

הספרא – לשחזור דרכי עיבודו ורבדיו הקדומים*

יונתן שגיב**

הקדמה

הספרא – ככל חיבור מספרות חז"ל – איננו עשוי מקשה אחת אלא תוצר של תהליך ארוך ומפותל של עיבוד, עריכה ומסירה. תהליך זה בספרא נדון על ידי חוקרים ולומדים מהיבטים שונים, כגון סימני עיבוד ועריכה בחיבור גופו, שילוב המשנה והתוספתא בדרשותיו ומשמעות ההבדלים בין הספרא למקבילותיו במקורות מוקדמים ומאוחרים לו.¹ מאמר זה מבקש להציע קווים ראשוניים לרבדיו הקדומים של הספרא בעזרת דיון ממוקד בארבע דרשות. נושא זה נדון מעט בספרות המחקר ויש במחקרו קשיים מתודולוגיים לא מעטים,² אך בד בבד נודעת לו חשיבות רבה להבנת מפעלם הפרשני של חכמים והתמורות שחלו בדרכי המדרש ופרשנות המקרא בעת העתיקה. הרבדים הקדומים שאני מבקש לשחזר אינם מתועדים במסורת הנוסח של הספרא, אך רישומם ניכר מניתוח דרשות הספרא ומעדויות אחרות בספרות חז"ל. מלבד השחזור אבקש להשוות בין הרובד הקדום של הספרא לרובד הספרא המאוחר ממנו, כפי שהוא לפנינו. ההשוואה מגלה שההבדלים בין הרבדים

* מאמר זה מבוסס על פרקים מעבודת הדוקטור שלי, 'עיונים בדרשות התנאים על פי פרשיות נבחרות בספרא', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ט, שנכתבה בהנחיית פרופ' שלמה נאה, ועל פרות מחקרי במרכז למחקר הרב-תחומי של הגניזה הקהירית באוניברסיטת חיפה. תודתי לפרופ' מנחם כהנא, לד"ר משה לביא, לפרופ' ישי רוזן-צבי ולקורא מטעם המערכת על הערותיהם החשובות בתוכן ובצורה.
** החוג לתולדות ישראל, אוניברסיטת חיפה.

¹ לדיון כללי בזמנם ועריכתם של מדרשי ההלכה ראו M. Kahana, 'The Halakhic Midrashim', *The Literature of the Sages*, II (2006), pp. 60-64. על סימני עריכה בספרא ראו למשל ד"צ הופמן, 'לחקר מדרשי התנאים', מסלות לתורת התנאים, תרגם מגרמנית א"ז רבינוביץ, תל-אביב תרפ"ח, עמ' 22; אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים ותל-אביב תשי"ז, עמ' 674–677; 682–691; ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 84–85. ליחס שבין הספרא למקבילותיו חשיבות רבה להבנת דרכי עיבוד דרשותיו, עריכתו, התקבלותו ומסירתו כפי שאציג להלן. לאיסוף המקבילות החשובות ודיון בהן ראו למשל ע"צ מלמד, היחס שבין מדרשי-ההלכה למשנה ולתוספתא, ירושלים תשכ"ז, עמ' 9–78. לסיכום דעות המחקר הבולטות על שילוב המשנה והתוספתא בספרא ראו כהנא, שם, עמ' 83, הערה 396. להשוואה מפורטת בין דרשות התנאים על ספר ויקרא לדרשות התנאים בתלמודים ראו ע"צ מלמד, מדרשי הלכה של התנאים בתלמוד ירושלמי, רמת גן תשס"א, עמ' 45–95 והנ"ל, מדרשי הלכה של התנאים בתלמוד בבלי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 161–331. על היחס שבין הספרא למדרש ויקרא רבה ראו ח' אלבק, 'מדרש ויקרא רבה', ש' ליברמן ואחרים (עורכים), ספר היוכל לכבוד לוי גינצבורג למלאת לו שבעים שנה, ניו יורק תש"ו, החלק העברי, עמ' כה–כט. לדיון נוסף ראו כהנא, שם, עמ' 58–60 ועמ' 84 הערה 402.
² שחזור רבדים קדומים במדרשי ההלכה בכלל ובספרא בפרט נתון לא פעם בספק, ולעתים קשה לבסס או לתארך במדויק את זמני התהוות הדרשות. למשל, א' גייגר טען שעליית מעמד החכם וירידת מעמד הכהן בטקס טהרת המצורע, כפי שהיא משתקפת במשנה ובספרא, היא פרשנות מחודשת של חז"ל. א' גייגר, 'דברים אחדים על ספרא הוא תורת כהנים', בתוך: ש"א פונסקי (עורך), קבוצת מאמרים מאת א' גייגר, יוצאים לאור בשנת המאה להולדת מחברם, ורשה תר"ע, עמ' 162–163. אך ס' פראד, S.D. Fraade, 'Shifting from Priestly to Non-Priestly Legal Authority: A Comparison of the Damascus Document and the Midrash Sifra', *DSD* 6:2 (1999), pp. 109-125, הראה ששינוי זה קדם הרבה יותר מתקופת חז"ל, וניתן למצוא אותו כבר בברית דמשק. מכאן שהמשנה והספרא מייצגים עמדה פרשנית והלכתית ששונה אמנם מהחוק המקראי, אולם היא ממשיכה מגמה פרשנית והלכתית קדומה הרבה יותר, עוד מימי הבית. לניסיון נוסף למצוא רבדים קדומים בספרא ראו א"א פינקלשטיין, ספרא והוא ספר תורת כהנים על פי כ"י רומי (אססמני מספר 66), ניו יורק, תשמ"ט, כרך א', עמ' 192–198. לביקורת על שיטתו המחקרית של פינקלשטיין ראו כהנא, שם, עמ' 84, הערה 401. במדרשי ההלכה נשמרה לא פעם הלכה קדומה, השונה לעתים מההלכה התנאית כפי שהיא משתקפת במשנה ובתוספתא. על כך ראו כהנא, שם, עמ' 44–40. לניסיונות לקבוע את זמנם ומקום עריכתם של מדרשי ההלכה והקשיים המתודולוגיים שבכך ראו כהנא, שם, עמ' 60–64.

הם ביטוי לשינויים ניכרים בעמדות ההרמנויטיות לטקסט המקראי, לתהליך הפרשני ולמקומה של ההלכה ומקורותיה הספרותיים במדרש.

א. המותרים בשחיטה: שילוב המשנה בספרא

המילה 'ושחט' בפסוק 'ושחט את בן הבקר לפני ה' והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם וזרקו את הדם על המזבח סביב אשר פתח אהל מועד' (ויק' א 5) נדרשה בספרא כך:

- [א] 'ושחט' (ויק' א 5) שחיטה בכל כשירה בזרים בנשים בעבדים אפילו בקודשי קדשים.
 [ב] או אינה אלא בכהן? וכי מניין באת, מכלל שנ' 'ואתה ובניך אתך תשמרו את כהנתכם לכל דבר המזבח' (במד' יח 7) וג'. 'לכל דבר המזבח' אף לשחיטה.
 [ג] כשהוא אומר 'והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם אליו'³ וזרקו' (ויק' א 5) מיכן והלך מצות הכהנה, אבל שחיטה כשירה בכל אדם.⁴

הפירוש הראשוני ביחידה [א] – "ושחט" שחיטה בכל כשירה – נובע מקריאה פשוטה של רצף הפסוק: המביא את הקרבן הוא גם השוחט. ביחידה [ב] מציע הספרא אפשרות פרשנית חלופית, ש'ושחט' אמור בכוהן דווקא ולא באחרים.⁵ הנימוק לאפשרות זו על פי יחידה [ב] הוא הפסוק 'ואתה ובניך אתך תשמרו את כהנתכם לכל דבר המזבח' (במד' יח 7), היינו על פי הספרא⁶ כל דבר הקשור בעבודת המזבח, כולל השחיטה, נמסר לעבודת הכהנים.⁷ הספרא דוחה ביחידה [ג] את האפשרות המוצעת, משום שהכתוב מתאר במדויק מתי מתחילה פעולת הזבח של הכהנים – רק מהקרבן הדם וזריקתו. לפיכך חוזר הספרא אל ההצעה המקורית, ולפיה שחיטה 'בכל אדם'.
 אולם סימני עיבוד עולים מבין חלקי הדרשה. בדרשות במבנה מדרשי זה נשמרת התאמה בין ההצעה הראשונית של הדרשה (יחידה [א]) ובין המסקנה הסופית (יחידה [ג]), כשבתוך דחיית אפשרות

³ המילה 'אליו' איננה בנוסח המסורה או בקטעי ספר ויקרא שנמצאו בקומראן ובתרגומים העתיקים, אך היא מתועדת היטב בעדי הנוסח של הספרא – ישירים ועקיפים – ובהמשך הספרא, דיבורא דנדבה, פרשה ד, יא (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 39) ובתוספתא, זבחים א, ח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 480). אם אין הדבר משקף נוסח מקרא השונה מנוסח המסורה, ייתכן שהנוסח מושפע מהפסוק הקרוב 'ויקריבו בני אהרן את הדם אליו' (ויק' ט 9).
⁴ ספרא, נדבה, פרשה ד, ב, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 36. ציטוטי הספרא על פי כ"י וטיקן 66 תוך השלמת קיצורי מילים בטוחים. הנוסח המובא הוא הנוסח הסופי של כתב היד לאחר שהוגה על ידי הסופר ומגיהים נוספים. במקרים מיוחדים דנתי בנוסח קודם ההגהות.

⁵ הספרא מעלה שתי חלופות לזהות שוחט הקרבן: הכהן או הבעלים. שתי החלופות מתועדות במקורות קדומים יותר. על פי ההקשר בפסוק שלפנינו, מובן כי השוחט הוא הבעלים, כפי שאמנם תיאר יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים ג, 226 (מהדורת שליט, כרך א, עמ' 96). לעומת זאת פילון, על החוקים לפרטיהם, א, 199 (מהדורת דניאל-נטף, כרך ב, עמ' 273), פירש את השחיטה כשחיטת כוהנים. את הפער שבין הציווי המקראי ובין יישומו בעבודת המקדש ניתן למצוא גם בקרבן הפסח שעל פי הציווי בתורה (שמ' יב 6) ובעקבותיו פילון, על החוקים לפרטיהם, ב, 145 (מהדורת דניאל-נטף, כרך ג, עמ' 50–51); הנ"ל, שאלות ותשובות על שמות, חלק א, 10, לשמות יב b6 (מהדורת לב, עמ' 18–20) ומשנה, פסחים ב, ה, בני ישראל מצווים בשחיטתו. אך מעזרא ו 20 ודה"ב לה 6 ו-11–12 משמע כי הכהנים והלוויים הם ששחטו את הקרבן. על כך ראו ש' יפת, אמונות ודעות בספר דברי-הימים, ירושלים תשל"ז, עמ' 207–208; י"נ אפשטיין, שם, עמ' 329 וח' אלבק, ששה סדרי משנה, ירושלים ותל-אביב תשי"ט, סדר מועד, מבוא למסכת פסחים, עמ' 139. מקרים אלו תלויים בהקשר רחב יותר של שאלת שיתוף העם בעבודת המקדש להלכה ולמעשה. על כך ראו מ' הרן, תקופות ומוסדות במקרא: עיונים היסטוריים, תל-אביב תשל"ג, עמ' 142–149, 184–185; מ' בר-אילן, הפולמוס בין חכמים לכהנים בשלהי ימי בית שני, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשמ"ב, עמ' 165–173; י' קנוהל, מקדש הדממה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 145–155; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, New York 2001, pp. 143-144. שאלת מעמדו ותפקידו של הכהן שבה ונדרשת בספרא בעוד כמה מקומות ובייחוד בדיני המצורע. ראו למשל: ספרא, ריש מצורע, ט (מהדורת ווייס, ע"ב); שם, פרק א, א (מהדורת ווייס, ע"ג); שם, פרשה ה, יב (מהדורת ווייס, ע"ג ע"ג).

⁶ לכיוון פרשני דומה ראו את הדרשות לפסוק זה בתוספתא, חגיגה ג, יט (מהדורת ליברמן, עמ' 390) וספרי במדבר, קטז (מהדורת הורוויץ, עמ' 133 [מהדורת כהנא, עמ' 332 ואילך]).

⁷ הפירוש מילולי, אף שמתוך ההקשר הרחב מובן שהכוונה לשירות בקודש הקשור ישירות למזבח, והשחיטה איננה בהכרח בעניין זה. ראו י' ליכט, פירוש על ספר במדבר, ירושלים תשנ"א, חלק ב, עמ' 160.

