

# 'תורת העולה' – הרהורים על תפיסת המדרש

## כתחליף לקרבנות

ישראל רוזנסון

### הקדמה

מדרשים על קורבנות הם מדרשים לכל דבר ועניין. רוצה לומר, הם נוטלים פסוק או שבר פסוק מהקשרו המקורי ומעניקים לו משמעות חדשה בהקשר חדש. מהו הקשר בין הישן לחדש, בין הבסיס והמצע המקורי לבין ה'תוצר' העומד בפני הקורא? מובן הקושי לתת לכך תשובה כוללת, ומושך להתייחס בכל מקרה לגופו. מה שבכל זאת ניתן לומר הוא כי קשרים קיימים. דווקא בגין יצירתיותה המופלגת, הפעולה המדרשית איננה שרירותית, ולא דווקא משום שניתן לסמן מספר כזה או אחר של שיטות לשוניות ספרותיות המובילות מהמוצא ליעד. קיימת זיקה רעיונית בין הפשט לדרש. לזיקה זו פנים מרובות, וניתן לדבר על ספקטרום נרחב של אפשרויות, מחיזוק הפשט והבלטת פן מפניו ועד להיפוכו המוחלט. ודומני שבכל אפשרות ואפשרות תמיד יתקיים איזה יחס הדדי; יאיר הפשט את המדרש, ויאיר המדרש את מקורו בכתוב. לא אחת להארה זו עשויה להיות משמעות היסטורית; קרי, המדרש המציג עמדה חדשה מעורר עניין בגין המחשבות על כברת הדרך שנעשתה מאותם ימים שבהם הובן הכתוב אך ורק על פי פשטו. לעתים כברת הדרך הזו משדרת כבוד למסורת; כביכול מוצהר – 'אכן, אנחנו במקום אחר', אבל מובן כי 'מקום' זה עטוף באלפי נימים המסתעפים מאיזושהי עמדה ראשונית, אפשר קמאית, שעומדת בבסיסו של כתוב. לעתים הכבוד הזה לובש ממד של געגועים תמירים לעבר שאומנם לא יחזור, אך הוא נוכח. יש והיחס לעבר כרוך בעידון של מה שהיה מובע בישירות בפשט; רוצה לומר, המדרש ממרומי חדשנותו רואה בעבר הזה פן של בדיעבד; כך היו היה... בעטיים של אילוצי הזמן. לעתים העבר הזה זוכה לטיפול 'קליני', לדיון נכנסת, וגם כאן נאמר לעתים, ברגל גסה הפסיכואנליזה כדי לחפש איזה רגש אשמה חבוי, תסביך לא־מודע או פונקציה נפשית לקיחה המשתקפת ביחס אל העבר הזה ומספקת לכאורה מפתח להבנתו.

מבט כללי למדרשים על קורבנות מראה כי בחלוף השנים הקורבנות זכו למשמעות אחרת, וגדול הספק אם מקריב הקורבנות הקדום היה ער לה. באופן כללי, ניתן לומר כי

מי שחיבר את המדרשים הללו חווה שינוי. הוא כבר לא הקריב קורבנות; הוא חשב עליהם. במחשבתו הוא יכול היה להמשיך ולראות בהם חלק מחייו, שבעטיו של עונש דתי או בגין 'תאונה' היסטורית, נבצר ממנו לקיימם בפועל; כביכול, מדרשים אלו הם תזכורת למשהו גדול שנתר במחשבה ומצפה לרגע שהמחשבה תחזור ותהיה למציאות; ומנגד, הדורש יכול היה לתהות אם לנוכח הזמן הרב שחלף מאותם ימים שבהם הקריבו בפועל, זמן ההולך ומצטבר, הולך וגדל, מדור לדור, קשה לקשר את היעלם לעונש במובנו הדתי; וכי למשך כמה זמן יכול להישלל מן האדם, גם אם ראוי הוא לגמול, דבר חשוב באמת?! כלום באמת ניתן לנהל חיים דתיים ללא פן חיוני שלהם במשך כל כך הרבה זמן? ושמה היעדרו המתמשך מלמד כי הפן הזה איננו כל כך חיוני?! לפי שיקול זה, הקורבנות כפשוטם כבר איבדו את מקומם בעולם הדתי; בהיעדרם אבדה גם המשמעות המקורית שלהם, והזיכרון וביטוייו בטקסט היו לבסיס למשהו אחר.

אם כן, המדרש עשוי לסייע גם לרואה בפרשיות הקרבנות שבתורה גרעין של זיכרון צרוף, געגוע טהור, ציפייה לרגע של התחדשות, 'חדש ימינו כקדם' במובנו הפשוט, וגם לרואה בהן מצע לתובנות חדשות ורעיונות חדשים לגמרי, שאינם נזקקים עוד לדבר האמתי'. יש והמדרש יביע את געגועי הזכר והמצפה כמעין סגולה לשימורם עד לכשתבוא העת, ויש, וברוב יצירתיות הוא ינהיר את המשמעות החדשה לגמרי שצצה לפרשנות הקורבן עתיק היומין כתחליף לו.

ממדרשיהם ניתן להבין כי חז"ל העמידו תחליף לקרבנות בכל הקשור לתפקידם ככפרה על עוונות הפרט והכלל<sup>1</sup>. ניתן לראות את גמילות החסדים כתחליף, וניתן לראות, אולי כפרי התפתחות מאוחרת יותר, את לימוד התורה כתחליף; וגם בתענית המדלדלת את הגוף, יש משהו ששומר על צד מהותי של הקרבת הקרבן<sup>2</sup>, ולכאורה התענית ראויה להחליפו. אבל לא רק הכפרה שמקופלת בקורבנות עומדת לנגד העיניים; בפשטות, הקרבנות טוו גם קשר טמיר עם האל; מהם שהוקרבו לשם שמים, וללא תקוות כפרה קונקרטיית. הן

1. לפי אורבך: "עם ביטול מיתות בית דין ועם חורבן הבית וביטול הקרבנות השתלטה תחושה של יאוש והרגשה שניטלה מישאל אפשרות הכפרה" (אפרים א' אורבך, **חז"ל - פרקי אמונות ודעות**, ירושלים תשל"ו, עמ' 383). אווירה זו מוצגת במאמר הידוע על "פעם אחת היה רבן יוחנן בן זכאי יוצא מירושלים, והיה ר' יהושע הולך אחריו, וראה בית המקדש חרב. אמר ר' יהושע: אוי לנו על זה שזה חרב, מקום שמכפרים בו עוונותיהם של ישראל. א"ל: בני, אל ירע לך, יש לנו כפרה אחת שהיא כמותה, ואיזה? גמילות חסדים, שנאמר 'כי חסד חפצתי ולא זבח' (הושע ו, ו) (אבות דרבי נתן, נוסח א, פ"ד, מהדורת שכטר, יא ע"א).

