

על חרם אדם ומשמעותו: המקדש כמקום של חופש וצדק

בניהו ברונר

א. הקדמה: חרם אדם, בהמה וקרקע

צמד חוקים המופיעים בפרק האחרון בספר ויקרא עוסקים בדינו של חרם בכלל וחרם אדם בפרט, וקובעים: 'אֵךְ כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יִחַרֵם אִישׁ לֵה' מְכַל אֲשֶׁר לוֹ מֵאָדָם וּבְהֵמָה וּמִשְׁדֵּה אַחֲזָתוֹ לֹא יִמָּכַר וְלֹא יִגָּאֵל כָּל חֵרֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לֵה'. כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יִחַרֵם מִן הָאָדָם לֹא יִפְדֶּה מוֹת יוֹמָת' (וי' כז 28–29). אופיים וטעמם של חוקים אלה אינו ברור כלל ועיקר: מהו חרם? מה ההבדל בינו לבין שאר דרכי ההקדש המופיעות באותו פרק? מדוע נשתנה דינו מדין שאר הקדשות? סתם המקרא ולא פירש.

את שסתם המקרא ביקשו החוקרים להתיר: מהם שדנו בפירושו של הביטוי חרם על רקע מופעיו במקרא כולו; אחרים יצאו לדון בצמד הפסוקים הללו על רקע הפרק ומיקומו בספר; והיו שהשוו בין קובצי חוקים ומנהגים שרווחו בעולמו של המקרא וביקשו לבאר את החתום לאורם.

במאמר זה אסקור בקצרה את דעות החוקרים באשר לפירושם של חוקי החרם, אציע פירוש חדש לצמד החוקים הללו, ואטען כי משמעותם המעשית היא הסתייגות מעבדות בתחום המקדש, מן האפשרות שנדון למוות יהפוך לעבד מקדש (במקום עונש המוות) וכן מקבלת דמי פדיון כתחליף לענישת פושעים שהורשעו במערכת המשפט. תחילה אסקור את מבנהו של פרק כז ואעסוק בשאלת מיקומו בספר ויקרא; אמשׁיך בסקירת מופעי החרם במקרא; ולבסוף אדון בהצעות שהועלו לפתרון שאלת החרם ואציע פתרון נוסף. פתרון זה ייבחן הן על הרקע הידוע לנו מחקר המזרח הקדום, הן על רקע הקשרים מקראיים אחרים.

ב. ויקרא כז – תוספת מלאכותית או המשך טבעי

פרק כז בספר ויקרא עוסק כולו בדרכי המימון של המקדש ובפירוט מקורות תחזוקתו השוטפת: בעלי חיים לקורבנות, צמחים למנחות ויינות לנסכים. פסוקים 1–8 עוסקים בהקדשת ערכי אדם;¹ פסוקים 9–13 בנדרי בהמות; פסוקים 14–25 בהקדשי נכסי דלא נידי (בתים, שדות אחוזה ושדות קניין); פסוקים 26–27 בבכורות; פסוקים 28–29 בחרמים; ופסוקים 30–33, החותמים את הפרק, עוסקים במעשרות.²

1 תת־פרשייה זו נפתחת במילים 'אִישׁ כִּי יִפְלֵא'. משמעותו של השורש פל"א דומה לזו של נד"ר או שב"ע. הטיה במשמעות זו נדירה ומופיעה במקום נוסף במקרא: 'אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יִפְלֵא לְגֹדֶר נְזִיר' (במ' ו 2); ונראה שהיא מיוחדת להקדשת אנשים – בפרקנו בקשר לערכי אנשים ובספר במדבר בקשר לנזיר. לדעת מילגרום השימוש בהטיה זו הוא שריד לתקופה שבה הקדשת בני אדם כקורבן (כגון מעשה בת יפתח; שופ' יא 35–36), או הקדשת ילדים לשירות מקדשי (ראו: שמ"א א 11–1), הייתה אפשרית – הגם שפרקנו אינו עוסק בהקדשות ממין זה. ראו: J. Milgrom, *Leviticus 23–27: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB), New York 2001, p. 2369. אינה מסתברת, הן משום שבשני המקומות, בשופטים ובשמואל א, מופיע השורש נד"ר ולא פל"א, הן משום שבשני המקומות ההקדשה נעשתה למטרה מסוימת (יפתח הקדיש את בתו כיוון שרצה לשוב בשלום מהמלחמה, וחנה, שהייתה עקרה, ביקשה בן) ולפיכך אינה דומה להקדשה מרצון שעליה מדובר בפרקנו. נוסף על כך השורש פל"א מופיע בבניין פיעל בהקדש של בהמה לקורבן: 'אִישׁ כִּי יִקְרִיב זֶבַח שְׁלָמִים לַה' לְפָלֵא נְזִיר אוֹ לְנֹדֶבֶה' (וי' כב 21). מילגרום סבר כי פרקנו מבקש למנוע מקרים קשים דוגמת מעשה בת יפתח ולהסתפק בפדיון כספי; אלא שקביעה זו אינה הולמת את דין החרם (פסוקים 28–29), שפדיונו אינו אפשרי, וראו להלן.

2 הצעה זו לחלוקת הפרק הועלתה על ידי ב"א לוין ו' שיפמן, ויקרא (עולם התנ"ך), תל אביב תשס"ב, עמ' 215. הצעה נוספת לחלוקת הפרק ראו: מ' בולה, ויקרא (דעת מקרא), ירושלים תשנ"ב, עמ' רמד. וזו הצעתו: פסוקים 1–8 ערכי אדם; פסוקים 9–10 איסור תמורה; פסוקים 11–25 הקדשות לבדק הבית; פסוקים 26–27 בכור; פסוקים 28–29 חרם; פסוקים 30–31 מעשר שני; פסוקים 32–33 מעשר בקר וצאן; פסוק 34 חתימה. מילגרום שם לב לעובדה שבפסוקים 2, 4 ו-26 מופיעה המילה 'אִישׁ' וראה בכך עדות לחלוקה פנימית בתוך הפרק: פסוקים 1–13 נדרי אדם ובעלי חיים; פסוקים 14–25 הקדשת בתים ושדות; פסוקים 26–33 דינים הנוגעים לאובייקטים המוקדשים למקדש; פסוק 34 סיכום. ראו: מילגרום (שם), עמ' 2367. הטיג ומאייר העלו אפשרות נוספת, הדומה לאפשרויות שהבאתי. ראו: A. J. K. Hattingh and E. E. Meyer, 'Devoted to Destruction: A Case of Human Sacrifice in Leviticus 27?', *JSem*, 25 (2016), pp. 638–640. לדעת לוין מטרת הפרק היא סקירת מקורות ההכנסה של המקדש. ראו:

מיקומו של פרק כז בספר ויקרא הוא סוגיה שיש לה מקום לעצמה במסגרת דיוני. לדעת חוקרים אחדים יש לראות בו מעין נספח שנוסף על עיקרו של הספר – בדומה לפרק י בספר, שאף הוא לדעתם תוספת מאוחרת שאינה מעיקרו של המקור הכוהני.³ טענתם מיוסדת על הפסוק החותם את פרק כז ואת ספר הקדושה בכלל: ⁴ 'אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים וְהַתּוֹרָה אֲשֶׁר נָתַן ה' בְּיַד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינַי בְּיַד מֹשֶׁה' (וי' כז 46),⁵ וכן על שני הפסוקים הקודמים לסיומת

B. A. Levine, *Leviticus* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia, PA 1989, pp. 192–200, 202. מילגרם הקשה על דבריו וציין כי לא נמנו בפרק כל מקורות ההכנסה שנתרמו למקדש, וכי במל"ב יב 6 מופיע מקור הכנסה נוסף, 'בְּדָךְ הַבַּיִת', והוא אינו נזכר בפרקנו. ראו: מילגרם (שם), עמ' 2408.

3 אין כאן המקום לדון בשאלת תיחומו הכרונולוגי של ספר ויקרא. כידוע מקובל לחלק את ספר ויקרא לשני חלקים או מקורות – החלק הכוהני, הכולל את פרקים א–טז, והמסומן באות P, וספר הקדושה, שגם מקורו כוהני, הכולל את פרקים יז–כו, והמסומן באות H; את P מכנים ס"כ (ספר כוהנים), להבדיל מ-H. יש במחקר שתי אסכולות באשר לזמנו של המקור הכוהני (ימי בית ראשון או בית שני), בשאלת קדימותו למקור D וכן באשר ליחס בין מקור D לבין מקור H. לסקירת השיטות בעניינים אלה ראו: מ"ה בן-שמאי, 'ויקרא', אנציקלופדיה מקראית, ב, ירושלים תשל"ח, עמ' 878–881. למחקר העדכני בנושא זה, מחקר המקובל על רבים, ראו: י' קנוהל, מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ג. קנוהל הרחיב את יבול ספרותה של אסכולת הקדושה, שלה מיוחס ספר ויקרא, ליחידות טקסטואליות נרחבות מחוצה לו.

4 קלוסטרמן נתן לחלק זה את השם ספר הקדושה, בשל השורש קד"ש המופיע בפרקים הראשונים של חלק זה. ראו: A. Klostermann, 'Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz', *Der Pentateuch: Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte*, Leipzig 1893, p. 416

5 כאמור שאלת תיארוכם של המקראות אינה נוגעת במישרין לנושא הנדון במאמר זה, ולפיכך אזכיר בקצרה בלבד את ההצעות שהועלו בשאלת זמנו של פרק כז. לדעת חוקרים אחדים פרק כז מאוחר מספר הקדושה. ראו: E. Otto, 'Innerbiblische Exegese im Heiligkeitsgesetz Levitikus 17–26', H. J. Fabry and H. W. Jüngling, (eds.), *Leviticus als Buch* (BBB, 119), Berlin 1999, p. 181; K. Grünwaldt, *Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26: Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie*, Berlin and New York 1999, p. 128; C. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, Tübingen 2007, p. 552; T. Hieke, *Leviticus*, II: 16–27 (HTKAT, 6), Freiburg 2014, p. 1106 שהפרק נכתב במחצית השנייה של התקופה הפרסית, וכי פרק כז ופרק י נוספו לספר אחרי ששני חלקיו העיקריים, P ו-H, כבר נכרכו יחד; אלא שלא ברור מה בתוכנו של הפרק קשור דווקא לתקופה הפרסית. ראו: ניהאן (שם), עמ' 618–619. הטיגן ומאייר קיבלו את

זו, והחותמים באופן חגיגי ובתיאור של תחייה מחודשת את פרשיית הברכות והקללות: 'וְאֵף גַּם זֹאת בְּהִיּוֹתֵם בְּאֶרֶץ אֲרִיִּיָּהֶם לֹא מְאֹסִים וְלֹא גְעֻלָּתִים לְכָלֹתָם לְהַפִּיר בְּרִיתִי אִתְּם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם. וְזָכַרְתִּי לָהֶם בְּרִית רֵאשִׁנִּים אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְעֵינֵי הַגּוֹיִם לְהִיּוֹת לָהֶם לְאֱלֹהִים אֲנִי ה'' (שם 44–45). לטענתם כל תוספת הבאה אחרי סיומת חגיגית שכזו מקהה את השיא הנרמז בפסוקים אלה, ולפיכך יש לראות בפרק כזו תוספת מאוחרת.⁶