פרשנית אחרת (יחידה [ב]).⁸ והנה בדרשתנו אין התאמה מלאה: הדרשה פותחת ב'שחיטה בכל כשירה בזרים בנשים בעבדים אפילו בקודשי קדשים' ולפיכך הסיומת המצופה היא חזרה על הפתיחה, אך הסיומת כאן אחרת: 'שחיטה כשירה בכל אדם'. הביטוי 'בכל כשירה' אף חריג, ולא מצאתי לו מקבילה בספרות חז"ל.⁹ ממצאים אלו מובילים להשערה שיחידה [א] בדרשת הספרא איננה הדרשה המקורית, וחל שינוי כלשהו שגרם צרימה במבנה הדרשה ובלשונה. מסתבר שהסיבה לאלו היא תוספת קטע מהמשנה: 'כל הפסולים ששחטו שחיתתן כשירה. שהשחיטה כשירה בזרים בנשים ובעבדים אפילו בקדשי קדשים' (משנה, זבחים ג, א).¹⁰ שיבוץ המשנה ביחידה [א] הביא לשינוי הדרשה המקורית¹¹ ולפגימה במבנה של פירוש ראשוני ביחידה [א] ואישוש מחדש ביחידה [ג]. וכך נוצר הצירוף היחידאי 'בכל כשרה', ומוקד הדרשה שעיקרו הניגוד שבין הכהן לכל אדם עומעם. הרובד הראשוני של הדרשה לא שרד בעדי נוסח ישירים ועקיפים של הספרא, אך רישומו נשמר בדברי האמורא אביי שלימדה לבנו, כפי שמוסר רב שימי בר אשי בתלמוד הבבלי.

ספרא, נדבה, פרשה ד, ב ¹²	בבלי, יומא כז ע"א ¹³
	אמ' רב שימי בר אשי אשכחתי לאביי דיתיב וקא מסבר ליה לבריה
'ושחט' שחיטה בכל כשירה בזרים בנשים בעבדים אפילו בקודשי קדשים או אינה אלא בכהן?	'ושחט' שחיטה בזר כשירה
וכי מניין באת,	אמרת מאין באתה,
מכלל שנ' ואתה ובניך אתך תשמרו את כהנתכם	מכלל שנ' ואתה ובניך אתך תשמרו את כהנתכם (במ' יח 7)
לכל דבר המזבח (במ' יח 7) וג'	שומע אני ¹⁴ אפלו שחיטה?
לכל דבר המזבח אף לשחיטה?	
כשהוא אומר 'והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם אליו וזרקו' (ויק' א 5)	תלמוד לומר 'ושחט את בן הבקר לפני ה' והקריבו בני אהרן הכהנים וזרקו' (ויק' א 5)
מיכן והלך מצות הכהנה	מקבלה ואילך מצות כהונה
אבל שחיטה כשירה בכל אדם	למד על שחיטה שכשירה בזר

⁸ למשל בדרשה הבאה: "והתגלח" (ויק' יג 33) בכל אדם לפי שמצינו שתגלחת האחרונה בכוהן יכול אף זו בכהן? תל' לו' 'והתגלח' (ויק' יג 33) בכל אדם' (ספרא, תזריע, פרק ט, ד [מהדורת ווייס, סו ע"ב]). וראו עוד ספרא, בחוקותי, פרק א, א (מהדורת ווייס, קי ע"ד).

⁹ הביטוי 'בכל כשירה' מתועד ברוב העדים הישירים והעקיפים של הספרא, אך קטע פראג, המוזיאון היהודי MS 259 האשכנזי בערך מן המאה ה"ג (לתיאורו ראו מ' כהנא, אוצר כתבי"ד של מדרשי ההלכה: שחזור העותקים ותיאורם, ירושלים תשנ"ה, עמ' 76), גורס כאן 'ושחט את בן הבקר שחיטה כשרה בכל'. לעדות זו מצטרפים גם שני כתבי יד של מדרש הגדול. כתב יד צ (ברלין) וכתב יד פ (אוסף גסטר באוקספורד) על פי מהדורת ע' שטיינזליץ, ירושלים תשל"ו (לתיאורם ראה את דברי המהדיר במבוא, שם, עמ' 16). בדפוס ונציה, בדפוס קושטא וב'קרובן אהרון' (בנוסח הפנים ובפירוש) נשמטה המילה 'בכל'. למרות משניות גרסאות אלו הן חושפות את הבעיה הסגנונית שמעתיקי הדרשה ניסו לפתור.

¹⁰ כמה מעדי הנוסח של הספרא (כתבי יד וטיקן 31, פארמה דה-רוסי 139, כתב יד אוקספורד, נויבואר 151, דפוס ונציה ש"ה ומדרש חכמים כ"י ניו יורק JTS Rab. 4937, דף 313) ממשיכים לצטט את המשנה 'ובלבד שלא יהא טמאים נוגעים בבשר' אף שהמשך הציטוט איננו קשור ישירות לדרשה. לדעת מלמד, לעיל הערה 1, עמ' 57, הערה 20, השלמת המשנה היא השלמת סופרים מאוחרת.

¹¹ ייתכן שבשלב הראשון של שיבוץ המשנה נשמרה הדרשה המקורית בצד המשנה: 'שחיטה כשירה בכל אדם' ומיד ציטוט המשנה 'בזרים בנשים בעבדים אפילו בקודשי קדשים'. אך תוספת המשנה יצרה כפילות מסוימת של 'זרים' ו'כל אדם', ולפיכך בשלב השני שונתה הדרשה הפותחת ל'שחיטה בכל כשירה', וציטוט משנת זבחים נהפך לפירוט המותרים בה.

¹² מהדורת פינקלשטיין, עמ' 36.

¹³ הציטוט על פי כ"י מינכן 6.

¹⁴ הביטוי 'שומע אני' אופייני לדבי ר' ישמעאל, שלא כ'כול' האופייני לדבי ר' עקיבא, ומכאן ההשערה שאולי אביי מצטט כאן דרשה מדבי ר' ישמעאל, שהייתה קרובה לדרשת הספרא המקורית, אך ללא שילוב המשנה. אמנם השימוש

דרשת אביי, שציטט לפני בנו מקור קדום יותר, עונה מבחינות רבות על הקשיים שהוצגו לעיל: מבנה הדרשה נשמר, המונחים הם המונחים הרגילים בספרות הז"ל והדרשה ממוקדת ביחס שבין הכהן למי שאיננו כהן 'כל אדם' בספרא, או 'זר' בדברי אביי.¹⁵ מסתבר שלפני אביי¹⁶ עמדה הדרשה בגרסה ראשונית יותר¹⁷ ללא תוספת המשנה.¹⁸

אם כן, נראה שההבדלים בין רובדי הספרא הם ביטוי לעניין פרשני אחר. דרשת הספרא ברובד הקדום יותר עסקה בשאלת זהות המקריב ובמתח שבין עבודת הכהן לכל אדם. לעומת זאת שילוב המשנה בדרשה הוא ביטוי לתחום עניין אחר – להסמיך לכתוב רשימה מלאה ככל האפשר של המותרים בשחיטה. בדרשה זו שמרה המקבילה הבבליית על דרשה הקרובה לרובד המוקדם יותר של דרשת הספרא, אך לעתים ניתן למצוא בספרא ובבבלי ניסיונות מקבילים להתמודד עם צרימות שגרמה תוספת מאוחרת לדרשה המקורית. לכך מוקדש הדיון שלהלן.

ב. הפסולים להקרבה – עיבוד והשלמת המדרש

גם לדרשת הספרא¹⁹ שלהלן מקבילה בתלמוד הבבלי. שלא כדרשה הקודמת, בין המקבילות אין יחסים מובהקים של מוקדם ומאוחר. ההשוואה ביניהן חושפת תהליכי עיבוד מקבילים של הדרשה ואת ניסיונות שני המקורות להתמודד עם העיבוד במאמץ לקבל יחידה מדרשית שלמה בעלת לכידות פנימית.

בביטוי 'שומע אני' בתלמוד הבבלי נדיר למדיי (כ-35 הופעות), ואילו הביטוי 'יכול' נפוץ הרבה יותר (יותר מ-1400 הופעות), אולם בדיקת המקבילות של הספרא והתלמוד הבבלי מעלה שחילוף זה מצוי ביותר מעשר דרשות, שבהן הספרא משתמש בביטוי 'יכול' או לא משתמש בביטוי כלל, והתלמוד משתמש בביטוי 'שומע אני'. למשל, לדרשת הספרא הנדונה מקבילה נוספת (ראו להלן הערה 16), הקרובה יותר לדרשת הספרא שלפנינו. שם הגרסה היא 'יכול', כבספרא (ראו הערות מלמד [הערה 1], עמ' 165, סעיף יח). לדוגמאות נוספות השוו ספרא, נדבה, פרק יד, א (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 90) והמקבילה בבבלי, מנחות כ ע"א וספרא, צו, פרשה י, יא (מהדורת ווייס, לט ע"א) והמקבילה בבבלי, כריתות כ ע"ב.

¹⁵ אביי משתמש בביטוי 'זר' ולא במונח 'בכל אדם' כבספרא. המונח 'זר' רווח במקרא (לדיון ראו פארן, הסגנון הכוונה בתורה: דגמים, שימושי לשון, מבנים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 250–251) ובספרות הז"ל (ראו למשל ספרא, נדבה, פרשה ט, ב, [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 72]). החילוף במקבילות בשימוש 'בכל אדם' בספרא לעומת 'זר' במקבילה בתלמוד מתועד במקומות נוספים. ראו ספרא, נדבה, פרק י, י (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 71) והמקבילה בבבלי, פסחים לו ע"א. ראו מלמד (הערה 1), עמ' 171, הערות לסעיף עה ובהערה הבאה. ייתכן שהסיבה לחילוף כאן היא מקומית – ההקשר בסוגיה שדנה בהפשט ובניתוח הקרבן על ידי זר.

¹⁶ לדרשת הספרא מקבילה נוספת בבבלי, זבחים, לב ע"א, ודרשת הספרא והמקבילה בזבחים הן הקרובות מבין שלוש המקבילות, ומשנת זבחים כבר משולבת בה, כבספרא שלפנינו. ייתכן שההבדל בין המקבילות לספרא בתלמוד הן הד לשלבי עריכת הספרא ולהתקבלות מהדורותיו השונות בתלמוד הבבלי גם מבחינה כרונולוגית. את נוסח הדרשה הקדום מוסר האמורא אביי. לעומת זאת נוסח הדרשה המאוחר בזבחים הוא אנונימי, ולפיכך אולי מאוחר יותר. מובן שהדברים מצריכים עיון נוסף.

¹⁷ מלבד החילוף 'בכל אדם' ו'זר' שנזכר בהערה הקודמת ניתן לזהות בדברי אביי פרשנות ועיבוד לדרשה המקורית, שכן אביי מוסר את הדרשה בתוספת פירוש שעל פיו 'הקריבו' הוא ציווי על קבלת הדם. פירוש זה אמנם מקובל בספרא (ספרא, נדבה, פרשה ד, ד [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 37]), ודרשת הספרא עצמה רומזת לו. לדיון ראו י' שגיב, 'עיונים בדרשות התנאים על פי פרשיות נבחרות בספרא', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ט, עמ' 62–65.

¹⁸ דוגמה נוספת שבה שילוב המשנה והתוספת קטע את הרצף המקורי של הדרשה ראו, למשל, ספרא, צו, פרק יב, ה (מהדורת ווייס, לה ע"ג). שם ציטוט המשנה, ברכות א, א והתוספת, זבחים ו, טז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 489) קוטע את רצף הדרשה שעניינה אכילה כל הלילה לעומת איסור נותר ופיגול החל רק משעלה עמוד השחר. לדיון ולדוגמאות נוספות ראו שגיב (הערה 17), עמ' 111.

¹⁹ לדיון בדרשה ובמקבילותיה ראו ש' גולץ, 'תורת כהנים: דיבורא דנדבה, פרשה ב ופרק ג – מדרש אחיד או לקט', סידרא, יד (תשנ"ח), עמ' 25–37. לדעת גולץ, דרשות הספרא ביחידות אלו הן אוסף וליקוט של דרשות על פי סדר הפסוקים. מסקנותיי כאן אחרות.

