

תעודה

קובץ מחקרים של בית הספר למדעי היהדות וארכאולוגיה
ע"ש חיים רוזנברג

לב-לג

מְלֵאכַת מַחֲשֶׁבֶת

מחקרים במדעי היהדות מוגשים לפרופסור
בצלאל בריכוכבא

בהגיעו לגבורות

חלק ב

עורכי הכרכים:

סטפני בינדר, אשבל רצון וינון שבטיאל

חברי הוועדה האקדמית של כתב העת:
דוד אסף, יורם כהן, משה מורגנשטרן, ורד נעם,
ישי רוזן-צבי, יובל רוטמן, דלית רום-שילוני

מזכיר המערכת: עומר מיכאליס

עריכת לשון (עברית): שרה פוקס
עריכת לשון (אנגלית): אליז שזר



אוניברסיטת תל אביב

תשפ"ב

תעודה

חקרי גניזת קהיר, תש"ם-1980	תעודה א
עיונים במקרא, תשמ"ב-1982	תעודה ב
מחקרים בספרות התלמוד, בלשון חז"ל ובפרשנות המקרא, תשמ"ג-1983	תעודה ג
מחקרים במדעי היהדות, תשמ"ו-1986	תעודה ד
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ו-1986	תעודה ה
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ח-1988	תעודה ו
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"א-1991	תעודה ז
מחקרים ביצירתו של אברהם אבן עזרא, תשנ"ב-1992	תעודה ח
מחקרים בלשון עברית, תשנ"ה-1995	תעודה ט
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"ה-1995	תעודה י
מחקרים במדרשי האגדה, תשנ"ו-1996	תעודה יא
התפוצה היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית, תשנ"ז-1996	תעודה יב
אישות ומשפחה בהלכה ובמחשבת ישראל, תשנ"ז-1997	תעודה יג
מפגשים בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, תשנ"ח-1998	תעודה יד
חקר הגניזה לאחר מאה שנה, תשנ"ט-1999	תעודה טו
מחקרים במדעי היהדות, תשס"א-2001	תעודה טז-יז
מדברים עברית, תשס"ג-2002	תעודה יח
מחקרים בספרות העברית בימי הביניים ובתקופת הרנסנס, תשס"ג-2002	תעודה יט
היסטוריוסופיה ומדעי היהדות, תשס"ה-2005	תעודה כ
תעודה כא-כב חידושי זוהר – מחקרים חדשים בספרות הזוהר, תשס"ז-2007	תעודה כא-כב
קנון וכתבי קודש, תשס"ט-2009	תעודה כג
פנים וכיוונים במדעי היהדות, תשע"ב-2011	תעודה כד
בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה, ספר זיכרון לאריה כשר, תשע"ב-2012	תעודה כה
מיתוס, ריטואל ומיסטיקה, מחקרים לכבוד פרופ' איתמר גרינולד, תשע"ד-2014	תעודה כו
חוקרים עברית מדוברת, תשע"ו-2016	תעודה כז
אסיף ליסיף, מחקרים בפולקלור ובמדעי היהדות, לכבוד פרופסור עלי יסיף, תשע"ח-2017	תעודה כח
יד משה, מחקרים בתולדות היהודים בארצות האסלאם, מוקדשים לזכרו של משה גיל, תשע"ח-2018	תעודה כט
מבנה פואטי, תהליכים קוגניטיביים ואינטואיציה ספרותית, מחקרים מוגשים לפרופסור ראובן צור, תש"ף-2020	תעודה ל
מתלמידיו של אהרן. עיונים בספרות התנאים ומקורותיה לזכרו של אהרן שמש, תשפ"א-2021	תעודה לא

בעטיפה: מטבע מימי מרד בר-כוכבא (132-135/136 לספ'). צד ימין: ארבעת (?) המינים והכתובת "לחרות ירושלם". צד שמאל: תיאור סכימטי של חזית המקדש והשם "שמעון".

מקור: Classical Numismatic Group, Inc. <http://www.cngcoins.com>

ISSN 0334-1364

©

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת תל אביב
סודר במשרד לעיצוב גרפי, אוניברסיטת תל אביב
נדפס בדפוס אליניר

תוכן העניינים

חלק א

13	רשימת המחברים
	העורכים
17	על הקובץ
	סטפני בינדר, אשבל רצון, ינון שבטיאל
27	פרופסור בצלאל בר-כוכבא ומפעלו המדעי
27	א. קורות החיים של בצלאל בר-כוכבא
30	ב. תרומה למחקר
33	ג. רשימת פרסומים
39	ד. תקצירי הספרים שפרסם בצלאל בר-כוכבא באנגלית

היסטוריה

	1. ימי הבית השני – התקופה הנאו־בבלית והתקופה הפרסית
	רן צדוק
	על מוצא הכשדים, קשרי יהודה עם בבל וההשלכות הנובעות
55	מהממצא הרלוונטי
	אלכסנדר פאנטאלקין
	יוונים במזרח בתקופת השלטון הנאו־בבלי ועלילותיו של
73	אנטי־מנידאס, אחיו של אלקאיוס
	אלכסנדר רופא
95	עולמו של בעל ספר דברי הימים על פי היגדיו האנכרוניסטיים
	2. ימי הבית השני – התקופה ההלניסטית והחשמונאית
	מיכל דרורי אלמלם ודניאל שוורץ
107	'גליל הגוים' או 'גלילות פלשת' (מקבים א ה, 15)?

- דורון מנדלס
 127 רעיון מדיני הלניסטי בספר מקבים ב
- איל רגב
 137 דמותו של יהונתן המלך לאור מטבעותיו
3. ימי הבית השני – ימי הורדוס והנציבים
 יוסף גייגר
 157 הורדוס כאיש רוח יווני
- סטפני א' בינדר
 171 ניקולאוס איש דמשק: קטעים אוטוביוגרפיים
- טל אילן
 185 יוספוס כמקור לרומן בין טיטוס לברניקי
- לסטר ל' גראבה
 201 יוסף בן מתתיהו ו'עזרא ונחמיה': כיצד השתמש ההיסטוריון היהודי במקורותיו?
- זאב ספראי ורן אורטנר
 213 ביתי הוא מבצרי – לוחמה רב מפלסית ולוחמה תת-קרקעית בשטח בנוי בתקופה הרומית: המקרה של יהודה
4. לאחר החורבן – התקופה הרומית המאוחרת והתקופה הביזנטית
 מרים בן זאב הופמן
 243 טקיטוס ומקור העם היהודי
- מרב חקלאי
 259 עיון במשנה, בבא מציעא ד, א, לאור דיונים במשפט הרומי על חוזה מכירה (*emptio venditio*)
- עודד עיר-שי
 כת הנובאטיאנים, סבאטיוס – מומר יהודי ופרסביטר נובאטיאני – והוויכוח על מועד הפסחא הנוצרי: הַרְזִיָה וזהות בראי ההיסטוריוגרפיה הנוצרית במאה החמישית
- 279

ארכאולוגיה

5. ארכאולוגיה והיסטוריה – עולמות נפגשים

רוני רייך
 על משמעותה של ה'ראיה מן השתיקה' בפרשנות ממצא
 317 ארכאולוגי חסר: מקרי מבחן מירושלים

יוסף פטריך, יונתן דבור, רועי אלבג
 'עוֹרָה לָמָּה תִּישָׁן אֲדָנִי הַקִּיצָה אֶל תּוֹנַח לְנֶצַח' (תהילים מד, כד)
 339 על מפנה המקדש, חנוכתו וזריחת החמה

עוזי ליבנר ורועי צבר
 373 הרקע להשתלטות החשמונאית על הגליל

רועי פורת, יעקב קלמן ורחל צ'אצ'י
 389 לזמן הקמתו ופעילותו של בית הכנסת בהרודיון

גיא ד' שטיבל
 'מה יש בשם?': על אוסטרקון ממצדה, שמות, כינויים וכינויים
 423 מוסוים

ינון שבטיאל
 הגליל ומרד בר-כוכבא: מבט אחר לבחינת השתתפותו של הגליל
 451 במרד לאור עדותן של מערכות המסתור

אלכסנדר מלמד
 מערכות המסתור בנשר-רמלה ותרומתן לחקר מערכות המסתור
 489 בארץ ישראל

6. חברה וכלכלה

מאיר בר-אילן
 533 שיעורן היחסי של הנשים בחברה היהודית בעת העתיקה

יהושע שוורץ
 'וקווצותיו סדורות לו תלתלים': על שער הראש והזקן של הגבר
 553 היהודי בספרות חז"ל

- 579 אברהם (אבי) ששון
הנוטע לרבים על אם הדרך – כלכלה וחברה
- 603 זאב ספראי
כלכלת פלשתינה – בין פלשתינה הרומית לשתי
הפלשתינות הביזנטיות
- 698 תקצירים באנגלית
- 700 רשימת המחברים באנגלית

חלק ב

- 723 רשימת המחברים

ספרות ולשון

7. קומראן וספרים חיצונים
- 729 דבורה דימנט
רעיון שתי הדרכים בטקסטים מקומראן
- 757 כנה ורמן
אחרית ימים הווה ומשיח שבא ומת
- 799 נועם מזרחי
'שירה מגויסת': למקורותיה של מגילת המלחמה ולתולדות השירה
העברית בימי הבית השני
- 855 יונתן אדלר
מכלול שרידי התפילין ממדבר יהודה: פרסום ראשוני של פרויקט
מחקר חדש
- 873 אשבל רצון
גאוגרפיה ותאולוגיה: צורת הארץ בספר העיריים והרקע המקראי
שלה

8. משנה ותלמוד

- משה בר־אשר
915 שני עניינות בדקדוק שם העצם בלשון המשנה
- דוד הנשקה
925 קריאת התורה של יום הכיפורים במקדש: בין משנה ראשונה
למשנה אחרונה
- דפנה ברץ
957 מעשה 'הכוהן הצדוקי שהקטיר מבחוץ' בהשתלשלותו
- חיים מיליקובסקי
975 ויקרא רבה פרשה כה פסקה ד ומקבילותיה: עיונים בהתהוות
המדרש הקדום
- ציונה גרוסמרק
993 'והיא איכא ימא דחמץ? דיקליטינוס הקוה נהרות ועשאו'
- דן יפה
1013 *Nihil Obstat Imprimatur*: חכמי התלמוד והאוונגליונים של
היהודים-הנוצרים – עיונים חדשים
9. תפילה ופרשנות
- יורם ארדר
1037 דיני בכור בהמה טהורה בהלכתו של הקרא יפת בן עלי
- יהודה ליבס
1071 ר' שלמה אלקבץ ושירו לכה דודי
- יעקב שמואל שפיגל
1081 ר' דוד ב"ר אברהם פרווינצאלו וההקדמה שכתב לפירושו
'חסדי אבות' על מסכת אבות
- חיים א' כהן
1137 'פְּדָבֵר הָאֲמֹר': מסורת קריאה ודקדוק הלשון הבאים כאחד
- 1178 תקצירים באנגלית
- 1180 רשימת המחברים באנגלית

קריאת התורה של יום הכיפורים במקדש: בין משנה ראשונה למשנה אחרונה

דוד הנשקה

לצלאל בר-כוכבא
"אשר לנו כלב האריה" –
כה לחי

א. מניין לקריאת התורה של יום הכיפורים במקדש?

במהלך סדר עבודת יום הכיפורים במקדש, המתואר במשנת יומא, משתלבת קריאת התורה של הכוהן הגדול; וכך שנינו שם, ראש פרק ז:²

בא לו כהן גדול לקרות,³ אם רוצה⁴ בבגדי בוץ קורא,

- 1 למחלוקת בין משנתנו לבין ברייתא בירושלמי בסדר העבודה, המשפיעה על מקום השתלבותה של הקריאה בתורה, ראו אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 79–80. וראו להלן.
- 2 המשנה מועתקת כאן מכ"י קויפמן, בציון שינויי הנוסח הנדרשים; למכלול החילופים ראו י' רוזנברג, משנה כיפורים – מהדורה ביקורתית בצרוף מבוא, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 78–79. ייזכר לברכה הרב יהושע הוטנר ע"ה, מנהל מכון התלמוד הישראלי השלם שליך הרב הרצוג בירושלים; כאן ולהלן נסתייעתי באוצר חילופי הנוסח המסודר במכון לכל התלמוד. כן נעזרתי בחיבורו של יעקב זוסמן, אוצר כתבי היד התלמודיים, ירושלים תשע"ב.
- 3 היינימן, התפילה, עמ' 80 הערה 9, מביא מתוך הסכמה את דברי S. Krauss, *Synagogale Altertümer*, Berlin 1922, עמ' 70, שלשון זה ('בא לו כהן גדול לקרות') מלמד שקריאה זו לא נחשבה חובה וחלק של הליטורגיה הקבועה של היום; והדברים תמוהים מאוד, שהרי הלשון 'בא לו' חוזר לא פחות משש פעמים בסדר העבודה המתואר במשנת יומא (ג, ח-ט; ד, ב; ה, א; ו, ב; ש, ז), נוסף על ענייננו – ובכל אלה מדובר בחוליות חיוניות והכרחיות לסדר העבודה. היינימן שם הוסיף שכך מסתבר גם מן ההלכה שאין הכוהן חייב לקרות בבגדי הבוץ; אך הלכה זו אינה מלמדת אלא שהקריאה אינה בגדר 'עבודה', כפי שכבר הסיק הבבלי, שם (סח ע"ב), ואין לכך עניין למעמדה כחובה או כחלק קבוע מסדר היום.
- 4 כך ברוב עדי המשנה; ברוב עדיה של משנת הבבלי: 'רצה'. אף שרוב סדר העבודה אמור

ואם לאו⁵ – באסטלת⁶ לכן משלר⁷ חזן⁸ הכנסת נוטל ספר תורה ונותן

- בלשון 'פעל', לשון הבינוני המקוים כאן בעיקר עדי הנוסח מתיישב לפי דברי ברויאר, פעל, עמ' 318, כי במשפט תנאי החורג מרצף התיאור החריגה תבוא לידי ביטוי במעבר מצורת 'פעל' לבינוני. לאחר תיבה זו נוספה תיבת 'לקרות' בכ"י וטיקן 134, בגיליון כ"י מינכן ובדפוס ונציה של משנת הבבלי; בשאר העדים ליתא. במשנת הרמב"ם (מהדורת ר"י קאפח) נוספה תחתיה תיבת 'הוא'.
- 5 כך ברוב מכריע של העדים; בכ"י מינכן, ניו יורק, JTS Rab. 218 (ענלאו 270) ודפוס ונציה של משנת הבבלי נוסף כאן: 'קורא'.
- 6 כך גם בכ"י פרמה, ובתוספת יו"ד אחת או שתיים גורסים כן גם הוצאת לו, כ"י פריס 329-328, כ"י ליידין של משנת הירושלמי וכ"י ניו יורק JTS Rab. 934 (פינצי); בשאר העדים הסמ"ך מוחלפת בצד"י, ובצורות השונות שזכרו. מקור התיבה יוני, וראו S. Krauss, 1898, עמ' 187; י' גלוסקא, 'לשונה של מסכת "יומא"', א' חזן וז' לבנת (עורכים), לשון חכמים והתחומים הנושקים לה: מבחר מאמרים לכבוד שמעון שרביט, ירושלים תש"ע, עמ' 123-150, בעמ' 140.
- 7 כך בכל העדים, למעט הוצאת לו, ושם: 'שלו', וכך גם בפירושו ר"י מלונגיל על אתר (גנוי ראשונים, עמ' עט).
- 8 מכאן ועד סוף המובאה הדברים מצויים גם במשנת סוטה ז, ז, במענה לשאלתה 'ברכות כהן גדול כיצד'. בשאלת היחס בין שני המקומות נחלקו הדעות: ברויאר, פעל, עמ' 324, סבור שמשנת יומא לקוחה ממשנת סוטה, שכן זמן הבינוני בתיאור הקריאה, מ'חזן הכנסת' ואילך, חריג במסגרת התיאור הכולל של עבודת יום הכיפורים, המנוסח בעיקרו ב'פעל'; והוסיף כי המשנה הבאה בסוטה, הדנה בקריאת התורה של המלך במעמד 'הקהל', מנוסחת במטבע זהה לזה של משנתנו, ונראה אפוא שהללו נשנו כאחת. ואילו פליישר, תפילות הקבע, עמ' 26 הערה 51, וכן ספראי וספראי, 'יומא, עמ' 232, קבעו בלא הנמקה כי מקומה המקורי של המשנה ביומא, ומשם הועברה לסוטה – אך לא נתחשבו בדברי ברויאר. והנה המעבר מלשון 'פעל' לבינוני דומה שאינו מכריע, משתי סיבות: מחד גיסא, אפשר שיש לראות בטקסי העברת התורה מיד ליד משום פעולות חוזרות או מתמשכות, שבהן נהוג מעבר לבינוני (ברויאר, שם, עמ' 319-322), ואף אפשר שביקשה המשנה להטעים את המעבר מכוון גדול לאישי הכנסת וחזרה, ועל כן העמידה אותם בראש המשפט; ובדרך כלל, פועל שבא לאחר הנושא אין צורתו 'פעל' אלא בינוני (ברויאר, שם, עמ' 315 הערה 74, והספרות שצוינה שם). מאידך גיסא, קשה לראות במשנת סוטה את המקור, לפי שהעיקר חסר מן הספר: 'ברכות כהן גדול כיצד? חזן הכנסת נוטל ספר תורה' וכו' – ולא נאמר כלל במה ואימתי הדברים אמורים; והוא שהוצרך רש"י שם (מ ע"ב, ד"ה 'ברכות') להוסיף: 'ברכות כהן גדול' – ביום הכפורים, לאחר שכלתה עבודת היום, קורא בתורה' וכו'. והשוו למשנה הבאה בסוטה שם: 'פרשת המלך כיצד? מוצאי יום טוב האחרון שלחג בשמיני במוצאי שביעית עושין' וכו' – וכל העניין מפורש כל צורכו; וכן הוא בשאר עניינים שבפרק הוא, הברורים מתוכם. נראה אפוא שהמקור הוא ביומא, שם הדברים נהירים בהקשרם, ומימא ניטלו הדברים לסוטה – מאותו מקום שהם מקבילים למשנה

לראש הכנסת, וראש הכנסת⁹ נותני¹⁰ לסגן, והסגן נותנו לכהן גדול,
 וכהן¹¹ גדול עומד ומקבל וקורא עומד. וקורא¹² 'אחרי מות' ו'אך בעשור',
 וגולל את¹³ התורה ומניחה¹⁴ בחיקו, ואומר: יותר¹⁵

הבאה בדין 'הקהל', המתארת טקס זהה של קריאה בתורה. ומשנת 'הקהל' נתנסחה על פי משנת יומא ובעקבותיה, וכאמור שם: 'ברכות שכהן גדול מברך אותן, המלך מברך אותן' וכו' (על שילובו של המעשה באגריפס בתוך תבנית זו ראו במאמרי 'פרשת המלך', עמ' 25). כך עולה אף מעצם פתיחתה של משנת סוטה, 'ברכות כהן גדול כיצד', אך על כך בס"ד במקום אחר.

