

הזאת מי חטאת לפני כניסה למקדש: מנהג מימי הבית השני ושקיעו בספרות חז"ל

מאת

הלל בייטנר

במאמר זה אני מבקש לשוב ולבחון את המקורות המעידים לכאורה על נוהג של הזאת מי אפר פרה אדומה לפני כניסה למקדש. בספרות חז"ל נוהג זה מופיע באופן מפורש רק בהקשר של הזאה על הכוהן הגדול לפני עבודת יום הכיפורים ולפני שרפת הפרה האדומה (משנה, פרה ג, א). עם זאת מקורות נוספים – משל פילון האלכסנדרוני, מספרות נוצרית קדומה ואף מספרות חז"ל עצמה – עשויים ללמד שמנהג ההזאה היה רחב יותר, ושקיימו אותו גם אנשים רגילים שביקשו להיכנס למקדש. כמעט כל המקורות שמופיעים במאמר זה נדונו רבות במחקר, אולם בדרך כלל עסקו החוקרים בכל פעם רק בחלק מהמקורות, ולכן לא דייקו לדעתי בתיאור העניין בשלמותו. כפי שאנסה להראות, משקילת עדותם של כל המקורות עולה כי בתקופת בית שני, ולכל הפחות בסופה, נהגו להזות מי חטאת על אדם שביקש להיכנס למקדש גם אם לא היה טמא מת. נוהג זה, שהצטרף לנוהג של טבילה במקווה לפני כניסה למקדש, חורג מתפיסות הטהרה הרגילות של חז"ל, מפני שפעולת הטהרה אינה מתבצעת כתגובה לטומאה ספציפית או מסופקת. לכן הפרשנות שנתנו החכמים לעדויות הללו מלמדת גם על האופן שבו ירשו החכמים נוהגים קדומים ועל הדרך שבה המשיגו אותם מחדש. המשגה חדשה זו פותחת פתח לפירושו מחדש של כמה הלכות קשות במשנה.

חלקו הראשון של המאמר (סעיפים א–ה) מוקדש להצגת העדויות ולדיון בפירושו. בחלק השני (סעיפים ו–ז) אעסוק בתיאור האופן שבו פירשו החכמים את העדויות על מנהג זה שהשתמרו במשנה, ואדון בשתי הלכות נוספות במשנה שיייתכן שבמקורן שיקפו תפיסת טהרה דומה, אך קיבלו פירוש, ולעתים אף ניסוח מחדש במשנה.

* אני מודה לפרופ' מנחם כהנא ופרופ' ורד נעם, שקראו גרסאות קודמות של מאמר זה והעירו עליהן. תודה גם לקורא מטעם המערכת על הערותיו החשובות.

א. פילון האלכסנדרוני

פילון תיאר כמה פעמים בכתביו הזאת מי חטאת על הכוהן הגדול ואף על כל אדם לפני כניסתם למקדש. בחלק מהמקומות ציין פילון בפירוש כי הזאה זו איננה לצורך טהרה רגילה מטומאת מת, והיא נעשית אפילו אם האדם טהור לחלוטין.

בחיבורו 'על החלומות' פירש פילון באופן אלגורי את חלומו של יעקב בחרן שבו הופיעו 'העתדים העלים על הצאן עקדים נקדים וברדים' (בר' לא 10):

אבל בעצם כל המאמץ הזה של התורה, אינו בא להבהיר את ההבדלים בין הבהמות השונות, אלא להראות את הדרך המוליכה אל שלמות הטוב והיופי. מי שצועד לקראת שלמות זו יזה על עצמו אפר ומי נידה. לכן אומר הכתוב שעפר ומים שבאו לידי ערבוביה ועיצוב, נבדלו על ידי האומן שעשה את האדם, במגמה להמציא את גופנו. עבודה זו לא היתה עמל כפיים כי אם השלמתו של טבע בלתי נראה לעין. אכן ראשית החוכמה היא ויתור על האשליות בנוגע לעצמנו ודרישה לשווה לנגד עינינו תמיד את החומר שממנו קורצנו. כי כך נוכל להישאר נקיים מן היהירות, שהיא, בין כל התכונות הרעות, השנואה ביותר על האלוהים. ובאמת, כשיגלגל האדם במוחו את הרהוריו על האפר ועל המים, הנמצאים ביסוד היוולדו, האם יוכל עוד להתנפח מרוב גאוה ולהתנשא במרומי מרומים? לכן תבע הכתוב גם מן האנשים המתכוונים לעבוד את עבודת הקודש, שיזו [περιρραΐνεσθαι] על עצמם את החומרים האמורים לעיל, כי הוא אינו חושב ששום איש יהיה ראוי להקריב קורבן, אלא אם כן דאג קודם כול להכיר את עצמו אגב התחשבות באפסותו של האדם [...]. הכוהן הגדול, בשעה שהתכוון לעשות את הפולחן כמצוות התורה – קודם כול תבע ממנו הדיבור הקדוש להזות על עצמו מים ואפר, כדי להזכיר לו את עצם טבעו.¹

בתרגום השבעים מתורגמת המילה 'ברודים' – σποδοειδεις παντοι – מנוקדים בצבע אפר, כלומר עיזים לבנות עם נקודות בצבע אפר. שם התואר παντοι גזור מהפועל ραίνω, שמשמעותו להזות. אפשר אפוא לקרוא את שם התואר באופן מילולי: מוזים באפר, וזהו המניע של פילון לפרש את תערובת הצבעים הזו כרמז לתערובת האפר והמים.² תערובת הצבעים הזכירה לפילון גם את החומרים ששימשו את האל ליצור את האדם – עפר ומים – והוא קשר בין הדברים. הוא גרס כי אדם הצועד אל השלמות צריך להזות על עצמו אפר ומים כדי לזכור את החומרים שמהם הוא עשוי ולהימנע מיהירות. אדם המשמש בקודש עלול להתפתות ליהירות, ולכן, טען פילון, 'תבע הכתוב גם מן האנשים המתכוונים לעבוד את עבודת הקודש, שיזו על עצמם את החומרים האמורים לעיל'. בהמשך דבריו התמקד פילון בכוהן הגדול וכתב כי 'בשעה שהתכוון לעשות את

1 על החלומות, א, 209–214 (תרגום 'כהן ישר, כתי פילון האלכסנדרוני, ה, א, בעריכת 'עמיר ומ' ניהוף, ירושלים תשע"ב, עמ' 343–344).

2 אני מודה לאיילת ונגר, שהעירה לי על המניע המילולי לפירושו של פילון.

הפולחן כמצוות התורה – קודם כול תבע ממנו הדיבור הקדוש להוות על עצמו מים ואפר, כדי להזכיר לו את עצם טבעו.³
 ב'על החלומות' דיבר פילון בפירוש על הכוהן הגדול, וניסח באופן עמום את דבריו על 'האנשים המתכוונים לעבוד את עבודת הקודש', אך ב'על החוקים לפרטיהם' כתב בצורה מפורשת יותר:

התורה רוצה שהמעלה קרבנות יהיה טהור בגוף ובנפש: שנפשו תהיה נקיה מכל פגע, חולי וניוון, מכל רשע שבדיבור ובמעשה. וגופו – מטומאותיו הרגילות. ולמען שניהם הגתה בטהרה המתאימה: לנפש – באמצעות התקנת הבהמות להקרבה; לגוף – באמצעות טבילות והזאות, שבהן נדבר עוד מעט [...] את הגוף היא מטהרת, כפי שאמרת, בטבילות ובהזאות; ואין היא מתירה לאדם לבוא בפנים התחום הקדוש מיד אחרי שהוזה או טבל פעם אחת, אלא גוזרת שישב מחוצה לו שבעה ימים, ויוזה פעמיים, ביום השלישי וביום השביעי; ולאחר מכן, משטבל, נותנת לו רשות להיכנס ולהקריב קרבנו. יש לבדוק כמה תבונה חכמה יש גם בהוראה הבאה. אצל כל העמים כמעט נעשות ההזאות במים בלבד – רובם משתמשים במי ים, אחרים במי נהרות ואחרים שואבים מי מעיינות בכדים. ואילו משה מורה להכין תחילה אפר ששרד מאש קדושה – – –.⁴

בקטע זה עסק פילון בטהרה – טהרת הנפש וטהרת הגוף – הנדרשת ממקריבי הקרבנות. טהרת הגוף מושגת על ידי טבילות והזאות, אולם ההזאות אינן רק מטהרות את הגוף, אלא גם מזכירות לאדם את החומרים שמהם נוצר ותורמות לתיקון גאוותו. נוסף על כך הדגיש פילון בקטע זה כי לפני ההזאה אסור לאדם להיכנס לתחום הקדוש, והוא צריך להיטהר מחוצה לו במשך שבעה ימים.

במקום אחר ב'על החוקים', במסגרת דיון על טומאת מת, שב והדגיש פילון את ההזאה על מי שרוצה להיכנס למקדש, ודבריו מפורשים:

כה גדול היה חשש התורה שלא יגרום אדם למות חברו, שהיא גורסת כי גם הנוגע בגופה של מי שנפטר בדרך הטבע יהיה טמא מניה וביה, עד שייטהר בהזאות ובטבילות. ברם היא לא התירה אפילו לאנשים טהורים לחלוטין להיכנס אל המקדש במשך שבעה ימים, ופקדה עליהם להתחטא בשלישי ובשביעי.⁵

3 דבריו של פילון דומים לדברי רש"י על הכהן הגדול בבבלי יומא ח ע"ב: 'שזה פרישתו לקדושה – ליכנס למחנה שכינה, ולא יהא לבו וחה עליו, ויהא נבדל מכל קלות ראש, שחלה עליו אימה בהבדלתו מן הבריות'.
 4 על החוקים לפרטיהם, א, 257–262 (תרגום ס' דניאל-נטף, כתבי פילון האלכסנדרוני, ב, בעריכת ס' דניאל-נטף, ירושלים תשנ"א, עמ' 286).
 5 על החוקים לפרטיהם, ג, 205 (תרגום ס' דניאל-נטף, כתבי פילון האלכסנדרוני, ג, בעריכת ס' דניאל-נטף,

גם כאן תיאר פילון תהליך טהרה של שבעה ימים הכולל הזאות, לא רק עבור מי שנטמא במת אלא גם 'לאנשים טהורים לחלוטין'. עדויות מפורשות אלה מצטרפות לכמה אוכזרים כלליים של טהרה שבהם כרך פילון יחד 'הזאות וטבילות'.⁶

למרות ריבוי התיאורים אצל פילון וניסוחם המפורש, נטו חלק מהחוקרים שלא לקבל את דבריו כפשוטם, בייחוד את דבריו על הזאה על הטהורים. יצחק היינמן טען כי פילון הכיר מכלי ראשון את ההזאה על מי שנכנס למקדש, אולם מתוך חוסר בקיאות קישר אותה להזאת מים לפני כניסה למקומות מקודשים המוכרת מהעולם היווני, בעוד הסיבה האמיתית להזאה זו הייתה למעשה טהרה מטומאת מת.⁷ גדליה אלון טען, ברוח פרשנותם של חז"ל להזאה על הכוהן הגדול, כי ההזאה שתיאר פילון היא משום ספק טומאת מת.⁸ לעומתם הציע אד סנדרס לשחזר מערכת מנהגים של טהרה ביתית על ידי מים בלא אפר חטאת. טהרה ביתית זו, כך טען, הייתה מספקת בעיני שכבות רחבות של יהדות בית שני – בארץ ובתפוצות – לחיי היום-יום, אולם עם הכניסה למקדש נזקקו לטהרה במי אפר הפרה. זוהי לדעתו הסיבה לקביעתו של פילון שגם אנשים טהורים חייבים בהזאה לפני הכניסה למקדש.⁹ ורד נעם תיארה אל נכון את היקף האזכורים של נוהג זה אצל פילון, וציינה בצדק כי האופי המפורש של המקורות אינו מאפשר להגביל את ההזאה אצל פילון לטומאת מת ולנגזרותיה המיידיות, ויש לראות בה נוהג מיוחד של כניסה למקדש גם עבור אדם טהור.¹⁰ אולם נעם התלבטה עד כמה הנוהג שתיאר פילון אכן התקיים במציאות: 'ספרות חז"ל אמנם מעידה על טבילה קודם כניסה לעזרה, גם לטהורים, אבל על החלת טומאת מת מספק על כל באי המקדש לא שמענו בשום מקור אחר'.¹¹ היא אומנם ציינה לדבריו של יוסף באומגרטן, שקישר בין השימוש הנרחב בהזאת מי חטאת אצל פילון למספר עדויות קומראניות שהזכירו מי נידה בהקשר של טומאות שונות נוסף על טומאת מת,¹² אולם לא

ירושלים תש"ס, עמ' 125–126).

6 על חיי משה, ב, 225 (תרגום ס' דניאל-נטף, כתבי פילון האלכסנדרוני, א, בעריכת ס' דניאל-נטף, ירושלים תשמ"ו, עמ' 315); על החוקים לפרטיהם, ג, 89 (תרגום ס' דניאל-נטף, כתבי פילון, ג [לעיל הערה 5], עמ' 104). למקורות נוספים ראו: J. Leonhardt, *Jewish Worship in Philo of Alexandria*, Tübingen: 2001, pp. 264–269

7 I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung: Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze*, Breslau 1932, pp. 25–26

8 ג' אלון, 'לתחומן של הלכות טהרה', תרביץ, ט (תרצ"ח), עמ' 190 (נדפס שוב: הנ"ל, מחקרים בתולדות ישראל: בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, א, תל אביב תשי"ז, עמ' 171).

9 E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*, London 1990, pp. 265–268

10 ו' נעם, מקומראן למהפכה התנאית: היבטים בתפיסת הטומאה, ירושלים תש"ע, עמ' 210–214.

11 שם, עמ' 212.

