

קורבנות חטאת הבאים על 'טומאת מקדש וקודשיו' בספרות התנאית – כפרה על חטא או טהרת המקדש?

יוסף מרקוס*

1. פתיחה: 'טומאת מקדש וקודשיו' - בין המקרא לספרות התנאית
בכמה מקומות במקרא רווחת ההנחה שטומאות בני ישראל מטמאות את המשכן אף על פי שהטומאה אינה באה במגע ישיר עימו.¹ כך, לדוגמה, נאמר במדבר יט, יג:

כָּל הַנִּגְעַת בְּמַת בְּנִפְשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת וְלֹא יִתְחַטֵּא אֶת מִשְׁפַּן ה' טָמֵא וְנִכְרְתָה הַנִּפְשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל.

על פי הנאמר כאן, עצם הימצאותו של טמא במחנה ישראל מטמאת את המשכן.² כך גם בהמשך שם, כ:

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִטְמָא וְלֹא יִתְחַטֵּא וְנִכְרְתָה הַנִּפְשׁ הַהוּא מִתּוֹךְ הַקֹּהֵל כִּי אֶת מִקְדָּשׁ ה' טָמֵא.

במקומות אחרים במקרא מצאנו שגם החטאים של בני ישראל מטמאים את המשכן. לדוגמה, בויקרא כ, ג:

וְאִנִּי אֶפְתֹּן אֶת פְּנֵי בְּאִישׁ הַהוּא וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ מִקִּרְבֵּי עַמּוֹ כִּי מִזְרְעוֹ נָתַן לַמֶּלֶךְ לְמַעַן טָמֵא אֶת מִקְדָּשִׁי וְלִחַלֵּל אֶת שְׁמִי קִדְשִׁי.

במספר מחקרים הסביר מילגרם³ שמטרתו של קורבן החטאת במקרא אינה לכפר על האדם אלא על המזבח ועל המשכן. זאת בעקבות ההנחה שהחטא מטמא את הקודש. תפקיד קורבן החטאת הוא

* ד"ר יוסף מרקוס, המחלקה לתלמוד ולתורה שבעל פה, אוניברסיטת בר אילן; המכללה האקדמית הרצוג.
¹ חוקרים רבים עסקו בתפיסת הטומאה במקרא ובשניות המופיעה בה, על פניו, באשר לשאלה האם הטומאה תקפה רק בזיקה אל הקודש ומותרת בחיי החולין או שמא היא נאסרה גם במרחב החולין. פסוקים רבים אוסרים במפורש רק את הקרבה אל הקודש ואכילת קודשים בטומאה (ויק' ז, יט-כא; שם יב, ד; שם כא, א-יב; שם כב, א-ז; במ' ו, ו-ז; שם ט, ו-יג). בפרשת פרה אדומה (במ' יט, יג, כ) התורה אומנם אוסרת על שהייה בטומאה גם במחנה ישראל, אולם הנימוק לאיסור זה הוא שכל טומאה במחנה פוגעת בקודש. לעומת זאת, ממספר חוקי טהרה במקרא נראה שיש איסור על הימצאות בטומאה גם במחנה ישראל וללא כל קשר ומגע עם הקודש (ויק' יא, ח; יג, מו; יד, ג, ח; במד' ה, ב; דב' כג, י-יב). כמה חוקרים טענו שאכן לפנינו שניות מקראית בשאלת תחום הטומאה והטהרה והציעו מספר הסברים לעניין זה. ראו: גדליה אלון, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד א, תל אביב תשי"ז, עמ' 148-42; Jacob Milgrom, *Anchor Bible, Leviticus 1-16*, New York 1991, pp. 42-148; 976-985, 1002-1003, 278-276, 311-310, 258-261, 45; ישראל קנוהל, מקדש הדממה: עיון ברבדי היצירה הכהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 173-175. על ניסיונות לפשר בין המקראות, ראו יוחנן ברויאר, "איסור טומאה בתורה", מגדים ב (תשמ"ו), עמ' 45-53; יעקב ליכט, פירוש על ספר במדבר, ירושלים תשמ"ה, עמ' 58; 179-180. לסיכום ממצה של עניין זה, ראו ורד נעם, "שוב לתחומן של הלכות טהרה", ציון עב, ב (תשס"ז), עמ' 128-129; הנ"ל, מקומראן להלכה התנאית-היבטים בתפיסת הטומאה, ירושלים תש"ע, עמ' 26-33.

² מילגרם (לעיל, הערה 1), עמ' 317 הציע שאם הטמא נשאר במחנה זמן מה, הדבר נחשב לו כחטא.

לחטא, לנקות ולהסיר את הטומאה מן המשכן. בכך הוא הסביר את העובדה שגם טמאים שלא חטאו, כגון היולדת, המצורע והזב⁴ נדרשים להקריב קורבן חטאת הטומאה במחנה גורמת לטומאת המשכן, והאחריות על טהרתו מוטלת עליהם.

כפי שהעירו כמה חוקרים,⁵ ספרות חז"ל⁶ מניחה שאין איסור הלכתי בעצם ההיטמאות אלא רק בכניסה אל הקודש בטומאה. במאמר יסודי שהוקדש לנושא הראתה ורד נעם שבמאמץ פרשני ניכר חז"ל מסבירים פסוקים רבים, שעל פי פשוטם מורים שהטומאה אסורה גם בחיי החולין ומטמאת את המשכן, שהכוונה בהם היא אך ורק לטומאה בזיקה אל הקודש. כך לדוגמה, מהפסוק במדבר יט, כ "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִטְמָא וְלֹא יִתְחַטֵּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִתּוֹךְ הַקֹּהֵל כִּי אֶת מִקְדָּשׁ ה' יִטְמָא מִי נִדָּה לֹא זָרַק עָלָיו טָמֵא הוּא" עולה שעצם השהות בטומאה מטמאת את המקדש. אולם דרשת הספרי במדבר פיסקא קכה⁷ דורשת את הפסוק באופן מצומצם מאוד:

ואם לא יתחטא - למה נא? לפי הוא או' ואיש אשר יטמא ולא יתחטא ונכר' הנפ' ההיא, על טומאת מקדש הכת' ענש כרת. אתה או' על טומאת המקדש הכת' ענש כרת, או לא ענש אלא על הזייה? ת"ל ואם לא יתחטא, עונשו לא יטהר, אין עונשו כרת.

כפי שביארה שם נעם, הדרשה עוסקת תחילה בפסוק יב שם: "הוא יתחטא בו ביום השלישי וביום השביעי יטהר ואם לא יתחטא ביום השלישי וביום השביעי לא יטהר". הדרשן שואל על דרך השלילה מהו הצורך בחלק השני של הפסוק שנראה כחזרה מיותרת על הנאמר ברישא של הפסוק. בתשובתו הדרשן מפנה לפסוק כ וקורא אותו מתוך הנחת יסוד, שאינה דורשת הוכחה, שמדובר דווקא על מי שנכנס למקדש. אולם מכיוון שניתן גם להבין את הפסוק על פי פשוטו,

³ ראו, לדוגמה, יעקב מילגרומ, "תפקיד קרבן החטאת", תרביץ מ (תשל"א), עמ' 1-8. על רעיון זה כבר עמד רד"צ הופמן, ספר ויקרא מפורש בידי דוד צבי הופמן, ירושלים תשי"ג, עמ' קנ. מסקנותיו של מילגרומ מקובלות על חוקרים רבים. ראו: John. E. Hartley, *Word Biblical cMmentary Leviticus*, Dallas Tex 1992, p. 420; Baruch J. Schwartz, "The Bearing of Sin in the ;175-173 עמ' (לעיל, הערה 1), p. 420 Priestly Literature], in David P. Wright and others (eds.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish and near Eastern Ritual, Law and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake Indiana 1995, pp. 3-6; ירושלים תשנ"ט, עמ' 26, הערה 36; עמ' 112-120. מספר חוקרים חלקו על חלק ממסקנותיו של מילגרומ. ראו: Nobuyoshi Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature*, Sheffield 1987, pp. 65-62; Mila Ginsburskaya, "Leviticus In The Light Of The Dead Sea Scrolls: Atonement and Purification from Sin", in Armin Lange and others (eds.), *The Dead Sea Scrolls in Context*, 1, Leiden 2011, pp. 265-266; Baruch A. Levine, *In the Presence of the Lord*, Leiden 1974, p. 101.

⁴ ויקרא יב, ו; שם יד, יט; שם טו, טו.

⁵ ראו גדליה אלון, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד א, תל אביב תשי"ז, עמ' 148-176. נעם (לעיל, הערה 1), עמ' 127-160. וראו כעת גם כהנא, ספרי במדבר ב, ירושלים תשע"א, עמ' 2-3 ובנסמן שם בהערה 7.

⁶ האם התנאים היו הראשונים שחידשו עניין זה? מצד אחד, בימי בית שני נושא הטהרה גם מחוץ למקדש העסיק את הכתות השונות ורבים ודאי ראו בעיה הלכתית בעצם הטומאה, גם אם היא במחנה (נושא זה נידון בהרחבה). המחקר המקיף האחרון בנושא נעשה על ידי יאיר פורסטנברג, טהרה וקהילה בעת העתיקה: מסורת ההלכה בין יהדות בית שני למשנה, ירושלים 2016 ושם, בעיקר עמ' 31-78, הפניות מחקרים קודמים בנידון). אולם האם לשיטתם של כת מדבר יהודה, טומאה במחנה פוגעת גם במקדש? בדרך כלל המקורות מקומראן מדגישים את הבעיה של כניסת הטמאים למקדש (או לירושלים) דווקא. ראו את המקורות בהערה 9. לעומת זאת, כנה ורמן במאמרה "התייוון ומחירו: מקומם של הכהנים בהלכה הכהנית", מגילות ה' (תשס"ח), עמ' 101-104 הסיקה שקורבן החטאת בקומראן אינו מטהר את הקודש והטומאה אינה פוגעת במקדש מרחוק. וראו את הערת העקרונית של שמש, עונשים וחטאים: מהמקרא לספרות חז"ל, ירושלים תשס"ג, עמ' 118, הערה 40 המעיר שבספרות קומראן אין רמז לפרשנות החכמים וההנחה שם שהטומאה אסורה גם במחנה בדומה לתפיסה המקראית. אולם נראה שעיקר כוונתו היא לכך שיש איסור טומאה במחנה, אך בלי קשר למקדש.

⁷ מהד' כהנא, עמ' 407.

שעונש הכרת הוא על כל מי שלא הוזה באפר פרה אדומה, קובע הדרשן שפסוק יב מלמד שאין זה כך: מי שלא יתחטא, לא נטהר, אך עונשו אינו כרת. נעם מציינת שם מדרשים רבים דומים ומראה כיצד הם דחקו את הפסוקים. לטענתה של נעם:⁸

הפרשנות התנאית כופה על הפסוקים 'המרחיבים', ממש ללא יוצא מן הכלל, דרשנות תקיפה הדוחקת אותם, בניגוד לפשוטם, להשמיע שאין איסור טומאה אלא ביחס למקדש וקודשיו.

לצד דברי נעם, נקודה אחת מרכזית באשר לפרשנות המחודשת הזו של התנאים לא הובהרה עדיין: מהי בדיוק 'טומאת מקדש וקודשיו' ומה תפקידו של קורבן החטאת במקרה זה? רוב החוקרים שעסקו בנושא הניחו בפשטות שהכוונה היא שהמקדש נטמא בטומאה ריטואלית בשל כניסתו של הטמא למקדש.⁹ ואכן, החשש מפני טומאת המקדש בשל חוסר הקפדה על דיני טומאה וטהרה מופיע כידוע בהרחבה גם בכתבי כת קומראן, והוא אף אחת הסיבות להיבדלותה של הכת.¹⁰

אולם עיון בדיונים התנאיים הדנים במקרים שיש בהם חיוב חטאת על כניסה בטומאה למקדש, ובמקורות רלוונטיים נוספים בספרות התנאית, מלמד לדעתי שעל פי התנאים הקורבן כלל אינו מטהר את המקדש. למעשה, על פי התנאים, המקדש אינו נטמא בטומאה ריטואלית כלל, ו'טומאת מקדש וקודשיו' היא חטא על כניסה בטומאה המצריך קורבן חטאת כדי לכפר על חטאו של היחיד ולא על המקדש. לפי זה, 'טומאת המקדש' היא אך ורק פגיעה בקדושה של המשכן באמצעות טומאתו במישור המטפורי,¹¹ אך ללא השלכות מעשיות של טומאה. טענה זו דורשת כמובן הסבר באשר למניעים של פרשנות מחודשת זו. בחלקו הראשון של המאמר אדון מחדש בשאלת הצורך בקורבן חטאת על כל סוגיו, ולאחר מכן אתמקד בשאלת תפקידו של קורבן החטאת על 'טומאת מקדש וקודשיו' בספרות התנאית ובגורמים שהובילו לפרשנות זו.

⁸ שם, עמ' 135.

⁹ ראו כנה ורמן בתוך כ' ורמן וא' שמש, לגלות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן, ירושלים תשע"א, עמ' 353: "השעיר מכפר על 'טומאת מקדש וקודשיו', כלומר על טומאה שנגרמה למקדש וכליו על ידי אנשים טמאים שנכנסו אל המקדש בשגגה וטימאו אותו"; ורד נעם במאמרה "שוב לתחומן" שהוזכר לעיל (הערה 1) טוענת מספר פעמים שישנה יכולת לטמא את המקדש. כך למשל שם בעמ' 136 "המילים 'כי את מקדש ה' טמא' אינן מתארות... כי אם המשך פעולתו של אדם זה לאחר שלא טהר, כאשר נכנס אל הקודש וטימא את המקדש"; יאיר פורסטנברג (לעיל, הערה 6) כותב בעמ' 33 הערה 7: "חז"ל פירשו שהטמא מטמא את המקדש רק בעקבות הכניסה אליו ולא די בכך שהוא אינו נטהר מטומאתו". ראו גם ד' הנשקה, "משכן העדות ובית הבחירה: לבירוורו של ניגוד", מגדים יא (תש"ן), עמ' 58–51; ריצ"ד דינר בחידושיו לבבלי שבועות יג ע"ב (ירושלים, תשמ"ה).