9 במקבילה שבסוטה שתי תיבות אלה נשמטו בכ"י קויפמן (והושלמו בגיליון) ובהוצאת לו, מחמת דילוג הדומות. וראו בהערה הבאה.

10 מ'לראש הכנסת' ועד כאן דולג בכ"י קויפמן מפני הדומות, והושלם בגיליון, וכגרסת שאר כל העדים. על פי גרסתו הראשונית של כ"י קויפמן (וזו שנזכרה בהערה הקודמת) פקפקו ספראי וספראי, יומא, עמ' 229 במקוריותו של 'ראש הכנסת' במשנה – בלא שעמדו על כך שאין כאן אלא דילוג מחמת הדומות גרידא, שאין בו כדי להעלות ערעור על הגרסה המקורית, המתועדת בכל העדים. והרי אף כ"י קויפמן, כשאר כל העדים, מקיים את 'ראש הכנסת' במשנת סוטה הבאה, באשר לקריאת המלך במקדש, ונמצא שאין ספק כי המשנה מכירה בקיומו של נושא תפקיד זה במקדש. על רקע היסטורי להופעת 'ראש הכנסת' ו'חזן הכנסת' במקדש ראו השערתו של י' לוי, 'בית הכנסת בארץ ישראל: ראשיתו ואופיו בראייה מחודשת', א"ח אייכלר ואחרים (עורכים), תהלה למשה: מחקרים במקרא ובמדעי היהדות מוגשים למשה גרינברג, וינונה לייק, אינדיאנה תשנ"ז, עמ' 143*–162, בעמ' 158.

11 כך תוקנה הגרסה הראשונה, שהייתה בלא וי"ו, וכך – בלא וי"ו – במרבית עדי המשנה; ברוב עדיה של משנת הבבלי – בו"ו. לחילופים אלה במקבילה שבסוטה ראו ליס, מסכת סוטה, עמ' קפח.

12 שתי התיבות האחרונות נשמטו, כנראה בשל דילוג הדומות, בכ"י אוקספורד 366 ובדפוס ונציה של משנת הבבלי; בשאר כל העדים איתא. לחילופים אלה במקבילה שבסוטה ראו ליס, שם.

13 כך ברוב מכריע של העדים, וכן הגיה ר"י אשכנזי (מובא במלאכת שלמה על אתר); בכ"י מינכן, אוקספורד 366, ניו יורק, JTS Rab. 1623 (ענלאו 271) ודפוס ונציה של משנת הבבלי, תחת 'את התורה' פָאמר: 'ספר תורה'; ובדפוס ספרדי: 'את הספר'. לחילופים אלה במקבילה שבסוטה ראו ליס, שם. וראו בהערה הבאה.

14 כך ברוב מכריע של העדים, וכן הגיה ר"י אשכנזי שם; בכ"י מינכן, ענלאו 271 ודפוס ונציה של משנת הבבלי: 'ומניחו' (ובכ"י אוקספורד 366: 'ומניח'). גרסה זו היא תולדה של גרסת המיעוט שצוינה בהערה הקודמת, שלפיה אין מדובר ב'תורה', לשון נקבה, אלא ב'ספר תורה', לשון זכר. לחילופים אלה במקבילה שבסוטה ראו ליס, שם.

15 בכ"י פרמה, הוצאת לו, משנת הרמב"ם ודפוס לא נודע (קושטא רע"ז?), וכן בכ"י ענלאו 271 וכ"י מינכן 6 של משנת הבבלי: 'יתר' (או 'יתיר'). לחילופים אלה במקבילה שבסוטה ראו ליס, שם.

מימה¹⁶ שקרית¹⁷ לפניכם כתוב.¹⁸ 'ובעשור' שבחומש הפיקודים¹⁹ וקורא²⁰
על פה. ומברך עליה²¹ שמונה ברכות.

קריאת התורה של כוהן גדול ביום הכיפורים אינה כלולה, כידוע, בסדר העבודה
שבתורה,²² ועל כן יש מן החוקרים שהציעו לראותה כיישום הלכה כללית הנוהגת

16 כך תוקנה הכתיבה הראשונית: 'מימא', וכך ('ממה') בשאר כל העדים, למעט כ"י וטיקן
110 של משנת הבבלי במקבילה שבסוטה, הגורס: 'מה'.

17 הקורף כתובה על גבי אות שונה ולא ברורה. 'קריתי' היא גרסת רוב העדים, ובמיעוטם:
'קראתי'. ראו גם ליס, מסכת סוטה, שם.

18 כך גם בעיקר עדי הנוסח של המשנה: כ"י פרמה, הוצאת לו, כ"י ליידין של משנת הירושלמי
(קודם התיקון) ומשנת הרמב"ם (וכך העתיק אף בהלכות עבודת יום הכיפורים ג, י, אלא
שבדפוסים ובמיעוט כתבי היד הוסיפו 'כאן' על פי הגרסה המשנית במשנה, ראו ילקוט
שינויי נוסחאות לרמב"ם, שם, מהדורת פרנקל, וראו גם ר"י שילת, רמב"ם מדויק, שם),
וכן בכ"י וטיקן 134, ענלאו 270 וענלאו 271 של משנת הבבלי, וכן הגיה ר"י אשכנזי שם;
כך גם ברוב מכריע של העדים במקבילה שבסוטה, לרבות שלושה קטעי גניזה, ראו ליס,
שם, עמ' קפט. בשאר העדים נוסף: 'כאן'. בלא 'כאן' אף בשאלת השואלים לרב האי (אוצר
הגאונים לסוטה, עמ' 265).

19 כך כתב הסופר; הנקדן תיקן וניקד: 'הפְּקוּדִים'. וראו ליס, שם.

20 כך בכ"י קויפמן, כדרכו בו"ו הנשוא (וראו אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 1082), וכן בכ"י וטיקן
110 של משנת הבבלי במקבילה שבסוטה, ובתשובת רב האי שבאוצר הגאונים לסוטה,
עמ' 253; בשאר כל העדים בלא וי"ו, לרבות כ"י קויפמן עצמו במקבילה שבסוטה. במשנת
הרמב"ם נוסף כאן: 'אותן', וכעין זה בכ"י ענלאו 270: 'אותו'.

21 כך גם בשאר העדים, למעט כ"י פינצי ודפוס ראשון של המשנה, שבהם התיבה מושמטת
(ככ"י פינצי ניתוספה בגיליון); במשנת הרמב"ם (יומא וסוטה), משנה דפוס 'לא נודע' (ביומא)
ומלאכת שלמה שם, בשם 'ס'א': 'עליהן', וכך גם בכ"י ענלאו 270 של משנת סוטה (עם
פירוש הרמב"ם), שם. לשון 'עליהן' אפשר שהוכנס לכאן מן התוספתא, יומא ג, יח, עמ'
247: 'שמנה ברכות מברך עליהן באותו היום' (כך לא רק בדפוס ובכ"י וינה ולונדון שציין
ליברמן, מועד, עמ' 800, אלא גם בקטע ניו יורק, JTS ENA 2073; בכ"י ארפורט תיבה
זו ליתא); אך לשון התוספתא שונה מן המשנה, ואין זו פסקה הימנה. ליברמן, שם, ציין
שגם סדר העבודה 'אתה כוננת עולם מראש' גורס 'עליהן', אך אין זאת אלא בחלק מעדי
הנוסח; ראו רס"ג, סידור, עמ' רפ: בפנים 'עליה', ועדי 'עליהן' צוינו שם בהערה לשורה
100; ד' גולדשמידט, מחזור לימים נוראים, ב, ירושלים תשל"ל, עמ' כב. וראו להלן.

22 ספראי וספראי, יומא, הציגו את 4Q375 כ'קטע מסדר העבודה שנמצא בקומראן' (שם,
עמ' 8), ואת האמור שם, 'דרש את [כל מצוות] ד' לכולן | הנסתרות ממכה', פירשו כטקס
של 'דרשה בתורת הכת, אך לא קריאה בתורה' (שם, עמ' 11), שמתקיים ביום הכיפורים.
אך הדברים שגויים מיסודם: א) הקטע אינו כלל מסדר עבודת יום הכיפורים, ומדובר
בחוק הנביא ובדרך הבחנתו של נביא אמת מנביא שקר (ראו J. Strugnell, 'Apocryphon
of Moses', M. Broshi et al. [eds.], *Qumran Cave 4 XIV* [DJD 19], Oxford 1995,

מחוץ למקדש: הואיל וקריאה בתורה הייתה נוהגה בשבתות ובמועדים בגבולין, הרי לצורך הציבור שהתכנס במקדש ביום הכיפורים נתקיים מנהג גבולין זה גם במקדש.²³ ברם, תיאורה של הקריאה במקדש מלמד שמדובר במוסד שונה בהחלט מן הקריאה השגרתית בגבולין: הקריאה בתורה בגבולין הייתה מלווה בתרגום, בהפטרות בנביא ובדרשה²⁴ – וכל אלה לא נתקיימו בקריאה שבמקדש;²⁵ בקריאת

111–119 pp.; ל' גולדמן, 'טיבו של חוק הנביא ב־4Q375', מגילות, ה-ו ותשס"ח, עמ' 61–84. (ב) גולדמן שם, עמ' 77–82, כבר ערערה את הזיקה שהניח סטרגנל בין חלק מן הקטע לפרשת יום הכיפורים של ויקרא טז. ג) לשון 'ודרש' כאן אינו עניין כלל לדרשה הנדרשת בפני העם, כפי שאף סטרגנל שם, עמ' 117, הסיק לנכון (ואף הנוסח המשווה 'ודרש את [כל מצוות] ד' כבר שוחזר בדרך שונה בידי קימרון, החיבורים העבריים, ב, עמ' 313: 'ודרש את [דבר] ד'). וראו עוד: G. Brin, *Studies in Biblical Law*, Sheffield, 1994 pp. 149–155

23 היינימן, התפילה, עמ' 83, ואחריו פליישר, תפילות הקבע, עמ' 25.
24 על הדרשה שנשמעה לקריאה בתורה בימי הבית ואחריו ראו ריכוז מקורות אצל גילת, פרקים, עמ' 350–354 (ויש להוסיף את כתובת תאודוטוס, המזכירה ליד קריאת התורה 'לימוד מצוות'; ראו ל' רוט־גרסון, הכתובות היווניות מבתי הכנסת בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ז, עמ' 76). על קדמות ההפטרות בנביא ראו המקורות שציין גילת שם, עמ' 360, ועל התרגום ראו בהערה הבאה.

25 וראו פליישר עצמו, תפילות הקבע, שם, הערה 50. אשר לתרגום, בבבלי (יומא ס ע"ב ומקבילות) נאמר שהדילוג שמדלג הכוהן מפרשת 'אחרי מות' לפרשת 'אך בעשור' מותר, אף שאין מדלגין בתורה' (משנה, מגילה ד, ד), מפני שהדילוג הוא קטן דיו 'כדי שלא יפסיק התורגמן'. אך אין להסיק מכך בהכרח שהבבלי סבור כי אף בקריאת הכוהן נהג תרגום, שכן אפשר שהכוונה היא שהדילוג קטן דיו כדי שלא תהא בו פגיעה בכבוד הציבור המתין; אלא ששיעור הדילוג המותר בקריאת התורה שבגבולין הוא על פי התורגמן. וראו חידושי ר' משה מאימראן ליומא, ירושלים תשס"ו, ס ע"ב, שציין כי הרמב"ם לא הזכיר תרגום בקריאת התורה של הכוהן, ולדעתו הרי זה מפני שמוסד התרגום לא נתקיים בימי הבית. באמת אין כל יסוד להניח כי התרגום בבית הכנסת לא נהג כבר בימי הבית, וכפי שעולה בין השאר מעדותו של ר' אלעזר ב"ר צדוק על מנהג ירושלים בתוספתא, סוכה ב, י, עמ' 265. ספראי, שביקש לאחזר את מנהג התרגום, שלל ראייה זו בטיעון שבהבאת הברייתא בתלמודים לא נזכר התרגום, ראו Z. Safrai, 'The Origins of Reading the Aramaic Targum in Synagogue', *Immanuel* 24–25 (1990), pp. 187–193 (p. 190); ותמוה מאוד כיצד אפשר לדחות מקור תנאי מפורש על יסוד הבאותיו במקורות אמוראיים? ולא עוד אלא שבדיקת ספראי את כתבי היד (שם, הערה 9) נסתפקה כנראה בדקדוקי סופרים, אבל כיום ידוע לנו שבמיטב כתבי היד של בבלי סוכה דווקא נזכר התרגום (שלושת כתבי היד התימניים: כ"י אוקספורד 2677, כ"י ענלאו 270 ו-319, וכן כ"י לונדון, הספרייה הבריטית 400, וכ"י וטיקן 134, וכן בקטע גניזה ז'נבה 69 ועל חשיבותו ראו ד' רוזנטל, אוסף הגניזה הקהירית ב'נבה, ירושלים תש"ע, עמ' 151–157), וכן הוא בהלכות פסוקות, הלכות סוכה, ירושלים תשנ"ט, עמ' קלג, ובהלכות גדולות, הלכות לולב, ירושלים תשל"ב,

התורה שבגבולין נוהגות שתי ברכות בלבד, קודם הקריאה ואחריה,²⁶ ואילו בזו של יום הכיפורים בדרך הכוהן הגדול שמונה ברכות לאחר הקריאה.²⁷ יש לראות אפוא את קריאת הכוהן הגדול במקדש כטקס ייחודי למקדש דווקא, שאינו גזור

עמ' 354. א"א אורבך, 'תרגום ותוספתא', ש"י פרידמן (עורך), ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ירושלים תשנ"ג, עמ' 58, אומנם הציע ש'תרגום' כאן אינו אלא דרשה, שכן הוא מופיע שם בסמוך לפני 'לעבור לפני התיבה' ולא בצמוד ל'לקרות בתורה'; אך נוסף לכך שמסתבר כי הדרשה באה לאחר קריאת התורה ובזיקה אליה, ולא קודם שחרית, הרי פשוט שהברייתא הצמידה את הדברים שבהם 'לולבו בידו' מחד גיסא, ואת אלה שבהם 'מניחו בארץ' מאידך גיסא, ולכך אין משתקף כאן סדר הדברים (שם, עמ' 59 הערה 17, ציין אורבך ש'תרגום' בהוראת דרשה 'מצוי הרבה', והפנה לב"ז בכר, ערכי מדרש: חלק שני, אמוראים ותרגם א"ז רבינוביץ, תל אביב תרפ"ג, עמ' 320. אך אין לערב עברית של תנאים בארמית של אמוראים, שבה עוסק שם בכר, ובלשון התנאים משמע זה נדיר, ודווקא כשנזכר הדבר או האדם שממנו מתרגמים, ולא כבענייננו; כך בברייתא ר' הושעיה שציין שם אורבך, וכך בתוספתא, מגילה ג, מא, עמ' 364). ראיותיו של ספראי שם כולן אינן אלא מן השתיקה, ועיתים אף יתר על כן: משתיקת משנת תענית מן התרגום בקריאת התורה של תעניות ציבור ביקש ספראי, עמ' 190, ללמוד שהתרגום לא נהג בימים ההם – אף שקריאת התורה עצמה לא נזכרה במשנה שם, ואינה כלולה כל עיקר בטקסי התענית המתוארים שם! (קריאת התורה בתעניות מופיעה במשנת מגילה ג, ו, אך לפי התוספתא, שם ב, ד, עמ' 330, היא נעשתה בתוך בית הכנסת, ולכך אינה עניין לטקס במשנת תענית העוסק ברחובה של עיר. המנהג המשתמע מן הירושלמי שציין שם ספראי הוא מימיו של האמורא בן הדור הרביעי ר' יוסה). על כך שמכלול השיקולים מורה כי התרגום אכן נהג בבית הכנסת בימי הבית ראו למשל L. I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, New Haven – London 2000, pp. 147–151. ברם, לאור הפירוט המדויק של הטקס במשנה, שאינו כולל תרגום, קשה מאוד להניח שאף בקריאת המקדש הוא נתקיים. ואומנם, באשר לקריאת המקדש הנוספת, קריאת המלך במעמד 'הקהל' המתוארת במקבילה שבמשנת סוטה (ז, ח), כבר כתב רש"י (בבלי, שם, מא ע"א, ד"ה 'ושמע'): 'אין למלך תורגמן, ואין מתרגמין אחריו'.

