

## האומנם 'לא המת מטמא'? לדיוקנה של הטומאה בספרות התנאים

מאת

ורד נעם

בין טומאה טבעית לטומאה מופשטת

עיון במושג טומאה בכל הקשר תרבותי מעורר תהייה יסודית על טיבה של המציאות הגלומה במושג זה. השאלה הבסיסית ביותר היא אם הטומאה נתפסת בתרבות מסוימת כמהות קיימת, כעין כוח טבע, או כתבנית מופשטת, נטולת קיום מוחשי, ואם הציוויים המסדירים את ההתנהגות האנושית בויקה אל הטומאה נגזרים מנתונים הקיימים בטבע, או שהם כופים נורמות חיצוניות על מציאות שאינה מחייבת אותן. בירורה של שאלה ראשונית זו הוא תנאי לכל חקירה משוכללת יותר. אם הטומאה נתפסת בתרבות הנדונה כישות טבעית, יש מקום לנסח את תכונותיה הראליות ואת כללי פעולתה ולהעריך את טיבה כאחד הכוחות בדימוי הקוסמוס שמחזיקה בו תרבות זו. לעומת זאת אם מדובר בתבנית מופשטת, שאינה מסמנת מציאות, ראוי להקשות אם היא נושאת משמעות סמלית, היינו אם יש לראות בה מטפורה לדבר מה שמחוץ לה עצמה, כגון כוחות אחרים בעולם או בטבע האדם, או שמא אין היא אלא מערכת שרירותית מרוקנת מתוכן, המשרתת מטרה דתית או חברתית: תביעה לציות דתי, הגנה על הקודש או יצירת הייררכייה חברתית. מובן שאפשרויות אלה עשויות לייצג תהליכים רציפים המתרחשים בתרבות לאורך זמן. בדרך כלל ההנחה היא שמושגים מופשטים הם הופעות מאוחרות של מונחים נטורליסטיים שהתרוקנו מתוכנם במרוצת הזמן. בעיות אלו כבר נדונו בהרחבה במחקר האנתרופולוגי לדורותיו בהקשר של דגמים מגוונים של טומאה וטהרה בתרבויות שונות.<sup>1</sup>

\* אני מודה לפרופ' מנחם כהנא, לפרופ' יעקב (ג'פרי) רובינשטיין ולפרופ' דניאל שוורץ על הערות מועילות למאמר.  
1 מרי דגלס סקרה את המחקר שקדם לה ושללה נחרצות את התאוריות האבולוציוניות ששורשן במאה התשע עשרה. ראו: מ' דגלס, טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו, תרגמה " סלע, תל אביב 2004, בעיקר עמ' 33-53. התאוריות האבולוציוניות בתחומי האנתרופולוגיה והמחקר המשווה של הדתות הבחינו בחריפות בין דת לבין מאגיה ובין תרבויות פרימיטיויות למודרניות. הן תפסו את מושגי הזיהום והטומאה כמערכות מכניות, אי רציונליות, שתכליתן להגן מפני סכנות על-טבעיות, וקשרו אותם לשלב הפרימיטיווי בהתפתחות

תהיות מסוג זה עלו בניסוחים שונים גם באשר לטומאה המתוארת במקרא,<sup>2</sup> החל מפרשנות ימי הבית השני וספרות חז"ל, דרך פרשנים והוגים יהודים בימי הביניים ועד הספרות החדשה של חקר המקרא. למן ימיו של פילון האלכסנדרוני ועד ימינו הוצעו פתרונות מפתרונות שונים להבנת העיקרון המכונן של טומאה וטהרה במקרא, וההסברים הרבים משקפים את הנסיבות, את המוסכמות ואת הלכי הרוח של בעליהם לא פחות משהם משקפים את עולם המקרא.<sup>3</sup>

הדתית, השלב שקדם להתקרבות אל הפנימי והרוחני. כנגד זה טענה דגלס שהמשמעות והאתיקה אינן נעדרות מן הפולחן הפרימיטיבי, כשם שמושגי זיהום טקסיים-סמליים אינם נעדרים מן הצפנים התרבותיים המודרניים. לשון אחר, ההבחנה בין טומאה כמופע מופעיה של המציאות לבין טומאה כסמל של ערכים מופשטים אינה חופפת את ההבחנה בין הפרימיטיבי למודרני ואינה מייצגת שלבים מובחנים בסולם של התפתחות דתית. לתאוריה שחידשה דגלס עצמה, שהגדירה את הטומאה כביטוי של אנומליה, חציית גבולות ופריצת קטגוריות מקובלות, ראו: שם, בעיקר עמ' 61-65 ולאורך הספר כולו, וראו עוד להלן.

2 חקר המקרא מתחילתו הושפע באופן חלקי גם מן המקובל בשדה האנתרופולוגי בן הזמן. על הדו שיח המבולבל שהתנהל במאה ה-19 בין האנתרופולוגיה לבין התיאולוגיה ראו: דגלס (שם), עמ' 37-44. על הרתיעה מנגד מיישום תאוריות אנתרופולוגיות בחקר המקרא בפרט והיהדות בכלל, על סיבותיה ועל פריצתו של מחסום זה במחצית השנייה של המאה העשרים, ראו: H. Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington, Ind. 1990, pp. 1-86 של חקר המקרא עם הדיסציפלינה האנתרופולוגית התרחש בשליש האחרון של המאה העשרים, עם פרסום ספרה הנזכר של דגלס, אשר חולל מפנה בשיח המקראי על הטומאה הטקסית בכלל ועל זו המקראית בפרט. דגלס ניסתה ליישם את תובנותיה האנתרופולוגיות על מערכת הטומאה והטהרה המקראית ובעיקר על חוקי הכשרות של ספר ויקרא. ראו תגובתו הנלהבת של סנדרס: E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*, London 1990, pp. 349-350, n. 16. איילברג-שוורץ הרבה להסתמך על דגלס והרחיב את שיטתה לכיוונים שונים. ראו: איילברג-שוורץ (שם), עמ' 186-192, 195, 204. לסיכומים והערכות על עבודתה של דגלס ראו: J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, New York 2000, p. 165, n. 23; ולביקורות על עבודתה ראו: שם, עמ' 166, הערה 33. ראו גם ההקדמה שכתב א' לוי למהדורה העברית של ספרה של דגלס (שם), עמ' 18-22, והמבט הביקורתי הרטרופסקטיבי של דגלס עצמה בהקדמת המחברת למהדורה זו, עמ' 10-13. בשנות התשעים שבה דגלס לבחון מחדש רבות ממשקנותיה ביטהור וסכנה, ועמדותיה המאוחרות בנושא סוכמו בשני כרכים. ראו: M. Douglas, *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Sheffield 1993; idem, *Leviticus as Literature*, Oxford 1999. מפליא לגלות כיצד מן המבט המכליל של טוהר וסכנה, שתפס את המקרא כדוגמה אחת מני רבות לטומאה ריטואלית, הגיעה דגלס לבסוף אל הטענה ההפוכה, שהטומאה הישראלית המקראית מייצגת חקיקה דתית ייחודית, מתכוננת לפרטיה ורציונלית, שהתפלמסה עם שיטות טומאה אחרות.

3 לדיונים מן העת העתיקה ראו למשל: אגרת אריסטאס 142-169; פילון, חוקים א', 259-269 (על החוקים לפרטיהם [תרגמה ח' שור], פילון האלכסנדרוני, כתבים, ב, בעריכת ס' דניאל-נטף, ירושלים תשנ"א, עמ' 286-288; חוקים ג, 205-209 (שם, ג, תש"ס, עמ' 125-126). לדיונים מימי הביניים בטעמה של הטומאה ראו למשל: ר' יהודה הלוי, ספר הכחור ב, ס-סא (ספר הכחור לרבנו יהודה הלוי זצ"ל: מקור ותרגום, מהדורת י' קאפה, קרית אונו תשנ"ז, עמ' עז) ודיונו של הרמב"ם, מורה נבוכים ג, מז (מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, מהדורת מ' שורץ, ירושלים תשס"ג, עמ' 624-631). להלן מבחר מצומצם של דיונים וסקירות מחקר מודרניות בנושא הטומאה המקראית, מאפייניה וטעמה: ספר ויקרא מפורש על ידי דוד צבי הופמן, תרגמו צ' הר שפר וא' ליברמן, א, ירושלים תשי"ג-תשי"ד, עמ' ריב-רטו, ושם, עמ' רכג, סקירת ספרות מוקדמת יותר; לסקירת המחקר ראו גם: A. Oppenheimer, *The 'Am Ha-aretz: A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, Leiden 1977, p. 52, n. 99; J. Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism* (Studies in Judaism in Late Antiquity), Leiden 1973, pp. 18-27; 'Pollution, Purification and Purgation in Biblical Israel', C. L. Meyers and M. Patrick O'Connor (eds.),

אפשר למיין פתרונות אלה על פי תפיסת הטומאה המונחת בבסיסם, בהתאם לשאלה שבה פתחתי. חלקם נובעים מתפיסה נטורליסטית של הטומאה כמהות ומסבירים אותה כייצוג של עולם דמוני<sup>4</sup>; כביטוי של המוות והכרוך בו<sup>5</sup> או כתופעת לוואי של מצבי מעבר ומשבר

*The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, Winona Lake 1983, pp. 399-404; סנדרס (לעיל הערה 2), עמ' 134-151; ראו גם את סקירתו הממצה של מילגרם: J. Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 3), New York 1991, pp. 766-768, 1000-1004; ראו עוד: D. Wright, 'The Spectrum of Priestly Impurity', G. M. Anderson and S. M. Olyan (eds.), *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, Sheffield 1991, pp. 150-181; H. K. Harrington, *The Impurity Systems of Qumran and the Rabbis: Biblical Foundations* (SBL Dissertation Series), Atlanta, Ga. 1993; פרק; לסקירה נוחה ומעודכנת ראו גם: קלוונס (לעיל הערה 2), עמ' 24-25; רשימה עשירה של ספרות בנושאי הטומאה והטהרה ביהדות בכלל מובאת בהערותיו, שם, עמ' 163, הערה 1; עמ' 164, הערה 6; עמ' 166-167, הערה 53.

מוצאה של הטומאה מן העולם הדמוני בתרבויות פרימיטיביות שונות תואר בהרחבה במחקר האנתרופולוגי ותועד גם בחקר המזרח הקדום. לסקירה חלקית ראו: דגלס (לעיל הערה 1), עמ' 27-28, 33-53, וביקורתה על תפיסת אלה בהמשך שם. לדוגמאות לטומאה דמונית במזרח הקדמון ראו: "קויפמן, תולדות האמונה הישראלית מימי קדם עד סוף בית שני, א, ירושלים תש"ך, עמ' 403-408; ראו גם: מילגרם (לעיל הערה 3), עמ' 256-259, 976, 979. לזין סקר את פולחן המתים במזרח הקדום, ובכלל זה את מה שפירש כשרידים שלו במקרא גופו. ראו: B. A. Levine, *Numbers 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 4A), New York 1993, pp. 472-479. ההנחה שמוצאה של הטומאה מן המאני והדמוני היא יסוד מרכזי בהבנתו של קויפמן את הטומאה המקראית. בעקבות ר' רוברטסון סמית ראה קויפמן בפרטי הפולחן המקראי, ובכללם בדיני הטומאה והטהרה, שרידים עתיקים של מאגיה קדומה, שנכבשו ונשתעבדו לאידאה הדתית החדשה של המקרא. זו טענה לעולם הנשלט על ידי אלה אחד, ועל כן ביטלה את עולם הדמונים ושללה מן הפולחן כל מצע מיתולוגי-מאגי. החקיקה המקראית קיבלה לשיטתו את קיומה של הטומאה כמהות ממשית הנוכחת בדברים, אבל ניטרלה אותה מכל סכנה לאל או לאדם והפכה אותה מכוח למצב. ראו: קויפמן (שם), עמ' 468-477, 537-551. כנגד שיטה זו טען לזין כי בפולחן הישראלי הקדום שימשו עדיין פרקטיקות מאגיות, וכי גם במקרא הטומאה היא התגלמות של כוחות אופל ומקור סכנה ממש. ראו: B. A. Levine, *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel* (Studies in Judaism in Late Antiquity), Leiden 1974, pp. 77-91. ראו גם: ניונר (לעיל הערה 3), עמ' 8-11. ברוח זו ראו לאחרונה: "קנוהל, אמונות המקרא: גבולות המהפכה המקראית, ירושלים תשס"ו. מילגרם המשיך ופיתח את המתווה העקרוני של המהפכה המונותאיסטית ששרטט קויפמן, בשינויים מסיימים ותוך פרשנות יסודית ומשוכללת של חוקת הפולחן של ספר ויקרא. לשיטתו הטומאה אכן חדרה להיות התגלמות של כוחות חיצוניים מטפיזיים, אך הפכה לביטוי של חולשתם הקיומית ושל חטאיהם המוסריים של בני האדם. משנותקה מן הדמוני, נתפרשה מחדש כשיטה סמלית שעניינה בדקויות בחיים ובדחיית המוות. ראו בעיקר: מילגרם (שם), עמ' 42-45, 258-261, 276-278, 310-313, 976-985, 1002-1003. לביקורת על מרכיבים שונים בשיטתו ראו הספרות שהביא קלוונס (לעיל הערה 2), עמ' 168, הערה 77.

מפרשים וחוקרים רבים מיקמו את הטומאה בשדה הרעיוני של הניגוד בין חיים למוות. נימוק מסוג זה מצוי כבר בין נימוקיו של פילון לטומאת המת. ראו: פילון, חוקים ג, 207 (מהדורת דניאל-נטף [לעיל הערה 3], ג, עמ' 126). ראו גם: ר' יהודה הלוי (לעיל הערה 3). לתפיסה זו במחקר המודרני ראו הדעות שהביא הופמן (לעיל הערה 3), עמ' ריז, ואת טענות הנגד שלו עצמו. לספרות עשירה בכיוון זה מתחומי חקר המקרא ואנתרופולוגיה כאחד ראו: מילגרם (לעיל הערה 3), עמ' 766-768, 1000-1004. השקפתו של מילגרם עצמו אינה רחוקה מזו. אמנם לשיטתו אמונת ישראל עקרה מן הפולחן את פחד הדמונים ושללה מן הטומאה את הסכנה, ועם זה סבר כי הטומאה מייצגת גם את חולשתו הפיזית של האדם. אבדנם של הדם והזרע, המייצגים את כוחות החיים, ונכוחות הנגעים והמוות הם היפוכו של אלוהי ישראל, מקור החיים. ראו גם: J. Neusner, *Purity in Rabbinic Judaism. A Systemic Account: The Sources, Media, Effects, and Removal of Uncleaness*, Atlanta, Ga. 1994, p. 34

אנושיים.<sup>6</sup> גישה אחרת מציעה פרשנות סמלית, הרואה בטומאה הריטואלית במקרא שיקוף של ערכים מוסריים של חטא וכפרה.<sup>7</sup> מקצת הפתרונות נובעים מגישה היוצרת רדוקצייה קיצונית של הטומאה המקראית ומפרשת אותה כמערכת חסרת קיום של ממש או תוכן פנימי, המשרתת צרכים חברתיים – דתיים או חילוניים – כגון היגיינה,<sup>8</sup> אסתטיקה,<sup>9</sup> ביצור קדושתו של המקדש<sup>10</sup> או נבדלותם של ישראל,<sup>11</sup> חיזוק מעמד הכהונה או פולמוס עם מושגי קדושה פגניים.<sup>12</sup>

ההלכה של חז"ל נדרשה מטבע הדברים לאותה שאלה תאולוגית-פילוסופית בבואה לפרש וליישם את חוקי הטומאה והטהרה המקראיים. פירוש כזה, ולו במישור המעשי בלבד, הכרח שישקף את עמדת בעליו באשר לטיבן ולמשמעותן של הטומאה והטהרה. להכרעה בשאלה זו היו השלכות חשובות על העולם הדתי של מורי ההלכה ושל מקיימיה. שרטוט דיוקנה המפורט של טומאה ממשית ונוכחת עשוי היה לפרוץ בחומת העולם הדתי פרצות מסוכנות אל עבר יקום דמוני, כמעט פגני.<sup>13</sup> מנגד, בחירה ברדוקצייה, בהסמלה או בדילול של מושג הטומאה עשויה הייתה לרוקן מכל משמעות רוחנית ודתית את המערכת המסופעת והתובענית של דיני הטהרה שחלשה על החיים הדתיים מאות רבות של שנים.<sup>14</sup> במאמר זה אני מבקשת לבחון מה הייתה

- אילברג-שוררץ (לעיל הערה 2), עמ' 182-186; פרימריקנסקי (לעיל הערה 3), עמ' 400-401 – הפרספקטיבה של פרימריקנסקי שונה במקצת, שכן היא שילבה את הנימוק של הטומאה כייצוג של קצות החיים (לידה ומוות) ואת תאוריית גבולות הגוף המוקדמת של דגלס. דגלס עצמה, בעבודתה המאוחרת, התקרבה לפרשנות הטומאה בהקשר של חיים ומוות. ראו: דגלס, במדבר (לעיל הערה 2), עמ' 24.
- 6 ראו את דעתו של ג'וסף הנינגר שהביא מילגרום (לעיל הערה 3), עמ' 766, ואת נימוקיו של מילגרום כנגדה. להשקפה דומה בדבר הטומאה כמאפיינת מצבי מעבר ראו: סנדרס (לעיל הערה 2), עמ' 146.
- 7 ראו כבר באיגרת אריסטאס ואצל פילון (לעיל הערה 3). בפרשנות היהודית החדשה בלט בין האוחזים בגישה זו ד"צ הופמן, ובכך הלך בעקבות ר' שמשון רפאל הירש, שהציע מערכת מפורטת של הקבלות בין הקטגוריות השונות של הטומאה הריטואלית לבין קטגוריות שונות של חטא שהיא מסמלת. ראו: הופמן (לעיל הערה 3), עמ' ריו-רכג. ראו גם: ניונר (לעיל הערה 3), עמ' 7-28. רייט ניסח הקבלה מעניינת בין קווי המתאר של הטומאה הריטואלית לשלביה לבין מדרג העונות המוסריים והשלכותיהם. ראו: רייט (לעיל הערה 3). קלוונס ייחד מונוגרפיה ליחס שבין הטומאה המוסרית לטומאה הריטואלית במקרא ובספרות היהודית העתיקה, וטען כי המקרא הבחין בבירור בין שני סוגי טומאה אלה. ראו: קלוונס (לעיל הערה 2), עמ' 21-42. לסקירה מפורטת של שיטתם של חוקרים שונים בכל הנוגע ליחס בין הטומאה הריטואלית לחטא ראו: שם, עמ' 4-20.
- 8 לפירוט הספרות בכל הכיוונים הללו ראו את סקירתו של מילגרום (לעיל הערה 3), עמ' 766. על הנימוק ההיגייני הבריאותי ראו גם את סקירתה – ותגובתה המלגלת – של דגלס (לעיל הערה 1), עמ' 55-58.
- 9 הרמב"ם לא חש אי נוחות להשתמש בנימוק רדוקטיווייבשני זה של הטומאה: 'כל אלה, כונתי לנדה וזב וזבה ומצורע ומת ונבלה ושרץ ושכבת זרע, הם גם דברים הנחשבים למלוכלכים' (מורה נבוכים ג, מז [מהדורת שורץ (לעיל הערה 3), עמ' 162]).
- 10 גם נימוק זה הודגש בפי הרמב"ם (שם), עמ' 625, 627.
- 11 ראו למשל: ניונר (לעיל הערה 5), עמ' 33-34. ראו גם: דגלס (לעיל הערה 1), עמ' 73-74.
- 12 לדעה הגורסת שהטומאה במקרא אינה מייצגת רדוקצייה של טומאה פגנית כי אם שיליה של קדושה פגנית ראו בעיקר: לוי, במדבר (לעיל הערה 4), עמ' 468-479. להשקפות דומות ראו: ניונר (לעיל הערה 3), עמ' 24; 'ליכט, פירוש על ספר במדבר, ב, ירושלים תשנ"א, עמ' 176; פרימריקנסקי (לעיל הערה 3), עמ' 400 (בשם ד' ולד).
- 13 באגדה המובאת להלן, בסעיף הבא, הובעה חרדה זו במפורש. ריקון הטומאה ממשמעות פנימית על ידי רבן יוחנן בן זכאי הוצג בה כניגוד של ההאשמה הנכרית שיש בטומאה ובטהרה מעשי כשפים.
- 14 על קדמותן של הלכות טהרה ועל הדומיננטיות שלהן בשכבות המוקדמות של המשנה ראו למשל: ג' אלוך, 'תחומן

הכרעתם של חכמינו בשאלה זו ולהציע קווים לדיוקנה של טומאת המת, החמורה והמרכזית שבטומאות, כפי שהיא עולה מהיבטים מרכזיים של ההלכה התנאית.

