

תעודה

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

לא

מתלמידיו של אהרן עיונים בספרות התנאים ומקורותיה לזכרו של אהרן שמש

עורכים

דניאל באיאריץ, ורד נעם וישי רוזן-צבי

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

מזכיר המערכת: ד"ר עומר מיכאליס

עריכת לשון: שרה פוקס



אוניברסיטת תל אביב

תשפ"א

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

בעטיפה: אהרן כהן גדול. פרט מציור קיר בבית הכנסת בדורא אירופוס, המאה השלישית

ISSN 0334-1364

©

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



פרופ' אהרן שמש

תוכן העניינים

11	רשימת המשתתפים בכרך
13	פתח דבר
15	רשימת הפרסומים של אהרן שמש
	שער ראשון: מקרא ומגילות
	עדות, אזהרה והשבעה: בין המקרא לחז"ל
23	אורית מלכה
	קריאה חדשה במגילת מקצת מעשי התורה
67	ורד נעם
	עיון ב־4Q159
91	כנה ורמן
	שער שני: מן הבית השני אל התנאים
	טומאת הממזר ו'נדת אנוש': בין ספרות קומראן לספרות התנאים
129	ידידה קורן
	מצוות פורים בימי הבית השני ובספרות התנאית: פרקים בתולדות
	ההלכה
169	משה בנוביץ
	הכל מוכן לשבת? בין ספרות בית שני לספרות התנאית
195	יואל קרצ'מר־רזיאל
	ישוע, הפרושים והתורה שבעל פה
229	דניאל באירין
	שער שלישי: עריכה ונוסח
	אכילת פסחים לא קתני: עיון בנוסח המשנה הראשונה במסכת
	ברכות ובִּהְרָכְבָּה
251	שלמה נאה

	לחקר עריכתן המגמתית של סוגיות: עיון בשלוש סוגיות בפתיחת בבלי סנהדרין
277	מנחם כהנא
	הגוי, החשוד ו'אחרים' אחרים: תהליכי עריכה, הלכה וחברה בתוספתא
315	חנן מזא"ה
	ממראית עין לחשד ובחזרה: מעברים בטעמי הלכה בפאה ובחנוכה אהרן עמית
349	
	שער רביעי: בין משנה למדרש
	שפת המדרש
367	משה הלברטל
	הגדות על דופי
381	עדיאל שרמר וישי רוזן־צבי
	עיר מוקפת חומה: על תיאורי הבאת הביכורים במשנת התנאים
411	הלל מאלי
	מה חידש רבן יוחנן בן זכאי בדין 'חדש'? תקנה ותולדות פרשנותה
451	דוד הנשקה
	שער חמישי: ספרות התנאים במבט בין־תרבותי
	בין יחיד לציבור ובין דם לבשר: פניו הכפולות של קורבן הפסח
481	מירה בלברג
	אישה הרה היוצאה ליהרג – גלגולו של פולמוס
505	יפעת מוניקנדם
	מספרות ההלכה הקדומה לחוק הרומי: לתולדות התהוותם של פרקי בבא מציעא
541	יאיר פורסטנברג
vii	תקצירים באנגלית

בין יחיד לציבור ובין דם לבשר: פניו הכפולות של קורבן הפסח

מירה בלברג

בפרק יב בספר שמות ניתנות למשה ולאהרן הנחיות מדויקות לגבי האופן שבו על בני ישראל להתכונן ללילה הגורלי העומד לפניהם, ליל יציאת מצרים:

דָּבְרוּ אֶל־כָּל־עַדְת־יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר: בְּעֵשֶׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וַיִּקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית־אָבֹת שֶׂה לְבֵית [...] וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשַׁחֲטוּ אֹתוֹ כָּל־קֹהֶל עַדְת־יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבִים: וְלָקְחוּ מִן־הַדָּם וְנָתְנוּ עַל־שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וְעַל־הַמַּשְׁקוֹף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר־יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם: וְאָכְלוּ אֶת־הַבָּשָׂר בְּלִילָה הַזֶּה צְלִי־אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל־מַרְרִים יֹאכְלוּהוּ (שמות יב, ג-ח).

הנחיות אלו נראות, על פניהן, כנוגעות רק לנסיבות המיוחדות של ליל מכת הבכורות ולצורך להגן על בתיהם של בני ישראל מפניה: 'וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֹת עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר אַתֶּם שֹׂם וְרַאֲיִתִּי אֶת־הַדָּם וּפְסַחְתִּי עֲלֵכֶם וְלֹא־יְהִיָּה בְכֶם נֶגֶף לְמִשְׁחִית בְּהַבְּתִי בְּאַרְצְךָ מִצְרַיִם' (שמות יב, יג). עם זה, ההוראות המפורטות בדבר הכנת השֶׂה וסימון המשקופים והמזוזות מסתיימות בקביעה כי על פעולות אלו לחזור על עצמן מדי שנה בשנה: 'וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה לְחֻק־לֶךָ וּלְבְנֶיךָ עַד־עוֹלָם: וְהָיָה כִּי־תָבֹאוּ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִתֵּן ה' לָכֶם פְּאֶשֶׁר דִּבֶּר וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־הָעֲבֹדָה הַזֹּאת' (שמות יב, כד-כה). קריאה פשוטה של פסוקים אלו בהקשרם מציעה כי כל הפעולות הקשורות בטיפול בשה, מבחירתו בעשרה בחודש ועד שחיטתו, נתינת דמו על המשקופים, צלייתו ואכילתו בחיפזון בתוך הבתים, צריכות להתבצע כחלק מאותו 'זבח פסח', ריטואל העתיד לחזור על עצמו מעתה ועד עולם. אולם כידוע, כבר במקרא אין הדבר כן. במקורות מקראיים אחרים מתואר הפסח כקורבן מקדשי ולא כסעודה ביתית,¹ ואין

* מאמר זה מתבסס בחלקו על הפרק הרביעי של ספרי *Blood for Thought: The Reinvention of Sacrifice in Early Rabbinic Literature*, Oakland 2017

1 בעיקר אמורים הדברים בחוק הפסח שבדברים טז, א-ה, שם נאמר מפורשות כי על הפסח להישחט 'במקום אשר יבחר ה' אלהיך בו'. אך גם בפרשת פסח שני במדבר ט, א-יד ברור

זכר למשיחת המשקופים והמזוזות בדם. בספר דברי הימים מצוין במפורש שדמו של הפסח ניתן על גבי המזבח בידי הכוהנים, בהתאם לפרוטוקול הסטנדרטי של הקורבנות כולם.²

פרשני המקרא בתקופת בית שני ובתקופת התנאים זיהו פערים ואי התאמות בין הפסח של ספר שמות, ששימש להם כמקור העיקרי לעיסוק בפסח ובהלכותיו, ובין הפסח המקדשי המופיע כבר בספר דברים והנוהג בימיהם,³ וביקשו לתת פשר והסבר לפערים אלו.⁴ בספרות התנאים מוסגרו הפערים הללו כמכוננים שתי קטגוריות הלכתיות נבדלות, 'פסח מצרים' לעומת 'פסח דורות', שעל אף המשותף הרב ביניהם מתוארים כפופים לפרוטוקולים ריטואליים שונים.⁵ בין היתר מציינת המשנה (פסחים ט, ה) כי פסח מצרים 'טעון הזייה באגודת אזוב על המשקוף ועל שתי מזוזות' מה שאין כן פסח דורות.⁶ לכאורה, את הגבלת הדרישה לסמן את המשקופים והמזוזות בדם לפסח מצרים בלבד אפשר להבין בנקל מתוך הנסיבות הייחודיות של ליל היציאה ממצרים: רק בלילה זה, ולא לאחריו, התמודדו בני ישראל עם סכנת ה'משחית' שאותה נועד להרחיק הדם שעל הפתחים, אך סכנה זו איננה נוכחת עוד בשנים שלאחר מכן. על פניו מטרת קורבן הפסח לדורות איננה אפוטרופאית, אלא מְנַמוּנִית: הוא לא נועד עוד להגן מפני סכנת מוות אלא להזכיר את יציאת מצרים.

כי על קורבן הפסח חלות קטגוריות מקדשיות: הקרבנו אסורה על הטמאים, ועצם הקביעה כי מי שהיה 'בדרך רחוקה' אינו יכול לעשות את הפסח מלמדת כי הפסח נעשה במקום מסוים. על הפסח בחוקי התורה ראו S. Gesundheit, *Three Times a Year: Studies on Festival Legislation in the Pentateuch*, Tübingen 2012, pp. 44–95

2 דה"ב ל, טז; לה, יא.

3 לא אכנס כאן לשאלה שהעסיקה חוקרים במשך למעלה ממאה שנים, האם הפסח הביתי בעל הממד האפוטרופאי שבספר שמות הוא גרסה קדומה של פולחן מקדשי של עלייה לרגל או שמה להיפך. לסיכום מקיף של הדיונים המחקריים בנושא ראו T. Prosic, 'The Development and Symbolism of Passover until 70 CE', *Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series* 414, New York 2004

4 על כך ראו למשל B. Amaru-Halpern, 'The Use of Bible in Jubilees 49: The Time and Date of the Pesah Celebration', *Meghillot* 5–6 (2007), pp. 81–100; שמש, לגלות נסתר: פרשנות והלכה במגילות קומראן, ירושלים תשע"א, עמ' 298–310; M. Balberg and S. Chavel, 'The Polymorphous Pesah: Ritual between Origins and Reenactment', *Journal of Ancient Judaism* 8 (2017), pp. 292–343

5 משנה, פסחים ט, ה; תוספתא, פסחא ה, יא-כב.

6 כל הציטוטים מן המשנה במאמר על פי כ"י קאופמן.

