

יונתן פיינטוך

כי בענן אראה

אגדה והלכה במסכת יומא
בתלמוד הבבלי

הוצאת מכללת הרצוג – תבונות

אלון שבות

תשפ"א

מקדש חי ומגיב

ימי כהונתם של שמעון הצדיק וכוהנים אחרים (לט ע"א-ע"ב)

שמעון הצדיק מופיע בספרות חז"ל כמי ששייך לשיירי כנסת הגדולה' (אבות פ"א מ"ב), ונזכר במקורות אחרים כדמות של כוהן גדול מראשית תקופת בית שני (ראו בהמשך). על זמנו המדויק ותיארוך המסורות שמסופרות עליו נחלקו החוקרים,¹ אך דיון זה פחות משמעותי בהקשר הנוכחי. בבבלי יומא מופיעים שני סיפורים על שמעון הצדיק:²

- 1 דיון מקיף על דמותו של שמעון הצדיק בחז"ל, המסורות השונות אודותיו וזמנו המדויק מופיע אצל טרופר, שמעון הצדיק. על המסורות השונות עליו באופן כללי ראו בייחוד שם, עמ' 11-67; על תיארוך הדמות ראו בייחוד עמ' 199-212. ראו גם: פינקלשטיין, שמעון הצדיק. על אגדה אחרת על שמעון הצדיק שלא מובאת בבבלי יומא ראו: שמש, שמעון הצדיק.
- 2 לא מניתי כאן את המשפט הקצר בבבלי יומא ט ע"א שמספר ששמעון הצדיק שימש בכהונה גדולה ארבעים שנה שהתייחסתי אליו לעיל פרק 1.

א) יומא לט ע"א-ע"ב: יחידה אגדית גדולה שפותחת בהשוואה בין ימי כהונתו שמעון הצדיק לימים שאחריו, ומובא בה סיפור אודות ימיו האחרונים של שמעון הצדיק.³
ב) יומא סט ע"א: סיפור המפגש בין שמעון הצדיק לאלכסנדר מוקדון (סיפור זה יידון בפרק הבא).

היחידה האגדית על ימי כהונתו של שמעון הצדיק ומותו

היחידה האגדית הראשונה על שמעון הצדיק מופיעה בתחילת הפרק הרביעי בסוגיה שעוסקת בגורל שהטיל הכוהן הגדול על שני השעירים – שעיר אחד לה' ושעיר אחד לעזאזל. הסוגיה דנה באופן העלאת הגורלות מתוך הקלפי על ידי הכוהן הגדול. הכוהן הוציא מהקלפי גורל אחד ביד ימין ואחד ביד שמאל, ובסוגיה עולה שיש עדיפות לכך שהגורל לה' יעלה ביד ימין שזהו סימן שמבשר טובות. בהמשך לדיון זה מופיעה ברייתא אגדית שפותחת בהצהרה שבימי שמעון הצדיק הגורל עלה תמיד בימין, אך מכאן ואילך הגורל עלה לפעמים ביד ימין ולפעמים ביד שמאל. הברייתא ממשיכה ומשווה בין ימי שמעון לימים שאחריו בתחומים נוספים, ולאחריה מובאים עוד קטעי אגדה. להלן היחידה האגדית הזו כולה, בחלוקה ליחידות משנה:

(1) ימי שמעון הצדיק לעומת הימים שאחריו

(א1) תנו רבנן: ארבעים שנה ששימש שמעון הצדיק היה גורל עולה בימין. מכאן ואילך פעמים עולה בימין פעמים עולה בשמאל.

3 בירושלמי יומא מופיע בהמשך למסורת זו סיפור על המריבה בין בניו של שמעון הצדיק על הירושה והקמת מקדש חוניו על ידי הבן שנדחה. ברם, מסורת זו אינה מופיעה בבבלי יומא אלא בבבלי מנחות קט ע"ב ולכן לא נעסק בה כאן. לדיון מקיף ועדכני על מסורות אלה בירושלמי ובמקורות נוספים ראו: טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 157-198; חכם, נחונין.

(ב1) והיה לשון של זהורית מלבין. מכאן ואילך פעמים מלבין פעמים אינו מלבין.

(ג1) והיה נר מערבי דולק. מכאן ואילך פעמים דולק פעמים כבה.

(ד1) והיה אש של מערכה מתגבר, ולא היו כהנים צריכין להביא עצים למערכה חוץ משני גזירי עצים כדי לקיים מצות עצים. מכאן ואילך תשש כוחה של מערכה, ולא היו כהנים נמנעין מלהביא עצים כל היום כלו.

(ה1) ונשתלחה ברכה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כוהן שמגיעו כזית יש אוכל ושבע יש שבע ומותיר. מכאן ואילך נשתלחה מארה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים וכל כוהן מגיעו כפול, הצנועין מושכין ידיהן והגרגרנין חולקין. מעשה באחד שחטף חלקו וחלק חבירו, והיו קורין אותו בן חמצן עד יום מותו. אמר רבה בר רב שילא מאי קראה: "אלהי פלטני מיד רשע מכף מעול וחומץ" (תהילים ע"א, ד). רבא אמר מהכא: "למדו היטב דרשו משפט אשרו חמוץ" (א', יז), אשרו חמוץ ולא אשרו חומץ.

(2) סיפור מותו של שמעון הצדיק

תנו רבנן: אותה שנה שמת בה שמעון הצדיק אמר להן: בשנה זו הוא מת. אמרו לו: מנין אתה יודע? אמר להן: בכל יום הכפורים היה מזדמן לי זקן אחד לבוש לבנים ועטוף לבנים, נכנס עמי ויוצא עמי. והיום נזדמן לי זקן אחד לבוש שחורין ועטוף שחורין, נכנס עמי ולא יצא עמי. אחר הרגל חלה שבעת ימים ומת, ונמנעו אחיו הכהנים מלברך בשם.⁴

(3) ארבעים השנים האחרונות של בית שני

תנו רבנן: ארבעים שנה קודם חורבן הבית לא היה גורל עולה בימין, ולא היה לשון של זהורית מלבין, ולא היה נר מערבי דולק, והיו דלתות ההיכל נפתחות מאליהן. עד שגער בהן רבן יוחנן בן זכאי, ואמר לו: היכל היכל! מפני מה אתה

4 לסיפור זה מקבילה נוספת בבבלי מנחות קט ע"ב.

מבעת את עצמך? יודעין אנו שסופך ליחרב שכבר נתנבא עליך זכריה בן עדו "פתח לבנון דלתיך ותאכל אש בארזיך" (זכריה י"א, א).

(4) דימויים של בית המקדש כ'לבנון'

אמר ר' יצחק בן טבלאי: למה נקרא שמו לבנון? שמלבין עונותיהן של ישראל. אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: למה נקרא שמו יער דכתיב "בית יער הלבנון" (מל"א י', יז)? לומר לך, מה יער מלבלב אף בית המקדש מלבלב. דאמר ר' אושעיה: בשעה שבנה שלמה בית המקדש נטע בו כל מיני מגדים של זהב, והיו מוציאין פירותיהן בזמנן, וכשהרוח מנשבת בהן מנשרת את פרין שנאמר: "ירעש כלבנון פריו" (תהילים ע"ב, טז), ומהן היתה פרנסה לכהנים. וכיון שנכנסו גוים להיכל יבש שנאמר: "ופרח לבנון אומלל" (נחום א', ד), ועתיד הקב"ה להחזירו לנו שנאמר "פרוח תפרח ותגל אף גילת ורנן כבוד הלבנון נתן לה הדר הכרמל והשרון המה יראו כבוד ה' הדר אלהינו" (ישעיהו ל"ה, ב).

המסורות המקבילות

לאגדה הזו בבבלי יש מקבילה חלקית קדומה בתוספתא סוטה. הנה המקבילה בתוספתא, מחולקת בחלוקה שמקבילה לחלוקת גרסת הבבלי לעיל:

(א1) כל זמן שהיה שמעון הצדיק קיים היה נר מערבי תדיר. משמת הלכו ומצאוהו שכבה. מיכן ואילך מוצאין אותו פעמים כבה פעמים דולק.