### 'לא המת מטמא'

במאמר המוקדש לפילוסופיה של ההלכה הציע יוחנן סילמן הבחנה בין שתי מגמות יסוד בהלכה: נומינליזם וראליזם. המגמה הנומינליסטית עניינה

לצמצם [...] את משמעות הצורות [כלומר האפיונים ההלכתיים של מושאים מסוימים במציאות] למישור הנורמטיבי-ליגאליסטי, כלומר, למקד את משמעותן למישור בו הקוטב האנושי מהווה מרכיב מכונן. בהתאם לכך חלוצת הצורה [כלומר ההגדרה ההלכתית] על המצע [כלומר המציאות המקבלת את ההגדרה ההלכתית], כמו הזיקה בין הצורה למצע בתצורה הקונקרטי, מקבלים את משמעותם היסודית במסגרת זיקותיו של האדם ל'ראוי' – לכללי התנהגות – מצוות עשה ולא תעשה, שעניינן מתמקד בעשייה האנושית.

ואילו על פי המגמה הראליסטית 'משמעותן העקרונית של הצורות איננה מעוגנת דווקא בקיומו של קוטב אנושי. משמעותן מעוגנת במישור של קיום, בבחינת תכונות המשוויכות במישרין למצעים – מושאים קונקרטיים בעולם.<sup>15</sup> השאלה שנוסחה לעיל באשר לטיבו של המושג טומאה, שייכת

של הלכות טהרה, הנ"ל, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, א, תל אביב תשי"ז, עמ' 148-176; "ו' זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה - הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת "מקצת מעשי התורה", תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 11-76; ר' נעם, 'שוב לתחומן של הלכות טהרה; ציון, עב (תשס"ז), עמ' 127-160; J. Neusner, *The Rabbinic Traditions About the Pharisees before 70*, III, Leiden 1971, pp. 286-319; idem, 'The Fellowship in the Second Jewish Commonwealth', *HTR*, 53 (1960), pp. 125-142; M. Hengel and R. Deines, 'E. P. Sanders: Common Judaism, Jesus and the Pharisees', *JTS*, 46 (1995), pp. 47-51; E. Regev, 'Non-Priestly Purity and Its Religious Aspects According to Historical Sources and Archaeological Findings', M. Poorthuis and J. Schwartz (eds.), *Purity and Holiness: The Heritage of Leviticus*, Leiden 2000, pp. 223-244

15 "סילמן, 'היקבעויות הלכתיות בין נומינליזם וראליזם – עיונים בפילוסופיה של ההלכה, דיני ישראל, יב (תשמ"ד-תשמ"ה), עמ' רנ. ראו גם הדברים שהביא בשם מ' זילברג: שם, עמ' רנא-רנב. סילמן הציע הבחנות נוספות שאינן רחוקות מהבחנה זו, בין מגמה ישותית למגמה ציוויית (הנ"ל, 'מצוות ועבירות בהלכה – ציות ומרי או תיקון וקלקול', דיני ישראל, טז [תשנ"א-תשנ"ב], עמ' קפג-רא), ובין עמדה אונטולוגית לעמדה דאונטולוגית (הנ"ל, 'בין משמעות הכוונה בהלכה למקור תקפותה', א' אנקר וס' דויטש [עורכים], עיונים במשפט עברי ובהלכה, רמת גן תשנ"ט, עמ' 263-277). לאחרונה הבחין בין גישה ציוויית לגישה הנחייתית (הנ"ל, 'מקור תוקפן של ההוראות ההלכתיות: עיון מטה-הלכתי', א' רביצקי וא' רוזנק [עורכים], עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים תשס"ח, עמ' 3-25) – הבחנה זו אינה זהה להבחנה הנדונה כאן, ובכל זאת אפשר להחילה על שתי הגישות להבנת פרשת פרה אדומה; ראו להלן. ניסוח דיכוטומי ראשוני ברוח ההבחנה בין נומינליזם לראליזם מצוי כבר אצל קויפמן (לעיל הערה 4), עמ' 537; קויפמן הבחין שם בין גורה לבין מהות הטבועה בטבע הדברים. לביטוי של שתי התפיסות בהקשר של שגגה ועונשה ראו: א' אדרעי, "ונפש כי תחטא בשגגה" – אחריות בלא אשמה? על אחריותו של החוטא בשגגה במקרא ובספרות חז"ל, שנתון המשפט העברי, כד (תשס"ו-תשס"ז), עמ' 1-62.

במובהק לעימות שבין הראליסטי לנומינליסטי, ולהלן אשתמש במונחים הללו בדינמי, אך לא אמנע משימוש גם במונחים אחרים, כגון טומאה נטורליסטית, אימננטית, מוחשית וכדומה.<sup>16</sup> במחקר רווחת הנטייה לייחס לחז"ל רדוקצייה נועזת של הטומאה, שקילפה מושג מקראי זה מכל ממשות, הכפיפה אותו לאנושי וציירה אותו כמין תבנית מופשטת המסתמנת רק מכוחה של מערכת ציוויים.<sup>17</sup> תפיסה זו נובעת מאופייה הרציונלי לכאורה של הלכת חז"ל,<sup>18</sup> ממגמתה להמעיט בכוחה המעשי של הטומאה,<sup>19</sup> ומכמה יסודות נומינליסטיים חריפים הארוגים בדיני טהרות התנאים.<sup>20</sup> לא מן הנמנע שמוסכמה זו מושפעת שלא מדעת גם מהגות ימי הביניים ובמיוחד מן הרמב"ם.<sup>21</sup> אולם המקור המרכזי שעליו נשענת הבחנה זו היא אגדה ידועה באשר לטיבה המסטורי של פרה אדומה:

גוי אחד שאל את רבן יוחנן בן זכיי א' [מר] ליה, אילין מיליא דאתון עבדין נראין כמן כשפים, מביאין פרה ושוחטין אותה ושורפין אותה וכותשין אותה ונוטלין את אפרה ואחד מכם מטמא למת ומזין עליו שתיים שלש טיפים ואומרין לו טהרתה. א' לו לא נכנסה רוח תזוית באותו האישי מימיו, א' לו לאו, אמ' לו ולא ראיתה אחר שנכנסה בו רוח תזוית, א' לו

16 אף סילמן פתח את דינו בהדגמת התפיסה הנומינליסטית מתוך המקור העוסק בטומאת מת וטהרת הפרה האדומה אשר יובא להלן.

17 כך גרס אורבך, ראו בהערות הבאות. ניונר הדגיש את התפתחותו של יסוד הכוונה והפעולה האנושית במשנה כמרכיב מעצב של דיני טהרות וייחס אותו לדור יבנה (להלן יתברר כי יסוד זה קיים באופן בולט בשכבות הלכה מוקדמות בהרבה). ראו: J. Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Purities*, XXII, Leiden 1977, pp. 182, 186-189. נראה שמילגרם לא חלק על מסקנת ניונר שלשיטת חז"ל 'הוכפף כוחה המסטורי של הטומאה למניפולציה אנושית' (שם, עמ' 186), אלא שלטענתו הבחנה זו נכונה גם לטומאה המקראית. ראו: מילגרם (לעיל הערה 3), עמ' 1006. סנדרס לגלג על הפתוס של ניונר באשר למרכזיות הכוונה והעיר שהפעולה האנושית והכוונה האנושית הן מרכזיות בכל מערכת משפטית. ראו: סנדרס (לעיל הערה 2), עמ' 317. גם איילברג-שוורץ העמיד את ההבדל המרכזי בין הטומאה המקראית לטומאה הבתרי-מקראית בחוגים יהודיים שונים (קומראן, חז"ל, הנוצרים הראשונים) על היבט זה דווקא. לשיטתו הטומאה במקרא מסמנת מצבים אובייקטיביים של חוסר שליטה אנושי, בעוד שהטומאה המאוחרת הייתה תלויה בכוונה וברצון של בני אדם. לדעתו המעבר מחקיקה של כוהנים בחברה תלוית ייחוס טבעי אל מנהיגים וחכמים בחברה שהייתה מיוסדת על הישג אישי, רצון ובחירה, הוביל לסוג חדש ורצוני של טומאה. ראו: איילברג-שוורץ (לעיל הערה 2), עמ' 196-216. על הוויכוח החשוב בין שוורץ לרובינשטיין על מרכזיות המגמה הנומינליסטית אצל חז"ל בהשוואה להלכה הקומראנית ראו בהרחבה סמוך לסוף המאמר.

18 על 'הצגת היהדות התלמודית-רבנית באור רציונליסטי קיצוני ומעוות' משני כיוונים מחקריים סותרים, על ידי ג' שלום ואורבך כאחד, ראו: "זוסמן", מפעלו המדעי של פרופסור אפרים אלימלך אורבך, מדעי היהדות: מוסף, 1 (תשנ"ג), עמ' 106, הערה 248. ראו גם: שם, עמ' 73-74, הערה 148; עמ' 77-78, הערה 151.

19 על מגמה זו אין חולק במחקר. ראו למשל: אלון (לעיל הערה 14). לדיון מחודש ולסקירת מחקר ראו לאחרונה מאמרי (לעיל הערה 14).

20 יסודות אלה יידונו בפירוט להלן.

21 על שיטתו הרציונליסטית לעילא של הרמב"ם בהסברת הטומאה ראו לעיל הערות 9-10. הגותו של הרמב"ם גרמה מכוח השפעתה לפרשנות גויה ואנכרוניסטית של עמדות חז"ל בתחומים אחרים. ראו: "זוסמן", "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יוד", מחקרי תלמוד ג, א (תשס"ה), עמ' 231-236 והערה 30; "לורברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים ותל אביב תשס"ד, עמ' 27-82, ובעיקר עמ' 77-78.

הינן. א' לו ומה אתם עושים, א' לו מביאין עיקרין ומעשנין תחתיו ומרביצים עליה מים והיא בורחת. א' לו ולא ישמעו אזניך מה שפיך מדבר, כך הרוח הזה רוח טומאה היא, דכת' וגם את הנביאים ואת רוח הטומאה וג' (זכ' יג 2). וכיון שיצא אמרו לו תלמידיו ר' לזה דחיתה בקנה לנו מה אתה משיב, א' להם חייכם לא המת מטמא ולא המים מטהרים אלא גזירתו של הקב"ה הוא, א' הקב"ה חוקה חקקתי גזירה גזרתי ואין אתה רשאי לעבור על גזירתי זאת חוקת התורה (במ' יט 2).<sup>22</sup>

סיפור זה מלמד, כפי שניסח זאת אפרים אלימלך אורבך, כי 'המת מטמא, כי כך היא ההלכה, אבל אין הטומאה הזאת כוח בפני עצמה, ואין במים הללו כוח מאגי כלשהו, אלא זו מצווה, ומכוח המצווה המת מטמא והמים מטהרים'.<sup>23</sup> ההנחה שיש לטומאה ולטהרה קיום ממשי סוגה באגדה כעמדה נחותה ה'אה לגוי בלבד. ראוי לשים לב שהאגדה דוחה שתי טענות שהקנו לטומאה ממשות: את הטענה המתריסה, המושמת בפי הגוי, שהגדירה את הטומאה ואת הטקס ככשפים, ואף את ההסבר שהציע רבן יוחנן בן זכאי לגוי, המפרש את הטומאה והטיהור כסוג של מחלה ותרופה, כלומר כייצוג של כוחות במציאות. לשון אחר, האגדה דוחה גם הסבר טבעי ורציונלי לטומאה. המספר סבר שכל מימוש של מערכת הטומאה והטהרה, לא רק בגלגולה המאגי אלא אף בגרסה מעודנת, כמו-מדעית, מחטיא את האמת הדתית.<sup>24</sup>

אולם אגדה זו, אף שהיא שמה את הדברים בפי רבן יוחנן בן זכאי, מצויה במקורות מאוחרים בלבד.<sup>25</sup> אין לה מקבילה תנאית.<sup>26</sup> אגדה אחרת, בעלת מגמה דומה, אף היא ככל הנראה אמוראית.

22 פסיקתא דרב כהנא ד, ז (מהדורת מנדלבוים, עמ' 74) ומקבילות.

23 א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמנות ודעות,<sup>3</sup> ירושלים תשל"ו, עמ' 83-84. ראו גם: שם, עמ' 329-330. גם שלום ראה באגדה זו דוגמה מובהקת לניתוקה של ההלכה הרבנית משורשיה האמוציונליים ומן התחום המיתי: ראו: ג. שלום, פרקי יסוד בהגנת הקבלה וסמליה, תרגום "בן-שלמה, ירושלים תשמ"א, עמ' 93. לתפיסה הרואה באגדה זו זיקוק של יחס של חז"ל לטומאה בכלל ראו: ניונר (לעיל הערה 3), עמ' 115.

24 בער דחה מסקנה זו בתוקף. ראו: י' בער, ישראל בעמים: עיונים בתולדות ימי הבית השני ותקופת המשנה, וביסודות ההלכה והאמונה, ירושלים תשט"ו, עמ' 110-112. הוא סבר ישגם התשובה השניה היא תשובה משתמטת ואינה באה אלא להטיל שתיקה על היודעים בדבר' (שם, עמ' 111). לשיטתו רבן יוחנן בן זכאי, שהיה מיסטיקן ופניאומאטיקן [...] בכל אישיותו ותורתו, ידע כמה טעמים מיתיים-מיסטיים בדין שרפת הפרה, אלא שלא רצה לפרשם.

25 ברוב המקבילות היא אנונימית, ורק בעד נוסח בודד של אחד המקורות יחסה לאמורא ארץ ישראל. ראו: אורבך (לעיל הערה 23), עמ' 329, הערה 21.

26 על היעדרה של עמדה תנאית מפורשת ברוח זו ראו: אורבך (שם), עמ' 330. אורבך הציע שהסיפור יוחס לרבן יוחנן בן זכאי בעקבות מקורות תנאיים שקשרו אותו להלכות פרה. עם זה הוא לא שלל את האפשרות שהסיפור אכן נוסח בזמנו של רבן יוחנן בן זכאי או שהדברים יצאו מפיו (שם, וכך: שם, עמ' 84). גם מילגרם יחס את האגדה ל'חכמים יהודים מוקדמים' (Early Jewish Scholars). ראו: מילגרם (לעיל הערה 3), עמ' 271. שלום כינה אותו 'סיפור מעשה תלמודי'. ראו: שלום (לעיל הערה 23). ניונר הדגיש את זמנו המאוחר של המקור וזיהה את תוכנו של הסיפור עם השלב המאוחר ביותר בפרשנות הטומאה בספרות חז"ל. ראו: ניונר (לעיל הערה 3), עמ' 105-107. עם זה הוא העיר דרך היסוס על קרבה בין האופן הפונקציונלי שבו פירש רבן יוחנן בן זכאי את הנורה על טומאת ידיים (משנה, ידיים ד, ו) לבין הפרשנות הרדוקטיונית של טקס הפרה האדומה. וכן רמז

באגדה זו נמנו כמה חוקי טהרה פרדוקסליים, בהם דיני טומאת מת ופרה אדומה, ומורות תורצה בקביעה: 'מי עשה כן, מי צוה כן, מי גזר כן, לא אחד, לא יחידו של עולם [...] אלא אמר הקב"ה חוקה חקקתי וגזירה גזרתי ואין את רשיי לעבור על גזירתי'.<sup>27</sup> לשם בירור עמדת הספרות התנאית בעניין זה, אדרש דווקא להלכה ולא לאגדה.<sup>28</sup>

### טומאה ראליסטית במשנת התנאים

השאלה הטכנית כביכול בדבר דרכי המעבר, ההתפשטות וההדבקה של הטומאה בין בני אדם וחפצים ובין חללים שונים היא מפתח לזיהוי תפיסות יסוד אונטולוגיות ותאולוגיות באשר למהות הטומאה בעיניהם של בעלי ההלכה. האם אכן מצטיירת מתוך המערכת ההלכתית טומאה שאינה אלא קביעה מופשטת המנוסחת על פי כללים נתונים, ולפיכך אינה משקפת כל מציאות? להלן אנסה להוכיח כי ההפך הוא הנכון. מתוך ההלכה התנאית עולה תמונה מובהקת של הטומאה כתופעה ראלית. יתר על כן, העיקרון המכונן של הלכות אהלות הוא לדעתי דווקא חתירה עיקשת לנסח מערכת קוהרנטית של 'חוקי טבע של הטומאה', לעתים בניגוד מובהק לפשט הפסוקים. ההלכה התנאית תפסה את הטומאה כישות בטבע, שיש לה מאפיינים כמו-פיזיקליים של תנועה, התפשטות, זרימה וכיוצא באלה. להלן אנסה לשרטט את דימוי הטומאה המשתמע מן הכללים שניסחו חז"ל באשר לאופני השפעתה.