במאמרו 'פסח זה על שום מה' הציע אהרן שמש כי מספרות התנאים עולה תמונה מורכבת יותר לגבי הממדים האפוטרופאיים של קורבן הפסח.⁷ מצד אחד אפשר לזהות מגמה פרשנית דומיננטית בדרשות התנאים, המבקשת לדחות מכל וכל את האפשרות שפסח מצרים ובעיקר סימון הפתחים בדם שימשו כאמצעי הגנה ממשי מפני 'המשחית'. שמש ראה בדרשות אלו ניסיונות אפולוגטיים לטשטש את ההיבטים המאגיים של קורבן הפסח ולפרש את הדם על הפתחים אך ורק כביטוי סימבולי של הנאמנות לאל או של קיום המצווה. אך מצד אחר אנו מוצאים בספרות התנאים גם קול שונה, ולפיו לא זו בלבד שפסח מצרים שימש למטרות אפוטרופאיות באותו לילה גורלי של מכת בכורות, אלא אף פסח דורות מוסיף וממלא פונקציה של הגנה ושמירה על בני ישראל מדי שנה בשנה. רעיון זה, שלפיו סכנת המשחית אורבת לבני ישראל בלילה הפסח מדי שנה ולא רק במצרים, בא לידי ביטוי כבר בספר היובלים ובכתבי יחזקאל הטרגיקן, אך הוא מוסיף ונשמע בדרשה המופיעה במכילתא דר' ישמעאל על הפסוק 'לֵיל שְׁמָרִים הוּא לָהּ' 'לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם הוּא הַלַּיְלָה הַזֶּה לָהּ' שְׁמָרִים לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם' (שמות יב, מב): 'לֵיל שְׁמָרִים לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם' – מגיד שכל ישראל צריכין להשתמר בו.⁸ הגם שזהותו של בעל הדרשה איננה מצוינת במפורש, שמש הסיק מן ההקשר שבו היא נטועה כי הדובר הוא ר' אליעזר, שכן מיד קודם לדרשה זו מובאת מחלוקת ר' יהושע ור' אליעזר לגבי משמעות הביטוי 'הלילה הזה' ביחס לגאולה העתידית. בעוד לשיטת ר' יהושע הגאולה העתידית תהיה בניסן ('בו נגאלו ובו עתידין להיגאל'), לשיטת ר' אליעזר הגאולה העתידית לא תהיה אלא בתשרי. שמש מסביר, ולדעתי הסברו משכנע, כי ביסוד מחלוקת התנאים עומד היחס בין זיהויו של 'הַלַּיְלָה הַזֶּה' כ'לֵיל שְׁמָרִים לָהּ' בחלקו הראשון של הפסוק, ובין ההתייחסות לעתיד לבוא בחלקו השני של הפסוק, 'שְׁמָרִים לְכָל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם'. בעוד ר' יהושע סבור כי 'הלילה הזה' (כלומר ארבעה עשר בניסן) שמור ומובטח כתאריך הגאולה הן ביציאת מצרים והן 'לדורותם', ר' אליעזר סבור כי 'הלילה הזה' מתייחס אך ורק לליל יציאת מצרים עצמו, כלומר לאירוע חד פעמי. אשר על כן עליו לפרש את הסיפא של הפסוק אחרת, והוא מפרשה כאינדיקציה לכך שזהו לילה מסוכן שיש צורך להשתמר בו בכל דור ודור.⁹ זיהויו של ליל הפסח כדורש השתמרות אקטיבית מצד בני ישראל,

7 אהרן שמש, 'פסח זה על שום מה?' *The Journal of the Association for Jewish Studies* 21.2 (1996), Review, החלק העברי, עמ' א-יז.

8 מכילתא דר"י פסחא יד (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 52).

9 קריאתו של שמש מסתברת גם לאור הדרשה המופיעה בבבלי, ראש השנה יא ע"ב, וראו שמש (לעיל, הערה 7), עמ' ה הערה 13.

אשר שמש מייחסו לר' אליעזר, מהדהד את התפיסה הקדומה, שלפיה קורבן הפסח ובעיקר סימון הפתחים בדם נועדו להגן על בני ישראל מפני משחיתים ומזיקים. לאחר שזויה את התפיסה שלפיה ליל הפסח דורש 'השתמרות' מתמדת כתפיסתו של ר' אליעזר, המשיך שמש והציע כי תפיסה זו היא העומדת ביסוד מחלוקתו של ר' אליעזר עם חכמים בדבר שעת אכילת הפסח. ר' אליעזר מגביל את זמן אכילת הפסח 'עד חצות' – דהיינו עד 'חצי הלילה' שבו היכה ה' את בכורי מצרים, בעוד חכמים מתיירים לאכול את הפסח עד עלות השחר, שעת צאתם של בני ישראל ממצרים.¹⁰ לשיטתו של שמש, מחלוקת זו מסגירה הבדלי תפיסה עמוקים יותר לגבי עצם מהותו של קורבן הפסח: האם הוא נועד כאמצעי אפוטרופאי שמטרתו להגן בפני המשחית (ועל כן יש לאוכלו רק כל עוד המשחית מאיים), או שמא הוא קורבן תודה על יציאת מצרים (ואז אפשר לאוכלו במשך כל הלילה). עוד סבר שמש כי השאלה כיצד יש להבין את מהותו של קורבן הפסח – כאמצעי אפוטרופאי או כקורבן תודה – היא העומדת בתשתית מחלוקת בית הלל ובית שמאי על היקפו של ההלל הנאמר בזמן אכילת הפסח: בית הלל כוללים בו את תהלים קיד ('בצאת ישראל ממצרים'), מפני שהם סבורים שעניינו של קורבן הפסח להודות על יציאת מצרים, ואילו בית שמאי סבורים שקורבן הפסח עניין לעצמו ויציאת מצרים עניין לעצמה, ועל כן אין לכלול את תהלים קיד בהלל, משום שבשעת אכילת הפסח בני ישראל עדיין לא נגאלו.¹¹ יש אפוא, לשיטת שמש, קשר ברור בין דעת המיעוט של ר' אליעזר ודעת בית שמאי. לבסוף טען שמש כי אף את שתי המסורות לגבי האופן שבו יש לציין את ליל הפסח לאחר חורבן הבית – באמצעות סיפור יציאת מצרים (דהיינו, דרשות 'ארמי אובר אבי' וכו') או באמצעות לימוד הלכות הפסח – אפשר למפות על פי אותה מחלוקת עצמה: ר' אליעזר ותלמידיו, הרואים בקורבן אמצעי הגנה מפני המשחית, מבקשים להמשיך ולקיים את מצוות קורבן הפסח באמצעות עיסוק בהלכות הקורבן, בעוד אחרים מדגישים את סיפור הגאולה משעבוד ואת היציאה מעבדות לחירות.¹²

המהלך שמבצע שמש במאמרו אינו חסין מפני הביקורת. זיהויו של ר' אליעזר כבעל הדרשה 'מגיד שכל ישראל צריכים להשתמר בו' אינו ודאי או טריוויאלי; והקישור בין משפט זה, המרמז לסכנת המשחית או המזיקים האורבת לישראל בליל הפסח, לבין קביעתו של ר' אליעזר שאכילת הפסח דווקא עד חצות, דורש תעוזה פרשנית לא מבוטלת (אכן קל יותר לפרש את המחלוקת בעניין אכילת הפסח כנוגעת לשאלה מהו תחומו של הלילה, כפי שהוא למשל במשנה, ברכות א, א). יש גם להודות כי הזיקה בין התפיסה האפוטרופאית המובהקת, שמש מייחס לר' אליעזר, לבין השיטות השונות באמירת ההלל ובציון ליל הפסח אחרי החורבן רופפת למדי. אך גם אם אפשר לערער על אחדים מפרטי הטיעון, לדעתי צדק שמש כאשר זיהה

בספרות התנאים שתי תפיסות עקרוניות ונבדלות ביחס למהותו של קורבן הפסח: תפיסה הרואה בו אמצעי הגנה או שימור לבני ישראל כקולקטיב, ותפיסה הרואה בו קורבן תודה שנועד לסעודת שמחה. במאמר זה אבקש לחזק את מסקנותיו העקרוניות של שמש (גם אם לא את קריאותיו הספציפיות) על ידי בחינה של מקורות תנאיים אחרים העוסקים בסיווגו, בדרך ביצועו ובתפקידו של קורבן הפסח. להלן אראה כי במשנה, בתוספתא ובמדרשי ההלכה אפשר לזהות שתי שאלות יסוד, שלגביהן יש אי-הסכמה בולטת ועקיבה בין התנאים: האחת, האם הפסח הוא קורבן ציבור או קורבן יחיד (ושאלה קשורה לכך – האם במהותו הוא קורבן אחד או קורבנות רבים); והאחרת, האם עיקרו של הפסח הוא הדם או הבשר. אטען כי יש קשר משמעותי בין שתי שאלות היסוד הללו, ואציע גם שיש קשר בין שתי שאלות אלו ובין המחלוקת שהצביע עליה שמש בדבר מהות הפסח כקורבן אפוטרופאי או כקורבן תודה לזכר יציאת מצרים. אסיים בהצבעה על זיקות אפשריות בין מחלוקות התנאים בנוגע לקורבן הפסח ובין דיונים מקבילים במקורות נוצריים מן המאות השנייה והשלישית.

בין יחיד וציבור

ההבחנה בין קורבן יחיד לקורבן ציבור היא אחת ההבחנות העיקריות במערכת הטקסונומית של הקורבנות בספרות חז"ל.¹³ ככלל נוגעת הבחנה זו לשאלה מיהו האחראי לספק את הקורבן האמור ומיהו שיוצא ידי חובתו בהבאת הקורבן ובהקרבתו. במרבית המקרים נקל למדי לסווג קורבן נתון ככזה או ככזה: ברור, למשל, כי קורבן חטאת של יולדת הוא קורבן יחיד, בעוד קורבן התמיד המוקרב בוקר וערב במקדש הוא קורבן ציבור. אולם, כפי שהראה צבי אריה שטיינפלד, אנו מוצאים מחלוקות תנאים (ואמוראים) נרחבות בשאלת הגדרתם העקרונית של קורבן ציבור וקורבן יחיד, ואי-הסכמה לגבי הקריטריונים המכריעים בסיווגם של קורבנות שונים.¹⁴ מחלוקות אלו מתגלעות בעיקר סביב שני קורבנות – אשר יש ביניהם לא מעט מן המשותף, כפי שהראה דוד הנשקה – קורבן פסח וקורבן חגיגה.¹⁵

13 לאבחנה זו שורשים בספרות הכהנית שבמקרא, הגם שהמינוחים 'קרבן ציבור' ו'קרבן יחיד' אינם משמשים במקרא. ראו N. Meshel, *The 'Grammar' of Sacrifice: A Generativistic Study of the Israelite Sacrificial System in the Priestly Writings*, New York 2014; וכן ספרי, לעיל, הערה ראשונה (*), עמ' 108–112.