2. אפרים א' אורבך, **חז"ל - אמונות ודעות**, ירושלים תשל"ו, עמ' 548. הוא מתייחס להיעדר אפשרות לכפרת עון בית עלי בעולה וזבח אך הכפרה אפשרית בלימוד.

לא בכדי הקרבן הראשון המוזכר בספר ויקרא הוא קרבן עולה, שחכמים ראוהו כמעין מתת הבאה מתוך התנדבות: "ואמר רבא: עולה דזרון היא" (בבלי, זבחים ז ע"ב).

תפיסה רווחת בעולם המדרש היא שהתפילה שמשמשת אף היא מעין 'צינור תקשורת' לנשגב באה כנגד הקרבנות, ולכן במובן מסוים, החליפה אותם. פסוק שעשוי היה לעמוד כבסיס מקראי לתפילה כתחליף לקרבן הוא: "קחו עמכם דברים ושובו אל ה' אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב ונשלמה פרים שפתינו" (הושע יד, ג). במקור כוונתו, כך נראה, העדפת דברי התודה המילוליים על נדרי קרבנות פרים.<sup>3</sup> והנה, היה מי שהסיק ממנו במישרין כי מדובר על התפילה כתחליף ישיר לקרבן: "א"ר אבהו: מי משלם אותם פרים שהיינו מקריבים לפניך, שפתינו בתפילה שאנו מתפללים לפניך" (פסיקתא דרב כהנא, כד, יט). ויש ורעיון זה מנוסח בצורה 'רכה' יותר: "כשם שעבודת מזבח קרויה עבודה כך תפלה קרויה עבודה" (ספרי, דברים פרשה מא, כז).

בהקשר זה, ידועה המחלוקת על יחסן של תפילות הקבע לקרבנות: "רבי יוסי ברבי חנינא אמר: תפילות אבות תקנום; רבי יהושע בן לוי אמר: תפלות כנגד תמידין תקנום" (בבלי, ברכות כו ע"ב). בלי קשר לשאלה מתי בדיוק חל ה'תקנום' הזה, 'כנגד תמידין' מקנה לתפילות ספציפיות מכוונות לקורבנות ספציפיים, מכוונות היוצרת מעמד מסוים של תחליף לקרבנות אלו. לפי זה, יש מעתה, כלומר מרגע שהיתקנה, בתפילה איזו איכות ספציפית הקשורה בקרבן; לא רק תכניה מובילים ליעדיה של אותה תפילה, אלא גם עובדת היתקנה כנגד קורבן מסוים. בנסיבות מסוימות, ואיננו נכנסים כאן לשאלת ההיסטוריה האמתית של התפילות, תפילה שבאה לעולם כנגד קרבן עשויה להחליפו.

על פי מקורה במקרא, הקרבת הקרבנות הייתה מנותקת כליל מאיזושהי תפילה, יותר מזה, מאיזושהו רחש שפתיים. 'מקדש הדממה' כונה הבית שבו התנהלה ההקרבה (ישראל קנוהל בעקבות יחזקאל קויפמן);<sup>4</sup> השקט – המקפיא כך נדמה – שאפף אותו ואת הדרת קדושתו הוא שהקנה לו את ייחודו בין בתי הפולחן של התרבויות הזרות והדתות השכנות. אם נוצרו מזמורים – הלויים יצרום, ולא הכוהנים בעת עבודתם ולמענה; בעבודה עצמה, הקרבנות פעלו את פעולתם ללא 'סיוע' מילולי, ובוודאי שלא מאגי. במבט לאחור, היה קשה לקבל זאת, והרמב"ם, שמנקודת מבטו התארגנה ההקרבה על בסיס דתי שונה,

3. דעת מקרא: "ונשלמה פרים שפתינו – במקום נדרי חובותינו [...] שנדרנו בפרים, נשלם בשפתינו, כלומר בדברי שפתינו, וזו תפילה [...]". (יהודה קיל, **דעת מקרא להושע**, ירושלים תשל"ג, עמ' קח).

4. ישראל קנוהל, **מקדש הדממה – עיין ברובדי היצירה הכהנית שבתורה**, ירושלים 1993.

ליווה את ההקרבה בוידוי ובדברי מזמור.<sup>5</sup> מנקודת ראות דתית, יש להקרבה באין־קול ערך מוסף, בצד דחיקת המאגי, מדובר בהעמדת הקורבן על חוויה ויזואלית צרופה, חוויה מטלטלת (המתה!) שפעולתה כמכת ברק.<sup>6</sup> מנגד, התפילה, שדה הפעולה שלה שונה ומנותק; עיקרה שמיעה והבנה, מובנה בה ממד אמוציונלי ואינטלקטואלי שונה לגמרי.

כנאמר, גם לימוד התורה נתפס כסוג מסוים של תחליף לקרבנות; כשם שנאמר ש'... תפלה קרויה עבודה' (לעיל), כך נאמר "וכשם שעבודת מזבח קרויה עבודה – כך תלמוד קרויה עבודה" (ספרי, דברים פרשה מא, כד). בשורות הבאות ננתח מדרשים ספורים העוסקים בעולה ובקרבנות האחרים, ונקודת המוצא היא חקירת המדרש כחלופה לקרבן; מהי ייחודה ומיוחדותה של חלופה זו.

## שני מדרשי קורבנות

אנו מדברים על מדרשי קורבנות. הכוונה היא למדרשים שנדרשו כשבבסיסם עומדים פסוקים מפרשות הקרבנות בתורה, וניתן להסיק מהם על הרעיונות החדשים העולים מהתייחסות לקורבנות. מדרשים מסוג זה מהווים נתח לא־מבוטל מהמדרשים על פרשות 'ויקרא' ו'צו', וכאן נדגים התייחסות לשניים מהם.

