

שוב לתחומן של הלכות טהרה

מאת ורד נעם

שתי תפיסות מנוגדות על מרחב תחולתה של הטומאה הריטואלית נשקפות מן המקרא. האחת מצמצמת את חובת הטהרה אל תחומי הקודש והאחרת מבקשת להרחיבה גם לחיי החולין. מאמר זה בא לבחון מחדש את דרכם של חז"ל בשאלה זו. כיצד התמודדו חכמים עם האמביוולנטיות המקראית? כיצד תפסו את תחולתה של הטומאה במקרא? איזה מרחב קיום הועידו לה בחיי היומיום? ואיזה יחס ביקשו לעצב בין השניים? שאלה זו נדונה בהרחבה במחקר, ונדבך מרכזי בבירורה הוא מאמרו המכונן של גדליה אלון, 'תחומן של הלכות טהרה'.¹ אף על פי כן, דומה שכמה הנחות רווחות במחקר זה ובמחקרים שבאו אחריו ראויות לבחינה מחדשת.² נראה לי שבספרות המחקרית הוחמץ מאפיין מרכזי של השקפת התנאים לדורותיהם בשאלה זו. היחס אל הטומאה והטהרה חריג ביותר בתוך עולמם של חכמים, ולפיכך פותח פתח לשאלות תשתית על שורשיה של מסורת ההלכה שבידם ועל הקשר שביקשו לעצב בינה ובין החוק המקראי. ואולם, כיוון שהתופעה לא נוסחה במלואה, לא נשאלו גם השאלות בעניינה. מאמר זה מבקש להגדיר מחדש את האנומליה השוררת בעולם התנאי – וקרוב לוודאי גם בעולם הפרושי שקדם לו – בשאלת חלותה של הטומאה, ובכך לפתוח לדיון מחדש את התמיהות העולות ממנה.

א. תחולתה של הטומאה במקרא

מעיון בפשט הכתובים עולה, שאי אפשר להניח שטומאה היא מצב אסור לכתחילה, הנגרם בדיעבד, בשגגה בלבד, שהרי טומאות הגוף הן תופעות נלוות הכרחיות של החיים,³ וכיוצא בהן טומאת המת, שקבורתו היא חובה.⁴ הכתוב גם אינו מציע דרכי התגוננות כלשהן בעת

* אני מודה לד"ר אריה אדרעי, לפרופ' אהרן אופנהיימר, לפרופ' חנן אשל ולפרופ' ברכיהו ליפשיץ על הערותיהם המועילות למאמר.

1 גדליה אלון, 'תחומן של הלכות טהרה', מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, א, תל אביב תשי"ז, עמ' 148-176.

2 הביקורת על היבטים שונים במאמרו של אלון איננה בגדר חידוש, כפי שיפורט בסקירת המחקר להלן. ואולם ביקורת זו לא התמקדה בנושא שיידון כאן: היחס בין המקרא לבין טהרת החולין כפי שנתפסה בתורת התנאים.

3 כך למשל טומאת זרע (ויקרא טו, טז-יח), טומאת נידה (שם יט-כד) וטומאת יולדת (ויקרא יב).

4 אפילו על הכוהנים ביחס לבני משפחתם הקרובים (ויקרא כא, א-ג).

קרבה אל הטומאה, כגון בשעת לידה או טיפול במת, ואינו מגנה בשום מקום את גורמי הטומאה הרצוניים, כגון חיי אישות.⁵ ואכן, הכתובים הלא רבים המזהירים מפני הטומאה או המשמיעים את העונש עליה⁶ אינם מתייחסים בדרך כלל להיטמאות או להשהיית מצב הטומאה כשלעצמן בחיי החולין, כי אם דווקא לטומאה הבאה במגע עם קודש.⁷ לשון אחר, אין לטומאה משמעות, ולמעשה כמעט אין לה קיום, בלא נוכחותה של הקדושה.⁸ הגדרה זו מותרת מרחב חיים של חולין שהטומאה היא בת לוויה הכרחית שלו.

ואולם תמונה זו איננה מונוליתית. בין חוקי הטהרה המקראיים יש היגדים המלמדים לכאורה כי הטומאה נאסרה גם בלא קשר למקדש ולקודשיו, וכי טומאות מסוימות מורחקות גם מחיי החולין של העדה ולא רק מן הספרה המקודשת. אנו מוצאים שלושה סוגים של דינים שתכליתם למנוע את הטומאה ולהרחיקה גם מחיי החולין, בלא מגע עם הקודש: (א) חוקים אשר לפי פשוטם אוסרים על ישראל להיטמא לכתחילה;⁹ (ב) חוקים המחייבים להיטהר ואוסרים על

5 כפי שהעירו מפרשי מקרא ראשונים כאחרונים. לסקירה נוחה ומעודכנת ראו: Jonathan Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, New York 2000, pp. 24–25 טומאה וטהרה במקרא אסף אהרן אופנהיימר. ראו: Aharon 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 'tolerated impurities'. דיוויד פ' רייט הציע לכנות את מכלול הטומאות הללו בשם 'tolerated impurities'. ראו: David P. Wright, 'The Spectrum of Priestly Impurity', *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, eds. Gary M. Anderson & Saul M. Olyan, Sheffield 1991, pp. 150–181, וראו בעיקר עמ' 152.

6 להבדיל מן הפרשות הארוכות, העוסקות בהגדרה של טומאות שונות ובאופני ההיטהרות מהן, אבל אינן מבהירות את הנסיבות שבהן הטומאה אסורה וההיטהרות חובה.

7 הכתוב מזהיר מפני היטמאות לכתחילה של המשרתים בקודש (כוהנים ונוזרים) ולא של אחרים, ומפני קריבה בטומאה אל המקדש ואל הקרבנות דווקא, גם במעגלי הקדושה הפתוחים בפני מי שאינו כוהן. ראו: ויקרא ז, יט-כא; י, יט; יב, ד; כא, א-יב; כב, א-ז; במדבר ו, ו-ז; ט, ו-יג; דברים כו, יד.

8 לשיטתו של יחזקאל קויפמן, אין לראות בהשקפה המקראית בדבר אופייה הבלתי מזיק של הטומאה, ובצמצום איסורה אל התחום המקודש בלבד, הגדרה טכנית הנובעת מצורכי החיים, כי אם חלק מרכזי בייחודה של האמונה הישראלית הקדומה וביטוי של בשורתה המיוחדת. ראו: יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית מימי קדם עד סוף בית שני, א, ירושלים-תל אביב תש"ך. לתיאור ממצה של הטומאה הפגנית ראו שם, עמ' 403-408. על טיבה של 'השכבה המגית במקרא' ראו שם, עמ' 468-477. על החוקה הפולחנית שבתורה ראו שם, עמ' 532-588. מושג הטומאה נידון בעיקר בעמ' 537-551. יעקב מילגרם, בפירושו המונומנטלי לספר ויקרא ובמאמרים רבים, המשיך את המתווה העקרוני של 'המהפכה המונותאיסטית' ששרטט קויפמן, בשינויים מסוימים ותוך פרשנות יסודית ומשוכללת של כל פרטי חוקת הפולחן של ספר ויקרא ברוח זו. ראו: Jacob Milgrom, *Leviticus: A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible)*, III, IIIa, IIIb, New York 1991-2001, pp. 42-45, 258-261, 276-278, 310-311, 976-985, 1002-1003. על מרכיבים שונים בשיטתו ראו הספרות המובאת אצל קלוונס (לעיל, הערה 5), עמ' 168, הערה 77. איסור מגע נבלה – ויקרא יא, ח (על פסוק זה ראו: מנחם י' כהנא, ספרי זוטא דברים: מובאות ממדרש תנאי חדש, ירושלים תשס"ג, עמ' 202, הערה 14. ראו גם: חנוך אלבק, 'טומאת הגוף והידיים וטומאת אוכלים', תורה שבעל-פה, ו [תשכ"ד], עמ' כד-לב, ובפרט עמ' כד). דברים יד, ח; מניעת טומאה מכלים ושבירתם משנטמאו – ויקרא יא, לג, לה; יד, לו; טו, יב (לעניין זה ראו: אלון, טהרה [לעיל,

השהיית טומאה, ואף עונשים עליה כרת במזיד וקרבן בשוגג;¹⁰ (ג) חוקים המרחיקים את הטמאים ממחנה ישראל.¹¹

האומנם מצטיירת מכל הכתובים הללו השקפה מקראית חלופית, התובעת תביעה דתית מרחיקת לכת של טהרה גמורה גם במחנה ישראל, בחיי היומיום ובעסקי החולין? וכיצד מתיישבת תביעה זו עם היחס הסובלני שנוקטת התורה כלפי הטומאה במקומות אחרים? החוקרים נחלקו בשאלה זו והציעו לכפל הקולות המקראי פתרונות מפתרונות שונים.¹² מכל מקום, ענייננו שלנו הוא ביחסם של חכמים אל שניות זו.

- הערה 1, עמ' 148, הערה 3, 175, הערה 109; יוחנן ברויאר, 'איסור טומאה בתורה', מגדים, ב [תשמ"ז], עמ' 45-53, ובפרט עמ' 46; Ed P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*; 46; וכן אהרה כללית מפני טומאה, שסופה לטמא את המקדש בעצם קיומה, לפי ויקרא טו, לא (בניגוד לדרך פירושם של חז"ל לכתוב זה, ראו להלן, וכך אכן נתפרש במגילת המקדש נא, 10-5 Elisha Qimron, *The Temple Scroll: A Critical Edition with Extensive Reconstructions*, Beer Sheva-Jerusalem 1996, p. 75 בסוף המאמר. לפרשנות אחרת של כתוב זה ראו: סנדרס, שם, עמ' 146.
- 10 איסור השהיה של טומאת מת גם בחיי החולין – במדבר יט, יג, כ (שלא כשיטת חז"ל, ראו להלן. וראו רמב"ן לבמדבר יט, כ. אבל ראו: Adolf Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century*, London 1928, p. 265; עיון ברובדי היצירה הכהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 89; רייט [לעיל, הערה 5], עמ' 159, ועמ' 166 בהערה; Baruch A. Levine, *Numbers: A New Translation with Introduction and Commentary [The Anchor Bible, 4]*, New York 1993-2000, pp. 457, 469; הערה 5, עמ' 25; כהנא [לעיל, הערה 9], עמ' 201, וכן דעתם של מילגרם וליכט הנוכחים בהערה הבאה. עיינו דיונו של ברויאר [לעיל, הערה 9], עמ' 47-48. לפרשנות אחרת ראו: Ed P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE – 66 CE*, London-Philadelphia 1992, pp. 218-221; חיוב קרבן על הטמא שנעלמה ממנו טומאתו ולא נטהר – ויקרא ה, ב-ג, ה-ו; אוכל נבלה וטרפה שלא נטהר במזיד – ויקרא יז, טו-טז.
- 11 שילוח מצורעים – ויקרא יג, מו; יד, ג, ה; במדבר יב, יד-טו; מלכים ב' ז; שם טו, ה, ועוד; שילוח זב, מצורע וטמא לנפש – במדבר ה, ב-ג; שילוח טמאי קרי ממחנה המלחמה – דברים כג, יא-יב. בעניין שילוחו של טמא מת נשמעים בתורה שני קולות. בבמדבר ה מצווה משה לשלחו מן המחנה, וכך עולה גם מבמדבר לא, יט, כד. לעומת זאת מבמדבר יט משתמע בבירור שהוא נשאר במחנה. ראו: מילגרם (לעיל, הערה 8), עמ' 276-277; יעקב ליכט, פירוש על ספר במדבר [א-י], [יא-כא], [כב-לו], ירושלים תשמ"ה, עמ' 58.
- 12 ביחס לכתובים המחמירים בהשהיית הטומאה, פירשו כמה חוקרים שרק טומאה שהושתה במזיד נאסרת והופכת לחטא מוסרי. ראו: ביכלר (לעיל, הערה 10), עמ' 264-269; ברויאר (לעיל, הערה 9). קרובה לכך גם שיטת מילגרם, שם, עמ' 275, 310-313. בדומה לזה ראו: רייט (לעיל, הערה 5), עמ' 159, 166-165, הערה 2; וראו דעת לויין המובאת ונדחית שם. לניסיונות הרמוניזציה בין הכתובים השונים ראו: ליכט, שם, א, עמ' 58; ב, עמ' 173, 179-180. ראו גם: Tiqva Frymer-Kinsky, 'Pollution, Purification and Purgation in Biblical Israel', *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, eds. Carol L. Meyers & M. O'Connor, Winona Lake, Ind. 1983, pp. 399-410, esp. p. 399. לתפיסה ביקורתית המבחינה בין שתי מגמות במקרא ראו: אלון, טהרה (לעיל, הערה 1), עמ' 148 והערה 3, 175 והערה 109; וראו הדיון בשיטתו להלן. אלבק (לעיל, הערה 9), עמ' כה, הערה

ב. הטהרה בחוגי הפרושים ובספרות חז"ל – מגמות המחקר

חקר ימי הבית השני וראשית הנצרות הצמיח שיח עשיר בשאלה ההלכתית-ההיסטורית הטעונה של תחומי הטהרה בחברה היהודית באותם ימים. המחקר הרבה לתהות על הקפדתן של הכתות השונות בענייני הטהרה, על השפעתה של הקפדה זו על ההווי החברתי, על טיבה של הראליה העומדת ברקע המקורות המתארים את ימי הבית, וכיצד באלה. התעניינות זו התעצמה עם גילוייה של ההלכה הקומראנית והחומרה היתרה שנהגה בדיני הטהרה, ועוררה גל מחקרים חדש גם על טיבה של הטהרה הפרושית. ואולם הדגש העיקרי במחקר זה היה הניסיון לברר את ההיסטוריה החברתית: באיזו מידה משקפת ההלכה התנאית המאוחרת את ההווי הפרושי של ימי הבית השני?¹³ האומנם התקיימה ההקפדה היתרה על הלכות טהרה בקרב הפרושים בימי הבית השני, כפי שהיא עולה ממקצת המקורות, ובראש וראשונה מן

3, חלק בזעם על אלון. בגוף מאמרו הוא מנסה לפרש את הכתובים כולם בהתאם לשיטת חז"ל הרשמית, שהטומאה מותרת בחיי החולין. מילגרום הציע תרכובת מיוחדת במינה בין השקפה הרמוניסטית לאבולוציונית. על פי שיטתו, מציגים כל הכתובים שמקורם ב'תורת כהונה' (P), ובהם רוב הכתובים שנמנו לעיל, גישה אחת אחידה שבמוקדה טהרת המקדש ולא טהרת חולין. טהרת חולין, הנתבעת בכל רחבי הארץ מכל יושביה, נזכרת לשיטתו רק בכתובים שמוצאם ב'אסכולת הקדושה' (H). מכל מקום, אף מילגרום קיבל שהפסוקים דלעיל אוסרים את הטומאה במרחב החולין, מחשש להשפעתה על המשכן מרחוק. מילגרום גם הודה שהטומאה ואיסוריה בויקרא יא מנותקים לחלוטין מן המשכן ומן הקודש. כמו כן, הכיר בקיומם של שני קולות מקראיים ביחס לשילוח טמאים מן המחנה והציג בעניין זה מתווה של התפתחות דתית. ראו: Jacob Milgrom, 'The Scriptural Foundations and Deviations in the Laws of Purity of the Temple Scroll', *Archeology and History in the Dead Sea Scrolls (JSPS, 8)*, ed. Lawrence H. Schiffman, Sheffield 1990, pp. 83–89 (לעיל, הערה 8), עמ' 43–45, 276, 985–976. קנוהל (לעיל, הערה 10), עמ' 174–173, הציע כיוון התפתחות הפוך.

13 ערעור על ההמשכיות בין ההלכה הפרושית ובין העולם התנאי-הרבני שאחרי החורבן, ראו: Morton Smith, 'Palestinian Judaism in the First Century', *Israel: Its Role in Civilization*, ed. Moshe Davis, New York 1956, pp. 67–81; idem, 'The Dead Sea Sect in Relation to Ancient Judaism', *New Testament Studies*, VII (1960–1961), pp. 347–360; Jacob Neusner, *Early Rabbinic Judaism*, Leiden 1975, pp. 50–70; idem, *Eliezer ben Hyrcanus*, II, Leiden 1973, pp. 298–307; David Goodblatt, 'The Place of the Pharisees in First Century Judaism: The State of the Debate', *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods (=JSJ)*, XX (1989), pp. 12–30. זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה – הרפורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת 'מקצת מעשי התורה'', תרביץ, נט (תש"ז), עמ' 11–76, ובמיוחד עמ' 27 והערה 71, 63–64 והערה 203, 73 והערה 238; Daniel R. Schwartz, 'Josephus and Nicolaus on the Pharisees', *JSJ*, XIV (1983), pp. 157–171; ורד נעם, 'בית שמאי וההלכה הכיתתית', מדעי היהדות, 41 (תשס"ב), עמ' 67–45. ראו גם סקירתו של Shaye J.D. Cohen, 'The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis and the End of Jewish Sectarianism', *Hebrew Union College Annual (=HUCA)*, LV (1984), pp. 36–42, והספרות בהערה 18; ביבליוגרפיה מקפת לכאן ולכאן הובאה גם אצל גודבלט, שם.

