

## תוכן העניינים

ט	פתח דבר
1	מבוא: מפרושים לתנאים
2	א. חשיפת רובדי הספרות התנאית
7	ב. עקבותיה של ההלכה הפרושית במקורות התנאיים
14	ג. טהרות: תכונות יסוד והקשרים משתנים
21	ד. תכנית הספר
25	נספח: מערכת הטומאה: כללי יסוד

### חלק א: טהרת פרושים

31	פרק ראשון: 'פרצה טהרה': הטהרה לסוגיה בתקופת בית שני
31	א. ריבוי מופעי טהרה
33	ב. בעקבות המורשת המקראית
50	ג. ממדים חדשים: העצמת טומאת החטאים
56	ד. טהרה בקומראן: מקורות ומגמות
66	ה. רוחות הטומאה וטהרה גואלת: בין קומראן לישו
78	ו. הפרושים וטהרתם
85	פרק שני: נטילת ידיים ושורשי ההקפדה על אכילה בטהרה
85	א. מקורותיה של טומאת הידיים
96	ב. נטילה לידיים במשנת בית הלל ובית שמאי
106	ג. ישו ומסורת הפרושים
120	פרק שלישי: טהרה ללא הבדלה
121	א. טיהור אחורי הכוס: עוד מנהג מגונה

- 138 ב. דין 'ניצוק' ומדיניות אי-ההכרלה  
 144 ג. על טבע הטומאה
- 156 פרק רביעי: מעמד הטמאים בקהילה  
 157 א. היטהרות מדורגת  
 166 ב. תקופת ההיטהרות בהלכה הכיתתית  
 177 ג. חובות המיטהר מטומאת מת  
 188 ד. שילוב טמאים בפעילות החקלאית: בין קומראן להלכה הקדומה
- 208 פרק חמישי: פרושים ואחרים: טומאת עם הארץ  
 208 א. מחקר עם הארץ  
 212 ב. מקור המונח עם הארץ  
 217 ג. טומאת הזר: נוכרים ואנשי העוול  
 229 ד. טומאת הזר במשנה הקדומה  
 241 ה. גרסת הפרושים למסורת ההיברלות
- 256 סיכום חלק א: בין מסורת לאידאולוגיה

### חלק ב: הקשרים חדשים

- 261 פרק שישי: מגמות בתורת הטהרה של חכמי יבנה  
 261 א. טהרה לאחר החורבן  
 266 ב. התפשטות הטומאה באוכל: מן התורה למשנה טהרות  
 275 ג. דרגות הטומאה  
 285 ד. הרחבת המערכת: ר' יהושע ור' עקיבא  
 301 ה. הרצון האנושי כגורם עצמאי
- 313 פרק שביעי: עם הארץ מיהודה לגליל  
 313 א. חטיבת עם הארץ במסכת טהרות  
 321 ב. יחסים חברתיים: טהרה ללא הפרדה  
 326 ג. 'בלבי היה לשומרם': גלגוליה של חובת השמירה  
 334 ד. מנאמנות לפיקוח: בין חגיגה לטהרות  
 350 ה. כלי עם הארץ וטומאת המת

360	פרק שמיני: צמצום תחום הטהרות
360	א. מטהרות לתרומות
365	ב. בדידותם של אוכלי החולין בטהרה
370	ג. עצובה מחדש של נטילת הידיים
383	ד. שרידי טהרת חולין
390	סיכום חלק ב: מביקורת טקסטואלית לתהליכים היסטוריים
394	קיצורים ביבליוגרפיים
431	מפתח המקורות
455	מפתח העניינים

## מבוא

# מפרושים לתנאים

'בוא וראה עד היכן פרצה טהרה! שלא גזרו הראשונים לומר לא יאכל טהור עם הנדה שהראשונים לא היו אוכלין עם הנדות!'<sup>1</sup>

העיון במשנת בית הלל ובית שמאי, האוסרת על זב לאכול עם זבה ועל זב פרוש לאכול עם זב עַם הארץ, הפיק את קריאת התפעלות דלעיל מפיו של אחד מאחרוני התנאים, ר' שמעון בן אלעזר. בדברים אלו ביטא ר' שמעון בכירור את הפער בין עולמו שלו, בן הגליל בראשית המאה השלישית, לבין עולמם של חכמי ירושלים בתקופת הבית, כמאתיים שנה לפניו. הפער כפול, והוא מתגלה הן ברמת ההקפדה והן בניסוח ההלכה. בעולמם של בני הבית השני ההקפדה על טהרה מתוארת כפרקטיקה מובנת מאליה, שרק פרטיה זקוקים לחיזוק, בעוד בסביבתו שלו גם הרחקה מינימלית מגורמי הטומאה צריכה אזהרה. ר' שמעון נדרש להכיר בכך שכל דור מנסח את הלכותיו בהתאם לצורכי הזמן והסביבה. לפיכך, כדי ללמוד על מידת ההקפדה של הקדמונים הוא לא נזקק לא לעדות ישירה ולא לזיכרון היסטורי, אלא לסגנונם של החומרים ההלכתיים שנותרו מהתקופה הקדומה. ההלכה היא בעבורו חלון לעולמם של החכמים הראשונים, ולשונה מורה על נוהגם ועל מערכת הערכים של מי ששנו אותה.

מבחינתו של ר' שמעון בן אלעזר הזיכרון ההיסטורי המגולם בהלכה הקדומה מעורר בעיקר צער על עולם קדום וטוב שאבד.<sup>2</sup> עולם זה מיוצג בדמותה של

1 תוספתא, שבת א, יג (עמ' 3-4). באומגרטן, טקסטים הלכתיים, עמ' 79, מוצא במשפט זה נימה ביקורתית, בדומה לביקורת על הכוהנים: 'שהיתה טומאת הסכין קשה להם לישראל יותר משפיכות דמים' (תוספתא, כפורים א, יב [עמ' 225]), אך אין בכך צורך.  
2 כך גם בדברי קינתו: 'הטהרה נטלה את הטעם ואת הריח, המעשרות נטלו את שומן הדגן', המופיעים בתוספתא, סוטה טו, ב (עמ' 240); מעשר שני ה, ל (עמ' 274), ומובאים במשניות נוסח הדפוס, סוטה ט, יג, וראו אפשטיין, מבוא, עמ' 956.

הטהרה שעמדה במוקד החיים הדתיים של הקדמונים. בד בכד, הצהרתו מניחה בעבורנו את היסודות לעיון מקיף ושיטתי בתולדות ההלכה בהקשרים חברתיים ורעיוניים משתנים, כפי שאלה משתקפים בספרות התנאית. תחושת ההידרדרות בהיקף ההקפדה על טהרה מתקופת הבית ועד ראשית המאה השלישית מעוגנת היטב בממצאים החומריים,<sup>3</sup> אך רק הממצא הספרותי חושף את מלוא משמעותו של התהליך הזה, שעיצב את אורחם ורבעם של בני התקופה. מאחורי מימרתו של ר' שמעון מסתתר סיפורם של שינויים מרחיקי לכת שהתרחשו בתרבות הדתית בקרב יהודי ארץ ישראל במהלך שתי המאות הראשונות לספירה. מנקודת מבטו של העומד בסוף התקופה זהו סיפור מובהק של הידרדרות דתית, המגולמת בצמצום ההקפדה על טהרה. מנקודת מבטנו, תחום הטהרות חושף יותר מכל תחום אחר את נתיבי המעבר מעולמם הדתי והחברתי של הפרושים ומאבקם האידיאולוגי בקבוצות מתחרות לעולמם של תנאים אחרונים, שמצאו את עצמם משמרים תרבות דתית שנדחקה לשוליים.

## א. חשיפת רובדי הספרות התנאית

הספרות התנאית אינה מתמסרת בקלות לחקירה היסטורית, לא של ההלכה ולא של החברה שבתוכה נוצקה. אלו בצד אלו ארוגות הלכותיהם של חכמים מוקדמים וחכמים מאוחרים בהתאם לצורכיהם ולמגמתם של מסרנים ועורכים. וכך גם אם פעילותם של החכמים מגיבה ומשתלבת במציאות מסוימת האופיינית לזמנם ולמקומם, הקשר זה אבד בתוך המערכת הכוללת שלתוכה נארגו המסורות השונות; אבד, עד לבלי היכר, עד שנדמה למתבונן שעניין לנו במערכת הלכתית על-זמנית, המתפתחת ומתרבה כתוצאה של שיח פרשני פנימי. האם למרות תכונה זו של הספרות התנאית אפשר לחדור אל מאחורי הקלעים ולהפריד את המארג לחלקיו ולתאר את דרכה של ההלכה בשלביה השונים? האם אפשר לתת להלכה הקדומה דמות וצורה הנבדלות מחותמם של התנאים האחרונים?

בספר זה אני מציע תשובה חיובית עקרונית לשאלות אלו. כנגד מגמות הממעיטות בערכה של המשנה לחקר התקופה, אבקש לשוב ולהציב את היצירה התנאית בתוככי התהליכים ההיסטוריים והחברתיים שעיצבו תקופה זו. ניתוח

3 יונתן אדלר, בוא וראה, דן בערכה ההיסטורי של הערתו של ר' שמעון בן אלעזר. כנגד מי שראה בה לא יותר מביטוי לגעגוע רומנטי לעבר שאבד (כגון סנדרס, המציטט אצל אדלר, שם, הערה 9), אדלר מבקש לעגן את הפער שהתנא מצביע עליו בממצא הארכאולוגי.

תחום הטהרות מלמד, שיצירתם של החכמים אינה רק משקפת פעילות רפלקטיבית של קבוצה סגורה, כפי שהיא מתוארת לעתים, אלא היא נוטלת חלק במכלול של מצבים ותהליכים המשתקפים מתוכה. בד בבד, לשם ביסוסו של סיפור דברים מוצק אני מאמץ את העמדה הביקורתית ולפיה המשנה, כמו שאר חלקי הספרות התנאית, הן יצירות מורכבות שאינן מהוות ייצוג ישיר ושקוף של המציאות. בכך נבדל מחקר המשנה הנוכחי מגישות קודמות.