(ב1) כל זמן שהיה שמעון קיים היתה מערכה תדירה, כשמסדרין אותה כשחרית היתה מתגברת והולכת כל היום כולו, והיו מקריבין עליה תמידין ומוספין ונסכיהן, ולא היו מוסיפין עליה אלא שני גיזרי עצים עם תמיד של בין הערביים, כדי לקיים מצות עצים בלבד, שנאמר "ובער עליה הכוהן". משמת שמעון הצדיק תשש כחה של מערכה,

כשמסדרין אותה בשחרית לא היו נמנעין מלהוסיף עליה עצים כל היום כולו.

(ג1) כל זמן שהיה שמעון קיים ברכה נכנסת בשתי הלחם ובלחם הפנים. שתי הלחם מתחלקות בעצרת לכהנים, ולחם הפנים ברגל לכל המשמרות לאנשי משמר.⁵ יש מהן שאוכלין ושובעין ויש מהן שאוכלין ומותירין, ולא עלה ביד כל אחד ואחד אלא כזית. משמת שמעון הצדיק לא היתה ברכה נכנסת לא בשתי הלחם ולא בלחם הפנים, הצנועין מושכין ידיהם, והגררנין חולקין ביניהן ולא עלה ביד כל אחד ואחד אלא כפול. מעשה בכוהן אחד מצפורי שנטל חלקו וחלק חברו, ואע"פ כן לא עלה בידו [אלא כפול], והיו קורין אותו בן החמסן עד היום.

(2) שנה שמת בה שמעון הצדיק אמר להם בשנה זו אני מת. אמרו לו מניין אתה יודע? אמר להם כל ימות הכפורים היה זקן אחד לובש לבנים ומתכסה לבנים נכנס עמי ויוצא עמי. שנה זו נכנס עמי ולא יצא. לאחר הרגל [חלה] שבעת ימים ומת. [משמת] שמעון הצדיק נמנעו אחיו מלברך בשם. (תוספתא סוטה פי"ג, הלכות ז-ח, עמ' 232-233)

יחידה זו בתוספתא מורכבת משני חלקים: בחלק הראשון (1) מתוארות כמה תופעות ניסיות חיוביות שהתקיימו במקדש בימי שמעון הצדיק באופן קבוע. התוספתא מדווחת שלאחר מותו של שמעון הצדיק התופעות הללו נעלמו באופן חלקי (א1) או מוחלט (ב1, ג1). בחלק השני (2) מסופר סיפור קצר על שנת מותו של שמעון הצדיק. הסיפור מתאר את האופן שבו הוא ידע לחזות את מותו בשנה מסוימת, על פי התרחשות מסוימת בכניסתו וביציאתו מקודש הקודשים ביום הכיפורים.

גרסה נוספת לאגדה על כהונתו של שמעון הצדיק שדומה יותר לגרסה שבבבלי מופיעה בירושלמי יומא בסוגיה שעוסקת בדחיית

5 המילים "לאנשי משמר" חסרות באחד מכתבי היד ואולי צריך למוחקן - ראו הערת הר"ש ליברמן על אתר.

השעיר המשתלח לעזאזל מהצוק במדבר.⁶ ברם, בירושלמי סיפור מותו של שמעון הצדיק אינו חלק מאגדה זו, אלא הוא מופיע במקום אחר במסכת.⁷ לעומת זאת, בסוף האגדה על כהונתו של שמעון הצדיק הירושלמי מביא סיפור אחר שקשור למותו של שמעון הצדיק – על המריבה שהתפתחה בין בניו על ירושת התפקיד לאחר מותו.⁸

1. ימי שמעון הצדיק לעומת הימים שאחריו

א. מרכיבי האגדה

בשני התלמודים האגדה על ימי כהונתו של שמעון הצדיק מורחבת יותר לעומת גרסת התוספתא, וכוללת עוד שתי תופעות חיוביות שהתקיימו באופן קבוע רק בימי שמעון הצדיק: עליית הגורל לה' ביד ימין של הכוהן הגדול והלבנת הלשון של זהורית'. בירושלמי נוספה על אלה גם מסורת על מותו של השעיר המשתלח בדחייתו מהצוק כל ימי שמעון הצדיק. סביר להניח שמסורות אלה, שקשורות באופן ספציפי לעבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים, נוספו בתלמודים בגלל שיבוץ האגדה במסכת יומא.⁹

ההבדל הבולט ביותר בין התלמודים לתוספתא, בנוגע להשוואת ימי שמעון הצדיק לימים שאחריו, הוא שבתלמודים נוספה להשוואה זו 'צלע שלישית': ארבעים השנים האחרונות לפני שחרב

6 ירושלמי יומא פ"ו ה"ג, מג ע"ג; ראו להלן בנספח טבלה משווה בין המסורות בירושלמי ובבבלי. לאגדה זו ראו גם טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 195-197. טרופר התייחס שם בעיקר לגרסה שמופיעה בירושלמי. התייחסות קצרה לחלק מהתוספתא מצויה שם בעמ' 67.

7 ירושלמי יומא פ"ה ה"ב, מב ע"ג.

8 סיפור זה לא הובא בטבלה מפני שאין לו מקבילה בבבלי יומא, אלא במסכת אחרת (בבלי מנחות קט ע"ב), ושם היא מובאת בהמשך לסיפור שנת מותו של שמעון הצדיק (ראו לעיל הערה 3).

9 אכן, בכל אחד מהתלמודים המסורת הראשונה בברייתא נוגעת לנושא שנדון בסוגיה שמכילה את האגדה באותו תלמוד, ראו להלן בנספח.

הבית השני. בירושלמי הצלע הזו אינה מופיעה ברצף עם שתי הצלעות הראשונות, אלא במקום אחר, בפרק החמישי. ואילו בבבלי ה'צלע השלישית' מופיעה יחד עם השתיים האחרות. אמנם, תיאור ארבעים השנים האחרונות נפתח בלשון הצעה חדשה: "ת"ר...", והוא גם מופיע לאחר הסיפור על מותו של שמעון הצדיק. לכן נראה שזוהי תוספת שהוסיפו התלמודים מברייתא אחרת, לעומת המקור ה'רזה' יותר בתוספתא.

ההסבר להבדלים בין התוספתא לבבלי קשור כנראה להקשר של הדברים בכל מקור. בתוספתא ההקשר הרחב של האגדה, וממילא גם המוקד שלה, שונים מאלה שבתלמודים. האגדה על ימי כהונתו של שמעון הצדיק בתוספתא היא חלק מיחידה גדולה (פרקים י-טו שם) שעוסקת באישים מסוימים או קבוצות מסוימות בתולדות עם ישראל, ובמה שאפיין את תקופותיהם ו/או את התקופות שאחרי מותם. יחידה זו פותחת בהצהרה כללית:

בזמן שהצדיקים באין לעולם טובה באה לעולם ופורענות מסתלקת מן העולם. וכשנפטרין מן העולם פורענות באה לעולם וטובה מסתלקת מן העולם. בזמן שהרשעים באין לעולם פורענות באה לעולם וטובה מסתלקת מן העולם, וכשמסתלקין מן העולם טובה באה לעולם ופורענות מסתלקת מן העולם.

