

1 ספר חכמת אדם - הנגנת חברה קדישא והאבל

בפרשת אהרי יש לדקדק הרבה. א', דמשונה פרשה זו מכל הפרשיות שבתורה שכתבה תחלה באיזה יום ואחר כך מה שיקריבו כדאיתא בפרשת אמרו ובפרשת פנחס ב"ד לחודש תקראיבו וכן כולם וכך כתוב תחלה כל סדר העבודה ובסוף כתוב בחודש השבעי ואייפכא הוי ליה כתוב בחודש השבעי וגוי. ב', כיוון דסימן וכפער הכהן אשר ימשח וגוי' מAMILIA ידעין שהוא דוקא בכהן גדול ואם כן למה תני וככל כמה פעמים אמרו אהרן וכך הוה ליה לכתוב וידבר וגוי' ויאמר וגוי' על הכפרת, בחודש השבעי וגוי' וכפער הכהן וגוי' עד בגדי הקדש ואחר כן בזאת יבא וגוי' וכל הפרשה. ג', הא דפליגי בגמרה רבי ורבנן אלעזר ב"ר שמעון חד אמר איל האמור כאן הוא אמרו במוספין בפנחס ואם כן קשה למה כתיב הילו הכהן לאיל יותר מאשר המשער המוספין דלא הזכירו כאן. ד', בפסקוק והיתה לכם לחקת עולם ואחר כך כתיב עוד הפעם והיתה זאת לכם לחקת וגוי' ולמה כפל הפסקוק שתי פעמים. ה', בפסקוק ראשון לא נאמר והיתה זאת לכם ובפסקוק שני כתיב זאת לכם. ו', מה שכותב צוה ה' פירש רשי' כשהגיא יום הכהנים עשה וקשה מהר' א' שדקדק מה שאמרו מאי רשותה. ונהרא לי על פי מה ששמעתינו בשם מחותני הגאון החסיד מהר' א' שדקדק מה שאמרו בגמרא הביאו רשי' על פסקוק ובאו אהרן ופירש רשי' כל הפסקה נאמרה על הסדר חוץ מפסקוק זה עיין שם ברשי'

וקשה וכי לא יכולה התורה לסדר הפסוקים כמו שישדרם רשי' ורמב"ן דחק בהזאת ותרץ הוא ז"ל על פי מדרש הרבה בפרקזה או פרשה כ"א א"ר יודן בר סימון צער גדול כי ואל יבא בכל עת יש עת ל"י ב' שנים ויש עת לשבעים שנים כי' אמר לו הקדוש ברוך הוא לא עת לשנה ולא ל"י ב' שנים כי' אלא בכל שעה שהוא רוצה ליכנס יכנס רק שיכנס בסדר הזה עד כאן, נשמע מהו שדוקא שאור כהנים גדולים אסורים ליכנס לקדש קדושים אלא ביום הכהנים אבל אהרן היה מותר ליכנס בכל שעה ושבה רך שיכנס בסדר העבודה שנאמר בפרקזה זו ולפי זה התורה דקדקה בסדר שהרי הטעם שאמרו בגמרה ذקרה דובא אהרן הוא שלא סדר דגמיiri דחמס טבילות ועשרות קדושים לכהן גדול ביום הכהנים ואי סדר הכתוב לא משחת אלא ג' (עיי' ברשי') וזה דוקא ביום הכהנים היה הלכה למשה מסיני דעתיך ה' טבילות אבל כשירצת אהרן לעבד בשאר ימות השנה לא גמיiri הלכתא ואם כן באמת איינו אלא ג' ועובד בסדר האמור בפרקזה ואם כן הפסוק ובאו אהרן נכתב בסדר משום אהרן בשאר ימות השנה עד כאן דברי הגאון ותורת אמרת היתה בפיחו ושפטים ישק והנה מדרש זהה הנה נעלם מבעל ידי משה סוף פרשת תצוה דאיתא שם לך אהרן היה נכנס בכל שעה לבית קדשי קדושים וכותב שהוא טעות סופר וכפער אהרן אחר רבשה צרך לומר דרצה לומר אהרן היה לו רשות ליכנס בכל שעה ולפי זה בפרקזה דכתיב וכפער אהרן אחר רבשה צרך לומר דרצה לומר אהרן בשנה מחויב לכפר. ולפי זה מתורץ קושיא א' וב' דלכן לא התחיל בחודש השבעי שהרי פרשה זו נאמרה לאחר מכן והוא מותר ליכנס בכל שעה וגם קושיא ג' דלכך כתוב כאן האיל משום אהרן בשאר ימות השנה דאו איי מקריב מוספין אלא דוקא ביום הכהנים מכל מקום צריך להזכיר האיל. וגם קושיא ד' וה' דלכן לא נכתב והיה זאת לכם דמשמע דקאי אל מעלה ובאמת מכאן מתחלף פרשה אחרת דעתך אהרן בכל יום וכאן מתחילה עין אחר דבחודש השבעי תענו ואו וכפער הכהן וגוי' ואחר כך סיים והיתה זאת לכם רצה לומר כל סדר העבודה הנאמר למעלה לחקת עולם ומה שכותב שבת שבתוון וגוי' לחקת עולם עוד הפעם נראה לי מדקורי ליה שבת הוה אמינה דועניתם רצה לומר בשאר עניינים חז' מאכילה שהרי נקרא שבת ולכן כתוב שבת וגוי' ואפיilo הכי וענייתם רצה לומר אפילו מאכילה ובזה מושב מה שכתוב בסוף הפרק והעש זריזותו שעשה כן ביום הכהנים וקשה דאין זה זריזות ולפי זה אני שפיר דכוונת הכתוב דתיקף כאשר אמר לו משה עשה כן באותו יום או למן וועל פי זה יש לתרצ' קושית המשנה למלך פרק ז' מהלכות כל' מקdash על מה שכתב הבית יוסף באורה חיים סימן קל"ג דאין מצוה במעלה עשן בכל השנה רק ביום הכהנים שhari ביום ז' נ"ג אמרין להזדיא אין לי אלא ביום הכהנים בשאר ימות השנה מנין תלמוד לומר וכשה ענן הקטורת ועין שם שדחק מאי ולפי הנזכר לעיל לא קשה מידי דרצה לומר כשהגיא ימות השנה חוץ מיום הכהנים):

2 כלי חמדה

3 ספר שאגת אריה - סימן עא

קשה לי תיפוק לי' דחייב כרת על הבערה שלא לצורך, לאו כלום הוא, דלא ק"ל להגمرا אלא על הא דאמר שאם חיסר אחת מכל סמניה חייב מפני שמעיל בפנים קטרת חסירה תיפוק ליה דבלאי' החיב על ביהזו משום דעתך ביהא ריקנית לפנים ובלא קטרת חייב על ביהזו משום ביהא ריקנית. אבל הא לא קשה לי' תיפוק ליה דחייב כרת משום הבערה שלא לצורך, דההוא כרת לאו משום ביהא קאAnti עלייה, אלא משום חילול יה"כ, ולא תלי' כרת זו

לbiaה הכל, ולא קשה לי' אלא על קטרת חסירה, דמחייבליה קרא על שעתibia ומשוםibia ות"ל דבלאו קטרת חסירה חייב מיתה עלibia זו, משוםibia ריקנית. זה ברור:

4 תלמוד בבלי מסכת גיטין זט ס/א

רבי לוי שמנה פרשיות נאמרו ביום שהוקם בו המשכן אלו הן פרשת הכהנים ופרשיות לויים ופרשיות טמאים ופרשיות טמאים ופרשיות אחורי מוות...

5 משך חכמה על ויקרא פרק טז פסוק ג

(ג) בזאת יבוא אהרן כו' - במדרש (ויקרא רבה כא-ו) א"ל הקב"ה למשה לא שיכנס שאתת סבור כו', אלא בכל שעיה שהוא רוצה לכנס יכנס, רק שיוכנס בסדר הזה.

הנה בסוף הכספי הובא בשם הגור"א דפירושו פשוט, דאהרן היה יכול לכנס תמיד בסדר הזה, רק שבינוי לא היו רשאים רק ביויחכ"פ, ונתגלה לנו טעמו עפ"י מש"כ הספרוני בסוף אמר, הא שתכתב בקטרת ובהטבה אהרן (ס"פ תצוה) משום שבאותן ארבעים שנה היה הען שורה על המשכן יומם ולילה, וכמוש"כ (סוף שמוטות) כי ענן ה' על המשכן יומם כו', וכך בעבודות שבhicl שם היה ען' היה דינו אותן ארבעים שנה כמו ביויחכ"פ, שתכתב בו כי בענן ארעה על הכהורת, ודפחח"ח, וכן כל אותן ארבעים שנה היה לו רשות לכнес בסדר הזה כמו כהן גדול ביום הכהורות. וכך כתוב בסוף הפרשה והיתה זאת לכם לחוקת עולם כו' אחת בשנה כו', שלדורות הוא רק ביום הכהורות, שאז ישראל כמלacci השרת וראויים לכפרה זו ולשכינת הקבוד על הכהורת בענן, וא"כ אף אלעזר אחורי מותו היה לו רשות כן ודוח"ק.

6 ספר ויקרא פרק טז

(ב) וילאמ' הר' אל משה דבר אל אהרן אחיך ולא יבא בכלל עת אל הקדש מבית לפ_rectת אל פנִי הכהרת אישר על אהרן ולא ימות כי בענן ארעה על הכהרת:

...
(יב) ולקח מלא הפקחתה גחליל אש מעל המזבח מלפני ה' ומלא חפני קטרת ספדים דקה וגהביה מבית לפ_rectת:

(יג) ונתנו את הקטרת על האש לפנִי ה' וכשה ענן הקטרת את הכהרת אישר על העדות ולא יموت:

7 תלמוד בבלי מסכת יומא זט גג/א

תנו רבנן ונתן את הקטרת על האש לפני' שלא יתקן מבחוץ ויכניס להוציא מלון של צדוקין שאומרים יתקן מבחוץ ויכניס מי דרוש כי בענן ארעה על הכהרת מלמד שיתקן מבחוץ ויכניס אמרו להם חכמים והלא כבר נאמר נתן את הקטרת על האש לפני' אם כן מה תלמדו לומר כי בענן ארעה על הכהרת מלמד שנoston בה מעלה עשן

8 תלמוד בבלי מסכת יומא זט יט/ב

תנו רבנן מעשה בצדוקין אחד שהתקין מבחוץ והכניס ביציאתו היה שמה שמחה גדולה פגע בו אביו אמר לו בני נף על פי שצדוקין anno מתיראין anno מן הפרושים אמר לו כל מי היתי מצטרע על המקרא הזה כי בענן ארעה על הכהרת אמרתי מתי יבוא לידי ואקיימנו עכשו שבא לידי לא אקיימנו אמרו לא היו ימים מועטין עד שמת והotel באשפה והוא תולען יצאנו מחוטמו ויש אומרים ביציאתו ניגף דעתני רבי חייא כמו קול נשמע בעזירה שבא מלאך וחבטו על פניו ונכנסו אליו הכהנים וממצו ככף רגל עגל בין כתפיו שנאמר רוגלים רוגלים ככף רגלי עגל:

9 משך חכמה על ויקרא פרק טז פסוק יא

יומא יט ע"ב מעשה בצדוקי אחד שהתקין מבחוץ כו' ביציאתו היה שמחה גדולה כו' אמר לו בני וכו' לא היו מימים מועטים כו' וו"א ביציאתו ניגף כו' שבא מלאך וחבטו. העניין דפלייגי במה דפלייגי אמוראי בגיטין נ"ד אם מהימן כ"ג לומר שפיגל הויאל והיה בידו, ועיין Tosfeta Toraot פ"ב במה דפלייג ר"י, וא"כ ת"ק סבר דמהימן לומר דפיגל ולכך נאמן שלא הקטיר ההלכתו ובעי קטורות חדש, אבל ר"ח סבר דאיינו נאמן וא"כ לא היו מקטורים קטורות ע"ז קאמר ביציאתו כו' שבא מלאך, דבירושלמי (יומא א-ה) פריך הא כתיב וכל אדם אפילו אותן שפניהם פni אדם, וממשニ דקטורת לא נעשה כמצותו, וא"כ שפיר הקטירו קטורת אחר, זהה פשוט ודוח'ק.

