

אפשר שלר"ג היה חלק בהחלטות בית הדין שפסק בענייני הלוח. אולם מסורת זו ניתנת גם להתפרש כהוראה בלתי רשמית שלו, שהיו ששמעו לה והיו שערערו עליה, ולאחר דורות פירשו אותה חכמים כאילו הייתה תקנה ממוסדת.

באיגרת ארמית שהופנתה ליהודי הגליל, הדרום ובבל מודיע ר"ג ממקום מושבו במדרגות הר הבית על ביעור המעשרות ועל עיבור השנה.²¹ כאן מיוחסת לו החלטה רשמית, שהרי רק מוסד אחד יכול לעבר שנים ולקבוע את הלוח (שאם לא כן היו נוצרים שני לוחות שנה ושני סדרי מועדים במקדש, באופן דומה ללוח בן 364 יום שאימצה כת קומראן). חשוב לשים לב שר"ג הוא החכם הקדום ביותר שחז"ל מייחסים לו סמכות שיש לה נגיעה ישירה לפולחן עצמו. למעשה הוא האישיות היחידה מימי הבית שמיוחסת לה הסמכות לעַבֵּר שנים. זוהי הכרעה הלכתית שאין מרכזית וחשובה ממנה מבחינה ציבורית, ולכאורה ניתן היה לצפות כי מי שיכריע בה הוא הכוהן הגדול, אלא שאין בידינו שום עדויות על כך מימי הבית.

לשמעון בן גמליאל מיוחסות כמה פעילויות בתחומים הקשורים למקדש. מסופר כי בעת שסבר שמחיר קרבנות הקינים גבוה מדי, הוא שנה בבית הדין הלכה המורה על הפחתת מספר הקינים, ובעקבות זאת ירדו המחירים. למסורת זו אין ערך היסטורי לענייננו משתי סיבות: ראשית, בעלי המסורת מבקשים להראות את השפעתו של רשב"ג על עבודת הקרבנות באופן מגמתי, ויש חשד שהם הפריזו בכוחו. שנית, מדרך עיצובה של המסורת לא ברור אם מוסריה התכוונו שרשב"ג קבע תקנה רשמית במקדש אשר מצמצמת ישירות את מספר הקרבנות שעל היולדת להביא, או שמא קבע הלכה בבית הדין הפנימי של חוגו, באופן בלתי רשמי, והיא עשתה לה כנפיים בקרב העם והשפיעה בעקיפין על הבאת הקרבנות.²²

קבלת העדים בצורה פרטנית ומזכירה את תקנת רבן גמליאל אך בדרך אגב. כאן מופיע הדפוס המקובל לתקנה 'בראשונה [...] התקין' (עליו השוו להלן, הערה 49).

21 ראו: תוספתא, סנהדרין ב, ו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 416-417); ירושלמי, מעשר שני ה, ו (נו ע"ג); סנהדרין א, ב (יח ע"ד). כנגד מהימנות המסורת טוען ניוזנר (1971, א, עמ' 347), כי לא ייתכן שר"ג קבע את לוח השנה בעבור כוהני המקדש, אך כיוון שסמכותו הציבורית נזכרת במעשי השליחים (ראו לעיל, פרק שמיני, הערה 67) הוא מודה שייתכן מאוד שקבע סדרים מסוימים.

22 משנה, כריתות א, ז. פעילותו של רשב"ג בהר הבית נזכרת גם בבבלי, עבודה זרה כ ע"א. מעניין שגם חכם נוסף בן זמנו – ר' צדוק – דרש בציבור במעלות אולם הר הבית. ראו: תוספתא, יומא א, יב (מהדורת ליברמן, עמ' 224-225); ירושלמי, יומא ב, ב (לט ע"ד); בבלי, יומא כג ע"א. מסורת אחרת מצטטת את האיגרות ששלח מן השוק העליון שבשער האשפות לגליל ולדרום, ובהן הורה על מועד ביעור המעשרות. ראו: מדרש תנאים לדברים כו יג (מהדורת הופמן, עמ' 175-176); מדרש הגדול לדברים שם (מהדורת פיש, עמ' תקצז-תקצח). לנוסח ולפירוש השוו: ביכלר, 1956; אפשטיין, תשכ"ד, עמ' 1202-1203. איגרות אלו דומות מאוד לאיגרת של ר"ג שנזכרה לעיל, אולם חסר בהן עניין עיבור השנים. כיוון שכך, שלא כאיגרתו של אביו, לא ברור

במסכת סוכה נאמר שלרשב"ג היה חלק פעיל ומרכזי בשמחת בית השואבה, טקס שנראה כי הצדוקים התנגדו לו, או לכל הפחות לניסוך המים על המזבח בשיאה של שמחת בית השואבה.²³ אף שמדובר בטקס פולחני שרובו נערך מחוץ לכותלי המקדש, אין ספק שיש לו קשר לנעשה בתוך העזרה. מן המשנה ניתן להבין כי רשב"ג עמד בראש הפרושים באותו מעמד, אך אין ללמוד מכך כי החזיק בתפקיד רשמי הקשור למקדש. אולם אם מסורת זו תוכר כבעלת ערך היסטורי ניתן יהיה להסיק ממנה כי בימי רשב"ג, כנראה בדור האחרון לפני החורבן, ידם של הפרושים הייתה על העליונה בעניין שמחת בית השואבה ובעניין ניסוך המים על המזבח. הרי לו היו הצדוקים שולטים במקדש ללא מצרים, הם היו מונעים מטקס זה להתקיים. מכל מקום, אין כל מסורת הטוענת כי לרשב"ג הייתה סמכות או השפעה ממשית על עבודת הקרבנות גופה.

מסורות רבות מייחסות סמכויות במקדש לרבן יוחנן בן זכאי, שפעל ערב החורבן, החל בשנת חמישים לספירה לערך. הוא מתואר כמי שגבר על הצדוקים בכמה מחלוקות הלכתיות, ומסורות אחרות מזכירות את פעילותו בהר הבית.²⁴ המסורת המפורסמת והחשובה ביותר המעידה על מעורבותו בפולחן נוגעת לשרפת הפרה האדומה. על פי המעשה הנזכר בתוספתא, הכוהן הגדול ביקש לשרוף פרה אדומה ב'מעורבי שמש', אך ריב"ז אילץ אותו לשרוף אותה בטבול יום על ידי כך שטימא אותו.²⁵

ניתן לשער לכאורה כי ריב"ז עשה זאת על דעת עצמו בלי כל קשר לסמכות רשמית שהחזיק בה. אולם מסורת נוספת הנזכרת בתוספתא מציגה גרסה 'ממוסדת'

אם רשב"ג הורה על ביעור המעשרות לכל העם והיה בעל סמכות שלטונית או שמא מדובר באיגרות שאינן מיועדות לכל הציבור אלא לנאמני הפרושים בלבד. מכל מקום, ביעור המעשרות כשלעצמו אינו קשור למקדש. ניוזנר (1962, עמ' 42-43, הערה 1; 1971, א, עמ' 358, 378-379) איננו מפקפק באותנטיות של האיגרת, אך סובר שמדובר במסמך פרושי פנימי כיוון שאיננו מיועד ליהודי התפוצות.

23 ראו: תוספתא, סוכה ד, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 272); ירושלמי, סוכה ה, ד (נה ע"ג); בבלי, סוכה נג ע"א. לדחיית מהימנות המסורת ראו: שוורץ, 1990, עמ' 204, הערה 110; ניוזנר, 1970, עמ' 43. על המחלוקת בין הפרושים לצדוקים בעניין ניסוך המים על המזבח בחג הסוכות ועל האפשרות שהם התנגדו לעצם המנהג של שמחת בית השואבה, ראו לעיל, עמ' 159-160.

24 רבן יוחנן בן זכאי נזכר לצדו של רשב"ג כאחד משני המחברים של איגרת ביעור המעשרות שנזכרה בהערה 22. על הקשרים בין רשב"ג לריב"ז השוו: ביכלר, תשל"ה, עמ' 119-121; ניוזנר, 1962, עמ' 33. על המסורות בדבר פעילותו של ריב"ז בהר הבית ראו ניוזנר, שם, עמ' 44-48. על זמן פעילותו החל בשנות החמישים של המאה הראשונה לספירה ראו ניוזנר, שם, עמ' 33-34.

25 תוספתא, פרה ג, ח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 632), המצוטטת לעיל בפרק חמישי, עמ' 179 ונדונה שם.

של המאבק על דרגת הטהרה הנדרשת מן הכוהן השורף את הפרה האדומה. הכוהן הגדול ישמעאל בן פיאבי ביקש לשרוף את הפרה האדומה ב'מעורבי שמש' (כדעת הצדוקים) אך אולץ לשרפה בטבול יום. הדבר הושג לאחר דין ודברים שבסופם ישמעאל לא השתכנע אלא 'גזרו עליה [על פרת החטאת שנעשתה ב'מעורבי שמש'] ושפכה וחוזר ועשה אחרת בטבול יום'. נראה שכוונת בעלי המסורת כי מוסד רשמי, כגון בית הדין שבמקדש, גזר על הכוהן הגדול ואילצו לפעול על פי ההלכה הפרושית. התוצאה הסופית, שרפת הפרה בדרגת טהרה של טבול יום, זהה לזו הנזכרת במעשה שבו טימא ריב"ז את הכוהן הגדול, אך שמו של האחרון נעדר מן המסורת. השאלה היא מה היחס בין שתי המסורות ואם הן (או לפחות אחת מהן) אכן מהימנות. בכך אדון להלן.²⁶

בסכוליון למגילת תענית מסופר כי ריב"ז התווכח עם הצדוקים ומיוחסים לו ניצחונות בעניין מועד הבאת העומר ממחרת יום טוב ראשון של פסח ובעניין ירושת הבת עם בת הבן. מסורות אלו נזכרות בכתבי היד הקדומים של הסכוליון למגילת תענית, והן נבנות על פי דפוס ספרותי קבוע: ויכוח של 'צדוקי' מסוים עם ריב"ז, שני הצדדים דנים בראיות מן התורה לדבריהם, ולבסוף ריב"ז מלגלג על יריבו הצדוקי. בפרקים השני והשלישי הסתמכתי על מקורות אלו בדיון על עצם תחומי המחלוקת ההלכתית בין הפרושים והצדוקים, אולם כפי שהסברתי בפרק המבוא, כשעוסקים בספרות חז"ל יש להפריד בין הלכה להיסטוריה. אינני חושב שמחבר הסכוליון בדה מלבדו את עצם קיומן של המחלוקות. אולם אופי הוויכוח בין שני הצדדים מגמתי ואגדתי, ודפוס ויכוח אחיד חוזר בהן פעם אחר פעם. לכן אין כל ביטחון שמחבר המסורת דייק כשייחס לריב"ז את הניצחון על הצדוקים, וייתכן ששמו שורבב לתוכן. בעיני החכמים המאוחרים ממנו היה לריב"ז מוניטין של מי שנאבק בצדוקים וגבר עליהם, ולכן אפשר שניצחונות אלו יוחסו לו גם כשלא היו למחבר הסכוליון ידיעות ברורות על כך. אינני מבקש לטעון שהפרושים לא גברו על הצדוקים בסוגיות אלו, וכי בימי ריב"ז הייתה ידם של הצדוקים על העליונה, אלא שלא ניתן להסתמך על מקורות אלו כדי להסיק זאת.²⁷

26 ראו תוספתא, פרה ג, ו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 632) המצוטטת ונדונה לעיל בפרק החמישי, עמ' 176-177. ניוזנר (1962, עמ' 52) טען ששתי המסורות סותרות זו את זו אך לדעתי אפשר שהן משלימות זו את זו.

27 על חזרת הדפוס של הפולמוס בין ריב"ז לצדוקי ראו נעם, תשנ"ז, עמ' 253. על הבאת העומר ראו: הסכוליון למועד ח' בניסן (נעם, שם, עמ' 190-191). על ירושת הבת ראו: הסכוליון למועד כ"ד באב כתב יד פארמה (נעם, שם, עמ' 229-230). ייתכן שבעל הסכוליון ידע על ניצחונו של ריב"ז באחת מן הסוגיות הנזכרות בסכוליון (ראו להלן למסורת השלישית בעניין מנחת בהמה) וממנה הסיק על האחרות. על ריב"ז כבר פלוגתא של הצדוקים ראו משנה, ידים ד, ו.

בסכוליון נזכרת מסורת נוספת בעלת אופי זהה לשתי אלו, והיא דנה במחלוקת בין הפרושים לצדוקים בעניין 'מנחת בהמה'. כאן מיוחס לריב"ז ויכוח עם 'צדוקי' אם המנחה נאכלת, ומן הדברים עולה שבימיו גברה ידם של הפרושים ונקבע כי המנחה לא תיאכל אלא תוקרב כליל על המזבח. לא כללתי אותה עם שתי המסורות האחרות מכיוון שאני סבור שידיעה אחת אצל יוסף בן מתתיהו מלמדת בעקיפין כי בעניין זה ההלכה הפרושית אכן יושמה במקדש בשנת חמישים לספירה לערך, כלומר בימיו של ריב"ז (ראו לעיל, עמ' 351-352). לפיכך ייתכן שהפעם מעבד המסורות בסכוליון לא הוסיף מדמיונו את שמו של ריב"ז, אלא ריב"ז אכן היה מעורב בניצחון הלכתי זה בעניין דיני המנחות.²⁸

מסורות חז"ל על מעורבות שכבת החכמים בפולחן במקדש

מסורות תנאיות רבות מזכירות ניצחונות או הישגים של חכמים כציבור או כשכבה על הצדוקים או על הכוהנים. הישגים אלו נוגעים הן למחלוקות הלכתיות נקודתיות בין הצדוקים לפרושים הן לניהול שוטף של סדרי הפולחן במקדש. במשניות אחדות בא לידי ביטוי המאבק הפרושי-צדוקי על השליטה במקדש ומובלטת בהן עליונותם של הפרושים. מתוארים בהן טקסים פולחניים שחלקם נערכו, לפי דברי המשנה, ברוב עם. טקסים אלו מתאפיינים במעשים ובקריאות פומביים שמטרתם 'להוציא מליבם של צדוקים', כלומר להבליט את העובדה כי המעשה הפולחני מתבצע על פי ההלכה הפרושית ולהראות לציבור כי ההלכה הצדוקית נדחתה או בוטלה: (1) קצירת העומר ההפגנתית נעשית במוצאי יום טוב ראשון של פסח, שלא כעמדת הצדוקים כי יש לעשותה במוצאי השבת ('ממחרת השבת') שבתוך חג הפסח; (2) הקריאה המשולשת 'תרום' לתורם את קופת הלשכה המוציא ממנה את השקלים לצורכי עבודת המקדש באה לפרסם את ביצועה של תקנת מחצית השקל שהצדוקים התנגדו לה; (3) השבעת הכוהן הגדול שלא ישנה ממה שהורו לו, כלומר שיקטיר את הקטורת בתוך קודש הקודשים, ולא כצדוקים, מחוץ לקודש הקודשים; (4) ההוראה לכוהן הגדול 'הגבה ידך' בעת ניסוך המים על המזבח במהלך שמחת בית השואבה בחג הסוכות, טקס שהצדוקים התנגדו לו; (5) טימוא הכוהן הגדול השורף את הפרה האדומה, וזאת כדי שישרפה בטבול יום, שלא לפי

28 ראו רגב, תשנ"ו, עמ' 386-387. מעניין כי יוסף בן מתתיהו קושר את מה שפירשתי כציות לדיני המנחות של הפרושים לימיו של הכוהן הגדול ישמעאל בן פיאבי, וזהו אותו ישמעאל ש'גזרו' עליו לשרוף פרה אדומה בטבול יום. כלומר שתי מסורות שונות ממקורות שונים קושרות לימיו (החופפים במידת-מה לתקופת פעילות ריב"ז) ניצחונות של הצדוקים על הפרושים, או ליתר דיוק, ניתן ללמוד מהן כי ישמעאל הפסיד פעמיים.

ההלכה הצדוקית הגורסת לשרפה ב'מעורבי שמש', כלומר לאחר שקיעת החמה.²⁹ חמש המחלוקות ההלכתיות האלה נדונו לגופן בפרקים הקודמים, ואילו כאן אני מעוניין לברר מה ניתן להסיק ממשניות אלו על מאזן הכוחות בין הפרושים לצדוקים. ברור שמחברי המסורות האלה או עורכי המשנה מניחים שחכמי הפרושים גברו על הצדוקים והשליטו את ההלכה הפרושית במקדש למורת רוחם של יריביהם. אולם לאיזו תקופה מיוחסים ניצחונות חשובים אלו? אין במשניות אלו כל רמז לתקופה שבה הם התרחשו, אם אמנם התרחשו. לכולן דפוס אחיד של פועל בצורת בינוני, הבא לתאר מנהג קבוע (כגון 'אומרים לו: תרם, תרם, תרם – שלוש פעמים'; 'ואומ' לו אישי כהן גדול, טבול אחת'). לכאורה נראה שהמשנה באה לומר כי ניצחונם של הפרושים היה ממושך, ואולי אף נהג למן ראשית פעילותם של הפרושים ושל הצדוקים. אולם אין המשנה באה לטעון טענה היסטורית שכזו, לפחות לא במפורש. השימוש בלשון בינוני-הווה (בשילוב פועל ב'פעל') שגור אצל בעלי המשנה בתיאורי טקס מעין אלו וכן לצורך קביעת הלכה, והוא חסר כל סממן כרונולוגי.³⁰ השאלה איזו תקופה תיאורים אלו באים לשקף תידון להלן.

כמה משניות מזכירות את מעורבותם של חכמים בבית הדין שבמקדש, ומייחסות להם הכרעות הלכתיות וסמכויות הנוגעות לפולחן. על פי המסורות בספרות חז"ל בית דין זה נשא באחריות להכרעות ההלכתיות והתפקודיות במקדש. חמש המשניות שזה עתה נדונו מתארות כיצד חברי בית הדין של החכמים (במקורות אחדים נזכרים 'זקני בית דין') מיישמים את ההלכה הפרושית באמצעות טקסים הפגנתיים, כגון בקצירת העומר או בהשבעת הכוהן הגדול ערב יום הכיפורים שלא ינהג כצדוקים, אלא יקטיר בקודש הקודשים. זאת ועוד, חברי בית הדין היו אחראים לקידוש החודש.³¹

הפרטים על בית דין זה ועל זהותם של חבריו מעטים מכדי שניתן יהיה לברר את אופיו ואת דרך ניהולו. חוקרים מסוימים ראו בו מוסד של חכמים פרושים, אך נקטו פשטנות יתר כשכינהו בשם 'סנהדרין'.³² לעומת זאת, דניאל טרופר הצליח לדייק יותר בהגדרת אופיו ותפקודו של מוסד זה, כיוון שהבחין בינו לבין 'בית דין של

29 לקצירת העומר ראו משנה, מנחות י, ג; למנהג ההתרמה ראו שם, שקלים ג, ג; לעניין הקטרת הקטורת ראו שם, יומא א, ה; לעניין ניסוך המים ראו שם, סוכה ד, ט; לעניין הפרה האדומה ראו שם, פרה ג, ז-ח.

30 ראו ברויאר, תשמ"ז (א).

31 על בית דין של החכמים שקידש את החודש ראו: משנה, ראש השנה א, ז; ב, ה, ז. על השבעת זקני בית הדין את הכוהן הגדול ראו שם, יומא א, ה.

32 למשל הוניג, תשכ"א. אמנם יש מקורות המלמדים שחז"ל עצמם קישרו בין המוסדות: משנה, סנהדרין יא, ב; מדות ה, ד (מקור זה יוצא דופן בכך שהוא מציין סנהדרין היסטורית שבה החכמים קובעים את כשרותם של הכהנים). על ההבחנה בין בית דין ל'סנהדרין' ראו לעיל, עמ' 340-338.

כוהנים'. טרופר הראה כי משנת ראש השנה א, ז מזכירה מקרה שבו בית הדין (של חכמים) עסק בקידוש החודש ולצדו פעל באותו התחום בית דין של כוהנים.³³ אלו הם שני מוסדות מתחרים השואפים להחזיק באותן סמכויות. ייתכן שכפילות זו בין שני המוסדות משתקפת גם בתיאור ההכנות של רשויות המקדש לקראת עבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים. זקני בית דין הם שהשביעו את הכוהן הגדול ערב יום הכיפורים שלא ישנה ממה שהורו לו ולא ינהג כצדוקים (כלומר, יקטיר את הקטורת בהיכל ולא בקודש הקודשים), אך מי שליווהו לאחר מכן לבית אבטינס היו 'זקני כהונה'.³⁴ מכאן הסיק טרופר כי מדובר בשני מוסדות המתחרים על אותה סמכות.

אולם מה לחכמים בבית המקדש? הרי, כפי שהתברר לעיל בדיון בחלוקת הסמכויות במקדש הכוהנים, ולא החכמים, הם המבצעים את עבודת המקדש וממונים מטעמם מופקדים עליו. שתי המסורות על בית דין ועל זקני בית דין של חכמים במקדש הן אולי המסורות היחידות המלמדות במישרין על מאבק בין כוהנים לחכמים על סמכויות במקדש. הן מצטרפות למכלול מקיף של מסורות בדבר מחלוקות הלכתיות בין צדוקים לפרושים, ולעדויות ישירות ועקיפות למתח בין חכמים לבין כוהנים ולתחרות בין שני המעמדות על סמכויות, גם מחוץ למקדש.³⁵ אם נניח לרגע כי המסורות על בית דין ועל זקני בית דין משקפות מציאות (שאלת המהימנות תידון בהמשך), ניתן ללמוד מהן שהחכמים חדרו לתחומם של הכוהנים, כלומר הקימו בית דין של חכמים לניהול המקדש וניסו לתפוס את מקומם של חוגי הכהונה שנשאו בתפקיד מימים ימימה.³⁶ טרופר סובר כי בשלב מסוים גבר בית הדין

33 'מעשה בטוביה הרופא שראה את החודש בירושלים הוא ובנו ועבדו המשוחרר; וקבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו. וכשבאו לפני בית דין [של חכמים], קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו'. האם עלינו להסיק ממשנה זו כי סמכותו של בית הדין האחרון הייתה גבוהה מסמכותם של הכוהנים? מעניין שטרופר (1970, עמ' 135-147), אף מייחס ל'בית דין של כוהנים', כמה תקנות אנונימיות בתחום הפולחן הנזכרות במשנה, שקלים ז, ה-ז.

34 משנה, יומא א, ג-ז. על פי המשנה, זקני בית דין היו אחראים ללמד את הכוהן הגדול את עבודת המזבח, ותלמידי חכמים דרשו לפניו בעוד פרחי הכהונה דואגים אך ורק לערנותו. על זקני בית דין השוו גם פרנקל, תשמ"ח, עמ' 160.

35 בנושא זה דובר בפרק השישי, בייחוד עמ' 230-231 ואשוב ואדון בו בפרק העשירי. המתח בין הכוהנים לחכמים הובלט במיוחד אצל ריבקין, 1978. השוו גם פראד, 1991, עמ' 69-121. 'יריבות זו באה לידי ביטוי במגמתם של חז"ל להפחית מסמכותו של הכוהן ולהפכו לבעל תפקיד טכני החסר אופי רוחני (שוורץ, 1979, עמ' 32-39; בר-אילן, תשמ"ב; פראד, 1999). לגילויי הביקורת כלפי הכוהנים ראו לעיל שוורץ, שם, עמ' 12-39, ובאשר ל'כוהנים הגדולים' ראו לעיל בפרק השמיני, עמ' 323-328. על סמכויותיו של הכוהן הגדול בימי הבית ראו לעיל בפרק השמיני.