חוקרים ראשונים הרבו לזהות משניות כמשניות קדומות. בצד השערתו של ר' נחמן קרוכמאל, שכבר בימיו של הלל היתה משנה סדורה,<sup>4</sup> נטו החוקרים בעקבות דוד צבי הופמן לשייך כל משנה שעסקה במקדש לימי הבית ממש.<sup>5</sup> הערותיהם של תנאים מלאחר החורבן נתפסו בעיניהם כהשלמות ותוספות לחומר הקדום, שהוצג כתיאור אותנטי של סדרי המקדש. גם י"נ אפשטיין בסקרו את המשניות הקדומות פנה בראש ובראשונה למשניות המקדש, אך ספק אם אפשר לראות בכך עדות לסידורן הקדום של מסכתות אלו. על פי רוב הן משלכות רסיסי מסורות קדומים מתקופת הבית עם מגמות פרשניות ורעיוניות מאוחרות, ואין לראות בהן תוצר מעולמם של חכמי הבית.<sup>6</sup>

לפיכך התקבלה באחרונה המגמה לא להניח את קדמותן של משניות המקדש בלא ראיות נוספות. בדומה לכך, גם הדיון במוסדות הדין, כגון הסנהדרין, אינו מעיד בהכרח על פעילותם, ואין בשילובן של מסורות קדומות כדי ללמד על הכלל.<sup>7</sup> כך גם לגבי תחום הטהרה. גם אם נניח שנושא זה העסיק את יהדות הבית השני, אין להסיק שההלכות העוסקות בכך שייכות לתקופה זו דווקא.<sup>8</sup> בעיה דומה קיימת גם בנוגע לשיקול נוסף שהוצע לקביעת קדמות, והוא הסגנון. משניות בסגנון ארכאי נתפסו כמשניות קדומות, אך הנחה זו מתעלמת מערכה הרטורי והאידיאולוגי של

4 קרוכמאל, מורה נבוכי הזמן, עמ' ריט.

5 הופמן, המשנה הראשונה, עמ' 15-28; אפשטיין, מבראות, עמ' 25-58.

6 לסקירת מחקר ראו רוזן-צבי, הטקס שלא היה, עמ' 242-257 (אחרית דבר: המקדש במשנה). עיקר עבודתו של רוזן-צבי בספר מכוונת להוכיח כי תיאור טקס הסוטה במשנה, שמצטייר כפרקטיקה מקדשית, הוא למעשה מבנה אידיאולוגי של התנאים המאוחרים.

7 לורברבוים, צלם אלהים, עמ' 181-182, שם, עמ' 173, הערה 11; ברוכובין, הוצאה להורג. השוו אורבך, ההלכה, עמ' 47-57 ('בתי דין של עשרים ושלושה ודיני מיתות בית דין').

8 למרות הנטייה לכרוך את תחום הטהרות עם הקדשים ולראות בשניהם יחד שיקופים של עולם המקדש, יש להבחין ביניהם ולתאר את יחסם להלכה הקדומה באופן שונה. בעוד חורבן המקדש קטע בבת אחת את משמעותם המעשית של הלכות קודשים והוביל ליצירת תחום לימוד תאורטי, הלכות טהרות לא פסקו במהלך התקופה התנאית להנחות הלכה למעשה, אלא שהיקף ההקפדה ומהותה המשיכו להתעצב ולהשתנות. אם כן, גם בתחום הטהרות אין להניח את קדמותן של ההלכות העוסקות בטהרה אך לשימורה של ההלכה הקדומה יש תפקיד בעיצובה של הפרקטיקה הנוכחית.

הלשון הארכאית.<sup>9</sup> אין בידינו אפוא סימנים מובהקים של תוכן או סגנון המסייעים להפריד בין מוקדם ומאוחר.

בד בבד יש רמזים ברורים לעיבוד והאחדה של המסורות התנאיות. מבט כולל על המשנה מגלה אחידות סגנונית רבה למדי. מתקבל הרושם כי לשונותיהם המקוריות של החכמים הוקבעו בתוך תבניות קצרות ואחידות. נדמה כי סגנון ההלכה התנאי העלים כמעט לחלוטין את דרכי ההבעה המגוונות תחת מכבש אחד. יש בעובדה זו בכדי לייאש אותנו מן הניסיון לעקוב את נתיבי היווצרותה של ספרות זו. אכן, יעקב ניוזנר הגיע למסקנות מרחיקות לכת בכיוון זה.<sup>10</sup> עבודתו המוקדמת עסקה בתיאור תולדות הלכות טהרות, ופרויקט זה שימש מצע לחיבוריו הפרוגרמטיים על המשנה.<sup>11</sup> מלכתחילה, הוא ביקש להפריד את המשניות של כל מסכת ומסכת לרבדים היסטוריים מובחנים בהתאם לקבוצות החכמים המיוצגים בהם (תקופת הבית, יבנה, אושא), תוך שהוא מזהה בכל שלב מגמה מרכזית מובהקת. בתיאוריו הוא אמנם התייחס לדורות התנאים, דור דור ותפישותיו, אך בסופו של דבר הוא בחר לראות בכך עובדה לוגית-פילוסופית יותר מהיסטורית. מסגנון המשנה הוא הסיק שכל ההלכות עברו תחת מכבש שמחק כל זכר למקורות הקדומים.<sup>12</sup> וכך, בתוך הטקסט האחד למדי, שמונע מאתנו לגשת למקורות הקדומים עצמם, נותר לו לשחזר את תולדות הרעיונות.<sup>13</sup> מכאן קצרה הדרך למסקנה שיש לראות בכל חיבור תנאי ייצוג של שיטה שלמה ונפרדת.

עמדתו של ניוזנר גם מערערת על היסוד העיקרי בכל ניסיון לשחזר את תולדות ההלכה התנאית, והוא ייחוס ההלכות לאומריהן. לכאורה, שם הדובר מעיד על

9 ראו למשל אפשטיין, מבואות, עמ' 55 ביחס למשנה, בבא קמא א, א-ג. הפנייה לסגנון ארכאי מוכר היטב מתקופה זו עצמה בקרב הנואמים היווניים שהתהדרו בטהרנות אטית, כדרך הנואמים האתונאים.

10 כך למשל הוא כותב: 'איננו יכולים להגדיר או לתאר מקורות אלו... מאחר שהמשנה ניסחה לגמרי מחדש את כל סוגי החומרים שעמדו לרשותה במגוון רחב של אוספים, עד כדי מחיקה גמורה של צורתם הספרותית ותבניתם המקורית' (ניוזנר, היסטוריה, כרך 21, עמ' 315, תרגום שלי).

11 ניוזנר, היסטוריה (22 כרכים). בעקבות הביקורת של דגלס על חיבורו המוקדם, רעיון הטהרה, המתאר את תפיסת הטהרה של החכמים על יסוד מימרות רעיוניות בלבד ומתעלם מן הפרקטיקה ההלכתית, פנה ניוזנר לסקור את הלכות הטהרה, ומתוכן לתאר את השקפת החכמים. מסקנותיו נכללות בתוך ניוזנר, יהדות.

12 ניוזנר מתעלם מן ההבדלים הלשוניים והצורניים בין חטיבות שונות במשנה (כהן, יעקב ניוזנר, עמ' 52). יתרה מזו, כפי שמציין לפין, בבא מציעא, עמ' 24, הערה 66, ניוזנר עצמו מראה שלעיתים יחידה ספרותית (שהוא מכנה intermediate division) נקטעת באמצע כשל שילוב יחידה ספרותית אחרת. מצב זה מוכיח שהעורך החזיק מקורות נוספים בידו, אך ניוזנר מגביל תופעה זו לשלבי העריכה האחרונים בלבד.

13 כהן, יעקב ניוזנר, עמ' 48.

זמנה והקשרה המקוריים של ההלכה, אך האם זהו אכן כלי נאמן לשחזור תולדות ההלכה? העיון בספרות התנאית מלמד כי חכמי אושא נחלקו בדעותיהם לגבי נוסח המחלוקת של בית הלל ובית שמאי. האם יש בכך כדי לשלול את ערך הייחוס לאותם התנאים הראשונים? כך אמנם הסיק ניוזנר. על פי דרכו, באמצעות ייחוס פסאודואפיגרפי לחכמים מוקדמים מצדיקה המשנה את שיטתה ומבססת את עקרונותיה.<sup>14</sup>

עם כל הצורך המוצדק בזהירות, ולמרות ההבנה שלשונות הציטוט אינם דיווח ישיר של דברי התנאים, מסקנה פשטנית ומפוקפקת זו מתעלמת מאופייה של הפעילות התנאית, שהתמקדה לא בפיתוחה של שיטה – כפי שסבר ניוזנר – אלא בפרשנות משנתם של תנאים קודמים, תוך שימור ועיבוד של מסורותיהם.<sup>15</sup> אין ספק, שהתנאים ראו את עצמם ממשיכי דרכם של הקדמונים, ומתוך כך נוצרו ניסוחים מגוונים של משניות הראשונים,<sup>16</sup> אך אין בכך כדי לשלול את עצם ערכה של המסורת הקדומה. במקום לראות בקיומן של מחלוקות על צורתן המדויקת של המסורות הקדומות ראייה לחוסר אמינותו של הליך המסירה, יש לראות בהן עדות לתהליכי הפרשנות וההתאמה שעברו על כל אותן הלכות. חקר המסורות, בהתאם למתודה הפילולוגית-היסטורית, נותן בידינו כלים לעקוב אחר תולדותיהן, וההתעלמות מתהליכי העיבוד של מסורות בחיבורים שונים מובילה בהכרח להלבשת תפיסות זרות על הטקסט.<sup>17</sup>

אלא שגם אם מקבלים עקרונות את ערכו של חקר המסורות, יש קושי לאמצו הלכה למעשה. המחקר הפילולוגי הקלסי ראה בחיבורים התנאיים מעין מאגר של מסורות מתקופות שונות שיכולות לשמש את החוקר למעקב אחר גלגולי מסורות ולשחזור – ספקולטיבי בהכרח – של הלכות, דעות ומעשים מוקדמים ומאוחרים. במידה רבה הספרות התנאית ככלל והמשנה בפרט מצטיירת כמכלול לא יציב של

14 במאמר שיוחד לעניין זה (ניוזנר, למה לא להאמין לייחוסים) דן ניוזנר בדוגמה מראש מסכת מכשירין, א, ב-ד, ואעוסק בה בפרק השישי. המשנה שם עוסקת בתפקיד הכוונה בהכשר משקים, ושחזור מחלוקת בית הלל ובית שמאי הוא חשוב לתיאור התפתחות תפיסת הטומאה. לדעת ניוזנר, מקור זה מכונן את תפקיד הכוונה בפילוסופיה של המשנה בניגוד לתוספתא. להלן נראה שאכן ניסחה המשנה את דעת בית הלל לפי דרכה, אך באמצעות השוואה למקבילות אפשר לשחזר את תוכנה הקדום של מסורת בית הלל.