12 J. M. Baumgarten, 'The Use of *mey niddah* for General Purification', L. H. Schiffman, E. Tov and C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery: Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997*, Jerusalem 2000, pp. 481–485

הייתה בטוחה אם הדברים אינם בעצם פרי יצירתו של פילון: 'קשה לנחש אם הרחבה הלכתית, שראשיתה בהיסק מוטעה, היא שהובילה להרחבה הרעיונית, או שמא להפך, ההעצמה הסמלית של מי אפר הפרה שבתה את פילון בקסמיה והובילה אותו לפריצת גבולות מפתיעה גם בהיבט ההלכתי'.¹³

בניגוד לדברי החוקרים האלה אני סבור שיש לקבל את דברי פילון כפשוטם וכמעידים על קיומו של מנהג טהרת שבעה ימים והזאת מי חטאת לפני כניסה למקדש, הן על הכוהן הגדול והן על אנשים רגילים, ואפילו הם טהורים לגמרי. עדותו של פילון משלימה לדעתי את עדותה של המשנה על המנהג בהקשר של הכוהן הגדול בלבד, והיא מצטרפת למקורות נוספים שמבססים את קיומו של מנהג רחב זה.

ב. איגרת בר נבא והאיגרת אל העברים

אלון הצביע על הקשר בין ההזאה על הכוהן הגדול המתוארת במשנה, פרה ג, א, לבין הפירוש האלגורי שניתן לעניין הפרה האדומה באיגרת בר נבא ח 4:1¹⁴

וכי מה סבורים אתם, איזה טופוס יש לראות במה שנצטוו ישראל, שיקריבו אנשים שעוונותיהם גמורים פרה, וישחטוה וישרפו אותה. ושנערים ייקחו לאחר מכן את האפר וישליכוהו אל תוך כלים ויכרכו שני תולעת על העץ (ראו שוב את טופוס הצלב ואת שני התולעת) ואת האזוב, וכך יזו הנערים על העם, אחד אחד בשביל שייטהרו מן העוונות.

מאמר זה מבוסס על דבריו של באומגרטן בהקדמה לפרסום קטעי ההלכה 4QTohorot A-C. ראו: J. M. Baumgarten et al. (eds.), *Qumran Cave 4.XXV: Halakhic Texts* (DJD, 35), Oxford 1999, pp. 83–87. באומגרטן ציין גם למקורות אחדים שאסף ליברמן מספרות חז"ל, ושלכאורה משתמע מהם שגם טמאים בטומאות אחרות, כגון זב וזבה, מקבלים הזאה. בייחוד אמורים הדברים בדרשה 'אין במשמע אלא בזמן שלא הוזה כל עק[ר]. [כשאמר טמא] – לרבות שהוזה ולא שנה. טמא יהיה – לרבות שהוזה ושנה [ולא טבל]. עוד – לרבות שהוזה וטבל ולא העריב שימשו. בו – לרבות שהוזה [וטבל] והעריב שימשו ולא הביא כיפוריו. הא ריביתי כולם בעשה ובלא [תעש]ה בהבאת חטאת ובהכרת' (ספרי זוטא במדבר יט, יג [מהדורת הורוביץ, עמ' 309 = ה' בייטנר, 'עיונים במשנת ספרי זוטא ובדרכי שילובה במדרש', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשע"ח, עמ' 168]). דרשה זו מלמדת לכאורה שמחוסר כיפורים – כינוי המשמש בדרך כלל לטמא שחייב קורבן, כגון זב, זבה, יולדת ומצורע – מקבל הזאה ואחר כך מביא כיפוריו. ליברמן, שבתחילה צידד באפשרות שיש כאן עדות ממקורות חז"ל לשיטה הלכתית נשכחת, חזר בו מאוחר יותר וקבע כי 'אין לייחס בשום אופן דעה חיצונית זו לספרי זוטא'. ראו את דיונו המפורט: ש' ליברמן, ספרי זוטא, ניו יורק תשכ"ח, עמ' 64–65, הערה 238. וראו גם מה שהצעת: ה' בייטנר, 'ספרי זוטא במדבר לפרשת פרה: עיונים בנוסח, פרשנות, לשון ועריכה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ב, עמ' 69–71.

13 נעם, מקומראן למהפכה התנאית (לעיל הערה 10), עמ' 214.

14 ג' אלון, 'ההלכה באגרת בר נבא', תרביץ, יא (ת"ש), עמ' 23–38 (נדפס שוב: ה"ל, מחקרים בתולדות ישראל [לעיל הערה 8], עמ' 295–312).

תנו דעתכם, כיצד הוא מדבר אליכם בפשטות. הפרה [μóσχος] היא ישו, המקריבים, האנשים החוטאים, הם שהוליכוהו לטבח [...] הנערים המזים הם המבשרים לנו את סליחת החטאים ואת טהרת הלב, שנתן להם את שלטון הבשורה והם שנים עשר לעדות השבטים (לפי ששבטי ישראל שנים עשר הם) לפרסמה. ועל שום מה הנערים המזים שלושה? לעדות לאברהם, יצחק ויעקב, שהם גדולים לאלהים.¹⁵

בעל האיגרת מצא בעניין הפרה האדומה רמזים כריסטולוגיים. אולם הוא לא נסמך רק על הכתוב בתורה אלא תיאר סיטואציה שאין לה מקור מקראי, ושבה שלושה נערים מזים על העם – ובמשתמע על ציבור גדול, אחד אחרי השני – לשם טהרה מן העוונות. אלון טען שהעדות על הזאה זו מאששת את כיוון הפרשנות התלמודית הרואה בהזאה על הכוהן הגדול הזאה לשם התקדשות וטהרה רוחנית ולא משום טומאת מת. עם זאת את דברי האיגרת על הזאה על כל העם ולא על הכוהן הגדול בחר אלון להסביר כמסורת פרשנית על כריתת הברית בהר סיני. הוא הסתמך על שני מקורות נוספים: על דברי האיגרת אל העברים, הקושרת בין טהרת הכוהן הגדול לפני יום הכיפורים בהבאת קורבנות ובאפר פרה לבין ההתקדשות של בני ישראל במעמד הברית בהר סיני (שמ' כד 8),¹⁶ ועל מסורת חז"ל שלפיה הוזהו כל ישראל מאפר הפרה בסמוך לחנוכת המשכן.¹⁷

אלון קיבל אפוא את דברי בר נבא לחצאין. הוא מצא עדות בעלת ערך היסטורי רק בפרטים שיכולים להתאים – במובן רחב – לספרות חז"ל; לשיטתו הזאה על ידי נערים (תינוקות) יש לה יסוד ריאלי בתקופת הבית השני, מפני שכך מצאנו במשנת פרה.¹⁸ לעומת זאת הזאה לצורך התקדשות מתוארת בספרות חז"ל רק באשר לכוהן הגדול, ולכן, לפי אלון, מקורו של תיאור ההזאה על כל העם אצל בר נבא הוא במסורת על מעמד הר סיני.¹⁹

15 התרגום מבוסס על תרגומו של אלון, עם תיקונים קלים. השווה: *The Apostolic Fathers*, II, ed. and trans. B. D. Ehrman (LCL), Cambridge, MA 2003, pp. 40–41

16 האיגרת אל העברים ט' 7–22. וראו: W. Horbury, 'The Aaronic Priesthood in the Epistle to the Hebrews', *JSNT*, 19 (1983), pp. 43–71, esp. pp. 51–52

17 סדר עולם ז (מהדורת מיליקובסקי, עמ' 244). וראו עתה פירוש של מיליקובסקי, שם, ב, עמ' 145–146; הוא דן שם גם במקורות על הזאת הלויים והתקדשותם (במ' ח 7). בעניין זה ראו גם: ספרי במדבר, מהדורת כהנא, ב, עמ' 356–357.

18 חשוב להעיר כי במשנה לא מפורש שהתינוקות הם שמוזים. התיאור מסתיים בהגעתם של התינוקות עם המים מהשילוח אל הר הבית, ומשם הוא מתעמעם ולא ברור מה תפקידם של התינוקות בהמשך. על ההתנגדות הקומראנית להזאת נערים ראו: J. M. Baumgarten, 'The Red Cow Purification Rites in Qumran Texts', *JJS*, 46 (1995), pp. 112–119

19 ליברמן הציע לקרוא את דברי בר נבא בהשוואה לדברי ר' יהודה בתוספתא, פרה ג, ה (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 632), שלפיהם הטקס המיוחד שמתואר במשנת פרה ג התרחש באופן חד-פעמי 'כשעלו מן הגולה', וכולם היו טמאי מתים, ולכן נזקקו לתינוקות שלא נטמאו מעולם כדי שיוו על כל העם. ראו: ש' ליברמן, מדרשי תימן: הרצאה על מדרשי תימן על מהותם וערכם, ירושלים תרנ"ן [ת"ש], עמ' 20–22.

לדעתי האינטואיציה של אלון נכונה, ואכן יש לקרוא את התיאור באיגרת כתיאור של הזאה שלא לשם טהרה רגילה מטומאת מת. אולם שלא כדעתו של אלון נראה לי דברי האיגרת יובנו טוב יותר על רקע מנהג ההזאה שתיאר פילון, שאיננו אירוע חד־פעמי אלא התבצע לעיתים קרובות לפני הכניסה למקדש.

ג. פאולוס והנזירים

אני סבור כי למנהג ההזאה על טהורים לפני הכניסה למקדש יש ראייה ממקור נוסף, שאומנם נדון רבות במחקר אולם רק חוקרים מעטים הציגו לקשור אותו למנהג שתיאר פילון, בלא למצות את הדיון. כוונתי לסיפור פאולוס והנזירים במעשי השליחים כא. על פי המסופר שם לאחר שחזר פאולוס ממשעותיו לירושלים, הוא הואשם שהטיף בקרב קהילות באסיה הקטנה לביטול קיום המצוות. האשמות ממין זה היו עלולות להעמידו בסכנה, ולכן הציג יעקב לפאולוס לגלח ארבעה נזירים מבני קהילתם בירושלים. לגלח נזיר פירושו, כפי שלימד יעקב נחום אפשטיין, לממן את קניית הקורבנות הנדרשים לתגלחת הטהרה של הנזיר ובכך להשתתף איתו במצווה.²⁰ מעשה חסידות זה עשוי היה לסתום את טענותיהם של המאשימים. פאולוס עשה כדבר יעקב:

אז לקח פאולוס את האנשים ממוחרת בעודו נטהר איתם [σὺν αὐτοῖς ἄγνισθεις], והוא נכנס למקדש להודיע שיימלאו ימי טהרתם [τῶν ἡμερῶν τοῦ ἄγνισμοῦ] עד הזמן שבו יוקרב קורבן כל אחד מהם. וכאשר עמדו להימלא שבעת הימים והיהודים אשר מאסיה ראו אותו במקדש, עוררו את כל ההמון ושלחו ידם בו (מעשי השליחים כא 26–27).

קטע קצר זה מעורר כמה שאלות: מדוע נטהר פאולוס? מדוע נטהרו הנזירים, שאמורים לכאורה להישמר מטומאה? ומהם שבעת הימים הנזכרים בפסוק 27? המפרשים של מעשי השליחים ענו תשובות שונות על שאלות אלו.²¹ הפירוש הרווח הוא שהנזירים נטמאו בטומאת מת ולכן נדרשו להיטהר ולגלח את שערם כדין נזיר שנטמא (במ' 9–12), בעוד פאולוס נדרש להיטהר מפני שחזר מוחץ לארץ – מעין טומאת ארץ העמים.²² שבעת הימים מתפרשים לפי שיטה זו כשבעת

20 י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב, בעריכת ע"צ מלמד, ירושלים תשמ"ח, עמ' 52–53.

21 על הדעות השונות ראו בפירוט: S. D. Chepey, *Nazirites in Late Second Temple Judaism: A Survey of Ancient Jewish Writings, the New Testament, Archaeological Evidence, and Other Writings from Late Antiquity* (AGJU, 60), Leiden 2005, pp. 165–169

22 גם נקודה זו בפירוש בעייתית, מפני שטומאת ארץ העמים המוכרת ממקורות חז"ל אינה נזכרת במפורש בספרות בית שני, ושאלת היקפה ומהותה של טומאה זו במקורות חז"ל איננה מבוררת לגמרי. אין כאן מקום להרחיב בעניין זה, וראו לפי שעה: י' שחר, 'הגזרה על טומאת ארץ העמים', א' רזונק וד' שרייבר (עורכים), ההלכה: הקשרים רעיוניים ואידאולוגיים גלויים וסמויים, ירושלים תשע"ב, עמ' 167–183.

ימי הטהרה מטומאת מת.²³ פירוש זה בעייתי, מפני שאם מדובר בנזירים שנטמאו, הרי הן לפי הדין המקראי והן לפי ההלכה המקובלת אצל חז"ל, לאחר ההיטהרות נדרשת תקופת נזירות נוספת של 30 יום לפחות, והדבר איננו עולה בקנה אחד עם כוונתו של פאולוס להשתתף בגילוח נזיר.²⁴

לנוכח קושי זה הציעו אריאל ויאיר פורסטנברג כי אכן הנזירים נטמאו בטומאת מת, אולם היה זה לאחר סיום תקופת הנזירות שקצבו לעצמם בנזירותם. לשיטתם, המבוססת על שחזור שיטתו של ר' אליעזר במשנת נזיר (ג, ג-ד), נזירים כאלה נדרשים רק לשבעה ימי טהרה ואינם נדרשים לחזור שנית על ימי נזירותם.²⁵ הצעה זו פותרת את הקושי העיקרי בפירושים שהוצעו לסיפור, אולם היא מעלה קושי אחר – כדי להסביר את העובדה שכל ארבעת הנזירים בסיפור היו טמאי מת, הניחו הכותבים כי לאחר סיום תקופת הנזירות הקצובה, הנזיר רשאי להקל בשמירתו על הטהרה; אני סבור כי הנחה זו איננה מבוססת דיה.²⁶

לאחרונה הציע אהרן שמש קריאה חדשה של הסיפור, המנטרלת את הקושי עוד לפני שנוצר.²⁷ שמש טען כי פסוק 27 הוא אפיוודה חדשה שאיננה קשורה לנאמר קודם לכן. כלומר שבעת הימים שבפסוק 27 הם ציין זמן סתמי ואינם קשורים כלל לימי הטהרה הנזכרים בפסוק

23 מפרשים אחרים טענו כי אומנם פאולוס היה טמא בגלל שהייתו בחוץ לארץ, אולם הנזירים עצמם לא היו טמאים. לשיטתם הטקסט שלפנינו הוא תוצאה של חוסר בקיאותו של מחבר מעשי השליחים (לוקס), שלא הבין נכון את המקור שעמד לפניו ולא הבחין בין הטהרה מטומאת מת – או טומאת ארץ העמים, שממנה נטהר פאולוס – לטקס שבסוף ימי הנזירות, המכונים בתרגום השבעים לבמ' 1: 5 τὰς ἡμέρας τοῦ ἀγνισμοῦ – ימי הטהרה. המחבר חשב אפוא בטעות כי גם הנזירים נטהרו, אולם למעשה הם רק הגיעו לסוף ימי טהרתם, כלומר ימי נזירותם. היו גם מפרשים שהסבירו שפאולוס עצמו היה נזיר (כך אפשר להבין את המסופר במעשי השליחים יח 18), ושהוא בא לירושלים להשלים את נזירותו ולהקריב קורבנות. מפרשים אלה הסתמכו על דעתם של בית שמאי במשנת נזיר ג, ו, שמי שהיה נזיר בחוץ לארץ צריך להשלים עוד 30 ימי נזירות בבואו לארץ, ושיערו שהוא נדרש גם לטהרה של שבעה ימים. לשיטתם כך עשה פאולוס יחד עם הנזירים האחרים, שגם הם באו לפי השערתם מחוץ לארץ.