36 לסקירה כללית של תפקידי הכוהנים במקדש ראו סנדרס, 1992, עמ' 79-102. דומה שכיוון שסמכותם של הכוהנים במקדש מובנת מאליה, היא עולה אך ורק אגב הצגה סדורה של יסודות הדת היהודית לעיני הגויים (אצל פילון ויוסף בן מתתיהו) או בדברי מליצה הבאים לפאר את חוגי הכוהנים (בעיקר אצל בן סירא). ראו: בן סירא נ; נגד אפיון ב, 185-188, 193-194; פילון,

של חכמים על בית הדין של הכוהנים והחזיק בזכות ההכרעה האחרונה.³⁷ אם כך, הרי המסורת על בית דין של חכמים במקדש מלמדת כי מטרתם של החכמים הייתה ליישם את ההלכה הפרושית במקדש, ואילו הכוהנים שאפו להמשיך ולקיים את ההלכה הצדוקית. החכמים שישבו באותו בית דין היו אחראים, לפי אותן מסורות, למימוש ההלכה הפרושית באותם טקסים שבאו 'להוציא מליבם של צדוקים' וכן בקבלת ההחלטות ההלכתיות בבית הדין שבמקדש.

אך הכוהנים המשיכו לנסות ולשמר את סמכויותיהם, שהרי בית דינם 'בית דין של כוהנים', המשיך להתקיים, ו'זקני כהונה' המשיכו לפעול במקדש. ואמנם יש מסורות נוספות בספרות חז"ל הגורסות כי הצדוקים לא נכנעו בנקל לפרושים והמשיכו להיאבק על יישום הלכותיהם במקדש. חז"ל טוענים כי היה עליהם לכפות על הכוהן הגדול לשרוף פרה אדומה בטבול יום ולהשביע את הכוהן הגדול ערב יום הכיפורים כי יקטיר את הקטורת בדביר ולא בהיכל, וכי היה לפחות כוהן גדול צדוקי אחד שהתעקש להקטיר את הקטורת 'בחוף'.³⁸ גם אם מהימנותן של מסורות אלו תידחה, משתקפת בהן הנחת יסוד של בעלי המסורות, שהצדוקים המשיכו להיאבק על יישום הלכותיהם.

כמו משניות על טקסים שנערכו 'להוציא מליבם של צדוקים', המסורות על בית דין של חכמים-זקני בית דין חסרות ציון כרונולוגי. אם נניח לרגע כי אלו גם אלו משקפות מציאות מסוימת, הרי מדובר בדור האחרון שלפני החורבן, ולא קודם לכך. אפילו אפשטיין, שהציג תפיסה שמרנית בנוגע לזמן חיבורה של הספרות התנאית וטען שמסכתות תמיד ושקלים שבמשנה קדומות יחסית, לא ביקש להקדים את זמןן של המסורות בהן אלא לדור זה.³⁹

מסורת נוספת בסוף תוספתא, חגיגה, גורסת בעקיפין שליטה של החכמים הפרושים בעבודת המקדש ומייחסת להם את הטבלת המנורה אגב טיהור העזרה לאחר הרגל: 'מעשה והטבילו את המנורה ביום טוב, והיו צדוקין אומ' בואו וראו

חוקים ד, 192-190; בריחה 106-112; בלקין, 1940, עמ' 78-88; סטיוארט, 1968; סנדרס, שם, עמ' 171-182. המקור היחיד מחוץ לספרות חז"ל המציין (אולי) את מקומם של החכמים במקדש הוא קדמוניות יח, 15, וגם שם כאמור לעיל מדובר כנראה בתפילות ולא בקרבנות.

37 טרופר, 1970, עמ' 137-146, 172-180; הנ"ל, 1972-1973. בית דין של כוהנים נזכר כמוסד החולק על דעת חכמים בנושאים נוספים שאין להם נגיעה לפולחן במקדש, כגון דיני כתובות (משנה, כתובות א, ה).

38 למסורת על הצדוקי שהקטיר ב'חוף' ראו תוספתא, כיפורים א, ח (מהדורת ליברמן, עמ' 222-223); בבלי, יומא יט ע"ב. ראו גם ניתוחו של פרנקל, 1981, עמ' 126-127.

39 ראו אפשטיין, תשי"ז, עמ' 25-31. כך ניתן להסיק גם ממסקנותיו של בר-אילן (תשמ"ט), בעניין הפולמוס הסמוי כביכול של המשנה עם מגילת המקדש.

פרושין שמטבילין מאור הלבנה.⁴⁰ בעבור בעל המסורת החידוש הוא בתגובת הצדוקים, והוא רואה כמובן מאליו את השלטתה של גישת הפרושים המתירה לעם להגיע לידי מגע עם כלי הקודש.

שחזור היסטורי על פי השיטה הדוחה את מהימנות המסורות בספרות חז"ל

עד כה סקרתי את שלל העדויות והמסורות על זהותם של בעלי הסמכות במקדש, וניפיתי מסורות שהן מגמתיות בעליל או שאינן נוגעות ישירות למקדש. אולם האומנם המסורות שנותרו מאפשרות לשחזר את תולדות השליטה במקדש? ואם כן מה מידת החשיבות של כל אחת מהן?

המסורות העיקריות על שליטת הפרושים והכוהנים הגדולים הצדוקים בבית המקדש

המקור	עבודת הקרבנות	ניהול כלכלי	אחריות כוללת
יוסף בן מתתיהו	הצדוקים נשמעים לפרושים בלית בררה	תשלומי מחצית השקל למקדש – על פי התפיסה הפרושית	הכה"ג ישמעאל בן פיאבי השני מעורב בבניית חומה שתסתיר לאגריפס השני את עבודת הכוהנים
	דיני המנחות נעשים על פי שיטת הפרושים (המנחות נשרפות כליל למרות הרעב). שנת 50 לספירה		'הכוהנים הגדולים' מעורבים בפנייה לקיסר להשגת בגדי הכוהן הגדול
הברית החדשה			ישו מועמד לדין לפני ה'סנהדרין' בראשות הכוהן הגדול יוסף קייפא על פעילות נגד המקדש (הפיכת דוכני הכספים בסטיו המלכותי)

40 תוספתא, חגיגה ג, לה. וראו לעיל, פרק חמישי, עמ' 198-199.

מי שלט במקדש בתקופת בית הורדוס

המקור	עבודת הקרבנות	ניהול כלכלי	אחריות כוללת
			יוחנן ופטרוס (תלמידי ישו) מועמדים לדין לפני הסנהדרין בראשות הכוהן הגדול אלעזר בן חנניה על לימוד תורת ישו בהר הבית
			פאולוס עומד לשימוע לפני הסנהדרין בראשות הכוהן הגדול על הכנסת גויים למקדש ולימוד תורת ישו בהר הבית
ספרות חז"ל	שמעיה ואבטליון: פסיקה על השקיית סוטה רבן גמליאל: איגרת על עיבור השנה (ועל ביעור מעשרות), מעורבות בבית דין של קידוש החודש רשב"ג: (איגרת ביעור מעשרות), פסיקת יוקר קרבן קינים, שמחת בית השואבה בימיו ריב"ז: ניצחונות על הצדוקים בשרפת פרה אדומה בטבול יום ובדיני מנחות (מועד הבאת העומר, ירושת הבת) ניצחונות סתמיים 'להוציא מידי צדוקים': קצירת העומר, מחצית השקל, השבעת כוהן גדול ערב יום הכיפורים, ניסוך המים, שרפת פרה אדומה בטבול יום. בית דין של חכמים	הלל: תקנת בתי ערי חומה	

המקור	עבודת הקרבנות	ניהול כלכלי	אחריות כוללת
	קובע את החודש ומשביע את הכוהן הגדול ערב יום הכיפורים ולצדו בית דין של כוהנים וזקני כהונה. הצדוקים מוחים שהפרושים מטבילים את המנורה לאחר הרגל		

למן ראשית חקר תולדות ישראל במאה התשע-עשרה ועד לשנות השבעים של המאה האחרונה, חוקרים יהודים ונוצרים ניסו להתחקות אחר ההיסטוריה החברתית-דתית של תקופת בית שני על פי מקורות חז"ל, ומסקנתם הייתה שחיי הדת והפולחן נשלטו בידי הפרושים. למן אמיל שירר ועד אליס ריבקין היו שסברו כי חכמי הפרושים גברו על 'הכוהנים הגדולים' או על הצדוקים והכתיבו להם דרך קבע כיצד לנהוג. מלבד זאת הם הבחינו שיוסף בן מתתיהו ומסורות הברית החדשה אינם מייחסים לכוהנים הגדולים כל עניין בתחומים הלכתיים-פולחניים והסיקו ש'הכוהנים הגדולים' או הצדוקים פשוט לא היו מעוניינים בתחומים אלו והיו בעלי אוריינטציה פוליטית 'חילונית'.⁴¹

בדור האחרון התפתחה גישה מנוגדת בתכלית לשאלת האמינות ההיסטורית של ספרות חז"ל, ולפיה ספרות חז"ל איננה יכולה להיות מקור היסטורי לחקר תקופת בית שני, וזאת משתי סיבות. המקורות הקדומים ביותר בספרות חז"ל נערכו יותר ממאה שנים לאחר חורבן בית שני ולכן מחבריהם-עורכיהם לא יכלו לדייק בתיאוריהם. יתרה מכך, ספרות חז"ל בעלת נטייה אפולוגטית לספר בשבח החכמים, שהתנאים והאמוראים ראו עצמם ממשיכי דרכם. מקורות שהאסכולה הישנה ראתה

41 אני מפרט כאן דברים שכבר נאמרו בקצרה בפרק המבוא. לגישה המקבלת את אמינות מסורות חז"ל כמובנת מאליה, ראו: שירר, 1895; ווייס, תרפ"ד, עמ' 148-195; קלוזנר, תשכ"ח, ד, עמ' 147; ספראי, תשמ"א, עמ' 16-22; ריבקין, 1969-1970, עמ' 247-248; הנ"ל, 1978, עמ' 256-269; גוטמן, 1970, עמ' 65. על פי שירר, ורמש ומילר, 1979, עמ' 213, 402, 414, לפרושים הייתה השפעה רבה (אך לאו דווקא מוחלטת) על ה'סנהדרין' ובתחום הפולחן. לגישה דומה ראו: מקובי, 1989, עמ' 13-14; הנגל ודיינס, 1995, עמ' 60-67. לעומת זאת פינקלשטיין (1962, עמ' 652) נקט זהירות כשסייג את שליטת הפרושים לסוף ימי הבית. לתפיסה המוטעית, שהצדוקים החזיקו בהשקפת עולם הנוטה לחילוניות וולזלו במנהגיהם הדתיים של הפרושים, או לחלופין היו תנועה פוליטית הרחוקה מחסידות דתית ראו: הלשר, 1906, עמ' 10 ואילך; ולהאוזן, 1924, עמ' 12, 20, 50-56, 94-95; קלוזנר, שם, ג, עמ' 125-140; אלבק, תשכ"ג.

בהם תיאור היסטורי התפרשו בידי ניוזנר וההולכים בעקבותיו כאגדות או כתיאורים בעלי ערך ספרותי ותו לא.⁴²

בד בבד עם התגבשותה של שיטה זו בנוגע לספרות חז"ל העלו ניוזנר, מ' סמית ותלמידיו טענת יסוד נוספת באשר למעמד של החכמים הפרושים: אל לנו ללכת שולל אחר ספרות חז"ל (כמו גם אחר יוסף בן מתתיהו, כפי שהוזכר לעיל) ולהאמין שהפרושים אכן היו בעלי סמכות רשמית ליישם את הלכותיהם. כך נהייתה המהפכה המתודולוגית בעניין אמינותה של ספרות חז"ל לבעלת השלכות היסטוריות, כיוון שההולכים בעקבותיה גזרו ממנה כי מי שמשלו באופן בלעדי במקדש, ובמוסדות הציבור בכלל, לא היו החכמים-פרושים, אלא 'הכוהנים הגדולים', שניתן לזהותם באופן רופף עם הצדוקים.⁴³

המחזיקים בגישה ביקורתית זו באשר לספרות חז"ל ולהשלכותיה על תולדות הפרושים השתמשו בנימוקים היסטוריים כדי לדחות את קבלת מסורות חז"ל כמקור היסטורי. אך יש עוד גישה ביקורתית לספרות חז"ל, המסתמכת על ההיבט הספרותי. לשיטתו של יונה פרנקל רבות ממסורות חז"ל על אודות העבר אינן שייכות לסוגה של דיווח היסטורי (וגם לא לעיון הלכתי) אלא לסיפור מעשה שמטרתו ללמד לקח. יש בהן העברה של מקצת הידיעות על דורות קודמים לעולמם של המספר ושל קהלו בשינוי הפרטים ובהתאמתם למאפיינים של עולם האגדה. עקב כך, לעתים קרובות לא ניתן להתחקות אחר היסודות העובדתיים של המעשה המסופר ולבודד את שנוסף

42 ראו: ניוזנר, 1970; הנ"ל, 1971; הנ"ל, 1973; גודבלט, 1987, עמ' 16-23, ועוד רבים.

43 ראו: סמית, 1956; ניוזנר, 1970; הנ"ל, 1971, ג, עמ' 288-290; הנ"ל, 1973; סנדרס, 1992, עמ' 387-412, 458-490. על (היעדר) סמכות הפרושים על פי הברית החדשה ראו לעיל, פרק שמיני, עמ' 329-330. ראו גם שוורץ, 1990, עמ' 170 ואילך. להתמודדות עם שיטה זו כפי שהיא באה לידי ביטוי אצל יוסף בן מתתיהו ולסתירת חלק מיסודותיה ראו לעיל, הערה 7. ניתן לחוש מידה מסוימת של הגזמה בגישה ההיסטורית-ביקורתית הננקטת כלפי ספרות חז"ל. כוונתי איננה לעצם שלילת המהימנות אלא לנימוקים לכך. למשל אגב תיאור ניצחון החכמים על הכוהן הגדול במעשה הפרה האדומה טען ניוזנר (1970, עמ' 76) כי מסורת זו מגמתית זו ולא אמינה, ולא דווקא משיקולים טקסטואליים או פילולוגיים אלא מכיוון שלא ייתכן שחכם פרושי יחזיק בסמכות או בכוח שכזה ויגבר על רשויות המקדש. סנדרס (שם, עמ' 396) מערער על מהימנות המסורת על השבעת הכוהן הגדול מכיוון שלדעתו כוהנים גדולים מכובדים לא יסכימו שיתנהגו אליהם כך. גישה דומה במקצת נקט גם לה מואן (1972, עמ' 396-398) אשר התקשה להאמין למסורות חז"ל על הצלחת מאבקיו של רבן יוחנן בן זכאי בצדוקים ובבייתוסים. לדעת ניוזנר (1971, ג, עמ' 240 ואילך; הנ"ל, 1973, עמ' 80, 83 ואילך), החל בימי הורדוס עיקר מעייניהם של הפרושים היו נתונים לחסידות דתית בתחום הטהרה והמזון (ניוזנר כינה זאת table fellowship). יש לבקר את ההנחה המוקדמת של ניוזנר, סנדרס ואחרים כי ההנהגה הכוהנית לא קיבלה את מרות החכמים, שהרי ידוע שכת קומראן יצאה נגד הנהגת ההלכה הפרושית במקדש בראשית התקופה החשמונאית (שוורץ, 1996) ונגד השפעתם הרבה בימי שלומציון. משמע שמבחינה מתודולוגית, הנחותיהם ההיסטוריות של ניוזנר וסנדרס אינן נכונות.

מעולמו של המספר ומדמיונו. פרנקל אף הראה שמאפיינים אלו כבר מצויים בספרות התנאים.⁴⁴

בהצעת השחזור הראשונה לשאלת השליטה במקדש אני מקבל את שיטת פרנקל באשר למסורות בספרות האגדה, ואף הולך בעקבות שיטת ניוזנר אך לא באופן מוחלט. אני מסכים עם ניוזנר ותומכיו כי ספרות חז"ל מאוחרת ומגמתית ואין להשתמש בדברי התנאים והאמוראים על הישגיהם ועל סמכויותיהם של החכמים הפרושים לצורך הבנת תולדות התקופה שערב החורבן. אך אני סבור שלמרות זאת יש לברר מה חשבו או אמרו חז"ל על שליטת הפרושים או החכמים במקדש, ואולי אפשר להסתייע בדבריהם להסקת מסקנות היסטוריות. טענת ניוזנר ואחרים כי 'הכוהנים הגדולים' שלטו במקדש ללא מצרים נובעת מהנחה מוקדמת ולא-אובייקטיבית ולא דווקא מבירור היסטורי: אמנם ניוזנר אסף את המסורות, אך פסל את כולן לפני שבירר מה ניתן ללמוד מהן מבחינה היסטורית. סבורני כי עדיף להתעמק בכל המסורות והידיעות שנאספו לעיל, ורק לאחר מכן להציע מסקנות כלשהן. וכפי שכבר שבתי והסברתי בפרק המבוא, יש להבדיל בין מסורות היסטוריות אלו לבין דברי חז"ל בעניין ההלכות שהם מוסרים.

מכיוון שמסורות חז"ל נפסלו כמקור היסטורי, אין לנו אלא לנסות לברר מי שלט במקדש אך ורק על סמך הידיעות מכתבי יוסף בן מתתיהו ומהברית החדשה. אולם אף שמהימנותן ההיסטורית של מסורות חז"ל נדחתה כאן, עדיין היה טעם לאיסופן ולניתוחן, שכן מן הדיון שלעיל עולה מסקנה חשובה: אם נניח שחז"ל התכוונו לספר בשבחם של קודמיהם, יש משמעות רבה לכך שאין הם מספרים על סמכויותיהם של חכמים ידועים בעבודת המקדש קודם לימי רבן גמליאל (שנות השלושים והארבעים של המאה הראשונה לספירה?), שעליו נאמר שעיבר שנים, ואילו החכם היחיד שנמסר על מעורבותו בדיני הקרבנות והטהרה הוא ריב"ז שפעל בדור האחרון ערב החורבן. מכך שחז"ל לא ידעו על הישגים קודמים ונוספים של חכמים – אף שהיה להם עניין להזכיר אותם ולהפריז בהם – ניתן להסיק שדרך כלל החכמים הפרושים לא זכו לסמכויות שכאלה. בספרות חז"ל משתקפת תמונה שלפיה הישגיהם של רבן גמליאל וריב"ז היו יוצאי דופן! גם המסורות על מעורבותם של חכמי-זקני בית דין בפולחן משקפת תקופה מאוחרת יחסית. אם כך נראה שבתקופה שלפני כן (למן ימי הורדוס ועד שנות הארבעים לספירה ואולי אף לאחר מכן) לא הפרושים שלטו במקדש, אלא הצדוקים.

כדי להגיע למסקנות חיוביות ומפורטות יותר נשוב לכתבי יוסף בן מתתיהו ולברית החדשה. כאמור לעיל, אין כל ספק כי השליטה בתחום הפוליטי-ציבורי במקדש הייתה בידי הכוהן הגדול ולצדו 'הכוהנים הגדולים'. אך מי חלש על שני

44 פרנקל, תשמ"ח; הנ"ל, 1991, עמ' 235-285. על מסורות אגדתיות בספרות התנאית ראו הנ"ל, תשנ"ז, עמ' 681-760.

התחומים הנוספים, ניהול אוצר המקדש ופיקוח על עבודת המזבח גופה? אשר לאוצר המקדש או לניהול הכלכלי של בית המקדש, טענתי בסעיף הראשון שהעדויות על תשלום מחצית השקל במאה הראשונה לספירה מלמדות על שליטה כלשהי של הפרושים, וייתכן שעדיף להסיק כי מדובר בשליטה חלקית של כוהנים הנשמעים לפרושים (על תופעה שכזו ראו להלן בסוף הפרק). בנוגע לדיני הקרבנות, פירשתי ידיעה אחת שמוסר יוסף בן מתתיהו על הימנעות הכוהנים מאכילת קמח כעדות למימושם של דיני המנחות של הפרושים בשנת 50 לספירה לערך.

לפיכך אף ש'הכוהנים הגדולים' החזיקו בסמכויות הפוליטיות-ציבוריות במקדש, הם (או הכוהנים הצדוקים בכלל) לא שלטו שליטה מוחלטת באוצר המקדש, או לכל הפחות נאלצו לגלות עמדה גמישה בעניין זה ולהסכים למימון עבודת המקדש מכספי מחצית השקל. יתרה מזו, השחזור שהצעתי לדברי יוסף בן מתתיהו מביא לידי המסקנה שבסביבות שנת 50 לספירה, בימי 'הרעב של קלאודיוס', תאמו דיני המנחות במקדש את ההלכה הפרושית. ניתן לשער שכך היה באשר לדיני המנחות לפחות מאותו פרק זמן ועד לחורבן, ואף ייתכן מאוד שחזירת ההלכה הפרושית לתחום עבודת המזבח לא הצטמצמה לדיני המנחות בלבד. אמנם אין לכך ראיות, אך אין כל סיבה שדווקא דין מנחת השלמים ייקבע על דעת הפרושים, ואילו כל יתר הלכות המזבח ימשיכו להתבצע לפי ההלכה הצדוקית.

חיזוק לרמז זה לחדירתם של הפרושים ושל ההלכה הפרושית לפולחן במקדש ישנו בדבריו של יוסף בן מתתיהו כי הצדוקים נשמעו לפרושים.⁴⁵ אולם הראיה הישירה היחידה לשליטה פרושית כזו היא משנת 50 לערך, ואם כך ניתן לפרש את דברי יוסף בן מתתיהו, הם מכוונים לא לכל תקופת בית הורדוס (או החל מימי ארכילאוס, שאגב סקירתם באה אמירה זו של יוסף בן מתתיהו) אלא רק לחלקה – לקראת סופה של תקופה זו. כמו כן שליטת הפרושים לא הייתה כוללת, אלא נגעה לחלק מסוים (ולא ידוע) של עבודת הקרבנות, ובמידת-מה גם לניהול אוצר המקדש. כלומר, במשך רוב התקופה לא שלטו החכמים הפרושים בפולחן במקדש אלא רק לקראת סוף התקופה. חסרונה של מסקנה זו בכך שהיא מקנה משקל רב מאוד לפירוש של ידיעה היסטורית (עניין המנחות), ומלבד זה היא גם כללית מאוד. יתרונה בכך שהיא איננה מסתמכת על מסורות היסטוריות מאוחרות או מגמתיות.