### הגדרת האוהל

הפסוקים מלמדים כי טומאת המת עוברת אל הסביבה באמצעות מגע או שהייה עמו באוהל (במ' יט 14–16, 18, 22). אולם הפרשה משאירה שאלות רבות בלא מענה: מהו אוהל? מה פשר התופעה של טומאה הנישאת באוויר בלא מגע? כיצד היא מטמאת, ומדוע היא מוגדרת בגבולות המרחב המקורה שהיא מצויה בתוכו? באילו תנאים היא יוצאת ממנו? התשובות על שאלות אלו נגזרות מתפיסת מהותה של טומאת המת.

הלכות התנאים החילו את דין האוהל לא על בית בלבד, כי אם כמעט על כל דבר המאהיל, כפי שניסחו זאת מדרשי ההלכה: 'מניין לעשות כל המאהילין כאהל',<sup>29</sup> 'שאמר "תורת" – תורת האהל,

לאפשרות שהיחוס לרבן יוחנן בן זכאי הוא בכל זאת נכון, ושאישיותו המיוחדת של חכם זה הולידה השקפת עולם חריגה על רקע זמנה. רובינשטיין שב והדגיש את איחורה של מסורת זו ואת היעדרן של מקבילות תנאיות. ראו: J. L. Rubenstein, 'Nominalism and Realism in Qumranic and Rabbinic Law: A Reassessment', *DSD*, 6 (1999), p. 183

27 פסיקתא דרב כהנא ד, א (מהדורת מנדלבוים, עמ' 54).

28 על ההכרח בלימוד הגותם של חז"ל גם מתוך ההלכה ועל הזיקות בין אגדה להלכה ראו: אורבך (לעיל הערה 23), עמ' 2. לתיאור מפורט של גישה זו ראו: זוסמן (לעיל הערה 18), עמ' 64, 75, 88, 91–92. לסקירה יסודית של תולדות המחקר בשאלת היחסים בין הלכה לאגדה והשימוש בשתייהן כאחת בחקר מחשבת חז"ל ראו לאחרונה: לורברבוים (לעיל הערה 21), עמ' 105–145.

29 ספרי במדבר קכו (מהדורת הרוביץ, עמ' 161).



כל המאהילים.<sup>30</sup> כך נחשבים לאוהל אדם וכלים,<sup>31</sup> הבתים והבורות [הת]ווחים והמערות,<sup>32</sup> תיבה, שידה ומגדל, בור ספינה, סדין ומחצלת, בהמות וחיות, צמחים ודברי מאכל מסוימים, שובכות וסלעים, אילן המסך על הארץ והרבה כיוצא בהם.<sup>33</sup> מאהילים שאינם מביאים את הטומאה על המצוי תחתיהם הם המיעוט היוצא מן הכלל, ודווקא משום שאינם מתקיימים, אינם קבועים במקומם וכיוצא באלה.<sup>34</sup> העיקרון המקראי של טומאת אוהל הורחב במובן נוסף: התורה מתארת היטמאות של אדם וכלים במחיצת המת כשהם והוא נתונים תחת סוכך משותף. סוכך זה הוא האוהל. אולם לדברי חז"ל המת מטמא אדם וכלים גם כשהוא מאהיל עליהם או כשהם מאהילים עליו, בלא כל סוכך נוסף. המטמא והמיטמא הפכו הם עצמם לאוהלים.<sup>35</sup> כללו של דבר, בעוד שמקורות יהודיים שונים מימי הבית הסתפקו בהרחבה צפויה של נסיבות הציווי המקראי מן האוהל והמדבר אל הבית והעיר,<sup>36</sup> ההלכה התנאית הרחיבה את האוהל המקראי לכלל הפשטה הלכתית גמורה. היא הפקיעה אותו מהגדרת מקום מגורים, נייד או קבוע, והפכה אותו משם עצם לתיאור מצב העשוי לאפיין, בנסיבות חולפות, בני אדם, בעלי חיים, צומח ודומם בשעה שהם סוככים על המת. תופעה זו תוארה בידי יעקב (גיפרי) רובינשטיין בצד הפשטות נועזות נוספות בעולמם של חכמים.<sup>37</sup> הרחבה מושגית מרחיקת לכת זו קיבלה גם ביטוי לשוני: אברהם גולדברג העלה כי הצורה אָהַל – כגון 'מטמא/מטמין באָהַל',<sup>38</sup> – המאפיינת את כתבי היד המנוקדים של

- 30 ספרי זוטא במדבר יט, יד (מהדורת הורוביץ, עמ' 310; לקטע גניזה למדרש זה ראו: מ"י כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 219). ספרי זוטא ריבה רשימה ארוכה של מאהילים מכוח המילה 'תורת' (כך בקטע הגניזה. ואפשר שיש להגיה: 'שאמר: "תורה" – תורת האהל, ראו: הורוביץ [שם]), ומיעט אחרים מכוח המילה 'זאת'. אופני הדרשה של ספרי וספרי זוטא כאן טיפוסיים לדרך הדרשנית. ספרי – דבי ר' ישמעאל – דרש קל וחומר (ממצורע), בעוד שספרי זוטא – דבי ר' עקיבא – למד ריבוי ומיעוט מן הפסוק המקומי.
- 31 'אדם וכלים נעשים אוהלים לטמא' (משנה, אהלות ו, א 'א' גולדברג, מסכת אהלות: מהדורה מדעית עם פירוש ומבוא, ירושלים תשט"ו, עמ' 144).
- 32 ספרי זוטא במדבר יט, יד (מהדורת הורוביץ, עמ' 310).
- 33 ראו: משנה, אהלות ח. ראו גם: רמב"ם, משנה תורה, הלכות טומאת מת יג. למאהילים נוספים ולפרטי דיניהם ראו בעיקר: משנה, שם פרקים ו, ט; וכן: ספרי זוטא במדבר יט, יד (מהדורת כהנא [לעיל הערה 30], עמ' 219-220; מהדורת הורוביץ, עמ' 310).
- 34 משנה, אהלות ח, ד, ה.
- 35 ראו למשל: שם ג, א; טו, י. ובספרי זוטא: 'אין במשמע אלא אדם מאהיל על מת טמא, ומנ' את מרבה שהאהיל עליו המת, תל' לו' "וטמא שבעת ימים" (פס' טז)' (ספרי זוטא במדבר יט, טז [מהדורת כהנא [לעיל הערה 30], עמ' 221; מהדורת הורוביץ, עמ' 311]).
- 36 תרגום השבעים תרגם את כל ההיקריות של 'אהל' בבמ' יט – 'בית', οἶκος. גם מגילת המקדש הסבה את לשון הכתוב מ'אהל' ל'בית' הנמצא ב'עריכמה' (מגילת המקדש, טור מט, שורות 5-17; טור נ, שורות 10-19 E. Qimron, *The Temple Scroll: A Critical Edition with Extensive Reconstructions* (Judean Desert) [Studies], Beer Sheva 1996, pp. 71, 73; ראו דיינו של י' ידן, מגילת המקדש, א, ירושלים תשל"ז, עמ' 251). גם יוספוס ופילון הזכירו את טומאת הבית תחת טומאת האוהל. ראו: יוספוס פלוניוס, נגד אפיין ב, 205 (תרגום כשר, עמ' סג); פילון, חוקים ג, 206 (מהדורת דניאל-נטף [לעיל הערה 3], ג, עמ' 125-126).
- 37 J. L. Rubenstein, 'On Some Abstract Concepts in Rabbinic Literature', *JSQ*, 4 (1997), pp. 33-73, esp. pp. 34-40.
- 38 ראו למשל: משנה, עדיות ג, א; שם, אהלות א, ח; ב, א, ג, ד.

המשנה, ואשר ממנה נוצרה צורת הריבוי 'אהילות', אינה משקל אחר של אוהל, כי אם 'מושג של פעולה בהקבלה לביטוי "מגע ומשא"', ובצורתה הדקדוקית אינה אלא פועל בבינוני קל: 'אָהַל' הוא כ'אוהל'.<sup>39</sup> לאמור, שמן של הלכות טומאת המת בכללותו<sup>40</sup> ושמה של המסכת העוסקת בהן, אהילות, נגזר משם פעולה – הטיה ואהילה על המת – שמקורו בהרחבה יסודית של טומאת המת. הרחבה זו נתפסה כמאפיין ראשון במעלה של הלכות המת בכלל, ולכן נקרא שמה עליהן. על פי פשט הפסוקים ופרשנותם הקדומה, המת מטמא בלא מגע רק את המצויים עמו באוהל או בבית סגור אולם לפי ההלכה התנאית, הטומאה נתפסת באנשים ובכלים בכל מקום שיש בו סוג כלשהו של סוכך, ויהא זה עץ, סלע, אדם, בהמה וכלים, מעובי טפח ומעלה.<sup>41</sup>

מה טעמה של הרחבה מושגית מרחיקת לכת זו, המעצימה לאין שיעור את נוכחותה ואת מהירות התפשטותה של טומאת המת? השקפה מעין זו שהושמה בפי רבן יוחנן בן זכאי באגדה שהובאה לעיל לא הייתה מתקשה בקביעה שטומאת המת מתפשטת דווקא באוהל אך לא תחת צמרתו של עץ, שהרי 'לא המת מטמא ולא המים מטהרים אלא גזירתו של הקב"ה הוא'. אולם תפיסה שראתה בטומאה ישות בת קיום הכפופה לחוקים לא יכלה להסתפק בקביעותו של הכתוב. הכרח היה לה להחיל את הכללים העולים מן התיאור הקוואיסיטי שבפסוקים על המציאות בכללה. אם טומאת המת מתפשטת תחת קירוי של אוהל, הכרח שתפשט באותו האופן גם תחת ספינה, סדין ומחצלת, בהמות וחיות, צמחים ודברי מאכל, שובכות וסלעים. הצורך להגדיר כללי התפשטות של הטומאה שיהיו תקפים בכל הנסיבות הפיזיקליות שמתקיימים בהן תנאי אוהל הוא שהוביל להרחבתו המפתיעה של האוהל המקראי לכלל מינוח הלכתי מופשט. לשון אחר, ביסוד ההפשטה של מושג האוהל עמדה ההנכחה של הטומאה. תשתית העומק של תהליך זה היא תפיסת הטומאה כמציאות חיה ולא כפיקציה שרירותית.<sup>42</sup>

מה בין אוהל לקבר?

תפיסה אימננטית זו של הטומאה, ששאפה להגדיר את דרכי התפשטותה הטבעית, נתקלה בקשיים חמורים שמציבים הפסוקים כפשוטם. תיאור טומאתו של האוהל המקראי מלמד שהטומאה נעצרת בגבולותיו ואינה מתפשטת הלאה משם, שהרי רק 'כל אשר באהל יטמא' (במי' יט 14),

39 גולדברג, אהלות (לעיל הערה 31), עמ' 2.

40 ראו: בבלי, פסחים נ ע"א; שם, חגיגה יא ע"א; יד ע"א ועוד.

41 על ההלכה המחמירה והחריגה בדבר הבאת טומאה גם בשיעור פחות מטפח, 'כעובי פי מרדע', ראו להלן.

42 ניוזנר הציע הסבר אחר להרחבת מושג האוהל. הוא התמקד רק במידת המינימום שקבעה ההלכה לאוהל – טפח מעוקב (ראו להלן), והסביר שמידה זו נגזרה מההנחה שהאוהל משמש תחליף לגופת המת, היינו כלי קיבול לאותה ישות בלתי נראית הניגרת מן המת, והעשויה להיאסף אל תוך חלל מצומצם של טפח מעוקב. תיאור זה רומז לזיהוי מפתיע בין נשמה ובין טומאה, אף שניוזנר הצהיר כי נמנע מליצור זיהוי זה. הוא הציע שהאוהל המכיל את הטומאה, הוא בבחינת 'תיקוף' למוות, המנתק ומפור את חיותו של המת. הנחה זו אינה מתיישבת עם העובדה שהאוהל מתפקד כאמצעי להעברת טומאה ולא כטקס מטהר. ניוזנר גם התעלם כאן ממגוון צורות האהילה, שרובן אינן דומות כלל למכל קטן וסגור האוסף וחוסם בתוכו את הטומאה. ראו: ניוזנר (לעיל הערה 17), עמ' 74. כנגד שיטתו ראו גם: מילגרם (לעיל הערה 3), עמ' 1008.

ואילו 'על פני השדה' נדרש מגע ישיר כדי להיטמא (שם 16). מכאן שהעומד מחוץ לאוהל המת אינו נטמא, וחכמים פסקו שאף הנוגע באוהל מבחוץ אינו נטמא.<sup>43</sup> לעומת זאת הכתוב מלמד כי הנוגע בקבר מבחוץ נטמא (שם). גם בעניין זה לבעלי ההשקפה ש'לא המת מטמא [...] אלא גזירתו של הקב"ה הוא' אין בכך כל קושיה. די בקביעתו של הכתוב שקבר מטמא מבחוץ, מה שאין כן אוהל ובית, בחינת 'גזירה גורת'. אולם התפיסה האימננטית של הטומאה לא יכלה להסתפק בהבחנה התפקודית בין אוהל המת לקבר המת, שהרי שניהם מבנים מקורים שבתוכם גופת אדם – מדוע אם כן נשארת הטומאה בתוך האוהל אבל יוצאת מגבולות הקבר? התפיסה הטבעית של הטומאה חייבה להרחיב את הגדרת האוהל והקבר אל מעבר למהותם הפרטית ולהגדיר הבחנה טבעית, פיזיקלית, בין סוכך ומבנה הכולאים בתוכם את הטומאה – כדין אוהל – לבין סוכך ומבנה שהטומאה צולחת כביכול את קירותיהם, יוצאת החוצה ומטמאת גם את הנוגע בהם מבחוץ – כדין קבר. ההלכה התנאית הלכה במובהק בנתיב האימננטי וסיפקה הבחנה מכלילה ואחידה היפה לכל הסוככים והמאהילים, וממילא שרטטה בכך את חוקי הזרימה וההתפשטות של הטומאה.

ההבחנה הטכנית הראשונית הבולטת ביותר בין מבני מגורים למבני קבורה היא מציאותו של פתח: בית מטבעו פתוח, בעוד שקבר מטבעו סתום. ואכן זוהי הבחנת היסוד של חז"ל בין דין האוהל, כלומר מבנה שהטומאה מוכלת בו, ושצדדיו החיצוניים טהורים, לבין דין הקבר, שהטומאה יוצאת אל קירותיו החיצוניים:

כל הבא אל האהל – דרך פתחו הוא מטמי, אין מטמי מכל צדדיו כשהוא פתוח. מיכן אתה דן לקבר, מה אוהל שהוא מקבל טומאה אין מטמי מכל צדדיו כשהוא פתוח, קבר שאינו מקבל טומאה אינו דין שלא יטמי מכל צדדיו כשהוא פתוח.<sup>44</sup>

מלשון הכתוב 'הבא אל האהל' למד המדרש כי הנכנס לאוהל נטמא טומאת שבעה רק דרך ביאה, בהיכנסו בפתח, ולא על ידי נגיעה בצדדיו מבחוץ.<sup>45</sup> כלומר בית שיש בו פתח, פתחו מטמא

43 'כל הבא אל האהל - דרך פתחו הוא מטמי, אין מטמי מכל צדדיו כשהוא פתוח' (ספרי במדבר ככו [מהדורת הורוביץ, עמ' 162]), וראו להלן. הפטור של הצדדים מטומאת המת פירושו שהטומאה אינה פורצת את המחיצות החוצה כדרך שהיא עושה בקבר, ולכן אהילה תחת בליטות האוהל והבית מבחוץ ואף מגע בקירות הבית מבחוץ אינם מטמאים. במקרה של אוהל יריעות וכדומה המגע מבחוץ מטמא, אולם מטעם אחר: יריעות האוהל מקבלות טומאה מצד עצמן ולכן מטמאות את הנוגע בהן. ראו: משנה, אהלות א, ד, וראו ההערות הבאות.

44 ספרי (שם). בהמשך הדרשה חזן הדרשן את האפשרות ההפוכה, 'או חילוץ' בלשוננו. שמא יש לפרש את הכתוב 'להלן' או 'קבר' גם בקבר פתוח, והוא מטמא במגע מכל צדדיו, ואם כן גם אוהל, החמור יותר, מטמא מצדדיו? הדרשן דחה לבסוף אפשרות זו, וחזר אל הדרשה הפותחת המובאת כאן.