15 על דרכם של התנאים, מהלל ואילך, ל'דרוש' את הלכות קודמיהם ולהפיק מהן הלכות חדשות, ראו רוזנטל, מסורת הלכה.

16 אפשטיין, מבואות, עמ' 61. דרכם של תלמידי ר' עקיבא במסירת מחלוקת הבתים בעקבות תיקונו של ר' עקיבא נידונה שם, עמ' 73-79. לעניין זה ראו גם חיון, בית הלל ובית שמאי, עמ' מג-נא ('בעיית האותנטיות של המקורות המתעדים את דברי ב"ש וב"ה").

17 ראו ניסוחו החרף של שורץ, אימפריאליזם, עמ' 8-9. לסקירה מקיפה של התגובות הביקורתיות לשיטת ניוזנר ראו וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 29-30.



השתנות מתמדת בלא עיקרון מארגן, שברקעו עומדות אינספור מסורות מתחרות, והחוקר נדרש לדלג אל מעבר לטקסט כדי ללכוד אותן.

על רקע זה יש לראות את עלייתה של מגמה אלטרנטיבית בחקר המשנה, שהושפעה בעקיפין מעבודתו הביקורתית של ניוזנר, והיא מכירה בתפקידה של המשנה הערוכה בארגון ומשמוע המקורות. עבודות שנכתבו בשנים האחרונות אינן דוחות את המתודה הפילולוגית המתמקדת בתולדות המסורות הבודדות, אך הן מכפיפות נקודת מבט זו לתפיסה ולפיה המשנה, והמסכתות בתוכה, הן יצירות העומדות בפני עצמן, שיש לנתחן בכלים של סוגה, מבנה, ואמצעים ספרותיים. כד בבד, מוסכם שאפשר לעמוד על מגמתה ופירושה של המשנה רק על רקע מקבילותיה ודרכה בעיבוד אותן ההלכות.<sup>18</sup> חיזוק למגמה זו, הבוחנת את המשנה כיצירה ערוכה ומתוך נקודת מבט סינכרונית, מוצאים בעיסוק המתרחב בהשוואה בין המשנה לתוספתא. אחת התופעות האופייניות העולות מתוך השוואה זו היא העיבוד היחסי של המשנה לעומת מקבילותיה בתוספתא. המשנה מצטיירת כטקסט הדוק יותר שהושקעו מאמצים בעיצובו הספרותי והפיכתו לחיבור קוהרנטי.<sup>19</sup>

וכך מוצא את עצמו חוקר הספרות התנאית בכלל והמשנה בפרט על פרשת דרכים. ההתמקדות ביצירות הערוכות מספקת תובנות חשובות על עולמם של החיבורים התנאיים עם תקופת עריכתם, מראשית המאה השלישית. דא עקא, נקודת מבט זו מוותרת במידה רבה על שימוש במקורות הקדומים המשוקעים ביסודם של החיבורים האלה לשם קבלת תמונה דינמית של ההתרחשות ההלכתית וההיסטורית במהלך התקופה התנאית. האם יש אפשרות לגשר בין המתודות, והאם אפשר לגשת למשנה כיצירה ערוכה בלי לוותר על העומק ההיסטורי?

כאמור, אין בידינו סימנים מובהקים להלכות עתיקות. עם זאת, קריאה זהירה של המשנה חושפת את תהליכי התהוותה. על אף מאמצי העריכה הגלויים, מקורותיה נותרים חשופים, והם מאפשרים לעקוב אחר פרשנות הלכותיהם של תנאים מוקדמים ושילובם בתורתם של תנאים מאוחרים. המשנה וגם התוספתא, בדומה למקורות תלמודיים אחרים, אינן מוחקות את הפערים, הסתירות והמתחים בין מקורות שונים. פערים מתגלים הן בתוכן ההלכות, הן במינוח ובסגנון והן בדרך ארגון, ומתוכם הלומד מתוודע לתהליך המתמשך של פרשנות, הרכבה ואריגה של מקורות, המייצגים מגוון הקשרים. כך למשל מנצל דוד הנשקה את הפער בין רובדי המשנה כדי לחשוף את שלבי התהוותה של ההלכה, וחושף את הפרשנות המחודשת

18 הייז, מהי משנה, עמ' 291.

19 פרידמן, תוספתא, עמ' 63-74.

שניתנה לדברי התנאים הראשונים במשנתם של התנאים האחרונים.<sup>20</sup> עבודה זהירה של זיהוי ופרימה מאפשרים להפריד את המקורות ולשייך אותם לשלבים שונים של התפתחות ההלכה התנאית. אמנם שיטת ההפרדה של הספרות התנאית למקורות ולרבים לא תעמוד במוקד חיבור זה,<sup>21</sup> המבקש לספר את תולדותיו של תחום הלכתי ולא של מסגרת טקסטואלית, אך הדברים כרוכים בהכרח זה בזה.

שיבוץ המחודש של הלכות התנאים בתוך סיפור דברים היסטורי תלוי במידה רבה בכך שהמקורות הקדומים ניתנים לזיהוי ולאפיון, ושהם לא נבלעו ושוכתבו בתוך היצירה המאוחרת.<sup>22</sup> רבות מן ההלכות נאמרו בסתם, ועל הלומד לקבוע מהו ההקשר הטקסטואלי שבתוכו הם נאמרו ושמתוכו הוא למד על זמנם ומקומם. למרות עדינותה של מלאכה זו, בתחום הטהרות אנו עומדים על בסיס מוצק למדי. תחום זה אינו רק הגדול ביותר במשנה, הוא גם מכיל שכבה רחבה ביותר של מקורות מוקדמים הניתנים לזיהוי מבוסס, והם עומדים כנגד תורתם של תנאים אחרונים. בעוד במסורת המחקר הפילולוגי-ההיסטורי החוקר נדרש לדלג מעבר לטקסט אל המסורות המשוחזרות המסתרות מאחוריו, ומנגד, מחקר המשנה העכשווי כובל את עצמו לעמדתו של עורך המשנה, ספר זה מציג את תולדות הלכות טהרה וההקפדה על טהרה כפי שהן עולות מן המקורות התנאיים עצמם. באמצעות הפרדת המקורות, מעקב אחר פירושם והשוואה ביניהם על רקע גישות הלכתיות חלופיות אני מבקש לתאר את התחום המתהווה.

## ב. עקבותיה של ההלכה הפרושית במקורות התנאיים

סיפור תולדותיה של הטהרה ושינויי התרבות הדתית שבעקבותיה במהלך פרק זמן של מעל מאתיים שנה, משלהי תקופת הבית ועד חתימת המשנה, אינו מושתת רק על ההנחה שהספרות התנאית משקפת מגוון הקשרים היסטוריים, אלא שספרות זו

20 הנשקה, משנה ראשונה, עוסק ביצירתה של מערכת השומרים במהלך התקופה התנאית; הנ"ל, שמחת הרגל, חושף את משמעותן המקורית של מחלוקות בית הלל ובית שמאי הקדומות בעניין חגיגה ועלייה לרגל.

21 לעניין זה ראו פורסטנברג, עריכות קדומות. במאמר זה אני מצביע על קיומן של יחידות טקסטואליות מובחנות ששוקעו לתוך עריכתה המאוחרת של המשנה בסדר טהרות. הפער בין דרכי הסיודר של ההלכות חושף את העריכה המשנית המושתתת על תפיסה אחרת של תחום הטהרה.

22 כך למשל משחזר חיים לפין, ב"בא מציעא, עמ' 25, באופן משכנע מקורות שלמים המוקדמים לעריכת המשנה, ובעקבות זה הוא מציג כיווני מחשבה ראשוניים לשחזור את העמדה הכלכלית של החכמים בהקשרה הרומי ובמציאות החקלאית בגליל.

מושרשת עמוקות בעולמה של יהדות בית שני. ניתוח רבדיה הקדומים של הספרות התנאית והשוואתם למקורות אחרים בני התקופה מספקים די חומר כדי לשכך את מסורת הטהרה התנאית בצד תפיסות אחרות, המקרינות על פירושה ומצויות בעימות עמה. יתרה מזאת, אני מבקש לטעון כי לא רק שאפשר לזהות שכבה של הלכה קדומה שהתגבשה לפני החורבן, אלא שבאמצעות הלכות טהרה הקדומות אפשר לשחזר במפורט היבטים מרכזיים מתפיסת העולם הפרושית.