א"כ שפיר הקטירו קטורת אחר, זהה פשוט ודוח'ק.

10 הצדוקים והלכותם - איל רגב

תלמוד בבלי מסכת סוכה זט מה'ב

ולמנסך אומר לו הגבה ידך שפעם אחד נסך אחד על גבי רגליו ורגמווהו כל העם באתרוגיהן

...
תנו רבנן מעשה בצדוקי אחד שניסיך על גבי רגליו ורגמווהו כל העם באתרוגיהן ואותו היום נפגמה קרן המזבח
והביאו בול של מלך וסתמווהו לא מפני שהוכשר לעובודה אלא מפני שלא יראה מזבח פגום

11 תלמוד בבלי מסכת מנחות זט סה/א

שהיו בייתונסין אומרים עצרת אחר השבת ניטפל להם רבנן בן זכאי ואמר להם שוטים מניין לכם ולא היה אדם אחד שהיה משיבו חוץ מזקן אחד שהיה מפטפט נגדו ואמר משה רבינו אהוב ישראל היה ויודע שעצרת יום אחד הוא עמד ותקנה אחר שבת כדי שיהו ישראל מתענגן שני ימים קרא עליו מקרה זה אחד עשר יום מחורב דרך הר שעריר ואם משה רבינו אהוב ישראל היה למה אחרון במדבר ארבעים שנה אמר לו רבי בך אתה פוטרini אמר לו שוטה ולא תהא תורה שלמה שלנו בשיחה בטילה שלכם כתוב אחד אומר תשפרו חמשים יום וכותב אחד אומר שבע שבתות תמיינות תהינה הא כיצד כאן ביום טוב שחל להיות בשבת כאן ביו"ט שחל להיות בاميינש שבת

12 The Claim - Leiman

13 ספר צדקת הצדיק - אות רכח

ענין גדול הוא כאשר מתגבר עד הלב שככל הרgeschות הלב בחשקות וכיוספין רק לרע והוא על ידי שמחשי ומאפייל למורי כח רצון הטוב הגנוו בחלל הימני דלב. ועיין שם בזוהר מה בין עננא לעננא היינו דבאמות (תהלים י"ח י"ב) ישת חושך סתרו וubits רכובו דאי אפשר להגיע למדרגות אמת הכרה ברורה רק על ידי האפיקה קצר ועל ידי החושך הוא מכיר שהשם יתברך נסתר בו. עניין אברהם אבינו ע"ה יכול אפשר לבירה בלבד מנהיג (בראשית רכח ריש פרשת לך ל"ט א') ומתיוך הקושיא עומד על התנירוץ ובלא הקושיא והחשכות אין עומד כלל. וזה ענין גדול שמחשייל למורי ואין מנית להתעורר בקושיא ותירוץ כלל עד שגם אוור מועט דאמונת הלב נעלם וזה מלכות פרס שביקשו להשמדיך וכו' כי הלב ממנו תוצאות חיים וכאשר לב אין הרי זה מבקש להרוג. וזה שאמרו (מגילה י"ב.) מפני שננהנו וכו' הנהנה הוא ההרגשה בלב. רק באמות הם לא עשו אלא לפנים כי באמות הקב"ה לבן של ישראל שנאמר (תהלים ע"ג כ"ז) צור לבבי (שיר השירים רביה ה' ב'). רק הוא על ידי ענן גדול המחשיך לרגע וכאשר ישב רוחו ויתפזרו הענינים יתראה אור בהירות:

14 תלמוד בבלי מסכת יומא זט כח'ב

אמר רב פפא שמע מינה יומא דעתיא قولיה שמשא למאי נפקא מינה לשטווי עורות אי נמי לכדרש רבא אשא לא תלוש לא בחמה ולא בחמי חמה

15 ספר נצח ישראל - פרק נז

ובפרק קמא דתענית (ט.), רבי יוסי בן רבי יהודה אומר, ג' פרנסים טובים עמדו לישראל, ואלו הן; משה, ואהרן, ומרים. וג' מתנות נתנו על ידיהם; הבהיר, והענן, והמן. באր בזכות מרים, עמוד הענן בזכות אהרן, המן בזכות משה. מהה מרים - נסתלק הבהיר, וככתייב (במדבר כ, א) "וַתִּתְמַתֵּשׁ שָׁם מֹרִים", וככתייב בתיריה (שם שם ב) "וְלَا הִיא מִים לְעָדָה", וחזרה בזכות שניהם. מת אהרן - נסתלקו ענני כבוד, שנאמר (במדבר כא, א) "וַיִּשְׁמַע הַכֹּנֶעָנִי מֶלֶךְ עֲרָד", מה שמוועה שמע, שמע שמת אהרן, ונסתלקו ענני כבוד, וכסבירו ניתנה רשות להלחם בישראל. והיינו ככתייב (במדבר ב, כט) "וַיָּרָא כָל הָעָדָה כִּי גֹועַ אֶחָד", אל תקרי "וַיָּרָא", אלא "וַיָּרָא". חזרו שניהם בזכות משה, שנאמר (ר' זכריה יא, ח) "ואחחיד שלשה הרועים ביריח אחד", וכי ביריח אחד מתו, והלא מרים מתה בניסין, ואהרן באב, ומשה באדר, אלא שנתבטלו שלשה מתנות טובות שניתנו על ידם, ונסתלקו כולם ביריח אחד, עד כאן: ויש לשאול, למה היו ענני כבוד על ידי אהרן, והמן על ידי משה, והבהיר על ידי מרים ...

הענן בזכות אהרן, המן בזכות משה. מהה מרים - נסתלק הבהיר, וככתייב (במדבר כ, א) "וַתִּתְמַתֵּשׁ שָׁם ענני כבוד הַיּוּ עַל יְדֵי אֶחָרֶن". כבר אמרנו לך כי על ידי אהרן היה החיבור של הקב"ה עם ישראל, כמו שתמצא בכל מקום כאשר היה נגלה השכינה בתהנותים - היה על ידי ענני כבוד; "וַיָּרָא ה' בְּעֶמֶד עַנְן" (ר' דברים לא, טו), וזה תמיד. "וַיָּהִי בַּיּוֹם הַשְׁלִישִׁי בְּהַיּוֹת הַבּוֹקֵר וַיָּהִי קֻולֹת וּבְרִקּוּם וְעַנְן כְּבֵד" (שמות יט, יז). וגם כן בכל מקום שהיה גלוי שכינתו בתהנותים היה זה על ידי עמוד הענן. ולכך ראוי שיראה זה על ידי אהרן, שעל ידי אהרן חיבור השם יתברך אל ישראל, כמו שהתבהרה:

16 ספר ויקרא פרק י

(ג) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אֶחָרֶן הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' בְּקָרְבֵּי אֱקָדֶשׁ וְעַל פְּנֵי כָּל הָעָם אֲכֹבֵד וְיַדְם אֶחָרֶן:

17 תלמוד בבלי מסכת זבחים דף קטוב

דתניתא וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו ר' יהושע בן קרחא אומר זו פרישות רבינו ז"ו פרישות נדב ואביהוא בשלמא למ"ד זו פרישות נדב ואביהוא היינו דכתייב הוא אשר דבר ה' לאמר בקרובי אקדש אלא למ"ד זו פרישות בכורות היכא רמייא דכתייב ונודעתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבודיו אל תקרי בכבודיו אלא במכבודיו

18 ספר שמוט פרק יט

(כא) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה רֵד קָעֵד בְּעַם פָּנָיו יַהֲרֵסְוּ אֶל ה' לְרָאֹת וְנִפְלֵל מִמְּפָנָיו רַב:

(כב) וְגַם הַפְּנִינִים הַגְּנִינִים אֶל ה' פָּנָיו יַפְרַץ בְּקָם ה'

(כג) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה' לֹא יוּכֶל הָעָם לְעַלְתָּא אֶל הָר סִינִי כִּי אַתָּה הַעֲדָתָה בְּנָנו לְאִמְרָה הַגְּבֵל אֶת הַקָּרֵר וְקַדְשָׁתָה:

פרק אחריו פרישת

וא"כ הוא עבירה דינומא ואין יה"כ מכפר עליה, ודילמא הבריחא אתיא כרבי וא"כ שפיר אמרין דחייב מיתה מצד שחיסר מעלה עשן, משא"כ מצד ביהה ריקנית יה"כ מכפר **כיוון** דזה אינו מפתת יה"כ, שוב יה"כ מכפר עלי' ועיי"ש בספר הנ"ל, שכחן לחולות הד' בפלוגחת ר' יהודה ור' שמعون [שבועות י"ג ע"ב] אי כהנים ג"כ מתחכפרין בשער המשתלה, או דכהנים מתחכפרין בוידוי פר, דלר"ש דס"ל דכהנים אין להם כפירה בשער המשתלה אלא בוידוי פר, א"כ נראה דאין להם כפירה אם עשו עבירה אחר שהתוודה כה"ג על פרו כמש"כ התוס' שבועות (דף י"ג ע"א) ד"ה דעבד סמוך לשקה"ח, וא"כ י"ל דקושית הגמ' אליבא דר"ש דכהנים אין להם כפירה בשער המשתלה אלא בוידוי פר, וא"כ שפיר מקשין ות"ל משום ביהה ריקנית, וא"ל דיווה"כ מכפר ע"ז, ז"א, דהא הקטרת הקטורת של לפני ולפנים הוא אחר וידוי הפר, וא"כ שוב אין יה"כ"פ מכפר על הכהן גדול, אלו תורף דבריו:

ולענ"ד דברים אלו דברי שגגה המה,
דברור הדבר שאין לחלק בין
כפרת יה"כ בין כהנים לישראלים ואמ
אמרינן דיויה"כ מכפר כל היום, ברור הדבר
דגם על כהנים מכפר כל היום, שעל قولם

וְשָׁמַרְתָּךְ תְּהִלָּתֵךְ מִצְרָה מְשֻׁנָּה

דבר כל השנה כולה ג'כ' ה' יכול אהרן הכהן ליכנס לקודש קדשים, רק שהי' צוין הכהנה סדר הזה, ומעתה נראה דאע"ג דין המעלה הי' רק לאהרן, אבל כל כהן גובל אסורים ליכנס לקודש קדשים כ"א ביה"כ, מ"מ כיוון דחיזנין דאהרן הכהן הי' יכול ליכנס תמיד אם יעשה כסדר הזה, וכן לעת'ל כשיבואו משה ואהרן יהי אהרן יכול ליכנס תמיד לקודש קדשים בסדר זהה, אלא בשאר הכהנים שאין מעלהן גודלה כ"כ אמרה תורה ק"ק שלא יבואו בכל עת אל הקודש אלא ביה"כ, א"כ נראה דקרבנות אלו אין בגדר חותם היום ביה"כ, אלא משום שנכנסו לקודש קדשים צריך קרבנות אלו וצריך הקטורת שיעלה עשן, ואם לא כן חייב מיתה. ומעתה מקשה הגם' שפיר ות"ל משום比亚ה ריקנית, ואין לומר דנפק"מ לעניין כפרת יה"כ, ז"א, דגס משום חיסר מעלה עשן יה"כ מכפר כיוון דזה לצריך בקטורת זה מעלה עשן, הינו דמצותו רק ביה"כ הינו משום שהוא אינו ראוי ליכנס תמיד לקודש קדשים, וא"כ עבירה זו דחיסר מעלה עשן הינו משום שנכנס לפני ולפנים בלבד מעלה עשן, זה אינו בגדר כרת דיומא, ושפיר יה"כ מכפר לה, וזה מאור לענ"ד:

ריש להעיר בזה ברשי"זיל ריש שבועות במשנה [ב' ע"א] דאיתא שם יש בו ידיעה בתקילה ואין בו ידיעה בסוף, שעיר הנעשה בפנים "ויהי"כ" תולה, עד שיודע לו ויבוא בעולה ויורד, אין בו ידיעה בתקילה ויש בו ידיעה בסוף, שעיר הנעשה בחוץ "ויהי"כ" מכפר, ורש"זיל ד"ה שעיר הנעשה בחוץ, כתוב בזה"ל: "ויהי"כ הוא בעצם מועל עם הקרבנות שנאמר כי יה"כ היא, עכ"ל:

נאמר כי ביום זהה יכפר עליהם, והחותם לא חבבו אלא לר"י דס"ל ובכללה הוא דכל עבירות אין נחכפרין אלא בשער המשתלה, וכל קרבנות יה"כ באין רק לטומאת מקדש וקדשוין, וא"כ קרא דכי ביום הזה יכפר כל תהר אתכם מכל חטאיכם נאמר על הכל מצד שעיר המשתלה, ולכן אמרנן דשער המשתלה מכפר כל היום, אמן שאר הקרבנות יה"כ דאין באין לכפרת כל עבירות לא נאמר עליהם הקרא דכי ביום הזה, וממילא אינם מתחכפרין על טומאה שאירוע בין זה לזה. משא"כ לר' שמעון דס"ל דכהנים מתחכפרין על כל עבירות שבתוורה בודאי הפר, א"כ לכהנים הי' וידוי הפר במקומות שעיר המשתלה דישראל, ונאמר על וידוי הפר כי ביום הזה יכפר עליהם וגו', וא"כ ברור הדבר דהפר מכפר כל היום, וז"ב ואמת לענ"ד, ולא הוצרכתי להאריך אלא להוציא מלבד איזהו מופלו תורה שרצו להעמיד את ר' הים התלמוד הנ"ל, ועיי' בפייט אמיין כה ותראה שוגם בודאי פר היה כהן גדול, מזכיר הר' קרא דכי ביום הזה יכפר עליהם, וכונתו בדברינו דלר"ש הר' קרא דכהנים נאמר על וידוי הפר, ומש"כ עוד שם בספר הנ"ל מצד אין איסור חל על איסור אינו מובן כלל, דאין זה עניין כלל לאין איסור חל על איסור כמובן, ועוד כיוון דעת איסור ביהה ריקנית יה"כ מכפר, א"כ חל איסור דחיסר מעלה עשן, ואין להאריך בדברים בטלים מלאיהם:

ומה שנלען"ר בעניין זה על פי מה דMOVAOER במד"ר [ויק"ר כ"א, ז'] על קרא דבזאת יבוא אהרן אל הקודש, אמר הקב"ה למשה לא כשם שאתה טבור לא עת לשם ולא עת לשנה וכו', אלא בכלל שעיה שהוא רוצה ליכנס יכנס, רק שיכנס בסדר הזה עכ"ל. מבואר מדברי המדרש

AIL REG

הצדוקים והלכתם

על דת וחברה בימי בית שני



הוצאת יד יצחק בן-צבי • ירושלים

להציג שהצדוקים פירשו את ויקרא ו-זט באופן שונה ובלי שתיווצר כפילות שכו⁶¹. יתכן שהצדוקים דרשו את 'תורת המנהה' בז' ויקרא ו-זט, שנקבע בה כי המנהה מוקבת עם שמן ולבונה והכהן אוכל את הנותר ממנו, במובן של המנהה המובאות עם קרבן השלמים. כך ניתן יהיה להסביר כיצד הם למדו מן התורה כי אין לאכול את נסכים חל רך על עולות, שהרי הסכולוון מייחס לצדוקי את הטענה כי אין לאכול את הסולת לבדה, אלא יש לאכללה עםבשר. הצדוקים היו עשויים להעלות טיעון פרשני נוספת (ויקרא ז א-יד), והרי גם לחמים אלו נחשבים כמנהה. אפשר משפט שלמי התודה (אחד משלושת סוגיה של שלמים) לא רק את החזה והשוק אלא גם את לחמי התודה (ויקרא ז א-יד), והוא גם לחמים אלו נחשבים כמנהה. אפשר שהצדוקים דרשו מעין קל וחומר: כיון שהכהנים אוכלים מלוחמי התודה המובאים עם שלמי התודה, הרי הם צריכים לאכול גם את מנהת הסולת המובאות עם השלמים.⁶² מכל מקום, השערות אלו מלמדות על הקושי לגבות את דיני המנהות שבתורה למערכת אחת. הקשיים הפרשניים הם שגרמו לדעתם למחלוקת בין הפרושים (וכן מגילת המקדש וספר היובלים, יוסף בן מתתיהו שהסבירו עמם בענין זה) לצדוקים, ואין לומר את עמדת הצדוקים כתאווה סתמית להרבות במתנות כהונה.



הקרת הקטורת ביום הכיפורים מחוץ לקודש הקודשים

על פי ספרות חז"ל, הצדוקים חילקו על הפרושים בנוגע לאופן הקטרת הקטורת בידי הכהן הגדול בעת היכנסו לקודש הקודשים, בשיאו של עבודת יום הכיפורים

⁶¹ על מנהת הנדרבה בז' ויקרא ב-א-יד ראו: קדמוניות ג, 235; משנה, מנהות ה, ג; ו, א; ספרא ויקרא, דיבורא דנדבה, יא, א-ב (מהדורות פינקלשטיין, עמ' 76); אלבק, חי"ט, סדר קדשים, עמ' 59; מארקס, 1994, עמ' 35-49. על כפילות העניינים לפי פירוש חז"ל (ומגילת המקדש) השוו: הופמן, תשכ"ד, א, עמ' קס-קסא; מילגרום, 1991, עמ' 389-394. יש להבהיר את ההבדל בין המנהה הנזכרת בז' ויקרא ו-זט למנהת השלמים. הראשונה מובאת עם שמן ולבונה (לעומת מנהה 'חרבה'), ככלומר ללא שמן ולבונה), ואילו לפי הלכות חז"ל ומגילת המקדש מנהת העולה והשלמים ('מנהת נסכים' בפי חז"ל) באות עם שמן אך ללא לבונה (משנה, מנהות ה, ג, והשו מגילת המקדש כ, 10). מכאן שחוז"ל ומגילת המקדש ניסו להפריד בין סוגיה מנהות האלו. להצעה שונה לזיקת ההלכה לפוסקי התורה ראו נעם, חננ"ז, עמ' 251.

⁶² על לחמי התודה ומרכיביהם ראו: משנה, זבחים ה, ז; מילגרום, 1991, עמ' 412-417; מארקס, 1994, עמ' 38-42. ניתן להציג השערה שלישית באשר למדרש שהסתיעו בו הצדוקים: אפשר שהם התבפסו על ויקרא ז י' (יכול מנהה בלולה בשמן וחרבה לכל בני אהרון תהיה איש כאחיו') המלמד כי מנהת נסכים נאכלת (!), אלא שפסוק זה אינו מתחאים לשיטת הצדוקים המבינה בין מנהת השלמים למנהת העולה, והkowski הפרשני אינו נפתר. ראו REGARD, THANNU (ב), עמ' 384-385. הערכה 41 והספרות שם.

במקדש כפי שמצויה בזיכרונו יב-יג. לדעת הצדוקים (במקומות אחרים נקשרת מסורת זו גם לביתותם), על הכהן הגדול להקטיר את הקטורת 'בחוץ' לפני נכנס לדברי, ככלומר ההקטורה צריכה להתבצע בהיכל המקדש, ומעניין שגם פילון מסכים עם עמדתם.⁶³ חז"ל גם ייחסו לקודמיהם הפרושים את ההלכה כי על הכהן הגדול להקטיר את הקטורת 'בפנים', בקדוש הקודשים ולא מחוץ לו.⁶⁴ לכוראה מחלוקת זו טנונית בלבד, אולם מקורות חז"ל מצינים אותה פעמים רבות ורואים בה השיבות הרבה. רושם זה מתחזק לנוכח המסורת הגורסת כי זקנין בית דין הקפידו ללמד את הכהן הגדול, שנחשד בנטיות צדוקיות, את עבדות יום הכיפורים והשביעות שלא ינהג באופן שונה מן ההלכה שהורו לו. בעיני חז"ל, גם בקרב הצדוקים היה זה סלע מחלוקת חשוב מאוד, שכן בבריתא שבבבלי מתואר כיצד לאחר שהתקין את הקטורת מבחוץ והכנסה פנימה לקודש הקודשים,פגש כוהן גדול צדוקי באביו שלא היה שבע רצון מעשה בנו. אותו כוהן גדול נימק את התקנת הקטורת בחוץ באמרו כל ימי הייתי מצטרע על המקרה הזה "כי בענן אראה על הכפורת" אמרתי מתי יבוא לידי ואקימנו, עכשו שבא לידי לא אקימנו?⁶⁵ העיון החדש בסוגיה זו יתמקד בשתי שאלות שטרם זכו לבירור ממציה: מנין למדיו הצדוקים כי הקטורת מועלית באש מחוץ להיכל, ובעיקר, איזו משמעות דתית או חברתית הייתה לעמדתם.