45 מפרשי הספרי התלבטו בניגוד זה שבין פתח לכותל, שכן הנכנס בפתח נטמא בו דרך אהילה, ואילו בקירות חיצוניים של בית המדובר בפטור מטומאה במגע. בעל הפירוש המיוחס לראב"ד (Herbert W. Basser, *Pseudo-* Rabad Commentary to Sifre Number, Atlanta, Ga 1998, pp. 137-138) בהשוואה לאהילה תחת זיזים היוצאים מן הכתלים, או לחלופין בנגיעה בפתח בהשוואה לנגיעה בכתלים. רד"ף (ר' דוד פרדו, פירוש ספרי דבי רב, ב, ירושלים תש"ן, עמ' ריו), דייק שלעניין אוהל ממש, הנדון במדרשנו, כגון

באהילה, אבל קירותיו אינם מטמאים מבחוץ. השלמתה של הלכה זו מתחורת מתוך ברייתא שהובאה בבבלי, המלמדת שבית סתום ממש מטמא גם מצדדיו: 'בית סתום – אינו מטמא כל סביביו. פרץ את פצימיו – מטמא כל סביביו'.<sup>46</sup> כלומר בית שיש בו צורת פתח, והפתח סתום, עדיין דינו כדין בית שיש בו פתח<sup>47</sup> ומטמא דווקא כנגד הפתח. אבל אם פרץ את פצימיו, היינו סילק את המזוזות, המשקוף והמפתן, הוא נחשב בית שאין בו פתח כלל ומטמא כקבר מכל צדדיו. מצירוף מדרש ההלכה והברייתא מתברר כי בית שיש בו פתח, צדדיו החיצוניים האחרים טהורים; בית סתום לגמרי, צדדיו מטמאים. הלכה זו עולה גם מתרגום יונתן לפס' 14: 'כל מאן דעליל למשכנא אורח תרעא ולא מן צדדיה כדפתח תרעיה'.<sup>48</sup> כיוצא בזה אף בספרי זוטא: 'הבא אל האהל וכל אשר באהל – אהל שיש לו בית ביאה בית ביאתו מטמה ו>אין<<sup>49</sup> מטמא מאחוריו, אוהל שאין לו בית ביאה אין בית ביאתו מטמא ו>מטמא<<sup>50</sup> מאחוריו'.<sup>51</sup> כשיש פתח אין האוהל מטמא מצדדיו (מאחוריו), ולהפך.

המדרש שבו פתחתי למד קל וחומר מאוהל לקבר. האוהל העשוי יריעות דינו ככלי, מקבל טומאה וטעון הזאה,<sup>52</sup> מה שאין כן קבר, שהוא קרקע, שאינה מקבלת טומאה, ומשהתפנה אינו צריך הזאה. מכאן למד המדרש שאף הקבר, כמוהו כאוהל, אם יש בו פתח, אינו מטמא מבחוץ את הנוגע בו (בניגוד למשטמע מפס' 16: 'וכל אשר יגע על פני השדה [...] או בקבר!'). הלכה זו נוסחה בפירוש בתוספתא: 'קבר שסתם פתחו אינו מטמא מכל סביביו. פרץ את פצימיו וחזר וסתמו מטמא מכל סביביו נפרצה בו פרצה אחת של ארבעה טפחים בין מלמעלה בין מלמטה אינו טמא אלא כנגד הפרצה בלבד'.<sup>53</sup> קבר שיש בו פתח או פרצה אינו מטמא מסביביו אלא כנגד פתחו בלבד, והוא הדין אם יש לו פתח שנסתם אך לא פורקו מזוזותיו ומשקופו. אבל אם הקבר סתום לגמרי, או שצורת הפתח שהייתה בו פורקה ונסתמה, הוא מטמא מצדדיו כמאמר התורה.

אוהל מפתחן או מעור, שמקבל טומאה, לא בא המדרש לפטור במקרה של נגיעה בצדדים, שהרי מגעו של האוהל בכל מקום מטמא, כי אם אהילה תחת זיזים שבצדדים, שבניגוד לאהילת הפתח אינה מטמאת שבעה.

46 בבלי, בבא בתרא יב ע"א (=שם, שבת קמו ע"ב).

47 לא רק לדין טומאה. ראו הקשר בבבא בתרא שם לעניין הלכות שכנים.

48 אף שהתרגום 'כדפתח תרעיה' ללשון המדרש 'כשהוא פתוח' אינו מדויק, שהרי 'פתוח' בהלכה התנאית פירושו גם פתח סתום, ולא דווקא שער פתוח ממש.

49 כך צריך להיות. ראו: י"ג אפשטיין, 'ספרי זוטא פרשת פרה', תרביץ, א (תר"ץ), עמ' 68, פירושו לשורות 21-22 (=הנ"ל, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב, בעריכת ע"צ מלמד, ירושלים תשמ"ח, עמ' 163); מהדורת הורוביץ, עמ' 309, שורה 19.

50 בקטע הגניזה: 'ואינו מטמא', ראו אפשטיין, שם.

51 ספרי זוטא במדבר יט, יד (מהדורת כהנא [לעיל הערה 130], עמ' 219, שורות 20-22; מהדורת הורוביץ, עמ' 309).

52 'והזהר על האהל ועל כל הכלים ועל הנפשות אשר היו שם' (18) – בא הכת' ולימד על האהל <שהוא> מקבל טומאה' (ספרי במדבר קכט [מהדורת הורוביץ, עמ' 166]).

53 תוספתא, אהלות טז, יד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 615). וכן בספרי זוטא: 'מה האהל סתום הנוגע בו מכל צדדיו טמא, אף הקבר <סתום> הנוגע בו מכל צדדיו' (ספרי זוטא במדבר יט, יד [מהדורת הורוביץ, עמ' 309-310]), כלומר גם הקבר מטמא מצדדיו רק בהיותו סתום, לא כן אם יש בו פתח.

נמצא שההלכה התנאית הפנתה עורף להבחנה המקראית בין אוהל לקבר, והסבה אותה להבחנה חדשה בין מבנה פתוח למבנה סתום. הגדרה זו אינה כבולה עוד אל טבעו הראשוני של המבנה – אוהל/בית או קבר. כל מבנה סתום לחלוטין – גם בית – המכיל גופת מת, קירותיו החיצוניים מטמאים כדין קבר; כל מבנה שיש בו צורת פתח – גם קבר – קירותיו טהורים כדין אוהל. במילים אחרות, ההבחנה הנומינליסטית שבכתוב בין קבר לאוהל, הממוקדת ביעוד האנושי של המבנה, הפכה בידי חז"ל להבחנה ראליסטית, שעניינה בתכונותיו החיצוניות. המרה זו נבעה במובהק מתפיסה ראליסטית של הטומאה.

#### הסתירה הפנימית בהגדרת האוהל המקראי

התפיסה הטבעית של הטומאה יצרה סתירות נוספות בהבנת הפסוקים, ואלו גררו אילוצים הלכתיים. תפיסת הטומאה כישות בעלת ממשות הכפופה לחוקי הטבע חייבה להניח שכאשר האוהל הוא כלי העשוי לקבל טומאה, טומאת המת שתחתיו נתפסת בכלי/אוהל עצמו ועוברת הלאה, כלומר אוהל מסוג זה אינו חוצץ עוד בפני הטומאה.<sup>54</sup> אכן המשותף לכל האוהלים שנמנו במשנה כחוצצים בפני טומאה הוא שאינם מקבלים טומאה, כגון שידה, תיבה ומגדל שאינם מקבלי טומאה בשל גודלם (מכילים 40 סאה) וצורתם (יש להם שוליים, כלומר בסיס), עדר בהמות ואוקלים טהורים.<sup>55</sup> ובמקביל נמנתה באותו הפרק רשימת האוהלים שאינם חוצצים בפני הטומאה, והם נבדלים מן האוהלים החוצצים בפניה רק בהיותם מקבלי טומאה.<sup>56</sup> לפיכך נמנו שם למשל שידה, תיבה ומגדל המקבלים טומאה בשל גודלם וצורתם (אינם מחזיקים 40 סאה ואין להם שוליים), בהמה וחיה שמתו (והן טמאות משום נבלה) ואוכלים שהוכשרו לקבל טומאה.

תפיסה זו יצרה ניגוד בין הגדרת האוהל המכיל טומאה וחוסם אותה לבין כושרו של האוהל עצמו לקבל טומאה. אוהל שלם, המכיל טומאה ועוצר בעד התפשטותה החוצה, אינו יכול בשום פנים, לפי התפיסה הנטורליסטית, להיות ממקבלי הטומאה, כי אילו היה מקבל טומאה הייתה זו נתפסת בו ועוברת דרכו. דא עקא שפיתוח מושגי זה של מונחי המערכת ההלכתית על דרך הטבע מתנגש בהגדרת האוהל המקראי, אשר לפי פשט הפסוקים מקבל טומאה (במ' יט 18) וחוצץ (שם 14-16) גם יחד! לפיכך נאלצו חכמינו להוציא מן הכלל שניסחו את אוהל היריעות המקראי ולהודות שהוא חוצץ בפני הטומאה אף שהוא מקבל טומאה! בכך מוסברת חריגה מוזרה בהלכות אוהלים: היריעות לסוגיהן מקבלות טומאה, ועל כן נמנו בין האוהלים שאינם חוצצים: 'אלו מביאין

54 עיקרון זה נוסח במפורש במשנה בהקשר של חלון בנדל טפח שהטומאה עוברת דרכו: 'זה הכלל, הטהור ממעט והטמא אינו ממעט' (משנה, אהלות יג, ו [מהדורת גולדברג, עמ' 102]). מחצית משפט זה נשמטה בכתב יד קריפמן. כלומר הטומאה המבקשת לעבור בחלון נתפסת בעצם הטמא ועוברת דרכו לצד האחר, אולם אין היא יכולה לפרץ עצם טהור, שהוא כמחיצה חוסמת וממעט את הפתח המינימלי שהיא עשויה לעבור דרכו.

55 משנה, אהלות ח, א.

56 שם, ג. ראו ניסוחו של הרמב"ם לעיקרון זה, בפרפרזה על משנה, עדויות א, יד (ששם הנושא הוא כלי ולא דווקא אוהל): 'שדבר טמא אינו חוצץ' (משנה תורה, הלכות טומאת מת יג, ד; טו, ה; כב, ח)

ולא חוצצין [...] ויריעה וסקורטיא וקטבליא וסדין ומפץ ומחצלת שאין עשוין אהלים.<sup>57</sup> אולם משעה שנעשו יריעות אלה לאוהל, הגם שהן מוסיפות לקבל טומאה, ככתוב במפורש בתורה, הרי הן חוצצות בפני הטומאה מלצאת, בניגוד מובהק לכל מקבלי הטומאה האחרים: 'אלו מביאין וחוצצין [...] ויריעה וסקורטיה וקטבוליה וסדין ומפץ ומחצלת שהן עשוים אהלים.'<sup>58</sup> לפנינו גילוי נוסף של אותה תופעה עצמה – ההלכה התנאית חתרה בעקשנות אל מערכת חוקי טבע המסדירה את כללי הטומאה, ולו במחיר אילוצים פרשניים וחריגות הלכתיות.

#### כללי התפשטות הטומאה

ההלכה התנאית הניחה כללי זרימה, תנועה והתפשטות של הטומאה שהם בעלי אופי מוחשי מובהק. לא כאן מקומו של בירור מפורט של המערכת ההלכתית הסבוכה והמסועפת המיוסדת על הכללים הללו, ואסתפק בסקירה שטחית של העקרונות בלבד.

'טפח על טפח על רום טפח מרובע מביא את הטומאה וחוצץ מפני הטומאה.'<sup>59</sup> לאמור, טפח מעוקב מכיל טומאה וחוסם אותה כדין אוהל. ואילו בחלל קטן מטפח מעוקב 'טומאה בוקעת ועולה ובוקעת ויורדת',<sup>60</sup> כלומר פורצת את המחיצה העליונה והתחתונה של החלל ונעה מעלה ומטה בלא מעצור, בעוד שכל הנמצא מצדי החלל המכיל את הטומאה – טהור.<sup>61</sup> על פי תיאור זה טומאה היא חומר קיים בעין הנוקק לנפח שיכיל אותו. מעניין לציין שנפח זה אינו משתנה בהתאם לנפח הגורם המטמא – כל שיעור המטמא באוהל, ויהא זה כזית מן המת או גופה שלמה, מייצר כמות טומאה הנוקקת לאותו מרחב מינימלי. אם החלל קטן מן המינימום הנחוץ, הטומאה הדחוסה פורצת החוצה. מסתבר שעל פי תפיסתה של ההלכה התנאית, טומאת המת היא ישות מתנועעת ומתפשטת, שתנועתה נחסמת באמצעות מחיצות החלל שהיא נתונה בו, כעין האוהל המקראי. כוחן של המחיצות לעצור את הטומאה עולה גם מנטייתן של הטומאה, על פי הכללים התנאיים, לצאת דרך פתחים דווקא. עם זה נראה כי התנאים סברו שרמה מסוימת של דחיסות של טומאת המת יוצרת לחץ המספיק לפריצת מחיצות הכלי או המבנה כלפי חוץ. טיבו של הדימוי העומד ברקע תפיסה זו ניתן אולי לשחזור מתוך השימוש בפועל 'בוקעת': פועל זה בבניין קל, בניין שהשימוש בו אופייני ללשון מקרא,<sup>62</sup> מצוי בספרות התנאית ברוב המקרים בצורת נקבה, ודווקא

57 משנה, אהלות ח, ג (מהדורת גולדברג, עמ' 63).

58 שם, א. (שם, עמ' 59-60). כל שאר האוהלים המביאים וחוצצים במשנה שם אינם מקבלי טומאה.

59 שם, ג, ז (שם, עמ' 30). עיקרון זה מונח ביסוד הלכות רבות מאוד, כלשון הרמב"ם: 'זה כלל גדול בטומאת מת' (משנה תורה, הלכות טומאת מת ז, ה). לדוגמה ראו המשך אותה משנה; שם ו, ז; א; יב, ו-ז; טו, א. להסבר של ניוזנר לעיקרון זה ראו: ניוזנר (לעיל הערה 42).

60 משנה, אהלות ו, ו (מהדורת גולדברג, עמ' 51) ועוד הרבה.

61 ראו למשל: שם ז, ב; טו, ז.

62 על הנטייה בלשון חז"ל להשתמש בבניינים הכבדים ראו: ז' בן-חיים, 'מסורת השומרונים וייקתה למסורת הלשון של מגילות ים המלח וללשון חז"ל', מ' ברי-אשר (עורך), קובץ מחקרים בלשון חז"ל, א, ירושלים תשל"ב, עמ' 49-55. בק"ע בבניינים הכבדים בספרות התנאית מציין פילוח של עצים (משנה, בבא קמא ג, ז; שם, מעילה ה, א; תוספתא, מעילה ב, ב) [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 159]; שם, כלים, בבא מציעא יא, ה [שם, עמ' 158]; ספרי דברים

בצירוף החוזר כמה עשרות פעמים 'בוקעת ועולה, בוקעת ויורדת'. צירוף זה מוסב תמיד, בלא יוצא מן הכלל, על טומאת המת בנסיבות האמורות, והוא מצוי בספרות התנאית אך ורק במשנה ובתוספתא אהלות. לפיכך נראה שהמדובר בצירוף קפוא עתיק.<sup>63</sup>

התיאור של בקיעת הטומאה מלמד גם על כיוון התנועה האופייני לה: תנועתה של טומאת המת כשהיא פורצת מחלל צר היא אנכית דווקא ואינה פוסקת לעולם – למטה עד התהום, למעלה עד הרקיע.<sup>64</sup> תנועה זו מאפיינת את טומאת המת בנסיבות אלה בלבד. בהיותה באוהל היא מתפשטת לכל הכיוונים, וכשהיא יוצאת דרך פתח היא מתפשטת נכחה. התנועה החזקה מעלה ומטה נולדת רק בנסיבות של פריצה מתוך חלל דחוס. אף זו תכונה פיזיקלית מובהקת של הטומאה.

ראוי להעיר כאן על התיאור המוחשי שהצמידו התנאים לדחיסות זו. בספרות הפרשנות והפסק מכוונה טומאה שהחלל אינו מכיל אותה – טומאה רצוצה.<sup>65</sup> מקורו של ביטוי זה בשתי היקרויות בלבד בספרות חז"ל, שתייהן בבבלי חולין.<sup>66</sup> אולם נראה שהביטוי המקורי הוא 'רוצצת', כגרסתו התנאית בתוספתא אהלות, כגון: 'טומאה תחת רגלו או על גבי רגליו והיא רוצצת, טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת. למה זה דומה, לעמוד שהיא עומד בתוך הבית וטומאה תחתיו והיא רוצצת, טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת'.<sup>67</sup> טומאה רוצצת שבתוספתא<sup>68</sup> היא טומאה שאין לה חלל טפה, כגון בהלכה זו, שהיא נתונה תחת רגלו של מגדל – מין ארון עץ – או בין רגלו לבין הקרש שבתחתיתו,<sup>69</sup> או תחת עמוד.<sup>70</sup> היקרות יחידה של תואר זה במשנה מלמדת שאין עניינו בשבירה, כהוראתו הרגילה של השורש רצ"ץ, כי אם בדחיסה, צפיפות ולחץ: 'המפקיד כלים אצל עם הארץ

קפג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 225) או חתירה של מים בקרקע (מדרש תנאים לדב' לב 2 (מהדורת הופמן, עמ' 185)). במקרא מצוי השורש בק"ע לא מעט, בכל הבניינים, ומציין פריצה בכוח של אדמה, הרים וסלעים, ים ומעיינות, עצים, בני אדם ועוד (ראו לדוגמה: ב"ר 11 ז' 11; שופ' טו 9; יש' נח 8; עמ' א 13; זכ' יד 4; איוב כו 8).  
63 על התופעה של צירופים הלכתיים קפואים וקדומים ראו: א' קימרון, 'מונחי ההלכה במגילות מדבר-יהודה וחשיבותם לחקר תולדות ההלכה', מ' ברושי ואחרים (עורכים), מגילות מדבר-יהודה: ארבעים שנות מחקר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 128-138. היקרות מעניינת של בק"ע בבניין קל בספרות התנאית, המצורפת אף היא אל הפועל 'ירד', משמשת לתיאור הברייה האגדית, בוקעת האבנים והמתכות, שמיה, אשר 'כשנותנין אותו על גבי ברזל הוא בוקע ויורד מלפניו' (תוספתא, סוטה טו, א (מהדורת ליברמן, עמ' 238)). אפשר שקרבה זו בין פעולות השמיר והטומאה מלמדת משהו על דימוי כמו-מיתולוגי של הטומאה שהחזיקו בו מנסחיו של הצירוף הלשוני הקדום.

64 לטומאות העולות עד הרקיע ויורדות עד התהום ראו למשל: משנה, אהלות ט, ג-ד, ז-ח, יב, יד. לאין-סופיות הגלומה במונחים תהום ורקיע השוו: 'הריני נויר מיכן ועד התהום מן הארץ עד לרקיע הרי זה נויר עולם' (תוספתא, נזירות א, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 125)).