הספרות התנאית? אם אכן 'פרצה טהרה' גם בקרב הפרושים, באיזו מידה, באיזה היקף ובאילו מעגלים חברתיים רווחה התופעה, ומה היו השלכותיה? אילו מניעים עומדים בבסיסה של הרחבת הטהרה? האם מדובר למעשה בשאיפה להידמות לכוהנים, ואם כן – עד כמה מרכזית שאיפה זו בדימוי העצמי הפרושי?¹⁴

בתוך הדיון הער בשאלה ההיסטורית ובנספחיה המתודולוגיים נזנחה ההתבוננות בהיבט ההגותי-התאורטי של העולם התנאי כשלעצמו, ובאופן שבו הובנו הטהרה והטומאה ו'מושבן בחיים' על פי הגדרתו שלו. מה טיבה ומה היקפה של הטומאה המקראית על פי הבנתם של התנאים? כיצד התמודדו עם אופייה העמום של הטומאה במקרא, ועם השניות ביחס למרחב תחולתה ואיסורה? כיצד פירשו וכיצד העריכו את הנטייה להחיל חובת טהרה על ישראל ועל מרחב החולין בימי הבית השני ובזמנם שלהם? מאמרו של גדליה אלון 'תחומן של הלכות טהרה',¹⁵ אשר היה, כאמור, אחד הנדבכים הראשונים שהונחו במחקר בתחום זה, קבע כמה מכיווניו ומהסכמות היסוד שלו. המאמר התפרסם כעשור לפני גילוי מגילות קומראן הראשונות, והעמיד לראשונה על המרכזיות של תחומי הטהרה בחיי הבית השני ובמחלוקת הכתות. תובנה זו הפכה יסוד מוסד במחקר, ולאחר זמן התאמתה והתעשרה עם גילוייה של ההלכה הקומראנית. מאמרו של אלון ביסס כמה עקרונות חשובים:

14 מחקרים חלוציים שהשוו בין חוקי הטהרה של הפרושים לאלה של הכתות ראו: Saul Lieberman, 'The Discipline in the So-Called Manual of Discipline', *Journal of Biblical Literature* (=JBL), LXXI (1952), pp. 199–206; יעקב ליכט, 'חומרת משקה הרבים מטהרת הרבים בסרך היחד, ומקומה של הטהרה במערכת מושגיה של כת מדבר יהודה', ספר סגל: מוגש לכבוד הפרופ' משה צבי סגל, בעריכת יהושע מ' גרינץ ויעקב ליור, ירושלים תשכ"ה, עמ' 309–300; Chaim Rabin, *Qumran Studies*, London 1957, pp. 1–21. ראו גם הספרות המובאת אצל יגאל ידין, מגילת המקדש, א-ג, ירושלים תשל"ז, א, עמ' 253–252, בהערות. על מידת ההקפדה הפרושית באכילת חולין בטהרה ועל היחס בין המונח 'פרושים' למונח 'חברים', ראו: Ellis Rivkin, 'Defining the Pharisees: The Tannaitic Sources', *HUCA*, XL–XLI (1969–1970), pp. 205–249, esp. pp. 238–249; אופנהיימר (לעיל, הערה 5), עמ' 118–119, 134–131; אפרים א' אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א, עמ' 521–525. ראו גם סקירתו הביבליוגרפית של סנדרס (לעיל, הערה 9), עמ' 131, 154–152, 350 הערות 1–5, והדעה החולקת שהוא עצמו מביע שם, עמ' 152–254. לביקורת על סנדרס ראו: "E.P. Sanders": "Common Judaism", Jesus and the Pharisees', *Journal of Theological Studies*, XLVI (1995), pp. 1–70, esp. pp. 41–51. Jean Michel Poirier, 'Purity Beyond the Temple in the Second Temple Era', *JBL*, CXXII (2003), pp. 247–265. הנושא נבחן מזווית סוציולוגית אצל Albert I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*, Leiden–New York–Köln 1997. הוא מפרש את ההקפדה בטהרה כמרכיב של היבדלות חברתית מכוונת של כיתות באשר הן. ראו בעיקר שם, עמ' 7–8, 91–100. לסקירה כרונולוגית של גילוייה של טהרת חולין בימי הבית השני ולביבליוגרפיה מעודכנת בנושא, וכן להצעות רבות בנוגע למניעיה, ראו: Eyal Regev, 'Pure Individualism: the Idea of Non-Priestly Purity in Ancient Judaism', *JSJ*, XXXI (2000), pp. 176–202. אלון, טהרה (לעיל, הערה 1).

(א) בצד העמדה ההלכתית 'הרשמית' והמקובלת, בדבר צמצומם של מושגי הטומאה והטהרה אל הקודש בלבד, מכילה ספרות חז"ל (ועמה ממצאים פזורים נוספים בספרות הבית השני שהייתה זמינה בעת כתיבתו של המאמר) עדויות רבות על קיומה של שיטה הלכתית מרחיבה בדיני טהרות, שיטה שאינה זהה לעמדה הרשמית. שיטה זו מתאפיינת בגישה עקרונית שונה לחלוטין, ומגמתה 'להנחיל לישראל קדושתם של כוהנים'¹⁶ ולהאציל טהרת קודש גם על חולין. אלון מייין מגמה מרחיבה זו לשלושה היבטים: החלת טהרה על דברים שבקדושה, החלתה על אכילת חולין, וקביעת איסור טומאה וחובת טהרה בחיי היומיום בכלל.

(ב) אלון העמיד על כך שתופעות אלה רווחו כבר בימי הבית ואינן חידושים של דורות תנאיים מאוחרים, כפי שהציע אברהם ביכלר לפניו.¹⁷

(ג) אלון סבר שהרחבת הטהרה לחיי החולין הייתה תופעה רחבה ומקיפה, שנתפסה בעיני הפרושים כהלכה מחייבת לכלל ישראל ולא כהקפדה וולונטרית של יחידי סגולה. הוא פרש בבקאותו תמונה רחבה, המעמידה ממצא אמביוולנטי. במקצת המקורות מוצגת ההקפדה בטהרה כ'קבלה' שקיבלו עליהם 'חברים' בלבד, והיא מייחדת חברים אלה מסביבתם – פשוטי עם ועמי הארץ שאינם מקפידים בכך. לעומת זאת במקורות אחרים מוצגת טהרת החולין בסמיכות לחובת הטהרה של תרומה ושל קודש, כהלכה מחייבת המופנית לכול. אלון אסף גם עדויות על פשוטי עם ועוברי עברה, ועל 'כל ישראל' שנוהרו באכילת חולין בטהרה.

(ד) אחת המסקנות החשובות של המאמר היא, שהמתח בין הגישה המרחיבה לגישה המצמצמת של הטהרה היה בין מוקדי המחלוקת הכתתית בימי הבית.

כמה מגילוייו של אלון נתקבלו, נתבססו ופותחו במחקר שבא אחריו. עצם הנטייה להחיל את טהרת הקודש על תחומי החולין בחוגים מסוימים בחברה היהודית של הבית השני הונחה בלא ערעור מתוך ספרות קומראן. ההלכה הקומראנית האירה גם את מרכזיותם של 'תחומי הטהרה' במחלוקת בין הכתות, ונפתחה הדרך להשוואה בין דרכן של 'החבורות' המתוארות במקורות התנאיים לבין חוקי ה'יחד' הקומראניים.¹⁸ יעקב ניוזנר אף הפליג לתאר את הפרושים מעיקרם כ-"table-fellowship-sect", והצביע על הדומיננטיות של טהרת החולין בשכבות המוקדמות של הספרות התנאית.¹⁹ ואולם היו מי שחלקו על אלון ביחס למציאות ההיסטורית ששחזר, ובעיקר ביחס למתודולוגיה שנקט במאמרו. אחת הטענות הרווחות נוגעת בנטייתו

16 שם, עמ' 174.

17 אברהם ביכלר, עם הארץ הגלילי, ירושלים תשכ"ד, עמ' 101-112. ביכלר גם סבר שהקפדה בטהרת חולין לא נהגה בפועל כלל, ועל כן יש לפרש את כל העדויות הספרותיות בטהרת תרומה ובכוהנים. אלון דחה דעה זו והיא הופרכה לחלוטין מכוח הממצא הקומראני והארכאולוגי.

18 ראו הספרות בהערות הקודמות.

19 ניוזנר חזר על מסקנה זו ברבים מכתביו. ראו למשל: Jacob Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, I-III, Leiden 1971 idem, 'The Pharisees and the Temple: A Study in the History of Jewish Thought', *Harvard Theological Review*, LIII (1960), pp. 125-142. לביקורת על ניוזנר ראו: סנדרס (לעיל, הערה 9), עמ' 166-184, 240-242; מילגרם (לעיל, הערה 8), עמ' 1004-1009; הנגל ודיינס (לעיל, הערה 14), עמ' 42-44.

לערב מקורות מתקופות שונות, ולהשתמש במקורות שאינם דנים ב'פרושים' דווקא, כי אם ב'חברים' וב'חבורות' של אוכלי טהרה, שזהותם, היקפם ויחסם אל הזרם הפרושי אינם ברורים.²⁰ אחרים העירו כי ההלכות המופשטות שבספרות התנאית אינן יכולות להתפרש כשיקוף אותנטי של המציאות הפרושית של ימי הבית. אד פ' סנדרס תקף את שחזורו של אלון מן הצד הראלי, וטען שלא סביר כי הפרושים אכן אכלו את חוליהם בטהרה. כנגד הנחה זו יצאה חנה ק' הרינגטון וביקשה להוכיח מחדש, מתוך העדות התנאית, כי הקפדה כזאת בחיי היומיום תיתכן גם תיתכן, ואף התקיימה בפועל.²¹

ואולם היבט אחד של התאוריה של אלון לא טופל כמעט במחקר החדש: ההסבר שהציע לקיומן של שתי הגישות הסותרות בעולם הפרושי. אלון טען שההלכות המרחיבות את תחום הטהרה אל החולין אינן התפתחות מתוך מסורת ההלכה הקבועה, שצמצמה את מושגי הטומאה והטהרה אל הקודש, ואף לא חומרה של יחידים שהתפשטה והפכה נוהג רווח, כי אם 'ביטוי לשיטה אחרת, שהתנגדה לה מימים ראשונים'.²² השניות הנשקפת מן ההלכה התנאית ומימי הבית בענייני הטומאה והטהרה, טען אלון, אינה אלא המשך של השניות בדיני הטומאה בתורה. 'שתי מסורות הללו יש לראותן תחילה כשתי שיטות פרשנות חלוקות, המשתנות בפירוש המקראות. ברם, הדין נותן שמחלוקת זו יסודה בשניות המצויה בתורה גופה, ושאינן

20 על 'פרושים' ו'חברים' ראו הספרות המובאת בהערות הקודמות. סנדרס (שם, עמ' 184, 192) ורגב (לעיל, סוף הערה 14, עמ' 186-188) חלקו על תיאורו של אלון בדבר החתירה להרחיב את טהרת המקדש והכהונה לחולין ולכלל ישראל, והציעו שהמגמה להקפיד בטהרה נבעה משאיפה להרבות טהרה כשלעצמה ולא מן הרצון להידמות לכוהנים או להרחיב את קדושת המקדש. אמנם, פוארייה (לעיל, הערה 14) תקף את שניהם, אך הציג עמדה קרובה למדי וטען שטהרת חולין במקרא ובימי הבית השני כאחד איננה הרחבה של קדושת המקדש כי אם השקפה עקרונית נבדלת. בכיוון דומה הלך לאחרונה גם יאיר פורסטנברג, טהרת ידדים ואכילת חולין בטהרה: פרק בתולדות ההלכה התנאית, עבודת גמר לקבלת התואר מוסמך של האוניברסיטה העברית בירושלים, 2005, בעיקר עמ' 113-120. ראו המניעים החלופיים שהציע כל חוקר לתופעה של הרחבת הטהרה לחולין (ראו גם: הנגל ודיינס [לעיל, הערה 14], עמ' 45-47). הנחתו של רגב, שראשיתה של ההקפדה בטהרת חולין היא דווקא בדרישות המחמירות שהתייחסו לפעולות דתיות, כגון תפילה וקריאה בתורה, נראית לי מסופקת. כפי שראינו, טהרת חולין וטהרת ישראל-שאינם-כוהנים יש לה שורש במקרא, אף שתפילה ולימוד תורה של קבע לא נזכרו בתורה. ועוד, תחום זה של טהרה-לשם-דברים-שבקדושה נבדל בכמה פנים מטהרת חולין בחיי יומיום ובסעודה. בולטת העובדה שטבילה לתפילה ולקריאת שמע מתייחסת דווקא לטומאה הקלה של בעלי קרי ואינה חלה על כלל הטומאות. זאת ועוד, היא אינה מופעלת על שאר הפעולות המקודשות והזמנים המקודשים, כגון הנחת תפילין וקדושת שבת וחג (מאמציו של אלון, טהרה [לעיל, הערה 1], עמ' 152-157, להוכיח ההפך אינם משכנעים). לפיכך, מסתבר שהתקנה לטבול דווקא מטומאת קרי, ולתפילה ולקריאת שמע בלבד, היא תקנה מוגבלת, הנבדלת במקורה, בהיקפה, ואולי גם בזמנה משמירת טהרה כפשוטה בחולין. למסקנות דומות, מנימוקים אחרים, הגיע גם פורסטנברג, שם, עמ' 21, 26-28.

21 סנדרס, שם, עמ' 152-154; Hannah K. Harrington, 'Did the Pharisees Eat Ordinary Food?', *JJS*, 26 (1995), pp. 42-54. להמשך השיח המחקרי בשאלה זו ראו הספרות המובאת אצל רגב (לעיל, סוף הערה 14), עמ' 177-178, הערה 5.

22 אלון, טהרה (לעיל, הערה 1), עמ' 148, הערה 4.

היא אלא המשך לחילופי שיטה, המוצאים ביטוי במקראות המשתנים.²³ אלון מתאר בהדגשה 'התעצמות בהלכה' ו'התנגשות של שני יסודות כוללים' בעולמם של הפרושים: היסוד המצמצם, הנסמך אל מגמת הצמצום בכתוב עצמו ומבקש להתאים את ההלכה לצורכי החיים, והיסוד המרחיב, המבקש להרבות קדושה, שאף הוא המשך ופרשנות של התפיסה המרחיבה בתורה גופה.²⁴

מחלוקת זו ששחזר אלון בעולמם של הפרושים-החכמים²⁵ שימשה לו הסבר לאופייה העמום של 'התפיסה המרחיבה' במקורות. אלון היה מודע לכך שרבות מן העדויות שליט על הקפדה בטהרה בחיי החולין יוצרות רושם כללי של מנהגים קדמוניים מעורפלים שנהגו בצדי דרכים,²⁶ ומקורות רבים אחרים מייחסים את החומרה בטהרה לחסידים מעטים ול'מקבל עליו להיות חבר' בלבד. את אלה הוא מתריץ בעיקר במחלוקת הפנימית האמורה:

אלא שכל עצמה של ההלכה, הזוקקת טהרה לאכילת חולין, מעומעמת הייתה מלכתחילה, לפי שאחרים הורו שאין טומאה אלא למקדש וקדשים... ולפיכך לא יכלה ההלכה [המרחיבה] להיעשות קבע ולכל דבר, ונשתיירה אצל רבים 'מצות פרישות' ולא זכתה להיקבע אלא בדברים מסוימים;²⁷

לפי שמיהם של חכמים לא נמנעו אחרים לדרוש ולהורות שאין זיקת טהרה מן הדין אלא לקודש ולתרומה, והייתה ההלכה תלויה.²⁸

דווקא תיאור זה של מחלוקת פרושית על תחולת הטהרה זכה לאהדה מצד מבקריו של אלון,²⁹ והספרות המחקרית הנכתבת מאז שבה ומתארת את היחס הפרושי אל תחולת הטומאה כמחלוקת, כשניות או כפסיחה על שתי הסעיפים. ואולם, כפי שנראה להלן, זוהי אחת מנקודות התורפה המרכזיות בתזה של אלון, ויש בה משום החמצה של מאפיין ייחודי של הלכות הטהרה בעולמם של חכמים.

23 שם, עמ' 175.

24 שם, עמ' 176.

25 האבחנה בין שני אלה מטושטשת במאמר, והספרות התנאית, האמוראית, ולפעמים אפילו הגאונים משמשות מקור מובן מאליו לשחזור המצב בימי הבית.

26 ראו למשל: אלון, שם, עמ' 153 והערה 25, על המנהגים הנזכרים בברייתא דנידה, שזמנם ומקורם מסופקים ובוודאי אינם עשויים להיחשב למייצגים של זרם מרכזי פרושי בימי הבית; או המנהג הקדמון של היטהרות לקראת שבת ורגל (עמ' 157), שמעולם לא נתפס כהלכה ממש. הראיה שהביא לעניין תפילה וקריאת שמע אצל טמאי מתים (עמ' 154) מוכיחה את ההפך ממה שנתכוון לו.

27 אלון, שם, עמ' 169.

28 שם, עמ' 159; ההדגשות שלי.

29 למשל: אופנהיימר (לעיל, הערה 5), עמ' 52-55, אף שחלק על אלון בכמה וכמה היבטים אחרים (שם, עמ' 131-134); מילגרם (לעיל, הערה 12), עמ' 86-89; סנדרס (לעיל, הערה 9), עמ' 162-163; רגב (לעיל, סוף הערה 14), עמ' 190.

ג. פרשנותם של חז"ל לכתובים מרחיבי הטומאה

כנגד תפיסה זו יש להצביע על תופעה מפתיעה: מן המקורות התנאיים אין להעלות שום עדות למחלוקת פנימית, ל'התעצמות' או להתנגשות בתפיסת הטהרה העקרונית של חכמינו. ההפך הוא הנכון. כמעט אין לך נושא שהעמדה המוצהרת לגביו מוחלטת וחד משמעית כל כך. שיטתם התאורטית³⁰ העקבית והנחרצת של חז"ל היא שאין איסור ואין עונש על טומאה בחיי החולין, כי אם במגע עם הקודש בלבד. אם כך, מה עשו התנאים במקראות המלמדים, לפי פשוטם, שהטומאה אסורה והטהרה חובה גם בחיי היומיום ובמחנה ישראל?³¹ גדליה אלון העיר על נטייתה של ההלכה להוציא מקראות אלה מידי פשוטם ולהעמידם במקדש ובכוהנים. נטייה זו מתוארת בפתח מאמרו בקיצור נמרץ ובדוגמאות ספורות בהערה, כהקדמה לתיאורה של המגמה הפוכה, המרחיבה.³² ואולם העיון המפורט בדוגמאות אלה וברבות אחרות מלמד עד כמה מוחלטת היא המגמה התנאית המצמצמת את איסור הטומאה ואת חובת הטהרה אל הקודש, ומרוקנת את הטומאה ממשמעותה במרחב החולין. הפרשנות התנאית כופה על כל הפסוקים ה'מרחיבים', ממש ללא יוצא מן הכלל, דרשנות תקיפה הדוחקת אותם, בניגוד לפשוטם, להשמיע שאין איסור טומאה אלא ביחס למקדש ולקודשיו. ההתבוננות בדרשות אלה תעמיד אותנו על ההחלטיות ועל ההרמטיות של מגמת הצמצום הזאת ועל הדרכים שבהן פעלה. נפתח בטומאת המת.