14 צ"א שטיינפלד, 'להגדרתם של קרבן יחיד ושל קרבן ציבור', Sh. Secunda and S. Fine (eds.), *Shoshanat Yaakov: Jewish and Iranian Studies in Honor of Yaakov Elman*, Leiden 2012, pp. 1–28.

15 ד' הנשקה, שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים תשס"ז, עמ' 140–147.

במשנה, מנחות ט, ז מסווג קורבן פסח כקורבן יחיד: 'כל קרבנות היחיד טעונים סמיכה חוץ מן הבכור והמעשר והפסח'. סיווג זה נראה הגיוני, לכאורה, שכן המאפיין המובהק של קורבנות ציבור בספרות חז"ל הוא שהמימון שלהם קולקטיבי ובא מתרומת הלשכה,¹⁶ ואילו קורבן הפסח ממומן, כידוע, על ידי בני החבורה שקבעו לאכול ממנו יחד. לעומת זה, בסיפור המפורסם על דרשתו של הלל בעניין הפסח שחל להיות בשבת (תוספתא, פסחא ד, יג-יד) מסווג הפסח ללא היסוס כקורבן ציבור:

פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת שאלו את הלל הזקן פסח מהו שידחה את השבת
 אמ' להם וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת הרבה משלש מאות פסחים יש לנו בשנה ודוחין את השבת
 חברו עליו כל העזרה אמ' להם תמיד קרבן צבור ופסח קרבן צבור מה תמיד קרבן צבור ודוחה את השבת אף פסח קרבן צבור דוחה את השבת
 דבר אחר נאמר בתמיד מועדו ונאמ' בפסח מועדו מה תמיד שנאמ' בו מועדו דוחה את השבת אף פסח שנ' בו מועדו דוחה את השבת
 ועוד קל וחומר ומה תמיד שאין חייבין עליו כרת דוחה את השבת פסח שחייבין עליו כרת אינו דין שידחה את השבת
 ועוד מקובלני מרבתי שפסח דוחה את השבת ולא פסח ראשון אלא פסח שני ולא פסח צבור אלא פסח יחיד¹⁷

קביעתו של הלל 'תמיד קרבן ציבור ופסח קרבן ציבור' מפתיעה לא רק מצד תוכנה, אלא גם משום שהיא אינה נחוצה כלל על מנת לבסס את האנלוגיה בין הפסח לתמיד: לשם כך מספיקה הגזירה השווה בין המילה 'במועדו', המופיעה הן ביחס לפסח (במדבר ט, ב) והן ביחס לתמיד (במדבר כח, ב), ואומנם ממכילתא מופיעה רק דרשת 'במועדו', כדי להוכיח שהפסח דוחה את השבת.¹⁸ מלבד זה, כאמור, עצם סיווגו הנחרץ של הפסח כקורבן ציבור אינו הולם את הרעיון שקורבנות ציבור הם אלו הממומנים מתרומת הלשכה ואף סותר את האמור במשנה מנחות שנזכרה לעיל. בתלמוד הבבלי הושמטה הקביעה 'תמיד קרבן צבור ופסח קרבן צבור' מן הברייתא, ונראה שהצדק עם מנחם כץ הטוען כי השמטה זו נובעת מאי-נחת

16 משנה, שקלים ד, א.

17 המעשה מופיע גם בירושלמי, פסחים ו א (לג ע"א) ובבבלי, פסחים סו ע"א. לניתוח מפורט של הסיפור לגרסאותיו ראו מ' כץ, 'הסיפורים על מינוי הלל בספרות התלמודית', סדרא כו (תשע"א), עמ' 81-116.

18 מכילתא דר"י פסחא ה (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 17).

בדבר זיהויו של הפסח כקורבן ציבור.¹⁹ אותה אי־נחת ניכרת בדבריו של שאול ליברמן, שהסתייג מקריאה של הברייתא הנ"ל כסיווג פורמלי של הפסח כקורבן ציבור: 'ומלשון התוספתא אין ראייה, ואפשר שקורא לו קרבן ציבור, משום דאתא בכנופיא'.²⁰ על פי ליברמן, יש להבחין בין הצבעה עניינית על אופיו הקולקטיבי של קורבן הפסח, המוקרב על ידי אנשים רבים באותו זמן, ובין קביעה טקסונומית רשמית שהפסח הוא קורבן ציבור ולא קורבן יחיד, ואת דבריו של הלל יש להבין באופן הראשון ולא האחרון.

אך אפשר שיש לזיהויו של הפסח כקורבן ציבור אחיזה גם מחוץ לברייתא על הפסח שחל להיות בשבת. משנה, תמורה ב, ב מציינת שורה של הבדלים בין קורבנות יחיד לקורבנות ציבור, ואחד מן ההבדלים הללו נוגע לדחיית השבת ודחיית הטומאה:

[...] יש בקרבנות הצבור מה שאין בקרבנות היחיד שקרבנות הצבור דוחין את השבת ואת הטומאה וקרבנות היחיד אינן דוחין לא את השבת ולא את הטומאה
אמ' ר' מאיר והלא חביתי כהן גדול ופר יום הכיפורים קרבן יחיד ודוחין את השבת ואת הטומאה אלא שזמנן קבוע

לענייננו, עיקר חשיבותה של משנה זו בדבריו של ר' מאיר המופיעים בסיפא. ר' מאיר מציין את חביתי כהן גדול ופר יום הכיפורים כדוגמאות לקורבנות יחיד שאפשר להקריבם בשבת ואפשר להקריבם כאשר הבעלים טמאים. הוא מציין זאת כדי להבהיר שהשיקול המכריע בדחיית השבת והטומאה אינו השאלה אם הקורבן הוא של יחיד או של ציבור, אלא האם חובה להקריב אותו בזמן מסוים ולא בזמן אחר. קורבן הפסח בולט בהיעדרו מדברי ר' מאיר, בייחוד לאור העובדה שזהו אולי הקורבן המובהק שדוחה את השבת והטומאה (פרקים ו-ז במשנה פסחים מוקדשים רובם ככולם לנושא זה), מפני שעליו להיות מוקרב 'במועדו'. שמא אפשר ללמוד משתיקה זו שלשיטתו של ר' מאיר הפסח הוא קורבן ציבור, ועל כן אין מקום להזכירו ברשימה זו? אין לצאת כאן מכלל ספק, בעיקר משום שבהלכה המקבילה בתוספתא (תמורה א, יז) – שם מיוחסים הדברים לר' יעקב ולא לר' מאיר – מוזכר הפסח לצד חביתי כהן גדול ופר של יום הכיפורים, אך זוהי בהחלט אפשרות.

19 כץ (לעיל, הערה 17), עמ' 102 הערה 74.

20 ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה מועד, ד, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 566. ליברמן מסתמך כאן על לשון התלמוד הבבלי (יומא נא ע"א) בסוגיה המנסה להסביר מדוע קורבן חגיגה מזוהה במקום אחד כקורבן ציבור.

המסורות הסותרות בדבר זיהויו של הפסח כקורבן ציבור או כקורבן יחיד אינן מפתיעות לאור העובדה שהפסח חריג מכל בחינה שהיא בתוך מערכת הקורבנות הכוללת במקרא. מחד גיסא, הפסח ממומן על ידי הבעלים ונאכל על ידיהם, ומבחינה זו הוא דומה לקורבנות השלמים הפרטיים – תורה, נדר ונדבה. מאידך גיסא, הפסח מוקרב בתאריך קבוע שאין לשנותו, וההתחייבות להביאו חלה על הקהילה כולה ולא רק על פרטים מסוימים. נוסף על כך, הדמיון המובהק של קורבן הפסח לקורבן התמיד (לשניהם דרוש שה תמים זכר בן שנה) אף הוא מקל על זיהויו של הפסח כקורבן ציבור. כפילות זו באופיו של הפסח היא מקורה של המחלוקת הטקסונומית בדבר הסיווג ההולם שלו (ושל קורבן חגיגה הדומה לו מבחינות רבות), אך היא גם מולידה שאלה עקרונית יותר בדבר היחס בין היחידים, הקולקטיבי והקורבן: מיהו המועז של קורבן הפסח? האם זהו הציבור כולו (כפי שהוא, למשל, בקורבן החטאת של שגגת העדה), או שמא כל יחיד השוחט בשם החבורה שלו נחשב למועז בפני עצמו (כפי שהוא, למשל, בקורבן החטאת של האדם היחיד)? מכאן משתמעת שאלה נוספת: האם קורבן פסח הוא במהותו קורבן אחד שפעולת הקרבתו היא הקרבה של בעלי חיים רבים, או שמא קורבן פסח הוא במהותו קורבנות רבים, כך שכל קורבן של כל חבורה בפני עצמה הוא קורבן עצמאי הנפרד אינהרנטית מזה של החבורה השכנה?