(תוספתא סוטה פ"י הלכות א-ב)

בהמשך להצהרה זו מובאות תופעות שונות שמדגימות אותה. חלקן תופעות חיוביות שהתקיימו בתקופות של דמויות חיוביות ובטלו אחרי מותן, וחלקן תופעות שליליות שאפיינו את תקופותיהן של דמויות שליליות. התיאור בנוי בצורה דיכוטומית - חיובי לעומת שלילי; 'לפני', בתקופת הדמות, לעומת 'אחרי', לאחר מות הדמות. התיאור השלילי של התקופה שלאחר מות הדמויות ה'טובות' מעצים מאוד את ההערכה החיובית של אותן דמויות, וזהו, ככל הנראה, תפקידו. בחלק מההיגדים על הדמויות משמשת התבנית

"כל זמן שהיה פלוני קיים... משמת פלוני..." שמופיעה גם בהיגד על שמעון הצדיק.¹⁰

לעומת זאת, בבבלי ובירושלמי התיאור על ימי שמעון הצדיק מופיע בהקשר אחר – סדר העבודה של יום הכיפורים,¹¹ ונוסף לו, כאמור, החלק השלישי – תיאור ארבעים שנות הבית האחרונות.

התוספת הזו משנה את המוקד של האגדה. המוקד בתלמודים איננו בדמות של שמעון הצדיק עצמה, ולכן עיקר הדיון איננו בהשוואה דיכוטומית בין ימי שמעון הצדיק לימים שאחריו, אלא בהשוואה בין שלוש תקופות: תקופת שמעון הצדיק שבה התקיימו באופן קבוע תופעות חיוביות וברכות של שפע; תקופת ביניים שבה התופעות והברכות לא התקיימו באופן קבוע אך רובן גם לא חסרו באופן קבוע; ותקופה שלישית, השנים הסמוכות לחורבן, שבהן אותן התופעות החיוביות והברכה נעלמו לחלוטין. המבנה בתלמודים הוא כיאסטי: בשני הקצוות מתוארות התקופות שיש ביניהן סימטריה ניגודית, ובתווך תקופת ביניים. נראה שהתלמודים לקחו את המסורת התנאית על התקופה של שמעון והתקופה שאחריו, והסבו אותה למטרה אחרת – תיאור תקופות שונות בבית שני, וההשלכה של המצב הרוחני בהן על בית המקדש.

מבנה זה מודגש בייחוד בבבלי שרק בו נוקטים בתחילת האגדה ובסופה במספר ארבעים (שנה),¹² לעומת התוספתא והירושלמי שבהם הלשון היא "כל זמן שהיה שמעון קיים" או "כל ימים שהיה

10 היחידה פותחת כאמור באמירה כללית על הצדיקים והרשעים, והשפעתם של אלה ואלה על תופעות שונות, בעיקר רוחניות, בעולם. לאחר מכן עוברת התוספתא לעסוק בדמויות ספציפיות בסדר כרונולוגי. יוצאים מכלל זה שני בתי המקדש (פרקים י"ג וי"ד, ופט"ו הלכות א-ב), שהתוספתא עוסקת גם בהם – מה היה בתקופתם ובטל לאחר שחרבו. על סידורה של היחידה הזו בתוספתא סוטה ראו: רוזנטל, על הנספחים, עמ' 189. ראו גם ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 718.

11 על טיב הזיקה בין האגדה להקשרה הרחב ראו להלן בפרק.
12 בירושלמי מופיעים ימי שמעון כארבעים שנה באגדה שמשווה את מספר הכהנים בבית ראשון ובבית שני (פ"א ה"א, לח ע"ג), שנידונה לעיל בפרק 1.

שמעון הצדיק קיים". החזרה על המספר ארבעים בבבלי בפתחה ובסיום מהדקת את האגדה, ומחזקת את ההקבלה וההשוואה הניגודית בין ימי שמעון לשלהי תקופת הבית.¹³

הניגוד בין תקופת שמעון הצדיק לתקופה השלישית מעצים את ההצגה השלילית של התקופה השלישית שבה כבר היו ניכרים סימנים לחורבן הקרב ובא. עד לתקופה זו ישנה תחושה של שקיעה הדרגתית. התקופה האחרונה מוצגת כמצב שלילי סטטי - הגורל לא עלה אף פעם בימין, והלשון של זהורית לא הלבינה כלל. מצב זה ניתן לפרש לשתי פנים: אפשר שהמסר הוא שהתנהגות דתית ירודה באותה תקופה, ביחוד של הכוהנים הגדולים שכיחנו בה, גרמה שנה אחר שנה לתוצאות שליליות. לחלופין, אפשר שהתופעות השליליות בתקופה זו נבעו מכך שכבר נגזר שהבית ייחרב, ומשנגזרה הגזרה הדברים כבר לא תלויים במעשים.

ב. העיצוב המילולי של האגדה

הבדל מעניין בין הבבלי למקבילות הארץ־ישראליות מצוי בניסוח האגדה. בתוספתא ישנה תבנית קבועה וארוכה יחסית שחוזרת על עצמה: "כל זמן שהיה שמעון הצדיק קיים... משמת...". החזרה הזו מדגישה מאוד את דמותו של שמעון הצדיק ומה שהיה בימיה. בירושלמי הלשון הזו השתמרה.

לעומת זאת, בבבלי האגדה פותחת בכותרת "ארבעים שנה ששימש שמעון הצדיק", ומשם ואילך הבבלי נוקט לשון קצרה

13 ההקבלה בבבלי בין ימי שמעון לימי שלהי הבית מחזקת גם על ידי סדר הפרטים שמופיעים בברייתא של שלהי ימי הבית. רק בבבלי סודרו הפרטים האלה במקביל לסדר של הפרטים שהוזכרו בימי שמעון הצדיק: עליית הגורל בימין, לשון של זהורית והנר המערבי. לעומת זאת, בירושלמי, שגם בו מופיעה הברייתא על שלהי ימי הבית, אין הקבלה בין סדר הפרטים בה לסדר הפרטים שמוזכרים קודם לכן בימי שמעון הצדיק. ראו להלן, בנספח, בטבלה שמשווה את האגדה בירושלמי לאגדה בבבלי.

וסתמית יותר – "והיה... מכאן ואילך..."¹⁴. אפשר שבבבלי זהו רק עיבוד וליטוש של הלשון הארוכה של מקור קדום כמו התוספתא ללשון קצרה יותר. לחלופין, אפשר שהבדל זה בניסוח מבליט את ההבדל במוקד בין הבבלי לתוספתא: בתוספתא, כאמור, דמותו של שמעון הצדיק במרכז – "כל זמן שהיה שמעון הצדיק קיים". לעומת זאת, הבבלי עסוק יותר בהשוואת התקופות השונות בבית שני.

חשוב לציין שחלק מהתיאורים השליליים באגדה מתייחסים במפורש לכוהנים ולהתנהגותם, כגון התיאורים הביקורתיים על יחסם של הכהנים לאוכל. האגדה הזו בבבלי מצטרפת אפוא אף היא לביקורת שעולה במסכת על הכהנים בשלהי הבית השני.

2. סיפור מותו של שמעון הצדיק

כאמור לעיל, בתוספתא סוטה ובירושלמי יומא מצויות מקבילות לסיפור מות שמעון הצדיק. נביא כאן את נוסח התוספתא:

שנה שמת בה שמעון הצדיק אמר להם בשנה זו אני מת. אמרו לו מניין אתה יודע? אמר להם כל ימות הכפורים היה זקן אחד לובש לבנים ומתכסה לבנים נכנס עמי ויוצא עמי. שנה זו נכנס עמי ולא יצא. לאחר הרגל [חלה] שבעת ימים ומת. [משמת] שמעון הצדיק נמנעו אחיו מלברך בשם. (תוספתא סוטה פי"ג ה"ח, עמ' 233; וכעין זה בירושלמי יומא פ"ו ה"ג, מג ע"ג)

כשקוראים את סיפור מותו של שמעון הצדיק כשלעצמו ללא ההקשר הרחב של ההבדלים בין ימיו לימים שאחריו (כפי שהוא מופיע בירושלמי), המשמעות העיקרית של כניסת הזקן ואיציאתו נראית כמעין 'הודעה' על מותו הקרב של שמעון הצדיק באותה שנה.

14 בעניין זה הניסוח בירושלמי עדיין דומה לתוספתא, ומעיד לכאורה על שלב ביניים בהתפתחות האגדה.