(א) במדבר יט, כ: 'וְאִישׁ אֲשֶׁר יִטְמָא וְלֹא יִתְחַטֵּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִתּוֹךְ הַקְּהָל כִּי אֵת מִקְדָּשׁ ה' טִמָּא מִי נְדָה לֹא זָרַק עָלָיו טִמָּא הוּא'. מפסוק זה אפשר להסיק כי כל טמא מת הנמנע מלהיטהר מטמא את מקדש ה' השוכן בתוך העדה בעצם נוכחותו בתוכה, ומתחייב כרת.³³ כנגד אפשרות פרשנית זו טוען המדרש:

'ואם לא יתחטא' (פסוק יב) – למה נא[מר]? לפי שהוא און[מר]: 'ואיש אשר יטמא ולא יתחטא ונכר' הנפ' היא' (פסוק כ), על טומאת מקדש הכת[וב] ענש כרת. אתה און[מר], על טומאת המקדש הכת[וב] ענש כרת, או לא ענש אלא על הזייה? ת"ל: 'ואם לא יתחטא' (פסוק יב), עונשו: 'לא יטהר' (שם), אין עונשו כרת.³⁴

- 30 על הדיוק 'תאורטית' ראו הדיון בהמשך.
- 31 לא ירדתי לסוף דעתו של רגב (לעיל, סוף הערה 14), עמ' 190, כי 'כל ניסיון לפרש את החוקים בתורה כרומזים לטהרת חולין אינו אלא השערה' (תרגום שלי).
- 32 ראו: אלון (לעיל, הערה 1), עמ' 148 והערה 3; ראו גם: כהנא (לעיל, הערה 9), עמ' 201–202 והערה 10. מילגרום (לעיל, הערה 12) ניסה להציג התאמה בין הגישה המצמצמת של חז"ל לבין כל המקראות שנמנו לעיל, המשקפים גם הם, לדעתו, גישה מינימליסטית אחידה. ואולם, נראה לי שהפסוקים כפשוטם, כמו גם אופיים המאולץ בעליל של מדרשי ההלכה המובאים להלן, אינם מאפשרים פרשנות כזאת.
- 33 על פסוק זה כפשוטו ראו לעיל, הערה 10.
- 34 ספרי במדבר קכה, ראו מהדורת ח"ש הורוביץ, ספרי על ספר במדבר וספרי זוטא, לייפציג תרע"ז, עמ' 160. הציטוטים מספרי במדבר כאן ולהלן על פי כ"י וטיקן 32 (מדרש ויקרא רבה ספרי במדבר ודברים: כתב יד וטיקן 32, VAT.EBR, ירושלים תשל"ב, עמ' 132–133), בהשלמת מקצת הקיצורים ובתוספת סימני פיסוק, אני מודה לפרופ' מנחם כהנא שבנדיבותו העמיד לרשותי את העתקתו והערותיו

נקודת המוצא של המדרש היא בפסוק יב: 'הוא יתחטא בו ביום השלישי וביום השביעי יטהר ואם לא יתחטא ביום השלישי וביום השביעי לא יטהר'. המדרש מקשה על הצורך בניסוח שלילי בסוף הפסוק, 'ואם לא יתחטא ביום השלישי וביום השביעי לא יטהר', לאחר שכבר שמענו כי 'הוא יתחטא בו ביום השלישי וביום השביעי יטהר' בראש הפסוק. מכאן פונה המדרש אל פסוק כ, שממנו משתמע לכאורה כי כל טמא הנמנע מלהיטהר מטמא, בעצם נוכחותו בתוך העדה, את המקדש ומתחייב כרת. הדרשן מזדרז לדייק בפרשנותו של הפסוק: 'על טומאת מקדש הכתוב ענש כרת!'. לאמור: המלים 'כי את מקדש ה' טמא' אינן מתארות את התוצאה הנגרמת מכוח חטאו של 'איש אשר יטמא ולא יתחטא', כי אם את המשך פעולתו של אדם זה לאחר שלא טהר, כאשר נכנס אל הקודש וטימא את המקדש. לשון אחר, איסור הכרת אינו בעצם המצב של הטומאה כי אם בכניסה אל הקודש במצב זה. עתה תוהה הדרשן שנית: 'או לא ענש אלא על הזייה?' – שמא תאמר שהפסוק נתכוון לענוש כרת את כל מי שלא היה, כלומר שלא נטהר בזמנו במי פרה? 'ת': 'ל: 'ואם לא יתחטא [עונשו] לא יטהר' (פסוק יב), אין עונשו כרת. את הסברה בדבר עונש כרת למי שלא נטהר דוחה המדרש מחדש מתוך הפסוק שפתח בו: 'ואם לא יתחטא... לא יטהר' (שם). לאמור, עונשו היחיד של מי שלא נטהר הוא שאינו טהור (!), ולא על כך ענש הכתוב כרת. אפשר שהדרשן מצא לנכון לדרוש את הפסוק 'ואם לא יתחטא...' על דרך זו דווקא משום דמיונו לכתוב אחר: 'ואם לא יכבס ובשרו לא ירחץ ונשא עונו' (ויקרא יז, טז). גם פסוק זה משמיע לפי פשוטו את הסברה הנדחית כאן, שהנמנע מלהיטהר הוא חוטא, ומדרשנו מקים כנגדו פסוק מקביל, שסופו במצב ריטואלי: 'לא יטהר', במקום הצהרה מוסרית: 'ונשא עונו'. מדרשנו מקים חזק כפול: (א) בין מרחב הקודש למרחב החול, שכן חיוב כרת אינו חל אלא על המטמא את המקדש בפועל, ובמרחב החולין טומאתו מותרת; (ב) בין טומאה מוסרית לטומאה ריטואלית. הטמא שלא נטהר אינו חוטא ואינו חייב כרת אלא אם כן טימא את המקדש, ובכך הפר איסור. האיסור, ולא מצב הטומאה כשלעצמו, הוא ההופך אותו לחוטא. הגישה הפרשנית שננקטה כאן אף היא כפולה: (א) אל הפסוק העונש את הטמא בכרת ('איש אשר יטמא ולא יתחטא ונכרתה...') נתחבה משמעות של כניסה למקדש; (ב) פסוק אחר ('ואם לא יתחטא... לא יטהר'), הודן במישור הריטואלי בלבד, וכל כוונתו להתנות את הטהרה בהזאת מי נידה, הועבר אל ההקשר המוסרי: 'עונשו (!) לא יטהר ואין עונשו כרת', כלומר הוא שולל מן הטומאה במפורש כל מטען מוסרי.

(ב) על הפסוק: 'מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכְלוּ וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגְעוּ טְמֵאִים הֵם לְכֶם' (ויקרא יא, ח), האוסר על ישראל איסור כללי של טומאת נבלה, אומר המדרש:

ובנבלתם לא תגעו, יכול יהוא ישראל חייבין על מגע נבילות? שנאמר 'אל הכהנים בני אהרן ואמרת' וג' [אליהם לנפש לא יטמא בעמיו] (ויקרא כא, א), [[הכהנים אינן מיטמין למיתים,

לכ"י רומי לספרי במדבר בפרשות שבהן עסקתי. הדרשה נכפלת בספרי במדבר גם על פסוק כ, פרשה קט, עמ' 167. ראו גם פסוק יג בפרק זה, העשוי אף הוא להתפרש כך, אך לא נדון בהקשר זה במדרש. וראו אבחנתו של הנצי"ב בין פסוק יג לפסוק כ (ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, עמק הנצי"ב על הספרי, ב, ירושלים תש"ך, עמ' קסו).

מיטמין הן ישראל למיתים. קול וחומר, אם מיטמין הם למיתים החמורין, לא ייטמו לנבילות הקלות? הא מא³⁵ אני מקיים (ובנבלתם לא תגעו? ברגל! אחרים אומרים):³⁶ 'ובניבלתם לא תגעו' יכול אם נגע אדם בנבילה ילקה ארבעים? תל' לוי: 'ולאלה תטמאו' (להלן, פסוק כד). או 'ולאלה תטמאו', יכול אם ראה אדם את הנבילה ילך ויטמא לה? תל' לוי: 'ובנבלתם לא תגעו', הא כיצד, הוי או: רשות.³⁷

מכיוון שטומאת מתים נאסרה דווקא על כוהנים, מסיק המדרש שישראל לא נאסרו בטומאה זו, ומקל וחומר שלא נאסרו בטומאות קלות.³⁸ לפיכך הוא מעמיד את איסורו של הפסוק בספרה המקודשת, ברגל,³⁹ ממש כפי שהדרשה הקודמת העמידה את הפסוק בבמדבר במקדש ובקודשיו. בזמן מקודש זה אסורים ישראל ליטמא, שהרי הם עולים לרגל ומצויים במגע עם המקדש וקודשיו. המשך המדרש ('אחרים אומרים') מלמד שכשם שאין איסור על מגע נבלה, כך גם אין עליה עונש. כיצד מוחק חלק זה של המדרש את האיסור שבפסוק? הפעם אין הוא מחיל אותו על הקודש ('ברגל'), אלא פועל בדרך אחרת: הוא מעמיד כנגד האיסור שבפסוקנו את לשונו של פסוק כד בהמשך הפרק: 'ולאלה תטמאו'. לשון זו אינה אלא כותרת לרשימת בעלי החיים המטמאים, אבל המדרש מוציא אותה מפרשה ואתה כציווי חיובי או כהיתר גורף של הטומאה (!), ובכך מסלק את האיסור שבפסוקנו. ועדיין עומד הדרשן בפני השאלה, מה צורך באיסור שבפסוקנו אם אין לו משמעות? והוא מתרץ גם אותה מכוחו של פסוק כד. מן הלשון 'ולאלה תטמאו' עולה לכאורה שחובה – או לפחות רצוי – להיטמא, ואילו מפסוקנו עולה לכאורה שאסור להיטמא. מכאן לומד הדרשן שלא איסור כאן ולא חובה, כי אם 'רשות'. לשון זו, עם כל האילוף שבדרשה, היא תמצית מזוקקת של מעמדה של הטומאה בחיי החולין לפי עמדת חז"ל: מצב הטומאה אולי אינו רצוי לכתחילה בחיי החולין, אבל הוא תדיר, ניטרלי ונורמלי, ואין בו לא חטא ולא עונש: 'רשות! ראו כמה קרובה מסקנתו של מדרש ההלכה אל המינוח המודרני שהוצע במחקר לטומאות הריטואליות: 'tolerated impurities'.⁴⁰

35 כך בכתב היד.

36 המוסגר נשמט מחמת הדומות והושלם ביד הסופר בגיליון כתב היד.

37 ספרא, שמיני, פרשה ב, פרק ד, ח-י, ראו ספרא דבי רב, מהדורת איזוק הירש ווייס, וינה 1862, מט ע"א. הציטוט על פי כ"י וטיקן 66 (אליעזר א' פינקלשטיין, תורת כהנים על פי כתב יד רומי מנוקד [אסמאני מספר 66], ניו יורק תשי"ז, עמ' רח-ט). על דרשה זו ראו גם: כהנא (לעיל, הערה 9), עמ' 201-202. ניסיונו של מילגרם (לעיל, הערה 12), עמ' 83-84, לראות בפרשנות זו של חז"ל המשך ישיר של פשט הפסוק רחוק מלשכנע.

38 לימוד זה הוא אכן שיקול כבד משקל ברובד הפשט, והוא מבליט היטב את השניות המקראית שתוארה לעיל. כמובן, ניתן היה לתרץ שמותר לישראל להיטמא למת משום כבודו, ואילו נבלה נאסרה, אלא שמדרשנו מעוניין ביישוב הסתירה להיתר ולא לאיסור.

39 לטענת אלון, התקיים מנהג עתיק של טהרה ברגל גם בלא זיקה למקדש. ראו: אלון, טהרה (לעיל, הערה 1), עמ' 156-157.

40 כהצעת רייט (לעיל, הערה 5); ראו לעיל בראש המאמר.

(ג) הפסוק המקביל לפסוק זה בדברים יד, ח: '...מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכְלוּ וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגְעוּ', נדרש אף הוא על דרך זו. בספרי זוטא דברים נתגלתה לאחרונה דוגמה נוספת למגמה הדרשנית העיקשת המצטיירת כאן: 'ובנבלתם לא תגעו' – להזהיר על הכהנים ועל הלויים ועל ישראל: על ישראל בשעת הרגלים, הכהנים והלויים בשעת משמרותיהם, הכהנים הגדולים והנוזירין מלהיטמא בקברות, וישראל בשעה שהן מקריבין זבחי שלמים שלהן.⁴¹ אף כאן הועמד האיסור רק בשעת מגע עם המקדש וקודשיו – ישראל בשעת הרגל ובשעת הקרבת שלמים, ואפילו כוהנים ולויים רק בעת משמרתם.⁴²

(ד) דרך נוספת ליישב את איסור המגע בנבלה בויקרא אנו מוצאים במקום אחר בספרא. נקודת המוצא של הדרשה היא הפסוק 'וְהָיָה כִּי יֵאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה וְהִתְוֹדָה אֲשֶׁר חָטָא עָלֶיהָ' (ויקרא ה, ה), המסכם את המקרים שבהם מתחייב החוטא בקרבן 'עולה ויורד':

ר' עקיבה אומר: 'מאלה' (ויקרא ה, ה) – יש מאלה חייב ויש מאלה פטור. בתוך שני: 'ובנבלתם (אל) [לא] תגעו' (ראו: ויקרא יא, ח), יכול יהוא ישראל חייבין על מגע נבילות? תל' לוי: 'מאלה'. יש מאלה חייב ויש מאלה פטור. אוציא את ישראל שאינן מוזהרין על אבות הטומאה כל ימות השנה ולא אוציא את הכהנים שהן מוזהרין על אבות הטומאה כל ימות השנה, שני: 'אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת להם לנפש לא יטמא בעמיו' (ויקרא כב, א), תל' לוי: 'מאלה', יש מאלה חייב ויש מאלה פטור.⁴³

המדרש מפגיש כאן שני מקראות. אחד המלמד לכאורה שהטומאה כשלעצמה אסורה: 'ובנבלתם לא תגעו', ואחד המשמיע שטומאה בשגגה כשלעצמה מחייבת קרבן: 'או נפש אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכֵל דָּבָר טָמֵא אוּ בְּנִבְלַת חַיָּה טָמְאָה אוּ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טָמְאָה... וְהִבִּיא אֶת אֲשָׁמוֹ...' (ויקרא ה, ב, ו).⁴⁴ מלשון המיעוט 'מאלה' נלמד, כשיטת ר' עקיבא בריבוי ומיעוט, שיש למעט מקרבן ואף מאיסור את הנוגע בנבלה. מנחם י' כהנא העיר כי אפשר שהדרשה המעמידה פסוק זה ברגל (לעיל, דוגמאות ב-ג) נשקפת גם ממקור זה, מתוך ההדגשה שישראל אינם מוזהרים על אבות הטומאה 'כל ימות השנה' (אבל ברגל – מוזהרים).⁴⁵

(ה) נפנה עתה אל חיוב הקרבן כשלעצמו. ב'קרבן עולה ויורד' הבא על הטומאה, משתמע מפשט הכתוב כי החיוב הוא על עצם הטומאה (שכנראה הושתתה בשל העלם) ולא על מגע עם הקודש בטומאה, שכן דבר לא נאמר בפסוקים על המקדש וקודשיו: 'או נפש אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכֵל דָּבָר טָמֵא אוּ בְּנִבְלַת חַיָּה טָמְאָה אוּ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טָמְאָה אוּ בְּנִבְלַת שְׂרִץ טָמֵא וְנִעְלַם

41 כהנא (לעיל, הערה 9), עמ' 198–199. ראו דיונו וצינוניו של המהדיר, שם, עמ' 201–202, ושם נדרש לכמה מן המקורות המובאים כאן.

42 על הקושי בהזכרת הקברות בהקשר זה, ובתוספת הנוזירים, שלא נזכרו בכותרת הדרשה, וכן על הכפילות בדרשה, ראו דיונו של כהנא, שם.

43 ספרא, חובה, פרשה ט, פרק יז, א-ג. הציטוט מתוך: ספרא דבי רב, מהדורת אליעזר א' פינקלשטיין, ב, ניו יורק תשמ"ג, עמ' 184.

44 ראו בסעיף הבא.

45 כהנא (לעיל, הערה 9), עמ' 201, הערה 13. ראו גם שם, עמ' 202, המקבילה שציין בבבלי ראש השנה טז ע"ב.

מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאִשָּׁם. אוֹ כִּי יִגַע בְּטַמְאָת אָדָם לְכָל טַמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ וְנִעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יִדַע וְאִשָּׁם. וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה' עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא... (ויקרא ה, ב-ג, ו).⁴⁶ גם כאן מודיענו המדרש: 'זמנין שאינו מדבר אילא בטמאת מקדש וקדשיו? הוהיר וענש על ידי טומאה וחיוב קרבן על ידי טומאה. מה ענש ואזהרה אמורין להלן על ידי טומאה בטומאת מקדש וקדשיו, אף קרבן שחייב כן על ידי (טומאת) [טומאה בטומאת] מקדש וקדשיו'.⁴⁷ כאן נלמדות נסיבות הקרבן על טומאה בשגגה מנסיבות האיסור של טומאה במזיד. המדרש יוצא מנקודת הנחה שאינה צריכה ראייה, שהעונשים והאזהרות על טומאה במזיד אמורים כולם ביחס לטומאת המקדש ולא בעצם השחייה בטומאה, ולפיכך זהו גם דינו של הקרבן על טומאה בשגגה. דא עקא שהדרשן לא פירט אילו מקראות הם שמתוכם מוכח שהאיסור לכתחילה הוא רק על טומאת מקדש וקדשיו.⁴⁸

(ו) ראינו שהמדרש לומד את נסיבות השגגה (הקרבן בויקרא ה, ב-ג) מנסיבות האיסור. ואולם הוא איננו נרתע במקום אחר מדרשה אליפטית, התולה את נסיבות האיסור בנסיבות השגגה. דרשה כזאת נדרשת על כתוב המשמיע איסור לכתחילה, בלא קשר עם המקדש וקודשיו: 'יְכַל נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבִלָה וְטָרְפָה בְּאֶזְרָח וּבְגֵר וְכֶבֶס בְּגָדָיו וְרִחֵץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהַר. וְאִם לֹא יִכְבֵּס וּבִשְׂרוֹ לֹא יִרְחֹץ וְנִשְׂא עֹנֹו' (ויקרא יז, טו-טז). פסוקים אלה מלמדים כי מי שאינו נטהר מטומאה קלה זו של נבלה גם בחיי היומיום נושא עוון. ואילו המדרש מפרש: 'מנ' שאינו מדבר אילא בטומאת מקדש וקדשיו, הוהיר וענש על ידי טומאה

46 הרמב"ן כאן מנסה לתלות את פירוש חז"ל בפשט הכתוב: 'ונעלם ממנו והוא טמא - שנעלמה ממנו הטומאה ואשם - באכילת קדשים או ביאת מקדש. לשון רש"י... אבל הפרשה הזו תקצר בדבר המובן, כי מפני שאין בנגיעת נבלה ושרץ חטא, ולא הוזהרו ממנה אפילו הכהנים, אי אפשר שיחייב הכתוב בנגיעתם קרבן. אבל אמר, כי כאשר יטמא האדם ונעלם ממנו הטומאה, או כאשר ישבע ונעלם ממנו השבועה ויחטא, בהעלמה של אחת מאלה יתחייב להביא קרבן. וכידוע שאין בהעלמת הטומאה חטא זולתי שיאכל קדשים או יבא למקדש, ואין בהעלמת השבועה חטא זולתי שיעבור עליה. וזה ישוב פשוטן של מקראות בפרשה זו, ולרבותינו בה עוד מדרשים לחזק הענין הזה' (רמב"ן לויקרא ה, ב, מהדורת חיים דב שעוועל, ירושלים תש"ך, עמ' כד).

47 ספרא, דבורא דחובה פרשה ת, פרק יב, י; פינקלשטיין (לעיל, הערה 43), עמ' 176-177. קלוונס (לעיל, הערה 5), עמ' 97, ראה בדרשה זו ביטוי למגמתם של התנאים להבחין בין טומאה לחטא.