בבלי, ב"ק, מ ע"ב ²¹	ספרא, נדבה, פרשה ב, ז-יא ²⁰	
<p>'מן הבהמה (ויק' א 2) להוציא את הרובע ואת הנרבע. 'מן הבקר' (שם) להוציא את הנעבד. 'מן הצאן' (שם) להוציא את המוקצה. 'ומן הצאן' (שם) להוציא את הנוגיה.</p>	<p>'מן הבהמה' (ויק' א 2) להוציא את הרובע ואת הנרבע 'מן הבקר' (שם) להוציא את הנעבד²² 'מן הצאן' (שם) להוציא את המוקצה. 'מן הצאן' (שם) להוציא את הנוגיה.</p>	[א]
<p>ר' שמעון אומ' אם נא' נוגח למה נא' רובע ואם נא' רובע למה נא' נוגח. מפני שיש ברובע שאין בנוגח ויש בנוגח שאין ברובע. רובע עשה בו אונס כרצון. נוגח לא עשה בו אונס כרצון. נוגח משלם את הכופר. רובע אינו משלם את הכופר. הא מפני שיש ברובע שאין בנוגח ויש בנוגח שאין ברובע.</p>	<p>אמר רבי שמעון יש ברוביע מה שאין בנוגח, ובנוגיה מה שאין ברוביע. רוביע עשה בו את האונס כרצון, נוגיה לא עשה בו את האונס כרצון. נוגיה משלים את הכופר לאחר מיתה, רוביע אינו משלים את הכופר לאחר מיתה. יש ברובע מה שאין בניעבד ובניעבד מה שאין ברובע. רובע בין שלו בין שלאחרים אסור, נעבד שלו אסור ושל אחרים מותר. רובע ציפיו מותרין, נעבד ציפיו אסורין.</p>	[ב]
לפיכך הוצרך לומר רובע והוצרך לומר נוגח	לפיכך צרך הכת' לומ' את כולם	[ג]

קריאה רציפה של הדרשות מעוררת כמה שאלות, והעיקרית שבהן היא מעמדן של דברי ר' שמעון ביחידה [ב] כחלק מקורי של הדרשה. מבחינה רטורית דברי ר' שמעון הם סיכום לדרשות שנדרשו ביחידה [א], אך בדיקה של מרכיבי המיעוטים ודרשת ר' שמעון מגלה שאין ביניהם התאמה מלאה. אם דרשות הספרא מיעטו את הרובע והנרבע, את הנעבד, את המוקצה ואת הנוגח, הרי ר' שמעון כיוון בדבריו לרובע, לנוגח ולנעבד בלבד. את דברי ר' שמעון אף ניתן לקרוא כיחידה עצמאית, שהיא מעין סיכום להבדלים בדינים שונים של בעל חיים שנעברה בהם או שעברו הם בעצמם עברה ללא קשר או תלות לדרשה על פסוק, למשל דברי סיכום קרובים בתוספתא:²³

יש בנוגח שאין ברובע וברובע שאין בנוגח. נוגח משלם את הכופר לאחר מיתה מה שאין כן ברובע. ויש ברובע שהרובע עשה בו אונס כרצון. שאין מתכוין כמתכוין. מה שאין כן בנוגח.²⁴

לפיכך מסתבר כי דברי ר' שמעון ביחידה [ב] הם תוספת לדרשות המיעוט ביחידה [א], והם נוספו כסיומת להצדיק את נחיצותן. אמנם תוספת זו כבר עמדה לפני חכמי התלמוד, אולם במקבילה התלמודית יש ניסיון ליצור זיקה ברורה יותר בין דבריו לדרשות הקודמות: 'אם נא' נוגח למה נא' רובע ואם נא' רובע למה נא' נוגח'. משניות נוסח הדרשה הבבליית בולטת לא רק מחוסר ההתאמה בין דרשות המיעוט לדברי התנא, כבספרא, אלא גם מאופן השימוש הלקוי במונח 'אם נאמר... למה

²⁰ מהדורת פינקלשטיין, עמ' 22-25.

²¹ הציטוט על פי כ"י המבורג 165. לדרשת הספרא מקבילה נוספת בבבלי, תרומה כח ע"א. ליחס ביניהן ראו הערות מלמד לסימן ו, שם, עמ' 161-162.

²² דרשת הספרא ממשיכה כאן ביחידה על הלימוד עצמו. ראו עוד בדיון להלן.

²³ ראו פירוש מ' איש-שלום, ספרא דבי רב, כולל מדרש התנאים לספר ויקרא, ברסלוי תרע"ה, עמ' 46-47. איש-שלום עמד על עיקרי ההבדלים בין עדי הנוסח ועל היחס שבין הספרא לתלמוד ולתוספתא. לדעת איש שלום, לפני חכמי התלמוד עמד ספרא אחר, ואותו כינה 'תורת כהנים וזוטא'. אך לדעתי אין צורך במסקנה מרחיקת לכת כל כך. כפי שאטען להלן, ההבדלים בין הספרא לתלמוד הם ניסיונות שונים להתמודד עם היחידה הלכתית שנוספה לדרשה.²⁴ תוספתא, בבא קמא ד, י (מהדורת ליברמן, עמ' 17).

נאמר, שבדרך כלל בספרות חז"ל מכוון לפסוק מצוטט, ואילו בדרשת הבבלי כאן הוא מכוון לדרשה.²⁵ אך לא רק התלמוד הבבלי עיבד את דרשת הספרא המקורית בעקבות הוספת דברי ר' שמעון. בסוף יחידה [ב] הוסיף הספרא השוואה שאיננה במקבילה הבבלי: 'רובע בין שלו בין שלאחרים אסור, נעבד שלו אסור ושל אחרים מותר. רובע ציפוי מותרין, נעבד ציפוי אסורין'. הרחבת הדרשה ביחידה [ב] בספרא איננה מסתברת בהקשרה המדרשי וההלכתי. הציפוי שאליו מכוון הספרא מתאים לאיסור שימוש בציפוי עבודה זרה,²⁶ כפי שאמנם נדרש קודם לכן בספרא:

'מן הבקר' להוציא את הניעבד. הלא דין הוא מה אתנן ומחיר שציפוייהם מותרים פסולין מעל גבי המזבח, ניעבד שציפוי אסורים אינו דין שיפסל מעל גבי המזבח. או חילוף מה אם אתנן ומחיר שהן אסורין לגבי המזבח ציפוייהם מותרים, נעבד שהוא מותר אינו דין שיהו ציפוי מותרין. אתה ביטלתה 'לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך' (דב' ז 25) ואני אקיימנו 'לא תחמד כסף וזהב עליהם ולקחת לך' (שם) בדבר שאין בו רוח חיים אבל בדבר שיש בו רוח חיים הואיל והוא מותר יהוא ציפוי מותרין תל' לו' 'מן הבקר' (ויק' א 2) להוציא את הניעבד²⁷

גם בדרשה זו מצדיק הספרא את הצורך במיעוט, אך ההקשר טבעי יותר: בהמה שנעבדה היא וציפוייה אסורים בהקרבה למזבח, וכך הבאת האתנן לבית ה' (על פי דב' כג 19). אבל הנוגח איננו קשור במישרין או בעקיפין לציפוי. לכן מסתבר שסוף דברי ר' שמעון בספרא, החסרים במקבילה הבבלי, הם תוספת – אולי בהשראת דרשת הספרא שנוכרה לעיל – ונועדו גם הם להטמיע את דברי ר' שמעון בהקשר המדרשי החדש.

הוספת דברי ר' שמעון לדרשות המיעוטים גררה תוספת לדרשות המיעוט ביחידה [א]. על פי הספרא, המילה 'מן' באה למעט²⁸ את הרובע, את הנרבע, את הנעבד, את המוקצה ואת הנוגח. לרשימת המיעוטים היגיון פנימי: הרובע והנרבע הם בהמות שנאסרו להקרבה בגלל איסורי ביאה, והנעבד והמוקצה הם איסורי עבודה זרה. ואמנם הרשימה מוכרת היטב ברשימות פסולי ההקרבה בספרות חז"ל,²⁹ ומסתבר כי היא שהיוותה את התשתית ההלכתית למדרש ברובד הספרא הקדום.³⁰ אבל הנוגח נוסף לרשימה משילוב דברי ר' שמעון ברצף הדרשות.

המיעוט החדש נוסף בעזרת דרשה נוספת על המילים 'מן הצאן', שכבר נדרשו קודם לכן למיעוט המוקצה. ייתכן שמוסרי הדרשה בתלמוד התקשו בקיומה של דרשה כפולה על המילים, ולכן על פי התלמוד אין הביטוי נדרש פעמיים, אלא בפעם הראשונה על המילים 'מן הצאן' ובפעם השנייה על

²⁵ ב"ז בכר, ערכי מדרש תנאים, תרגם מגרמנית א"ז רבינוביץ, יפו תר"ף, ערך 'אמר', עמ' 4–5.

²⁶ קישור דומה ניתן למצוא גם בספרי דברים, רסא (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 284) ובמקבילותיה.

²⁷ ספרא, נדבה, פרשה ב, ט (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 23–24).

²⁸ לעומת זאת השוו את לימוד ר' ישמעאל בדרשה הסמוכה, הלומד מן ההיקש: 'אמר רבי ישמעאל הרי אני דן, מה אם בעל מום שאין יעידת שני עידיים פוסלתו מן האכילה, יעידת עד אחד פוסלתו מן ההקרבה. הרובע והנירבע שיעידת שני עידיים פוסלתו מן האכילה אינו דין שתהא יעידת עד אחד פוסלתו מן ההקרבה' (ספרא, נדבה, פרשה ב, ח [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 23]). לדיון בדוגמה זו ובהקשרה הרחב יותר בהבדלי דרכי המדרש בין דבי ר' עקיבא לדבי ר' ישמעאל ראו אפשטיין (הערה 1), עמ' 531 ו- J.M. Harris, 'Midrash Halacha', *The Cambridge History of Judaism*, IV (2006), pp. 352–353.

²⁹ למשל בדברי המשנה: 'כל האסורין על גבי המזבח אסורין כל שהן הרובע והנרבע והמוקצה והנעבד והאתנן והמחיר והכלאים והטריפה ויוצא דופן' (משנה, תמורה ו, א). וכך במדרש: 'מן הצאן' (במ' טו 3) פרט לרובע ולנרבע ובצד השני אתה אומר 'מן הצאן' פרט למוקצה לעבודה זרה ולנעבד' (ספרי זוטא במדבר, טו, ג [מהדורת הורוויץ, עמ' 281]). וראו ספרי דברים, קמז (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 201–202); משנה, זבחים ט, ג שם, יד, ב; תוספתא, זבחים ט, ה (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 493) ועוד.

³⁰ אף במשנה, זבחים ה, א שדנה בזבחים שהתערבבו בבהמות פסולות ומזכירה את השור הנוגח עם שור שנעברה בו עברה או שהמית אדם, השור הנוגח איננו חלק מהרשימה הבאה אחר כך. ואולי משנה זו גם היא רקע הלכתי לעיבוד הדרשה המקורית.

וי"ו החיבור – 'ומן הצאן'.³¹ אמנם מדרש בעזרת וי"ו החיבור הוא טכניקה מדרשית ידועה ומוכרת בבית מדרשו של ר' עקיבא,³² אולם כדרשת ריבוי דווקא ולא כדרשת מיעוט כבבבלי. הריגה זו מעידה גם היא על משניות הדרשה הבבליית ועל הניסיון להתמודד עם המשמעות המדרשית של תוספת דברי ר' שמעון לדרשה המקורית.³³

ההבדלים בין המקבילות ביחידה [ג] נובעים גם הם משילובם המאוחר של דברי ר' שמעון. בספרא נשמרה היחידה המקורית, שהייתה סיכום המיעוטים שנזכרו ביחידה [א], ובכולם יש למעט את הפסולים להקרבה ללא קשר לדברי התנא ביחידה [ב]. לעומת זאת בתלמוד הבבלי יחידה [ג] עובדה ונהפכה להמשך דברי ר' שמעון ביחידה [ב] על רובע ונוגה ולא על כלל המיעוטים ביחידה [א]. אם כן, התשתית המשותפת לספרא ולבבלי וההבדלים ביניהם הם ככל הנראה ביטוי לניסיונות מקבילים ועצמאיים של שני החיבורים ליצור מבנה אחיד ורציף של דרשה אחת המורכבת מיחידות שונות, שסימני העיבוד ניכרים בנקודות החיבור שביניהן. בדרשה שלהלן אבקש להדגים כיצד עיבוד דרשות הספרא מתבטא לא רק בשילוב יחידות הלכתיות עצמאיות בתוך הדרשות אלא גם בשימוש ברובד מדרשי מוקדם וניצול אפשרויות חלופיות של משמעותו.

ג. החייבים בסמיכה – שימוש בדרשות קדומות ועיבודן

בפתיחה לציווי על קרבנות הנדבה בויקרא א-ג מצווה משה 'דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם' (ויק' א 2). בהמשך מתאר הכתוב את אופן ההקרבה, ובין השאר את הסמיכה על הקרבן: 'וסמך ידו על ראש העלה ונרצה לו לכפר עליו' (ויק' א 4). מילים אלו נדרשו בספרא כך:

[א] "דבר אל בני ישראל... וסמך' (ויק' א 2-4) בני ישראל סומכים אין הגוים סומכים... בני ישראל סומכין. אין בנות ישראל סומכות. רבי יוסי ורבי שמעון אומרין. הנשים סומכות רשות.

[ב] אמר רבי יוסה. אמר לי אבה אלעזר. היה לנו עגל זבחי שלמים. והוציננוהו לעזרת הנשים. וסמכו עליו הנשים. וכי יש סמיכה בעזרת הנשים. אילא מפני נחת רוחן שלנשים.

[ג] יכול לא יסמכו על העולות. שאין העולות טעונות תנופה. אבל יסמכו על השלמים. שהרי שלמים טעונים תנופה. תל' לו' 'ואמרת אליהם' (ויק' א 2). לרבות כל האמור בעינין. כשם

³¹ נוסח הבבלי השפיע גם על נוסח הספרא. נוסח הדרשה בספרא על פי כתבי היד הטובים (כ"י וטיקן 66, וטיקן 31 וכתב יד פארמה דה רוסי 139) הוא 'מן הצאן', אך שאר העדים גרסו 'ומן הצאן' (לרישום מלא של העדים ראו מהדורת פינקלשטיין, פינקלשטיין, [לעיל הערה 5], ג, עמ' 69). בעקבות התלמוד פירשו גם פרשני הספרא את הדרשה.