שחזור היסטורי על פי הגישה הסלקטיבית כלפי מסורות חז"ל

כדי להציע שחזור מפורט יותר יש להשתמש בעדויות נוספות מספרות חז"ל, ולשם כך יש כמובן לשנות את שיטת המחקר ולהתבסס על מבחר מסורות מהימנות יחסית

משל חז"ל. מהלך שכזה יעמיד שחזור המתבסס על עדויות שאין ביטחון מוחלט שהן אכן משקפות מציאות היסטורית, וכך הבסיס המתודולוגי של השחזור ייעשה רופף יותר. יש חוקרים שלא יסכימו כי מהלך זה לגיטימי ותקף, אולם לדעתי אין לפסול מראש את מסורות חז"ל בשל זמן חיבורן-עריכתן המאוחר ומגמתיותם של בעליהן. ראוי לבדוק אם יש מסורות אמינות יותר העשויות להיות לעזר לצורך דיון היסטורי. לשם כך יש לבחון כל מסורת לגופה, עד כמה היא מדויקת בפרטיה, ואם תוכנה מגמתי ואגדתי. אמנם יש מסורות בלתי מהימנות בעליל (חלקן כבר נפסלו על הסף לעיל), אך יש אחרות שמהימנותן עומדת לזיכרון, ואם יתברר שהן אינן מנוסחות באופן מגמתי או אגדתי מדי, ניתן יהיה להסתייע בהן, ולו באופן טנטטיבי.⁴⁶

אבחן עתה את מידת המהימנות ההיסטורית של מסורות חז"ל שעברו את הסינון הראשוני שנעשה לעיל, כדי לדלות מהן את אלו שניתן להשתמש בהן שימוש זהיר לפי השיטה שאני מכנה 'סלקטיבית'. כאלה הן המסורות על שמעיה ואבטליון שפסקו כי יש להשקות סוטה, כלומר הם נמנו עם החברים בבית הדין שבמקדש, ועל הלל שתיקן את תקנת בתי ערי חומה, שבעקבותיה ניתן לשער כי לחכמים הייתה שליטה מסוימת על אוצר המקדש.⁴⁷ הן לא הובאו במשנה כדי לספר בשבחם ובהשפעתם במקדש אלא אגב דיון הלכתי, כיוון שהחכמים נזקקו להזכיר תקדימים הלכתיים אלו. אין בהן כל אפולוגטיקה או מגמתיות וניתן לקשור אותן רק בעקיפין לשאלת השליטה במקדש. הרוצה לומר שאין בהן אמת ייאלץ לשער שמסורות אלו הן תוצאה של אגדות שנשמעו בחוגי חכמים, ולאחר מכן נפרטו להלכות. דומני שאין מי שיפקפק שתקנת ערי חומה אכן נקבעה, ואם נקבעה יש לה נגיעה לאוצר המקדש. השאלה היא האם לקבל את ייחוסה להלל? הרי ייתכן שחכמים מאוחרים ייחסו להלל תקנות בהיותו אישיות מפורסמת וידועה, וזאת כדי להקנות להן תוקף.⁴⁸ אך אין ראייה שתנאים 'זיפו' את מקורה או את זמנה של הלכה. מכל מקום, גם אם יוטל ספק שהלל הוא שאחראי לתקנת בתי ערי חומה, מובן שהיא נתקנה בימי הבית, שהרי היא נוגעת לשימוש באוצר המקדש, וקיים לכך גם חיזוק עקיף מן הממצא הארכאולוגי.⁴⁹

46 שלושה מהמחזיקים בגישה זו הם הנגל, 1984; הנגל ודיינס, 1995; א' באומגרטן, 1995 (ב), וראו במיוחד את הדיון בפרק המבוא. לפי גישה זו, שהיא שמרנית יחסית לקודמתה אך שונה לחלוטין מן המסורתית שנגדה יצא ניוזנר, יש מסורות תנאיות שבהן חז"ל משחזרים את העמדות ההלכתיות של קודמיהם והן אינן יצירות אפולוגטיות שיש בהן אגדה ואפולוגטיקה המיועדות לקהל הרחב.

47 פסיקת שמעיה ואבטליון – משנה, עדויות ה, ו; תקנת הלל – שם, ערכין ט, ד.

48 לפי גישה זו טענה דומה תעלה בנוגע לתקנת הפרוזבול (שם, שביעית י, ג-ד).

49 אדן-ביוביץ (תשנ"ז) מתארך את זמנה של רשימת הערים בתקנה זו לתקופה שלמן סוף ימי אלכסנדר ינאי ועד לראשית המרד הגדול. באשר לזמן ניסוחה של ההלכה, ייתכן שניתן לייחס את המינוח 'בראשונה' [...] התקין' לדור אושא (אפשטיין, תשי"ז, עמ' 74-75; אורבך, תשמ"ד, עמ' 372).

ומה ניתן ללמוד מתקנת ערי חומה על ניהול אוצר המקדש? ניוזנר דחה את ייחוס התקנה להלל בטענה שרשויות המקדש ודאי לא היו נשמעות לפרושי, וזאת בהשפעת ההנחה המקדימה שהחזיק בה ולפיה הכוהנים, ורק הם, שלטו במקדש.⁵⁰ אני מעדיף לקבוע מסקנות מעין אלו לאחר ניתוח העדויות. הלוא ממגילות ממ"ת ומפשר נחום מקומראן עולה בבירור כי היו שנים שהפרושים והלכותיהם שלטו במדינה החשמונאית הן בראשית התקופה החשמונאית הן בימי שלומציון. אם תקנת בתי ערי חומה אכן מומשה בפועל, ברור שלחכמי הפרושים או לשלוחיהם הייתה יד באוצר המקדש. אמנם יהיה מופרז לומר כי הם שלטו בניהול הכלכלי של המקדש, אך השפעתם על תחום אוצר המקדש עולה ממילא מן השחזור הקודם על סמך העדויות המראות שבתקופת בית הורדוס יושמה התקנה הפרושית של תרומת מחצית השקל. לפיכך יש התאמה בין תקנת בתי ערי חומה לתשלום מחצית השקל.

לא ניתן לקבוע בפסקנות שהפרושים שלטו באוצר המקדש, ולו גם מכיוון שברייתא אחת בספרות חז"ל מצטטת מסורת עממית המתפלמסת עם בתי הכהונה הגדולה, ואגב זאת מצרה על כך שה'גזברין' וה'אמרכלין' (ובמקומות אחרים בספרות חז"ל נזכרים 'גזברין' ו'אמרכלין' אך ורק באשר למקדש) הם בני כוהנים גדולים. אם כך, יש מעין סתירה שקשה להכחישה: לשכבת ה'כוהנים הגדולים' הייתה אחיזה באוצר המקדש, ובכל זאת יש עדויות שלפרושים הייתה השפעה ממשית על אוצר זה. ניתן להעלות כמה השערות באשר לסיבה שהביאה את אותם כוהנים צדוקים להשלים עם מצב זה, ונראה ששליטתם בתחום זה פשוט לא הייתה מלאה.⁵¹

13, 174). ניוזנר (1971, א, עמ' 347) ייחס משנה זו לימי יבנה, אך אז לשכת המקדש כבר לא הייתה קיימת!

50 לגישת ניוזנר באשר לתקנת בתי ערי חומה ראו ניוזנר, 1971, א, עמ' 215-216.

51 למסורת חז"ל בעניין הגזברים והאמרכלים ('אוי לי מבית ביתוס וכו'), ראו לעיל בפרק השמיני, הערה 50. ביכלר (תשכ"ו, עמ' 73-78) וטרופר (1970, עמ' 184-186) הראו שהכוהנים הם שנשאו באחריות לכספי הלשכה. מכאן עולה השאלה: כיצד הצליחו הפרושים לחלוש על קופת המקדש כשיישמו את תקנת מחצית השקל? הצלחתם בתחום זה מפליאה אולי אף יותר מאשר בתחום עבודת המזבח עצמה. באשר לשאלה כיצד הסכימו הצדוקים לתקנת מחצית השקל ניתן להעלות שלוש אפשרויות: (א) הצדוקים נכנעו ללחץ הציבורי של העם, ויש לזכור שמצווה זו נגעה באופן מעשי לכל פרט ופרט וחרגה מן עבודת המקדש המצומצמת. אולי היו בהם אשר ראו את היתרון הכלכלי העצום שבקבלת ההלכה הפרושית; (ב) הממונים על אוצר המקדש היו (כוהנים?) פרושים, ותודות להם התאפשרה הגישה לאוצר המקדש. אפשרות זו תלויה בהשערות השונות על טיבה של משרת הממונה ואם עברה בירושה בקרב משפחות מסוימות (לדיון בכך ראו: טרופר, שם, עמ' 150-167); (ג) שליטי בית הורדוס – ואולי כבר הורדוס עצמו – שלטו למעשה בלשכת המקדש והביאו להנהגת תקנת מחצית השקל. זאת בשל הלחץ שהפעילו הפרושים וההמון, וכמובן, גם מטעמים כלכליים. כתימוכין לאפשרות זו יש לציין כי הפיקוח על

איגרת ביעור המעשרות ועיבור השנה של רבן גמליאל נראית מסמך רשמי ואותנטי. היא מובאת במקורות, בתוספתא ובירושלמי, אך ורק כדי לבסס קביעה הלכתית באשר לדיני עיבור. סמכותו של רבן גמליאל מוצנעת ואין בה נימה אפולוגטית. חז"ל אינם מוציאים ממנה את המסקנה המתבקשת בדבר סמכותו הרמה של רבן גמליאל. כדי לפקפק במהימנותה יש לטעון כי היא מזויפת. ניוזנר הגיע לידי מסקנה זו (אף שהודה כי לשונה הארמית אמורה להעיד על אותנטיות) כיוון שמצא בה ביטויים חסרי פשר (כגון 'גלותא דמדי'), ואילו פרטים אחרים שהיה מצפה כי ייכללו באיגרת אותנטית (כגון פנייה ליהודי מצרים) אינם מצויים בה. אך כל אלו הם טיעונים משניים לעומת הסיבה העיקרית שמחמתה הוא דוחה את האותנטיות שלה: לא ייתכן שגמליאל והפרושים יקבעו את הלוח, שהרי סמכות זו שמורה ל'רשויות המקדש'.⁵² טיעון אחרון זה איננו לגיטימי כיוון שהוא מבוסס על דעה קדומה. אבל גם הביקורת הפילולוגית איננה משכנעת. מבחינה טקסטואלית האיגרת היא אולי המקור המהימן ביותר בספרות חז"ל הנוגע לענייננו, שכן מדובר בציטוט של מסמך הכולל את כל המרכיבים של מסמך אותנטי.⁵³

שתי המסורות בתוספתא פרה שלפיהן הכוהן הגדול התכוון לשרוף פרה אדומה ב'מעורבי שמש' אך בלחץ הפרושים שרפה לבסוף בטבול יום הן אפולוגטיות ובעלות עיצוב פולקלוריסטי. אמנם אין לקבוע נחרצות שאירוע זה לא התרחש במציאות, אך העיבוד שעברו איננו מאפשר לחשוף את העובדות שעליהן הן התבססו. מעניין להיווכח עד כמה הן מושרשות בספרות חז"ל למן המשנה ועד לספרות האגדה. בתוספתא נזכר מקרה חד-פעמי שבו טימא ריב"ז את הכוהן הגדול וצורם באוזנו, ואילו במשנה הדבר נזכר כתופעה של קבע (ומטמאים היו את הכהן

המקדש, ובייחוד הפיקוח על אוצר המקדש היה נתון לאחריותו של הורדוס מכלכים (קדמוניות כ, 15) וגם אגריפס השני קיבל את סמכות השליטה על המקדש (קדמוניות כ, 222). בעקבות זאת שיער שליט (תשל"ח, עמ' 161) כי הורדוס עצמו החזיק בסמכות זו.

52 לדחיית מהימנות האיגרת ראו ניוזנר, 1971, א, עמ' 357-358. לעומת זאת איגרת ביעור המעשרות של רשב"ג וריב"ז דווקא נראית בעיניו מהימנה (לעיל, הערה 22). במעשי השליחים ה, לד ואילך מיוחסת לגמליאל סמכות לא מבוטלת במהלך השימוע שנערך לפטרוס וליוחנן לפני ה'סנהדרין', אך כיוון שיש במסורת זו סימנים של אנכרוניזם ומגמתיות (הפרושים אוהדים יחסית לנוצרים בפרקים מסוימים של מעשי השליחים) מתעורר ספק מסוים באשר לעצם סמכותו הפוליטית של גמליאל. ראו לעיל בפרק השמיני, הערה 67.

53 עם זאת פילולוגיה איננה תכלית הכול. אי-אפשר שלא להבחין במשמעותה ה'פוליטית' של האיגרת הקשורה בסוף תקופת המשנה ותקופת התלמוד. היא עשויה לתרום ללגיטימיות של בית הנשיאות, שבניו צאצאים לאותו גמליאל, ולהראות שסמכות הלוח ירושה לו עוד מימי הבית. עובדה זאת עשויה להסביר מדוע היה לעורכי התוספתא והירושלמי עניין להזכיר את האיגרת, והיא לאו דווקא מביאה לידי המסקנה כי האיגרת איננה אותנטית, ואם כך תוכן האיגרת מכריע לעניין מהימנותה.

השורף את הפרה מפני הצדוקים [...] סמכו ידיהם ואומרים לו: אישי כהן גדול, טבל אחת'.⁵⁴ היחס בין התוספתא למשנה במקרה דנן מטיל צל כבד על מידת המהימנות של תיאורי המשנה בדבר סמכותם של החכמים בטקסי המקדש. הרי ייתכן שגם בתיאורים דומים שנסקרו לעיל ושבהם חכמי בית דין מבצעים את ההלכה הפרושית באופן פולמוסי מדובר באירוע חד-פעמי המתואר כמנהג תדיר. עם זאת מעורבותו של ריב"ז במעשה הפרה האדומה מצאה לה הדים רבים בספרות התנאים והאמוראים ללא קשר לתיאור טימוא הכוהן הגדול. חכמים מאוחרים היו בטוחים שלריב"ז הייתה סמכות בתחום זה.⁵⁵ גם אם עובדה זו איננה מסייעת לטעון שריב"ז אכן טימא את הכוהן הגדול, היא מעניינת בפני עצמה.

חמש המשניות המתארות טקסים שנעשו 'להוציא מליבם של צדוקים' (אחת מהן מספרת על זקני בית דין שהשביעו את הכוהן הגדול ערב יום הכיפורים) בעלות נימה של אפולוגטיקה ואף ניכר בהן העיבוד הספרותי הנושא סגנון תיאורי – אך לא אגדתי.⁵⁶ אין להסיק כי הן בדויות, אך יש לחשוד כי אירועים חד-פעמיים או נדירים מתוארים בהפרזה כטקס שנערך מדי שנה בשנה. לעומת זאת המסורת הגורסת שבית דין של חכמים התקיים לצדו של בית דין של כוהנים מתארת מקרה יחיד, ועניינם של מוסריה בכשרות אנשים להעיד על החודש ולא בסמכותם של חכמים. על כן היא מהימנה יחסית, ויש לה חשיבות רבה בשחזור סמכותם הממוסדת של חכמים בפולחן במקדש. עליה ניתן אולי להוסיף גם את המעשה של הטבלת המנורה במוצאי יום טוב בידי הפרושים. ערכו ההיסטורי נובע מכך שבעלי המסורת אינם מנסים להדגיש את כוחם של הפרושים אלא את עצם הטרזניה של הצדוקים כלפי הפרושים.

כעת ניתן להציע שחזור היסטורי על יסוד המסורות שעברו את שבט הביקורת ה'סלקטיבית' שהוצעה כאן במטרה להשלים את השחזור הביקורתי שהוצע לעיל ולהוסיף עליו פרטים. מעורבות מסוימת של חוגי החכמים הפרושים במקדש הייתה קיימת טיפין טיפין עוד בימי הורדוס, כפי שעולה מן המסורת על שמעיה ואבטליון. בימי הלל (כלומר בסוף ימי הורדוס או מיד לאחר מכן) גברה השפעתם של חוגי הפרושים על אוצר המקדש. מגמה זו החלה עוד לפני כן, כשתקנת מחצית השקל נותרה בתוקפה כל ימי בית הורדוס, גם כאשר נשלט המקדש בידי הצדוקים. רבן

54 למסורת הגורסת מקרה יחיד – תוספתא, פרה ג, ח; למסורת הגורסת תופעה של קבע – משנה, פרה ג, ח.

55 למעורבות ריב"ז במעשה הפרה האדומה ראו: תוספתא, אהלות טז, ח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 614); שם, פרה ד, ז (שם, עמ' 614); ספרי, חוקת, קכג (מהדורת האראוויטץ, עמ' 151). במסורות אגדה אחדות ריב"ז מזכיר את עניין הפרה האדומה: תנחומא, חוקת, כו; פסיקתא דרב כהנא, סוף פ' פרה (מהדורת באבער, מ ע"ב); פסיקתא רבתי יד (מהדורת איש שלום, סה ע"א). ראו גם בפרק החמישי, עמ' 176-181.

56 לאפיון שכזה לקטעים דומים, ובכללם גם משנת יומא א, ח, ראו פרנקל, 1981, עמ' 119-121.

גמליאל (שנות השלושים או הארבעים לספירה?) זכה לסמכות שאין חשובה ממנה – עיבור שנים וקביעת לוח שנה. אשר לבנו, שמעון בן גמליאל, אין ידיעות על סמכויותיו במקדש, אף שיוסף בן מתתיהו מדגיש כי הוא היה המנהיג הפרושי הבולט בדורו, ובמרד הגדול אף כיהן בממשלה הזמנית בירושלים.⁵⁷

רוב המסורות על חלקם של החכמים בפולחן ועל מאבקים בצדוקים מיוחסות לרבן יוחנן בן זכאי ולדור האחרון ערב החורבן. ייתכן שהחכמים הפרושים אכן הצליחו ליישם כמה מהלכותיהם במקדש, כגון במנהג קצירת העומר, במעשה הקטורת ביום הכיפורים ובמנהג ניסוך המים על המזבח. המשניות המתארות את הטקסים האלה ('להוציא מליבם של צדוקים') מתבססות כנראה על מציאות מסוימת, אך מקצינות אותה בהציגן זאת כתופעה מתמשכת. בייחוד נראה כי בית הדין של חכמים קנה לו סמכות והתחרה בהצלחה בבית הדין של כוהנים כדור לפני החורבן. נראה שבסופו של דבר השתלטה ההלכה הפרושית לחלוטין, אך רק לאחר שהקנאים, שהיו פרושים, השתלטו על הר הבית בחורף של שנת 67/8 לספירה.⁵⁸

ההסתמכות על מסורות אלו מעלה מסקנות מפורטות יותר מן המסקנות של השחזור הביקורתי שלעיל: עד לדור החורבן עיקר חדירתם של הפרושים הייתה לתחום אוצר המקדש. סמכותו של רבן גמליאל בעניין הלוח הייתה יוצאת דופן. השתלטות הפרושים על עבודת המזבח ועל הגוף ההלכתי-משפטי במקדש, בית הדין, החלה רק כעשרים שנה או פחות לפני תום ימי בית שני. אם כך, הרי למעשה הייתה מידה של צדק בתזה של ביכלר שהוצעה בפתיחת הפרק, אלא שתהליך מעורבותם של הפרושים בפולחן במקדש היה הדרגתי, ולא מדובר במפנה דרמטי כפי שהוא טען, ואף לא ברור מה היה היקף שליטתם במקדש.

אם יתקבל שחזור זה, עולה עתה השאלה כיצד הצליחו הפרושים להשתלט על תחום אחריותם של הכוהנים הצדוקים וליישם את הלכותיהם במקדש? מהיכן שאבו את כוחם חכמי בית הדין, ואולי גם מנהיגים כמו ריב"ז? ניתן להעלות שתי אפשרויות. על סמך דבריו של יוסף בן מתתיהו,⁵⁹ ייתכן שבלחץ הציבור נכנעו הכוהנים הצדוקים וקיבלו עליהם את הדין הפרושי. ייתכן שהכוהנים הצדוקים חששו פן מעשים אלימים מצד ההמון יסכנו את שלום המקדש או את חייהם שלהם. אך יש גם אפשרות אחרת. הפולחן במקדש בוצע בידי הכוהנים – כוהנים הדיוטות (משמרות, בתי אב וכו') וה'ממונים' עליהם – ולא בידי 'הכוהנים הגדולים'. לפיכך

57 על שמעון בן גמליאל ראו: בפרק השמיני, הערות 46, 57 וכן גודמן, 1987, עמ' 150, 183-186; מייסון, 1991, עמ' 358-371.

58 למסקנה כי הקנאים הזדהו עם משנתם ההלכתית של הפרושים ראו למשל בן שלום, תשנ"ד. אמנם יש הטוענים כי אלעזר בן חנניה, מראשי הקנאים, נמנה עם הצדוקים. ראו באומבך, 1989, עמ' 82. לדחיית השערה זו ראו פרייס, 1992, עמ' 41, הערה 126.

59 קדמוניות יח, 17.

אפשר שלא כלל העם אחראי לתמורה, אלא חוגי הכוהנים, שהפולחן נתון בידיהם. אותם כוהנים שהיו אמונים בפועל על עבודת הקרבנות הכירו בסמכותם של החכמים ואפשרו להם את הגישה לעמדות הכוח, באופן שבית הוועד של החכמים הפך עתה לבית דין שנגס בסמכויות 'בית דין של כוהנים'.

אני סבור שאפשרות אחרונה זו היא הנכונה מהשתיים. לא סביר שחכמים שאינם כוהנים היו יכולים להיכנס למקדש ולפקוד על הכוהנים המתייחסים אליהם בעוונות ולשנות את הלכות עבודת המזבח שלא לפי אמונתם של אותם כוהנים. סביר יותר כי היו כוהנים שהזדהו עם מסורת ההלכה הפרושית, והם שנתנו לחכמים את ההכרה הדרושה להם כדי שיזכו לסמכויות כלשהן במקדש. אפשר אף שבמהלך ניסיונם של הכוהנים המזוהים עם הפרושים לגבור על יריביהם – הכוהנים הצדוקים – הם עודדו את מעורבות החכמים במקדש. לא מצאתי עדויות ישירות מסוף ימי הבית לנטייתם של כוהנים הדיוטות לתמיכה בחכמי הפרושים ולהישמעות להם, אך ידוע על אחד מן הממונים במקדש, יוחנן בן גודגודא הלוי הממונה על נעילת שערים, שהיה מקורב לחוגי החכמים.⁶⁰

60 על הקשר בין חוגי הכהונה לתנועה הפרושית ראו למשל הנגל ודיינס (1995, עמ' 49-51) המשערים כי מוצא הפרושים מחוגי הכהונה (השוו גם משנה, חגיגה ב, ז על יוסי בן יועזר, חכם מראשית התקופה החשמונאית והראשון שמיוחסות לו הלכות, אשר מכונה 'חסיד שבכהונה'). על כך שיוחנן בן גודגודא היה ממונה על נעילת שערים ראו תוספתא, שקלים ב, יד (מהדורת ליברמן, עמ' 210-211). על כך שהיה קרוב לחוגי החכמים ראו: 'לפי שהעיד בן גודגודא כשר הכבש עד ארבע שעות' (ספרי זוטא, פנחס [מהדורת יאסקאוויטץ, עמ' 487]). לדין זה של הקרבת קרבן התמיד ראו ירושלמי, ברכות ד, א (ז ע"ב). בני ר' (!) יוחנן בן גודגודא 'שהיו חרשין וכל טהרות ירושלים נעשות על גבן' שימשו תקדים שעליו נסמך ר' יהודה בטענתו שחרש רשאי לתרום תרומה, אך חכמים השיבו לו שאין מסיקים מטהרות על תרומות. ראו תוספתא, תרומות א, א (מהדורת ליברמן, עמ' 107). קשריו של יוחנן בן גודגודא עם ר' יהושע בן חנניה עולים מכך שר' יהושע ביקש ממנו לסייע לו בעבודתו אלא שיוחנן אמר לו 'חזור לאחוריך שכבר אתה מתחייב בנפשך, שאני מן השוערים ואת מן המשוררים'. ראו ספרי, קרח, קטז (מהדורת הורוביץ, עמ' 132), והשוו במדבר יח ג. מסתבר שיוחנן היה קודם כול משורר ואולי אחר כך הפך לממונה, ומעניין שהספרי מזכיר בהקשר זה גם גזברים ואמרכלים.