חוקרים אחרים ראו בפרק כזו חלק אינטגרלי של ספר ויקרא. יעקב מילגרום טען כי הפרק הוא בבחינת כריתת ברית הבאה אחר הברכות והקללות, ומשמעה ציות לחוקים ומשפטים המעיד על נאמנות לאלוהים.⁷ את דבריו הוכיח מילגרום מסמיכות פרקים כט–ל בספר דברים, הבנויים בצורה דומה: תחילה ברכות וקללות ואחריהן כריתת ברית ועיסוק בקיומה המעשי. לדידו בעוד הברכות והקללות מקהות את ההנעה לעשייה חיובית ומאיימות יותר משהן מעודדות, הרי הפרק הבא אחריהן חותר לציות ולעשייה חיובית. עוד הראה מילגרום כי פרק כזו, השב ועוסק בענייני המקדש, יוצר מעין אינקלוזיון: הוא מקביל לפרקים א–ז, הפותחים את הספר, והעוסקים בדיני קורבנות, וכך חותם מעין הפתיחה.⁸ כריסטוף ניהאן זיהה אף הוא את האינקלוזיון, אך זהו

הצעתו של ניהאן ואיששו אותה מכוח ההנחה שבתקופה הפרסית כבר פסקה התופעה של קורבנות אדם, שפרקים אלו אכן שוללים. ראו: הטינג ומאייר (לעיל הערה 2), עמ' 636. היו שתיארכו את הפרק לתחילת ימי בית שני מפני שהמעשרות ניתנים לה' ולא ללוויים, וכך היה לדעתם הנהג בימי נחמיה. ראו: מילגרום (לעיל הערה 1), עמ' 2409. מילגרום טען שהפרק קשור באופן מובהק לספרות הכהנית, וציין ביטויים בו המעידים על כך, כגון 'אֶחָזְתוּ' (פסוקים 16, 21, 22, 24, 28), 'פְּלֵא נָדַר' (פסוק 2), 'עֲרַכְךָ' (פסוקים 2–8, 12–13, 15–19, 23, 25, 29), 'מָךְ' (פסוק 8), 'תְּשִׁיג יד' (שם) ו'בְּקָר' (פסוק 33). ראו: מילגרום (שם), עמ' 2407. וראו גם: A. Dillmann and V. Ryssel, *Die Bücher Exodus und Leviticus*³, Leipzig 1897, pp. 684–685. מקור H; לדוגמה ו' יז 2–1; יח 2–1; יט 2–1; כב 17–18 ופסוקים אחרים דומים בסגנונם לפרק כזו. ראו: K. Elliger, *Leviticus*, Tübingen 1966. חלקו השני של פסוק 9 וחלקו הראשון של פסוק 11 תואמים לחלוטין את הסגנון של מקור H. ראו: מילגרום (שם), עמ' 2407.

- 6 הטינג ומאייר סקרו את דעות החוקרים בעניין זה והראו כי גם אם נימוקיהם שונים מסקנתם אחת היא – פרק כזו הוא סוף הספר. ראו: הטינג ומאייר (לעיל הערה 2), עמ' 637, הערה 14.
- 7 מילגרום (לעיל הערה 1), עמ' 2329, 2408–2409.
- 8 שם, עמ' 2409. מילגרום השווה גם בין פרקנו לבין פרק כה, ולדעתו פסוקים 17–24

לדבריו אינקלוזיו מהופך (reverse inclusio), שכן פרקי הפתיחה של הספר עוסקים בהקדשת דברי חולין למקדש, ואילו פרק החתימה עוסק בפדיון דברים מקודשים והוצאתם לחולין.⁹

פתרון אחר לשאלת מיקומו של פרק כז הציע גורדון ונהם – לטענתו פרק זה הוא המשך טבעי לפרק כו, העוסק בברכות וקללות. לפי הסברו נדרים לאל הם דרך מרכזית להשגת ברכות, ואנשים רגילים לנדוד בעת צרה; הקללות בפרק כו מייצגות עת צרה, ולכן מתאים שפרק כז מופיע מייד אחר פרק כו.¹⁰ ואולם לא ברור מה הסברו של ונהם לעובדה שלא כל פרק כז עוסק בנדרים והקדשות. דומה כי מתוך התבוננות כללית בפרטי החוקים שבפרק ניתן להציע הסבר נוסף למיקומו של פרק כז בשולי הספר. כאמור הפרק כולו עוסק בדרכי המימון של המקדש וככלל עולה ממנו הסתייגות ממצב שבו בני אדם וקרקעות משועבדים למקדש. לכן מדגיש הפרק כי אדם המקדיש את ערכו צריך לתת למקדש סכום כסף – שכן קרקעות שהוקדשו יכולות להיפדות – וכי מהבהמות והיבול החקלאי יש לתת מעשרות. הא ותו לא – המקדש ואנשיו אינם יכולים לשעבד את נכסי החברה. פרק כז מורה אפוא כי החברה הישראלית נדרשת להתנהל בצורה חופשית – הן במישור המעמד האישי הן במישור הכלכלי – וכי חופש הפרט וזכות הקניין שלו לא ישועבדו למקדש. מנקודת מבט זו פרק

בפרקנו מקבילים לפסוקים 10–54 בפרק כה, שכן שתי קבוצות פסוקים אלו עוסקות בחוקת היובל. השורש גא"ל מופיע בשתי קבוצות אלו, ובשתיהן נאמר שבשנת היובל השדות שבים לבעליהם; השורש שו"ב בהקשר של שיבת השדות מופיע בשני המקומות: בפרק כה כמה פעמים ובפרק כז בפסוק 24. ראו: מילגרום (שם), עמ' 2383. אכן אפשר למצוא קשר בין פרק כז לפרק כה, העוסק ביובל, אך לא ייתכן שפרק כז קודם לפרק כה, כיוון שמושג היובל עדיין לא הוזכר בו, ומנגד הוא משלים פרטים הקשורים לפרק כה. כמו כן בעוד פרק כה עוסק בקרקעות שנמכרו במהלך שנות היובל, פרק כז עוסק בקרקעות שהוקדשו לה' אך מכירתן בכל זאת רלוונטית משום שהיא משפיעה על הדין.

9 ניהאן (לעיל הערה 5), עמ' 94, 617–618.

10 G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, Grand Rapids, MI 1979. הרטלי העלה הצעה נוספת וביאר כי פרק זה נוסף בסוף הספר כדי לא לסיים את הספר בקללות, כשם שפרקים ל–לד בספר דברים נוספו אחר הקללות המופיעות בפרק כט. את דבריו תמך הרטלי בתופעה דומה בסוף מלאכי וישעיה ומגילות איכה וקוהלת, שבהם נחתם הספר בנבואת חורבן, וכדי לא לחתום בקללה שבים על פסוק קודם. ראו: J. E. Hartley, *Leviticus* (WBC), Waco, TX 1992. ואולם ראייה זו אינה ברורה, שהרי תוספות אלו מקורן במסורה והן אינן בנוסח המקרא גופו.

כזו הוא קריאת כיוון מוסרית-ערכית המתווה את אופייה של עבודת המקדש, שבה עוסק ספר ויקרא כולו. הצעה זו עדיפה מההצעות לראות פרק זה כהמשך לפרקים הקודמים, שהרי אם כך מדוע פרק כו חותם בפסוק 'אֵלֶּה הַחֻקִּים [...] / שהוא סיומת כללית. אכן המיקום בסוף הספר יאה לפרק המציג מסר כללי הנוגע להקדשה למקדש – התנגדות למציאות היסטורית שרווחה במזרח הקדום, ושמתוארת גם בנרטיבים אחרים במקרא (למשל על הגבעונים, שהיו חוטבי עצים ושואבי מים, ועל שמואל, שהוקדש למשכן שילה).

כאמור לקראת סופו של הפרק, בפסוקים 28–29, מופיע צמד חוקים העוסקים בחרמי אדם, בהמה וקרקעות,¹¹ והמלמדים כי הללו אינם בני פדיון: נכסים או אנשים המוקדשים כחרם הופכים לרכוש המקדש, ודינם של חרמי אדם מיתה. לכאורה חוקים אלו סותרים את מגמתו של הפרק לצמצם את שעבוד נכסי החברה למקדש, וכפי שאראה להלן, ייתכן שדווקא מגמה זו עשויה להסביר מהו החרם ומדוע נשתנה דינו.

ג. החרם במקרא: בין השמדה לבידול מוחלט

המונח חרם מופיע במקרא פעמים לא מעטות, ולדברי מילגרום ככולן הוא נושא משמעות של השמדה או איבוד טוטלי:¹² הוא נזכר בתיאורי מלחמות בין עמים (לדוגמה: במ' כא 2–3; יהו' ו' 17); יש ציוויים מפורשים על החרמת האויב (למשל: דב' ז' 2; כ 16–17);¹³ וכן נעשה בו שימוש במסגרת ציווי לענישת פושעים בחברה ('וַיִּבַּח לְאֱלֹהִים יְיָ חָרָם בְּלִתֵּי לֵה' לְבַדּוֹ' [שמ' כב 19]) ולתיאור

11 העובדה שמדובר בתת-יחידה נפרדת עולה מן הפתיחה במילה 'אָךְ' (המצויה גם בפסוק 26 ומבדילה אותו מפסוק 25) המציינת מצב חדש השונה מן האמור לפניו. על היחס בין פסוק 28 לבין פסוק 29 ראו להלן.

12 מילגרום (לעיל הערה 1), עמ' 2391.

13 דיון נרחב בחרם בספרות הדויטרונומיסטית בכלל ובספר דברים בפרט ראו: Y. Hoffman, 'The Deuteronomist Concept of the Herem', *ZAW*, 111, 2 (1999), pp. 196–210. הופמן טען שמופעי החרם בספר דברים הן תוספות מאוחרות, מכיוון שציווי על חרם נוגד את ערכי המוסר של הסופר הדויטרונומיסטי. במאמרו יש ביבליוגרפיה רחבה על החרם כאקט של השמדה מלחמתית. ראו גם: P. D. Stern, *The Biblical Herem*, Atlanta, GA: 1991, pp. 125–135.