³² והיא אף מאפיינת את דרכי המדרש מבית מדרשו של ר' עקיבא. ראו כהנא (הערה 1), עמ' 18-19.
³³ ראו פירוש איש-שלום (הערה 23), עמ' 46. ייתכן שתוספת וי"ו לדרשה קשורה לתופעה דומה, שבה פירש התלמוד דרשות תנאיות כדרשות ריבוי וי"ו, אף שאין זה פירוש הכרחי. לדיון קצר ולדוגמאות ראו כהנא (הערה 1), עמ' 19, הערה 70.

שאינן סומכים³⁴ על העולות. כך לא יסמכו על השלמים³⁵

יחידות הדרשה כפי שהיא לפנינו משקפות מחלוקת בעניין סמיכה על הקרבן ומשמעותה. יחידה [א] היא קביעה יסודית כי בני ישראל הם המצווים על הסמיכה ולא הגויים ובנות ישראל. על סמיכת הנשים חלקו ר' יוסי ור' שמעון והתירו לנשים לסמוך אם הן חפצות בכך. ביחידה [ב] הובא סיפור מעשה,³⁶ ועל פיו נשים סמכו על זבחי שלמים, אך לסמיכתן לא הייתה משמעות הלכתית אלא רק 'נחת רוח'. יחידה [ג] נוקטת עמדה מחמירה יותר ואוסרת את הסמיכה לא רק בהקשר המקומי של קורבנות עולה, בויקרא א, אלא גם בקרבנות השלמים שנמנים בהמשך ספר ויקרא, בפרק ג. ברם, בין היחידות אין התאמה מלאה, וניתן להבחין כי הן צורפו ממקורות שונים. על פי ההקשר בכתובים, הקרבן בדרשה ביחידה [א] הוא קרבן עולה, וכך משמע גם מדברי הספרא ביחידה [ג]. לעומת זאת בסיפור המעשה ביחידה [ב] הקרבן הוא קרבן שלמים. ההבדל בין סוג הקרבן שנדון ביחידות השונות של הדרשה הביא את פינקלשטיין להציע שיחידה [ב] היא תוספת מאוחרת שכללה במקורה את יחידה [א] ו-[ג] בלבד.³⁷ על דברי פינקלשטיין ניתן להוסיף ממצא נוסף שיש בו כדי להוסיף להבנת דרכי העיבוד והעריכה של דרשת הספרא.³⁸ לדרשת הספרא מקבילה בקטע מדרש מהגניזה, וממנו עולה אפשרות לפירוש אחר לדרשת הגרעין ביחידה [ג], והוא הפירוש הנכון לדרשת הספרא קודם עיבודה בספרא שלפנינו.

קטע המדרש מספריית קיימברידג' T-S C1. 45 מכונה 'מדרש ראשית הפרשיות'.³⁹ שאלות בולטות על מבנהו, היקפו ומאפייניו⁴⁰ של המדרש עדיין מצריכות מחקר עצמאי, אך באופן כללי

³⁴ סיומת בלשון זכר היא המסורת העיקרית של עדי הנוסח. מסורת נוסח משנית גורסת 'סומכות' והיא מתועדת בכ"י לונדון, 'ילק"ש' (ויקרא, רמז תלד) ומדרש חכמים, כ"י ניו יורק JTS Rab. 4937, דף 311. אך מסורת זו איננה עקיבה. 'ילק"ש' אמנם גורס בהמשך הדרשה 'אין סומכות', אולם כ"י לונדון גורס 'סמכו', ומדרש חכמים 'תסמכו'. למרות משניות ענף נוסח זה הוא טומן בחובו שאלה פרשניות: האם דרשת הספרא נוגעת רק לנשים שמועטו בדרשה ביחידה [א], או שמא היא כוללת גם את הגויים שמועטו בדרשה הקודמת: "דבר אל בני ישראל... וסמך בני ישראל סומכים אין הגוים סומכים' (ספרא, שם, א [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 19])? פרשני הספרא נחלקו בכך. לדעת הראב"ד, ר' הלל ופירוש 'קרבן אהרן', הלימוד אמור בנשים בלבד. לדעת ר' חיים וידאל הצרפתי הלימוד אמור בנשים ובגויים שמועטו בדרשה הקודמת. שתי האפשרויות הפרשניות אינן חפות מקושי. על פי הראשונה יש לוותר על הניסוח בלשון זכר 'סומכין', על פי השנייה יחידה [ג] יוצאת מהקשרה המדרשי המידי והופכת אותה לדרשה כללית ומסכמת. ראו פירוש מ' איש שלום (הערה 23), עמ' 41 ומהדורת פינקלשטיין, (לעיל הערה 5), א, עמ' 27-28; שם, ב, עמ' 20, הערה לשורה 16 ושם, ד, עמ' 20.

³⁵ ספרא, נדבה, פרשה ב, א-ב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 20).

³⁶ על תפקידם של מעשים ועדויות בהלכת חז"ל ראו א"א אורבך, ההלכה: מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים תשנ"ד, עמ' 59-61.

³⁷ פינקלשטיין, שם, עמ' 20, הערה לשורה 16.

³⁸ השו" גם לדרשה הקרובה במקבילה בספרא, צו, פרשה יא, א-ב (מהדורת ווייס, לט ע"א ואילך), החסרה יחידה ז.

³⁹ כך כינו אותו י' אפשטיין ומ' לביא העוסקים במחקרו. תודתי לחוקרים אלו שהעבירו לידי את פרות מחקרם קודם פרסומו. קטעים מהחיבור פרסמו כמה חוקרים: קטעים מספריית קיימברידג' TS C1 45, TS C2 42, TS C2 45 ופרסם מאן בתוך: *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue, II*, Cincinnati 1966, pp. 167-207 תחת הכותרת 'ליקוטים שונים'. הקטעים כוללים דרשות על פרשות חיי שרה, תולדות, וישלח, ויגש, בא, בשלח, יתרו, משפטים, תרומה, תצוה, ויקרא וצו. כמה מקטעי הגניזה שפרסם מאן פורסמו במהדורת פקסימיליה אצל י' ייבין, אוסף קטעי הגניזה של המשנה בניקוד הבבלי בלויית תיאור כתבי היד, תוכנם ומפתחות, ירושלים תשל"ד, עמ' 199-218. קטע נוסף מספריית ניו יורק – ENA 2597, פרסם גינצבורג בתוך: ל' גינצבורג, גנזי שכטר א, ניו יורק תרפ"ח, עמ' 67-83, תחת הכותרת 'מדרש על פרשיות ויקרא צו ושמיני'. לדעת אפשטיין ולביא, קטע זה שייך לעותק אחר של המדרש, וייתכן שאף משתקפת ממנו מהדורה אחרת של החיבור. עדות לתפוצתו הרחבה של המדרש בקרב קהילות הגניזה ומחוצה להן בימי הביניים היא שהמדרש צוטט בספר פתרון תורה הפרסי, המתוארך לסוף המאה התשיעית או תחילת המאה העשירית (על פי א"א אורבך, ספר פתרון תורה: ילקוט מדרשים ופירושים, ירושלים תשל"ח, עמ' יא-יד, ומ' כהנא, ספרי זוטא דברים: מובאות מדרש תנאי חדש, ירושלים, עמ' 30-36). המדרש מצוטט גם במדרשי תימן כמו מדרש הגדול לר' דוד העדני, בן המאה הארבע-עשרה, ומדרש החפץ לר' זכריה הרופא, בן המאה החמש-עשרה.

⁴⁰ עד כה התגלו קטעים על חומש בראשית, שמות וויקרא ולא על החומשים במדבר ודברים, אולי כיוון שהחיבור במקורו הקיף רק את שלושת החומשים הראשונים. עוד אפשר שהחיבור הקיף את כל התורה, אך החלקים החסרים

ניתן לקבוע כי הוא ילקוט מדרשים המבוסס על מקורות ארץ-ישראליים מובהקים⁴¹ ושדורש את הפסוקים הראשונים של פרשות השבוע על פי מנהג הקריאה החד-שנתי.⁴² על המילים 'ואמרת אליהם' הובאה במדרש ראשית הפרשיות הדרשה הזאת:

ספרא, פרשה ב, ב⁴³	מדרש ראשית הפרשיות T-S C1.45
"ואמרת אליהם" לרבות כל האמור בעינין	"ואמרת <א>להם" <כל האמור בעינין קרבן לעשיר קר>בן עני ⁴⁴

למרות הדמיון הרב בין דרשת ראשית הפרשיות ובין דרשת הספרא הן שונות זו מזו במידה רבה. דרשת הספרא כפי שהיא לפנינו עוסקת בשאלה מי כלול בציווי, ואילו הדרשה במדרש ראשית הפרשיות עוסקת בציווי על משה לומר לבני ישראל 'כל האמור בעינין', כלומר למסור להם יחידה טקסטואלית מוגדרת מספר ויקרא.⁴⁵ מלבד ציטוט דרשה הקרובה לדרשת הספרא הוסיף מדרש ראשית הפרשיות ואולי ציטט מקור קדום לו פירוש שתחם את גבולות היחידה: 'קרבן עשיר וקרבן עני'. 'קרבן לעשיר' הוא פר שהקרבנו מתוארת בתחילת העניין בויקרא א 3–9, ו'קרבן עני' הוא הקרבן הבא מן העוף והצומח המתוארים בהמשך הפרק, בפסוקים 14–19 ובפרק ב' כולו. פירוש זה משקף נכונה את משמעותה המקורית של דרשת הספרא, כלומר דנה באופן מסירת החוק ולא בתוכנו, כפי שאפרט מיד.

למרות הפירוש הנכון מצד עצמו השימוש בביטוי 'קרבן עשיר וקרבן עני' איננו מתאים לתיאור קרבנות הנדבה בויקרא. בספרות חז"ל הביטוי 'קרבן עשיר וקרבן עני' מובא בהקשר המצומצם של קרבן 'עולה ויורד' – רשימות קרבנות חלופיים מהקרבן היקר לזול בהתאם ליכולות הכלכלית של המקריב.⁴⁶ לעומת זאת הרשימה בויקרא היא רשימת אפשרויות של המקריב להקריב קרבן כרצונו. השימוש בביטוי 'קרבן עשיר וקרבן עני' הוא עצמו משמש פרשנות לויקרא א-ב כרשימת חלופות

עדיין לא התגלו. על פי ממצאיהם של אפשטיין ולביא, המדרש בנוי במתכונת ייחודית של פתיחתא, פרשנות פשטנית וסיום. דרכי עבודתו של עורך המדרש הן בין מדרש ובין ילקוט: מחד החיבור אוסף ומלקט דרשות ממקורות שונים, ומאידך הוא בנוי כמדרש בעל מבנה ייחודי שעבד את מקורותיו.

⁴¹ גינצבורג, שם, עמ' 71. על כך עמד גם יכין אפשטיין, בהרצאתו 'בין תנחומא לספרות המדרשית המאוחרת', בכנס מדרשי אגדה בארץ ישראל ותפוצתם, יד בן-צבי, תשע"א. המובאות מספרות המדרש במדרש ראשית הפרשיות מגוונות ומצריכות מחקר עצמאי. לעתים המדרש מצטט מקור מדרשי כפי שהוא גם לפנינו, ויש שהוא מעבד את המדרש שהיה לפניו, ויש שמקור המדרש איננו ברור. לדיון ראשוני באופי הציטוטים בדרשות על ספר ויקרא ראו גינצבורג, שם, עמ' 67–70. בדרך שימושו של מדרש ראשית הפרשיות בספרא ובמדרשים אחרים על ספר ויקרא ויחסם למסורות פרשניות נוספות על ספר ויקרא אני מקווה לעסוק במקום אחר.

⁴² לדיון במנהג הקריאה הבבלי שנהג גם בארץ ישראל ראו ד' רוזנטל, 'על קריאת התורה במחזור חד-שנתי בארץ-ישראל', תרביץ נג (תשמ"ג), עמ' 144–148; מ' ברגמן, ספרות תנחומא-ילמדנו: תיאור נוסחיה ועיונים בדרכי התהוותם, ניו ג'רסי תשס"ד, עמ' 187 ושם, הערה 152; ג' וכמן, מדרש חדש על התורה, הקרוי גם תנחומא מאן, על פי כתב יד JTS Rab. 1671, עם מבוא, מסורת המדרש והערות, ירושלים תשע"ג, עמ' כד–כה.

⁴³ מהדורת פינקלשטיין, עמ' 20.

⁴⁴ הקטע פורסם על ידי מאן, שם, עמ' קצד. הוא קרא בסוף הקטע 'שני', אך מעיון חוזר בצילום הקטע עולה שיש לגרוס 'עני' כפי שהוצע לעיל. ההשלמות לקטע הגניזה על פי המובאה בספר פתרון תורה, מהדורת אורבך, עמ' 7 (כך הושלם גם באתר 'מאגרים' של האקדמיה ללשון העברית). דרשה זוהי הובאה גם במדרש החפץ (מהדורת חבצלת, עמ' ו).

⁴⁵ על כך ראו ש' נאה, 'מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כהנים (ב): פרשות, פרקים, הלכות, תרביץ סט (תש"ס), עמ' 68–69.