שאלה זו איננה פלפול פילוסופי בעלמא, ויש לה השלכות קונקרטיות על האופן שבו חז"ל מתמודדים עם היבטים שונים הקשורים בהקרבת הפסח, בעיקר במה שנוגע לחובת הפסח השני.²¹ בספר במדבר ט, י-יג נקבע כידוע כי כל מי שאינו יכול לעשות את הפסח במועדו מפני שהוא טמא או בדרך רחוקה מחויב לעשותו חודש לאחר מכן. המשנה, פסחים ז, ו קובעת מצידה כי אם כל הציבור או רובו היו טמאים הפסח ייעשה בטימאה, אך אם רק מיעוט הקהל נטמא 'הטהורין עושיין את הראשון והטמאין עושיין את השני'. על פי הלכה זו, חובת הקרבת הפסח בארבעה עשר בניסן חלה על הציבור כציבור, ועל כן יש לבצעה אפילו אם רוב או כל הפרטים שמהם מורכב הציבור טמאים בשעת ההקרבה. הפסח השני, על פי תפיסה זו, הוא רק אמצעי תיקון עבור יחידים שנבדלו מסיבה זו או אחרת מהציבור, ולא יכלו להקריב כחלק מן הציבור בזמן המיועד (ואכן, כפי שראינו, בתוספתא, פסחים ד, יד יש תקבולת בין 'פסח ראשון' ו'פסח צבור' מחד גיסא, לבין 'פסח שני' ו'פסח יחיד' מאידך גיסא). במילים אחרות, הפסח הראשון נתפס כאן כקורבן קולקטיבי מטעמו של הציבור כיחידה אחת: אילו היה הפסח הראשון נתפס אך ורק

כמצבור של קורבנות פרטיים, היה סביר לפסוק שרק הטהורים, ואפילו הם מיעוט העם, יקריבו בזמן המיועד, וכל הטמאים, ואפילו הם רוב העם, יקריבו בפסח השני. תפישת הפסח הראשון כקורבן אחד שבו משתתף כל הציבור בבחינת מוען אחד באה לידי ביטוי ביתר שאת בתוספתא. התוספתא (פסחא ו, ב) דנה בשאלה מה קורה כאשר בדיוק מחצית הציבור טמאים ומחציתו טהורים. על פי דעת תנא קמא, גם במקרה כזה הטהורים יקריבו את הפסח הראשון והטמאים יחכו לפסח שני (ור' יהודה ור' אלעזר בן מתתיה נחלקים האם מספיק טמא אחד שעורף על הטהורים במקרה כזה כדי להכריע את הפסח לעשותו בטומאה). ר' שמעון, לעומת זאת, מציג דעה אחרת, וגורס כי במצב של מחצה על מחצה גם הטהורים וגם הטמאים יעשו את הפסח הראשון – אבל בנפרד:

ר' שמעון או' היו חציין טהורין וחציין טמאין הטהורין עושין לעצמן והטמאין עושין לעצמן
 אמרו לו אין חולקין את הצבור אלא או כלן עושין בטהרה או כולן עושין בטומאה

ר' שמעון מציע כי כאשר בדיוק מחצית הציבור טמאים ובדיוק מחציתו טהורים, עלינו להתייחס אל הציבור כשני ציבורים נפרדים, כך שאחד מהם כולו טהור ואחד מהם כולו טמא (ועל כן יעשה את הפסח בטומאה). הצעה זו נתקלת בהתנגדות משום שאין חולקין את הציבור. ניסוח זה מלמד על תפיסה של קורבן הפסח כקורבן קולקטיבי אחד המבוצע על ידי העם כולו כגוף אחד, הגם שבפועל מובאים מאות או אלפי קורבנות נפרדים. אילו הובן קורבן הפסח כסכומם של קורבנות פרטיים רבים, ולא כקורבן שהוא במהותו אחד, לא הייתה כל סיבה לא לחלק את הציבור. לכאורה אפשר להפריד בין שאלת הביצוע הקולקטיבי של הפסח וחיובו על העם כיחידה אחת ובין שאלת סיווגו הפורמלי של הפסח כקורבן יחיד או כקורבן ציבור, אך לטעמי שתי השאלות מתלכדות לכלל שאלה אחת שעניינה הוא, כאמור, מי המוען של הקורבן. הרי אם המוען הוא העם כולו, וחובת ההקרבה במועד היא על הציבור ככזה ולא רק על הטהורים הכשרים להקריב, לפנינו בעיקרון קורבן ציבור (גם אם מימונו הוא פרטי ואכילתו בידי הבעלים); ואילו אם המוען הוא כל יחיד או חבורה כשהם לעצמם, הרי לפנינו קורבן יחיד (גם אם יחידים רבים מאוד מחויבים להביא את קורבנותיהם באותו זמן). ואומנם, בגרסת התלמוד הבבלי של הברייתא שראינו לעיל, הקביעה כי 'אין חולקין את הציבור' (כלומר, הציבור כולו מחויב להקריב את הפסח כאיש אחד) הופכת לסיווג מפורש של הפסח כקורבן ציבור: 'הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין – הללו עושין לעצמן והללו

עושיין לעצמן. היו טמאין עורפיין על הטהורין אפילו אחד – יעשו בטומאה, לפי שאין קרבן ציבור חלוק' (פסחים עט ע"ב). הביטוי 'אין קרבן ציבור חלוק' מוכר לנו מדיונים על קורבנות ציבור המורכבים משני רכיבים נפרדים (כגון שני הכבשים או שני הלחם של עצרת או בזיכי הלכונה), אשר עוסקים בשאלה מה לעשות כאשר רכיב אחד נטמא והרכיב האחר נותר טהור.²² השימוש במטבע זה לתיאור קורבן הפסח מסגיר בבירור תפיסה של קורבן הפסח כקורבן ציבור אחד המורכב מתת-יחידות רבות.²³ הגם שזו אינה לשון התוספתא, העיבוד בבבלי מלמד עד כמה טבעי הוא המעבר מהתעקשות על הקרבה קולקטיבית של כל הציבור כאחד לסיווג של הפסח כקורבן ציבור.

הביטוי הקיצוני ביותר לתפיסת קורבן הפסח כקורבן אחד במהותו, המובא על ידי כל הציבור כיחידה אחת, מופיע במכילתא דר' ישמעאל (פסחא ה, מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 17) משמו של ר' אליעזר: 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל (שמות יב, ה) ר' אליעזר אומר מנין אתה אומר שאם אין להם לישראל אלא פסח אחד שכולן יוצאין בו ידי חובתן ת"ל ושחטו אותו, וגו'.

בדרשה זו קורא ר' אליעזר את לשון היחיד 'אותו', המופיעה בפסוק המצווה על קורבן הפסח, כאינדיקציה לכך שקורבן הפסח הוא במהותו קורבן אחד ולא קורבנות רבים: לא זו בלבד שההקרבה היא קולקטיבית, ובמובן זה הקורבנות הרבים המובאים בפסח הם כולם חלק מאקט הקרבה כולל, אלא שמצד ההלכה קורבן פסח אחד ויחיד – שה בודד – מספיק כדי להוציא את כלל ישראל ידי חובת הפסח. זוהי דרשה נועזת ביותר על רקע העובדה שהכתוב מצווה מפורשות על 'שֶׁה לְבִית אֲבֹת שֶׁה לְבִית' (שמות יב, ג), ובכך מלמד שצריך להיות מתאם מסוים בין מספר הקורבנות ומספרם של חברי הקהילה. ר' אליעזר אומנם אינו אומר כאן מפורשות שהפסח הוא קורבן ציבור ולא קורבן יחיד, אך אני סבורה שמדבריו מתחייבת הבנה של הפסח כקורבן ציבור, שכן לשיטתו מי שצריכים לצאת ידי חובת הפסח אינם יחידים, משפחות או חבורות אלא 'כל ישראל' כישות אחת. אם החובה היא במובהק חובת הציבור, אין מקום לסווג את הפסח כקורבן יחיד.

ר' אליעזר מביא את התפיסה העקרונית של הפסח כקורבן קולקטיבי שהציבור מחויב בו כציבור לכלל עמדה קיצונית במיוחד כאשר הוא קובע שפסח אחד ויחיד הוא כל שדרוש לישראל כדי לצאת ידי חובת הפסח. זוהי עמדה קיצונית מכיוון שיש לה השלכה ישירה על מה שנחשב בדרך כלל למצווה המרכזית ביחס לקורבן

22 משנה, מנחות ב, ב; תוספתא, מנחות ג, ב.

23 הביטוי 'אין קרבן ציבור חלוק' מופיע גם בדיון שבירושלמי על 'מחצה ומחצה' בקורבן הפסח (פסחים ז, ו [לד ע"ג] והוריות א, ו [מד ע"ב]), אך שם הדוגמאות ממנחות משמשות רק כנקודת השוואה ואינן מוחלטות ישירות על קורבן הפסח.

הפסח, דהיינו האכילה מבשרו. ברי שאם מבחינתו של ר' אליעזר כל אחד ואחד מישראל יכול לצאת ידי חובת הפסח בשם יחיד, אזי חובת הפסח איננה תלויה באכילה כזית מבשרו של הקורבן – הרי שה אחד אינו מאכיל יותר מקבוצה מצומצמת של אנשים, עשרים או שלושים לכל היותר. אם אפשר לצאת ידי חובת הפסח מבלי לאכול מבשר הקורבן, מהו שמגדיר את ההשתתפות בקורבן הפסח עבור כל אדם ואדם מישראל? מה משמעות 'עשיית הפסח' אם לא אכילתו? על פי דרשה המופיעה משום ר' נתן בתלמוד הירושלמי (פסחים ז, ה [ל ע"ב]), מה שמאפשר לכלל ישראל לצאת ידי חובה בקורבן אחד בלבד הוא זריקת הדם:

ר' נתן אמ' יוצאין בזריקה בלא אכילה מה טע' ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערכים אותו אע"פ שאין שם אלא פסח אחד כולהו יוצאין בזריקה אחת²⁴

בהמשך נראה כי ר' נתן מופיע במקורות נוספים כמייצג עמדה נחרצת שלפיה עיקר חשיבות הפסח בדם ולא בבשר, ונראה כי מבחינתו לפחות ההסתפקות בקורבן פסח אחד בלבד – כלומר הפיכתו של הפסח לקורבן ציבור לכל דבר ועניין – קשור הדוק בהסתמך מרכז הכובד של הפסח מן הבשר אל הדם. אך האם אפשר לייחס שיקול כזה גם לר' אליעזר? כאן כמובן אין לצאת מכלל השערה, אבל אפשר שאף על פי שאין ראייה לדבר, זכר לדבר. בתוספתא, זבחים ד, א מופיעה מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע לגבי מצבים שבהם ארע פסול בדם או בבשר הקורבן (אך לא בשניהם) לאחר השחיטה:

ר' אליעזר אומ' אם אין דם אין בשר ואף על פי שאין בשר יש דם
 ר' יהושע אומ' אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם
 כיצד? ניטמא הדם או שנשפך או שיצא חוץ לקלעים הבשר תעיבר צורתו
 ויצא לבית השריפה
 ניטמא בשר או שנפסל או שיצא חוץ לקלעים ר' אליעזר אומ' יזרוק את
 הדם ר' יהושע אומ' לא יזרוק את הדם
 ואם זרק את הדם בין בשוגג בין במזיד מודה ר' יהושע שהורצה²⁵

24 בתלמוד הבבלי (פסחים ע"ב) מיוחסת דרשת ר' אליעזר במכילתא ('מנין שכל ישראל יוצאין בפסח אחד') לר' נתן, אך עניין זריקת הדם המופיע בירושלמי אינו מוזכר. השוואה גם בבבלי, קידושין מא ע"ב, שם מיוחסת הדרשה בחלק מכתבי היד לר' יונתן.

