

יחידה יא: פרשות הלכתיות - מתנות כהונה, פרה אדומה (יח-יט, כב)

סקירה כללית ומבנה

ביחידה זו נעסוק בשתי קבוצות של מצוות - מתנות כהונה, וענייני הטיהור של פרשת 'חוקת'. הקישור של הקבוצה החשובה של מצוות הנאמרות כאן לענייני הפרשה הקודמת ברור למדי. השתלשלות הצגת הדברים היא כזו - פרשת קורח מסתיימת לפי הדרך שחילקנו את היחידות בחיבורנו בשאלה של ישראל: "האם תמנו לגוע" (יז, כח). שאלה מזעזעת זו לא זוכה לתשובה ישירה, אך בהתפתחות של ענייני ההלכה המוצגים כאן, ניכר מעבר לעיסוק במעמדם של בני שבט לוי המעתיק את האחריות אליהם, ומביא לתשובה עקיפה לשאלה. אם כן, הפסוקים הפותחים את פרק יח בספרנו, מהווים מעין הקדמה לסדרת המצוות הממששת ובאה, ובד בבד מענה חלקי לשאלת - 'האם תמנו לגוע?!

התחושה היא אפוא שהמעבר בין שתי היחידות - פרשת קורח, והיחידה הנידונה הוא ישיר למדי. ישיר, אך לא חד! והן חדורות זו בתחומה של זו. כפועל יוצא מכך נסקור בפתח דברינו להלן את סיומה של היחידה הקודמת. יש לכך השלכה על האופן שבו אנו מבינים את הספר כולו. מדובר בעניינים של הגדרת מעמד הכהונה - סמכויותיה ותפקידיה ביחס לקודש, ועניינים הקשורים בטומאה ומוות. והנה, עניינים אלו עולים בשלב מתקדם מאוד של הספר כפועל יוצא של התפתחות מסוימת, שבמקרה של סמכויות הכהונה היא ברורה למדי - פרשת קורח, ובמקרה של דיני טומאה מעט פחות.

הפרקים ההלכתיים המובהקים של היחידה הם פרשת 'מתנות כהונה' ופרשת 'פרה אדומה' והשלכותיה. פרשת פרה אדומה פותחת ב'וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר" (יט, א), ומכאן ואילך הדברים מובאים ברצף ללא פתיחה המציינת דיבור נוסף. ניתן להציע חלוקה פנימית לפי תכנים שונים, או לפי ביטויים שיש בהם כדי לציין מעבר (סיום הקטע ב'ויהיתה לבני ישראל ולגר הגר בתוכם לחקת עולם" יט, ג; התחלה ב'זאת התורה... (יט, ד), ובוודאי שמספר העניינים ההלכתיים המוצגים כאן - שבע, הוא רב משמעות, אך אין בתוך הפרשה דיבור נוסף. לעומת זאת, פרשת המתנות כוללת שני דיבורים. הראשון: "וידבר ה' אל אהרן... (יח, ח), בעניין המתנות, ו"וידבר ה' אל משה לאמר" (יח, כה) בענייני המתן ללוויים.

1 ההתייחסות לשיבוע כגורם במבנה הפרשה עלה לראשונה במדרש (פסיקתא דרב כהנא, פרה אדומה, ב, עמ' 53). מניית העניינים ההלכתיים ראו: יי מילגרום, עולם התנ"ך לספר במדבר, (עורך: מ' ויינפלד), עמ' 110.

בעקבות פרשת קורח

הפתיחה של מה שנראה בעינינו כקטע האחרון ביחידה הקודמת מכוונת במישרין אל אהרן:

"ויאמר ה' אל אהרן אתה ובניך ובית אביך אַתְּךָ תשא את עון המקדש ואתה ובניך אַתְּךָ תשא את עון כהנתכם" (יח, א).

'ויאמר ה' אל אהרן, ולא וידבר ה' אל משה'. עצם הפנייה לאהרן מובן משום שהוא נוגע בדבר. אומנם דברים רבים בענייני הכהונה, כולל דברים בעניינים העומדים כאן על הפרק עצמם, נאמרו כבר למשה; אך כאן המגמה לחזק דברים קודמים שנאמרו בעיקר בפרשות המחנות (יחידה א), ולכן, כחלק מימדיניות החיזוק, ניתן להבין את הפנייתם במישרין לאהרן. מדוע ויאמר...? ניתן להציע לכך הסברים שונים², אך דומה בעינינו כי שלא כ'וידבר' המציין דיבור חדש, במקרה הנידון ויאמר' עשוי לשרת את המשך הוויכוח, ומבחינה זו מחבר אותנו לפרשה הקודמת. ניתן דעתנו לסדר הדיבורים והאמירות:

"וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל וקח מאתם מטה מטה לבית אב... (יז, טז-יז);

"וידבר משה אל בני ישראל יתנו אליו כל נשיאיהם מטה לנשיא אחד... (יז, כא);

"ויאמר ה' אל משה השב את מטה אהרן לפני העדות... (יז, כה);

"ויעש משה כאשר צוה ה' אתו כן עשה" (יז, כו);

"ויאמרו בני ישראל אל משה לאמר הן גוענו הן גוענו קָלְנו אבדנו. כל הקרב

הקרב אל משכן ה' ימות האם תמנו לגוע" (יז, כז-כח).

אחרי ויאמרו בני ישראל' בא ויאמר ה' כמעין שלב הבא בדילול - ליתר דיוק רב-שיח - כשאומנם אין כאן התייחסות ישירה לישראל, אך יש סימנים להמשך הידברות, ולא לתחילתו של דיבור חדש.

יש בפסוקנו הבלטה יתירה של 'עון המקדש' ועון הכהונה. דברים כה מפורשים לא נאמרו בפרקים הראשונים שבהם נידונו ענייני שמירת המשכן ואחריותם של השומרים (יחידה א). בהמשך הוא עובר לציין את שילוב הלוויים בשמירה:

"ונלוו עליך ושמרו את משמרת הקדש ואת משמרת המזבח ולא יהיה עוד קצף על בני ישראל" (יח, ד).

כאן נתלה אפוא 'הקצף על בני ישראל' באופן ישיר ב'שמרתם את משמרת הקודש'. קשה שלא לראות כאן ולו רמיזה לאחריותם של השומרים לפגיעה בקודש; אומנם, הבעיה מוגדרת כאן באמצעות: "וזר לא יקרב אליכם" (יח, ד), המתמקד בעניין גיאוגרפי - הפרה של סדר הקדושה בביטוי במרחב. יחד עם זאת, נזכור כי הפועל 'קרב' משרת בפרשת קורח:

2 המלבי"ם הציע אמת מידה להבחנה בין וידבר' לבין ויאמר' בהקשר זה: "...שכל מקום שכתוב וידבר ה' אל אהרן פירוש שדבר אל משה שיאמר לאהרן, וכמו שנאמר בספרי לקמן על פסוק וידבר ה' אהרן, אבל במקום שכתוב ויאמר ה' אל אהרן אמר אל אהרן בעצמו, לא על ידי משה... (יח, א). מבלי להתחייב על יכולת להסביר את כל המקרים, אנו הלכנו בדרך שונה.

"ואת הקדוש והקריב אליו" (טז,ה);

"להקריב אתכם אליו...ויקרב אתך ואת כל אחיך בני לוי אתך" (טז,ט-י).

והדברים כרוכים במשחק לשון עם 'הקרבת הקטורת' כפי שצינו. אם כן, מאחורי ה'יקרבי' שבפסוקנו עשוי להסתתר החשש מפני סוג שונה של התקרבות, המזכיר מאוד את מעשה קורח, אלא שזה נתלה הפעם לא ב'מערער', אלא במידה רבה ב'שומרים'. פועל חשוב נוסף המשרת בקטע זה כבסיס למילה מנחה הוא 'נתן'. הוא מובע בפסוקי הסיום של הקטע, כשהדו מתעצם בכוח חזרה של אותיות נו"ן ות"ו נוספות: "ואני הנה לקחתי את אחיכם הלויים מתוך בני ישראל לכם **מתנה נתנים** לה' לעבד את עבדת אהל מועד. ואתה ובניך אתך תשמרו את **כהנתכם** לכל דבר המזבח ולמבית לפרכת ועבדתם **מתנה אתן את כהנתכם** והזר הקרב יומת" (יח,ו-ז).

כאן מדובר כמובן על 'נתינתו' של ה'; אין כאן שום קבלת סמכויות בכוח הזרוע או בכל זכות אחרת, אלא בכוחו של ציווי ה'. ה' הוא הנותן, בין שמדובר בעצם נתינת הלויים, ובין שמדובר במתנות כהונה. הנה כי כן, מתנות הכהונה שתוארנה להלן נושאות בחובן את הרעיון הזה עצמו - נתינה בכוח ציווי ה'; אך בפרשה זו (להלן) ביטויו המעשי של הרעיון יהיה קשור למה שהכוהנים מקבלים למחייתם פשוטו כמשמעו.

מתנות כהונה - ההקדמה

דומה שהתהליך של הסדרת יחסי המשרתים בקודש והעם מגיע לשיאו בפרשת 'מתנות כהונה' הקובעת מה בדיוק יקבלו הכוהנים ובאלו נסיבות. הפרשה פותחת ב'דיבורי' (לא אמירה!) אל אהרון הנוגע בדבר:

"וידבר ה' אל אהרון ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי לכל קדשי בני ישראל לך נתתים ולבניך לחק עולם" (יח,ח).

הלשון חשובה. ראשית, 'ואני הנה' לשון המצויה גם בקטע הקודם ("ואני הנה לקחתי את אחיכם הלויים מתוך בני ישראל..." יח,ו); מבחינה זו יש בכך כדי לקשר את העניין העומד כאן לדיון לקודמו, והרי טוענים אנו כאן ולעיל (יחידה י), כי נושא המתנות מתקשר תוכנית וסגנונית לעניין שמירת משמרת ה' המוצג קודם. לשונית, אין צורך ב'אני', ובוודאי שלא ב'הנה' המחזק אותו (ואף מקיים עמו משחק מצלול שעיקרו באות נו"ן); אך סגנון זה מייחד ללא ספק את הדו-שיח הזה המעמיד את 'אתה' בדברי ה' לאהרון מול 'אני', ומבליט את היותו של ה' מרכז ומוביל בעניין הנידון.

המתנות

אחרי ההקדמה מפורטות ה'מתנות'. הראשונות קשורות לחלקי הקורבנות הנאכלים: "זה יהיה לך מקדש הקדשים מן האש כל קרבנם לכל מנחתם ולכל חטאתם ולכל אשמים אשר ישיבו לי קדש קדשים לך הוא ולבניך... וזה לך תרומת מתנם לכל תנופת בני ישראל לך נתתים ולבניך ולבנתך אתך לחק עולם..." (יח,ט-יא).

הפתיחה בקורבנות חשובה, משום שהמזבח מעמיד תפקיד חשוב של הכהונה שהוגדרה באמצעותו גם בסוגיה הקודמת: "ואתה ובניך אתך תשמרו את **כהנתכם** לכל דבר המזבח ולמבית לפרכת..." (יח,ז).