הראשון מתייחס לפסוקי הפתיחה של הספר: "דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם" (ויקרא א, ב). הניסוח המעמיד 'אדם' מול בני ישראל (לציון עצם ההקרבה ניתן היה לומר 'כי תקריבו', 'איש או אשה כי יקריב' או דומה לו), ומבודד את 'אדם' מ'מכם', מכונן למחשבה מה רומז ה'אדם' המובלט כאן. כך מדרש ידוע בויקרא רבה:

5. רמב"ם "וכיצד סומך? ... ומניח שתי ידיו בין שני קרניו ומתוודה. על חטאת – עוון חטאת; ועל אשם – עוון אשם; ועל העולה מתוודה עוון עשה ועוון לא תעשה שנתק לעשה. ... ויראה לי שאינו מתודה על השלמים אבל אומר דברי שבח" (הלכות מעשה הקרבנות פ"ב הי"ד-ה"ט).

6. מבחינה זו אני מתקשה לקבל את דבריה של נחמה ליבוביץ בפתיחה לספרה על ויקרא: "דיני הקרבנות הם לנו כספר חתום: לא טעמי הקרבנות בכלל מובנים לנו ולא טעמם לפרטי דיניהם (ואפשר מפני שאין אנו יכולים לקיימם מאז שחרב בית מקדשנו התנוון בנו 'החוש' לקרבנות). [...]" (נחמה ליבוביץ, **עינים חדשים בספר ויקרא – בעקבות פרשינו הראשונים והאחרונים**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 9). גם בן דורנו מודע להיעדרה של חוויה ויזואלית מטלטלת בעבודת האל.

אמר ר' ברכיה: אמר לו הקדוש ברוך הוא לאדם זה: אדם, יהא קרבנך דומה לקרבן אדם הראשון, שהיה הכל ברשותו ולא הקריב מן הגולות ומן החמסים, אף אתה לא תקריב מן הגולות ולא מן החמסים, ואם עשה כן: 'ותיטב לה' משור פר מקרן מפריס' (תהלים סט, לב) (ויקרא רבה פרשה ב ז).

בהבנתה הפשוטה דומה כי הדרשה מכוננת לקרבן אידיאלי, קרבנו של אדם הראשון כסמל לקרבן שנעדר ממנו כליל החשש מאיזושהי בעייתיות מוסרית. לכאורה, ניתן לטעון כי המסר העולה ממדרש קורבנות זה הוא הצבעה על הדרך שבה נכון להקריב, ואך הגיוני הוא כי הצורך בהכוונה כה ברורה, הכוונה שהיא בעצם אזהרה, נובע מהידיעה כי היו גם היו הקרבות פסולות מבחינה מוסרית, ודברי הנביאים מלאים מחאות בנידון. אולם בכך לא סגי; הפסוק שבו משתמש המדרש כדי לחזק את טיעונו: "ותיטב לה' משור פר מקרן מפריס" (תהלים סט, לב), מציג זווית נוספת. בהבנה פשוטה שלו ניתן להבין שתודה מילולית – 'שיר' (הפסוק הקודם: "אהללה שם אלהים בשיר ואגדלנו בתודה", תהלים סט, לא), היא הדגם הנכון, וכך כתב פרשן מן הדור האחרון:

התודה שאביע בשירי תהא חביבה בעיני ה' מקרבן תודה של שור־פר. הוא שור הוא פר ובאו יחד לחיזוק [...]?<sup>7</sup>

המתפלל במזמור זה נתון במצוקה כפולה ומכופלת. [...] והוא מקבל על עצמו לשיר שיר תהילה ותודה לה'; שיר תודה העדיף מקרבן תודה [...] שישיר שיר שיתקבל ברצון יותר מקרבן תודה [...] שהוא חש בנפשו שאין הקרבן הדרך המתאימה להביע בה את תודתו, והשיר עדיף מהקרבן [...]?<sup>8</sup>

אם כן, האדרת קורבנו של אדם הראשון, וקשה להניח שהדבר נעלם מעיני הדרשן, נעשית על ידי פסוק שרואה את פסגת עבודת האל כ'שיר'! קרבנו של אדם הראשון אכן היה מוצלח במיוחד, ולכן כמוהו כשיר. שיר! פסוקי תהלים הם טקסט, ניתן לראותם כתפילה וניתן כמצע ללימוד; מכל מקום, קורבן נקי מחשש גול כקרבן אדם הראשון מומשל לטקסט דווקא! בצד הצורך בקורבן נקי, נרמז אפוא כי הדרך המועדפת לעבודה היא תפילה. ולמען האמת, קורבנו של אדם הראשון מושלם מבחינה עובדתית, אין בו חשש לגול, וגם לא יכול להיות; הוא לא משקף איזושהי התמודדות, התגברות על היצר, התלבטות

7. עמוס חכם, דעת מקרא לתהלים, מזמורים א-עב, ירושלים תשל"ט, עמ' תי.

8. שם, עמ' תיב-תיג.

מוסרית, ולכן, כך נדמה, השאלה העומדת בעומקו של המדרש איננה רק מהו הקורבן הראוי, אלא גם מהי השיטה הראויה!

קורבנו של אדם הראשון התבטא בצורה אחרת במדרש שזכה למופעים רבים, המזכיר את הפסוק הנ"ל: "שור שהקריב אדם הראשון קרן אחת היתה לו במצחו, שנאמר 'ותיטב לה' משור פר מקרן מפריס' (תהלים סט, לב), 'מקרין' תרתי משמע" (בבלי, שבת כח ע"ב). העילה היא דקדוקית לכאורה, הכתיב חומז לקרן אחת, ובכל מקרה אין זה פשוטו של מקרא.<sup>9</sup> מה טיבו של מדרש ציורי זה ומהי זיקתו למדרש דלעיל? שני המדרשים נשענים על אותו פסוק בתהלים, ואין לי אלא לשער שברמה בסיסית של הבנתו, המדרש על הקרן האחת בא להדגיש את ייחודו של אותו קורבן, אלא שבעוד שהמדרש הראשון תפסה, כך נראה, כאמירה עקרונית בדבר איכותו, בעוד שבשני ייחודיותו מתבטאת בהיבט הפיזי שלו, ואפשר כי הפיזי בא ללמד על האיכותי.<sup>10</sup>