לשיטת ר' יהושע, הבשר והדם תלויים זה בזה: אם אי אפשר להקטיר (או לאכול) את הבשר, אסור גם לזרוק את הדם על המזבח והקורבן כולו בטל (ולהיפך, אם אי אפשר לזרוק את הדם אי אפשר להקטיר או לאכול את הבשר). לעומת זאת, לשיטת ר' אליעזר עיקר הקורבן טמון בדם, ולכן אפשר להמשיך בהקרבה כל עוד הדם זמין וכשר: אם הדם נזרק על המזבח כמצוותו, הקורבן ייחשב תקף גם אם הבשר לא הוקטר או נאכל כלל.²⁶ אנו רואים אפוא כי במקום אחר ר' אליעזר מניח את קדימות הדם על פני הבשר, ורואה בזריקת הדם את הביצוע המלא והשלם של הקורבן. אפשר שיש קשר בין עמדתו בעניין זה ובין גישתו הנחרצת שקורבן פסח יחיד מוציא את כל ישראל ידי חובתם. בניגוד לבשר, שממנו נדרש כל פרט ופרט לאכול, הדם פועל את פעולתו עבור הציבור כולו גם אם כמותו הפיזית מוגבלת למדי (כפי שהוא למשל בפר החטאת של שגגת העדה או שעיר החטאת של יום הכיפורים). אם אפשר להחיל את שיטת ר' אליעזר שעיקר הקורבן הוא דם ולא בשר גם על קורבן הפסח – ומדבריו בתוספתא עולה שכלל זה חל על הזבחים כולם – הרי אומנם אין צורך במספר רב של קורבנות כדי למלא את מצוות הקורבן. אפשר לייחס לר' אליעזר את הסטת מרכז הכובד של הפסח מן הבשר אל הדם רק בעקיפין, אך כפי שנראה להלן מקורות אחדים נוספים מציעים כי בתקופת התנאים הייתה זו עמדה הלכתית עיקשת, גם אם עמדת מיעוט.

בין דם לבשר

התיאור המכונן של ליל הפסח בשמות יב מבהיר כי הפסח נועד בראש ובראשונה להיאכל בשלמותו: במובן זה הפסח הוא יותר סעודה מאשר קורבן (חז"ל מציינים כי בפסח מצרים אפילו האמורים והחלבים, שכרגיל מוקטרים על המזבח, נאכלו כחלק מהסעודה).²⁷ אכן, העמדה הדומיננטית בספרות התנאים היא שעיקר חובת הפסח היא אכילתו, ובכך נבדל הפסח מכל הקורבנות האחרים. כך קובעת המשנה, פסחים ז, ה כי בניגוד לכל הקורבנות שבאים בטומאה אך אינם נאכלים בטומאה, 'הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחלתו אלא לאכילה'. יתר על כן, קורבן הפסח חייב להישחט 'לאוכליו' כך שמי שאינו יכול לאכול משום שהוא חולה, זקן, או טמא אינו יכול להיכלל בחבורת המנויים על הפסח, ויש להבטיח שכל

26 השו"ת ספרי דברים עח (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 143). יש לציין כי בספרא נדבה ד, ה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 40) מופיעה שיטת ר' אליעזר בעניין זה בסתם, ללא דעה חולקת. לדין מוקף יותר בנושא זה ראו ספרי (לעיל, הערה ראשונה [*]), עמ' 71-79.

27 תוספתא, פסחא ה, יד; השו"ת בבלי, פסחים צו ע"א.

אחד ואחד מן מהמנויים יוכל לאכול מן הפסח לפחות כזית.²⁸ עמדת סתם המשנה (פסחים ז, ו) היא כי אם בשר הפסח נטמא ואי אפשר לאכול אותו, אין לזרוק את הדם אפילו אם החלב קיים – ואילו בכל הקורבנות האחרים אפשר לזרוק את הדם אם רק החלב קיים ללא הבשר.²⁹

אך ברחבי ספרות התנאים נשתמרו גם קולות אחרים. ראשית יש לציין שהתוספתא (פסחא ו, ב) מציעה עמדה מתונה יותר מאשר המשנה, וקובעת 'אימתי אמרו הפסח נאכל בטומאה? בזמן שבא מתחילה בטומאה', אבל אם השחיטה עצמה נעשתה בטהרה והציבור נטמא רק לאחר מכן, 'יזרק הדם בטומאה ואל יאכל הבשר בטומאה'. התוספתא מציעה כאן תרחיש אפשרי (גם אם לא סביר) של זריקת דם הפסח ללא אכילת הבשר, ורומזת כי יש ערך ריטואלי עצמאי לזריקת דמו של הפסח גם אם הבשר אינו יכול להיאכל (אם כי לא ברור מהו ערך זה, והאם די בזריקת הדם כדי לצאת ידי חובת הפסח). רעיון זה מובע ביתר שאת במדרשי התנאים על פרשת פסח שני שבספר במדבר. בסיפור המקראי פונים אל משה האנשים שהיו טמאים בזמן הפסח ומוחים על כך שלא יכלו להשתתף בו: 'וַיֹּאמְרוּ הָאֲנָשִׁים הַהֵמָּה אֵלָיו אַנְחֲנוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם לְמָה נִגְרַע לְבַלְתִּי הַקְרִיב אֶת קֶרְבֶּן ה' בְּמַעַרְוֹ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל'. משה משיב מיד: 'עֲמְדוּ וְאֶשְׁמְעָה מִה יְצִוָה ה' לָכֶם' (במדבר ט, ז-ח). לעומת זה, בספרי במדבר סח (מהדורת כהנא, עמ' 163-164) פונה משה לשאול בדבר ה' רק לאחר חילופי דברים ממושכים עם אותם הטמאים:

למה נגרע – א' להן אין קדשים קריבין בטומאה.
 אם לאו ייזרק הדם על הטמאין והבשר נאכל לטהורין
 והדין נותן ומה חטאת שהיא קדשי קדשים דמה נזרק על הטמאין ובשרה
 נאכל לטהורין
 הפסח שהיא קדשים קלים דין הוא שיזרק הדם על הטמא' והבשר יאכל
 לטהורין.
 א' להם אין קדשים קריבין בטומאה.
 אמרו לו אם קדשין שיש להן אחריות יהו קריבין קדשים שאין להם אחריות
 לא יהו קריבין
 א' להם לא שמעתי.

28 למשל משנה, פסחים ה, ג; ח, ג, ו-ז, ז-ט; תוספתא, חגיגה א, ב; פסחא ו, ד; מכילתא דר"י פסחא ג (מהדורת הורוויץ-ריבין, עמ' 12); מכילתא דרשב"י יב, ד (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 10); ספרי דברים קלב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 190).
 29 בתוספתא (פסחא ו, ג-ד וזבחים ד, ג) מיוחסת עמדה זו לר' יהושע.

הצעתם של בני שיחו של משה ש'יזרק הדם על הטמאין והבשר נאכל לטהורין' מלמדת על תפיסה שלפיה זריקת דמו של קורבן הפסח היא בעלת ערך כשלעצמה, וכי יש בכוחה להיטיב באופן כזה או אחר עם הכלולים בקורבן גם אם הם אינם אוכלים מן הבשר. האנלוגיה המוצעת לקורבן החטאת מאלפת, שכן בקורבן החטאת יש לדם פונקציה ברורה של כפרה למביא הקורבן ('הטמאים'), בעוד הבשר, כך נראה, נועד רק לכלכלתם החומרית של הכוהנים ('הטהורים').³⁰ בספרי זוטא במדבר ט, ז (מהדורת הורוויץ, עמ' 259) העתקת הדגש מן הבשר אל הדם בולטת עוד יותר: הטמאים מבהירים למשה 'לא שאנו מבקשים אכילה ושתיה אלא שיזרק עלינו הדם'. בניסוח זה האכילה מזווגת ל'שתייה' ובכך מוצגת כגרוטסקית כמעט, כסביאה גרגרנית ולא כמעשה מצווה, וזריקת הדם היא בכירור העיקר. יש להבחין שהצעתם של הטמאים בדבר זריקת דם ללא אכילת בשר מוצגת בספרי באור חיובי, כמבוססת הן על למדנות מרשימה והן על דבקות במצוות מצד המציעים אותה.³¹ לכאורה, ההצעה שמייחסים דרשני הספרי לטמאים במדבר איננה מתקבלת בסופו של דבר: הרי תשובתו של ה' בכמדבר ט, ט-יד היא כי יש למסד פסח שני חודש לאחר הפסח הראשון, ואלו שנמנע מהם לעשות את הפסח במועדו, כיוון שהיו טמאים או בדרך רחוקה, יעשו אותו חודש לאחר מכן. זריקת דם ללא אכילת בשר איננה מוזכרת כאפשרות. אך כפי שנראה מיד, התפיסה שבתשתית דרשות הספרי, הרואה בזריקת הדם חלק חשוב מטקס הקרבת הפסח, יישש לו חשיבות ופונקציה ריטואלית בפני עצמו גם ללא אכילת הבשר, מופיעה גם בהלכות תנאיות מסוימות הקשורות לפסח שני.

משנה, פסחים ח, ב עוסקת במקרה שבו אדם אומר לעבדו לשחוט עבורו את הפסח. על פי המשנה, אם בעל העבד אינו מבהיר האם הוא מעוניין בטלה או בגדי, יכול העבד לשחוט גדי או טלה (ואם שחט את שניהם, הראשון יאכל והשני ישרף, שכן הקורבן שלא התבקש הוא בגדר קורבן שאין לו בעלים). אם בעל העבד ציין מפורשות שהוא מעוניין בגדי או בטלה אך העבד שכח, עליו לשחוט את שניהם ולקחת לעצמו את הקורבן שהבעלים לא ביקש. אך אם לאחר השחיטה גם בעל העבד שכח איזה מן השניים ביקש, גם הגדי וגם הטלה נחשבים כקורבנות שאין להם בעלים: המשנה קובעת כי שני הקורבנות ישרפו, והן בעל העבד והן העבד

30 הגישה הרווחת בספרות התנאים היא כי אין כפרה אלא בדם, ואכילת הבשר היא בגדר 'שיירי מצווה' ואיננה חיונית לצורכי הכפרה (ראו ספרי |לעיל, הערה ראשונה (*)), עמ' 79-85). עם זה, מקור אחד מזהה את האכילה על ידי הכוהנים כחלק מתהליך הכפרה: 'כהנים אוכלים ובעלין מתכפרין' (ספרא, שמיני א, ב, מהדורת וויס, מז ע"א).