¹⁰ עניין זה נידון בהרחבה במחקר. ראו J.M. Baumgarten, *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, pp. 39–97; D.R. Schwartz, "Priests, Temple, Sacrifices: Opposition and Spiritualisation", Ph.D. Thesis, The Hebrew University, Jerusalem 1979, pp. 34, 65–67, 80–86; מ' קיסטר, "ירושלים" והמקדש בקומראן" בתוך מ' קיסטר (עורך), קומראן: מבוואות ומחקרים, חלק ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 498–477. ¹¹ ההבדל בין טומאה ריטואלית הדורשת טקסי טיהור לטומאה מטפורית שאינה מצטברת ונתפסת עולה כבר במקרא. ראו על כך אצל שוורץ (לעיל, הערה 3), עמ' 222, בקשר לפסוקים בויקרא יח, ל ובמדבר לה, לד. לטענתו של שוורץ, פסוקים אלו עוסקים בטומאת הארץ ואינם עוסקים בטומאה ממשית, ריטואלית, המצטברת ונמשכת למשכן אלא "מדובר כאן בטומאה במובן מטפורי, טומאה הנוצרת על ידי עשיית התועבות ומטמאות את האדם". שוורץ מעיר שם ששימוש מופשט זה במושג הטומאה שונה משימושו בשאר חוקת ס"כ, שם מדובר על טומאה ריטואלית ממשית הנוצרת בעקבות החטא. ראו קנוהל (לעיל, הערה 1), עמ' 169. על היחס בין הטומאה המטפורית (או בלשון אחרת 'המוסרית') לבין הטומאה הריטואלית במקרא ראו בהרחבה אצל Jonathan Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford 2000, עמ' 4–20.

2. חטאת היחיד וחטאת 'מחוסרי כפרה'

כפי שראינו לעיל, בתפיסה התנאית הטומאה במחנה כלל אינה משפיעה על המקדש. בתוך כך הראו מספר חוקרים¹² שעל פי התנאים נותק כל קשר בין טומאה ריטואלית לחטא, והחטאים הנעשים במחנה אינם מטמאים ואינם משפיעים על המשכן.¹³ לאור זאת, עולה השאלה מהו תפקידם של קורבנות החטאת על חטאים או טומאות שהתרחשו מחוץ למקדש על פי התנאים? במחקר שהוקדש להלכותיו של קורבן חטאת היחיד¹⁴ הראה נעם זהר בהרחבה את המעבר המופיע בהלכה התנאית מתפיסה של דם המחטא את המשכן ואת הקודש לדם המכפר על החוטא.¹⁵ לאור התפיסה התנאית הרווחת שהחטא אינו מטמא את המשכן, הקורבן בהלכה התנאית נועד לכפר על האדם. עניין זה בא לידי ביטוי בהלכות רבות כגון צמצום 'נתינות הדם'. זהר מעיר שעל פי פשט המקרא יש להזות את דם החטאת על כל ארבעת קרנות המזבחה,¹⁶ אך בית הלל¹⁷ סברו שבדיעבד ניתן להסתפק במתנת דם אחת בלבד. לטענתו של זהר,¹⁸ "נכונותם (של חכמים) שלא להקפיד על ההוראות המדויקות של מתן הדם – מבטאת התרחקות מראייתה של החטאת כמוחה את טומאת-החטא". זהר ממשיך שם ומוכיח את עניין זה מהלכות נוספות הקשורות 'לדם הנפש' ועוד.

¹² יעקב ליכט, מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 76; נעם זהר, קרבן החטאת במשנת התנאים, עבודת גמר לתואר שני, האוניברסיטה העברית 1988, עמ' 2–8 ובעיקר עמ' 50 ואילך; אהרן שמש, עונשים וחטאים: מהמקרא לספרות חז"ל, ירושלים תשס"ג, עמ' 87. ראו גם אריה אדרעי, "ונפש כי תחטא בשגגה – אחריות בלא אשמה? על אחריותו של החוטא בשגגה במקרא ובספרות חז"ל", שנתון המשפט העברי כד (תשס"ו–תשס"ז), עמ' 20–23.

¹³ אולם בעניין זה דווקא בכתבי קומראן אנו מוציאים מגמה הפוכה המעצימה את טומאתו של החוטא אף יותר מהמקרא. ראו בעניין זה אצל ד' פלוסר, "טבילת יוחנן וכת מדבר יהודה", 'י' ידן וח' רבין (עורכים), מחקרים במגילות הגנוזות: ספר זיכרון לאליעזר ליפא סוקניק, ירושלים תשכ"א, עמ' 209–239; קלוואנס (לעיל, הערה 15), עמ' 67–91; ח' בירנבאום, "כי טמא בכל עוברי דברו: חטא וטומאה במגילות קומראן, ציון סג (תשס"ח), עמ' 359–366; אייל רגב, "טומאת המקדש ו'יחסי החוץ' של כת קומראן", ציון סד (תשנ"ט), עמ' 145–148; ראו גם את דיונו המקיף של פורסטנברג (לעיל, הערה 6) עמ' 50–78.

¹⁴ זהר (לעיל, הערה 12). וראו גם אדרעי (לעיל, עמ' 12), עמ' 23–30; אהרן שמש, "לתולדות משמעם של המושגים מצוות עשה ומצוות לא תעשה", תרביץ עב, א–ב (תשס"ג), עמ' 138.

¹⁵ כמה חוקרים העירו שמעבר זה מופיע כבר בכתבי כת קומראן. ראו כנה ורמן, "על מועדי הכפרה במגילת המקדש", מגילות: מחקרים במגילות מדבר יהודה ד (תשס"ו), עמ' 95; הנ"ל (לעיל, הערה 9), עמ' 121, 131–132 (וראו גם לעיל, הערה 5). עניין זה בולט בתיאור סדר העבודה ביום הכיפורים המופיע במגילת המקדש, טור כו (מהד' קימרון, עמ' 165): "ועשה לד[מ] כאשר עש[ה] לדם הפר אשר לו וכפר בו על כול עם הקהל...חטאת הקהל הוא וכפר בו על כול עם הקהל ונסלח להמה". כפי שהעירו מספר חוקרים (שלמה נאה וישראל קנוהל, "מילואים וכיפורים", תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 25–27; ורמן (לעיל, הערה 9), עמ' 350–351; גינסבורסקיה (לעיל, הערה 3), עמ' 268 בעל המגילה סוטה מהתפיסה המקראית ושוב אינו מדבר על כפרת הקודש. במקום זאת, מטרת הקרבת הפר והשעיר היא לכפר על "עם הקהל", העדה. על המגמות שהניעו את אנשי קומראן לכך ראו גם נאה וקנוהל, שם, עמ' 31; חיים מיליקובסקי, "עיונים בפרשנות פרשת המילואים", בתוך: 'י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד: קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים מוקדש לזכרו של פרופ' אפרים א' אורבך, ירושלים תשס"ה, עמ' 529; D. Stökl Ben Ezra, "Fasting with Jews, Thinking with Scapegoats: Some Remarks on Yom Kippur in Early Judaism and Christianity, in Particular 4Q541, Barnabas 7, Matthew 27 and Acts 27", in T. Hieke and T. Nicklas (eds.), *The Day Of Atonement – Its Interpretations In Early Jewish and Christian Traditions*, Leiden 2012, p. 169. באשר לחטאת היחיד, כפי שצינו מספר חוקרים, בהלכות הכת, הומר הקורבן בנידוי חברתי בשל הניתוק מהמקדש. ראו יהודה שיפמן, הלכה, הליכה ומשחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים 1993, עמ' 260; אדרעי (לעיל, הערה 12), עמ' 14–19.

¹⁶ כפי שעולה מהכתוב בויקרא ד, כה ("וַיִּתֵּן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה") וכפי שמדגישה התורה בחטאת המילואים בויקרא ה, טו ("וַיִּתֵּן עַל קַרְנֹת הַמִּזְבֵּחַ סְבִיב").

¹⁷ משנה זבחים, ד, א.

¹⁸ זהר (לעיל, הערה 12), עמ' 51.

הצורך בקורבנות החטאת שאינם באים על חטא, כאמור, על פי התפיסה המקראית, נובע מהעובדה שהטומאה במחנה פוגעת במשכן. אך לאור הקביעה התנאית שהטומאה במחנה אינה משפיעה על הקודש, חכמים נדרשו להסביר מחדש את מטרותם של קורבנות אלו.¹⁹ מדרש מפורסם המופיע בבבלי נדה לא ע"ב מביא את השאלה הזו בנוגע לקורבן יולדת:²⁰

שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחי: מפני מה אמרה תורה יולדת מביאה קרבן? אמר להן: בשעה שכורעת לילד קופצת ונשבעת שלא תזקק לבעלה, לפיכך אמרה תורה תביא קרבן.

הנחת היסוד של שאלת תלמיד רבי שמעון בן יוחאי היא שקורבן חטאת לעולם בא משום חטא. גם רבי שמעון מניח הנחה זו, ובתשובתו הוא מצביע על חטא שחוטאת היולדת. גם באשר למצורע מצאנו מסורת תנאית המייחסת חטאים למצורע. בספרא מצורע פרשה ה, ז מופיע:²¹

'לאמר' - יאמר לו הכהן דיברי כיבושין: בני אין הנגעים באים אילא על לשון הרע...
ר' שמעון בן אלעזר או' אף על גסות הרוח הנגעים באים...²²

אולם, למעשה, קשה לראות במקורות אלו ביטוי לתפיסה תנאית שבאמת סוברת שקורבן החטאת של היולדת והמצורע נדרש משום חטא שהם עשו.²³ גם ההסבר לחטאת היולדת, שהביא רבי שמעון, נתקל בכמה קשיים שעל חלקם כבר העיר רב יוסף בסוגיה שם בבבלי:

מתקיף לה רב יוסף: והא מזידה היא, ובחרטה תליא מילתא! ועוד, קרבן שבועה בעי איתוי!

לכך יש להוסיף גם את השאלה המציאותית, שעליה כבר העירו ראשונים,²⁴ האם כל יולדת אכן קופצת ונשבעת כך שהיולדות כולן חייבות להביא קורבן זה? מעבר לקשיים אלו, יש לציין שמסורת זו מובאת אך ורק בבבלי, ואילו במדרשי ההלכה מצאנו במפורש תפיסה חלופית כפי שנראה בסמוך. כמו כן יש לשים לב שלא נאמר במקור הנזכר דבר באשר לחיוב הקורבן של המצורע. הדרשה עסקה בשאלה מדוע נגעים באים על האדם אך לא תלתה בשום שלב את חיוב הקורבן בכך. זאת ועוד, בספרא נאמר בכמה מקומות במפורש שקורבן החטאת של יולדת ומצורע אינו בא בשל חטא. בספרא תזריע פרשה א, ד נאמר:²⁵

¹⁹ באשר לכת קומראן, קלוואנס (לעיל, הערה 11), עמ' 67–91 טען כי בקומראן כל טומאה משקפת חטא. ראו מה שהעיר בעניין בירנבוים (לעיל, הערה 13), עמ' 360 ובהערה 7 שם.

²⁰ על פי נוסח הדפוס. כך, בקירוב, בכל כתבי יד למעט כת"י וטיקן 110–111 שם מופיע "שאלו תלמידיו את ר' שמעון בר' יוסי".

²¹ ספרא מצורע פרשה ה, ז, עג ע"א (על פי כת"י וטיקן 66).

²² ראו גם בדרשה המקבילה בספרי דברים פיסקא רעה (מהד' פינקלשטיין, עמ' 294) באשר ללשון הרע. הבבלי ערכין טז ע"א מצטט מסורת בשם רבי יוחנן על שבעה חטאים שבגינם נגעים באים.

²³ אומנם מצאנו במקרא תפיסה ברורה שלפיה הצרעת היא עונש על חטאים שונים (מלכים ב ה, כה; שם טו, ה) וכך גם בספרות חז"ל כדלעיל, אולם לא נאמר בשום מקום שכל צרעת באה על חטא ושתפקיד החטאת הוא לכפר על חטא זה. ראו גם מה שהעיר בעניין מילגרום (לעיל, הערה 1), עמ' 1 ובהערה 1 שם: "על כל פנים סירבו חז"ל לייחס שום חטא לעצם ההיריון והלידה...לכן תמוהים דברי ג' אלון שלא היסס לפסוק, שאצל מחוסרי כפרה ראו (חז"ל) את קרבנם כבא על חטא". ראו גדליה אלון, "טומאת נכרים" בתוך ספרו: מחקרים בתולדות ישראל א, תל אביב תשי"ז, עמ' 141, הערה 59.

²⁴ ראו חידושי הר"ן נדרים ד ע"ב: "ואפילו לר' שמעון דאמר בפרק המפלת (נדה לא): דיולדת חוטאת היא דבשעה שכורעת ויולדת קופצת ונשבעת שלא תזקק לבעלה עיקר קרבנה אינו בא על חטא שהרי אפילו יודעת בעצמה שלא הרהרה בדבר כלום מביאה קרבן". ראו גם את דבריו של הרשב"א בחידושו שם שסיכם וכתב: "לפיכך אמרה תורה תביא קרבן אפ"ה לא חשבינן ליה הכא דבא לכפרה לפי שזה אינו אלא בשמא אמרה כן ובין אמרה בין לא אמרה היא מביאה ואינו נתפס בנדר ואפ"ה עובר בבל תאחר, ועוד דהיא דר"ש אידחייא התם כדאתקיף לה רב יוסף ודברי אגדה הם ואין משיבין מהם".

²⁵ ספרא תזריע פרשה א, ד, נט ע"ג–ע"ד (על פי כת"י וטיקן 66).

אחד לעולה ואחד לחטאת. כל מקום שנתחלפה חטאת הקדים חטאת לעולה. כן שניתחלפה עולה הקדים עולה לחטאת. כל שהיא באה על חט הקדים חטאת לעולה, **כן שאינה באה על חט הקדים עולה לחטאת.**

המדרש עוסק בקורבנות החטאת והעולה של היולדת המופיעים בויקרא יב, ו-ח. הכתוב מזכיר את קורבן העולה לפני קורבן החטאת בשונה מהמקובל במקרא (ראו ויקרא ח, ט-ג), וההסבר של הדרשן לכך הוא שזהו קורבן שאינו בא על חטא.

כך נאמר בספרא גם בעניין חטאת מצורע. בויקרא ד, כד נאמר שיש לשחוט את חטאת הנשיא במקום ששוחטים את העולה – בחלק הצפוני של העזרה. הדרשה בספרא דבורא דחובה פרשה ו, ז-ח קובעת שיש ללמוד מכאן שכל החטאות נשחטות בצפון. אולם לאחר מכן מופיע דיון על הנחה זו ובו מסווגים את החטאות לסוגים שונים. בחלק האחרון של הדרשה שם מופיע²⁶:

כשהוא אומר תשחט לרבות חטאת מטמא מקדש שהיא חטאת מכפרת ובאה מן הצאן ובאה על חט ידוע, אבל אינה באה זכר [ו]אינה (ו)באה קבועה או חטאת נזיר שהיא חטאת קבועה מכפרת ובאה מן הצאן אבל אינה באה זכר ואינה באה על חט ידוע. שקל הוא שיבואו שתיהן, כשהוא אומר תשחט לרבות חטאת מצורע שאינה אלא מכפרת.