היו שהתקשו לקבל את מדרש הקרן השני כהמחשה חיצונית גרידא לייחודיות. ניתן כמובן למצוא לתיאור המובע בו איזושהי משמעות סימבולית, בין על רקע פסיכואנליטי,<sup>11</sup> או על רקע דתי. בחיפוש אחר ייחודיות שכזאת, ראוי לתת את הדעת להסברו של השל"ה:

[...] מאמר רבותינו ז"ל (שבת כח ע"ב), שור שהקריב אדם הראשון קרן אחת היה במצחו כו'. וסוד הדבר, כי אדם היה ראוי להיות כתנות אור, ואפילו עקבו היה מכהה לגלגל חמה (ויקרא רבה פ"כ ס"ב; פסיקתא דרב כהנא ד, ד; פסיקתא רבתי פ"ד, י), ואם לא היה חוטא היה קורן אור פניו, והאור נקרא קרן, כמו שנאמר 'קרנים מידו לו' (חבקוק ג, ד), והסתכל בחמה

9. "מקרן מפריס - בעל קרניים ובעל פרסות" (עמוס חכם, **דעת מקרא לתהלים**, מזמורים א-עב, ירושלים תשל"ט, עמ' תיא).

10. בדרך מעניינת הלך מירקין. לפיו, הפסוק מייצג את קרבן האדם הראשון: "[...] שביום שנוצר היה גדול כפר [...] יצאו קרנותיו לפני פרסותיו [...] יהיה הקרבן טוב בעיני ה' יותר מן השור, שהקריב אדם הראשון, באשר אדם הראשון אפילו אם היה רוצה להקריב מן הגזילות ומן החמסים לא היה בידו לעשות כדבר הזה, באשר הכול היה ברשותו, אין לראות שבח במעשהו של אדם הראשון" (**ויקרא רבה** מפורש בידי משה אריה מירקין, תל אביב תשמ"ז, עמ' 27) על הגרסה במדרש ש'אף אתה שהכל ברשותך שצריך להיות ש'אין הכל ברשותך: מרדכי מרגליות, **מדרש ויקרא רבה**, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' מה.

11. הזדהות עם חיית טוטם על ידי קולות חיקוי של החיה על ידי לבישת עורה, עובר למסכות: "לאל הטוטמי אשר גולם על ידי פר או על ידי אל ואשר עמד במרכז דתם של היהודים בשלב המוקדם שלה, היו סוגדים גם באמצעות חיקוי השאגה או הגעייה של הפר, [...] אותה הזדהות עם האלהות אמורה להיות מושגת על ידי לבישת פרות של פר ושל איל. הקרניים אשר ייצגו במיוחד את כוחו של האל הנושא אותן, נחשבו מאוחר יותר על ידי חבישתן לסימן להפיכתו של החובש אותן לאל [...] (תיאודור רייק, **השופר - מחקר פסיכואנליטי של הריטואל היהודי** [תרגום: יואב ספיר], תל אביב 2005, עמ' 71).

אזי נראה לך כמה קוים נמשכים, והם קרני החמה. וכשחטא אדם ונתלבש בכתנות עור, והוא עפר מן האדמה ונעשה חומר כלי חרס ביד היוצר והמסולאים בפז איכה נחשבו לנבלי חרש' וגו' (איכה ד, ב), הרי ירד מקרן דהיינו קירון לחרס שהוא פך, וקריאת שם 'אדם' מתחילה היה מורה על 'אדמה לעליון' (ישעיהו יד, יד), ואחר כך השם מורה על 'אדמה', עפר מן האדמה, והוא פך כלי חרס. וכשהיה במעלתו היה הוא בעצמו קרבן לה' בסוד 'אדם' כי יקריב מכם' (ויקרא א, ב), כמו נשמת הצדיקים לאחר מותו. [...] יורד ממדרגת אדם לשור, כי 'אדם' ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו' (תהלים מט, ג), וראה שיהיה לו קצת מדוגמת קרן אבל במדרגה התחתונה, כי נמשל כבהמה, וזהו סוד שור שהקריב קרן אחת היה לו במצחו [...].<sup>12</sup>

בשונה מפרשנות פסיכואנליטית אפשרית הרואה בשור טוטם, חיה המייצגת אל, כאן השור מייצג דווקא את האדם, רום מעלתו הראשונית והתדרדרותו. מבחינתנו הטכניקה הדרשנית שנוקט כאן בעל הדרוש הזה היא דומשמעיות של 'קרן', קרן אור המייצגת את הנשגב, לעומת קרן בהמית. תפיסת הקרבן המוצגת כאן היא היחס לה' בצורתו הנעלה, האדם היה צריך להוות קרבן במובן של התקרבות מרבית לאל, ובהתדרדרותו (אדם מלשון 'אֶדְמָה' הפך ל'אדם' מלשון 'אֶדְמָה') מסמל השור את המצב החדש. אכן, קרנו האחת נותרה סמל לאחדות ואחדותיות, אך 'במדרגה תחתונה' האדם 'ירד למדרגת שור', כבהמות נדמו'.

נציג מאמר נוסף שמעניק לקרבן עולה משמעות חדשה, והוא מתייחס להבדל בין שור לאיל:

בשור הוא אומר: 'וקרבו וכרעיו ירחץ במים והקטיר' (ויקרא א ט) ובאיל הוא אומר 'והקרב והכרעים ירחץ במים והקריב' (ויקרא א, ג), מה בין איל לשור? שור חסר שתי וערב, איל – אין חסר שתי וערב. אמרו חכמים: למדנו הקרבה לשור מן האיל והקרבה לאיל מן השור, אמר להם: רבותי, עפר אני תחת כפות רגליכם, אומר לפניכם דבר אחד? אמרו לו אמור. אמר להם: רבותי, שנים עשר נשיאים עמדו לחנוכת המזבח, לזה עולה ולזה עולה, לזה חטאת ולזה חטאת, לזה אשם ולזה אשם, לזה זבח שלמים ולזה זבח שלמים, ונאמר להלן הקרבה בשור ואיל, ונאמר הקרבה באיל ולא נאמר בשור, כדי שלא יאמר אדם בעצמו, אלך ואעשה דברים מכווערים, דברים שאינם ראויים, אביא שור שיש בו בשר הרבה ואעלה לגבי המזבח, והרני עמו ברחמים ומקבלני בתשובה, לכך נאמר הקרבה באיל ולא נאמר הקרבה בשור (ויקרא רבה, פרשה ב יב).