פרק עשירי: היריבות בין הצדוקים לפרושים: היבטים חברתיים

מסקנות מקדימות על תולדותיהן ותפיסת עולמן של שתי הכיתות

בפרקים הקודמים בוררו הלכות הצדוקים, המגמות הדתיות והחברתיות המאפיינות אותן, עמדות הכוח וההשפעה שהחזיקו בהן הצדוקים למן התקופה החשמונאית ועד החורבן וכן תולדות מאזן הכוחות בין הצדוקים לפרושים. אולם כיצד אוסף הפרטים השונים שהוסקו בפרקים הקודמים מצטרף לתמונה כוללת של התפתחות הצדוקים והפרושים למן התקופה החשמונאית ועד המרד הגדול? בפרק זה אציע שחזור של התהליכים החברתיים שנוצרו בעקבות כל אלו. אנסה לשלב את הפן ההלכתי-תאורטי עם הפן ההיסטורי ולעסוק בכמה שאלות מהותיות שטרם זכו לדיון של ממש: מדוע החזיקו הצדוקים בהשקפות האופייניות להם? באיזו מידה היה שורש המחלוקת בין הצדוקים והפרושים בעל אופי פוליטי, ועד כמה נשא אופי דתי? כיצד התפתח הפולמוס בין שתי הכיתות, ומדוע זכו הפרושים להצלחה ולהכרה רבה יותר בקרב הציבור, ואולי גם במקדש עצמו? כיצד התמודדו הצדוקים עם עליית הפרושים? שיטת המחקר שאנקוט היא ניתוח העדויות והמסקנות שאליהן הגעתי בפרקים הקודמים באמצעים שממעטים להשתמש בהם בחקר החברה היהודית של ימי בית שני. אשתמש כאן בכמה תאוריות והנחות יסוד מתחום הסוציולוגיה, האנתרופולוגיה ומדע הדתות. אסתמך על הקווים הכלליים והמבוססים יותר של מסקנותיי בפרקים הקודמים ואשתדל שלא להתבסס על המסקנות הפרטניות והמבוססות פחות. בפרק זה מובאת פרשנות חברתית-היסטורית של התמונה ההלכתית וההיסטורית שהתגבשה בפרקים הקודמים, ולכן בכוונתי להציע אפשרויות שטרם הועלו בעבר ואשר עשויות לתרום להבנת החברה והדת היהודית בארץ-ישראל בעת העתיקה ואולי גם לשמש מעין ניסוי לניתוח חברתי של עדויות היסטוריות.

ראשית, אסכם בקצרה את השתלשלות מאזן הכוחות בין הצדוקים והפרושים למן ראשית התקופה החשמונאית ועד החורבן. השלטון והבכורה, וככל הנראה גם השליטה במקדש, עברו מיד ליד פעמים מספר. למן ימי יונתן ועד סוף ימי יוחנן הורקנוס הייתה ידם של הצדוקים על העליונה. למן סוף ימי הורקנוס ועד סוף ימי אלכסנדר ינאי גברו הפרושים. בימי שלומציון שלטו הפרושים, בשלוש שנות כהונתו ומלכותו של אריסטובלוס השני שלטו הצדוקים, ואילו בתקופה הארוכה שלמן כיבוש פומפיוס ועד עליית אנטיגונוס שימש הורקנוס השני כוהן גדול ושליט וייתכן שידם של הפרושים הייתה על העליונה. בשלוש שנות מלכותו של מתתיהו אנטיגונוס אין ידיעות המאפשרות לשער מה היה מעמדן של שתי הכיתות. עם עליית הורדוס השתנה אופיו של מאזן הכוחות וקשה יותר לומר מי משני הצדדים שלט. רוב רובם של הכוהנים הגדולים היו צדוקים, והדבר העניק להם יתרון ברור על הפרושים, אולם

היריבות בין הצדוקים לפרושים: היבטים חברתיים

בימי הורדוס גם לפרושים היה מעמד מכובד והוא הלך והתחזק לאורך השנים, הן מצד סמכותם בקרב העם הן מצד סמכויותיהם או השפעתם במקדש, בייחוד בנוגע לאוצר המקדש. נראה שבדור האחרון לפני החורבן הם הצליחו להשפיע על המתרחש בתחום עבודת הקרבנות, אך קשה לקבוע עד כמה ובאילו תחומים הלכתיים, אלא אם כן מסתמכים על כמה עדויות מספרות חז"ל. למרות האופי הסכמטי של שחזור זה (מידת השליטה של כל אחד מן הצדדים בכל אחד מן השלבים איננה ברורה), ניתן להיווכח כי המאבק בין הפרושים לצדוקים היה שקול למדי. בתקופה החשמונאית מאזן הכוחות נע כמטוטלת. בתקופת בית הורדוס הצדוקים שלטו במקדש פרק זמן ארוך יותר, אך לא היה זה שלטון ללא מצרים.

כזכור, הלכות הצדוקים נבדלו מהלכות הפרושים בארבעה עניינים עיקריים: הדגשת מרכזיות עבודת המקדש ותפקידם וקדושתם של הכוהנים המשרתים בו, החמרה בדיני טומאה וטהרה ובדיני שבת והחמרה בענישה הפלילית. מכאן הסקתי שהצדוקים והפרושים החזיקו בשתי תפיסות יסוד שונות באשר לקדושה ולפולחן והראיתי שחז"ל הם ממשיכייה של הגישה הפרושית וכיצד הם פיתחו אותה. הלכות הצדוקים מדגישות את מרכזיות עבודת המקדש והכוהנים העוסקים בה וכן את השמירה על טהרת הקודש. מגמה זו בולטת למשל בהקטרת ענן הקטורת מחוץ לדביר, בציון ימי המילואים מדי שנה בשנה ובהתנגדות לכניסת בני העם לעזרה ולנגיעתם בכלי הקודש. עמדות הלכתיות אלו נובעות מכך שהצדוקים סוברים, בעקבות האסכולות הכוהניות בתורה, כי הקדושה המאפיינת את הפולחן במקדש היא דינמית, כלומר הם סבורים שהקרבן, המנחה ובמידה מסוימת אף הכוהן הם בגדר 'קודש' מבחינה אונטולוגית וממשית. תפיסה זו גרמה לצדוקים להחמיר בהלכה ולהדגיש את מרכזיות עבודת המקדש. לפי השקפתם ערכו הנעלה של הפולחן נובע מכך שעבודת המקדש היא הקשר הבלתי אמצעי והראשון במעלה בין העם לאלוהיו, והכוהנים הם המתווכים בין שמים וארץ. תפיסה זו התבטאה גם בהחמרה בקדושת השבת ובענישה הפלילית.

לעומתם הפרושים ראו במערכת הפולחנית מרכיב אחד מתוך מכלול, דרשו את שיתוף העם בפולחן וערערו על מרכזיותם של הכוהנים במערכת הדתית-רעיונית של הברית בין ישראל לקב"ה. הם לא סברו שהקדושה השוררת במקדש ומואצלת על הכוהנים ועל מתנות הכהונה היא דינמית. להשקפתם, קדושה זו נובעת מצווי האל, ועל כן ניתן להגדירה קדושה סטטית. בכך הם ממשיכים את המגמה האופיינית למצוות המפורטות בספר דברים. דומני שהם ראו בקרבן או במנחה בעלי סטטוס של 'קודש', אך בלי להסיק מכך את המסקנות המתבקשות באשר למשמעות הדתית שצופנים בחובם קודשים אלו. כלומר, הם ראו ב'קודש' מעין תווית נומינליסטית המחייבת לבצע הוראות מסוימות בנוגע לאותו עצם שהוא 'קודש', בלי להפנים את עצם הקדושה הטמונה בו ולהשליך ממנה על תחומים אחרים. אף על פי שהצדוקים

והפרושים קיימו את אותן המצוות, ההבדלים באופן הקיום של כמה מהמרכזיות שבהן מלמדים על הבדלי התפיסות בנוגע לאופייה של הקדושה שהאל מאציל על עמו, בנוגע לדרך לשמרה ובנוגע למקומה במכלול מערכת החוקים המחייבת כל אדם מישראל. בהמשך אעסוק בהיבט נוסף של המתח הרעיוני בין שתי הכיתות, השורר בין עבודת המקדש ללימוד התורה.

חידושים של הפרושים – לימוד תורה ממוסד ועממי

שתי תפיסות עולם אלו התקיימו בו בזמן החל בתקופה החשמונאית ולא מצאנו זכר לתחרות חברתית כה ברורה ביניהן בתקופות שלפני כן. עתה עולה השאלה איזו מהן היא תופעה חדשה ומהפכנית ואיזו מהן היא בבחינת ישן בקנקן חדש. זוהי שאלה קשה מאוד, אך יש להבחין בין קיומן התאורטי של תפיסות אלו, למשל בתורה, לבין התגבשותן לתנועות חברתיות ממשיות המעצבות את החברה. רוג'ר בקווית¹ טען שהפרושים היו תנועה שמרנית שהמשיכה את המסורת היהודית מן התקופה הפרסית, והצדוקים קמו נגדם כתנועה מהפכנית מחמירה.¹ אולם כפי שכבר צוין לעיל (עמ' 213-215) חידושיהם ההלכתיים של הפרושים מסגירים את אופיים החדשני. כוונתי לעירוב חצרות, היתר מלחמה בשבת, 'עין תחת עין' כפיצוי כספי, עידון שיטות ההוצאה להורג, תרומה שנתית של מחצית השקל, דרגת טהרה של טבול יום, שיטה מורכבת להגדרת דם נידה ובכלל זה עקרון הווסת, ועירוב מקוואות (אמנם חלק מחידושים אלו עשויים להיות קדם-פרושיים). לכל החידושים האלה התנגדו הצדוקים, כת קומראן, ובעקבותיהם גם השומרונים, כך שלפחות מהיבט זה דווקא הפרושים הם שיצרו מהפך הלכתי. גם היחס המאופק של הפרושים לפולחן במקדש מביא לידי המסקנה הזאת. כפי שאפרט בהמשך, הפרושים הפנו את מוקד החוויה הדתית מן המקדש אל חיי היום-יום, ואילו המקרא אינו מותיר ספק כי דת ישראל הקדומה התמקדה בפולחן.

1 בקווית, 1982, עמ' 7-9. הוא משווה בין הצדוקים לתנועות רפורמיסטיות אחרות, הקראים והפרוטסטנטים, אשר דחו מסורת מפותחת ושבנו להתמקדות בטקסט. בקווית' התבסס על דבריו הסתומים של יוסף בן מתתיהו (קדמוניות יח, 16) כי הצדוקים הרבו לחלוק על מורי התורה שלהם (ראו גם ההתלבטויות אצל מאן, 1990, עמ' 174-176, 186-187), וקשר זאת לנטיית חוגי הקראים השונים להחזיק בפירושים שונים לתורה שבכתב. יהא פירושם של דברים אלו של יוסף בן מתתיהו אשר יהא, ספרות חז"ל מציגה כמה וכמה הלכות צדוקיות, ואין ספק שלצדוקים הייתה מסורת הלכתית (שני ההיבטים האלה, פרשנות חוזרת ומתחדשת לכתוב לצד הלכה ברורה וחד-משמעית, באים לידי ביטוי גם במגילות קומראן). ניסיונם של בקווית' ואחרים למצוא את שורשי הפרושים החל בימי עזרא ונחמיה הוא כללי מדיי ואיננו מוכיח שהם הופיעו לפני הצדוקים.

על כן אני מסכים עם ריבקיין כי הפרושים יצרו חידושים בעולם הדתי של יהדות בית שני וחוללו למעשה מהפכה רעיונית. ריבקיין השווה בין עולמם של הפרושים לעולמו של בן סירא. בבן סירא הוא רואה את מייצגו של 'העולם הישן', ששולטת בו התפיסה הכוהנית. בן סירא לא הכיר במוסד המבוסס על חכם המלמד תורה ומחדש בה (בנוסח הפרושי-חז"לי של לימוד התורה) ומשמש מקור הסמכות של התורה. מוסד זה היה חידושם של הפרושים, כמו גם התפיסה של שכר ועונש בעולם הבא. לדעת ריבקיין, הפרושים מילאו את הפער בין דת ישראל כפי שהיא באה לידי ביטוי בתורה שבכתב, לבין הצרכים הדתיים של היחיד המרוחק מעבודת המקדש.²

ואמנם יוסף בן מתתיהו מציג שני מאפיינים ברורים של הפרושים: פירוש ולימוד תורה עממי ודקדקני והעברת מסורת פרשנית-הלכתית (בעל-פה). גם המסורות על דברי הפולמוס של ישו כנגד הפרושים מציגות אותם כמורי תורה. תופעה שכזו לא מצויה בתולדות ישראל קודם לתקופה החשמונאית.³ הפרושים שאפו לקרב אל כלל הציבור את היכולת האינטלקטואלית האישית ללימוד תורה ולדעת הלכה, או לכל הפחות להנחיל להמונים את המודעות לחשיבותו של תלמוד התורה. בעקבות ההבחנה בין שני טיפוסים תפיסות הקדושה והפולחן ניתן להוסיף ולקבוע כי הפרושים הפכו את לימוד התורה לערך המנותק מן הפולחן ואולי אף נעלה ממנו. דפוס זה פותח ושוכלל בקרב חוגי התנאים והאמוראים. הצדוקים לא היו שותפים למהפך זה.

2 ריבקיין, 1978, ושם, עמ' 191-311 על ראשית הלימוד הממוסד של התורה כחידוש שלאחר ימי בן סירא. בן סירא (מה, יז) רואה באהרן, האב טיפוס של הכוהן, מורה חוק ומשפט. על מרכזיות הכוהנים אצל בן סירא, ראו גם אולין, 1987. יש הבדל בין לימוד תורה אינדיבידואלי של חכמה שבו מתרכז בן סירא (ראו שנבל, 1985), כלומר לימוד תורה בידי בעל תפקיד רשמי כגון כוהן או סופר, ובין הלימוד העממי של התורה או חוקיה בידי חכמים המתמחים בכך. על פי בן סירא המומחה לחוק ולחכמה הוא סופר מקצועי ויחיד סגולה (לח, לד-לט, יא). על ההתאמה של השקפות הפרושים לצורכי האינדיבידואל בתקופה ההלניסטית-רומית ראו ריבקיין, 1970-1971. יש לזכור כי גם בכת ה'יחד' מקומראן למדו תורה דרך קבע (למשל סרך היחד ו, 5-8), אך שם לא מדובר ב'תלמוד תורה לכול', כיוון שבני הכת ראו עצמם יחידים סגולה החותרים להתגלות (שם, ה, 6-7; ח, 4-12 ועוד).

3 על אפיון הפרושים אצל יוסף בן מתתיהו ראו: באומגרטן, 1983; הנ"ל, 1987. יוסף בן מתתיהו לא בא לשבח את הפרושים אלא להציג את האופן שבו הם התקבלו בציבור, ולכן דבריו כאן מהימנים מאוד. ראו מייסון, 1991. עובדת היותם של הפרושים מורי תורה עולה בבירור מן הפולמוס כלפיהם בלוקס יא, ב-כח ובמתי כג, ב-כח. יסודם של דברים אלו ב'מקור האימרות הסינופטי' (Q) והם פותחו על ידי המקור שמתי השתמש בו (קלופנבורג, 1987, עמ' 139-148; ניופורט, 1995). אשר לחדשנות התופעה, ההשוואה ללימוד הטקסי והפומבי של התורה במעמד האמנה (נחמיה ח) מדגישה דווקא את ההיקף הרחב של לימוד התורה בקרב המוני חכמים פרושים, כיוון שבנחמיה מדובר במעמד טקסי חד-פעמי סמוך למקדש, ובו הלוויים, הקשורים לממסד המקדשי, 'מבינים את העם', כלומר לימוד התורה עדיין קשור למוצא של בני מעמד מסוים ולהוראה מגבוה.

הם לא קנו להם שם כמורי תורה ולא ניסו לפרשה בכלים חדשניים ולהפיצה בקרב הציבור הרחב. הם היו כוהנים הרואים בעבודת המקדש ערך עליון.⁴

כאן המקום להרחיב בעניין פעילותם של הפרושים ותולדותיהם למן ימי בית חשמונאי ועד לחורבן.⁵ כשהופיעו הפרושים על במת ההיסטוריה הם פעלו כתנועה פוליטית במדינה החשמונאית. הידיעות על אודותיהם בתקופה זו מעטות מאוד (ובכלל זה בספרות חז"ל), אך דומה שציקר תשומת הלב שלהם הייתה נתונה להשלטת שיטתם בעבודת המקדש. כך עולה מממ"ת ומדיני הטומאה והטהרה שבהם עסק יוסי בן יועזר (טהרת המים היוצאים מבית המטבחים שבמקדש, ואולי גם מטומאת ארץ העמים). למן עלייתו של הורדוס לא שבו הפרושים להחזיק בסמכות ציבורית-פוליטית כגון זו שאפיינה אותם בימי יוחנן הורקנוס (לפני שנעשה צדוקי) ושלומציון. אך דווקא בתקופה שלמן ימי הורדוס ועד החורבן מקורות חז"ל מלמדים על פריחה רוחנית בקרב חכמי הפרושים ועל עיסוק אינטנסיבי בתחומים שאינם קשורים ישירות לעבודת המקדש – בעיקר טהרת חולין ומצוות התלויות בארץ וכן דיני שבת ומועד, תפילה ואישות. הפרושים הפכו למנהיגים עממיים שעסקו במצוות האדם הפשוט בחיי היום-יום. הם ניסו להשפיע ולאכוף את סמכותם על מי שלא נטו להקפיד במצוות, אשר כונו 'עם הארץ', ולשם כך, באופן פרדוקסלי, הם ניסו להרחיק את עם הארץ שאיננו מקפיד בטהרת חולין ובהפרשת מעשרות. בתוך כך הם הדגישו את טהרת החולין כסמל סטטוס, בבחינת חיקוי של טהרת הכוהנים, וגם העבירו את דיני הטהרה לתחומי הבית ובית הכנסת – סעודה, תפילה, לימוד תורה או קריאה בתורה. הם הפכו למעין קבוצת עילית של מנהיגים דתיים עממיים, כלומר ל'אליטה-עממית'. יוסף בן מתתיהו אומר במפורש שהם היו מקובלים מאוד בערים, והטקסים

4 כמובן, יש לצדוקים מאפיינים נוספים, אמנם שוליים, מלבד כוהניותם, ואין ספק שכוהנים רבים בימי הבית לא היו צדוקים כלל. במודל שיוצג להלן הכוהן הוא מייצגם של הצדוקים מכיוון שהוא המאפיין החברתי של המערכת התרבותית המשתקפת בהלכותיהם – התרכזות בפולחן והדגשת מרכזיות הכוהנים בו, התפיסה המחמירה של קדושה דינמית וכו'. מאפיין זה של הצדוקים גם נוח יותר לניתוח בכלים סוציו-אנתרופולוגיים.

5 הרחבה זו חיונית כדי להשלים את התמונה לקראת ניתוח התהליכים החברתיים בהמשך הפרק. הדברים מבוססים בעיקר על רגב, 2000 (א), בייחוד עמ' 192-201. על טהרת חולין ראו גם: ניוזנר, 1971; הנ"ל, 1973; אופנהיימר, תשל"ג. על מעמדם של הפרושים ועל התפתחותם כתנועה ראו: לוין, תשל"ח; אורבך, תשמ"ח, עמ' 509-535; כהן, 1984. על יוסי בן יועזר ראו רגב, 2000 (ב) וכן לעיל, עמ' 249-250. על הלכות בית הלל ובית שמאי השוו גם בן שלום, תשנ"ד. לדעה כי עמדות הפרושים היו מקובלות על מרבית הציבור וכי הם היו המנהיגים הדתיים הבלתי מעוררים, ראו הנגל ודיינס, 1995. שאלה מעניינת היא אם דברי יוסף בן מתתיהו (קדמוניות יג, 297) כי תורת הפרושים הייתה מקובלת על רוב העם משקפים את הקשרם של הדברים, כלומר ימי יוחנן הורקנוס או שמא את דורו של יוסף בן מתתיהו. על כך שלמרות כל ההסתייגויות וההבדלים, הפרושים של יוסף בן מתתיהו הם אכן הפרושים בספרות חז"ל, ראו בפרק המבוא.

היריבות בין הצדוקים לפרושים: היבטים חברתיים

נערכו על פיהם (לא ברור אם הכוונה לשבועות ולקרבנות או לתפילות, וראו לעיל, עמ' 350). גם אם הפריז בדבריו, מאות ההלכות בספרות חז"ל המיוחסות לבית הלל ולבית שמאי מלמדות על פריחתם לקראת סוף ימי בית הורדוס. העובדה ששמעון בן גמליאל עמד בראש הממשלה הזמנית המתונה בראשית המרד הגדול מלמדת כי בעקבות התפרצות ההתנגדות כלפי רומא, הקנתה להם סמכותם הדתית של הפרושים גם הישגים פוליטיים. אבל רק לאחר החורבן זכו החכמים לעמדה רשמית מוגמרת והיו למנהיגים דתיים ופוליטיים, ובית הנשיאות, בית גמליאל, זכה להכרה מצד השלטון הרומי.

האתוס הצדוקי – עבודת הקרבנות כמערכת סמלים תרבותית

הפולחן במקדש היה מרכז עולמם של הצדוקים. מהן התפיסות הדתיות והחברתיות העומדות ביסוד מאפיין זה של הצדוקים? כאלפיים שנה של היעדר עבודת קרבנות בישראל, כמו גם בנצרות ובאסלאם, גרמו לחוסר הבנה של עצם המשמעות של עבודת המזבח. אנתרופולוגים וחוקרי דתות פולטיאיסטיות הם שחשפו את המורכבות הרעיונית שבפולחן באשר הוא. אנתרופולוגים, ולאחרונה גם סוציולוגים, רואים בפולחן (ritual) מערכת סמלים. מלבד העובדה שמערכת הסמלים מקרבת את האדם למגע בלתי אמצעי עם האל או עם הקודש הנאצל ממנו, היא גם מנחה את החברה לקראת סדר ומשטר מוסרי ויציב, המקנה לאדם תחושת שייכות. באמרי 'מערכת סמלים' כוונתי היא שפעילות מוחשית, טקסית ופומבית משקפת או צופנת בחובה ישות אחרת, טמירה ונעלמה. מחקרים רבים דנו בתפיסה זו של הממשות בפולחן ומשמעויותיה החברתיות. קליפורד גירץ, דאגלס, ליץ' וטרנר הראו כי פולחן בעל משמעות דתית רבה והשלכות חברתיות ניכרות איננו מעיד על חברה 'פרימיטיבית'. זאת משום שהפולחן אינו מתמצה באמונות מאגיות או מנטיות, אלא הוא בראש ובראשונה אמצעי להקניית משמעויות רעיוניות ולשמירת ליכוד וסדר חברתי. בחברות שונות, כמו גם בחברה המערבית של ימינו, הפולחן פושט צורה ולובש צורה, אך עדיין ניכרים בו ומתפתחים בו דפוסי פעולה חגיגיים ובלתי שגרתיים הנושאים משמעות ערכית, חברתית ודתית. דפוסים אלו הם שיוצרים את השקפת העולם של החברה ומעצבים את ביטוייה המעשיים.⁶

6 על הפולחן כמערכת סמלים והשלכותיה החברתיות של מערכת הסמלים ראו למשל: גירץ, 1973 (א); הנ"ל, 1973 (ב); דאגלס, 1970; ווטנו, 1987, עמ' 97-144. יסודה של תפיסה זו טמון במחקריהם של רוברטסון-סמית ודירקהיים. על הטקס כביטוי מוחשי של תפיסות דתיות וחברתיות ראו למשל, בל, 1992 ושם ספרות נרחבת. על כך שהפולחן קיים בכל תרבות כאמצעי לשמירת סדר חברתי והקניית משמעויות דתיות ראו גם: ליץ', 1968 והספרות שם; טרנר, 1967. דפוסי הפולחן בחברה המערבית נדונו בידי ווטנו, שם.