מה טיב ה'הודעה' הזו שמקבל שמעון הצדיק? אפשר לפרש שהזקן בסיפור מייצג מעין בבואה של שמעון הצדיק עצמו,¹⁵ וכניסתו לקודש הקודשים מבלי לצאת מסמלת את אייציאתו של הכוהן בשלום, כלומר, את מיתתו של הכוהן. לפי פרשנות זו אייציאתו של הזקן מהקודש היא סמל שמבשר את מותו של שמעון הצדיק, אף שהוא איננו מתרחש באופן מידי. פרשנות זו משתלבת היטב בהקשר הכללי של המסכת שבו מופיע כמה פעמים הרעיון של סכנת המוות שאורבת לכוהן הגדול ביום הכיפורים שהתבטאה באייציאתו בשלום מהקודש.¹⁶

פרשנות אחרת, רדיקלית יותר, עולה בדברי ר' אבהו בסוגיית הירושלמי שמפרש שמדובר בייצוג של האל:

בעון קומי ר' אבהו [שאלו לפני ר' אבהו]: והכתיב "וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקודש עד צאתו" (ויקרא ט"ז, יז), אפילו אותן שכתוב בהן "ודמות פניהם פני אדם" (יחזקאל א', י) לא יהיו באהל מועד! אמר לון [אמר להם]: מה אמר לי דהוה בר נש [מי אמר לי שהוא בן אדם]? אני אומר הקב"ה היה.

(ירושלמי יומא פ"ה ה"ב, מב ע"ג)

לפי פרשנותו של ר' אבהו הזקן מסמל את הקב"ה עצמו. על פי הפרשנות הזו אפשר שהמשמעות של איייהתלוות של הזקן לכוהן בדרכו החוצה מקודש הקודשים היא שה' סר מעליו או נטש אותו, או שסרה הגנתו של ה' מעליו, וממילא הוא ימות בקרוב.

אל מול מסורת הירושלמי והתוספתא, אנו מוצאים בבבלי הבדל משמעותי הנוגע לאופן תיאור הזקן שנכנס עם שמעון הצדיק בשנת מותו. במקבילות הארץ־ישראליות הזקן שנכנס עם שמעון הצדיק היה לבוש לבנים ועטוף לבנים גם בשנת מותו של שמעון הצדיק, והשינוי שהתרחש באותה השנה היה שהזקן שנכנס עימו

15 השו" טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 176.
16 כך, למשל, מעיד ה'יום טוב' שהיה עושה כשיצא בשלום מהקודש (יומא פ"ז מ"ד).

לא יצא עימו בצאתו מקודש הקודשים. לעומת זאת לפי מסורת הבבלי בשנת מותו של שמעון הצדיק הזקן שנכנס עימו היה "לבוש שחורים ועטוף שחורים".

תיאור זה של הזקן פחות מתאים לפרשנות של ר' אבהו. הלבוש השחור של הזקן בבבלי עשוי לסמל אבל או מוות¹⁷ או חוסר ניקיון רוחני.¹⁸ הביטוי "לבוש שחורים ועטוף שחורים" גם יוצר אלוזיה למקור אחר בספרות חז"ל שעוסק בבדיקת ייחוסם של כוהנים:

לישכת הגזית שם היתה סנהדרין גדולה שלישראל יושבת ודנה את הכהונה. כוהן שנימצא בו פסול לובש שחורים ומתעטף שחורין ויוצא והולך לו, ושלא נמצא בו פסול לובש לבנים ונכנס ומשמש עם אחיו הכוהנים. יום טוב היו עושין שלא נימצא פסול בזרעו של אהרן וכך היו אומרים: ברוך המקום ברוך הוא שלא נמצא פסול בזרעו של אהרן וברוך הוא שבחר באהרן ובבניו לעמוד לשרת לפני ה' בבית קדשי קדשים.

(מידות פ"ה מ"ד)¹⁹

הניגוד בין 'כניסה' ליציאה' יוצר זיקה נוספת בין שני המקורות. המילים "לשרת לפני ה' בבית קדשי קדשים" יוצרות אסוציאציה לעבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים, וכך גם המילים "יום טוב היו עושין" כפי שמתארת המשנה ביומא (פ"ז מ"ד): "יום טוב היה עושה לאוהביו בשעה שיצא בשלום מן הקודש". הזיקות הללו מעודדות קריאה של הסיפור ביומא גם לאור המשנה במידות. על כוהן שהתברר שאינו כשר לעבודה נאמר במשנה במידות "לובש שחורים ומתעטף שחורין ויוצא והולך לו". ואילו לגבי הכוהן הכשר,

17 ראו, למשל, ירושלמי ראש השנה פ"א ה"ג, נו ע"ב: "בנוהג שבעולם אדם יודע שיש לו דין לובש שחורים ומתעטף שחורים"; איכה רבה פרשה ג: "א"ר שמואל בר נחמן קרא הקב"ה למלאכי השרת ואמר להם מלך ב"ו אבל מהו עושה, אמר לו לובש שחורים". והשוו טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 176.

18 ראו על כך להלן, ציטוט הגמרא בבבלי חגיגה טז ע"א.

19 ראו גם מקבילות בתוספתא חגיגה פ"ב ה"ט; סנהדרין פ"ז ה"א.

שלוש לבנים, משתמשת משנת מידות בפועל ההפוך, 'נכנס'. בקריאת הסיפור בבבלי לאור המשנה במידות הקוראים נרמזים שהחל מאותה שנה שמעון הצדיק לא יעבוד יותר במקדש (ובכלל בעולם), אלא 'יצא וילך לו', כמו הכוהן לבוש השחורים במשנה.

סיפור מות שמעון בהקשר של ההבדל בין ימי שמעון לימים שאחריו

הן בתוספתא והן בבבלי הסיפור על מותו של שמעון הצדיק מובא לאחר ההשוואה בין ימיו לימים שאחריו. לכאורה אפשר היה לומר שהסיפור מובא בבבלי בהקשר הזה באופן אוטומטי משום שכבר במקורותיו הקדומים הוא היה חלק מאותה יחידה אגדית עם הסיפור על ימי כהונתו של שמעון הצדיק. ברם, העובדה שהירושלמי בחר שלא להביא את סיפור מות שמעון הצדיק בהקשר זה (אלא בהקשר אחר), והעיבוד המשמעותי שניכר בגרסת הבבלי, ביחוד בסיפור מותו של שמעון הצדיק, פותחים פתח להשערה שהבאתו של הסיפור בבבלי בהקשר הנוכחי הייתה מודעת ומכוונת, ולא רק גרירה טכנית בעקבות יתר האגדה.

אכן, קריאת סיפור מות שמעון הצדיק בהקשר של האגדה שמנגידה את ימי כהונתו לימים שאחריו עשויה להעניק פרשנות חדשה לאי־ציאת הזקן מקודש הקודשים. בתוספתא, הזקן המלווה את הכוהן הגדול ואולי שומר עליו או מסייע לו בשליחותו, משתלב ברשימת התוספות הפלאיות שאפיינו את ימי שמעון הצדיק ונעלמו אחרי מותו, כמו עליית הגורל בימין והברכה בעומר ובלחם הפנים.

בבבלי המסר נראה חריף אף יותר. כאמור לעיל, השינוי בבגדי הזקן מלבן לשחור, שמתרחש בנקודת המעבר מכהונת שמעון לכהונת הבאים אחריו, מתקשר, על פי המשנה במידות, להבדל בין כוהנים שראויים לשמש לכאלה שאינם ראויים. כך אפשר לראות את המעבר בבבלי מהבגדים הלבנים לשחורים כמעבר בין שמעון הצדיק לכוהנים שבאו אחריו. פרשנות זו מדגישה עוד יותר, לעומת התוספתא, את הראייה השלילית של הכוהנים שאחרי שמעון. בגדים

שחורים מופיעים גם במקור אחר בבבלי, שבו לבישת שחורים והתעטפות בשחורים מבטאת מצב של חטא:

ר' אלעאי הזקן אומר: אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורין ויתעטף שחורין ויעשה מה שלבו חפץ ואל יחלל שם שמים בפרהסיא.