24 שמש ניסח בעיה זו כך: 'נוהג הנדיבים "לגלח נזיר" היה רק בנוגע לקורבן הסיום של נזירים טהורים שסיימו את תקופת נזירותם [...] הרעיון מאחורי הנוהג הזה היה לאפשר לאותם נדיבים להיות שותפים לנזירים בקדושת נזירותם ולזכות גם הם בתחליף לנזירות ממשית בתרומתם הכספית'. אם כן לא היה טעם לתרום כסף לקורבנות נזיר טמא שעדיין לא השלים נזירותו. ראו: א' שמש, נזירים ונזירות: היבטים של קדושה מהמקרא לספרות חז"ל, ירושלים תשע"ט, עמ' 99, הערה 10.

25 א' פורסטנברג ו' פורסטנברג, 'תקופת הנזירות והטקס שבסופה – עיון בפרשנות התנאית', סידרא, כב (תשס"ו), עמ' 57–80, וראו פירושם לסיפור על פאולוס: שם, עמ' 64–65.

26 נראה שהמציעים עצמם חשו בקושי זה בהתייחסם אל איסורי הגילוח והיין, שלכאורה אין בהם שום שינוי. ראו: שם, עמ' 65.

27 שמש, נזירים ונזירות (לעיל הערה 24). שמש לא הספיק להשלים את ספרו לפני מותו בטרם עת בשנת תשע"ח, והוא נערך מעיזבונו על ידי שמואל הר. העובדה שחלק ניכר מן הדין בסיפור פאולוס והנזירים מופיע בהערת שוליים מלמדת כנראה שהמחבר לא העמיד גרסה סופית של הדין. שמש גם הציג את הדברים בהרצאה שנשא בירושלים ב-19 באפריל 2017. לתיעוד מצולם של אותה הרצאה ראו:

<https://www.youtube.com/watch?v=5WWdq1mDhlg&t=1340s>

26; לאחר שבעת הימים בא פאולוס למקדש מסיבה כלשהי, ואז זוהה על ידי היהודים מאסיה ועורר עליו את זעם ההמון. שמש סבר אם כן שלא הייתה כאן כלל טהרה של שבעה ימים – לא של פאולוס ולא של הנזירים.²⁸

פירושו של שמש עשוי להסביר מדוע אין בטקסט במעשי השליחים כל ציון למאפיין מיוחד של אותם נזירים, ונראה שמדובר בהליך רגיל של גילוח נזיר. עם זאת נדמה כי חסרונותיו הברורים של פירוש זה – הניתוק שהוא יוצר בין פסוק 26 לפסוק 27 והפירוש של שבעת הימים כשבוע אקראי – מקשים לקבלו.²⁹

סיפור פאולוס והנזירים יוכל, לדעתי, להתפרש באופן טוב יותר לאור דבריו של פילון על חובת טהרת שבעה ימים לכל אדם שרצה להקריב קורבן או להיכנס למקדש. בהנחה שבסוף ימי בית שני רווח נוהג של טהרה כזו, שגם אדם טהור היה מחויב בה, אפשר לקרוא את הסיפור כך: פאולוס עלה עם הנזירים והודיע במקדש כי הם עומדים לסיים את תקופת נזירותם ולהביא קורבן, ואז נדרשו הוא והנזירים להיטהר במשך שבעה ימים כדין כל אדם שרוצה להקריב קורבן בבית המקדש.³⁰ האזכור הסתמי של שבעת הימים בפסוק 27 יכול להתאים לנוהג רווח כזה, שלא היה ייחודי לנזירים ולכן לא נדרש פירוט מיוחד בעניינו. אם כן אין כאן טומאה – לא של פאולוס ולא של הנזירים – אלא תיאור רגיל של גילוח נזיר, שהצריך הכנה והיטהרות של שבעה ימים.

ד. מי חטאת ואפר חטאת בסמוך לכניסה לעזרה

מנהג ההזאה לפני כניסה למקדש עשוי להשתקף גם מעדויות על הימצאותם של מי חטאת בסמוך לשערי העזרה. פילון כתב:

אם כוהן גדול הוא אדם לא מושלם והוא נכנס אל מבית לפרוכת ומבצע את עבודת הקודש כמנהג אבותינו, הרי הוא נמצא בפנים ובחוץ כאחד. בפנים הוא בגופו המוחשי, בחוץ הוא בנפשו המשוטטת והנודדת. ולעומתו אדם שאיננו מזרע הכהונה, אהוב האל ואוהב אלוהים, שוהה מחוץ לכיורי הקודש [ἐξω τῶν περιπατηρίων] ובכל זאת חי את חייו

28 שמש סבר כי ימי טהרתם הנזכרים בפסוק 26 הם כאמור ימי הנזירות של הנזירים, כרגיל אצל המחברים שכתבו יונית. לדעתו הטהרה היחידה שהייתה כאן היא טבילתם של פאולוס והנזירים לפני כניסתם למקדש, כדין כל אדם שרוצה להיכנס למקדש – על טבילה זו ראו להלן בפנים. ראו: שמש, נזירים ונזירות (שם).

29 וראו גם את עדותו של פאולוס עצמו על כך שנטהר לפני שנכנס למקדש במעשי השליחים כד 18.

30 לאפשרות פירוש כזו ראו: צ'פי, נזירים בשלהי ימי בית שני (לעיל הערה 21), עמ' 171, הערה 81. אולם הוא דחה אפשרות זו מפני שתמך בפירוש שהיו אלה נזירים טמאים שנדרשו להיטהר ולגלח את תגלחת הטומאה. הוא שב וטען שאי אפשר לנתק את מילוי ימי הטהרה של הנזירים, שעליו הודיע פאולוס במקדש, טהרה שסופה קורבן (סוף פסוק 26), לבין הטהרה המתוארת (תחילת פסוק 26). לשיטת צ'פי אין טהרה שבעת ימים שסופה קורבן אלא תגלחת הטומאה בלבד.

לפני ולפנים, שכן כל חייו עם הגוף דומים בעיניו כגלות, ורק כאשר הוא יכול לחיות
בנפש לבדה הוא סבור שהוא נמצא במולדתו.³¹

כדי לתאר את התחום שמחוץ לקודש השתמש פילון במונח ἔξω τῶν περιρραντηρίων. ה־περιρραντηρία היו כיוורים ובהם מים להזאה שעמדו בכניסה למקומות מקודשים בעולם היווני – לא רק מקדשים אלא גם מתחמים מקודשים כמו האגורה באתונה.³² הנכנסים למתחם היו מזים על עצמם מים לפני כניסתם, ולכן הוצבו כיוורים כאלה בכניסות אליו. מקום הכיוורים היווה אפוא את הגבול של האזור המקודש. ה־περιρραντηρία, כיוורי ההזאה, מתועדים היטב בספרות היוונית ואף בממצא הארכיאולוגי של יוון הקלסית והעולם ההלניסטי.³³ המונח ἔξω τῶν περιρραντηρίων, במשמעות: מחוץ לקודש, מופיע אצל פילון עוד שש פעמים, בחלקו, כמו כאן, בהתייחסות ישירה לבית המקדש בירושלים.³⁴ מפרשי פילון טענו להשפעה יוונית בעניין זה, כלומר לדעתם פילון החיל מונח יווני על בית המקדש. חלקם קישרו באופן אסוציאטיבי בין ה־περιρραντηρία לכיור הנזכר במקרא, שבו רחצו הכוהנים את ידיהם ואת רגליהם. לכן סברו בטעות כי פילון, באמצעו את המונח היווני, מיקם את הכיור או את הכיורים מחוץ לחצר המקדש ולא לפני ההיכל כפי שעולה מפרשת המשכן בשמ' ל' 18.³⁵

אולם דומני שעדיין לא העירו על ההקבלה שבין התיאור של פילון לכמה תיאורים מספרות חז"ל של כלים המכילים אפר חטאת ונתונים בכותלי העזרה מבחוץ. במשנת פרה ג, ג נאמר כי 'בפתח העזרה היה מותקן קלל שלחטאת'. ואילו בתיאור המקביל בתוספתא, פרה ג, ד, מסופר כי 'קליליות של אבן היו קבועין בכותל מעלות של עזרת הנשים וכסוייהן של אבן נראין לחיל

31 מי יורש קנייני אלוה, 82 (תרגום י' עמיר, כתבי פילון, ה, א [לעיל הערה 1], עמ' 76).

32 R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983, p. 19

33 R. Ginouvès, *Balaneutikè: recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris 1962, pp. 308–314

34 על הכרובים, 96 (תרגום ח' שור, כתבי פילון האלכסנדרוני, ד, א, מהדורת י' עמיר, ירושלים תשנ"ז, עמ' 173); על שהאל הוא ללא שינוי, 3 (תרגום י' כהן-ישר, כתבי פילון האלכסנדרוני, ד, ב, מהדורת מ"ר ניהוף, ירושלים תשע"ה, עמ' 43; כהן-ישר תרגם: 'מחוץ לתחום הטבילה במים חיים', והוסיף שם בהערה כי פירוש המילה περιρραντηρίων הוא 'טבילה במקווה טהרה'; יש לתקן תרגום זה לפי האמור לעיל, וכך גם ברורה יותר ההשוואה המטפורית שעשה פילון בין מניעת כניסת טמאים למקדש לבין חדירת מידות רעות לנפשו של האדם); על הבריחה והמציאה, 81 (תרגום י' עמיר, כתבי פילון, ה, א [לעיל הערה 1], עמ' 201); על החוקים לפרטיהם, א, 159 (תרגום ח' שור, כתבי פילון, ב [לעיל הערה 4], עמ' 264); על המידות הטובות 146, 137 (תרגום ס' דניאל נטף, כתבי פילון, ג [לעיל הערה 5], עמ' 215, 217).

35 בהערותיו לקטע מ'מי יורש קנייני אלוה' שצוטט לעיל טען עמיר כי ההשפעה היוונית הביאה את פילון לשנות את מיקומו של הכיור בתיאור המשכן בחיי משה ב, 136 (תרגום ס' דניאל-נטף, כתבי פילון, א [לעיל הערה 6], עמ' 299). ראו: כתבי פילון, ה, א [לעיל הערה 1], עמ' 76, הערה 121. לדעתי הערה זו איננה נכונה – פילון טען שם שהכיור עמד מחוץ לעמודים הקדמיים של המשכן, שתיאר גם בחיי משה ב, 92 (על פי שמ' כו 37; תרגום דניאל-נטף [שם], עמ' 290–291), ולא העמודים שבשער החצר.

ובתוכן אפר מכל פרה ופרה שהיו שורפין'.³⁶ תינוקות שגדלו בחצרות מיוחדות בירושלים היו מפזרים אפר זה על המים שהביאו מהשילות. בהמשך המשנה מתואר ששליש מאפר הפרה האדומה, לאחר שרפתה, הונח בחיל (פרה ג, יא), ומסורת זו נמצאת גם בתוספתא ובספרי במדבר.³⁷ הנחת אפר פרה בחיל, השטח המוגבה שהקיף את העזרה מבחוץ, מתאימה למסורת על כלי אפר שהיו קבועים בכותלי העזרה מבחוץ. בתוספתא ובספרי במדבר נקשרה הנחת האפר בחיל לכתוב 'והיתה לעדת בני ישראל למשמרת למי נדה חטאת הוא' (במ' יט 9). כפי שהעיר מנחם כהנא, בפירושו לספרי במדבר, זהו מהלך דרשני נמרץ שעקר את חציו הראשון של אותו פסוק, הקובע כי יש להניח את האפר מחוץ למחנה.³⁸ וגם בעיה מכיוון אחר יש כאן: החיל אסור בכניסה לנוכרים ולטמאי מת, כפי שנאמר במשנת כלים א, ח, ואם האפר שבחיל שימש לטיהור, ולו טיהור מספק, מסתבר יותר שהיה מונח במקום שבו יכול היה טמא מת להיכנס ולקבל הזאה.³⁹

למרות הקשיים הללו, ואולי דווקא בגללם, נראה כי זו מסורת עקשנית הגורסת שהיה אפר חטאת בסמוך לכניסה או לכניסות לעזרה. אומנם קיומם של כלי מים קבועים אינו מוזכר, אבל גם אם רק הובאו לשם מים בכל פעם לצורך קידוש והזאה – אפשרות המתאימה יותר להלכות החזו"ליות לשמירה על המים – עדיין ייתכן שפילון מצא בכך דמיון לנוהג היווני. ואולם לא השפעה יוונית ששיבשה את תיאורו של פילון יש כאן, אלא עדות ממשית למציאות בבית המקדש בסוף ימי הבית השני, שהייתה דומה למנהגי הטהרה בסמוך למקדשים הלניסטיים. המסורת על כלי האפר בשערי העזרה שימשה את ר' אשר בן יחיאל (הרא"ש) בפירושה של משנה קשה. וזו לשון המשנה בפרה יב, ד:

המזה מחלון שלרבים ונכנס למקדש ונמצאו המים פסולין פטור.