26 הנוהג שכל אחד מן העולים לתורה מברך קודם קריאתו ואחריה, ואין די בברכה אחת בראש הקריאה ואחת בסיומה כקביעת המשנה (מגילה ד, א), הוא כירוע תקנה מאוחרת (בבלי, שם, כא ע"ב).

27 הרמב"ם בפירושו למשנתנו (ולמקבילה בסוטה), וכן במשנה תורה, הלכות עבודת יום הכפורים ג, יא, ביקש להחיל על קריאת הכוהן את הנוהג של קריאת הגבולין, ועל כן ייחס לו ברכה גם קודם הקריאה; ומסתבר שפירש כך את האמור בתוספתא, שם ג, יח, עמ' 247: 'על התורה – כדרך שמברכין על התורה בבית הכנסת'. אבל מפירושי רש"י, רבנו אליקים ור"י מלוניל על אתר עולה שברכה לפני הקריאה לא נתקיימה, וכן הוא פשוטה של משנה, שתיארה את הטקס לפרטיו ולא פקדה ברכה לפני הקריאה, וכפי שכבר ציין בעל גבורת ארי על אתר (ודברי התוספתא מכוונים למטבע הברכה, ולא דווקא למספר הברכות). הבדל נוסף, שקריאה בתורה בגבולין נתחלקה בין עולים שונים, ואילו ביום הכיפורים

מתבנית הקריאה שבגבולין; והדבר מקביל לקריאת המלך במעמד 'הקהל', שנסמכה לענייננו במשנת סוטה (ז, ח), המעוצבת באותה דרך, ואף לה אין מקבילה בגבולין. האופי החגיגי הייחודי לקריאת יום הכיפורים במקדש, שאינו מצוי בקריאת התורה השגרתית, עולה אף מחוליה נוספת בטקס, שעליה מסופר בתוספתא, כפורים (ג, יח, עמ' 247): 'כל העם קורין שלהן,²⁸ כדי להראות חזותן לרבים'.

מתוך כך ברי שאין דרך לאמץ השערה קיצונית יותר שהעלו חוקרים, כאילו מעולם לא נתקיימה קריאה זו במקדש, ואין לראות את תיאורה במשנה אלא כהשלכה אנכרוניסטית מן הקריאה בתורה הנהוגה ביום הכיפורים שלאחר החורבן בבית הכנסת: אופייה הייחודי של הקריאה במקדש מלמד שלא מקריאת בית הכנסת לְמִדָּוה. אף תוכן הקריאה במקדש שונה מזה שנהג מאוחר יותר בגבולין, שהרי הקריאה המאוחרת אינה כוללת את ויקרא כג (משנה, מגילה ג, ה), ונמצא שקריאת המקדש, הכוללת פרשה זו, לא הושלכה מן המאוחר.²⁹ ואומנם, לראיות שהביאו חוקרים אלה להשערותם אין עמידה:³⁰ דניאל שטוקל בן-עזרא סבור כי אי אפשר שיקבל הכוהן הגדול בידיו את ספר התורה (כמתואר במשנתנו) – שעה שהללו

קרא הכוהן הגדול לבדו, אפשר שאינו חוזר לימי הבית: בימים הללו יש יסוד להניח שגם בגבולין קרא רק אדם אחד; וראו גילת, פרקים, עמ' 357.

28 כך בדפוס ובכ"י וינה; בכ"י ארפורט ולונדון: 'בשלהן'. וראו בבלי, שם, ע"א.

29 בן-עזרא מבקש להשיב לטענה זו בהשערה שנתקיימו לאחר החורבן מנהגי קריאה שונים ביום הכיפורים, ומהם יש שפללו אף פרשה זו, שהרי בתוספתא, מגילה ג, ז, עמ' 355, מופיעה הקריאה שבמשנת מגילה עם תוספת: 'ומפטירין "בעשור" שבחומש הפקודים'. ראו בן-עזרא, יום כיפור, עמ' 26 הערה 34. אך נוסף לכך שמכאן עולה כי ויקרא כג לא נכלל בקריאה גם לפי המנהג שבתוספתא, להלן בנספח יתברר מתוך ניתוח חילופי הנוסח שאין לראות משפט זה כמקורי.

30 על הכשל המתודולוגי בגישה הרוחה א-פריורי ובאופן כוללני את עדויות המשנה על ימי הבית (כל שאין להן עדויות בנות הזמן), בלא להזדקק לראיות, ראו למשל זוסמן, תולדות ההלכה, עמ' 61 הערה 191; ע' שרמר, 'עולמם של החכמים בחברה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה: תורה, יוקרה ומעמד ציבורי', מ' כהנא ואחרים (עורכים), ספרות חז"ל הארץ ישראלית: מבואות ומחקרים, ירושלים תשע"ח, עמ' 553-581, בעמ' 556-557. במקרה שלפנינו ברור מעצמו שאין למצוא את קריאת התורה של יום הכיפורים בכתבים הכיתתיים של ימי הבית, שהרי קריאה זו כפי שיתבאר להלן היא טקס פרושי דווקא, הבא להוציא מסדרי העבודה שטענה להם הכת. אף אין דרך לראות בקריאה זו המצאה אנכרוניסטית מימי החורבן שאף כי לא באה בעקבות קריאת התורה שבגבולין, הרי היא באה כחיקוי לטקס הקריאה במעמד 'הקהל'; שהרי למעמד 'הקהל' אין כל עניין לעבודת יום הכיפורים, ואין למצוא אפוא מניע להמצאת חיקוי שכזה. אף ברי שמשתיקת פילון ויוסף בן מתתיהו לגבי קריאה זו אין להסיק דבר, שהרי שניהם אינם מזכירים גם את קריאת התורה של גבולין במועדים, אף שזו עולה בכירור ממכלול המקורות של הימים ההם, ומשתמעת אף

מלוכלכות מדם הקורבנות שבהם עסק קודם לכן; שכן אילו רחץ ידיו לאחר ההזאה לצורך קריאת התורה, היה הדבר מתועד במשנה, כשאר רחיצותיו של הכוהן באותו יום.³¹ ברם, כרישא של משנתנו נתבאר כי יכול הכוהן להחליט אם לקרוא בתורה בבגדי העבודה הלכנים שבהם היה לבוש עד כה ('בגדי בוץ'),³² או 'באסטלת לבן משלו',³³ ושם, ג, מפורש כי 'אם בבגדי בוץ קרא – קידש ידיו ורגליו' לאחר הקריאה לצורך החלפת בגדי הלבן בבגדי הזהב המשמשים להמשך העבודה, ומכאן שאם קרא באסטלת שלו כבר קידש ידיו ורגליו עם פשיטת בגדי הלבן קודם שלבש את בגדי עצמו.³⁴ וכבר הטעים זאת יוסי בן יוסי בסדר העבודה 'אזכיר גבורות אלוה': 'משכוהו לשנן בחוקי עשור, תחילה יקדש ידיו ורגליו ויפשוט כלי בד ויעט כלי עשרו'.³⁵ נמצא כי אם קרא באסטלת שלו הרי קידוש ידיו ורגליו קודם הקריאה מתועד במשנה, ואם נשאר בבגדי הבוץ, ולא היה צורך בקידוש ידיים ורגליים קודם הקריאה, אין לצפות שהמשנה תזכיר רחיצה מלכלוך שאולי נזקק לה הכוהן:

מִקְתִּיבֵיהֶם שֶׁל שְׁנֵי אֱלֹהִים; רָאוּ הַסְּפָרוֹת שֶׁצִּיֵּין א' כֶּשֶׁר, יוֹסֵפוֹס פְּלָאוּוִיוֹס (יוֹסֵף בֶּן מִתְיָהוּ), נִגְד אֶפִּיוֹן עִם מִבּוֹא וּפִירוּשִׁים, יְרוּשָׁלַיִם תְּשַׁנ"ז, עמ' 463–464.

31 D. Stökl Ben-Ezra, 'Fasting with Jews, עמ' 25–26. וראו עוד: Thinking with Scapegoats: Some remarks on Yom Kippur in Early Judaism and Christianity, in Particular 4Q451, Barnabas 7, Matthew 27 and Acts 27', T. Hieke and T. Nicklas (eds.), *The Day of Atonement: Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions*, Leiden 2012, pp. 165–187 (at p. 170)

32 מדברי ספראי וספראי, יומא, עמ' 227, עולה שהבינו כאילו 'בגדי בוץ' הם בגדי הזהב, וזו טעות בדבר משנה; מכל מקום, אף שרוב הראשונים כתבו שאינו יכול ללבוש לקריאת התורה את בגדי הזהב (ראו תוספות הרא"ש, תוספות ישנים וריטב"א על אתר), הרי בירושלמי, יומא ז, א (מד ע"א), לפירוש בעל קרבן העדה שם, נתבאר ההפך. ברם, בעל פני משה שם פירש את דברי הירושלמי באופן שאין זו המסקנה בהכרח, וראו גם ר"ז רבינובין, שערי תורת ארץ ישראל, ירושלים ת"ש, עמ' 259. וראו גם ר"מ מארים, ספר ניר על אתר, שהסב את דברי הירושלמי לעניין שונה, וברוך נוספת עיינו ר"י נוניס-ואיס, שיה יצחק לבבלי יומא, 'תיקון ופירוש תוספות ישנים', ליוורנו תקכ"ו, קעד ע"ד. בין הראשונים מצינו בחיבור התשובה לר"מ המאירי, ניו יורק תש"י, ב, יג, עמ' 569, שהתיר את הקריאה גם בבגדי הזהב, וראו הערת המהדיר על אתר.

33 אין כלל יסוד לפירושו של בעל קרבן העדה לירושלמי שם (מד ע"א), כאילו הגיה שם הירושלמי את המשנה והחליף את אסטלת הלבן בבגדי הזהב; השוו שאר המפרשים שם, וראו בהערה הקודמת.

34 וכדברי המפרשים; ראו לדוגמה רא"ש, סדר עבודת יום הכפורים, מסכת יומא בש"ס וילנא, פט ע"ב; פסקי רי"ד, ר"מ המאירי ותוספות יום טוב – שלושתם על אתר.

35 פיוטי יוסי בן יוסי, יוצאים לאור על ידי אהרן מירסקי, ירושלים תשנ"א,³ עמ' 170. וראו הערה 258 שם.

אין המשנה מזכירה אלא את הקידושים הטקסיים המשמשים חלק מעצם העבודה, אך אין לה כל טעם לציין מעשים טכניים שאין בהם צורך מבחינת סדר העבודה. אף זו: אסטלת זו, שיוסי בן יוסי מכנה 'כלי עשרו', שבאה 'להראות עושר תפארתו ולהתנאות במלבוש יקר',³⁶ אינה כלל בגד פשוט כדברי בן-עזרא שם,³⁷ אלא היא 'מופיעה במקורותינו בדרך כלל כבגד יקר ביותר';³⁸ זו אינה אפוא עניין לקריאת בית הכנסת של גבולין, ולקוחה היא בבירור מן ההווי האותנטי של המקדש. ואומנם, על בגדיהם המפוארים של הכוהנים הגדולים ישמעאל בן פיאי ור' אלעזר בן חרסום הרי מסופר בתוספתא, 'ומא א, כא-כב (מהדורת ליברמן, עמ' 228); ולא לחינם מסופר אפוא על מרתא בת ביתוס שטרחה לראות את בעלה יהושע בן גמלא הכהן הגדול כשהוא קורא בתורה ביום הכיפורים (איכה רבה, מהדורת כובר א, טז): ללמדך שקריאה זו נחשבה טקס גדול וייחודי, המופקע בעליל מקריאות התורה השגרתיות. לבן-עזרא קדם דניאל סילבר, אך בטענות קלושות עוד יותר: לדעתו, אילו הייתה במקדש קריאה בתורה במהלך העבודה, היא לא הייתה נקבעת במקביל לשרפת הקורבנות, באופן שאי אפשר להיות נוכח בשניהם (משנה, שם, ב); קביעה זו של המשנה אינה אפוא אלא תירוץ שהעלו מוסיפיה המאוחרים של הקריאה כלפי מי שיתמה מדוע קריאה זו אינה מוכרת לו מן המסורת המקדשית.³⁹ אך אין ממש בהלך מחשבה קונספירטיבי שכזה, והרי לדבריו בסופו של דבר לא נתקבל הסבר לשאלת הסימולטניות של הטקסים. אכן, הקושי שבכך מדומה, שהרי שרפת הקרבנות הנידונה נעשתה מחוץ לירושלים, בבית הדרשן הגדול (תוספתא, כפורים ג, יז, עמ' 247),⁴⁰ והיא משכה אליה קהל רב: 'וזקיפן של כהנים היו מעמידין סביבות

36 יוסי בן יוסי, 'אתה כוננת עולם ברב חסד', מירסקי, שם, עמ' 201.

37 עמ' 58.

38 ספראי וספראי, 'ומא, עמ' 227; ראו 'איצטלית בת מאה מנה' (בריייתא שבועות לא ע"א; ברייתא שבת קכח ע"א: לפנינו שם: 'איצטלא', אך בכ"י אוקספורד 366 ווטיקן 108: 'איצטלית', 'אצטלית'); 'אצטלית שהיתה ממאתים וארבעים ושמונה מנה' (פרקי רבינו הקדוש עפ"י כתב יד תימן ישן, ספר הלקוטים (מהדורת א' הלוי גרינהוט), חלק שלישי, ירושלים תרנ"ט, עמ' פ).

39 D. J. Silver, 'The Shrine and the Scroll', *Journal of Reform Judaism* 31 (Spring 1984) pp. 31-42 (at pp. 33-37). עוד טען, שם, עמ' 37-41, שקריאה בתורה במקדש מחייבת להניח מנגנון שיוורא כי טקסט התורה שבמקדש הוא האותנטי, ואף שכתבו הוא הכתב העברי העתיק; והואיל ולא מצינו ראיות לכך, יש לכפור בקיומו של טקס הקריאה במקדש. אך להנחותיו אלה לא סיפק סילבר כל מקור, ובהיעדר יסודות אין עמידה לבניין; והרי קריאה במקדש מתועדת, כנזכר לעיל, אף במעמד 'הקהל'.

40 לדברי ספראי וספראי, 'ומא, עמ' 240-241, כאילו שרפת הקרבנות הללו במיקום זה 'חריגה וקשה, שכן מדוע זה יבחרו לעשות את המלאכה מחוץ לבית המקדש?' אין פשר, שהרי

המערכה מפני דחק העם, כדי שלא יהו קופצים לראות ונופלין לתוך המדורה' (שם). נמצא שבאותה שעה עלולה הייתה העזרה להתרוקן, וודאי שאין זה לכבוד המקדש;⁴¹ קביעת קריאת התורה דווקא לאותה שעה פתרה אפוא בעיה זו בדרך נאה, והציבור נתחלק, כעדות המשנה, בין היוצאים לחזות בשרפה לבין הנותרים במקדש לקריאה בתורה.