המזבח גם מקשר לפרשה הקודמת שבה 'מחנות החוטאים' קובעו ב'ציפוי' (יז,ג), ו'אש מן המזבח' הביאה להצלה באמצעות המחנות (יז,א. יחידה י). מקשר, ומעניק משמעות וזיכרון לענייני המזבח ולחלקם של הכוהנים בו. 'לכל דבר המזבח' - בנקודה זו אנו מבקשים לחזק את משמעותו הסמלית של המזבח (ישא מטען הזיכרון). המתנות מן המזבח ממסדות 'סדר כהונה' מסוים שעיקרו הקורבנות. בספר במדבר יש מוקדים דתיים אחרים הקשורים במשכן, במיוחד הארון - אתר התגלות למשה ומוביל העם. ב'מקבילית הכחות' היו מובלט כאן המזבח בזיקתו לכהונה. הוא המבצר את מעמד הכהונה והוא המזכיר את כישלונה של דרך אחרת לעבודת ה' באמצעות המסכתות. מה פשר הסדר הפנימי בתוך 'רשימת' המתנות המובאת? ראשית, ראוי לציין את ההבדל בין הסברנו שיוצע להלן לבין הנגזרות ההלכתיות של הרשימה. אכן, השימוש במילים מכלילות כ'כל', במיוחד בהקשר של 'כל קורבנם', מעורר להוסיף לרשימה בדרכי היסק מדרשיות דברים שלא נכללו בה במפורש, ולקבל כך את הרשימה הידועה של יכ"ד מתנות כהונה:³ אנו מבקשים לברר את ההדגשים והסדר ברשימה לפי מה שנאמר בה **במפורש**.

ראשית, באה ההבחנה בין מה שמכונה בלשון חכמים 'קודשים קלים' ל'קודשי קודשים', כשהאחרונים יפתחו את הדיון בגין צד של קדושה יתירה שקיימת בהם. הסדר ברשימה הוא אם כן: 'לכל קורבנם לכל מנחתם ולכל חטאתם ולכל אשמים... לכל תנופות בני ישראל...'. אנו מבינים רשימה זו כך - ראשית, הפניה כללית לנוכחותם של קורבנות ומנחות ברשימה. שנית, ציון הקורבנות שחלים עליהם דיני קדושה מיוחדים ('קודשי קודשים'). שלישית, קורבנות הקשורים ב'תנופה' (קשורים ל'קודשים קלים'). האפיון החשוב של הקורבנות המקודשים יותר נעשה באמצעות המקום: "בקדש הקדשים תאכלנו כל זכר יאכל אתו קדש יהיה לך" (יח,י), בעוד שהקורבנות המונפים אינם מוגדרים באמצעות מקום מקודש: "כל טהור בביתך יאכל אותו" (יח,יא). המגבלה היא רק טהרה, אין שימוש בציון קודש, ויש הרחבת מעגל הרשאים לאכול. ניתן אפוא להשתמש כאן בביטוי השגור בפינו בחיבורנו - היררכיה. יש מדרג ברור המסדר את הקורבנות לפי סדר היררכי של קדושה, ובעקיפין מסייע להנחלת רעיון הדירוגיות בקדושה בכללותה. נקודת המוצא היא כמדומה - 'אשר ישיבו לי', כביכול, השימוש ב'ישיבו' מצביע על 'החזרת חלקי', זה המגיע לי. זה מעמיד את אדני ה'מתנות' על מכונם - המהות הניתנת לכהן מוחזרת בעצם לה' ולא לכהן. אחר כך, ביחס לילי - של

3 לעניין הנידון בחיבור זה מעניינת במיוחד ה'מתנה': "אשר ישיבו לי - זה גול הגר" (רש"י, בעקבות ספרי). אכן, ענייני היחס לגר עולים פעמים רבות בחיבורנו, בעיקר בשאלה המרכזית של היסודי בעם ישראל. מכל מקום, במפורש דבר זה לא נאמר.

ה', בא המדרג שהוזכר. נמצאנו למדים, ה' מקבל (באמצעות הכהן) המתנות, הוא הקובע את דירוגן המקודש.

בצד עניין זה מובלט כאן עניין נוסף - המינוח. הקורבנות הנוכחים כאן במפורש בשם הם רק 'חטאת' ו'אשם'. לא נזכר קורבן עולה בין הראויים להגדרה כ'קודש קודשים', ולא שלמים בין 'קודשים קלים'. אפשר כמובן להניח כי במקרה של עולה הסיבה היא טכנית - עלותה כולה השמימה, ובכל זאת, התחושה היא של התמקדות בחטאים. יש כאן מן הסתם רמיזה לקורבנות הקשורים בחטא; חשיפה והעלאה לפני שטח של חטאים שאולי הם בשוגג, אך תוצאותיהם יכולות להיות הרות אסון. בכל זה יש גם משום ביסוס והרחבה למושג השגגה שהובלט בספרנו (יחידה ב).

נקודה אחרונה שנעלה בקשר למתנות המזבח קשורה באש - זה יהיה לך מקודש הקודשים מן האש כל קורבנם. טכנית, ברור שזה מדגיש את מתן המתנה הנותרת לעומת חלק שנעכל על ידי האש, ובכל זאת, מכלל אפשרות לרמיזה בנידון לא יצאנו. האש מסמלת משהו בסיסי מאוד בספר במדבר - פגיעה בחוטאים (האש בקצה המחנה [יחידה ו] ונענשי קורח [יחידה י]). אם כן, רמז לכוחה המכלה של האש מופנה בעצם גם לכוהנים, רמז מילולי שיש בו משום תזכורת לסכנה שבחציית הגבולות בספרנו. המתנות הבאות בסדר הכתובים קשורות לעולם הצומח:

"כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן ראשיתם אשר יתנו לה' לך נתתם" (יח, יב).

מדובר כאן במה שמכונה בלשון חכמים והפרשנות 'תרומה גדולה'. בחיבור זה אנו משתדלים להפיגן רגישות פרשנית לעניינים של סדר במציאות ובכתובים, וכאן מדובר בשלושת הגידולים המרכזיים של חקלאות הבעל הארץ-ישראלית. הצבתם ברשימת מתנות לכוהנים מתקבלת מאוד על הדעת משום שמובאים מהם לקודש גם בנסכים, אך סדרם ברשימה הזו שונה מהמקובל. בדרך כלל הסדר של גידולים אלו ברשימות שונות במקרא עוקב אחר הדגם היסודי - 'הדגן התירוש והיצהר'⁴, שהוא סדר מועד ההבשלה של תוצרתם,⁵ ואילו כאן פתח בשמן וסיים בדגן. מדוע? קשה לתת לכך הסבר פשוט. בדרך כלל אנו נוטים לפרש את החריגות המועטות במקרא מהסדר החקלאי-אקלימי באחת משתי דרכים; או שיש צורך ענייני מנומק להיפוך הסדר, וזהו כמדומה ההסבר לחריגה מן הסדר בימשל יותם;⁶ או שיש שינוי בגין האופי המליצי של הטקסט והמעבר לשפת השירה הנוטה מטבעה להתחשב פחות באילוצים של

4 הדוגמאות רבות. וראו מה שכתבתי: "רוזנסון, מדרש חודש וטבעו - על מעגל השנה במקורות ישראל, אלקנה תשס"א, במקומות רבים מאוד בחיבור.

5 הסדר הוא: שעורה בסביבות פסח, חיטה מאוחר יותר בסביבות שבועות, הגפן בקיץ, והזית בסתו. הרחבת בכך בחיבורי הנוכח לעיל בהערה 4.

6 סדר העצים במשל: זית, תאנה וגפן. ההסבר קשור לחשיבות הזית בסימול המלוכה הנכונה וההפך לגבי הגפן. ראו מה שכתבתי: "רוזנסון, שפוט השופטים - עיונים פרשניים בספר שופטים, אלון שבות תשס"ג, עמ' 135-141.

מסגרת ומשמעת לשונית, וזה כמדומה המקרה ב'שירת האזינו'⁷. כאן קשה לכאורה לדבר על ענייני סגנון שירי, שכן אנו עומדים בפרק הלכתי מובהק, אולם, יש לזכור כי הגבול בין סגנון שירי וסגנון משפטי - שניהם שונים מהותית מהסגנון הסיפורי - הוא חמקמק למדי, ובידוע שהצהרות משפטיות רבות עוצמה עשויות להזדקק לסגנון השירה. ברור כי מטרת הסגנון ההלכתי - משפטי-ציווי, הוא להשיג תוצאה אפקטיבית ישירה; אך לא-אחת הוא מתובל בסגנון מליצי; הן משום שלעתים מה שנראה כמליצי נושא תוקף משפטי,⁸ והן משום - ולדעתנו זהו עניין מהותי ועקרוני - שנועד גם לחנך בדרך מחשבתית.⁹ בחזרנו למקרה הנידון יש טעם בסגנון שירי במידת-מה, שכן מדובר בחלב, ובעיקרון ביטוי זה רומז לברכה.¹⁰ אם כן, אנו עוסקים כאן לא רק בימשפטים יבשים, אלא גם ברמיזה לברכת הארץ! הסגנון השירי השובר את הסדר רומז אפוא שלא רק במשפטים עסקינן.

והי אם כן פרשנות אחת. במקום משני בשרשרת הפרשנויות חשוב לדעתי להדגיש גם את האפקט המתגרה, הפרובוקטיבי, הטמון בשינוי סדר בספר שעניינים של סדר ומשטר כה חשובים בו. שאלת ברכת ה' - האם היא מובטחת אם לאו, עולה במקרא כולו; כאן מדגישים וחייבים להדגיש את טובה של הארץ (חלב), אך מנגד גם את העובדה שאין זה סדר רגיל, המתגלגל מטבע קבוע במסגרת הסדר היקומי.

המתנה הבאה היא ביכורים: "בכורי כל אשר בארצם אשר יביאו לה' לך יהיה..." (יח, יג), וברי שכאן מצמצם הכתוב את עניינו לעצם הבאת המתנה, ומוותר כליל על זווית הראייה של משמעותה הידועה של המצווה בהנחלת זיכרון מתן הארץ.¹¹ התחושה היכמו טכנית-אינסטרומנטלית של ביטוי המצווה כאן, מחדדת את המגמה בספרנו

7 'וינקוה דבש מסלע ושמן מחלמיש צור. חמאת בקר וחלב צאן עם חלב כרים ואילים בני בשן ועתודים עם חלב כליות חטה ודס ענב תשתה חמר' (דברים לז, יד-טו). דבש (=תמרים) קודם לשמן. בשונה מסדר שבעת המינים. דבש ושמן קודמים לחיטה וגפן, שלא כסדר שבעת המינים.

8 מעניינים בהקשר זה הדברים שכתב יוחנן מופס: "אחד המאפיינים הבולטים בלשון המשפטית של המזרח הקדום הוא האופן הציווי - בניגוד לאופן המופשט - שבו מובעים הרבה מושגי מפתח משפטיים. מה שנראה כשירה הוא לעתים קרובות ביטוי טכני משפטי" (י' מופס, אהבה ושמחה - חוק, לשון ודת במקרא ובספרות חז"ל, ירושלים תשס"ב, עמ' 85).