12. שני לוחות הברית, מהדורת מאיר כ"ץ, חיפה תשע"ה, 'וישב חנוכה', סעיף מו, עמ' רמז-רמח.

מדובר במאמר קשה, שלא כל ענייניו ברורים די צורכם.<sup>13</sup> החשוב לענייננו הוא כי ההבדלים בין לשונות 'ההקרבה' בין השור והאיל נקשרים להבדלים בין שני סוגי בני הבקר הללו, ואלו יורדים לרמה הפיזית הפשוטה – גודלם. הדין מתנקז למסקנה כי הקרבן, אסור לו לבטא איזשהו פן חומרי שניתן לכימות, משום שברגע שפן כזה תודגש חשיבותו – תהייה לכך השלכות מוסריות מכריעות. לכאורה, זה לא צריך להיות כך, הלא בקרבן עולה הדגש מוסב על נדבה, וסביר שנדבה גדולה יותר תבטא משהו; הסולם הכמותי של סוגי העולות קיים; התורה אפשרה אותו, מהי היא כן משמעותו? מדוע התורה מאפשרת קיום סולם כזה אם אין לו משמעות? אכן, מרשים ואף מרגש הוא סיום מסכת מנחות שבמשנה: "נאמר בעולת הבהמה 'אשה ריח ניחוח' (ויקרא א, ט), ובעולת העוף 'אשה ריח ניחוח' (ויקרא א, יז), ובמנחה 'אשה ריח ניחוח' (ויקרא ב, ב), ללמדך שאחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכון אדם את דעתו לשמים" (משנה, מנחות יג, יא). האם כדי לזכך את הרעיון הזה עוד יותר לא היה מן הדין ליצור מלכתחילה רק דרגה אחת, ורצוי כמובן את הנמוכה ביותר?

אלו אכן שאלות נכבדות, ואין זאת אלא שהמדרשים בסוגיה זו ביקשו לעצב את ההפרדה בין נקודת הראות של המקריב לזו של מקבל הקרבן. חשוב שהמקריב ייצמד לאיזשהו סולם, שיוכל להביע 'הצטיינות', נכונות יתר, אידיאליזם, אך כדי ליצור את האידיאליזם הזה ולצורפו, שומה עליו להבין כי אין לסולם שום משמעות מבחינת האל. כדי לצרוף את הכוונה ולנשא אותה מעל איזושהי כמותיות וחומריות יש לדעת 'שאחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכון אדם את דעתו לשמים', וכדי שיכון אדם את לבו לשמים, נדרש גם השלב הראשון של הבחנה בין מרבה לממעיט. מבחינה זו הקרבנות שהם עניין מובהק שחל עליו מרבה וממעיט (הן יכול אדם להביא גם אלף עולות כשלמה), נחוצים כדי להוות פלטפורמה לדיון על כוונה שהיא לשם שמים, וההשלכה לגבי 'תשובה' מובעת במדרש שהובא לעיל. הקרבן, כל קרבן, משרת אפוא דבר הפוך לו, ולמי שלא קצה נפשו במשוואות: כדי להגיע ל'א נדרש להשתמש ב'ב (ב הפוך ל'א).

אנחנו מדברים אפוא על רעיונות מוסריים כלליים שמהווים בסיס לבחינת מעמדו של האדם מול האל, והקורבן מהווה תשתית לדיון. יודעים עליו משהו שנזכר בטקסט וממנו עולה המסקנה המוסרית, אבל הוא נחוץ רק כאיזושהי הפשטה, מושג מוכר שמשמש

13. "[...] ישנה פעולה אחת באיל שאינה בשור [...]" (ויקרא רבה מפורש בידי משה אריה מירקין, תל אביב תשמ"ז, עמ' 31). וזה קשור לניתוח לאורכו ולרוחבו "[...] יש הקרבה גם בשור ואף שאינה מפורשת בו [...]" שני הקרבנות הללו שווים בכל, ואנו למדים זה מזה "[...] (שם, עמ' 32). מתבסס על כך שבקרבנות הנשיאים כתוב 'הקרבה' בשור וגם באיל, ולמה לא נאמר 'הקרבה' בשור גם כאן? כדי שלא יאמר אדם וכו'. ועל הקושי בהבנת המדרש הזה ראו: מרדכי מרגליות, **מדרש ויקרא רבה**, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' נב-נד.



כבסיס לדיון החורג ממנו ומתעלה ממה שהוא מיצג. חיזוק לרעיון הזה יכול לעלות כמובן בידיעה שהקרבן כבר לא קיים יותר; או אז המשמעות המתעלה ממנו תתקבל במלוא עוצמתה. כך נראים הדברים, למצער לגבי מספר מדרשים ממדרשי הקרבנות.

## לימוד תורה וקרבנות

הרעיון של לימוד כתחליף לקרבן יכול להתבטא בדרכים שונות: "כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב תמידין" (בבלי, ברכות י ע"ב). כאן הזיקה לקרבן היא די ברוחה. יש בה משהו מן הפרוזאי; האדם המארח מקריב משהו, נכס, רכוש, ממון, וזה סוג של הקרבה, והתוצאה היא לימוד תורה. כלומר, ניתן לדבר על קורבן מוחלש כהשאלה מהקורבן האמתי, אך בתחום אחר, והכול למען לימוד התורה. ובאופן כללי, אפשר לדבר גם על לימוד תורה בכל הקשר שהוא, לאו דווקא בענייני קרבנות, הבא להחליפם.

כיוון אחר לגמרי עולה מדברי האמורא: "אמר רבי יצחק: 'זאת תורת החטאת' ו'זאת תורת האשם', כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכל העוסק בתורת אשם, כאילו הקריב אשם" (בבלי, מנחות קי ע"א). כאן ההתייחסות היא למילה 'תורה' שמקורה בפרשת הקרבנות כמציינת קבוצת הוראות ("...צו את אהרן ואת בניו... זאת תורת העולה..." ויקרא ו, ב).<sup>14</sup> המיועדות לכוהנים המקריבים, ומכוונת לפי המדרש את לימוד הטקסט שקשור לקרבן ספציפי, טקסט שמן הסתם כולל לא רק את הוראת הכוהנים, אלא מרחיב לנאמר בענייני אותו קרבן לכוהנים ולעם גם יחד. לימודו של הטקסט הספציפי הזה מהווה תחליף להקרבת הקרבן הנאמר בו.