אין אפוא יסוד לפקפק בקיומה של קריאת התורה במקדש שקרא כוהן גדול ביום הכיפורים, ויש לראות בה, כאמור, טקס ייחודי לאותו יום, החורג מסדרי קריאת התורה שבגבולין; אך כיוון שקריאה זו אינה אמורה בסדר העבודה שבתורה, כבר אמוראים ביקשו לה מקור בדרך המדרש;⁴² וכך למדנו בירושלמי על משנתנו (ז, א ומד ע"א): 'מניין לקריאת הפרשה? ר' אירי בשם ר' (יוחנן) יצחק: "ויעש" (ויקרא טז, לד) – מה ת"ל "כאשר צוה ד' את משה" (שם)? מיכן לקריאת הפרשה'. כוונת המדרש כנראה ללמד, שעל הכוהן הגדול להראות באמצעות קריאת סדר היום בתורה שאכן עשה ממש 'כאשר צוה ד' את משה'.⁴⁴ הצורך לעגן את סדרי

הדבר מפורש בתורה (ויקרא טז, כז), וכך הדין בכל החטאות הפנימיות (שם, ד, פסוקים יב, כא); ובית הדשן שבו נשרפים קורבנות אלה אינו 'מוחוץ לחומת העזרה' כדברי ספראי שם, אלא 'חוץ לירושלים, לצפונה של ירושלים, חוץ לשלש מחנות', כאמור בתוספתא שצוינה בפנים. המחלוקת שהובאה בידי ספראי שם מן התוספתא (כפורים ג, ו, עמ' 242) אינה כלל על מיקום שרפתם של הקורבנות שהובאו כהלכה, אלא על אלה שנשפך דמם קודם סיום הכפרה ועל כן הוחלפו באחרים, כמפורש שם.

41 השוו מעשה בבא בן בוטא בירושלמי, ביצה ב, ד (סא ע"ג).

42 רש"י הציע (בפירושו למשנה, סח ע"ב, ד"ה 'בא') מקור חלופי: כיוון שפרישת כוהן גדול קודם יום הכיפורים שבעה ימים נלמדה מפרישת כוהנים בימי המילואים (יומא ב ע"א), והואיל ולמדו על ציווי בימי המילואים לקרוא את פרשתם (שם, ה ע"ב), הרי יש ללמוד משם על ציווי שכזה גם ביום הכיפורים; וראו גם פירוש רבנו אליקים ליומא ה ע"ב (בעקבותיהם הילכו ר"י מלוניל, ריטב"א, תלמיד הרשב"א ור"מ המאירי, על אתר). אך כבר ראו בעלי גבורת ארי ושפת אמת שם, וכן בעל מראה הפנים לירושלמי כאן, שהצעה זו בעייתית, לפי שההשוואה בין יום הכיפורים לימי המילואים היא חלקית בלבד, ואין אפוא ללמוד הימנה על הקריאה. לדרכו של הירושלמי הדברים ברורים, ומסתבר שלא הציע רש"י את ביאורו אלא מפני שהירושלמי לא עמד כאן לפניו; וכך הוא כידוע במקרים רבים נוספים (וראו ציוני במאמרי 'כיצד מועיל הפרוזבול? לתולדות ביאורה של תקנת הלל', שנתון המשפט העברי כב [תשס"א-תשס"ג], עמ' 71-106, בעמ' 104 הערה 110).

43 כך הגיה סופרו של כ"י לידן, וכך גם באבודרהם דלהלן בהערה הבאה; אבל בתוספות ישנים, תוספות הרא"ש וריטב"א לבבלי שם, וכן בתוספות הרא"ש לסוטה מ ע"ב ובפירוש סדר העבודה לר' יוסף נחמיאש, ברלין תר"ע, עמ' 12, צוטט כגרסה הראשונית: 'ר' יוחנן'.

44 כפירוש הרא"ש בתוספותיו על אתר, ואחריו ר"י נחמיאש שם ור"ד אבודרהם, תשלום אבודרהם, ברלין תר"ס, עמ' 63 (ולא כראב"ה, סי' תתקצא, מהדרות דבליצקי עמ' שכב,

העבודה בכתובים מלמד שהיה לקריאה זו תפקיד אפולוגטי או פולמוסי: הכרזה יש כאן, שעבודת יום הכיפורים במקדש נעשתה בדרך הנכונה.⁴⁵ הצורך בהכרזה זו אכן נהיר – להוציא מליבם של ביתוסים, שחִלְקו כידוע על מקצת סדרי העבודה, ובגינם הוצרכו להשביע את הכוהן הגדול 'שלא תשנה דבר מכל מה שאמרנו לך'.⁴⁶ הבנת קריאת התורה של כוהן גדול ביום הכיפורים כמעין הפגנה פרושית מסבירה את הטקסיות הגדולה של הקריאה, המתוארת במשנה שם באותה דרך שבה מתוארת קריאת התורה של המלך במעמד 'הקֶהֶל' (משנה, סוטה ז, ח); שהרי הפומבי ו'עסק גדול' הם ממאפייניהם המובהקים של הפולמוס או המפגן.⁴⁷ וכדרך שקריאת המלך במעמד הקֶהֶל יש בה כדי להפגין שאפילו המלך רואה עצמו כפוף לתורה,⁴⁸ כך נראה שיש בקריאת התורה של כוהן גדול – שלעצם קיומה אין מקור אלא בתורתם של פרושים – כדי לבטא את נאמנותה של הכהונה לסדרי העבודה שקבעו הפרושים.

ב. מה טעם נקראת הפרשה השלישית בעל פה?

לאחר קריאת שתי הפרשיות שקרא מתוך הספר הכריז הכוהן הגדול 'יותר ממה שקרית לפניכם כתוב', ונשאלת השאלה מהו פֶּשֶׁרָה של הכרזה זו? בכך כבר נתדיין הבבלי (יומא, ע' ע"א, ובמקבילה שבסוטה מא ע"א): 'וכל כך למה?'⁴⁹ כדי שלא להוציא לעז על ספר תורה'.

והשוו ריטב"א ליומא שם). על כך ש'בתרבויות שונות שימשו הטקסטים כדי לבסס את הביצוע הנכון של הטקס', ראו J. W. Watts, 'Ritual Legitimacy and Scriptural Authority', *Journal of Biblical Literature* 124 (2005), pp. 401–417 (p. 411). וכבר כתב בעל שיה יצחק לבבלי שם, שלימוד זה אסמכתא הוא; וכדברי בעל תוספות יום טוב לסוטה ז, ח: 'קריאת כהן גדול ביום הכיפורים אינה אלא תקנה ומנהג' (ולדעתו, 'מאנשי כנסת הגדולה').
45 ומכאן תשובה לשאלת היינמן, התפילה, עמ' 83, מדוע לא מצינו קריאה בתורה במקדש בשאר המועדים ובשבתות.

46 משנה, יומא א, ה; תוספתא, שם ח, עמ' 222–223, ומקבילות שצוינו שם.
47 ולא רק בטקסיות הידועה היטב בהפגנה האנטי ביתוסית באשר לקצירת העומר (משנה, מנחות י', ג), אלא אף בשאר עניינים; ראו ריכוז המקורות אצל זוסמן, תולדות ההלכה, עמ' 67–68 הערה 220. וראו עוד במאמרי 'מנין לספירת העומר מן התורה?', מ' בראשון (עורך), ספר היובל לר"מ ברויאר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 417–448, בעמ' 438–439, 446 הערה 97.

48 על מחלוקת התנאים במשמעה של קריאת המלך ראו מאמרי 'פרשת המלך', עמ' 28–30.
49 כך בכל העדים (בכ"י אוקספורד 366 נשמטה תיבת 'למה'), למעט כ"י ענלאו 270 הגורס: 'מאי טעמא'.

ופירש רש"י: 'כשרואין אותו קורא פרשה שלישית על פה, יהו סבורין שספר תורה חסר אותה פרשה'. טעם ההכרזה לפי זה הוא בכך שהכוהן ממשיך וקורא פרשה שלישית שלא מספר התורה אלא בעל פה, ועל כן עליו להודיע שאף פרשה שלישית זו כתובה בספר התורה.⁵⁰ נמצא כי השאלה על משמעות הכרזתו של הכהן מתגלגלת מעתה לשאלה על הקריאה עצמה: מדוע באמת אין הכהן קורא אף את הפרשה השלישית מספר התורה, ומה פשר ההקפדה לקרואה דווקא בעל פה, שהיא שהצריכה את ההכרזה הקודמת לה? אף בכך דן שם התלמוד:

אמאי, נגלול וניקרי? ⁵¹ אמר רב הונא בר יהודה⁵² אמר רב ששת: לפי שאין

50 הרש"ש בהגותו על אתר הציע שמ"ם של 'ממה' אינה מ"ם היתרון, אלא שימושה בהוראת 'מן': מן העניין שקריתי לפניכם כתוב יותר; שהרי אין כוונתה של אמירת הכהן שספר התורה כולל בכלל יתר על מה שקרא, אלא שענייני יום הכיפורים הם שמצויים בתורה יתר על מה שקרא הימנה הכהן. אך דומה שגם אם תתפרש המ"ם כמ"ם היתרון, הדבר ברור שהפוננה דווקא לענייני יום הכיפורים, שהרי העובדה שהספר כולל יתר על מה שקרא נראית לעין ואין צורך להטעימה. השוו ר"מ המאירי על אתר: 'יותר ממה שקראתי לפניכם כתוב כאן, ר"ל מעניין עבודת היום'. וראו להלן בסעיף הבא.

51 כך בדפוסים (בדפוס ספרדי נתפרט: 'ונגלול ספר תורה ונקרי ביה') ובכ"י מינכן, אוקספורד 366, וטיקן 134 וקטע כריכה בולוניה, ספריית האוניברסיטה Fr. Ebr. 10; אבל בכ"י מינכן 6: 'וניכריכה לסיפרא להתם וניקרי', וכעין זה בכ"י ענלאו 270 ו-271 וקטע סט. פטרסבורג, RNL Yevr. III B 233 (צילום: א"י כ"י, גנזי תלמוד בבלי, ירושלים תשל"ו, עמ' קכד), וכן במקבילה שבסוטה, וראו ליס, מסכת סוטה, עמ' קצב והערה 24. מסתבר שתחילה לא נאמר אלא 'אמאי', ולשון שאלה זו נתפרש מאוחר יותר בסגנונות שונים. ראשונים הקשו כיצד מניח כאן התלמוד שאפשר לדלג מפרשת 'אך בעשור' שבויקרא לפרשת 'בעשור' שבמדבר – לאחר שבפסקה הקודמת בסוגיה נאמר שבכדי שיפסיק התורגמן אין מדלגים אפילו בעניין אחד? ראו תוספות ישנים, תוספות הרא"ש וריטב"א על אתר. אך נראה שהפסקה הקודמת אינה אלא העברה מן המקבילה שבמגילה כד ע"א, שם מתפתח הדיון מקביעת המשנה שם, שאין מדלגין בתורה, ומשם הועברו הדברים לכאן (ולמקבילה שבסוטה); סוגיינתו אינה אפוא המשך לקודמתה שלפנינו ואינה מכרת בה.

52 כך בכ"י מינכן 6, כ"י ענלאו 270 ו-271 וקטע סט. פטרסבורג, וכן במקבילה שבסוטה, וכן היא גרסת רב שמואל בן חפני במבוא התלמוד שלו (ש' אברמסון, פרקים מן ספר מבוא התלמוד: מקור ותרגום בצירוף מבואות והערות, ירושלים תש"ן, עמ' 95); בדפוסים ובכ"י מינכן, וטיקן 134 וקטע בולוניה: 'רב הונא בריה דרב יהושע' (ומשילוב הנוסחאות נוצרה גרסת כ"י אוקספורד 366: 'רב הונא בריה דרב יהודה'; 'רב הונא בריה דרב יהודה' מופיע בדפוס הבבלי ארבע פעמים, אך גרסה זו אינה מתקיימת בכתבי היד), וכן בפסקי רי"ד (אך בלא רב ששת). אך הואיל ורב הונא בר יהודה מוסר אף בשאר מקומות בשם רב ששת, כפי שכבר ציין רב שמואל שם, ואילו רב הונא בריה דרב יהושע, בן הדור החמישי, לא מצאנוהו מוסר בשם רב ששת, בן הדור השלישי (גרסת הדפוסים בעירובין כו ע"א אינה

גוללין⁵³ ספר תורה בציבור, מפני כבוד ציבור.⁵⁴ ונייתי אחרינא ונקריי? רב הונא בר יהודה⁵⁵ אמר: משום פגמו של ראשון, וריש לקיש אמר: משום⁵⁷ ברכה שאינה צריכה.

ומי חיישינן לפגמא,⁵⁸ והאמר ר' יצחק נפחא: ראש חודש טבת שחל להיות בשבת מביאין שלש תורות וקורין אחת בעניינו של יום ואחת של ראש חודש ואחת של חנוכה? תלתא גברי בתלתא ספרי ליכא פגמא, חד גברא בתרי ספרי איכא פגמא.

סגנונו המוחלט של רב ששת, 'אין גוללים ספר תורה בציבור', אינו נראה מתאים להקשרו: הרי בענייננו דווקא גללו את ספר התורה בציבור, מן הפרשה הראשונה שקרא הכוהן (פרשת אחרי מות, ויקרא טז) אל הפרשה השנייה ('אך בעשור', ויקרא כג); תורף ההסבר הוא אפוא בהבחנה בין גלילה מועטה (של ששת הפרקים החוצצים בין שתי פרשיות אלה), שמותרת, לבין גלילה מרובה (מויקרא כג לפרשת 'בעשור'

מתקיימת בכתבי היד, הגורסים 'רב הונא בר חיננא אמר רב ששת', וכבר ציינו הרש"ש ובעל דק"ס שם, אות א, שגרסת הרפוסים שגויה), הרי הגרסה שבפנים היא הנכונה.

53 בקטע סט. פטרסבורג: 'זאת אומרת אין גוללין' וכו', וכן הוא ברי"ף מגילה פרק ד, דפוס וילנא יד ע"א. וראו להלן.

54 שלוש תיבות אלה איתא ברפוסים ובכ"י מינכן, אוקספורד 366 ווטיקן 134, אבל ליתא בכ"י מינכן 6, ענלאו 270 ו-271 ובקטע סט. פטרסבורג, וכן ליתא במקבילה שבסוטה. נראה שזוהי תוספת פרשנית, שאולי באה לשלול את האפשרות שהחשש אינו כבוד הציבור אלא כבוד ספר התורה. האפשרות שבכבוד הספר מדובר הוצעה בידי רי"א לנדא, עטור סופרים על מסכת סופרים יא, ב (סובאלק תרכ"ב, כב ע"ג), אך קשה ליישבה עם סוגייתנו, שלפיה מותר לגלול את הספר בציבור מ'אחרי מות' ל'אך בעשור' אך אסור לעשות כן מ'אך בעשור' ל'בעשור', מפני ההפרש שבאורך הגלילה: הפרש זה משמעותי אם הנימוק הוא כבוד הציבור הממתין, אך אם הסיבה היא כבוד הספר עצמו, שאין נאה לו להיראות נגלל בציבור, מה לי גלילה ארוכה ומה לי גלילה קצרה? במקורות הארץ ישראלים סברת הבבלי אינה עולה, ובביאורם אפשר אפוא לדברים להתקבל.

55 בכ"י אוקספורד 366: 'רב הונא בריה דרב יהושע', ובקטע כריכה של המקבילה בסוטה, בולוניה, ארכיון המדינה, Fr. Ebr. 522 (צילום: M. Perani and E. Sagradini, *Talmudic and Midrashic Fragments from the 'Italian Genizah'*, Firenze 2004, p. 246): 'רב הונא' גרידא. לאור עדותם של שאר העדים יש לראות גרסאות אלה כשיבושים.

56 בכ"י ענלאו 271 נוסף כאן 'רב ששת', והוא כנראה בגרסת המימרה הקודמת, וליתא בשאר העדים.

57 כך ברוב העדים, אבל בכ"י ענלאו 270: 'מפני שאין מברכין' וכו', וכעין זה במקבילה שבסוטה שם; בדפוס ספרדי (יומא): 'משום דהויא לה' וכו'. וראו להלן.

58 בכ"י ענלאו 270, וכן בקטע ירושלים, הספרייה הלאומית 577,4/34, של המקבילה בסוטה, ג' תיבות אלה ליתא, ובמקומן: 'איני'; בשאר העדים כלפנינו. וראו להלן.

שבכמדבר כח), שרק בה אין מטריחים את הציבור⁵⁹ – אך עיקר זה חסר מן הספר. אלא שמסתבר כי דברי רב ששת במקורם אכן לא נאמרו לענייננו, אלא כדיני גלילת ספר תורה בבית הכנסת; ורב הונא בר יהודה הוא שהעביר הלכה זו מעניינה המקורי לעניין קריאת הכוהן במקדש, בלא ששינה בהתאם את לשון ההלכה המקורית. ואומנם, ההלכה שאין גוללים, ספר תורה בציבור מובאת בירושלמי בשמו של ר' שמעון בן לקיש – כטעם למשנת מגילה (ד, ד) הקובעת על קריאת התורה של בית הכנסת: 'ואין מדלגים בתורה'. וכך למדנו בירושלמי (שם, עה ע"ב):⁶⁰

ואין מדלגין בתורה – ר' ירמיה בשם ר' שמעון בן לקיש: שאין גוללים⁶¹ ספר תורה ברבים. רבי יוסה בעי: הגע עצמך שהיתה פרשה קטנה? אלא⁶² כדי שישמעו ישראל תורה על סדר. והא תנינן: 'קורא "אחרי מות" ו"אך בעשור"'? שנייא היא שהיא סדרו של יום. תדע לך, דאמר רבי שמעון בן לקיש: בכל מקום אינו קורא על פה, והכא קורא.