פורענות (יר' כה 9). גם בכתובת מישע, המתוארכת למאה התשיעית לפסה"נ, מופיע הפועל 'החרמתי'.¹⁴

אך האם משמעו של החרם במקרא תמיד השמדה או איבוד טוטלי? ברוך לזין אכן סבר שהחרם תמיד מופיע במקרא בהקשר של איסור או השמדה מוחלטים, וכך יש לפרש לדעתו את הביטוי בווי' כז 28–29.¹⁵ אולם קביעה זו נראית תמוהה, שהרי פסוקים אחדים קודם לכן, בפסוק 21, מופיע המונח חרם בסמיכות לביטוי 'קִדְשׁ לַה', ודומה כי מדובר שם בהקדשה ולא באובדן ובהשמדה. גם בבמ' יח 14 וביח' מד 29 מופיע חרם בסמיכות לקורבנות, ונראה שהופעתו שם אמורה בהקשר זה. תומס היקה סבר אף הוא שמשמעו היסודי של מונח זה השמדה ואיבוד טוטלי, בדומה לצינוי שנצטווה שאול באשר להשמדת עמלק: 'עֲתָה לְךָ וְהִפִּיתָה אֶת עַמְלֵק וְהִחַרְמְתָם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ וְלֹא תִחַמַּל עָלָיו וְהִמַּתָּה מֵאִישׁ עַד אִשָּׁה מֵעַלְלֵל וְעַד יוֹנֵק מִשׁוּר וְעַד שָׂה מִגְּמָל וְעַד חֲמֹר' (שמ"א טו 3).¹⁶ מילגרם הסכים לכיוון זה, אך הוסיף כי המונח חרם כולל גם פעולות חורבן שמטרתן יצירת סדר חדש בעולם, מעין בריאה חדשה, באמצעות מניעת כאוס.¹⁷ ואולם קשה לקבל הסבר זה שלפיו בריאה מחודשת נוצרת מתוך אלימות.

כפי שצינו מילגרם ופיליפ שטרן, נראה שיש להבחין שני סוגי חרמים במקרא: חרם מלחמה וחרם שלום.¹⁸ לחרם מלחמה שייכים כל המקרים שבהם מדובר בהשמדה או אובדן טוטלי, ואילו לחרם שלום שייכים המקרים

14 ח' תדמור, 'מישע', אנציקלופדיה מקראית, ד, ירושלים תשכ"ד, עמ' 928.
 15 לזין (לעיל הערה 2), עמ' 198. השוואה לכתבים אשוריים שמופיע בהם הביטוי חרם ראו: E. Stern, 'Phoenicians Sikils and Israelites in Light of Recent Excavations at Tel Dor', E. Lipinski (ed.), *Phoenicia and the Bible*, Leuven 1991, pp. 67–88
 16 היקה (לעיל הערה 5), עמ' 1125. לדעתו הביטוי הגיע אל המקרא ממקורות חוץ-מקראיים, משפות זרות של שכני ישראל. ראה לכך היא הימצאותו של הביטוי בכתובת מישע.
 17 מילגרם (לעיל הערה 1), עמ' 2417.
 18 שם, עמ' 2417 שטרן (לעיל הערה 13), עמ' 125 בוטורוק ורינגרן הראו שמקורה של המילה חרם מעורפל, ושלא ברור אם מדובר בפעולה מלחמתית – כמו הקפת עיר במצור או נטיית כידון כאות מלחמה – שבעקבותיה הועתקה המילה לפעולות מלחמתיות כמו השמדה, או שמה משמעותה המקורית של המילה היא סוג של נדר או שבועה, ורק אחר כך הועתקה למישור המלחמתי. ראו: G. J. Botterweck and H. Ringgren (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, V, Grand Rapids, MI 1986, p. 184

החיוביים של הקדשה, כגון הקרבת קורבן.¹⁹ סוּן נִיִּיץ' סברה כי חרם השלום אופייני לספרות הכהנית ומשמש בה בהקשר של הריגה ריטואלית, בעוד בשאר המקרא משמש המונח לציון השמדה, כפי שעולה בייחוד מן האמור בדב' יג 16–17 על עיר הנידחת.²⁰

אשר להשתלשלות משמעותו הכפולה של החרם נחלקו החוקרים: לדעת שטרן מונח זה הותמר בימי הבית השני, בספרות הכהנית המאוחרת, מן ההקשר השלילי-המלחמתי להקשר החיובי,²¹ ואילו לדעת מילגרום המעתק

19 שני מובניו האפשריים של החרם עשויים להתבהר לאור פרשנותם של מילגרום ושטרן לאמור בשמ"א טו. ראו: מילגרום (שם), עמ' 2420–2421; שטרן (שם), עמ' 173–174. שאול מצטווה על ידי שמואל: 'עָתָה לךְ הַכִּיָּתָה אֶת עֲמֶלְק וְהַחֲרַמְתָּם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ וְלֹא תִחַמְל עֲלָיו וְהִמַּתָּ מֵאִישׁ עַד אִשָּׁה מֵעַלְל וְעַד יוֹנֵק מִשׁוּר וְעַד שֶׁה מִגְּמֹל וְעַד חֲמוֹר' (שמ"א טו 3); אולם בפועל הוא חומל 'עַל אֶגְג וְעַל מִיטֵב הַצֹּאן וְהַבֶּקֶר וְהַמְּשָׁנִים וְעַל הַכְּרִים וְעַל כָּל הַטּוֹב' (שם 9). כאשר שמואל שואל את שאול מדוע לא שמע בקול ה', משיב שאול כי העם חמל על הצאן והבקר כדי להקריבם כקורבן לה', אך שמואל אינו מקבל הסבר זה. לדעת מילגרום שאול ביקש לפרש את החרם שעליו נצטווה כמכוון להקדשה לה', ואילו שמואל סבר שמדובר בהקדשה טוטלית. לדבריו כאשר שמואל הורג את אגג בגלגל 'לִפְנֵי ה' (שם 33), הוא עושה זאת במשמעות של הקרבת קורבן, ואם כך אפשר שצדק שאול שרצה לאפשר לעם להקריב את הצאן והבקר כקורבן לה'. שטרן הציג במחקרו כיוון שונה הוא סבר כי שאול הבין היטב את הציווי ולא מילא אותו, שכן חרם אינו הקרבת קורבן אלא השמדה טוטלית. נלסון טען באריכות שאין קשר בין חרם להקרבת קורבנות. ראו: R. D. Nelson, 'Herem and the Deuteonomic Social Conscience', M. Vervenne and J. Lust, *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature: Festschrift C.H.W. Brekelmans*, Leuven 1997, pp. 47–48. ייתכן שעל רקע שני מובניו של החרם יש להבין את פרשיית הגבעונים שבספר יהושע. כפי שעולה מן הפסוק 'וְלֹא הָיוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי נִשְׁבְּעוּ עִמָּם נְשִׂאֵי הָעֵדָה בְּה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל' (יהו' ט 18), דינם העקרוני של הגבעונים – אלמלא רימו את ישראל, שירתו להם ברית – היה השמדה טוטלית במובן של חרם המלחמה. כשרמאותם מתגלה, מועידים אותם הנשיאים לשואבי עצים וחוטבי מים בעבור העדה (שם 21) ואילו יהושע מועידם 'לְבֵית אֱלֹהֵי' (שם 23). אפשר שבליט ברירה עובר יהושע מחרם מלחמתי, שמשמעותו השמדה, לחרם של שלום, שמשמעותו שירות במשכן ובהמשך בבית המקדש. פרשנות זו קשורה לשאלה שהצגתי לעיל בדבר זמן כתיבתו ועריכתו של ספר דברים ביחס לספר ויקרא.

20 S. Niditch, *War in the Hebrew Bible: A Study of the Ethics of Violence*, Oxford 1993, pp. 28–55

21 שטרן (לעיל הערה 13), עמ' 125–135.

מוקדם יותר.²² מחלוקתם תלויה במחלוקת החוקרים על אודות תיארוכו של ספר ויקרא: מילגרם קיבל את דעתו של יחזקאל קויפמן שספר ויקרא קדם לספר דברים, ושיש לתארכו לימי הבית הראשון, ואילו שטרן נטה לשיטה המאחרת את ספר ויקרא לימי הבית השני.

לחרם יש אפוא גם מובן שאינו מלחמת־שלילי, ולמעשה נראה כי הוא מתאר – לפחות בספרות הכוהנית – פעולת הקדשה מוחלטת המבדילה את הדבר המוקדש ומנתקת אותו מסביבתו הטבעית.²³ דומה שכך יש להבין את החרם הנזכר בפרק כז בספר ויקרא: הקדשה מוחלטת המנתקת את הדבר המוקדש מסביבתו המקורית והופכת אותו ל'קֹדֶשׁ קִדְּשִׁים'.

22 מילגרם (לעיל הערה 1), עמ' 2392–2393.

23 משמעות כזו עולה גם ממופעים מקראיים דומים של המונח: בחב' א 15–17 מוזכר החרם שלוש פעמים במשמעות של רשת דייגים; וביח' כו 5 מופיע הביטוי 'מִשְׁטַח חֲרָמִים', ומן ההקשר משתמע כי מובנו של חרם זה דומה לחרם שבחבקוק. בדומה לכך יש להבין הקדשה של חרם: כשם שדבר הנתפס ברשת מתנתק מסביבתו הטבעית, כך חרם המוקדש למקדש מתנתק לחלוטין מסביבתו המקורית. כך עולה גם מלשון הכתוב 'וְהֵייתָ חֲרָם כְּמִהוּ' (דב' ז 26), דהיינו אדם המביא אביר פולחני אלילי אל ביתו הופך נבדל משאר בני החברה. אפשר כי שמו של הר החרמון קשור למשמע זה של החרם – יש המשערים כי הר החרמון נקרא כך משום שיושבי האזור הקדומים ראו בו מקום קדוש ונבדל. ראו: י' קיל, יהושע (דעת מקרא), ירושלים תשל"ג, עמ' פה, הערה 148. בפירושו לדב' ג 9 כתב רמב"ן כי הר החרמון לא יושב מחמת גובהו והטמפרטורה הנמוכה השוררת בו, ולכן התייחסו אליו יושבי האזור כאל מקום קדוש האסור בשימוש, ולפיכך כינוהו חרמון. בשופ' ג 3 מכונה ההר 'פֶּעֶל חֲרָמוֹן', ונראה שהיה עליו מקום פולחן קדוש. בספר חנוך א ו 1–6 מובאת מסורת על מלאכים שירדו להר החרמון מן השמיים, נשאו בנות אדם, ועשו ביניהם חרם, מעין התחייבות לקיים את תוכניתם. יש לציין כי השמות הרבים שניתנו להר זה – 'שֶׁרְיָן' (דב' ג 9), 'שְׁנִיר' (שם) ו'הַר שֵׁאֵן' (שם ד 48) – מעידים כי אין זה שם בעלמא. עם זאת הרמיון הוא רק בגדר משחק מילים, כיוון שהפועל חר"ם נגזר משורש בעל ח"ת לועית שעניינו איסור, הפרדה והקדשה, ואילו השם חרם במובן רשת נגזר משורש בעל ח"ת חיכית שעניינו ניקוב. למרות זאת הזהות באותיות השורש עשויה לרמוז על קשר בין השניים. עוד אפשר כי בדרך זו יש להסביר את כינויו של בעל המום 'חָרָם' (וי' כא 18), הנזכר ברשימת בעלי המומים הפסולים לעבודה במקדש; על פי פרשנותם של חז"ל מדובר באדם שחוטמו שקוע. ראו: משנה, בכורות ז, ג. כלומר זה אדם שמומו ניכר ביותר, ושמובדל משאר בני האדם. ראו בפירושו של ר' שמשון רפאל הירש לשמ' כב 17; וי' כא 18; כז 29. וראו: בוטרווק ורינגרן (לעיל הערה 18), עמ' 199–203. כאן החי"ת גרונית, ולכן ייתכן שיש קשר בין מושג זה לחרם.