65 ראו למשל: רש"י לבבלי, ברכות יט ע"ב, ד"ה 'אינו חוצץ'; פירושו שם, סוכה ד ע"א, ד"ה 'הכי גרסינן'; תוספות לבבלי, נויר נג ע"ב, ד"ה 'חרב הרי'; חידושי הרמב"ן לבבלי, בבא בתרא כ ע"א, ד"ה 'יש לומר'; רמב"ם, משנה תורה, הלכות טומאת מת ז, ד; פירוש ר' עובדיה מברטנורה למשנה, עדויות ג, א; שם, אהלות ג, א; ועוד רבים.

66 בבלי, חולין עא ע"א (אך שם המילה חסרה ברוב כתבי היד); קכה ע"ב.

67 תוספתא, אהלות ה, ה (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 602).

68 להיקרויות נוספות ראו למשל: שם, ו, ב-ג (שם, עמ' 603); ז, יב (שם, עמ' 605).

69 ראו: ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ג, ירושלים תרצ"ט, עמ' 106.

70 ראו: משנה, אהלות ו, ו.

[...] ר' יוסה א' מסר לו תיבה מליאה בגדים בזמן שהיא רוצצת טמאה מדרס אם אינה רוצצת טמאה מדף.<sup>71</sup> תיבה רוצצת היא תיבה שהבגדים שבה דחוסים ונוגעים במכסה. לפיכך כשיושבת על המכסה אשתו הנידה של עם הארץ, היא מכבידה על הבגדים ומטמאת אותם טומאת מדרס. אם אין הבגדים נוגעים במכסה, הטומאה היא טומאת מדף, הקלה מטומאת מדרס, שכן אין האישה מכבידה על הבגדים עצמם. אם כן טומאה הנתונה בחלל קטן מטפח מעוקב תוארה בידי התנאים במפורש כחומר דחוס וצפוף, בדומה לבגדים הדחוסים בתיבה.<sup>72</sup>

זרותו של תיאור מורכב זה של הטומאה ביחס לתשתיתו המקראית ניכרת היטב בקווי התפר בין השניים. כאמור סימן היכר לניגודים בין הטומאה המקראית לבין זו התנאית הוא חריגות הלכתיות מן המערכת התנאית הקוהרנטית, שנאלצה לפעמים לסגת מפני קביעה מקראית מפורשת. כאמור הטומאה מוכלת בכל חלל בן טפח מעוקב ומעלה, והיא פורצת את הגבולות רק בחללים קטנים משיעור זה, ותמיד בכיוון אנכי דווקא. אך בסעיף הקודם התברר שטומאה הנתונה בחלל סתום לחלוטין, שאין בו צורת פתח, יוצאת את גבולותיו אפילו אם הוא גדול הרבה מטפח.<sup>73</sup> יתרה מזו, היא יוצאת אל כל סביביו ומטמאת את כל צדדיו מבחוץ, ואינה פורצת דווקא בכיוון אנכי. סטייה זו מוכרחת מחמת פשט הפסוקים, הקובעים שהקבר מטמא במגע מבחוץ (במ' יט 16). קביעה זו אינה מתיישבת עם כללי החסימה וההתפשטות שניסחו חכמים על יסוד דיני האוהל. לשון אחר, הפרשה המקראית כפשוטה אינה מאפשרת תיאור קוהרנטי של טומאה טבעית. חז"ל הם שניסחו תיאור כזה וכפו אותו על המערכת המקראית, אך הם נאלצו לחרוג ממנו כדי להתאימו להיבטים מסוימים של המערכת המקראית.

### הטומאה והפתחים

המוחשיות שיוחסה לטומאה ניכרת גם בחוקי התנועה שלה בין חללים נבדלים ודרך פתחים. המשנה קבעה כי 'להוציא את הטומאה – בפותח טפח'.<sup>74</sup> כלומר די לטומאה בפתח של טפח על

71 משנה, טהרות ח, ב.

72 כך אכן פירש רש"י: 'כל דבר שאין לו מקום ריוח קרי רצוף' (בבלי, חולין ככה ע"ב, ד"ה 'רצוצה'). וכן פירש בעל הערוך 'רצוצת' במשנת טהרות: 'דוחקת'. ראו: ערוך השלם, ז, עמ' 296. ראו גם: א' בן-יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, יד, עמ' 6721, הערה 2, ושם פורש 'רצוצת' שבמשנה: 'לוחצת'. אפשר שהוראה זו של השורש רצ"ץ נובעת מפרשנותו של הביטוי המקראי 'ויתרצצו הבנים בקרבה' (בר' כה 22).

73 ראו: משנה, אהלות ז, א. לפיכך המאהיל על המכל הסתום המכיל את הטומאה והנוגע בו מבחוץ נטמא, כדין קבר. ואם מכל זה נתון בתוך בית או אוהל חיצוני, נטמא חללו של בית זה.

74 שם ג, ו (מהדורת גולדברג, עמ' 30). הדיון בראש המשנה, המזכיר פתח של ארבעה טפחים, עניינו בהצלה על הפתחים, אשר תידון בהמשך, ולא ביציאת הטומאה. ראו גם: שם יג, לכל אורך הפרק, אף שנוכרו בפרק זה גם שיעורים אחרים של פתחים; ראו להלן, לדעת אפשטיין, בעקבות מפרש הילקוט, הלכה זו היא הנרמזת בספרי זוטא במילים: 'אהאל באין לו ומביאין אליו. איהו הוא האהל כשבאין לו ומביאים אליו, אמרו מכנסת היא האשה את הנפל בפתח טפח' (ספרי זוטא יט, יד ומהדורת כהנא (לעיל הערה 30), עמ' 219; מהדורת הורוביץ, עמ' 1309). כלומר הטומאה עוברת בין האוהלים בפתח שגודלו טפח על טפח. השיעור מנומק בגודל פתחו של הרחם, שטומאת הנפל עוברת דרכו מגוף האישה החוצה. ראו: אפשטיין (לעיל הערה 49), עמ' 68, הערה לשורה 19 (=מחקרים, עמ' 163),



טפח כדי להתפשט אל מחוץ לחלל שהיא נתונה בו. לפיכך חור בכותל בין שני בתים או בין בית לעלייה מאפשר לטומאה לעבור מצד אחד לאחר. קביעה זו משלימה את התמונה שתוארה בסעיף הקודם. הטומאה השרויה בחלל גדול דיו, היינו טפח מעוקב ומעלה, נחסמת במחיצותיו ואינה פורצת אותן. אולם אם ימצא לה פתח, היא תצא ותתפשט החוצה דרכו.<sup>75</sup> מנגד אין היא עוברת בין החללים דרך פתח קטן מטפח. אף תיאור זה מלמד על תפיסה חומרית מאוד של הטומאה. היא נעה בחלל, שואפת להתפשט ונעצרת בחסימות. ועוד, היא אינה מועטה, דלילה או מהירת תנועה דיה כדי לחזור מבעד לפתח קטן.<sup>76</sup>

כלל נוסף המדגים את מוחשיות הטומאה הוא 'דרך טומאה לצאת ואין דרכה להיכנס'. כלל זה הוסב בדרך כלל על אוהל הנתון בתוך אוהל גדול ממנו, כגון מגדל – סוג של ארון עץ – הנתון בתוך הבית. במקרה כזה 'טומאה בתוכו – הבית טמא. טומאה בבית – מה<sup>77</sup> שבתוכו טהור, שדרך טומאה לצאת ואין דרכה להיכנס'.<sup>78</sup> לפי תפיסה זו הטומאה שואפת תמיד להתפשט החוצה, לחלל גדול, ולעולם אינה נדחקת להיכנס אל תוך חלל פנימי או צדדי קטן. משום כך אוהל פנימי מציל על תוכו מלהיטמא בטומאתו של האוהל החיצון, שהרי הטומאה אינה נדחקת פנימה. אבל הטומאה שבאוהל הפנימי מתפשטת אל האוהל החיצון, אפילו אם האוהל הפנימי סגור כולו. אף זה עיקרון פיזיקלי מובהק. כאמור ברגיל נחסמת הטומאה מכוחן של מחיצות, ואינה פורצת אותן אלא כשהיא רוצצת, כלומר דחוסה מדי בחלל שבו היא נמצאת. אולם במקרה דידן נראה ששאיפתה של הטומאה לצאת מן החלל הנתון, גם אם הוא גדול למדי, אל מרחב גדול ממנו, עזה דיה לפרוץ את מחיצות המיכל הפנימי. כלל זה תקף גם כשפתוחות לפני הטומאה שתי דרכים: מן האוהל הפנימי העומד בפתח בית אל הבית הסובב אותו, או מן האוהל הפנימי דרך פתחו הפתוח אל החוץ. במקרה זה ההנחה היא שהטומאה תבכר את היציאה אל החוץ, שהוא המרחב הגדול והחיצוני, ואילו הבית יישאר טהור, שכן 'דרך טומאה לצאת ואין דרכה להיכנס'. במקרה זה גם אין המגדל מציל על תוכו מפני הטומאה שבבית, שכן הטומאה שואפת לצאת את הבית החוצה דרך פתחו, ואגב כך היא פורצת אל תוך המגדל ועוברת דרכו.<sup>79</sup> אף כאן באה לידי ביטוי עצמתה של

75 ראו גם דינו של הביב שתחת הבית, שפתחו מנקו את הטומאה, ולפיכך הבית שמעליו טהור: משנה, אהלות ג, ז.  
76 ניונר תיאר את הטומאה שבה מדובר בהלכה זו כינו צמיג. ראו: ניונר (לעיל הערה 17), עמ' 72. מילגרם העיר כי הגדרה זו היא אוקסימורון. ראו: מילגרם (לעיל הערה 3), עמ' 1008. רובינשטיין הסיק מהכללים ההלכתיים הללו שהחכמים סברו כי הטומאה עשויה בועות או חלקיקים בלתי נראים שגודלם אינו עולה על טפח מעוקב. הוא הציע שדימוי מעין זה הוא העומד ברקע העמדה הפרושית באשר לניצוק. ראו: רובינשטיין (לעיל הערה 26), עמ' 171 והערה 43.

77 המילה 'מה' נכתבה בניליון כ"י קייפמן A 50 של המשנה.

78 משנה, אהלות ד, א (מהדורת גולדברג, עמ' 34). אותו עיקרון מודגם גם שם, ב; שם ט, ט; תוספתא, אהלות י, ב-ד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 606-607). הכלל 'דרך הטומאה לצאת' הובא בתוספתא גם לעניין המעבר של טומאת העובר המת מן הרחם אל החוץ. ראו: שם ה, ח (שם, עמ' 606); ועיינו: משנה, אהלות ז, ד. בדפוסים ובמקצת עדי הנוסח מצוי כלל זה גם שם ג, ז, אבל נראה שזו תוספת על פי פירוש הרמב"ם למשנה. ראו: גולדברג (לעיל הערה 31), עמ' 31-32.

79 משנה, אהלות ד, ג. השוו לדין הכוורת העומדת בפתח, שם ט, י. בתוספתא, אהלות ה, ה (מהדורת צוקרמנדל,

שאיפת הטומאה להתפשט ולצאת, שאיפה שיש בה כדי לפרוץ את גבולות המבנה הפנימי, המונן ברגיל מפני הטומאה.

### טומאה נומינליסטית במשנת התנאים

בצד התפיסה הראליסטית, הדומיננטית כל כך בעיצוב הלכות טומאה, יש במשנת התנאים היבטים הלכתיים הפוכים. הללו אינם נגזרות של דימוי מציאות כלשהו, כי אם תוצרים של קביעות אנושיות סובייקטיוויות הכופות על הטומאה התנהלות שרירותית. הדוגמה הבולטת ביותר היא דין הפתחים בבית המת:

המת בבית ובו פתחים הרבה, כולם טמאות. ניפתח אחד מהם, הוא טמא וכלם טהורים. חשב להוציאו באחד מהן או בחלון שהיא ארבעה על ארבעה טפחים, הציל על הפתחים. בית שמי או 'יחשוב עד שלא ימות המת, <ו>בית הלל אומ' אף מי שמת. היה סתום ונימלך לפותחו, בית שמי אומ' כשיפתח ארבעה טפחים <ו>בית הלל או' כשיתחיל. ומודים בפותח טפח כתחילה שיפתח ארבעה טפחים.<sup>80</sup>

טומאת הפתחים שתוארה במשנה זו מתפרשת באדם ובכלים המצויים תחת עוביו של הפתח,<sup>81</sup> וזאת גם כשהפתח סגור.<sup>82</sup> והכלים מצויים למעשה מחוץ לבית. סיבת הטומאה של כל הפתחים, לשיטת רש"י ובעקבותיו רוב המפרשים, היא 'מפני שאין אנו יודעין באיזו פתח יוציאנו, ופתח שעתידי לצאת בו מיטמא מיד'.<sup>83</sup> הקביעה שתנועת הטומאה בהווה נקבעת על פי פוטנציאל התנועה של המת בעתיד, מתמיהה ביותר. מה הקשר בין התפשטות הטומאה המצויה כבר בבית לבין מסלול היציאה של המת? ואף אם נניח שקיים קשר כזה, כיצד משפיעים פעולה עתידית או פוטנציאל של פעולה כזו על תנועת הטומאה בהווה? ואכן רש"י צירף לפירושו זה מינייה וביה את הקביעה: 'וטעמא ליכא, אלא הלכות טומאה הכי גמירי לה!'<sup>84</sup> המשך המשנה מפתיע

עמ' 602). הובאו אותן ההלכות שבפרק ד במשנה, אבל במקרה זה דינה חלוק על דין המשנה: 'יהיה עומד בתוך הפתח ונפתח לחוץ [...] טומאה בבית, מה שבתוכו טהור'. ראו: ליברמן (לעיל הערה 69), עמ' 107.

80 משנה, אהלות ז, ג (מהדורת גולדברג, עמ' 57).

81 או בכל המאהיל על הפתח.

82 לשיטת רש"י לבבלי, ביצה י ע"א, ד"ה 'ולו פתחים הרבה, המדובר במקרה שבו כל הפתחים פתוחים או שכולם סגורים. הרמב"ם פירש שכל הפתחים נעולים.

83 רש"י לבבלי, עירובין סח ע"א, ד"ה 'כולן טמאין'. ראו גם: פירוש שם, ביצה י ע"א, ד"ה 'כולם טמאים'. הרמב"ם פירש שסיבת הטומאה היא שהבית סתום ולפיכך דינו כקבר שכל סביביו טמאים (פירוש המשנה שם וכן הלכות טומאת מת ז, ב). פירוש זה קשה, שכן עניינה של המשנה בטומאת הפתחים דווקא, ולא הקירות מסביב. ועוד, המשך המשנה מורה שהטהרה והטומאה תלויות בפתח שבו יצא המת ולא בעצם קיומם של פתחים. ועוד, קבר שבו פתח סתום הריהו כבית כל עוד לא פורקו פצימיו לגמרי. מכאן שגם בית זה אינו כקבר אלא דווקא כבית, שהטומאה כנגד פתחו ואילו צדדיו האחריים טהורים.

84 רש"י לבבלי, עירובין (שם).

עוד יותר: פתיחתו של אחד הפתחים, ואפילו מחשבתו של אדם להוציא דרכו את המת, די בה לגרום לטומאה לזרום אל פתח זה דווקא, ולהשאיר את האחרים טהורים מכאן ואילך. לאמור, לא זו בלבד שפוטנציאל עתידי משפיע על תנועת הטומאה, אף מחשבתו הסובייקטיבית של אדם, בטרם חוללה כל שינוי במציאות, משפיעה עליה. אמנם בית שמאי ובית הלל נחלקו באשר לכוחה של המחשבה המחוללת את תנועת הטומאה, אם די בה לסלק את הטומאה שכבר ירדה לפתחים אחרי מות המת, או שמא אינה מועלת אלא למנוע לכתחילה את ירידתה לפתחים, קודם מותו.<sup>85</sup> אבל על דעת שני הבתים יש בכוח המחשבה לנווט את הטומאה לפחות לכתחילה, ועל דעת שניהם עשויה פעולה המעידה על כוונת האדם, כגון פתיחת החלון, לסלק את הטומאה ממקומה ולהובילה למקום אחר גם דיעבד.<sup>86</sup>

דוגמה נוספת ליסודות נומינליסטיים בהלכות פתחים קשורה לפתח המעביר את הטומאה מחלל לחלל. כאמור טומאה זקוקה למעבר של טפח על טפח לפחות. אולם בפרק יג במסכת אהלות הוגדרו שיעורים שונים של פתחים המעבירים את הטומאה מלבד פתח בשיעור הבסיסי של טפח, פתחים הקטנים מטפח מרובע או גדולים ממנו. הקריטריון לקביעת גודלו של פתח המעביר טומאה הוא מטרתו וכוונת האדם שעשאו. עיקרון זה מנוסח בספרי זוטא בקביעה: 'כל הפתוח לצורך, טמא',<sup>87</sup> כלומר הצורך מקנה לפתח חשיבות מיוחדת, שאינה תלויה בשיעור טפח, ושמתיימת גם בפחות מזה. חלון שנעשה למאור מעביר טומאה אם שיעורו [כ]מלאו מקדיח גדול שללשכה; היינו כגודל מטבע, שהוא קטן מטפח.<sup>88</sup> 'שירי המאור', כלומר שארית החלון שלא הספיק אדם לסתמו, זוקקים שיעור של 'רום אצבעיים על רוחב הגודל', שיעור הגדול ממקדח אך קטן מטפח, כדי שתעבור הטומאה. לעומת זאת חלון שנעשה מעצמו, שלא בידי אדם, שיעורו המינימלי להעברת

85 פירושים שונים למחלוקת בית הלל ובית שמאי ניתנו בסוגית הגמרא, ביצה י ע"א. ראו גם ניתוחו של גולדברג (לעיל הערה 31), עמ' 56-57.