מחלון שליחיד ונכנס למקדש ונימצאו המים פסולין חייב.

36 מהדורת צוקרמנדל, עמ' 632.

37 תוספתא, פרה ג, יד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 633); ספרי במדבר קכד (מהדורת כהנא, א, עמ' 400, שורה 64).

38 ספרי במדבר, מהדורת כהנא, ד, עמ' 1018–1019. כהנא התייחס שם גם לדרשת ספרי זוטא במדבר שמובאת בהערה הבאה.

39 ואולי מסיבה זו יש בספרי זוטא במדבר מסורת אחרת על הנחת האפר בהר הבית ולא בחיל: 'כיצד היו עושים היו מביאים מעצבים שלשיש וחולקין אותה שלשה חלקים. מניחין >>שליש בחלונות וסותמין אותה ומחלקין שלישי לכל המשמרות ומניחין >> שלישי בהר הבית. לקים מה שנא' ואסף והניח, אוסף לפני מחנה ישראל ומניח בתוך מחנה ישראל' (ספרי זוטא במדבר יט, ט [מהדורת הורוביץ, עמ' 304; ה' בייטנר, 'עיונים במשנת ספרי זוטא ובדרכי שילובה במדרש', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ח, עמ' 162]). הר הבית מותר בכניסת טמאי מת כנאמר במשנת כלים ובספרי זוטא במדבר ה, ב (מהדורת הורוביץ, עמ' 228). יושם לב כי ספרי זוטא במדבר מגדיר את הר הבית כ'מחנה ישראל', בניגוד לתוספתא, כלים בבא קמא א, יב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 570) ומקבילות. ראו: בייטנר, ספרי זוטא במדבר לפרשת פרה (לעיל הערה 12), עמ' 37–38.

אבל כהן גדול בין מחלון של יחיד בין מחלון של רבים פטור שאין כהן גדול חייב על טומאת המקדש וקדשיו.⁴⁰
מחליקין היו לפני חלון של רבים ודורסים ולא נימנעין מפני שאמרו מי חטאת שעשו מצותן אינן מיטמין.

במשנה זו רב הסתום על המפורש. המושגים 'חלון של רבים' ו'חלון של יחיד' אינם מוכרים ממקום אחר, ולכן קשה להסביר מדוע במקרה שנמצאו המים פסולים, דווקא מי שהוזה מחלון של רבים יהיה פטור, ואילו מי שהוזה מחלון של יחיד יהיה חייב. גם הביטוי 'מי חטאת שעשו מצותן' זוקק ביאור נוסף (ראו על כך בנספח למאמר). אולם הקושי המרכזי במשנה הוא זה: סתם הזאה היא משום טומאת מת, ואם נמצאו המים פסולים, הרי התברר למפרע כי האדם לא השלים את הטהרתו ונכנס למקדש כשהוא טמא מת. כיצד אם כן יהיה פטור אם הוזה מחלון של רבים? וכי אין זו בדיוק ההגדרה של שגגת ביאת מקדש?

הרמב"ם פירש שאכן ההזאה כאן היא משום טומאת מת, ולכאורה אדם שלא השלים את הזאתו כראוי, מפני שהמים נמצאו פסולים, הרי הוא טמא. אולם לפי פירושו המים בחלון של רבים מוחזקים ככשרים מפני שהרבים מזים מהם, ולכן אם בדיעבד נמצאו פסולים, מי שהוזה מהם נחשב כאנוס ופטור מן הקורבן, אף שנכנס למקדש כשהוא עדיין טמא מת. לעומת זאת למי חטאת בחלון המשמש להזאת יחיד אין חזקה כזאת, והיחיד צריך לבדוק שהמים אכן כשרים. אם לא בדק, ונמצאו המים פסולים, הרי הוא שוגג וחייב בקורבן אם נכנס למקדש.⁴¹
לדעת ר' שמשון (הר"ש) משאנץ חלון של רבים הוא מקום שמזים בו על מי שנטמא בספק טומאה ברשות הרבים. ספק טומאה ברשות הרבים ספקו טהור (משנה, טהרות ד, יא), ומעיקר הדין מי שנטמא בספק זה אינו חייב להיטהר. מי שנכנס למקדש פטור אפוא מן הקורבן, גם אם נמצאו המים פסולים, כיוון שמלכתחילה הייתה ההזאה רק מעלה בעלמא.
הרא"ש בנה נדבך נוסף על פירוש הר"ש, וכך כתב:

מחלון של רבים – חלונות היו בנויות בכותלי העזרה ובהם היו נותנים האפר למשמרת, ויש חלון מיוחד להזות על בני אדם שנטמאו בספק טומאה ברשות הרבים, שאע"פ שהם טהורים מן התורה היו מקבלים הזאה לצאת מן הספק.

לפי פירוש הרא"ש חלון של רבים הוא כינוי למקומות בכותלי העזרה שהיו שמים בהם למשמרת את ה'קליליות של חטאת'. לדעתו אפר זה שימש להזאה על טמאים מספק שבאו במגע עם ספק

40 זאת גרסת כ"י בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן A 50 לאחר הגהה. קודם הגהה גרס 'ביאת המקדש וקדשיו'. כ"י פרמה פלטינה 2596 (דה רוסי 497; ריצ'לר 711) גורס: 'על ביאת המקדש'; כ"י פרמה, פלטינה 3173 (דה רוסי 138; ריצ'לר 710): 'על ביאת מקדש וקדשיו'; כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add.470.1: 'על מקדש וקדשיו'.

41 עיינו גם: משנה תורה, הלכות פרה אדומה טו, ח.

טומאה ברשות הרבים. לפי פירוש זה ברור מדוע עוסקת המשנה דווקא במי שנכנס למקדש. לכאורה יכלה המשנה להתנסח באופן אחר ולהדגים את ההשלכות של הזאת המים הפסולים במי שנגע באדם אחר או בטהרה כלשהי. אולם אם באפר החטאת שבכותלי העזרה עסקינן, הרי הכניסה למקדש היא מקרה המבחן הטבעי. בעקיפין נותן פירוש הרא"ש מענה גם על התמיהה שהעליתי בדבר מיקומם של אותם קלילות של חטאת במקום שאסור לכאורה בכניסת טמאי מתים. לפי פירושו כלים אלה נועדו להזאה על מי שנטמא בספק טומאה ברשות הרבים, שאיננו נחשב טמא מעיקר הדין, ולכן כניסתו אל החיל איננה אסורה.

לדעתי יש לקבל את הכיוון העקרוני שהלכו בו הר"ש והרא"ש ולפרש שמדובר במשנה זו בהזאה שאיננה משמשת לטהרה רגילה מטומאת מת. אני סבור כי אילו הייתה הסיבה להזאה טומאת המת, קשה לשער שאדם שלא השלים את טהרתו היה פטור מביאת מקדש – שלא כפירוש הרמב"ם, שתיאר אותו כאנוס.⁴² נראה כי החשש היחיד במשנה זו הוא שמי החטאת מטמאים בטומאה הקלה יחסית שגורמים מי חטאת שנפסלו או שלא הוזו כראוי. אולם בניגוד לפירושי הר"ש והרא"ש, אני רוצה להציע שלא הזאה משום ספק טומאה ברשות הרבים יש כאן, אלא ייתכן כי המשנה, המשיחה לפי תומה בעניין אחר, משמרת עדות לנוהג של הזאה תכף לפני הכניסה למקדש, הזאה שאיננה משום טומאת מת – ממש מעין הזאה העולה מהמקורות שנדונו לעיל.

מציאותם של כלים עם אפר חטאת או מי חטאת בכניסות לעזרה, מציאות המתועדת הן אצל פילון והן במשנה, מצטרפת לעדותם של המקורות שנסקרו לעיל על קיומו של נוהג להוות מי חטאת לפני כניסה למקדש. ההזאה לא נועדה רק לטמאי מת אלא גם לאנשים טהורים, ומטרתה הייתה להכין את האדם לכניסה למקדש או להקרבת קורבן. ייתכן שהזאה זו הייתה מתבצעת לעיתים על המון רב, כפי שמשמע מאיגרת בר נבא. ההזאה על הכוהן הגדול והפרשתו לשבעה ימים המופיעות במשנה הן אפוא לדעתי שריד יחיד לנוהג רחב, שהיקפו וטעמו היטשטשו מאוד בספרות חז"ל.⁴³

42 בגלל קשייהם של פירושי הראשונים הציע בעל 'משנה אחרונה' לפרש שהנושא במשנה זו הוא טומאת המזה ולא טומאת האדם שהוזה. בכך פתר את בעיית הכניסה בטומאת מת, כיוון שהמזה מתחילתו טהור, אולם כדי להסביר את ההבדל בין חלון של יחיד לחלון של רבים הוא נזקק להבחנה דומה לזו של הרמב"ם, שקשורה באחריות המזה לבדוק את כשרות המים לפני שמוזה מהם. עוד על כיוון פירוש זה ראו בנספח למאמר זה, הערה 74.

43 יושם לב כי החיבור בין מנהג ההזאה על הכוהן הגדול למנהג ההזאה על אנשים אחרים המבקשים להיכנס למקדש, מופיע במפורש רק בדברי פילון ב'על החלומות'. עם זאת במקורות האחרים אנו מוצאים עדות על הזאה על הכוהן הגדול (המשנה, האיגרת אל העברים) או על הזאה על העם (איגרת בר נבא, מעשי השליחים). גם בעניין זה אני הולך בעקבות פילון – אינני מוצא סיבה לנתק בין שני המנהגים הללו אלא רואה בהם חלקים ממכלול אחד של טהרה לפני כניסה למקדש. ראיה לכך ניתן למצוא גם במנהג הטבילה במקווה כאמצעי טהרה המסמן מעבר בין רמות קדושה שונות (ראו להלן בסמוך); לפי מקורות תנאיים קיימו טבילה זו הן אנשים רגילים לפני הכניסה לעזרה והן הכוהן הגדול לפני הכניסה אל הקודש.

ה. טבילה במקווה לפני כניסה למקדש

אם אכן התקיים נוהג להזות מי חטאת לפני הכניסה למקדש, הוא מצטרף לנוהג מתועד קצת יותר – הטבילה לפני הכניסה למקדש והעבודה בו. טבילה זו מתוארת באופן מפורש בספרות חז"ל, אומנם במקורות ספורים. חוץ מטבילתו של הכהן הגדול ביום הכיפורים סמוך להחלפת בגדיו, המתוארת אף בתורה (וי' טז 4, 24; משנה יומא ג, ג), מוסרת המשנה בתמיד אגב הילוכה: 'מי שהוא רוצה לתרום את המזבח משכים וטובל עד שלא יבוא הממונה' (תמיד א, ב). הטבילה של הרוצה לתרום את המזבח איננה מצריכה הערב שמש אלא היא נעשתה בשחר שלפני העבודה. נראה כי טבילה זו לא נועדה רק לכוהנים אלא לכל אדם שרצה להיכנס לעזרה: 'זוה הכלל היה במקדש כל המסך את רגליו טעון טבילה וכל המיטיל למים טעון קידוש ידיים ורגלים. אין אדם ניכנס לעזרה ולעבודה⁴⁴ אפילו טהור עד שהוא טובל' (משנה, יומא ג, ב–ג). בדומה לכך נאמר בתוספתא: 'מצורע טובל בלשכת המצורעין ובה ועומד בשערי ניקנור. ור' יהודה אומ' לא היה צריך טבילה שכבר טבל מערב. אמרו לו לא מן השם הוא זה, אלא כל הנכנס לעזרה דרך שערי ניקנור היה טובל באותה לשכה' (נגעים ח, ט).⁴⁵

מקורות אלה ומקור חשוב נוסף – תיאור אפוקריפי של ביקור ישוע במקדש שנמצא בפפירוסים מאוקסירינכוס – כבר נאספו על ידי אברהם אדולף ביכלר במאמר משנת 1908.⁴⁶ אייל רגב הסביר באמצעותם את הממצא הארכיאולוגי של ריבוי מקוואות בחפירות שערי חולדה וקשת רובינסון. הוא טען בצדק כי מקוואות בסמוך לכניסה להר הבית לא הועילו לאדם טמא שצריך היה לחכות עד הערב לטבילתו, שכן אז המקדש כבר היה סגור, אבל הם עשויים היו להועיל לאדם שהתכוון לעלות למקדש מייד לאחר טבילתו. לפיכך הוא קבע אל נכון כי במקורות הנוכחים מדובר בטבילה שאיננה מצריכה הערב שמש, ובוה היא חורגת ממערכת הטהרה הרגילה. רגב הסביר טבילה זו כפעולת מעבר וכניסה אל הקודש. הוא נסמך בכך על מחקרו המעמיק של רוברט פרקר על טומאה וטהרה בעולם היווני, שהדגיש את תפקיד הטהרה כאמצעי מבדיל וכפעולת מעבר מחול לקודש.⁴⁷ אני סבור שהסבר זה משכנע, ושמהג ההזאה

44 בצירוף זה התפלגו הנוסחים. רוב נוסחי סדר המשנה גורסים 'לעזרה לעבודה' (ללא וי"ו החיבור), אולם ברבים מנוסחי המשנה שבבבלי מופיע לצד נוסח זה הנוסח 'לעזרה' בלבד. אפראט מלא ראו: י' רונברג, 'משנת כיפורים – מהדורה ביקורתית', ב, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ה, עמ' 22. וראו: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה³, ירושלים תש"ס, עמ' 461–463.

45 מהדורת צוקרמנדל, עמ' 628.

46 A. Büchler, 'The New "Fragment of an Uncanonical Gospel"', *JQR*, 20 (1908), pp. 330–346
ראו גם: ספרי במדבר, מהדורת כהנא, ב, עמ' 299.

47 E. Regev, 'The Ritual Baths Near the Temple Mount and Extra-Purification Before Entering the Temple Courts', *IEJ*, 55 (2005), pp. 194–204
של ביקרמן על טהרה לפני כניסה אל המקדש ביהדות ובעולם ההלניסטי: E. J. Bickerman and A. D. Tropper. *Studies in Jewish and Christian History*, Leiden 2007, pp. 359–363
כמה מן המקורות שדנתי בהם במאמר זה, אולם לא התמקד בהזאה דווקא.