(חגיגה טז ע"א)²⁰

אפשר, אפוא, שהסיפור בבבלי, שבא ברצף לאחר ההבחנה בין שמעון הצדיק לכוהנים שבאו אחריו, רומז לכך שהכוהנים שבאו אחרי שמעון לא היו ראויים כמוהו לעבוד במקדש. אייציאתו של הזקן לבוש השחורים מקודש הקודשים עשויה לסמל את אייציאתם של הכוהנים הללו 'בשלוש מן הקודש',²¹ או למותם בקודש שמתקשר אף הוא לבגדים השחורים.²² רמיזה זו על הכוהנים שבאו אחרי שמעון הצדיק משתלבת בהקשר הרחב במסכת, ומתקשרת לאגדה בפרק הראשון במסכת (ט ע"ב, נידונה לעיל, פרק 2) שמדברת על כמות הכוהנים הרבה של בית שני שרובם 'לא הוציאו שנתם'.²³

פרשנות הניגוד בין הלבן לשחור בסיפור מותו של שמעון כמסמל ניגודים במישור הדתי מתחזקת גם לאור ניגוד נוסף בין צבעים שמופיע באותה אגדה ומסמל רעיון דומה: הניגוד בין צבעיה של

20 ע"פ כ"י מינכן.

21 על פי יומא פ"ז מ"ד. השו: חכם, נחונין, עמ' 448-449. למעשה, אם הזקן לבוש השחורים מסמל את מחליפו של שמעון אפשר שבאייציאתו מהקודש יש עמימות מכוונת, משום שהיא יכולה להתפרש בשני כיוונים שונים: מחד גיסא – הישארותו שם עשויה לסמל את המשך ביצוע התפקיד, בעוד ששמעון, שסיים את תפקידו, יוצא. מאידך גיסא, היא עשויה לסמל את אייציאתו של המחליף בשלום מהקודש שמשמעותה – כישלונו של הכוהן ומותו בתוך הקודש.

22 ראו לעיל, הערה 17.

23 אמנם, סביר להניח, אף אם הדברים לא נאמרו במפורש, שהרמז הוא בעיקר לכוהני שלהי בית שני. הברייתות האגדיות האלה, שנוצרו לאחר החורבן, מדברות לפעמים בצורה יותר כוללנית ובדרך כלל אינן עושות הבחנות דקות בין התקופות השונות בזמן הבית.

הלשון של זהורית - אדום לעומת לבן. כשם שהלבוש הלבן של הזקן שמלווה את שמעון הופך לשחור, כך הלשון של זהורית, שהלבינה בימי שמעון הצדיק, אינה משתנה בימים אחריו והיא נשארת אדומה כסמל לחטא ופורענות. הסמליות של הצבעים מצטרפת לתמונה מלאה יותר של המצב הירוד בימים שאחרי שמעון, ובייחוד בימיו האחרונים של בית שני שבהם הלשון של זהורית לא הלבנה כלל.

המוטיב של הצבע הלבן מופיע בבבלי באגדה על ימי שמעון הצדיק פעם נוספת, בדברי ר' יצחק בן טבלאי שמופיעים במעין 'נספח' בסופה:

אמר ר' יצחק בן טבלאי למה נקרא שמו לבנון שמלביץ עונותיהן של ישראל.

(לט ע"ב)²⁴

דרשה זו מחזקת את מוטיב הצבע הלבן כמסמל כפרה וניקיון מחטא, וממילא את משמעות הצבעים הניגודיים - שחור או אדום - כמסמלים חטא.

הקשר הרחב של האגדה בתלמודים

את אגדת ימי כהונתו של שמעון הצדיק בבבלי אפשר להאיר באור נוסף באמצעות התבוננות בהקשר הרחב שלה בסוגיה. בירושלמי, לשם השוואה, האגדה המקבילה משובצת בפרק השישי בסוגיה שדנה בדחיית השעיר המשתלח מהצוק. לאחר דיון הלכתי בשאלה של שעיר שלא מת בנפילתו מהצוק מובאת המסורת על ההבדל בין ימי שמעון הצדיק לימים שאחריו בנוגע לגורלו של השעיר, ובעקבותיה יתר האגדה על ההבדלים בין ימי שמעון לימים שאחריו.²⁵ נראה שבירושלמי הזיקה בין הסוגיה לרוב חלקי האגדה

24 לדרשה זו מקור תנאי, השו: ספרי דברים פסקא ו; פסקא כח; מדרש תנאים לדברים א, ז.

25 האגדה בירושלמי איננה חוזרת בחלקה האחרון, כשהיא מדברת על ארבעים השנים האחרונות של הבית, לעניין גורל השעיר שנדחה מהצוק. מהשוואת

טכנית ורופפת יותר, ואין בהקשר שם כדי להאיר באור חדש את האגדה.

לעומת זאת, עורכי הבבלי בחרו לשבץ אגדתה זו בסוגיה על המשנה שעוסקת בהגרלת השעירים. מעניין לבחון את ההקשר הרחב הזה – המשנה והסוגיה שעוסקים בהעלאת הגורל מהקלפי – ואת תרומתו לקריאת האגדה שלנו.

המשנה מתארת את העלאת הגורל מהקלפי כך:

טרף בקלפי והעלה שני גורלות, אחד כתוב עליו לשם ואחד כתוב עליו לעזאזל. אם של שם עלה בימינו הסגן אומר: אישי כוהן גדול הגבה ימינך. ואם בשמאלו עלה, ראש בית אב אומר לו: אישי כוהן גדול הגבה את שמאלך. נתנם על שני השעירים...

(יומא פ"ד מ"א)

לאחר שקראנו את האגדה על כהונתו של שמעון הצדיק, קריאת המשנה קצת מפתיעה: המשנה מציגה בצורה ניטרלית לחלוטין את השאלה אם הגורל עלה בימין או בשמאל.²⁶ אף הירושלמי, בדיונו על המשנה הזו, אינו עוסק כלל במשמעות של עליית הגורל בימין

הירושלמי למקבילות בבבלי ובתוספתא יש לשער שהמסורת על השעיר הייתה מסורת עצמאית ולא חלק מהאגדה על כהונת שמעון הצדיק, והיא הובאה בירושלמי אגב הדיון ההלכתי בסוגיה בדחיית השעיר מהצוק. בעקבותיה הובאה, בדרך אגב, אולי בשלב נפרד של עריכה, האגדה על כהונתו של שמעון הצדיק שדומה לזו שבבבלי, ושמספרת על יתר הדברים שהשתנו אחרי ימי שמעון הצדיק, אך לא על השעיר. אמנם אפשר גם שגרסת האגדה על כהונת שמעון הצדיק שעמדה לפני עורכי הירושלמי הכילה מראש גם את המסורת על השעיר, וזו הייתה סיבת השיבוץ של האגדה כולה בסוגיה, אם כי אפשרות זו פחות מסתברת.

26 השוו גם לספרא, אחרי מות (פרק ב) שגם בו לא עולה עניין עליית הגורל בימין ובשמאל כלל.

או בשמאל; אי אפשר למצוא בסוגיית הירושלמי על אתר כל סימן
לכך שקיים מתח כלשהו בנוגע לשאלה זו.²⁷

לעומת זאת, בתוספתא מופיע משפט שמייחס חשיבות לצד שבו
עלה הגורל לה':

טרף בקלפי והעלה שני גורלות, אחד בימינו ואחד בשמאלו.
אם בימינו עלה היו כל ישראל שמחין, ואם בשמאלו עלה לא
היו כל ישראל שמחין.