48 רש"י בפירושו למקבילתה התלמודית של דרשה זו מציע שני כתובים של איסור - על המקדש ועל הקודשים, ושני כתובים המפרטים את העונש - על המקדש ועל הקודשים: 'שנאמר: "לא יטמאו את מקדשי" - הרי זה אזהרת מקדש (פסוק כזה לא מצאנו, ואפשר שכוונת רש"י לויקרא כא, יב: 'זמן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אלהיו', המזהיר כוהן משרת מפני טומאת מת). "בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר" (ויקרא כב, ד) - הרי אזהרת קדש (ראו: ויקרא כב, ג-ז). "כי את מקדש ה' טמא ונכרתה" (במדבר יט, כ) - הרי עונש מקדש (מדובר בפסוק העונש כרת את טמא המת שלא התחטא, ואף הוא לפי פשוטו אינו מתפרש דווקא בטומאת מקדש, ראו לעיל). "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים [אשר לה' וטמאתו עליו ונכרתה...] (ויקרא ז, כ) - הרי עונש קדש' (רש"י, בבלי, שבועות ו ע"ב, ד"ה 'הואיל והוהיר וענש על הזדון טומאה'). פינקלשטיין, ספרא, שם (שורה 40), הציע את ויקרא כב, ג ואילך; יב, ד, לאיסור אכילת בשר קודש בטומאה, ואת במדבר ה, ג; יט, כ, ביחס לנכנס למקדש. ואולם, כבר ראינו שבכל הנוגע לשני הכתובים האחרונים אין עולה מן הפשט תחולת האיסור בקודש דווקא, אלא היא תלויה במסורת ובמדרש.

וחייב קורבן על ידי טומאה, מה קורבן שחייב להלן על ידי טומאה בטומאת מקדש וקדשיו, אף עונש ואזהרה האמורין כן על ידי טומאה בטומאת מקדש וקדשיו.⁴⁹ צמצום האיסור והעוון לתחומי המקדש וקדשיו בזדון טומאה נסמך על נסיבות זהות באשר לשגגת טומאה המחייבת קרבן בויקרא ה. ואולם כבר ראינו לעיל שנסיבות אלה עצמן נלמדו מן האיסור והעונש במקומות אחרים! המדרש מציע גם לימוד נוסף: 'אחרין אומרין: "ונשא עונו" "ונשא עונו" לגזירה שווה. מה נשיאת עון אמור להלן כרת, אף כן כרת'.⁵⁰ דרשת 'אחרים אומרים' לומדת שמדובר בטומאת מקדש וקדשיו בגזרה שווה מן הפסוק: 'וְאִם נֶפֶשׁ פִּי תִחַטָּא וְעִשְׂתָּהּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה' אֲשֶׁר לֹא תַעֲשֶׂינָהּ וְלֹא יָדַע וְאִשָּׁם וְנִשְׂא עֲוֹנוֹ' (ויקרא ה, יז). פסוק זה מתפרש במסורת חז"ל בעברות שזדונן כרת. מכאן לומד המדרש שגם בפסוקנו מדובר בעברה שזדונה כרת. המדרש נשען, שוב, על הנחת היסוד המעגלית שטומאת נבלה כשלעצמה אינה מחייבת כרת, אלא בכניסה למקדש בטומאה בלבד, ומתברר שבכך מדובר גם כאן.

(ז) גדליה אלון העיר על הפסוק: 'וְצִוָּה הַכֹּהֵן וּפְנֵוּ אֶת הַבַּיִת בְּטָרִם יְבֹא הַכֹּהֵן לְרִאוֹת אֶת הַנֶּגַע וְלֹא יִטְמָא כָּל אֲשֶׁר בְּבֵית וְאַחַר כֵּן יָבֹא הַכֹּהֵן לְרִאוֹת אֶת הַבַּיִת' (ויקרא יד, לו), 'ש'לשונו מוכיח שחובה להציל את הכלים מידי טומאה'.⁵¹ הוא הפנה לפירושיהם של תנאים שלא ראו בו חובה אלא עצה, מתוך שהתורה חסה על ממונם של ישראל: 'ועל מה חסה התורה על כלי חרסו על פכו... אם כך חסה התורה על ממונו הבזוי קול וחומר על ממונו החביב...'.⁵²

(ח) כיוצא בזה מצווה הכתוב על נתיצה של כלים שנטמאו בשרץ ואינם ניתנים לטיהור: 'וְכָל כְּלֵי חָרֶשׁ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכּוֹ כָּל אֲשֶׁר בְּתוֹכּוֹ יִטְמָא וְאִתּוֹ תִשְׁבְּרוּ... וְכָל אֲשֶׁר יִפֹּל מִנְּבִלָתָם עָלָיו יִטְמָא תַנּוּר וְכִירִים יִתֵּץ טַמְאִים הֵם וְטַמְאִים יִהְיוּ לָכֶם' (ויקרא יא, לג, לה). המדרש אינו משאיר גם את ההיגד הזה בלתי מטופל:

'אותו תשבורו' – יכול ישברנו וודיי? והרי הוא א' בוב: 'וכלי חרס אשר יגע בו הזב ישבר'. יכול ישברנו וודיי? תל' לו': 'אותו תשבורו'. אותו את(ה)⁵³ שובר אין את(ה) שובר כלי חרסו שלזב. קול וחומר: מה אם הנוגע בזב החמר אינו טעון שבירה, הנוגע בשרץ הקל אינו דין שלא יטען שבירה? אם כן למה נא' אותו תשבורו? מלמד שאין לו טהרה אילא שבירה.⁵⁴

האליפטיות הנועזת של דרשה זו מדהימה ממש. מלשון הייחוד 'אותו תשבורו' בכלי שנטמא בשרץ לומד המדרש שרק הוא טעון שבירה, ולא כלי החרס שנגע בו הזב (אף שגם בכלי

49 ספרא, אחרי מות, פרשה ח, פרק יב, יד, ווייס (לעיל, הערה 37), פה ע"ג. הציטוט על פי כ"י וטיקן 66 (לעיל, הערה 37), עמ' שסח. ראו רש"י לפסוק זה: 'ונשא עונו' – אם יאכל קדש או יכנס למקדש חייב על טומאה זו ככל שאר טומאות'.

50 שם, שם, טז (בכתב היד: י"ז).
51 אלון, טהרה (לעיל, הערה 1), עמ' 148, הערה 3. ראו גם: ברויאר (לעיל, הערה 9), עמ' 46.
52 ספרא, מצורע, פרשה ה, פרק ג, יב, ווייס (לעיל, הערה 37), עג ע"א. הציטוט מתוך כ"י וטיקן 66 (לעיל, הערה 37), עמ' שב-שג (העמוד שם נקרע ונראה שהנוסח בכתב היד היה לכתחילה רחב יותר מאשר בדפוסים). השו"ת: משנה, נגעים יב, ה, ולא כמילגרום (לעיל, הערה 12), עמ' 84.

53 כאן ובסמוך נוספה הה"א בין השטין.

54 ספרא, שמיני, פרשה ז, פרק ח, יג, ווייס, שם, נד ע"א-ע"ב. צוטט מתוך כ"י וטיקן 66, שם, עמ' רכו-רכז.

הזב נאמר בפירוש שיש לשברו!). מכאן נפתחת הדרך לקל וחומר: אם כלי שנטמא בטומאה חמורה (זב) אינו טעון שבירה, ודאי שכלי שנטמא בטומאה קלה (שרץ) אינו טעון שבירה. נמצא שהמדרש מוחק במחי יד את חובת השבירה של כלים בשני הקשרים שבהם ציוותה עליה התורה בפירוש. מכוח תוקפו וייחודו של הציווי הראשון נמחק השני, ומחיקת השני הובילה גם למחיקתו של הראשון! מעתה מתפרשת ההנחיה 'אותו תשבורו' בלא שום גוון של חובה, רוצה לומר: אם תרצו לטהרו, שברוהו, אבל אין כל פגם בהשארת הכלי בשלמותו ובטומאתו.

(ט) מסקנה זו, שמותר לקיים כלים טמאים ואין כל הכרח לנטצם, נאמרת בפירוש על הפסוק 'תנור וכירים יתץ' באותה הפרשה: "'ותץ" – יכול יתצם ודיי? תל' לו: "טמאים יהיו" – מקיימן אתה⁵⁵ בטומאתך.⁵⁶ בדומה לדרשה ב לעיל, שדרשה את הלשון 'ולאלה טמאו', נדרשו כאן המילים 'טמאים יהיו' בניגוד גמור לפשט הפסוק, כהיתר גורף לקיים את הטומאה. (י) ראינו כי לעתים משתמע מפשט הכתוב כי עצם נוכחותה של הטומאה מטמאת את המשכן מרחוק (ראו דוגמה א לעיל), בדומה לטומאת החטא.⁵⁷ עניין זה מובע בהבלטה בפסוק: 'והזרתם את בני ישראל מטמאתם ולא ימתו בטמאתם בטמאם את משכני אשר בתוכם' (ויקרא טו, לא). זו אזהרה כללית מפני הטומאה, שעצם קיומה במחנה מטמא את המשכן. התנאים היו מודעים לעובדה שאין בפסוק הגדרה על מקומה של הטומאה שבכוחה לטמא את המשכן. המדרש המתקן פרצה זו יוצא מן הפסוק: 'דבר אל בני ישראל לאמר אשה כי תזריע וילדה זכר' (ויקרא יב, ב):

מה תל, לפי שני: 'והזרתם את בני ישראל מטמאתם' וג' (ויקרא טו, לא), שומע אני בין מתוכו בין מאחריו, תל' לו' ביולדת: 'ואל המקדש לא תבוא' (ויקרא יב, ד). יכול יולדת הקלה תהא מטמה אותו מתוכו ושאר כל הטמאין בין מתוכו בין מאחריו, תל' לומר: 'בני ישראל'. הרי בני ישראל כיוולדת; מה יולדת אינה מטמא אותו אילא מתוכו, אף כולן לא יטמו (אותו)⁵⁸ אילא מתוכו.⁵⁹

המדרש לומד מן ההיקש בין 'בני ישראל' ל'אשה' כי תזריע' כי כשם שהיולדת אינה מטמאת את המשכן אלא מתוכו, כך שאר כל הטמאים. לכאורה אין כאן אלא דיוק מצויי ביני טהרה בין טומאה של 'תוכו' לטומאה של 'אחריו',⁶⁰ אבל במקרה זה, כשמדובר במשכן גופו, יש

55 כך בכתב היד. בדפוסים: אותם. ואולי צ"ל: 'מקיימן אתה בטומאתך', כלומר, אתה מקיים את הכלים בטומאתם.

56 ספרא, שמיני, פרשה ח, פרק י, וייס, שם, נה ע"ד. הציטוט מתוך כ"י וטיקן 66, שם, עמ' רלב.

57 ראו למשל ויקרא כ, ג. הנותן מזרעו למולך מטמא את המקדש בעצם מעשהו.

58 הושלם בכתב היד בין השטין.

59 ספרא, תזריע, פרשה א, פרק יב, א-ב, וייס (לעיל, הערה 37), נז ע"ג. הציטוט מתוך כ"י וטיקן 66 (לעיל, הערה 37), עמ' רמא.

60 ראו למשל: משנה, כלים כה, ח; אהלות ז, ב; נגעים יג, ד; תוספתא, כלים בבא קמא ו, ב; ספרא, שמיני, פרשה ז, פרק ח, ד-ו, וייס, שם, נג ע"ג. לכאורה כל הדיון הזה תמוה, שהרי אין דין המקדש והמשכן כדין כלי העשוי להיטמא מתוכו או מאחריו. המקדש הבנוי אבן אינו יכול להיטמא במגע

לכך משמעות מרחיקת לכת: אין טומאה היכולה להשפיע על המשכן בנגיעה מבחוץ ('מאחוריו'), לא כל שכן מרחוק. הפסוק המפורש המגביל את איסור טומאתה של יולדת דווקא אל תוך המקדש ('ואל המקדש לא תבא') הוחל על כל הטומאות. (יא) הפסוק 'צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש' (במדבר ה, ב), המסלק טומאות חמורות גם ממרחב החולין, נתפרש בכל מקום בפי חז"ל כשילוח מן הקודש בלבד:⁶¹ '...צו את בני יש' וישלחו וג', הרי זו אזהרה לטמאים שלא יכנסו למקדש בטומאה.⁶² וכן בספרי זוטא: 'וכל טמא – לרבות שאר כל המיטמאין שיראו קודם לרגל'.⁶³ אף כאן מתפרש הפסוק בטמאים 'שיראו', כלומר בעולים למקדש, גם אם לפני הרגל. (יב) פרשנות זו עדיין איננה פותרת את הבעיה, שהרי המצורע, המשולח מחוץ למחנה ישראל על פי כתובים רבים במקרא כולו, נמנה בפסוק בחדא מחתא עם הטמא לנפש. על כן ממשיך המדרש בספרי ודורש:

ויש' מן המח' כל צר' וכ' זב וכ' טמ' לנ' (=וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש), שומעני שלשתן במקום אחד? תל' לו' במצורע: 'בדד ישב' (ויקרא יג, מו). במצורע⁶⁴ היה בכלל, יצא מוצא מן הכלל ולימד על הכלל: מצורע שהוחמרה טומאתו וחמור שילוחו משילוח חבירו, אף כל שהוחמרה טומאתו וחמור שילוחו משילוח חב[ו]ר.⁶⁵ מיכן מנו חכמ' למחיצות.⁶⁶

מכיוון שהמדרש מניח מראש שהטמא והזב יוצאים רק אל מחוץ למחנה שכינה ולווייה, בניגוד לפשט הפסוק, הרי הוא למד מדינו של המצורע, היוצא אל מחוץ למחנה ישראל, שאין 'שלשתן במקום אחד'. שילוחו של המצורע חמור משילוחו של טמא המת, וכיוצא בו יש לחלק בין שילוחיהם של שני הטמאים האחרים.

(יג) הכתוב בדברים כג, יא-יב מצווה על שילוח טמאי קרי ממחנה המלחמה: 'כִּי יְהִיָּה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יְהִיָּה טְהוֹר מִקְרָה לְיָלֵה וַיֵּצֵא אֶל מַחוּץ לְמַחֲנֵה לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֵה. וְהָיָה לְפָנֹת עָרֵב יִרְחֹץ בְּמַיִם וְכָבַא הַשֶּׁמֶשׁ יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֵה' (דברים כג, י-יב). המדרש מבהיר: 'ר' שמ' [אומר]⁶⁷ ויצא אל מחוץ למח' זו מחנה לויה, לא יבא אל תוך המחנה, זו מחנה שכינה.⁶⁸

כלל, ככל מבנה המחובר לקרקע, גם אם יריעותיו של אוהל המשכן יכולות להיטמא מבחוץ כיריעות כל אוהל. נראה שהסוגיה המעסיקה את המדרש איננה ההלכה הטכנית של מגע מבחוץ במקדש, אלא הבעיה הפרשנית של גרימת טומאה לקודש בלא מגע כפי שהיא עולה מפשט הפסוקים.

- 61 ראו: אלון, טהרה (לעיל, הערה 1), עמ' 148, הערה 3.
 62 ראו: ספרי במדבר (לעיל, הערה 34), א, עמ' 1. הציטוט על פי כ"י וטיקן 32 (לעיל, הערה 34), עמ' 78.
 63 ספרי זוטא במדבר (לעיל, הערה 34), נשא ה, ב, עמ' 229.
 64 כך בכתב היד, ונראה שצ"ל: מצורע.
 65 היו"ד נכתבה בכתב היד בין השטין.
 66 ראו: ספרי במדבר (לעיל, הערה 34), א, עמ' 2. הציטוט על פי כ"י וטיקן 32 (לעיל, הערה 34), עמ' 78. השוו: ספרי זוטא (לעיל, הערה 34), ה, ב, עמ' 228.
 67 חסר בכתב היד.
 68 ראו: ספרי דברים, רנה, מהדורת אליעזר א' פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט, עמ' 281. הציטוט על פי כ"י רומי 32 (כ"י וטיקן 32 [לעיל, הערה 34], עמ' 217). השוו: מדרש תנאים לדברים, מהדורת ד"צ הופמן, ברלין תרס"ז-תרס"ט, כג, יא, עמ' 147.

נסכם את העולה מסקירה זו. בכל ההיבטים של איסור הטומאה המקראי המורחב אשר נמנו לעיל (איסור טומאה לכתחילה, חובת טהרה ושילוח הטמאים), בכל פסוק ופסוק לעצמו, מצמצמים מדרשי ההלכה את חובת הטהרה ואת איסור הטומאה אל הקודש בלבד. הם עושים זאת באופן חד משמעי, קפדני ועקבי, לעתים תוך הוצאת הכתוב מפרוטו באילוץ ניכר. נבדוק מה הן האסטרטגיות הפרשניות שנוקט המדרש כדי להשתיק את פשט הכתוב במקומות רבים כל כך:

(א) בכל מקום ומקום שבו אוסר הפסוק איסור כללי על טומאה, או גוזר קרבן/כרת על השהייתה, וכן כאשר הוא מצווה על הרחקה ממרחב החולין, מוזרזו המדרש לתחוב אל האיסור או אל העונש את ההקשר המקודש. האיסור, העונש וכפרת הקרבן מוסבים לעולם על 'טומאת מקדש וקדשיו' (א, ה, ו), או מוחלים על שעת הרגל או הקרבת שלמים דווקא (ב, ג). שילוח הטמאים מן המחנה הוא תמיד מן המקדש או ממחנה שכינה (יא, יב, יג).

(ב) לעתים פועל הדרשן לא על ידי קביעת נסיבותיו של האיסור בקודש, אלא על ידי פגיעה כללית בתוקפו. לשון המיעוט 'מאלה' ממעטת את ישראל מאיסורה של טומאת נבלה (ד), והציווי על הצלת כלים מטומאה אינו אלא עצה טובה (ז).

(ג) נוסף לאלה, מבקש המדרש גם היגדים חיוביים המתירים את הטומאה, לפעמים ממש בתוך אותו פסוק שלפי פשוטו אוסר אותה במפורש. כך נדרשות המילים 'ולא לה טמא' ו'טמאים יהיו' כהיתר גורף של הטומאה (ב, ט), והפסוק המלמד כי 'אם לא יתחטא – לא יטהר' מתפרש כאילו בא להשמיענו כי אין שום עונש על מי שלא נטהר, לבד מן התוצאה הטבעית שאין הוא טהור (א).

(ד) הפסוקים שעולה מהם כי הטומאה הריטואלית פוגעת במקדש גם בלא מגע ישיר אתו מתפרשים ככניסה ממשית אל הקודש, והמדרש מבהיר שאין הקודש נטמא אלא מתוכו ממש (א, ט).

(ה) הדרשות השונות מפעילות מגוון של מידות שהתורה נדרשת בהן, כגון גזרה שווה (ה, ו, וראו שם על אופייה המעגלי), מיעוט (ד) והיקף (ט).

ד. הרחבת הטהרה – מחלוקת או 'אסטרטגיה כפולה' מוסכמת?