9 הדוגמאות החשובות מביחורנו קשורות בנאמר בפרשת משפטים: "אם חבל תחבל שלמת רעך עד בא השמש תשיבו לו. כי היא כסותה לבדה היא שמלתו לערו במה ישכב והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני" (שמות כב, כה-כו); "כל אלמנה ויתום לא תענון. אם ענה תענה אתו כי אם צעק יצעק אלי שמע אשמע צעקו. וחרה אפי והרגתי אתכם חרבו והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתמים" (שמות כב, כא-כג). ברור שהלשון נועדה ללמד משהו מעבר לדין - אדם, או שמיים - התופס במקרים הנידונים.

10 חלב משובח, מעין מטונימיה לעולם הצומח.

11 'ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו הגדתי היום לה' אלהיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו... ועניתי ואמרת לפני ה' אלהיך ארמי אבד אבי וירד מצרימה ויגר שם בתי מעט ויהי שם לגוי גדול עצום ורב...' (דברים כו, ג-ה). בפרשנות ספר דברים ניתן להשתמש בכך כדי להבליט את הדגש המיוחד של ספר זה.

נקודה מעניינת העולה כאן היא העיגון בברית מלח: "...לחק עולם ברית מלח עולם היא לפני ה' לך ולזרעך אֶתְךָ" (יח,ט). בצורתו זו, הביטוי 'ברית מלח' נמצא בתורה כאן, אך ביטוי דומה מצוי בענייני הקורבנות ("ולא תשבית מלח ברית אלהיך מעל מנחתך על כל קרבנך תקריב מלח" ויקרא ב, יג);¹³ בספר במדבר זהו סמל לנצחיות - 'עולם', ולפיכך, קישורו של המלח לעניין הכהונה נובע, לאו דווקא מזיקה אפשרית לקורבנות, שבהם - טכנית - מביאים מלח, אלא מסמליות הנצחיות הגלומה בו. לסמליות זו אופי כפול. האחת, ברכה משום שמלח דרוש לחיים פשוטו כמשמעו, והשנייה, קללה משום שלמלח יש אופי מכרית.¹⁴ הדברים עולים לענייננו משום שהמלח איננו מסמל רק את הנצחיות מצד נותן הברית, אלא גם את אפשרויות גורלה של הכהונה עצמה. סמליות זו-קוטבית זו עשויה להוביל למעין פרדוקס, שכן הנצחיות הזו כרוכה בהקרתה. כאן משתלבת הנצחיות יפה עם ביטויי 'עולם', אך מובלעים בה גם איומי ההשמדה הכרוכים בה. במונחים של סדר - הכהונה מייצגת סדר נצחי; היא מרכיב מרכזי בהיררכיה של הקדושה, אך בתוך הסדר הזה חבויה האפשרות לצד של קללה הטמון בו, וממילא להריסתו.

בהמשך מופיע טעם שיש לעמוד על זיקתו לסוגיית המתנות:

"ויאמר ה' אל אהרן בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בתוכם אני חלקך בתוך בני ישראל" (יח,כ).

ויאמר זה מה טיבו? הסברנו מספר ביטויי ויאמר' בספרנו כהמשך לדיבור הראשון הפותח. כלומר, כאן יש עניין לכתוב ליחד את ההיגד המובא כאן ולהעניק לו מעמד עצמאי, שכן אינו עוסק במתנות הכהונה הניתנות לכוהנים, אלא מתמקד על דרך ההיפוך במה שלא ניתן להם - נחלה. ובכל זאת, הדברים קשורים, ובמישרין, שכן קשר ההיפוך מעמיד את מה שלא ניתן להם אחרי מה שניתן להם. לכן ויאמר' שראינו בו מאפיין של דיאלוגים והתמשכות של דין ודברים, רומז להמשכיות שכוז, ללא יצירת עניין חדש לגמרי שיכול היה לעלות אגב פתיחת דיבור חדש בויודבר'.

לאמיתו של דבר, עניין מעמדם הנפרד של הכהונה ושבט לוי עשוי להיות מובן מימפת השבטים' בפרק ב (יחידה א). עניין הנחלה עצמו יעלה במפורש רק בסוף הספר, וימפת ההתנחלות' בפועל תעלה רק בספר יהושע. אם כן, מדוע כל זה נאמר כאן? ניתן לראות בכך הגבלה המשלימה מדיניות של הצרת צעדיה של הכהונה, אך

13 בדברי הימים: "ה'... נתן ממלכה לדוד על ישראל לעולם לו ולבניו ברית מלח" (דברי הימים ב יג,ה).

14 דוגמה ידועה במעשהו של אבימלך: "...ויתן את העיר ויזרעה מלח" (שופטים ט,מה). יש מן האירוניה בשימוש ב'זריעה' המביאה חיים לשימוש שנעשה כאן בזריעה המבשרת מוות. מעניינים בהקשר זה דברי הרמב"ן בפירושו לויקרא: "...אבל ר' אברהם פירש ברית כרותה מגזרת ארץ מלחה ומקום המלח נכרת. ואין טעם לדבריו...אני סובר בו שהמלח מים ובכח השמש הבא בהם יעשה מלח והמים בתולדותם ירוו הארץ וילידו ויצמיחו ואחרי היות המלח יכריתו כל מקום וישרפו לא תזרע ולא תצמיח והנה הברית כלולה בכל המידות והמים והאש באים בה ועדיה תאתה ובאה הממשלה הראשונה ממלכת השם כמלח שיתן טעם בכל המאכלים ותקיים ותכרית במליחותה והנה המלח כברית..." (ויקרא ב,יג).

להצגת מעמד הכהונה ביחס לקודש; זה מה שמקבל הכהן בגין 'קדושתו', בעוד שספר דברים מציג את זווית המבט של מביא הביכורים.

מכאן עובר הכתוב לפרט בתמציתיות יחסית מתנות אחרות: "כל חרם בישראל לך יהיה" (יח,יד). 'חרם' דהיינו נכסים שהוקדשו. יש כאן הנחיה טכנית המבארת מה לעשות עם נכסים שהוקדשו, אך הביטוי 'חרם' מזכיר גם מוות בגין המצב במיוחד של זיקה לה',¹² ולכן מתגנב לכאן רמז דק לחשש ולחרדה הגלומים בכל המצב המיוחד של מתנות כהונה בספרנו. המתנות ניתנות כדי להסדיר את מעמדה של הכהונה, אך בואן לעולם קשור בסוגיית פריצת גדרי הקדושה שאירעה בפרשת קורח (יחידה י).

בהמשך:

"כל פטר רחם לכל בשר אשר יקריבו לה' באדם ובבהמה יהיה לך אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה" (יח,טו).

'פטר רחם', קשור לבכור. 'רחם' מקיים משחק לשון עם 'חרם', ויש בכך בסיס, צר ככל שיהיה, כדי לצרפו לרמיזה דלעיל בדבר משמעות החרם. ענייני הבכורה עצמה עולים גם במקומות אחרים בתורה, ובכל זאת, כאן קורבן בכור מפורט למדיי:

"אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה קדש הם את דמם תזרק על המזבח ואת חלבם תקטיר אשה לריח ניחח לה'. ובשרם יהיה לך כחזה התנופה וכשוק הימין לך יהיה" (יח,יז-יח).

ובנקודה זו, ממשיך הכתוב ומונה את ערכי הפדיון. ברור שהמטרה הכללית היא להגיע בסופו של דבר לאפיון המתנה הניתנת לכהן, אך יש כאן גם כמדומה גם חזרה לעיסוק מסוים - עקיף וסמוי - בשאלת הבכורה. מכלל הן נלמד (ברמיזה!) לאו. בקורבנות, הבכורה תופסת, הראשון מוקרב, וזה שרירותי, משום שמסתכלים על מה שיצא ראשון ללא כל שיקול דעת; אך בעולם האדם, הנתון של הבכורה מאבד את משמעותו הביולוגית לטובת סדר אחר של ארגון החברה הישראלית, כפי שהדברים הודגמו לעיל (מבוא - הערות מקדימות, יחידה א).

הסיום

הסיכום מדגיש את הנתניה:

"כל תרומת הקדשים אשר ירימו בני ישראל לה' נתתי לך ולבניך ולבנותיך אתך לחק עולם היא ברית מלח עולם היא לפני ה' לך ולזרעך אֶתְךָ" (יח,ט).

סיים במה שפתח - 'הנה נתתי לך את משמרת תרומתי' - 'כל תרומת הקדשים אשר ירימו בני ישראל נתתי לך'.

12 בהקשר זה חשוב החרם של ספר יהושע. הוא מכוון נגד העמים ומשמעותו כלפיהם מוות, אך לא פחות מכך גם כלפי ישראל, כפי שעולה מסיפור עכן: "חרם בקרבך ישראל לא תוכל לקום לפני איביך עד הסייחם החרם מקרבכם" (יהושע ז,יג). גילוי החרם הוביל להריגתו של עכן שנלכד בחרם, הוא הומת שלא לפי חוק ידוע בתורה, ולא בעונש מיתה ידוע, וזה כולל את משפחתו!! זה מזכיר את מנגנוני ההמתה של פריצת גדרי הקדושה של ספר במדבר. אלא, שכאן, בכל זאת, יד אדם הייתה בהריגה באופן מפורש.

משום שעולה כאן על הפרק מעמד של שבט נטול נחלה (על מניעת התנחלות הלוויים ראו להלן), הרי שבמישור הסמלי ניתן להתבונן בכך כשמירת 'רוח המדבר' (דוק, 'רוח המדבר', ולא 'מסורת המדבר' - מסורת ממשית של מיקום הלוויים והכוהנים במחנה לעת חנותו), מדבר שאין בו ישיבה של קבע, וזה מתייחס גם למדבריות שיתגלו לעיניהם בבואם לארץ הנושבת.¹⁵ עניין זה, שנושבו אליו בנספח לחיבורנו, חשוב, משום שזכר למדבריות כתופעה יישמר גם בבואם לנחול; מדבר ממשי כזיכרון יעמוד אפוא בצד שבט נטול נחלה - מזכרת מסוג אחר לגמרי למהות המדברית!

מעניין - אם כי המסגרת כופה עלינו את הקיצור - כי בנבואת יחזקאל החותמת את ספרו, השבטים מתיישבים במין מה שראוי לננות 'התנחלות מחודשת' שבתוכה נכללים גם כוהנים ולוויים (יחזקאל מה, ח-כב).¹⁶ כלומר, קיים דגם - ולצורך העניין אין זה משנה אם הוא סמלי באופן מלא ואם לאו - הרואה גם את בני לוי כימתנחלים' סמוך לקודש. במובן זה ממשיך הדגם הזה יסוד עומק ב'מסורת המדבר' (דוק, 'מסורת המדבר' היודעת היכן חנו בני לוי והכוהנים, ולא 'רוח המדבר' שבאופן עקרוני אין בו ישיבה של קבע), שמיקמה את בני אהרון ולוי סמוך לאוהל מועד: אם כן, 'ובארצם לא תנחלו של ספרנו איננו האפשרות היחידה, והוא עומד נגד משהו אחר הקיים ברקע המלמד על נוכחות השבט המקודש סמוך לקודש. התפיסה המובעת בספרנו בנקודה זו, מתקשרת כמובן עם תפיסה מקראית אחרת, שאיננה ממקמת את הקודש בארץ עד אשר יבחר ה' במקום הראוי בעיניו,¹⁷ שכן בהיעדר מקום מקודש, היכן ימוקמו משרתי הקודש.