⁴⁶ ראו למשל "תורת אשר בו נגע צרעת" מלמד שעני שהביא קרבן עשיר יצא. יכול אף עשיר שהביא קרבן עני יצא תל' לו "זאת תורת" (ספרא, מצורע פרשה ד, טז [מהדורת ווייס, עב ע"ג]). וכך במשנה, ערכין ד, ב; תוספתא שם ב, יח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 545) ועוד. חלופות בהבאת הקרבן אפשריות רק במקרים של שבועת הביטוי, שבועת העדות וטומאת מקדש וקודשיו (ויק' ה 1–13); היולדת (שם, יב 8) והמצורע (שם, יד 10–31).

של קורבן עולה ויורד. אמנם לפרשנות זו ניתן למצוא תימוכין גם במקומות אחרים בספרות חז"ל,⁴⁷ אולם אין היא הכרחית בדרשת הספרא שלפנינו.

לבד ההבדל במשמעות הדרשה משמע מצוטט של מדרש ראשית הפרשיות שיחידה [ג] הייתה יחידה עצמאית שאיננה תלויה ביחידות [א] ו-[ב] כבספרא. מדוע אפוא עברה דרשת הספרא עיבוד ששינה את משמעותה וכיצד? בדיקת דרשות על הביטוי 'ואמרת אליהם' וביטויים הקרובים אליו מעלה כי הן משמשות במדרשי ההלכה בשני מובנים: האחד – דרשות המגדירות על מי חל הציווי המקראי ומי חייבים במצווה מסוימת או פטורים ממנה.⁴⁸ לסוג זה שייכת יחידה [ג] בספרא בהקשרה הנוכחי. הסוג האחר מגדיר אלו חלקים מן הציווי המקראי מופנים לנמען המתואר ולאופן מסירת התורה מפי הגבורה למשה וממנו לישראל. לסוג זה שייכת יחידה [ג] על פי עדות מדרש ראשית הפרשיות. הדרשות מהסוג שני עוסקות ביחס שבין הציווי למשה למסור את החוק לממוענים שונים – בני ישראל, אהרון, אהרון ובניו ועוד – ובין החוק עצמו. בדרך כלל יש התאמה בין הנמען לחוק ולבין תוכנו,⁴⁹ אך אם לא – הספרא מציין זאת,⁵⁰ ובוזה עסקה גם הדרשה המקורית ביחידה [ג]. תחילת ספר ויקרא, שבו מפורטים קרבנות העולה, פותחת במילים 'ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר. דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם' (ויק' א 1–2). אך בפועל הציווי לבני ישראל מוגבל לפסוקים אחדים שמתארים את סוג הקרבן (שם, א 2–3, 10, 14; ב, 1, 4, 5, 7, 14) והטיפול בו עד להבאתו לרשות הכהן (שם, א, 3–4, 10; וב 1, 4–8, 11–15). שאר הציוויים מתארים באריכות רבה את אופן הקרבת הקרבן וכלל אינם מכוונים לבני ישראל אלא רק לכוהנים,

⁴⁷ למשל בדרשה הבאה: "סלת למנחה תמיד" (ויק' ו 13). ר' יהוש' דסיכנין ר' לוי אמ' בוא וראה כמה חס המקום על מונם של ישראל אמ' זה שנתחייב להביא קרבן יביא מן הבקר "אם עלה קרבנו מן הבקר" (ויק' א 3) לא מצא מן הבקר יביא מן הכבש "אם כבש הוא מקריב" (ויק' ג 7) לא מצא במן הכבשים יביא מן העיזים "אם עז קרבנו" (ויק' ג 12) לא מצא יביא מן העוף "ואם מן העוף" (ויק' א 14) לא מצא במן העוף יביא סלת הה"ד "סלת יהיה קרבנו" (ויק' ב 1) 'ויקרא רבה ה, ד [מהדורת מרגליות, עמ' קעא-קעב]). מדברי ר' לוי עולה שגם הוא פירש את הרשימה בויקרא א-ב כרשימת חלופות, כמובא במדרש ראשית הפרשיות. השוואה דומה בין קרבן הפר בתחילת היחידה לקרבנות המנחה והעוף ניתן למצוא גם בספרא נדבה, פרק ט, ז (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 65) ובמקבילות שציינן להן המהדיר שם ובויק"ר ג, א (מהדורת מרגליות, עמ' נט) ושם, ה (מהדורת מרגליות, עמ' סה-סח) ועוד. עוד ייתכן שהפירוש הקדום משקף פרשנות אחרת לגבולות ה'עניין' בדרשת הספרא המקורית. על פי הפירוש במדרש ה'עניין' כולל רק את קרבנות העולה בויקרא א-ב ואילו על פי יחידה [ג], בדרשת הספרא כפי שהיא לפנינו כוללת גם קרבנות השלמים בויקרא ג.

⁴⁸ למשל ספרא, אחרי מות, פרשה ו, א (מהדורת ווייס, פג ע"ג); ספרי במדבר, קטו (מהדורת הורוביץ, עמ' 124 [מהדורת כהנא, עמ' 317]) וספרי זוטא, טו, לח (מהדורת הורוביץ, עמ' 288).

⁴⁹ ראו למשל את הפנייה אל 'בני ישראל' בויקרא ז 23, התואמת את תוכן החוק בפסוקים 23–27, האוסר אכילת חלב ודם על כלל ישראל, או הפנייה לאהרון בויקרא טז 2, התואמת את תוכן החוק שבהמשך הפרק, שמצווה על עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים.

⁵⁰ לדוגמה דרשת הספרא על הפסוק 'ואלהם תאמר איש מביית ישראל ומן הגר אשר יגור בתוכם אשר יעלה עלה או זבח' (ויק' יז 8): "ואליהם תאמר" כל האמור בעינין' (ספרא אחרי מות, פרק י, א [מהדורת ווייס, פד ע"א]). דרשת זו עוסקת בירור במסירת התורה לבני ישראל, ועולה ממנה דיון בפער בין הפנייה בתחילת הדיבור ובין תוכן הדיבור בחוק עצמו. החוק פותח במילים 'וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל ואמרת אליהם זה הדבר אשר צוה ה' לאמר' (ויק' יז 1–2), לכן לכאורה הציווי מופנה לכלל העם. אך לאמתו של דבר רק פסוקים 3–4, 6, 8–10 ו-13–16 הם החוקים עצמם. שאר הפסוקים אינם חוקים אלא הערות על החוקים ומטרותיהם (לדיון ראו ב' שוורץ, תורת הקדושה, עיונים בחוקה הכהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 37–41). קריאה פשוטנית אפשרית יכולה להביא למסקנה שהם מאמר מוסגר שנמסר למשה בלבד ולא לבני ישראל. לפיכך הדגיש הספרא 'ואליהם תאמר כל האמור בעינין', כלומר על משה לומר לבני ישראל לא רק את החוק עצמו אלא את כל העניין, כל היחידה האמורה: החוק, הסבריו ונימוקיו בכלל זה. ייתכן שהפנייה לבני ישראל היא גם הבסיס לדרשת ר' ישמעאל על הפסוק בבבלי, זבחים קז ע"א. הקריאה של ביטויים מעין אלו כמתארים את אופן מסירת הציווי מפי הגבורה למשה וממנו אל העם והפערים בין נמעני החוק בפתיחה ובין החוק עצמו נדונים לא מעט בספרות חז"ל. ראו למשל ספרא, שמיני, פרשה ב, א [מהדורת ווייס, מז ע"ד]; ספרי במדבר, לט (מהדורת הורוביץ, עמ' 42 [מהדורת כהנא, עמ' 13–14]) והדיון אצל מ' כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, ירושלים תשע"א, חלק ב, עמ' 303–304; ספרי במדבר קמב (מהדורת הורוביץ, עמ' 188–189 [מהדורת כהנא, עמ' 472–475]); ספרי זוטא במדבר, כח ב (מהדורת הורוביץ, עמ' 322) ומשנה, תענית ד, ב.

שעליהם מוטלת עיקר עבודת הקרבנות. אי ההתאמה בין הממוענים בכותרת החוק ובין הממוענים בחוק עצמו עשויה לגרור קריאה אפשרית שעל פיה משה נצטווה לומר לבני ישראל רק את הפסוקים הנוגעים להם ישירות ולא את אלו המכילים ציווי לכוהנים. קריאה זו שלל הספרא והדגיש כי משה נצטווה לומר לבני ישראל את כל האמור בעניין⁵¹ – גם הציוויים הנוגעים לכוהנים.

אם כן, דרשת הספרא ביחידה [ג] לא הייתה חלק מרצף היחידות [א] ו-[ב] או רק [א] כהצעת פינקלשטיין אלא הייתה דרשה עצמאית,⁵² שמקומה כאן נגזר ממקומה ברצף המילים הנדרשות בספר ויקרא.⁵³ רק בשלב מאוחר היא צורפה לדרשות שקדמו לה ונהפכה אף היא למבנה מדרשי מורכב תוך ניצול שתי ההוראות של הדרשות והחלפת האחת באחרת.⁵⁴ ייתכן שהסיבה היא שינוי ותמורה בעניין הפרשני – מעיסוק באופן מסירת החוק לשאלה הלכתית מי החייבים בסמיכה. רובד הספרא הקדום יותר היה רגיש לפערים שבין כותרת החוק לחוק עצמו, שאלה שהיא פרשנית מובהקת ללא השלכות הלכתיות. לעומת זאת הרובד המאוחר התמקד בשאלה הלכתית: סמיכת נשים ומשמעותה.

עד עתה התמקדתי בעיבוד דרשות הספרא שנבע משילוב ספרות הלכתית שגררה בעקבותיה שינוי ואף דחיקה של הרובד הקדום. הדוגמה שלהלן עוסקת בתוספת ביאור לדרשה. אמנם תוספת זו פוגמת בדרשה המקורית, אולם היא מציגה תפיסה הלכתית מגובשת שמבארת את הדרשה הקדומה.

ד. דרשות הפיגול – תוספת ביאור לדרשות התנאים⁵⁵

בשלוש היקרויות ספר ויקרא מגביל את זמן אכילת זבח השלמים ושרפת הבשר הנוותר שלא נאכל (ויק' ז 15-18; יט 5-8; כב 29-30).⁵⁶ על פי הכתוב 'ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אתו לא יחשב לו פגול יהיה' (ויק' ז 18). הנימוק להגבלת זמן האכילה

⁵¹ במובן זה נדרש הביטוי גם במקומות אחרים. את הפסוק 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם' (שמ' כא 1) דרש ר' עקיבא: 'ר' עקיבא אומר ואלה המשפטים (שמ' כא 1) למה נאמ' לפי שהוא אומר 'דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם' (ויק' א 3) שנה ושליש ורביע עד שילמדו ת"ל 'ולמדה את בני ישראל' (דב' לא 19) למידין ולא שונין ת"ל 'שימה בפיהם' (שמ) או שונין ולא יודעים ת"ל 'ואלה המשפטים' ערכם לפניהם כשלחן ערוך כעניין שנ' "אתה הראת לדעת" (דב' ד 35) (מכילתא דר"י, מסכתא דנוזיקין, א [מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 246]). וראו שמ, מסכתא דזויה, פרשה א (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 83).

⁵² ייתכן שיש לכך גם רמז שבשתיקה מן המקבילה בבבלי, חגיגה טז ע"ב. התלמוד מצטט דרשה הקרובה מאוד לדרשת הספרא, אך רק את יחידות [א] ו-[ב]. מסתבר כי אילו לפני התלמוד כללה דרשת הספרא גם את יחידה [ג] הוא היה מצטט גם אותה ולא קוטע את הדרשה באמצע. ראו מלמד (לעיל הערה 1), עמ' 163.

⁵³ דרשת הספרא המשוחררת מתאימה למקומה בתחילת ספר ויקרא. היא מדגישה שחוקי הקרבנות יועדו לא רק לכוהנים אלא לכל ישראל. אמנם אין ישראל יכולים לקיימם למעשה, אולם חייבים כולם בלימודם, במדרשם ובפירושים. ייתכן שברקע הדברים עומד המנהג הקדום של תחילת לימוד התורה לתינוקות בתורת כהנים כדי ש'יבואו טהורין ויתעסקו בטהורין' (ויק' ר ז, ג [מהדורת מרגליות, עמ' קנו. ראו הפניות המהדיר שמ למקורות נוספים]).

מעניינות בהקשר זה הדרשות בפתיחת הספרא (נדבה פרק ב, יב [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 17-18] ובסופו [בחקוקי פרק יא, ה [מהדורת וייס, קטו ע"ד]) שמדגישות את חיבתו וזכותו של עם ישראל, שבהיותו עם ניתנה לו התורה.