שתיארתי לעיל יסודו באותה תפיסה דתית שמעבר מחול לקודש דורש פעולת הטהרה, תפיסה שרווחה בעולם היווני-הרומי של תקופת בית שני. היהודים לא היו חריגים בעניין זה והשתמשו בפרקטיקות הטהרה שלהם – טבילה והזאת מי אפר פרה אדומה – גם לצורך זה.⁴⁸ המקורות המועטים אינם מאפשרים לקבוע אם כל אדם היה צריך גם לטבול וגם להזות לפני כניסה למקדש או שלפעמים היה די בטבילה בלבד.

מעל העיסוק במקורות הללו מרחפת השאלה מהו היחס בין פעולות הטהרה לפני הכניסה אל הקודש לבין המערכת הרגילה של הטומאה והטהרה, שמקורותיה מקראיים, ושכונתה בעבר במחקר Levitical Purification.⁴⁹ מערכת הטומאה המקראית – כפי שהיא באה לידי ביטוי בקובצי החוק שבתורה אם כי לא בהכרח בסיפורת⁵⁰ – ומערכת הטומאה החזו"לית מתמקדות במקור הטומאה ובהיטהרות ממנה. התורה מפרטת מקורות טומאה מגוונים – שרץ, נבלה, דם לידה, נידה, זיבה, צרעת, מת – את דרכי מעבר הטומאה ממקורות אלה אל האדם ואת דרך ההיטהרות וזמן ההיטהרות הנדרשים לאחר חשיפה לטומאה. לעומת זאת פעולות הטהרה לפני הכניסה אל הקודש לא נועדו להשתחררות מטומאה ממקור מסוים אלא להכנה ולהתקדשות לקראת מפגש עם הקודש. במקרה זה הגורם שמכוון את הצורך בטהרה ואת אופייה נגזר מהיעד שאליו רצה האדם להגיע ולא ממקור הטומאה שאליו נחשף.

קשה לדעת כיצד התמזגו שני יסודות אלה במחשבתם של היהודים בסוף ימי הבית השני. רגב תיאר את הטבילה לפני הכניסה למקדש כטהרה עודפת (Extra-Purification), כלומר לדעתו מערכת הטהרה המקראית היא המערכת הבסיסית, והטהרה הקשורה בכניסה אל המקדש היא שכבה נוספת עליה. אך תפיסה זו לא בהכרח הייתה תפיסתם של בני התקופה. לדעתי יש להיזהר מלהניח שהחשיבה היהודית הרווחת בימי בית שני ראתה דווקא את הרכיבים המתאימים למערכת המקראית כמקוריים או כבסיסיים יותר. כאמור פילון תיאר את הטהרה מטומאת מת ואת הטהרה לקראת כניסה למקדש זו אחר זו, והתייחס אל שתיהן כאל ציווי התורה.

48 פילון התייחס בפירושו לדמיון שבין מנהג הטהרה ההלניסטי למנהג היהודי, אך הדגיש שבעוד אצל 'כל העמים כמעט' משתמשים במים בלבד, משה ציווה לערב את המים עם אפר הפרה האדומה. ראו ציטוט לעיל ליד הערה 4. כמה ממפרשי פילון טענו כי הוא הושפע ממנהגי הטהרה ההלניסטיים ולכן פירש באופן מוטעה את מנהגי הטהרה היהודיים (ראו לעיל בסעיפים א, ד). אך אני סבור כי אכן השימוש בהזאה כאמצעי לטהרת מעבר היה דומה בשתי התרבויות, ופילון היטיב לתאר הן את הדמיון והן את השוני לאשורם. למרות הדמיון בין המנהגים, אני נוהר מלהשתמש כאן במונחים של השפעה מכיוון זה או אחר. בהחלט ייתכן שלמנהג היהודי היו שורשים גם בתקופות קדומות יותר, אף שהוא לא בא לידי ביטוי בחוק המקראי.

49 לביקורת על השימוש במונח זה ראו: J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford, 2000, p. 23. לענייני אין חשיבות רבה להבחנה שקלוונס העמיק בה בין הטומאה הריטואלית לטומאה המוסרית; שתיהן מבוססות על העובדה שלטומאה היה מקור – אם אובייקט מטמא ואם חטא – וההיטהרות היא תהליך השתחררות ממנו.

50 ראו למשל את מגוון המשמעויות של פעלים מהשורש קד"ש (במיוחד בבניינים פיעל והתפעל) במקרא, שכולל בין השאר התקדשות במובן של הימנעות מטומאה (וי' יא 44), היטהרות כאמצעי הכנה אל הקודש (שמ' יט 10, 22; שמ"א טו 5) והיטהרות מטומאה מסוימת (שמ"ב יא 4).

נראה יותר שהייתה בימי בית שני תפיסה משולבת שראתה בפרקטיקות של הטהרה – טבילה והזאה – אמצעים המשמשים למעבר בין דרגות טהרה שונות, אם ממצב של טומאה שנגרמה ממקור טומאה מוחשי, כמו מת או זב, למצב טהרה ואם ממצב רגיל, שאין בו טומאה ספציפית, למצב טהרה וקדושה גבוה יותר.

ו. דרכם של חז"ל בפירוש העדויות על טהרה לפני כניסה למקדש

לעומת האפשרות המוגבלת לשחזר את החשיבה ההלכתית שרווחה בתקופת הבית השני, בדיקת העיסוק של חז"ל במקורות הנוגעים לטהרה לפני כניסה למקדש עשויה לתרום להבנת דרכי החשיבה של החכמים באשר לטומאה וטהרה.⁵¹

כאמור המקור היחיד מספרות חז"ל שמתאר במפורש הזאה לפני כניסה למקדש הוא תיאור ההזאה על הכוהן הגדול כאשר עמד לשרוף את הפרה האדומה. במשנת יומא א, א מתוארת רק הפרשתו של הכוהן הגדול לשבעה ימים לפני יום הכיפורים, ואילו המשנה בפרה ג, א מוסיפה את הזאת מי החטאת:

שבעת ימים קודם לשריפת הפרה מפרישין כהן השרוף את הפרה מביתו ללשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה ובית אבן היתה נקראת.
ומזין עליו כל שבעת הימים מכל החטאות שהיו שם.
ר' יוסה אומ' לא היו מזין עליו אלא בשלישי ובשביעי בלבד.
ר' חנניה סגן הכהנים או' על הכהן השרוף את הפרה מזין עליו כל שבעת הימים, ועל שליום הכיפורים לא היו מזין עליו אלא בשלישי ובשביעי בלבד.

לפי לשון המשנה רק ר' חנניה סגן הכהנים הזכיר במפורש הזאה לפני יום הכיפורים, אך האמוראים בשני התלמודים הניחו שאף תנא קמא ור' יוסי הסכימו שמזים גם על הכוהן הגדול לפני יום הכיפורים, כל אחד לפי שיטתו.⁵² טעם ההפרשה וטעם ההזאה לא התפרשו במשנה, והם נדונו במקורות תנאיים אחרים ובתלמודים. בטעם ההפרשה נאמרו שלושה הסברים.

51 יש לזכור כי מנהגי הטהרה לא פסקו מייד לאחר החורבן, ולא מעט מקורות מעידים על שמירת טהרה במאות הראשונות לסה"נ בארץ ישראל. יש גם עדויות עמומות על הימצאותם של מי חטאת ועל שימוש בהם לאחר החורבן, אולי אף בתקופת האמוראים. לעדויות אלו ראו: ש' ספרא, 'בית שערים בספרות התלמודית', ארץ ישראל, ה (תשי"ט), עמ' 206–212. למרבה הצער מיעוט העדויות ואופיין העמום אינם מאפשרים לקבוע באילו נסיבות השתמשו במי החטאת לאחר החורבן, ואם היו שימושים נוספים מעבר לטהרה מטומאת מת.

52 בבבלי מובאת ברייתא המקבילה לגרסת המשנה בפרה, ונאמר בה בפירוש, כבר בדעת תנא קמא (ר' מאיר): 'אחד זה ואחד זה מזין עליו' וכו' (יומא ד ע"א; ח ע"א). בירושלמי, בהקשר שונה במקצת, מובאת ברייתא דומה: 'על זה ועל זה היו מזין עליו מכל החטאות שהיו שם' (יומא א, א [לח ע"ג; טור 561, שורה 34]). כמו כן מצוטטת בשני התלמודים ברייתא המופיעה גם בתוספתא: 'מה בין כהן השרוף את הפרה לכהן של יום הכיפורים. כהן של יום הכיפורים הפרשתו בקדושה ואחיו הכהנים נוגעין בו. כהן השרוף את הפרה הפרשתו

בתוספתא, יומא א, א טען ר' יהודה בן פתירא שהטעם להפרשה הוא 'שמא תמצא אשתו ספק נידה ויבא עליה נמצא טמא שבעת ימים',⁵³ כלומר החשש הוא מפני טומאת נידה שתימשך שבעה ימים ותמנע מהכוהן לעבוד ביום הכיפורים. הסבר זה נמצא גם במכילתא דמילואים שבספרא ובבבלי.⁵⁴

אולם בתלמודים מובאים עוד שני הסברים – בשם ר' יוחנן וריש לקיש – שאינם מקשרים את ההפרשה לחשש מטומאה. ר' יוחנן טען כי ההפרשה נלמדת מימי המילואים: כפי שבשבעת ימי המילואים שהו אהרן ובניו במשכן שבעה ימים והתחנכו בעבודה לקראת היום השמיני, כך שוהה הכהן הגדול במקדש שבעה ימים ומתאמן בעבודה. ר' יוחנן למד זאת מהפסוק 'כאשר עשה ביום הזה צִנָּה ה' לעשות לכפר עליכם' (וי' ח 34), שאפשר לקוראו כמלמד שטקס המילואים רלוונטי לדורות. ריש לקיש טען לעומתו כי ההפרשה נלמדת ממעמד הר סיני, על פי הפסוק 'ישכן כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן' (שמ' כד 16). ריש לקיש פירש את המילים 'ויכסהו הענן' כמוסבות על משה, ומכאן שמשה הופרש לשישה ימים, וביום השביעי בא במחיצת הקודש. מכאן למד ריש לקיש ש'זה בנה אב שכל הנכנס למחנה שכינה טעון פרישה ששה'.⁵⁵

אשר לטעם להזאת מי חטאת, הבבלי מסביר כי לפי שיטת ר' יוחנן הזאת המים היא תחליף להזאת הדם בימי המילואים – 'נכנסו מים תחת דם'.⁵⁶ לעומת זאת לפי שיטת ריש לקיש ההזאה איננה נלמדת מהכתובים, אלא היא מעלה בעלמא.⁵⁷ ישראל קנוהל ושלמה נאה הדגישו בצדק

בטהרה ואין אחיו הכהנים נוגעין בו' (פרה ג, א [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 631]). בבבלי, פרה ח ע"ב נקבע בפירוש שברייתא זו מתאימה לשיטת ר' מאיר או ר' יוסי, ואם כן ההבדל היחיד בין יום הכיפורים לפרה הוא עניין נגיעת הכהנים. אולם לפי ר' חנינא סגן הכהנים יש הבדל נוסף – ימי ההזאות. על סופה של ברייתא זו בתוספתא ועל נוסחה המובא בפירוש הר"ש משאנץ ראו: ש' ליברמן, תוספתא ראשונים, ג, ירושלים תרצ"ט, עמ' 215.

53 מהדורת ליברמן, עמ' 220.

54 ספרא, מכילתא דמילואים, צו, לו (מהדורת וייס, מג ע"א); בבלי, יומא ו ע"ב.

55 בבלי, יומא ב ע"א – ג ע"ב. הגמרא מסיקה כי לפי שיטת ריש לקיש צריכה ההפרשה להיות רק שישה ימים, אך המשנה גרסה שבעה ימים, מפני שטעמה כר' יהודה בן פתירה – משום טומאת ביתו.

56 'ויקח משה משמן המשחה ומן הדם אשר על המזבח ויז על אהרן על בגדיו ועל בניו ועל בגדי בניו אתו ויקדש את אהרן את בגדיו ואת בניו ואת בגדי בניו אתו' (וי' ח 30). בבבלי מובא המשפט 'נכנסו מים תחת דם' לבדו כ'תני ר' חייא'. בירושלמי מובאת ברייתא ארוכה יותר בה מסביר ר' יהודה את הטעם: 'כדי שיכנסו המים תחת הדם, ואילו ר' יוסי אומר 'תחת הדם ותחת שמן המשחה' (יומא א, א [לח ע"ג; טור 561, שורות 35–36]). פרפרזה על דברי הירושלמי אפשר למצוא בסדר העבודה של יוסי בן יוסי 'אתה כוננת עולם ברב חסד': 'קדושים יבדילו איש מנהו לעצרו בלשכה כהן מלואים / קדשוהו וחסאוהו כמי נדה תמור חטוי דם ושמן המשחה' (פיוטי יוסי בן יוסי², מהדורת א' מירסקי, ירושלים תשנ"א, עמ' 188, שורות 75–76). הפניה זו מצאתי אצל הורביר, כהונת בני אהרן (לעיל הערה 16), עמ' 51–52.

57 בבלי, יומא ד ע"א.