דוגמה לדיון ארוך ומפורט המתנהל ברוח זו מהווה הקטע הבא השוזר מספר עניינים. גם כאן מדובר בדרשה בתנחומא שבידינו ל"צו את בני אהרן" (ויקרא ו, ב):

זה שאמר הכתוב: 'היטיבה ברצונך את ציון' (תהילים נא, ט), ואחרי כן, 'אז תחפץ זבחי צדק עולה וכליל' (תהילים נא, כא). כלומר, אם אין ישראל מקריבין עולה לפני הקדוש ברוך הוא, אין ציון וירושלים נבנה, לפי שאין נבנות אלא בזכות קרבן עולה שהיו ישראל מקריבים לפני הקדוש ברוך הוא. ומאי שנא קרבן עולה יותר מן הקרבנות כולן? מפני שנקרא זבחי צדק, שנאמר 'אז תחפץ זבחי צדק עולה וכליל וגו''. אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: הואיל וכך העולה חביבה

14. [...] מכלול הוראות בנושא מסוים [...] " (מנחם בולה, **דעת מקרא לויקרא**, ירושלים תשנ"ב, עמ' צד).

עלי, לכך צוה אהרן ובניו שיהיו זהירין בה להקריב אותה לפני. למה אמר 'זאת תורת העלה'? ירצה לומר, קריאת תורה. ראו כמה חביבה קריאת תורה לפני הקדוש ברוך הוא, כי יש חיוב באדם לתת את כל ממונו ללמד תורה לעצמו ולבניו, שנאמר: 'צו את אהרן ואת בניו לאמר, כלומר, שיאמרו לבני ישראל ויתעסקו בקריאת העולה, שאף על פי שמקריבין עולה, עוסקין היו בקריאתה כדי שיזכו בקרבן עולה ובקריאתה. וכן אמר רב שמואל בר אבא: אמר בקדוש ברוך לישראל, אף על פי שביית המקדש עתיד לחרב והקרבנות בטלין, לא תשכחו עצמכם לסדר הקרבנות, אלא הזהרו לקרות בהן ולשנן בהן, ואם תעסקו בהן מעלה אני עליכם כאלו בקרבנות אתם עוסקים (תנחומא, צו יד).

יש כאן הרחבה לגבי הנאמר לעיל. ראשית, הדגש מוסב על תפיסת העולה כ'זבח צדק'. הגיוני לראות דווקא את העולה בהקשר זה, משום שיש בה צד של התנדבות. כללית, צדק וקורבנות הם נושא ששורשיו טמונים עמוק במחשבת המקרא, והוא עולה במדרש. בהקשר זה, ניתן לראות כמעין מדרש את ההפטרה לפרשת 'צו' הפותחת ב"עלותיכם ספו על זבחיכם ואכלו בשר. כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח" (ירמיהו ז, כא-כב). הניסוח מעורר השאלות הזה בא לבטח כדי להדגיש את חומרת ההישענות על הקרבנות, כשהתחום המוסרי פרוץ לחלוטין. אחת הדוגמאות הבולטות ביותר במקרא בהקשר זה היא הנהגתם של בני עלי כלפי מביאי הקורבנות שעליה נאמר: "למה תבעטו בזבחי ובמנחתיו..." (שמואל א ב, כט). היבט אחר לסוגיית יחסי קרבנות צדק קשור בהתנהלות מול קרנות המזבח "וכי יזד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות" (שמות כא, יד). אסור שהמזבח שמשרת את פעולת ההקרבה יהיה בסיס לאיצדק. אכן, ידוע הדימוי משדר השלום של המזבח: "ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה" (שמות כ, כא).<sup>15</sup> שעליו נדרש: "מיכן היה ר' שמעון בן אלעזר אומר: המזבח נברא להאריך שנותיו של אדם, והברזל נברא לקצר שנותיו של אדם. אינו רשאי להניף המקצר על המאריך" (מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא בחדש, פרשה יא, עמ' 244). היה מי שהעניק לאיסור הנפת החרב טעמים פסיכואנליטיים,<sup>16</sup> אך אין ספק שזוהי סמליות מוצלחת לראות את

15. והיישום של הרעיון הזה ממשיך גם בציווי: "ובנית שם מזבח לה' אלהיך מזבח אבנים לא תניף עליהם ברזל אבנים שלמות תבנה" (דברים כז, ה-ו). ובמסופר על מקדש שלמה: "מזבח אבנים שלמות אשר לא הניף עליהן ברזל (ויהושע ח, לא). "והבית בהבנתו אבן שלמה מסע נבנה ומקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנתו" (מלכים א ו, ז) "ויצו המלך ויסעו...ליסד אבני גזית" (מלכים א ה, לא).

16. איסור טאבו קדמון לפגוע באלוהות (תיאודור רייק, **השופר – מחקר פסיכואנליטי של הריטואל היהודי** [תרגום: יואב ספיר], תל אביב 2005, עמ' 177). לפיו ההסבר לקרנות המזבח הוא לא רק פרקטי, מדובר היה בפרישת עור בעל החיים המוקרב על קרניו על המזבח, כביטוי לזהות בין המזבח והאל (שם, עמ' 178).

המזבח כמשכין שלום, ועל אף זאת, חובת עשיית הצדק גוברת, כך שהרוצח לא תסייע בידו אחיזתו בקרניו.

עד כאן, ניתן לראות ברעיונות אלו הגיוניים ומוכרים, שבמקרה הנידון מוכונים לעתיד, לבנייתה של ציון בכוחה של העולה כנושאת את משא הצדק. בבחינת 'עיר הצדק' תיבנה בזכות קרבן צדק. אבל בהמשך ממשיכה הדרשה לכיוון שונה. כאן, בסמיכות מעניינת, עובר הדרשן לחובת הקריאה, בניסוחים שיש בהם כדי להעניק לה איכות מיוחדת. בדמיון מסוים למדרש בפתיחה על הכנסת אירוח תלמיד חכם בתוך ביתו, כאן מתברר וביתר שאת כי גם בלימוד התורה יש צד של הקרבה, ויתור על ממון: 'כי יש חיוב באדם לתת את כל ממונו ללמד תורה לעצמו ולבניו', וזהו פן מהותי של לימוד תורה שאיננו מוגבל לתורת הקורבנות. ואשר ללימוד פרשות הקרבן, הקריאה מוצגת כאן כעניין עצמאי, 'שאף על פי שמקריבין עולה, עוסקין היו בקריאתה כדי שיזכו בקרבן עולה ובקריאתה'. אם כן, יש בלימוד התורה צד של תחליף לקורבן, ובהתייחס לעיסוק בפרשות הקרבנות, הרי הוא מצטייר כתחליף מסוג מיוחד שיש בו צד של עיון עצמאי מנותק מההקרבה.