⁵⁴ תוספת מדרשית על דרשות קדומות אף כי ללא עיבוד כה משמעותי ניתן למצוא גם במקורות אחרים בספרא, למשל דרשת הגרעין בספרא "קרובן ראשית" (ויק' ב 12) שיהא ראשית לכל המנחות' (ספרא, נדבה, פרשה יב, ז [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 88]). הבסיס המדרשי מצוי גם בדרשה על ביטויים קרובים בספרא ובספרי במדבר: 'והקרבתם מנחה חדשה לה' (ויק' כג 16) שתהא חדשה לכל המנחות' (ספרא, אמור, פרק יב, ט [מהדורת וייס, קא ע"א]) ו'מנחה חדשה לה' (במ' כה 26) שתהי חדשה לכל המנחות' (ספרי במדבר, קמה, [מהדורת הורוביץ, עמ' 194; מהדורת כהנא, עמ' 489-490]). הגרעין המדרשי פותח בדרך אחת בספרא ובדרך אחרת בספרי, אך גרעינו הבסיסי נשמר בשני המדרשים. לדיון ראו שגיב (הערה 17), עמ' 121-122. תופעה זו איננה ייחודית אלא יש לה שורשים קדומים מאוד. ראו מ' קיסטר, עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תיאולוגיה, לשון ולוח', תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 332-333.

⁵⁵ לדיון מפורט בפרקי הפיגול בספרא ראו שגיב (הערה 17), עמ' 84-130.

⁵⁶ לדעת מילגרם, (הערה 5), עמ' 14-15, ושוורץ (הערה 50), עמ' 297-298, לפנינו חוק אחד המתועד בשני מקורות. ההופעה הראשונה בספר ויקרא (ז 15-18) שייכת לס"כ, ואילו שתי ההופעות האחרונות (יט 5-8 וכב 29-30) שייכות לתוה"ק. את חוק ס"כ פיצל מחבר תוה"ק לשני מקומות ועיצב בהתאם לצרכיו הספרותיים.

הוא שלאחר הימים המותרים באכילה הבשר נהפך לפיגול. משמעות המילה פיגול אינה מחוורת כל צורכה,⁵⁷ ומסתבר שמשמעותה בשר מקולקל או מתועב ומחולל.⁵⁸ בספרות ימי הבית השני התפרש החוק המקראי על פי מה שנדמה כקרוב לפשוטו של מקרא,⁵⁹ אך הפיגול בהלכת חז"ל⁶⁰ נבדל במידה רבה מהציווי המקראי,⁶¹ בעיקר בהיבטים האלה:

א. לפי החוק המקראי הקרבן נפסל – 'לא ירצה' או 'לא יחשב' – רטרואקטיבית, אם נאכל לאחר הזמן המוקצב בתורה. על פי חז"ל פסילת הקרבן איננה אמורה באכילת הקרבן – סופו של תהליך הזבח, אלא בתחילתו. הקרבן נפסל משום שבאחד משלבי הקרבתו חשב המקריב לאכול 'חוץ לזמנו'. במקרה זה גם אם לא היה פגם בטקס ההקרבה עצמו הקרבן פסול, והאוכל ממנו עבר על איסור פיגול וחייב כרת.

ב. בשר זבח שנותר ובשר שנגע בדבר טמא. הפיגול הוא נימוק לפסילת הקרבן. לעומת זאת בספרות חז"ל הפיגול הוא מונח הלכתי עצמאי,⁶² ובשר הפיגול הוא בשר שבשעת הקרבתו חשב המקריב מחשבה פסולה וכך פיגל⁶³ את הקרבן.

ג. אם בחוק המקראי דין הפיגול נוגע רק לפרק הזמן שבו מותר קרבן השלמים באכילה לאדם, הרי ההלכה התנאית הרחיבה אותו לקרבנות אחרים⁶⁴ כמו איברים המוקטרים על-גבי המזבח⁶⁵ וקרבנות נוספים מן החי ומן הצומח.⁶⁶

⁵⁷ מלבד חוק הפיגול המונח מתועד במקרא פעמיים נוספות (יש' סה 4 ויה' ד 14). בספרות קומראן מופיע הביטוי שלוש פעמים במגילת המקדש (טור מז, שורות 14 ו 18, [מהדורת קימרון, עמ' 186] ושם, טור נב, שורה 18, [מהדורת קימרון, עמ' 191]). קשה להבין את המשמעות המדויקת של המילה, אך מן ההקשר מסתבר כי המשמעות דומה למשמעות המקראית. ראו י' ידן, מגילת המקדש, ירושלים תשל"ז, ב, עמ' 144.

⁵⁸ מילגרום (הערה 5), עמ' 422 ושוורץ (הערה 50), עמ' 295–296.

⁵⁹ למשל בספר היובלים: 'ואת בשרו תאכל ביום ההוא ובמחרתו ולא תבוא עליו השמש ביום השני עד אשר יאכל. ולא ינתר ליום השלישי כי לא יקבלו כי לא ירצה ועל כן לא צנה. וכל אשר יאכלוהו עונם ישאו. כי כן מצאתי כתוב בספר אבותי הראשונים בדברי חנוך ובדברי נוח' (ספר היובלים, כא 10 [מהדורת ורמן, עמ' 335]). כיוצא בזה פירשו פילון, על החוקים לפרטיהם, 220–223 (מהדורת דניאל-נטף, כרך ב, עמ' 278) ויוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, ג, 229 (מהדורת שליט, עמ' 96).

⁶⁰ רוב דיני הפיגול מרוכזים במסכת זבחים, בייחוד א-ד, ובמנחות, בייחוד א-ב. במדרשי ההלכה האחרים, מלבד הספרא, כמעט שאין אזכור לדין הפיגול אלא כבדרך אגב, למשל במכילתא דרשב"י יב, מה (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 36. משוחזר על פי מדרש הגדול); ספרי זוטא במדבר יח, יט (מהדורת הורוויץ, עמ' 296. משוחזר על פי ילקוט שמעוני) וספרי דברים, עב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 37). מסתבר כי הסיבה למיעוט ההופעות היא התלות בהקשר המקראי ואיננה מהותית לעצם הנושא.

⁶¹ כפי שתמצת הרשב"ם בפירושו לויקרא ז 18: 'חכמים עקרוהו מפשוטו ופירושוהו במחשב לאכול מזבחו ביום השלישי באחת מד' עבודות שחישב בשחיטה או בהולכת דם או בקבלה או בוריקה'. וראו שד"ל, פירוש לחמשה חומשי תורה, תל-אביב תשכ"ו,² עמ' 402–403. הפער שבין החוק המקראי ובין הפיגול ההלכתי איננו יחידאי בהלכות עבודת המקדש. על משמעויות שונות הנובעות מפער זה ובייחוד על השאלה אם הלכות המקדש בספרות חז"ל הן תיאור מהימן של עבודת המקדש בשלהי ימי הבית או מקצתן לפחות תוצר של לימוד בית מדרשי ראו, למשל, י' תבורי, 'החגיגה הקריבה עם הפסח – מיתוס או מציאות?' תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 39–49; ד' הנשקה, שמחת הרגל בתלמודם של התנאים, ירושלים תשס"ז, עמ' 1–23; 319–324; י' רוזן-צבי, 'הגוף והמקדש: רשימת מומי הכוהנים במשנה ומקומו של המקדש בבית המדרש התנאי', מדעי היהדות 43 (תשס"ה-תשס"ו), עמ' 76–82; הנ"ל, הטקס שלא היה: מקדש מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים תשס"ח, עמ' 242–257. לדיון בהקשר רחב יותר של המהפכות הפרשניות של חכמים בניגוד לחוק המקראי ולמסורות מימי הבית ראו מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי ההלכה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 168–173.

⁶² משנה, כריתות א, א; מעילה ד, ד ועוד.

⁶³ מ' מורשת, לקסיקון הפועל שנתחדש בלשון התנאים, רמת גן תשמ"א, עמ' 273; י' אליצור, 'משקל קטול בלשון המשנה לפי כתב-יד קאופמן', בתוך: מחקרים בלשון ב-ג (תשמ"ז), עמ' 81.

⁶⁴ ראו למשל בהגדרת הקרבנות שעליהם חל הפיגול במשנה, זבחים ד, ג-ה, ובתוספתא שם ה, ד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 486); שם, הוריות א, ז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 474); בבלי, זבחים מה ע"א.

⁶⁵ כמו משנה, זבחים ד, ג ועוד.

⁶⁶ אף מי החג (על פי תוספתא, סוכה ג, יז [מהדורת ליברמן, עמ' 271]), שאינם קרבן במובן הרגיל של קרבנות, ומקור חיובם הוא מנהג קדום ולא ציווי מפורש, חייבים משום פיגול, נותר וטמא.

ד. החוק המקראי פונה לבעל הקרבן ומקציב לו את הזמן המותר באכילה לאחר פעולת הזבח. לעומת זאת על פי ההלכה דין הפיגול אמור בכל תהליך הזביחה הקודם להנחת האיברים על המזבח: שחיטה, קבלה, הולכה וזריקה.⁶⁷ כך איסור מחשבת פיגול עובר מבעל הקרבן לכהן המקריב,⁶⁸ ומעתה הוא שחייב להישמר בפעולות ההקרבה ממחשבה שעלולה לפסול את הקרבן.

ה. אף שאין הבדל ניכר בטקס ההקרבה והאכילה בין החוק המקראי ובין ההלכה, הרי משמעות האכילה שונה במידה רבה. על פי החוק המקראי אכילת בשר הקרבן היא חלק מהתנאים שעל פיהם יתקבל הזבח לרצון. לפיכך השארת הקרבן לאחר הזמן המוקצב לו מביאה לחילול הקרבן ולפסילתו.⁶⁹ לעומת זאת על פי ההלכה קבלת הקרבן⁷⁰ לרצון תלויה עשיית פעולות ההקרבה כהלכתן.⁷¹ אכילת הקרבן איננה חלק מתהליך ההקרבה אלא 'מצוות עשה'⁷² של אכילת הקרבן ותו לא.

איסור הפיגול במתכונתו ההלכתית רווח בספרות ההלכה והמדרש.⁷³ אין בספרות זו דיון בפערים שבין החוק המקראי ובין ההלכה, והמוסכמה ההלכתית על דין הפיגול נדמית כמקובלת על הכול. יוצא מגדר זה הוא מקבץ דרשות תנאים על ויקרא ז 18,⁷⁴ הפותח צוהר לאופן שבו פירשו חכמים את הציווי המקראי ועל מודעותם לפער שבינו ובין ההלכה:⁷⁵

'ואם האכול יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה' (ויק' ז 18)
 [א] אמר ר' אליעזר כוף אוזנך לשמוע שהשוחט את זבחו על מנת לאכל ממנו בשלישי הרי זה בלוא ירצה.
 [ב] אמר ר' עקיבה או שומע אני אם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה אם אכל ממנו בשלישי יהא פסול. ואיפשר לומר כן מאחר שהוכשר יחזור ויפסל. הין אם מצינו בזב ובזבה ושומרת יום כנגד יום שהיו בחיזקת טהרה וכשראו סתרו אף זה הואיל והיה בחיזקת התר אם אכל ממנו בשלישי יהא פסול תל' לומר 'המקריב' כשעת הקרבה הוא ניפסל אינו נפסל בשלישי ...

⁶⁷ על פי משנה, זבחים ב, ג ועוד.

⁶⁸ עם זאת ישנן גם דעות אחרות, ועל פיהן גם דעת הבעלים פוסלת. כך דעת ר' אליעזר (משנה, חולין ב, ז) וכך מסר ר' אלעזר ב"ר יוסי (תלמוד בבלי, חולין לה ע"ב ומקבילות). על מקומן של דעות אלו בהלכה ראו נ' גולדשטיין, 'מחקרים בהגותם של חז"ל: על העבודה בבית המקדש והשפעתם על עיצובה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ז, עמ' 16–18.

⁶⁹ מילגרם (הערה 5), עמ' 420–421; שוורץ (הערה 50), עמ' 294–296.

⁷⁰ אבל על פי התיאור המקראי הדם עצמו מכפר (ויקרא יז 11). ראו שוורץ (הערה 50), עמ' 108–120.

⁷¹ ארבע מלאכות הקרבה הן הדעה המקובלת בהלכה, אף כי לדעת ר' שמעון (משנה, זבחים א, ד) הולכה איננה כלולה בהן, מפני שניתן להקריב גם ללא הולכה.

⁷² על פי משנה, ברכות א, א, ועוד. צמצום מעמדה ההלכתי של האכילה בהשוואה לציווי המקראי מעורר עניין רב ומצריך מחקר בפני עצמו, ואין כאן מקומו. ייתכן שהוא תלוי בהתפתחות פנימית בהלכה, שעל פיה המוקד בכל הקרבנות (עולות ושלמים) הוא ההקרבה על גבי המזבח ולפיכך אכילתו נהפכה שולית יותר ויותר. עוד אפשר שצמצום משמעות האכילה בא בתגובת נגד לאכילת הקרבן במשטה והוללות בפולחן היווני-רומי. ראו למשל פילון, על חיי העיון, 40 ואילך (מהדורת דניאל-נטף, עמ' 191 ואילך) והנ"ל, על הכרובים, 90–94 (מהדורת י' עמיר, עמ' 172–173). להשוואת תפקיד האכילה בטקס הקרבת הקרבן בין הפולחן היווני ליהדות של שלהי ימי הבית ראו M.Z. Peteropoulou, *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism and Christianity 100 BC–AD 200*, New York 2008, pp. 121–122.