נמצא כי ההלכה ש'אין גוללים ספר תורה ברבים' אכן לא נאמרה בזיקה לקריאת המקדש ביום הכיפורים, אלא במסגרת דיני קריאת התורה בבית הכנסת; אלא שעל נימוקו של ר' יוסי לאיסור הדילוג, 'שישמעו ישראל תורה על הסדר', הקשה הירושלמי מן הדילוג שמדלג הכוהן מפרשה ראשונה שקורא לפרשה שנייה, ותיריך שאף כי דילוג זה אינו 'תורה על סדר', הרי הוא מבטא את 'סדרו של יום', שהרי שתי הפרשיות עוסקות ביום הכיפורים, ועל כן הדילוג מותר.

שימוש זה שנעשה בבבלי בהלכה שאין גוללים ספר תורה בציבור להסבר הקריאה בעל פה של הפרשה השלישית קשה לראותו כהסבר משכנע כל צורכו: בקריאת התורה השגרתית שבבית הכנסת אכן מסתברת הקביעה שאין זה כבוד הציבור להטריחו בגלילה שאינה מועטת; אבל בקריאת התורה הייחודית והחגיגית ביום הכיפורים במקדש, כשהציבור עוקב במתח אחר העבודה לכל פרטיה, הרי שההייה – שבסופו של דבר קצרה היא ביותר – נראה שרק תוסף להמתנה הדרוכה

59 וכדברי הרי"ד בפסקיו על אתר: 'מ"אחרי מות" ו"אך בעשור" דילג וגולל מפני שהן קרובין זה לזה, אבל זה שבחומש הפקודים צריך לומר על פה ומפני כבוד הציבור אין גוללין'.
60 מקבילות בירושלמי, יומא ז, א (מד ע"ב), וסוטה ז, ו (כב ע"א), ואלה הועברו ממגילה (ראו מ' עסיס, סוגיות מקבילות בירושלמי, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ו, עמ' 127). וראו גם מסכת סופרים יא, ג, מהדורת היגר, עמ' 219-218.

61 גולים = גוללים; וראו ש' שרביט, פרקי מחקר בלשון חכמים, ירושלים תשס"ח, עמ' 64.
62 כך לנכון ביומא ובסוטה; במגילה נשתבש (כנראה מפני הקיצור 'אל', שנפתר כראשי תיבות): 'אמר ליה', והשוו פני משה למגילה שם.

ולכבודו של האירוע. ואומנם, גלילה ארוכה מזו שבין 'אחרי מות' ל'אך בעשור' מצינו בקריאה הנוספת שנתקיימה במקדש – קריאת המלך במעמד 'הקהל': בסדר הפרשיות שנקראו במעמד זה מצוי דילוג מ'עשר תעשר' (דברים יד, כב-כח) אל 'וכי תכלה לעשר' (שם כו, יב-טו);⁶³ ואף שעדיין קצרה גלילה זו מזו שמעבירה מ'אך בעשור' אל 'ובעשור', הרי אין מעתה קנה מידה לקבוע את היקף הגלילה המותרת, ונתת דבריך לשיעורין; שהרי קנה המידה שנקבע במשנת מגילה (ד, ד), 'כדי שלא יפסוק המתורגמן', אינו עניין לקריאות המקדש, שלא היו מלוות בתרגום.⁶⁴ לכך יש להוסיף שבמעמד 'הקהל' נתקיימו כמה דילוגים וגלילות, בזה אחר זה.⁶⁵ אכן, כבר כתב בעל תוספות יום טוב למשנת סוטה (ז, ח) 'דבמקום המלך וכבודו אין מקפידין על שהיית הציבור' – וכבר נתבאר שכעין זה יש לומר גם בקריאת כוהן גדול ביום הכיפורים.

ואומנם, הסברו זה של הבבלי לקריאה בעל פה איננו מצוי בירושלמי; תחת זאת נאמר שם כי הואיל וזהו סדרו של יום לפיכך קוראים בעל פה. אך הזיקה בין הדברים אינה ברורה כל עיקר.⁶⁶ ושמא לא בא הירושלמי להציע טעם לקריאה בעל פה, אלא רק להראות שדיני קריאת התורה שבמקדש שונים מאלה הנהוגים בבית הכנסת, ואין להקיש מאלה על אלה; לפיכך, לא סוף דבר שמדלגים בתורה בקריאת המקדש, בניגוד להלכה שבקריאת גבולין, אלא אף קוראים את הפרשה בעל פה – אף כאן בניגוד להלכה הקבועה בקריאת התורה של בית הכנסת, שאינה אלא מתוך הספר. מכל מקום, לעצם הקריאה שבעל פה לא מצינו כאן נימוק.

63 משנה, סוטה ז, ח; תוספתא, שם יז, עמ' 196-197. וראו מאמרי 'פרשת המלך', עמ' 24 והערה 29.

64 ראו לעיל, הערה 25.

65 למחלוקת התנאים בסדר הקריאה של 'הקהל' ראו מאמרי 'פרשת המלך', עמ' 22-28.

66 הריב"א המובא בתוספות ישנים ליומא ע ע"א (וכן הוא בסמ"ג, עשין ריט, שמחברו הוא כידוע כותבן של התוספות הללו), ובעקבותיו הריב"א שם, ביארו שהקריאה בחומש הפקודים אינו מעיקר הקריאה, כיון שכבר קרא סדר שבפרשת אמור, ומה שחוזר וקורא "בעשור" שבחומש הפקודים אינו אלא כמגיד עבודת היום, לפיכך התירוהו בעל-פה' (לשון הריב"א). אך נוסף לכך שפרשת 'בעשור' אינה חזרה על האמור בשתי קודמותיה, שהרי באלה לא נתפרשו כלל קורבנות המוסף, שאף הם בכלל 'סדר היום', הנה לעצם ההבחנה אין אחיזה ברברי הירושלמי: הירושלמי הגדיר את שתי הפרשיות הראשונות כ'סדר היום', אך קלל לא מתוך הנגדה לאופייה של הפרשה השלישית, שבה לא קבע מאומה. אשר למפרשי הירושלמי, 'פירושי הפני משה וקרבן העדה קשים להלמם', כדברי ר"י תמר, עלי תמר לירושלמי מגילה שם, אלון שכות תשנ"ב, עמ' קצג; אך הפירוש החלופי שהוא הציע בנוי אף הוא על נתונים שאין להם כל שורש בירושלמי; עיינו שם. ואומנם, בשירי קרבן לירושלמי סוטה שם נשאר בצ"ע באשר לטעם הקריאה בעל פה לשיטת הירושלמי.

התמיהה על הקריאה שבעל פה מתעצמת מתוך השאלה הנוספת שהעלה הבבלי: אפילו קיבלנו שאין זה כבוד הציבור להמתין בגלילה שמן הפרשה השנייה לשלישית, הרי הבעיה יכולה להיפתר בנקל על ידי הבאת שני ספרי תורה, כך שאין צורך בגלילה כלל! ועל כך השיב רב הונא בר יהודה שפגם הוא לספר הראשון כאשר נוטשים אותו לטובת חברו. ברם, אילו היו מביאים את הספר השני רק לאחר הקריאה מן הראשון, היה יכול אומנם להיווצר הרושם שהראשון נמצא פגום; אבל בוודאי אפשר להביא מתחילה שני ספרים, באופן שניכר שהקריאה מתחלקת בין שניהם בלא שנמצא כל פגם בראשון, וכפי שאכן נעשה תדיר בבית הכנסת. הבבלי אכן הקשה על תשובת רב הונא ממנהג זה הנוהג בבית הכנסת, ולא מצא תירוץ אלא בהבחנה בין קריאת אדם אחד לקריאת אנשים אחדים: במקדש, כשרק הכוהן קורא, פגם הוא לספר הראשון כשלצורך הפרשה הנוספת הוא יוחלף בספר שני; אבל בבית הכנסת, כשלכל אחד מן הספרים מתייחד קורא לעצמו, אין בדבר פגם. וקשה שלא להבחין באופיו המאולץ של תירוץ זה: החלפת הספרים אינה נובעת מהחלפת הקוראים, שהרי תדיר עולים אנשים שונים לתורה וקוראים בזה אחר זה מספר אחד;⁶⁷ החלפת הספרים נובעת מן הצורך שלא להטריח את הציבור בגלילה מרובה – ומה לי אם אדם אחד קורא בהם או אנשים אחדים?⁶⁸

הסבר נוסף לכך שאין הכוהן מביא שני ספרים מובא בבבלי בשם ריש לקיש: 'משום ברכה שאינה צריכה', ופירש רבנו חננאל: 'אינו פותח בספר תורה אחר לקרות בו עד שיברך', ונמצא שהבאת ספר שני תגרור ברכה נוספת עליו. אך ראשית, לא ברור כלל מדוע יש בכך ברכה שאינה צריכה: הואיל והבבלי סבור שאי אפשר להסתפק כאן בספר אחד, וכיוון שקריאה בתורה צריכה תמיד להיות מן הספר ולא בעל פה, נמצאת הברכה הנוספת מחויבת, ואינה כלל בגדר ברכה שאינה צריכה.⁶⁹ אך נוסף לכך, לפי פשוטה של משנה בקריאה שבמקדש לא נתקיימה כלל ברכת התורה שקודם הקריאה,⁷⁰ ולא נאמרו שם אלא שמונה הברכות בסיום הקריאה;

67 הרא"ש בתוספותיו על אתר כתב: 'בתרי גברי ליכא פגמא, שיאמרו: כל אחד חפץ לקרות בשלו'. והוא דחוק מאוד, שהרי סתמא דמילתא שאין מדובר בספרים אישיים של הקוראים, אלא בספרי תורה של הציבור.

68 וכבר ציין בעל שירי קרבן לירושלמי סוטה שם כי הירושלמי אינו מכיר בסברה זו.

69 וראו ר"ד זינצהיים, יד דוד, אופיבאך תקנ"ט, ליומא שם: 'ובאמת קשה, כיון שצריך לברך, מאי ברכה שאינה צריכה איכא?!' ועיינו שם. וכך אומנם ביארו מקצת אחרונים את שיטת הר"ף (מגילה פרק ד, דפוס וילנא יד ע"א) והרמב"ם (הלכות עבודת יום הכיפורים ג, י), שהשמיטו נימוק זה – לפי שאין הם רואים כאן בעיה של ברכה שאינה צריכה; ראו, לדוגמה, ר"ן ג' נאים, שו"ת זרע יעקב, סי' א (ליוורנו תקמ"ד, א ע"ד); ר"א אישטרושה, שו"ת ירך אברהם, א, סי' ז (שאלוניקי תקע"ה, יב ע"ב).

70 כפי שכבר הטעים בעל גבורת ארי, ראו לעיל, הערה 27.

וכדרך שְנֵאמַר במשנתנו שאין הכוהן אומר ברכות אלה לאחר הקריאה בספר ושוב לאחר הקריאה בעל פה, אלא דיו באמירת הברכות פעם אחת לאחר הקריאה בעל פה, כך ודאי היה נעשה אילו קרא את הפרשה האחרונה מספר שני.⁷¹ נמצינו למדים: מן הירושלמי לא נתבאר הסבר לקריאת הפרשה השלישית בעל פה תחת מן הספר, אף שהוטעמה שם החריגה שִבְרַב מן המקובל; ואילו ההסברים העולים בכבלי מעלים קשיים של ממש.⁷²

הסבר חדש הציע מנחם הרן: לדעתו בימי הבית לא נכתבו כלל ספרי תורה שלמים, אלא לכל חומש יועד ספר לעצמו; לפיכך, שתי הפרשיות הראשונות המצויות בספר ויקרא נכללו במגילת ויקרא שהייתה בידי הכוהן, אבל לקריאת הפרשה השלישית, שפלולה בחומש במדבר, היה צורך להביא את המגילה הכוללת חומש זה, ולא הטריחו חכמים להביא שתי מגילות.⁷³ ברם, נוסף לכך שכבר ערער

71 שמא אף כאן לא ריש לקיש הוא שהסביר את הקריאה בעל פה מטעם ברכה שאינה צריכה, אלא סתם התלמוד הוא שהשתמש בהלכה שקבע ריש לקיש על ברכה שאינה צריכה להסבר הקושי במשנתנו. שהרי הכלל 'כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום "לא תשא"' נמסר בברכות (לג ע"א) בין השאר בשם ריש לקיש, ושמא מתוך כך יוחס התירוץ בסוגייתנו לריש לקיש (ואפשר שבכך מוסברים גם חילופי הנוסח דלעיל, הערה 57, המבטאים צורות שונות שבהן הועברה לכאן מימרת ריש לקיש מהקשרה המקורי). ואומנם, שילוב התירוץ הזה בסוגיה נראה משני, שהרי תחילה הובא הסברו של רב הונא בר יהודה, 'משום פגמו של ראשון', לאחר מכן תשובתו של ריש לקיש, וכאן שואל התלמוד: 'ומי חיישינן לפגמא', מתוך התעלמות מתשובת ריש לקיש; והרי הקושיה המובאת שם חלה אף על תירוץו של ריש לקיש, ומדוע צומצמה דווקא להסברו של רב הונא? ואומנם, כבר נזכר (לעיל, הערה 58) כי תחת 'ומי חיישינן לפגמא' גורסים שניים מן העדים 'איני', ומעתה השאלה אכן מוסבת על שני התירוצים גם יחד. אפשר אפוא ואפשר שתחילה לא היה כאן אלא ההסבר הראשון, שעליו מיד שאלו 'ומי חיישינן לפגמא'; ורק בשלב שני של התהוות הסוגיה ניתוסף התירוץ הבנוי על כללו של ריש לקיש ושולב לאחר ההסבר הראשון, ועל כן סגנון השאלה נותר כשהיה; והוא הרבר שתוקן במיעוט העדים בלשון הכללי 'איני', המתאים לשני התירוצים. ברם, לא בכל העדים בברכות שם נזכר ריש לקיש בין בעלי הכלל על ברכה שאינה צריכה.

72 הראשונים הקשו כיצד הקריאה שבעל פה מתיישבת עם הכלל 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בעל פה' (ראו למשל תוספות רא"ש, תוספות ישנים וריטב"א על אתר; תלמידי רבנו יונה לרי"ף ברכות פרק א, דפוס וילנא ה ע"א); אך ענייננו כאן הוא בעצם החריגה הכוללת בקריאת הפרשה השלישית בשונה מקריאת קודמותיה: זו טעונה ביאור כשלעצמה, אפילו היינו מניחים שמשנתנו אינה מכירה בכלל האמור. על כלל זה ראו להלן הערה 97.

73 מ' הרן, 'ספרי תורה וספרי מקרא במאות הראשונות לספירה הנוצרית', שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום י (תשמ"ט), עמ' 93-106, בעמ' 94. יש לציין כי באומגרטן ורסטאו A. I. Baumgarten and M. Rustow, 'Judaism and Tradition: Continuity, Change and Innovation', R. S. Boustán, O. Kosansky and M. Rustow (eds.), *Jewish Studies*

עמנואל טוב על קביעת הרן, והראה כי מסתבר שאף בימי הבית נתקיימו מגילות שפללו את התורה בשלמותה,⁷⁴ הרי לא ברור מה טרחה יש בהבאת שתי מגילות.⁷⁵ חזרנו אפוא על ההצעות שהועלו להסבר טעמו של טקס מוזר זה, שבו קורא הכוהן שלוש פרשיות – אך קודם קריאתה של השלישית הוא מניח את הספר בחיקו, ואינו קוראה אלא בעל פה, ולא מצאנו פתרון של ממש: מה טעם לא תיקרא אף הפרשה השלישית מן הספר שבידי הכוהן? דומה שלהבנת העניין עלינו להפוך את סדר הדברים: לא הקריאה שבעל פה היא המסבירה את הכרזת הכוהן הקודמת לה, כביאור הבבלי (לעיל בראש הסעיף), אלא הכרזת הכוהן היא שאולי ימצא בה מפתח לעניינה של הקריאה בעל פה.

ג. למשמעות ההכרזה 'יותר ממה שקריתי לפניכם כתוב' ולתולדות התהוות המשנה

כבר נזכר לעיל (ראש ב) ביאורו של סתם הבבלי לאמירתו של הכוהן: הואיל ועומד הכוהן לקרוא את הפרשה השלישית שלא מן הספר אלא בעל פה, עליו לסלק את החשד שאינו קוראה מספר התורה שבידו לפי שאיננה כלולה בו; לפיכך הוא מכריז שבספר אכן כלול יתר על מה שקרא, היינו גם הפרשה שקוראה בעל פה. לא מצינו ביאור חלופי להכרזה זו, שכן אף לעניין זה אין בירושלמי כל הסבר; אך האומנם אפשר לאמץ ביאור זה?