(תוספתא כפורים פ"ב ה"ט, עמ' 234)

הלשון שהתוספתא משתמשת בה לגבי הגורלות מקבילה ללשון
בברייתא אחרת, שמצויה רק בבבלי, בנוגע להלבנת הלשון של
זהורית:

תנו רבנן: בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח
האולם מבחוץ. הלבין - היו שמחין, לא הלבין - היו מתבישין.
התקינו שיהו קושרין אותו על פתח האולם מבפנים. ועדין
היו מציצין ורואין, הלבין - היו שמחין, לא הלבין - היו
עצבין.

(סז ע"א)²⁸

בהמשך התוספתא מובא דיון שמעיד על התפתחות של רצון 'לתקן'
את עלייתו בשמאל של הגורל לה', בעקבות הקושי המוראלי שנוצר
כשהגורל לה' עלה ביד שמאל:

27 במקום שבו אכן מופיע בירושלמי ההבדל לגבי צד עליית הגורל לה' בתקופות
שונות של בית שני - בפרק השישי - הדבר מובא בדרך אגב כחלק מהאגדה
שמונה את כל ההבדלים בין התקופות השונות.

28 וראו מקבילה בבבלי ר"ה לא ע"ב. על לשון של זהורית בהקשר תרבותי רחב
ראו לאחרונה: אייל־דרשן, לשון של זהורית.

שאלו את ר' עקיבא: מהו לשנותו משמאל לימין? אמר להם:
אל תתנו מקום למינים לרדות אחריכם.²⁹
(תוספתא כפורים פ"ב ה"י, עמ' 235)

דיון זה משקף מחד גיסא את החרדה של העם מפני עליית הגורל בשמאל שהטרידה אותם כנראה (במישור התיאורטי) גם לאחר החורבן, ומאידך גיסא את התנגדותו של ר' עקיבא לייחוס חשיבות לעניין זה. אולי התייחסותו של ר' עקיבא מסבירה את היעדר ההתייחסות לעניין זה במשנה. נקודה נוספת שמופיעה בהמשך התוספתא, אך לא במשנה, היא דעתו של ר' אליעזר:

ר' יהודה אמר משם ר' אליעזר: הסגן וכוהן גדול מושיבין שתי ימיניהן כאחד. אם בימינו של כוהן גדול עלה, הסגן אומ' לו אישי כוהן גדול הגבה ימינך. אם בימינו של סגן עלה, ראש בית אב אומ' לו הסגן דבר מאילך...³⁰
(שם)

אחת המשמעויות של עמדת ר' אליעזר בניגוד לדעת ת"ק היא שהגורל לה' תמיד יעלה ביד ימין, של הכוהן או של הסגן.³¹ סביר להניח שעמדה זו משקפת את החשש מפני עליית הגורל לה' ביד שמאל.

התלמוד הירושלמי, בסוגיה על משנת הגורלות, איננו מביא את הדעה הזו של ר' אליעזר. אבל הבבלי, בניגוד לירושלמי, הולך

29 בעניין זה ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה שם, עמ' 766: הנ"ל, יוונית ויוונית, עמ' 274 והערה 21 שם; שרמר, מינים.

30 זה כנראה הנוסח המדויק בתוספתא (ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה שם, עמ' 767). לדעת ליברמן כוונת המילים בתוספתא היא כמו 'דבר מה לך' – כלומר, אמור מה שיש לך לומר. ואילו בבבלי הנוסח הוא 'דבר מילך' – אמור את המילים שלך.

31 אכן, בבבלי (לט ע"א) פירשו את עמדת ר' אליעזר כמעדיפה את ימינו של הסגן על שמאלו של הכוהן הגדול. על העדפת הימין על השמאל בעבודת הכוהן ביום הכיפורים לדעת הסתמא דגמרא בבבלי ניתן ללמוד מסוגיה אחרת בדף מז ע"א: "נטל את המחטה בימין ואת הכף בשמאל יציב בארעא וגירא בשמי שמיא? זו מרובה זו מועטת".

בכיוון דומה לזה של התוספתא. בסוגיית הבבלי שאלת היד שבה עלה הגורל לה' מוצגת כעניין טעון. כבר בפתיחת הסוגיה (לט ע"א) משתקף היחס הטעון לגבי עליית הגורל, כאשר הסתמא דגמרא מנמקת את טרפת הגורלות בקלפי: "למה לי טרף בקלפי? כי היכי דלא ניכוין ולישקול". הכוהן הגדול צריך לערבב את הפתקים בקלפי כדי שלא יוכל לכוון איזה גורל לקחת באיזו יד. המחשבה שעולה בגמרא שהכוהן עלול לכוון באיזו יד יעלה כל גורל משקפת הכרה במתח שקיים לגבי היד שבה יעלה הגורל לה', זאת בניגוד למה שעולה מן המשנה עצמה. בדברי הגמרא אפילו משתקף חשד לחוסר יושר מצד הכוהן – שעלול לכוון מראש לקחת את 'של שם' ביד מסוימת, בגלל שעליית הגורל לה' בימין הייתה סימן חשוב לטובה, בדומה להלבנת הלשון של זהורית, ואילו עליית הגורל בשמאל סימלה מצב שלילי.

בהמשך הבבלי אף מתייחס לדעת ר' אליעזר, וקושר גם אותה למתח סביב עניין העלייה בשמאל/בימין:

מתניתין דלאו כי האי תנא, דתניא: ר' יהודה אומר משום ר' אליעזר: הסגן וכוהן גדול מכניסין ימינן בקלפי. אם בימינו של כוהן גדול עולה, הסגן אומר לו: אישי כוהן גדול הגבה ימינך! אם בימינו של סגן עולה, ראש בית אב אומר לו: אישי כוהן גדול דבר מילך.

(לט ע"א)

יש שינוי קטן אך משמעותי בנוסח הברייתא בבבלי לעומת התוספתא: לפי התוספתא שהובאה לעיל, אם הגורל לה' עולה בימינו של הסגן ראש בית אב אומר לסגן 'דבר מילך'. ואילו לפי הברייתא בבבלי אם הגורל לה' עלה בימין הסגן, ראש בית אב אומר לכוהן הגדול 'דבר מילך'. כלומר, לפי הברייתא שהבבלי מביא – בכל מקרה הכוהן הגדול הוא המורה או המכריז על תוצאות ההגרלה. נוסח זה אף מביא את הבבלי לשאול את השאלה הבאה, שאין לשאול אותה על התוספתא: "ונימא ליה סגן [ויאמר לו הסגן (לכהן הגדול 'דבר מילך')]? כיון דלא סליק בידיה חלשא דעתיה? [מכיוון שלא עלה (הגורל לה') בידו (של

הכהן הגדול) תיחלש דעתו].³² כלומר, במקרה שהגורל לה' עלה בימינו של הסגן ולא של הכהן הגדול, עלול הכוהן הגדול להימצא במתח או בקנאה כלפי הסגן, ולכן מונעים מהסגן לתת לו את ההוראה להכריז על תוצאות הגורל. סביר להניח שהחשש למתח הזה לא רק עולה בדברי ה'סתמא דגמרא', אלא משתקף בנוסח שהבבלי בחר להביא בו את עמדת ר' אליעזר שמשקפת בעיני הבבלי לא רק את החשש מעליית הגורל לה' ביד שמאל, אלא גם את המתח שהכוהן הגדול מצוי בו מכך שהגורל לה' לא יעלה בימינו.

המתח סביב עליית הגורל עשוי לשפוך אור חדש גם על שיטת ר' ישמעאל שמופיעה במשנה ובתוספתא: במשנה מופיע שלדעת ר' ישמעאל הכוהן אינו חייב להכריז 'לה' חטאת', אלא יכול להסתפק בהכרזה 'לה'.³³ במשנה לא מופיע הסבר לדעת ר' ישמעאל, ואפשר לפרש שלדעתו מדובר בקיצור במקום שבו מיותר להאריך, משום שברור מאליו מההקשר שהשעיר שמוקדש לה' מיועד לקרבן חטאת. ברם, התוספתא מעניקה הקשר אחר ומעניין לעמדה הלכתית זו:

ונתנן על שני השעירים, הוא אומר לה' והסגן אומר לחטאת. ר' ישמעאל אומר לא היה צריך לומר חטאת. אמרו לו והלא כבר נאמר "ועשהו חטאת".