המדרשים כולם, הן דבי ר' עקיבא הן דבי ר' ישמעאל, על שיטות הדרשה המיוחדות כל אחת ואחת מן האסכולות, מדברים בקול אחד, ואין זכרה של מחלוקת או של דרשה מנוגדת נשמע בפרשנותו של פסוק כלשהו. אכן, כל הדרשות כאחד, על האסטרטגיות הפרשניות המגוונות שלהן, באות להשמיענו עיקר אחד יסודי בדיני טהרות: אין איסור על הטומאה כשלעצמה ואין עונש על מי שנטמא ולא נטהר מטומאתו, אלא אם נכנס אל המעגל המוגבל של תחום המקדש וכל הכרוך בו. גישה זו דוחקת את איסור הטומאה, ובכך גם את משמעותו והגדרתו, אל תחומי הקודש בלבד, ופותחת בחיי היחיד והעדה מרחב של חולין שהטומאה מותרת בו ונוכחת בו. לא מצאנו אפילו דרשה חולקת אחת, או דעה מופשטת אחת, המחילה את איסור הטומאה מעיקרו, מן התורה, על החולין ועל ישראל. אכן, בימי הבית השני ואחריו 'פרצה טהרה בישראל' ונהגו בה חוגי ה'חברים', תהא זהותם אשר תהא. אף נכון שבמקרים רבים מוצגת ההלכה המרחיבה במקורות כהלכה סתמית ומחייבת, המקיפה גם

מעגלים חברתיים נוספים. ואולם בכל המקרים הללו מעולם לא נעשה ניסיון כלשהו לתלות את החומרה העקרונית בפסוקי התורה ההולכים בדרך זו.⁶⁹ בספרות התנאית מעולם לא מצאנו היגד המנסה להוכיח את החובה לאכול חולין בטהרה מתוך פסוקים כגון 'והזרתם את בני ישראל מטמאתם' או 'ובנבלתם לא תגעו', ואת שמירת הטהרה של הכלים מתוך 'ואתו תשברו' או 'תגור וכירים יתץ', כשם שלא מצאנו מי שחלק על צמצומם ומיעוטם של פסוקים אלה ודומיהם אל הרגל, אל הקודש או אל העצה הטובה.⁷⁰ עם זאת, לא שמענו שבעליהם של כל המדרשים המצמצמים שנמנו לעיל חלקו אי פעם על הנהוג לאכול חולין בטהרה. למעשה, אין בשום מקור בספרות חז"ל מחלוקת מקיפה ועקרונית על שמירת טהרה בחיי החולין בכלל.⁷¹ לשון אחר, מתקבלת כאן תמונה כפולה: (א) צמצומה

69 היחידים שטענו למקור מן התורה לטהרות מסוימות בחיי החולין הם יוספוס ופילון. ראו: אלון, טהרה (לעיל, הערה 1), עמ' 170-172. ואולם אצל שניהם נעדרת לגמרי ההבחנה בין תקנות חכמים למצוות ולאיסורים מן התורה. שניהם מציעים, כדרכם, את מכלול אורחות החיים היהודיים בפני הקורא ומייחסים אותם באופן כללי מאוד לתורת משה, ואין בכך כדי ללמד במובהק על הבנתם את מקורה של ההקפדה בטהרה. על הבעייתיות בשימוש בעדותם של יוסף ופילון מהיבטים נוספים ראו: סנדרס, הלכה (לעיל, הערה 9), עמ' 157, 161, 164, 264-271. על ההלכה של יוסף בן מתתיהו ראו לאחרונה: דוד נחמן, ההלכה בכתבי יוסף בן מתתיהו, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בר אילן, תשס"ד. על דרכו של יוספוס בהלכות טהרה ראו: שם, עמ' 170-254. רגב (לעיל, סוף הערה 14), עמ' 190, מוצא במשנת פרה יא, ד מחלוקת בשאלה אם טהרת חולין היא מן התורה. ואולם משנה זו אינה עוסקת בכך כלל, עיינו שם.

70 אמנם, חומרות פרטיות בדיני טהרה שאין להן כל יסוד במקרא הוסמכו לעתים אל הכתוב, כפי שידגם בסעיף הבא. וראו שם גם על ייחודן של הלכות כאלה. מקרה נוסף של הסמכת ההקפדה בטהרה אל הכתוב הוא בעניין איסור דברים שבקדושה על בעלי קרי. ואולם הדרשות בעניין זה נושאות אופי מובהק של אסמכתא ונסמכות על פסוקי מתן תורה ולא על החוקים המקראיים העוסקים בטומאה לגופה (ראו המקורות הנוכחים אצל אלון, טהרה [לעיל, הערה 1], עמ' 149-152, והדיון שם). ואמנם במקרה זה ודאי אין לפנינו חומרה הנובעת מפרשנות ישירה לתורה, או ממסורת העולה לתקופת המקרא, שהרי מציאות של לימוד תורה, קריאת שמע ותפילות קבועות אינה קיימת כלל בעולמה של תורה שבכתב. כמו כן, ברוב המקורות נתלית הלכה זו בתקנת עזרא ובנימוקים מוסריים (ראו שם, עמ' 150, 153) ואינה מוצגת כאיסור תורה, ואף יש עליה חולקים בעולם התנאי. זאת ועוד, הלכה זו חריגה ביחס לשאר ההקפדות בטהרה: ראשית, מדובר דווקא בטומאה קלה דוגמת קרי ולא בשאר הטומאות, ואפילו חמורות שבהן (ראו שם, עמ' 152-154; ניסיונו של אלון להוכיח 'זיקת שאר טומאות לדברי תורה' איננו משכנע). שנית, עצם ההחלה של איסורי הטומאה דווקא על דברים שבקדושה איננה מייצגת במובהק את הנטייה להרחיב את איסור הטומאה אל החולין, כפי שהעיר אלון עצמו (עמ' 174). לשיטתו של אלון, המעמיד את 'תקנת עזרא' בטבילת בעלי קרי בכלל, בלא זיקה לדברים שבקדושה (עמ' 149-152), נמצא שההרחבה הכללית של איסור טומאת קרי לחולין הובן כחידוש שחידשו חכמים, ואילו הפרט הבלתי מייצג של איסור טומאה בויקה לדברי תורה הוא לבדו זה שנתלה בפסוקים דווקא.

71 רגב (לעיל, סוף הערה 14), עמ' 191, הערה 48, הצביע על שני חכמים בלבד שנאמר עליהם במפורש שלא נהגו בטהרת חולין. על האחד, שמעון בן תנאל הכהן (תוספתא, עבודה זרה ג, י, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 464), לא שמענו אלא שלא הקפיד בה בעצמו, אבל לא נאמר שכפר בה, ואף אפשר שהקפיד בדרגה של טהרת תרומה אבל לא טהרת קודש, כפי שהציע שאול ליברמן (תוספת ראשוני, ב, ניו יורק וירושלים תשנ"ט², עמ' 190-191). עצם קיומו של ספקטרום רחב של דרגות הקפדה

של הגדרת הטהרה והטומאה בתורה אל הקודש הייתה רווחת ומקובלת בלא ערעור; (ב) גם אין חולק במוצהר על המגמה של הרחבת הטהרה לחולין בפועל, בחיי המעשה. לפנינו שתי גישות סותרות-לכאורה המתקיימות במקביל באין חולק. יתרה מזו, לעולם אין הגישות הללו מעומתות זו עם זו – אין מקור מוכר היוצר עימות מפורש בין הפרשנות המצמצמת של הפסוקים לבין הרחבת הטהרה בחיי המעשה. אם אמנם התקיימה 'התעצמות שבהלכה' בעולמם של חכמים בשאלה זו, כטענת אלון,⁷² ואם אמנם 'אחרים' הורו שאין טומאה אלא למקדש וקדשים,⁷³ ו'ידה של שיטת המצמצמים הייתה על העליונה',⁷⁴ לאן נעלמו המחלוקות הסוערות הללו בין מרחיבי הטהרה למצמצמיה? תירוצו של אלון, 'אין ראייה ממה שאין לנו במסורת שום מחלוקת בשום הלכה (!)... שהרבה הלכות ראשונות נשתקעו ונשתכחו על ידי ההלכה האחרונה'⁷⁵ – תירוץ זה איננו מסתבר במקרה זה. הרי הרחבתה של הטהרה לחיי החולין כשלעצמה איננה הלכה דחוייה ומושקת כלל. להפך, בגילוייה המעשיים היא מנוסחת במפורש פעמים רבות במשנה ובשאר מקורות תנאיים, וקשה להניח שנמחקה בכונת מכוון דווקא בניסוחיה הפולמוסיים ובאסמכתות שלה מן הכתובים, אילו היו לה אי פעם ניסוחים ואסמכתות כאלה.

המסקנה הבלתי נמנעת היא שבעולם התנאי, וכנראה כבר בעולם הפרושי, התקיימו זו בצד זו, בתודעתם של אותם חכמים עצמם,⁷⁶ שני רבדים נבדלים: תפיסה תאורטית עקשנית ועקבית לגמרי בדבר חלוקתה של הטומאה על פי התורה בקודש בלבד, בצד הרחבה מעשית של דיני הטהרה אל החולין בחיי היומיום. לפנינו תופעה חריגה ביותר. בכל תחום מתחומי ההלכה מתאפיינת תורת התנאים במסירה כפולה. אותן הלכות עצמן נמסרות במופשט במשנה ובתוספתא ונדרשות מן הכתובים במדרשי ההלכה. גם במקרי מחלוקת אנו מרבים למצוא את דעות החולקים, הן כשלעצמן הן כשהן מנומקות בדיוקים מן הכתוב. אפילו תקנות מאוחרות במובהק נקשרות בדרך כלל, במקצת המקורות, אל הכתוב בדרך של אסמכתא. כיצד יש לפרש אפוא את המציאות המפתיעה של הלכה המתקיימת ברובד המופשט לבדו, תוך הימנעות קפדנית מכל מגע עם תורה שבכתב, ודווקא כאשר הכתוב עצמו מציע מספר גדול של פסוקים המשמיעים הלכה זו ממש לפי פשוטם? ואיך תובן פרשנות מקראית מגמתית המתעלמת כליל לא רק מפשט המקראות אלא גם מנוהג הלכתי רווח, טעון השלכות חברתיות ומגדיר זהות

בטהרה בין החכמים אין בו משום חידוש, ראו דברי ליברמן שם. החכם האחר, אליעזר בן הנד (כך על פי כ"י קויפמן טרם תיקונו; ראו חילופי הנוסח אצל פורסטנברג [לעיל, הערה 20], עמ' 192), 'פיקפק בטהרת ידיים' (משנה, עדויות ה, ו). אפשר שחלק על הדין הפרטי של חובת טהרה לידיים (ראו: פורסטנברג, שם, עמ' 164), אבל גם ייתכן שחלק עליו לחומרה דווקא, מתוך תפיסה שחייבה טבילת הגוף כולו (ראו: זוסמן [לעיל, הערה 13], עמ' 66, הערה 211). מכל מקום, דחייה עקרונית של טהרת חולין בוודאי אין לפנינו בשני המקרים הללו.

72 אלון, טהרה (לעיל, הערה 1), עמ' 176, ועוד.

73 שם, עמ' 169.

74 שם, עמ' 176.

75 שם, עמ' 175; הדגשה שלי.

76 ולא 'אחרים', ראו הציטוט מדברי אלון.

דתי? מהו המניע של הדרשנים, האומרים לכתוב 'שתוק עד שאדרוש', אם המסורת ההלכתית הנקוטה בידם תואמת את פשט הכתוב במקרים רבים? ואם נמנעו התנאים משום מה מלסמוך את הלכתם דווקא אל הפסוקים המתבקשים, וביכרו לדרוש פסוקים אלה בכיוון הפוך, מדוע לא ניסחו זאת כמחלוקת גלויה – בין ההשקפות העקרוניות החלוקות המתקיימות ברובד ההלכה המופשטת מזה לרובד הפרשנות המקראית מזה?⁷⁷

גישה כפולה זו חריגה גם מצד הטוטליות שלה. בשני פניה – הפרשנות המקראית המצמצמת והנהוג המעשי המרחיב – לא מצאנו עליה אף חולק אחד. מסתבר אפוא שמדובר בהכרעה עקרונית קדמונית שנתקבלה כאקסיומה, הכרעה שקדמה לספרות התנאים שבתוכה נשתמרה.⁷⁷

77 על קדמותן של הלכות טהרה כשלעצמן ראו למשל: זוסמן (לעיל, הערה 13); הנגל ודיינס (לעיל, הערה 14), עמ' 47–51; רגב (לעיל, סוף הערה 14). ואולם הטענה המובעת במאמר זה, שההימנעות מלסמוך הלכות אלה אל פסוקי התורה אף היא הכרעה קדומה, דורשת בירור יסודי יותר. טענה זו מבוססת על ההשקפה שמדרש ההלכה כשלעצמו הוכר ונהג בתחומי הלכה אחרים ב'תקופה הקדומה' הנדונה, ורק בעניין טהרת חולין נמנעו עצמם הדרשנים במפגיע מלדרוש. כאן אנו באים לשאלות נכבדות בדבר מקורו וזמנו של מדרש ההלכה, דרכי המסירה של ההלכה הקדומה והיחס בין מסורת למדרש. שאלות אלה שבות ונדונות בפי ראשונים ואחרונים, תופשי תורה ובעלי מחקר, זה כאלף שנים. במאה האחרונה חלו תפניות רבות עניין במאבק המחקרי בין מקדימי הדרשה למאחריה (ראו למשל השקפות הכותבים וסקירות המחקר אצל יעקב נחום אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 501–515; חנוך אלבק, מבוא למשנה, ירושלים–תל אביב תשי"ט, עמ' 40–62; David Weiss Halivni, *Midrash, Mishnah, and Gemara*, Cambridge, Mass.–London 1986, pp. 18–37), ונדמה שהכף נוטה כעת לכיוונם של המאחרים את דרך המדרש לדרך ה'משנה' (ראו: אפרים אלימלך אורבך, 'הדרשה כיסוד ההלכה ובעית הסופרים', תרביץ, כו [תשי"ח], עמ' 166–182 [= הנ"ל], מעולמם של חכמים, ירושלים תשס"ב, עמ' 50–66; משה דוד הר, 'הרצף שבשלשלת מסירתה של התורה', ציון, מד [תשל"ט], עמ' 43–56, ובעיקר עמ' 53–54; Adiel Schremer, "‘[T]he[y] Did Not Read in the Sealed Book’: Qumran Halakhic Revolution and the Emergence of Torah Study in Second Temple Judaism", *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls [STDJ, 37]*, eds. D. Goodblatt et al., Leiden 2001, pp. 105–126; וראו ביקורתו של הלבני, שם, על שיטה זו), הרואים במדרשי ההלכה חידוש ומהפכה ששורשם בסוף ימי הבית השני. עם זה, גם לשיטתם של רוב המאחרים את מדרשי ההלכה, החלה יצירה זו לנבוט בחוגי החכמים החל בימי הלל, ואולי אף קודם לכן, בדורם של שמעיה ואבטליון (שרמר, שם, עמ' 126 והערה 63). תקופה זו חופפת את הרובד התנאי הבולט המוקדם ביותר שבידנו – זמנם של בית הלל ובית שמאי, רובד שקדם לרוב מניינה ובניינה – ובוודאי לעריכתה – של הספרות התנאית. זאת ועוד, גם מאחריו של מדרש ההלכה אינם חולקים על עובדת קיומה של שכבת מדרש קדומה עוד יותר, ראשונית ופשוטה מאוד באופייה, המהדהדת מבין שיטה של ספרות קומראן, ששרידיה נשתמרו זעיר שם זעיר שם בספרות חז"ל (אלא שהם נוטים להמעיט במשקלה וכופרים בזכותה לתואר 'מדרש'). למדרשים קדומים מסוג זה אצל חז"ל ראו למשל במחקריהם הנוכחים של אפשטיין, אלבק והלבני. על המדרשים הקומראניים ראו מחקריהם של מנחם קיסטר, משה ברנשטיין ואחרים הנמנים אצל שרמר, שם, עמ' 118, הערות 41–44; ולאחרונה מאמרו החשוב של אהרן שמש, 'מגילה 4Q251 – "מדרש משפטים"', תרביץ, עג (תשס"ד), עמ' 25–49. ראו גם המקורות והמחקרים שאסף אברהם רוונטל, 'תורה שעל פה ותורה מסיני: הלכה ומעשה', מחקרי תלמוד, ב, בעריכת משה בר-אשר ודוד רוונטל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 448–489, ובפרט עמ' 451–452, הערה 13. יאה זמנם של מדרשי ההלכה הראשונים אשר יאה, אנו סהדי שגם גופי הלכה עתיקים, שראשיתם המשוערת

קודם שננסה לנחש את שורשה וטעמה של התופעה, נסקור את החותם שטבעה בכמה גופי הלכה.

ה. 'האסטרטגיה הכפולה' בקבורת מתים ובטומאת משקים

ראינו לעיל כי חז"ל נמנעו מלסמוך את טהרת החולין בכללותה אל פסוקי המקרא המלמדים אותה במפורש לפי פשוטם. התמונה שונה במקצת בכל הנוגע לפרטי הלכה בענייני טהרות שאין להם יסוד בתורה שבכתב כלל.

חומרות אלה נתלות לפעמים בדרשה מאולצת של הכתוב. ואולם הדרשות הללו מתייחדות בשלושה היבטים: (א) מדובר בפרטי הלכה בודדים ולא בהרחבה העקרונית של הטהרה לכלים ולאוכלים של חולין ולחיי יומיום בכלל; (ב) הדרשות הללו לעולם אינן עושות שימוש בחוקים המקראיים המרחיבים את הטומאה לפי פשוטם, כי אם דווקא בפסוקים אחרים; (ג) רבות מן הדרשות הללו הן דרשות 'טעונות' המעוררות תגובה חריפה לגנאי או לשבת⁷⁸ או שהן כרוכות בלבטים ובמחלוקת. לעתים הורכבה על הדרשה הראשונית מגמה תניינית המצמצמת את חלותה. נציג כאן שתי דוגמאות – הרחקת הקבורה ממושב החיים וטומאת משקים.

1. הרחקת הקבורה

מגילת המקדש אוסרת על קבורה בבתים ובתחומי הערים, ותובעת לייחד מקום קבורה אחד בין כל ארבע ערים: 'ולוא תטמאו את ארצכמה ולוא תעשו כאשר הגויים עושים בכול מקום המה קוברים את מתימה וגם בתוך בתימה המה קוברים כי אם מקומות תבדילו בתוך ארצכמה אשר תהיו קוברים את מתיכמה בהמה בין ארבע ערים תתנו מקום לקבור בהמה'.⁷⁹ ידין טען שלפי ההלכה הפרושית-התנאית אין איסור על קבורה במקומות יישוב, ולפיכך הלכות המגילה יש להן אופי פולמוסי ברור. לשיטתו, 'עולה בבירור, כי הבריות נהגו לקבור

ב'מסורת אבות' בלתי מנומקת, הגיעו אלינו בסופו של דבר, בספרות התנאים הערוכה, כשהם נתמכים במדרשי הלכה ואחוזים ונעוצים בכתוב. טענתי היא כי המפעל ההנדסי המפואר של מדרשי ההלכה, אשר גישר על הפער שבין המקרא למסורת, פסח במכוון על טהרת החולין. נראה לי שפסיחה מכוונת זו נולדה כבר בראשית יצירתה של סוגת מדרש-ההלכה-המפותח, כלומר כמאה שנה לפני החורבן לכל המאוחר. אף ייתכן שיש להקדים את ההכרעה האמורה לזמנים קדומים יותר, זמנם של ניצני הדרשה הראשוניים, אי שם במאה ה' לפני סה"נ. וראו עוד בסוף המאמר.