לא נאריך, אך חשוב להדגיש כי היעדר הנחלה משקף הנכחת 'רוח מדברית' המעמידה אתגר דתי רב-משמעות לתפיסה היררכית של הקודש בבוא העת להתנחל.

מתנות הלוויים

הכתוב מקדיש פסוקים רבים למתנות הלוויים המלמדים על עניינים שמעבר להלכה עצמה; מעמדה המורכב של הלווייה במרחב שבין הכהונה והעם בוקע ועולה מן השורות. הדברים בעניינם של הלוויים כתובים כמעין המשך לנאמר קודם:

"ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה חֶלֶף עֲבַדְתֶּם אֲשֶׁר הֵם עֲבָדִים אֵת עֲבַדְתֶּם אֵהֵל מוֹעֵד. וְלֹא יִקְרְבוּ עוֹד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל אֵהֵל מוֹעֵד לְשֵׂאת חֹטֵא

15 מדובר במדבריות דוגמת 'מדבר יהודה' שזכר מעט במקרא, ומדבריות ספציפיים הנכללים בו. מדבר השומרון לא זכר בשמו זה, אך עמד לנגד החיים באזור ההררי של השומרון, ויש למבט אליו זכר במקרא, וכן, במובנים מסוימים גם חלקים גדולים מן הנגב. ראו גם בנספחים.

16 ביור רעיונות יחזקאל בניהון מחייב תשומת לב למורכבות מסוימת שהוא שרוי בה. מחד גיסא, יחזקאל מדבר בשפה המתאימה מאוד למציאות הנוודית. ביטויים כמו 'נשיא' או 'שבט' נוכחים בספרו. והמזהה במקרא חזרה למציאות השבטית, אינו יכול שלא להישען על הכתובים בספרו. מנגד, יחזקאל 'מנהל' התנחלות חוזרת' בגבולות הדומים מאוד לארץ כנען. עניין זה תובע דיון ארוך מהמתאפשר במסגרת זו.

17 ביטוייה המופתי נמצא כמובן בספר דברים המרבה להזכיר את 'המקום אשר יבחר ה'.

למות. ועֲבַד הַלֵּוִי הוּא אֵת עֲבַדְתֶּם אֵהֵל מוֹעֵד וְהֵם יִשְׂאוּ עוֹנֵם חֶקֶת עוֹלָם לְדֶרְתֵיכֶם וּבִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִנְחֻלוּ נַחֲלָה" (יח, כא-כג).

אין כאן פתיחת דיבור חדש - 'וידבר', או ממשית - 'ויאמר', אלא חיבור פשוט באמצעות ו' החיבור. תחושת החיבור וההמשכיות מתחזקת בכוח הפתיחה במושא; לא 'אני הנותן פותח (במתנות כהונה: 'ואני הנה נתתי לך...'), אלא הם-היניינים'. הלוויים ומתנותיהם מוצגים כאן אפוא כחלק בלתי נפרד מעולמה של כהונה. אם כן, הדברים הנאמרים במעין המשך - 'ולבני לוי, אפשר שהם נאמרו בפועל לאהרון, אך מיועדים באופן ברור לבני לוי. הדברים מהווים הקדמה לפרישת המתנות:

"כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללוים לנחלה על כן אמרתי להם בתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה" (יח, כד).

מילת המפתח היא 'נחלה'. הכתוב מסביר מהי נחלתם של הלוויים רק אחרי שביאר כי ללוויים - כמוהם ככוהנים - אין נחלה. 'ובתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה' - היגד זה בא רק אחרי שהוסבר כי הלוויים עובדים את עבודת אוהל מועד, ומזכיר כי ישראל אינם רשאים 'ליקרב אליו פן ימותו'. גם כאן דומה כי הקישור לאהל מועד איננו רק בגדר קיבוע הלוויים בתוך מסגרת של סדר מסוים, אלא ניסיון להעתיק את סדר הנדודים ולשמרו בארץ שבה בני ישראל ינחלו. מובן כי ניתן היה לפרוש את כל שמגיע ללוויים ללא הביטוי 'נחלה', אך יש כאן הטענה של 'נחלה' במטען מטפורי מסוים - נחלה גיאוגרפית הופכת להיות 'נחלה' אחרת,¹⁸ וזה מתאים למציאות המדברית של היעדר בעלות על שטח.

ניסוחו זה תובע העמקה. ציינו לעיל כי ה'רוח המדברית' משמעותה היעדר התנחלות, אך ב'סדר' המחנה היה ללוויים מקום מוגדר. התהליך המוצג כאן משמעותו שהלוויים חסרי הנחלה ישמרו בהיותם בארץ את 'הרוח המדברית' הסמלית, ולא יתקיים עבורם קיבוע של 'סדר המחנה'. קרי, ב'נחלה' הממשית הם לא יישבו בסמוך לקודש, הם יתמידו במצב של היעדר נחלה.

אחרי הדברים ללוויים, הממשיכים את הדברים שנאמרו לאהרון, באים דברים נוספים בעניין הלוויים שנאמרו למשה:

"וידבר ה' אל משה לאמר. ואל הלוויים תדבר ואמרת אליהם כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר אשר נתתי לכם מאתם בנחלתכם והימנעו ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר" (יח, כו).

במקומו זה, ייחוס הדברים למשה אינו עניין סתמי. לכאורה, ניתן היה להמשיך ולפרט דינים אלו בהמשך ישיר לדיני המעשרות שנמנו קודם לכן, ובהמשך רציף לדברים לכוהנים שנאמרו לאהרון ('וידבר ה' אל אהרון ואני הנה נתתי לך... ולבני לוי הנה נתתי לך...'), אולם, המעבר למשה ('...וידבר ה' אל משה לאמר. ואל הלוים תדבר...'), קשווה להם תוקף שונה; אולי משום שמשה מסמן סמכות גבוהה יותר, ואולי משום

18 אפשר שזה מעין מטונימיה - ה'נחלה' הגיאוגרפית מועתקת למשהו שגדל בשטח הנחלה.

שהוא בן שבטם. מכל מקום, העתקה לנמען אחר איננה חסרת חשיבות, ובמרקם היחסים של הלוויים והכהנים מתברר שיש ללוויים עצמאות, ואין הם טפלים לכהנים. ואם בחלק הראשון של הדברים דיברנו על לווייה כחלק מן הכהונה, בא הכתוב ומצהיר על עצמאותם. העניין הזה חשוב משום שגם כאן מצטיירת היררכיה מסוימת - ישראל ← לוויים ← כהנים. הכהנים מקבלים את התרומה גם מן הלוויים, וניתן לראות בתרומתם זו מעין תרומת ישראל: "ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגרן וכמלאה מן היקב" (יח,כז). למרות שבפועל אין ללוויים כמובן נחלה, ולכן אין להם גורן ואין יקב משלהם.

הפסוק הבא חוזר על עיקרי הדברים:

"כן תרימו גם אתם תרומת ה' מכל מעשרתיכם אשר תקחו מאת בני ישראל ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן. מכל מתנתיכם תרימו את כל תרומת ה' מכל חֶלְבו את מקדְשֵׁו ממנו. ואמרת אֵלֶהם בהרימְכֶם את חֶלְבו ממנו ונחשב ללוים כתבואת גרן וכתבואת יקב" (יח,כח-ל).

החזרות בולטות, וניתן היה להציג את הדברים בצורה מקוצרת. מדרש ההלכה ניצל כמובן את החזרות כדי לגזור הלכות ספציפיות. לענייננו, מה שחשוב הוא כי המבנה הספרותי הזה מציע אפשרות להטעים רעיונות מסוימים.

יְכֵן תְּרִימוּ גַם אַתֶּם - 'יְכֵן' ו'גַם' מחזקים עד לאין שיעור את 'ונחשב לכם..', ובהמשך שוב - 'ונחשב ללוויים כתבואת גרן וכתבואת יקב'. סדרת ההשוואות הזו הולכת וצוברת עוצמה משלב לשלב, והופכת להיות היגד עצמאי. הלוויים - לפי זה - הופכים להיות חלק מן העם, כשהיסוד המאחד הוא התרומה וה'נחלה'. בנסיבות הללו לא הנחלה קובעת את התרומה, אלא התרומה קובעת את הנחלה. ואם דובר קודם על תפיסת הלווייה כחלק מן הכהונה, מתרבים כאן הרמזים לתפיסתם כחלק מן העם.

בבחינת מעמדם של הלוויים ראוי לבחון את הפסוק הבא:

"ואכלתם אותו בכל מקום אתם וביתכם כי שכר הוא לכם חֶלֶף עבדתכם באהל מועד" (יח,לא).

גם הרעיון המקופל בניסוח זה המבליט את עבודתם איננו חדש, אולם, אחרי ההשוואה המסוימת לכהנים בתרומה, בהדגישו מחדש את העבודה באהל מועד, הוא מזכיר גם את השוני. זאת ועוד, מה שעומד כאן הוא ההשוואה בין אוהל מועד לבין 'כל מקום'. במונחים של תהליך, העבודה באהל מועד גוררת סדרת תהליכים שעניינה הסופי הוא האכילה בכל מקום. לשון אחר, אהל מועד הוא חלק ממערכת שעניינה מסתעפים ומגיעים לכל מקום. יש היררכיה, אך היא אינה מוחלטת; יש מעברים וזרימה בין מצב למצב.

פסוק הסיום הוא:

"ולא תשארו עליו חטא בהרימְכֶם את חֶלְבו ממנו ואת קדשי בני ישראל לא תחללו ולא תמותו" (יח,לב).

במובן פשוט אין זו אזהרה לשמה, אלא היגד של היתר לאכול, תוך קביעה שמה שניתן ממנו תרומה, מסור לאכילה חופשית ללא מגבלת הקדושה. לכאורה, ניתן היה

לנסח זאת בצורה פשוטה שלא על דרך השליכה, ללא 'ולא תשארו עליו חטא', אלא בניסוח חיובי כלשהו - 'מן ה...תאכלו'. ודאי שעניינית אין צורך להזכיר לצורך העניין את מגבלת המוות, אלא שניכר כאן רצון לחזור לנושא זה, הגם שלגופו של עניין אין בו צורך. הקדושה בצורותיה השונות גורמת למוות, או מתחככת במוות. ההיררכיה שבה מדובר מובילה למוות. משהו מן הדרך להיחלץ מהמבוי הסתום של המוות יעלה בסעיף הבא העוסק בדרכים ההלכתיות לארגן את מערכת המוות, וליצור מערכת סדרים חדשה המתמודדת אתו.