משמעותה של טענה זו היא כפולה: מצד אחד אפשר להפיק מן הספרות התנאית תמונה מקיפה של תפיסת העולם של הפרושים ודרכה הייחודית, ומן הצד האחר בידינו לעקוב אחר גלגוליה של המסורת הפרושית ועיצובה מחדש בהלכה התנאית המאוחרת. תורתם של התנאים אמנם משתלשלת מתוך המסורת הפרושית, אך המעקב אחר הלכות טהרה חושף את היקף העיבוד וההתאמה שנעשתה למסורת זו במהלך התקופה התנאית. בעוד ההלכה הפרושית, על מאפייניה הייחודיים, שותפה לעולם הטהרה של הבית השני, הרבדים המאוחרים של הספרות התנאית, המושרשת בהקשרים תרבותיים וחברתיים חדשים, הובילה את הלכות טהרה למהזות חדשים.<sup>23</sup>

גם בנקודה זו, בכל הנוגע למידת ההמשכיות בין המסורות הפרושיות למערכת המסועפת המופיעה במשנת התנאים, אני ניצב בתווך בין מגמות מחקריות מנוגדות. אין עוררין על הזיקה הקיימת בין הספרות התנאית לבין המסורת הפרושית. רבן גמליאל ורבן שמעון בן גמליאל נחשבים פרושים הן בברית החדשה והן אצל יוספוס פלאוויוס, ומסתבר שיש חפיפה בין הפרושים לחכמי המשנה.<sup>24</sup> יתרה מזאת, מאחר שהזרם הפרושי נחשב דומיננטי בתקופת בית השני, כפי שמעידים

23 בקרב החוקרים שעסקו בהשוואה בין ההלכה הקומראנית להלכה התנאית השתרשו שני מודלים להסבר ההבדלים בין השיטות, והם נידונים אצל שמש, הלכה, עמ' 3-7: המודל ההתפתחותי מדגיש את מידת חידושה של ההלכה התנאית בהשוואה לעדויות מתקופת הבית ולהלכה הקדומה המיוצגת לעתים על ידי בית שמאי או ר' אליעזר. מנגד, מודל ההשתקפות מניח שההלכה התנאית משקפת זרם קדום ושונה מהזרם הכיתתי. המחלוקת בין החוקרים בעניין טבול יום מדגימה את ההבדל בין שתי השיטות. שיפמן, מגילות מדבר יהודה, נוטה להקדים מסורת תנאית ולראות בהן עמדה פרושית. לפיכך הוא מוצא בטקסטים כיתתיים שונים תגובה פולמוסית למעמדו של 'טבול יום' (שיפמן, טבול יום). לעומתו טענה מרתה הימלפרב, טבול יום, כי אין עדויות מחוץ לספרות התנאית המאוחרת, שנושא זה עורר מחלוקת בתקופת הבית. בעיניה הוא תוצר של הלכה מאוחרת. בעקבות שמש אני מציע כאן מודל רב ממדי, המאפשר להבחין בין היבטים שבהם הייתה מחלוקת קדומה בין הפרושים למתנגדיהם לבין היבטים בהלכה התנאית שהם תוצר של התפתחות מאוחרת.

24 גמליאל, אחד מן הפרושים בסנהדרין, מורה תורה ומכובד בעיני כל העם מוזכר במעשי השליחים, ה' 34, ופאולוס הוא תלמידו (שם, כב' 3). שמעון בן גמליאל מוזכר אצל יוספוס, חיי יוסף, 38, 190 ואילך. בזיקה לעליית הורדוס לשלטון הזכיר יוספוס את מעורבותם של סמיאס (קדמונית יד, 172) ופוליון (שם טו, 3), ואלו עשויים להיות שמעיה ואבטליון או שמאי והלל.

האוונגליונים, יוספוס והספרות של עדת קומראן,<sup>25</sup> כמעט מתבקש להניח שהם הניחו את היסודות להנהגה הדתית של החכמים לאחר החורבן, בעוד מתחריהם הכוהנים ובני הכת נעלמו.<sup>26</sup> על רקע זה הובנה גם התמיכה הגורפת של החכמים בהלכה הפרושית כנגד עמדת הצדוקים והבייתוסים, כפי שעולה בהקשרים אחדים בספרות התנאית.<sup>27</sup> גם התפיסה הפרושית בדבר ערכה של מסורת האבות שנוספת על התורה הכתובה מהדהדת בעקרון שתי התורות שניתנו בסיני, כפי שנוסחה בספרות התנאים, ואולי אף זהה עמה.<sup>28</sup>

עם זאת, גורמים אחדים ערערו את התמונה הזאת, והביאו לידי הצבתה של תמונה כמעט מנוגדת, המצמצמת את הזיקה ההיסטורית בין הפרושים לחכמים ומנתקת בין גישותיהם והשקפת עולמם. במישור אחד, עיון ביקורתי בספרות התקופה, יוספוס וספרות חז"ל, מעלה ספקות בדבר הדומיננטיות הן של הפרושים לפני החורבן והן של החכמים לאחריו.<sup>29</sup> שתי הקבוצות ציירו בדמות של כת או של חבורה נבדלת יותר מאשר בדמות הנהגה דתית מוסכמת. לפיכך אין להניח רציפות זו כמובנת מאליה, ויש לחשוך שתיאור כזה נועד לשמש צידוק בדיעבד.<sup>30</sup> גם ברמה האידאולוגית, הדמיון החלקי בין ערכה של מסורת האבות בתורה הפרושית לבין המושג התנאי של תורה שבעל פה אינו מספק כדי לראות בהם צדדים שונים של

25 ראו למשל מתי כג; יוספוס, קדמוניות יג, 298, 400-401; יח 15, 17; פשר נחום ב, 4-10 (פלסור, פרושים, צדוקים ואיסיים, עמ' 136).

26 לתיאור המאבקים הפנימיים בין הפרושים לכוהנים לאחר החורבן ובקרב המפלגות השונות בקרב הפרושים עד חזרתה של הנהגה למשפחת רבן גמליאל, ראו אלון, מחקרים, עמ' 253-273 (נשיאותו של רבן יוחנן בן זכאי). ספראי לעומתו מצמצם את המתחים ומתאר התאוששות מהירה במהלך תקופת יבנה (ספראי, בימי הבית ובימי המשנה, ב, עמ' 319-340).

27 משנה, עירובין ו, ב; תוספתא, כפורים א, ח (עמ' 222); תוספתא, סוכה ג, א (עמ' 266); שם, טז (עמ' 270); תוספתא, ראש השנה א, טו (עמ' 309); תוספתא, חגיגה ג, לה (עמ' 394); משנה, מכות א, ו; תוספתא, סנהדרין ו, ו (עמ' 424); משנה, מנחות י, ג; תוספתא, מנחות י, כג (עמ' 528); משנה, פרה ג, ז; תוספתא, פרה ג, ח (עמ' 632); משנה, יריים ד, ו-ח; תוספתא, שם, ב, כ (עמ' 684).

28 ראו למשל ורמן ושמש, לגלות נסתרות, עמ' 83-90. לסקירת מחקר בעניין טיבה של המחלוקת הכיתתית על התורה שבעל פה ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 206-216.

29 על הפרושים ראו למשל סמית, יהדות ארץ ישראל; לוי, המעורבות הפוליטית של הפרושים. בנוגע לחכמים, ספרה של הז'ר, המבנה החברתי, מדגים את המגמה לתאר אותם כקבוצת שוליים ולא כהנהגה דתית וללא מסגרות מוסדיות. מנגד, לתיאור מוסדי של חכמי יבנה תוך הכרה במגבלות סמכותם ראו שפירא, בית הדין ביבנה.

30 לדעת סמית, יהדות ארץ ישראל, יוספוס רצה להעצים את מעמד הפרושים בעקבות הנסיבות בזמן כתיבת חיבורו קדמוניות היהודים. מנגד, ראו שוורץ, יוספוס וניקולאוס על הפרושים. מייסון, יוספוס על הפרושים, חולק על שיטת עבודתו של שוורץ, אך מגיע גם הוא למסקנה שעדותו של יוספוס על הדומיננטיות של הפרושים היא אמינה. גם עדותו של מתי (בעיקר בפרק כג) בעניין זה ראויה לאמון. ראו מייסון, שלטון הפרושים. לעמדה חולקת ראו גודבלט, הפרושים במאה הראשונה.

אותו המטבע,<sup>31</sup> ובפעילות המדרשית האינטנסיבית של התנאים אף יש כדי ללמד על הטמעה של תפיסות צדוקיות הדוחות את קיומה של מסורת נפרדת.<sup>32</sup> על רקע זה הציע שיעה כהן תיאור מחודש של ההתרחשות ביבנה לאחר החורבן.<sup>33</sup> במקום התמונה המקובלת בדבר ניצחון הפרושים בעקבות החורבן ודחיית כל צורת חיים יהודית חלופית, הוא מזהה בתלמודם של חכמי יבנה דחייה מוחלטת של צורת החיים הכיתתית האופיינית לפרושים בתקופת הבית, תוך הכלה מכוונת של כלל הזרמים בתוך התנועה הרבנית המתהווה. לדעתו, החכמים שלאחר החורבן ביקשו להצניע את זיקתם לפרושים, למרות ההתנגדות לכיתות האחרות, צדוקים ובייתוסים. הם היו עשויים לתמוך בעמדה ההלכתית שייצגו הפרושים, אך הם לא החשיבו את עצמם פרושים ולא כינו את עצמם בשם הזה.<sup>34</sup> לדבריו, בעוד הפרושים נהגו ככת, שהתבדלה במנהגי טהרה, החכמים ביקשו לעקור את התודעה הכיתתית, שנותרה נחלת העבר. בצד נקודות הלכתיות משותפות ונקודות דמיון רעיוניות, כהן מתאר מהפכה רעיונית יסודית – דחייה מודעת של האקסקולסיביות הכיתתית. נותרו כמה סימנים למנהגי פרושים, אך אלה שוליים לעומת ההכרעה המהפכנית של החכמים בעקבות החורבן. כהן מייחס משקל רב לשינוי הזה, המשתקף לאו דווקא בעמדות הלכתיות מסוימות, אלא באופי השיח של החכמים, המאופיין במחלוקת ובריבוי דעות.