78 ראו למשל את דרשת ר' עקיבא בעניין ככר שלישי, במשנה, סוטה ה, ב, הנתפסת בעיני בני זמנו כחידוש מהפכני ומעורר התפעלות. לאחרונה דן במשנה זו בהרחבה ישי רוזן-צבי, "מי יגלה עפר מעיניך": משנת סוטה פרק ה ומדרשו של ר' עקיבה, תרביץ, עה (תשס"ו), עמ' 99-100. שם הוא מסיק: 'נראה... כי כיכר שלישי משמש כאן מעין מטונימיה להלכות הלא מקראיות של העברת טומאה בכלל. ר' עקיבה מופיע כאן כחכם הראשון המפשר... בין מסורת קדומה אך חז"ל-מקראית זו לבין הכתובים...! ראו גם הנחתו, שם, כי ר' יוחנן בן זכאי לא חשב כלל לחפש דרשה תומכת להלכה זו, אלא רק העיר על היעדר מקור מן התורה לקיומה.

79 מגילת המקדש, מה: 10-14; ראו: קימרון (לעיל, הערה 10), עמ' 70.

בכל מקום, ואפילו בתוך בתי היישוב. במיוחד יוצא קצפו של בעל המגילה על הקבורה בבתיים.⁸⁰ ידין מביא ראיה להיתר זה מן העובדה שההלכה התנאית אוסרת קבורה בערים מוקפות חומה ובערי הלויים דווקא, ולא בשאר הערים. על פי המשנה, הקבורה אסורה רק בערים מוקפות חומה שהן 'מקודשות ממנה (=מארץ ישראל בכלל)', כדברי משנת כלים: 'עיריות המוקפות חומה מקודשות ממנה שמשלחים מתוכן את המצורעים ומסבבין לתוכן מת עד שירצו'.⁸¹ יצא, אין מחזירין אותו.⁸² על ירושלים שנינו: 'אין מולינין בה את המת ואין מעמידין בתוכה עצמות אדם... ואין מקימין בה קברות חוץ מקברי בית דוד וקבר חולדה הנביאה שהיו שם מימות הנביאים הראשונים'.⁸³

- 80 ידין (לעיל, הערה 14), א, עמ' 250. כמין אסמכתא לקיומה בפועל של קבורה בתוך הבתים בחברה היהודית של ימי הבית הוא מצרף את פסיקתו של הרמ"א (י), ראו להלן. גם שיפמן קיבל את דעת ידין באשר להלכה התנאית. ראו: Lawrence H. Schiffman, 'The Impurity of the Dead in the Temple Scroll', *Archeology and History in the Dead Sea Scrolls (JSPS, 8)*, ed. Lawrence H. Schiffman, Sheffield 1990, pp. 135–156, esp. pp. 137–138
- 81 את המשפט 'מסבבין לתוכן מת עד שירצו' פירש הרמב"ם כהיתר קבורה (המותנה ברצונם של אנשי העיר) ולא כהיתר לוויה והספד. ראו פירוש הרמב"ם למשנה על אתר; וראו גם בהלכות בית הבחירה ז, יג, והראב"ד וכסף משנה שם. וראו גם הצעתו של אלון ביחס לגרסת הרמב"ם במשנה: גדליהו אלון, 'השכבה', מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, ב, תל אביב תשי"ח, עמ' 109–108. לפירוש אחר בפסקה זו במשנה ראו: חנוך אלבק, ששה סדרי משנה, סדר טהרות, ירושלים–תל אביב תשי"ט, עמ' 508, ואינו נראה כפשט המשנה (ראו גם: ליברמן [לעיל, הערה 71], ג, עמ' 190).
- 82 משנה, כלים א, ז. ראו גם: תוספתא, כלים בבא קמא א, יד; והשוו: ספרי זוטא (לעיל, הערה 34), נשא ה, ב, עמ' 228. יש הסבורים ש'עיריות המוקפות חומה' בפי חז"ל הוא מונח ארכאי שאין כוונתו אלא לירושלים. ראו: שמואל קרויס, קדמוניות התלמוד, א, א, ברלין–וינה תרפ"ד, עמ' 93, וראו להלן.
- 83 תוספתא, נגעים ו, ב, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 625. על ההקפדה באיסור הלנת המת בירושלים ועל פשר האיסור על העמדת עצמות ראו: ליברמן (לעיל, הערה 71), ג, עמ' 190–191. בראשית המאה העשרים נחלקו קרויס וביכלר ביחס לרשימת מעלותיה המיוחדות של ירושלים (ראו: תוספתא, נגעים ו, א–ב, שם; בבלי, בבא קמא פב ע"ב; אבות דרבי נתן, נוסח א, לה, מהדורת שניאור ז' שכטר, וינה תרמ"ז, עמ' 104; שם, נוסח ב, לט, עמ' 107), שזכר בה גם איסור הלנת המת וקבורתו. הם נחלקו אם האיסור נאמר להלכה בלבד (קרויס) או נהג בפועל (ביכלר), ואם יסודו בהלכות טומאה וטהרה (ביכלר) או בתקנות עירוניות שעניינן בהיגיינה וב'תקנת העולם ויישובו' (קרויס). ראו: קרויס (לעיל, הערה 82), עמ' 113–92; Adolf Büchler, 'La pureté lévitique de Jerusalem et les tombeaux: 113–92', *Revue des études juives*, LXII (1911), pp. 201–215; *ibid.*, LXIII (1912), pp. 30–50. פינגלשטין שיער שההלכות בברייתא נתחדשו בימי המרד הגדול, לתקנת הציבור הרב שהתאסף בעיר. לשיטתו, פיניו הקברים התרחש בפועל בזמן המרד, בשל חשש טומאה וצורך בשטח פנוי גם יחד. ראו: אליעזר א' פינגלשטין, 'ההלכות שנאמרו בירושלים', ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס, חלק עברי, ניו יורק תש"י, עמ' שנא–שסט. אלכסנדר גוטמן דן בנושא זה בשנות השישים (בלא שהכיר את הספרות שקדמה לו). אף הוא הניח שמדובר ברשימה של תקנות שקצתן פיקטיביות וקצתן מאוחרות לימי הבית, וכי רובן לא נתקיימו מעולם. בכלל זה שיער כי גם האיסורים על קבורת המת ופינוי קברים לא נהגו בפועל בירושלים של ימי הבית. ראו: Alexander Guttman, 'Jerusalem in Tannaitic Law', *HUCA*, XL–XLI (1969–1970), pp. 251–275. טען לקדמותן של הלכות אלה והניח שנהגו למעשה.

זאת ועוד, בשני התלמודים הובאה דרשת ר' אבהו, הלומד מפסוקי ערי הלויים בבמדבר ל"ה ש'לא היו קוברין בתחום ערי הלויים': זמניין שלא היו קוברין בתחום ערי הלויים, ר' אבהו בשם ר' יוסה בן חנינה "ומגרשיהם יהיו לבהמתם >> ולכל חייתם" – לחיים ניתנו, לא ניתנו לקברות.⁸⁴ מכאן הסיק ידין כי לשיטת חז"ל נאסרה הקבורה רק בערים מוקפות חומה ובערי הלויים. הוא מוסיף ומצטט את התוספתא, המלמדת לטענתו כי בשאר הערים 'התירה ההלכה, למעשה, קיום קברים בתחומי העיר תוך סייגים מועטים בלבד':⁸⁵

קבר שהקיפתו העיר בין מארבע רוחות בין משלש רוחות בין משתי רוחות זו כנגד זו יתר מחמשים אמה לכן ומחמשים אמה לכאן אין מפנין אותו, פחות מיכן מפנין אותו. כל הקברות מתפנין חוץ מקבר המלך ומקבר הנביא ר' עקיבא אומ' אף קבר המלך וקבר הנביא מתפנין. אמרו לו, והלא קברי בית דוד וקבר חולדה הנביאה היו בירושלם ולא נגע בהן אדם מעולם? אמ' להן, משם ראייה, מחילה הייתה שם והייתה מוציאה טומאה לנחל קדרון.⁸⁶

דומה שהאמביוולנטיות המכוונת שנהגו חז"ל בהרחקת הטומאה מחיי החולין הטענה כאן את ידין. ככל שהדברים אמורים באיסורים מפורשים, ובעיקר באלה הנלמדים מן הכתוב, אכן מתקבל הרושם של היתר נרחב לקיים את טומאת המת במרחב החולין. ואולם ההלכה הרווחת למעשה נהגה חומרה יתרה בהרחקת המתים מן היישוב. עיון בהלכת התוספתא שהביא ידין לראיה מלמד שהיא רחוקה מלתמוך במסקנתו.⁸⁷ עולה ממנה ההפך, שלא קברו לכתחילה בתוך העיר, כדין המשנה: 'מרחיקים את הנבלות ואת הקברות ואת הבורסקי מן העיר חמשים אמה',⁸⁸ ואף את העיר הנבנית הרחיקו לכתחילה מן הקברות.⁸⁹ עם זאת, העיר הייתה

84 ירושלמי, עירובין ה ב, כב ע"ד (=ירושלמי, מכות ב ו, לב ע"א); וראו: בבלי, מכות יב ע"א; ידין (לעיל, הערה 14), א, עמ' 250.

85 ידין, שם.

86 תוספתא, בבא בתרא א, יא, מהדורת ליברמן, עמ' 131. למקבילות מלאות וחלקיות, מהן בשיטת ר' עקיבא מהן כדעת חכמים, ראו: שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, א-י, נויארק תשט"ו-תשמ"ח: י, עמ' 338-339; בן ציון לוריא, זמנו של "ציון עזויה", בית מקרא, יג (תשכ"ח), עמ' 4-5; מגן ברושי, גבריאל ברקאי ושמעון גיבסון, "כל הקברות מתפנין" – שתי מערות קבורה מימי בית ראשון ליד החומה המערבית של ירושלים וטיהורן בימי בית שני, קתדרה, כו (תשמ"ג), עמ' 31, הערה 27. חסרה ברשימתם הלכה חשובה שמקורה במכילתא דברים. דרשה זו מפרשת את האיסור 'לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשנים...' (דברים יט, יד) במשנה מקום קברם של מלך ונביא, כשיטת חכמים כאן. ראו: ליברמן, שם, עמ' 339, ד"ה 'ובמדרש תנאים'; יעקב נחום אפשטיין, 'לציון עזויה', תרביץ, ב (תרצ"א), עמ' 293-294; לוריא, שם, עמ' 9.

87 הפנייתו להלכה בדבר 'שדה שאבד קבר בתוכה ובנה בית...' אינה מלמדת בשום פנים 'כי הבריות נהגו לקבור בכל מקום'.

88 משנה, בבא בתרא ב, ט. אכן, הקשרו של האיסור במשנה זו הוא היגיני ולא ריטואלי, ראו דיונו של קרויס (לעיל, הערה 82), עמ' 94-95. גדליה אלון נאחז בעובדה זו כדי להסביר את ההבדל בין איסור קבורה בעיר מוקפת חומה לאיסור בסתם ערים, ראו להלן. וראו: עמוס קלונור, קברים וקבורה בירושלים בימי בית שני, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ם, עמ' 284, הערה 112. וראו גם: עמוס קלונור ובוועז זיס, עיר הקברים של ירושלים בימי הבית השני, ירושלים תשס"ג, עמ' 4-5.

גדלה ומתפשטת ו'מקיפה' לבסוף את הקבר. ואפילו במקרה כזה, כשנמצא הקבר סמוך לעיר דיעבד ולא לכתחילה, לא חסו על כבוד המת והתירו לפנותו כשהעיר התקרבה מדי.⁹⁰ בכל המקורות האלה מדובר בערים סתם, ולא דווקא בערי חומה. ועוד, דין זה חל על הכול: 'כל הקברים מתפנים', ולשיטת ר' עקיבא אפילו קברי בית דוד. קיומו של קבר בתוך העיר הותר רק דיעבד, וגם אז – רק כשנשמר מרחק בינו ובין בתי העיר (רחוק יותר מחמשים אמה לכאן ומחמשים אמה לכאן). ולא במתים בלבד נזהרו, אלא אפילו בנפלים, שקברום מחוץ לעיר ובצד הדרך,⁹¹ וגזרו טומאה על מגורי גויים ומרחצאות של כותים מחשש שהללו קוברים את נפליהם בבתים או משליכים אותם.⁹²

ההתרחקות מן הקברים מתועדת גם בימי הבית השני. יוסף בן מתתיהו מעיד שהיהודים נרתעו מלהתיישב בטבריה עם הקמתה, שהרי '...היישוב הוא שלא חוק ושללא כמנהג האבות של היהודים, מפני שבנייתה של טבריה נעשתה על גבי קברים'.⁹³ ואכן, תופעה זו מובאת אצל אלון כאחת הראיות להרחבת תחומן של הלכות טהרה.⁹⁴ הממצא הארכאולוגי מלמד אף הוא שבימי הבית השני נהגו בפועל בפניו קברים, וכי לא הייתה זו הלכה דחוייה של כת פורשת. תיאורו של ידן, ש'הבריות נהגו לקבור בכל מקום, ואפילו בתוך בתי היישוב, רחוק בוודאי מן המציאות ההיסטורית, כפי שהסיק עמוס קלונר מסקירת הקבורה בירושלים בימי הבית השני. הממצא, לדברי קלונר, 'מפריך באורח חד-משמעי את ההנחה שהתירו לקבור בשטח העיר. יתר על כן נראה כי פונו קברים, גם מימי בית ראשון וגם מימי בית שני, בהם נתקלו במהלך התרחבות העיר'.⁹⁵ מגן ברושי, גבריאל ברקאי ושמועון גיבסון תיארו שתי מערות קבורה מימי הבית הראשון בירושלים שפונו במכוון מתכולתן בימי החשמונאים במסגרת 'מעשה שמניעו דתיים – טיהור העיר מקברים'.⁹⁶ אפשר שבידנו ידיעה על פיניו קברים,

89 ראו: תוספתא, בבא בתרא א, י, מהדורת ליברמן, עמ' 131; ותוספתא כפשוטה (לעיל, הערה 86), שם, שורה 37.

90 על עצם האיסור בעקירת קבר ראו: ספרי דברים (לעיל, הערה 68), קפת, עמ' 176, אלא שהנוסח והפירוש קשים. ראו: תוספתא כפשוטה, שם, ה, עמ' 1337-1338.

91 תוספתא, אהלות טז, א, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 613.

92 משנה, אהלות יח, ז; נידה ז, ד; תוספתא, נידה ו, טו. השוו להאשמה של מגילת המקדש: 'לוא תעשו כאשר הגויים עושים: ככול מקום המה קוברים את מתימה, וגם בתוך בתימה המה קוברים' (ראו לעיל, הערה 79).

93 קדמוניות יח, 38, מהדורת אברהם שליט, ירושלים ותל אביב תשכ"ג, ג, עמ' 284.

94 אלון, טהרה (לעיל, הערה 1), עמ' 172-173. ואולם אלון לא הזכיר את 'מצג הצמצום' שנוקטים המקורות האחרים.

95 קלונר (לעיל, הערה 88), עמ' 150, וראו גם עמ' 284. זיסו וקלונר הצביעו גם על מערכות קבורה ששימשו כנראה לאחסון תכולתם של קברים שפונו עם הרחבת ירושלים. ראו: בועז זיסו ועמוס קלונר, 'מערת "שמעון הצדיק" ומערת "הסנהדרין הקטנה" – לקורותיהן של שתי מערכות קבורה שכנות מימי הבית השני בירושלים', מחקרי יהודה ושומרון, ט (תש"ס), עמ' 95-111. ממצא זה מפריך גם את הנחותיו הישנות של קרויס (לעיל, הערה 82), עמ' 107-113, ובעיקר עמ' 113, הערה 2; ואף את השערתו של גוטמן (לעיל, הערה 83), עמ' 260, כי מעולם לא היה פיניו המוני של קברים מירושלים.

96 ברושי, ברקאי וגיבסון (לעיל, הערה 86), עמ' 29. למעשה, נתגלו שם שלוש מערות, אך השלישית נמצאה סתומה ולא ניתנה לחפירה.

ודווקא 'קבר המלך', גם בתקופה מאוחרת יותר, אולי בימי התנאים. כתובת עוזיה מלך יהודה מלמדת על העברת עצמותיו ממקומן המקורי למקום אחר. ייתכן שאף פינוי זה נבע מן הטעם של הרחקת הטומאה מן העיר, כשיטה שניסה לימים ר' עקיבא: 'אף קבר המלך וקבר הנביא מתפנין'. אף שגם ר' עקיבא הודה שבקברי בית דוד 'לא נגע בהן אדם מעולם', הרי עוזיה לא נקבר בקברי בית דוד.⁹⁷

מסורת ששרדה בספרות חז"ל בגרסאות שונות מספרת על פעולת טיהור מטומאת מתים שנעשתה בטבריה בשיאה של תקופת התנאים בידי ר' שמעון בר יוחי. לפחות על פי סיפור זה, רוחה ההקפדה בהרחקת המתים עד דורם של תלמידי ר' עקיבא, סמוך לסופה של תקופת המשנה.⁹⁸

הלכה דומה לזו שבתוספתא (בבא בתרא א, יא), שנדונה לעיל, צוטטה בסוגיית הירושלמי העוסקת בהתנגשויות בין קברי מתים לבין צורכי החיים, ומסוגיה זו עולה שגם האמוראים אסרו קבורה בתוך העיר, ואף נהגו לפנותה דיעבד. עוד מלמדת הסוגיה כי כשהקבר מוקף בעיר משני רוחות, די במרחק הגדול של שבעים אמה ושייריים כדי לפנותו, וכשהעיר עשויה כצורת האות היוונית גמא, אפילו במרחק גדול מזה מפנים את הקבר.⁹⁹

כיצד נפרש את הפער בין הקביעה שאין קוברים דווקא בערים מוקפות חומה לבין הנוהג הרווח להרחיק את הקברים מכל עיר ועיר, ואפילו לפנותם דיעבד? גם גדליה אלון הסיק מ'כמה מקורות של תנאים' שנמנעו מלקבור מתים בכל הערים, ולא רק באלה המוקפות חומה.