הקביעה שחטאת מצורע אינה חטאת הבאה על חטא ידוע או לא ידוע ואינה אלא מכפרת מובילה לכך שתפקידה של חטאת זו הוא רק להכשיר את המצורע לבוא למקדש ולאכול קודשים. הכפרה המדוברת כאן אינה כפרה מחטא אלא הכשר הטמא לבוא למקדש. ואומנם הביטוי המקובל אצל התנאים לטמאים המחויבים להביא קורבן חטאת הוא 'מחוסרי כפרה', שמשמעותו אנשים טמאים מחוסרי קורבן שיסלק את הטומאה מהם ויכשיר אותם. כך למשל במשנת כריתות ב, א:

ארבעה מחוסרי כפורים, ארבעה מביאין על הזדון כשגגה. אלו הן מחוסרי כפורין: הזב והזבה והיולדת והמצורע. ר' אליעזר בן יעקב אומ' גר מחוסר כיפורין עד שיזרק עליו הדם ונזיר יינו ותגלחתו וטמאתו.

בהתאם ציין ח' אלבק²⁷ שבקורבנות החטאת הנובעים מחטא מופיע בתורה הנוסח "וכפר עליו הכהן ונסלח לו \ מחטאתו אשר חטא", ואילו בארבעת המקרים שמציינת המשנה מופיע "וכפר עליו \ עליה הכהן וטהרה \ לפני ה'", ללא אזכור של חטא או סליחה. אם כן, המושג 'מחוסר כפרה' מבטא את ההנחה שקורבנות אלו אינם באים על חטא. מצד אחד, התנאים הניחו, בניגוד למקרא, שהטומאה אינה פוגעת במקדש והקורבן אינו מטהר את המקדש, אך מצד שני המשיכו את התפיסה המקראית שלפיה קורבן החטאת של הטמאים אינו נובע מחטא.²⁸ לדעתם מטרתו של

²⁶ ספרא דבורא דחובה, פרשה ו, ז-ה, כא ע"א (על פי כת"י וטיקן 66). המשפט האחרון "לרבות חטאת מצורע שאינה אלא מכפרת" מופיע כך גם ביתר כת"י של הספרא. בדפוס הגרסה היא "לרבות חטאת מצורע שאינה חטאת קבועה אלא מכפרת".

²⁷ חנוך אלבק, משנה סדר קדשים, ירושלים תשט"ז, עמ' 415. ראו גם את לשון הרמב"ם בפירוש המשנה שם: "ארבעה הן הנקראין מחוסרי כפרה: הזבה, והיולדת, והזב, והמצורע, ולמה נקראו מחוסרי כפרה שכל אחד מהן אע"פ שטהר מטומאתו וטבל והעריב שמשו עדיין הוא חסר ולא גמרה טהרתו כדי לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו, וקודם שיביא כפרתו אסור הוא לאכול בקדשים כמו שביארנו בפסולי המוקדשין". כך גם במשנה תורה, הלכות מחוסרי כפרה פרק א, א.

²⁸ יש לציין את בבלי שבועות ח ע"א. שם הסוגיה טוענת שעל פי רבי שמעון החטאת באה על חטא, ואילו לפי רב הושעיא כל 'מחוסרי כפרה' מביאים את הקורבנות בשביל טהרתם בלבד ולא בשל חטא. ראו גם את המקבילה החלקית בבבלי כריתות כו ע"א ואת הקביעה הסתמית בסוגיה בנדרים דף ד ע"ב "והרי חטאת יולדת שלא אתיא לכפרה...היא קא שריא לה למיכל בקדשי".

הקורבן היא להיות חלק מתהליך ההכשרה של הטמא, אך ללא קשר לטומאת המקדש.²⁹ ביטוי מובהק להנחה שקורבן היולדת אינו מכפר על חטא מופיע במשנה כריתות ו, ד-ה:

חייבי חטאות ואשמות ודיין שעבר עליהן יום הכפורים חייבין להביא לאחר יום הכפורין, וחייבי אשמות תלויים פטורים... האשה שיש עליה חטאת העוף בספק שעבר עליה יום הכפורים חייבת להביא לאחר יום הכפורים מפני שהיא מכשרתה לאכל בזבחים.

על פי המשנה, יום הכיפורים אינו יכול לפטור אותה במקרה של ספק, בשונה ממי שחייב מספק חטאת ואשם, משום שקורבנה אינו בא לכפר על חטא אלא להכשיר. יש לציין, אומנם, לדרשת הספרי במדבר שהרחיבה את חובת הווידוי לכל קורבנות החטאת והאשם. בשלושה מקומות בתורה מופיע ציווי על וידוי כחלק מעבודת הקורבן. בשני מקרים מדובר על קורבנות הבאים על חטא במזיד: בפרשיית החטאת בויקרא ה, א-ג,³⁰ ובפרשיית האשם במדבר ה, ה-י.³¹ לעומת זאת, הווידוי אינו מופיע בפרשת קורבנות החטאת בויקרא ד, הבאים על חטאים שנעשו בשוגג, ונראה ששם הוא אינו נצרך.³² לפי מילגרום, במקרים של חטא במזיד הווידוי ממיר את החטאים שנעשו במזיד והופכם לחטאים שנעשו בהיסח דעת ובכך מכשירים לכפרה באמצעות קורבן.³³ הווידוי במקרים אלו קודם להבאת הקורבן ואינו נעשה עליו, ולפיכך ברור שלווידוי אין תפקיד עצמאי בכפרה. המקרה השלישי הוא בפרשת עבודת אהרן ביום הכיפורים בויקרא טז, כא-כב. שם נצטווה אהרן לסמוך את ידיו על ראש השעיר, להתוודות עליו את העוונות, הפשעים והחטאים של ישראל ולשלח את השעיר למדבר. המטרה של וידוי זה, כפי שצינו חוקרים רבים,³⁴ מפורשת בכתוב: להעביר את עוונות ישראל אל ראש השעיר. גם במקרה זה אין לוידוי תפקיד עצמאי של כפרה המושגת דווקא באמצעות שילוח השעיר.³⁵ אולם בדרשת הספרי במדבר על פרשת האשם במדבר ה מופיע כך:³⁶

והתודו – למ' נא? לפי שהוא או' "והתודה את אשר חטא עליה". אין לי אל' חטא' שטעונה וידוי. אשם מנ? ת"ל "ואשמה הנ' הה' והתודו". ר' נתן או' זה בנה אב לכל המתים שיטענו וידוי.

הדרשה מניחה ששני הפסוקים בויקרא ובמדבר מלמדים על חובת וידוי בכל קורבנות החטאת והאשם.³⁷ הדברים מפורשים אף יותר בתוספתא מנחות י, יב:³⁸

²⁹ ביטוי מובהק להנחה שקורבן היולדת אינו מכפר על חטא ישנו במשנה כריתות ו, ד-ה: "חייבי חטאות ואשמות ודיין שעבר עליהן יום הכפורים חייבין להביא לאחר יום הכפורים חייבי אשמות תלויין פטורים...האשה שיש עליה חטאת העוף ספק שעבר עליה יום הכפורים חייבת להביא לאחר יום הכפורים מפני שמכשרתה לאכול בזבחים".

³⁰ המכונה אצל חז"ל 'קרבן עולה ויורד' (משנה, שבועות א, ב ובמקומות רבים נוספים).

³¹ המכונה אצל חז"ל 'אשם גזילות' (משנה, זבחים ה, ה).

³² כך כבר ציין רמב"ן בפירושו לויקרא ה, ה. כך כתב גם מילגרום (לעיל, הערה 1) עמ' 301 והסביר שבמקרה של שוגג מספיקה חרטה שקטה. אולם ראו אברהם אדרת, מחורבן לתקומה: דרך יבנה בשיקום האומה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 41 ובהערה 44, ושם עמ' 43 הערה 63 הוא קיבל את פירושו של חז"ל, כביאור למקרא, שהרחיבו את חובת הווידוי לכלל קורבנות החטאת והאשם.

³³ מילגרום (לעיל, הערה 1), עמ' 301-302.

³⁴ הופמן (לעיל, הערה 3), עמ' פז; יעקב ש' ליכט, ערך "סמיכה", אנציקלופדיה מקראית ה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 1054; מילגרום (לעיל, הערה 1), עמ' 3, הערה 5, עמ' 303, 1040; מאיר פארן, "שני סוגים של "סמיכת ידיים" במקור הכהני", באר שבע ב (תשמ"ה), עמ' 115-119; ברוך לוין, "כיפורים", ארץ ישראל ט (תשכ"ט), עמ' 94.

³⁵ לוין (לעיל, הערה 34, עמ' 94), העיר שלכן הווידוי על השעיר המשתלה אינו מכיל בתוכו רכיבים של בקשת סליחה ומחילה אלא רק פירוט של העוונות המעורבים אל השעיר. כך קבע גם מנחם הרן, "הכהן, המקדש והעבודה" בתוך ספרו מקרא ועולמו, ירושלים 2009, עמ' 183, הערה 13.

³⁶ ספרי במדבר פיסקא ב (מהד' כהנא, עמ' 12-13).

³⁷ כך כבר הסביר את הדרשה רמב"ן בפירושו לתורה על ויקרא ה, ה.

³⁸ תוספתא מנחות י, יב (מהד' צוקרמנדל, עמ' 528).

כיצד סומך? זבח עומד בצפון ופניו במערב. סומך במערב³⁹ ופניו במערב. מניח שתי ידיו על גבי קרניו של זבח ולא היה מניח ידיו על גבי זבח ולא היה מניח ידיו זו על גבי זו ולא היה דבר חוצץ בין ידים לקרנות. מתודה עליו עון עברה: על חטאת עון חטא, על אשם עון אשמה, על עולה עון לקט שכחה ופאה שאין להם וידוי דברי ר' יוסי הגלילי. אמר לו ר' עקיבה על מה עולה מכפרת על דברים שיש בהן עונש הרי עונש אמור הרי לא תעשה שהן אמורה על מה עולה מכפרת על מצות עשה ועל מצות לא תעשה שיש בה קום עשה

אם כן, במשנת התנאים הורחבה חובת הווידוי לכלל הקורבנות היחיד הבאים לכפרה מתוך התפיסה שמטרת הקורבן היא לכפר על החטא. כפי שהראיתי במקום אחר,⁴⁰ כך יש להבין את הרקע להידושם של חכמים, שלפיו במסגרת עבודת יום הכיפורים הכהן הגדול מתודה שני וידויים על הפר נוספים לווידוי המפורש בתורה (ויקרא טז, כא) שנעשה על השעיר המשתלח. כפי שראינו לעיל, מטרת הווידוי על השעיר המשתלח במקרא הוא להעביר את החטאים אל השעיר ששילוחו יכפר על העם. אולם במקורות התנאיים ניכר שווידוי זה, וכן שני הווידויים הנוספים על הפר שהתחדשו בספרות זו, נושאים אופייניים לטורגי והם גורם כפרה עצמאי. אם אכן כל קורבנות החטאת זקוקים לווידוי, נראה שמי שמחויב להביאם זקוק לכפרה. אך יש להסתפק האם באמת מקורות אלו מבקשים להרחיב את חובת הווידוי לכל קורבנות החטאת. ייתכן שהכוונה היא דווקא לקורבנות החטאת הבאים על חטא ולא על קורבנות מחוסרי הכפרה. נדמה שקשה להוכיח לכאן או לכאן מלשון דרשת הספרי זוטא והתוספתא במנחות. כך או כך, קורבן חטאת היחיד וקורבנות הטמאים במחנה, על פי התנאים, אינם מטהרים את המקדש מכיוון שהוא כלל לא נטמא בעקבות מקרים אלו. הכפרה מיועדת למי שמביא את הקורבן: לכפר על חטאיו או להכשירו לבוא למקדש ולאכול קודשים.

3. חטאת על 'טומאת מקדש וקודשיו'

כפי שראינו לעיל, חכמים הסבירו את הצורך בהבאת קורבן חטאת למי שחטא או נטמא מחוץ למקדש וחייב קורבן ('מחוסרי כפרה') בעובדה שהקורבן מכונן כלפי האדם ולא כלפי המקדש. אך מה באשר למי שנכנס למקדש בטומאה? כאמור לעיל, חכמים פירשו את כל הפסוקים העוסקים בטומאת המקדש בעקבות טומאה כך שמדובר על כניסה בפועל של הטמא למקדש, ובכלל זה גם את הפסוקים המחייבים קורבן חטאת במקרים אלו בויקרא ה, ב-ג:

(ב) או נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכֹל דְּבַר טְמֵא או בְּנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה או בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה או בְּנִבְלַת שְׂרָץ טְמֵא וְנֶעְלָם מִמֶּנּוּ וְהוּא טְמֵא וְאִשָּׁם. (ג) או כִּי יִגַּע בְּטִמְאַת אָדָם לְכָל טְמֵאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ וְנֶעְלָם מִמֶּנּוּ וְהוּא יִדַּע וְאִשָּׁם.

מה מטרת קורבן החטאת במקרים שכינו אותם התנאים 'טומאת מקדש וקודשיו'? האם זהו קורבן הבא לכפר על חטא היחיד או שבשונה משאר קורבנות החטאת, במקרה זה הקורבן מטהר את המקדש בשל הטומאה שדבקה בו? זאת אומרת, האם התנאים עדיין מכירים באפשרות שקורבן חטאת מטהר את המקדש, אך צמצמו זאת רק לכניסת טמא למקדש מתוך הנחה שהמקדש נטמא בטומאה ממשית במקרה זה, או שמא גם כשטמא נכנס למקדש הקורבן נצרך כדי לכפר על חטאו של היחיד ולא כדי לטהר את המקדש. לפי האפשרות השנייה, יש ניגוד בין טומאה למקדש ולכן זהו חטא להיכנס בטומאה, אך אין תוצאה של טומאה ריטואלית וממילא גם הקורבן אינו מטהר את המקדש.

³⁹ כך בכת"י וינה ובדפוס ראשון. אולם במקבילה בבבלי יומא לו ע"א בכל כת"י, וכך גם בפירוש רש"י ור"ה, הגרסה היא 'סומך במזרח ופניו במערב'. כך גם ('מזרח') מופיע במקורות תנאיים רבים העוסקים בעמידה ליד הקורבן ראו לדוגמה, משנה כיפורים ג, ה; משנה תמיד ד, א; משנה פרה ג, ט; ספרא מצורע, ג, ו, עא ע"א.
⁴⁰ יוסף מרקוס, עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים במקורות התנאיים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן 2019, עמ' 150–161.