הועלו כמה הסתייגויות מתיאורו של כהן, למשל: האם אפשר לאפיין את פעילותם של החכמים לאחר החורבן כפלורליסטית, או שמא העמדה הכיתתית הומרה במנגוני הפרדה אחרים?<sup>35</sup> וכן, מאחר שאנו תלויים במקורות שכללם מאוחרים מדור יבנה, האם המהפכה המתוארת היא תוצר של דור החורבן, או שהיא

31 יפה, תורה שבעל פה, עמ' 84–99.

32 ראו למשל שמש, הלכה, עמ' 95–98. לדבריו, גישה זו משתקפת בתורתו של ר' עקיבא כנגד ר' ישמעאל, המתבסס על מסורת. תיאור ההתפתחות מתפיסת תורה שבעל פה הפרושית לגישה הפרשנית של ר' עקיבא (המפיקה מן הכוהנים את הסמכות לפרש) מציגה כנה ורמן בתוך ורמן ושמש, לגלות נסתרות, עמ' 90–93.

33 כהן, משמעותה של יבנה.

34 החכמים אינם מכנים את עצמם או את קודמיהם פרושים (זהו כינוי שלילי) בעוד אצל יוספוס ופאולוס זה הכינוי שהפרושים מכנים בו את עצמם. כהן ואחרים מייחסים חשיבות לכך שבמשנה, ירד, ו רבן יוחנן בן זכאי אינו מזהה את עצמו עם הפרושים ולכאורה מוסיף טענה נוספת נגד הפרושים: 'זכי אין לנו על הפרושים אלא זו בלבד'. אלא שיש להבין את דבריו כמי שמוכיל את תלמידיו לפירוש המקור הקדום שבו דנים הפרושים והצדוקים. הפרושים הם אפוא אלו המופיעים במקור ואת שיטתם הוא מבקש לפרש. אין כאן כל הסתייגות מהם (אם כי הוא לא בהכרח נאמן לפירושם המקורי). ראו פורסטנברג, קובלין, הערה 22.

35 כך בויראין, קווי גבול, עמ' 44–67. לדבריו, ביטול הכיתתיות לא הוביל למדיניות פלורליסטית, כפי שסבור כהן, אלא לאורתודוקסיה, שאינה מכירה כלל בקיומן של קבוצות אחרות, ובעקבות זה ללידתו של שיח המינות.

השלכה של החכמים מן הדורות המאוחרים?<sup>36</sup> ההתמקדות בדור יבנה מעוררת ספקות גם מכיוון אחר: האם המעבר מן הפרושים לחכמים אינו נטוע כבר בתקופה שלפני החורבן? ושמה החכמים שפעלו מתקופת הורדוס ואילך מסמנים אגף נפרד ממפלגת הפרושים?<sup>37</sup> בין כך ובין כך, עצם ההפרדה בין החכמים לבין המורשת הפרושית המוכרת מספרות התקופה אומצה בידי חוקרים, והחכמים נחשבים יצירי המציאות שלאחר החורבן.<sup>38</sup>

לשם דיון בשאלה היסודית בדבר מידת הרציפות בין הפרושים לתנאים, יש לבחון בראש ובראשונה את עמדותיהם בתחום ההלכה, שעמדה במוקד פעילותם. זהו התחום שבו יש לנו מירב המידע וגם אפשר למקם אותו כרונולוגית באופן מבוסס למדי. בשונה ממדיניות חברתית או מעמדה אידאולוגית, שלגביהם יש בידינו מידע חלקי בלבד, הנגוע באנכרוניזם, בכוחם של תהליכים הלכתיים, דקים ומורכבים ככל שהיהו, לשמש אינדיקציה מדויקת יותר לתמורות שחלו במהלך התקופה.

נקודת המוצא לכל שחזור היסטורי היא שהחכמים שימרו הלכות פרושיות. הם אימצו את העמדות ההלכתיות המיוחסות לפרושים כנגד עמדת מתנגדיהם הצדוקים, ובאופן עקיב המדיניות ההלכתית המיוחסת לפרושים והמותקפת בידי יריביהם הכיתתיים משתקפת בספרות התנאים. בד בבד החזיקו התנאים גם בעמדות שהותקפו בידי מחבר האיגרת הכיתתית הקרויה מקצת מעשי התורה.<sup>39</sup> אך מה מלמדת עובדה זו על מעמדה של תפיסת העולם הפרושית בתוך ההלכה התנאית? כפי שהעיר כהן, ודאי שאין בקיומן של הלכות בודדות משותפות כדי להעיד על זהות חברתית או רעיונית, והוא בחר לתאר את הזיקה בין ההלכה התנאית לפרושית כנקודתית ולא מרשימה.<sup>40</sup> אך זהו רושם שטחי בלבד, שאינו מגובה בתיאור סדור של המערכת ההלכתית בכל אחד מן השלבים.

השאלה אינה האם שקיעי הלכה פרושית פזורים ברחבי הספרות התנאית, ובאילו היקפים, אלא מהו מעמדה של הלכה זו ביצירה התנאית. משמע, כיצד עיבדו התנאים את המערכת ההלכתית שעיצבה את אורח החיים הפרושי וגילמה את השקפת עולמם.<sup>41</sup> קביעת רציפות בזהות במהלך תהפוכות היסטוריות היא עניין

36 לפין, החכמים כרומאים, עמ' 46-49.

37 לוין, המעורבות הפוליטית, עמ' 25-26.

38 ראו למשל את תיאור התגבשותה של תנועת החכמים על פי לפין, השורשים וההתפתחות. ראו גם גורדמן, יוספוס ומגוון, עמ' 39-45.

39 עניין זה זכה להדגשה מיוחדת אצל זוסמן, חקר תולדות ההלכה, עמ' 27 ואילך.

40 כהן, מסורות הלכה, עמ' 139-140.

41 כהן, שם, וגם הלברטל, תולדות ההלכה, מתמקדים בחדשנותם הסכולסטית של התנאים, שיצרו תחומי עיון חדשים, והעלו שאלות חדשות שלא היה להן מקום בשיח ההלכתי בתקופת הבית. בלי לשלול את תקפותה של תובנה כללית זו, אין בה כדי למצות את טיב פעילותם של התנאים

חמקמק ומעבר לעדותם של המקורות שבידינו, אך אפשר לתפוס את נקודת המבט הפנימית של מי שהיו מעורבים בתהליך זה במסגרת פעילותם ההלכתית. בייחוד הדברים אמורים בנוגע להלכות טהרה. מאחר שההקפדה על הטהרה סימנה יותר מכול את תפיסת העולם הפרושית, המעקב אחר תחום זה ואחר השינויים שחלו בו מקרב אותנו מאוד להבנת האופן שבו התמודדו החכמים עם מורשת זו.

אכן נעשו ניסיונות אחדים למצוא בהלכות של התנאים ביטוי לאימוץ השקפת עולם פרושית, והם מבוססים על דוגמאות מתחום הטהרה. במחקרו הגדול על תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה טען יעקב זוסמן, שעל אף ריבוי המחלוקות והעמדות בקרב יהודי בית שני אפשר להצביע על קיומן של שתי גישות בסיסות: 'השיטה הכהנית הפולחנית המחמירה, הנוקשה והבלתי מתפשרת – זו המכונה צדוקית', לעומת 'זו העממית המתחדשת הגמישה והמקלה באופן יחסי' – זו הנענית לצרכיהם של המוני העם, המבקשים לשתפם ברוח החדשה'.<sup>42</sup> על רקע זה הואשמו הפרושים תדיר בידי מתנגדיהם כמקלים. לדברי זוסמן, מעבר לעצם ההקלה כיוונו הפרושים לשתף את המוני העם בחיי המקדש, הפולחן והדת. מן ההלכה התנאית הוא למד על ההקלות בטומאת עם הארץ בתקופת הרגל, המשקפים לדעתו את עמדת הפרושים נגד מתנגדיהם. שתי גישות אלו הכילו מחלוקות פנימיות וספגו פיצולים, אך היסוד המכונן של ההלכה הפרושית נותר הפנייה אל ההמונים, והוא הוסיף ועיצב את תורתם גם בדורות שלאחר החורבן.<sup>43</sup>

תמונה כוללת זו שהציע זוסמן זכתה לפירוט במחקרים נוספים, ובשינויים קלים. המחלוקת עם הבייתוסים על טיהור המנורה התפרשה על רקע המסורת התלמודית על הוצאת כלי הקודש והצגתם לעיני העולים לרגל מתוך מגמה פרושית לשבור את המחיצות בין העם לבין הקודש.<sup>44</sup> את הפולמוס על רמת הטהרה הנדרשת להכנת פרה אדומה, העולה הן מספרות חז"ל והן מן המגילות, פירשה כנה ורמן על רקע ההבדל היסודי בין הספרות התנאית לספרות קומראן בנוגע למעגלי הקדושה והטהרה. לדבריה, ההלכה הפרושית התנאית ביקשה לאפשר לאדם להשתתף בטקסים בלא תלות בכוהנים ולמרות טהרתו הפחותה. ההלכה התנאית משמרת אפוא את הדי המאבק בדרישה הכוהנית לתיווך בחיי הדת.<sup>45</sup>

ואת מעמדם של התכנים שנמסרו מן ההלכה הקדומה.

42 זוסמן, חקר, עמ' 61. שמש, הלכה, עמ' 129-135 דן בנטייה המחמירה של ההלכה הכהנית ובשורשיה התיאולוגיים. שרמר, לא קראו, מסביר נטייה זו על רקע המעבר מן המסורת לטקסט. גם גישתם המחמירה של בית שמאי הוסברה על רקע קרבתם לזרם הלכתי זה (נעם, בית שמאי).

43 נעם, מקומראן, שכללה את תיאורו של זוסמן, וראו להלן.

44 קנוהל, שיתוף העם. מנגד ראו פראד, כלי המקדש.

45 ורמן ושמש, לגלות נסתרות, עמ' 133-136. ורמן, התיווך ומחירו, עמ' 100. להסבר מקביל למחלוקת בעניין פרה ראו בירנבוים, טבול יום.