הקשר בין הפתיחה העוסקת בצדק וקרבנות לבין ההמשך העוסק בלימוד פרשות הקורבן בפרט ותורה בכלל, יכול להיות רופף, ובכל זאת, נראה כי החשש מאיצדק המובנה בקרבן, והצורך בזבחי צדק, איננו עניין של מה בכך, זוהי בעיית עומק בקרבן, שביטוייה עשוי להוביל להמרתו בלימוד.

## בנין הבית ותורת הבית

בהמשך הדרשה שהובאה לעיל בתנחומא, מוצגת סוגיה שיש לה קווי דמיון לעניין הנידון; היא איננה מתייחסת ספציפית לעבודת הקרבנות, אלא לבית המקדש בכללותו:

ואם רצונך לידע, בא וראה, כשהקדוש ברוך הוא מראה ליחזקאל את צורת הבית, מה הוא אומר, 'הגד את בית ישראל את הבית ויכלמו מעונותיהם ומדדו את תכנית' (יחזקאל מג, י). אמר יחזקאל לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, עד עכשיו אנחנו נתונים בגולה בארץ שונאינו, ואתה אומר לי לילך ולהודיע לישראל 'צורת הבית... וכתב לעיניהם, וישמרו את כל צורתו ואת כל חקותיו' (יחזקאל מג, יא), וכי יכולין הן לעשות? הניח להם עד שיעלו מן הגולה, ואחר כך אני הולך ואומר להם. אמר לו הקדוש ברוך הוא ליחזקאל, ובשביל שבני נתונים בגולה, יהא בנין ביתי בטל? אמר לו הקדוש ברוך הוא: גדול קריתו בתורה כבנינה. לך אמור להם ויתעסקו לקרות צורת הבית בתורה, ובשכר קריתו שיתעסקו לקרות בה, אני מעלה

עליהם הכתוב כאלו הם עוסקין בבנין הבית, ואשרי האיש העוסק בתורה והנותן ממנו ללמד תורה לבנו. כי בשביל הממון שהוא נותן ללמוד, זוכה לחיי העולם הבא... (תנחומא, צו יד).

גם במקרה הזה הופכת הקריאה לעניין עקרוני שיש בו סגוליות מיוחדת; ואם בתוקף הנסיבות ההיסטוריות הבנייה איננה מעשית (זכי יכולין הן לעשות?), יש בקריאה צד של בנייה.

אכן, כבר בספר מלכים עולה כי המקדש הוא פרייה של סיטואציה היסטורית מיוחדת (יחסי שלמה וחירם מלך צור), וכאן מוצע פתרון למצב שבו הסיטואציה הזו בוששה להגיע. אולם, נראה כי העמדת מקדש יחזקאל לדין מסוג זה, יש בה צד נוסף. דומני שבעלי המדרש הטיבו לחוש כי תכנית הבית של יחזקאל איננה שכפול של בית המקדש הראשון, ואף לא של השני, שחרבו, ויתרה מזו, חסר בה בכלל הצד המעשי. במובן מסוים, תכנית בית זו הרי היא מדרש טקסטואלי; יש בו צד של 'מדרש הבית'; רוצה לומר, שימוש בתכנית שעל פניו נראית מאוד מדוקדקת ומעשית, לא כדי לכוון לעשייה, אלא כדי לומר משהו על טיבו של מושג הבית הרצוי. דגש חשוב במבנה הזה הוא אופיים של שעריו, שמצטיירים לאו דווקא כשערים הנועדים לציבור, ולא כאן המקום להרחיב בכך.<sup>17</sup> אכן, בכל אדריכלות מסתרת אידאולוגיה, אך כאן היא עוצמתית במיוחד, ומכוונת באופן מוחלט להשגתה. לענייננו מה שחשוב הוא שמדובר בעצם ב'מדרש צורה', קובץ רעיונות העולים מהבנתה של צורה אדריכלית. עיסוק במדרש זה אינו מצטמצם כמדומה רק למצב היסטורי נתון, הוא הופך להיות עניין עקרוני.

## מקדש ומדרש

האפשרות שהמקדש מהווה בסיס למדרש פותחת פתח להגות מיוחדת בבידון. בכיוון אחר תפס את המקדש כבסיס למדרש מרדכי רוטנברג:

[...] אלא שאני מבקש להעמיד את הקורא על הצורך באיזון בין הצורך האנושי בטקסיות לבין חשיבות הטיפוח של היצירתיות, שהיא אבן התשתית לחשיבה האישית. לצורכי הבחנה בין שתי המגמות הללו נזקקתי למונח 'מקדש' כמטפורה להתנהגות ריטואלית אוטומטית המעוגנת

17. ישראל רוזנסון, 'בואה שערך' – כמה הערות על שערי מקדש יחזקאל, **מעלין בקודש**, ג (תשס"א), עמ'

בצו 'כזה ראה וקדש', בעוד שבמושג 'מדרש' השתמשתי כמטפורה לחשיבה יצירתית, החצובה מתוך מסורת הפרשנות 'כזה ראה וחדש' [...].<sup>18</sup>

לשיטתו, במקביל לצורך שאינו ניתן לערעור בטקסיות המגולמת במקדש, נודעת חשיבות לכוחו של הדיבור היצירתי, שהוא המניע את המדרש. כאבן דרכים עומד לפניו הסיפור על תיבת נוח שהבעל שם טוב הפכו לדרוש על השפעתו היצירתית של הדיבור. את הפסוק: "צוהר תעשה לתיבה" (בראשית ו, טז), הוא מבין "שתהיה התבה מצהיר כי יש בכל אות עולמות ונשמות ועולים [...] ומתקשרים יחד האותיות ונעשה תיבה".<sup>19</sup> במה מתבטאת אפוא הביאה אל התיבה, "בא אתה וכל ביתך אל התבה" (בראשית ז, א)?