שהן ר' יוחנן והן ריש לקיש לא קישרו את ההפרשה ואת ההזאה לטומאה אלא לתהליך הכנה והתקדשות.⁵⁸

טעמיהם של ר' יוחנן וריש לקיש מתאימים רק באופן חלקי למשנת פרה ג, א. דעתו של תנא קמא, שגרס הזאה שבעה ימים רצופים, יכולה אומנם להתיישב עם הסברו של ר' יוחנן שההזאה היא תחליף למילואים, אך דעתו של ר' יוסי, שגרס הזאה בשלישי ובשביעי בלבד, מבטאת לדעתי תפיסה שונה של תפקיד ההזאה. ייתכן כי ר' יוסי לא הכיר בהזאה כנגד המילואים, או מסיבה אחרת של התקדשות, אלא רק בהזאה המכוונת לטהרה מטומאת מת. הואיל והכוהן הגדול מצווה להישמר מכל טומאה, טהרה זו יכולה להיות מוסברת בחשש מפני ספק טומאת מת – ואכן הבבלי נקט בסופו של דבר הסבר זה, גם בהסבירו את הדעות האחרות במשנה. כלומר גם דבריהם של תנא קמא ושל ר' חנניה סגן הכוהנים, שגרסו הזאה כל שבעה (רק בפרה או אף ביום הכיפורים), הוסברו משום ספק טומאת מת, ולכן נדחקו ליישבם עם פרטי הדינים של הזאה על טמא מת. למשל ר' יוסי בר' חנינא שאל בבבלי: 'בשלמא ראשון – שמא שלישי, שני – שמא שלישי, שלישי – שמא שלישי, חמישי – שמא שביעי, שישי – שמא שביעי, שביעי – שמא שביעי. אלא רביעי למה לי הזאה כלל. לא בשלישי איכא לספוקיה, ולא בשביעי איכא לספוקיה' (יומא ח ע"ב). כלומר לשיטת האומרים שצריך להזות כל שבעה יש להסביר כיצד כל יום משבעת הימים יכול להיות היום השלישי או היום השביעי לטומאתו; אולם היום הרביעי משבעת ימי ההפרשה אינו יכול להיות לא היום השלישי לטומאתו ולא היום השביעי לטומאתו, ואם כן מדוע יש להזות בו? מסקנת הגמרא היא שאכן המשנה לא דייקה, ואין מזים ביום הרביעי, מפני שאינו יכול להיות לא היום השלישי לטומאה ולא היום השביעי לטומאה. בירושלמי שאלו: 'ואינו טמא משום הזייתו' (יומא א, ב [לח ע"ד; טור 564, שורה 17])? כלומר לפי ההלכה שבתלמודים טהור שהזו עליו מי חטאת נטמא טומאת ערב. לכן עשויים מי החטאת לטמא את הכוהן, מפני שייתכן שלא נטמא כלל בטומאת מת. ואם כן מדוע עובד הכוהן במקדש בימי ההפרשה? ר' יוסי בר' בון תירץ שם שמזים על הכוהן בכל יום רק לאחר שכבר הקריב את קורבנותיו, ואז, אם אכן היה טהור מטומאת מת, נטמא עד הערב, ולמחר יהיה טהור לאחר טבילתו.⁵⁹

58 קנוהל ונאה חידדו היטב את הקשר בין יום הכיפורים לבין המילואים. הם הראו כי לפי התפיסה הכיתית, הבאה לידי ביטוי במגילת המקדש, נחגג מועד מילואים שנתי בן שבעה ימים בראשית חודש ניסן. במועד זה אמורה להתבצע הכפרה על בית המקדש, שיש בה מרכיבים מפרשת המילואים ומעבודת יום הכיפורים. יום הכיפורים לפי תפיסת המגילה נשאר יום כפרה על הקהל, ללא המרכיבים של כפרת המקדש. לעומת זאת במקורות חז"ל שהובאו לעיל יש הדים לתפיסה שראתה ביום הכיפורים מעין היום השמיני של המילואים, וממנה נגזרו הלכות מעשיות כגון הפרשת שבעת הימים. ראו: 'קנוהל וש' נאה, 'מילואים וכיפורים', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 17–44.

59 כך השיב גם אביי על שאלה דומה בבבלי, יומא יד ע"ב. אולם רב חסדא קבע בתחילת אותה סוגיה (שם ע"א) כי משנת יומא מתארת את הכוהן העובד בשבעת ימי ההפרשה, ואיננה מתאימה לשיטת ר' עקיבא, שקבע כי טהור שהזוה נהפך לטמא. על מקור הייחוס של הלכה זו לשיטת ר' עקיבא עיינו: ספרי במדבר קטס (מהדורת כהנא, א [המהדורה: כרך ב], עמ' 422, שורות 21–22) ובפירושו של כהנא במהדורתו, ד, עמ' 1071–1073.

אפשר אפוא לשרטט שני כיוונים עיקריים במקורות חז"ל להסבר המסורת על הפרשת הכוהן הגדול וההזאה עליו. כיוון אחד התמקד בייחודו של הכוהן הגדול, והשווה את הפרשתו ואת ההזאה עליו לתקדימים מקראיים של התקדשות במשך שבעה ימים – המילואים ומעמד הר סיני. הכיוון האחר התמקד בהדגשת ההרחקה מכל טומאה: ההפרשה מחשש טומאת נידה, וההזאה מחשש – אפילו רחוק ומסופק – של טומאת מת. כיוון ההסבר שהתמקד בהרחקה מטומאה הפך לרווח בספרות התלמודית וההלכתית והוא מבטא הכרעה עקרונית: פעולת הטהרה נצרכת רק בגלל חשיפה למקור טומאה מסוים, ולכן אם אנו נתקלים בתהליך טהרה – הזאה על הכוהן הגדול – ממילא צריך להיות גם מקור טומאה ולו מסופק. תהליך דומה קרה בהסבר חובת הטבילה לפני הכניסה לעזרה במשנת יומא ג, ג (ראו לעיל, סעיף ה). כבר בבירייתא בתוספתא (יומא א, טז), ובמקבילותיה בתלמודים מתפרשת הטבילה לפני הכניסה לעזרה בשני אופנים:

שאלו את בן זומא מה טעם לטבילה זו. אמר להם אם הנכנס מקודש לקודש מקום שאין ענוש כרת טעון טבילה, הנכנס מחול לקודש מקום שענוש כרת אינו דין שיטען טבילה. ר' יהודה או' לא היתה טבילה זו אלא מפני הצורך⁶⁰ פעמים שטומאה ישנה בידו מתוך שהולך לטבול נזכר שהוא טמא והולך ובא לו.⁶¹

טעמיהם של בן זומא ור' יהודה שונים באופן מהותי. בן זומא למד את טעמה של הטבילה ממנהגו של הכוהן הגדול ביום הכיפורים. הכוהן הגדול טבל ביום זה לפני שנכנס אל קודש הקודשים ולאחר צאתו ממנו. בן זומא למד מקל וחומר, שאם הכוהן הגדול, שנכנס מהעזרה – שהיא קודש – אל קודש הקודשים טעון טבילה, כך מי שנכנס מן החול אל הקודש, כלומר אל תוך העזרה, טעון טבילה. לימוד זה מדגיש את תפקיד הטהרה כאמצעי למעבר ולהפרדה בין דרגות קדושה שונות ואין בו אזכור לטומאה. לעומת זאת ר' יהודה הגדיר את הטבילה הזו כגזרה שתגרום לאנשים להיזכר בטומאה ישנה ולהיטהר ממנה כראוי. 'והולך ובא לו' פירושו כנראה: טובל והולך עד שיעריב שמשו. הינה כאן ממש, בדברי ר' יהודה, נברא מקור הטומאה האבוד – הטומאה הישנה – והטבילה זכתה לפשר מחודש.

ז. מטהרת מעבר לטהרה ממקור טומאה

בסעיף הקודם תיארת את מגמתם של חלק מן התנאים להסביר את פעולות הטהרה לפני הכניסה למקדש כנובעות מחשיפה למקור טומאה מסופק. ייתכן כי מגמה זו באה לידי ביטוי גם בתחומים

60 בירושלמי: 'מפני טבילת סרך'. עיינו מה שכתב ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 745.

61 מהדורת ליברמן, עמ' 226–227; ירושלמי, יומא ג, ג (מ ע"ב; טור 572, שורות 15–18, 25–28); בבלי, יומא ל ע"א.

אחרים והובילה לפירוש מחודש של הלכות טהרה קדומות. המשנה המפורסמת בחגיגה ב, ז גורסת:

בגדי עם הארץ מדרס לפרושים.
 בגדי פירושין מדרס לאוכלי תרומה.
 בגדי אוכלי תרומה מדרס לקדש.⁶²
 יוסה בן יועזר היה חסיד שבכהונה והיתה מטפחתו מדרס לקודש.
 יוחנן בן גודגדא היה אוכל על טהרת הקודש כל ימיו והיתה מטפחתו מדרס לחטאת.

יאיר פורסטנברג תיאר באופן מקיף את הרקע ההיסטורי לצמיחתה של המשנה הזו.⁶³ ההיבדלות החברתית מן הנוכרי, שראשיתה בימי שיבת ציון, התעצמה במהלך תקופת בית שני, ואימצה מושגים של התרחקות מטומאה. ספר היובלים מצווה: 'היבדל מהגוים ואל תאכל עמם ואל תעש כמעשיהם [...] כי מעשיהם טומאה וכל דרכיהם תועבה ושיקוף ותבל'.⁶⁴ חברי כת היחד העתיקו עולם מושגים זה ויישמו אותו בדרישת ההיבדלות מ'אנשי העול', כלומר מכל אדם שאיננו חבר בכת.⁶⁵ המשנה בחגיגה מבטאת, כפי שהיטיב פורסטנברג לתאר, מציאות דומה באופן עקרוני. החברה מחולקת לקבוצות טהרה סגורות – פרושים, אוכלי תרומה, אוכלי קודש – ולדידה של כל קבוצה נחשבות קבוצות אחרות כטמאות. לעומת זאת רק במשנה יש הגדרה ברורה של מקור טומאה – הבגדים, הנחשבים כבגדים שנטמאו מזב או מנידה ולכן מטמאים בטומאת מדרס. ההגדרה הספציפית הזו אכן מעצימה את טומאתו של הזר, ואכן מדגישה, כפי שטען פורסטנברג, את טומאתו המוחלטת של מי שמחוץ לקבוצה, בין שהוא עם הארץ ובין שהוא מקפיד יותר.

עם זאת ההגדרה הספציפית של מקור טומאה – בגדים הנחשבים כמדרס – היא גם פתח לקולָה משמעותית ביחס לזר: מעתה משא ומתן או קשרים חברתיים מסוימים שאינם כוללים

62 בגיליון כ"י קאופמן מופיע כאן משפט נוסף: 'בגדי אוכלי קודש מדרס לחטאת'. משפט זה חסר בכתבי יד של סדר המשנה, ונמצא בחלק מכתבי היד של משנת הבבלי ומשם הגיע גם לדפוסים. כמו כן נמצא בציטוט משנה זו בבבלי חולין לה ע"א, על פי מספר עדי נוסח. ייתכן שהמשפט היה קיים כבר במשנה שעמדה לפני האמוראים. הגמרא (חגיגה יט ע"ב) דנה בהיעדר מעלת 'אוכלי מעשר' מן המשנה, ומספרת על רב אחא בר אדא שהיה 'מתני לה בסיפא חמש מעלות', כלומר, שרצה לכלול את מעלת אוכלי מעשר בתוך המשנה, כך שתכלול ביחד חמש מעלות. חמש מעלות אלה שהתפרשו על ידי הראשונים ככוללות את הפרושים, אוכלי המעשר, אוכלי התרומה, אוכלי הקודש וטהרת החטאת. ולפי פירוש זה, מדרגת החטאת כבר הייתה במשנה. אלא שמכלל ספק לא יצאנו מפני שמעלת החטאת קיימת במשנה ממילא במסורת על ר' יוחנן בן גודגדא.

63 'פורסטנברג, טהרה וקהילה בעת העתיקה: מסורות ההלכה בין יהדות בית שני למשנה, ירושלים תשע"ו, עמ' 208–241.

64 ספר היובלים כב 16 (ספר היובלים, מהדורת כ' ורמן, ירושלים תשע"ה, עמ' 344).

65 ראו למשל: סרך היחד ה' 1 (מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, מהדורת א' קימרן, ירושלים תש"ע, עמ' 218).

מגע פיזי ישיר בבגדו של הזר לכאורה אינם מצריכים טהרה. אני סבור כי הבחירה של החכמים להציג את טהרת ההיבדלות כתגובה על מקור טומאה ספציפי – בין שהוא מוחשי, מסופק או מיוחס – חותרת בעצם תחת הרעיון הבסיסי של טהרה זאת. לשון אחר, טהרת המעבר, שבמקור נדרשה בכל מעבר ממצב של חולין או של טהרה פחותה אל מצב של קדושה וטהרה מוקפדת, נטמעה במערכת הכללית שבבסיסה התגובה על מקור הטומאה הספציפי. אולם משעה שעבר המיקוד למקור הטומאה, היטשטש עקרון ההבדלה והמעבר, והצורך בטהרה הפך תלוי במידה ובאופן שבהם נחשף האדם למקור הטומאה.

דוגמה אפשרית נוספת לתופעה זו היא המשנה הידועה בפסחים ח, ח (=עדויות ה, ב):
גר שניתגייר ערב פסחים. בית שמי או' טובל ואוכל את פסחו לערב.
ובית הילל או' הפורש מן העורלה כפורש מן הקבר.

משנה זו העסיקה חוקרים רבים. המידע המועט באופן יחסי בספרות התנאים על תהליך הגיור והניסוח האניגמטי של בית הלל סיפקו כר נרחב לפירושים שונים.⁶⁶ לפי פירוש הירושלמי מוקד המחלוקת הוא בשאלה אם הגוי, לפני שהתגייר, יכול להיטמא בטומאת מת – בית שמאי סברו שהוא אינו יכול להיטמא ולכן דרשו רק טבילה, ואילו בית הלל דרשו שבעה ימים והזאה.⁶⁷ אלון סבר שהמחלוקת היא על עוצמתה של טומאת הנוכרים ועל דרך ההיטהרות ממנה.⁶⁸ שעה כהן טען כי הטבילה המוזכרת בדברי בית שמאי איננה טבילה לשם גיור, והיא מקבילה לטבילה שמחוסר כיפורים חייב בה כדי לאכול בקודשים (משנה, חגיגה ג, ג). הוא הביא ראיה

66 אין טעם להיכנס כאן לפירוט השיטות השונות שכבר נסקרו בהרחבה. ראו: נעם, מקומראן למהפכה התנאית (לעיל הערה 10), עמ' 283–286; י' קורן, 'הערלה והערלים בספרות היהודית העתיקה ויצירת היהודי הערל', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, תשע"ד, עמ' 76–83; מ' אוריין, 'בית המקדש והנכרים ע"פ מקורות יהודיים, מתקופת המקרא ועד למדינה החשמונאית', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2015, עמ' 190–194. לאחרונה הציע פרידמן להסביר את לשון בית שמאי כמבוססת על מדרש הפסוק 'וכי יגור אתכם גר ועשה פסח' (שם' יב 48; במ' ט 14). ראו: E. D. S. Freedman, 'From Pesach Mitzrayim to Sinai: An Examination of the Three Rites to "Enter the Covenant" in Early Rabbinic Literature, MA thesis, Tel Aviv University, 2020, pp. 60–64

67 ירושלמי, פסחים ח, ח (לו ע"ב; טור 549, שורות 43–47). ובעקבות הירושלמי הלכו ביכלר, אפשטיין, ליברמן ונעם. ראו: A. Büchler, 'The Levitical Impurity of the Gentile in Palestine before the Year 70', *JQR*, 17 (1926–1927), pp. 1–81; "נא אפשטיין, 'מעין תשובה', תרביץ, ג (תרצ"ב), עמ' 236 (נדפס שוב: הנ"ל, מחקרים בספרות התלמוד [לעיל הערה 20], עמ' 178); ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 60), עמ' 613–615; נעם, מקומראן למהפכה התנאית (לעיל הערה 10), עמ' 285–286.