פרה אדומה - הפתיחה והמיקום בספר

הסיום של הפרשה הקודמת - '...לא תחללו ולא תמותו' מזכיר מוות, זוהי - יש לשער - חוליית הקישור לפרשת 'פרה אדומה' העומדת כאן על הפרק, שעניינה העיקרי הוא היחס לטומאת מת.

הפתיחה:

"וידבר ה' אל משה ואל אהרן. זאת חֶקֶת התורה אשר צוה ה' לאמר דבר אל בני ישראל... " (יט,א-ב).

זוהי פתיחה מיוחדת שיש בה כמה יסודות חשובים. ראשית, הפנייה למשה ואהרון יחדיו. פנייה זו איננה שכיחה במיוחד ומייחדת כמה פרשיות, בעיקר בענייני ביסוס המחנה סביב אהל מועד, והתפקיד המיוחד של בני קהת.¹⁹ התחושה היא שאהרון שותף בפניות אלו בגין צד מיוחד הקשור במישרין לתפקידו. קרוב לוודאי כי כאן פישרה של הפנייה המשותפת הוא העניין המיוחד בדינים המתפרטים והולכים, הן מבחינת הכהונה (אהרון), והן מבחינת כלל ישראל (משה). זאת משום שעקרונית עוסקת פרשתנו בשאלת קדושת המשכן - איך ובאיזה אופן ניתן להיכנס ולהקריב, בכפוף כמובן למגבלות שהוצגו כבר. אולם, עניינה כפי שנראה להלן, רחב בהרבה. הביטוי 'חוקת התורה' מיוחד ונדיר. 'חוקי' נזכר הרבה בספרנו, במיוחד 'חוק עולם' (ובפרשתנו - 'חוקת עולם' יט,י).²⁰ ענייני העיקרי - חקיקה ההופכת אמירה מסוימת לקבועה מבחינה חיצונית, קרי, הדברים שנחקקו נשמרים טוב יותר, וכמטפורה (או מטונימיה) הנשענת על זכר פעולה ממשית של חקיקה בסלע או באבן, ניתן לדבר על שמירתם או קיומם הנצחי של החוקים. אפשר כמובן להקשות מדוע בדברה דווקא אודות דברים מסוימים מבכרת התורה להשתמש באפיון 'חוקי' ו'חוק עולם' כביטוי מלווה, כשלגבי אחרים אין צורך בכך; אך בסך הכול השימוש הזה די נפוץ. על רקע

19 ההיגד הראשון: "וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר" (ב,א) נאמר באשר לחניה 'מנגד סביב לאהל מועד'. כן נאמר: "וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר. נשא את ראש בני קהת מתוך בני לוי למשפחתם לבית אבתם" (ד,א-ב). "וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר. אל תכריתו את שבט משפחת הקהתי מתוך הלוים..." (ד,ז-יח). ויש כמותו גם בענייני התלונות בפרשת קורה: "וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר. הבדלו מתוך העדה הרעה הזאת ואכלה אתם כרגע..." (טז,כ-כא).

20 דוגמאות: "לחק עולם כל טהור בביתך יאכל אתו"; "נתתי לך ולבניך ולבנותיך אתך לחק עולם..." (יח,יט); "יהם ישאו עונם חקת עולם לדרתים" (יח,כג).

התפוצה המרובה יחסית של 'חוקי' בולטת הנדירות של 'חוקת התורה', בסמיכות. זה ניסוח שלכאורה בא להרחיב, הקורא עשוי לשאול מהי חוקת התורה, ולכאורה, מצפה לכמה וכמה עניינים חשובים בתחומים שונים ומגוונים שיהיו ראויים לכותרת הזאת. והנה, אולי בכוחו של הביטוי המיוחד - 'זאת', בא הכתוב ומצמצם כאן את המוצג לענייני הטומאה הנידונים לבדם. הביטוי 'חוקת התורה' מופיע במקום נוסף בספרנו, שיש בו כדי לשפוך אור על אופן השימוש בו:

"זאת חקת התורה אשר צוה ה' את משה. אך את הזהב ואת הכסף את הנחשת את הברזל את הבדיל ואת העפרת... וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וטהרתם ואחר תבאו אל המחנה" (לא, כא-כד).

כל זה קשור לטומאה של מלחמת מדין, ועקרונית, יש כאן כמה דינים שאכן קשורים לדיני פרה אדומה. נמצא, כי גם אם ההסבר לשימוש בו איננו כה ברור, 'חוקת התורה' - ליתר דיוק: 'זאת חוקת התורה' - מתייחד לדיני טומאה מסוימים. בשימושיו אלה, אין הוא בא לציין בהכרח נצחיות וחשיבות הכרוכה בנצחיות, כמצופה מ'חוקי' - חקיקה, אלא מבליט פרט מסוים שזכה לביטוי הזה.²¹

מבחינת מיקום הפרשה בספר, כמנהגו בכמה וכמה עניינים בחלקו המרכזי של הספר אחרי פרשת 'מרגלים', אין הכתוב מציין מתי בדיוק נאמרה. המושג המרכזי שבה 'מי חטאת' מופיע כבר בעניין הלכתי בחלקו הראשון: 'וכה תעשה להם לטהרם הַזֶּה עליהם מי חטאת' (ח, ז); ואיננו יודעים האם שם זה רק כינוי כללי למים מחטאים, או שהמדובר במים שהוכנו בדיוק לפי הכללים שמתווה פרשתנו. מכל מקום, גם אם לעצם המושג 'מי חטאת' נתוודענו כבר קודם לכן, חשובה הבאת הדינים דווקא כאן. אפשר שעל שום העתיד, משום שמבחינת סדרו של הספר, עתה ממשמשות ובאות המלחמות בעבר הירדן המזרחי המבשרות טומאת מת.²² עם שאנו מקבלים עקרונית טענה זו, ורואים בכך רמז מטרים הכרוך בהכנה הלכתית לעומד להתרחש, נזכיר את העניין שבו פתחנו - יש בפרשתנו גם מעין סיום לדיני המשכן שצד מהותי בהם הוא המוות הכרוך בקדושה.

פתחנו בסיום של הפרשה הקודמת - 'לא תחללו ולא תמותו', המְנַכִּיח את המוות במסכת ענייני הפרשה. כאן הולכת ומתגבשת התייחסות אחרת למוות. עד כה מושג המוות נכרך בלבדית בקדושה או בענישה. קשה לדבר במישרין בכל יח הפרקים עד כה על מוות נורמלי. כאן מדובר בהכנה פשוטה ורגילה להיכנס למשכן ולהקריב בו קורבנות. השאלה הצפויה לנוכח טיעון זה - היאך נהגו עד כה, איננה ניתנת לפתרון

21 אולי זה מה שהביא לפירוש המדרשי: 'זאת חוקת התורה - לפי שהששן ואומות העולם מונין את ישראל לומר - מה המצווה הזאת ומה טעם יש בה: לפיכך כתב בה חוקה גזירה היא מלפני אין לך רשות להרהר אחריה' (רש"י). הוא מתכוון כמובן גם למה שנראה כפרדוקסים הגלומים בה, הנראים בסוג מסוים של חשיבה (רציונלית, לא מאגית!) כחסרי פשר.

22 דעת מקרא: "...שהתורה מפרטת כאן בכונה את דיני פרה אדומה וטומאה וטהרה שהרי ישראל עומדים לפני מלחמות הכיבוש... ובמלחמות אלה עתידים להיטמא במת, אף אם לא באו במגע ישיר עם החללים (שהרי החרב הוא כחלל...)..." (עמי ריט. הסוגריים במקור).

פשוט מתוך הכתובים, ובכל זאת, כאן המקום להעלותה משום שזו באמת דוגמה טובה למתח שבין התפיסה של נתינת התורה כאחת - בבת אחת ובימסכת' אחת, לבין נתינתה בשלבים התלויים במידה רבה בהתרחשויות השוטפות, נושא שעלה בפרק המבוא לחיבורנו. ובכל זאת, מבחינה זו, אין פרשתנו דומה לשאלה איך נהגו באדם שביקש להיות נזיר לפני שהתקבלו דיני פרשת נזיר, שכן נזירים אפשר שלא יהיו, ואילו כאן מדובר במוות טבעי. ניותר אפוא בשאלה זו שחשיבותה בעצם העלאתה. בשולי הדיון בפתיחה ראוי להוסיף את שאלת שיתופו של אלעזר הכהן דווקא ולא אחרן עצמו, שתידון להלן.

דיני הפרה

נקודת המוצא היא הדיבור המכוון ליבני ישראל:

"דבר אל בני ישראל ויקחו אליך פרה אדמה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עלי" (יט, ב).

ראוי להתייחס לשתי נקודות. האחת, אין זה רק דין ספציפי האמור לחול על העם; מדובר בתהליך ממושך באופן יחסי שנקודת המוצא שלו ממוקדת בבני ישראל. אליהם נאמר - 'ויקחו אליך' דוק, פרה אדומה מצטיירת כמצווה מובהקת של הכהונה, לא פחות מאשר קורבנות. עם זאת, בקורבנות רבים מודגשת מעורבות עמוקה של בני ישראל במהלך ההקרבה, גם אם הקרבת קורבן היא בעיקרו תהליך שמבוצע על ידי כוהן.²³ גם כאן, כפי שנראה להלן, ההליך המביא לתוצאה הסופית נעשה בעיקרו בידי הכוהן. אולם, ויקחו אליך' מכניס ממד של שיתוף של ישראל. הדגש מוסב אומנם על 'אליך';²⁴ אתה המבצע והאחראי; אך ההוראה הראשונית מופנית אליהם, ואולי זוהי ההוראה החשובה ביותר בכל השרשרת של הפעולות שמובילה למי החטאת, שכן ללא פרה אדומה גופה, אין מה לדבר על קיום המצווה על כל פרטיה ודקדוקיה. איננו רוצים להיכנס כאן לניתוח ההלכתי והאגדי בשאלה איך משיגים פרה כזו, והאם צריך לגדלה במיוחד; מכל מקום, ההתרשמות היא ש'ויקחו אליך' הינו הוראה בעלת משמעות

23 נציג לדוגמה את קורבן עולה: "ויסמך ידו על ראש העלה... ושחט את בן הבקר... והקריבו הכהנים את הדם וזרקו את הדם... והפשיט את העלה ונתח אתה לתחיה. ונתנו בני אהרן הכהן אש... וערכו עצים... וערכו בני אהרן הכהנים את הראש... וקרבו וכרעיו ירחף במים והקטיר הכהן את הכל המזבחה..." (ויקרא א, ט-ט). ממבנה זה ניתן להבין כי 'יסמך' ו'שחט' מתייחסים למביא הקורבן שאיננו מוגדר. 'והקריבו' מתכוון בוודאי לכוהנים והמעבר ללשון רבים מחייב גם 'וזרקו' על-ידי הכהנים. המעבר ללשון יחיד - 'והפשיט', ו'ניתח' עשוי להתפרש כחזרה למביא הקורבן. ו'נתנו בני אהרן הכהנים' גורר את 'וערכו את העצים' שנאמר בלשון רבים. 'ירחף' בלשון יחיד עשוי להתפרש כמטרים את 'והקטיר הכהן' בלשון יחיד. בסך הכול ניתן להבין כי חלק משמעותי מהפעולות נעשה על ידי המביא, וניכרת כאן המגמה שישתתף במכלול ההקרבה.