86 מקרה זה מייצג חריגה מסוימת ממאפיין כללי של שיטת בית שמאי. המחקר הצביע על נטייתם של בית שמאי להגדיר קטגוריות הלכתיות על פי מצבו של חפץ בפועל או על פי מעשה שעשה האדם, בניגוד למגמה החדשנית של בית הלל לקבוע מעמד הלכתי על פי כוונה. ראו למשל: ל' גינצבורג, על הלכה ואגדה, תל אביב תש"ך, עמ' 36-39; י"ד גילת, 'כוונה ומעשה במשנת תנאים', בר"אילן, ד-ה (תשכ"ז), עמ' 104-116 (=הנ"ל, פרקים בהשתלשלות ההלכה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 72-83) וספרות קודמת הנסקרת שם. אמנם גינצבורג הביא משנה זו דווקא כהדגמה לעיקרון האמור, שכן בית שמאי כפרו בכוח המחשבה לסלק את הטומאה הקיימת משאר הפתחים מכאן ולהבא. ראו: גינצבורג (שם), עמ' 38. עם זה אין להכחיש שלפי משנה זו גם בית שמאי הסכימו על עצם הכפפתה של הטומאה למחשבת האדם, ונחלקו רק באשר לנסיבותיה. לכאורה תואמת דווקא דעת בית שמאי שבמשנתנו את העיקרון של משנה כה, ט, שהטומאה אינה סרה מכוח מחשבה בלבד, וראו תירוצו של גולדברג (לעיל הערה 31), עמ' 56. אף שגם משנה זו בכלים מושתתת על ההנחה שמחשבה מחוללת טומאה, היא לא נדונה בגוף דבריי שכן נושא המאמר הוא טומאת המת בלבד.

87 ספרי זוטא יט, טו (מהדורת כהנא [לעיל הערה 130], עמ' 220; מהדורת הרוביץ, עמ' 310-311). קביעה זו הוקדמה במדרש לציטוטה של משנה, אהלות יג, א. הנימוק 'שזה עשוי לצורך' שזור גם במחלוקת בית הלל ובית שמאי בהמשך המדרש בעניין שיעורם של פתחים מסוימים.

88 משנה, אהלות יג, א (מהדורת גולדברג, עמ' 94). השיעורים נמנים גם שם, כלים יז, יב. שיעורו של אותו מקדח גדול שהשתמשו בו בלשכת המקדש (ראו גם: שם, אהלות ב, ג) הוגדר במשנת כלים (שם) 'כפונדיון האיטלקי וכסלע הנירונית וכמלא נקב שבעולי'.

טומאה הוא מלוא אגרוף, שהוא גדול מטפח.<sup>89</sup> הבחנות אלו הכפיפו את מהלכה של הטומאה למטרתו ולכוונותיו של יוצר החלון – אם יש בכותל פתח בגודל מסוים, הניחה המשנה שהטומאה תעבור דרכו אם נעשה בידי אדם, אבל לא תעבור דרך אותו הפתח בדיוק אם נוצר מעצמו; תעבור דרכו אם נעשה לשם מאור, אבל לא תעבור דרכו אם נעשה לתשמיש; תעבור דרך שייריו אם נסתם בידי בעליו עד גודל זה בכוונה תחילה, אבל לא תעבור דרכו אם ביקש לסתמו לגמרי ולא הספיק דרך מקרה. כך הגדיר זאת גולדברג: 'נראה טעמו של דבר שהשיעור פותח טפח אינו שיעור קצוב, אלא שיעור של חשיבות, ובידי החכמים ניתן הדבר לקבוע את השיעור [ההדגשה שלי] שבו תצא ושבו תכנס טומאה לאהל'.<sup>90</sup> במילים אחרות, מה שקובע את זרימתה של הטומאה אינו תכונותיה הטבעיות ונסיבות המציאות האובייקטיביות, כי אם החשיבות המיוחסת למציאות בעיני האדם. המסקנה היא שתכונותיה של הטומאה נתפסו במקרה זה כפיקציה מוסכמת הנתונה להכרעת החכמים ולא כיסוד בטבע.<sup>91</sup>

אל גילויי הנומינליזם ההלכתיים שנסקרו לעיל יש להוסיף מדרש פליאה תנאי שעל הגבול שבין הלכה לאגדה, בין רציונליזם לפנטזיה.<sup>92</sup>

'הנוגע במת' (במ' יט 11) – הנוגע במת טמא, אין עצמו שלמת<sup>93</sup> טמא. הנוגע במת טמא, אין בנה שלשונמית טמא. אמרו, בנה שלש[ונמית]<sup>94</sup> משמת<sup>95</sup> כל שהיה עימו בבית היה טמא טומאת שבעה, וכש[חיה] היה טהור<sup>96</sup> לקודש. חזרו ונגעו בו וטימוהו. הרי זה או: מטמך לא טימוני, אתה טמאתני.<sup>97</sup>

המדרש קובע קביעה מפתיעה ביותר: עצמו שלמת, כלומר המת עצמו, אינו טמא, אלא רק מטמא אחרים. קביעה זו הודגמה מתוך שימוש בסיפורו של בן השונמית, שהוקם לתחייה לאחר שמת (מל"ב ד). על פי המדרש בהיות הנער מת, כל שהיה עמו בבית נטמא מחמתו, אבל משחיה, הוא

89 על מחלוקת התנאים בעניין מידתם המדויקת של השיעורים ועל שיטת ר' שמעון במשנתנו ראו דיונו של גולדברג (לעיל הערה 31), עמ' 95-96. מקצת הגדרות אלו והגדרות נוספות של פתחים פורטו בספרי זוטא (לעיל הערה 87).

90 גולדברג (שם), עמ' 95.

91 לדין החלון כמאפיין של הגישה הנומינליסטית ראו: איילברג-שוורץ (לעיל הערה 2), עמ' 213-214.

92 תודתי נתונה לתלמידי מתניה מאל, שהקדיש דיון מקורי ומאיר עיניים לקטע זה של ספרי זוטא בעבודה שהגיש לי.

93 'עצמו שלמת' – במהדורת הורוביץ לספרי זוטא, המיוסדת על הילקוט ומדרש הגדול: 'מת עצמו'.

94 בקטע הגניזה קוצר: שלש.

95 'משמת' – כך במהדורת כהנא (לעיל הערה 30), והמ"ם סומנה כמסופקת. במהדורת הורוביץ לספרי זוטא ועל פי קריאתו של אפשטיין בקטע הגניזה: 'כשמת' (אפשטיין [לעיל הערה 49], עמ' 61).

96 'וכש[חיה] היה טהור' – בקטע הגניזה: 'וכשהיה טהור', אבל הגרסה הנכונה כמו בילקוט ומדרש הגדול, כמובא במהדורת הורוביץ: 'וכשחיה היה טהור'. ראו: אפשטיין (שם), הערה לשורה 29.

97 ספרי זוטא יט, יא (מהדורת הורוביץ, עמ' 305; מהדורת כהנא [לעיל הערה 30], עמ' 215). הובא כאן על פי נוסח הגניזה בתוספת השלמות.

עצמו לא היה טמא כלל (טהור לקודש!<sup>98</sup>) ונטמא רק במגעם של אנשים וכלים שנטמאו ממנו כשהיה מת. מקרה זה הוכנס אל הקטגוריה ההלכתית 'מטמין לא טימוני' ואתה טימתני, כלומר מקרים שבהם חפץ או אדם נטמא בטומאתו המשנית של חפץ או אדם אחר, אף שהוא חסין בפני גורם הטומאה הראשוני שגרם לכתחילה לטומאתו של המטמא. במקרה דידן הנער החי היה חסין בפני טומאת עצמו כשהיה מת, אבל חשוף לטומאתם של מי שנטמאו מחמתו כשהיה מת. מקרים נוספים של 'מטמין לא טימוני' נמנו ברצף במשנה במסכת פרה פרק ח ובכמה מקורות תנאיים נוספים. אף במדרש שלפנינו בספרי זוטא באה לאחר עניינו של בן השונמית רשימה של מקרים כאלה. ראוי לציין כי לדוגמאות האחרות המובאות בספרי זוטא יש מקבילות תנאיות במשנה ובתוספתא, מה שאין כן דינו של בן השונמית. דין זה והקביעה שאין עצמו שלמת טמא מיוחדים למדרשו ואין להם מקבילה בספרות התנאים.

ההלכה המופשטת אין עצמו שלמת טמא יכולה להתפרש בשני פנים.<sup>99</sup>

א. אפשר שהמדרש ביקש להדגיש שכל שהכתוב מלמדנו הוא שאנשים וחפצים נטמאים במת, אך דבר לא נאמר על המת עצמו, ולפיכך אין סיבה להניח שבמת עצמו שוכנת טומאה.<sup>100</sup> מובן שסברה פרדוקסלית חריפה זו חסרה לחלוטין השלכות מעשיות, ואין אפשרות לבחון את תוקפה במציאות. מצבו של המת עצמו איננו רלוונטי לאיש, שהרי הוא כבר נטול תודעה, ואילו החיים שסביבו טרודים ממילא רק בטומאה הנגרמת להם על ידו ולא בטומאתו העצמית. שאלה זו עשויה להיבחן מעשית רק בנסיבותיה של פיקציה הלכתית. רק אם יקום המת לתחייה, יהיה טעם לברר אם יש בו טומאה עצמית. המדרש השתמש בסיפור מקראי יוצא דופן של תחיית המת והדגים דרכו את העיקרון המופשט – היעדר טומאה עצמית של מת.

מה פשר קביעתו של המדרש? האם אפשר להניח שמקור המייצר טומאה חמורה כל כך לאחרים יהיה נעדר מהות זו לחלוטין בעצמו? התשובה היא: כן, בהנחה שטומאה אינה מהות. הנטמאים במת אינם נטמאים מחמת מהותו הפנימית, מפני שמהות כזאת כלל אינה קיימת; הם נטמאים מחמת גורתו של מלך ולא בשל נסיבות טבעיות כלשהן. אם אכן זו כוונת המדרש, הרי לפנינו קביעה נומינליסטית מופשטת וקיצונית, גם אם יחידאית, בספרות התנאית.

ב. מנגד אפשר שהמדרש לא התכוון לשלול טומאה מן המת, כי אם ללמד שבנסיבות היחידות שבהן יש משמעות לטומאתו העצמית, כלומר בנסיבות של מת שקם לתחייה, טומאה זו אינה

98 על 'טהרה לקודש' כילשון הפלגה לטהרה' ראו: ד' רונטל, "חקל-דמא" – "שדה-בוכין": על השימוש בספרות החיצונית לקביעת נוסח בספרות חז"ל, מחקרי תלמוד, ב (תשנ"ג), עמ' 503.

99 בדומה לזה הציע מתניה מאלי בעבודתו. הוא נסמך על פרשנותו של א"ו ויס, מנחת אשר: לקט שיעורים ושיחות על ספר במדבר, ב, ירושלים תשס"ו, עמ' שכא.

100 תפיסה זו עומדת בניגוד גמור לכינוי הרווח של המת 'אבי אבות הטומאה'. אולם כינוי זה לא היה קיים בעולמם של חז"ל ונעדר לחלוטין מספרות התנאים והאמוראים (הוא מופיע פעם אחת בלבד במדרש ביניימי: מדרש אגדה לבמ' יט 16 [מהדורת בובר, עמ' קכג]). ושם הוא מוסב כמה פעמים על הנוגעים במת, ורק פעם אחת על המת עצמו. לזמנו של המדרש ראו במבוא שם, בעיקר עמ' vi). גם הגאונים לא השתמשו בביטוי זה. הכינוי רווח מספרות הראשונים ואילך, אם כי הרמב"ם לא הזכירו במשנה תורה ולו פעם אחת.



נומינליסטית קיצונית שהתקיימה כבר בתקופת התנאים. מעמדה זו משתמע שהטומאה נעדרת כל מהות עצמית ואינה אלא 'גזרת מלך' שרירותית. על פי הפירוש האחר מדובר בהיגד מוגבל שהשתמש בטומאת המת כדי לבחון את משמעותו הפילוסופית של רעיון תחיית המתים. פרשנות זו מפקיעה את המדרש מנושא הדיון כאן.

### הכלאה בין שני ההיבטים

אופייה המורכב ורב הניגודים של ההלכה התנאית באשר לתפיסת הטומאה ניכר במיוחד במקרים שבהם נארגו שתי ההגדרות הסותרות של הטומאה לכלל הלכה אחת. כך הוא בהלכה שנדונה לעיל בדבר ההצלה על הפתחים. המשנה לימדה: 'כזית מן המת פתחו בטפח והמת פתחו בארבעה טפחים(ג)' להציל את הטומאה על הפתחים אבל להוציא את הטומאה בפותח טפח.<sup>107</sup> לפי המשנה עצם המחשבה על הוצאת המת דרך פתח מסוים מטהרת את הפתחים האחרים בתנאי ששיעורו של הפתח המיועד להוצאה מתאים לגודלו של המת: ארבעה טפחים לגופת המת וטפח לכזית ממנה. המשנה הדגישה שאין המדובר בפתח המספיק ליציאת הטומאה עצמה – שהרי לטומאה די בפותח טפח, בין שמקורה בגופת המת ובין שמקורה בכזית מן הגופה – כי אם בפתח המתאים להוצאת המת גופו דווקא. כאן בא לידי ביטוי העיקרון הנומינלי אשר נדון לעיל: אף שהטומאה יכולה להתפשט אל כל הפתחים ולצאת דרכם, חזקה עליה שתתרכז דווקא באותו המקום שממנו יוצא המת על פי התכנון העתידי במחשבתו של האדם החי, ודווקא בהתאם לתנאים הנדרשים להוצאת המת ולא ליציאת הטומאה. עם זה בולט כאן בעליל העיקרון הראליסטי בגילוי הפשוט והראשוני ביותר. אף שדין זה כולו מיוסד על כללים מדומיינים חסרי ממשות, ומניח תנועה של הטומאה מכוחה של מחשבה על אודות פעולה עתידית, הרי כדי להועיל נדרשות למחשבה זו נסיבות ראליסטיות של גודל הפתח.

תרכובת מפליאה של שתי הגישות ניכרת גם בהבחנה אשר נדונה לעיל בין מבנים סתומים, שדינם דין קבר, ושהטומאה יוצאת אל הצד החיצוני של קירותיהם, לבין מבנים בעלי פתח, שדינם דין אוהל, ולכן קירותיהם טהורים מבחוץ, ושאינן טומאה מחוץ להם אלא כנגד הפתח. כאמור עצם הנטייה לנסח כללי טומאה ארכיטקטוניים אחידים לכל המבנים, בלא הבחנה תפקודית בין בית לקבר, נבעה מתפיסה ראליסטית מובהקת של הטומאה. האחדה זו לא זו בלבד שהונעה מכוחה של תפיסה ראליסטית, היא גם יצרה תמונה ראליסטית חדשה: במקום שיש פתח הטומאה מתנקזת אליו ומניחה את צדי המבנה האחרים טהורים; במקום שהקירות סתומים, הטומאה פורצת את כולם בשווה ושוכנת גם בצדם החיצון. אולם מבנה שיש בו פתח סתום, דינו כמבנה פתוח. רק מבנה שפתחו – המשקוף ושתי המזוזות – פורק לחלוטין, נחשב סתום ממש. הגדרה זו כרתה באחת את הענף הראליסטי שעליו ישב דין הפתח – ההבחנה בין

107 משנה, אהלות ג, ו (מהדרת גולדברג, עמ' 30).

מבנה האטום ליציאת הטומאה מהיקפו לבין מבנה המאפשר זאת תלויה לא בקיומו של פתח בְּעֵין כִּי אִם בקיומה של צורת פתח, היינו רעיון של פתח, מושג של פתח, פתח ווירטואלי, ולא חלל פתוח באמת.

לדוגמאות אלו אפשר לצרף את דינם של הממעיטים את הטפח;<sup>108</sup> שאף הוא הושתת על עיקרון ראיסטי. על פי דין זה מה שאינו מקבל טומאה חוצץ בפני טומאת המת, כיוון שהטומאה אינה יכולה להיתפס בו. לפיכך כשהוא נתון בחלל מינימלי של טפח הוא ממעיט אותו ואינו מניח לטומאה לעבור. אחת הדוגמאות לממעיטים היא נבלת עוף טהור ונבלת עוף טמא שלא חשב עליה.<sup>109</sup> נבלת עוף אינה מטמאה טומאת אוכלין אם לא ייעד אותה בעליה לאכילת אדם.<sup>110</sup> אולם משעה שחשב עליה לאכילה, היא מקבלת טומאה, וטומאת המת תיתפס בה ותעבור דרך אותו הטפח.<sup>111</sup> אף כאן המעבר של טומאת המת תלוי במחשבתו של אדם, ואף כאן הוכלאו אלה באלה עקרונות טבעיים מובהקים – רוחב טפח למעבר הטומאה והחציצה שיוצר כל מה שחסין בפני הטומאה – ותפיסות נומינליסטיות מרחיקות לכת – המחשבה משנה את מעמד העוף שבחלון, ומכוחה בלבד נפתח החלון או נסתם למעבר הטומאה.

תערובת דומה של תפיסות מאפיינת את הלכות בית הפרס, היינו הלכות שדה שנחרש בו קבר. יסודן של הלכות אלה נעוץ בחשש מעשי ומוחשי מפני טומאת העצמות שנתפזרו בשדה. דיני בית הפרס עוצבו בתבנית ראלית, שנגזרה מתנאי השטח, כוחה של המחרשה, טיב הגידולים, אופי העפר וכיוצא באלה.<sup>112</sup> אולם בשלב מאוחר יותר קובע הדין וקפא לכלל חומרה נומינליסטית מצומצמת של 'החורש את הקבר' בלבד, וכל חרישה אחרת, אפילו של ערמת עצמות או גופה, נפטרה מחשש טומאה בלא להתחשב כלל בתוצאותיה המעשיות, מפני שאינה מתאימה להגדרה של חרישת קבר.<sup>113</sup> גם מקרים אחרים שחשש הטומאה שבהם גלוי לעין הוצאו מגדר בית הפרס

108 משנה, אהלות יג, ה-ו (שם, עמ' 99-100).

109 שם.

110 ראו: משנה, טהרות א, א, ג. נבלת עוף טמא וזקקת גם הכשר לטומאה על ידי מתן משקים, ראו: אהלות וטהרות שם. על עצם ההכשר של נבלת עוף לטומאה כמאפיין של גישה נומינליסטית ראו: איילברג-שוורץ (לעיל הערה 2), עמ' 212-213.