בדור האחרון עמדו חוקרי מקרא, ובראשם יעקב מילגרום, על המשמעויות השונות של מרכיבי הפולחן המפורטים במה שמכונה 'הרבדים הכוהניים בתורה' וניסו לגלות את הנשגב ואת הנסתר שבתורת הקרבנות. אם להשתמש במונחים שטבע גירץ, חוקרים אלו חקרו את הערכים המסתתרים מאחורי הסמלים, את הלכי הרוח ואת ההשקפות המקבלות משמעות בקרבנות לסוגיהם, בגורמי הטומאה ובדרכי ההיטהרות.⁷ ניתוח הלכות הצדוקים ותפיסת הקדושה והפולחן שלהם, המושפעות מאוד מזו של 'הרבדים הכוהניים בתורה', מלמד שהם תפסו את המערכת הפולחנית כמערכת סמלים שלמה. כך מתברר מתפיסת הקדושה הדינמית שהם הקנו למקדש ולקרבנות. אני סבור שהחמרתם הרבה של הצדוקים בעבודת הקרבנות והדגשתם את מרכזיותה ואת מרכזיות תפקידם של הכוהנים נובעת מתפיסתם כי העלאת הקרבן או ההישמרות מן הטומאה הן בעלות משמעות שמעבר לעצם המילוי ההוראה השמימית: עבודת הקרבנות במקדש איננה בבחינת ביצוע מכני וטכני של מלאכה המצווה בתורה, אלא היא מקרבת את האדם (או את העם כולו) לאל וכן יש בה ערכים שנועדו להנחות את החברה.⁸ היא בבחינת תהליך התקדשות יום-יומי ומתמשך

7 ראו בעיקר מילגרום, 1991 ושם הפניות לרבים ממאמריו וכן גורמן, 1990; רייט, 1991; ג'נסון, 1992. במקצת מסקנותיהם נעזרתי לעיל, בעמ' 230-243. איילברג-שוורץ (למשל 1987) ניסה ליישם תפיסה דומה. למינוח של סמלים, ערכים וכו' ראו גירץ, 1973 (א).

8 קשה למצוא עדות ישירה לתפיסה שכזו כיוון שלא שרדו כתבים של הצדוקים, וגם אם חוגים אחרים סברו כך תפיסה שכזו היא בדרך כלל בלתי מודעת (כך על פי העדויות האנתרופולוגיות), ולכן רק מתבונן מן החוץ יכול להגדירה כך. ואמנם דווקא יהודי שניסה להסביר את עקרונות התורה כך שיובנו במושגים אוניברסליים עמד במפורש על הסמליות הנעלית של המערכת הפולחנית. פילון האלכסנדרוני רואה כמעט בכל פרט מפרטי דיני הקרבת הקרבנות משמעות סמלית. ראו: חוקים א, 168-299; ניקיפרובטצקי, 1967; לפורטה, 1989. כך למשל לדעת פילון האיסורים הנוגעים למומים בקרב בני אהרן הם אות לשלמות הנפש, וכן הקרבן שאין בו מום נועד ללמד את המקריב לבוא למקדש ללא רבב נפשי או גופני (חוקים א, 80-81, 167). אף לבגדי הכהונה יש משמעויות סמליות (חוקים א, 83-97) וכן לנתינת הזרוע, הלחי והקיבה לכוהנים (חוקים א, 147-150). אולם לא רק פילון, הנוקט בעקיבות שיטה אלגוריסטית, רואה סמליות בפרטי הפולחן. אף בספרות חז"ל ניתן למצוא שרידים להשקפה זו. כך למשל על אבני המזבח לא הונף ברזל כיוון שהן מטילות שלום בין ישראל לקב"ה (תוספתא, בבא קמא ז, ו [מהדורת ליברמן, עמ' 30]), וכן הקטורת הנעשית בחשאי מכפרת על לשון הרע שאף היא איננה גלויה (בבלי, יומא מד ע"א). על יחסם הכללי של חז"ל לטעמי המצוות ולסמליותן כמשני יחסית לתכלית העיקרית שבעצם קיומן ראו אורבך, תשמ"ח, עמ' 339-341. המקום השולי שתופס הערך הסמלי של עבודת הקרבנות אצל חז"ל מומחש בדיון בדרכי הכפרה השונות על עוון כניסה למקדש במצב של טומאה, בשגגה (משנה, שבועות א, ב-ז). אמנם חז"ל עסקו באופני הכפרה (סוגי אשמות, קרבנות יום הכיפורים, קרבנות המועדים וראשי החודשים) אבל רק אגב דיון בדיני שבועות בסדר נזיקין, ולא במסגרת של משנה סדורה של טעמי הקרבנות (השוו אלבק, תשי"ט, סדר נזיקין, עמ' 239). עיון מפורט בגישתם ההלכתית של חז"ל לטעמי הקרבנות דורש מחקר נפרד.

היריבות בין הצדוקים לפרושים: היבטים חברתיים

המורכב מאין-סוף הוראות, מצוות, מעשים ואיסורים. לדידם של הצדוקים, אין שום מערכת סמלים, ערכים או מצוות שתשווה לזו של הפולחן מבחינת משמעותו הדתית, שכן כל פרט ופרט במערכת הפולחנית הוא בעל 'משמעות קוסמולוגית' וחלק ממערכת סמלים הכרחית.

תפיסת העולם הדינמית של הצדוקים, עולם המושגים שלהם או 'המערכת התרבותית' (כלשונו של גירץ) שואבים קודם כול מן המקדש ומן המערכת הסובבת אותו. העולם כולו, ובתוך כך כמובן תורת ישראל בשלמותה, נתפסים מנקודת מוצא הרואה במערכת הפולחנית-כוהנית את מרכז ההווה. באמצעות עבודת הקודש של הכוהן נוצר הקשר בין עם ישראל והקב"ה ומובטחת שכינת האל בקרב עמו – רעיונות המאפיינים את התפיסה שחוקרי המקרא הביקורתיים ייחסו ל'תורת הכהונה' (P), כפי שהוסבר לעיל. מרכזיות הפולחן אצל הצדוקים מאצילה סמכות על הכוהן ומעמידה אותו במרכז המערכת החברתית. ערכים דתיים אחרים, כגון קדושת השבת והחמרה בדיני העונשין, אינם פוגמים במרכזיות עבודת המקדש ובסמליותה ואינם ממעטים בחשיבותה. אני מדגיש כאן תחום אחרון זה כדי לעמוד על ההבדל בינו לבין מרכזיות לימוד התורה אצל הפרושים, לימוד שאיננו קשור לעבודת המקדש.

עבודת מזבח לעומת לימוד תורה, כוהן לעומת חכם: סמכות ציוויית לעומת סמכות הכרתית

דומני שהניגוד הצדוקי-פרושי בין עבודת המקדש ללימוד תורה איננו נתון לוויכוח. עתה אנסה לנתחו מן ההיבט החברתי ולהסיק מתפיסות העולם הדתיות הכוללניות האלה על תפיסות חברתיות ועל דפוסי התנהגות. לשם כך אציג את המודל של סמכות הכוהן לעומת סמכות החכם. הניגוד בין החכם הפרושי לכוהן הצדוקי הוא ניגוד של סמכות: בבסיסו עומדת השאלה מיהו המנהיג הדתי המובהק המורה לעם כיצד לנהוג, ובעקיפין, כיצד לעבוד את האל ובמה להאמין. לדעת גירץ למשל, שאלת הסמכות עומדת ביסוד התופעה המכונה 'דת', והיא הקובעת את עצם התוכן הדתי. אני מבקש להציג מודל שלפיו החכם והכוהן מייצגים שני סוגים שונים של סמכות: הכוהן מייצג סמכות ציוויית, ואילו החכם מחזיק בסמכות הכרתית.⁹

9 לחשיבות הסמכות במסגרת התופעה הדתית ראו גירץ, 1973 (א), עמ' 109-110. להצגה בסיסית של המודל של סמכות ציוויית מול סמכות הכרתית ראו דה ג'ורג', 1985, עמ' 26-92. מודל זה עדיף בעיניי מן המודל המשולש של מקס ובר, המפריד בין סמכות כריזמטית, מסורתית ורציונלית שכן הגדרות אלו אינן תואמות את המרכיבים העיוניים-אידאולוגיים והחברתיים המפרידים בין הצדוקים לפרושים. ראו ובר, 1947, עמ' 324-392 ושם על התפקוד של בעל הסמכות וההשלכות החברתיות של סמכותו.

סמכותו הציווית של הכוהן נקבעת קודם כול מתוקף מוצאו הכוהני ובשל המעמד שמקנה לו המערכת הפולחנית שבתורה כמקריב הקרבנות וכמבצען של פעולות הכרחיות של טהרה (פרה אדומה, מצורע וכן קרבנות חטאת ואשם, הנושאים גם הם אופי של טיהור). הכוהן נושא באחריות להבדיל בין קודש לחול ובין הטמא לטהור ולהורות את חוקי הפולחן לישראל (ויקרא י י-יא) ואף נושא לעתים בסמכויות משפטיות. ספר דברים מעניק לכוהן סמכויות דתיות נוספות מחוץ לתחום הפולחן. סמכותו של הכוהן נוגעת בעיקר לציווי ולהוראה לעם בתחום הפולחן, ויש להישמע לו בשל עצם היותו כוהן, בייחוד כשהוא פועל במקדש.¹⁰ לעתים קרובות האדם הפשוט נזקק לכוהן שיורה לו כיצד לבצע את מצוות התורה, ומכאן שחיי הדת של הפרט תלויים במידה רבה בזיקתו אל הכוהן.

לעומת זאת סמכותו ההכרתית של החכם איננה מעוגנת במערכת מקובעת וממוסדת (לפחות לא בימי בית שני). היא נובעת קודם כול מן הידע של החכם, כפי שהוא נתפס בעיני הציבור, ומהסכמתו ומרצונו של הפרט לקבל את דעתו של החכם ולמלא את הוראותיו. החכם אינו נולד כזה, אלא משיג את חכמתו מתוקף כישרונו

10 הסמכות המולדת של הכוהן הודגשה בידי שוורץ (תשמ"ז, עמ' 139-143; הנ"ל, 1992) ואיילברג-שוורץ, 1987. הם שיערו כי העובדה שאדם נולד למעמד הכהונה ואיננו יכול להפוך לכוהן עיצבה את התפיסות הדתיות של הכוהנים או של הצדוקים. לסמכויות המשפטיות של הכוהנים ראו למשל: דברים יז ט; ויינפלד, 1972, עמ' 162-163; וכן בפרק השלישי עמ' 130-131. יש המפקפקים בכוחו ובסמכותו של הכוהן בסוף ימי בית שני. חוקרים אלו מאמצים את גלי הביקורת העוקצנית הרואה בכוהנים כעין פקידים המבצעים את עבודת הקרבנות באופן טכני בלי שהקדושה שבפולחן תאציל עליהם (לביקורת זו ראו שוורץ, 1979, עמ' 13-34). זוהי ללא ספק עמדת הפרושים (או חלק מהם), אך אין בכך כדי להפכה לעובדה היסטורית. כפי שהתברר בפרקים השמיני והתשיעי, מספר רב של מקורות מעיד על מעמדם הרם של הכוהנים בחברה היהודית, גם בסוף ימי הבית. על כך מעיד גם פילון, חיי משה ב, 142; חוקים א, 105-155; ד, 190-192; בריחה 106-112. בלקין (1940, עמ' 78) וסטיוארט (1968) הטוענים כי השפעתם החברתית-דתית של הכוהנים הייתה מצומצמת עד זניחה, מושפעים למעשה מן התפיסה הרואה באור שלילי את מוסד הכהונה ואת עצם התופעה הקרויה 'פולחן' (ritual). על מגמה אנטי-פולחנית זו ראו למשל ווטנו, 1987, עמ' 97-98, והשוו בנספח ב. נוסף על כך מי שממזערים את מקומם של הכוהנים בימי הבית מתעלמים מכך שעבודת המקדש זכתה למקום מרכזי בעולמם הדתי של יהודי בית שני (על ההבדלים במידת המרכזיות של הפולחן במקדש בתוך המערכת הדתית, ראו להלן). מכיוון שהכוהנים הם שמבצעים את עבודת המקדש, ובדרך כלל אף מנהלים אותה, הדבר אמור להקנות להם יוקרה והשפעה בחברה, שהרי הפולחן מעצם טבעו מקנה השפעה. בלנקינסופ (1995, עמ' 66-68, 81, 99-101) מצטט את ולהאוזן כדוגמה לגישה הסולדת מן הכהונה, ולעומתו, הוא מצטט את ובר כמייצג את מי שמעריכים את כוחה ואת חשיבותה, ולגישתם בלנקינסופ מצטרף.

וניסיונו האיש. ¹¹ הוראותיו של הכוהן, התואמות את החוק המקראי, עשויות להיות מוגבלות מאלו של החכם. לעומת הכוהן, החכם חופשי לעסוק בתחומים שונים ולהתאים את עצמו לנסיבות המשתנות, ולפיכך גבולות סמכותו גמישים משל הכוהן. אמנם הפרושים בהחלט שאפו לעגן את סמכותם ההכרתית במוסדות מרכזיים – בית המקדש ובתי הדין – ובכך הם הצליחו לפרקים, אך הדבר מלמד כי הם ייחסו חשיבות מובנת מאליה למוסדות אלו, וודאי גם היו מעוניינים לזכות במוקדי כוח שיקנו להם גם תמיכה ציווית, ולא רק תמיכה הכרתית. לעומתם, הכוהן חסר סמכות הכרתית מתוקף תפקידו, וללא המקדש השפעתו הדתית-חברתית הולכת ונעלמת.

יש לשים לב לסמכותו הייחודית של ראש הכוהנים – הכוהן הגדול. הכוהן הגדול הצדוקי החזיק בסמכות ציווית במובן נוסף, מתוקף היותו המנהיג הציבורי-פוליטי של האומה. אמנם הוא זכה בתפקיד בשל מינויו בידי השלטון ההרודיאני והרומי, שלא היה פופולרי, אך אני סבור כי משנכנס לתפקיד רבים כיבדו את סמכותו הרשמית ורחשו לו כבוד. המקרים המתוארים אצל יוסף בן מתתיהו ובברית החדשה מלמדים על הכוח ועל ההשפעה שנהנה מהם, שנבעו בין היתר מן הזיקה הברורה בין הכוהן הגדול למקדש, זיקה שעוד ידובר בה להלן.

שורש הניגוד בין החכם והכוהן טמון בהבדלים בעולם הערכים והסמלים שממנו השניים שואבים, כמו גם תומכיהם. הסמכות שהכוהן או החכם שואבים ממנה איננה תכונה סטטית גרידא שבה הם מחזיקים. סמכות זו נוצרת מן האופן שבו החכם או הכוהן נתפסים בעיני החברה הסובבת, כלומר היא נובעת ממערכת היחסים הנרקמת בין בעלי הסמכות לבין הציבור הרחב, מערכת המושתתת על מטרה או על עניין משותפים. ¹² מערכת יחסים שכזו תלויה בזיקת הסביבה להשקפות ולערכים שהכוהן או החכם מייצגים. לפיכך מאבקם של הכוהן ושל החכם להשגת סמכות והשפעה הוא תולדה של תחרות בין שתי תפיסות דתיות שונות, שהם מנסים להשליט בציבור. לשתי התפיסות אחיזה בחברה, והן נאבקו זו בזו על השליטה במוסדות, כמו גם על נפשם של ההמונים. כלומר, שתי מערכות או השקפות דתיות-חברתיות שונות העמידו את הכוהן או את החכם בראשן והקנו לו את סמכותו. מקור סמכותו של הכוהן הוא הפולחן, כלומר המקדש, ואילו סמכותו של החכם נובעת מן התורה.

11 על מאפיינים אלו של החכמים ראו: הר, תשל"ט; אורבך, תשמ"ח, עמ' 509-539; כהן, 1990, עמ' 263-235; פראד, 1991, עמ' 121-69.

12 הסמכות הציווית נובעת בעיקר מהסכמה חברתית, ובהיעדרה הכוהן מאבד מסמכותו. אך אופייה של המערכת החוקית-משפטית משפיע גם הוא על התפתחות הסמכות הציווית. לפיכך אם הפרושים אכן השתלטו על בית הדין במקדש והצליחו להכפיף את 'זקני כהונה' למרותם בסוף ימי הבית (לעיל, עמ' 363-365), שינוי משפטי זה העביר חלק מן הסמכות הציווית של הכוהנים לידי החכמים. אבדן סמכות שכזה מצדם של הכוהנים קשור גם לשינוי חברתי (שידובר בו בהמשך). למאפיינים ולתהליכים מעין אלו ראו ג'נקינס, 1980, עמ' 154-160.

כוונתי ל'תורה' במובן הרחב של המושג (כגון 'תורה שבעל-פה'). ידיעת התורה והיכולת לחדש ולהעמיק בה היא כישרונו של החכם. התפיסה המקנה לחכם סמכות כמעט מוחלטת רואה את מלוא המשמעות הדתית בתורה, בידיעתה ובהגשמת הוראותיה ואורחותיה בחיי היום-יום. לפי השקפת החכמים ותומכיהם, לימוד התורה והוראתה בעלי משקל דתי וערכי רב יותר מעבודת הקרבנות כיוון שהתחום האחרון נכלל בראשון. מי שמקבל את עליונות ערך תלמוד התורה על ערך עבודת המקדש מכיר בכפיפותו של הכוהן לחכם.

ניתן למצוא רמזים ליחסם של הפרושים לפולחן ולתפיסתו כתחום מרכזי פחות מלימוד התורה, יחס המסתכם בהפחתה מסוימת – הפחתה יחסית לצדוקים ולכת קומראן – מערכה הדתי וממידת הקדושה של עבודת הכוהנים במקדש. אם לקדושה המושגת באמצעות החוויה הדתית שבקיום המצוות יש ערך סגולי, הרי הפרושים ביזרו את הקדושה על פני כמה תחומים ולא ריכזו אותה, כצדוקים, בעבודת המקדש. תפיסה זו מתגלה מתוך הלכות הפרושים: אופייה של קדושת המקדש שונה (המקדש קדוש 'פחות'), ולכן אין צורך להחמיר בדיני טומאה וטהרה בתחומו; קדושת הכוהנים דומיננטית פחות, ולכן בלעדיותם על הפולחן נפרצת כשהעם משותף יותר ויותר בעבודת הקודש; ניתן להשיג קדושה מחוץ למקדש, כגון טהרת חולין (וטהרתו של טבול יום); החוויה הדתית מושגת גם מחוץ למקדש, באמצעות קריאת התורה בבית הכנסת ובאמצעות תפילה ביחיד ובציבור (אם כי אינני טוען שהצדוקים לא קראו בתורה והתפללו) ומצוות הקדושה מוסבות עתה לתחומים אלו;¹³ ויותר מכול, ההתקדשות וההתקרבות לאל מתממשות לא רק באמצעות עבודת הקרבנות במקדש, אלא בראש ובראשונה על ידי לימוד תורה.¹⁴ תפיסת הקדושה הסטטית של הפרושים

13 על תופעת הטהרה לפני סעודה, לפני תפילה ולפני קריאה בתורה (שכינית אותן 'טהרה לא-כוהנית') כהעתקת החוויה הדתית מן המקדש לבית המגורים ולבית הכנסת ראו רגב, 2001 (א). שם גם טענתי כי חיובי הטהרה הנוגעים לפעילות ליטורגית אינם נושאים אופי כה מובהק של טאבו כגון אלו הנזכרים בתורה בנוגע למקדש או למחנה, וזאת אף שהם חלים על אותם גורמי טומאה, כגון קרי וכו'. היסודות למסקנות אלו הוצבו כבר בידי אלון, תשי"ז, עמ' 148-176. דוגמה אפשרית נוספת היא ההבדל בתפיסת הקדושה של המעשר בין הלכותיהם של הצדוקים לבין הלכותיהם של פרושים (לעיל, עמ' 169-170). המחשה נוספת להסבת תחום הקדושה מן המקדש לחיי היום-יום מצויה בעמדת התנאים (שסביר מאוד, אם כי לא הכרחי, שראשיתה בימי הבית) שהחילו את העיקרון העומד ביסוד הצו הדין בקדושת המחנה בעת יציאה למלחמה (דברים כג י-טו) על הימנעות מטומאה בתפילה, וכך הסבו את הקדושה מן התחום המקודש גרידא אל פעולתו ואל כוונתו של האדם. ראו בוקסר, 1985.

14 עיקר העדויות להתמקדות בתלמוד התורה על חשבון עבודת המקדש הן מן התקופה שלאחר החורבן. ראו למשל רוזנפלד, 1997. המקורות העיקריים לכך מימי הבית הם דברי יוסף בן מתתיהו על הפרושים (ראו לעיל) וכן רבדים בברית החדשה שזמנם מימי הבית (לוקס יא, ב-כח; מתי כג, ב-כח; ניופורט, 1995. השוו גם סלדריני, 1988, עמ' 176). די במקורות אלו ובחשיפת

והחשיבות הרבה שהם הקנו לתלמוד התורה יחסית לפולחן הם נקודת מפתח להבנת עולמם מתוך ניגוד לעולמם של הצדוקים. אף שהפרושים קיימו כמובן את מצוות עבודת המקדש והכירו בסמכותם של הכוהנים לבצע את מלאכת הקרבנות, הם לא ייחסו למצוות אלו את המשמעות שמצאו בה הצדוקים. המחשה יוצאת דופן (אם כי אין לראות בה הוכחה) לגישתם ה'טכנית' של הפרושים לפולחן מצויה במאמר מפורסם שמדרשי חז"ל קושרים לריב"ז בנוגע להיגיון שבמצוות הפרה האדומה המטהרת מטומאת מת: 'לא המת מטמא ולא המים מטהרין אלא אמר הקב"ה חוקה חקקתי גזירה גזרתי אי אתה רשאי לעבור על גזרתי דכתיב זאת חקת התורה'.¹⁵ דבריו אלו של ריב"ז מגלים את מה שההלכה גופה אינה יכולה לחשוף במפורש: היחס לטעמי המצוות. משמעות האמרה היא שאין לפולחן הכרוך באפר הפרה האדומה ערך דתי או משמעות סמלית עצמאית, אלא מדובר במצווה אחת מתוך תרי"ג שיש לקיימה כמצווה שמעית ולא כמצווה שכלית. אכן, מעשה הפרה האדומה הוא טקס יוצא דופן, וחכמים וחוקרים התקשו להבין את הפרדוקס המעשי (האפר מטהר את המת אך מטמא את המזה אותו) ואת התאולוגיה או הסמליות שביסודו.¹⁶

מגמותיה של ההלכה הפרושית באמצעות השוואה להלכות הצדוקים וכת קומראן כדי להסיק שתופעה זו החלה עוד בימי בית שני. ראיה ליחס בין התורה לפולחן במחשבתם של חז"ל ניתן לראות בדברי המדרש על ההייררכיה השוררת בין כתר תורה לכתר כהונה: 'הרי כתר תורה <תוכחה> לכל באי העולם שכל מי שזוכה בו מעלה אני עליו כאלו שלשתם (= כתרי תורה, כהונה ומלכות) מונחים וזכה בכולם [...] כל עצמן של שני כתרים הללו (= כהונה ומלכות) אין באים אלא מכוחה של תורה'. ספרי, קרח, קיט (מהדורת הורוביץ, עמ' 144). ראו גם כהן, 1990, עמ' 23-24. בד בבד עם עליית ערכו של תלמוד התורה הפחיתו החכמים ממשקלה התאולוגי של עבודת הכוהנים במקדש. ראו: בבלי, סנהדרין מד ע"ב; צט ע"ב; מנחות קי ע"א; אורבך, תשמ"ח, עמ' 547-549, וראו להלן. מכאן קצרה הדרך להבין כיצד התפתחה לאחר החורבן תפיסתם של חז"ל כי תלמוד תורה תופס את מקומם של הקרבנות (עליה ראו רוזנפלד, שם). מעניין לציין כי התורה והמקדש כערכי יסוד מוצגים זה לצד זה במקבים א יג, ד; יד, כט, וזאת בהקשר של האידאולוגיה של שמעון בן מתתיהו (השוו גם מקבים ב ב, יז). שמא ניתן להסיק מכך כי בראשית התקופה החשמונאית מעמדם הרשמי של כתר תורה ושל כתר כהונה היה שווה. 15 תנחומא, חוקת, כו (מהדורת באבער, ס ע"א); פסיקתא דרב כהנא, פרשת פרה (מהדורת באבער מ ע"ב); פסיקתא רבתי, יד (מהדורת איש שלום סה ע"א). השוו בבלי, יומא סז ע"ב. למסורות על הזיקה בין ריב"ז למעשה הפרה האדומה ראו בפרק התשיעי, הערה 55. מעניין שמאמר זה יוחס דווקא לריב"ז, שנודע כמי שמיגר את כוחם של הצדוקים (לעיל, עמ' 179-180, 375). אמנם אורבך (תשמ"ח, עמ' 83-84) ראה כאן 'הרחקה של הצד המיתי', אך במקום אחר היטיב להסביר זאת במגמתם של חז"ל שלא לחפש טעמים פנימיים ופירושים אלגוריים למעשה (אורבך, שם, עמ' 229-333), כלומר – אם להשתמש במונחים מן האנתרופולוגיה וממדע הדתות – התכחות לגישה הרואה בטקס מערכת סמלים המשקפים ממשות.