24 'אליך' ימשיך אחר כך 'לעניניו של 'אהרון' (רש"י), וזה פותח את האפשרות שהפעולה תחולק בין עושים לבין מביטים. רש"י הביא פירוש מדרשי: 'ויקחו אליך' - לעולם היא נקראת על שמך פרה שעשה משה במדבר, וגם זה מפקיע מאחזית הכהנים במצווה. 'אליך' - ציבור יקנה פרה ויעביר אותה לרשות הכהן הגדול" (ליכט, ב, עמ' 186).

בכל הקשור לשיתוף העם. לשם השוואה נבחן את ההוראה העומדת ביסוד קורבנות הציבור בספרנו:

"צו את בני ישראל ואמרת אלהם את קרבני לחמי לאשי ריח נחחי תשמרו להקריב לי במועדו" (כח,ב).

פרשה זו תעסיקנו בהמשך (יחידה טז), אך כבר בשלב זה נציין כי ברור מהניסוח שזו מצווה של הציבור, והכהן שבפועל מבצעה, כלל איננו מוזכר. לא כן הוא המצב בפרשתנו! ויקחו אליך מעמיד איזה מתח בין הלוקחים לבין מי שאמור להמשיך את הטיפול במה שנלקח. זה מזכיר ניסוח הקשור במלאכת המשכן: "ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך..." (שמות כז,כ), אלא ששם הוא בא להדגיש את משה ולא את אהרון.²⁵ דומה כי בכך מסתיים העיסוק בפרקי המשכן בספרנו. אם עד עתה הכהונה הייתה מובדלת מן העם והייתה שמירה של לווים שחצצה ביניהם, כאן נוצר מפעלי משותף המצמצם את הפער שיוצרת ההיררכיה הידועה של הקדושה. בהכנת האפר יש עוד פעולות שעל רקע ההדגשה הכללית של ביצוע על-ידי הכהונה, בולט בכתיבתן היעדר התייחסות מפורשת לכוהנים, וניתן להניח שיש בכך כדי לרמוז לשיתוף של זר. הנה, ניתן להבין שהשחיטה איננה מצוותו של הכהן. בפסוק הבא נאמר: "ושחט אותה לפניו" (יט,ג). ובהמשך:

"והשרף אותה יכבס בגדיו במים ורחץ בשרו במים וטמא עד הערב. ואסף איש טהור את אפר הפרה והניח מחוץ למחנה במקום טהור..." (יט,ט).

יש כאן הפרדה ברורה למדיי בין הכהן הנוצר בפסוקים הקודמים:

"...ונתתם אותה אל אלעזר הכהן... ולקח אלעזר הכהן מדמה... ושרף את הפרה לעיניו... ולקח הכהן... וכבס בגדיו הכהן... וטמא הכהן עד הערב" (יט,ג-ז),

לבין 'השורף' הנוצר בתוך הפסוקים הללו וגם בהמשך - 'והשרוף אותה יכבס בגדיו; ואילו יצטרף 'האוסף': 'וכבס האסף את אפר הפרה את בגדיו וטמא עד הערב' (יט,י). אם כן, אם אנו מניחים כי הכתוב מציין 'כוהן' בהתכווננו לכוהנים, ומבינים כי ה'שורף' ו'האוסף' הנוצרים כאן בתפקידם בתהליך בלבד, אינם כוהנים; 'עיניהם' של הכהנים חיוניות, אך הפעולה - פעולת זר.²⁶ מושגת כאן אפוא תוצאה של שיתוף הכלל. זה מצטרף לפנייה הראשונית לבני ישראל המשתפת אותם באופן עקרוני בלקיחת הפרה.

בנוסף לכך מותר אף לדבר על שיתוף מסוג אחר של בני ישראל, שיתוף שהוא מהותי בספרנו כמו גם בספר ויקרא. הכוונה לשיתוף בידיעה. התחושה היא כי הטקס של הכנת האפר נושא אופי אישי - ושרף את הפרה לעיניו, כביכול, נועד לעיניו של הכהן ועין זר לא תשזפנו. אם כן, בין השיטין נרמז כי ברמת הביצוע אין בו נגיעה למי

25 ואולי בא להבליט ניגוד מסוים בין האמירה העקרונית - ויקחו לי המתייחסת לתרומה, לבין המקרה המיוחד של יקחו אליך הבא לפני משיחת אהרון.

26 כך ליכט בעקבות המדרש: "ושחט אותה לפניו - זר שוחט ואלעזר רואה" (בבלי, יומא מב ע"ב) (ליכט, ב, עמ' 186).

שאינו מוסמך, אך ברמת הידע הוא ידוע לכול. לפנינו טקס שעלול להיתפס כאוטורי לחלוטין, והנה, הדברים נועדו לכלל ישראל - ידבר אל בני ישראל ויקחו אליך.

בדינונו זה איננו יכולים שלא להעלות את שאלת הסמליות. הטומאה מושגת בכוח המוות, הטוהרה צומחת מן הפרה. מהי סמליותה בהקשר הזה? הדגשת ה'אדום' מכוונת אל הסמליות. לצבעים נודעת משמעות סמלית עמוקה, ועל שני צמדים עמדנו בחיבור זה (תכלת וארגמן [יחידה א], ושחור מול לבן [יחידה ז]). כאן הסמליות מודגשת משום שמבחינה ריאלית קשה לחשוב על אדום כצבע ממשי של פרה,²⁷ והדעת נוטה לראות בו משהו הקרוב לאדום, שבאמירה המחודדת ואף מקצינה - 'אדום', מכריז הכתוב על הסמליות שהוא רואה בו. אין ספק, זוהי סמליות של דם, מוות.

אשר למאפיינים - אין בה מוס' וילא עלה עליה על, הללו עשויים להיות מובנים בדרכים שונות. לדעתנו, כשמדובר במקרא על פרה (או שור), אי-אפשר שלא לתת את הדעת להקשר החקלאי. פרה הייתה בהמת חרישה, ככזו חייב 'לעלות עליה עולי' (תן דעתך למשחק הלשון הפשוט של עיצורי עיין ולמ"ד המדגיש זאת),²⁸ ובעבודתה בשדה סביר ביותר שתיקלע למצבים הגורמים למום. כלומר, הבהמה העומדת כאן לדיון - שלא כחברתה החורשת ודשה - מסמלת מצב לא-חקלאי בעליל.²⁹ לפי זה, אם הבהמה בצורתה זו, ללא זכר לעול וללא מום, מהווה אנטיתזה למשהו, יהיה זה משהו מנוגד לה באורחות החיים ובצורת השימוש; וזו אנטיתזה לחקלאות, ובמובן מסוים לציוויליזציה כולה. כביכול, יש כאן רמיזה, כי אם הלכות פרה אדומה במשמעותן הסמלית מקפידות על הבלטת הדברים הללו, הם המכוונים - סמלית כמובן - נגד הטומאה. לפי זה, ושוב בהנחת סמליות עמוקה, הטומאה נובעת לאו דווקא מהמוות, אלא גם מהציוויליזציה. לדעתנו, חבוי יסוד דומה גם ביעגלה ערופה' (דברים כ,א-ט). גם בפרשה זו מדובר בפרה ובמוות - מות החלל. והאנטיתזה למוות המגולם בפרשה מושג בכוח ה'שטח' הנוצר בפרשה הזו כפריט בביצוע מצוותה. זהו שטח שאין בו חקלאות - 'נחל איתן', שלא נזרע ולא נעבד, כפי שהעגלה (בת בקר צעירה) - ילא עובד

27 'חומה' (ליכט, ב, עמ' 286). רב סעדיה גאון תרגם: 'צפרא' - מתאדם, מתאדמת, ולא אדומה ממש.

28 אם כי נזקקו לה גם לצרכים אחרים - הובלה (בספרנו: "שש עגלת צב ושני עשר בקר" ז,ג. - 'צמד בקר' להובלה), בשר ואולי חלב. ניתן לעמוד על כך מרשימות שונות במקרא שבהן מופיעים פרות ושורים. אצל איוב מופיע 'צמד בקר' והדגש כנראה על חריש: "ויהי מקנהו שבעת אלפי צאן ושלושת אלפי גמלים וחמש מאות צמד בקר וחמש מאות אתונות..." (איוב א,ג); לעומת זאת, אצל יעקב הבחנה ברורה בין שורים לפרות בפרופורציה שונה מזו של הצאן: "ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה... עזים מאתים ותישים עשרים רחלים מאתים ואילים עשרים. גמלים מיניקות ובניהם שלשים פרות ארבעים ופרים עשרה אתנת עשרים ועירם עשרה" (בראשית לב,ה-ז).

29 דומה כי מצב דומה קיים גם בסיפור ארון ה' השב משדה פלשתים בואכה בית שמש (שמואל-א ו,ז-י). לכאורה השימוש ביעולי מושג שם כדי להראות שהן עדיין לא לומדו ללכת בתלם, אך האווירה שם היא מאוד חקלאית. 'בית שמש' היו בשדה, וקצרו, ובסופו של דבר, המאבק כוון שם נגד דגון אל הדגן.

בה ולא עלה עליה עולי. הסמליות המתגבשת כאן היא של רכיבים הקשורים למצבים של היעדר ציוויליזציה חקלאית. אנו נוטים לחבר כל זאת לרעיון המדבר שבהיותו מנוגד לציוויליזציה (ראו: מבוא - הערות מקדימות, דיון מסכם) משדר שדרים דומים. הנה כי כן, הפרה האדומה המאופיינת הלכתית במאפיינים אנטו-חקלאיים, ובמטענה הסמלי הזה מטהרת את הטומאה, 'מטהרת' גם רבב נוסף העולה מן ההשתקעות היתירה בהישגי האדם בארץ הנושבת. במובן זה הרעיון המדברי שסמליות פראונו כה העיקה בהקשר של שבירת סדרי המחנה, מוצא עתה אפיק חיובי כדי להזהיר את האדם מן הגאווה; וזאת כשמהלכי הספר מתקרבים והולכים אל המסע הגדול בואכה ארץ נושבת - ארץ כנען.