111 ראו: משנה, אהלות יג, ו.

112 ראו למשל: שם יז, א-ב; יח, ב-ה.

113 ראו: שם יז, ג; תוספתא, אהלות יז, ב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 615); רמב"ם, משנה תורה, הלכות טומאת מת י, ד; גולדברג (לעיל הערה 31), עמ' 125; "אליצור, כתובות "בלטמא" מכאמד אילו שבבקעת הלבנון ופתרונה של הלכה קשה במסכת אהלות, תרביץ, נד (תשמ"ח), עמ' 626, 630. כפי שהעיר אליצור שם, לתפיסה זו יש גם צד של חומרה, כדינו של 'החורש על גבי הארון [...] ואפילו על גביהן רום שתי קומות' (תוספתא, אהלות יז, א [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 615]), שהוא עושה בית הפרס מכוח עצם קיומו של קבר שם, אף שאין כל חשש מעשי לפיזור עצמות בחרישה זו. אליצור הציע לדין מלאט(ו)מיה שבמשנה (אהלות יז, ג [מהדורת גולדברג, עמ' 25]) ובתוספתא (אהלות יז, ג [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 615]) פירוש חדש ומאיר עיניים, מכוח הראייה והממצא הארכאולוגי. על פי פירוש זה נחלקו חכמים בעניין חרישה מעל מחצבה העתידה להיעשות קבר אך טרם קברו בה, אם היא עושה בית הפרס מחמת שם קבר הקרוי עליה בלבד. אם אמנם כך הוא, לפנינו דוגמה נוספת לתהליך הנומינליזציה של בית הפרס.



בשל הגדרת לוואי חיצונית – שטח שטומאתו נגרמה באופן משני מכוח שטח אחר; עפר שאינו כברייתו; שטח שנחרש שלא ביד בעליו או ביד נכרי – כל זאת במנותק מהשיקול של מציאות העצמות שם בפועל.<sup>114</sup>

### היחס בין שתי התפיסות בספרות התנאית

במאמר רב השפעה המיוסד על הבחנתו של סילמן, הציע דניאל שוורץ לאפיין את החוק הצדוקי והקומראני בראליו, ואת ההלכה הרבנית בכללותה בנומינליזם. הוא הציע להסביר באופן זה שורה של חילוקים הלכתיים בין החוק בספרות קומראן להלכה הפרושית-הרבנית.<sup>115</sup> כנגד תאוריה זו טען רובינשטין שגם ההלכה הרבנית היא נטורליסטית בעיקרה, בצד תופעות שוליים נומינליסטיות, והציע הסברים אחרים לחילוקים האמורים. נוסף על כך הדגיש רובינשטין את אופיו הראליסטי של החוק המקראי וטען שראליוז משפטי הוא מאפיין הכרחי של חוק חי, המשקף נכונה את תפיסת המציאות של החברה שהוא משרת, בעוד שנומינליזם מאפיין מערכת חוקים שהתיישנה, ושנוצרו פערים בינה לבין הערכים ונסיבות החיים העכשוויים של החברה שהיא משרתת. לפיכך הנדבך הנומינליסטי של החוק תמיד מאוחר מן הראליסטי, והוא מתעבה עם חלוף הזמן ועם השתנות הנסיבות. מתוך כך מובן לשיטתו מדוע בספרות חז"ל, הרחוקה מהמסד המקראי יותר מאשר ספרות קומראן, המאפיינים הנומינליסטיים בולטים יותר מאשר בחוק הקומראני.<sup>116</sup> רובינשטין לא בחן את חוקי הטומאה התנאיים לגופם, אולם העריך שבחינה כזאת תגלה מסד נטורליסטי ושכבת משנה נומינליסטית.<sup>117</sup>

מהסקירה לעיל עולה כי בכל הנוגע להלכות טומאת מת, אין הסכמה של שוורץ מתאשרת. ההלכה התנאית בתחום זה מייצגת תפיסה ראליסטית עם היבטים נומינליסטיים, כפי ששיער

114 ראו למשל: משנה, אהלות יז, ג-ד.

115 D. R. Schwartz, 'Law and Truth: On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law', D. Dimant and U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Leiden 1992, pp. 229-240. רגב הצביע על הבחנה דומה בין דיני נידה של חז"ל ושל הכתוב. ראו: א' רגב, 'על דם, טומאה והיחס לגוף באסכולות ההלכתיות בימי בית שני, המשנה והתלמוד', *AJS Review*, 21 (2003), עמ' א-כב. אף אני השתמשתי בהבחנה זו כדי להצביע על הדמיון בין השקפת העולם הקומראנית לבין שרידים של הלכה קדומה בתוך גבולות היצירה התנאית. ראו: V. Noam, 'Traces of Sectarian Halakha in the Rabbinic World', S. D. Fraade, A. Shemesh (eds.), *Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls, Proceedings of the Eighth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 7-9 January 2003*, Leiden 2006, pp. 67-85, esp. pp. 82-84. במאמר מאוחר יותר מיתן שוורץ את טענתו והציע שמאפייניהן של שתי השיטות החלוקות הם מובהקים רק במקרה של מחלוקת גלויה, אבל עשויים להיטשטש במצבים אחרים. ראו: ד' שוורץ, 'טיעוני "קל וחומר" כריאליוז צדוקי', מסכת, ה (תשס"ו), עמ' 145-156.

116 רובינשטין הפנה לזילברג, שאפיין את ההלכה בעיקר בנטורליזם, ולסילמן, שהצביע על המתח הקיים בתוכה בין שני היסודות. ראו: רובינשטין (לעיל הערה 26). ראוי לציין כי זילברג, סילמן, שוורץ ורובינשטין עסקו באפיון הלכת חז"ל בכללותה אך לא בחנו את עיצוב הטומאה בתוך המכלול ההלכתי.

117 רובינשטין (שם), עמ' 183.

רובינשטיין,<sup>118</sup> ושתי הנחות היסוד באשר לטיבה של הטומאה עשויות היו אף להיארג בה במהודק להיגד הלכתי אחד.

התיאור ההתפתחותי שהציע רובינשטיין תואם אף הוא את התמונה העולה מהלכות אהלות. נראה שהתפיסה הטבעית, האימננטית, של הטומאה היא התפיסה הבסיסית המונחת ביסוד המערכת ההלכתית בכללותה, והמכוננת את הגדרות היסוד שלה, כגון הפקעת מושג האוהל מפשוטו, ההגדרה המאחידה של דיני הקבר והבית וכללי התכולה וההתפשטות של הטומאה (טפח על טפח ברום טפח, 'טומאה רוצצת', 'טומאה בוקעת', המעבר דרך 'פוחח טפח', 'דרך טומאה לצאת' וכיוצא באלה). ואילו ההיבטים הנומינליסטיים, עם כל היותם נועזים ומרחיקי לכת, רוחצים הרבה פחות בהלכות אהלות ותפקידם במערכת משני – הם יוצרים חריגות ומשמישים מעין הערות שוליים על כללי התשתית הראליסטיים. אדגים:

- הטומאה זורמת אל הפתחים כולם – זוהי תמונה בסיסית של טומאה מוחשית ואימננטית. אמת, המחשבה האנושית עשויה להטותה אל אחד הפתחים, אבל זו אפשרות משנית על גבי מצב היסוד הראליסטי.
- הטומאה עוברת מחלל אחד לאחר דרך חורים שעוביים טפח לפחות – זהו תיאור ראליסטי. במקרים מסוימים עשויה מחשבת האדם ('יעוד הפתח לצורך מיוחד) להפקיע שיעור זה, ואף כאן המדובר בחריגה משנית מן הכלל הראליסטי.
- חפצים חסיני טומאה חוסמים את תנועתה של הטומאה – זהו כלל ראליסטי. עם זה חפצים מסוימים עשויים לאבד את חסינותם מכוח תכנון אנושי, ואף זה נדבך משנה נומינליסטי על יסוד ראליסטי.
- הפתח מנקז את הטומאה ומטהר את הקירות החיצוניים האחרים מנוכחותה – זהו מאפיין של טומאה ממשית. הכללתו של הפתח המדומיין הסתום בהגדרת הפתחים המנקזים היא בגדר הערת שוליים נומינליסטית.

שילוב זה של מסד נטורליסטי ושל חריגות נומינליסטיות מאשר כאמור את השערתו הנוכרת של

118 איילברג-שוורץ תיאר אף הוא את המורכבות של תמונת הטומאה אצל חז"ל, אבל הדגיש בעיקר את יסוד הכוונה האנושית. האופי הראליסטי של הטומאה התנאית נבע לדידו מעצם קיומם של מקורות הטומאה המקראיים במערכת התנאית. נראה שלא היה מודע לפיתוח הראליסטי העצום שהובילה החקיקה התנאית ביחס למקרא. את המתח בין שני הפנים האלה של הלכת חז"ל נימק – מתוך גישה סמלית חובקת כול – במתח בין שני מאפיינים סוציולוגיים בחברה האמורה: המעמד החברתי הנרכש מכוח הלידה והיחוס מול המעמד התלוי בהישגי האדם. ראו: איילברג-שוורץ (לעיל הערה 2), עמ' 195-216, ובעיקר עמ' 212-216. מפליאה במקצת התלות הבלעדית שיצר בין פריצת גבולות האתנוס היהודי בנצרות הקדומה לבין פריקת עולה של הטומאה הריטואלית, בלא להביא בחשבון את המאפיין האנטינומיסטי הכללי של הנצרות הפאולינית. פרק זה לוקה גם בחוסר הבחנה בין טומאה מוסרית וריטואלית ובין סוגים שונים של כוונה. עוד יש להעיר כי בניגוד לדבריו, חז"ל לא צירפו אל מקורות הטומאה הפרשות שלא נזכרו בתורה, כגון רוק, דמעות ושתן. הללו נדונו בידי חז"ל כמובילי טומאות אחרות בלבד. לפיכך אין להסיק מכך דבר על שינוי ההגדרה של מקורות הטומאה הגופנית אצל חז"ל. ראו: שם, עמ' 214.

רובינשטיין. אולם מבחינות אחרות אין הערכתו מתאשרת. רובינשטיין הציע דגם של מסד מקראי ראליסטי במובהק, ולשיטתו שתי מערכות החקיקה הדתית המאוחרות – זו הכוהנית וזו הרבנית – ספחו אליהן מרכיבים נומינליסטיים ככל שהתרחקו ממסד זה בנסיבותיהן ובהשקפתן.<sup>119</sup> אולם הממצא שלי חורג מדגם זה בשני היבטים: ראשית, מתברר שגם הפיתוח הראליסטי של הטומאה הוא יצירה בתר-מקראית מובהקת; שנית, הנתיב ההדרגתי שהוביל מראליזם לנומינליזם לא התממש בשווה בכל הקורפוסים היהודיים בהתאמה למרחק ההיסטורי והתרבותי שלהם מן המסד המקראי, כפי שטען רובינשטיין.

#### השורשים המקראיים של שתי התפיסות

רוב החוקרים ראו ביסוד הכוונה והמחשבה בהלכות טהרה חידוש פרושי-רבני מובהק, הזר לחלוטין לאופייה של הטומאה המקראית.<sup>120</sup> לעומתם ביקשה חנה ק' הרינגטון להוכיח שההלכה הרבנית כולה, ושלובה של הכוונה האנושית בחלות הטומאה בכלל זה, לא הייתה חידוש כי אם המשך והרחבה של מגמות מקראיות.<sup>121</sup> לראיה הזכירה את ההבחנה במקרא בין שוגג למזיד (במ' טו 27-31), את הקרבנות על שגגה שנקבעו במקרא (וי' ד ועוד) ואת דין רוצח בשגגה (שמ' כא; במ' לה; דב' יט).<sup>122</sup> כנגד טענה זו יש להדגיש את ההבדל בין מושגי זדון ושגגה בביצוע עברה, שאכן מצויים במקרא, לבין כוונה אנושית ניטרלית המשנה את מעמדו או מהותו של יסוד במציאות או את חלותה של הגדרה הלכתית או משפטית עליו, שהיא המחשבה הפועלת בהלכות טומאה התנאיות. סוג זה של מחשבה אינו קיים כלל בפרשות הרוצח בשגגה וקרבנות השגגה במקרא. אמנם הרינגטון העירה שלפי התורה עצמה די בהפרשת המעשרות כדי לקדשם (דב' כו 12-14), והקדשת בהמה לחטאת הופכת אותה לקדושה עוד קודם שנשחטה (וי' ו 18). שתי דוגמאות אלה, שאינן מתנסחות בתורה בפירוש אבל משתמעות מן הפסוקים, אכן עשויות להתפרש כניצנים ראשוניים ומוקדמים ביותר של כוונה אנושית ניטרלית המשנה את מעמדו של יסוד במציאות או את חלותה של הלכה עליו. על אלה יש להוסיף דוגמה שהביא שוורץ מתחום הטומאה. התורה מצווה על פיניו בית המנוגע בנגע צרעת יבטרים יבא הפהן לראות את הנגע ולא יטמא כל אשר בבית' (וי' יד 36). משמע שבטרים יקבע הכוהן רשמית שהבית טמא אין כליו נטמאים, אף שהנגע

119 ניונר תיאר בתוך ספרות חז"ל לדורותיה רצף התפתחותי של גישות: מזיהוי של חטא מוסרי ברקע הטומאה או פרשנות אלגורית שלה ועד ריקנה המוחלט ממשמעות. ראו: ניונר (לעיל הערה 3), עמ' 106.

120 ניונר ייחס חידוש זה לדור יבנה. ראו: ניונר (לעיל הערה 17), עמ' 182, 186-189. ראו גם: סנדרס (לעיל הערה 2), עמ' 186. H. Eilberg-Schwartz, *The Human Will in Judaism: The Mishna's Philosophy of Intention*, Atlanta, Ga. 1986, pp. 101-107. איילברג-שוורץ הדגיש את החידוש ברעיון התנאי שההגדרה האנושית של חפץ משפיעה על טיבו המהותי. עם זה סבר שניצני תפיסה זו מצויים בסיפור הבריאה ובקריאת שמות החיות על ידי האדם. ראו גם: הנ"ל (לעיל הערה 2), עמ' 195-216. על אופייה הנטורליסטי של הטומאה המקראית ראו: שם, עמ' 204. ראו גם שיטתו של רובינשטיין אשר תוארה לעיל.

121 הרינגטון (לעיל הערה 3), עמ' 156-159.

122 על השגגה במקרא ובהלכת חז"ל ראו לאחרונה ניתוחו של אדרעי (לעיל הערה 15).

נראה בבית זה כבר. לשון אחר, לא הנגע מטמא כי אם קביעתו הסובייקטיבית של הכוהן למן הרגע שבו ניתנה.<sup>123</sup> עם כל זה ראוי לזכור שמלבד רמיזות עמומות אלו, אין מקבילה מקראית למשנת הכוונה מרחיקת הלכת של התנאים, ובשום היבט של חוקי הטומאה והטהרה, בוודאי לא בפרשת טומאת המת, אין מאפיינים נומינליסטיים.

האם נאמר אם כן שהמקרא משקף תפיסה ראליסטית של הטומאה, כשיטתו של רובינשטיין? גם קביעה זו אינה נכונה במלואה. מן הפסוקים אכן משתמע קיומה של טומאה ממשית המתפשטת באוהל, נעצרת במחיצותיו, נכנסת אל תוך כלים פתוחים ומידבקת במגע. עם זה נעדר מן המקרא מטבע הדברים המהלך הרבני האופייני של כינון מערכת קוהרנטית של חוקי טבע של הטומאה. מהלך כזה היה מחייב הכללות אחידות וברורות המגדירות את כל הסוככים המביאים את הטומאה על המצויים תחתיהם עם המת, מלבד האזכור הקוואיסטי 'אהל'. מהלך כזה היה מחייב גם הבחנה טבעית ולא תפקודית בין אוהל לקבר. גם מעמדן המקראי של יריעות האוהל, המקבלות טומאה ובכל זאת חוסמות אותה מלבקוע אל מחוץ לאוהל, לא היה מתאפשר בתוך מערכת כללים הגיונית להסדרת חוקי הטומאה כתופעת טבע. ואכן מאפיינים אלה של הפרשה המקראית הם שיצרו כאמור את הצרימות והסתירות הפנימיות במערכת התנאית. במילים אחרות, המערכת הראליסטית התנאית נבעה מן הכתוב לא הרבה יותר משנבעו ממנה הקביעות הנומינליסטיות. אף שמהלך ההמשגה התנאי נשען על מאפייני יסוד מקראיים של הטומאה, הרי הניסיון לגבש את המאפיינים הללו לכלל מערכת משוכללת, הגיונית ורציפה של חוקי טומאה, סופו שסיבך את החוק המקראי והביא אותו לידי סתירות פנימיות.

#### היחס הכרונולוגי בין שתי התפיסות

שתי המגמות התנאיות הן אם כן בבחינת תבניות מלאכותיות שלא נבעו במישורן מן המקרא. אף על פי כן מובן שזו הראליסטית קרובה יותר לעקרונות המקראיים, ונראית כאמור מוקדמת ובסיסית יותר בתוך המבנה התנאי. האם נוכל לקבוע שהמגמה הראליסטית הייתה תוצר של דורות קדומים, ואילו שילובה של הכוונה במערכת ההלכתית של הטומאה היה פרי פיתוח תנאי מאוחר?<sup>124</sup> יש להעיר כי מעבר לזהירות הנדרשת בכל ניסיון תיארוך של חומר תנאי, הרי גופי ההלכה המרכזיים העוסקים בטומאת המת קשים במיוחד לפילוח ולריבוד ברורים.<sup>125</sup> במסכת

123 ראו: שורץ (לעיל הערה 115), עמ' 236-237, הערה 22.

124 ניוזנר אכן אחר את הופעת מרכיב הכוונה לדור יבנה. ראו: ניוזנר (לעיל הערה 17), עמ' 182, 186-189. בעניין זה הסכימה אתו הרינגטון (לעיל הערה 3), עמ' 158. חוקרים מוקדמים יותר ייחסו את שילובו של מרכיב הכוונה לימיהם של בית הלל. ראו: גינצבורג (לעיל הערה 86), עמ' 36-39; גילת (לעיל הערה 86).