(תוספתא כפורים פ"ב ה"י, עמ' 235)

בתוספתא, ר' ישמעאל מופיע כמגיב לחלוקה נוספת של התפקידים בין הכוהן הגדול לסגן: לדעת תנא קמא בתוספתא הכוהן הגדול אומר "לה'" והסגן אומר "חטאת". על כך באה תגובת ר' ישמעאל שאין צורך לומר 'חטאת'. אפשר לקרוא את ר' ישמעאל בתוספתא כמי שמעוניין להפחית את קנאת הכוהן הגדול גם בעניין זה, ולוותר על הכרזת הסגן, כדי להשאיר את תפקיד ההכרזה באופן בלעדי בידי הכוהן הגדול, אף שהדברים אינם מפורשים בתוספתא.³³

³² וכך גם בספרא, אחרי מות, פרק ב ה"ה.
³³ ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, כיפורים, עמ' 766-767, שזו הקריאה כפשוטה, אף שהוא מביא שחלק מהראשונים קוראים אחרת את דבריו של

נמצא, שבניגוד למשנה ולירושלמי, שמתייחסים באופן ניטרלי ליד שבה יעלה הגורל לה', התוספתא והבבלי מכירים במשמעויות הסמליות והמוראליות של עליית הגורל ביד ימין או שמאל. התוספתא, כפי שראינו לעיל, מדגישה בעיקר את נקודת המבט של תחושות העם בעקבות עליית הגורל בימין או בשמאל, וממילא, את המשמעות המוראלית של עליית הגורל לה' ואולי גם רומזת למתח של הכוהן הגדול עצמו בדעת ר' ישמעאל. ואילו הבבלי מתמקד בכוהן הגדול ומתייחס במפורש לתחושות של מתח וקנאה מצידו בנוגע לצד שבו יעלה הגורל לה', ולאור זאת הוא מפרש את המקורות התנאיים. זאת ועוד, בדיון בבבלי מוצגות תחושות המתח והקנאה ככאלה שעלולות אפילו לגרום לו להשפיע ברמייה על התוצאות. הצגה זו של הבבלי את הכוהן הגדול חושפת את השפעתן הקשה של חולשות אצל מי שניתן היה לצפות שיתעלה, בייחוד במעמד עבודת יום הכיפורים הנשגב, מעל תחושות אלה. אמנם, ניתן להבין את המתח שבו הכוהנים היו מצויים בימי הכיפורים. אבל, לפחות בתפיסת הבבלי את הדברים, החשד שכוהנים גדולים יכוונו באופן מלאכותי את עליית הגורל בימין, שאמורה להיות סוג של תקשורת עם השכינה, מעצים את הביקורת עליהם. נמצא שבבבלי קיימת בהקשר זה הסתכלות ביקורתית על הכוהנים הגדולים שאינה מצויה באותו הקשר (במשנה ובירושלמי), או לפחות באותה מידה (בתוספתא) במקורות המקבילים.

זהו ההקשר, בבבלי, שבו מופיעה היחידה האגדית על שמעון הצדיק והימים שאחריו.

סוגיית הבבלי והאגדה כיחידה אחת

אפשר לסכם ולומר שעורכי הבבלי בחרו לשבץ את אגדת שמעון הצדיק בסוגיה שדנה בהעלאת הגורלות בידי הכוהן הגדול. האגדה

ר' ישמעאל, על רקע עמדתו של תנא קמא דווקא שרק הכוהן הגדול מגריל, ולא על רקע עמדת ר' יהודה שהכוהן הגדול והסגן מגרילים יחד.

עצמה מנגידה בין ימי שמעון הצדיק לימים שבאו אחריו ומספרת גם על מותו של שמעון הצדיק. המסורת הקדומה יותר בתוספתא רק מנגידה באופן כללי את ימיו של שמעון הצדיק, שבהם התרחשו במקדש הרבה תופעות ניסיות של שפע וסימנים חיוביים, לימים שבאו אחריו שבהם תופעות אלה התמתנו, אף שלא נעלמו לחלוטין. ואילו התלמודים יוצרים גם תמונת מראה מנוגדת לגמרי לימי שמעון באמצעות הוספת צלע שלישית – ימי הבית האחרונים – שבהם התופעות החיוביות מימי שמעון נעלמו לחלוטין והוחלפו על ידי תופעות שליליות. בהנחה שכמו בימי שמעון, גם בימים שאחריו ה'תגובות' של המקדש וכליו היו קשורות בעיקר למצב הכהונה, הרי שיש כאן אמירה ביקורתית על הכהונה בשלהי ימי הבית. המבנה הזה מתאים לדברים שראינו גם בפרקים הקודמים לגבי שלהי ימי הבית השני. הבבלי אף מעצים את ההשוואה הניגודית הזו יותר על ידי יצירת ההקבלה בין התקופות של 'ארבעים שנה' חיוביות בימי שמעון ל'ארבעים שנה' של דעיכה בימיו האחרונים של הבית.

מרכיב נוסף שמעצים את הניגוד בין שמעון הצדיק לכוהנים שבאו אחריו בבבלי הוא הופעת הסיפור על מות שמעון, שקראנו לעיל כמבטא גם הוא את המסר של הניגוד הזה, כמסומל על ידי האיש לבוש השחורים לעומת האיש לבוש הלבנים. אף שסיפור זה מופיע גם בתוספתא בהמשך להנגדה בין ימי שמעון לימים שאחריו, בירושלמי הסמיכות הזו לא קיימת. ההבדל בין האגדות שקראנו בפרק זה בבבלי למקבילות בתוספתא ובירושלמי אינו מוחלט לגמרי. ברם, בבבלי יש שילוב של כמה מרכיבים שלא מופיע כך בתוספתא או בירושלמי. שילוב זה יוצר אפקט מצטבר שמעצים, באופן יחסי, את הביקורת על כוהני בית שני שאחרי שמעון, ובייחוד בימיו האחרונים של הבית.

קריאת אגדת שמעון על רקע ההקשר שלה בסוגיית הבבלי מבליטה ניגוד בין המתואר לגבי שמעון הצדיק למתואר בדיון הקודם בסוגיה: בדיון בסוגיה משתקפים המתח שהכוהן הגדול מצוי בו לקראת העלאת הגורל, משום שאין לו ביטחון שהגורל לה' יעלה

בימינו, והחשד שבעקבות המתח הזה כוהן גדול זה או אחר יכוון את ידו כדי להעלות את הגורל לה' בימינו. ואילו האגדה מבליטה את הניגודים בין השנים האחרונות של הבית ותפקוד הכוהנים בשנים אלה, לימי שמעון הצדיק. קריאתם יחד ממקדת את התחושות השליליות שעולות בסוגיה כלפי כוהנים שבאו אחרי תקופת שמעון הצדיק ולא היו ראויים כמותו. לאור חלקה האחרון של אגדת ימי שמעון, שעוסק בארבעים השנים האחרונות של הבית, קרוב לוודאי שמדובר בעיקר כוהנים מהתקופה האחרונה המתוארת באגדה - שלהי בית שני.

האגדה בבבלי יומא לט ע"ב והקשרה הרחב בסוגיה משקפים, אפוא, נקודת מבט ביקורתית נוספת על כוהני הבית השני, ביחוד בשנותיו האחרונות. נקודת מבט זו עולה, כאמור, באופן חלקי כבר באגדות המקבילות בתוספתא ובירושלמי. ברם, בבבלי, לאור העיצוב הספציפי של האגדה והקשרה הרחב בסוגיה, התמונה הזו מתעצמת. תמונה זו מכוונת שוב, כמו אגדות קודמות במסכת, לרעיון שהמעשים והעבודות במקדש מתרוקנים מתוכנם הרוחני ונותרים ריטואלים חיצוניים וקליפות.