⁷³ פעמים רבות הרושם הוא שהמקורות אינם מבחינים כלל בחידוש הפיגול של חכמים, והם רואים בו את הציווי המקראי עצמו. למשל, תוספתא מנחות, ה, ו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 517) רואה בפיגול ההלכתי תחום שהחמירה בו 'תורה'. וראו שה"ש רבה ה, יד, ב (דפוס ווילנא, לא ע"ד) ועוד.

⁷⁴ לדיני הפיגול הוקדשו בספרא שלוש יחידות מדרשיות, על פי הופעותיו בספר ויקרא: על ויקרא ז 15–18 בצו, פרק יב עד פרק יג (מהדורת ווייס, לה ע"ג ואילך); על ויקרא יט 5–8 באחרי-מות פרשה יא, א-ה (מהדורת ווייס, פז ע"ב) ועל ויקרא כב 29–30 באמור פרק ט, א-ב (מהדורת ווייס, צט ע"ג). על היחס בין היחידות ראו שגיב (הערה 17), עמ' 111–114.

⁷⁵ על מקבצי דרשות תנאים בספר ראו עוד בדברי הסיכום להלן.

[ג] בן עזי או' מה תל' לו' 'אותו' לפי שנ' 'כי תדר נדר לה' אל'יך לא תאחר לשלמו (דב' כג 22) יכול המאחר את נדרו יהא בלא ירצה תל' לו' 'אותו' אותו בלא ירצה אין המאחר את נדרו בלא ירצה.

[ד] אחרים אומרים 'לא יחשב' במחשבה הוא נפסל אינו ניפסל בשלישי⁷⁶ את הדיון במסגרת זו אמקד בדרשות ר' אליעזר ור' עקיבא, ביחידות [א] ו[ב], שהן הדרשות המרכזיות להבנת דרכי עיבוד הספרא.⁷⁷

דרשת ר' אליעזר

דברי התנא הקדום ר' אליעזר⁷⁸ ביחידה [א] מציגים את חידושה של ההלכה: 'שהשוחט את זבחן על מנת לאכל ממנו בשלישי הרי זה בלא ירצה', כלומר הקרבן נפסל בזמן השחיטה, ומחשבת השוחט בשעת השחיטה לאכול מהקרבן לאחר זמנו היא שפוסלת את הקרבן ולא האכילה המאוחרת עצמה. ר' אליעזר איננו דורש את הפסוקים אלא מציג את ההלכה כפי שהיא, כשהוא מקדים לה קריאה לשומע לכופ אוזנו. ייתכן שר' אליעזר אף רומז בדבריו לחלקו הראשון של הפסוק 'הט'⁷⁹ אזנך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי' (משלי כב 17), ובזה הוא מבטא את הזיהוי הנכון של התנא על אודות הפער בין החוק המקראי להלכה ובשל כך את חובת ההאזנה לדברי חכמים ולא למה שמשמע מפשוטו של מקרא.⁸⁰

דרשת ר' עקיבא

לעומת דרשת ר' אליעזר דרשת ר' עקיבא ביחידה [ב] איננה מציגה פער בין המקרא להלכה אלא מציגה את ההלכה בעזרת קריאה⁸¹ אחרת (ואולי אפשרית) של החוק המקראי.

אמר רבי עקיבא

1. או שומע אני 'אם האכל יאכל מבשר שלמיו ביום השלישי לא ירצה' אם אכל ממנו בשלישי יהא פסול?

2. ואיפשר לומר כן? מאחר שהוכשר יחזור ויפסל?

הין אם מצינו בזב ובזבה ושומרת יום כנגד יום שהיו בחיזקת טהרה וכשראו סתרו אף זה הואיל והיה בחיזקת הטר אם אכל ממנו בשלישי יהא פסול

תל' לומר 'המקריב' כשעת הקרבה הוא ניפסל אינו נפסל בשלישי

לכאורה, יחידה [1] ויחידה [2] בדברי ר' עקיבא הן רצף שאלות פרשניות. אחת היא העלאת אפשרות פרשנית (פשטנית) שהפסוק מדבר על אכילת הקרבן, ואחרת היא דרשת 'ואיפשר לומר' שעוסקת באפשרות העקרונית שקרבן שהוכשר יחזור ויפסל. הפתרון לשתי השאלות הוא ביחידה

⁷⁶ ספרא, צו, פרשה ח, א-ג (מהדורת ווייס, לו ע"א-ע"ב).

⁷⁷ לדיון בשאר דעות התנאים ובמקבילה בתלמוד הבבלי, זבחים כט ע"א, ראו שגיב (הערה 17), עמ' 102-104.

⁷⁸ על מסורותיו הקדומות של תנא זה ראו י"ד גילת, משנתו של רבי אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל-אביב תשכ"ח.

⁷⁹ מדוע ביכר ר' אליעזר את השימוש בפועל כ-פ-פ תחת נ-ט-י קשה לדעת בבירור. ייתכן שכדי להדגיש את המובן של כפייה ולא רק תשומת לב. דיון נוסף בלשון זו ראו בפירוש המיוחס לר"ש משאנץ לדרשת הספרא על אתר.

⁸⁰ מעניין שפסוק זה מובא בסדר עולם רבה כפסוק ראיה למעבר מימי הנביאים לתקופת החכמים: 'וימלוך אלסכנדרוס מקדון י"ב שנה וימת. עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח הקודש מיכן ואילך' 'הט אזנך ושמע דברי חכמים [...] כי נעים כי תשמרם בבטנך [...] הלא כתבתי לך שלישים' וגו' 'להודיעך קושט' וגו' (מש' כב 17-21) וכן הוא או' 'שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך' (דב' לב 7) (סדר עולם רבה, ל [מהדורת מיליקובסקי, עמ' 322-323]). לדיון ראו ח' מיליקובסקי, סדר עולם: מהדורה מדעית, פירוש ומבוא, ירושלים תשע"ג, ב, עמ' 520-531.

⁸¹ כדברי ד' בוירין 'אין פה פשט... אבל קריאה יש כאן, מתוך רצון וניסיון להתמודד עם טקסט קשה... דומה עלי אפוא, שלמען הערכה מעמיקה של מחשבת חז"ל אנו מחויבים לשאול שאלות הרמנויות סבוכות מאוד – הן לגבי היחס בין דבריהם ודעותיהם ובין תהליך לימוד התורה והן לגבי היחס בין דברינו ודעותינו ובין עמדותינו הפילוסופיות – המוכרות והת מוכרות' (ד' בוירין 'התוכן של הצורה: מיתוס ואגדה אצל התנאים', מחשבת חז"ל, דברי הכנס הראשון, חיפה תש"ן, עמ' 44). וראו י' רוזן-צבי, 'אחרית דבר', בתוך: ד' בוירין, מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא, ירושלים תשע"א, עמ' 274-276.

[3]: 'תל' לומר המקריב כשעת הקרבה הוא ניפסל אינו נפסל בשלישי'. אמנם שני המבנים הרטוריים נפוצים בספרות חז"ל,⁸² אולם בדיקה של הופעותיהם מעלה שמבנה רטורי כפול ופתרון פרשני אחד אינו מצוי במקום אחר אלא ייחודי לדברי ר' עקיבא כאן. לשני המבנים הרטוריים שלושה שלבים: (1) ציטוט פסוק; (2) העלאת הצעה פרשנית; (3) פתרון פרשני. דרשות מסוג 'שומע אני' פותחות בהצעה פרשנית אפשרית לטקסט שנדחת מפני טקסט אחר,⁸³ ואילו דרשות מסוג 'אפשר לומר כן' עוסקות בהצעה פרשנית שאיננה אפשרית לדעת הפרשן ולפיכך הוא תמה עליה 'ואפשר לומר כן?' ומציע לה פרשנות חלופית.⁸⁴

השאלה ביחידה [2] היא שאלה רטורית – 'ואפשר לומר כן' – והתשובה עליה מובנת מאליה: לא ניתן. אך תוספת הדוגמה משנה את מבנה הטיעון ואת משמעות הדרשה. על פיה אמנם ייתכן שהקרוב שהוכשר ייפסל. מהלך זה נטל את עוקצה של השאלה הרטורית והפך אותה לפרשנות אפשרית שיחידה [3] שללה. הסיומת המדרשית ביחידה [3] מתאימה רק ליחידה [1]. מסתבר שדרשת ר' עקיבא לא הציגה במקורה בעת ובעונה אחת שני טיעונים מקבילים וסותרים לפרשנות הראשונית הנובעת מהפסוק. מכיוון שהמונח המדרשי 'תלמוד לומר' איננו מתאים למבנה הרטורי של 'ואיפשר לומר כן' אך מתאים למבנה הדרשה של 'או שומע אני', מסתבר שדרשתו המקורית של ר' עקיבא לא כללה את יחידה [2] אלא רק את יחידות [1] ו-[3], ויחידה [2] היא תוספת מאוחרת לדבריו. כדי לנסות ולהבין את דרשתו המשוחרת נעיין בקצרה בפסוקי הפיגול בויקרא.⁸⁵

ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל לא יניה ממנו עד בקר. ואם נדר או נדבה זבח קרבנו ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת והנותר ממנו יאכל. והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף. ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אתו לא יחשב לו פגול יהיה והנפש האכלת ממנו עונה תשא (ויק' ז 15–18)

ואם האכל יאכל ביום השלישי פגול הוא לא ירצה. ואכליו עונו ישא כי את קדש ה' חלל ונכרתה הנפש ההוא מעמיה (ויק' יט 7–8).

וכי תזבחו זבח תודה לה' לרצונכם תזבחו. ביום ההוא יאכל לא תותירו ממנו עד בקר אני ה' (ויק' כב 29–30)

המשותף לכל התיאורים של דין הפיגול הוא שהם מתמקדים באיסור אכילת הקרבן לאחר הזמן הקצוב להם בתורה. יוצא דופן הוא ויקרא ז 18, שמבחין בין המקריב ובין אוכל הזבח, ואילו שאר הפסוקים אינם מציינים זאת במפורש. לפי מה שנדמה כפשוטו של מקרא, המקריב הוא הבעלים של

⁸² אמנם המונח 'שומע אני' נפוץ בספרות דבי ר' ישמעאל, יותר מבספרות דבי ר' עקיבא, ובכלל זה הספרא, שבה נפוץ יותר המונח 'יכול'. ראו כהנא, שם, עמ' 27, הערה 107 והספרות המצוינת שם. אך גם בספרא ניתן למצוא שימוש ל'שומע אני', למשל ספרא, חובה, פרשה א, ו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 119); בדברי ר' עקיבא עצמו, שם, ריש צו, ג (מהדורת ווייס, כט ע"א).

⁸³ למשל בדרשה זו: 'רבי יוסה הגלילי אומר: בתוך שנ' "כל הנוגע במזבח יקדש" (שמ' כט 37). שומע אני דברים שהן ראויים למזבח ודברים שאינן ראויין למזבח? תל' לו' "כבשים" (שמ' כט 38) מה כבשים מיוחדים שהן ראויים למזבח, יצא דבר שאינו ראוי למזבח. ר' עקיבא או': בתוך שנ' "כל הנוגע במזבח יקדש" (שמ' כט 37) שומע אני דברים שהן ראויים למזבח ודברים שאינן ראויים למזבח תל' לו' "עולה" (ויק' ו 2). מה עולה מיוחדת שהיא ראויה למזבח יצאו אילו שאינן ראויים למזבח' (ספרא ריש צו, ב-ג [מהדורת ווייס, כט ע"א]). ר' יוסה הגלילי ור' עקיבא התמודדו עם משמעות הציווי בשמות כט 37. פירוש מילולי קיצוני יכול להוביל לפרשנות שכל דבר באשר הוא הבא במגע עם המזבח יקדש. התנאים דחו אפשרות זו ופירשו את הפסוק משמות בעזרת פסוקים שמגבילים את הציווי לדברים להקרבה על גבי המזבח בלבד.

⁸⁴ לדוגמה: 'עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלם (תה' קכב 2) איפשר לומר כן. אלא מי מעמיד רגלינו במלחמה. בתי דינין של דוד שיושבין בשערי ירושלם' (תוספתא, סוטה יא, טו [מהדורת ליברמן, עמ' 223]). לדעת הדרשן, לא ניתן לפרש את הפסוק באופן מילולי, דהיינו שרגלי כל האנשים יעמדו בשערי ירושלם, אלא יש לפרשו פירוש מושאל שעל פיו רגלי הלוחמים עמדו במלחמה בזכות בתי הדין בשערי ירושלם.

⁸⁵ על היחס בין ההופעות השונות בתורה ראו לעיל, הערה 56.