יש לברור תחילתה על מה הסתמכו הפרושים וחוץ'. על פי הספרא והירושלמי הם הביאו קריאה את המקרה 'זהביה מבית לפרכת; ונתן את הקטורת על האש לפניהם' (זיכרונו יב-יג). אין ספק שהמלחילים 'מבית לפרוכת' מכוננות לדברי הנמצא מעבר לפרכת ולא להיכל המצוי לפני הפרוכת, בצד החיצוני (שמות כו לג). לכוראה נראה שפרשנותם של הפרושים הולמת את פסוקי התורה באופן שאינו משתמע לשני פנים.

⁶³ על הצע המקראי ראו: הרן, תש"ז, עמ' 120-125 ; מילגרום, תש"ט, עמ' 330-333. על עמדת הצדוקים ראו: ספרא, אחרי מות, ג, י (מהדורות ויס, פא ע"א); בבלי, יומא יט ע"ב; נג ע"א; ירושלמי, יומא א, ה (לט ע"א); ליברמן, התשנ"ג, ד, עמ' 729-731. על עמדת הביתותם ראו: חוספה תא, יום הכיפורים א, ח (מהדורות ליברמן, עמ' 223-222); ירושלמי, יומא א, ה (לט ע"ב). לדברי פילון ראו חוקים א, 72. אלבק (תש"ט, סדר מועד, עמ' 216) הציע פירוש שונה לעמדת הפרושים (ראו להלן) ובתווך כך טען שפילון אינו סותר את עמדתם.

⁶⁴ משנה, יומא ה, א; ספרא, אחרי מות, ג, י (מהדורות ויס, פא ע"א); ירושלמי, יומא א, ה (לט ע"ב). אין בידינו מידע על גישתה של כת קומראן בסוגיה זו. הקטעים הדנים בעבודת יום הכיפורים ב מגילת המקדש וכן בשני פרגמנטים נוספים (4Q375, 1Q29) אינם עוסקים כלל באופן הקטורת הקטורת. ראו: ברתלמי ומיליק, 1964, עמ' 130-132; ליהמן, 1961, עמ' 122; ידין, תש"ז, ב, עמ' 81-86; סטרגנל, 1990.

⁶⁵ על השבעת הכהן הגדול ראו: משנה, יומא א, ב-ה; חוספה תא, יומא א, ח (מהדורות ליברמן, עמ' 222); בבלי, יומא ד ע"א; ירושלמי, יומא א, ה (יט ע"א). על המעשה בכהן הגדול שהקטיר בחוץ (בהמשך מספר כי נפטר בתוך זמן קצר) ראו בבלי, שם יט ע"ב, ובגרסה מקוצרת בירושלמי, שם א, ה (לט ע"א). על האופי האגדתי של המעשה ראו פרנקל, 1981, עמ' 119-121.

אולם המיליטים לפני ה' אין מכוונות דוקא לקודש הקדושים שהרי בוגע לימי המילואים נאמר זלך מלא המחתה גחל, אש מעל המזבח מפני ה' (ויקרא ט יב), רسم הבוגנה למזבח הקטורת.⁶⁶

כיצד דרשו הצדוקים את פסוקי המקרא באופן שהלום את הלכתם? זאת ניתן רק לשער. כיוון שויקרא טז יב-יג מתאים יותר לשיטת הפרושים, היה על הצדוקים לטען להפרדה בין ויקרא טז יב לבין הפסוק שלאחריו, כך שני הפסוקים לא יתארו פעולות עוקבות של הבאת הקטורת אל הדביר ונtinyתת על האש. הם היו עשויים לפרש שפירות הנtinyתת על האש בפסוק יג בא לבאר את הפסוק הקודם ('והביא מבית לפרכת') ולהוסיף עליו פרטים. כך י יצא שהציווי על נתinyת הקטורת על האש לפני ה' לפרכת) ולהוסיף עליו פרטים. אלא כהסביר אינו מתרש כפעולה שיש לעשותה לאחר הבאתה מבית לפרכות, אלא כהסביר מפורט יותר כיצד יש להביא את הקטורת מבית לפרכות. משמע שאת הקטורת יש לחת על אש המזבח כך שהענן יכסה את הכהורת עוד בטרם נכנס הכהן הגדול 'מבית לפרכת'. לדעת ר' דוד צבי הופמן, הצדוקים פירשו בדוחק את המילים 'ונתן את הקטורת על האש לפני ה', כאשר מדובר בקטורת (שעל האש כמושג אחד (ולא קטורת שיש לחת אותה על האש בדביר), והסיקו לכך שיש לחת אותה בקדש

הקדושים לאחר שכבר נשרפה באש.⁶⁷

נשוב ונעים בnimוקים שהז' מייחסים לצדוקים. מובן שאין לקבל את הדרשות שנקשרו לצדוקים כמקור היסטורי, אך יש לנסתות ללמידה מה ידעו או חשבו החכמים על עמדת יריביהם. כפי שיתברר מיד, דרישות אלו מנסות להתמודד עם הקשיים הפרשניים, אשר מצויים כנראה בעמדות שני הצדדים גם יחד. על פי הבריתא המובאת בתלמודים, גישתם של הצדוקים בנושא זה מבוססת על הנאמר בראשית הציווי על עבודות יום הכיפורים: 'דבר אל אהרון אחיך ואל יבוא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פנֵי הכפרת אשר על הארון ולא ימות כי בענן אראה על הכפרת' (ויקרא טז ב). פסוק זה מצוטט גם בפיו של הכהן הגדול הצדוק שהקטיר בחוץ ('כל ימי הייתי מצטער על המקרא הזה "כי בענן אראה על הכפרת" אמרתי מתי יבוא לידי ואקימנו, עכשו שבא לידי לא אקימנו?' ראו לעיל). אמנם בתוספתא הביאו מביבאים כראיה לדבריהם פסוק אחר: 'וכסה ענן הקטורת את הכפרת'

66 על מזבח הקטורת ראו שמות לא-ג. לדרשות המיויחסות לפרשנים ראו: ספרא, אחרי מות, ג, י (מהדורות ויס, פא ע"א); ירושלמי, יומא א, ה (לט ע"א-ע"ב). במקורות אלו מייחסים לפרשנים מדרש הפסוק 'כי בענן אראה על הכפרת' (ויקרא טז ב), והם מנסים ליישבו עם שיטותם, ועל כך ארוחיב להלן. לטענה כי הפרושים מפרשין מקרא כפשוטו ראו: הופמן, תשכ"ד, ב, עמ' שוו-שז; לינשטים, תשמ"ח, עמ' 125; קנוhal ונאה, תשנ"ג, עמ' 29. על הפרוכת שבין הדביר להיכל ראו גם משנה, יומא ה, א.

67 על פירוש סדר הפעולות בפסוקים אלו השוו מילגרום, 1991, עמ' 1028-1029. לפירוש קטרת על האש' כמושג אחד ראו הופמן, תשכ"ד, ב, עמ' שז.

הפולחן בבית המקדש

(ויקרא טז יג). אך גם כאן מדובר בענין המכסה את הכפורת.⁶⁸ להלן אנסה לברר כיצד טענה זו מתחשרת עם ההלכה הצדוקית.

על פי הספרא והירושלמי, הצדוקים מתמודדים עם הפסוקים באופן שונה, בדרך של מדרש קל וחומר: יתכן מבחוץ וכי בענן אראה על הכפרת" (כלומר, יש לכבד את האל בחוץ לפני המקום ? ואומר "כי בענן אראה על הכפרת") (בכך שמכנים את הקטורת מחוץ לדבריך ונכנסים לפניו ולפנים כשהיא כבר מעלה ענן). הדברים נראים בעלי נופך אגדתי, ואולי אף נועדו ללווג לצדוקים. הרקע הריאלי שעליו הם מבוססים נובע מהשווות מעשה הקטורת להקטורת לצרכיהם ביתיים, מחוץ לממקדש.⁶⁹ מכל מקום, כמו בדרשותיהם האחרות, גם כאן הצדוקים מסתמכים על עניין הענן של הכפורת (ויקרא טז ב). הייתכן שהזיכרון החוזרת

ונשנית של הענן מקרית בלבד ? מעניין שאותם פסוקים שעיליהם הסתמכו הצדוקים היו מקור להתחבותם בעבור החכמים, והתמודדו בהם עם המקראות משלבת בפולמוס עם עמדת הצדוקים. על פי הספרא, החכמים ענו לצדוקים בציטוט ויקרא טז יב-יג (שכאמור, פשוטו תואם את שיטתם) אך היה עליהם להתחמוד עם טיעונם של הצדוקים בעניין הענן: 'אם כן, למה נא' "כי בענן אראה על הכפורת"? – מלמד שהוא נותן בה מעלה עשץ'.⁷⁰ משמע של פ"י הספרא החכמים ייחסו חשיבות לטיעון של הענן על הכפורת, וכך מתחזק הרושם שהצדוקים הכנו לו משנה חשיבות. אולם למה בדיקת התכוונו הצדוקים ומה בעצם הייתה חשיבות החכמים ? מה הקשר בין הענן שבו האל מתגלה על הכפורת, הנזכר בפי הצדוקים פעמיים אחר פעם, לבין עמדת הצדוקים כי יש להקטיר את הקטורת בהיכל ולא בדבר ? אני רואה כאן קשר מילולי, אלא רעיוני. שני הצדדים מנסים להתחאים את הפסוקים לעמدة קבוצה מראש, שכנראה נוצרה מאליה ללא תלות במדרשו הפסוקים. שאלת הענן של הכפורת מرمזת לדעתינו למחלוקת תיאולוגית-תאורטית, והיא איננה הוכחה אלא הסבר לעמדת הצדוקים.

ההעולמה בדבר סיבת המחלוקת הטרידה חוקרם רבים. פינקלשטיין הציע שמכיוון שהקטורת הקטורת בפנים כרוכה בקשישים בעבור הכהן הגדול המבצע אותה העדיף הצדוקים להקטיר בחוץ, וייתכן שהפירושים היו מודעים פחות לקשישים

⁶⁸ בבלי, יומא יט ע"ב; ירושלמי, יומא א, ה (לט ע"א);תוספתא, יום הכיפורים א, ח (מהדורות ליברמן, עמ' 222).