על אף חשיבותן של דוגמאות אלו להמחשת תפקידה של הספרות התנאית בשחזור הגישה הפרושית, עיסוקן הבלעדי בהלכות מקדש וירושלים מספק לנו תמונה צרה ביותר. הן חושפות את הגישות השונות לניהול המקדש ואת המתחים סביבו, אך אין די בהן כדי ללמד על דמותם והליכותיהם של הפרושים ועל אחריתה של מורשתם בהלכה התנאית, שהרי שימור מסורת הפרושים בנוגע למקדש שאיננו עוד, אינו מלמד דבר על טיב הזיקה בין הפרושים לתנאים. אין הוא מעיד על ניסיון של התנאים לשמר צורת חיים מסוימת שאפיינה את הפרושים כנגד מתנגדיהם. פריצתה של הטהרה שעליה מבכה ר' שמעון בן אלעזר, נוגעת בעיקרה לתחומים שמחוץ למקדש, ואלו הם ההיבטים שלגביהם יש מקום לשאול על עיצובם ומידת השתמרותם בעולם שלאחר החורבן, ומחוץ לעולמם החברתי של הפרושים.

שינוי הגישה כלפי מעמדה של הטהרה בחיי היומיום בעקבות החורבן, עם המעבר מעולמם של הפרושים לזה של התנאים, עומד במוקד דיונו של ניוזנר. לדבריו, משנת בית הלל ובית שמאי משקפת את עולמם של הפרושים, שמתקופת הורדוס ונחו כל יומרה פוליטית להנהגת הציבור ואימצו אורח חיים מתבדל וכיתתי, כפי שאלה מצטיירים לדעתו בספרי הבשורה.<sup>46</sup> מתחומי ההלכות הקדומות הוא למד כי במוקד דאגתם של פרושים אלו התקיימה השאיפה לאכול חולין בטהרה ולראות את שולחן האוכל קדוש בקדושת המקדש. בכך הציבו הפרושים חלופה לכהנים לא בניהול המקדש, אלא באימוץ דרגת טהרה שוות ערך, וייחוס אותה דרגת קדושה לעצמם. הצגה זו של דרכם של הפרושים מובילה בהכרח לראייה משברית של החורבן גם בעיני הפרושים. לדברי ניוזנר, הדגם הכוהני לחיי טהרה בספרה הביתית בטל עם החורבן, ובעקבות זאת נדרשו החכמים ליצור מערכת חלופית שהעצימה את ההבדל בין טהרת התרומה והקודש לבין טהרת החולין, עד ביטולה המעשי של ההקפדה על טהרה והפיכתו של תחום זה לתחום תאורטי בלבד ומצע לעיון ספקולטיבי.

אלא שתיאורו של ניוזנר רחוק מלשכנע. במקום להשוות את ההלכה הפרושית לגישות אחרות, ומתוך כך לעמוד על מגמתה, הוא מסתפק באפיון כללי של עמדתם על סמך תחומי עיסוקם ההלכתי. בעיניו, עצם העיסוק המרובה של התנאים הראשונים בטהרה ובדרכי מימושה בחיי היומיום מצביע על נטייתם האידאולוגית ועל מגמתם המתבדלת, ובעקבות זה הוא נאלץ לטעון שהחורבן הביא אתו שינויים מהפכניים, שהדיהם הטקסטואליים קלושים. אלא שבעולמם של יהודי בית שני, שהתעמתו ביניהם באמצעות השפה ההלכתית, ושפרטי הפרקטיקה – ביחוד בתחום הטהרה – קבעו את קווי המתאר החברתיים, אין לעמוד על ייחודה



של הגישה הפרושית ותגובתה לזרמים שסביבה אלא מתוך דקויות ההבדלים ההלכתיים. הדומיננטיות של הטהרה בהלכתם של התנאים המוקדמים משקפת את מרכזיותו של תחום זה בעולמם הדתי של בני התקופה בכלל, ורק מתוך בירור עמדתם המסוימת של אותם החכמים על רקע שוק הרעיונות והפרטיקות של התקופה, אפשר לעמוד על טיבה של החלופה שהם הציעו.<sup>47</sup> זהו הנתיב שבו אני צועד כאן.

בספר זה אני מציע תיאור פרטני של ההלכה הקדומה בתחום הטהרות, המבוסס על זיהוי הרבדים הקדומים בספרות התנאית. צירופן של הסוגיות ההלכתיות, תוך השוואתן למקורות חיצוניים – ספרות בית שני ובכלל זה ההלכה של עדת היחד ושקיעי הלכות טהרה בברית החדשה, כפי שמוצע בחלק הראשון של הספר – מאפשר לנו לשחזר השקפה דתית וחברתית המאירה את גישת הפרושים ואת דרכם בעיצוב החיים הדתיים מחוץ לתחומי הקודש והמקדש. מאחר שתנאים מאוחרים יותר ברבדים הבאים של הספרות התנאית המשיכו לעסוק באותן סוגיות הלכתיות ועיצבו את התחום מחדש הן להלכה והן למעשה, יש בידינו כלי לבחון את אחריותו של אחד מעמודי התווך של התורה הפרושית בדורות שלאחר החורבן.

### ג. טהרות: תכונות יסוד והקשרים משתנים

יותר מכל תחום הלכתי אחר, עיצבה ההקפדה על טהרה על פרטיה ודקדוקיה את התנהלותם היומיומית של יהודי העת העתיקה בארץ ישראל. השאיפה לאכול בטהרה, שעמדה במוקד אורח החיים הזה, הייתה כרוכה במודעות מתמדת למקורות הטומאה ובכלל זה גם בני אדם וקבוצות, הרחקת המאכלים ממקומות, מכלים ומבני אדם, והכנה מתאימה לקראת האכילה. אמצעי ההרחקה שננקטו להתמודדות עם סכנת הטומאה וסוגי המאכלים שעליהם שמרו מפניה קבעו במידה רבה את שייכותו החברתית של האדם, וממי הוא בחר להתרחק. פרטי הלכות טהרה מגלמים אפוא צורת חיים שלמה, והמחלוקות בין המערכות ההלכתיות שפעלו זו בצד זו בתקופת הבית נוגעות בהבדלים יסודיים בתמונת העולם הדתית והחברתית.

לפיכך מחקר הטהרה מאופיין בניסיון לעמוד על דרכה הייחודית של התורה התנאית על רקע המערכת החלופית המוצעת בספרות קומראן. המעקב אחר ההבדלים ההלכתיים בין השיטות חושף את הבחירות הפרשניות, המעשיות והתפיסתיות של

47 כך למשל יוספוס מספר שהוא התנסה בכל אחת משלוש הכיתות עד שמצא את עצמו בחיק הפרושים. חיי יוסף, 10-12.

## פרק ראשון

### 'פרצה טהרה': הטהרה לסוגיה בתקופת בית שני

#### א. ריבוי מופעי טהרה

הטומאה ארבה ליהודי בית שני על כל צעד ושעל; אמנם לא הכול נטלו בה חלק באותה מידה, אך היא הכתיבה במידה רבה את תמונת עולמם. מאורעות יומיומיים נחשבו מטמאים. טבילה חצצה בין יחסי מין לבין שגרת הפעילות, ובקרב משפחות רבות נידות הופרדו לימים מספר בכל חודש. מחלות חמורות נחשבו למופע של רוח טמאה, שרק בעלי מופתים מסוגלים לסלקה, ומי ששהו בבית המת נדרשו להיטהר בהקדם מטומאתו. בד כבוד התקיימו גם מועדי היטהרות קבועים: לפני כל ארוחה, לפני התפילה או לקראת שבת.<sup>1</sup> כולם נטהרו במשך שבוע שלם לקראת בואם למקדש בירושלים בזמן הרגל או לתשלום נדרם.

נוסף על חויית הטומאה המזדמנת והמוכרת לכול, הטומאה הבדילה דרך קבע בין קבוצות שונות באוכלוסייה. טמאים שסבלו מצרעת או זוב הורחקו מן העיר לתקופה בלתי קצובה ולא הורשו לבוא אל תוכה עד שנרפאו, גם אם לשנים רבות. היו גם אחרים שהטומאה דבקה בהם אך נוכחותם במרחב הציבורי הייתה בלתי נמנעת. למשל, נוכרים הסתובבו ברחובות ירושלים, אך עקב טומאתם לא רק שנאסרו הנישואין עמם, אלא אף נהגו שלא להתארח בבתיהם. גם רבים מכליהם המיובאים של הנוכרים והשמן מתוצרת נוכרית נחשבו טמאים.<sup>2</sup> ככלל, מגע פיזי

1 היטהרות לפני השבת מוזכרת במקבים ב יב 38. בקובץ 'ברכות למיטהר' מקומראן (4Q512) כלולות ברכות להיטהרות לקראת השבתות והמועדים (ראו קימרון, מגילות מדבר יהודה, ב, עמ' 21; באומגרטן, טקסי טהרה, עמ' 208).

2 המסורת התלמודית מייחסת ליוסי בן יעזר ויוסי בן יוחנן גזרה על טומאת כלי זכוכית וטומאת ארץ העמים (ירושלמי, שבת א ד [ג ע"ד]. בבלי, שבת יד ע"ב). גזרות אלו התפרשו כמכוונות נגד כלי יבוא. לסיכום המקורות והמחקרים והרקע הארכאולוגי ראו גרוסמרק, והוא התקין. לעניין שמן טמא ראו יוספוס, קדמוניות יב, 119-120; משנה, עבודה זרה ב, ו; גודמן, שמן כשר.

מעולם לא היה ספונטני או לא מחושב,<sup>3</sup> שהרי גם בקרב ישראל הטומאה חצצה בין קבוצות. הפרושים החשיבו את 'עם הארץ' לטמא, וחברי היחד, בני עדת קומראן, החשיבו לטמאים את כל שאר ישראל.<sup>4</sup> חטאם וטומאתם של מי שלא באו בברית נכרכו זה בזה עד לבלי היכר, וחסד הטהרה הוענק רק למי שנכנע לחוקי אל וזכה לרוח הקודש.