ד. לטיבו של החרם בווי' כז 28–29

כאמור צמד החוקים בסוף פרק כז בספר ויקרא קובע את דינם של חרמי אדם, בהמה וקרקע: 'אֵךְ כֹּל חֵרֶם אֲשֶׁר יִחְרַם אִישׁ לֵה' מִכֹּל אֲשֶׁר לוֹ מֵאָדָם וּבְהֵמָה וּמִשְׂדֵּה אַחֲזָתוֹ לֹא יִמְכַר וְלֹא יִגָּאֵל כֹּל חֵרֶם קִדָּשׁ קִדָּשִׁים הוּא לֵה'. כֹּל חֵרֶם אֲשֶׁר יִחְרַם מִן הָאָדָם לֹא יִפְדֶּה מוֹת יוֹמָת' (וי' כז 28–29). פשוטם של חוקים אלה סתום הוא, וכאמור כבר עסקו חוקרים אחדים בפירושים.

לויין הציע שני פירושים אפשריים לפסוק 28: לפי הצעתו הראשונה הפסוק עוסק באדם המקדיש מרכושו; ולפי הצעתו השנייה מדובר באדם שנדר והתחייב כי אם לא יקיים את נדרו, יוקדש חלק מרכושו (מעין עירבון או קנס). על פי ההצעה השנייה החרם שבפסוק 28 הוא מילוי התחייבות – ולא הקדשה מרצון – שעשויה להתרחש גם על רקע צרה שבה שרוי המתחייב.²⁴

ארנד הטניג ואזיאס מאייר עסקו אף הם בביאור צמד החוקים הללו ועמדו על שני ביטויים המאפיינים אותו: חרם וקודש קודשים. לדבריהם מפסוק 14 ואילך מופיע השורש קד"ש: פסוקים 14–15 עוסקים בהקדשת בית; פסוקים 16–24 בהקדשת שדה; פסוקים 26–27 בבכור בהמה; ופסוקים 28–29 עוסקים באדם, וכאן מופיע לראשונה הביטוי קודש קודשים, שמשמעו קדושה מוגברת.²⁵ ביטוי זה מופיע פעמים רבות בספר ויקרא בהקשר של קורבנות המוקרבים למזבח, והוא מייצג קדושה חמורה שאין לאדם חלק בה.²⁶ הטינג ומאייר סברו כי חרם אדם האמור כאן הוא קורבנות אדם.

האם צמד הפסוקים הללו הוא יחידה אחת העוסקת באותו נושא או שמא מדובר בחוקים נפרדים? לדעת חוקרים רבים אלה שני חוקים נפרדים: פסוק 28 עוסק בהקדשת אדם, בהמה וקרקע; ואילו פסוק 29 עוסק באדם שהתחייב מיתה – אם מפני שרצח, אם מסיבה אחרת – ושאינן לפדותו שכן עליו למות.²⁷ אם אומנם מדובר בחוקים נפרדים, מדוע הם סמוכים זה לזה? ייתכן

24 לויין (לעיל הערה 2), עמ' 198–199.

25 הטינג ומאייר (לעיל הערה 2), עמ' 649.

26 על מושג הקדושה בכתבים הכהנניים ראו: M. B. Hundley, Keeping Heaven on Earth: Safeguarding the Divine Presence in the Priestly Tabernacle, Tübingen 2011, pp. 71–72.

27 מילגרום (לעיל הערה 1), עמ' 2396; לויין (לעיל הערה 2), עמ' 199; C. H. W. Brekelmans.

שפסוק 29 הוא תוספת מאוחרת, ואפשר שלשני החוקים יש מכנה משותף, שכן שניהם אוסרים להוציא את האובייקט המוחרם ממצבו.

חוקרים אחרים ביקשו לקשור בין החוקים וללמוד מזה על זה. שטרן טען כי פסוק 29 מלמד על משמעו של החרם בפסוק 28; לדעתו החרמה היא הוצאה להורג, ולולא פסוק 29 לא היינו יכולים להבין אל נכון מה משמעו המדויק של המונח חרם.²⁸ שטרן סבר כי פסוק 28 עוסק בקורבן של עבדים, כנראה לא ישראלים, שהוקדשו על ידי אדונם ומוצאים להורג.²⁹ הטינג ומאייר קיבלו את הצעתו של שטרן ודנו בפרטיה של הוצאה להורג זו – האם התקיימה במקדש? האם הכוהנים היו שותפים בה? ועוד – אך לא הגיעו למסקנות.³⁰ אפרים רדנר הקביל בין פרק כז בוויקרא לבין פרקי הבריאה בתחילת ספר בראשית, והראה שהפרק עוסק באפשרות של הקדשת כל פרטי הבריאה לאלוהים עד הקדשת המין האנושי כקורבן;³¹ קשה לקבל עמדה זו, במיוחד משום שלא כל פרטי הבריאה מופיעים בפרק זה, וכמו כן מתוארת בו אפשרות פדיון.

בעקבות דבריי בסעיף הקודם על משמעו הנרחב של המונח חרם בספרות הכהנית – ואולי במקרא כולו – אפשר להציע ביאור נוסף לחוקי החרם ולכריכתם אהדי. כאמור האובייקט המוחרם מנותק מסביבתו הטבעית ונבדל ממנה באופן מוחלט. בהקשר של המקדש יש לומר כי פסוקים אלה עוסקים בהחרמה למקדש: ניתוק מוחלט מבעלות על אדם או קרקע לטובת המקדש. מובן זה של החרם מזכיר את האמור בספר מיכה: 'קוּמִי וְדוּשִׁי בַת צִיּוֹן [...]

לעיל (De Herem in het Oude Testament, Nijmegen 1959, pp. 59–66, 164 שטרן (לעיל הערה 13). למעשה כך פירשו גם חז"ל בתוספתא: 'כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה אלו חייבי מיתות בית דין' (תוספתא, ערכין ד, לד [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 549]). פרשנות זו מופיעה גם בתלמוד הבבלי, ערכין ו ע"ב.

28 שטרן (שם), עמ' 128–131. שטרן ראה את פסוק 29 כהמשך, והסביר את פסוק 28 כמורה על המסר של הקדשה טוטלית המגיעה עד מיתה.

29 מילגרם הציע לקשור בין הפסוקים באופן אחר והסביר שפסוק 28 עוסק בהקדשת עבד ופסוק 29 באדם שהתחייב מיתה – ושניהם מוצאים להורג. ראו: מילגרם (לעיל הערה 1), עמ' 2396. אלא שלא ברור מדוע לדעתו קשר הכתוב בין שני המקרים הללו, שהרי הפרק עוסק בהקדשה ולא בחייבי מיתה בבית משפט.

30 הטינג ומאייר (לעיל הערה 2), עמ' 639–640.

31 E. Radner, *Leviticus* (Brazos Theological Commentary on the Bible), Grand Rapids, MI 2008, pp. 279–286

וְהִדְקוֹת עֲצִים רַבִּים וְהַחֲרַמְתִּי לָהֶם בְּצַעַם וְחֵילָם לְאֲדוֹן כָּל הָאָרֶץ' (מי' ד 13), כלומר החרמה היא הסבת רכוש לטובת המקדש.

פסוק 28 עוסק אפוא בהקדשת בני אדם,³² רכוש וקרקע לטובת המקדש באופן שאינו מאפשר לפדותם, דהיינו באופן מוחלט וחד-משמעי. למעשה פסוק 28 קובע כי אף שהמקרא מסתייג ככלל משעבוד החברה למקדש – הן בהקשר הכלכלי, הן בהקשר האנושי – יש אפשרות קיצונית להקדיש אנשים ונכסים למקדש באופן שאי אפשר לפדותם. נכסים ואנשים אלה הופכים רכוש המקדש והם קודש קודשים. אומנם אפשר היה לפרש את החוק כעוסק בשבויי מלחמה – שקודם היציאה אליה חובה להחרימם, ושבתומה עשויים השובים לתרום אותם למקדש או לפדותם – ואכן בימי קדם ניצחון במלחמה יצר רצון עז להודות לאלוהים, והדבר בא לידי ביטוי בנתינת מתנות לאל.³³ אלא שאפשרות זו אינה מסתברת כיוון שבחוק מופיע הביטוי 'מִפֶּלֶל אֲשֶׁר לוֹ', כלומר מדובר בהקדשת רכוש פרטי.³⁴

פסוק 29 עוסק – על פי הצעתי – בנושא קרוב אך שונה: בדינו של אדם שנתחייב מיתה על ידי הרשויות (לא ברור בגין איזה חטא), ושמבקש להמיר את עונשו באמצעות הקדשת עצמו למקדש. החוק המקראי מסתייג נחרצות מאפשרות המרת עונש מוות בעבודת המקדש – אפשרות שהוא קורא לה פדיון³⁵ – וקובע כי דינו של אדם זה, חרם אדם, אחד הוא: 'מוֹת יוֹמָת'. החרם

32 ככל הנראה מדובר בעבדיו הנוכרים של האדם, שהוא רשאי להקדישם. ראו: שטרן (לעיל הערה 13), עמ' 135. המקרה המובא במשנה מסייע לכיוון פרשני זה: 'מחרים אדם מצאנו ומבקרנו מעבדיו ומשפחותיו הכנענים ומשדה אחוזתו' (משנה, ערכין ח, ד). יש לציין כי המשנה קובעת שחרם אינו חל על דברים שאינם ברשותו של האדם: 'המחרים בנו ובתו עבדו ושפחתו העברים ושדה מקנתו אינן מוחרמים שאין אדם מחרים דבר שאינו שלו' (שם, ה).

33 כך נהג יפתח, שקודם צאתו למלחמה נדר כי אם ינצח, יקדיש את בתו, וכך אכן עשה כשחזר עטור ניצחון. ראו: שופ' יא.

34 הקדשת שבויי מלחמה מתוארת בבמ' לא 40, במלחמת מדיין, וכן הייתה נהוגה ברומא. ראו: Diodours Siculus, *Library of History*, book 27 (trans. Francis R. Walton [LCL, 409], Cambridge, MA 1957, pp. 202–227). בוטרווק ורינגרן ציינו כמה דוגמאות ממקורות קדומים המעידים על הריגת שבויי מלחמה כקורבנות לאלים. ראו: בוטרווק ורינגרן (לעיל הערה 18), עמ' 191.