היינו בכל גופך וכוחותיך תבא את התבה [...] תבה מרמז על מלה, שהוא נקרא תיבה וזהו מה שאמר צוהר תעשה לתיבה [...] שתראה להאיר התבה היוצא מפך, תחתים שנים ושלישיים תעשה [...] כי בכל דיבור ודיבור יש עולמות [...] וזהו תחתיים היינו עולמות שהוא מדרגה תחתונה שניים [...] אותיות נשמה [...] שיש בכל דיבור תחתיים שניים ושלישיים.<sup>20</sup>

הפיכת תיבה פיסית שנועדה להצלה פיסית לתיבה לשונית המאפשרת חיים נכונים רוחנית, היא מוטו חשוב בשליטתנו בדיבור היצירתי, המעצב את ה'אני' שלנו, והוא ה'אתה' של סיפור המבול; לשיטתו של רוטנברג:

בפרשנות רדיקלית ואמיצה זו אומר בעש"ט למעשה כי באות אחת, במילה אחת, אתה יכול להכניס לא רק את כל האתה שלך ('בא אתה') אלא גם את משפחתך ואת ביתך; ובאמצעות האותיות ניתן להאיר את חיך, כי בכל משפט ובית (במשפט או בשיר) יש דרגות המחברות את עולם המקדש הפיסי, המצוי בתחתיים, עם העולמות המשניים, המתייחסים לנשמה ולרוח המדרשית' החופשית.<sup>21</sup>

אם כן, לא רק המקדש הספציפי של יחזקאל הופך למדרש לשוני-ספרותי, עצם המושג מקדש מוביל לכך. אני מבקש להסתייע בדבריו כדי להבהיר את גישתי למוטו של מאמר זה. המדרש הנשען על אמתות מוצקות המובלעות במושג המקדש והקרבנות הנכרכים בו, יש בו כדי להוות פלטפורמה לגישה המשנה אותו. בהירותם העובדתית של המקדש

18. מרדכי רוטנברג, **מקדש למדרש – פונד-מנטליזם פסיכולוגי והיהדות**, תל אביב תשס"א, עמ' 14.

19. בעל שם טוב, **על התורה**, ירושלים תשל"ה, חלק א, עמ' 122-123.

20. שם, עמ' 126.

21. מרדכי רוטנברג, שם, עמ' 167.

והקורבנות, בצד המודעות להתמשכות היעדרם, יש בהם לדעתי כדי לחזק את אופיו של המקדש כמושג לא־מעשי; ואי־מעשיות זו, כל כולה אומרת דרשני!

## סיכום

ידועה הגישה הרואה בציווי על הקורבנות פרי אילוצים היסטוריים־דתיים ספציפיים:

...כך לפי שהיו ישראל להוטים אחרי עבודת כוכבים במצרים, והיו מביאים קרבניהם לשעירים... והיו מקריבין קרבניהם באיסור במה ופרענויות באות עליהם. אמר הקדוש ברוך הוא: יהיו מקריבין לפני בכל עת קרבנותיהן באהל מועד, והן נפרשים מעבודת כוכבים והם ניצולים... (ויקרא רבה כב ח).

גישה כזו המפקיעה את המוחלטות מן הקרבנות והופכת אותם לשלב בהתקדמות, יש בה משהו מן ההיסטוריוציסטי. יש רגליים לסברה כי היא זו שהנחתה את הרמב"ם בדבריו המפורסמים על הקרבן כפרי של תקופה.<sup>22</sup> ואכן, הרמב"ן סימן הבדל עקרוני בין הקרבנות לבין צורות מילוליות מופשטות יותר של עבודת האל:

[...] מכיון שאופן זה של פולחן, כלומר הקורבנות הוא מבחינת הכוונה השנייה ואילו תפילת הרשות, תפילת החובה וכיצא בהן ממעשי הפולחן קרובים יותר אל הכוונה הראשונה והכרחיים להשגתה, שם בין שני המינים הבדלה גדולה, כי מין זה של פולחן, כלומר הקרבת קורבנות, אף על פי שהוא לשמו יתעלה, לא הוטל עלינו כמו שהיה ראשונה, כלומר שיוקרב בכל מקום ובכל זמן, [...] אבל תפילת הרשות ותפילת החובה (אומרים) בכל מקום וכל מי שמזדמן [...].<sup>23</sup>

אכן, ספק אם הביקורת המקראית נגד הקורבנות הרחיקה ללכת עד כדי כך. יש מן הצדק בדברי נחמה ליבוביץ בעקבות יחזקאל קויפמן החותמת את עיונה 'על טעמי הקרבנות': " [...] ואולם, צדקו דברי קויפמן שאין כאן כל התנגדות של ירמיהו או של אחד מנביאי ישראל האחרים לצורות העבודה, לקרבנות, לתפילה, לבית המקדש כשלעצמו [...]."<sup>24</sup>

22. מרגליות (מרדכי מרגליות, **מדרש ויקרא רבה**, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' תקיז) מדגיש "וכשיטת הרמב"ם".

23. מיכאל שורץ, **מורה נבוכים**, ב, תל אביב תשס"ג, ח"ג פל"ב עמ' 536.

24. (נחמה ליבוביץ, **עינים חדשים בספר ויקרא – בעקבות פרשניו הראשונים והאחרונים**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 24).

אבל, הביקורת, גם אם לא התכוונה לכך במפורש, יש בה כדי להפיח רוח מסוימת, ורוח זו השפיעה את השפעתה. מכיוון שהזמן חלף, והיצירה המדרשית אמרה את דברה, מתגלה במבט אל היהדות בגילוייה בזמן כיוון אחר של תחליף מהותי ועקרוני לקרבנות שאיננו מבטל אותם אלא צר להם צורה אחרת, וככאלה מתאפשר להשתמש בהם כתשתית למדרש; הקרבנות הפכו למילים.

המדרש פסע בנתיבים מסוימים כפי שהדגמנו למעלה, האם בעתיד, מתוך ההכרה כי האדם נדרש לאיזו טלטלה חווייתית שמגולמת בקורבן, ייווצר סוג אחר של מדרש מחליף? לעתיד פתונים.