אחד מהמדרשים שציינה נעם במאמר שהוזכר לעיל מניח לכאורה שגם על פי התנאים המקדש נטמא אף על פי שלדעתם מדובר רק בעת כניסה אל הקודש. על הפסוק בויקרא טו, לא: "וְהִיָּדְתֶם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִטְּמֵאֹתָם וְלֹא יָמְתוּ בְּטְמֵאֹתָם בְּטְמֵאֵם אֶת מִשְׁכַּנִּי אֲשֶׁר בְּתוֹכְכֶם" שמשתמע ממנו שוב כי כל טומאה במחנה פוגעת במשכן, דורש הספרא:⁴¹

מה ת"ל, לפי שנא: "והזרתם את בני ישראל מטומאתם", שומע אני בין מתוכו בין מאחריו, תל' לו' ביולדת: "ואל המקדש לא תבוא" (ויקרא יב, ד). יכול יולדת הקלה תהא מטמא אותו מתוכו, ושאר כל הטמאין בין מתוכו בין מאחריו, תל' לומר "בני ישראל". הרי בני ישראל כיוולדת, מה יולדת אינה מטמא אותו אלא מתוכו, אף כולן לא יטמו אותו אילא מתוכו.

מדרש זה שב וקובע שכל איסור הטומאה הקשור למקדש הוא רק כאשר הטמא נכנס למקדש. נוסף על כך הניסוח "יכול יולדת הקלה תהא מטמא אותו מתוכו...אף כולן לא יטמו אותו אלא מתוכו" משתמש במושגים המופיעים במשנת כלים העוסקת בטומאת כלים, ומשתמע ממנו שמדובר על גרימת טומאה ריטואלית למקדש. גם לשון המדרש בספרי במדבר שראינו לעיל נוקטת כך: "על טומאת מקדש הכת' ענש כרת". לצד זאת, כפי שנראה להלן, ממקורות אחרים בספרות התנאית נראה שההנחה היא שהמושג 'טומאת מקדש וקודשיו' התפרש במשמעות של חטא הכניסה למקדש בטומאה, אך בלי שהטמא מטמא את המקדש בטומאה ריטואלית כאשר אף הקורבן אינו מכפר על המקדש אלא על האדם. ייתכן ששני מקורות אלו משמרים תפיסה קדומה שלפיה המקדש אכן נטמא בשונה מהמקורות התנאיים שאציין להלן. ניתן גם להבין שהשימוש של דרשת הספרא במונחים 'מתוכו' ו'מאחריו' הושאל מתוך כוונה לטעון את הטענה התנאית החוזרת ונשנית שטומאה במחנה (שבדרשה זו נקרא 'מאחריו') אינה נוגעת למקדש, שלא בהתאם לעולה מהמקרא. וראו גם להלן (עמ' 16).

3.1. שעירי החטאת במועדים

הכפרה על טומאת מקדש וקודשיו העסיקה את התנאים באופן נרחב. ההנחה המקובלת על תנאים רבים היא שמטרת שעירי החטאת הרבים שמצווה התורה להביא במועדים השונים היא לכפר על טומאת מקדש וקודשיו. כך מובא בדרשה ארוכה בספרא אחרי מות פרשה ד, ד – ה:⁴²

"ונשא השעיר עליו" - עליו הוא נושא, אין שאר שעירים עמו. ועל מה שאר שעירים מכפרין? על טומאת מקדש וקודשיו. ואיזו היא טומאת מקדש וקודשיו ששאר שעירים מכפרים עליה? מזידים בטומאת מקדש וקודשיו הם בשעיר הפנימי. מיכן כל שיש בה ידיעה כתחילה וידיעה בסוף והעלם בינתיים, הרי זו בעולה ויורד, יש בה ידיעה כתחילה ואין בה ידיעה בסוף, שעיר הנעשה בפנים (ב) [יום הכפורים]⁴³ תולה עד שתידוע לו יביא בעולה ויורד.

⁴¹ ספרא תזריע, פרשה א, יב, נז ע"ג (על פי כת"י וטיקן 66).

⁴² ספרא אחרי מות פרשה ד, ד-ה, פב ע"א (על פי כת"י וטיקן 66). מקבילה לדרשה מופיעה במשנת שבועות פרק א, ג-ז. מחלוקתם של רבי יהודה ורבי שמעון משתקפת גם בתוספתא מנחות י, ט (מהד' צוקרמנדל, עמ' 527) על פי כת"י וינה בעניין חובת סמיכה על קורבנות ציבור: "כל קורבנות צבור אין בהן סמיכה חוץ מפר הבא על כל המצות ושעירי עבודה זרה שהן טעונין סמיכה, דברי רבי שמעון. ר' יהודה אומר: שעירי עבודה זרה אין טעונין סמיכה, מה היה מביא תחתיהן שעיר המשתלח. אמר לו ר' שמעון: והלא אין סמיכה אלא בבעלים, שעיר המשתלח סומכין עליו אהרון ובניו כאחד. אמר לו: ר' יהודה אף הן מתכפרין בו". בכת"י ארפורט ובדפוס מיוחסת הדעה הראשונה לרבי יהודה והשנייה לרבי שמעון. אולם כפי שכבר העיר י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 95, על פי המשך הדיון בתוספתא ועל פי המשנה במנחות ט, ז מוכח שהדעה הראשונה היא דעתו של רבי שמעון. כך מופיע גם בציטוט בברייתא המקבילה בבבלי, מנחות צב ע"א.

⁴³ לאורך הדרשה מוזכר שלוש פעמים המושג "שעיר...יום הכיפורים". בדפוסים של המשנה הספרא ושל המשנה בשבועות (וכך במשנה ברבים מכת"י של הבבלי בכת"י מינכן 95, וטיקן 156, וטיקן 140) הנוסח הוא 'שעיר ויום הכיפורים'. מלשון זו משמע כי השעירים אינם מכפרים בכוח עצמם אלא רק נוסף על כוח הכפרה של היום וכך אכן

אין בה ידיעה כתחילה אבל יש בה ידיעה בסוף, שעיר הנעשה בחוץ [ב]יום הכפורים מכפר שנ' "מלבד חטאת הכיפורים", על מה שזה מכפר זה מכפר. מה הפנימי אינו מכפר אילא על דבר שיש בו ידיעה, ואף החיצון לא יכפר אלא על דבר שיש בו ידיעה. ועל שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף, שעירי רגלים, ושעירי ראשי חדשים מכפרים דברי ר' יהודה, (ו)רבי שמעון אומר שעירי רגלים מכפרים אבל לא שעירי ראשי חדשים. ועל מה שעירי ראשי חדשים מכפרים? על הטהור שאכל את הטמא, ר' מאיר אומר כל השעירים כפרתן שוה בטומאת מקדש וקדשיו.

הדרשה שם ממשיכה ומביאה דעות נוספות של רבי שמעון ורבי שמעון בר יהודה, אך גם הם מסכימים שקורבנות השעירים מכפרים על טומאת מקדש וקודשיו במצבים שונים. ההנחה התנאית המסוכמת כאן היא שהצורך בקורבנות השונים נובע משאלת 'הידיעה'. כך לדוגמה, השעיר הפנימי ביום הכיפורים מכפר בשני מצבים בלבד: בפשיעה או בשוגג, במקרה של מי שידע שנטמא אך שכח ונכנס אל המקדש. לעומת זאת מי שידע בתחילה ובסוף והעלם בינתיים מביא קורבן עולה ויורד. עצם החלוקה בין המצבים השונים שהקורבן מכפר עליהם מוכיחה לכאורה שמוקד הכפרה הוא האדם ולא המשכן. כאשר מדובר על חטא הנעשה בשוגג ועל כפרה הנדרשת לאדם מהחטא, מובן יותר מדוע שאלת הידיעה של האדם חשובה, ומדוע כל קורבן מכפר על מצב אחר. גם כך מובנת הקביעה שאם ישנה ידיעה בתחילה ואין ידיעה בסוף, השעיר ביום הכיפורים תולה עד שידע ואז הטמא יביא קורבן עולה ויורד. כל המושג של תלייה מעונש שייך רק לכפרתו של האדם. לו היה מדובר על טיהור המקדש, ממה נפשך הקורבן כבר כיפר. אומנם, על פניו ניתן גם לראות את הדברים אחרת. רק בדבר שגגת טומאת מקדש וקודשיו מצאנו חילוקים רבים בין המצבים השונים של הידיעה והקורבנות השונים הבאים במקרים אלו. לעומת זאת, בשאר החטאות רק קורבן היחיד מכפר על החטא ואין בהלכה התנאית קורבן ציבור

ביאר רש"י (שבועות דף ב ע"א). גם כך אצל אלבק, ששה סדרי משנה: נזיקין, ירושלים תשי"ג, עמ' 246. יעקב נחום אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה א, ירושלים תש"ח, עמ' 398 מצטט את המשנה גורס "יום הכיפורים" אך אינו מעיר על כך כלום. כך גם הבין אדרת (לעיל, הערה 32), עמ' 123 שראה במשנה זו ביטוי לניסיון לצמצם את תוקף הכפרה של קורבנות יום הכיפורים לאחר החורבן. כפי שהוא טוען שם, אחר החורבן מצד אחד צמצמו התנאים את תוקף טקסי הכפרה הקדומים, ומצד שני, ובהמשך לאותה מגמה, העלו על נס דרכי כפרה חדשות שתפסו את מקומם של דרכי הכפרה המקדשיות. כבר בעל המלאכת שלמה על המשנה שם ציין בשם רבי יוסף אשכנזי שיש מכתבי היד של המשנה שגרסו "שעיר חיצון יום הכיפורים; שעיר פנימי יום הכיפורים" בלי וי"ו. גם כת"י קאופמן וכת"י לו גורסים בשני ההיקריות הראשונות של משפט זה "שעיר...יום הכיפורים" בלא וי"ו. כמו כן, כפי שכבר ציין פינקלשטיין (ספרא דבי רב) גם בכת"י של הספרא בולטת הגרסא "יום הכיפורים" ללא וי"ו: בספרא כת"י וטיקן 66 מופיע בכל שלושת ההיקריות של המשפט "יום הכיפורים" ללא וי"ו, כך סופר כת"י הוסיף את האות ב"ת בכל אחד מהמקרים ("שעיר...ביום הכיפורים"). גרסה זו השתמרה גם ביתר כתיבי היד של הספרא: בכת"י לונדון מופיע בשלושת המקומות 'יום הכיפורים', בכת"י וטיקן 31 ובכת"י פרמה מופיע בשתי ההיקריות האחרונות "יום הכיפורים" ורק בפעם הראשונה 'יום הכיפורים', ובכת"י ניו-יורק בהיקרות השנייה בלבד מופיע 'יום הכיפורים'. רק בכת"י אוקספורד מופיע בשלוש ההיקריות 'יום הכיפורים'. מקוריותה של גרסה זו מוכחת, כפי שציין המלאכת שלמה שם, גם מהלשון "שעיר הנעשה בפנים יום הכיפורים תולה" במשנה ב, המופיעה בכל כת"י של המשנה והספרא. לשון יחיד זו מוכיחה כי אין כאן צירוף של שני גורמים. כך גם מוכח ממשנה ו שם הגרסא, על פי כת"י קאופמן "שעיר הנעשה בפנים יום הכיפורים מכפר", בניגוד לגרסת הדפוס "מכפרין". הלשון היא לשון יחיד. ברי אם כן שהגרסה המקורית של המשנה, המצוטטת גם בספרא, הייתה זו הפחות נהירה "שעיר יום הכיפורים" והנוסח "יום הכיפורים" היא תיקון. אולם מה פשרה של גרסה זו? פינקלשטיין רצה לטעון כי במקור המילים "יום הכיפורים" כלל לא היו כלולות במשנה המייצגת את עולם המקדש לפני החורבן שבו השעירים כיפרו על העוונות. רק לאחר חורבן הבית, תנאים מדבי רבי עקיבא הוסיפו את המילים "יום הכיפורים" כדי ללמד שהיום מכפר. מעבר לעובדה שהנחת המוצא שלו כאילו המשנה שלפנינו נאמרה עוד בימי הבית, אינה מסתברת שהרי הדוברים לאורך כל הפרק הם חכמים מדור אושא, נראה שההסבר פשוט הרבה יותר: הביטוי "שעיר...יום הכיפורים" משמעו שעיר של יום הכיפורים. התיקון של סופר כת"י וטיקן 66 של הספרא [[ב]יום הכיפורים" הוא פרשנות נכונה לכוונת המשנה. אם כך, הרי שלא נאמר במשנה שבועות כלום בקשר ליכולתו של יום הכיפורים כשלעצמו לכפר.

המכפר על חטאים אלו במצבים שונים של חוסר ידיעה.⁴⁴ הבדל זה כשלעצמו יכול ללמד, לכאורה, על כך שהקורבנות על טומאת מקדש וקודשיו אינם באים רק לכפר על חטא, וניתן להציע שמטרתם לטהר את המקדש. אולם למעשה נראה שריבוי הקורבנות על טומאת מקדש וקודשיו מוכיח בדיוק את ההפך, כמו שטענתי לעיל. ההבדל בין שגגת טומאת מקדש וקודשיו לשאר החטאות שחייבים עליהם כרת הוא בכך שבשאר החטאות מספיק שתהיה ידיעה בתחילה או בסוף כדי להתחייב קורבן.⁴⁵ הסיבה שאין בחטאות אלו קורבנות נוספים המכפרים היא משום שאין צורך כזה, שכן חטאת היחיד מכסה את כל המקרים של השגגה. לעומת זאת, ריבוי הקורבנות ב'טומאת מקדש וקודשיו' קשור למצבים שונים של 'ידיעה', והוא מלמד שהמוקד הוא חטאו של האדם ותודעת החטא שלו ולא תוצאה של טומאת המקדש.

עצם המסקנה שיש צורך בקורבנות רבים כל כך הנוגעים לחטא זה נובעת כנראה משילוב של גורמים פרשניים, טקסטואליים וחוג טקסטואליים. בפסוקים בויקרא ה, ב-ג חוזר ונשנה הביטוי "ונעלם ממנו". בספרא ויקרא דבורא דחובה פרשה ה, יג דרשו על כך:

ומנין שאינו חייב עד שיהא בה ידיעה בתחלה וידיעה בסוף והעלם בינתים תל' לו' ונעלם ממנו" ונעלם ממנו" שני פעמים דברי רבי עקיבא, רבי אומר ונעלם ממנו מכלל ידיעה והוא ידע הרי שתי ידיעות.