35 אומנם אחת ממשמעויותיו של השורש פד"ה היא הוצאה מרשות המקדש. ראו לדוגמה: 'וְכָל פֶּטֶר חָמַר תְּפִדָּה בְּשָׂה וְאִם לֹא תְפִדָּה וְעִרְפְּתוּ וְכָל בְּכוֹר אָדָם בְּבִנְיָה תְפִדָּה' (שמו' יג 13).

בהקשר זה הוא אפוא אדם שנתחייב מיתה, דהיינו אדם שהופרש מסביבתו הטבעית ונדון לכיליון (בדומה לאמור בספר שמות: 'וַיִּבַח לְאֱלֹהִים יַחֲרֵם בְּלִתֵּי לֵה' לְבַדּוֹ' [שמ' כב 19]).³⁶

למעשה חוק זה מקביל לאמור בספר שמות 'וְכִי יָזַד אִישׁ עַל רֵעֵהוּ לְהַרְגוֹ בְּעֶרְמָה מֵעַם מִזְבְּחֵי תִקְוֵנוּ לְמוֹת' (שמ' כא 14). אכן שם לא מוזכר הביטוי חרם, אולם הוא מוזכר פסוקים אחדים לאחר מכן: 'וַיִּבַח לְאֱלֹהִים יַחֲרֵם' (שם כב 19) החוק המקראי מסתייג אם כן מהפיכת המזבח בפרט והמקדש בכלל למקום מקלט לרוצחים ועבריינים,³⁷ והוא סותר נוהג שהיה קיים ככל הנראה בעולם הרומי, ושמכותו החייבים מיתה היו מוצאים להורג כמוקדשים לאלים.³⁸ החוק רומי כי אומנם למיתת עבריין יש ממד של כפרה – לכן המקרא משתמש בלשון חרם, שמשמעו סוג של הקדש, ולפיכך היה מקום לחשוב שניתן להסתפק בפדיון ואין חובה להמיתו בפועל – ועל כן מדגיש החוק כי דינו הוא 'מוֹת יוֹמָת', והוא אינו יכול להיפדות. מעבר לממד הכפרה ישנו ממד הענישה, וזה יכול להתקיים רק על ידי מיתה בפועל. מסיבה זו מוקם החוק בפרק העוסק בהקדשות, שחלקם נעשים מתוך מגמה של כפרה; אך אין להשתמש בדרך זו במקרה של עבריינות שדינה מוות.³⁹

אך מציאנו כי שורש זה נאמר גם במקרים של הסרת עונש מוות: 'וְאִם שׂוֹר נָגַח הוּא מִתְמַל שְׁלִשָּׁם וְהוּעַד בְּבַעְלֵיו וְלֹא יִשְׁמְרֵנוּ וְהָמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשׂוֹר יִפְקַל וְגַם בְּעַלְיו יוֹמָת. אִם כִּפֹּר יוֹשֵׁת עַלְיו וְנָתַן פְּדִין נִפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹשֵׁת עַלְיו' (שמ' כא 29–30); 'וְיִפְדוּ הָעַם אֶת יוֹנָתָן וְלֹא מוֹת' (שמ"א יד 45).

36 בוטרווק ורינגרן השווו בין החוקים, וייתכן שניתן ללמוד מכך שגם החוק בספר ויקרא עוסק בזוהר לאלוהים אחרים. ראו: בוטרווק ורינגרן (לעיל הערה 18), עמ' 187.

37 אנו מוצאים שלילת פדיון וכופר נפש גם בבמ' לה 31–32.

38 Dionisius of Halicarnassus, *Roman Antiquities*, Books 1–2 (trans Earnest Cary [LCL 319]), Cambridge, MA 1937, pp. 341–345

39 לכאורה אפשר היה להסביר גם פסוק זה כעוסק בחרם מלחמתי, אולם הדבר אינו מסתבר. ראשית, הקביעה 'לֹא יִפְדֶּה' מורה כי מדובר במצב שבו החרם כבר נמצא ברשות המקדש, והחוק שולל את אפשרות פדיונו. שנית, בדרך כלל ניצחון במלחמה הוא עניין לאומי-חברתי, בעוד הביטוי 'יַחֲרֵם מִן הָאָדָם' רומז להקדשה פרטית של האדם למקדש. לכן נראה שהחוק עוסק בעברייני הנמצא ברשות המקדש. מערכת המשפט הייתה סמוכה למקדש – כמבואר בפסוק 'כִּי יִפְלֵא מִמֶּךָ דָּבָר לְמִשְׁפָּט [...] וְקָמַת וְעָלִיתָ אֶל הַמִּקְוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּו' (דב' יז 8) – ולכן החוק שולל אפשרות של מתן פדיון במקום ביצוע גזר הדין. על כל זאת יש להוסיף שהפרק כולו עוסק בהתנהלות אורחית של תרומות למקדש, ואין בו

משמעו של החוק השני הוא שכאשר נגזר על אדם עונש מוות בגין חטא שעשה – כלפי החברה וכלפי האל – פדיונו באמצעות הקדשתו למקדש מכפר רק על חטאו כלפי האל, בעוד חטאו כלפי החברה נותר ללא מענה. החוק מסתייג מאפשרות הערוב בין התחום החברתי לתחום המקדשי – בדומה לאמור בספר במדבר: 'וְלֹא תִקְחוּ כֶּפֶר לְנַפְשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לְמוֹת כִּי מוֹת יוֹמֵת [...] וְלֹאֲרִץ לֹא יִכְפֹּר לְדַם אֲשֶׁר שָׁפַךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שִׁפְכוֹ' (במ' לה 31–33).

הכפרה במישור המקדש אינה כפרה כלפי הארץ – כלומר כלפי החברה שממנה יצא החוטא הנדון למוות או טיהור הארץ עצמה (שהרי הפסוק מתאר את שפכות הדמים כפעולה המטמאת את הארץ) – ולכן חובה להורגו ואין להסתפק בפדיון. פדיון על ידי המקדש אינו מבטל את גזר הדין המשפטי המגן על החברה ומטהר את הארץ.

לפי הצעתי פסוקים 28–29 מקבילים אפוא זה לזה:⁴⁰ הפסוק הראשון עוסק בהחרמה לה' שמשמעותה התנתקות מהנכס לטובת המקדש; ואילו הפסוק השני עוסק בהחרמה 'מִן הָאָדָם'.⁴¹ הפסוק הראשון קובע כי חרם כזה 'לֹא יִמָּכַר וְלֹא יִגָּאֵל', כלומר יישאר ברשות המקדש, אף שנכסים אחרים השייכים למקדש הם בני פדיון (כמבואר לדוגמה בפסוקים 19 ו-27). הפסוק השני קובע כי אותו חרם, אדם שכבר נתחייב מיתה בידי אדם, אינו יכול להיפדות, כלומר להשתחרר מעונש המיתה שנתחייב. הביטויים הכפולים 'קִדְּשׁ קְדָשִׁים' ו'מוֹת יוֹמֵת' מקבילים אף הם זה לזה: האחד מציין את ההתמסרות המוחלטת למקדש, והשני את ההסתייגות המוחלטת מפדיון נפש של חייבי מיתה. שני החוקים עוסקים בהבדלה טוטלית: האחד עוסק בהקדשה טוטלית למקדש, והאחר בהחרמה טוטלית של נדון למוות ובשלילת האפשרות לשחררו דרך המקדש. החוק הראשון פותח פתח להקדשה מלאה, והשני סוגר את הפתח להלבנת פשעים ומוסיף יסוד של הפרדת רשויות – בין המקדש לבין מערכת המשפט.⁴²

רמו לעיסוק בהחרמה מלחמתית.

40 המילים 'כָּל תְּרָם' חוזרות בשני הפסוקים, ולכן אין לומר ששניהם עוסקים באותו מקרה.

41 יש לציין כי זהות המחרים אינה מבוארת בפסוקים.

42 בשולי הדברים יש לציין כי שני החוקים הללו הם חלק ממקור P, המשויך לתקופה הבתרא-גלותית, התקופה הפרסית, ימי ראשית בית שני (ראו לעיל הערה 5). נראה כי בתקופה זו קיבל החרם משמעות של הקדשה – בעוד המקור הדויטרונומי השתמש בחרם בהקשר

ה. עבדות מקדש

כאמור וי' כו 28 עוסק באדם ובנכסים שהוקדשו למקדש כחרם, היינו באופן מוחלט שאין ממנו דרך חזרה, ואוסר את גאולתם או פדיונם. מה משמעותו של חוק זה?

אשר להקדשת נכסים, ידוע לנו כי במזרח הקדום היו המקדשים גם מוקדים כלכליים, לצד תפקידם הדתי.⁴³ איזוק מנדלסון הבליט היבט זה ותיאר את המקדשים כמרכזים פיננסיים שהעסיקו עבדים רבים, הלוו כספים, ייצרו סחורות ומכרו אותן; ולחיוזק הצעתו הזכיר את המושג 'אוֹצְרוֹת בֵּית ה'" (מל"ב כד 13).⁴⁴ כפי שציינת לעיל, ככלל המקרא מסתייג משליטתו של המקדש בחיי החברה, הכלכליים והאנושיים, אך למרות זאת הותרה הקדשה טוטלית

של מלחמה – וכך יש להבינו גם בבמ' יח 14 וביח' מד 29. אפשר לקשור חרמים אלו לחרם שהטיל עזרא על מי שלא יופיע לכינוס הקהל, אלא שעזרא הטיל חרם על רכוש ולא על בני אדם. ראו: עז' י' 10. לפי הצעתי פסוק 28 משתמש במונח חרם במשמעות החיובית החדשה, ואילו בפסוק 29 משמש החרם במונח הדויטרונומי. עוד ראוי להעיר כי בוטררוק ורינגרן חיברו את פסוק 29 לסיפורו של יפתח, שהקדיש את בתו כקורבן (שופ' יא). לדעתם המונח חרם משמש בפסוק זה במשמעות הקדומה ושייך לספרות הדויטרונומיסטית; ואילו פסוק 28 משתמש כהצעתי במונח חרם במשמעות החדשה, הברר-דויטרונומיסטית, ושייך לספרות זו. ראו: בוטררוק ורינגרן (לעיל הערה 18), עמ' 199. אך קשה לקבל את התיארוך של שני פסוקים סמוכים לתקופות שונות, ולפיכך נראה שמדובר בשני מקרים שונים: האחד הקדשה פרטית והשני הקדשה כתחליף לענישה במערכת המשפט. גם השימוש במילה 'אִישׁ' בפסוק 28 מעיד כי מדובר בהקדשה פרטית, ואילו צמד המילים 'מִן הָאָדָם' בפסוק 29 מעיד כי מדובר על מערכת משפטית קיבוצית, שדנה אדם למוות, והחוק כאמור אוסר לפדות את עונשו באמצעות הקדשתו למקדש.