68 ג' אלון, 'טומאת נכרים', הנ"ל, מחקרים בתולדות ישראל (לעיל הערה 8), עמ' 121 (וראו הערתו של אפשטיין על מאמרו של אלון: שם, עמ' 124, הערה 5). היינו יצאה נגד שיטתו של אלון בדבר טומאה אינהרנטית של נוכרים, והסבירה את המשנה באופן שאיננו קשור כלל לטומאה. ראו: C. E. Hayes, 'Do Converts to Judaism Require Purification? M. Pes. 8:8 – Interpretative Crux Solved', *JSQ*, 9 (2002), pp. 327–352

לשיטתו מדברי ר' אליעזר בן יעקב במשנת כריתות ב, א, שהשווה את מעמדו של הגר לזה של מחוסר כיפורים. עם זאת הוא לא דן לעומק בשיטת בית הלל, ונראה כי נטה לקבל את גישתו של אלון.⁶⁹

אני מצייע ללכת צעד נוסף בעקבות הסברו של כהן ולפרש את שתי הדעות כמתייחסות לטהרת מעבר ולא לטהרה ממקור טומאה ספציפי. אם נאמץ את נקודת המבט הרואה בטהרה אמצעי הבדלה והתקדשות, כמעט ברור מאליו שנוכרי שמתגייר צריך לעבור תהליך טהרה כלשהו, קל וחומר מדינו של מי שרוצה להצטרף לקבוצת טהורים כזו או אחרת, כפי שראינו בקומראן או במשנת חגיגה. ובייחוד אמורים הדברים לפני אכילת הפסח. לכן אפשר שיש במשנה זו הד למחלוקת קדומה על סוגה ומשכה של הטהרה הנדרשת מגר – טבילה ויום אחד כשיטת בית שמאי או גם הזאה ושבעה ימים כדברי בית הלל. לפי קריאה זו המחלוקת במקורה לא עסקה בטיב הטומאה של הגוי או בשאלה אם הגוי מקבל טומאת מת אם לאו, אלא באופייה ובמשכה של טהרת המעבר. אני מצייע לראות בניסוח האניגמטי של בית הלל 'הפורש מן העורלה כפורש מן הקבר' ניסוח משני שנועד להתאים את המחלוקת המקורית לתפיסות המעודכנות, כלומר להסביר את הדרישה לטהרה במציאת מקור טומאה ספציפי. דא עקא שלהצבעה על העורלה כמקור טומאה הדומה לקבר אין מקבילה בספרות התנאים (למעט תוספתא, פסחים ז, יד, שתלויה במשנה זו עצמה), והיא גם לא התקבלה בתלמודים, שהסבו את המשנה לעניינים אחרים. בכך נעוץ גם הקושי הגדול בפירושה של משנה זו.

אם שחזורי נכון ואכן לשון המשנה שלפנינו טשטשה את המחלוקת המקורית,⁷⁰ הרי זו עדות נוספת – כפי שטענתי לעיל בעניין טהרת הכוהן הגדול – שכבר בתקופת התנאים נעשה ניסיון לדחוק את טהרת המעבר לתוך קטגוריות הטהרה הרגילות, המבוססות על המקרא.

69 Sh. J. D. Cohen, 'Is "Proselyte Baptism" Mentioned in the Mishnah? The Interpretation of m. Pesahim 8:8 (= m. Eduyot 5:2)', J. C. Reeves and J. Kampen (eds.), *Pursuing the Text: Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Sheffield 1994, pp. 278–292

70 אני מודע לבעייתיות של ניסיוני לשחזר את דעת בית הלל שלא על סמך לשון המשנה שלפנינו, אולם גם התלמודים וגם החוקרים שהלכו בעקבות הירושלמי פירשו את דברי בית הלל שלא על סמך ניסוחם המדויק, מפני שהמשנה אינה מציינת במפורש טומאת שבעה ימים והזאה. קורן טענה כי 'המשנה משתמשת בלשון המעורפלת של דברי בית הלל על מנת לטשטש את הגבולות בין הלכה לאגדה ובין פרקטיקה לאידאה', והביאה ראיות לכך שהגויות, המיוצגת על ידי העורלה, הושוותה למוות. ראו: קורן, העורלה והערלים (לעיל הערה 66), עמ' 83. בדומה לכך טען אוריין כי טומאת הנוכרים נקשרה לטומאת מת, מפני שהגר נחשב כמי שקם לתחייה וכאלו נגע במת. ראו: אוריין, בית המקדש והנוכרים (לעיל הערה 66), עמ' 194. אם כן לשון בית הלל בהקשרה במשנה קשה לפירוש מכל צד, והמפרשים נאלצו לשחזר תפיסה הלכתית שעומדת מאחורי הניסוח המעורפל.

סיכום

הזאת מי חטאת לצורך כניסה למקדש, שנדונה במאמר זה, היא דוגמה נוספת למורכבותן של שתי שאלות שעומדות במרכזו חקר התפתחות ההלכה הקדומה ושלובות זו בזו. השאלה האחת היא באיזו מידה ההלכה החזו"לית היא המשך להלכה שנהגה בפועל בסוף ימי בית שני, ובאיזו מידה היא תוצאה של חידושים ואף מהפכות שהתרחשו לאחר החורבן. השאלה השנייה היא באיזו מידה ובאיזה אופן משוקעים בספרות חזו"ל מקורות קדומים מלפני החורבן. לפי מסקנתי מקורות חזו"ל אכן שימרו זכר לשימוש במי חטאת כאמצעי להיטהרות לפני כניסה למקדש, גם ללא קשר לטומאת מת. אולם שימוש זה נזכר באופן מפורש רק בקשר לכוהן הגדול, ולא באשר לכל אדם או לכל מקריב כפי שעולה מדברי פילון ומשתקף כנראה גם מאיגרת בר נבא וממעשי השליחים. עם זאת גם באשר לכוהן הגדול אנו מוצאים מצד אחד ש'מזין עליו כל שבעת הימים' – ניסוח המשמר ללא ספק את הייחודיות של שימוש זה במי חטאת – ומצד אחר תיאור חלופי שלפיו 'לא היו מזין עליו אלא בשלישי ובשביעי בלבד', ניסוח שמקרב את ההזאה על הכוהן הגדול לשימוש הרגיל במי חטאת לצורך טהרה מטומאת מת. אם כן לא רק שמקורות קדומים קיבלו בספרות חזו"ל פירוש שונה או הקשר שונה, אלא הם אף נוסחו מחדש בניסוחים המשקפים את הפירוש החדש שניתן להם.⁷¹ ניסוחים מחודשים אלה – כפי שטענתי באשר ל'בגדי עם הארץ מדרס לפרושים' ובאשר ל'הפורש מן העורלה' – עשויים לטשטש את ההקשר המקורי שבו נוצרו המקורות הללו ולהעניק להם טעם מחודש. לעיתים זיהוי מגמה בעיסוק במקורות הקדומים בספרות התנאית ובתלמודים יכול לסייע בחשיפת ההבדל שבין תפיסות חזו"ליות לתפיסות הלכתיות קודמות. במקרה הנדון כאן טענתי כי הייתה מגמה ברורה להכפיף את ההזאה והטבילה לפני הכניסה למקדש למערכת הטהרה הרגילה ולתלות אותן בצורך להיטהר ממקור טומאה מסופק או להציגן כגזרה שתכליתה להימנע מטומאה אפשרית בעתיד. מגמה זו מדגישה את הצורך של חזו"ל לתאר את פעולת הטהרה כמעשה שסיבתו היחידה היא הרצון להשתחרר מטומאה ספציפית – ממשית או מסופקת – שדבקה באדם. לעומת זאת פעולות הטהרה בתקופת בית שני לא הצטמצמו לתכלית זו בלבד, אלא שימשו גם לסימון המעברים של האדם בין תחומים שונים ודרגות שונות של טהרה וקדושה.

71 ראו בעניין זה את מאמרו המכונן של א"ש רוזנטל, 'מסורת־הלכה וחידושי־הלכות במשנת חכמים', תרביץ, סג (תשנ"ד), עמ' 374–321.

נספח

'מי חטאת שעשו מצותן' במשנת פרה יב, ד

בגוף המאמר שיערתי בעקבות פירושי הר"ש והרא"ש למשנת פרה יב, ד כי משנה זו משמרת עדות לקיומו של מנהג הזאה על אדם שאיננו טמא מת לפני הכניסה למקדש. אולם גופה של המשנה עדיין צריך ביאור. אביא כאן שוב את לשון המשנה:

המזה מחלון שלרבים ונכנס למקדש ונמצאו המים פסולין פטור.

מחלון שליחיד ונכנס למקדש ונימצאו המים פסולין חייב.

אבל כהן גדול בין מחלון של יחיד בין מחלון שלרבים פטור שאין כהן גדול חייב על טומאת המקדש וקדשיו.⁷²

מחליקין היו לפני חלון של רבים ודורסים ולא נימנעין מפני שאמרו מי חטאת שעשו מצותן אינן מיטמין.

המשנה איננה מתארת את החלונות ואיננה מסבירה את ההבדל העקרוני שבין חלון של רבים לחלון של יחיד. בסוף המשנה ('מחליקין היו') מובאת מעין עדות על כך שאנשים נהגו להחליק ולדרוס לפני חלון של רבים. כל הראשונים הבינו כי פירושה של בבא זו היא שלפני חלון של רבים הצטברה כמות גדולה של מי הזאה, מפני שרבים הוזהו שם, ואנשים נהגו לדרוך (לדרוס) ואף החליקו (כמובנו של פועל זה בעברית בת זמננו) כתוצאה מן הרטיבות. המים הללו לא נחשבו מטמאים, מפני שהם מי חטאת שעשו מצוותן.

יש להעיר קודם כול על המצב המתואר בסיפא. אומנם מצאנו בלשון המשנה 'החליק' במובן: מעד במקום חלק (בבא קמא ג, א; בבא מציעא ו, ג ועוד), אולם נראה כי משנתנו נוקטת 'מחליקין היו' כמו 'דורסין', כלומר נהגו לדרוס ונהגו להחליק, וקשה אפוא לקרוא את 'מחליקין היו' כפעולה מכוונת במובן זה.⁷³ לנוכח קושי זה אני רוצה להציע קריאה אחרת של המצב המתואר במשנה. הפעלים החליק ודרס מופיעים במשנה – אומנם לא זה לצד זה – גם בהקשר אחר לחלוטין: הכנת עיגולי דבלה. פעולת הדריסה היא דחיסתן של התאנים לתוך הכלי שבו יוצרים את העיגול: 'הדורס ליטרא קציעות על פי הכד' (תרומות ד, י). לאחר יצירת העיגול היו מחליקים את שוליו החיצוניים בנוזל, וזהו גמר מלאכתו לעניין המעשרות – 'העיגול משיחליקנו' (מעשרות א, ח), ושם גם לעניין קבלת טומאה: 'המחליק בענבים לא הוכשר. ר' יהודה אומר הוכשר'. אם נפרש כך את הפעלים גם במשנתנו, הרי מובנה של המשנה אחר: לא נמנעו מלהכין עיגולי דבלה בסביבת חלון של רבים, ולא חששו שמא יטמאו המים את האוכל הטהור.

72 ראו לעיל הערה 40.

73 השווה למשל, 'נוהגין היו' (משנה, פאה ב, ד); 'מחייבין היו' (תוספתא, דמאי א, כו [מהדורת ליברמן, עמ' 67]; 'מפסיקין היו' (שם, פסחים ג, יט [שם, עמ' 157]).

אולם גם לפי קריאה זו עדיין יש לשאול על דברי הסיפא: אם לא חששו לטומאתם של מי חטאת שעשו מצוותן, מה שונה חלון של רבים מחלון של יחיד? כלומר אם מי חטאת שעשו מצוותן הם מים שניתזו מגופו של המונה לאחר ההזאה, מדוע נהגו להחליק ולדרוס דווקא לפני חלון של רבים, הרי בין כך ובין כך, לאחר שהזו ממי החטאת על האדם, אין חוששים עוד שיטמאו בנפילתם על אדם אחר או על טהרות אחרות. זאת ועוד, האם יש קשר בין הסיפא לרישא? כלומר האם העובדה שלא חששו לטומאה מחלון של רבים קשורה לעובדה שאם המים בחלון זה נפסלו, אדם שהזוה מהם ונכנס למקדש פטור מקורבן?