מה המשמעות של הדגשת שרפת הפרה? למותר לציין, אין היא בגדר קורבן, ולכן שרפתה איננה ממלאת ואינה מתקשרת במישרין לאיזו תכלית ממשית או סמלית שעשוי למלא תהליך השרפה בקורבן. בקורבן, השרפה קשורה בריח ניחוח. רוצה לומר, השרפה כשלב האחרון בסדרת תהליכי הקורבן, 'המקרב' אותו לאל, היא 'היוצרת' - מטפורית, יש לשער - את ריח הניחוח. אולם, זה איננו כל פועלה של השרפה בקורבן! לקורבן יש משמעות חזקה מאוד של מוות והמרה; הקורבן ממיר את האדם הראוי למיתה, או שמבקש אותה כדי להתקרב אל ה'. אם כן, השרפה בקורבן מזכירה את הכליון. פרה אדומה איננה קורבן, ולכן המשמעות של הובלה לריח ניחוח איננה עומדת על הפרק; אך המשמעות של כילוי עשויה להיות משותפת לפרה ולקורבן. דבר דומה עולה גם במצבה של 'עגלה ערופה' שאומנם אין בה שרפה, אך יש בה סמליות עזה הקשורה לנסיבות הבאתה - הריגה מודעת. אם כן, ב'פרה אדומה' השרפה מסמלת מוות בצורתו הקיצונית. גם השחיטה היא נטילת חיים, אך כאן מדובר בכילוי מוחלט. בנקודה זו שאלתנו מתקדמת בשלב אחד - מהי המשמעות הסמלית של כילוי מוחלט לטוהרה? משמעות סמלית יש בה מן האינדיווידואלי, ואין ראי מחשבת האחד כראי חברו. אך ניתן בהחלט לדבר על סמליות של כילוי מוחלט הדרוש לכינון הטוהרה - אין טוהרה ללא כילוי מוחלט של מהות כלשהי, ושימוש במהות המכולה-מפורקת ליצירת דבר חדש לגמרי.

בהמשך נאמר:

"ונתתם אתה אל אלעזר הכהן והוציא אתה אל מחוץ למחנה ושחט אתה לפניו" (יט, ג).

מדוע אלעזר ולא אהרן? זה בולט על רקע אזכורים חוזרים ונשנים של הכהן (ולקח הכהן עץ ארז... "יט, ו"; "וכבס בגדיו הכהן..." "יט, ז"; "וטמא הכהן עד הערב" יט, ז), כלומר, ניתן בהחלט לדבר על תפקיד, ולא על היצמדות לאישיות ספציפית. לא נעסוק כאן בהשלכות לדורות ובמסקנה ההלכתית המושגת מכך; לענייננו המוסב למיקום הפרשה בספר, חשוב לדבר על הכנה של מחליף לאהרון, וזה מבשר את חילופי ההנהגה שיעסיקו את הספר בחלקו הבא, או איזשהו ביזור של הסמכויות. כל זה מתאים למגמה של שיתוף הכללי; לא רק העם שותף, אלא גם כהן שאיננו כוהן גדול.

נקודה חשובה נוספת, הדגשת 'מחוץ למחנה': "והוציא אתה אל מחוץ למחנה" (יט, ג) מזכיר שימושים אחרים ב'מחוץ למחנה', הקשורים בטומאה (יחידות ב, ד). ולכאורה, יש בהדגשות שלפנינו כדי לחזק את ההיררכיה שהוזכרה שם. יחד עם זאת, בהקשר הנידון 'מחוץ למחנה' מוצג כסביבה בעלת משמעות בתהליך יצירת אבזור מצווה - אפר פרה אדומה. רוצה לומר, התוצר המלא והסופי של המצווה המאפשרת טוהרה לניקק, 'מועיל' גם ל'מחוץ למחנה'. מחוץ זה מעצב סביבה בעלת ערך ומשמעות, ויש בכך דווקא כדי לטשטש את הגבולות החדים בין מרחבי קדושה שונים שהותוו בשלבים הראשונים של הספר (יחידות א, ב).

דיני טומאה

בבואנו לעסוק בדינים אלו צפה ועולה שאלת המבנה של הפרשה הנידונה בכללותה (יט, יא-טז). הפתיחה מכריזה: "הנגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים" (יט, יא). לענייננו חשוב להדגיש כי פסוק זה המציין דין בסיסי בטומאה, כלומר בהיטמאות, בא רק לאחר הידיעה של הקורא בדבר הגורם המטהר החשוב - אפר פרה אדומה. כלומר, קודם נאמר משהו על הפרה, ורק אחר כך על תכליתה, קודם משהו על הטוהרה ואחר כך על הטומאה. למעשה שיקול זה קיים גם בפרשה הקודמת העוסקת בפרה. הנה, בפסוקים הקודמים אחרי שצוין איסוף האפר נאמר משהו על הייעוד: "...והיתה לעדת בני ישראל למשמרת למי נדה חטאת היא" (יט, ט). אם כן, עניין הפרה האדומה עומד כאן כאמירה ייחודית, שכמובן איננה נטולת הקשר, אך בהצגתה באופן הזה יש כדי לשוות לה מעמד מעין עצמאי. ניתן ללמוד עליה בתחילה כעניין העומד בפני עצמו, ורק אחר כך ללבן את תכליתה. זה מחזק את הרעיונות הסמליים שתלינו בה לעיל, כביכול, בעמדה בפני עצמה, היא מהווה בסיס להכרזה.

אשר לטומאה, הבעיה הגדולה שמעורר מצב הטומאה קשור לנוכחות במשכן: "כל הנגע במת בנפש האדם אשר ימות ולא יתחטא את משכן ה' טמא ונכרתה הנפש ההיא מישראל כי מי נדה לא זרק עליו טמא יהיה עוד טומאתו בו" (יט, ג).

המשכן, שהתקרבות אליו בנסיבות מסוימות גורמת למוות (יחידה א), קשור לדין המשדר משהו שונה מהותית - איסור להכניס את מזכרת המוות אליו. רוצה לומר, ברור מקטע זה, כי הטומאה עצמה אינה בגדר חטא או פגם, ובעייתיותה בחיי היומיום עולה על הפרק רק במגע עם הקודש. אם נתפוס את הסמליות הזו ונרחיבנה - המשכן אמור לשדר חיים. אומנם, כנאמר שוב ושוב ביחידות הקודמות, בהיותו מקושר לקודש, הוא עלול בנסיבות מסוימות להוביל למוות, אך בסופו של דבר התכלית היא להביא חיים. בסמליות עסקינן, ואיננו מתעלמים מהאופי האינדיווידואלי של חלותה על התודעה, אך היא גם תלויה תרבות, ובעולם המאופיין במחשבה מאגית, עשויה הטומאה להשתלט על תחומי חיים רבים; כאן הרעיון של הגבלתה לעניינים שבקודש והפקעתה מן חיי היומיום, עשוי לתרום לסמליות אפשרית של משכן מעניק חיים!

לאחר הפתיחה הזו עובר הכתוב לדון בדין טומאה באהל:

"זאת התורה אדם כי ימות באהל כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא שבעת ימים" (יט,ד).

האוהל יוצר מסגרת חיצונית התוחמת חלל פנימי. בתוך החלל הזה מתרחש הטימוא של כל מה שבתוכו (כלים נטמאים לפי ההבחנה שבפסוק הבא). מדוע דווקא אוהל? ניתן כמובן להציע כאן דיוק הלכתי דווקאי ברוח - 'אוהל, לאפוקי משהו אחר הקרוב לו, אך איננו אוהל'.³⁰ לדידנו, השימוש שעושה הכתוב באוהל מחזק ביותר את 'האופי המדברי' של הפרשה והספר. ובנוסף, גם צד מהותי של ההתרחשות הקורמת עור וגידים כבר בהווה, הקשורה בהתקרבות אל המסע הגדול לארץ כנען. כלומר, נושא המוות הממוסד הכרוך בסדרי קבורה תקינים המאפיינים ציבור היושב דרך קבע בנחלתו, מתחיל להעסיק כבר עתה.

הנה כי כן, מדובר על אוהל שגרתו - לא אוהל מועד, ועל מיתה כדרכו של עולם. לדידנו זה חשוב משום שמדובר על חיים שגרתיים במדבר הכרוכים גם במיתה טבעית, והמיתות אינן נובעות מענישה מיוחדת כדין אלו שצוירו בפרקי היתלונות' (יחידה ו). כפי שצינו לעיל, מן הכתוב איננו יודעים מתי החלו לנהוג לפי דינים אלו; אבל במקרה זה, לדעתנו, לא זו השאלה החשובה, מפני שאין כאן הכרזה מפורשת על עיתוי מתן ההלכה ביחס למהלך האירועים בספר, יש כאן לכל היותר שיבוץ בשלב מסוים של הספר כספר. אך לשיבוץ הזה יש משמעות, שכן הוא משתלב בשאלת התפתחות ההלכה בהתייחס לגורם מזמן המלווה את דיונו בספר במדבר לאורכו. וכשבגורם מזמן עסקינו, חשוב להעניף מבט להמשך הספר, ועיסוק זה מטרים את השאלה שנעורר בעיסוק בפרק הבא (יחידה יג), שבו ידובר לראשונה על קבורה. נציע תהליך התפתחותי ששלבו - 'מוות לא-טבעי - מוות - קבורה' כתהליך שמשקף התקרבות הדרגתית לארץ שבה עתידים להתנחל.

נקודה נוספת הקשורה באוהל נובעת מזיקתו לאוהל מועד. מדרכו של עולם, במדבר דרו באוהלים, וגם המקום המקודש היה אוהל. בפרשתנו הוא מכונה משכן:
"את משכן ה' טמא ונכרתה הנפש ההיא מישראל... אדם כי ימות באהל..." (יט,ג).

הקרבה הזו בין שני הפסוקים הסמוכים מחזקת את ההבדל בין אופי המוות - עונש כרת לעומת 'כי ימות' כדרכו של עולם. רצוי בהקשר זה להביא קטעים העוסקים במוות הקשור באוהל מועד מהפרשה הקודמת:

"ולא יקרבו עוד בני ישראל אל אהל מועד לשאת חטא למוות" (יח,כב);
"לא יקרבו ולא ימתו גם הם גם אתם. ונלוו עליך ושמרו את משמרת אהל מועד לכל עבדת האהל וזר לא יקרב אליכם" (יח,ד-ה).

30 "שגם האהל עצמו נטמא, ושחייבים להזות עליו, אבל הבית שהוא מחובר לקרקע אינו נטמא" (דעת מקרא, עמ' רכד).

דומה, כי התייחסויות חוזרות ונשנות אלו במקומות שונים לאוהל מועד ולמוות מקרינות אווירה מסוימת. הטקסט מדבר גם באמצעות הביטויים המיוחדים שהוא בוחר, ועליהם הוא חוזר; זהו אינו היגד ישיר בדבר עונש מוות המושת על הפרץ את גדרות הקודש, אלא צורת דיבור אחרת. מתוך היחס לחזרות הרבות משתנה המבט. נוצר קשר עמוק יותר בין מוות לאוהל מועד, החורג מגדר ענישה ספציפית. אם מצטייר כי האוהל נושא מוות, הרי שכנגד זה באה האמירה האחרת - אסור להביא את המוות (טומאה) אל האוהל.