⁶⁹ דברי הצדוקים מובאים בספרא, אחרי מות, ג, יא (מהדורות ויס, פא ע"א); ירושלמי, יומא א, ה (לט ע"א-ע"ב).קשר לקטורת ביתית ראו פינקלשטיין, 1962, עמ' 654-660. על קטורת שכזו ראו: בבלי, ברכות נג ע"א; מילגרום, תשל"ט, עמ' 332-334.

⁷⁰ ספרא, אחריו מות, ג, יא (מהדורות ויס, פא ע"א). לתיאור חילופי הדברים בין שני הצדדים השווים: Tosfeta, יום הכיפורים א, ח (מהדורות ליברמן, עמ' 222-223); ירושלמי, יומא א, ה (לט ע"א-ע"ב).

מעשיים אלו. אלבך טען שהמחלוקה כולה נסבה על סוג הקטורת שיש להעלות בחוץ: הצדוקים טענו שמדובר באוთה קטורת המועלית בתחום קודש הקודשים, ואילו הפרושים סברו שמדובר בקטורת מסווג אחר הקרויה 'עשן', ואת הקטורת הרגילה יש לחת בפנים בלבד. חסרונה של שיטתו נובע מן ההתבססות הבלעדית על התשובה המדרשת של הפרושים לצדוקים בספרא ובטוספṭא (ראו לעיל), ובעיקר מכך שלשחורו את הלהכה הפרושית אין כל רמז בתיאור הקרבת הקטורת במשנה.⁷¹

הצעה אחרת העלה לאוטריך. לדעתו, בעקבות המורה שנפל על הכהן הגדול פן ייגע בכניסתו לקודש הקודשים שאפו הצדוקים להסתיר או להרחק ממן העם, ואולי אף מעוני הכהן הגדול עצמו, את מראה הקטרת הקטורת בקודש הקודשים. לעומתם, הפרושים לא ראו כל צורך בכך.⁷² ואמנם, יש להדגיש את הקדושה המורוממת שבמעמד זה. היה זה שיאו של עבודת הכהנים בקדש הקודשים, וכל כולה של עבודה יום הכהן הגדול אל השכינה המתגללה בקדש הקודשים, וכל כולה של עבודה יום הכהנים סבבה סבב מעשי הכהן הגדול.⁷³ טקס מרכיב זה לווה בתחוות סכנה ארבה לכוהן הגדול הנכנס לפניו ולפניהם, ובכך הכירו גם חז"ל.⁷⁴ אמנם איינני מקבל השכינה.

במקומות מסוים במקרא האל מתגלה בענן. כך בתיאור מעמד הר סיני (שמות כד טו-יח; כה כב) ובעת חנוכת המשכן (שמות ל, לו). אלא שהענן אינו רק ביטוי

71 להצעות אחרות שונות ראו למשל: לשינסקי, 1912, עמ' 61-63; מילגרום, 1991, עמ' 1028-1029; תבור, תשנ"ה, עמ' 264-267. לשיטת פינקלשטיין ראו פינקלשטיין, 1962, עמ' 657. הוא הסתמן על המאמר כי הקטרות היא עבודה קשה מעבודות קשות שבמקדש' (בכל, יומא ט ע"ב) וכן על ירושלמי, יומא ה, ב-ג (מב ע"ב-ע"ג). לשיטת אלבך, ראו אלבך, תש"ט, סדר מועד, עמ' 215-216. לתיאור הקטרת הקטורת ללא כל אפיון יהודי המבדילה מקטרות אחרות, ראו משנה, יומא ה, א.

72 ראו: לאוטריך, 1951, עמ' 51-83, ובעקבותיו פינקלשטיין, 1962, עמ' 119-120; לה מואן, 1972, עמ' 259 וליברמן, תשנ"ג, ד, 730. לאוטריך מצא תימוכין לשיטתו בתיאור של פילון את המעמד (חוקים א, 72). על החשש מקטלניות הקודש ראו: משנה, יומא ז, ד; גורדן, 1990, עמ' 89; מילגרום, 1991, עמ' 45, 443-456, 628-635.

73 על המעמד המקודש ראו: בן סירה ג, ה; פילון, על החלומות ב, 231; Tosfot, גותה ג, ח (מהדורות ליברמן, עמ' 233-234). על תפקיד הכהן הגדול בטקס המצויה בויקרא טז ראו: גורמן, 1990, עמ' 90-95; גנון, 1992, עמ' 199-200.

74 משנה, יומא ה, א; ז, ד; ספרא, אחרי מות, א, יג (מהדורות ויס, פ ע"ב-ע"ג); הופמן, תשכ"ד, א, עמ' רצח; תבור, תשנ"ה, עמ' 265-266.

להעלוות
בניליה יש
וחתשובה
קר מכך
71 גודול פן
באותם,
בדרכם
דת יומ
ת סכנה
י' מקבל
עתו את
זחדר עם
התגלות
מות כד
ק ביטוי

ז' 1028-
ז' 656. הוא
יום יט
ז' ט, סדר
ת אחרות,
זה מואן,
פילון אמר
ז' 199, עמ'

טה יג, ח
ז' גורמן,
טכ"ז, א.

הפולחן בבית המקדש

חיזוני המסלל את התגלות הקודש, אלא גם אמצעי להסתירה מעיני הסובבים.⁷⁵ והנה, נראה שזו גם תפקידו הכספי של הענן בוקרה טז: גילוי השכינה בד בבד עם הסתרתה.⁷⁶ מוטיב ההשתתפות מתגלה בכך שהקטורת הקטורת בתוך קודש הקודשים היא הביטוי המובהק והעלאי לייחודה של עבודה הכהן הגדול, ובה גם מתגלה עליונותו הדתית-חברתית של הכהן הגדול מעל כל יתר העם. אך אל לנו להתעלם מוטיב הכספי שנועד להסתיר את התגלות הקודש מעין אנוש, כיון שהוא שמה שקדם במיוחד איננו יכול להיות חשוף ונגישי – הרי קד"ש נוצר מלשון הבדלה, הפרדה וייחוד. להמחשת תפיסת זו ניתן לציין מגמה כוהנית מסווגת ימי הבית להסתיר את כל

המקדש ועובדת הקרבנות מעיני צופים מבחווץ.⁷⁷ לפיכך אני סבור שלא מקרה והוא שחז"ל שבים ומיחסים לצדוקים את טענת התגלות האל בענן. חז"ל לא השתמשו בטיעון זה להצדקה עמדתם, והתעם היחיד להבאתו היא סברתם שכך אכן גרסו הצדוקים. לדעתו, הצדוקים הדגישו כי האל נראה בענן על הכפורת כיון שלטענתם יש להעלות את ענן הקטורת בהיכל, מחווץ לדבר, כדי שיטהר את מעמד התגלות האל מעין قول. אופייה ומטרתה של הרחקה זו איננו ברור לי כל צורכו. ישנן שלוש אפשרויות: לפי אפשרות אחת ערפילי הקטורת נועדו להרחק מן הכהן הגדל עצמו את מראה הקודש, להיות מעין סמל לחיצזה בין הכהן הגדל הנכנס לפניו ולפנים. אולם מכיוון שהוא ממילא מגיע למקום המקודש ביותר, ספק אם יש היגיון רב בחיצזה סמלית שכזו. לפי אפשרות אחרת מטרת ענן הקטורת להסתיר לצופים שבזורה את המראה. אך לא ברור אם מבחינה מעשית ניתן היה לחזות בכהן הגדל עובר בין הפרוכות כשנכנס לפניו ולפנים, שכן בלבד הפוכות שהבדילה בין ההיכל לדבר, הייתה גם פרוכת חיזונית בין האולם להיכל. אמנם אפשר שגולגולת ולא מנעה מלהראות את ההיכל מבחווץ, אך קשה לקבוע אם כך אכן נעשה (וראו להלן). האפשרות הסבירה ביותר היא שהיתה זו מחיצה סמלית – ובתקסימים מעין אלו סמליות היא תכלית הכלול – בין הכהן הגדל המגיע לשיא המגע

75 על התגלות בענן ראו: קויפמן, תש"ז, ב, עמ' 473-476; וינפלד, 1972, עמ' 201-209. על הענן כהסתיר ראו: הוופמן, תשכ"ד, א, עמ' שב, שז; קנווהל, תשנ"ג, עמ' 123-126; קנווהל ונאה, תשנ"ג, עמ' 34-35.

76 הרן, תש"ז, עמ' 125; טור-סיני, תשכ"ה, עמ' 540-544; מילגרום, 1991, עמ' 1014-1015, 1029.

77 על עליונותו של הכהן הגדל ראו הרן, תשכ"א. על התכוונות הדתיות הנעלות שיוחסו לו בעקבות העבודה שהוטל עליו לכפר بعد העם כולה ראו: שורץ, 1979, עמ' 8 ואילך; סטיווארט, 1968. עליונותו הרוחנית של הכהן הגדל מתבטאת במסורות שונות על התגלות הנבואית שזכה לה. ראו: חוספטא, סוטה יג, ה-ו (מהדורות ליברמן, עמ' 232); ליברמן, תשנ"ג, ח, עמ' 738-741 (על יהונתן הורקנוס); יהנן יא, נא (על יוסף קייפא). ראו גם: אורבן, תש"ז; בלנקינסוף, 1974. על קד"ש במשמעות בדלות וייחוד ראו למשל שורץ, תשנ"ט, עמ' 253-258 והספרות שם. על ההנגדות לצפיה בכלי הקודש ראנישוורץ, 1986.

עם הקודש לבין יתר העם הממתין לו מאחור, מוחוץ להיכל. מכל מקום, סבורני שמטרת הצדוקים הייתה להחמיר במחיצות, סמליות או מעשית, בעת כניסה הכהן הגדול לקודש הקדושים.⁷⁸

מעצם המחלוקת עם הצדוקים ברור שהפרושים לא רואו כל צורך בהפרדה מעין זו. המחשה לכך מצויה בבבלי, שם השתרמה מסורת שימושת ממנה תמיכה בחשיפת קודש הקודשים לעיני הכהל המביט מרוחק, אלא כל רתיעה מהתקרובות המונית אל השכינה. נאמר שם כי היו 'מגלאין להן את הפרוכת ומראין להן את הכרובים שהיו מעוררים זה בזזה ואומרים להן רואו חבתכם לפניהם המקום כחבת זכר ונקבה'. זהה הקצתנה של מגמת הפרושים לשתף את העם בעבודת יום הכהפורים, ושם א' מדובר בഗלאלה של מסורת קודומה.⁷⁹ הגישה העומדת בסיסו מסורת זו על גילוי הפרוכת מנוגדת לחולותין למגמה שאפיינה את ההלכה הצדוקית.