16 להתמודדותם של חז"ל עם תמיהות אלו ראו אורבך, תשמ"ח, עמ' 330-333. לניסיון לפתורם ראו מיגלרום, 1990, עמ' 438-443.

אך דומה שריב"ז, או מי שייחס לו את הדברים, נוקט כאן עמדה כוללנית יותר ומוצא במעשה הפרה האדומה אחיזה לגישתו כי אין לפולחן ערך לעצמו. להשקפתו, המצוות הכרוכות בעבודת המקדש הן חלק מרשימת החובות הכללית ואין להן ערך ייחודי ועצמאי, וייתכן שניתן להגדיר את הגישה שהוא נוקט כאן כלפי הפולחן גישה נומינליסטית.¹⁷ ריב"ז מכפיף כאן את המצווה הפולחנית לעולמה של תורה ושולל את האפשרות כי יש לה כוח סמלי ומשקל סגולי רבים יותר מאלו של מצוות אחרות.

אמרה זו עולה בקנה אחד עם תפיסתם הדתית של תנאים ושל אמוראים מאוחרים את מצוות הקרבנות. כך למשל מיוחסת לר' לוי הקביעה כי אין לעבודת המקדש ערך משל עצמה: 'לפי שהיו ישראל להוטים אחר עבודה זרה במצרים והיו מביאין קרבנותיהם לשעירים [...] והיו ישראל מקריבים קרבנותיהן באיסור במה [...] אמר הקב"ה: יהיו מקריבין לפני בכל עת את קרבנותיהן באהל מועד והן נפרשים מעבודה זרה'. כלומר, לעומת הרעיון המשתקף מן המסכת הארוכה מאוד של ההוראות והדינים המקראיים הקשורים להקמת המשכן ולעבודת המזבח, גישת חז"ל הופכת את הפולחן למצווה פחותה מבחינת ערכה הסמלי בעבור האדם.¹⁸

זאת ועוד, שלילת הערך העצמאי של עבודת הקרבנות מתקשרת גם לתפיסתם של חז"ל בכל הנוגע למשמעותן הדתית של המצוות כהווייתן. אורבך הראה שיחסם של חז"ל לקדושה שבמעשה הדתי מלמד שהם עקרו את עצם הקדושה המצויה במצווה גופה והעבירו אותה לתחומה של החוויה של עשיית המצווה. כך הם הפכו את

17 למשמעות המונח 'נומינליזם' ראו סילמן, תשד"ס-תשנ"ה. להשלכתו על הצדוקים והפרושים ראו שוורץ, 1992, וראו הדיון לעיל, עמ' 206-207.

18 למאמרו של ר' לוי ראו ויקרא רבה כב, ח (מהדורת מרגליות, תקיז-תקיח); אורבך, תשמ"ח, עמ' 322. טענה דומה מועלית במאה השנייה לספירה בידי יוסטינוס מרטיר והפסידור-קלמטינים בפולמוסם עם היהודים בנוגע לקרבנות שהוחלפו בקרבנו של ישו (רוקח, תשנ"ט, עמ' 48-50). ברור שר' לוי לא שאל את הרעיון האנטי-פולחני והאנטי-יהודי מן הנוצרים, אלא חוגים נוצריים אלו, שעדיין היו קשורים לכבלי יהדותם השתמשו ברעיון פנים-יהודי. לפיכך גישתו של ר' לוי (מאה שלישית) הייתה מקובלת בקרב חוגי חכמים כבר במאה השנייה אם לא לפני כן. למאמרו של ר' לוי והגישה המובלעת בו יש השלכות על תפיסתו של הרמב"ם. לדעת הרוי (1995), אמנם הרמב"ם אינו רואה ערך עצמאי בעבודת הקרבנות, אבל הוא מקדיש לנושא זה תשומת לב רבה בפירושו למשנה כמו גם ב'משנה תורה' כיוון שלימוד עבודת הקרבנות הוא בבחינת עבודת ה', ויש לו ערך של לימוד תורה לשמה. גישה דומה כלפי דרך מחשבתם של חז"ל מביע ניוזנר, 1979. אולם מה המניע הפילוסופי להתפתחותה של הגישה העוקרת את משמעותו הסמלית של הפולחן ואת חשיבותן העצמאית של המצוות הנוגעות לעבודת המקדש? אפשר שזוהי ההימנעות מהגשמת האל. כך למשל, פילון (חוקים א, 67, 152, 271) מדגיש כי האל אינו זקוק לדבר, אלא רק מאפשר לאדם להתקרב אל הקודש. דחיית מערכת סמלים שכזו ושלילת ערך הפולחן אופיינית גם לתרבות המערבית, ודאגלס (1970, בייחוד עמ' 8) חשפה תופעה זו וביקשה לבערה (וראו עוד להלן).

הקדושה לנחלת האדם הפרטי המקיים מצווה זו: 'מן המצווה ניטל לא רק כל אופי מגי-מיתי, אלא גם עצם היסוד הריטואלי-פולחני'. מגמותיה של ההלכה הפרושית מתוך השוואה להלכה של הצדוקים (וגם מתוך השוואה להלכות כת קומראן ולשיטתו של פילון בדבר סמליותם של אי אלו חוקים) מלמדות שהתופעה שציין אורבך החלה כבר אצל הפרושים: הקדושה מושגת בחיי היום-יום של האדם מתוך עצם קיום המצוות ולא דווקא בשל אופייה הבלתי תלוי של המצווה.¹⁹ מתוך תפיסה זו כמעט מתחייבת שלילתה של התפיסה האחרת, ולפיה הקדושה שוררת בעיקר (ואולי אפילו אך ורק) בעבודת המקדש. מובן שחז"ל ציפו לבניין המקדש והכירו בחשיבותה של עבודת הקרבנות בדת ישראל. אבל הדרך המרכזית שבה הם שימרו את זכר עבודת המקדש מעידה על הכפפתה לתלמוד התורה: עבודת המקדש נחקקה בזיכרון ההיסטורי באמצעות לימוד דיני הפולחן המרובים, באמצעות המרת הפולחן בתלמוד תורה.²⁰ כך הופחת ערכן הסגולי של מצוות העבודה ומשמעותן, והמגע הקרוב ביותר עם השכינה נעשה דומה לזה הבא לידי ביטוי במצוות כגון של ברכת המזון, של שמירת שנת שביעית וכו'.

השתמשתי כאן במקורות חז"ל המאוחרים רק כדי להמחיש ולהראות ביטויים המציגים במפורש את מה שלדעתי מובלע במקורות מימי הבית. מגמותיה של ההלכה הפרושית והיותו של תלמוד התורה הערך העיקרי ומרכז הפעילות של הפרושים מלמדים כי תופעות אלו החלו כבר בקרב החכמים הפרושים. ביזור הקדושה מן הפולחן והמערך הכוהני אל כל תחומי חייו של האדם הפשוט היה חידושם העיקרי של הפרושים. אני סבור שהייתה זו תפיסה חדשה שפרצה רק בראשית התקופה החשמונאית, או מעט קודם לכן ובטרם פריצתה משלה בכיפה גישה המעמידה במרכז את הפולחן במקדש. מסתבר שמערכת הסמלים של תורת כוהנים, התופסת מקום מרכזי בהשקפתם של הצדוקים, איננה מייצגת את עולמם של הפרושים והחכמים. אף שהפרושים הכירו כמובן בקדושה הצפונה בפולחן, המעמד והאופי שהם הקנו לה שונים משהקנו לה הצדוקים. לפיכך ניתן לומר שהניגוד בין הפרושים לצדוקים חודר עמוק מתחת לרובד המחלוקת ההלכתית, ויסודו של עיקר העימות ביניהם הוא רעיוני, תאולוגי, כמעט פילוסופי. השוני בין שתי הכיתות איננו מתבטא אך ורק במקור הסמכות הראשון במעלה – הכוהן מול החכם. עצם תפיסת העולם שונה. יחסם המנוגד של הפרושים והצדוקים לפולחן והערכתם השונה את משמעות עבודת הכוהנים הם היסוד והשורש של המצב שהתהוו בו שתי מערכות תרבותיות שונות, אף ששתיהן מבוססות על אותן צווים מקראיים. המאבק בין שתי מערכות

19 אורבך, תשמ"ח, עמ' 322-324 (ציטוט מעמ' 322-323). לדיון נוסף בגישת החכמים לקרבנות ולדיון בקדושה ובטקס מנקודת מבט אנתרופולוגית ראו רגב, תשס"ג (ג).

20 לטענה כי עבודת המקדש הפכה לתלמוד תורה של מצוות עבודת המקדש ראו ניוזנר, 1979.

תרבותיות אלו הביא לידי חצייתה של החברה היהודית לשני פלגים החותרים לכיוונים מנוגדים.

מאבק האליטות בין הפרושים והצדוקים

עד כה דנתי בצדוקים ובפרושים מן ההיבט האנתרופולוגי-דתי של השקפות או של נטיות תרבותיות. עתה אפנה לבחון את דרך פעילותם מזווית סוציולוגית. כל המקורות על אודות הפרושים והצדוקים מזכירים אותם כקבוצות הנהגה, הנהגה פוליטית או דתית. הן שאפו להביא את הציבור לידי התנהגות דתית-חברתית מסוימת, להשליט את שיטתם ההלכתית ולעצב את חיי המדינה על פי דרכם. הפרושים והצדוקים לא הסתגרו אלא ביקשו להשתלט ולהשפיע, ולפיכך היו אליטות בכוח או בפועל. הכוהנים והחכמים (גם לאחר ימי הבית) היו מנהיגים עממיים ולמעשה ניתן להגדיר אותם או את ראשיהם בני אליטות ואת התנועות שהתגבשו מהן – תנועות של אליטות.²¹ הבחנה זו מאפשרת ללמוד על דרך פעילותן של שתי הקבוצות מן ההיבט הסוציולוגי של קשרים חברתיים המאפיין קבוצות שכאלה. שכן מדובר במאבק של שתי אליטות שנאבקו על השפעה חברתית ועל שליטה במוסדות חברתיים ופוליטיים, בייחוד בבית המקדש.

לעיל תיארתי מודל סמכות של כוהן לעומת חכם והצגתי אפיון תרבותי (כלומר אפיון הנובע מן הערכים ולא מן ההיסטוריה גרידא, שהרי לא כל הצדוקים היו כוהנים, והיו גם כוהנים פרושים) של הצדוקים ככוהנים ושל הפרושים כחכמים. כעת אמשך בעקבות אפיון זה ואקשר את מסקנותיי לניגוד בין אליטה מסורתית לאליטה אינטלקטואלית או מקצועית:²² ראשי הצדוקים היו אליטה מסורתית בשל היותם כוהנים שהמסורת היא מקור סמכותם הבלעדי. חכמי הפרושים היו בעיקר אליטה אינטלקטואלית, ובמידת-מה גם אליטה מקצועית שעיקר התמחותה בפרשנות התורה באופן קפדני, ואנשים הלכו אחריהם כיוון שהכירו בכשרם הפרשני, כלומר ביכולתם האינטלקטואלית.

ידועה התופעה של אליטות המשתמשות שימוש אינטנסיבי בסימבוליזם ובמטפיזיקה, הלובשים צורה של פולחן ושל טקס כדי לבסס את ההגמוניה החברתית והפוליטית שלהן עצמן.²³ כיוון שמערכת הסמלים של עבודת המקדש מבטאת מסר תרבותי המחזק את סמכותם של מחולליה, כלומר הכוהנים, ניתן לשער כי הדגשתם

21 דומני שהראשון שניסה לתאר כך את המצב בימי הבית הוא כהן, 1990, אלא שהוא ניסה לאפיין את חוגיהם של חז"ל – ובתוך כך התמקד בתופעה הכללית – ללא היבטים היסטוריים ובלי להשתמש בתאוריות הסוציולוגיות דלהלן.

22 למודל זה ראו נדל, 1956. לחלק ניכר מן הספרות שלהלן התוודעתי תודות לפרופ' זאב ספראי.

23 ראו כהן, 1981, המסתמך על עדויות מאפריקה.

של הצדוקים את עליונות הפולחן במקדש נבעה לא רק מעצם הערכים והמשמעויות כבדי המשקל שהם ייחסו למצוות הפולחניות, אלא נעשתה גם כדי לחזק את מעמדם החברתי ככוהנים העומדים בראש המערכת הפולחנית. לפיכך מסתבר שערעורם של הפרושים ושל תומכיהם על התפיסה הצדוקית הביא את הצדוקים להבליט ביתר שאת את מרכזיות עבודת המקדש ואת תפקיד הכוהנים במערכת הדתית.

אחת התופעות המאפיינות את האליטות היא התחלופה ביניהן, כלומר הסיבות והתהליכים המביאים לידי עלייתן ונפילתן של אליטות. חילופי הכוח בין הצדוקים והפרושים והמסקנה המסתמנת כי הפרושים נחלו הצלחה בקרב ההמון וכי לקראת סוף ימי הבית חיזקו מאוד את השפעתם במקדש, מפתים להשתמש במודל תחלופת האליטות. הסיבות שהופכות אליטה למעמד שליט הן כמובן גם אלו הדוחקות את יריבתה מן הפסגה: אליטה שולטת מכיוון שהיא מייצגת מטרות ואינטרסים שחשובים לשכבות בעלות ההשפעה בחברה²⁴ וכיוון שהיא מצליחה להוכיח שיש בידה הכוח להגשימם. אליטה חדשה קמה כשהלכי הרוח, ההשקפות והאינטרסים, כלומר המערכת החברתית-תרבותית, משתנים בחברה, וחל תהליך של 'שינוי חברתי' (בסעיף הבא אדון בשינוי החברתי שחל ביהודה עם התפתחותם והתחזקותם של הפרושים). בני האליטה הקודמת ממשיכים לשקף עולם חברתי הולך ונעלם ולשרתו, ונוצר חלל שהאליטה החדשה ממהרת למלא. האליטה הנוסדת בחוגים חדשים צוברת כוח וממלאת צרכים שזה עתה צצו ועלו.²⁵

מעניין שגם מודל סוציולוגי זה שב ומדגיש את תחום הערכים ואת תפיסת העולם כתופעה חברתית המסמנת את ההבדלים בין קבוצות והמביאה לידי עלייתן של תנועות ולידי נפילתן. כאן מדובר באליטה המשקפת את העולם ה'כוהני' הישן שאת מקומה תופסת בהדרגה אליטה של כוחות חדשים המונהגת בידי חכמים ומעלה על נס את תלמוד התורה ואת החוויה הדתית האישית, שאיננה קשורה במישרין לעבודת המקדש. כאמור, האליטה הישנה מאבדת מכוחה, והעולם החברתי והתרבותי שהיא משקפת – ולענייננו מדובר בהדגשת הפולחן ובעמידתם של הכוהנים בראש החברה – איננו מייצג עוד את הלכי הרוח ואת השאיפות המקובלים בקרב רוב הציבור. הלכי רוח אלו השתנו בעקבות שינוי תרבותי או שינוי במבנה החברתי,²⁶ אשר בהמשך אנסה לזהותו ולאפיינו. התמורה החברתית-תרבותית היא הגורם הבסיסי הדוחף את האליטה החדשה, כלומר את ראשי הפרושים המדגישים את לימוד התורה כערך המרכזי ושמים דגש על היחיד (ראו להלן בסעיף הבא), ואליטה זו זוכה בהדרגה להגמוניה.

24 ראו בוטמור, 1993, עמ' 4-5.

25 ראו: נדל, 1956, עמ' 422-423; בוטמור, 1993, עמ' 36-38.

26 ראו בוטמור, 1993, עמ' 45, 72-77.

עתה ניתן לעמוד על ההיבטים הסוציולוגיים של האירועים ושל התופעות בתקופת בית הורדוס אשר נדונו בפרקים השמיני והתשיעי. שכבת 'הכוהנים הגדולים' הייתה אליטה שעמדה בראש שתי מערכות חופפות – פוליטית ודתית – וניסתה לשמר את כוחה ולהגדילו. ה'כוהנים הגדולים' החזיקו בעמדות מפתח במקדש והתחרו בפרושים על השליטה במוסד זה. אולם מעמדם במקדש כמו גם מעמדם הפוליטי במערכת ההרודיאנית או הרומית הביא חלק מן הציבור לייחס להם גם סמכות דתית (חוקרים רבים התעלמו מעובדה זו, ולעיל, בעמ' 311-323 ניסיתי להוכיח באשר לכוהן הגדול). לקראת סוף ימי הבית נחלשה אחיזתם של הצדוקים (ובראשם אותם 'כוהנים גדולים') במקדש וגברה השפעתם של הפרושים על חוגי הכהונה ששירתו בקודש. בד בבד הרבו חכמי הפרושים לעסוק בתחומי ההלכה המרוחקים מן המקדש, כגון שבת, תפילה, ובייחוד מצוות התלויות בארץ וטהרת חולין, ופעלו בקרב השכבות העממיות, ונראה שהם כרסמו בסמכותם הדתית של הצדוקים בעיני הציבור הרחב. ייתכן שמעמדם של הצדוקים נפגע גם בעקבות התחזקות הנטיות האנטי-רומיות בציבור הרחב, שלטון ש'הכוהנים הגדולים' היו מזוהים עמו.

הפעילות הפוליטית של הכוהן הגדול ושל שכבת 'הכוהנים הגדולים' הצדוקים אופיינית לשכבות עילית. הם הרחיקו לכת בהגנתם על המקדש מפני סכנת חילול ומפני פגיעות סמליות, כפי שעולה מתגובותיהם על כמה אירועים: תצפיותיו של אגריפס השני על עבודת הקרבנות, הדברים שנאמרו או נעשו כנגד המקדש בידי ישו, סטפנוס פאולוס ואולי גם יעקב אחי ישו וכן ההטפות של פטרוס והשליחים במקדש. מבחינה סוציולוגית תגובותיהם הפוליטיות והמשפטיות לאיומים אלו נועדו לא רק להגן על קודשי ישראל אלא גם על לשמור על מוקד כוחם החברתי והפוליטי. ההקצנה בתגובותיהם נבעה אולי גם מן המוטיבציה שלהם לשמר את סמכותם. תגובה זו גם טבעית בשל התמורות החברתיות ששירתו את הפרושים (תמורות שבהן אדון להלן): הפרושים הדגישו את מקומו של הפרט בחברה ואת תלמוד התורה.

שאיפות אלו של 'הכוהנים הגדולים' הצדוקים להעמיד במרכז את הפולחן ואת חוגי הכהונה או הכהונה הגדולה היו יהודיות-דתיות, אך נראה שהן עלו בקנה אחד עם האינטרסים הפוליטיים-חברתיים של השליטים הרומים וההרודיאנים. אותם שליטים רומים והרודיאנים שאפו גם הם לשמר את 'הסדר הישן' ולמנוע תמורות חברתיות. זאת משום שעל הכוהנים הגדולים ועל המקדש קל לפקח, שכן מדובר במשרות ציבוריות ובמוסד מרכזי שהנעשה בו איננו סמוי מן העין, מה גם שהפולחן בו בחסות רומא, כגון הקרבנות שהוקרבו לשלום הקיסר. לפיכך באמצעות המקדש ניתן לשלוט על העם ולמנוע התחזקות מוקדי כוח בקרב המון העם.²⁷ במחקר

27 על כך שהרומים קשרו את שלטונם ביהודה עם המקדש ראו גורמן, 1987, עמ' 42-43. על הרומניזציה או 'הרודיאניזציה' של המקדש ראו אצל בטץ, 1997.

האנתרופולוגי מוסכם שיש זיקה בין פולחן לסדר חברתי ושלטון יציב,²⁸ ומכאן שברית האליטות שנוסדה בין חוגי הכהונה הגדולה לבין השלטון ההרודיאני והרומי צופנת בחובה היגיון פנימי ומודעות למבנה החברה היהודית: אין מוסד ריכוזי ובעל כוח גדול מן המערכת הפולחנית במקדש, ועל כך יש להוסיף שהכוהן הגדול נהנה גם ממעמד פוליטי כיוון שבשנים קודמות הוא היה גם השליט המדיני.

לעומת זאת, האפשרות האחרת שעמדה לפני השליטים ההרודיאנים והרומים, לתת יתר משקל וסמכות למנהיגים העממיים, כגון החכמים הפרושים, הייתה משוללת כל היגיון פוליטי. אותם חכמים הנהיגו תנועה חדשה ובלתי יציבה, אשר ראשיה התחלפו באופן בלתי צפוי וללא כל יכולת של השלטון לפקח על כך. התנועה הפרושית השתייכה למערכת החברתית-דתית העומדת מחוץ לפולחן וכפי שאראה להלן היא נישאה על גל של שינוי חברתי. בעבור השליטים ההרודיאנים והנציבים הרומים הייתה ה'מהפכה' הפרושית עשויה להיראות תופעה כאוטית החסרה מוקד כוח יציב וממוסד שניתן להישען עליו. הם ראו בתנועה זו איום על הסדר הקיים וגורם שלא ניתן להסתמך עליו כדי לשמור על רגיעה (וזאת בלי להביא בחשבון את עמדתם של הפרושים או בית שמאי לשלטון הזר). על כן גם אם נקבל את גישתו של גודמן, כי הסתמכותם של הרומים על ה'כוהנים הגדולים' ועל ה'מעמד השליט' הייתה מקח טעות והאיצה את התפרצותו של המרד הגדול (לעיל, עמ' 308-309), התלות של השלטון ההרודיאני והרומי בכוהנים הגדולים הייתה בגדר שגיאה הכרחית שלא ניתן היה להימנע ממנה. רק בסופו של דבר התברר כי השינוי החברתי היה גדול מכפי שניתן היה לשער, ו'הכוהנים הגדולים' איבדו את מעמדם הפוליטי והחברתי-דתי לטובת הפרושים מחד גיסא ולטובת הקנאים מאידך גיסא.

הצדוקים והפרושים היו אליטות, אך התפקוד החברתי שלהם היה שונה מאוד. הפרושים לא הגיעו לעמדות מפתח בתחום הפוליטי-ציבורי, מלבד שמעון בן גמליאל בימי המרד הגדול, ואולי גם גמליאל הזקן שנאמר כי עיבר שנים ואף נזכר כחבר ב'סנהדרין' שדנה את פטרוס למלקות. לעומתם, 'הכוהנים הגדולים' הצדוקים החזיקו בעמדות ההנהגה החשובות ביותר. מדוע וכיצד נוצר פער זה בין אליטה דתית בעיקרה לאליטה פוליטית בעיקרה? התשובה המובנת מאליה היא שסמכות 'הכוהנים הגדולים' הצדוקים נבעה ממדיניות השלטון ההרודיאני-הרומי ובעקיפין מזיקתם למקדש. אך מדוע לא זכו חכמים פרושים לעמדות הנהגה כלשהן (כמעמדו של שמעיה בעת משפטו של הורדוס לפני הורקנוס השני) מלבד הפרושים-קנאים שמרדו נגד הסדר החברתי הקיים? ברצוני להציע שגם לאתוס הפרושי יש חלק בכך וכי ההבדלים בעולמם הדתי-תרבותי של הצדוקים ושל הפרושים תרמו בעקיפין לשוני בתפקודם החברתי.