31 כפי שמציין גם מנחם כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, חלק ג, ירושלים תשע"א, עמ' 458.

– שכמובן לא אכלו מן הפסחים – פטורים מלעשות פסח שני. בתוספתא, פסחא ז, ה לעומת זאת, תנא קמא מחייב את השניים לעשות פסח שני, ואילו ר' נתן הוא שפוטרו: 'שכח רבו מה אמר לו שניהם יצאו לבית השריפה וצריכין לעשות פסח שני ר' נתן אומ' אין צריכין לעשות פסח שני שכבר נזרק הדם עליהם'.

לשיטת ר' נתן, הפטור שניתן במקרה זה לבעל העבר ולעברו נובע מן העובדה שהפסחים נפסלו לאכילה רק לאחר תהליך השחיטה (שכלל גם את זריקת הדם), כאשר השניים גילו שהם אינם זוכרים האם הבעלים ביקש שה או גדי, וכיוון שזריקת הדם הושלמה כראוי אין צורך באכילה בפועל כדי שהשניים ייצאו ידי חובתם. עמדה זו הולמת את דברי ר' נתן בברייתא שבירושלמי, שלפיה אפשר לצאת ידי חובת הפסח בזריקה ללא אכילה. הגם שהמשנה איננה מסבירה את סיבת הפטור מן הפסח השני במקרה זה, יש יסוד לחשוב כי במקרה זה סתם המשנה כשיטת ר' נתן.³² שיטת ר' נתן בעניין פסח שני מופיעה גם בהלכה הבאה בתוספתא (פסחא ז, ו):

בני חבורה שנמנו על הפסח אם יש כזית לכל אחד ואחד יאכלו ואם לאו לא יאכלו

נמנו עליו זה אחר זה הראשנים שיש להם יאכלו והאחרנים לא יאכלו וצריכין לעשות פסח שני דברי ר'

ר' נתן אומ' אין צריכין לעשות פסח שני שכבר נזרק עליהם הדם

ככלל, אם פסח אחד אינו מספיק כדי להאכיל את כל המנויים עליו לפחות כזית, אין לשחוט אותו כלל.³³ נראה שהרישא בתוספתא כאן מכוונת לומר שאם הפסח נשחט ורק אז נתגלה שבשרו אינו מספיק, אף לא אחד מן המנויים רשאי לאכול ממנו – אלא אם כן מדובר במקרה שבו קבוצת מנויים שנייה הצטרפה בשלב מאוחר לקבוצה שכבר הייתה קיימת, ובמקרה זה הקבוצה הראשונה רשאית לאכול. כך או כך, קובע תנא קמא, מי שלא אכלו חייבים בפסח שני. גם כאן מתנגד ר' נתן וקובע שדי בזריקת הדם כדי להוציא את כל בני החבורה ידי חובה – שכן כולם היו מנויים על הפסח בשעה שנשחט ודמו נזרק.

העמדה שלפיה די בזריקת הדם כדי לצאת ידי חובת הפסח, ואין צורך באכילה בפועל, מופיעה בתוספתא פעם נוספת – הפעם בשם ר' יוסה בר' יהודה (פסחא ז, ז):

32 כך אומנם מפרש אביי את המשנה בבבלי, פסחים פח ע"ב: 'אמר אביי לא שנו אלא ששכח אחר זריקה דבעידנא דאיזריק דם הוה חזי לאכילה אבל שכח לפני זריקה דכי איזריק דם לא הוה חזי לאכילה חייבין לעשות פסח שני'.

33 משנה, פסחים ה, ז.

ר' יוסה בי ר' יהודה אומ' שומרת יום כנגד יום שנזרק עליה דם ואחר כך ראתה הרי זה אין אוכלת ופטורה מלעשות פסח שני שכבר יצתה בזריקה אבל ערל שנזרק עליו דם ואחר כך מל הרי זה אין אוכל וחייב לעשות פסח שני.

המקרים המנוגדים של שומרת יום כנגד יום לעומת ערל משמשים את ר' יוסה בר' יהודה להבהיר עיקרון חשוב: על מנת שאדם יצא ידי חובת הפסח בזריקת הדם ללא אכילה, עליו להיות ראוי לאכילה בשעת זריקת הדם. שומרת יום כנגד יום שנטמאה אחרי הזריקה פטורה מפסח שני משום שבשעת הזריקה עדיין הייתה טהורה, ולפחות להלכה הייתה יכולה לאכול מן הפסח; אך הערל שלא היה ראוי לאכול מן הפסח בשעה שנזרק עליו הדם אינו יכול לאכול ממנו, אפילו אם נימול בין שעת הזריקה לשעת האכילה, והוא חייב בפסח שני. הכלל העומד בתשתית פסיקה זו הוא ששעת הזריקה היא היא השעה המכריעה לעניין פסח שני. אומנם, שלא כהצעת הטמאים בספרי במדבר, אי אפשר לזרוק את הדם על מי שלכתחילה אינו טהור או אינו יכול לאכול; אבל אם הדם נזרק כהלכה, מצוות הפסח הושלמה. נראה שאותו עיקרון הוא המנחה את משנה פסחים ה, ו, הגם שעניין זריקת הדם אינו נזכר שם מפורשות:

האונן והמפקח בגל וכן מי שהבטיחוהו להוציאו מבית האסורים החולה והזקן שהן יכולין לאכול כזית שוחטין עליהם ועל כלם אין שוחטים עליהן בפני עצמן שלא יביאוהו לידי פסול לפיכך אם ארע בהם פסול פטורים מלעשות פסח שני חוץ מן המפקח בגל שהיה טמא מתחלתו

כל המקרים המתוארים במשנה זו הם של אנשים שנכון לשעת השחיטה אמורים להיות מסוגלים לאכול מן הפסח, אך יש סיכוי סביר שלא יוכלו לעשות זאת (בגלל טומאת מת, היעדרות או חולשה). המשנה מתירה לשחוט עליהם ואף פותרת אותם מפסח שני במקרה שלא יכלו לאכול מן הפסח – ונראה כי יסודו של פטור זה בכך שבשעת השחיטה/הזריקה היו ראויים לאכול. אנו רואים אפוא גישה עקיבה בספרות התנאים, אם כי בכירור גישה שנויה במחלוקת, ולפיה הפעולה המכריעה בפסח היא זריקת הדם ולא אכילת הבשר.

פניו הכבולות של הפסח

אם כן, ראינו שתי מחלוקות תנאים עקרוניות ושיטתיות הנוגעות לקורבן הפסח. המחלוקת האחת נוגעת לסיווגו כקורבן ציבור או כקורבן יחיד, והמחלוקת האחרת

נוגעת לשאלה איזה מרכיבי הקורבן – הדם או הבשר – הוא עיקר הפסח ומוציא את המקריבים ידי חובה. חשוב לציין כי אין שום קשר הכרחי בין שתי המחלוקות, וכי לכל אחת מהן היגיון עצמאי ואין הן תלויות זו בזו. המחלוקת לגבי סיווג הפסח כקורבן יחיד או כקורבן ציבור מתבררת לאור טיבו הייחודי והמקמקם של קורבן הפסח בתוך מערכת הקורבנות הכללית: מחד גיסא זהו קורבן חובה הקשור למועד מסוים בשנה וחובתו מוטלת על עם ישראל כקולקטיב, ומבחינה זו הוא דומה לקורבנות ציבור; ומאידך גיסא זהו קורבן שלמים הנקנה מכספים פרטיים ונאכל על ידי מביאיו, ומבחינה זו הוא דומה לקורבן יחיד. אף את המחלוקת לגבי הבשר והדם אפשר להבין מתוך השיח הרחב יותר של חז"ל בנושא הקורבנות, שבו אפשר לראות על פי רוב הדגשה רבה של עבודת הדם ודחיקה לשוליים של אכילת הבשר.³⁴ המבקשים להעתיק את מרכז הכובד של הפסח אל הדם עושים זאת מתוך ניסיון להתאים את הפסח לשאר הקורבנות, בעוד המוסיפים להדגיש את חשיבות אכילת הבשר מתעקשים על ההיבט של הסעודה והחגיגה הקשורות בו מקדמת דנא. עם זה, אין להכחיש שיש זיקה בין שתי המחלוקות, וזיקה זו נוגעת לשאלה בדבר כמות הפסחים הדרושה כדי לצאת ידי חובת הפסח. אם הפסח הוא קורבן ציבור, הרי שהוא במהותו קורבן אחד, והקורבנות הפרטיים שמביאות החבורות השונות הם רק בגדר רכיבים, או 'רפליקות', של אותו קורבן אחד ויחיד: אין אפוא צורך במספר גדול של פסחים, או אפילו ביותר מפסח אחד. כמו כן, אם עיקר הפסח הוא זריקת הדם ולא אכילת הבשר, הרי אין צורך בכמות פסחים גדולה דיה כדי להאכיל את כל העם: מי שהיה מנוי על הפסח ונזרק עליו הדם מילא את חובתו (לפחות בדעיכה) גם אם לא אכל ממנו.