תחילה, ביאור זה של הבבלי אינו מתיישב עם גרסת המשנה המקורית, 'יותר ממה שקריתי לפניכם כתוב', והוא מצריך את ההוספה שאכן ניתוספה בעדים

at the Crossroads of Anthropology and History: Authority, Diaspora, Tradition, Philadelphia 2011, pp. 218–219) ביקשו להוכיח דווקא ממשנתנו שהמגילה שהחזיק הכוהן הגדול כללה יתר על ספר ויקרא, שהרי הוא אומר 'יותר ממה שקריתי לפניכם כתוב כאן' – הרי שאף הפרשה הנוספת של יום הכיפורים, זו שבחומש במדבר, כלולה בספר שהחזיק הכוהן. ויש לתמוה שלא הבחינו כי תיבת 'כאן' אינה כלל בגרסתה המקורית של המשנה, כדלעיל, הערה 18.

E. Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*, Leiden 2004, pp. 74–79. וראו עוד י' ברוכי, 'שרידי ספרי המקרא ממערות המפלט', מגילות ג (תשס"ה), עמ' 177–190, בעמ' 183 הערה 27.

74 ספראי וספראי, יומא, עמ' 232, כתבו שלצורך פרשה כה קצרה כפסקת 'בעשור' לא ראו חכמים להטריח את הציבור בגלילה אליה. ואין טעם רב בדברים: לא סוף דבר שפרשת 'אך בעשור', שאליה כן גוללים, ארוכה מפרשת 'בעשור' בפסוק אחד בלבד, אלא שלא הכמות משמעותית כאן, כי אם האיכות: אם יש חשיבות לקריאתה של פרשה זו, ודאי שאין בטורח כה מועט של הגלילה כדי להימנע מקריאתה; ואם אין חשיבות בקריאתה, אין צורך לקוראה גם בעל פה.

המשניים: 'כתוב כאן'.⁷⁶ כי אם טעם ההכרזה הוא בקריאה שבעל פה התוכפת, אין בזו אלא להחשיד את הספר שמחזיק הכוהן בידו, שמא אינו כולל פרשה זו; וכדברי רש"י (בבלי, סוטה מ ע"ב, ד"ה 'ואומר'): 'אף על פי שאני עתיד לקרות עוד פרשה שלישית, אל תדמו לומר שחסירה היא מן הספר הזה ולכך אני גוללו, דיותר מה שקריתי לפניכם בעניין היום כתוב בו' (ההדגשות כאן ולהלן שלי, ד"ה). אך נוסח המשנה המקורי ('כתוב', בלא 'כאן') מלמד שאין הכוהן עוסק כלל בטיבו של הספר המונח בידיו, ומשמעות דבריו היא כי יש בענייני יום הכיפורים דברים נוספים בתורה, מעבר לאלה שקרא.

לכאורה יש אפוא לומר שזו תהא כוונת הדברים: הואיל וקורא הכוהן את הפרשה השלישית בעל פה, החשד שעליו לסלק הוא שמא פרשה זו אינה כלולה בתורה כל עיקר, ועל כן אינו קוראה מן הספר. אלא שאף בדרך זו לשון ההכרזה אינו תואם לתכליתה, שהרי אין בה רמז וזכר לפרשה שהוא עומד לקרוא; ההכרזה מלמדת שיש בתורה יתר על מה שקרא, אך אינה אומרת כל עיקר את הדבר היחיד הנדרש – שפרשה זו, שתיקרא עתה בעל פה, כלולה בתורה. אין אפוא לדברי הכוהן משמעות אלא אם כן כך היה אומר: פרשה שאקרא עתה בפניכם בעל פה, אף היא כתובה בתורה.⁷⁷

נראה אפוא כי ההכרזה כמות שהיא במשנה אי אפשר לפרשה כפשוטה אלא מתוך ההנחה שאחריה אין הכוהן קורא דבר! וכך הוא שיעור הדברים: 'קורא "אחרי מות" ו"אך בעשור", וגולל את התורה ומניחה בחיקו, ואומר: יותר ממה שקריתי לפניכם כתוב'. אמירה זו של הכוהן היא בבירור סיומה של הקריאה: לאחר שקרא את שקרא, גולל הכוהן את הספר, מניחו בחיקו, ואומר: 'מה שקראתי אינו ממצה את כל ענייני יום הכיפורים שבתורה, ויש אפוא דברים שלא נכללו בפרשיות שקראתי'. מדוע עליו לומר כן? דווקא מפני שאין הוא מתכוון לקרוא עוד דבר. כי לא סוף דבר שבין השומעים יש ודאי היודעים כי פרשה נוספת מוקדשת בתורה ליום הכיפורים, ועלולים לתמוה על שתיקת הכוהן הימנה, אלא שקורבנות המוסף, שאף אותם הכוהן מקריב, לא נתפרשו בשתי הפרשיות שנקראו, אלא רק בפרשה

76 ראו לעיל, הערה 18.

77 בעובדה שלשון הכרזתו של הכוהן מלמד שאינה מוסבת על הקריאה שבהמשך חש כנראה ר"ח סופר, קול סופר, מונקאטש תרמ"א, למשנת סוטה שם, ועל כן פירש שכוונת ההכרזה לומר כי בפרשיות שקרא הכוהן מן הספר גנזו הרבה למעלה מן האמור בהן כפשוטן. פירוש דרשני זה אינו אלא מטעים את הקושי. ספראי וספראי, 'יומא, עמ' 232, הציעו שלפנינו הצהרה פרושית מובהקת, הקובעת שהתורה כוללת הרבה למעלה ממה שמצוי בכתב, הווה אומר – תורה שבעל פה. אך מה נעשה ולשון המשנה הוא 'יותר ממה שקריתי לפניכם כתוב'!

שאינו קורא. מכאן אפוא הצורך באותה הכרזה, המודיעה שאין להסיק מן הקריאה כי מעבר לה לא נאמר בתורה דבר בעניין היום, ואף קורבנות המוסף מעוגנים בתורה, אף שאת פרשתם לא קרא הכוהן.

משמע של הצעה זו היא כי משנתנו עשויה משני רבדים. במשנה ראשונה כך נאמר: 'וגולל את התורה ומניחה בחיקו, ואומר: יותר ממה שקריתי לפניכם כתוב, ומברך עליה שמונה ברכות'. ולתוך משנה ראשונה זו, בין האמירה 'יותר ממה' וכו' לבין שמונה הברכות, שילבו בעלי משנה אחרונה את המשפט "ובעשור" שבחומש הפקודים קורא על פה; משפט זה הפך את כוונת המשנה הראשונה, והוא שעשה את לשון אמירתו של הכוהן קשה ודחוק, כאמור.

ניתוח זה של המשנה לשני רבדים נראה שמסביר תחילה את עצם מיקומה של הקריאה במהלך עבודת היום. שכן כבר נזכר (לעיל א) הסברו של הירושלמי לטעם הקריאה, שעניינה ללמד שהעבודה נעשתה 'כאשר צוה ד' את משה'; ובעבודה זו הכוונה כנראה לעיקר העבודה, דהיינו ההקטרה בקודש הקודשים, הנזאת החטאות הפנימיות ושילוח השעיר לעזאזל.⁷⁸ לפיכך, משהגיע שעיר למדבר קורא הכוהן בתורה (משנה, יומא ו, ח – ז, א), קודם הקרבת המוספים או חלקם.⁷⁹ אך אילו היה צורך לקרוא גם את פרשת המוסף, ולהודיע שאף הוא נעשה בהתאם לכתוב,

78 כדברי הרא"ש בתוספותיו על אתר: 'אחר שעשה עיקר עבודתו של כפרת היום קורא בפרשה, להודיע שעשה העבודות כסדר המקראות'. לפי שיטת ברייתא המובאת בירושלמי ו, ז (מג ע"ד), הקריאה נעשית קודם הקטרת אימוריהם של הפר והשעיר, ואילו לפי משנתנו, אם תתפרש כפשוטה – לאחר ההקטרה ותוך כדי השרפה, באופן שכל עבודת הקורבנות הפנימיים נסתיימה. על מחלוקת זו ראו אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 79–80, ומדבריו נראה כי יסודה של שיטת הברייתא אינו מסורת (כעולה ממשנתנו ז, ב), אלא ניסיון להתאים את סדר העבודה לכתובים (ולא כא' גולדברג, צורה ועריכה בספרות חז"ל, ירושלים תשע"ב, עמ' 223, המייחס ברייתא זו לר' ישמעאל בלא יסוד). מכל מקום, לכל הדעות נעשית אפוא הקריאה לאחר עיקר עבודת היום, וקודם המוסף, וראו להלן בהערה הבאה.

79 בשאלת סדר שילוב המוסף בעבודת היום נחלקו תנאים במשנה, יומא ז, ג, בתוספתא, שם ג, יט, עמ' 247–248, ובתלמודים על אתר, ו'כבר בימי דור שני לתנאים נשכח הקבלה על איזו סדר נעשו ופליגי בה ר' אליעזר ור' עקיבא, וגם פלוגתתם נשכח כבר בימי התנאים בדור שלישי (רי"צ דינר, הגהות לבבלי יומא, בתוך חידושי הריצ"ד, א, ירושלים תשמ"א, עמ' רנו; ועיינו שם בהצעותיו לביאור מגוון השיטות). י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל אביב תשכ"ח, עמ' 189, סבור, לעומת זאת, כי שיטות התנאים כאן משקפות נוהגים שונים שרווחו בימי הבית; אך ריבוי השיטות אינו מטה לכיוון זה. עוד לביאור השיטות השונות ראו ליברמן, מועד, עמ' 803–805, ובספרות שצוינה שם. מכל מקום, לכל הדעות קריאת התורה קודמת להשלמת המוסף.

הרי מתבקש היה לקיים את מעמד הקריאה רק לאחר הקרבת המוסף:⁸⁰ העובדה שהקריאה מתקיימת בתווך שבין עיקר העבודה של ויקרא טז לבין השלמתה במוסף של במדבר מלמדת שקריאת התורה אינה מתייחסת למוסף, ואינה כוללת אלא את פרשיות ויקרא, כשיטת משנה ראשונה להצעתנו.

אף סגנון המשנה, מעבר לעצם הלשון 'יותר ממה שקריתי' וכו', מוסבר דווקא על ידי הצעתנו, ובשתיים. ראשית, לאחר האמירה 'יותר ממה' וכו' היינו מצפים שייאמר: וקורא על פה 'ובעשור' שבחומש הפקודים; הקדמת המושא לראש המשפט, בניגוד לסגנון התיאור שקודם לכן ואחרי כן, מרמזת שאין כאן המשך רצוף של פעולות הכוהן כסדרן, אלא יש כאן משפט שנשתלב כמעין פירוש למשנה הראשונה: לאחר שקבעה משנה ראשונה שהכוהן קורא 'אחרי מות' ו'אך בעשור' וגולל את הספר, שואלת משנה אחרונה: "ובעשור" שבחומש הפקודים – מה יהא עליו? וכי אין אף הוא טעון קריאה? ומשיבה שאותו 'קורא על פה'.

יתר על כן נראה מן הלשון 'ומברך עליה שמונה ברכות' – מה בא הלשון 'עליה' לומר? וכי היינו חסרים אילו תיבה זו לא נאמרה?⁸¹ אכן, בשני עדי נוסח משניים התיבה איננה,⁸² אך תיעודה המסיבי במיטב העדים אינו מותר ספק במקוריותה. לשון 'עליה' ברי שמוסב על 'התורה' שנזכרה קודם לכן, שלאחר קריאת שתי הפרשיות גולל אותה 'ומניחה בחיקו'; ונמצא כי הטעמת המשנה שהכוהן מברך את הברכות 'עליה' מציינת אותו אומר את הברכות כשהתורה מונחת בחיקו, היינו בזיקה ישירה לספר. אך לפי משנה אחרונה כבר חצצה קריאת הפרשה השלישית, שאינה נעשית מן הספר אלא בעל פה, בין הספר לבין הברכות; מעתה הטעמת 'עליה' לא סוף דבר שמאברת את משמעה, אלא שהריחוק מתיבת 'התורה', שנוצר על ידי הוספת משנה אחרונה, היה מחייב לומר 'ומברך על התורה'. אכן, מכאן גרסתם של קצת עדים משניים: 'ומברך עליהן',⁸³ היינו על כל הפרשיות; אך כאמור אין ספק במקוריות הגרסה 'עליה', וצרימתה של זו במסגרת המשנה שלפנינו מעידה אפוא אף היא על המשנה הראשונה, שלא כללה את קריאת הפרשה השלישית.

בין כך ובין כך עלה בידינו כי לשון אמירתו של הכוהן אינו מתפרש כפשוטו אלא בהנחה שאין לאחריה קריאה כלשהי נוספת; הקריאה בעל פה של פרשת

80 כך הקשה ר' משה מאימראן (לעיל, הערה 25) לראש הפרק: 'ותימה, למה קורא כאן הפרשה, ועד שיגמור המוספין ויקרא אותו, כדי שיקרא גם כן פרשת "בעשור" שהיא בעניין המוספין?!' וראו ניסיונו הדחוק לתרץ, וראו הערת המהדיר שם.

81 ר"מ המאירי בביאורו למשנה כתב: 'ומברך עליה, ר"ל אחר קריאתה'. אך ברי שגם בלא תיבת 'עליה' היה ברור מסדר הדברים שהברכות באות לאחר הקריאה ולא לפניה.

82 ראו לעיל, הערה 21.

83 ראו שם.

'בעשור' נתחדשה אפוא רק בידי בעלי משנה אחרונה.⁸⁴ כאן יש כמובן לשאול מדוע לא נכללה בתחילה פרשת 'בעשור' בקריאת הכוהן, ומה ראו בעלי משנה אחרונה להוסיפה לפחות בעל פה? בסעיף הבא נבקש להשיב לשאלות אלה, אך ברי שהצעת פירושה של המשנה וחלוקתה לשני רבדים אינה מותנית בטיב הפתרון שיוצע לשאלות אלה: פירוש הכרזתו של הכוהן כמסיימת את הקריאה (ולא כמוסבת על הקריאה הבאה) מוכח כאמור מעצם לשונה, ומכאן עולים בהכרח רבדיה של המשנה; הניסיון להבין את טעמיהן של שתי השיטות העולות במשנה הוא אפוא קומה נוספת בלבד.

ד. מה בין משנה ראשונה למשנה אחרונה?

כידוע, סדר עבודת יום הכיפורים שבויקרא טז כולל פר של כוהן ושני שעירים של ציבור לחטאת, וכן שני אילים לעולה, אחד של כוהן ואחד של ציבור; ואילו קורבנות יום הכיפורים האמורים בכמדבר כט עשויים מפר, איל ושבעה כבשים לעולה, וכן 'שעיר עזים אחד חטאת מלבד חטאת הכפרים' (שם, יא). באשר לפרים, לכבשים ולשעירים אין מקום למחלוקת מבחינת היחס בין שתי המערכות: הפר האחד הוא חטאת (של כוהן), כמפורש בויקרא, ומשנהו שבכמדבר הוא חלק ממוסף הציבור הקרב עולה, כמפורש שם; הכבשים אינם מצויים אלא בכמדבר, כחלק מעולת הציבור הקרבה למוסף כמפורש שם; ואף שעיר החטאת האחד שנזכר שם, הואיל והוא 'מלבד חטאת הכפרים' של ויקרא, הרי הוא נבדל מזו ואינו אלא חלק מן המוסף. אך באשר לאילים, המצויים בשתי המערכות כקורבנות עולה, מצינו מחלוקת בדור האחרון של התנאים, כמות ששנינו בספרא, אחרי, פרשה ב, ב:⁸⁵

ו'איל אחד לעולה' – רבי אומר: איל אחד הוא, הוא אמור כן והוא אמור בחומש הפיקודין. ר' לעזר בירבי שמעון אומר: שני אילים הן, אחד אמור כן ואחד אמור בחומש הפיקודין.

נמצא שלדעת ר' אלעזר ב"ר שמעון מערכות הקורבנות שבשני החומשים נפרדות הן: בויקרא – קורבנות הכפרה של היום, ובכמדבר – קורבנות המוסף של היום. לשיטה זו יש להקריב ביום הכיפורים שלושה אילים לעולה: שניים – איל הכוהן ואיל העם – האמורים בויקרא כחלק מקורבנות כפרת היום, ושלישי כחלק מן המוסף

84 ומעניין שרבנו פרץ בתוספתיו ליומא, שם, הבחין בין תוקפה של קריאת 'בעשור', שהיא דק תקנת עזרא, ועל כן מותר לקרואה בעל פה, לבין שאר הקריאה; ראו רמ"י בלוי (מהדיר), שיטת הקדמונים: תוספות רבנו פרץ ליומא, ניו יורק תשל"ט, עמ' תב והערה 6.