יתכן שאחד המאפיינים של המחלוקת על אופן הקטרת הקטורת נוגע למעמד של הכהן הגדול בפולחן וההפרדה בין יתר הציבור באמצעות ענן הקטרות. ב庆幸ות הכהן הגדול בטקס יום הכהפורים אינה ניתנת לערעור, אך המגמה הפרושית-חז"לית להקטיר 'בפנים' הפחותה ממנה, ولو במעט. מעניין שמדובר זו ניכרת גם בהלכות נוספות בספרות חז"ל. כך למשל הזרקה מצויה על אהרן להדליק את הנרות ולהקטיר את הקטרת במצוות שבהיכל. ואילו על פי הלכות חז"ל (וכן על פי תיאורו של יוסף בן מתתיהו) כל כהן רשאי להשתתף בפעולות פולחניות אלו הנעשות בתוך ההיכל.⁸⁰ ואמנם נטייתם של הפרושים וח"ל לכرسם ב庆幸ות הכהנים בפולחן ולעוזר את שיתוף כל השכבות בחלק נרחב מן הפולחן במקדש

78 על הפרוכת בין האלים להיכל רואו: מלחתה ה, ה, ד 211; משנה, תמיד ז, א. על הגברת ההפרדה בין המעד הקדוש לסביבה השווא: בבבלי, ברכות ז ע"א; ירושלמי, יומא ה, ג (מב ע"ג); הרן, תש"ז, עמ' 125; קנווהל, תשנ"ג, עמ' 144-145. לה מואן (1972, עמ' 262) טعن שההלכה הצדוקית קדמה להלכה הפרושית כי היא משקפת גישה פשנטית יותר לקודש. להלן בפרק השישי, אנקוט את האפשרות של הרחקת עבודת הכהן הגדול מעיני העם הבאה להציג את הפער בין הכהנים והעם בהלכה הצדוקית, פער הנובע ממידור הקודש וחשש מסכתת חילול, אך גם האפשרות שענן הקטרות יצר מחיצה בין הכהן הגדול עצמו ושיא הקודש, עולה בקנה אחד עם מידור קודש שכזה, שלහן יקשר למושג 'קדושא דינמית'.

79 על גיליות הפרוכת רואו בבבלי, יומא נד ע"א, אם כי לא כל החכמים היו שותפים לumedה זו. גם אם דבריהם אלו אינם משקפים מציאות של ממש, יש בהם עדות לתפיסה שרווחה בקרב חכמים. בתיאור עבודה يوم הכהפורים במסכת יומא יש מגמה של מעורבות פסיבית של העם בפולחן. נוכחות העם במקדש מודגשת, והקריאה בתורה והברכות בפי הכהן הגדול מכוננות להיכל זה. רואו למשל משנה, יומא א, ח; ז, א.

80 על דין הדלקת הנרות והקטרת הקטרות מדי יום בתורה רואו: שמות ל-ז-ח; ויקרא כד א-ז; במדבר ח א-ד; הרן, תשכ"א, עמ' כה-כט. על ה'דמוקרטיזציה' של טקסי אלו רואו: מלחתה ה, ו, 227; משנה, יומא ב, ד; תמיד ג, א-ט; כלים א, ט; בבבלי, יומא לג ע"א; הרן, שם, עמ' כג-כח. השוו גם ביכלו, תשכ"ז, עמ' 54-52.

הפולחן בבית המקדש

דרועה ומפורסמת, והיא מנוגדת לשאיפת הצדוקים (ובמידה רבה גם לזו של מגילת המקדש וככת קומראן) להרחיק את העם מפעולות מעשית בטקסי הפולחן.⁸¹

התנגדות לניסוך המים על המזבח בחג הסוכות

חו"ל ראו חשיבותו רבה בטקס ניסוך המים על המזבח שנערך במקדש בעת הקרבת קרבן תמיד במשך שבעת ימי חג הסוכות. ניסוך המים עומד במרכזו של שמחת בית השואבה, כחלק מן החגיגות האופייניות לראשית השנה והנהגות בקרב עמים רבים.⁸² החכמים נתנו לניסוך המים תוקף הלכתי קודם: לדעת ר' עקיבא הוא מצווה בתורה, ולදעת ר' יוחנן זוהי הלכה למשה מסיני. לפי מסורת נוספת ניסוך המים נוסד בידי נביאים ראשונים, אף ניתן למצוא גישה כי שמחת בית השואבה היא מצווה מדורית.⁸³

נראה שהצדוקים סירבו להכיר במסורת זו.Cho"l מזכירים ביחסו אחד שניסך את המים על רגליו ולא על המזבח, ובעקבות זאת נרגם באתרוגים בידי המון העם.⁸⁴ מקורה זה נזכר במקומות נוספים אגב ציון הקריאה לכוהן המנסך 'הגבה ידך', שהיא בה ממד פולמוסי של יישום ההלכה הפרושית המנוגדת לדעת הצדוקים.⁸⁵ נראה שמעשה רגימת הביטוסים באתרוגים הוא הדר עמו לאירוע שוסף בן מתחיהו מזוכה, וכן נרגם אלכסנדר ינאיב באתרוגים בעת שעמד סמוך למזבח כדי להקריב קרבן בחג הסוכות (וينאי הרי היה הצדוק), אלא שוסף בן מתחיהו איננו מזוכה כלל את ניסוך מים.⁸⁶ יש שטענו כי התנגדות הצדוקים לניסוך המים נבעה מטעמים הקשורים למעמדם החברתי והכלכלי: הצדוקים האристוקרטים או הכהנים התנגדו למנהיג עממי. אולם סביר יותר להניח שעדתם נבעה מכך שמצוות ניסוך המים אינה נזכרת

81 ראו למשל: בר אילן, *חشم"ב; קנווהל, תשנ"א.*

82 על ניסוך המים ראו: משנה, יומא ב, ה; סוכה ד, ט; פטאי, 1967, עמ' 24-32. על שמחת בית השואבה ורकעה העונתי ראו: משנה, סוכה ה, א-ד; פטאי, שם, עמ' 33-47.

83 לדעת ר' עקיבא ראו: חוספთא, סוכה ג, ייח (מהדורות ליברמן, עמ' 271); בבלי, זבחים קי ע"ב; ירושלמי, סוכה ד, א (נד ע"ב); בבלי, תענית ג ע"א. לדעת ר' יוחנן ראו: ירושלמי, שם; בבלי, סוכה לד ע"א. לכך שקבועה נבאים ראשונים ראו ירושלמי, שביעית א, ז (לג ע"ב) והשו זכריה י"ט וואילך. לדעה שזוהי מצווה מדורייתא ראו מדרש תנאים לדברים טז י"ד (מהדורות הופמן, עמ' 94). לעניין قوله השוו: אורבן, תשמ"ד, עמ' 29-28; חבורי, תשנ"ה, עמ' 199-199.

84 חוספთא, סוכה ג, טז (מהדורות ליברמן, עמ' 270). השוו לה מואן, 1972, עמ' 288-278.

85 משנה, סוכה ד, ט; בבלי, סוכה מה ע"ב.

86 קדמוניות, יג, 372. שניים מן החוקרים המזהים את ה'ביתשי' עם ינאיב הם פינקלשטיין, 1962, עמ' 110 וליברמן, תשנ"ג, ד, עמ' 881. התנגד לכך ספראי, תשכ"ה, עמ' 213.

The Claim of the Boethusians: A Note on the Plain Sense of *M. Menahot* 10:3*

Shnayer Z. Leiman

Brooklyn College and Yeshiva University

(*M. Menahot* 10:3 reads:¹

כיצד היו עושים שלוחי בית דין יוצאים מערב يوم טוב, ועושים אותו כריכות במחבר לפרקע, כדי שהיא נוח לקצור. וכל העירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם, כדי שהיא נקצר בעסק גדול. כיון שהשכה, אומר להם: 'בא השמש?' אומרים: הין. 'בא השמש?' אומרים: הין. 'מגל זו?' אומרים: הין. 'מגל זו?' אומרים: הין. 'קפה זו?' אומרים: הין. 'קפה זו?' אומרים: הין. בשבת אומר להם: 'שבת זו?' אומרים: הין. 'שבת זו?' אומרים: הין. 'אקר?' והם אומרים לו: קצרא! אקר? והם אומרים לו: קצרא! שלשה פעמים על כל דבר ודבר, והם אומרים לו: הין, הין, הין. כל כך למה? מפני הביתוסים, שהיו אומרים: אין קצירת העמר במושאי יום טוב.

How did they implement the reaping of the Omer? Court-appointed agents went out on the eve of the festival² and tied the standing stalks of grain into bundles, so that they could easily be reaped. All

- * We are deeply grateful to Professor Richard C. Steiner, distinguished mentor and colleague, for devoting a lifetime to teaching us what words mean.
- 1 Minor variant readings in the manuscripts and printed editions abound, but none are relevant for the issues addressed here. We have printed the text as it appears in Albeck 1959:91.
- 2 That is, on the day before the first day of Passover.

the neighboring towns assembled there so that the reaping could be done with great ostentation. When darkness falls, the reaper calls out to them: "Has the sun set?" They reply: "Yes." "Has the sun set?" They reply: "Yes." "Shall I reap with this sickle?" They reply: "Yes." "Shall I reap with this sickle?" They reply: "Yes." "Shall the cut stalks of grain be placed into this basket?" They reply: "Yes." "Shall the cut stalks of grain be placed into this basket?" They reply: "Yes." When the reaping of the Omer falls on the Sabbath,³ he calls out to them: "On this Sabbath day?" They reply: "Yes." "On this Sabbath day?" They reply: "Yes." "Shall I reap?" They reply: "Yes." "Shall I reap?" They reply: "Yes." Three times he repeats each question, and they reply "Yes" to each question. Why such an ostentatious ceremony? Because of the Boethusians who claimed that the reaping of the Omer does not take place on the evening following the first day of the Passover festival.⁴

The claim ascribed by the Mishnah to the Boethusians "that the reaping of the Omer does not take place on the evening following the first day of the Passover festival" seems to be clear. The Boethusians rejected the rabbinic view that required the Omer-cutting ceremony to take place on the evening following the first day of Passover. Note especially that the Boethusians did not claim that the Omer-cutting ceremony *usually*, but not always, does not fall on the evening following the first day of Passover. Nor did they claim that *sometimes* it does not fall on the evening following the first day of Passover. They claimed unequivocally that it *never* falls on the evening following the first day of Passover. The rabbis, responding to this heresy, instituted a ceremonious cutting of the Omer at the very moment that was unacceptable to the Boethusians. Thus, the rabbis underscored their own authority, even as they undermined the claim of the Boethusians.

Much is left unsaid by our mishnah. For example, not a word is said about the precise calendrical date selected by the Boethusians for the Omer-

3 That is, when the first day of Passover falls on a Friday, and the reaping of the Omer follows on Friday night after the Sabbath has set in.