מעבר לכך, חכמים התקשו בעצם הצורך בקורבנות החטאת הרבים המובאים בכל המועדים ובמטרתם. המדרש בספרא⁴⁶ מפרש את הפסוק בויקרא טז, טז העוסק בכפרה באמצעות הזאות הדם ביום הכיפורים:

"וכפר על הקודש מטמאת בני ישראל" - יש לי בעינין הזה טומאת עבודה זרה, שנ' "למען טמא את מקדשי ולחלל את שם קדשי" (ויקרא כ, ג), טומאת גילוי עריות שנא' "לבלתי עשות מחוקות התועבות אשר נעשו לפניכם" (ויקרא יח, ל), טומאת שפיכות דמים שנא' "ולא תטמא הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני וגו'" (במדבר לה, לד). יכול על כל הטמאות האילו יהיה שעיר זה מכפר? תל' לו' "מטמאות" לא כל טמאות. מה מצינו שחלק מכלל כל הטמאות בטומאת מקדש וקודשיו, אף כאן לא נחלוק אילא בטומאת מקדש וקודשיו דברי ר'

⁴⁴ אומנם מצאנו קורבנות ציבור המכפרים על שאר החטאים, מלבד טומאת מקדש וקודשיו – קורבנות יום הכיפורים והוידויים. אך לא מופיעה שם חלוקה מרובה בין מצבי התודעה של האדם, אלא רק חלוקה בין ידיעת השגגה לבין ספק. במשנה שבועות סוף פרק א, לאחר שהמשנה מסבירה את תפקידם של הקורבנות השונים המכפרים על טומאת מקדש וקודשיו, ובכללם הפר והשעיר הפנימי ביום הכיפורים, נאמר כך: על שאר עברות שבתורה הקלות והחמורות, הזדונות והשגגות, הודע ולא הודע, עשה ולא תעשה, כריתות ומיתות בין דין, שעיר המשתלח מכפר. אחד ישראלים ואחד כהנים ואחד כהן משוח. מה בין ישראלים לכהנים ולכהן משוח? אלא שדם הפר מכפר על הכהנים על טומאת מקדש וקודשיו. ר' שמעון או' כשם שדם השעיר שניעשה בפנים מכפר על ישראל, כך דם הפר מכפר על הכהנים, וכשם שוידויו שלשעיר המישתלח מכפר על ישראל, כך וידויו שלפר מכפר על הכהנים.

יש כאן שתי שיטות. שיטה אחת המיוחסת בספרא (שם) לרבי יהודה סוברת שדם הפר מכפר על הכהנים על טומאת מקדש וקודשיו והשעיר הפנימי מכפר על הישראלים על חטא זה. לעומת זאת, בשאר העוונות ללא יוצא מן הכלל שעיר המשתלח מכפר על הכהנים והישראלים כאחד. השיטה השנייה של רבי שמעון סוברת שגם בשאר העוונות הכפרה של הכהנים ושל הישראלים נפרדת: כהנים מתכפרים באמצעות הוידוי על הפר וישראלים מתכפרים באמצעות וידוי על השעיר המשתלח (באשר לשיטתו של רבי שמעון, התולה את הכפרה בעיקר בוידוי, ראו מה שכתבתי בהרחבה יוסף מרקוס, [לעיל, הערה 40], עמ' 151–162). כך או כך, חלק מקורבנות יום הכיפורים מכפרים על חטאי היחיד שאינם טומאת מקדש וקודשיו. אכן, המשנה אינה מסבירה באילו מקרים יש צורך בקורבנות יום הכיפורים במקום קורבנות היחיד. המשנה בכריתות ו, ד עוסקת בכך וקובעת במפורש שמי שהיה חייב חטאת או אשם ודאי לפני יום הכיפורים, חייב גם לאחר מכן. רק מי שהיה ספק חייב, שום לא צריך להביא לאחר יום הכיפורים. וראו גם את הדיון בבלי כריתות כו ע"א.

⁴⁵ על פער זה בין שגגת טומאת מקדש וקודשיו ושאר שגגות, העיר הרמב"ם בפירושו המשנה לשבועות ב, א.
⁴⁶ ספרא אחרי מות ד, א-ד, פא ע"ג (על פי כת"י וטיקן 66).

יהודה. ר' שמעון או' ממקומו הוא מוכרע שנ' "וכפר על הקודש מטומאת" כל טומאה שבקדש.

האפשרות שמדובר בשלוש עברות נדחית בטענה שהסמיכות של האות מ"ם במילה 'מטמאת' מלמדת שהכפרה היא רק על חלק מטומאות בני ישראל.⁴⁷ כנגד זה, הדרשה מסיקה שהכוונה היא לטומאת מקדשו וקודשיו. רבי יהודה מוכיח זאת מהעובדה שבמקום אחר הכתוב חילק בין הטומאות ועסק דווקא בטומאת מקדש וקודשיו,⁴⁸ ואילו רבי שמעון טוען שכך מוכח מהפסוק שלפנינו שהרי התורה אמרה במפורש 'וכפר על הקדש' והכוונה היא בהכרח לטומאות שהיו בקדש.

המדרש מניח כי טומאה ריטואלית אסורה ובעייתית רק במגע ישיר עם הקודש. כפי שראינו, הנחה זו היא נקודת יסוד בעולמם של חכמים שהדגישו שאין איסור הלכתי בעצם ההיטמאות אלא רק בכניסה אל הקודש בטומאה. לאור ההנחה שהשעיר ביום הכיפורים מכפר על טומאת מקדש וקודשיו, המשיכו חכמים בדרשה שם וטענו שגם כל שאר שעירי החטאת במועדים מכפרים על חטא זה. חכמים הסבירו את הצורך הקיים בקורבנות רבים בעובדה שכל קורבן מכפר על מצב אחר של ידיעה וחוסר ידיעה.⁴⁹ ייתכן שיש להוסיף גם שיקול חוץ טקסטואלי – ההנחה שזהו באמת חטא חמור המצריך כפרה מיוחדת. כך מתבטא רבי שמעון בתוספתא שבועות א, ב:⁵⁰

היה ר' שמעון אומ' קשה טומאת מקדש וקדשיו מכל עבירות שבתורה, שכל עבירות שבתורה מתכפרת בשעיר אחד וטומאת מקדש וקדשיו מתכפרת בשלשים ושנים שעירים. כל עבירות שבתורה מתכפרות פעם אחת בשנה, וטומאת מקדש וקדשיו מתכפרות בכל חודש וחודש שנ' "לכן חי אני נאום ה' אלהים אם לא את מקדשי טימאת בכל שיקוציך ובכל תועבותיך וגם אני אגדע ולא תחוס עיני וגם אני לא אחמול", קשים היו שיקוציים שעשיתה והתועבות, וטומאת מקדש קשה מכולן.

ייתכן שדברי רבי שמעון נאמרו כהתבוננות בהליך הפרשני שחיפש הסבר מדוע יש להביא שעיר עיזים לחטאת בכל ראש חודש ובכל מועד. לא ההכרה בחומרת העברה של טומאת מקדש וקודשיו כשלעצמה הביאה למסקנה ששעירים אלו מכפרים על עוון זה, אלא השאלה על מה קורבנות אלו באים לכפר. כך או כך יש להדגיש שוב שהקורבנות השונים הנדרשים לכפרה על 'טומאת מקדש וקודשיו' קשורים למצבי תודעה שונים של החוטא. עניין זה מוכיח שהמוקד הוא בחטא של כניסת הטמא למקדש ולא במקדש שנטמא המצריך כמה קורבנות על מנת לטהרו.

3.2. טומאת אוהל במקדש

מקור נוסף החשוב לעניינינו מופיע במדרש ספרי זוטא במדבר יט, יג על הפסוק במדבר יט, כ: "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִטְמָא וְלֹא יִתְחַטֵּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִתּוֹךְ הַקֹּהֶל כִּי אֶת מִקְדָּשׁ ה' טָמָא מִי נִדָּה לֹא זָרַק עָלָיו טָמָא הוּא":⁵¹

⁴⁷ אפשטיין (לעיל, הערה 42), עמ' 531, ציין שמיעוט מסמיכות של האות מ"ם היא מדרכי המדרש הנפוצות של רבי עקיבא.

⁴⁸ הסוגיה בבבלי שבועות ז ע"א, המצטטת דרשה זו, מבינה שהכוונה היא לחיוב קורבן עולה ויורד לנוגע בטומאה ונעלם ממנו (ויקרא ה, ב), ומתוך הנחה שהחיוב שם הוא רק על טומאת מקדש וקודשיו. כך אכן דורשים פסוק זה בספרא, חובה, יב, י, כג ע"ד. נעם, טהרה (לעיל, הערה 1), עמ' 139 התייחסה לדרשה זו וציינה שהמדרש שם יוצא מנקודת הנחה שמדובר שם על טומאת מקדש וקודשיו אך לא מוכיח טענה זו.

⁴⁹ גם פילון, על החוקים א, בתוך: ס' דניאל-נטף ומ' ניהוף (עורכים), כתבים, א-ה, ירושלים תשמ"ו-תשע"ב, עמ' 271, דן בשאלת הצורך בהבאת שעיר עיזים לחטאת במועדים. הוא מסביר שהמנוחה והבטלה שבחג גוררים חטאים הקשורים לאוכל והשתייה ומצריכים כפרה. עוד הוא כותב שעצם הבאת קורבן החטאת תרתיע ותזהיר אנשים מלחטוא.

⁵⁰ מהד' צוקרמאנדל, עמ' 445-446.

⁵¹ ספרי זוטא במדבר יט, ג, על פי ילקוט שמעוני במדבר, Oxford, Bodleian Library, b 6 (2637).

הואיל ונאמרה הזיה במשכן ונאמרה הזייה במקדש, מצינו טמא שנכנס למשכן חייב כרת אף טמא שנכנס למקדש [יהא] חייב כרת. קול וחומר: ומה אם משכן שקדושתו קדושת שעה אם ניכנס לו בטומאה הרי הוא ענוש כרת, מקדש שקדושתו קדושת עולם אינו דין שאם ניכנס בו בטומאה יהא ענוש כרת? לא, אם אמרת במשכן שהוא מקבל הזיה, תאמר במקדש שאינו מקבל הזיה? א' "את מקדש ה' טמא ונכרתה". ילמד משכן ממקדש: הואיל ונאמרה הזיה במקדש ונאמרה הזייה במשכן, מה מצינו טמא שניכנס למקדש חייב כרת, אף טמא שנכנס⁵² למשכן יהא חייב כרת. קול וחומר, ומה אם מקדש שאינו מקבל הזיה אם נכנס לו בטומאה הרי הוא ענוש כרת, משכן שהוא מקבל הזיה אינו דין שאם נכנס לו בטומאה יהא ענוש כרת? לא, אם אמרת במקדש שקדושתו קדושת עולם תאמר במשכן שקדושתו קדושת שעה א' "את מקדש ה' טמא ונכרתה".⁵³

על פי דרשה זו, הצורך של התורה להדגיש גם את האיסור של טמא מת להיכנס למקדש נובע מכך שהמקדש עצמו כלל אינו יכול להיטמא. רק אוהל נטמא מטומאתו של המת, אך בית לא, ואפילו לא בית המקדש. ורד נעם שעסקה במדרש זה העירה על החידוש שמופיע כאן וכתבה:⁵⁴ "ההלכה שפטרה את כל המבנים מטומאה, הפכה בכך את המקדש בכבודו ובעצמו לחסין מפני הטומאה". אלא שבהערה שם הוסיפה: "הכוונה כמובן למבנה עצמו, ולא לחללו הפנימי או למצוי בתוכו העשויים להיטמא. החרדה העצומה מפני טומאת המקדש או העזרה נשקפת מכמה מקורות".⁵⁵ אומנם, בניגוד לדבריה של נעם, הכלים שבתוכו אכן עשויים להיטמא אם טמא יגע בהם,⁵⁵ אך לא מצאנו בהלכה התנאית מושג של טומאת חלל של מבנה כל שהוא, לא מטומאת מת וכמובן לא בשאר טומאות שבהן לא נאמר דין אוהל (למעט מצורע). למעשה, המדרש שלפנינו מחדד את העובדה שעל פי ההלכה התנאית המקדש לא יכול להיטמא בשום צורה שהיא: אפילו אם המת עצמו ינכח במקדש, הוא לא יטמא את המקום, וכמובן אם טמא מת או כל טמא אחר ייכנס, המקדש עצמו לא יוכל להיטמא. נראה שלעומת התפיסה המקראית המבדילה בין המקדש לעולם שמחוצה לו כאשר המקדש נטמא שלא על פי הכללים הרגילים של הטומאה ואף בלי מגע, ההלכה התנאית כופה אף על המקדש את כללי הטומאה, ובכך הופך המקדש חסין לכל טומאה שהיא. ממילא, החיוב על הכניסה בטומאה נובע לא מתוצאה של היטמאות ריטואלית אלא מעצם הניגוד בין הטומאה, המתפרשת כאן באופן מטפורי, לבין המקדש. דרשה זו עוסקת בטומאת מת שרק בה ישנו דין 'אוהל' בטומאה, ואם כך הוא בטומאה זו, שהרי על פי ההלכה התנאית ברי שגם בשאר טומאות המקדש כלל לא נטמא מהכניסה של הטמא.

נקודה זו הובלטה בפירושו של ר"י הלר, תוספות יום טוב, למשנת סוטה ג, ד. המשנה שם מתארת את הוצאת האישה הסוטה מהעזרה בתחילת תהליך ההשקיה:

אינה מספקת לשתות עד שפניה מוריקות ועיניה בולטות והיא מתמלאת גידין והם אומרים הוציאוה הוציאוה **שלא תטמא העזרה**.⁵⁶

על כך הוא כותב שם:

⁵² המילה מחוקה בכתב היד.

⁵³ על דרשה זו ועל גרסת הפסוק בסופה ראו הלל בייטנר, ספרי זוטא במדבר לפרשת פרה: עיונים בנוסח, פרשנות, לשון ועריכה, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית תשע"ב, עמ' 10–12. ראו גם מה שהעירה על מדרש זה נעם, טהרה (לעיל, הערה 1), עמ' 84. ראו גם את הדרשה המקבילה בבבלי שבועות טז ע"ב ואת הדרשה הקצרה בספרי במדבר קכה (מהד' כהנא, עמ' 408).

⁵⁴ נעם, טהרה (לעיל, הערה 1), עמ' 87 ובהערה 26 שם.

⁵⁵ ראו משנת חגיגה ז, ג.