85 מועתק מכ"ז וטיקן 66, ניו יורק תשי"ז, עמ' שמ.

המתואר בכמדבר. ואילו לשיטת רבי המערכות משתלבות זו בזו, שכן איל העולה של ציבור בויקרא הוא איל העולה שבכמדבר, ואין קרבים ביום הכיפורים אלא שני אילים, אחד של הכוהן הגדול ומשנהו של ציבור.

שיטת רבי היא כנראה שהפכה לשיטה הדומיננטית, שכן במשנת יומא (ז, ג) מובאת מחלוקת בין ר' אליעזר ור' עקיבא בסדר הקרבתם של קורבנות היום: מחלוקת זו כשלעצמה אינה עניין למספר האילים, אלא לסדר ההקרבה של קורבנות היום בכללם, אך הדברים מוצגים על פי שיטת רבי, כפי שכבר ציין הבבלי (שם, ע ע"ב).⁸⁶ וכן הוא גם בתוספתא (שם ג, יט, עמ' 247-248).⁸⁷ לעומת זאת, שיטת ר' אלעזר ב"ר שמעון אפשר שעולה גם במקור אחד בירושלמי⁸⁸ – ותו לא.

והנה, כבר ציינו ראב"ע ורמב"ן כי דעתו של ר' אלעזר ב"ר שמעון היא העולה מפשוטו של מקרא, הנראה כמעמיד את מערכת הקורבנות של ויקרא ושל כמדבר

86 דברי ספראי וספראי, יומא, עמ' 243, כי 'משנתנו סבורה שהאיל של ספר ויקרא אינו האיל של ספר כמדבר', הם טעות בדבר משנה.

87 כשיטה זו פסק להלכה הרמב"ם, הלכות תמידין ומוספין ראש פרק י, וראש הלכות עבודת יום הכיפורים. יש לציין כי בהערת שוליים שהוסיף הרמב"ם על גבי מהדורה קמא של הקדמתו לסדר קדשים, אשר נכללה במהדורות הרווחות של פירוש המשנה (החל בדפוס הראשון, נפולי רנ"ב), באה לידי ביטוי הכרעה כר' אלעזר ב"ר שמעון (שלא כאמור במהדורה קמא שם); אך לבסוף מחק הרמב"ם הערה זו ושב להכרעתו הראשונה כרבי, וכך כאמור במשנה תורה. ראו פירוש המשנה שם, מהדורת ר"י קאפח, עמ' יא הערה 30, וכן במהדורת מכון המאור, עמ' ח הערה נו. רי"י טרונק, ישועות מלכו, על הרמב"ם, ראש הלכות עבודת יום הכיפורים (פיעטרקוב תרפ"ז, מו ע"א), העיר לדברי בעל הרוקח, הלכות יום הכיפורים, סי' רטז, שביום הכיפורים מקריבים ט"ז קרבנות (מלבד שעיר המשתלח) – והוא כשיטת ר' אלעזר ב"ר שמעון. וראו גם פירושי סידור התפילה לבעל הרוקח, מהדורת ר"מ הרשלר, עמ' רכג. וראו להלן הערה 89.

88 עיינו ירושלמי, יומא ז, ב (מד ע"ב), ויפה עיניי לבבלי, שם ע ע"ב, וכן נועם ירושלמי ומתא דירושלים לירושלמי שם.

כל אחת כסגורה בתוך עצמה.⁸⁹ ואומנם, שיטה זו מתועדת היטב במקורות חוץ-חז"ליים מימי הבית – אצל יוספוס⁹⁰ ובמגילת המקדש.⁹¹

מעתה נראה כי משנה ראשונה מעידה על השיטה שמצאנוה במקורות בית שני, אשר נשתמרה בידי ר' אלעזר ב"ר שמעון: קורבנות המוסף של במדבר כט וקורבנות העבודה של ויקרא טז משמשים בשתי מערכות נבדלות. כי הראשונה אינה אלא חלק ממערכת המוספים הנהוגה בכל המועדים, כמפורש במדבר שם, ואילו השנייה היא המבטאת את ייחודו של יום הכיפורים. מעתה, הכוהן הגדול קורא את שתי הפרשיות המייחדות את יום הכיפורים – פרשת עבודת היום בויקרא טז ופרשת מצוות היום, המפורטת יותר בויקרא כג;⁹² וכאן הוא מוסיף 'יותר ממה שקריתי

89 ראו ראב"ע ורמב"ן לבמדבר כט, ח; שניהם פירשו את הכתוב כר' אלעזר ב"ר שמעון בלא לציין למחלוקת התנאים. ועיינו ר"א גאליפאפה, ידי אליהו, קושטנדינא תפ"ח, קיב ע"ד; לפי דבריו, העובדה שפשט הכתוב נראה כר' אלעזר ב"ר שמעון היה בה כרי לשמש בידי הרמב"ם שיקול בפסיקת ההלכה כמותו (וראו במאמרי 'מסגרתו של מניין התרי"ג כשיקול בהכרעת ההלכה של הרמב"ם: שתי סוגיות', א' ארדעי ואחרים [עורכים], הלכה ומשפט: ספר הזיכרון למנחם אֶלון, 'ירושלים תשע"ח, עמ' 373-398, בעמ' 383 והערה 46), ויש לצרף לכך את האמור לעיל, הערה 87, שהרמב"ם אכן נתלבט בשאלת ההכרעה.

90 יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, ג, 240-243, מהדורת שליט, עמ' 97-98. פילון, על החוקים לפרטיהם, א, 188, מהדורת דניאל-נטף, עמ' 270, הבחין במפורש בין קורבנות המוסף, שהם קורבנות היום מצד היותו חג, ובכללם האיל האחד, לבין 'קרבנותיו כיום היטהרות', שבכללם איל העם. מתוך כך הבין ח' אלבק בהשלמותו לפירושו ליומא ז, ג (עמ' 472) כי שיטתו כר' אלעזר ב"ר שמעון. וראה גם דניאל-נטף שם, הערה 288, וי' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, 'ירושלים תש"ס', עמ' 262. אך הואיל ואין פילון מזכיר אלא שני אילים סבר מילגרומ כי שיטתו כשיטת רבי; ראו J. Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1991, p. 1049.

91 מגילת המקדש כה, 12-16, קימרון, החיבורים העבריים, א, עמ' 164. י' ירין, מגילת המקדש, א, 'ירושלים תשל"ז, עמ' 106, טען שכבר בימי הבית נתקיים הוויכוח על מספר האילים, אך לא ציין מקור לדבריו. וראו הערה הקודמת.

92 התוספת בויקרא כג על האמור שם, טז היא בעווש הכרת על עשיית מלאכה או העידר עינוי, וכן בהטעמה שאיסורים אלה חלים 'מערב עד ערב'. אפשר שהצורך לקרוא תוספות אלה נבע ממנהג המחולות שנתקיימו ביום הכיפורים, כמתואר בעדותו של רבן שמעון בן גמליאל במשנת סוף תענית: האווירה בעת המחולות אפשר שהצריכה אזהרה יתרה על איסורי היום ועל משכם (וכבר ציין לנכון פ' מנדל, "לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים": על המשנה האחרונה של מסכת תענית וגלגוליה', תעודה יא ותשנ"ו), עמ' 147-178, בעמ' 171, שאין סיבה להטיל ספק באמתות ההיסטורית של מנהגי העם המשתקפים במאמרו של רשב"ג). אם נאמץ השערה זו, יהיה בה כדי ליישב את תמיהתו של בעל המנהיג, הלכות צום כיפור, מהדורת רפאל, עמ' שנא (וכן בתוספת שבכ"י לונדון

לפניכם כתוב', דהיינו יש אומנם פרשה נוספת בתורה בענייניו של יום הכיפורים, שבה המקור להרכב קורבן המוסף; אך הואיל וקורבן זה אינו אלא חלק ממערכת מוספי המועדים בכללם, הרי כשם שהקרבן אינה טעונה קריאה במקדש, כן הוא גם בהקרבן מוסף יום הכיפורים.

לא כן היא שיטת בעלי משנה אחרונה. הללו כבר מהלכים בשיטה הדומיננטית אצל התנאים, ולפיה קורבן המוסף של יום הכיפורים אף הוא משמש כחלק מקורבנות הכפרה של היום, שהרי איל המוסף של במדבר אינו אלא איל העם של ויקרא, שעניינו כפרה (שם טז, כד).⁹³ בעלי משנה אחרונה אינם מוצאים אפוא טעם בהפרדת הפרשה השלישית משתי קודמותיה, שכן חלק מן המוסף משמש אף כחלק מקורבנות

במחזור ויטרי, סדר יום הכיפורים, מהדורת גולדשמידט, עמ' תשפג; המהדיר, שם הערה 5, לא הבין את התמיהה) על שבקריאת בית הכנסת אין נכללת פסקה זו שבויקרא כג (משנה, מגילה ג, ה): כבר רשב"ג שם התייחס למחולות כדבר שהיה בעבר דווקא (וראו גם תרגום איכה א, ד, ומנדל, שם), ועל כן בקריאת התורה המאוחרת של בית הכנסת לא היה בכך צורך מעבר לאזהרות שכבר נקראו מויקרא טז. השו"ת תשובתו של ר"ד אבודרהם, תשלום אבודרהם (לעיל, הערה 44), עמ' 6.

93 מ' מרקוס, עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ט, עמ' 278, הציע (בעקבי כנה ורמן, ראו כ' ורמן וא' שמש, לגלות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן, ירושלים תשע"א, עמ' 365) לבאר את מחלוקת התנאים אם איל המוסף של במדבר הוא איל העם של ויקרא בשאלה אם העולה מכפרת: השולל כפרה מן העולה סבור שאיל אחד הוא, אך הסבור שיש בעולה כפרה מפריד בין האילים, באופן שהאיל של ויקרא בא לכפר. ברם, בדעה שמוזהה בין האילים אין כל ביטוי לביטול תפקיד הכפרה המפורש בהם בויקרא, אלא להפך: האיל של מוסף, שלא נזכרה בו במדבר כפרה, הוא האיל האמור בויקרא – ובו הרי מפורשת הכפרה בכתוב. וכך אמרו בספרא, אחרי, פרק ו, ח (כ"י וטיקן 66 לעיל, הערה 85), עמ' (שנב): "ויצא ועשה את עולתו ואת עולת העם וכפרו בעדו ובעד העם" – עולתו קודמת לעולת העם, כפרתו קודמת לכפרת העם; כלומר, מה טעם עולתו קודמת לעולת העם? כרי שכפרתו תקום לכפרת העם, שאיך יכפר על זולתו והוא אינו מכופר מעוונותיו? (ר"א ו' חיים, קרבן אהרן, על אתר). העולה מכפרת אפוא. מרקוס, שם, עמ' 277, טען שמדרש זה הוציא את הכתוב מידי פשוטו בקובעו שהכפרה אינה על ידי העולה; אך בכך המחבר הוא שהוציא את המדרש מידי פשוטו הברור, המטעים דווקא את הכפרה שבעולה, כאמור. ואין יסוד לטעון שהיו מן התנאים ששללו מן העולה את הכפרה, בניגוד למפורש בכתובים (לא רק בעניינינו; ראו למשל ויקרא א, ד, על העולה: 'ונרצה לו לכפר עליו'): מקורות תנאיים מפורשים שהביא שם מרקוס קובעים שיש בעולה כפרה, ואותם שני מקורות שציין שם, המייחסים את הכפרה לחטאת דווקא, משמעם שעיקרה של חטאת הוא לכפרה, ואילו כוח הכפרה של העולה משני. ראו למשל, על הראשון שבין השניים, ביאור ר"א מזרחי לרש"י על ויקרא יב, ז. (ועל תפיסת איל המוסף כחלק אינטגרלי מעבודת היום של ויקרא לשיטת רבי ראו למשל חידושי רי"ז הלוי לרמב"ם, ירושלים תשכ"ג, ראש הלכות עבודת יום הכיפורים.)

הכפרה, וחפיפה זו בין שתי המערכות שומטת את היסוד להפרדה בין פרשיותיהן. מעתה, אם ויקרא טז טעון קריאה, אין טעם להימנע מקריאת הפרשה בבמדבר כט, שהאמור באחת הוא חלק מן האמור בשנייה. אלא שמשנה ראשונה כבר לא היה כוח להזיזה ממקומה; והואיל וזו קבעה כי לאחר קריאת שתי פרשיות ראשונות גולל הכוהן את הספר ומניחו בחיקו, לא נותר בידי בעלי משנה אחרונה להוסיף את הפרשה השלישית אלא כקריאה שבעל פה. זו תסתבר מעתה, בדוחק, כרצון להימנע מגלילת הספר למקום נוסף, ואף הכרות הכוהן תתפרש מעתה שלא כמשמעה, אלא כהודעה שאף הפרשה הנקראת בעל פה כתובה בספר שלפניו.

קריאה בתורה בעל פה כפתרון למצב שאין קריאה בספר מצינו אף במקום נוסף. בכרייתא שבבבלי, תענית כח ע"א (ומקבילתה בתוספתא, שם ג, ד, עמ' 337-338) בדונה קריאת התורה של אנשי מעמד:

בשחרית ובמוסף נכנסין לבית הכנסת וקורין בתורה⁹⁴ כדרך שקורין כל השנה, ובמנחה יחיד קורא אותה על פה.
אמר ר' יוסי: וכי היא⁹⁵ יחיד יכול לקרות⁹⁶ על פה בציבור?
אלא כולן נכנסין וקורין אותה על פה, כקורין את שמע.

נמצא כי תנא קמא קבע שבמנחה יש ליחיד לקרוא על פה בפני אנשי המעמד,⁹⁷ ואילו ר' יהודה (בתוספתא) או ר' יוסי (בבבלי) חלק: אין היחיד קורא פרשיות מן

94 תיבה זו ליתא בדפוסים ובכ"י מינכן 140, וכן במקבילה שבתוספתא; אך בשאר כל העדים איתא.

95 תיבה זו ליתא בדפוסים ובקטע קיימברידג' T-S.A.S. 76, 18; בשאר כל העדים איתא. במקבילה שבתוספתא מוחלף ר' יוסי בר' יהודה, ולשוננו: 'אין היחיד קורא על פה'.

96 בדפוסים ובפסקי רי"ד נוסף כאן: 'דברי תורה', ובכ"י גטינגן 3: 'לקרות בתורה', וכעין זה בפירוש הר"א (ר' הלבני) ממהדירו, שרידים מפירוש הר"א על תענית, ירושלים תשי"ט, עמ' 70; בשאר כל כתבי היד ליתא.

97 נראה שכללו של האמורא ר' יהודה בר נחמני, 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם על פה, ודברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמרן בכתב' (בבלי, גיטין ס ע"ב; תמורה יד ע"ב), אינו אלא צירוף של שתי הלכות תנאיות: הסיפא אמור בכרייתת דבי ר' ישמעאל המובאת שם, ואילו הרישא מקורו בהלכה זו של קריאת התורה. ואם כך, אין איסור זה כולל אלא את קריאת התורה הציבורית שלא מספר התורה, שכן זו עניינה העמדת הספר כעדות על מהימנות התוכן ומקורו האלוהי (וראו ר' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ד, תל אביב תש"ך, עמ' 340 ואילך), ועל כן הקורא בתורה לפני הציבור חייב לעשות כן מן הספר דווקא, כדי שיהא ניכר שאין הוא קורא מדעתו דבר, אלא רק את הכתוב במקרא. אבל קריאה בעל פה של כתובי מקרא שלא בהקשר של קריאת התורה הציבורית (כגון בלימוד ובדרשה, בקריאת שמע ובשירת ההלל, וכל כיו"ב) לא נאסרה מעולם. ואומנם, המעיין בספרות

התורה על פה בציבור; אך הואיל ואף הוא מודה שבמנחה לא נתקיימה קריאת התורה מן הספר, הרי פתרונו הוא שבמנחה יהיו הכול קוראים כאחד.⁹⁸ כשיטה האחרונה נקבע במשנה, שם ד, ג: 'ובמנחה ניכנסין וקורין על פיהן'⁹⁹ כקורין את שמע'. שאלה מעניינת היא מדוע אין לקרוא במנחה מן הספר,¹⁰⁰ אך מכל מקום נמצינו למדים כי במקום שנשללה קריאה מן הספר הציע תנא קמא קריאה בעל פה, ואילו ר' יהודה (או ר' יוסי) שלל פתרון זה (והציע תחתיו קריאת כל הציבור כאחד), לפי שאין היחיד קורא בתורה בעל פה לפני הציבור.

נראה אפוא כי בעל משנה אחרונה ביומא הילך בעקבות תנא קמא בתענית: משנה ראשונה קבעה שהכוהן גולל את הספר לאחר קריאת שתי הפרשיות הראשונות, ומשהוסיף בעל משנה אחרונה את קריאת הפרשה השלישית לא נותר לו אלא לקובעה כקריאה בעל פה, כקריאת מנחה של אנשי מעמד לדעת תנא קמא.