כדי לענות על שאלות אלו עלינו לעיין שוב בפירוש המושג מי חטאת שעשו מצוותן. חוץ ממשנתנו מושג זה מופיע עוד פעם אחת במשנה כולה: 'מי חטאת שעשו מצוותן בית שמי מטהרין ובית הלל מטמין' (עדויות ה, ג). המשנה איננה מבארת מהם מי חטאת שעשו מצוותן, וגם התוספתא בעדויות ובפרה, שהמושג מופיע שם בהקשר דומה מאוד לזה שבמשנה, איננה מרחיבה בפירושו.⁷⁴ כאמור לפי הפירוש הרגיל מדובר בטיפות המים שהזו על הטמא או שנטפו מן האזוב שהוטבל במי חטאת כדי להזות הזאה כשרה. פירוש זה מתאשר מהמשנה הסמוכה למשנתנו: 'אוחז הוא הטהור בקורדום הטמא <ו> בכנפו ומזה עליו. אפ על פי שיש עליו מים כדי הזייה טהור' (פרה יב, ה). המשנה מתארת אדם שמזה על כלי (קורדום) שנטמא בטומאת מת – ביד אחת הוא מחזיק את הקורדום הטמא, כשכנף הבגד חוצצת, כדי שהוא עצמו לא ייטמא על ידי נגיעה בכלי הטמא,⁷⁵ וביד השנייה הוא מזה על הכלי. ואולם טיפות מי החטאת שהזו על הקורדום יכולות להצטבר יחד לכמות שיש בה כדי הזייה. מי חטאת בכמות זו מטמאים אף במשא,⁷⁶ ובמקרה זה היינו יכולים לחשוב שהאדם ייטמא אף שלא נגע ישירות בקורדום או במים. אף על פי כן, מלמדת המשנה, האדם טהור. זאת מפני שמדובר כאן במי חטאת שכבר עשו מצוותן ואינם מטמאים. אם כן במי חטאת שעשו מצוותן הכוונה לכמות המים הקטנה ששימשה בפועל להזאה, ושהצטברה על הכלי או על הגוף המזוה או שנטפה ממנו. כך עולה גם מהמשנה שמסודרת לפני משנתנו:

74 התוספתא בעדויות ב, ז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 458) חוזרת על לשון המשנה שם. לעומת זאת התוספתא בפרה יב, יב (שם, עמ' 640) מביאה את הסיפא של משנת פרה יב, ד בהקשר חדש: 'וכן היה רבן שמעון בן גמליאל אומ' למה פרוש לאחריך שמא טיטמא. אמרו לו והלא מחלקין היו בפני חלון של רבים דורסין ולא נמנעין מפני שאמרו מי חטאת שעשו מצוותן אין מטמאין'. אלבק טען שהתוספתא תומכת בפירושו של בעל 'משנה אחרונה' (ראו לעיל הערה 42), שלפיו המשנה עוסקת בטומאת המזה. ראו: ח' אלבק, ששה סדרי משנה: סדר טהרות, ירושלים תשי"ט, עמ' 567. אולם לדעתי קשה לקבוע זאת מלשון התוספתא, ואפשר לפרש שהחשש של רבן שמעון בן גמליאל הוא מפני טיפות שיותזו מגופו של המזוה אל המזה ויטמאו אותו – כמו הפירוש הרגיל של מי חטאת שעשו מצוותן – ועל כך ענו לו שמי חטאת שעשו מצוותן אינן מטמאים.

75 הקורדום טמא טומאת שבעה, והוא מטמא את הבגד כך שהוא טמא טומאת ערב, אך לבגד אין היכולת לטמא אחרים (משנה, כלים א, א).

76 משנה, כלים א, ב.

ניתכון להזות על דבר שהוא מקבל טומאה והיזה על דבר שאינו מקבל טומאה – אם יש באזוב לא ישנה.

על דבר שאינו מקבל טומאה והיזה על דבר שהוא מקבל טומאה – אם יש באזוב ישנה.

על האדם והיזה על הבהמה – אם יש באזוב לא ישנה.

על הבהמה והיזה על האדם – אם יש באיזוב ישנה.

המים המנטפים כשרים לפיכך הן מטמים לשם מי חטאת (פרה יב, ג).

במשנה מתוארים שני מקרים הפוכים. במקרה הראשון טבל המזה את האזוב במי החטאת בכונה להזות על דבר שמקבל טומאה – כלומר ראוי להזאה – כגון אדם טמא, אולם בפועל הוזה על דבר שאינו ראוי להזאה, כגון בהמה, שאיננה מקבלת טומאה כלל. במקרה השני טבל המזה את האזוב על מנת להזות הזאה שאיננה ראויה, אך בפועל הוזה כראוי, כגון על אדם טמא. בשני המקרים ההזאה שבוצעה בעייתית, והשאלה שהמשנה עוסקת בה היא אם אפשר להשתמש במים שכבר נמצאים על האזוב להזאה נוספת. הבעיה בפירושה של משנה זו היא ניסוחו של הדין 'אם יש באזוב ישנה / לא ישנה', שיכול להתפרש בצורות שונות, וכבר נחלקו הראשונים בפירושו.⁷⁷ לענייני חשוב המשפט האחרון: 'המים המנטפים כשרים, לפיכך הן מטמים לשם מי חטאת'. גם מבלי להכריע לאיזה מן המקרים שבמשנה מתייחס משפט זה, ברור כי הוא יוצר קשר בין כשרותם של המים שעל האזוב (המנטפים) לבין היותם מטמאים משום מי חטאת. לשון אחר, אם המים שעל האזוב כשרים להזאה, הרי הם מטמאים את הנוגע בהם. ומכאן יוצא גם להפך, שמי חטאת שכבר שימשו להזאה או נפסלו מהזאה אינם מטמאים באותה רמה.⁷⁸ כך או כך ההתייחסות והדיון גם במשנה זו וגם באשר לקורדום מוגבלים רק למים ששימשו להזאה בפועל – המים שעל האזוב או המים שכבר הותזו על החפץ הטמא. כיוון שזהו מוקד הדיון, משתמע ששאר המים שבכלי, שיכולים בוודאי לשמש להזאה נוספת, מטמאים בוודאי משום מי חטאת. המושג מי חטאת שעשו מצוותן מופיע עוד פעם אחת בספרות חז"ל, בספרי זוטא במדבר, ומשם עולה כנראה פירוש אחר למושג.⁷⁹ זהו קטע משנאי ארוך יחסית, שנלקח בוודאי ממשנת ספרי זוטא, קובץ משנאי ששונה אומנם ממשנת ר' יהודה הנשיא אך התפתח ככל הנראה ממקורות דומים.⁸⁰ קטע זה השתמר רק בצייטוט בילקוט שמעוני (במדבר, רמז תשסג), ונוסחו משובש:

77 משנה זו מצוטטת גם בבבלי, יומא יד ע"א, ולכן רבו בה הפירושים. כמה מן הראשונים סברו שהכול הולך אחר הכוונה, ואם טבל את האזוב כדי להזות על הראוי להזיה, הרי יכול להזות ממנו פעם נוספת בלי לטבולו שוב. אחרים סברו שהכול הולך אחר המעשה, ואם הוזה על דבר שאינו ראוי להזאה, הרי צריך לטבול את האזוב פעם נוספת, בלי להתחשב בכוננתו הראשונית. לסיכום מחלוקתם ראו: ליברמן, תוספת ראשונים (לעיל הערה 52), עמ' 253–254.

78 עיינו: משנה, פרה ט, ח.

79 ספרי זוטא במדבר יט, כא (מהדורת הורוביץ, עמ' 314–315).

80 בייטנר, עיונים במשנת ספרי זוטא (לעיל הערה 39) עמ' 2–10, 17–80.

- העיד ר' חנינ' משום חמשה זקנים שבאו מיהודה ואמרו
 [1] מי חטאת שנעשו מצותן ונטמאו באב הטומ' מטמאי' את הכהן ואת תרומתו ואין חייבין עליהם על ביאת מקדש.
 [2] מי חטאת שלא עשו מצותן ונטמאו באב הטומ' מטמאי' את הכהן⁸¹ בידו אבל לא ברגלו ואינו מטמ' את הכהן לא בידו ולא ברגלו.
 [3] בזמן שנפסלי' ממימי הטללים וממימי השלגים מטמ' את הכהן ברגלו אבל לא בידו⁸² ואינו מטמ' את המזה בידו ולא ברגלו.
 [4] קל וחומ' א"ר שמעו' לפני ר' עקיב'. ומה במקום שאין הכהן מטמ' בידו הרי המזה מטמ' בידו וברגלו מקום שהכהן מטמ' בידו וברגלו⁸³ אינו דין שיהא המזה מטמ' בידו וברגלו. מה לכהן מטמ' לטמאים ומטמ' לטהורי' מה למזה שאינו מטמ' לא לטמאים ולא לטהורים.⁸⁴

סימני השיבוש של נוסח זה ניכרים מיניה וביה. בפסקה 2 יש שתי התייחסויות לדינו של הכהן, ונראה שאחת מהן צריכה להיות מוסבת על המזה. בפסקה 4 יש ניסיון של ר' שמעון לחלוק על דין מסוים בעזרת קל וחומר, אלא שפרטי הקל וחומר אינם מתאימים לשום סעיף שנוכר בפסקאות 1–3. הבאתי בהערות את הגהותיהם של ר' אברהם גומבינר, בעל 'זית רענן' על הילקוט, ושל חיים שאול הורוביץ בהערות למהדורתו; הורוביץ הציע להגיה בצורה מקיפה יותר. ניסיונות ההגהה לא נבעו רק מקשיי הפנימיים של נוסח ספרי זוטא במדבר המצוטט בילקוט, אלא גם מתוך השוואה לנאמר במשנת פרה ט, ח:

מי חטאת שניפסלו מ(י)טמין את הטהור לתרומה בידיו ובגופו <ואת> הטהור לחטאת (ו)לא בידיו ולא בגופו.

ניטמו מטמין את הטהור לתרומה בידיו ובגופו <ואת> הטהור לחטאת בידיו אבל לא בגופו.

סביר אומנם להניח כי המונח 'רגלו' בספרי זוטא במדבר מתאים למונח 'גופו' במשנה, וכן המונחים 'כהן' ו'מזה' בספרי זוטא במדבר מתאימים למונחים 'טהור לתרומה' ו'טהור לחטאת' במשנה, אך חוסר הביטחון בנוסח של ספרי זוטא במדבר מקשה להשוות בין הדינים המובאים בו לדינים שבמשנה. אף על פי כן יש הבדל אחד ברור שניתן להצביע עליו: בעוד שבמשנה יש רק שני מקרים – המים שנפסלו והמים שנטמאו – הרי בספרי זוטא במדבר יש שלושה

81 הגהת 'זית רענן': 'מטמא את המזה בידו כצ"ל כדין משקין טמאי' שבחטאת נטמאו ידיו נטמא גופו כדאי' פי"ב'. הורוביץ קיבל את ההגהה הזו.

82 בעל 'זית רענן' הציע להגיה: 'בידו אבל לא ברגלו'. הורוביץ הציע להגיה: 'בידו וברגלו', וכך אין צורך להגיה את דברי ר' שמעון למטה (ראו בהערה הבאה), ולפי זה סתם ספרי זוטא במדבר כמשנה, שהמים הפסולים מטמאים את הטהור לתרומה ולא את הטהור לחטאת.

83 'זית רענן': 'מקום שהכהן מטמא בידו אבל לא ברגלו כצ"ל'.

84 הנוסח המובא כאן הוא על פי כ"י אוקספורד, בודליאנה Heb. b. 6 (נויבאוואר 2637). הנוסח בדפוס הראשון של הילקוט (סלונקי רפ"ו–רפ"ז) זהה בעיקרו.

מקרים: המים שנפסלו (פסקה 3), המים שנטמאו ולא עשו מצוותן (פסקה 2) והמים שנטמאו לאחר שעשו מצוותן (פסקה 1). העובדה שהמונח מי חטאת שעשו – או שלא עשו – מצוותן מתייחס למים שיכולים להיטמא, והופעתו בסמיכות למי חטאת שנפסלו מורות לדעתי שהכוונה לא לשאריות ממי הזאה שנטפו מגופו של המוזה או שנשארו על האזוב אלא למי החטאת שבכלי. אם כן ספרי ווטא במדבר פותח בפנינו צוהר לתפיסה הלכתית נשכחת שלפיה מי חטאת שכבר טבלו בהם אזוב והזו מהם, כלומר מי חטאת שעשו מצוותן, אינם מטמאים כמי חטאת שלא עשו מצוותן. אם אכן הייתה גישה כזו, היא מצמצמת מאוד את טומאת מי החטאת שמקורה בתורה (במ' יט 21), ומגבילה אותה רק למים שעדיין לא הזו מהם הזאה כשרה.⁸⁵ זאת ועוד, ספרי ווטא במדבר קובע בפירוש שמי חטאת שעשו מצוותן ונטמאו, אין טומאה זו גורמת למעבר על איסור ביאת מקדש.

אני מציע לקרוא את המושג מי חטאת שעשו מצוותן במשנת פרה יב, ד לאור ספרי ווטא במדבר ובמנותק מהקשרה בפרק. לדעתי המושגים חלון של רבים וחלון של יחיד מתאימים למושגים מי חטאת שעשו מצוותן ומי חטאת שלא עשו מצוותן. בחלון של רבים, כפי ששמו מעיד עליו, היו מי חטאת ששימשו את הרבים. אם אדם אחד הזו מהם, הם עדיין היו כשרים להזאה, אך כבר לא טימאו, ולכן אפשר לעשות טהרות ליד החלון (כפי שהצעתי להבין את 'מחליקין היו ודורסין'), ולא לחשוש מפני המים הניתזים, בין שהזו כראוי ובין שלא הזו כראוי. וגם הרישא מתבררת באותו אופן: חלון של רבים איננו גורם טומאה, מפני שהוא מכיל מי חטאת שעשו מצוותן, ושאינם גורמים טומאה אם נפסלו, ואין חייבים עליהם על ביאת מקדש. לעומת זאת חלון של יחיד מכיל מי חטאת שלא עשו מצוותן, והזאה ממנו, אם נמצאו המים פסולים, מטמאת.

כאמור משנה זו מתבארת היטב רק אם נניח שאין מדובר בה בטומאת מת, כפי שפירשו הרא"ש והר"ש. תוספת הביאור בנספח זה מעידה עד כמה מעורפלים ושנויים במחלוקת היו פרטי ההלכות של טומאת מי החטאת שהתרחקו באופן ניכר מהכתוב המפורש בתורה, ועד כמה גדולה השפעתו של ההקשר על פירושה של פרטי הלכות במשנה.

Dr. Hallel Baitner, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, Clarendon Institute,
Walton St, Oxford OX1 2HG, UK
hallel.baitner@orinst.ox.ac.uk

85 ייתכן שלמהלך זה יש קשר לצמצומה עד כדי ביטולה של טומאת המוזה. ראו: ספרי במדבר, מהדורת כהנא, ד, עמ' 1075–1079.