בעבור חלק מיהודי בית שני, הטומאה והטהרה לא רק צבעו תופעות נקודתיות ולא רק משטרו יחסים חברתיים, אלא אף הוענקו להן ממדים קוסמיים. הטומאה גילמה את שלטון השטן על מאורעות הגוף ועל חטאי היצר, שרק עם סילוקה תיסלל הדרך לחידוש העולם. מבשרי הגאולה בני התקופה קראו לטיהור העולם לקראת התיקון הסופי, ומעשי הטיהור – אם במים ואם בריפוי – הקרינו על טיבו של השינוי הצפוי לבוא. הטהרה ניצבה אפוא גם במוקד התקוות האסכטולוגיות של בני התקופה. כך הפכה השאיפה המתמדת להיות טהורים, שהתקיימה במגוון רמות של אינטנסיביות, לקטגוריה רחבה בעלת מובנים שונים שהיה בה כדי לבטא קשת רחבה של השקפות וצרכים. לא רק שהטהרה בתקופת בית שני כללה פרקטיקות מחודשות, כגון נטילת ידיים לפני האכילה או טומאת הנוכרי, מופיעה השונים אף לא הצטרפו לכלל מערכת אחת סדורה כמו זו המופיעה לפנינו במקרא, ובניגוד למקרא אי אפשר להציע פשר אחד לתופעה רחבה זו. עם זאת נכון יהיה לומר, שלמרות גווייה הרבים, השאיפה לטהרה סיפקה שפה משותפת שבאמצעותה נוסחו תמונות עולם שונות והתעמתו עמדות מתחרות.<sup>5</sup>

על רקע היקפה ומרכזיותה של ההקפדה על הטהרה בקרב יהדות התקופה אני מבקש בפרקים הבאים להתמקד בהיבט אחד של תופעה מורכבת זו ולשאל: מה אופייה וייחודה של ההקפדה הפרושית על טהרה, זו שהטביעה את חותמה לימים גם על ההלכה התנאית? לשון אחר, אם הטהרה נחשבה בעלת ערך והחשש מפני הטומאה היה משותף לרבים, איזו צורה לבשה שאיפה זו בקרב הפרושים? והאם היא התגבשה לכדי מדיניות מובחנת?<sup>6</sup>

3 ההנחה הרווחת במשנה היא, שאדם טמא יקפיד להתרחק ולא לטמא את סביבתו. ראו משנה, טהרות ז, ח ('שרדך טמאים פורשים ממנו'). גם נשים נידות נזהרו שלא להשאיר טומאה סביבן, והן מחו את רוקן (שם) ח; ה; תוספתא, טהרות ו, יב ('עמ' 666): 'שכן דרך בנות ישראל שפות רוקיהן בשעה שהן נדות'.

4 הלך רוח זה משתקף בין השאר בספר עליית משה ז, ט-י: 'ידיהם ומחשבותיהם טומאה תפעלנה ופיהם עתק ידבר. ואמרו אל תגע בי פן טמאני במקום [אשר אני עומד עליו]'. עם זאת, קשה להכריע מיהי הקבוצה שעליה מתלונן הכותב.

5 על תפקידה המכונן של הטהרה ותפקידה בגיבוש הקבוצות השונות בחברה היהודית ראו פלוסר, דת ישראל, עמ' 4-6.

6 או לחלופין (כפי שמציג זאת סנדרס, הלכה, עמ' 245), שיקפה ההלכה הפרושית את מנהגי

בפרק זה אסקור את עמדת הפרושים בנושא הטהרה בשלושה מעגלים: המורשת המקראית, תהליכים מרכזיים בתקופת בית שני ומאפייניה של עדת הפרושים. ראשית, החוקרים ביקשו לתאר את ההקפדה על טהרה בתקופת בית שני, ובכלל זה גם את תורת הפרושים, על יסוד עקרונותיה של המערכת המקראית. ההקשר המקראי מספק תשתית מוגבלת למדי להבנת התפתחותן של תפיסות הטהרה, ולפיכך אפנה לאפיין את התפיסות העולות מתוך ספרות התקופה עצמה. ספרות קומראן ובמידה פחותה גם הברית החדשה מספקות את התמונה העשירה ביותר למכלול רחב של תהליכים אופייניים, וגם למגמות ייחודיות, שנגדם עיצבו הפרושים את עמדתם. לבסוף נפנה להכיר את הפרושים עצמם, ואת תיאוריהם השונים בספרות המחקר. כפי שאטען, השאלה איננה האם הקפידו הפרושים לאכול חולין בטהרה, אלא במה התייחדה הקפדתם על טהרה בהיקפה ובתכליתה, ואיזו תמונת עולם חברתית ודתית היא שקפה.

## ב. בעקבות המורשת המקראית

### מאפייני מערכת הטהרה המקראית

המקראות מציגים שתי קבוצות של אירועים מטמאים שישראל מזהרים להתרחק מהם ולהרחיקם ממוקדי הקדושה וממקום השכינה. הקבוצה הראשונה מפורטת בספר ויקרא יא-טו ובספר במדבר יט, שם מרוכזים האירועים הטבעיים המולידים טומאה, כגון לידה, זוב, צרעת ומוות, וגם המגע עם נבלות ושרצים מתים. בפרקים אלו גם נקבעים תהליכי ההיטהרות מאירועים בלתי נמנעים אלו הכוללים הסרה של מקור הטומאה והמתנה עד שבוע ימים. התעלמות מגורמי טומאה אלו, חוסר היטהרות ומגע חופשי עמם מסכנת את טהרת הקודש (וי' ה 2-3). ישראל נענשים על כל הזנחה בתחום זה, גם אם הם לא נכנסו למשכן (במ' יט 20),<sup>7</sup> והכוהן נדרש לטהר את המשכן בקביעות מטומאות בני ישראל (וי' טז). בשל אופייה המזהם

הטהרה העממיים, שביקשו להיות נאמנים לחוקי התורה, אך לא גיבשו תודעת טהרה מפותחת מעבר לכך.

7 בניגוד לפשטי המקראות (וי' ה 2-3; טו 31; במ' יט 20 ועוד), חז"ל פירשו שהטמא מטמא את המקדש רק בעקבות כניסה אליו ולא די בכך שהוא אינו נטהר מטומאתו. כך למשל: 'מה יולדת אינה מטמא אותו אלא מתוכו, אף כולן לא יטמאו אותו אלא מתוכו' ספרא, תזריע, פרשה א, ב (נז ע"ג), ראו גם ספרי במדבר, חקת קכה (כהנא, עמ' 406). דיון מפורט ראו נעם, שוב לתחומן, עמ' 135-143.

## סיכום חלק ב

### מביקורת טקסטואלית לתהליכים הסטוריים

שורשיה של תורת הטהרות של התנאים נטועים בעולמם החברתי והדתי של בני הבית השני, אך ההקשרים החדשים שאליהם התגלגלה הטביעו עליה את חותמם. אין בספרות התנאית סימנים למהפכה בתמונת עולמם של התנאים בעקבות החורבן או להמרתה הכוללת של מערכת אחת ברעותה, אבל ברור למדי שאחרוני התנאים לא רק הכירו בפער בינם לבין הקדמונים במידת ההקפדה על טהרה, אלא גם גיבשו תפיסה חלופית של הקפדה זו. בחלק זה עמדנו על האסטרטגיות לתיקון ולהתאמה של ההלכות הקדומות בהתאם להקשרים חברתיים, תרבותיים ולמדניים שבהם פעלו התנאים. בהתאם לכך נבחנו קבוצות שונות של מקורות שבהם יכולנו לעקוב אחר תהליך העיבוד והעיצוב המחודש של ההלכה.

יש להודות כי תוצאותיה של שיטת עבודה זו מוגבלות בהכרח. גם אם הניתוחים משכנעים (ובסוג כזה של ביקורת טקסטואלית כפי שהוצגה בפרקים האחרונים יש מקום לקריאות חלופיות), אין המקורות מספקים לנו סיפור דברים סדור של תולדות ההקפדה על הטהרה בתקופה הנדונה, וחסרים שני תנאים הכרחיים ליצירתו של סיפור זה: עוגנים היסטוריים, ונקודת אחיזה ארכימדית מחוץ לספרות של החכמים עצמם. בידינו רק שני נתונים כלליים המספקים מסגרת לסיפור: חורבן המקדש ובעקבותיו קריסה של ההנהגה ומוסדותיה בירושלים; וחורבן יהודה בעקבות מרד בר כוכבא, והמעבר לגליל. מן הממצא הארכאולוגי אנו למדים שבעקבות חורבן יהודה חל צמצום ניכר בתרבות הטהרה החומרית, כפי שהייתה מוכרת במרחב הזה. באמצעות ניתוח תולדות ההלכה ניסיתי לזהות מכלול של מגמות פרטניות שהיו כרוכות בשינויים הגדולים האלו. אמנם ספרות התנאים אינה מייצגת את דרכה של החברה היהודית בכללה, אך הלכות טהרה מעצם טבען עוצבו אל מול החברה והציעו מנגנונים להתנהלה בתוכה. במהלך תקופה זו עוצבו מחדש מסגרות הפעילות הריטואלית בתוך החברה היהודית.

המקורות ההלכתיים כמו גם הארכאולוגיים אינם מעידים על שינוי יסודי ומדי

ביחס לשמירה על הטהרה בעקבות החורבן. שלא כמו תקנות רבן יוחנן בן זכאי בענייני המועדים, לא נוצרו מוסדות חדשים כדי למלא את החלל שלכאורה נוצר בעקבות החורבן, ובאין מקדש לא בטלה ההקפדה על טהרה. החידושים המתועדים בתורתם של חכמי התקופה מלמדים על השפעה עקיפה בלבד של המאורעות הגדולים של המרידות ותוצאותיהן. מוקדו של השינוי לא היה נעוץ בחסרון המקדש, אלא בהיעלמותו של השיח הבין-כיתתי. ההלכה הקדומה מאופיינת בהקלה מגמתית ואף מתריסה כלפי גישות טהרניות. שאיפתם המוצהרת של הפרושים הייתה להנגיש את הטהרה, ולספק לאדם אפשרות ניהול ושליטה במרחב שבו הוא פועל.