מעתה תתיישב שאלת הראשונים כיצד קבע ר' יהודה בסוגיית אנשי מעמד שאין היחיד קורא בתורה בעל פה בפני הציבור – והרי פרשת 'בעשור' במקדש נקראה בידי כוהן גדול במקדש בעל פה לפני הציבור?¹⁰¹ שהרי קריאת על פה זו

ההלכה שביקשה להגדיר את האיסור 'לאמרם על פה' (ראו למשל אוסף השיטות שבאוצר מפרשי התלמוד לגיטין, שם, ירושלים תשס"ג, ליד הערות 35–58) ייווכח שבסופו של דבר אין הסכמה על איסור כלשהו העולה מכלל זה – למעט קריאת התורה בציבור, שאסורה בעל פה. ועל כך כבר עמד הרשב"א (בתשובה המובאת בידי ר' אהרן הכהן, ארחות חיים, דין מאה ברכות, יד, מהדורת קליין, עמ' פט), וראו אוצר מפרשי התלמוד שם, הערה 48. רצ"ב אויערבך, נחל אשכול על ספר האשכול, א, הלברשטט תרכ"ח, עמ' 8 אות א, כבר העיר שכך עולה גם מן הרמב"ם, שלא הביא הלכה זו בשום מקום – אלא באשר לקריאת התורה בציבור (הלכות תפילה יב, ח).

98 על העולה מכאן באשר לדרך קריאת שמע הריני דן במקום אחר.

99 לשון 'על פיהן' משמש לרוב בהוראת 'לפי דבריהם'; מצאנוהו גם בהוראה מוחשית: 'לא יניח פיו על פיהם' (בבלי, ע"ז יב ע"א), או 'מזכירין עבודה זרה על פיהם' (מכילתא, כספא כ, מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 331), אבל כאן הוא משמש בהוראת 'על פה' כניגוד למן הכתב. מסתבר שצורת הריבוי שלפנינו, הנדירה בהוראה זו (ועל כן 'תוקן' בעין יעקב: 'על פה'), באה להטעים שכולם קוראים, ולא רק שליח הציבור.

100 ר"מלוניל למשנת תענית שם (גנוזי ראשונים, עמ' קנג; ואחריו, כרגיל, ר"ע ברטנורה שם), הציע שבמנחה אין קוראים מן הספר כדי 'להקל עליהם מפני כוהן התענית' שאנשי מעמד היו נתונים בה. אך לא ברור מה קושי יש בקריאה מן הספר, ובפועל הרי קוראים אנו מן הספר במנחת התעניות. ואין כאן המקום לדון בשאלה זו.

101 ראו למשל ר"מ המאירי לתענית שם, שתירץ: 'זו [=קריאת הכוהן] אין הציבור מצוין בכך, אבל קריאת מעמד לשם הציבור ובשליחותם היא'. כוונתו כנראה שקריאת הכוהן אינה חלק מן התקנה הכללית של קריאת התורה. מכל מקום אין הכוהן קורא במקדש לשם עצמו אלא לשם הציבור, שכלפיו מתקיים הטקס הגדול של מסירת התורה מיד ליד, ואילו אף פונה

אינה אלא תוספת מיסודו של בעל משנה אחרונה, ואין ר' יהודה מכיר בה; ואילו הקריאה שאכן נתקיימה במקדש לא הייתה אלא מן הספר.

*

תיאורה המשנאי של קריאת התורה בידי כוהן גדול במסגרת עבודת יום הכיפורים במקדש נתברר כתיאור אותנטי של ימי הבית, ואף טעמה של הקריאה נעוץ כנראה בפולמוסים מימי הבית; אף על פי כן, אין פירוש הדבר שכל פרטי הקריאה האמורים במשנה כלולים בתיאור ההיסטורי.¹⁰² במאמר זה הוצע, מתוך עיון בלשונה של המשנה ובירור טעמיה, כי לשיטת משנה ראשונה לא קרא הכוהן אלא את פרשיות יום הכיפורים שבספר ויקרא, העוסקות בייחודו של היום; אבל פרשת קורבנות המוסף האמורה בספר במדבר לא נקראה, לפי שנתפסה כחלק ממערכת המוספים של כל המועדים, בלא זיקה לעבודתו הייחודית של יום הכיפורים, כעולה במקורות בית שני. לפיכך, לאחר קריאתן של פרשיות אלה הכוהן ג'ולל את התורה ומניחה בחיקו, ואומר: יותר ממה שקריתי לפניכם כתוב, למנוע רושם של אי ידיעה או התעלמות מן הפרשה הנוספת שיש בעניינו של יום הכיפורים, ולרמז שבה מצוי המקור לאותם עניינים שלא נכללו בפרשיות שקרא. אבל בעלי משנה אחרונה כבר קיבלו את שיטתו של ר' יהודה הנשיא וסיעתו, שלפיה קיימת חפיפה מסוימת בין קורבנות המוסף של במדבר לעבודת היום של ויקרא, ועל כן לא מצאו טעם בהשמטת פרשת המוסף מן הקריאה; אך הואיל ומשנה ראשונה קבעה כי לאחר שתי פרשיות ראשונות הספר נגלל, ומשנה זו כבר לא זזה ממקומה, הועלה במשנה אחרונה הפתרון של קריאה בעל פה, כפי שמצינו בקריאת התורה של אנשי מעמד לפי דעה אחת. ברם, בסוגיית אנשי מעמד חלק ר' יהודה על קיומה של קריאה בעל פה וקבע שקריאה בעל פה של יחיד בפני הציבור לא תיתכן כל עיקר; ודברים אלה אפשר שמורים כי ר' יהודה עדיין אינו מכיר בהוספה האמורה של המשנה אחרונה ביומא. הקשיים הלשוניים והפרשניים במשנתנו נוצרו אפוא, כמקרים נוספים, כתוצאה משילובה של משנה אחרונה אל תוך המשנה הקדומה.

הכוהן באמירתו 'יותר ממה שקריתי לפניכם כתוב', והקושי בויתור על הספר לקריאת הפרשה השלישית במקומו עומד. באשר לשאלה כיצד מתיישבת קריאת הכוהן בעל פה עם הכלל 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בעל פה' הציעו ראשונים תירוצים אחדים (ראו אוצר מפרשי התלמוד לגיטין שם, ליד הערות 36-39), אך היחיד מתוכם שרלוונטי לשאלתנו בנוי על פירוש בעייתי לירושלמי, כדלעיל, הערה 66.

102 השוו לניחות רובדי המשנה בתיאור קריאת התורה של המלך במעמד 'הקהל' המוצע במאמרי 'פרשת המלך'.

נספח: קריאת 'בעשור' בבית הכנסת: תוספתא תמוהה והצעה לשחזור גרסתה

בתוך רשימת הפרשיות הנקראות בתורה במועדים שנינו בתוספתא, מגילה ג, ז (עמ' 355): 'ביום הכפורים קורין "אחרי מות", ומפטירין "בעשור" שבחומש הפקודים'.¹⁰³ ה'הפטרה' האמורה כאן מתמיהה עד לאחת, לפי שלא מצינו בספרות התנאים והאמוראים 'הפטרה' בפרשה מן התורה, אלא דווקא בנביא;¹⁰⁴ ואכן שאר כל ההפטרות הנזכרות ברשימת המועדים שבתוספתא שם הן בנביא. אף על פי כן, כבר רכנו תם פירש שהכוונה למנהג קריאת התורה במועדים, המתועד מן הגאונים ואילך¹⁰⁵ עד ימינו: בנוסף לספר תורה אחד, שממנו קוראים את פרשת היום, מוציאים ספר שני, שבו קוראים את קורבן המוסף של המועד, מפרשת פנחס.¹⁰⁶ ראשונים העירו שלא מצינו למנהג זה מקור תלמודי כלשהו,¹⁰⁷ לרבות בתוספתא¹⁰⁸ – והנה באשר ליום

103 לתוספתא שבכאן בכ"י אפררט ראו להלן בפנים.

104 האמור בראב"ה, 'סי' תקפב, עמ' 310, בשם הירושלמי (ומן הראב"ה ברא"ש, מגילה ד, י, ובמרדכי שם, תתלא) 'ומפטיר קורא במוספין', איננו בירושלמי, אלא בספר הירושלמי הידוע שעמד לפני הראב"ה, וראו הערות המהדיר שם; והוא על פי מנהג הגאונים דלהלן. בתחילת ימי האמוראים מוצאים אנו לראשונה שעל המפטיר בנביא לקרוא בתורה תחילה (ר' יהושע בן לוי בבבלי, סוטה לט ע"ב), ומתוך כך מתדיינים אמוראי הדורות הראשונים (רב בירושלמי, מגילה ד, ג [עה ע"א]; רב הונא ורב ירמיה בר אבא בבבלי, שם כג ע"א) אם המפטיר עולה למניין שבעה אם לאו. ומכל מקום, גם כאן המפטיר אינו אלא בנביא, ולא מצינו לשון 'מפטירין' על פרשה מן התורה. פליישר, תפילות הקבע, עמ' 1055 הערה 214, חש בזרות הלשון שבתוספתא וכתב: 'ורוצה לומר כמובן: וקורין בתורה למפטיר'. אך נוסף לכך שלשון 'מפטירין' נותר כמובן בחריגותיו, הרי גם הקריאה בתורה למפטיר אינה מתועדת כאמור בספרות התנאים.

105 ראו למשל הלכות פסוקות, סדר פרשיות של ימים טובים, ירושלים תשנ"ט, עמ' תמט-תנט; סדר רב עמרם גאון, מהדורת גולדשמידט, עמ' קכה, קכו, קלא, קלט, קסו, קעד, קעה, קעז; רס"ג, סידור, עמ' שסט-שעג.

106 רבנו תם, ספר הישר, התשובות, סי' מח, ה (מהדורת רוזנטל, עמ' 98). וכן כתבו מדעתם מפרשי התוספתא; ראו לדוגמה ר"ד פארדו, חסדי דוד, ליורנו תקל"ו, ור"ש אביגדור, תנא תוספאה, וילנא תקצ"ו, על אתר.

107 ראו, לדוגמה, תוספות למגילה ל ע"ב, ד"ה 'שאר'. וראו רא"ש, שם ד, י: 'ואפשר שאחר שנשלם הש"ס תקנהו רבנן סבוראי או הגאונים'.

108 ר' ישעיה דיטראני, ספר המכריע, ערך לא: 'קריאת המוספין אינה חובה, שהרי אינה נזכרת לא במשנה ולא בתוספתא ולא בתלמוד... ונראה לי שאינו אלא תיקון הגאונים וראשי הישיבות' וכו'. הדברים הובאו בידי בעל שבלי הלקט, סי' עט, בשם הרי"ד 'בספר הלקט' (וראו ש' אברמסון, 'על ספר הלקט לר' ישעיה דיטראני', סיני, סה [תשכ"ט], עמ' קג-קז, בעמ' קו), והשוו פסקי רי"ד ותוספותיו למגילה לא ע"א.

הכיפורים הוא מתועד בתוספתא שלפנינו.¹⁰⁹ ברם, כך נראה הדבר דווקא לפי גרסת ה'הפוס, כ"י וינה וכ"י לונדון; וכבר העיר ר"מ איש שלום בביאורו 'תכלת מרדכי' לתוספתא שם (פאקש תרס"א) כי בכ"י ארפורט ניתוספו שלוש תיבות:¹¹⁰ 'ביום הכפורים קורין "אחרי מות", ומפטירין "בעשור" שבחומש הפיקודים, וקורא על פה'. בעל תכלת מרדכי סבור אפוא שהראשונים אשר קבעו כי אין מקור תלמודי למנהג ה'מפטיר' בפרשת המוספים, הרי זה לפי שגרסו ככ"י ארפורט, ולפיו אין מדובר בקריאת 'מפטיר' מספר שני, כמנהגנו, אלא בקריאה שבעל פה. וכך כתב גם ר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה שם.¹¹¹

ברם, לפי שתי הגרסאות נמצא שלפנינו לשון 'מפטירין' על פרשה מן התורה, ולא מן הנביא – בניגוד, כאמור, למצוי בכל הספרות התלמודית. ואילו גרסת כ"י ארפורט תמוהה אף יתר מכך, תוכנית וסגנונית כאחת. מבחינת הסגנון, הלשון 'ומפטירין וכו' וקורא על פה' הוא לשון זר, הן בשל חילופי רבים ביחיד והן משום חסרון המושא; וכך היה לו לומר: 'ומפטיר "ובעשור" שבחומש הפיקודים וקוראו על פה'. ומבחינת התוכן תמוה הדבר ביותר, מה טעם הוא קורא את ה'מפטיר' בעל פה? שאם ביקשו לעשות כאן זכר למקדש ולקרוא בדרך שקרא הכוהן פרשה זו במקדש, היה לו לכלול בקריאה מן הספר אף את פרשת 'אך בעשור', שאף היא נקראה במקדש!

נראים הדברים כי מאחורי שתי הגרסאות שבידינו עומדת גרסת אב אחת, ש'תוקנה' בשתי דרכים. כי הלשון המקורי נראה שכך היה: ובעשור שבחומש הפיקודים קורא על פה. לשון זה אינו אלא לשונה של משנתנו, שהושגר לכאן בידי גרסנים בשל הנושא המשותף; אך משנעמד לפני הלומדים, שראו בו על פי ההקשר אמירה על קריאת בית הכנסת, נתקשו מה טעם קוראים בעל פה בבית הכנסת, בניגוד להלכה הקבועה בכל מקום. עמדו אפוא הלומדים, שכבר מכירים את מנהגנו שמימות הגאונים לקרוא 'מפטיר' בספר שני, והוסיפו תיבת 'ומפטירין', מחד גיסא, ומחקו את התיבות 'קורא על פה', מאידך גיסא; והיא הגרסה הניבטת מרוב העדים. אבל בכ"י ארפורט וסיעתו נקלטה הוספת 'ומפטירין' – אך לא נמחק הלשון המקורי 'קורא על פה'; ומתוך כך ניתוספה הוי"ו ('וקורא'), כדי שהמשפט יעמוד, ולו בדוחק, על תלו.

109 וכך העיר הגר"א בביאורו לשלחן ערוך, אורח חיים, ראש סי' תרכא.

110 ליברמן, מועד, עמ' 1170, הוסיף שגרסה זו מצויה גם בהבאת רבנו תם הנזכר, וכן בתשובות מהר"ם מרוטנבורג, דפוס פראג, סי' קי; במהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשע"ד, העירו שבחלק מן העדים ר"ש משאנץ הוא החתום על התשובה. כן ציין ליברמן שם כי בעל ערוגת הבושם, ב, ירושלים תש"ז, עמ' 264, גרס כרוב העדים.

111 ברם, רבנו תם גרס כאמור בככ"י ארפורט – ואף על פי כן ביקש להביא ראייה מכאן לקריאת המוספין שלנו.

אם כנים הדברים, נמצינו למדים כי לשון 'הפטרה' על פרשה בתורה אכן איננו לשון תנאי מקורי, ואף אין להסיק ממשפט זה בתוספתא על מנהגי קריאה שונים בבית הכנסת: לא ביום הכיפורים בפרט ולא בשאר מועדים בכלל.

רשימת הקיצורים

אוצר הגאונים לסוטה = ב"מ לוי, אוצר הגאונים, יא (נדרים, נזיר, סוטה), חיפה תש"ב
 אפשטיין, מלנה"מ = י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח
 D. Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, = יום כיפור, Tübingen 2003
 ברואר, 'פעל' = י' ברואר "פעל" ובינוני בתיאורי טכס במשנה, תרכ"ז, עמ' 299-326
 גילת, פרקים = י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב
 גנזי ראשונים = ר"מ הרשלר (מהדיר), גנזי ראשונים: ראש השנה יומא תענית, ירושלים תשכ"ג
 היינימן, התפילה = י' היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים: טיבה ודפוסיה, ירושלים תשכ"ו
 הנשקה, פרשת המלך = ד' הנשקה, 'פרשת המלך כיצד? לדרכי עריכת המשנה', סידרא טז (תש"ס), עמ' 21-32
 זוסמן, תולדות ההלכה = י' זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת "מקצת מעשי התורה"', תרכ"ז נט (תש"ז), עמ' 11-76
 ליברמן, מועד = ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד-ה, ניו יורק תשכ"ב
 ליס, מסכת סוטה = א' ליס (עורך), מסכת סוטה עם שינויי נוסחאות, ב, ירושלים תשל"ט
 ספראי וספראי, יומא = ש' ספראי ו' ספראי, משנת ארץ ישראל: יומא, ירושלים תש"ע
 פליישר, תפילות הקבע = ע' פליישר, תפילות הקבע בישראל בהתהוותן ובהתגבשותן (בעריכת ש' אליצור וט' בארי), ירושלים תשע"ב
 קימרון, החיבורים העבריים = א' קימרון, מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, א-ג, ירושלים תש"ע-תשע"ה
 רס"ג, סידור = סידור רב סעדיה גאון, ירושלים תש"א