הזבח, ופעולת ההקרבה היא הבאת הקרבן אל הקודש. חידושו של ר' עקיבא הוא הקריאה שעל פיה 'המקריב' עניינו פעולת הזביחה, שאותה עשה הכהן.⁸⁶ ייחוס ההקרבה לכהן כאן אפשרי, שכן הפועל "קרב" יכול להיות מכוון לבעלים שהביאו את הקרבן למשכן אך גם לפעולות הכהן הזובח את הקרבן למעשה.⁸⁷

עוצמת דרשת ר' עקיבא איננה רק בשינוי זהות עושה הפעולה אלא אף בהשלכתה על פירוש הפסוק כולו – פסילת הקרבן כפיגול לא בשעת האכילה אלא בשעת ההקרבה. לפיכך על כורחנו יש לפרש כי האיסור איננו אמור באכילה עצמה אלא במחשבתו של המקריב בשעת ההקרבה לאכול מן הקרבן לאחר הזמן המותר באכילה. כך בכוח דרשתו הפך ר' עקיבא את הפיגול ההלכתי לאפשרות פרשנית יחידה ומתבקשת לצינוי המקראי, וביודעין⁸⁸ שלל את האפשרות לפרש את הצינוי כפשוטו של מקרא. לא כן דרשת ר' אליעזר, שהסתפקה בהצבעה על הפער שבין החוק המקראי להלכה.

אף שיחידה [2] היא על פי הצעתי תוספת לדברי ר' עקיבא, הרי היא תורמת לפירוש הנחת המוצא הפרשנית לדבריו וייתכן שבשל כך היא נוספה לדרשה. היחידה מציגה את הלכות הפיגול בהקשר הלכתי רחב יותר, שבו תיתכן פסילה למפרע מסיבות כלשהן. התוספת אף מציגה במפורש את ההתלבטות הפרשנית של חכמים, שלא נאמרה בדבריהם במפורש – 'מאחר שהוכשר יחזור ויפסל?' ובוזה היא מתמצת את הפער היסודי במשמעות אכילת קרבן השלמים בין התורה להלכה ואת המהלך הפרשני כולו. 'מחיר' הפרשני הוא מעבר ממעשה למחשבה ויצירת קטגוריה הלכתית חדשה⁸⁹ – 'פיגול' לצד ה'נותר' וה'טמא', המפורשים בכתוב.

אחרית דבר

חשיפת הרובד הקדום של הספרא התאפשרה לא בעזרת ניתוח הבדלים בין עדי הנוסח שלו אלא באמצעות ניתוח מבני ותוכני של דרשותיו והשוואתן למקבילותיהן. מתברר שעדי הנוסח מוסרים את דרשות הספרא בגרסה מעובדת ומאוחרת למדיי. לפיכך מסתבר שתהליך עיבוד דרשות הספרא קדום – עוד קודם מסירתו בכתב.⁹⁰ מידת ההיכרות של המקורות הארץ-ישראליים והבבליים עם רובדי הספרא היא חלקית ואיננה חד-משמעית, שכן פעמים שהם מכירים את הרובד הקדום ופעמים שהם מכירים את המאוחר דווקא. ואם נוסיף את ניסיונות הספרא ומקבילותיו לשלב טוב יותר את

⁸⁶ על זהות המקריב ראו להלן הערה 5.

⁸⁷ כפי שאמנם הפועל קרב יכול להיות מכוון הן להבאת הקרבן למשכן על ידי הבעלים (ויק' א, 3 ועוד) והן לכלל פעולת הזביחה (שם, טו 6). ראו מילגרום, ויקרא (הערה 5), עמ' 147; מ' פארן (הערה 15), עמ' 292–294.

⁸⁸ לשאלת המודעות הפרשנית של חכמים ובעיקר לדחייה מודעת של הרובד הפשוטני משיקולים שונים ראו הלבנטל, שם, 173–181; י' רוזן-צבי, 'מונחים ושברים: לקראת לקסיקון הרמויטי לטרמינולוגיה מדרשית', מדעי היהדות 48 (תשע"ב), עמ' 73–93.

⁸⁹ כמובן הדברים מצריכים עיון נרחב בתורת הקרבנות של חכמים. עד כה ראו נ' גולדשטיין (הערה 68), עמ' 6–53; פטרופולו, (הערה 72), עמ' 191.

⁹⁰ להצעה שמקורם של כל כתבי היד של הספרא בכתב יד אחד ראו פינקלשטיין, (לעיל הערה 5), א, עמ' 71. על האפשרות כי הספרא הועלה על הכתב עוד בתקופת האמוראים ראו ש' נאה, 'מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כוהנים: א. מגילות (לקודיקולוגיה התלמודית הקדומה)', תרביץ סו (תשנ"ז), עמ' 504–507. אך השוו לדברי י' זוסמן, "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו"ד, י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד ג, ירושלים תשס"ה, עמ' 373–375.

היחידות החדשות שנוספו לדרשות המקוריות, הרי לפנינו תהליך חי ומתמשך של עיבוד דרשות הספרא,⁹¹ שדומה לו מופר גם ביחס לדברי התנאים במקורות אחרים.⁹² ההשוואה בין הרובד המוקדם למאוחר מלמדת לא רק על הדרכים שבהן עובדו דרשות הספרא אלא גם על הבדלים בין הרבדים של הספרא במניע הפרשני ובדרכי המדרש שהשפיעו על התוצר הסופי של הדרשה. בעבודת הדוקטור שלי⁹³ בדקתי את היקף הדרשות בספרא על ספר ויקרא והעליתי כי קיים פער גדול בין דרשות הספרא הנקובות שם, כלומר המיוחסות לתנאים מסוימים, ובין דרשות אנונימיות – 'סתם' הספרא.⁹⁴ דרשות התנאים נקובות השם מפרשות כ-13% מן המילים בספר ויקרא וממוקדות בפירושים מקומיים לפסוקים או במקרים בעלי עניין פרשני מיוחד כמו דיני הפיגול (ויק' ז 18), שנדון לעיל. לעומת זאת 'סתם' הספרא פירש כ-70% מסך המילים בספר ויקרא לאורך ספר ויקרא כולו. הצעתי בדוקטורט כי נתונים אלו מעידים על מניע פרשני אחר של דרשות התנאים לעומת דרשות 'סתם' בספרא. אם התנאים הציגו בדרך כלל פרשנות ממוקדת לנושאים שדרשו, ומוקד עניינם היה התמודדות עם טקסטים קשים בספר ויקרא, הרי מגמת 'סתם' הספרא הייתה להציג פירוש לכל ספר ויקרא. לשם כך הוא השתמש במגוון מקורות שערך ושיבץ במקומם המתאים על פי סדר הפסוקים של ספר ויקרא: דרשות תנאים, דרשות 'סתמיות', שילוב המשנה והתוספתא, דרשות מועברות בין השאר מן הספרא עצמו ועוד. מכאן ההבדל בכמות הדרשות ואף באיכותן.

במאמר זה ביקשתי לצעוד צעד נוסף בהבנת דרכי העריכה של הספרא ולהתמקד בדרכי עיבוד הדרשות ובאופן שילובן בספרא. כאמור, בדיקתן חשפה את קיומו של רובד מדרשי קדום שנדחה מפני רובד מאוחר יותר. בזה עריכת הספרא כללה לא רק שיבוץ דרשות שיטתי על פי פסוקי ספר ויקרא אלא גם התמודדות יוצרת עם רובד מדרשי קיים. מההשוואה בין הרבדים משתקף הבדל בולט: אם הרובד הקדום ביטא עניין פרשני ממוקד בפסוקי ספר ויקרא ורגישות לקשיים ולמרוכבות העולים מספר זה (מסיבות שונות, מקצתן חוץ טקסטואליות), הרי הרובד החדש העדיף את ההלכה⁹⁵

⁹¹ שלא כדעת שטמברגר. ראו G. Stemberger, 'Leviticus in Sifra', J. Neusner and A.J. Avery-Peck (eds.), *Encyclopaedia of Midrash*, I–II, Leiden Brill: 2005, pp. 429–447; הנ"ל 'Transmission of the Sifra Redaction', בתוך: א' עמית וא' שמש (עורכים), מלאכת מחשבת: קובץ מאמרים בנושאי עריכה והתפתחות של הספרות התלמודית, רמת גן תשע"א, עמ' 51*–67* (החלק האנגלי). לדעת שטמברגר ציטוטי המשנה והתוספתא במשנה הם השלב האחרון בעריכת הספרא, שאותו הוא מתארך בין השליש האחרון של המאה הרביעית ועד למאה השמינית לספירה. מעמד המשנה בספרא נדון גם על אצל ע' ידין (A. Yadin, *Scripture and Tradition: Rabbi Akiva and the Triumph of Midrash*, Pennsylvania 2014, pp. 73–100). לדעת ידין, שילוב המשנה בדרשות הספרא נבע (בעקבות עיקרי מסקנותיי שהוצגו לעיל) ממגמתו של 'סתם' הספרא לפרש את כל ספר ויקרא ולפיכך השתמש בכמה דרכים במשנה כדי לבאר את כל ספר ויקרא. כפיית המשנה ושילובה בדרשות הספרא הביאה לרידוד דרכי המדרש ולהפיכתן לכלי שרת שרירותי הכפוף למטרה. אולם כפי שהצעתי לעיל, התמונה מורכבת יותר. שילוב המקורות ההלכתיים בספרא נובע לא רק מחיסרון בחומר מדרשי וברצון 'למלא את השורות'. לעתים כבר קדם לדרשה החדשה מדרש קדום. לפיכך שילוב המשנה בספרא נובע לא רק מחוסר אלא מתפיסה הלכתית ופרשנית אחרת.

⁹² על תופעה דומה של עיבוד המקורות הקדומים בתלמוד הבבלי ראו ש"י פרידמן, 'הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן בתוספתא', ד' בויארין (ואחרים) [עורך], עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 198–199 [= ש"י פרידמן, לתורתם של תנאים, אסופת מחקרים מתודולוגיים ועיוניים, ירושלים תשע"ג, עמ' 191–192]. על יחסים דומים בין התוספתא למשנה ראו א' גולדברג, 'תוספתא למסכת תמיד: מחקר בבעית היחס בין המשנה והתוספתא', ע"צ מלמד (עורך), ספר זכרון לבנימין דה-פריס, תל אביב וירושלים תשכ"ט, עמ' 18–42 [= א' גולדברג, צורה ועריכה בספרות חז"ל: מחקרים ספרותיים במשנה, תוספתא, מדרשי הלכה, מדרשי אגדה ותלמוד, ירושלים תשע"ב, עמ' 63–87].

⁹³ שגיב (הערה 17), עמ' 28–40. שם, מלבד פירוט הממצאים ניתן למצוא גם את שיטת העבודה, קשיי המיון ועוד. ⁹⁴ שאלת 'סתם' בספרא מורכבת. יש דרשות שמהן עולה כי 'סתם' מוקדם לדברי התנאים (למשל ספרא, אמור, פרק יב, א-ה [מהדורת ווייס, ק ע"ד]) ויש דרשות שמהן עולה כי הוא מאוחר להם (למשל ספרא, שמיני, פרשה ג, ז [מהדורת ווייס, עמ' מט ע"ד]). לדיון ראו שגיב, (הערה 17), עמ' 21–24.

⁹⁵ ייתכן שההבדלים בין הרבדים הם ביטוי לתופעות רחבות יותר בספרות חז"ל בהלכה ובמדרש. למשל, L. Moscovitz, *Talmudic Reasoning: From Casuistics to Conceptualization*, Tübingen 2002, עמ' 1–46. לדעת מוסקוביץ ישנו מעבר בתקופה האמוראית מקוואיסיטיות של ההלכה להמשגה.

ומקורותיה על פני המדרש במובנו הפרשני-הרמנויטי. מאפיינים אלו תואמים במידה רבה את ההבדלים בין דרשות התנאים ובין 'סתם' הספרא: הדרשות ברובד הקדום (והמשחוזר) של הספרא קרובות באופיין לדרשות התנאים, ואילו הרובד המאוחר (שלפנינו) קרוב ל'סתם' בספרא. הרובד המאוחר ביקש להציג עמדה הלכתית מלאה ומקיפה ככל האפשר, ומשלא מצא אותה ברובד הקדום הוסיף ועיבד אותו בדרכים מגוונות, מהן שהוצגו במאמר.

מובן שאין די במספר דוגמאות מצומצם על מידת היקפו ועומקו של עיבוד דרשות הספרא, ויש להוסיף עיון ודיון שיטתי בדרשות רבות נוספות. עם זאת אני מקווה כי במאמר זה הונחה תשתית ראשונית לא רק לשחזור רבדיו הקדומים והגנוזים של הספרא אלא גם להבנת התמורות שחלו בדרכי המדרש החבויות בדרשותיו של חיבור חשוב זה.

וראו מ' הלברטל, 'תולדות ההלכה והופעת ההלכה', דיני ישראל כט (תשע"ג), עמ' 1–23. על פי הלברטל, עצם המושג 'הלכה' הוא חידוש של חכמים, ולו השלכות נרחבות על גיבוש ספרות ההלכה ואף על המדרש: 'הכתובים עצמם נקראים ברמת רזולוציה גבוהה, והם הופכים לטעוני משמעות נורמטיבית הרבה מעבר לרוב הקריאה הראשונית שלהם... להופעת ההלכה יש השלכות מרחיקות לכת על אופן קריאת הכתובים, ונוצרת מעין התאמה בין עליית המדרגה ברמת הרזולוציה של ההוראות לרמת הרזולוציה של קריאת הכתובים' (הלברטל, שם, עמ' 16, הערה 30).