43 A. L. Oppenheim, 'The Mesopotamian Temple', *BA*, 7, 3 (1944), pp. 54–63; J. N. Postgate, 'The Role of the Temple in the Mesopotamian Secular Community', P. J. Ucko et al. (eds.), *Man, Settlement and Urbanism: Proceedings of a Meeting of the Research Seminar in Archaeology and Related Subjects Held at the Institute of Archaeology*, London 1972, pp. 811–825; R. Prentice, *The Exchange of Goods and Services in Pre-Sargonic Lagash*, Münster 2010

44 I. Mendelson, *Slavery in the Ancient Near East: A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria and Palestine from the Middle of the Third Millennium to the End of the First Millennium*, New York 1949, p. 104

ממין החרם, ודומה שמטרתה היא קיומו של רכוש קבוע שיספק הכנסה למקדש. במאמר זה לא ארחיב על נושא זה ואתמקד בתחום האנושי.

דומה כי אי היכולת למכור עבד שהוקדש למקדש היא ביסודה תביעה מוסרית-ערכית. מכירתו של עבד, העברתו מיד ליד כחפץ עובר לסוחר, משפילה אותו, ולפיכך נאסרה.⁴⁵ ולא עוד אלא שהשאת העבד בתחומי המקדש מאפשרת לו ליהנות מזכויות השמורות לבני חורין, שכן במזרח הקדום זכו עבדי המקדשים לחופש יחסי – הרבה יותר מעבדים פרטיים – ואפשרות שחרורם מעבדות הייתה ריאלית יותר.⁴⁶

מעמדם הייחודי של עבדי המקדשים נדון במחקר. במאמר מקיף על עבדי מקדש בכלל ועל העבדים הקרויים širku או širkutu בפרט הציגה כריסטין קלבר הבדל בולט בין עבדים פרטיים לבין עבדי מקדשים – לדעתה זכו עבדי מקדשים ליחס מועדף בתחומים רבים.⁴⁷ ארמיניוס בונגנר הוכיח כי אף שעבדים אלה לא יכלו לעזוב את המקדש, למעט לשם צרכים מסוימים,⁴⁸ הם לא נמכרו מהמקדש לעבדות רגילה והיו במעמד מועדף – מעין מעמד ביניים בין עובדים שכירים לעבדים.⁴⁹ עוד עולה ממחקרו כי עבדים אלו הועסקו לעיתים קרובות מחוץ למקדש, בעבודות חקלאיות בעבור המקדשים, ולא בעבודות פולחניות. לדבריו עבדי המקדשים קיבלו את שכרם במנות מזון – שהוקדשו לאלים ואחר כך חולקו להם – והשלטון היה שותף לחלוקה זו, אף שלא ברור באיזו צורה.⁵⁰

45 עוד בעניין זה ראו: ב' ברונר, "לא תסגיר עבד אל אדוניו": מהפכנות מקראית מול בלימה פרשנית, המקרא מול חז"ל, בית מקרא, סג (תשע"ח), עמ' 13.

46 ב' ברונר, 'עבדים וגרים בסקטור הארמון ובסקטור המקדש', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה 2016, עמ' 155–198.

47 K. Kleber, 'Neither Slave Nor Truly Free: The Status of the Dependents of Babylonian Temple Households', L. Culbertson (ed.), *Slaves and Households in the Near East*, Chicago, IL 2011, pp. 101–112

48 A. C. V. M. Bongenaar, *The Neo-Babylonian Ebabbar Temple at Sippar: Its Administration and its Prosopography*, Leiden 1997, pp. 425–426

49 שם, עמ' 296; וראו גם: H. D. Baker, 'Degrees of Freedom: Slavery in Mid-First Millennium BC Babylonia', *WA*, 33, 1 (2001), pp. 18–26

50 בונגנר (שם), עמ' 426. בדברי הסיכום לספרו הוסיף בונגנר כי רבים מעבדי המקדש היו שייכים לאנשים פרטיים, ועבדו הן בשירות המקדש הן בשירות אדוניהם; הם נשלחו על ידי אדוניהם להביא סחורות, ולעיתים מושכנו על ידי אדוניהם, כלומר בעלותו של המקדש

דברים אלה נתמכים בקביעתו של מוחמד דנדמייב שבבבל במאות השביעית–הרביעית לפסה"נ לא היו מעברים ממעמד למעמד, ועבדים נשארו עבדים, למעט עבדי חוב שהיו משתחררים; ולעומת זאת באשר לעבדי מקדשים אין הוכחה חד־משמעית שהייתה להם מניעה להשתחרר.⁵¹ ראוי לציין כי אליבא דמנדלסון אפשרות השחרור הייתה סגורה לחלוטין בפני עבדי המקדש – שמעמדם היה נחות מזה של עבדים פרטיים;⁵² לדבריו עבדים פרטיים היו חלק ממשפחת אדוניהם, ואילו עבדי המקדשים היו מופרדים ממשפחות נורמטיביות, נתונים להשגחה תמידית, ולפיכך כל חריגה שלהם מן הנהלים גררה אחריה ענישה. אך דומה כי עמדתו של דנדמייב היא המבוססת יותר, ונתמכת באופן מובהק מיחסו של המקרא לעבדות בכלל ומיחסו לעבדות מקדש בפרט.

עדויות נוספות למעמדם הייחודי של עבדי מקדשים עולות מסקירתו של אנטוניו לופרינו על העבדות במצרים הקדומה בתקופות שונות, שבה בחן גם את נושא עבדי המקדש, שהיו בעיקר שבויי מלחמה זרים, גברים ונשים.⁵³ לופרינו תיאר את השיפור שחל במעמד העבדים בכלל ועבדי המקדשים בפרט בתקופת רעמסס החמישי, תקופת המלכות החדשה. העבדים זכו אז למעמד מועדף וליכולת לרכוש ולמכור קרקעות ומיטלטלין, ואף שבויים זרים קיבלו זכויות.⁵⁴ בהמשך דבריו תיאר לופרינו תהליך מעניין שבמסגרתו יכלו עבדי המלכות להשתחרר על ידי מעבר מעבדות המלכות לעבדות המקדש.⁵⁵ עבדי המקדש הגנו על מצרים בזכות עבודתם במקדש, ולכן היו במעמד גבוה מזה

עליהם הייתה חלקית ביותר. ייתכן שאדונים שחפצו בטובת עבדיהם הקדישו אותם בצורה חלקית למקדשים, וכך העניקו להם חופש יחסי.

51 M. A. Dandamayev, 'Social Stratification in Babylonia', J. Harmatta and G. Komoróczy (eds.), *Wirtschaft und Gesellschaft im alten Vorderasien*, Budapest 1976, pp. 433–444

52 מנדלסון (לעיל הערה 44), עמ' 104. את דבריו הוא הוכיח מן העובדה שחוקי חמורבי בנוגע לנישואים בין עבדים לבני חורין אינם חלים על עבדי מקדשים.

53 A. Loprieno, 'Slaves', S. Donadoni (ed.), *The Egyptians*, Chicago, IL 1997, pp. 185–219

54 שם, עמ' 204.

55 שם, עמ' 207.

של עבדים רגילים; ומעבדות המקדש הייתה הדרך סלולה לשוויון זכויות מלא – כמו אזרחים מצרים.⁵⁶

חיזוק לתפיסה זו יש במחקרו של ויליאם וסטרמן על העבדות ביוון וברומי, שבו טען כי העבדים הציבוריים, עבדי השלטון ועבדי המקדש, קיבלו זכויות כגון חופש, שכר על בסיס יומי וזכות הצבעה למוסדות השלטון.⁵⁷ אף שמדובר בתקופה מאוחרת יותר, אין להניח שחל בתקופה זו שינוי מהותי בזכויות היתר של עבדי מקדשים בהשוואה לעבדים רגילים, ומכאן יש ללמוד על מעמדם הייחודי גם בתקופות מוקדמות.

מחקרים רבים מצביעים אפוא על מעמדם הייחודי של עבדי המקדשים במזרח הקדום ומורים כי אף שהיו עבדים, מעמדם היה נכבד מזה של עבדים פרטיים. מהו הרקע העקרוני לנבדלות זו? מדוע זכו עבדי המקדשים לחופש תנועה, לזכות להחזקת רכוש פרטי ובמצבים מסוימים אף לאפשרות לשיפור מעמדם כאזרחים מן המניין? המחקר מיעט עד כה לעסוק בהסבר לתופעה זו, ולהלן אבקש להציע לה שני הסברים אפשריים.

ראשית, דומה כי למעמדם המיוחד של עבדי המקדשים תרמה התפיסה שהכול שווים לפני האל, ולפיכך אין לאיש זכות לשלוט על רעהו ולשעבדו; כאשר האל נמצא במרכז, מעמדם של כל הכפופים אליו שווה, אף שיש מספר אנשים המנהלים את הפולחן. תפיסה זו נמצאת גם במקרא, ובפועל הייתה נחלתן של חברות נוספות, ויש לראות בה סיבה משמעותית למעמד החריג של עבדי המקדשים. כפי שציינתי בסעיף הקודם, רבים מעבדי המקדשים הוקדשו למקדש על ידי אדוניהם, ולעיתים הקדיש אדם את עצמו או את ילדיו. לכן ברור היה שעבדים אלו אינם עבדיו של בשר ודם כי אם עבדי האל, ושמעמדם שונה. עמדה זו מעוגנת בפסוקים 'כִּי עֲבָדִי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְּם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לֹא יִמְכְּרוּ מִמֶּכְרֶת עֶבֶד; לֹא תִרְדֶּה בּוֹ בְּפִרְךָ וְיִרְאֶת מֵאֲלֹהֶיךָ' (וי' כה 42–43), השייכים לספרות הכוהנית (ייתכן שפסוקים אלה מקבילים לחוקים נוספים של מקור H הרואים את כל ישראל כקבוצת כוהנים של האלוהות ולא ככוהנים בפועל).

56 שם, עמ' 208. עוד הוא הראה כי בתקופה המאוחרת של מצרים הקדומה היו עבדי מלוכה ועבדי מקדשים בלבד (שנותרו גם בתקופה ההלניסטית), ולא עבדים פרטיים, וכי בתקופה זו היה גם מעבר מעבדות לאזרחות.