הדהודים

גם הסיפורים בפרק הנוכחי מציירים את בית המקדש כעץ, כמו הסיפור על ריש לקיש בפרק 2; אורגניזם חי שכמובן משקף את חיות השוכן בתוכו. הבית וכליו מגיבים לכוהן הגדול. כשהכוהן הגדול הוא שמעון הצדיק הבית מניב שפע ניסי. ולהפך. לא לחינם רבן יוחנן פונה אל הבית בדברים.

לעתיד לבוא, אומרת האגדה שקראנו, הבית ישוב ויפרח ויגיב. עד אז, המבנים שאנחנו באים בהם כדי להתפלל הם עץ ואבן. דוממים ולא חיים. האם יש לנו געגוע למשהו אחר? לפעמים אנחנו כמהים לשיח חי עם ה', למפגש ולמענה ממשי לתפילותינו. אבל מאידך גיסא האם נחטא לאמת אם נאמר שהמרחק (הבטוח) -

עולם שמתנהל על פי הטבע, דומם שנשאר דומם ולא קם לחיים - מעניק לנו גם תחושת מוגנות, ביטחון, יציבות, גם אם היא מדומה? אלה מאיתנו שנפשם חשופה יותר, שרעשי העולם חודרים אליהם בעוצמה גבוהה יותר, יודעים לספר על חוויה לא פשוטה, רעד פנימי תמידי. רובנו מוגנים יותר, בטוחים יותר ממרחק - "וירא העם וינעו ויעמדו מרחק" (שמות כ', ט"ו).

משהו מעין שתי תנועות הנפש האלה מהדהד בשירתה של המשוררת זלדה בשירה 'הבית הישן'. זלדה, עם נפשה הרגישה, חשה את הטבע והעולם במלוא חיותם. גם העפר הדומם שמתחת לבית מתעורר בכתיבתה, רוחש חיים - זרעים, שורשים, מעיינות. אבל הבית עצמו - קירותיו, רצפתו ותקרתו - אינו חי כלל אלא דומם, 'סתמי'. ודווקא דממתו וסתמיותו הן שמשרות בה 'כמעט ביטחון', נותנות עוגן בים הסערות שמעוררים בנפשה איתני הטבע שחודרים אל תוכו דרך פתחיו השונים:

הַבַּיִת הַיָּשָׁן / זלדה (שירי זלדה, הוצאת הקיבוץ המאוחד: תל-אביב, תשמ"ה, עמ' 9)

הַבַּיִת הַצָּנוּעַ שֶׁתָּרַף
לְהִלּוּלוֹת הַשָּׁמַיִם;
הַשָּׁמֶשׁ מְשַׁלֵּיךְ אֶל תּוֹכוֹ
אֶת זְהָבוֹ הַבוֹעֵר,
וְהַלֵּילָה
מִצִּיף אוֹתוֹ בְּאֶפְלַת כּוֹכָבִים.
שָׁם, מֵעֵבֶר לַבַּיִת,
בְּאֶפְקָה,
חַיִּים אֶת חַיֵּיהֶם הָאֱלֵמִים
הַהָרִים הַנִּשְׁפִּים, הָעוֹטִים
אֶת סוֹדָם בְּצַעֲיֵף אָפֹר,
וּמִתַּחַת לְרַצְפַּת הַבַּיִת
חַי אֶת חַיָּיו הַטְּמִירִים,
אֶת חַיָּיו הַמִּיחָדִים,
הָעֵפֶר,

וְכָל מֵה שֶׁטָּמוּן בְּתוֹכוֹ -
זָרְעִים, שְׂרָשִׁים, מְעִינּוֹת...
וְאִין הַבַּיִת הָעֶנּוּ
שֶׁר שִׁירִים עַל קַרְבַּת הַתְּהוֹם,
עַל שְׁלִטוֹן הָאֵין,
וְאִין הַבַּיִת הַשׁוֹתֵק מִתְּנוּדָד,
וְאִין הַבַּיִת הַמְּשֻׁנָּה -
שְׂכוֹר.
אֲרֶשֶׁת שֶׁל סֶתְמִיּוֹת שְׂפוּכָה
עַל פְּנֵי אֲבְנֵי הַכְּהוֹת -
וְהָרִי זֶה כְּמַעַט בְּטָחוֹן.

הזמנה להדהוד נוסף

כשאנו נפגשים עם העולם אנו נפגשים, בדרך כלל, עם הרובד החיצוני שלו. הוא זה שנקלט בחושים שלנו. אפשר לומר שאנו פוגשים את ה'מה', ולא את ה'מי' שעומד מאחורי הדברים. כמו במפגש עם אדם שלעיתים קרובות אנחנו נפגשים עם שמו, המראה החיצוני שלו, הלבוש, הדברים שהוא אומר, או עם 'מה' שהוא עושה בחיים. כל אלה הם ביטויים חיצוניים שאמנם עוזרים לנו להתקרב, להכיר ולהתקשר, אבל עדיין אפשר לכנות אותם ה'מה' שלו. זה מפגש עם אובייקט. יותר קשה להיפגש עם ה'מי', עם משהו פנימי יותר שמבטא את 'מי' שהוא, הוא עצמו, להיפגש עם סובייקט.

בקבלה ובחסידות יש הרבה שיח על פנים שונות באלוקות, ובין השאר על ה'מה' וה'מי'. בספר הזוהר, למשל, יש דרשה יפה על הפסוק "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה" (ישעיהו מ', כו), שמתייחסת לשתי הפנים האלה.³⁴ ה'מי' מבטא פן גבוה ונסתר יותר של האלוקות (מיוצג בדרשה על ידי ספירת בינה). לעומת זאת ישנו הביטוי הגלוי יותר של האלוקות שמתבטא בבריאה ובכל מה

34 הקדמת הזוהר, א ע"ב-ב ע"א.

כי בענן אראה - אגדה והלכה במסכת יומא בתלמוד הבבלי

שבעולם הזה, והוא מכונה גם 'מה' (מיוצג על ידי ספירת מלכות).
אפשר לקרוא את הפסוק הזה והדרשה עליו גם כהזמנה - לשאת
עיניים, לחפש, אל ה'מי', לא להסתפק ב'מה'.
האם אפשר להפוך את חויית המפגש עם העולם - החי, הצומח
והדומם - למפגשים עם ה'מי'? לראות אל מעבר למראה הפשוט
והראשוני שנקלט בחושים?



תוכן העניינים

7	מבוא
	פרק 1 מעין פתיחה:
17	הלכה ואגדה בסוגיית הפתיחה של המסכת
	פרק 2 בית המקדש בין גוויעה לחיים, בין ארץ ישראל לבבל
35	סיפור ריש לקיש ורבה בר בר חנה (ט ע"ב-י ע"א)
	פרק 3 חכמים וצדוקים בביאה אל הקודש
81	סיפור הצדוקי והקטורת (יט ע"ב)
	פרק 4 על תחרות ויצריות וסדרי עדיפויות בקודש
105	סיפור הכוהנים הרצים (כג ע"א)
	פרק 5 מקדש ועבודת ה' בין חמה ללבנה
141	מסגרת הפרק השלישי במסכת
	פרק 6 על בגדים ולבושים בקודש
151	אגדת עני, עשיר ורשע (לה ע"ב)
	פרק 7 מקדש חי ומגיב
165	ימי כהונתם של שמעון הצדיק וכוהנים אחרים (לט ע"א-ע"ב)
	פרק 8 ארץ ישראל ובבל בין קרע לאיחוי
195	שמעון הצדיק פוגש את אלכסנדר מוקדון (סט ע"א)
	פרק 9 על יצר, נבואה, חוכמה ותפילה
221	אגדות ראשית בית שני (סט ע"ב)
265	סיכום