בנקודה זו ראוי כמדומה לסדר מעט את דפוסי ההתייחסות למוות בפרשות השונות בספר במדבר שהוזכרו עד כה. נזכרים עונשי מוות הקשורים בפריצת גבולות הקודש ובהם תופסת לשון 'המתה', ואפשר - אף כי קשה להוכיח - שלשון זו רומזת שהשתת העונש והביצוע קשורים בבית דין.³¹ יש מוות הקשור במישרין בפעולת ה' שתופסת בה לשון 'מוות'.³² ובסיפורי היתלונות' כולל פרשת קורח נזכרו מיתות מוגדרות במגיפה או בדרכים אחרות, שבהיותם עונשים קשורים בחטאים, הדרך לעתים מזכירה 'מידה כנגד מידה' (ראו לעיל ביחידות המתאימות). היכרת' נזכר בפרשיות הלכתיות מוגדרות. פסח שני: "ונכרתה הנפש ההיא מעמיה" (ט,ג). מגדף: "ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמה... הִכְרַת תִּכְרַת הנפש ההיא..." (טו,ל-לא). אך יש רמז שאותם איומים במוות על פריצת גבולות הקודש יכולים להיות קשורים בכרת: "אל תכריתו את שבט משפחת הקהתי מתוך הלויים" (ד,יח). איננו נכנסים כאן לפענוח מהותו של אותו 'כרת',³³ אך גם אם קשה לערר ממנו צליל של מסתורין, ברור שהוא מובנה בענישה מוגדרת במקרים שפרטי החיוב נכתבו במפורש בתורה. אם כן, בפרשת פרה אדומה שהשלכותיה תקפות על ענייני הכניסה אל הקודש, עונש היכרת' עומד מבוסס וממוסד. נוכחות המוות המסתורי במגע עם הקודש מצטמצמת, והמסגרת נעשית ברורה.

בסיום הפרשה יש מעין חזרה:

"ואיש אשר יטמא ולא יתקטא ונכרתה הנפש ההיא מתוך הקהל כי את מקדש ה' טמא מי נדה לא זרק עליו טמא הוא" (יט,כ).

כאן הכינוי לאתר הקודש הוא 'מקדש' בעוד שקודם דובר על 'משכן' ו'אהל מועד'. השימוש ב'מקדש' לאתר המקודש איננו שגרתו, אך הוא ידוע, ולמעשה מאפיין כבר את הופעתו הראשונה ('ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' שמות כה,ח). מכל מקום, ברור כי לשון זו מדגישה מאוד את הקודש הכלול במילה.

31 "...והזר הקרב יומת" (א,נא; ג,ג; ג,לח). המקושש שנרגם, ברור שזה היה בבית דין: "וימת כאשר צוה ה' את משה" (טו,לו).

רש"י: "וימת - בידי שמים" (א, נא); אבן עזרא: "ויבית דין ימיתהו" (א,נא).
32 "וימת נדב וביהוה לפני ה'..." (ג,ד); "...ולא יגעו אל הקדש ומתו" (ד,טו); "וחיו ולא ימתו בגשתם את קדש הקדשים" (ד,טו); "...ואת קדשי בני ישראל לא תחללו ולא תמותו" (יח,לב).

33 ש' לוינסטאם, ערך: כרת, היכרת, אנציקלופדיה מקראית, ד, עמ' 330-332.

יסודות בטיהור

לסיום עניינינו ראוי לומר דבר מה על גורמים בתהליך הטיהור - המים והאזוב. אשר למים הם יהיו גורם מקשר לפרשה הבאה, ונדון בכך ביחידה הבאה (יחידה יב). כינויים כאן הוא 'מים חיים'. "ולקחו לְטָמָא מעפר שרפת הפרה ונתן עליו מים חיים אל כלי" (יט, ז). מה טיבם של 'מים חיים'? דומה כי זהו בעיקרו אפיון לשוני, דהיינו, גם אם ניתן להסיק מ'מים חיים' מסקנה הלכתית מסוימת, יש מן העניין בביטוי בגלל עוצמתו הלשונית והפוטנציאל ההשוואתי הטמון בו. 'מים חיים' עומדים כמובן בהקשר ניגודי למוות, שבמקרה הנידון הוא מתחזק לנוכח הידיעה כי מים מייצגים גם את ההפך לשרפה. יש אפוא בתהליך ההכנה ניגודיות פסיקלית - ניגודיות של 'מים ושרפה' המשתלבת בניגודיות מהותית - 'מים חיים וטומאה-מוות'. הניגוד הזה מהותי משום שהטומאה מזכירה את המוות, ולכן מסמלת אותו. סילוקה נעשה אפוא על ידי 'מים חיים' שמזכירים חיים. מים הם סמל ברור וחד-משמעי לחיים, ובוודאי שסמליות זו מתחזקת לנוכח הכינוי המפורש שנוקט הכתוב.

מעניינת בהקשר זה ההשוואה לפרשת סוטה (יחידה ב):

"ולקח הכהן מים קְדָשִׁים בכלי חרש ומן העפר אשר יהיה בקרקעית המשכן יקח הכהן ונתן אל המים" (ה, ז).

יש כאן צד של דמיון במהויות המשתתפות - מים בצד עפר-אפר, ולמרות שבמציאות האפר מושג בדרך אחרת לגמרי מן העפר, הדמיון מתבקש; הן בצורה החיצונית, הן ברמה הלשונית (משחק מצלול), והן בהווייתו הבסיסית כמתקשר לקדושה או למצווה ולפעולה של כוהן. והנה, המים בפרשת פרה אדומה מכונים 'מים חיים', והמים בפרשת סוטה 'מים קדושים'. כאן כבר טמון הבדל מהותי. המים בפרשת פרה אדומה אינם קדושים משום שבתהרה אין קדושה, יש בה תנאי הנחוץ כדי להגיע לקדושה. אנו חשים כאן בניסיון לראות בטהרה משהו שאינו מתחבר במישורין לקדושה. נקודה זו מתחדדת בהמשך פיתוח הרעיון. המים הקדושים של פרשת סוטה הופכים לימים מאררים. מים מאררים אינם גורמים מוות, אך בקללה הנתלית בהם, יש משהו שמזכיר מוות בעטיו של הנזק הגופני הכביר שהם עלולים להביא לנבדקת, ובאופן עקיף - פגיעה ביכולת הלידה, שהיא מניעת חיים ושקולה במובן מסוים למוות. אם כן, במצב זה, הקדושה - מים קדושים, גורמת למוות. וזה מחזק את האופי הניגודי של טהרה שבמאפשרת חיים, ונקשרת לחיים.

נושא שני הוא האזוב - צמח הטוהרה:

"ולקח אזוב וטבל במים והזה על האהל ועל כל הכלים ועל הנפשות אשר היו שם ועל הנגע בעצם או בחלל או במת או בקבר" (יט, יח).

האזוב כצמח, יש בו נוחות טכנית מסוימת להזאה, משום שניתן להפרידו לקלחים;³⁴ אך דומה בענייניו כי הצד הטכני איננו העיקר. וכפי שמצאנו סמליות ביסודות קודמים

34 בדרך זו הלכה כמדומה המשנה שקבעה: "מצות אזוב שלושה קלחים, ובהם שלושה גבעולין. רבי יהודה אומר: של שלושה שלושה. אזוב שיש בו שלושה קלחים מפסגו ואוגדו..." (משנה, פרה יא ט).

ברי שנטענת בו סמליות של המעטת גאוה הנובעת מקישורו הידוע לארז.³⁵ לפי זה, יש כאן רמיזה כי האמצעי המטהר נקשר לתפיסה של טיהור רוחני.

שאלות של סדר וארגון

דיני פרה אדומה והטוהרה הקשורים בהם מתמודדים עם המוות. זיקתם לספר במדבר עשויה לעלות מהגורמים שנאמרו בפתח הדברים הקשורים במקומם בספר. יחד עם זאת, בהעמידנו את בעיית הסדר והארגון לסוגיהם כבעיה מרכזית בפירושונו, נתייחס גם לדינים הנידונים באופן שישקף בעיית עומק של סדר.

הנה, מול המוות שבהביאו לפירוק גורם לאי-סדר מוחלט, באה ההלכה המארגנת ומכניסה סדר. דומה כי הקדושה המוחלטת איננה יכולה להיכנס למושגי הסדר האנושיים; אך כדי להתמודד אתה עורך ספרנו פעולת ארגון וסידור. כדי לעשות זאת, הוא מבנה אותה במדרג מסוים, שהמודעות לו מכריזה על נוכחותה. כלומר, בצורתה המדורגת אנו חשים בקדושה; ובה בעת, קדושה מובילה למוות, אך יש ארגון וסידור המתמודדים עם שתייהן.

נדגים זאת בתרשים הבא:



הנה כי כן, הלכה (פרה אדומה) מתעמתת עם מושג המוות כדי שעם הפירוק שהיא מביאה לא תתפרק כליל גם הקדושה עצמה!

שאלות של סגנון

שתי הפרשיות ההלכתיות הסמוכות ביחידה זו מזמנות דיון משווה באשר לסגנונות של הצגת ההלכה. נוהה ביחידה שלפנינו שני מצבים. באחד נגלה שימוש ב'אני' ובגוף ראשון בצד פנייה אל 'אתה'; ובשני, שימוש בגוף שלישי. איך מתחלקים המצבים הללו בשני העניינים ההלכתיים הנידונים ביחידה?

35 ארז ואזוב נזכרים כצמד במספר מקומות במקרא. לעניינינו חשוב: "...ולקח למטהר שתי צפרים חיות טהרות ועץ ארז ושני תולעת ואזב" (ויקרא יד, ד). נראה כי בולטת כאן הסמליות של 'גבוה ונמוך'. האזוב שייך נמוך, והארז הגבוה שבין העצים. הסמליות היא של השפלת הגאוה המשולה בארז. 'שני תולעת' עשוי להעמיק את הציוור הזה של ההשפלה.

בפרשת הראשונה ביחידה זו - 'מתנות כהונה':
 "ויאמר ה' אל אהרן **אתה** ובניך ובית אביך **אתך** תשאנו..." (יח,א);
 "ואני הנה לקחתי את..." (יח,יח);
 "ואני הנה **נתתי לך** את..." (יח,ח);
 "**נתתי לך** ולבניך" (יח,יט);
 "**נתתי** ללויים לנחלה" (יח,כד).
 בפרשה השנייה - 'פרה אדומה':

"**זאת** חקת התורה אשר צוה ה' לאמר. דבר אל בני ישראל ויקחו אליך...ונתתם
 אתה אל אלעזר הכהן והוציא אתה...ושחט אתה...ולקח..." (יט,ב-ז).
 מהי המשמעות? רמזנו שסגנון 'אני-אתה' מדגיש את מעורבות ה' בנתינה לאהרון
 ולבניו וללויים. מובלט כי ה' הוא הנותן, הוא המעמיד אותם במעמדם! ובעבודתם
 ובשירותם יפנימו זאת. פרשת פרה אדומה נושאת מבחינה זו אופי שגרתי יותר המאופיין
 בסגנון קזואיסטי רגיל. השומע יבין מה עליו לעשות 'במקרה ש...', אך אין בהלכה
 בנידון הצהרה רעיונית מיוחדת הנובעת מתוך הסגנון. נמצאנו למדים, אופן נתינת
 ההלכה מלמד על יחסו של הנותן למושא נתינתו, ואפשר, למושג ההלכה בכללותו.