4 All translations are my own and tend to be paraphrastic, not slavishly literal.

cutting ceremony. From related passages in rabbinic (as well as sectarian) literature, it is obvious that the Boethusians understood the plain sense of **ממחרת השבת** at Leviticus 23:11 as referring to “the day after the Sabbath,” i.e., Sunday. Thus, for the Boethusians, the Omer-cutting ceremony was always celebrated on a Sunday. But was it on a Sunday during, or after, the Passover festival?⁵

Passover, celebrated biblically for seven consecutive days, must always include a Sunday. From a rabbinic perspective, it is quite possible that the Boethusians celebrated the Omer-cutting ceremony on the Sunday that fell during the week of Passover.⁶ Again, from a rabbinic perspective, the first day of Passover could easily fall on a Saturday.⁷ If so, the rabbis and the Boethusians could celebrate the Omer-cutting ceremony on the same day, the Sunday that follows Saturday, the first day of Passover. For the rabbis, it would be “the day after the first day of Passover”; for the Boethusians it would be “the day after the Sabbath.” But such a rabbinic perspective, well-attested in the Talmud and related literature,⁸ would seem to wreak havoc with the plain sense of our mishnah, which states unequivocally that the Boethusians claimed “that the reaping of the Omer does not take place on the evening following the first day of the Passover festival.” The plain sense of the Hebrew is clearly that, for the Boethusians, the reaping

5 The sequence of the biblical verses at Lev 23:4–22 rules out the possibility that the Omer-cutting ceremony was celebrated prior to the Passover festival. Modern scholarship on the calendrical date of the Sunday celebrated by the Boethusians was initiated by R. David Zvi Hoffmann (1874). The discovery and publication of the Dead Sea Scrolls has led to a burgeoning literature on the topic. See the extensive literature cited in Sussman 1989–1990: 30, nn. 80–81a and Doering 1999:518–22 and notes.

6 See, for example, b. Menahot 66a, where a tannaitic refutation of the Boethusian claim includes the refrain **ובci נאמר ממחרת השבת שבתוך הפסח**. Although the text is uncertain (the *editio princeps* reads: **ובci נאמר מחרת שבת פסח**; cf. Rabbinovitz 1886:161, n. 20), the sense remains the same. Any Talmudic scholar, which probably includes all classical commentators on the Mishnah, would have been familiar with this, and similar, texts.

7 For example, m. Pesahim 5:1: **חל ערב פסח להיות בערכ שבת**.

8 See *t. Rosh HaShanah* 1:15 (Zuckerman 1880–1882:210; Lieberman 1962 תוספתא כפשוטה: 308–9; Lieberman 1962 מועד: 1026–27); *j. Rosh HaShanah* 2:1 (57d); and *b. Rosh HaShanah* 22b, especially Rashi ד”ה להטעות את החכמים.

of the Omer *never* takes place on the evening following the first day of the Passover festival—even when the first day of Passover falls on a Saturday.

Given the apparent contradiction between the plain sense of the Boethusian claim in the mishnah and the rabbinic understanding of Boethusian practice, as recorded elsewhere in the Talmud, one would expect to find this issue addressed in the classical commentaries on the Mishnah.

The focus of this investigation will be to examine the history of Mishnah commentary from its inception down to the present, with regard to our mishnah.⁹ We will put the following questions to the Mishnah commentators through the centuries on *m. Menahot* 10:3:

1. Did the commentator take notice of the plain sense of the claim of the Boethusians, as recorded in our mishnah? Did the commentator realize that the plain sense rules out the possibility that the Boethusians and the rabbis would ever celebrate the Omer-cutting ceremony on the same day?
2. Did the commentator attempt to reconcile the plain sense of the claim of the Boethusians, as recorded in our mishnah, with the rabbinic understanding of Boethusian practice, as recorded elsewhere in the Talmud?
3. Did the commentator attempt to identify the precise calendrical date (or dates) of the Sunday (during or after the Passover festival) designated by the Boethusians for the celebration of the Omer-cutting ceremony?

We have randomly selected and examined sixty classical commentaries on the Mishnah (in Hebrew, Yiddish, German, and English), all published between the sixteenth and twenty-first centuries, and reflecting Mishnah

9 The focus of our investigation will not be on modern attempts to reconstruct the Boethusian calendar and to examine its relationship to other sectarian calendars, such as those of the Book of Jubilees and the Dead Sea Scrolls. Nor will it be on attempts to identify the Boethusians with the Essenes, and ultimately with the identity of the Dead Sea sect. For the literature on these attempts, see the references cited above, n. 5. I hope to address these attempts, especially as they relate to the plain sense of *m. Menahot* 10:3, on another occasion.

commentary from the eleventh century on. We have selected only those general commentaries that specifically include commentary on the mishnaic tractate of Menahot. Thus, lack of comment on m. Menahot 10:3 by any of the selected commentators cannot be attributed to the fact that the commentator wrote no commentary on m. Menahot. While the sampling is hardly exhaustive, it is certainly a representative sampling of how a particular mishnah was understood through the ages.¹⁰ We can

- 10 The mishna commentaries selected include all that were available in my private library, supplemented by what I could easily locate on the three major digital collections of Judaica: אוצרות התורה (www.otzar.org) (contact number in the US: 917-538-0812), and Hebrew Books (www.hebrewbooks.org), and also on the open stack shelves of the Yeshiva University library. (It should be noted that the Yeshiva University library is one of the world's great Judaica collections. Many of its treasures have not yet been registered in its digital catalogue. For this study, I have examined only items listed in the digital catalogue and available on the open stacks.) It is beyond the ken of this modest study to provide full bibliographical information on each of the commentaries selected. Instead, we list alphabetically all the Hebrew titles selected, followed by an alphabetical listing (by author) of the Yiddish, German and English commentaries selected. In the case of the Hebrew titles, the century when the commentary was written, rather than published, is added in parentheses following the entry. The full bibliographical information on most of the items listed can be retrieved by consulting *The Bibliography of the Hebrew Book 1473–1960* CD or by consulting מפעל הביבליוגרפיה העברית on the National Library of Israel website: **Hebrew titles:** אמרי דעת; אהלי שם אוצר משנהות (21); הון עשיר (19); הגהות אבני נזר (20); דרך הנשך (19); דרישת הזאב (19); בית דוד (19); ילקוט באורים (18); חזון נחום (19); זרע ישראל (18); זרע יצחק (19); הר המור (18); ליקוטי משנה (19); לקוטי המשנה (18); לחם שמים (17); לחם משנה (17); כף נחת (21); מעשה (17); מלאכת שלמה (18); מלא כף נחת (20); מדרת משנה (18); לקט הקמח (21); משנה (21); משנה בהירה (20); משנהות מבוארות (קהתי) (20); מצודות דוד (18); רוקח משנת שלמה (18); משנת חכמים (21); משנת חיים (20); משנת אליעזר (20); מפorrectת פירוש רבינו (19); עצי עדן (17); עץ חיים (21); עטרת שלמה (19); נזיר שמוזן (19); קול הרמן'ז (20); קהלה יעקב (17); קב ונקי (19); פסקי משנה (11); נתן אב היישבה (17); רץ למשנה (12); רמב"ם (15–16); ר"ב = ר' עובדיה מברטנורא (19); קול סופר (19); ששה סדרי משנה (אלבן) (19); שש המערכת (18); שושנים לדוד (20); שאר ציון (20); תפארת יעקב (17); תוספות יומ טוב (18); תוספות חדשים (19); תא הרצים (20); משנהות נר נשמה (Warsaw, 1875); Yiddish titles: Anonymous, Symcha Petrushka, Mischnajot: Die sechs Ordnungen der Mischna: Seder Koduschim (Montreal: Northern Printing and Stationery, 1948); German titles: Jona Cohn, Mischnajot: Die sechs Ordnungen der Mischna: Seder Koduschim (Berlin: Druck

state unequivocally that the overwhelming majority of commentators on m. Menahot did not address any of the issues listed above. Often, the commentators had no comment at all on m. Menahot 10:3. Those who chose to comment tended to confine their remarks to a brief explanation of the Boethusian claim, namely that the sectarians understood the plain sense of Lev 23:11, *ממחרת השבת*, as referring to “the day after the Sabbath,” i.e., a Sunday. The commentators made no attempt to address the rather unusual formulation of the claim of the Boethusians and its implications;¹¹ they made no attempt to reconcile the claim with passages elsewhere in the Talmud; and they made no attempt to identify the precise calendrical date (or dates) of the Sunday designated by the Boethusians for the celebration of the **Omer-cutting ceremony**.

It is the exceptions that prove the rule, and they make for interesting reading. We will examine them in the order they were written.

1. R. Nathan ben Abraham II (11th century),¹² פידוש רבינו נתן אב הישיבה:

כל כך למה מפני הביתוסין: כל זה בגלל תלמידי ביהוס, חברי הצדוקים שהיו
אומרים אין קצירת העומר אחר יום טוב, לפי שתוב כתורה ממחרת השבת
נייפנו הכהן, שהרבנים סוברים שהשבת האמורה כאן יום טוב, ובזה אמר
התרגום מבתר יומה טבא, והביתוסין אומרים שהיא שבת לאחר יום טוב.

Why such an ostentatious ceremony? Because of the Boethusians:
All this was brought about by the disciples of Boethus, colleagues

und Verlag von H. Itzkowski, 1925); **English titles:** Philip Blackman, *Mishnayoth: Order Kodashim* (Gateshead: Judaica Press, 1977); Herbert Danby, *The Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 1933); Pinhas Kehati, *Mishnah: Seder Kodashim* (Jerusalem: Eliner Library Department for Torah Education and Culture in the Diaspora, 1994). [This is an English version of the parallel volume in Kehati's list, *משניות מבוארות*, listed above.]; Matis Roberts, *The Mishnah with Yad Avraham: Seder Kodashim, Tractate Menachos* (Brooklyn: Artscroll Mesorah Publications, 1989).

11 אין קצירת העמר (במוציאי יום טוב) occurs nowhere else in rabbinic literature, with the exception of the parallel passage to our mishnah in t. Menahot 10:23 (Zuckerman 1880–1882:528).

12 Nathan ben Abraham 1955–1958:5.

of the Sadducees, who used to say “there is no reaping of the Omer immediately after the first day of Passover. “For it is written in the Torah [Lev 23:11] ‘the priest shall elevate it on the day after the Sabbath.’” The Rabbis maintain that the Sabbath mentioned here means the first day of Passover. So it is rendered in Targum Onkelos: **יומא טבא**. But the Boethusians claim that it is the Sabbath that falls after the first day of Passover.

The sense of the Hebrew in the last line is somewhat ambiguous, but almost certainly it is properly rendered: “But the Boethusians claim that it is the Sabbath that falls after the first day of Passover.” That is, R. Nathan explains that the Boethusians ruled that the Omer-cutting ceremony can never follow immediately after the first day of Passover. It must always follow a Sabbath that itself comes after the first day of Passover. It is always celebrated on the first Sunday after the first Saturday which comes after the first day of Passover. It follows, then, that the Omer-cutting ceremony could fall during the week of Passover (only from its third day on) or during the week after Passover (e.g., when the first day of Passover falls on a Sunday).