הזיקה בין שאלת סיווג הפסח כקורבן יחיד או כקורבן ציבור ושאלת הקדימות של הדם או הבשר עולות במפורש מתוך צמד הדרשות על הפסוק 'ושחטו אותו כל עדת בני ישראל בין הערבים', דרשתו של ר' אליעזר במכילתא דר"י ודרשתו של ר' נתן בירושלמי. ר' אליעזר מציב את הרעיון שפסח אחד מספיק לכל ישראל, ובכך ממסגר בבירור את הפסח כקורבן ציבור, ואילו ר' נתן קובע כי פסח אחד מספיק לכל ישראל בדיוק מפני שחובת הפסח היא זריקת הדם ולא אכילת הבשר. הגם שאי אפשר להשליך בביטחון את עמדת ר' נתן על ר' אליעזר עצמו, הראיתי כי ישנם רמזים לכך שר' אליעזר זיהה את עיקר הקורבנות כולם, והפסח בכללם, בדם ולא בבשר, כך שיש יסוד לזהות קרבה ממשית בין דרשתו ובין דרשת ר' נתן. שוב, בכך אינני טוענת כי כל מי שראו בפסח קורבן ציבור ביטלו את חשיבות האכילה ממנו, או שכל מי שקבעו שאדם יוצא ידי חובת הפסח בזריקה סיווגו את הפסח

קורבן ציבור: אני טוענת רק כי יש לנו לפחות מסורת אחת, הכרוכה בשמו של ר' אליעזר, הקושרת את שתי העמדות ההלכתיות הללו זו לזו.

האם יש קשר בין עמדת ר' אליעזר בשני עניינים אלו ובין תפיסתו את קורבן הפסח כאקט אפוטרופאי ולא כקורבן תודה על יציאת מצרים, שעליה הצביע אהרן שמש? אף על פי שיקשה להוכיח בוודאות קשר כזה, נדמה לי שיש רגליים לדבר. היסוד האפוטרופאי בפסח מצרים קשור קשר הדוק בדם הפסח שניתן על המשקוף ועל שתי המזוזות. לא אכילת הבשר היא שמגוננת על בני ישראל, כי אם משיחת הפתחים בדם. אך הגיוני הוא שאם ר' אליעזר רואה בדם את מה שאפשר את הצלתם של ישראל במצרים, הוא וההולכים לשיטתו יזהו את זריקת הדם, ולא את אכילת הבשר, כעיקר מהות קורבן הפסח ויניחו כי המשתתפים ירצו ש'יזרק עליהם הדם' גם אם אינם יכולים לאכול מן הבשר. כיוון שבמערכת הקרבת הקורבנות זריקת הדם היא אפקטיבית בלי קשר ליחס בין כמות הדם וכמות האנשים, אין לישראל צורך ביותר מאשר קורבן אחד, וממילא הקורבן הוא קורבן ציבור. לעומת זאת, אלו הרואים בפסח קורבן תודה על יציאת מצרים מדגישים את הסעודה המשותפת, המביאה לידי ביטוי שמחה ותענוג, ולא את הפעולה של זריקת הדם המתרחשת במקדש. הדגשת הסעודה המשותפת מכוננת את הפסח כקורבן יחיד, לא רק מפני שיש להקפיד שכל אחד ואחד יאכל מן הפסח (כפי שהוא בקורבנות שלמים רגילים) אלא גם מפני שהאכילה אינה מתבצעת במקדש אלא בבתי פרטיים.

כדאי לציין שלשתי התפיסות תקדימים, ואולי אפילו שורשים, בספרות מתקופת הבית השני. שמש ציין כי התפיסה האפוטרופאית של 'פסח דורות' ניכרת כבר בספר היובלים, שבו מצוין כי המשחית מאיים על ישראל בכל שנה ושנה בתקופת הפסח, וכי קורבן הפסח השנתי נועד להרחיק אותו: 'ואתה צו את בני ישראל ועשו הפסח בימיהם בכל שנה פעם בשנה ביום מועדו ובה לזכרון לפני יי ניחוח ולא תבוא עליהם מגפה להרג ולנגוף בשנה ההיא בעשותם את הפסח במועדו ככל אשר צוו' (יובלים מט, טו).³⁵ לעומת זה, את הרעיון שלפיו הפסח הוא קורבן תודה על יציאת מצרים, ועיקר חשיבותו בסעודת שמחה אפשר למצוא אצל פילון האלכסנדרוני, הכותב שחג זה יוסד על מנת לזכור את יציאת מצרים ולהודות עליה מדי שנה ושנה באמצעות משתה. פילון מוסיף כי בחג הפסח כל בית ובית שנאכל בו הקורבן הופך למקדש, וכך הוא מדגיש כי עיקר הפסח הוא הסעודות הפרטיות.³⁶ מובן שאין זה

35 בתרגום משה גולדמאן, בתוך א' כהנא, הספרים החיצונים, כרך א, ירושלים תשל"ח, עמ' שיא. ראו מ' סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, ירושלים תשס"ח, עמ' 149-159.

36 פילון האלכסנדרוני, על החוקים לפרטיהם ב, סעיפים 145-149, ס' דניאל-נטף, כתבי פילון האלכסנדרוני, ירושלים תשמ"ו-תשע"ב, חלק ג, עמ' 50-51. ראו גם בלברג ושבל (לעיל,

סביר שיוצרי ספרות התנאים הכירו את ספר היובלים או את פילון היכרות ישירה, אך השוואת המקורות הללו מלמדת שביהדות הקדומה היו מצויות תפיסות פרשניות שונות של מהות קורבן הפסח ותפקידו, תפיסות הנובעות מן המורכבות והחידתיות של הפסח במקרא עצמו ומצרכים רעיוניים ואידאולוגיים שונים של מפרשי המקרא. תפיסות אלו הוסיפו ומצאו להן בספרות התנאים ביטויים חדשים, בין היתר ביטויים הלכתיים, כך שאפשר לראות את המחלוקת בדבר מרכזיות הבשר או מרכזיות הדם בקורבן הפסח כמשקפת, בין היתר, הברלי תפיסה קדומים הרבה יותר ביחס לפסח. כעת אפשר לצרף לתמונה זו נדבך נוסף. ר' אליעזר ור' נתן לא היו היחידים שקשרו בין הרעיון שדיו לפסח להיות אחד, ואין למעשה צורך בפסחים רבים, ובין הרעיון שהעיקר בפסח הוא הדם ולא הבשר. קשר זה מופיע גם בדרשות נוצריות מן המאה השנייה, אשר מחבריהן ביקשו לטעון ש'הפסח החדש' – דהיינו, מותו ותחייתו של ישוע – החליף את 'הפסח הישן', כלומר ההקרבה ההמונית שמתקיימת בירושלים מדי שנה, ובה נשחטים ונאכלים אלפי טלאים וגדיים. הנציג המובהק ביותר של עמדה זו הוא הבישוף מליטו מסארדיס, ראש קהילה נוצרית באסיה הקטנה, שכתב בשנות השישים או השבעים של המאה השנייה כי 'בשעתו הקרבת השה הייתה בעלת ערך, אך כעת היא חסרת ערך הודות לחייו של האדון. מותו של השה היה בשעתו בעל ערך, אך כיום הוא בעל ערך הודות לישועת האדון'.³⁷ בדרשתו על שמות יב מתעלם מליטו התעלמות כמעט מוחלטת מעניין אכילת בשר הקורבן (מלבד בציטוטי פסוקים), והוא מדגיש רק את דמו של השה (המילה 'שה', πρόβατον, מופיעה בלשון יחיד לכל אורך הטקסט). דמו של השה, לדברי מליטו, הוא אשר שימש הן להגן על חייהם של בני ישראל במצרים והן לחתום ברית בינם לבין האל, וגלגולו הנוכחי של אותו ששה הוא ישוע, שבדמו (ובדמו דווקא) הביא גאולה למאמינים בו וחתם עמם ברית חדשה. אותו רעיון מופיע בדברי יוסטינוס מרטיר שכתב במחצית המאה השנייה כי 'המיסתורין של השה שהאל הועיד להקרבה בקורבן הפסח היה טיפוס של המשיח: בדמו, בהתאם לאמונתם בו, משחו המאמינים

הערה 5).

37 S. G. Hall, *Melito of Sardis, On Peri Pascha* §§ 39–45. התרגום שלי [מ"ב] על פי *Peri Pascha and Fragments*, Oxford, 1979. על דרשתו של מליטו בהקשרה התרבותי, הקהילתי וההיסטורי ראו J. Lieu, *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, New York 1996, pp. 199–240. מליטו לא היה היחיד שכתב דרשה מעין זו, המסבירה את 'החלפת' הפסח היהודי בנוצרי – למעשה מדובר בסוגה של ממש במאות השנייה והשלישית לספירה. ראו R. A. Clements, *Peri Pascha: Passover and the Displacement of Jewish Interpretation within Origen's Exegesis*, PhD dissertation, Harvard University 1997.

בו את בתיהם, כלומר את עצמם'.³⁸ אליבא דיוסטינוס, כונן דמו של ישוע את קהילת המאמינים החדשה וסימן אותה כנבחרת ומוגנת על ידי האל, וממילא גם הביא לקיצו את הצורך בקורבן הפסח של היהודים על שלל בעלי החיים שנשחטו בו. זיהויו של ישוע כ'קרבן הפסח שלנו' (τὸ πάσχα ἡμῶν) מופיע כבר באיגרתו הראשונה של פאולוס אל הקורינתיים (ה, ז), וזכה לפיתוח בולט בבשורה על פי יוחנן, שם מופיע ישוע מן ההתחלה בדמותו של 'שה האלוהים' (ὁ ἄμωδς τοῦ Θεοῦ). על פי יוחנן, ישוע לא נצלב ביום הראשון של הפסח כפי שהוא בבשורות הסינופטיות, אלא בערב הפסח ממש, וצליבתו עוצבה בבירור בדמות קורבן הפסח: 'וַיָּבֵאוּ אֲנָשִׁי הַצֵּבָא וַיִּשְׁבְּרוּ אֶת־שׁוֹקֵי הָאֶחָד וְאֶת־שׁוֹקֵי הַשֵּׁנִי הַנִּצְלָבִים עִמּוֹ: וַיָּבֵאוּ אֶל־יֵשׁוּעַ וַיֵּרְאוּ וְהִנֵּה מֵת וְלֹא שָׁבְרוּ אֶת־שׁוֹקָיו: וְאֶחָד מֵאֲנָשֵׁי הַצֵּבָא דָּקְרוּ בְּחַנִּית בְּצַדּוֹ וַיֵּצֵא דָם וּמִים: וְהִרְאָה זֹאת הָעֵיד וְעֵדוּתוֹ קִיָּמָת וְהוּא יוֹדֵעַ כִּי אָמַת יִגִּיד לְמַעַן גַּם־אֲתֶם תֵּאֱמִינוּ: כִּי זֹאת הִיְתָה לְמִלְאֵת הַכְּתוּב וְעַצֶּם לֹא־תִשְׁבְּרוּ בוֹ' (יוחנן יט, לב-לו).³⁹ אך חשוב להבחין כי בבשורות ובאגרות פאולוס זיהויו של ישוע כקורבן פסח לא מיתרגם בהכרח להסטת הדגש מן הסעודה אל הדם: פאולוס רומז שישוע הוא מעין זבח שמאפשר לבני הקהילה להמשיך ולקיים סעודת קורבן משותפת: 'כִּי גַם־לָנוּ פִּסְחָנוּ הַנִּזְבָּח בְּעֵדְנוּ הוּא הַמְּשִׁיחַ: עַל־כֵּן נַחְגֶּה־נָא הַחֵג' (האיגרת הראשונה אל הקורינתים ה, ז-ח). במקור היווני המילה לציון הצירוף 'נחגה נא החג' היא ἑορτάζομεν, פועל המציין כרגיל סעודה ומשתה.⁴⁰ גם בבשורות הסינופטיות נרמז כי הזיקה שבין ישוע ובין קורבן הפסח קשורה בכשר ולא רק בדם, שכן הסעודה שבה אוכלים את קורבן הפסח היא־היא הסעודה שבה מגיש ישוע לחבריו הן את בשרו והן את דמו (מתי כו, כו-כח; מרקוס יד, כב-כד; לוקס כב, יז-כ). רק במאה השנייה, ככל ששידעתי מגעת, מופיע הרעיון שמותו של ישוע הוא קורבן הפסח האולטימטיבי, וכי קורבנו מספק הגנה ומכונן ברית באמצעות הדם ואך ורק באמצעות הדם.⁴¹