57 W. L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia, PA 1955, pp. 40–41

הסבר שני לחריגותם של עבדי המקדש קשור למעמד המקדשים בתקופה זו כמוסדות קהילתיים ולא כמוסדות שלטון – ודומה שהמחקר מיעט עד כה להתייחס לעובדה זו.⁵⁸ בתקופה המדוברת נבנו המקדשים במרכזי היישובים, וגודלם תאם את גודל היישוב: בכפרים קטנים נמצאו מקדשים במבנים זעירים,⁵⁹ ומקדשים אלו גדלו כאשר היישוב התפתח.⁶⁰ בהתאם לכך נוהלו המקדשים בידי הקהילה עצמה ושירתו אותה – במישור התרבותי כמו במישור הדתי. ככלל דומה שבתקופה זו אין להפריד בין דת לתרבות, והחגים, האירועים הקהילתיים והפסטיים (כגון לידה או פטירה) התקיימו כולם סביב המקדש. גם מערכת המשפט הייתה קשורה למקדש, והשופטים מונו מתוך המקדש;⁶¹ והוא הדין למערכת החינוך הקהילתית, שהתקיימה סביב המקדש, ושאנשיו היו אחראים להתנהלותה.⁶²

העובדה שהמקדש בתקופה זו שימש כמוסד קהילתי עשויה לתרום להבנת מעמדם המיוחד של עבדי המקדשים. מערכת קהילתית אינה מערכת שלטונית, וקהילה אינה יכולה להעביד אנשים במעמד עבדים. לשליט מונרכי יש כוח רב, וכך גם לבעל אחוזה, ועל כן הם יכלו לשעבד אנשים ולהתייחס אליהם כאל רכושם הבלעדי. לעומת זאת כשמדובר בציבור – כמעט אי אפשר ליישם שעבוד כזה, למעט מצבים שבהם הציבור מעניק סמכות לאדם בודד. לכן ככלל היו עבדי המקדשים במעמד של עובדי ציבור שכירים, ומשום כך היו חופשיים לנוע, לרכוש נחלות ואף לעסוק במלאכות נוספות מחוץ למקדש.⁶³

58 מלבד פוסטגייט, שהוכר היבט זה אך לא קשר אותו למעמדם של עבדי המקדש. ראו: פוסטגייט (לעיל הערה 43), עמ' 812–813.

59 C. L. Woolley et al. (eds.), *Carchemish: Report on the Excavations at Jerablus on Behalf of the British Museum*, II, London 1921; G. R. Driver and J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, Oxford 1955. שני המקורות הללו מצביעים על כפרים קטנים ועניים באשור ובבבל, שבמרכזם היו מקדשים קטנים בממדיהם, שכן מקובל היה שבכל נקודת יישוב צריך להיות מקדש.

60 פוסטגייט (לעיל הערה 43), עמ' 813.

61 שם, עמ' 822, הערה 7. ייתכן שניתן לשמוע הד לעניין זה בפסוק 'אֶל הַכֹּהֵן הַעֹמֵד לְשַׁרְתַּת שָׁם אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ או אֶל הַשֹּׁפֵט' (דב' יז 12).

62 לעניין זה יש לקשור את הפסוק 'יִזְרוּ מִשְׁפָּטֶיךָ לְעַקְבֵי וְתוֹרָתְךָ לְיִשְׂרָאֵל' (דב' לג 10); תורה משמשת כאן במובן חינוך.

63 דומה שלאור הבחנה זו יש להבין את אזהרותיו של שמואל מפני שלטון מלוכני. שמואל פונה לעם ומצייר בפניהם תרחיש אפשרי: 'וַיֹּאמֶר זֶה יְהִיֶה מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר יִמְלֹךְ עֲלֵיכֶם

החוק המקראי האוסר את פדיונו של עבד שהוקדש למקדש על ידי אדונו משתלב היטב במגמה שהצגתי עד כה. משעה שעבר העבד לרשות המקדש, הוא לא יכול היה לצאת מרשות זו: המקדש אינו רשאי למוכרו; אדונו אינו רשאי לפדותו; והעבד זכאי לפריווילגיות הניתנות לעבדי המקדשים, ויש אפשרות ריאליט שישתחרר ויהפוך בן חורין.⁶⁴ דומה כי כך יש להסביר גם את הביטוי 'קִדְשׁ קִדְשִׁים' בפסוק זה: ביטוי זה אינו מכוון לקורבן אדם כפי ששיערו כמה מהחוקרים, ואינו מכוון לכך שאדם זה לעולם לא יחדל להיות עבד מקדש, אלא מתאר את העובדה שקדושתו של העבד מוחלטת, ושהוא לעולם לא ישוב לשעבוד פרטי-אנושי, שכן מעתה הוא ברשות האל, מקור הקדושה העליונה; לכן אפשר שבשלב מסוים ישתחרר שחרור מוחלט, ואז יתברר שהקדשתו למקדש סללה את הדרך לשחרורו.

ו. הסתייגות המקדש מקליטת עבריינים

כאמור פסוק 29 עוסק באדם שנתחייב מיתה על ידי הרשויות, ושמבקש להמיר את חטאו בעבדות מקדש או להיפדות בממון; הפסוק קובע כי אדם כזה, חרם

אֶת בְּנֵיכֶם יִקַּח וְשֵׁם לוֹ בְּמִרְכָּבָתוֹ וּבְפָרְשָׁיו וְרָצוּ לְפָנַי מִרְכָּבָתוֹ. וְלָשׂוּם לוֹ שְׂרֵי אֲלָפִים וְשָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְלִתְרֵשׁ חֲרִישׁוֹ וְלִקְצֹר קְצִירוֹ וְלַעֲשׂוֹת כְּלֵי מִלְחָמָתוֹ וְכָלֵי רִבּוֹ. וְאֵת בְּנוֹתֵיכֶם יִקַּח לְרִקְחוֹת וְלִטְבָּחוֹת וְלֵאֲפוֹת' (שמ"א ח 11–13). לא היו חששות משמואל, שפעל מכוח העם ולא ניהל שלטון מונרכי. בהיותו שליח האל היה מנוע שמואל מלעשות פעולות כאלו, וגם הכוהנים במקדשים היו מנועים מלשעבד את עבדי המקדשים. אומנם הם העסיקו עבדים, אולם מעמדם של עבדים אלו היה קרוב לזה של אנשים חופשיים. עוד יש לציין כי שמואל עצמו חווה מעמד זה, לאחר שהוקדש על ידי אימו למשכן בשילה, והיה שם במעמד של משרת מקדש – כמו הלויים, ששירתו במשכן במדבר ואחר כך במקדש בירושלים. עבדי המקדשים נתפסו אפוא ככלי קודש, כחלק מקבוצת משרתי האל, ולכן הציבור היה מנוע מלשעבדם, וכך גם הכוהנים שהיו ממונים עליהם. אגב אורחא יש לציין כי לדעת ניסן מרכזיותם של המקדשים באה כתחליף למעמדו המרכזי של הארמון, ולכן לעיתים המלכים ראו במקדש גורם מאיים על מרכזיות שלטונם, ותיאור התנגדותו של שמואל לרצונו העם להמליך עליהם מלך מקביל לטיעון זה. ראו: H. J. Nissen, *The Early History of The Ancient Near East, 9000–2000 B.C.*, trans. E. Lutzeyer, Chicago, IL 1988, pp. 184–185

על המעבר מעבדות מקדש לגרות כדרך להיקלטות בחברה הישראלית ראו: ברונר (לעיל הערה 46), עמ' 102–32.

אדם, אינו יכול להמיר את עונשו בעבודה במקדש ואינו יכול גם להיפדות. מעצם טבעו משמש המקדש גם כמקום כפרה על חטאים, ולפיכך חוטאים שעוונם אינו ניתן לכפרה רגילה במקדש, על ידי הקרבת קורבן, עשויים לבקש בו מקלט באופנים אחרים – פסוק 29 שולל אפשרות זו.

מגמה זו משתלבת היטב כפי שכבר ציינתי עם האמור בספר שמות: 'וכי יוד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למוות' (שם' כא 14), שלא כרוצח בשגגה, שעליו נאמר 'ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה' (שם 13); רוצח במזיד אינו יכול להינצל מעונשו אפילו אם יאחו בקרנות המזבח.⁶⁵

הרחקת רוצחים מהמקדש ומעבודתו היא עניין עקרוני במקרא, וכך נימק זאת רבנו בחיי: 'וה באמת מדיני היושר ומכלל חוקים ומשפטים צדיקים, שאפילו זה שהיה חושב להיות נעזר בהקב"ה או במזבח המיוחס לו, כיון שהוא רוצח ונתחייב מיתה צווה הכתוב להוציאו משם ולמסרו ביד בעל דינו ואין ראוי לחמול ולרחם עליו, כי הרחמנות במקום הזה – אכזריות הוא על הנבראים [ההדגשה שלי]'.⁶⁶ לזהירות יתרה זו קשור גם האיסור המקראי להשתמש באבנים מסותתות בברזל לבניין המזבח: 'ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה' (שם' כ 22).⁶⁷ המקדש

65 ראו אבן עזרא על שמ' כא 14; אבן עזרא יצר מעין הנגדה בין פסוק 14 לבין פסוק 13.
 66 פירוש רבנו בחיי לשמ' כא 14 (רבינו בחיי, ביאור על התורה, ב, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ז, עמ' רכ). הוא רמז למעשה לדברי הרמב"ם ב'מורה נבוכים' שיובאו להלן. גם ר' עובדיה ספורנו (שם) רמז לתובנה זו וציטט את תוכחתו של ירמיהו 'המַעֲרַת פְּרָצִים הָיָה הַבַּיִת הַזֶּה' (יר' 11); כלומר המקדש עשוי להפוך למקום קיבוצם של עבריינים נמלטים וממילא למוקד שחיתות ורשע. אין כאן המקום להרחיב על אודות פירוש המקראות בספר שמות, אך יש לציין כי לדעת הרמב"ם הפסוקים בספר שמות אמורים דווקא במי שנתחייב מיתה על ידי מערכת המשפט, ואילו אדם שנתחייב מיתה על ידי המלך – אינו נלקח מעם המזבח אלא וזכה להגנה. ראו: משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש ה, יד. דברי הרמב"ם מבוססים על תפיסת המקדש כטריטוריה נפרדת שלמלך אין סמכות בה; שם שולטים הכוהנים, ולכן הנמלט לשם מוגן מדין המלך. אפשר שכך יש להבין את המוספור על יוזבא ואדוניהו, שנאחו בקרנות המזבח מתוך ידיעה שלא ייפגעו שם. ראו: מל"א א 50; 28–34. דיון מעניין ביישומו של החוק משמ' כא בימי שלמה על פי המתואר בספר מלכים ראו: J. Burnside, 'Flight of the Fugitives: Rethinking the Relationship between Biblical Law (Exodus 21:12–14) and the Davidic Succession Narrative (1 Kings 1–2)', *JBL*, 129 (2010), pp. 418–431

67 ייתכן שהנימוק בפסוק מכוון לחילול האבן באמצעות שימוש בכלי מתכת, ואינו מכוון

והמזבח צריכים להיבדל מן הרצח; אין להעסיק בהם רוצחים, ואף אין לבנות את המזבח באמצעות ברזל, המשמש להרג.