⁵⁶ ראו מה שכתבתי על משנה זו להלן, ליד הערה 94.

שלא תטמא העזרה - דכתיב בפרשת שלוח טמאים בסדר נשא ולא יטמאו את מחניהם. ואף על פי שאין ענין טומאה זו דומה לשאר טומאות דלא מצינו לה טהרה לטומאה זו. ודתנן במשנה ז' פ"ג דחגיגה מעבירין על טהרת עזרה, התם בכלים שבתוכה כדפי' שם הר"ב. והכא אין לומר בטומאת כלים שבעזרה. כיון דלא מצית מוקמת למתניתין בטומאת מת. [דהוה למיחש שבפתאום תמות ותאהיל אבל בנגיעה ודאי מזהירים שלא תגע. כי היכי דמזהירים התם במשנה ח' ממקצת שיוכלו להזהר והכא יוכלו ודאי להזהר מכל וכל שלא תגע] ויראה לי שטהרת הטומאה שבמחנה היא בפרישת הטומאה ממנה בלבד.

כפי שהוא מציין, מבחינת ההלכה, המקדש אינו יכול להיטמא וממילא יש להבין את הציווי לשלח את הטמאים כדי שלא יטמאו את המחנה אך ורק כדרישה להוצאת הטומאה. מעבר לכך, אין צורך לעשות מעשה טהרה אקטיבי משום שהמקדש כלל לא נטמא. כך יש פגיעה בקדושה אך לא טומאה ריטואלית.

לעיל ציינתי את דרשת הספרא באשר לטומאת יולדת: "לפי שנא': 'והזרתם את בני ישראל מטומאתם', שומע אני בין מתוכו בין מאחוריו, תל' לו' ביולדת: 'ואל המקדש לא תבוא' יכול יולדת הקלה תהא מטמא אותו מתוכו, ושאר כל הטמאין בין מתוכו בין מאחוריו, תל' לומר 'בני ישראל'." מלשון זו משתמע, כאמור, שאכן הטמאים גורמים למקדש להיטמא. אולם, כפי שכבר ציינה נעם שם,⁵⁷ לשון המדרש קשה ונעזרת במושגים הלוקחים מדיני טומאת כלים (ראו לדוגמה, משנת כלים ה, ח). שם באמת ישנה הבחנה בין 'תוכו' לאחוריו, בעוד שהמקדש הבנוי מאבן ומחומר לקרקע כלל אינו יכול להיטמא, אפילו אם הטמא יגע בו. אם כן, ברור שמדובר במושגים שאולים, וניתן לפרש גם את הלשון "תהא מטמא אותו מתוכו" באופן מטפורי. כך המדרש לא התכוון לקבוע שבאמת המקדש נטמא מעצם הכניסה.

3.3 "דרך ביאה אסרה תורה"

ההנחה שטמא הנכנס למקדש עובר על איסור חמור אך אינו מטמא את המקדש יכולה להסביר את הלכה המקלה בכניסת טמאים למקדש שלא באופן נורמטיבי. בבבלי שבועות דף יז ע"ב מופיעה ברייתא בעניין טמא הנכנס למקדש דרך הגג:

וטמא שנכנס דרך גגין להיכל - פטור, שנאמר: "ואל המקדש לא תבא" (ויקרא יב, ד), דרך ביאה אסרה תורה.

קביעה זו, שלא מצאתי לה כעת חבר במקורות תנאיים אחרים, מדגישה ביתר שאת את האיסור של האדם להיכנס אל המקדש בטומאה דווקא בצורה נורמטיבית. לו עיקר האיסור היה תלוי בתוצאה של טומאת המקדש, קשה לחשוב על הבדל בין כניסה דרך פתחי המקדש לבין כניסה דרך הגג. כך העיר על מקור זה אחד מאחרוני זמננו, ר"ש אורבאך, בשו"ת מנחת שלמה תניינא (ב-ג) סימן קלט, בעיסוקו בפשוטו של מקרא שלפיו עצם נוכחות הטומאה בעייתית:

...דאפשר דכיון שאמרה תורה ואל המקדש לא תבוא דדרשינן מיניה שלא הקפידה תורה אלא על דרך ביאה, לכן אמרינן דמוכח מזה שלא הקפידה כלל תורה על אדם טמא לחשובו כטומאה עצמה כשרץ או כמת אלא עיקר הקפידא הוא רק על "ביאתו" שלא "יבוא" אל המקדש, ולכן אף דבהכנסת שרץ אמרינן דבכל ענין חייב אפי' אם הכניסו דרך גגין, היינו משום דלגבי טומאה עצמה אזלינן שפיר בטר פשטיה דקרא שהקפידא הוא שלא תימצא כלל שום טומאה בתוך מקדש ד'.

⁵⁷ לעיל, הערה 1.

הרשז"א כאן מודע לעובדה שעל פי פשטי המקראות אסור שתימצא שום טומאה במקדש. בוודאי כוונתו למקראות כגון במדבר פרק יט, כ: "כִּי אֶת מִקְדָּשׁ ה' טָמְא" המדגישים את התוצאה של היטמאות המקדש. אולם הוא מציין שבכל הקשור לכניסתו של אדם טמא, ההלכה סוטה מפשט הפסוקים ומדגישה שהאיסור הוא בפעולה ולא בתוצאה, ולכן כניסה לא רגילה אינה מחייבת. נראה שמשמעות איסור טומאה התלוי 'בפעולה' ולא בתוצאה היא שהמקדש אינו נטמא על פי ההלכה התנאית והאיסור נובע מעצם הניגוד בין הטומאה וקדושת המקדש.

3.4. הזאות הדם ביום הכיפורים

טענתי, שעל פי התנאים המקדש עצמו לא נטמא, יכולה להסביר גם חלק מהחידושים התנאיים באשר לעבודת הדם בקורבנות הבאים על טומאת מקדש וקודשיו. כפי שראינו לעיל, ההנחה המקובלת אצל התנאים היא ששעירי המועדים כולם, כולל הפר והשעיר הפנימי ביום הכיפורים, מכפרים על טומאת מקדש וקודשיו.⁵⁸ משנת כיפורים ה, ג מתארת את הזאות הדם בקודש הקודשים:

נטל את הדם מימי שהוא ממרס בו, נכנס למקום שניכנס, ועמד במקום שעמד, והזה ממנו אחת למעלן ושבע למטן. ולא היה מתכוון להזות לא למעלן ולא למטן אלא כמצליף.

על פי המשנה, הכהן הגדול מזה הזאה אחת כלפי מעלה ולאחר מכן מזה שבע הזאות כלפי מטה. כפי שמפורש במקרא (ויקרא טז, יד): "וְלָקַח מִדָּם הַפֶּרֶה וְהִזָּה בְּאֶצְבָּעוֹ עַל פְּנֵי הַפְּתָח קִדְמָה וְלִפְנֵי הַפְּתָח יִזֶּה שֶׁבַע פְּעָמִים מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ". אולם המשנה מוסיפה הסתייגות וקובעת שבפועל הכיוון⁵⁹ אינו הזאה למעלה ולמטה אלא הצלפה.⁶⁰ באותו אופן בדיוק מתארת המשנה שלאחריה (ד) את הזאות דם השעיר על הכפורת ואת הזאות דם הפר והשעיר באוהל מועד על הפרוכת. על פי המשנה, הכהן רק מזה את הדם כנגד החלק העליון של הכפורת וכנגד גוף הכפורת בתנועה של הצלפה, אך הדם לא נוגע שם בפועל. כך מפורש גם בברייתא בבבלי יומא נה ע"א:

תנא כשהוא מזה אינו מזה על הכפורת אלא כנגד עוביה⁶¹ של כפורת. כשהוא מזה למעלה מצדד ידו למטה, וכשהוא מזה למטה מצדד ידו למעלה.

כך גם עולה מלשון המשנה בזבחים ה, א, בדיונה בפר ובשעיר הפנימי: "ודמן טעון הזייה על בין הבדים ועל הפרכת". תיאור מקום ההזאה כ"בין הבדים" משקף את ההבנה שהדם לא הוזה לעבר הכפורת עצמה.⁶²

⁵⁸ על עניין זה, כחלק ממערכת הכפרה ביום הכיפורים במשנה התנאית, ראו מרקוס (לעיל, הערה 40), עמ' 90–110.

⁵⁹ 'כוונה' כאן אינה במשמעות של מחשבת הלב אלא במשמעות של הכיוון, המקום, שאליו הוזה הדם. ראו בעניין זה שמואל י' שפרכר, "מתכוון לגמור את השם כנגד המברכין", סידרא יב (תשנ"ו), עמ' 141–144, הערות 22–23.

⁶⁰ התלמודים פירשו מצליף כהכאה בשוט. בבבלי יומא נה ע"א "מנגדאנא". בירושלמי יומא ה, ג, מב ע"ג (עמ' 584) הכוונה ב"כמטורד" היא "טברר", הצלפה (כהערת המילון ההיסטורי ללשון עברית). המילה 'מצליף' מקורה בארמית. ראו אליעזר בן יהודה, מילון הלשון העברית הישנה והחדשה כרך יא, ירושלים 1948, עמ' 5505; J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim I-V*, Leipzig 1876–1879, pp. 194; M. Jastrow, *Dictionary of Talmud Bavli, Yerushalmi, Midrashic Literature and Targumim*, New-York 1926, pp. 1285.

⁶¹ כך ("אלא כנגד עוביה") מופיע בקטע כריכה Bologna Fr. Ebr. 212; כת"י מינכן 95; כת"י לונדון 5508 ובדפוס ונציה. לעומת זאת, בכת"י מינכן 6 ובכת"י ניו יורק 1623 מופיע "אלא כנגד טפחה". כך גם גרס רבנו חננאל. בכת"י ניו יורק 218 וכן בדפוס ואד אלהגארה מופיע "אלא כנגד הכפורת". גרסה אחרונה זו מחזקת עוד את טענתי שלפיה הברייתא סבורה שהדם לא נגע בכפורת. אני מודה לפרופ' הנשקה (שחלק על מסקנותיי בנידון) שהעיר את תשומת לבי לשינויי הגרסאות בעניין זה.

מהו הרקע להנחה שהדם לא נגע בכפורת עצמה? נראה שמדובר על מהלך פרשני המתבסס הן על לשון הכתוב, הן על שיקולים ריאליים-היסטוריים והן ועל שיקולים אידיאולוגיים. ראשית, יש להביא את לשון הכתוב בויקרא טז, יד המציינת שההזאה נעשית "על פְּנֵי הַכֹּפֶרֶת". הביטוי 'על פני' יכול להתפרש גם במשמעות של כנגד ומול. יש לכך להוסיף גם שיקולים נוספים הוֹךְ-טקסטואליים: בקשר לשיטה תנאית זו, מילגרומ⁶³ העיר שיש להביא בחשבון את העובדה שהמקום חשוך באופן תמידי ובזמן הזאות הדם גם עשן הקטורת מילא את החדר. לכן קשה מאוד לכהן להזות את הדם ישירות על הכפורת. להיבט ריאלי זה ניתן לצרף שיקול נוסף הקשור למסורת פרשנית מימי הבית. יוספוס מתאר את עבודת הדם ביום הכיפורים כך:⁶⁴

ולאחר שנשחט הפר מכניס הכהן הגדול אל המקדש מדמו ומדם שעיר העזים ומזה שבע פעמים באצבעו על התקרה וכן על הרצפה, וכמספר הזה אל הקודש ומסביב למזבח הזהב והשאר מסביב למזבח הגדול לאחר שהביאו אל החצר.

על פי יוספוס, ההזאות היו לעבר התקרה והרצפה, ולא נגעו בכפורת. פלדמן⁶⁵ הציע שפירושו של יוספוס נכתב על רקע המציאות ההיסטורית בימי שכללה מקדש ללא ארון וכפורת. אם כן, אפשר שפרשנות זו הייתה מוכרת גם לחכמים.⁶⁶ יש לסייג מסקנה זו שכן עיון במשנה כיפורים מלמד, כפי שכבר העירו חוקרים,⁶⁷ שתיאור העבודה במשנה כיפורים מניח את קיומו של הארון. המשנה בפרק ה מתארת את הנחת הקטורת לפני הארון בקודש הקודשים ומעירה במעין הערת סוגריים, "משניטל הארון⁶⁸ אבן היתה שם מימות הנביאים הראשונים... ועליה היה נותן" (שם ה, ג).⁶⁹

⁶² וכפי שכבר העיר רש"י בפירושו למשנה זו בבבלי זבחים מז ע"א. בעקבותיו העיר על כך ר"ע מברטנורא בפירושו למשנה. לשון זו ('בין הבדים') חוזרת גם במשנה מנחות ג, ו המציינת את הזאות ביום הכיפורים.

⁶³ מילגרומ (לעיל, הערה 1), עמ' 1032.

⁶⁴ יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, תרגום מיוונית א' שליט, ירושלים ותל אביב תשנ"ה, חלק ג, 242–243, עמ' 97.

⁶⁵ L.H. Feldman, *Josephus Flavius, translation and Commentary*, Vol. 3: Judean Antiquities 1-3, Leiden 2000, p. 681; J. Schwartz, "Sacrifice Without the Rabbis: Ritual and Sacrifice in the Second Temple Period According to Contemporary Sources", in A. Houtman et al. (eds.), *The Actuality of Sacrifice – Past and Present*, Leiden 2014, p. 144.

⁶⁶ אין צורך, כמובן, להניח שהתנאים הכירו מסורת זו מתוך כתביו ממש. על מידת היכרותם של הז"ל עם כתביו של יוספוס ועם המסורות המופיעות בדבריו, ראו ורד נעם, "מבוא", בתוך טל אילן וורד נעם (עורכים), בין יוספוס לחז"ל, ירושלים תשע"ז, עמ' 24–40.

⁶⁷ יוסף תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תש"ס, עמ' 261; D. Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century*, Tübingen 2003, p. 20.

⁶⁸ במקורות התנאים מצאנו גישות שונות באשר לשאלת מיקומו של הארון. משנת שקלים ו, א–ב קובעת שהארון נגזז במקדש. אולם בתוספתא שקלים ב, יח (מהד' ליברמן, עמ' 212) מובאת מחלוקת בנושא: רבי אליעזר ורבי שמעון קובעים שהארון גלה לבבל ואילו רבי יהודה בן לקיש לומד שהארון נגזז, וכשיטת המשנה בשקלים. בתוספתא סוטה יג, א (מהד' ליברמן, עמ' 229) מופיע שיאשיהו גזז את הארון וכלים נוספים. ראו מה שכתב בעניין זה מאיר בן שחר, היסטוריה מקראית ובתור מקראית בספרות חז"ל: בין חורבן ראשון לחורבן שני, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, 2011, עמ' 55.