R. Nathan is clearly sensitive to issues 1 and 3 listed above. He took notice of the plain sense of the claim of the Boethusians, and realized that the Boethusians and the Rabbis could never celebrate the Omer-cutting ceremony on the same day. He also identifies, in part, when the Boethusian Sunday fell, namely after the first Saturday that followed the first day of Passover.

2. R. Israel Lipschuetz (d. 1860), **תפארת ישראל**¹³

אין קצירת העומר במווצאי יום טוב: * ר"ל במווצאי יום טוב ט"ו ניסן, רק
במווצאי שבת הראשון שאחר יום א' של פסח.

There is no reaping of the Omer on the evening following the first day of the festival: *This means [there is no reaping] on the evening following the festival on 15 Nisan. Rather, [the reaping is

13 Lipschuetz 1999:191, n. 25.

done] on the evening following the first Saturday after the first day of Passover.

It is quite incredible that some 750 years of Mishnah commentary passed before another commentator addressed in print several of the issues listed above. Indeed, R. Israel Lipschuetz arrived at the very same conclusion reached by R. Nathan ben Abraham, without ever having seen R. Nathan's commentary. It can only be because he too noticed that the plain sense of the Boethusian claim ruled out the possibility of the Boethusians and the Rabbis ever celebrating the Omer-cutting ceremony on the same day. The problem addressed by both commentators was: what if the first day of Passover falls on a Saturday? Surely, the Boethusians and the Rabbis would have been delighted to celebrate the Omer-cutting ceremony on the next day, Sunday. The answer, of course, is that for the Boethusians, the Omer-cutting ceremony can only take place from the third day of Passover on, i.e., on a Sunday after a Saturday that falls at least one day after the first day of Passover. It is noteworthy that Lipschuetz added an asterisk (see above) to his comment, signaling that this comment was particularly innovative and original with him.¹⁴ Sadly, the printers of the many recent editions of *תפארת ישראל*—perhaps unaware of the significance of the asterisks—have foolishly removed them.¹⁵ It should be noted that Albeck¹⁶ and Kehati,¹⁷ in their respective commentaries on the Mishnah, adopted Lipshuetz's understanding of m. Menahot 10:3 (with neither explanation nor attribution).

14. *תפארת ישראל*. The asterisk can be seen in the earlier printed editions of Lipschuetz's commentary. See, for example, Lipschuetz 1935:125, n. 25. I am indebted to Sholom Licht of the Bernard Revel Graduate School for urging me to examine the earlier editions of *תפארת ישראל* to see whether or not Lipschuetz added an asterisk to this particular comment. He did.

15. This, despite the fact that they reprint Lipschuetz's introduction to his Mishnah commentary, where he specifically indicates the significance of the asterisks inserted in his commentary. See Lipschuetz 1999:27, *זרעים*: introductory pages.

16. Albeck 1959:91. *ד"ה במושאי יום טוב*.

17. Kehati 2003:99. *ד"ה שהיו אומרים*. Cf. Kehati 1994:114. *ד"ה כל כך למה*.

R. Cohn notes that there is an exception to the Boethusian claim, namely when the first day of Passover (falls on a Saturday and) is followed by Sunday. Here we have a deliberate attempt to harmonize *m. Menahot* 10:3 with b. *Rosh HaShanah* 22b. This is clearly a sample of a commentator who addressed issue 2, listed above. On the one hand Cohn understood the plain sense of the mishnah, and on the other hand he could live with it only if it was understood as a general rule with an exception.

5. Symcha Petrushka (d. 1950), ed.,²⁰ **משניות**

כל כך למה: און צו וואס האט מען געדארפֿן דאס אלץ אווי פיל מאל? מען
האט עס געטאנַן צוליב די ביהתושים, וועלכע האבן געזאגט או מען שנידית ניט
דעָם גערשטיַן פאָר דעם עומר אִים מוצאי יומטוֹב. ווי מיר האבן דערקלעֶרט
פריער אין משנה אַ' האבן די ביהתושים צדוקים און ביהתושים געהאלטַן אוּ
דעָם עומר דאָרכַף מען ברענְגַן ניט דעם 16טַן טאג אין ניסן (צומאָרגנַס פֿונַ
ערשטיַן טאג פֿסַח) נאָר זונטאג נאָך פֿסַח, און דאריבּעד האט מען געמאָכַט
אוּ פֿירסום.

Why such an ostentatious ceremony: Why did all these have to be repeated so many times? It was done to counter the Boethusians, who claimed that we do not reap the grains for the Omer offering on the evening following the first day of Passover. As we explained earlier regarding *m. Menahot* 10:1, the Jewish sectarian groups of the Sadducees and Boethusians maintained that the Omer offering was not brought on the 16th day of Nissan (on the morrow of the first day of Passover), but rather on the Sunday after Passover. It was therefore necessary to make such a public demonstration.

What needs to be noted immediately is that Petrushka's commentary on the entire Order Kodoshim was first published in 1948. Almost certainly, then, his commentary on *m. Menahot* 10:3 was written before the discovery of the Dead Sea Scrolls. This is quite remarkable, for his commentary anticipates much of what could and would be said about our mishnah after

20 Petrushka 1948:144, ד"ה וכל כך למה.

the discovery of the Dead Sea Scrolls, whose primary calendar, solar in nature, always has the Omer offering brought on the first Sunday after the first Saturday that follows the week of Passover. Petrushka was certainly sensitive to issues 1 and 3 listed above. Specifically, he understood correctly the plain sense of the Boethusian claim, namely that the Boethusians and the Rabbis could never celebrate the Omer-cutting ceremony on the same day. More importantly, he may be the first—and only—commentator on the mishnah to suggest that the Sunday designated by the Boethusians for the ceremony always fell during the week *after* Passover.

This should not be confused with the views of R. Nathan ben Abraham and R. Israel Lipschuetz (discussed above), who claimed that the Boethusians ordinarily brought the Omer offering *during* the week of Passover, but always on a Sunday that followed a Saturday that itself fell after the first day of Passover. It should be noted, however, that aside from being a rabbinic scholar of note, Petrushka took a special interest in *jüdische Wissenschaft* (Jewish Science). He studied under Samuel Poznanski in Warsaw and earned a Doctor of Hebrew Literature degree from the Jewish Theological Seminary of America.²¹ Clearly, he belongs to a different category of Mishnah commentator than the typical classical commentators consulted for this study.²²

However interesting these passages may be (each addresses one or more of the issues listed above), we should not lose our sense of proportion. Of the sixty commentators consulted, only seven addressed one or more of the issues listed.²³ The vast majority of the commentators addressed *none* of the issues listed!

How do we account for the virtual silence of Mishnah commentary on *m. Menahot* 10:3 regarding the critical issues listed above? It seems to me that at least two factors loom large here, the nature of Mishnah commentary,

21 See the biographies of Petrushka by M. M. Yoshor (1955:7–11) and M. Shtarkman (1968:153–55).

22 It is likely that Petrushka read the Book of Jubilees and the Book of Enoch, and studies such as Albeck's *Das Buch der Jubiläen und die Halacha* (published in 1930). See, for example., Albeck 1930:16–17.

23 The five commentators highlighted in this study, plus Albeck and Kehati who adopted Lipschuetz's understanding of *M. Menahot* 10:3 (see above).

and the vast distance separating the Boethusian sect in antiquity from the classical Mishnah commentator.

Regarding the nature of Mishnah commentary,²⁴ the Talmud (and, specifically, the Babylonian Talmud) was viewed as the consummate and authoritative commentary on the Mishnah. Classical Mishnah commentators drew their information largely from the Talmud and its commentators. Our mishnah (Menahot 10:3) is discussed in detail at b. Menahot 65a-66a. But the Talmudic discussion does not address the plain sense of the claim of the Boethusians recorded in the mishnah. As such, the Talmud did not supply grist for the mill of the Mishnah commentators. And while the Babylonian Talmud provides a sparkling and elongated account of the rabbinic refutations of the Boethusian position, it never identifies with precision the calendrical date of the Sunday designated by the sectarians for the Omer-cutting ceremony. Again, the Mishnah commentator could only with great difficulty advance discussion with regard to an issue not discussed in the Talmud.

Note too that the function of the Mishnah commentator was seen largely as educational. His task was to disseminate Talmudic teaching especially among those who would not be reading the Talmud itself. Hence the proliferation of short Rashi-like commentaries on, and translations of, the Mishnah. None of this encouraged intensive study of the plain sense of the Mishnah. Mishnah study was viewed as a means to an end, and not as an end in itself.

Regarding the vast distance separating the Boethusian sect in antiquity from the Mishnah commentator, it simply could not be bridged. No Boethusians were still alive when the Mishnah commentators wrote. No identifiable Boethusian literature has been preserved. There really was no way that a Mishnah commentator could speak with confidence about any Boethusian position – unless it was recorded in the Talmud. The very notion that there were widespread sectarian Jewish calendars in Second Temple times that challenged the normative Jewish calendar of the rabbis was basically unknown until the end of the nineteenth century (with the

24 We have leaned heavily on Hanan Gafni's פשוטה של משנה. See especially, Gafni 2011:37–49 and notes.

publication of the Book of the Jubilees, and a series of medieval [often: Karaite] histories of Jewish sects).

The notion would be seconded in 1910 by Solomon Schechter's publication of "Fragments of a Zadokite Work" in his *Documents of Jewish Sectaries*, and become a mainstay of modern scholarship by the discovery and publication of the Dead Sea Scrolls in the late twentieth and early twenty-first centuries. Thus, it was only in the twentieth century, that an enlightened Mishnah commentator, Symcha Petrushka, could suggest with confidence that the Boethusian calendar was a sectarian one, in which מחרת השבת was always the first Sunday after the first Saturday that fell after the week of Passover.²⁵ Hence, the Boethusian claim in our mishnah "that the reaping of the Omer does not take place on the evening following the first day of the Passover festival." What Petrushka meant to say, apparently, was that the Mishnah preserved with great accuracy the very claim of the Boethusians.

Bibliography

- Albeck, Hanokh [Chanoch]. "Das Buch der Jubiläen und die Halakha." *Bericht der Hochshule für die Wissenschaft des Judentums* 47 (1930): 1–60.
- Albeck, Hanokh, ed. **ששה סדרי משנה: סדר קדשים.** Bialik Institute and Dvir Co., 1959.
- Blackman, Philip, ed. *Mishnayoth: Order Kodashim*. Gateshead: Judaica Press, 1977.
- Cohn, Jona, ed. *Mischnajot: Die sechs Ordnungen der Mischna: Seder Kodaschim*. Berlin: Druck und Verlag von H. Itzkowski, 1925.
- Danby, Herbert, ed. *The Mishnah*. Oxford: Oxford University Press, 1933.
- Doering, Lutz. *Schabbat: Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

²⁵ For a twentieth-century rabbinic (non-mishnaic commentator) adumbration of this view, ascribed to the Sadducees, but including the Boethusians as a sub-group of Sadducees, see Zevin 1944:305.