למעשה אפשר שיש להרחיב את היקפו של דין החרם גם לנדונים למוות אחרים, שלא בגין רצח; וכך סברו כמה מן המפרשים שהציעו כי פסוק 29 עוסק באדם שנתחייב מיתה בגין עבירות שהסנהדרין או המלך קבעו שעונשן מוות.⁶⁸ בפירוש 'העמק דבר' הציע הרב נפתלי צבי יהודה ברלין כי פסוק 29 עוסק במי ש'נחרם מן המלך שיהרגנו כל מוצאו בשביל רציחה, שיכול המלך לגזור [שיש להורגו בלא הליך משפטי מסודר], אזי לא יפדה – מות יומת'.⁶⁹ פירושו של הרב ברלין שחרם אדם הוא רוצח מבוסס על השוואה בין הפסוקים בספר שמות ובספר ויקרא, אך אפשר שפסוק 29 עוסק בכלל העבריינים החייבים מיתה וקובע שלא ניתן לפדותם,⁷⁰ לא בכסף ולא בקורבן, וכי המזבח אינו מקום מקלט בעבור עבריינים.⁷¹

רוחו של החוק שבפסוק 29 עולה גם מהקשרים מקראיים אחרים: בספר במדבר נאסרה קבלת כופר בעבור נפש רוצח: 'ולא תקחו כפר לנפש רצח אֲשֶׁר הוא רָשָׁע לְמוֹת כִּי מוֹת יוֹמֵת' (במ' לה 31); בספר שמואל א הגבעונים מסרבים לכופר ממזוני בעבור חטאו של שאול כלפיהם (שמ"א כא 3), ותחת זאת נהרגים שבעה מבני שאול (שם 8–9); וכופר בעבור הריגת נפש מוזכר בספר שמות רק

לחרב במובן של שפיכות דמים, אף שלכיוון זה נטו הפרשנים על אתר.

68 ראו בהרחבה בפירושו של רמב"ן על אתר ובחיבורו 'משפט החרם', המוקדש לעניין זה. ראו: חידושי רמב"ן על תלמוד בבלי, מהדורה מצולמת: ירושלים תרפ"ח, חלק ב, עמ' תז–תט.

69 הוצאת ועד הישיבות בארץ ישראל, ירושלים תשל"ה, עמ' קכו.

70 ייתכן שיש לקשור חוק זה לפסוק 'זִבַּח לְאֱלֹהִים יִחַרם בְּלִתי לֵה' לְבִדו' (שמ' כב 19), כלומר דינו של עובד אלילים הוא מוות.

71 גולדסטון דן בקטע מתוך הברית החדשה שבו הורחבה משמעותה של לקיחת עברייני מעם המזבח לקביעה כוללנית שאדם שיש לו תביעה (או אפילו כעס) על חברו, אל לו להתקרב אל המזבח ועליו לדחות את הקרבת קורבנו עד אחר שירצה את חברו (מתי ה 21–26). ראו: M. Goldstone, 'Murder, Anger, and Altars', *NovT*, 59 (2017), pp. 339–354. לדעתי קשר זה אינו מוכרח: המסר בברית החדשה דומה במידת מה לתוכחתם של הנביאים לאנשים שאינם מיטיבים את מעשיהם, ושמקריבים קורבנות מתוך מחשבה שהקורבן ירצה את מעשיהם; לעומת זאת הפסוקים בספר שמות ובספר ויקרא עוסקים במקרים ספציפיים של ניסיון להציל חיי חוטאים על ידי המזבח.

כאשר עבד נהרג על ידי שור (שמ' כא 30). בעיני המקרא דינו של רוצח מוות, ואין להמיר עונש זה.

ז. פסוקי החרם כמפתח להבנת הלך רוחו של ספר ויקרא

כאמור מיקומו של פרק כז בספר ויקרא אינו ברור דיו, ועובדה זו הובילה את החוקרים להעלות הצעות שונות. מתוך התבוננות בפרטי הפרק הצעתי כי פרק זה מתווה את כיוונו הכללי של הספר: התנגדות לשליטה של המקדש בחיי החברה והיחיד, מן הבחינה הכלכלית ומבחינת המעמד האישי. כיצד משתלבים פסוקים 28–29 בקריאת כיוון זו?

עיון בפרקים כה–כז בספר ויקרא מעלה כי הם שונים מפרקים א–כד: בעוד בפרקים א–כד – כמו בשאר פרקי המקרא – מוזכרים גרים לרוב, בפרקים כה–כז אין מוזכרים גרים אלא רק עבדים, ויש בכך כדי להתמיה. אכן נראה שפרקים כה–כז נספחו על ספר ויקרא, קודמים לו מבחינה עניינית, ומיוחסים לנאמר בהר סיני – כפי שמכריז הפסוק הראשון בפרק כה. בפרקים אלה נכתבו עקרונות מהותיים, כגון הקביעה שהארץ שייכת לה' ולא לישראל (וי' כה 23) והקביעה שהישראלים הם עבדי ה' ולא עבדי בשר ודם (שם 42); ועקרונות אלו הם הרקע לכל החוקים הכתובים בספר ויקרא. פרקים כה–כז אינם חלק אינטגרלי מהחוקים הכהנניים, והם משמשים כעין מבוא לספר ויקרא כולו.

אפשר שמיקומם ותפקידם של פרקים כה–כז בספר ויקרא עשויים להסביר את היעדרותם של הגרים מהם: פרקים אלה אינם מכירים בגרים סתם אלא בעבדים נוכרים שהמקדש פעל לשחרורם, ושהפכו לגרים השווים לישראלים.⁷² הגרים המופיעים הרבה בפרקים א–כד הם אפוא עבדי מקדש שמעמדם השתדרג; אלה עבדים שעלו למעמד גרים, והעלייה במעמדם הייתה קשורה במקדש או התבצעה דרך המקדש, וחוקי המקדש מעניקים להם שוויון מלא במגוון החוקים המופיעים בספר ויקרא. למעשה שלילת העבדות הישראלית – הנזכרת בווי' כה 42 – מתרחבת מגבול ישראל, ופרקים כה–כז, שנאמרו כאמור בהר סיני, קוראים לביטול מוסד העבדות בכללותו, על ידי

72 ברונר (לעיל הערה 46), עמ' 32–102.

שדרוג מעמדם של עבדי המקדש וגירום בפועל.⁷³ פסוק 28 בפרקנו מצטרף למגמה זו וקובע כי אדם שיקדיש את עבדו למקדש לא יוכל לפדותו: העבד יקבל מעמד של עבד מקדש, הגבוה מזה של עבד פרטי, ולמעשה יתקדם בדרך אל שחרורו המלא.

גם פסוק 29 טומן בחובו קריאת כיוון ערכית: אומנם המקדש מעניק חופש לעבדים, אולם חופש זה שמור לעבדים בלבד ולא לפושעים ורוצחים. הללו אינם יכולים להימלט מעונשם באמצעות אחיזה בקרנות המזבח גם אם אחת ממטרות הענישה היא כפרה. פסוק 29 הוא תשליל של פסוק 28:⁷⁴ פסוק 28 מרחיב את החופש שמעניק המקדש, ואילו פסוק 29 מציב את גבולותיו ומעניק להם תוכן מוסרי של ממש, שכן 'הרחמנות על העבריינים אכזריות היא על כל הברואים',⁷⁵ כפי שכתב הרמב"ם כאשר הנגיד בין החוק האוסר הסגרת עבדים נמלטים (דב' כג 16–17) לבין החוק המחייב הסגרת פושעים אפילו מעם המזבח (שמ' כא 14); לדידו הנגדה זו מייצגת את האיזון שבחוקי התורה, המרחמת על עבדים מושפלים אך אינה מרחמת על עבריינים.

דומה שיש בדברים אלו כדי להסביר את סמיכותם של פסוקים 28–29 בפרקנו, שאכן התמיהה רבים. כריכתם אהדדי של ערך שלילת העבדות וערך המשפט והצדק מבטאת – עם שאר הפרטים בפרק כו – את הלך רוחו של ספר ויקרא באשר למעמדו של המקדש.⁷⁶ על פי ההנחה המחקרית שהספרות הכהנית מאוחרת ועוסקת במשכן ולא במקדש, נראה שבפרק בכללו –

73 ראו גם: ברונר (לעיל הערה 45), עמ' 11–15.

74 סמיכות דומה שבה מוצגים שני מקרי קצה היא סמיכותן של פרשיית הסוטה (במ' ה 12–31) ופרשיית הנזיר (שם ו 1–21).

75 מורה נבוכים ג, לט (רבינו משה בן מימון, מורה הנבוכים, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' שסה).

76 קשר דומה בין שלילת העבדות לעשיית צדק עולה מן האמור בספר הברית. ראו: שמ' כא. הנושא הראשון בתיאור מערכת המשפט שם הוא דיני עבדים, וניכר כי יציאת העבד (או האמה) לחופשי מעניינת את החוק יותר מאשר עצם שעבודו – כך עולה מחזרתו של השורש יצ"א שבע פעמים בפסוקים 7–11 וכן מרציעתו בתום שש שנים כאות קלון על אי רצונו להשתחרר. בהמשך הפרק באים חוקים הנוגעים לעבריינים שונים: רוצחים, מקללי הורים, מכי הורים ומזיקים שונים. המסר העולה מן הפרשייה הוא האדרת חופש הפרט ובמקביל הענשת כל מי שפוגע בזולת. ראו: ברונר (לעיל הערה 46), עמ' 139–144.

ובמיוחד בפסוקים אלו – מוצג המשכן כמקום שהקדושה והמוסר כרוכים בו זה בזה, בניגוד לתיאור המקדש בספרי נביאים כמקום שפשתה בו השחיתות.

ח. סיכום

שני חוקים תמוהים בשולי ספר ויקרא עוסקים בדינם של חרמי אדם, בהמה ונכסים, ועל ביאורם נשתברו קולמוסים רבים. במאמר זה ביקשתי לעמוד על טיבם של חוקים אלה מתוך עיון במיקומו של פרק כז ומתוך התבוננות במופעיו של החרם במקרא. הצעתי כי פסוק 28 עוסק בעבדי מקדשים, ופסוק 29 – ברוצחים נמלטים, ועמדתי על משמעותיהן הרחבות של הצעות אלו לנוכח המציאות במקדשי המזרח הקדום ולאור פרשיות אחרות במקרא. לבסוף ביקשתי להראות כי פסוקים אלו מתווים כיוון ערכי לספר ויקרא כולו ולמקדש הישראלי. הפסוקים שוללים קורבנות אדם ומורים על נכונות של המקדש לקבל עבדים שיחסו בצילו, ושיזכו כך למעמד מועדף. פסוקים אלה מלמדים גם כי המקדש אינו מקום מקלט לעבריינים, שכן המקדש הישראלי אינו תחליף לרשויות הצדק והמשפט, המופקדות על ביצוע דינם של העבריינים. החופש והצדק מונחים ביסודותיה כל חברה אנושית, וביטויים בתחום המקדש הוא אפוא מסר לכלל האנושות.

הרב ד"ר בניהו ברונר, בית המדרש – המכללה האקדמית צפת, רחוב ירושלים 11,

צפת 1320611

bnayahu10@gmail.com