⁶⁹ התוספתא כיפורים ב, ג (עמ' 238) מוסיפה שהארון היה מונח על האבן. כך אומנם כתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה ד, א, אולם אי אפשר להתעלם מחיסרון משפט זה במשנה ונראה שיש כאן מקורות חלוקים. בהמשך התוספתא מובאים דבריו של רבי יוסה שהסביר את שמה של האבן "ממנה נשתת העולם שנ' 'מציון מכלל יופי הופיע' (תהילים ג, ב)". מלשון זו משמע שהכוונה היא שהעולם נוסד, הושתת, ממנה. ליברמן ציין שבנוסח כת"י ארפורט ולונדון מופיע "נשתת העולם" ופירש את הביטוי כאריגה. ראו עוד את הצעתו של נ"ה טור סיני, "אבן השתייה", לשוננו ד (תשי"ד), עמ' 124 באשר למקורו של הביטוי. על תפקידה של האגדה שבתוספתא כאן כפירוש והרחבה למשנה ראו אברהם וולפיש, "איחוד ההלכה ואגדה: עיון בדרכי עריכתה של התוספתא", בתוך: י' לוינסון ואחרים (עורכים), היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט: קובץ מחקרים לכבודו של פרופ' יונה פרנקל, ירושלים 2006, עמ' 315–317. חשיבותה המיוחדת של אבן השתייה באה לידי ביטוי במספר

לאחר מכן, כאשר המשנה מתארת את הזאות הדם, היא חוזרת ומניחה את קיומו של הארון. כך עולה מתיאור ההזאות שכנגד הפרוכת במשנה ו: "נטל דם הפר והיניח דם השעיר והיזה ממנו על הפרכת שכנגד הארון מבחוץ". אם כך, בהנחה שהתנאים התבססו במקרה זה על מסורת פרשנית קדומה, יש לומר שהם פירשו את הכתובים בתורה על רקע מסורת זו אף על פי שמסורת זו תיארה במקורה את העבודה במקדש ללא ארון, ואילו המשנה תיארה את העבודה כך שהארון קיים. מעבר לכך, ייתכן שברקע עניין זה עומד שיקול אידאולוגי שלפיו הדם אינו מטהר את המקדש אלא מכפר על האדם והעם, ועל כן תפקיד הזאות הדם סמלי יותר משום שאינו מחטא ומסיר כתם פיזי. ייתכן שבשל כך נוח היה לחכמים להניח שבאמת אין צורך שהדם יגע בכפרות עצמה.⁷⁰

4. הרקע לפרשנות התנאית והחשש מטומאת המקדש אצל הכתות בימי הבית השני

כפי שטענתי, הקביעה התנאית שהטומאה אוסרת רק כניסה פיזית למקדש טומנת בחובה לא רק צמצום האופן של היטמאות המקדש, אלא קביעה שלמעשה המקדש כלל לא נטמא. 'טומאת מקדש וקודשיו' משמעה איסור כניסה בטומאה למקדש ולא טומאת המקדש עצמו. מהו הרקע לתפיסה תנאית זו?

ראשית, נראה כי מתבטאת כאן תפיסתם ההלכתית של חכמים באופן כללי, וליתר דיוק תפיסתם את דיני הטומאה. ורד נעם⁷¹ הראתה כי הלכות טומאה התנאיות משקפות תפיסה ריאליסטית של הטומאה שיש לה חוקים מעין טבעיים. על אף מספר הלכות בעלות אופי נומינליסטי שלאדם ולחוק יש בהן יכולת שליטה על הטומאה, התמונה הכוללת מציגה עולם סגור הכולל כללים ברורים הנוגעים להתפשטות הטומאה. נראה שדווקא בשל כך, לא ניתן להחריג את המקדש ולקבוע לו כללים משלו. המקדש נטמא בדיוק באותו אופן שבו נטמאים חפצים אחרים. לכן חכמים מניחים שלמעשה המקדש אינו יכול להיטמא ושכניסת טמא למקדש אינה יוצרת טומאה ריטואלית.

נראה שיש להוסיף כאן שיקול מרכזי ועקרוני נוסף. כפי שציינתי לעיל,⁷² החשש מפני טומאת המקדש בשל חוסר הקפדה על דיני טומאה וטהרה מופיע, כידוע, בהרחבה גם בכתבי כת קומראן והוא אף אחת הסיבות להיבדלותה של הכת. שאלות הקשורות לטומאה בכלל ולטומאת המקדש בפרט, הן גם בסיס לחלק מהמחלוקות המופיעות בספרות חז"ל בין הצדוקים לפרושים.⁷³ אולם למרות החששות המשותפים לכל הכתות, הפרושים והצדוקים לא פרשו מהמקדש אף על פי ששום צד לא השיג, ככל הנראה, שליטה מוחלטת על הנעשה במקדש, והעבודה נעשתה לפעמים שלא כרצונו.⁷⁴ אם כן, מדוע דווקא כת קומראן לא יכלה לסבול את האפשרות את העובדה

רב של מקורות מאוחרים יותר בספרות חז"ל. ראו את המקורות שאליהם הפנו חנוך אלבק, ששה סדרי משנה: מועד, ירושלים תשי"ג, עמ' 469; שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה מועד ד, ניו יורק-ירושלים תשס"ב, עמ' 773; שמואל ספראי וזאב ספראי, משנת ארץ ישראל יומא, ירושלים תש"ע, עמ' 176-177; וולפיש, "איחוד ההלכה והאגדה, עמ' 316-317 ובהערה 29. על הקשר בין אבן השתייה ובין תפיסת ירושלים 'כטבור הארץ', 'האומפאלוס' של המפה היוונית, תפיסה המופיעה בספרות הבית השני (לדוגמה, ספר יובלים ה, יט [מהד' ורמן, עמ' 244]; יוספוס, מלחמת היהודים ג, ג, ה, 52 [עמ' 315]) ראו שאול ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל: מחקרים באורחות חיים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תש"ל, עמ' 280, הערה 103; יצחק א' זליגמן, "ירושלים במחשבת היהדות ההלניסטית", בתוך: א' הורביץ ואחרים (עורכים), מחקרים בספרות המקרא, ירושלים תשנ"ב, עמ' 396-410.

⁷⁰ טענתי כאן עומדת כנגד ההנחה של נאה וקנהל (לעיל, הערה 15), שהתנאים שימרו את התפיסה התנאית שלפיה תפקיד הזאות הדם ביום הכיפורים הוא לכפר על המקדש עצמו. ראו מה שכתבתי על כך בהרחבה מרקוס (לעיל, הערה 40), עמ' 295-297 ובהפניות שם.

⁷¹ נעם (לעיל, הערה 1) עמ' 220-237.

⁷² ראו לעיל, הערה 10.

⁷³ ראו את המקורות שאסף אייל רגב, הצדוקים והלכתם: על דת וחברה בימי הבית השני, ירושלים תשס"ה, עמ' 172-193.

⁷⁴ חוקרים רבים עסקו בשאלה ההיסטורית המשתקפת מהמשנה שחכמי בית הדין שלטו, לפחות באופן חלקי, בנעשה במקדש. מספר חוקרים הוכיחו מכמה תיאורים במקורות חז"ל (ראו את המקורות שאסף רגב [לעיל, הערה

שהמקדש נטמא וראתה בו מקדש מחולל המחייב להתנתק ממנו? רגב רצה לראות בכך הכרעה ערכית ולא דווקא הלכתית. כך לדוגמה, משנת נידה ד, ב קובעת כי "בנות הצדוקין, בזמן שנהגו ללכת בדרכי אבותן, הרי הן ככותיות".⁷⁵ בעניין בנות הכותים נאמר במשנה הקודמת שם:

בנות הכותים נידות מעריסתן. הכותין מטמין משכב תחתון כעליון, מפני שהם בועלי נידות, והן יושבות על כל דם. ואין חייבין עליהן על ביאת המקדש, ואין שורפין עליהן את התרומה, מפני שטומאתן ספק.

משנה זו קובעת שהכותים הם בועלי נדות משום שנשותיהן "יושבות על כל דם ודם", אך זוהי טומאה מספק בלבד. הבבלי נידה לג ע"א מצטט ברייתא שבה מסביר רבי מאיר את החשש: "אלא שראות דם אודם ומשלימתו לדם ירוק". רש"י (ד"ה 'תקנה') הסביר שם שהכוונה היא שגם דם ירוק נחשב בעיניהם כדם טמא והן מתחילות לספור שבעה ימים נקיים עוד לפני שהאישה נחשבת טמאה על פי הלכת חכמים. במקרה זה האישה מסיימת לספור את שבעת הימים בזמן שעל פי שיטת החכמים היא עדיין טמאה. רגב⁷⁶ ציין שדבריו של רבי מאיר זורעים אור על דברי התוספתא נידה ה, א:⁷⁷

בנות הכותים מעריסתן נדות, והכותים מטמאין משכב התחתון כעליון מפני שהן בועלי נדות שהן יושבות על כל דם. **יום שהיא טהורה בו סופרת מתוך שבעה.**

התוספתא קובעת מפורשות שהבעיה נעוצה בכך שהיא סופרת גם ימים טהורים כחלק ממניין השבעה.⁷⁸ למרות זאת, כפי שראינו, המשנה בנידה סיימה בקביעה "טומאתן ספק" ושאישה כזו שתיכנס למקדש לא תהיה חייבת קורבן על ביאת מקדש בטומאה. רגב ראה בהכרעה זו ביטוי לשאיפתם של הפרושים להניח שהמקדש לא נטמא בעקבות מעשי הצדוקים, ובכך לאפשר את

[73, עמ' 356–366] שבענים האחרונות לקיום הבית השתלטו חכמי הפרושים על המקדש והורו לכהנים כיצד לפעול. ראו אברהם ביכלר, הסנהדרין: הסנהדרין בירושלים ובית הדין הגדול שבלשכת הגזית, ירושלים תשל"ה, עמ' 73; אפשטיין (לעיל, הערה 42), עמ' 20; אלון (לעיל, הערה 1), עמ' 126; D. Tropper, "The Internal Administration of the Second Temple at Jerusalem", Ph.D. thesis, Yeshiva University, New York 1970, pp. 137–146; י' בן שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 66–68; רגב (לעיל, הערה 73), עמ' 348–377. ברקע הדיון עומדים דבריו של יוספוס, קדמוניות יח, 17 (עמ' 282) על כך שהצדוקים נשמעים ונכנעים לפרושים בלחץ ההמון בכל הקשור לעבודת המקדש (והשוו לתוספתא כיפורים א, ח [עמ' 223]: "אע"פ שאנו דורשין ואין אנו עושין, שומעין אנו לדברי חכמים"). דברים אלו עולים בקנה אחד עם שלל מקורות מספרות התנאים המלמדים על שליטה של הפרושים במקדש. אלא שדברים אלו עומדים בניגוד למקומות אחרים בכתביו של יוספוס, ולכמה מקורות בכרית החדשה שמהם עולה שהכהן הגדול שלט בנהלי המקדש. החוקרים שנתנו אמון בעדות הנוכרת של יוספוס טענו שהמקורות הסותרים עוסקים בזמנים שונים. כך אצל אברהם ביכלר, הכהנים ועבודתם: במקדש ירושלים בעשור השנים האחרון שלפני חורבן בית שני, ירושלים תשכ"ו, עמ' 45; רגב (לעיל, הערה 73), עמ' 346–377 (וראו שם, עמ' 348 בהערה 1 ובנסמן שם). אולם חוקרים אחרים ראו בתיאור שבמשניות אלו אנכרוניזם מובהק של חכמי יבנה ואושא. ראו E.P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief*, London 1992, pp. 395–394; M. Smith, "Palestinian Judaism in The First Century", in M. Davis (ed.), *Israel: Its Role in Civilization*, New York 1956, pp. 81–71; עזרא (לעיל, הערה 67), עמ' 19–27 ובהערה 17 שם; ישי רוזן צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים 2008, עמ' 244; I. Rozen-Zvi, "Orality, Narrative, Rhetoric: New Directions in Mishnah Research", *AJS Review* 32 (2008), pp. 235–249; N. S. Cohn, *The Memory of the Temple and the Making of The Rabbis*, Philadelphia 2013, pp. 36–56.

⁷⁵ השוו למקבילה בתוספתא נידה ה, ב (מהד' צוקרמנדל, עמ' 645).

⁷⁶ רגב (לעיל, הערה 1), עמ' 183 הערה 32. וראו בהרחבה בדיון שם בעמ' 183–189.

⁷⁷ תוספתא נדה ה, א (מהד' צוקרמנדל, עמ' 645).

⁷⁸ מספר חוקרים הציעו הסברים אחרים באשר לנוהגם של השומרנים והצדוקים בעניין טומאת נידה שגרם לחכמים להגדירם כספק טמאים. ראו הפניות אצל רגב (לעיל, הערה 1), עמ' 182–183.

המשך הפעילות במקדש. לטענתו, "מכאן עולה שההלכה אינה הגורם היחיד המעצב התנהגות חברתית ותפיסות דתיות". בהמשך שם⁷⁹ רגב מוסיף ומציע שקורבנות הציבור, שעל פי חז"ל כיפרו על הזדונות והשגגות, אפשרו לפרושים להמשיך ולשתף פעולה עם הפעילות במקדש, ועם זאת לשאוף להפחית את חילול המקדש והטומאה. אולם אפשר שיש כאן ביטוי לטענתי באשר לטומאת המקדש וקודשיו בספרות התנאית: כניסה למקדש בטומאה היא עבירה חמורה ופוגעת בקדושתו. למעשה המקדש לא נטמא ממעשים אלו כך שניתן להמשיך בעבודה. אומנם קביעה זו נשענת על שיקול ערכי, אך היא משתלבת בתוך המסגרת ההלכתית של התנאים.