97 ראו: דברי הימים ב' כו, כג; תוספתא, כלים בבא קמא א, יד, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 570; אליעזר ל' סוקניק, 'ציון עוזיהו מלך יהודה', תרביץ, ב (תרצ"א), עמ' 288-292, ובעיקר עמ' 291. אפשטיין (לעיל, הערה 86) הציע שפינוי עצמות עוזיהו בפועל הוא שהוליד את מחלוקת ר' עקיבא וחכמים, והאזהרה שבמכילתא לדברים (ראו שם) על שינוי מקום קברם של מלך ונביא אף היא באה בתגובה למעשה זה. ואלם עדות זו פחות מכרעת, שכן מקומו המקורי של הקבר, המקום שאליו הועבר, הזמן ונסיבות ההעברה – כל אלה עלומים. ראו: סוקניק, שם; אפשטיין, שם; לוריא (לעיל, הערה 86); גוטמן (לעיל, הערה 83), עמ' 260 והערה 15; ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל, הערה 86), י, עמ' 339, הערה 52, שסברו כי יש ראייה מכתובת זו לעניין פינוי קברים מטעמי טומאה. סוקניק תארך את הכתובת לסוף תקופת החשמונאים ולוריא ייחס את העברת העצמות לזמנו של יוחנן הורקנוס. לעומתם ברושי, ברקאי וגיבסון (לעיל, הערה 86, עמ' 32) קיבלו את התארוך הפליאוגרפי המאוחר יותר של אביגד (ראו שם, הערה 35) והניחו שזמן העברתו של קבר עוזיה מאוחר לזמן פינויים של הקברים האחרים, ועל כן אף מניעיו שונים. ראו גם: Gabriel Barkay & Amos Kloner, 'Jerusalem Tombs from the Days of the First Temple', *Biblical Archaeology Review*, XII, 2 (1986), pp. 22-39. לטעמי, אין הכרח במסקנה אחרונה זו. גם אם אמנם זמנה של הכתובת הוא המאה הא' לסה"ג, כפי שהציע אביגד ובעקבותיו ברושי, ברקאי וגיבסון, מסתבר שלפנינו עדות דווקא לפינוי קברים מחמת הטומאה, ועוד בתקופת התנאים. אפשרות זו עולה בקנה אחד עם המקורות התנאיים שסקרנו. מכאן שפינוי הקברים מן הערים הוא נוהג רווח ועתיק, שהוכר למן ימי החשמונאים ועד לימיהם של ר' עקיבא וחבריו, וכנראה עדיין נתקיים בימיהם של אמוראי ארץ ישראל, כפי שראינו לעיל.

98 לנוסחיה של מסורת זו ולהשערה בדבר זמנה וגרעינה ההיסטורי ראו: ישראל ל' לוי, 'ר' שמעון בר יוחאי, עצמות מתים וטיהורה של טבריה – היסטוריה ומסורת', קתדרה, 22 (תשמ"ב), עמ' 9-42.

99 ירושלמי, נזיר ט ג, נז ע"ד.

לשיטתו, נאסרה הקבורה בכל הערים 'מפני היישוב', כלומר מטעמים של תברואה ואסתטיקה, ואילו בערים המוקפות נאסרה מפני הטומאה.¹⁰⁰

ואולם נראה יותר שלפנינו דוגמה נוספת לשניות שנהגה בעולמם של חכמים ביחס לתחומי הטהרה. 'ההלכה הרשמית' צמצמה את חלותן של הלכות טהרה, אבל המנהג הרווח, שחז"ל הקפידו שלא להציגו כעיקר הלכה ושלא לסומכו אל המקרא, החמיר בהן והרחיב אותן. משנת כלים, המונה את יסודות סולם הטהרה, אינה מרחיקה את המת אלא מערי חומה ומתחומים מקודשים מהן. גם דרשות ההלכה בעניין זה מצטמצמות לערי לויים בלבד. ואולם בפועל הקפיד הציבור הקפדה יתרה על הרחוקת הקבורה מכל היישובים.

ייתכן שיש בידינו לשחזר את התהליך שצמצם את ההלכה הפורמלית מן החובה הקדומה להרחיק מתים מכל מקומות היישוב אל הציווי המוגבל (תאורטית!) להרחיקם מערי לויים בלבד. ידיו ציין שלשון מגילת המקדש: 'ולוא תטמאו את ארצכמה' נובעת מן הפסוק: 'ולא תטמא את הארץ אשר אתם ישבים בה אשר אני שכן בתוכה כי אני ה' שכן בתוך בני ישראל' (במדבר לה, לד). הקשרו המקורי של פסוק זה הוא חובת ענישתו של רוצח במזיד, הנזכרת בסיום פרשת ערי מקלט של הרוצח בשגגה: 'ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה כי הדם הוא יחניף את הארץ ולא יכפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו. ולא תטמא את הארץ...' (שם לג-לד). ידיו שיער כי עניין ערי מקלט הנדון בבמדבר ל"ה משמש השראה לבעל המגילה גם בהמשך, שכן חובת ההקצאה של מקומות קבורה מנוסחת בלשון: 'מקומות תבדילו בתוך ארצכמה', בעקבות דברים יט, ב: 'שלוש ערים תבדיל לך'. ידיו העיר כי איסור הקבורה בערים נקשר לפרשת ערי הלויים הן במגילת המקדש, שכאמור מהדהדים בה פסוקיה של פרשה זו, הן בדרשת ר' אבהו המצוטטת לעיל: 'ומניין שלא היו קוברין בתחום ערי הלויים, ר' אבהו בשם ר' יוסה בן חנינה "ומגרשיהם יהיו לבהמתם ולכל חיותם" – לחיים ניתנו, לא ניתנו לקברות'.¹⁰¹

דמיון זה יש בו כדי לסייענו בשחזור גלגוליה של ההלכה. ראשית, הוא מלמד שהדרשה הנמסרת בפי ר' אבהו קדמה לו בהרבה ושורשיה מאות שנים קודם לחורבן. שנית, במגילת המקדש עומדת פרשת ערי הלויים או ערי המקלט ברקעו של איסור כולל על קבורה במקומות יישוב, ולא רק בתחום ערי הלויים. לפיכך, נראה שיש לשחזר בבסיס דרשתו של ר' אבהו דרשה קדומה יותר, שלמדה מערי הלויים איסור כללי על קבורה בתחומה של כל עיר ועיר. דרשה קדומה זו עומדת ברקע הניסוח במגילת המקדש. דרשה זו צומצמה בידי חז"ל והוסבה על 'ערי הלויים' בלבד. בכך נתרוקנה למעשה מתוכנה, שכן בימיהם לא הייתה למונח הרפאים המקראי הזה משמעות מעשית. בכך הותרה הקבורה, פורמלית, בכל הערים

100 אלון (לעיל, הערה 81), עמ' 109, הערה 20. ואולם איסור קבורה בכל עיר ועיר עולה גם מן ההלכה בתוספתא שנדונה לעיל (בבא בתרא א, יא), שעניינה, על פי הסיפא ('מחילה היתה שם והיתה מוציאה טומאה לנחל קדרון'), בטומאה ובטהרה דווקא. ועוד, כשמדובר בנוהג עתיק ומושרש הקשור בהרחקת המתים, קשה מאוד לנמק את ראשיתו, הלטה בערפל, ולהבחין בין טעמים היגייניים, מיסטיים או הלכתיים שהשפיעו על כך. ראו גם דברי אלון, טהרה (לעיל, הערה 1), עמ' 173. על טשטוש תחומין בין ההיגייני, הטקסי וההלכתי בקשר לטומאת ידיים ראו: פורסטנברג (לעיל, הערה 20), עמ' 56-79.

101 ידיו (לעיל, הערה 14), א, עמ' 249-250.

והיישובים, למעט אולי ירושלים. ראייה להשערתנו מן העובדה שערי הלויים שימשו בהלכה העתיקה בניין אב בתחומים הלכתיים נוספים. כך, דרך משל, נלמד מהן תחום שבת בכל ערי ישראל, הן בהלכה הכתתית הן בעולמם של חז"ל, ומעולם לא מצאנו שיגבילו דין זה ל'ערי לויים' בלבד.¹⁰² אם אמנם התקיים כאן צמצום של דרשה קדומה מכלל ערי ישראל אל ערי לויים בלבד, כי אז יש לראות בו ביטוי נוסף של המגמה הכללית לצמצם את כל ציוויי הרחקה הטומאה שבתורה אל המקדש והכהונה בלבד במישור התאורטי, אף שבפועל, במישור המעשי, הוסיפו להחזיק בחומרה הקדומה.

2. טומאת משקים

דוגמה נוספת לניגוד הבולט בין מגמה המצמצמת בפרשנות הכתובים לבין הרחבה מפליגה בפרקסיס ההלכתי, היא הפרשה הסבוכה של טומאת משקים. עצמת הטומאה של נוזל מוכרת מן ההלכה הכיתתית והתנאית כאחד.¹⁰³ על פי סרך היחד, המצטרף אל כת היחד אסור במגע 'בטהרת הרבים' במשך שנה, ונאסר עליו לגעת 'במשקה הרבים עד מולאת לו שנה שנית בתוך אנשי היחד'.¹⁰⁴ מגילת המקדש מצווה על ניקויה של 'תגאולת' נוזלים – שמן, יין ומים – מבית המת.¹⁰⁵ דין זהה, במינוח דומה, מצוי גם בקטע של ברית דמשק.¹⁰⁶ וקטע קומראני נוסף, שנשתייר בו מעט, כולל את הזכרתו של שמן ואת השורש גא'ל בצד המילים 'טמאתם' ו'משק[ה]'.¹⁰⁷ לפי ההלכה התנאית, כאשר משתלב משקה בשרשרת הטומאות

102 ראו: ברית דמשק י: 21; יא: 5-6; משנה, סוטה ה, ג. וראו דיונו של יהודה שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים 1993, עמ' 99-104; ולאחרונה: רוזן-צבי (לעיל, הערה 78), עמ' 101-104. ראו גם: ירושלמי, ערובין ה ג, כב ע"ד: 'כלום למדו לתחום שבת לא מתחום ערי הלויים?'

103 ראו: יצחק ד' גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 62; ליברמן (לעיל, הערה 14); זוסמן (לעיל, הערה 13), עמ' 29, הערות 76-77, עמ' 66, הערה 216; Joseph M. Baumgarten, 'The Essene Avoidance of Oil and the Laws of Purity', 216 *Revue de Qumran*, VI (1967), pp. 183-192; idem, 'Liquids and Susceptibility to Defilement in New 4Q Texts', *Jewish Quarterly Review*, LXXXV (1994-1995), pp. 91-100; וראו בהערה הבאה.

104 ראו: סרך היחד 6: 17, 20-21; מהדורת יעקב ליכט, מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 149-150; ודיונו של ליכט, שם, עמ' 147-148, 294-303; וראו גם: ליכט (לעיל, הערה 14).
105 מגילת המקדש מט: 11-13; ראו: קימרון (לעיל, הערה 10), עמ' 71; ידן (לעיל, הערה 14), ב, עמ' 151-152 (ראו גם: ידן, שם, א, עמ' 253-254).

106 ברית דמשק יב: 15-17, ראו: Magen Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992, p. 33

107 M. Baillet, '513. Ordonnances', *Qumran grotte 4, III (DJD)*, שורות 3-6, ראו: 13 4Q513, שורות 6-3, ראו: (7). על טומאתו המיוחדת של שמן ראו: באומגרטן, שמן (לעיל, הערה 103), עמ' 183-192. לדין בכל המקורות הנזכרים ובייחודה של טומאת השמן ראו: Hanan Eshel, 'CD 12:15-17 and the Stone Vessels Found at Qumran', *The Damascus Document: A Centennial of Discovery: Proceedings of the Third International Symposium of the Orion*

המעבירה את הטומאה מן האב ואילך, בחומרה פוחתת והולכת, הופך משקה זה למעין 'מכפיל טומאה'. הוא מפעיל מחדש עצמת טומאה כשל ראשון לטומאה ואף יותר, שכן הוא חוזר ומטמא כלים (תכונה המאפיינת במקרים אחרים את אב הטומאה בלבד) וכן מאכלים ומשקים של חולין.¹⁰⁸ זאת ועוד, 'משקה שנטמא... הרי זה תחלה לעולם. מטמא חברו, וחברו חברו, אפילו הן מאה,¹⁰⁹ כלומר כל אחד מן המשקים בשרשרת, עד אין סוף, חוזר להיות ראשון לטומאה. וכך מסכמת התוספתא את חומרת המשקים: 'חומר במשקין, שהמשקין תחלה לעולם ומטמאין [ב]כל שהן [ויש מהן שנעשים אב]¹¹⁰ הטומאה לטמא אדם ולטמא בגדים ולטמא אוכלין ומשקין וכלי שטף מאחוריו וכלי חרס מאוירו מה שאין כן באוכלין.¹¹¹

כוחם של משקים לטמא אחרים הועצם בספרות התנאית בלא בסיס של ממש בפסוקים (ראו להלן). עם זה, בניגוד למתואר במקורות הקומראניים, אין בכוחם לטמא מבנה, קל וחומר מבנה אבן, שהרי אלה אינם מקבלים טומאה כלל לפי שיטת חז"ל. אם נתעלם לשעה מהבדל יסודי זה ונתמקד בשאלת כוחם המטמא של המשקים כשלעצמם, בלא קשר לשאלת חסינותו של מבנה מפני טומאה, ניתן להקביל את הטומאה שגורמים המשקים לקרקע ולקירות בתורת הכת לטומאה שהם גורמים לכלים בדברי חז"ל, שכן גם על פי ההלכה התנאית גורמים המשקים טומאה לכל מה שאפשר לו לקבל טומאה בגבולותיה של שיטה זו.

כיצד הבינו התנאים את הטומאה שמעבירים המשקים לכלים ואת מקורה? מסתבר שטומאת משקים, היקפה ומעמדה עוררה מחלוקת רחבת מנעך בעולמם של חכמים, למן ימיהם של ראשוני החכמים ועד לתקופת האמוראים. אחת ההלכות הבודדות שנמסרו לנו בשמו של יוסי בן יעזר, מן החכמים המוקדמים ביותר הידועים לנו בשמם, שפעל בימי מרד המקבים, היא העדות 'על משקה בית מטבחייה דכין'.¹¹² כבר בתקופת התלמוד נחלקו האמוראים בפשרה המדויק של קביעה זו.¹¹³ מכל מקום, אין ספק שהכוונה היא להקל בנוגע לטהרה של הדם והמים שבבית המטבחים בעזרה. פסק מקל זה נמנה בין השלושה שבעטיים כונה החכם הזה בתואר הגנאי 'יוסה שרייא', ככל הנראה על רקע ויכוח קדמון שהתחולל בעניינם.¹¹⁴

Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 4–8 February 1998 (STDJ, 34), eds. Joseph M. Baumgarten et al., Leiden 2000, pp. 45–52

- 108 ראו למשל: משנה, פרה ת, ה-ז; כלים ת, ד.
- 109 תוספתא, טבול יום א, ג, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 684.
- 110 בעדי התוספתא נפלו כאן כמה שיבושים. ההגהות על פי דינו של ליברמן (לעיל, הערה 71), ד, עמ' 162.
- 111 תוספתא, טבול יום א, ו, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 684.
- 112 משנה, עדויות ת, ד. ראו גם: כלים טו, ו.
- 113 ראו: בבלי, פסחים טז ע"א-יז ע"ב, כ ע"א; עבודה זרה לז ע"ב. המחקר עסק פחות בעדות זו של יוסי בן יעזר ויותר בעדות הסתומה 'ודיקרב במיתא מסאב' במשנת עדויות שם. ראו הספרות המובאת בהשלמותיו למשנה זו של אלבק (לעיל, הערה 81), סדר נזיקין, עמ' 485; רוזנטל (לעיל, הערה 77), עמ' 451–452, הערה 13. ראו גם הספרות שאסף רוזן-צבי (לעיל, הערה 78), עמ' 98–99, הערה 18, וראו להלן, בהערה הבאה.
- 114 ראו הצעתו של אייל רגב לשחזר ויכוח זה על רקע הלכה חלוקה לחומרה במגילת המקדש: Eyal Regev, 'Yose ben Yoezer and the Qumran Sectarrians on Purity Laws: Agreement and

כאמור, התכונה המפתיעה ומרחיקת הלכת ביותר של המשקים היא יכולתם לטמא כלים, שהרי אוכלים אינם מטמאים אלא אוכלים, ואילו אדם וכלים אינם נטמאים אלא על ידי אב הטומאה ממש. והנה משקים, אף שאינם אלא וולד טומאה, שבים ומטמאים את הכלי: 'כל וולד הטומאות אינו מטמא כלים אלא משקה'.¹¹⁵ לאמתו של דבר, אפילו כוחם של המשקים לטמא אוכל ומשקה אחר איננו מובן מאליהו, שהרי בכתוב לא נאמר אלא 'וכל המשקה אשר ישתה בכל כלי יטמא'. לפי פשוטו של הפסוק, המשקה שנטמא בשרץ טמא בעצמו, אבל לא נאמר כאן דבר על יכולתו לטמא אחרים.¹¹⁶ והנה, אנו מוצאים שהתנאים בדור תלמידיו של ר' עקיבא נחלקו במעמדם ההלכתי של כל ההיבטים הללו של טומאת המשקים: טומאתם העצמית של המשקים, כוחם לטמא מאכל ומשקה אחר וכוחם לטמא כלים.¹¹⁷

יכול משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא – מלמד שהמשקין מטמין את הכלים דברי ר' יהודה, רבי יוסה או' אין טומאת משקין לכלים מן התורה אלא מידיברי סופרים, אמר ר' יהושע בן קרחה אמרתי לו ליהודה מפני מה אין אנו רואין את דברי רבי יוסה בירבי שאמר שאין טומאת משקין לכלים מן התורה אלא מדברי סופרין... רבי או', תדע שאין טומאת משקים לכלים מן התורה אלא מדברי סופרין... אם כן למה נא' 'משקה בכל כלי יטמא' מלמד שהכלים מטמין את המשקין. ר' אלעזר¹¹⁸ או', אין טומאה למשקין כל עיקר. תידע לך שהיא כן, שהרי היעיד יוסה בן יועזר איש צרידה על משקה בת מטבחייה דאינון דכין...¹¹⁹

לר' יהודה משקים מטמאים את הכלים מן התורה, והוא לומד זאת מן הכתוב: 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא'. לעומתו סוברים ר' יוסי, ר' יהושע בן קרחה ורבי שמשקים אינם מטמאים כלים מן התורה אלא מדרבנן, ואת המילים 'בכל כלי יטמא' הם מפרשים בכיוון הפוך – הכלים מטמאים את המשקים. ואילו ר' אלעזר לומד מקביעתו העתיקה של יוסי בן יועזר כי אין טומאה למשקים (=מן התורה) כל עיקר.

בתלמוד הבבלי מובאת הברייתא: 'ספק משקין ליטמא – טמא, לטמא אחרים – טהור, דברי רבי מאיר; וכן היה רבי אלעזר אומר כדבריו. רבי יהודה אומר: לכל טמא. רבי יוסי ורבי

Controversy', *The Damascus Document: A Centennial of Discovery* (above, n. 107), pp. 99–100

115 משנה, פרה ת, ה.

116 השוו הדרשה המובאת בתלמוד לעניין אוכלים: "טמא הוא" – הוא טמא ואין עושה כיוצא בו, פסחים יד ע"א, יח ע"ב.

117 סיכום קצר של שיטות התנאים בטומאת משקין ראו בהקדמת הרמב"ם לפירוש סדר טהרות, משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, מהדורת י' קאפת, ירושלים תשכ"ט, עמ' כג–כד; ופירושו למשנה, טהרות ד, י, עמ' תקו.

118 בדפוסים 'אליעזר', אבל בכ"י וטיקן 66 (לעיל, הערה 37) 'אלעזר'. בציטוט מברייתא זו בבבלי, ובברייתא נוספת המובאת בסוגיה שם (ותידון להלן), חלוקות הגרסאות בין 'אלעזר' ל'אליעזר'. ראו: רש"י, פסחים טז ע"א: ר' אלעזר גרסינן. 'אלעזר' גם בנוסחם של שני קטעי גניזה, בכ"י תימני ובכ"י מינכן 6. להלן אגרוס 'אלעזר'.