38 *Dialogue with Trypho* § 40, A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxе (eds.) *Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, New York 1903, p. 214 (תרגום שלי, מ"ב).

39 על זיהויו של ישוע כקורבן הפסח ראו J. Siker, 'Yom Kippuring Passover: Recombinant Sacrifice in Early Christianity', C. A. Eberhart (ed.), *Ritual and Metaphor: Sacrifice in the Bible*, Atlanta 2011, pp. 65–82. על המסורות השונות בדבר מועד הצליבה ראו S. McKnight, *Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory*, Waco 2005, pp. 260–275.

40 כך למשל תרגום השבעים לשמ"א ל, טז ('אכלים וְשִׁתִּים וְחֶגְגִּים') גורס ἑσθίοντες καὶ ἐορτάζοντες.

41 ראו בהרחבה ספרי (לעיל, הערה ראשונה |*), עמ' 89–94.

יש אפוא הדהוד מעניין בין העמדה הנוצרית המזהה את קורבן הפסח האמיתי כקורבן אחד ויחיד, שבאמצעות דמו מעניק הגנה וחיים לכל בני הקהילה, ובין שלושת האלמנטים הנקשרים בשמו של ר' אליעזר: הטענה שפסח אחד מספיק לכל ישראל, קדימות הדם לבשר, וראיית הפסח כקורבן אפוטרופאי. מפתה להציע כי הדהוד זה הוא אינדיקציה נוספת לזיקה שבין ר' אליעזר לנצרות, זיקה שזוהו חוקרים על סמך המעשה בר' אליעזר שנתפס על דברי מינות' (תוספתא, חולין ב, כד ובבלי, עבודה זרה טז ע"ב).⁴² אולם קריאה כזאת תהיה מפליגה מדי, לטעמי. לדעתי, הדמיון בין תפיסת הפסח בספרות הנוצרית ובאחדות ממסורות התנאים מלמד יותר מכל על התשתית המקראית המשותפת שלהם, שבה הפסח עצמו הוא כפול-פנים: סעודה ביתית וקורבן מקדשי, קורבן של יחידים וקורבן קולקטיבי, ריטואל מאגי שבמרכזו דם ומשתה חגיגי שבמרכזו בשר. הדרשנים השונים בחרו, לפי אמונתם ולפי צרכיהם הרעיוניים, את האלמנטים של הפסח שהיו משמעותיים ביותר עבורם ויצרו תמונה שיטתית וקוהרנטית מתוך אלמנטים אלו, במקום התמונה הכאוטית ורבת הפנים של הפסח המופיעה במקרא. אנו עדים לתופעה זו, כאמור, כבר בספרות בית שני, ובמאמר זה הראיתי, בעקבות אהרן שמש, כי תופעה זו מוסיפה להתרחש אף בספרות ההלכתית של התנאים.

יתר על כן, מסתבר שגם בקרב הקהילות הנוצריות לא שררה אחדות דעים בדבר טיבו ומהותו של הפסח. אוריגנס, למשל, דחה את הפרשנות הפיגורטיבית של הפסח כ'טיפוס' של קורבנו של ישוע מכל וכל, וטען כי פרשנות כזו פשוט אינה מתיישבת עם לשון הכתוב בשמות יב: 'הפסח של היהודים עניינו בני צאן שאותם יש להקריב, כאשר כל אחד נוטל שה לבית אביו. הפסח מלווה בשחיטתם של אלפי כבשים ועיזים, בהתאם למספר בתי האב בעם', כתב אוריגנס. 'אם השה של היהודים הוא טיפוס של קורבנו של המשיח, אפשר היה לצפות שאחד בלבד יוקרב ולא רבים, שהרי המשיח הוא אחד... כיצד אפשר לקרוא על המשיח את הפסוק "וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל מִרְדֵּים יֵאָכְלוּ"?'⁴³ לשיטת אוריגנס, אין להבין את קורבן הפסח המקראי אלא כדורש קורבנות רבים וכממוקד באכילת בשר, ובדיוק מסיבה זו הוא אינו יכול להתפרש כאבטיפוס לקורבנו של ישוע, שהוא קורבן

42 ראו למשל D. Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Judaism and Christianity*, Stanford 1999, pp. 27–41; P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, Princeton 2007, pp. 43–49. לקריאה מסויגת יותר בסיפור זה ראו: A. Schremer, *Brothers Estranged: Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity*, New York 2009, pp. 91–93

43 Origen, *Commentary on John X.13*, in *Ante-Nicene Fathers* vol. 9, 389 (תרגום שלי, מ"ב).

אחד שעיקרו דם ולא בשר. אוריגנס ממיר את האטימולוגיה היוונית שהסבירה את המילה 'פסחא' כנובעת מן הפועל *πάσχειν* (לסבול) באטימולוגיה העברית מן השורש פס"ח, שפירושו לדעת אוריגנס 'דלג' או 'לעבור מעל'.⁴⁴ בהתאם לזה מציע אוריגנס לקרוא את שמות יב כסיפור של מעבר (*διάβασις*), ומעלה אפשרות לקריאה אלגורית של סיפור יציאת מצרים כמתאר את המסע הנפשי של המאמינים שיוצאים מתוך 'מצרים' של הבערות והזרות בכל מה שנוגע לאלוהים אל 'הארץ המובטחת' של האחדות עם המושיע והגאולה בו.⁴⁵ הנה כי כן, אפשר להציב את אוריגנס בדיוק בקוטב המנוגד לר' אליעזר: עבורו הפסח מורכב מקורבנות רבים ולא די בפסח אחד, עיקרו הוא אכילה ולא דם, והוא מדגיש את ההיבט של יציאת מצרים ולא של ההגנה ממכת הבכורות. כמובן, מבחינת אוריגנס כל האלמנטים הללו מתפרשים כאלגוריה (אכילת קורבן הפסח היא 'עיכול' והפנמה של הלוגוס, היציאה ממצרים היא מסע פנימי של אמונה, וכו') ולא כמתייחסים לפרקטיקה קונקרטיית כל שהיא. אוריגנס אינו מחדש את הפרשנות הזאת יש מאין: כפי שציינה רות קלמנטס, אוריגנס מסתמך במידה ניכרת על פירושו של פילון האלכסנדרוני על הפסח,⁴⁶ ומבחינה זו ממשיך קו פרשני דומיננטי ששורשיו, כפי שציינתי לעיל, קדומים בהרבה.

אם כן, אין לראות בגישתו של ר' אליעזר לפסח גישה 'נוצרית', כפי שאין לראות בגישתו של אוריגנס לפסח גישה 'יהודית': נכון יותר יהיה לראות בגישותיהם (ובגישות אחרות שנסקרו במאמר זה) דוגמאות להתמודדות עם שאלת מהותו, תפקידו, וערכו של קורבן הפסח בכלים שונים הנטועים בפרקטיקות טקסטואליות שונות ובאוריינטציות דתיות שונות. המקורות שעליהם הצבעתי במאמר זה מסייעים להתרשם מן העובדה שבמאות השנייה והשלישית חיו יהודים ונוצרים במרחב סמיוטי משותף ועסקו באותן שאלות פרשניות ביחס לטקסטים ולדימויים המכוננים שלהם. חשובה אף יותר בעיניי היא העובדה שעל מנת לשחזר ולהבין במלואו את

44 מנחם הירשמן הצביע על קווי דמיון מסוימים בין דרכו של אוריגנס בפירושו על ענייני הפסח ויציאת מצרים ובין שיטות המדרש במכילתא. ראו M. Hirshman, *A Rivalry of Genius: Jewish and Christian Biblical Interpretation in Late Antiquity*, Albany 1995, pp. 67–82

45 R. Daly, *Origen: Treatise on the Passover and Dialogue of Origen with Heraclides and His Fellow Bishops on the Father, the Son, and the Soul*, Mahwah, NJ 1992
V. Burrus, 'The Passover Still Takes Place Today': Exegesis, Asceticism, Judaism, and Origen's On Passover', H. U. Wiedemann (ed.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity: The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*, Göttingen 2013, pp. 235–245

46 קלמנטס (לעיל, הערה 37), עמ' 74–82.

המרחב הסמיוטי המשותף הזה לא די לזווג לטקסטים הנוצריים טקסטים מספרות חז"ל המקבילים מצד הסוגה וצורת השיח שלהם (כגון דרשות אגדיות או דיונים תאולוגיים), אלא יש לתת את הדעת גם על טקסטים הלכתיים וטכניים-לכאורה, כגון אלו שדנתי בהם לעיל: דווקא באלו טמון לעיתים קרובות המפתח להשקפות הפילוסופיות והתאולוגיות המורכבות ביותר של מחבריהם.