28 על הפולחן כמבקש ליצור יציבות, שליטה וסדר ראו: דירקהיים, 1912; בל, 1992, עמ' 171-181 והספרות שם.

לאחרונה הועלתה בעיה דומה בנוגע לחברה האמריקנית. א"ד בלטצל עמד על כך שאנשי ניו-אנגלנד, ובייחוד בני בוסטון והסביבה, הוציאו מתוכם הרבה יותר מנהיגים ובעלי הישגים יחסית לאנשי פילדלפיה אף שאוכלוסיית פילדלפיה גדולה יותר. הוא טען שההסבר לכך טמון באמונותיהם הדתיות השונות שהשפיעו על האתוס הדתי-תרבותי ועל המנטליות השונה של שתי החברות. בני אזור בוסטון היו על פי רוב פוריטנים, ואילו בני פילדלפיה היו קוויקרים. הפוריטנים היו הישגיים יותר וניסו להוכיח לעולם את צדקת דרכם (על פי תפיסת העולם הקלוויניסטית ולפיה הצדיק מנצח) ועשו זאת בדרך לוחמנית. המערכת החברתית שלהם הייתה הייררכית, ריכוזית ונוקשה, וחששה מאיומים חיצוניים (ראו למשל את ציד המכשפות במאה השבע-עשרה). לעומתם, הקוויקרים היו מופנמים, התמקדו בחיי היום-יום ללא כל שאיפות להישגים פוליטיים או חברתיים.²⁹ מחקרו של בלטצל הוא דוגמה לכך שתפיסות דתיות-חברתיות לא רק יוצרות תרבות אלא שיש להן גם השלכות פוליטיות-ציבוריות. באופן דומה ניתן לטעון כי תפיסות העולם המנוגדות של הצדוקים והפרושים השפיעו על האתוס החברתי-תרבותי שלהם. המערכת החברתית של הכוהנים הצדוקים עודדה להישגים, בייחוד משום שחששה מאוד מאיום על המערכת הפולחנית ועל המערכת החברתית ודחפה את בני הקבוצה לצאת להגנתן. הייתה זו חברה הייררכית מאוד (הייררכיה ממוסדת קיימת בעצם סדר העבודה שבמקדש; המאפיין ההייררכי של הצדוקים יידון להלן). כנגד זאת הארגון החברתי של הפרושים לא היה הייררכי מיסודו, אלא התמקד בשאיפותיו של הפרט ללמוד תורה ולקיים מצוות. עיקר תשומת לבם של הפרושים הייתה נתונה לחוויה דתית ואינטלקטואלית ולא לאיומים מבית או מחוץ. לפיכך היו להם פחות מוטיבציה ולכן גם פחות כלים להישגים בתחום הפוליטי-ציבורי.

הייררכיות, אינדיבידואליזם וגל השינוי החברתי

ראינו כי הפרושים ותפיסותיהם היו חידוש דתי-חברתי לעומת עולמם של הצדוקים וכי הם התפתחו בהדרגה ועם השנים קנו אחיזה בקרב הציבור הרחב. לעומת זאת

29 ראו בלטצל, 1979. על ההבדלים באמונות הדתיות והשלכותיהן ראו בייחוד שם, עמ' 92-106. בלטצל מתבסס במידת-מה על התזה של ובר בדבר 'האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם' (ובר, 1984). ובר התרכז באמונות דתיות של שכר ועונש כמביאות ליזמה כלכלית, ולא הבלית את עניין התפיסה ההייררכית, ולכן התזה שלו מסייעת פחות לענייננו (על הפוריטנים והקוויקרים ראו ובר, שם, עמ' 82-90). על ציד המכשפות, על הסכנות שחששו מהן הפוריטנים, ומה שניתן לכנות 'התפיסה הדינמית' שלהם, ראו אריקסון, 1966. אגב כך יש להעיר כי ההתרחקות מסמכות וממבנה הייררכי משתקפת גם בכמה מאמרים המיוחסים לחכמי הפרושים, שמעיה, אבטליון והלל, כגון 'שנא את הרבנות ואל תתוודע לרשות', 'הווה מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום', 'נגד שמא אבד שמה' ועוד. ראו משנה, אבות א, י, יב-יג.

היריבות בין הצדוקים לפרושים: היבטים חברתיים

הצדוקים, ובייחוד שכבת ה'כוהנים הגדולים', שימרו את כוחם תודות לתמיכת השלטון ההרודיאני והרומי. מוקדי הכוח של שתי הכיתות היו שונים ואף מנוגדים. הגורמים שהאיצו התפתחות זו הם תהליכים חברתיים מורכבים וארוכי טווח, שהחלו כנראה בתקופה החשמונאית אך העדויות להם הן מימי הורדוס ועד החורבן. במוקד תהליכים אלו עומד שינוי חברתי מקיף שחל בארץ-ישראל. אנסה לתארו בלויית עדויות היסטוריות וארכאולוגיות ולאפיינו על פי מחקרים ותאוריות מתחום האנתרופולוגיה, הסוציולוגיה ומדע הדתות.

כיצד התפתח התהליך שבו הכוהן והחכם נאבקים איש ברעהו במאמצייהם לכונן את החברה היהודית על פי תפיסת עולמם המנוגדת ומבקשים לעצב את המערכת התרבותית שלהם כראות עיניהם? כיצד ניתן להסביר את הפער שנוצר בין תפיסתם את הקדושה, את התורה ואת הדרך הראויה לשמירת המצוות? ניתן להשוות התפתחות זו לתהליך דומה שאירע בחברה הנוצרית הכפרית בסוריה במאות החמישית והשישית לספירה. לדעת פיטר בראון, האיש הקדוש תפס את מקומו של הטקס, של המקום הקדוש ושל המקדש, אולי מכיוון שהתעורר צורך בפולחן אינדיבידואלי. ג'וז סמית הראה שתהליך דומה חל במצרים בתקופה ההלניסטית המאוחרת. את מקומו של המקדש או של הכוהן החל לתפוס המכשף שיכול היה לנהל פולחן בזעיר אנפין בכל מקום. סמית טען שהמגמה הכוללת שבראון עמד עליה החלה באזורנו כבר במאה השנייה לפנה"ס. יתרה מזו, הוא אף העיר ששינוי זה התרחש ביהדות באותה תקופה: הופעתו של החכם (הפרושי) הדומה, לצורך הדיון, למכשף (או איש קדוש), וכן ראשיתו של בית הכנסת המתחרה במקדש.³⁰

אף שכל אחד מן התהליכים האלה שונה מחברו, החוט המקשר ביניהם מלמד כי טיפוס המאבק שבסופו ה'איש הקדוש', כלומר החכם, גובר על הכוהן והמקדש אינו תרחיש הייחודי לחברה היהודית בסוף בית שני. בכל הדוגמאות שהובאו לעיל מערכת דתית או תרבותית אחת נאבקה ביריבתה וירשה את מקומה. בכולן הביקוש לחוויה דתית, המונחה על ידי השאיפה לידע, גרם לתמורה בתפיסה הדתית. החוויה הדתית עברה למקום שהקדושה איננה שוכנת בו דרך קבע, אלא תלויה בפעולה שנוקט המאמין, וכך היא תפסה את מקומה של המערכת הפולחנית הממוסדת. מסקנתו של סמית, שלדעתי היא רלוונטית לענייננו, היא כי מגמה כוללת זו מתאפיינת בשינוי בתפיסת האנשים את העולם: עתה האדם עומד במרכז, והחוויה הדתית הופכת לישיירה וניידת. אך מהו הגורם שהביא להופעת התפיסה החדשה הזאת, או לכל הפחות לשגשוגה?

30 על איש קדוש למקום קדוש בסוריה ראו בראון, 1982, עמ' 103-152, 157-165 (הדברים נכתבו לראשונה בראשית שנות השבעים). על מכשף במקום מקדש/כהן במצרים ההלניסטית ראו: ג'וז סמית, 1978 (ג), עמ' 172-189; הנ"ל, 1998. על אנלוגיה ליחס בין החכם ובית הכנסת למכשף והמקום הקדוש ולראייתן כתופעות דתיות חדשות ראו הנ"ל, 1978 (ג), עמ' 187, הערה 66.

במקום אחר עמד סמית על הקשר בין סמלים לשינוי חברתי והציע דפוס של שינוי חברתי ומאבק פנימי בין חברה 'סגורה' ונוקשה לבין חברה 'פתוחה', הטרוגנית ורב-מרכזית.³¹ זהו ניגוד שלדעתו מאפיין את תולדות הדתות בכללן, והוא ניכר בהשקפות עולם השונות זו מזו באופן בסיסי ובמערכות סמלים מנוגדות. במהלך המאבק ביניהן מתרחש אותו שינוי חברתי המתגלה ביצירת אופנים חדשים של משמעות וסדר, כך שהעולם הישן אינו מתאים עוד. אמנם סמית השתמש בדוגמאות כגון המיתוס הבבלי והגנוסיס, אך גם במחקר הסוציו-אנתרופולוגי הבחינו בניגוד בין שני סוגי חברות, מרוכזת והייררכית לעומת מבוזרת ואינדיבידואליסטית. מיכאל תומפסון, ריצ'רד אליס וארון וילדבסקי הציעו לאחרונה תאוריה כלל-תרבותית הכוללת ארבעה סוגי תרבויות או חברות – הייררכית, אינדיבידואלית, כיתתית ודחוויה וחסרת ישע. הם רואים זיקה ברורה וישירה בין ערכים ותפיסת עולם לבין מבנה חברתי (חלקו הראשון של מודל זה יושם לעיל, בפרק השישי, עמ' 240-241). החברה ההייררכית מבוססת על תפיסת עולם 'משמרת', שאני מגדירה דינמית, ואילו זו האינדיבידואליסטית מבוססת על תפיסת עולם 'סובלנית', שאני מגדירה סטטית.³² בעקבות מודל זה ניתן לומר שהצדוקים היו חברה הייררכית או שאפו לחברה שכזו, ואילו את הפרושים יש לאפיין כחברה אינדיבידואליסטית או כחותרים לאינדיבידואליזם.

עתה ניתן לשלב את מסקנותיהם של ג"ז סמית ושל תומפסון, אליס ווילדבסקי עם המסקנות הבסיסיות הנוגעות להשקפות ההלכתיות של הצדוקים ושל הפרושים (שהן גם השקפות דתיות ותרבותיות בעלות השלכות חברתיות) ולתולדותיהם. התחרות בין הצדוקים והפרושים הייתה כרוכה בתמורה שחלה בעולם היהודי מבחינה חברתית ודתית כאחד, או במילים אחרות, בשינוי בסדר העדיפויות של הערכים הדתיים. הפרושים החלו להעמיד את האדם, כלומר את החכם ואת מי שהולך בעקבותיו, במקום שבו הכוהנים הצדוקים הציבו את הכוהן ואת המערכת הפולחנית במקדש. בעיני הפרושים האדם עומד עתה במרכז. ידיעת התורה, השכר והעונש והחווייה הדתית של הפרט עומדים בראש מעיניהם. הם ניסו ליצור סדר חברתי חדש ולהקנות לדת ישראל משמעות חדשה. אחד הביטויים המרכזיים של תמורה זו היא דחיית מערכת הסמלים הפולחנית לטובת דגש על אינדיבידואליזם.

לדעת אנתרופולוגים וסוציולוגים, התמורה המביאה להעמדת האדם במרכז ולדחיית הפולחן כרוכה בשינוי חברתי. כפי שכבר נרמז בסעיף הקודם על התחלפות

31 ג"ז סמית, 1978 (א).

32 תומפסון, אליס ווילדבסקי, 1990, בייחוד עמ' 25-29. הם מסתמכים על מודל ה-grid-group של דאגלס, 1970. ראו גם הערכה מעודכנת של המודל וסקירת המחקרים שהשפיעו עליה והושפעו ממנה אצל דאגלס, 1996. דומני שניתן ליישם מודל זה במלואו על החברה של סוף תקופת בית שני (אחרי ככלות הכול זהו מודל האמור להתאים לכל חברה בכל עת), אך אין זה המקום לפרט זאת. ראו גם רגב, תשס"ג (ג).

היריבות בין הצדוקים לפרושים: היבטים חברתיים

האליטות, ההסתיוגות מהפולחן ומערכיו מתרחשת כשהסמלים אינם בעלי משמעות חזקה דייה וכשהפעילות הסמלית מאבדת מחיוניותה. התלות בין השינוי החברתי לבין התמורה במעמדו של הפולחן במערכת החברתית ובסולם הערכי-דתי נובעת מכך שמידת הלגיטימיות של הפעילות הפולחנית תלויה בנסיבות ובנורמות החברתיות. השינוי החברתי הוא הגורם להעדפת היחיד על פני המערכת הפולחנית.³³ תהליך של שינוי חברתי הכרוך בהתמקדות ביחיד מביא לידי כך שהמגמה האינדיבידואליסטית מערערת את עצמתו של הפולחן ההיררכי.³⁴

ברצוני להמחיש את ההיבטים ההיררכיים והאינדיבידואליסטיים של שתי הכיתות. מאפיין הייררכי בולט בא לידי ביטוי בהחמרת הצדוקים בתחום ההלכה. כפי שטענתי בפרק השישי (עמ' 235-237), העונשים החמורים שדרשו הצדוקים נובעים מרגישות דתית רבה יותר לעצם שמירת החוקים ולהגנה מפני הקדושה (שהם מנגנונים הייררכיים), אך על כך יש להוסיף את רגישותם לפגיעה בסמכות הציבורית-משפטית. לעומתם הפרושים ביקשו להקל לא רק בדיני העונשין, אלא גם להפחית מן האכזריות ומן הפגיעה בגוף האדם בדרכי ההוצאה להורג, ובכך הביעו רגישות לגופו של האדם הפרטי כצלם אנוש.³⁵ מאפיין הייררכי אחר מתבטא כמובן בהדגשתם של הצדוקים את מרכזיות עבודת המקדש ובבלעדיותם של הכוהנים, וזאת לעומת הפרושים שביקשו להסיט במידת-מה את הדגש מן הפולחן למצוות היום-יומיות של האדם, ובייחוד ללימוד התורה.

מהו אותו שינוי חברתי שהתחולל ביהודה ותרם להתחזקותם של הפרושים ושל שיטתם על חשבון כוחה של המערכת הפולחנית-כוהנית שאפיינה את הצדוקים? ראשיתה של התמורה הגדולה החלה בימי החשמונאים וכללה ריבוי טבעי גדול,

33 על הלגיטימיות של הפולחן כתוצאה של מוסכמות חברתיות ראו למשל ווטנו, 1987, עמ' 140. לתופעת השינוי החברתי יש השפעה על תמורות דתיות כלליות יותר. כפי שהראה גירץ, שינוי חברתי, כלומר, פער בין האתוס הדתי-תרבותי למציאות החברתית המתחדשת, עשוי לגרום למחלוקות הקשורות לטקסים פולחניים, ברוח הפולמוסים ההלכתיים בין הפרושים לצדוקים. ראו גירץ, 1973 (ג).

34 ראו למשל: דאגלס, 1970, עמ' 4, 8, 38, 144-147; תומפסון, אליס ווילדבסקי, 1990, עמ' 133-134.

35 על החמרה בדיני העונשין בגלל רגישות לפגיעה בקולקטיב ובסמכות הציבורית, השוו לוקס וסקול, 1983, עמ' 69, 122. על המפנה שבהענשת הנפש במקום הענשת הגוף ראו: הלברטל, תשנ"ז, עמ' 145-167; פוקו, 1982, עמ' 16-24, 77-82. לטענה שמהפך שכזה במהותה של הענישה הפלילית מלמד על מגמה אינדיבידואליסטית במערכת המשפטית, אולי גם בשל ריבוי דמוגרפי ושינוי חברתי, ראו פוקו, שם, עמ' 82 ואילך. ניתן אולי לשער כי התמורה קשורה גם לעלייה ברמת הפשיעה (העדות היחידה לכך היא ממקור אגדתי – משנה, סוטה ט, ט, ועל כך ניתן אולי להוסיף את מעשי השוד והתסיסה הפוליטית של קבוצות הקנאים בשנים שלפני המרד הגדול).

כלומר עלייה דמוגרפית, ועצמאות לאומית שהביאה לידי התמודדות לא רק עם סוגיות דתיות אלא גם עם סוגיות פוליטיות-לאומיות – את מי לכבוש, את מי לגייר, עד כמה לקלוט השפעות זרות וכיצד להתייחס לעמים אחרים. לכך הצטרפו עלייה במספר יודעי קרוא וכתוב והפיכתה של ירושלים לעיר גדולה. תופעות אלו ליבו את עצם צמיחתן ושגשוגן של הכיתות והכתות בתקופה החשמונאית,³⁶ אולם הן הלכו והתגברו בתקופת בית הורדוס ונוספו עליהן תופעות חדשות, שניתן ללמוד עליהן מן הממצאים הארכאולוגיים בירושלים ובסביבתה.

החשובה שבתופעות החברתיות בתקופת בית הורדוס היא הצטמצמות המבנה המשפחתי לדגם שליט של משפחה גרעינית או משפחה מורחבת-קטנה. מחקר שערכתי בדבר הזיקה בין מערות הקבורה למבנה המשפחה הניב את התוצאות האלה: רוב רובן של מערות הכוכים ששימשו בתקופת בית הורדוס לקבורה משפחתית היו קטנות, בנות ארבעה עד שישה כוכים. בחינה של כמה מערות נבחרות אשר ניתן לאמוד את מספר הנקברים בהן מביא לידי המסקנה שמספר הנקברים הממוצע בכרך במשך דור אחד לא עלה על אחד ורבע, ומכאן עולה המסקנה הסטטיסטית כי רוב מערות הקבורה שימשו משפחות קטנות. אמנם היו לא מעט משפחות מורחבות-גדולות, אך החמולות היו נדירות ביותר. בחברה שבה המשפחה היא יחידה קטנה יחסית תלותו של הפרט במשפחה מעטה והחופש, היזמה והקשרים הבין-חברתיים מתגברים. בחברה שכזו מושם דגש רב יותר על צרכיו ומאוייו של היחיד.

מגמה זו מתבטאת גם בהופעתה של הקבורה המשנית בגלוסקמות. לפני ימי הורדוס, משך מאות שנים, היה מקובל לצבור את העצמות בבורות איסוף במערה או בכוכים עצמם, ואילו באמצע ימי הורדוס החל להתפתח הנוהג של הטמנת כל פרט ולעתים שניים-שלושה פרטים (אם ובנה, בעל ואשתו) בארון אבן קטן. מכאן שהתפתח צורך להכניס את האדם למעין קופסה משלו, ולעתים גם לחרוט את שמו (ולעתים רחוקות גם פרטים ביוגרפיים נוספים כגון מוצא או מקצוע) ולעטר את דופנות הגלוסקמה. שינוי זה ביחס לעצמות המת משקף מגמה ברורה של אינדיבידואליזם. הוא לא נוצר בהשפעה חיצונית אלא משקף התפתחות פנימית בעקבות שינוי בצרכים של החברה הירושלמית. מגמה אינדיבידואליסטית זו מסתמנת גם בעדויות הארכאולוגיות בדבר טהרת חולין, שהיא תופעה המדגישה את החוויה הדתית הפרטית של האדם, במנותק מן המקדש. כלי האבן הקטנים והיום-יומיים

36 על הגידול הדמוגרפי ראו ספראי, תש"ס והספרות שם. על ההלניזם ראו למשל: סמית, 1956; ליברמן, תשכ"ג; רפפורט, תשנ"א. על העצמאות הלאומית ראו מנדלס, 1992. על שכיחותה של ידיעת קרוא וכתוב, על ריבוי יודעי קרוא וכתוב, על ראשיתו של תהליך עיורה של ירושלים ועל שגשוגן של הכיתות ראו באומגרטן, 1997. באומגרטן (שם, עמ' 30, 33, 70-71) רואה בשינוי החברתי את אחד הגורמים המרכזיים לעלייתן של הכיתות בתקופה החשמונאית.

אשר שימשו לטהרת חולין, המכונים 'כלי מידה', מצויים בכל אתר יהודי בארץ-ישראל שזמנו למן ימי הורדוס ועד מרד בר-כוכבא. גם המקוואות ליד בתי כנסת, כגון בהרודיון ובגמלא, מלמדים על טהרה בטרם פעילות דתית כגון קריאה בתורה או תפילה. על כך גם ניתן להוסיף שינויים אגריים וכלכליים כגון התרבות המקצועות הלא-חקלאיים והפיכתה של ירושלים למטרופולין לכל דבר.³⁷

השינוי החברתי המואץ מסביר את הופעתו ואת התפתחותו של האתוס התרבותי הפרושי אשר נוצר ועוצב בהשראת תהליכים אלו, וגם מלמד מדוע הוא נחל הצלחה לא מעטה, שהרי המסר האינדיבידואליסטי מילא צרכים חדשים של רבים בחברה היהודית. בהתבסס על תפיסתי כי התחרות בין הצדוקים לפרושים הייתה תחרות בין שתי מערכות ערכים ובין תפיסות תרבותיות שונות, הייררכית ואינדיבידואליסטית, ניתן להציע מה היו ההשפעות האפשריות של המאבק הממושך על נפשו של האדם הפשוט. מקובל לסבור כי המוני העם נהו אחרי הפרושים, ואילו חוגי האריסטוקרטיה והכהונה הזדהו עם הצדוקים, כיוון שכך גורס יוסף בן מתתיהו בדבריו על ראשיתו של המאבק הפרושי-צדוקי בימי יוחנן הורקנוס,³⁸ והוא שב וגורס כך בסקירתו את הכיתות השונות בשנת 6 לספירה.³⁹ יתרונם של הפרושים על הצדוקים בקרב השכבות העממיות נראה ברור ומובהק: ההלכה הפרושית הופכת את חיי היום-יום לקלים יותר בשל גישתם המקלה, ולא זו בלבד אלא שהמסר של הפרושים הופנה לאדם הפרטי, הפשוט, מכיוון שהחוויה הדתית האישית נעשתה מרכזית יותר וקלה יותר להשגה. אין צורך להגיע עד להר הבית כדי לצפות ממרחק בריטואל שבו מושג הקשר בין ישראל לקונוהו, אלא ניתן לזכות במגע רוחני עם הקב"ה באמצעות לימוד תורה וקריאה בה בבית הכנסת, על ידי תפילה ולמעשה על ידי קיום כל מצווה ומצווה (ראו לעיל). עם מסר שכזה הצדוקי-הכוהן לא יכול היה להתחרות בתחרות בין הכוהן לחכם היה לחכם יתרון נוסף. את סמכותו של הכוהן ניתן להעריך, להישמע לציוויו ולכל היותר ללמוד ממנו. אך האדם הפשוט תמיד יישאר כפוף לכוהן ונתון למרותו בלי שיוכל לאמץ את תכונותיו. כנגד זאת בעקבות הליכה אחר החכם אדם יכול להפוך לחכם בעצמו. מכיוון שסמכותו של החכם נרכשת ולא מולדת, היא ניתנת להעברה. כלומר, הצטרפות לפרושים כרוכה בתגמול ייחודי הנמנע מתומכיהם של הצדוקים.

37 על כך שהקבורה בירושלים בתקופת בית הורדוס הייתה משפחתית בעיקרה, ראו רגב, תשס"ג (א). על מבנה המשפחה בתקופת בית הורדוס על פי ממצאי הקבורה ראו הנ"ל, תשס"ג (ב); גודמן (1987, עמ' 68-70) כבר שיער כי מבנה המשפחה הצטמצם. על הקבורה בגלוסקמות כמלמדת על אינדיבידואליזם ראו רגב, 2001 (ב). על טהרת חולין ועל העדות הארכאולוגית ראו הנ"ל, 2000 (א). על התפתחויות כלכליות ואורבניות ראו לעת עתה גודמן, שם, עמ' 51 ואילך.