119 ספרא, שמיני, פרשה ת, פרק ט, ה; ראו: ווייס (לעיל, הערה 37), נה ע"א–ע"ב. צוטט מתוך כ"י וטיקן 66 (לעיל, הערה 37), עמ' רכט–רל.

שמעון אומרים: לאוכלין – טמאין, לכלים – טהורין.¹²⁰ התלמוד מסיק כי לר' מאיר טומאת משקים לטמא אחרים דרבנן (ולכן ספקה טהור) ולר' יוסי – דאורייתא.¹²¹ בסמוך לומד רבא כי 'קסבר ר' עקיבא טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא'.¹²² התלמוד אינו מגדיר במפורש מה הם אותם 'אחרים' שהמשקים מטמאים ושנחלקו בהם. ואולם מן הברייתא עולה שר' מאיר סבר כי רק טומאתם העצמית של המשקים היא מן התורה, וכל כוחם לטמא אחרים – כלומר מאכלים וכלים כאחד – דרבנן. ואילו לדעת ר' יוסי (ור' שמעון) דווקא טומאת אוכלים מדאורייתא. מכאן שהמחלוקת היא על כוחם של משקים לטמא אוכלים ומשקים. ובכל הנוגע לכוחם של משקים לטמא כלים, כוח זה הוא ודאי גזרת חכמים ואין לו מקור בתורה, הן לדעת ר' מאיר, ר' יוסי ור' שמעון בברייתא, הן לדעת ר' יוסי, ר' יהושע בן קרחה ורבי בספרא.¹²³

לפנינו שוב תמונה אמביוולנטית, מפגיעה בניגודיה. ההלכה החמורה ועתירת ההשלכות בדבר כוחם של המשקים לטמא מאכלים ואפילו כלים נשנית במקורות התנאיים בלא הסתייגות, בלא מחלוקת ובלא פקפוק. ואולם בכל הנוגע למקורה של ההלכה מסתמנת מחלוקת מרובת גוונים, וניכרת גם מגמת צמצום חריפה. התנאים, רובם ככולם, אינם מעוניינים לסמוך את החומרה של טומאת כלים אל המקרא. קצתם תולים בכתוב את טומאת האוכלים בלבד, אולי משום שהכשר אוכלים לטומאה על ידי מים אכן מתפרש בתורה. אחרים מעדיפים להגדיר גם חומרה זו כגזרת חכמים (ר' מאיר). כך נתפס הדבר גם בסתם התלמוד, בבבלי ובירושלמי כאחד. בתוך סבך המסורות החלוקות בשני התלמודים באשר לזיהויים של 'שמונה עשר דבר' שגזרו חכמים בעלייתו של חנניה בן חזקיה, בעת שרבו בית שמאי על בית הלל,¹²⁴ נמנית גם הרשימה של הדברים 'הפוסלים את התרומה' שבמשנת זבים ה, יב, ובהם 'האוכלים והכלים שנטמאו במשקים'.¹²⁵ הרי שגם אוכלים הנטמאים על ידי משקה היא גזרה דרבנן.

הגילוי הקיצוני ביותר של המגמה המצמצמת הוא דעתו המפתיעה של ר' אלעזר: 'אין טומאה למשקים כל עיקר'. טומאתם העצמית של המשקים מפורשת בתורה בבהירות ובהדגשה: 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא'. והנה ר' אלעזר מתכחש להיגד מפורש זה, אף שבחיי היומיום שלו, ושל שאר החכמים עמו, הם נהגו חומרה מפליגה בטומאת משקים, הרבה מעבר לנאמר בפסוק!

הדעה החריגה היחידה המבקשת לסמוך אל הכתוב את כל היקף הטומאה של המשקים היא דעתו של ר' יהודה, שמשקים מטמאים את הכלים דאורייתא. כך בספרא וכך בברייתא שבתלמוד. הדעת נותנת שר' יהודה, מוסרן של מסורות הלכתיות עתיקות וחריגות, לעתים ממשנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, משמר כאן מסורת קדומה שברבות הימים נדחתה

120 בבלי, פסחים טז ע"א. השו"ת: משנה, טהרות ט, י.

121 בבלי, שם טז ע"ב.

122 שם יד ע"ב.

123 על הסתירה בדעת ר' אלעזר בין הברייתא לספרא ראו הדיון בסוגיה שם, טז ע"א.

124 משנה, שבת א, ד.

125 בבלי, שבת יג ע"ב; ירושלמי, שבת א, ד, ג ע"ג.

ונעלמה.¹²⁶ החריגות של דעת ר' יהודה מוכחת גם מן העובדה שעל פי הספרא, ר' יהושע בן קרחה טורח טרחה מיוחדת כדי שגם ר' יהודה 'יראה' את דבריו של ר' יוסי, יחזור בו ויקבלם. ואמנם, אמוראי בכל הסיקו שר' יהודה חזר בו,¹²⁷ וסתם התלמוד קובע במקום אחר: 'דמדאורייתא אין אוכל מטמא כלי, ואין משקה מטמא כלי, ורבנן הוא דגזור גזרה משום משקין דזב וזבה; משקין דעלולין לקבל טומאה – גזרו בהו רבנן, אוכלין דאין עלולין לקבל טומאה – לא גזרו בהו רבנן'.¹²⁸ לפי הסבר זה, כוחם המיוחד של משקים לטמא כלים כאב הטומאה הוא גזרה שגזרו חכמים. הנימוק המובא כאן הוא חומרתם של נוזלי הגוף של הזב והזבה: רוקם ומימי רגליהם שהם אבות הטומאה,¹²⁹ ומחמתם גזרו על כל המשקים. ועוד, המשקים חמורים יותר מפני שהם 'עלולים לקבל טומאה', כלומר, בניגוד לאוכלים יבשים, אין הם זקוקים להכשר טומאה מנוזל בכדי להיטמא.

קשה לקבל שהחומרה העצומה והמסועפת במשקים בכלל אכן נובעת מן הדין הפרטי של נוזלי הגוף של הזב, שהיקרותם במציאות מועטת מאוד. האומנם חשש מישוהו באמת לבלבול בין דבש ויין לבין רוקן של זב? אף קשה לקבל כפשוטה את הטענה שהגזרה בדבר כוחם של משקים לטמא אחרים נתחדשה בימי בית שמאי, כדברי שני התלמודים, שהרי חומרת משקים כבר נהגה בעולמה של מגילת המקדש ובזמנו של יוסי בן יועזר. אם כן, מתי ומדוע נוצרה חומרה זו? ייתכן שחומרת משקים נולדה מן הקרבה בין טומאת משקים להכשר משקים הנזכר בכתוב. קרבה זו אולי הולידה סברה מעין: 'אם יש במשקים כוח להכין אחרים לקבלת טומאה, על אחת כמה וכמה גדול כוחם שלהם להיטמא ולטמא!'. דומה לזה הניסוח בבבלי שנדון לעיל: 'משקין דעלולין לקבל טומאה (=שאינם זקוקים להכשר טומאה, שהרי הם הם המכשירים אחרים) – גזרו בהו רבנן'. אף ייתכן שראשיתה של חומרה זו באינסטינקט ולא בפרשנות, מתוך המפגש הפשוט בין החושים לטבע. אפשר שאופיים המתפשט, המשפיע, של הנוזלים בהשוואה למוצקים חולל תודעת טומאה עמוקה יותר ביחס אליהם. בין כך ובין כך, טומאת משקים הייתה חומרה עתיקה שהקפידו בה חוגים יהודיים רחבים כבר בזמן מרד החשמונאים (יוסי בן יועזר) ואולי קודם לכן. ההקפדה בטומאה זו עולה בבהירות ממגילת המקדש, מברית דמשק ומסרך היחד, והיא שרירה וקיימת באין חולק עוד בעיצומם של ימי התנאים. ואולם, עינינו הרואות שחכמים שונים השתדלו להמעט במעמדה התאורטי, לנתקה מן הפסוקים ולהציגה, לדרגותיה השונות, כגזרת חכמים מלאכותית שאין לה מקור בכתוב,

126 על אופי זה של מסורותיו של ר' יהודה ראו: אפשטיין (לעיל, הערה 77), עמ' 106–107. על הדמיון בין הלכת ר' אליעזר להלכה הכיתתית ראו: Vered Noam, 'Traces of Sectarian Halakhah in the Rabbinic World', *Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls*, eds. Steven D. Fraade et al., Leiden 2006, pp. 67–85

127 בבלי, פסחים יז ע"ב.

128 בבלי, נדה ז ע"ב. ראו גם: שבת יד ע"ב, בכורות לח ע"א.

129 ראו: ויקרא טו, ת. לפי פשוטו של פסוק זה, נטמא רק האדם שרוקו של הזב פגע בו, אבל חכמים פירשו שנרמזת כאן גם טומאת כלים, אוכלין ומשקין. ראו: בבלי, שבת יד ע"ב; פירוש המשניות לרמב"ם (לעיל, הערה 117), זבים ה, יב, עמ' תרפט.

אפילו עד כדי עקירה מן התורה של טומאתם העצמית של המשקים. הניסיון הבודד לסמוך חומרה זו במלואה אל הפסוק עורר התנגדות חריפה וטושטש ביד דורות מאוחרים יותר.

1. סיכום ומסקנות

ההקפדה המעשית שרווחה בימי הבית השני ואחריו בהרחקת הטומאה מחיי החולין נתפסת בספרות התנאית כמסורת מרחיבה – לעתים מחייבת – שיסודה בתקנה קדומה, במנהג חברים וכיוצא באלה, אבל לא בתורה שבכתב. העיון במקורות התנאיים מעלה 'אסטרטגיה כפולה'. מחד גיסא, ההלכה התנאית משרטטת לפי תומה את פרטיהן של החומרות המחייבות בחיי היומיום. מאידך גיסא, כאשר היא באה להגדיר לכתחילה את המותר והאסור, הטמא והטהור, או לפרש את הכתוב, היא מתכחשת כביכול לחומרות הללו ומציגה קווי מתאר הלכתיים מפתיעים במתינותם. על שתי התופעות הללו – התפיסה הפרשנית המצמצמת והנוהג המעשי המרחיב – לא קמו עוררים של ממש, והן גם לא עומתו מעולם זו עם זו. לכן גם אין הן מייצגות כל מחלוקת בעולמם של התנאים, וכנראה גם לא בעולם הפרושי שקדם לו. ייתכן מאוד שאלון צדק בטענתו, שמבחינה היסטורית שורשיה של התפיסה המחמירה עולים עד לזמנם של האיסורים המרחיבים שבכתוב עצמו.¹³⁰ עם זאת, בתודעה התנאית הגלויה הוקמה חציצה קפדנית בין מושג הטומאה התאורטי-המקראי, שצומצם בעקשנות אל הקודש, לבין המנהג המרחיב שהיה נקוט בידם שלהם. מנהג זה מעולם לא הוסמך ישירות אל המקרא, וגם לא עומת עמו, בחינת 'לא קרב זה אל זה'. יתרה מזו, גם במקום שפשט המקראות תומך בטהרת החולין, עמלו חכמינו לפרשו בכיוון הפוך ולשמוט את הבסיס מתחת לדרכי הטהרה שהורו הם עצמם. אם בין הכתות השונות בימי הבית אכן התקיימו חילוקים חריפים בתפיסה העקרונית של דיני הטהרה, הרי בתוך העולם התנאי המאוחר יותר שררה הסכמה מלאה בדבר הגדרות נבדלות של תחולת הטומאה, המתקיימות זו בצד זו בשני ממדים שונים: הממד העקרוני-הפרשני, שיסודו בכתוב, והממד המעשי, המשתלשל ממסורת עתיקה. תופעה זו תוארה במחקר באופן עמום כ'שניות', 'פסיחה על שתי הסעיפים' או מחלוקת פנימית חריפה. במאמר זה ביקשנו לטעון כי לא שניות ולא מחלוקת כאן, אלא מניפולציה מכוונת, אחידה ומחייבת, שלידתה כנראה בדמדומי ראשיתו של מדרש ההלכה הפרושי. כמו כן, ביקשנו להעמיד בבהירות על שני היבטיה יוצאי הדופן של התופעה:

- (א) הטוטליות והיעדר המחלוקת. טוטליות זו בולטת הן ביחס לצמצום הפרשני של חובת הטהרה המקראית, הן ביחס להרחבת הטהרה לחולין בגישה ההלכתית.
- (ב) הניתוק הבוטה בין פרשנות המקרא לנוהג הרווח וחריגותו על רקע חתירתה של תורת התנאים, בכל תחומי ההלכה האחרים, לגשר בין מקרא להלכה ולסמוך את הלכותיה אל הכתוב.

נדמה שספרות המחקר לא הציעה עד כה טעם לתופעה החריגה הזאת, מפני שהנתונים

130 ראו: זוסמן (לעיל, הערה 13), עמ' 69, הערה 226; קנוהל (לעיל, הערה 10), עמ' 207-208. ובשניונים מסוימים מילגרום (לעיל, הערה 12).

במלוא כובד משקלם טרם הוצגו. ואולם התמיהה המתעוררת כאן איננה מוגבלת לשאלת הטומאה והטהרה בלבד. יש לה השלכות על שאלות יסוד כבירות בדבר שורשי צמיחתה של ההלכה, ואף על היחס בין מקרא להלכה ובין מדרש למסורת בכלל.

אשר לשורשיה של התופעה אין לנו אלא השערות. לכאורה, מתבקשת ההשערה שהגבלת הטומאה לקודש ולמקדש נולדה לאחר החורבן, משניטלה מן החכמים האפשרות להיטהר.¹³¹ ואולם, כפי שהדגשנו לעיל, מן הניתוק המושרש והטוטלי של טהרת החולין מן הכתוב עולה הרושם שלפנינו מסורת קדמונית ועקרונית שאינה תלויה נסיבות. שורשיה של מסורת זו, כמו גופי ההלכה התנאיים בתחומי הטהרה בכלל, בשכבות מוקדמות של תורה שבעל פה. אם מצאנו דרשות הקושרות את טהרת החולין אל הכתוב במגילת המקדש ובכרית דמשק (ראו להלן), הדעת נותנת שגם ההימנעות מדרשות כאלה עולה לתקופה זו.

אם נניח שמדובר בהכרעה שמקורה פחות או יותר בתקופת החשמונאים, כיצד יש לבאר אותה? האם אין כאן אלא ניסיון של חכמים קדמונים לגונן על חומרתן של תביעות הטהרה ביחס לקודש ולהבחין הבחנה קפדנית בינן לבין טהרת החולין, ומשום כך הרחיבו את האחרונה מן המקרא גופו? או שמא נבעה מגמת הניתוק מן המקרא מתוך רצון לחדד את הייחוד הפרושי? ייחוד זה מתבאר על רקע החומרה היתרה בטהרה שנהגו בה זרמים חולקים ועל רקע נטייתם של הללו לנעוץ את חומרותיהם בכתוב. ברית דמשק, למשל, מסכמת את דיני הטומאה והטהרה שלה, ובהם טומאת עציו ואבניו ומסמרי ויתדותיו של בית המת, בפסוק המצווה באופן כללי על הבדלה בין טמא לטהור ובין קודש לחול (ויקרא יא, מז): 'סרך מושב ערי ישראל על המשפטים האלה להבדיל בין הטמא לטהור ולהודיע בין הקודש לחול'.¹³² ואילו במגילת המקדש מסתיימת כל פרשת הטהרות בהכרזה החגיגית: 'זהוזהרתמה את בני ישראל מכול הטמא(ו)את ולוא יטמאו בהמה אשר אני מגיד לכה בהר הזה ולוא יטמאו כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל וקדשתמה והיו קדושים ולוא ישקצו את נפשותמה ככול אשר הבדלתי להמה לטמאה והיו קדושים'.¹³³ זהו צירוף ביד אמן של כמה 'כתובים מרחיבים' האוסרים על ישראל את הטומאה באופן כללי, בלא זיקה אל הקודש.¹³⁴ אם הדרשה התנאית עמלה לצמצם את הציווי 'זהוזהרתם את בני ישראל מטומאתם' אל המקדש בלבד,¹³⁵ הרי שהמגילה תולה את כל הטהרות שפירטה לפני כן, על חומרותיהן החוץ מקראיות המפליגות, בכתוב זה ובחבריו, ואף מדגישה את מקורן בהר סיני. עם זאת, אפשר שמגמת הניתוק של טהרת החולין מן המקרא לא נולדה מתוך רצון להיבדל מזרמים אחרים כי אם להפך, מתוך מגמה לאחד ולהכיל.¹³⁶ ייתכן שהמודעות למחירה החברתי החמור של טהרת החולין ולחציצות שהיא

131 השערה קרובה הציע מילגרם (לעיל, הערה 12), עמ' 87.

132 ברית דמשק יב: 19-20, מהדורת ברושי (לעיל, הערה 106), עמ' 33.

133 מגילת המקדש נא: 5-10, קימרון (לעיל, הערה 10), עמ' 75; ידן (לעיל, הערה 14), א, עמ' 160.

134 למקורם של כל הכתובים ולאוּפֵן צירופם ראו: ידן, שם, ב, עמ' 263.

135 ראו לעיל, סעיף ג, מס' י'.

136 ראו, למשל, את דברי הסיכום החגיגיים של זוסמן (לעיל, הערה 13), עמ' 70-71, בדבר כוחם של הפרושים 'להחזיר אמונה, דת וקדושה לחיי היום-יום של ההמונים, ויכולתם...' לאחד את פלגיה, להטיל על העם אחריות דתית, ולהפיח בו תקוות... והטענה המוצגת במאמר בכלל.

מייצרת הביאה את חכמי הפרושים להדגיש את אופייה הוולונטרי למחצה של החומרה הטעונה הזאת ולהפחית מעצמתה כמגדירה של זהות דתית.¹³⁷ יהיו אשר יהיו מניעיה של המגמה העקרונית המאפיינת את הלכות הטהרה, לא באתי אלא לתארה לגופה: הכרעה מוסכמת, מהפכנית ונחרצת לעקור בחוזק יד את ההקפדה בטהרת החולין משורשה המקראי.

137 על מאמציהם של פרושים וחברים למנוע פירוד בינם לבין עמי הארץ ראו למשל: אופנהיימר (לעיל, הערה 5), עמ' 169-159; אורבך (לעיל, הערה 14), עמ' 521-520; הנגל ודיינס (לעיל, הערה 14), עמ' 45-43. גם באומגרטן (לעיל, הערה 14), עמ' 15-13, 100-96 ועוד, הגדיר את הפרושים, בעקבות המינוח הסוציולוגי של וילסון, כת 'רפורמיסטית' (reformist), שפניה לשינוי של כלל החברה, ולא כת 'מופנמת' (introversionist), שפניה להיבדלות. על ההבדל המעשי בין האקסקלוסיביות של טהרת החולין הכיתתית לבין האינקלוסיביות של ה'חבורות' בחוגי החכמים, ראו: אהרן שמש, 'המבדיל בין בני אור לבני חושך בין ישראל לעמים', עטרה לחיים – מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטובסקי, בעריכת דניאל בווארין ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 214-218.