עמדה הלכתית זו משתלבת עם הגדרתו של אייל רגב 'קדושה סטטית' לתפיסת קדושת המקדש בעולמם של הפרושים והתנאים. חוקרים רבים⁸⁰ העירו על כך שתורת הקורבנות בחלקים הכהניים של התורה משקפת את התפיסה שהאל שוכן באופן ממשי במקדש, ומטרתם של הקורבנות הוא להבטיח את השראת שכינתו שם. כך גם הובנו האיסורים הרבים הנוגעים לקרבה אל הקודש והציוויים על קדושת האדם והמקום בתורת כהונה. לעומת זאת, בספר דברים, כפי שציין בהרחבה משה ויינפלד,⁸¹ משתקפת תפיסה אחרת: ספר דברים מפחית בחשיבות הפולחן במקדש ומצמצמו. אומנם הוא מדגיש את ריכוז הפולחן, אך נעדרים ממנו כליל מצוות עשה הכרוכות במקדש כגון קורבנות הציבור, העבודה היום יומית במקדש והיחס למקדש. לטענתו של ויינפלד ושל חוקרים נוספים בעקבותיו,⁸² על פי ספר דברים, הקדושה היא תוצאה של בחירת האל בעמו, והריטואל אינו נצרך על מנת לשמר אותה כפי שעולה מתורת הכהונה. נוסף על כך, ספר דברים מורה כי האל אינו שוכן במקדש אלא בשמים (דב' כו, טו) ומרכז הכובד עובר מהכהונה אל העם, המחויב לשמור את הברית באמצעות קיום המצוות. הקדושה בספר דברים היא הנחת יסוד, ואילו שמירת המצוות היא ההשלכה שלה.⁸³ לאור זאת, גם הפגיעה בקודש אינה עומדת במרכז משום שהקדושה אינה נתפסת כעניין ממשי אלא כמושג המגדיר את בחירת האל בעמו.

אייל רגב⁸⁴ הציע להגדיר את ההבדל בין תורת הכהונה לספר דברים באמצעות המושגים 'קדושה דינמית' ו'קדושה סטטית'. לטענתו, תורת הכהונה תופסת את הקדושה כקדושה דינמית היכולה להיפגע ולהתחלל בנקל, ומשום כך יש להתאמץ מאוד ולהגן עליה. לעומת זאת, ספר דברים מייצג עמדה שלפיה מכוח החלטתו של האל הקדושה היא סטטית, קבועה ואינה משתנה. אי לכך היא גם פחות מסוכנת ואף זמינה יותר. הקדושה בספר דברים היא מצע נתון הנובע מהברית שבין האדם לאל, ואילו בתורת הכהונה היא תכלית העבודה כולה. רגב⁸⁵ חזר ועסק במודלים אלו כדי להסביר את ההבדלים ההלכתיים העקרוניים בין הצדוקים לפרושים.⁸⁶ לטענתו, הצדוקים המשיכו את התפיסה הכהנית החוששת לפגיעותו של הקודש, ולעומתם הפרושים סברו שקדושת

⁷⁹ עמ' 198.

⁸⁰ ראו, לדוגמה, יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית מימי קדם עד סוף ימי הבית השני, כרך שני, ירושלים תשכ"ט, עמ' 473–476; קנוהל (לעיל, הערה 1), עמ' 140–145; שוורץ (לעיל, הערה 3), עמ' 255–258. על ההבדלים בתוך המקורות הכהניים עצמם ראו מילגרום, ויקרא, עמ' 3–60; שוורץ (לעיל, הערה 3), עמ' 11–34 ובנסמן שם.

⁸¹ משה ויינפלד, המפנה בתפיסת האלהות והפולחן בספר דברים, תרביץ 1 (1961), עמ' 1–17.

⁸² ראו גם שוורץ (לעיל, הערה 3), עמ' 259–266; קנוהל (לעיל, הערה 1), עמ' 159 ואילך.

⁸³ שוורץ (לעיל, הערה 3), עמ' 260.

⁸⁴ רגב (לעיל, הערה 1), עמ' 238–241.

⁸⁵ שם, עמ' 238–239.

⁸⁶ מספר חוקרים ציינו לכך שההלכה הפרושית והתנאית נטתה לאפשר שיתוף של העם, ככל האפשר, בנעשה במקדש. החוקרים שעסקו בכך הסבירו את מגמתם של הפרושים בתפיסה חברתית המבקשת לאחד בין חלקי העם, על כל פנים ברגלים, בבחינת "כל ישראל חברים". ראו אפרים אלימלך אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 519–520; יעקב זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת מקצת מעשי התורה", תרביץ, נט א–ב (תש"ן), עמ' 66–68; ישראל קנוהל, "פולמוס הכיתות בימי בית שני והאסכולות הכהניות", תרביץ ס ב (1991), עמ' 139–146. וראו ביקורת על מאמר זה אצל משה בנוביץ, תלמוד האיגוד: לולב וערבה והחליל, ירושלים תשע"ג, עמ' 105–107; פורסטנברג (לעיל, הערה 6), עמ' 342, הערה 56.

המקדש אינה בסכנה מתמדת, ובזהירות הנדרשת ניתן להקל ולשתף את העם. טענתי שם כי הצו המקראי בספר במדבר המרחיק את הזר או הכהנים במקרים מסוימים מעצם הכניסה אל הקודש, מבטא תפיסה 'טבעית' וממשית בנוגע לקדושה השורה במשכן. קדושה מדביקה זו מסוכנת ופוגעת במי שנכנס למקדש בצורה אסורה. אולם דרשות התנאים שהדגישו דווקא את הממד של העבודה הניחו כי הקדושה אינה מנותקת מיחסי האל והאדם. הקדושה השורה במשכן אינה נפגעת ממעשי האדם, ויחסי האל והאדם נמדדים בעיקר בהיענות של האדם לצו האל. אי לכך דווקא העבודה של אדם זר או של כהן במקרים שבהם עסקנו לפני האל ושלא על פי הציווי, היא עניין חמור ובעייתי. ואומנם, במקום אחר⁸⁷ הראיתי שהצו 'והזר הקרב יומת' המופיע בהקשרים אחדים במקרא ומשמעו איסור כניסה של זר, אפילו טהור, למקדש, התפרש בדרשות רבות בספרא, בספרי במדבר ובספרי זוטא במדבר באופן מצומצם כך שרק העבודה נאסרה באופן חמור ומחייבת מיתה, ולא הכניסה למקדש. טענתי שם כי הרקע לפרשנות זו במישור החוץ-טקסטואלי הוא תפיסה מסוימת של קדושת המקדש. כאמור, התפיסה ההלכתית של התנאים שאותה הצגתי במאמר זה משתלבת היטב עם התפיסה התנאית באשר לקדושה הסטטית של המקדש.

5. סוף דבר ומחשבות נוספות

טענתי העיקרית במאמר זה היא שהתפיסה המופיעה בספרות התנאית שלפיה איסורי הטומאה מצומצמים כולם לתחום המקדש בלבד, טומנת בחובה עניין נוסף: גם כאשר טמא נכנס למקדש אינו מטמא את המקדש בטומאה ריטואלית אלא רק עובר על חטא בשל פגיעה בקדושת המקדש. מבנה המקדש, מבחוץ ומבפנים, חסין מפני טומאה ריטואלית, וטומאתו היא רק במובן המטפורי. אי לכך, לא נמצא בספרות התנאית למעשה שום טקס כפרה המטהר את המקדש עצמו. קורבנות החטאת, של היחיד ושל הציבור, באים לכפר על חטא האדם והעם או להתיר את אכילת הקודש למחוסרי כיפורים.

האם זהו חידוש בטר חורבני בלבד? כפי שצינתי לעיל,⁸⁸ בכל הנוגע לקורבנות החטאת וליום הכיפורים, גם בכתבי כת מדבר יהודה וחיבורים נוספים מימי הבית השני בולט המעבר מכפרת המקדש לכפרת העם. שלמה נאה וישראל קנוהל⁸⁹ טענו שעל פי מגילת המקדש כפרת המקדש נעשתה בתאריך אחר. הם הצביעו על כך שבמגילה מופיעים ימי מילואים שיש לחגוג מדי שנה ושנה בראשית חודש ניסן⁹⁰ מפני שאלו הם ימים בהם חונכים את המקדש מחדש בכל שנה ושנה. אולם כפי שהראה חיים מיליקובסקי⁹¹ גם בימי המילואים בחודש ניסן שהתחדשו במגילת המקדש, מוקד הכפרה הוא העם והקהל ולא המשכן.⁹²

אך מה בנוגע לטומאת המקדש עצמו כאשר טמא נכנס לשם? כאמור לעיל, החשש מפני טומאת המקדש בשל חוסר הקפדה על דיני טומאה וטהרה, מופיע בהרחבה גם בכתבי כת קומראן והוא אף אחת הסיבות להיבדלותה של הכת כך שנראה שההנחה היא שאכן המקדש נטמא. יש לציין גם מספר מקורות תנאיים שנראה שמשמרים את ההשקפה באשר לטומאת המקדש הריטואלית. לעיל ראינו את משנת סוטה ג, ד המתארת את העם בעזרה לוחץ על הכהנים להוציא את הסוטה מהעזרה: "הוציאוה הוציאוה שלא תטמא העזרה". ההנחה של העם הייתה שטומאה בעזרה מטמאת את המקום. לאור זאת, ייתכן שכך יש להסביר גם את משנת כיפורים ו, ד

⁸⁷ יוסף מרקוס, "ההגבלות על כניסת טהורים למקדש: בין המקרא לספרות התנאית", ציון פו א (תשפ"א), עמ' 5–30.

⁸⁸ ראו לעיל, הערה 10.

⁸⁹ נאה וקנוהל (לעיל הערה 15), עמ' 27. ראו גם רגב (לעיל, הערה 1), עמ' 142.

⁹⁰ מגילת המקדש, טור יד–יז (עמ' 153–156).

⁹¹ מיליקובסקי (לעיל, הערה 15), עמ' 529. לטענתו, מגילת המקדש אינה מכירה טקס שנתי האמור להתקיים בימים אלו הקשור לכפרת המזבח, ומדובר שם רק על חינוך הכהנים עצמם. המזבח וכליו, על פי המגילה, אינם צריכים קידוש וחינוך בכל שנה ושנה. ורמן (לעיל, הערה 9), עמ' 290, הסכימה עם דבריו.

⁹² יש לציין עוד שנאה וקנוהל הניחו שספרות חז"ל שימרה את התפיסה המקראית שלפיה הזאות הדם ביום הכיפורים מכפרות ומטהרות את המשכן. אולם כפי שנראה להלן, הנחה זו אינה מדויקת והמעבר מכפרת המשכן לכפרת הקהל מופיע באופן ברור גם בספרות חז"ל.

המתארת את השעיר המשתלח לאחר שהכהן התוודה עליו ו'העמים' עליו את החטאים: "וכבש עושין לו מפני הבבליים שהיו מתלשים בשער וואמרין לו טול וצא טול וצא".⁹³ גם כאן אנו עדים לתפיסה שרווחה בקרב חלקים מהעם שהחטאים פוגעים במקדש ויש למהר ולסלקם. נראה שמקורות אלו מבטאים את התפיסה שרווחה בימי הבית השני.

לצד דברים אלה, יש לשים לב לנקודה מעניינת: לא מצאתי לעת עתה טקס טיהור של המקדש עצמו במקורות מימי הבית השני. אנשי קומראן מזהירים שוב ושוב מפני טומאת המקדש,⁹⁴ אך לא עוסקים בשאלה כיצד יש לטהרו. גם בתיאור של קידוש המקדש על ידי יהודה המכבי המופיע בספר מקבים א, ד, 42–43⁹⁵ לא מופיע ריטואל שכזה:

ויבחר כוהנים תמימים, והם טיהרו את המקדש ונשאו את אבני השיקוף אל מקום טמא. ויועצו על אודות מזבח העולה המחולל, מה יעשו לו. ותיפול עצה טובה להורסו, לבל, יהיה להם לחרפה, כי טימאוהו הגויים ויתצו אותו

באיזה אופן טיהרו את המקדש? האם רק באמצעות ההוצאה של אבני השיקוף?⁹⁶ נדמה שהעניין אינו מבורר דיו. גם יוספוס בקדמוניות פרק יב, 318–326⁹⁷ מזכיר את טיהור המקדש אך לא מסביר מה עשו בפועל:

ולאחר שטיהרו בקפדנות הכניס בו כלים חדשים: מנורה, שולחן, מזבח, עשויים זהב ובנה מזבח חדש מאבנים שונות שלא סותתו בברזל.

כך גם בתיאור שלו במלחמת היהודים א, 39:⁹⁸

יהודה השתלט על המקדש וטיהר את כל השטח, והקיף אותו בחומות. הוא הכין כלי שרת חדשים והם הוכנסו למקדש, כי הראשונים נטמאו.

בסכוליון פארמה של מגילת תענית מופיע כך:⁹⁹ "מפני שטמאו גוים את בית המקדש וכשתקפה מלכות בית חשמונאי בדקוהו ומצאו בו שמן טהור". גם כאן אין שום הסבר לאופן שבו טיהרו את המקדש.

כיצד יש להסביר מקורות אלו? האם, בשונה מתקופת המקרא, לא ערכו טקסי טיהור למקדש בימי הבית? אם כן, כיצד עניין זה מתיישב עם המקורות הרבים המביעים חשש גדול מפני טומאת המקדש, חשש שנדמה שמלמד על כך שלתפיסתם המקדש מסוגל להיטמא באופן ממשי וריטואלי. עניין זה עוד דורש עיון ובירור.

⁹³ על משנה זו ראו מה שכתבתי, מרקוס (לעיל, הערה 40), עמ' 197–200.

⁹⁴ ראו לעיל, ליד הערה 10.

⁹⁵ מהד' רפפורט, ירושלים 2004, עמ' 162–163.

⁹⁶ ראו גם את המקורות מהתקופה החשמונאית שאסף חנן בירנבוים, "טומאת נכרים בעת העתיקה", קתדרה 139 (תשע"א), עמ' 7–30 באשר לתיאורי טיהור המקדש וערים מטומאת עבודה זרה. בכלם מצוין רק סילוק חפצי האלילות ולא טקסי טהרה. ראו גם פורסטנברג (לעיל, הערה 6), עמ' 54–55.

⁹⁷ מהד' שליט, כרך ג, עמ' 62. יוספוס הכיר את מקבים א, א–יג. ראו רפפורט שם, עמ' 10.

⁹⁸ מהד' חגי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 25.

⁹⁹ ורד נעם, מגילת תענית, ירושלים תשס"ד, עמ' 103. כפי שציננה שם נעם (עמ' 268) ברי שעורכו של סכוליון זה לא הכיר עדיין את הגרסה המשוכללת של אגדת הבבלי במסכת שבת. באשר לטומאת הכלים, ראו מה שהביאה נעם, "נס פך השמן: האומנם מקור לבירור יחסם של חז"ל לחשמונאים", ציון סז (תשס"ב), עמ' 393 מגרסת סכוליון אוקספורד על פי הציטוט שלו בספר אור זרוע לר"י מוינה: "וכל שבעת הימים היו מתקנים בכלי שרת". נעם מביאה שם את השערתו של מ' קיסטר שהכוונה היא לטיהור כלי המקדש באמצעות הזאות ביום השלישי וביום השביעי.