לעומת אבותיהם הפרושים, המוטיבציה של התנאים מן הדור שלאחר החורבן הייתה הסדרה של מערכת הטומאה, גם אם זו הובילה להחמרה ולהרחבה ניכרת של המערכת הזאת. לתכלית זו הציגו כמה מחכמי יבנה שפה חדשנית לתיאור התפשטות הטומאה על יסוד דרגות הטומאה. זו המירה את המערכת המוגבלת הקדומה, והיא סיפקה את הקטגוריות הנדרשות להרחבה ניכרת של המערכת. כך הפכה מערכת דרגות הטומאה לסימן ההיכר המובהק של ההלכה התנאית. מבחינת מידת החדשנות המושגית, גם העמדת הטומאה על הכוונה ועל המחשבה גרמה לשינוי פניה של ההלכה בתקופה שלאחר החורבן. בין השאר התפרשה ההלכה המקלה של בית הלל בעניין הכשר משקים על יסוד תפקידה המתעצם של הכוונה. מן המרחב הציבורי של תקופת הבית הועתק השיח על הטהרה אל תוככי בית המדרש של חכמי יבנה ואל עולמו הפרשני והלמדני. כאן זכו הלכות טהרה לפנים חדשות.

תורתם של חכמי הגליל שלאחר מרד בר כוכבא מסמנת שינויי עומק בסגנון ההקפדה על הטהרה. המהפך היסודי ביותר נוגע להפיכתו של מוסד הטהרה מסמן של זהות קבוצתית לאמצעי ביטוי למצוינות דתית אישית. הסממן המובהק ביותר של מהפך זה מצוי בפירוש המחודש שניתן להלכה ולפיה 'טבל ולא הוחזק, כאילו לא טבל', עד שאבדה לחלוטין המשמעות הציבורית של הפועל 'הוחזק'. בעיני פרשני הלכה קדומה זו די בכוונה אישית כדי להבטיח טהרה ולא נדרשה הכרה ציבורית כפי שהיה מקובל בתקופת הבית. מאחר שלקראת סופה של תקופת התנאים הוטלה האחריות על אורח חיים זה על היחיד בלבד, ולא היה באפשרותו להישען על מערכת תמיכה חברתית, ההכרעה לנהוג כך ניתנה לרצונו בלבד. עמדה זו עולה מתוך המקורות המעידים על הכורדים הנוהגים בטהרה ומאדירים את מי שמצליח לקיים אותה בקביעות.

במסגרת תהליך מתמשך זה, הוקדש מאמץ רב להתאמת המדיניות כלפי עם הארץ תוך שילוב של אסטרטגיות פרשניות אחרות. הגישה הקדומה ביהודה התבססה על המעמד הציבורי של הטהרה, שגם מי שלא התמסר לקיים אותה בביתו ידע להתנהל

מולה במרחב הציבורי ובמגעו עם אחרים שנדרשו לצרוך מוצרים טהורים. לפיכך השווקים פעלו ברמה מספקת של טהרה, וגם טיפוסים מפוקפקים נחשבו אמינים במרחב הזה. קיומה של הבדלה חברתית ברורה בין קבוצות בהתאם למידת טהרתן העצימה את מעמדה הציבורי של הטהרה גם בעיני עם הארץ. מנגד, נוהגם של בני הגליל מן המחצית השנייה של המאה השנייה התאפיין בזרות מוחלטת כלפי הנושא הזה, ולבני התקופה חסרו הידע והאמצעים לשתף פעולה בשמירה על הטהרה, גם אם רצו בכך. הטהרה לא הייתה חסרת ערך בעיניהם, אך חסרו המנגנונים לשילובה הסדיר בחיי הקהילה. איננו יודעים את מקור הפער בין יהודה לגליל, ואם הוא נעוץ בהבדלים קדומים בין אזורים או בהתפתחויות היסטוריות (או בשילוב של הגורמים); בכל אופן מנקודת מבטם של התנאים עורר פער זה את הצורך להתאים את מסורותיהם ההלכתיות, שיסודן ביהודה של תקופת הבית.

אחת המורשות שהותירה תורת חכמי יבנה לתנאים שבאו אחריהם הייתה הדרישה היתרה למודעות עצמית בשמירה על הטהרה במסגרת העצמת תפקיד המחשבה והרצון. לפי דרכם, חסרון תשומת לב מוביל לטומאה. כפי שניכר מעריכתה של משנת טהרות, עיקרון זה אומץ בידי תנאים אחרונים והפך להיות עקרון מרכזי בהגנה מפני טומאת עם הארץ. תשומת הלב שהופנתה מלכתחילה פנימה, כוונה מחדש כלפי הנציג המובהק של הטומאה בעולמם החברתי של חכמי הגליל. הטומאה הייתה המסד ליצירת חובת הפיקוח על עם הארץ. עם הארץ, שמבחינת יכולתו לשלוט בתנועותיו לעניין טומאה, נחשב כילד ומושווה לבהמה, זקוק לפיקוח מתמיד. דימוי זה של עם הארץ כה מנוגד למה שמוכר מן ההלכה הקדומה, עד שנדרש ניסוח מחדש של ההלכה בעניין גבאים וגנבים שנכנסו לבית. בניגוד למשנת חגיגה, על פי משנת טהרות אין להאמין להם שלא נגעו בכלים. לפיכך המשנה הולכת ומפרטת את מידת הפיקוח הנדרשת, וחכמי אושא נחלקו בשאלה כמה רחוק הגיעה ידו הנעלמת של עם הארץ.

השינויים בהלכות עם הארץ מעידים על המסגרות החברתיות המשתנות, שאפשרו את ההקפדה על הטהרה ותמכו בה. בעוד ההלכה הקדומה הכירה בקיומה של קבוצה רחבה שהתאפיינה בהקפדה על טהרה, גם אם התקיימו בתוכה מדרך הטבע רמות שונות של החמרה והבדלים במידת ההרחקה מעם הארץ, בתורתם של חכמי אושא מתוארת חברה יהודית שאין בה גבולות ברורים בין קבוצות שונות. אין כל חלוקה בין המקפידים יותר למקפידים פחות, ואין סממנים מובהקים לשייכות לקבוצה זו או אחרת. באין גבולות התעצם המתח וגברה החשדנות. בתוך מערך חברתי אמורפי זה התבלט מקומם של אנשים מסוימים, המוכרים כמלומדים ומיומנים בענייני טהרה, והם מסייעים להפריש תרומות ומעשרות. חברים אלו היו עשויים להיות מאוגדים בחבורה התומכת בשמירה על הטהרה, אך אין היא מגדירה

את שייכותם החברתית. כך משרתת המצוינות של אותם בודדים את הקהילה בכללותה.

שאלת מעמדם של החכמים וזיקתה של יצירתם ההלכתית למעגלים רחבים יותר בחברה היהודית בארץ ישראל היא מן הסוגיות המרכזיות המעסיקות את חוקרי התקופה. בחסרונה של ספרות היסטורית מחוץ למעגל החכמים היכרותנו עם החברה היהודית מוכתבת במידה רבה מנקודת המבט ומהאינטרסים של אליטה דתית זו. אין בידינו אמת מידה ברורה להעריך עד כמה הפעילות ההלכתית של החכמים מייצגת נורמות חברתיות ומשפטיות רחבות, או שמא היא התקיימה בשוליים בלבד וענתה על צורכיהם של בודדים. עם זאת, סביר להניח שמעמד החכמים לא נשאר יציב במהלך תקופה רבת תהפוכות זו, ומסתבר שהוא נכרך עם השינויים הארגוניים וההתפוררות המוסדית במעבר מיהודה לגליל, בצד התחזקות מעמדו הציבורי של הנשיא לקראת המאה השלישית ושלטונו על החכמים. תהליכים אלה לא זכו לתיאור מסודר במקורות התלמודיים, אך הדיהם נשמעים היטב מבעד לגלגולי המסורות וההתפתחות הטקסטואלית של ספרות זו, שהייתה בהתהוות מתמדת.

לא הצעתי בספר זה תיאור סדיר של החברה היהודית, אורחות חייה ומקומם של החכמים בתוכה על סמך סינתזה כוללת של מקורות התקופה, אלה שבתוך ספרות חז"ל ואלה שמחוצה לה. במוקד הספר הצבתי את תולדותיהן של המסורות ההלכתיות הנוגעות לאחד מעמודי התווך של התרבות הדתית הקדומה. עם זאת, באמצעות העיסוק הטקסטואלי ביקשתי לקדם את היכרותנו עם המציאות שבתוכה פעלו החכמים, ולהחזיר את ספרות חז"ל למרכז מחקר החברה היהודית, כפי שזו מתגלה מבעד לפעילותם הלמדנית של החכמים. גלגולי המסורות ושינויי המדיניות ההלכתית לא רק על עצמם יצאו ללמד, אלא על המסגרת החברתית שבתוכה פעלו מעצבי ההלכה. על רקע זה נכון לומר, שהשינויים בדיני טהרה בכלל ובדיני עם הארץ בפרט מסמנים במידה רבה כמה מתהליכי העומק שעברו על החברה היהודית ועל מעמדם של החכמים בתוכה במהלך התקופה התלמודית. מאליטה מאורגנת בעלת מעמד מבוסס וזהות חברתית מובחנת בתקופת הבית השני הם הפכו בסופה של התקופה התנאית לקבוצה של מלומדים נעדרים מסגרת ארגונית, הפועלים כבודדים ומבקשים להציע כלים לקיום הלכתי בסביבה לא תומכת. לקראת סופה של התקופה הולידה מציאות זו סגנון חדש של הקפדה דתית וטשטוש גובר בין החכמים לסביבתם עם גיבושן של מסגרות קהילתיות חדשות.