125 במשנת אהלות נעשו שני ניסיונות כוללים לריבוד כזה. גולדברג הגדיר את אחת המטרות המרכזיות של פירושו: 'לברר את ה"שכבות" שבמשנה עד כמה שאפשר ולהצביע על משניות קדומות ומאוחרות בסודרו יחד. תפקיד זה, כמובן, קשה מאד, וקל להיכשל בו' (גולדברג [לעיל הערה 31], עמ' יא). הוא הסיק 'שכמעט כל המסכת היא משנת ר' עקיבא כפי שהיא שנויה במסורת של אחד (או יותר) מתלמידיו העיקריים [...] (שם, עמ' טו). עם זה העיר שבמסכת משוקעים חומרים קדומים מאד, 'מעובדים במשנת ר' עקיבא, ושנויים על ידי תלמידיו העיקריים'

אהלות רב החומר האנונימי, בעיקר כשהדברים אמורים בעקרונות יסוד של טומאת המת. רוב העקרונות ההלכתיים שנדונו לעיל משוקעים במשניות ובהלכות התוספתא בלא שם אומרם.<sup>126</sup> גם במקום שנזכרת דעת חכם נקוב שם, כגון אחד מתלמידי ר' עקיבא, קשה להכריע אם הדברים נתחדשו על ידו או שמהם אלו כללים קדומים שנמסרו על ידיו, ואם דעת תנא קמא הקודמת לדבריו אף היא דבריהם של חכמים בני דורו או חומר מוקדם שחכם זה הגיב עליו. לפיכך נמנעתי עד כאן מלנסות לתארך, באופן יחסי או מוחלט, את העקרונות ההלכתיים שנדונו לעיל. ובכל זאת לעתים ניתן לזהות את קדמותן של קביעות הלכתיות מסוימות, אם מתוך מקבילה מימי הבית השני,<sup>127</sup> אם מתוך ניסוח קדום<sup>128</sup> ואם מתוך שיוחסו לחכמים קדומים או הנוחו בבסיס דבריהם.<sup>129</sup>

- (שם, עמ' יב, ראו גם: שם עמ' ט). על הלכות מרובות משמו של ר' עקיבא במסכת אהלות הצביע כבר י"ג אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים ותל אביב תשי"ז, עמ' 83; וכן העיר שרובה של המסכת ממשנת ר' יוסי. ראו: שם, עמ' 137-138. ראו גם: שם, עמ' 89. גולדברג חלק על ייחוס זה וברשימה מפורטת ייחס כל משנה למי מתלמידי ר' עקיבא על יסוד מקורות תנאיים אחרים. ראו: גולדברג (שם), עמ' יא-טו. אולם בסופו של דבר אין הבחנות אלו נותנות בידי הלומד קצה חוט לבירור מקורה וזמנה הראשון של הלכה מסוימת ולקביעת ריבודם, יחסם ההדדי והתפתחותם של גופי ההלכה במסכת. מאוחר יותר ניסה גם ניוזר להציע ריבוד כזה, במסגרת יומתו לפרק את המשנה כולה לשכבות מובחנות. הוא הקדיש לסדר טהרות במשנה עשרים ושניים כרכים בסדרת ספריו על ההיסטוריה של החוק המשנאי. בסדרה זו תרגם ופירש את המשנה, וניסה לזהות בה שכבות היסטוריות מובחנות ולתאר את הפיתוח שהחילה על המקרא ומתוך כך את הפילוסופיה שלה. ראו: ניוזר (לעיל הערה 17). ראו ספרו המסכם: הנ"ל (לעיל הערה 5); וכן: J. Neusner, *Early Rabbinic Judaism: Historical Studies in* (Studies in Judaism in Late Antiquity), Leiden 1975. במפעל יומרני זה בעיות מחקריות ומתודולוגיות קשות, ונמתחה עליו ביקורת חריפה מהיבטים שונים. עיקרה של הביקורת נוסח בחריפות בידי סנדרס (לעיל הערה 2), עמ' 309-331, וראו הפניותו לביקורת חלקיות קודמות. הבעייתיות בריבוד של ניוזר מודגמת גם בנדון דידן. דומה שאין כל יסוד לאחר את רעיון הכוונה בהלכות אהלות לדור יבנה, שהרי הוא מתועד במחלוקות בית שמאי ובית הלל; ראו להלן.
- 126 פרק א של מסכת אהלות במשנה – הכולל עקרונות יסוד של טומאת המת, כגון שרשרת המגעים המטמאים, הגדרת המוות ומניין האיברים באדם – כולו סתמי, לבד מהזכרה אחת של דעת ר' עקיבא. השיעורים הבסיסיים של חלקי המת לטומאה נאמרו אף הם בסתם (פרק ב, משניות א, ג, ה). שמות חכמים מדורות שונים, מבית הלל ובית שמאי, דרך דור יבנה ועד ר' עקיבא ותלמידיו, נזכרו בפרק ב וכן בפרק ג רק במחלוקות העוסקות בשאלות משנה המסתעפות מכללי יסוד אלו (צירופם של חלקי מתים שונים לשיעור אחד, דם קטן הפחות משיעור, תולדותיו וגלגוליו של המת, כגון רימה ואפר, שיעור החיסרון בעצם המפיק אותה ממעמד של מטמאת באוהל, שיעור שנחלק או נתפור וכיצא באלה). העיקרון היסודי בדבר טפח על טפח על רום טפח מביא את הטומאה [...] והדגמתו נאמרו בסתם (ג, ט). העיקרון של תנועת הטומאה (דרך טומאה לצאת [...]) נוסח והודגם בפרק ד באופן אנונימי, לבד מדעת ר' יוסי בפרט אחד (תיבת המגדל). גם רובו הגדול של פרק ח, העוסק בכללי האהילה, הוא סתמי. שלוש עשרה המשניות הראשונות של פרק ט, העוסק בדיני כוורת, הן רצף של הלכות סתמיות.
- 127 לבירור קדמותן של הלכות תנאיות מתוך חומר מקביל או מתפלמס בספרות קומראן ראו למשל: ו' נעם: בין ספרות קומראן למדרש ההלכה; מגילות, ז (תשס"ט), עמ' 71-87; V. Noam, 'Corpse-Blood Impurity: A Lost Biblical Reading', *JBL*, 128 (2009), pp. 243-251.
- 128 ראו למשל דיוני בביטוי 'טומאה בוקעת ועולה [...]'. לעיל ליד הערה 60.
- 129 לזיהוי של חומר קדום במשנה ראו למשל: אפשטיין (לעיל הערה 125), עמ' 18-58. לא כאן המקום לדון בשאלה הרחבה בדבר מקורותיה של משנת רבי והיקף החומרים הקדומים המשוקעים בה. לסקירת המקור בנושא זה ראו לאחרונה: י' רוזנצ'ב, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים תשס"ח, עמ' 161-164.

כך הוא גם בעניין יסוד המחשבה בטומאה. בית שמאי ובית הלל נחלקו כאמור באשר לכוחה של המחשבה על הוצאת המת בפתח מסוים, אם די בה לסלק את הטומאה מן הפתחים האחרים רק לכתחילה או גם בדיעבד; אבל על דעת שני הבתים יש בכוח המחשבה לנווט את הטומאה לפחות לכתחילה, ועל דעת שניהם עשויה פעולה המעידה על כוונת האדם, כגון פתיחת חלון, לסלק את הטומאה ממקומה ולהובילה למקום אחר גם בדיעבד.<sup>130</sup> הבתים נחלקו אף בקביעת שיעור הפתיחה של חלון סתום הנדרש כדי להציל על הפתחים האחרים. אם כן הפשטה קיצונית זו של הטומאה, שניתקה אותה כליל מחוקי טבע כלשהם וכבלה אותה אל תודעת האדם, לא הייתה התפתחות הלכתית מאוחרת כי אם הנחת יסוד עתיקה אשר קדמה לבית שמאי ובית הלל; כיוצא בזה נחלקו בית שמאי ובית הלל בעניין פתח שנעשה לצורך הנחתם של הקנה, האספתי והנר, אם שיעורו טפח או שיש לו שיעור מיוחד המאפיין פתחים שנעשו לצורך, ולפיכך תעבור הטומאה דרכו גם בפחות מזה.<sup>131</sup> כמו כן דנו הבתים בשאלה אם חוריהן של הסריגות והרפפות שבחלון מצטרפים לשיעור מלוא מקדח, שדרכו עוברת הטומאה במקרים שבהם יועד החלון על ידי האדם לצורך מיוחד.<sup>132</sup> מכאן שהעיקרון הנומינליסטי שהכפיף את מעבר הטומאה למטרתם של הפתחים קדם למחלוקת שני הבתים, ויש לראות בו הנחת יסוד קדמונית מימי הבית השני.

הרעיון של תליית הטומאה בכוונה ובמחשבה האנושית נולד אפוא בשלב תנאי מוקדם מאוד, לכל המאוחר במאה האחרונה לקיומו של הבית השני. אם נניח שמערכת היסוד הראליסטית, כלומר כל כללי ההתפשטות והאהילה של הטומאה, קדמו לחידוש זה והיוו לו מצע, הרי יש לשייכם לחומר המורשה העתיק אשר שימש מסד לצמיחתה של ההלכה של ימי הבית השני, בימיהם – ואולי קודם ימיהם – של החכמים המוקדמים ביותר המוכרים לנו. לפיכך אמורים היו הכללים הראליסטיים הללו לבוא לידי ביטוי גם בספרות הבית השני.

#### נומינליזם וראליזם בספרות הבית השני

האומנם מאפיינת המערכת הראליסטית של הטומאה את ההלכה הקומראנית, כפי שטען שוורץ? כשם שהמובהקות הנומינליסטית איננה מתאימה להלכה הרבנית בנדון דידן, כך אין המאפיין הראליסטי תואם כאן את ההלכה הקומראנית. אף שבטקסטים הקומראניים העוסקים בטומאת המת יש גם חידושים על גבי האמור בתורה, לא מצאתי בהם ניסיון ליצור מערכת מסודרת של כללי טומאה, הגדרות של חללים המכילים אותה או של נסיבות התפשטותה. ספרות קומראן דבקה בהגדרות המגע והאווהל המקראיות, לבד מהרחבות ועירות, כגון התרגום המתבקש מאוהל

130 לדעת כמה חוקרים נחלקו שני הבתים בהלכה מנוסחת שקדמה להם, וששוקעה ברישא האנונימי של המשנה, שהרי הם נחלקו בפירוש הפועל 'חשב' הנוכח בראש המשנה. ראו: גינצבורג (לעיל הערה 86), עמ' 38, 268-269, הערות 24, 31; גולדברג (לעיל הערה 31), עמ' 56. אם ניתוח זה נכון, לפנינו תפיסה נומינליסטית מובהקת של הטומאה אשר קדמה לשני הבתים, ולפיכך יש לתארכה לתקופת הזוגות או סמוך אחריה.

131 משנה, אהלות יג, ד; ספרי זוטא במדבר יט, טו (מהדורת כהנא [לעיל הערה 130], עמ' 221; מהדורת הורוביץ עמ' 311). לטיבם של כלים אלה ראו מפרשי המשנה שם.

132 משנה, אהלות יג, א.

לבית ודינה המיוחד של אישה שוולד מת במעיה.<sup>133</sup> גם אצל פילון ואצל יוסף בן מתתיהו אין זכר למערכת ראליסטית של כללי טומאה. אין צריך לומר שגם המאפיינים הרבניים הנומינליסטיים של השפעת הכוונה על הטומאה אינם מוכרים בספרות הבית השני.<sup>134</sup> אמור מעתה, הן ההמשגה הראליסטית של טומאת המת הן ההיבטים הנומינליסטיים של ההלכה בתחום זה מאפיינים כולם אך ורק את המערכת התנאית, ואף לאחד משני כיווני הפיתוח הללו אין מקבילה מוכרת מימי הבית השני. עם זה אין יסוד להגדיר את המערכות ההלכתיות המתוחכמות והמשוכללות הללו כחידושים של דורות תנאים מאוחרים. ההפך הוא הנכון – שני כיווני הפיתוח מתועדים בשכבות הקדומות ביותר של הספרות התנאית.

### סיכום

פתחתי בקושיה: האם הטומאה התנאית היא מהות קיימת, כעין כוח טבע, או תבנית פורמליסטית מופשטת, נטולת קיום מוחשי? אפשר להשיב על שאלה זו תשובה ברורה למדי, ואף על פי כן נותרת התמונה מורכבת.

מבני היסוד של ההלכה התנאית הושתתו במובהק על תפיסה אימננטית וטבעית של הטומאה. לא זו בלבד, תפיסה זו כוננה מערכת שלמה, קוהרנטית ומסועפת של חוקי טבע של הטומאה. אף שמהלך המשגה זה נשען על מאפייני יסוד מקראיים של הטומאה, הרי הניסיון לשלב את המאפיינים הללו במערכת משוכללת, הגיונית ורציפה של חוקי טומאה, התרחק בסופו של דבר מרחק רב מן החוק המקראי ואף הביא אותו לעתים לידי סתירות פנימיות. עם זה ההמחשה התנאית של הטומאה חפה לחלוטין מכל קרבה אל יקום דמוני. המקורות התנאיים מציינים טומאה אדישה ודוממת, הפועלת מכוחם של מעין חוקי טבע מכניים-פיזיקליים. טומאה זו נקיה

133 טומאת המת נדונה בספרות קומראן בעיקר בחטיבה ארוכה למדי במגילת המקדש (מח, שורות 10-14; מט, שורה 5-1, שורה 19, בצירוף הלכה בודדת, מה, שורה 17). נוסף על כך נזכרו כמה דינים בברית דמשק (יב, שורות 15-18), הלכה אחת במקצת מעשי התורה (ב, שורות 72-74), והתייחסויות בודדות ומצומצמות יש במגילת המלחמה (ט, שורות 7-9) ובקטע מקוטע שעניינו כוחו של שמן לגרום טומאה (4Q513, קטע 13, שורות 3-6). על יחסם של החוקים הללו למקור המקראי ראו: ידין (לעיל הערה 36), ב, עמ' 249-263; הרינגטון (לעיל הערה 3); L. H. Schiffman, 'The Impurity of the Dead in the Temple Scroll', idem (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, Sheffield 1990, pp. 135-156; J. Milgrom, 'Deviations from Scripture in the Purity Laws of the Temple Scroll', Sh. Talmon (ed.), *Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period*, Sheffield 1991, pp. 159-167. להיבטים שונים של טומאת המת בספרות קומראן ראו לאחרונה: נעם, בין ספרות קומראן (לעיל הערה 127); הנ"ל, דם המת (לעיל הערה 127); *JSJ*, V. Noam, 'Stringency in Qumran: A Reassessment', *JSJ*, 40 (2009), pp. 1-14

134 איילברג-שוורץ ייחס לכת קומראן תפיסה של טומאה התלויה בבחירה אנושית. ראו: איילברג-שוורץ (לעיל הערה 2), עמ' 211. אולם הדוגמאות שהביא נוגעות לטומאת חטא ולא לטומאה ריטואלית המוחלת על המציאות הניטרלית מכוח כוונה במישור היומיומי. על ההבחנה בין טומאה ריטואלית לטומאה מוסרית ראו: קלוונס (לעיל הערה 2).

מצל צלו של איום, אופל או זדון, ממש כשם שהללו נעדרים למשל מחוקי הכבידה. מציאותה, הניטרלית כשלעצמה, של הטומאה, עשויה לגרום נזק בהקשרים מוגדרים, כשם שחוקי הכבידה עשויים אף הם לגרום נזק בנסיבות מסוימות. במובנים הללו המשיכה תרבותם של חכמים את המתווה המקראי, שחוקרים רבים זיהו בו רדוקצייה מכוונת של טומאה קמאית.<sup>135</sup> צירוף זה של מגמות סותרות לכאורה – עיבוי והנכחה של הטומאה במציאות, בצד מחיקה מוחלטת של קלסתרה הרוחני – מציב אתגר לפתחו של הדגם האנתרופולוגי המסורתי. דגם זה קושר תפיסה נטורליסטית של טומאה לדימויים מטפיזיים מאיימים שלה, ואילו את ביעורן של החרדות הדמוניות הוא כורך בהסמלה עד כדי סילוק מוחלט של הטומאה.<sup>136</sup> במקרה שלנו מתברר שדווקא מימושה של הטומאה, שהגדיר אותה ככוח טבע הכפוף לחוקים קבועים, היה המכשיר המשוכלל ביותר לזיקוקה מכל איום ומסתורין.

אולם תמונה זו אינה שלמה. על גבי המערכת המתוארת הונח נדבך משנה של חריגות, כעין 'הערות שוליים', שהיה מושתת על תפיסה מנוגדת לחלוטין. תפיסה זו הכפיפה את מושג הטומאה לתודעה ולכוונה האנושית, ניתקה אותו מן המציאות, ובכך רוקנה אותו מממשותו הטבעית. נדבך זה מתועד כבר קודם לימיהם של בית הלל ובית שמאי, כלומר המדובר בהתפתחות תודעתית ומשפטית שאינה מאוחרת למאה הראשונה לפסה"ג. לפיכך מתברר שהמערך המורכב אשר כונן את דיוקנה של הטומאה המוחשית שיך לחומר מורשה עתיק, מוקדם עוד יותר.

נראה שהתסיסה הדתית-המשפטית אשר הולידה יצירה זו על שני שלביה, התקיימה דווקא ורק בחוג מסוים אחד בחברה היהודית של ימי הבית, והוא אשר הוריש אותה הלאה אל חיקה של הספרות התנאית. חוגים יהודיים אחרים לא היו שותפים למרקם ההלכתי העשיר והאמביוולנטי הזה, על שני פניו, אם מפני שלא הכירוהו, אם מפני שמרדו בו.

135 ראו הביבליוגרפיה על הטומאה במקרא שהובאה לעיל בהערות 1-4. לכיוון חשיבה זה ראו בעיקר תיאוריהם של קויפמן ומילגרום.

136 ראו: דגלס (לעיל הערה 1), עמ' 33-53. למרות ביקורתה על הגישות שתוארו שם, דומה שדגלס לא חלקה על תמונה דיכוטמית זו עצמה, כי אם על השיפוט המוסרי שהוחל על שני הקטבים הללו ועל הנטייה לתארם במונחים אבולוציוניים.