38 קדמוניות יג, 297.

39 שם יח, 15, 17.

לפיכך נראה כי הצלחתם של הפרושים בחוגי העם אינה אלא שאלה של זמן עד שיפיצו את תורתם ברבים. אולם אף שהתפשטות תורת הפרושים בשורות העם נראית מובנת מאליה, צמצום השפעתם של הצדוקים בעקבות התבססותם של הפרושים לא היה כה מוחלט ומידי. לפי יוסף בן מתתיהו, אמנם הפרושים נתפסו בעיני רוב העם כמחזיקים במסורת אבות בתחום ההלכתי, מסורת שאותה הם מעבירים מדור לדור, אבל נראה שלצדוקים היה יתרון חשוב ובלעדי: הם נושאי המסורת ההיסטורית, ויורשיה של המערכת הפולחנית שדת ישראל הייתה מושתתת עליה בטרם התקופה החשמונאית. הסדר החברתי הישן המעמיד את הפולחן במרכז ההווה היהודית עמד לימינם. לפיכך בראשיתו של התהליך עדיין היה לצדוקים יתרון מסוים כיוון שתורתם הושתתה על עולם ידוע ומוכר שכל המזדהה עם מערכת סמליה יתקשה להתכחש לעצמתה. האדם הפשוט, שהורגל כי שכנת האל בקרב עמו מושגת ונשמרת באמצעות הפולחן במקדש, עשוי היה להעדיף את החוויה הדתית המוכרת ורבת-העצמה מן המערכת החדשה שהיא אולי מבטיחה רבות אך כוחה ועצמתה טרם הוכחו.⁴⁰

האומנם אחת מן השיטות גברה על יריבתה באורח חד-משמעי? בפועל התרחש כנראה תהליך מוזר ומפתיע. לא ניתן לדעת כיצד באמת נהג הציבור בפועל ועד כמה העדיף את הלכות הפרושים או את אלו של הצדוקים, אולם יש שני יהודים שעמדותיהם בסוגיה זו פרוסות לפנינו לפרטי פרטים – יוסף בן מתתיהו ופילון האלכסנדרוני. בעבר היו חילוקי דעות אם הם נטו אחרי הצדוקים או אחרי הפרושים, בלי שניתן היה להכריע בדבר. בחינה מחודשת של ההלכה בכתבי יוסף בן מתתיהו ואצל פילון מלמדת שביותר משליש מן הפעמים הם אימצו את הלכות הפרושים, אך ביתר הפעמים הם גרסו הלכות שחז"ל מייחסים לצדוקים, או הלכות המצויות במגילת המקדש ובממ"ת. אינני חושב שמדובר במקרים יחידים. שני אינטלקטואלים יהודים מסוף ימי הבית, בירושלים ובאלכסנדריה, נקטו מה שניתן לכנות 'אקלקטיות הלכתית'. ייתכן מאוד שרבים כמותם לא נהו בעקיבות אחר שיטה מסוימת, אלא ערבבו בין הדבקים. עוד ייתכן שלאחר כמה דורות של מחלוקות הלכתיות בין הכיתות רבים התקשו להחליט באיזו דרך לבחור.⁴¹ מסקנות מפתיעות אלו, שהתגבשו רק לקראת השלמת חיבורו של ספר זה, מביאות אותי להבהיר כי כל התהליכים המשוחזרים בפרק זה אינם אלא מעין 'טיפוס אידאלי' של תופעות. השחזור מתבסס על ניתוח רב-תחומי של מספר לא רב של מקורות היסטוריים, אך

40 לדעה דומה בנוגע לעצמת ההזדהות עם המערכת הכוהנית ולהשפעתה ראו סנדרס, 1992, עמ' 197-198, 471-472, 449-451. אולם למרות זאת סנדרס לא ירד לעומק עולמם הדתי של הצדוקים וראו בהם אריסטוקרטים חילונים. על המסר של הפרושים אל האדם הפשוט ראו פינקלשטיין, 1962; ריבקין, 1970-1971; הנ"ל, 1978.

41 ראו רגב ונחמן, תשס"ב.

אין הוא מתיימר לשקף את המציאות כהווייתה. המציאות התרבותית-חברתית הייתה מורכבת כל כך עד שניתן לשחזרה באופן סכמטי בלבד.

אופייה האינדיבידואליסטי של המערכת התרבותית הפרושית אמור היה לגרום לכך שעם השנים יחלחל המסר של הפרושים לתודעתו של הציבור והשפעתם עליו תגבר. אולם בפרקים הקודמים התברר שלפחות בנוגע לשליטתם במקדש היה המצב שונה, והמאבק בין הצדוקים לפרושים לא נשא אופי של התפתחות לינארית אחידה. כל עוד לא איבדו הצדוקים את מוקד כוחם במקדש, יש להניח שהייתה להם השפעה ציבורית רחבה כמנהיגים דתיים. כמו שמעון בן גמליאל, גם חנן בן חנן עמד בראש הממשלה הזמנית המתונה בימי המרד, כלומר הפעם הנהיג ראש הצדוקים את החברה היהודית ללא תמיכת אגריפס השני והרומים, אלא נגדם. שכבת 'הכוהנים הגדולים' הובסה, ואולי גם הושמדה, לא בידי הפרושים, אלא בידי הקנאים שנאבקו גם בפרושים המתונים (לעיל, עמ' 322-323). סופה של ההנהגה הצדוקית בא לה לא משום שהצדוקים נכנעו לסמכותם הדתית של הפרושים, אלא מכיוון שלא יכלו לחרבם של הקנאים. לעומת תפיסת עולמם של הפרושים, דומה שהצדוקים לא יכלו להתמודד עם מציאות ללא מקדש וללא קשר ריכוזי וממוסד עם השכינה. מהלכותיהם ומפועלם של הצדוקים לא נותר אלא זיכרון היסטורי מעומעם. שחזור עולמם מאפשר לעמוד על אחת התמורות החברתיות והדתיות הגדולות בתולדות ישראל.

נספח א: תרומת הממצאים הארכאולוגיים לחקר

הצדוקים ואורחות חייהם

כתובות קבר וממצאי קבורה

קשה מאוד לקשור ממצאים ארכאולוגיים לצדוקים. בנספח זה אעיר על כמה אפשרויות כאלה, מקצתן הועלו בעבר לעתים ללא הצדקה מספקת (אציין כאן רק אחדות מהן), ואחרות הצעתי במחקריי הקודמים. רבות מן הכתובות של ימי בית שני שנמצאו בירושלים ובסביבתה הן כתובות קבר, ומרביתן נחקקו על גבי גלוסקמות (ארונות אבן קטנים שאליהם נאספו עצמות הנפטר לקבורה משנית לאחר שבשר המת נרקב) ונשאו את שם הנקבר. ממאות הכתובות והשמות האלה בשלוש כתובות בלבד מוזכרים בני משפחות כהונה גדולה שהיו לפי הנראה, צדוקים.

1. הכתובת 'יהוסף בר קיפא' (ובמקום אחר על אותה גלוסקמה 'יהוסף בר קפא') נמצאה בשכונת תלפיות צפון בירושלים. יש לראות בו בן למשפחת הקיפא. צורתו היוונית של שם משפחה זה היא קתרוס. אך אין הכרח לזהותו עם אותו יוסף קיפא בסיפור מעצרו של ישו, ולאחר מכן של פטרוס והשליחים.¹

2. הכתובת 'שמעון בוטון' נמצאה בהר הצופים. כבר אליעזר סוקניק שיער כי 'בוטון' הוא התעתיק העברי של הצורה היוונית $\beta ο η θ ό ς$ כלומר ביתוס, והכוונה היא ל'שמעון בן ביתוס'. הצעה זו מקובלת גם על לוי יצחק רחמני. אם כך, מדובר בבן למשפחה שעל שמה נקראו הבייתוסים. יש להוסיף שהשם שמעון אופייני למשפחת ביתוס. שני כוהנים גדולים מבית ביתוס ידועים בשם זה: מייסד השושלת, שמעון בן ביתוס, שהורדוס נשא את בתו מרים, ושמעון בן ביתוס המכונה קנתרס, שמינה אגריפס הראשון.²

3. הכתובת 'יהוחנה ברת יהוחנן בר תפלוס הכהן הגדל', שמקורה אולי בחזמא שמצפון-מזרח לירושלים. מכתבי יוסף בן מתתיהו ידוע כי כוהן גדול ששמו

1 על הממצא ראו רייך, 1992. על קיפא-קייף ובית קתרוס ראו אצל שוורץ, תשמ"ז, עמ' 203-208. אינני חושב שיש לזהות את הנקבר עם יוסף קיפא הנזכר בברית החדשה כיוון שבאותה תקופה בני משפחה אחת נקראו בשמות זהים, ומגוון השמות המוכר מן הכתובות מצומצם למדיי (ראו למשל רחמני, 1994, במפתח השמות, עמ' 292-297), ובייחוד רווחה תופעה של קריאת שמו של אדם על שם סבו, ואפילו על שם אביו, כגון חנן בן חנן, וראו למשל לוקס א, נט, ששם מסופר כי השכנים מציעים לקרוא לרך הנולד (לימים, יוחנן המטביל) על שם אביו, זכריה. הורבורי, 1994 שלל את הזיהוי עם אותו יוסף קיפא הנודע, אך עדיין העריך כי זהו שם כוהני. לדעתי אין כל ספק שמדובר בבן משפחה של אותו יוסף קיפא המפורסם.

2 לכתובת ראו רחמני, 1994, עמ' 85-86 והספרות שם. על שמעון בן ביתוס ראו קדמוניות טז, 322-320. על שמעון קנתרס ראו: קדמוניות יט, 297-298; שוורץ, תשמ"ז, עמ' 199-203.

תרומת הממצאים הארכאולוגיים לחקר הצדוקים ואורחות חייהם

תיאופילוס בן חנן (גם חנן אביו היה כוהן גדול) כיהן בשנים 37-41 לספירה והשתייך למשפחת בית חנן.³

שלוש הכתובות האלה נמצאו כאמור על גלוסקמאות, ויש בהן כדי להעיד על מנהגי הקבורה של שלוש מארבע המשפחות העיקריות של שכבת הכהונה הגדולה שהשתייכו לצדוקים. יש להסיק מהן שצדוקים קברו את מתייהם בגלוסקמות. עובדה זו עוררה בעבר תמיהות ותירוצים. רבים הניחו כי איסוף העצמות לגלוסקמה נבע מן האמונה בתחיית המתים, ומכיוון שאצל יוסף בן מתתיהו ובמקורות מספר בברית החדשה נאמר שהצדוקים לא האמינו בתחיית המתים, התעוררה השאלה מדוע וכיצד אימצו גם הצדוקים נוהג זה. אחד הפתרונות היה שהמנהג הפך לרווח כל כך עד שגם מי שלא הסכימו עם הרעיון שעמד ביסודו אימצו אותו. אולם אין כל צורך בהשערות כגון זו. אין כל יסוד לסברה המניחה קשר בין הקבורה בגלוסקמות לאמונה בתחיית המתים. בשום מקור יהודי עתיק מימי הבית אין הד לכך שבשל האמונה בתחיית מתים יש לקבור את המת בשלמותו ובלי שיתערבבו עצמותיו בעצמות אחרים. יתרה מכך, ערבוב שכזה חל ממילא ברבות מן הגלוסקמות שהכילו עצמות של שניים ואף של שלושה אנשים (בדרך כלל קרובים מדרגה ראשונה). ואף זאת, נוהג הקבורה בגלוסקמות (וקודם לכן בארונות עץ) החל עשרות שנים רבות לאחר שנפוצה האמונה בתחיית המתים. במקום אחר הצעתי שהקבורה בגלוסקמות נבעה מתהליך חברתי בלתי מודע של אינדיבידואליזם, כלומר יתר תשומת לב לאדם במותו, כהמשך ליחס שניתן לפרט בחייו. תשומת לב מיוחדת זו התבטאה לעתים בכתובות על גבי הגלוסקמות שכללו את שמו של הנקבר (ולפרקים גם את מוצאו או את מקצועו) וכן עיטורים גאומטריים שונים. כל אלו נבעו מן הצורך להנציח את הנפטר, והרי לא ניתן היה לראותם כיוון שהגלוסקמה הונחה בתוך כוך או בפינת המערה החשוכה.⁴ לפיכך תהליך זה של אינדיבידואליזם חל גם על אותן משפחות אצילות של 'כוהנים גדולים' צדוקים.

אחת ממערות הקבורה המרשימות בירושלים היא זו המכונה 'קבר יסון' (יסון נזכר בכתובת ארמית שהיא אחת מהכתובות במערה) מסוף התקופה החשמונאית לערך, והיא נחשפה בשכונת רחביה. במערת כוכים זו לא נמצאו גלוסקמאות אבן, שהופיעו בירושלים מעט לאחר מכן, והעצמות הונחו בחדר ליקוט. המערה עשירה בממצאים, ותכניתה המורכבת מעידה על עושרם של מי שנקברו בה או של מי שקברו

3 ראו רחמני, 1994, עמ' 259, מס' 871; בר"ג ופלוסר, 1986, ושם פירוט על תיאופילוס ומשפחתו.

4 לתאוריה בדבר הקשר בין הקבורה בגלוסקמות ותחיית המתים, דחייתה, וההצעה שמדובר בתהליך של אינדיבידואליזם ראו רגב, 2001 (א). קלונר (תש"ס, עמ' 251-252) הסיק שהצדוקים אימצו את המנהג במנותק מן האמונה בתחיית המתים. הוא גם דחה את ההנחה שרק עשירים נקברו בגלוסקמאות (קלונר, שם, עמ' 311, הערה 428).

בה. נתגלו בה ציורי קיר בפחם ובהם אניות, איל ומנורות שבעת קנים סכמטיות ביותר, כלי אבן מועטים, תכשיטים ומראות. חופר האתר, ל"י רחמני, ביקש לקשור את הנקברים או את הקוברים במערה לצדוקים. מליקוט העצמות הוא הסיק כי הם לא האמינו בתחיית המתים, ועל פי ציורי האניות והכתובות ביוונית הוא הניח כי הנקברים עסקו בספנות והיו בני 'משפחה צדוקית רמת מעלה בימי אחרוני המלכים מבית חשמונאי'.⁵ אולם בממצאים שגילה רחמני אין כל מאפיין הקושר אותם לצדוקים. רחמני הושפע מתפיסה רווחת, ולפיה כל יהודי עשיר ומקורב לתרבות היוונית הוא צדוקי, והרי כל שידוע הוא שראשי הצדוקים היו אריסטוקרטים, אך ודאי היו גם עשירים שאינם צדוקים. היעדר הגלוסקמות לא נבע מכפירה בתחיית המתים אלא מכך שזמנה של המערה קדם מעט להופעתן של גלוסקמות האבן.

מבני מגורים

ליוסף בן מתתיהו הערה אחת בלבד הנוגעת למקום מגוריהם של הכוהנים הגדולים. לדבריו, בראשית המרד הגדול נאלצו אנשי בית הורדוס לפנות את העיר העליונה, והקנאים שרפו את ביתו של הכוהן הגדול לשעבר חנניה בן נדבאי ואת ארמונות אגריפס השני וברניקי.⁶ מכאן ניתן להסיק שביתו של חנניה שכן בעיר העליונה. העדות היחידה מספרות חז"ל הנוגעת למקום מגוריו של צדוקי כלשהו היא עדות עקיפה. משנת עירובין מזכירה מתיחות בין שמעון בן גמליאל לשכנו הצדוקי בשאלת שיתוף מבואות בשבת, ומלמדת כי פעם אחת לפחות דרו פרושים וצדוקים בסמיכות. המשנה מזכירה כי מדובר במגורים בירושלים, אך איננה רומזת היכן בדיוק דרו השניים.⁷ רבים שיערו כי הצדוקים גרו בעיר העליונה של ירושלים, כיוון ששם נתגלו בתי פאר וכיוון שהצדוקים היו בני שכבת האריסטוקרטיה, אך זוהי מסקנה כוללת מדיי.

לפי מסורת נוצרית, הכוהן הגדול יוסף קייפא, שמתו ויוחנן מייחסים לו את הנהגת 'משפטו' של ישו ואת הסגרתו לפילטוס, התגורר בסמוך לשער ציון, בחצר המנזר הארמני – המושיע הקדוש. מובן שלא ניתן לסמוך על מסורת נוצרית זו שאיננה מתועדת לפני ראשית המאה הרביעית לספירה, אך בכל זאת לא ניתן להתעלם מן הממצאים שנחשפו במקום בראשית שנות השבעים. מגן ברושי חשף באתר מבנה גדול בן שני שלבים מתקופת בית הורדוס, אולי מבנה ציבור, וכן מבנים

5 ראו רחמני, תשכ"ד (הציטוט מעמ' 30). הצעה דומה העלה סלושץ באשר לקברי נחל קדרון ובאשר ליד אבשלום בפרט. ראו אצל קלונר, תש"ס, עמ' 311, הערה 426.

6 מלחמת ב, יז, ו, 426. ארמונות אגריפס השני וברניקי שכנו ודאי בעיר העליונה, אולי בסמוך למצודה היכן ששכן בעבר הארמון החשמונאי (השוו קדמוניות כ, 189-190).

7 משנה, עירובין ו, ב.

תרומת הממצאים הארכאולוגיים לחקר הצדוקים ואורחות חייהם

נוספים, חצרות ומתקני מים ובהם מקוואות. מרשימים במיוחד הם שרידי הפרסקו הנאים, ובו מצוירים צמחים, אך גם עופות שלא לפי הנוהג היהודי המקובל של הימנעות מיצירת דמויות.⁸ מלבד פרט אחרון זה, הממצאים באתר עולים בקנה אחד עם האופן שבו ניתן היה לדמיין בית טיפוסי של אחד מראשי שכבת 'הכוהנים הגדולים' בירושלים בימי בית הורדוס, ולכן חשיבות האתר היא בעיקר בהמחשתו את מקום המגורים ואת צורת המגורים של מקצת עשירי ירושלים.

בחפירות 'הרובע ההרודיאני' שערך נחמן אביגד בעיר העליונה נחשף מבנה המכונה 'הבית השרוף', ככל הנראה בית מלאכה שעמד במרתפו של בית רחב ידיים. המבנה נשרף על אחד מתושביו בעת כיבוש העיר העליונה בידי לגיונותיו של טיטוס בקיץ של שנת 70 לספירה. בממצאים מחדר זה, משקולת אבן ועליה הכתובת 'ד[בר קתרוס]', כלומר, של בית קתרוס. משקולות רבות נמצאו באתר, ללא כתובות.⁹ עתה עולה השאלה, האם בעקבות הכתובת יש להסיק כי הבית כולו שימש את בני משפחת קתרוס, או שמא המשקולת התגלגלה לה למקום זה? הכתובת על גבי המשקולת איננה ראייה מספקת כדי לטעון שבן למשפחת קתרוס התגורר באותו מקום. רק פרסום סופי של הממצאים, ובייחוד של מכלול משקולות האבן ושל מקומה המדויק של המשקולת הנדירה, יוכלו לקדם דיון בשאלה זו.

מקוואות טהרה ודיני מקוואות

האם ניתן להבחין בין מקוואות שנבנו לפי גישה הלכתית אחת לבין מקוואות התואמים שיטה אחרת? האם היו הבדלים בין מקוואות של פרושים ושל צדוקים? במקום אחר הצעתי כי אכן היו הבדלים בתחום זה, וניסיתי לקשור את המחלוקת בין הפרושים לצדוקים בעניין הניצוק (משנת ידים ד, ז) לעניין דיני הכשרת מקוואות.¹⁰ המשנה והתוספתא מתארות דרך להכשרת מי המקווה באמצעות עירוב/טיהור מקוואות. ההכשרה נעשתה על ידי חיבור צינור בין המקווה הכשר למקווה שהוכשר

8 על קייפא ראו: מתי כו, ג, נו; יוחנן יא, מט-נב; יח, יג-יד. על החפירות בבית קייפא ראו ברושי, תשל"ב, והתצלומים והתכנית שם. באתר נחשפו גם שרידי כנסייה שראשיתה במאה השישית לספירה. המסורת על בית קייפא בהר ציון מוזכרת אצל הנוסע מבורדו (333 לספירה), ובדיוק גאוגרפי רב יותר אצל תיאודוסיוס (ראשית המאה השישית). למראי מקומות ולדיון ראו פינגן, 1992, עמ' 242-245, 249. יש לציין את חשיבות האתר בעבור הנוצרים, שהרי שם, לפי מסורת קדם-מרקנית (לעיל, פרק שמיני, הערה 3), נעצר ישו ונחקר. ראו גם יוחנן יח, כד. בסמוך למקום הוקמה כנסייה על שם פטרוס בגלל התכחשותו לישו בזמן שישו נחקר בידי הכוהן הגדול וה'סנהדרין' (מרקוס יד, טו-עב ומקבילות).

9 ראו אביגד, תש"ם, עמ' 120-139, והמשקולת המדוברת בעמ' 129-130. אביגד (שם, עמ' 129) משער ש'בר קתרוס' הוא בעל בית המלאכה. בעמ' 131 הוא משער שיוצרו שם בושם וקטורת.

10 הדברים שלהלן מבוססים על רגב, תשנ"ו (א). לממצא המקוואות ראו רייך, תש"ן.

(ובו מים שאובים) או באמצעות אוצר, כלומר ברכת מים כשרים לטבילה הצמודה למקווה, ושלא כמו במקווה הרגיל אין בה גרם מדרגות. חשיפתם של צמדי מקוואות רבים וכן של כמה מקוואות שלצדם אוצר, בעיקר בירושלים וביריחו, מלמדת כיצד נעשה עירוב מקוואות זה. הלכות מסכת מקוואות במשנה ובתוספתא הונהגו בפועל בתקופה החשמונאית ובימי בית הורדוס, ומכאן שהן מייצגות עמדות שיישמו הפרושים או תומכיהם (אך לא דווקא רק הם, ייתכן שמדובר בנוהג רווח שהפרושים הסכימו עמו) ואשר לאחר זמן תועדו בספרות חז"ל.

אין כל עדות ישירה על עמדת הצדוקים בנדון או על מחלוקת כלשהי בעניין דרכי הכשרת מי המקווה, אולם אני סבור כי לעמדה המחמירה הגורסת שה'ניצוק' (צינור נוזל מכלי טהור עליון לכלי תחתון טמא) מטמא את הכלי הטהור יש השלכות לעניין זה. גישתם המחמירה של הצדוקים, שהעברת נוזל מכלי טמא לכלי טהור שמעליו מביאה לטומאת הכלי הטהור, דומה לחיבור בין מקווה כשר למקווה שבו מים שאובים, כפי שרמזו חוקרים מספר.¹¹ הזיקה התאורטית בין סוגיית הניצוק להכשרת מקוואות נובעת מכך שלא סביר שהצדוקים, המטמאים את 'הניצוק', יסכימו שמקווה שמימיו שאובים יהפוך למקווה כשר בעקבות מגע רגעי של 'כחוט השערה' עם מימי המקווה הכשר. הצדוקים מחמירים מן הפרושים באשר למגע בין שני מקורות נוזלים וטוענים שכל מגע שבין הטמא לטהור מטמא את הטהור. קשה לסבור שהם יסכימו שמגע דומה מאפשר לטהור או לכשר להכשיר את הפסול.

לשם הכשרת מקווה ניצלו הפרושים את הדין הקובע שמים שנוספו למקווה כשר בן ארבעים סאה מוכשרים אף הם ונעשים חלק בלתי נפרד ממימי המקווה: בתהליך עירוב/טיהור המקוואות, שבו שני המקוואות מחוברים להרף עין, הפרושים רואים במקווה שבו מים שאובים כאילו מימיו הוספו למקווה הכשר, ובכך הפכו המים השאובים לחלק בלתי נפרד ממקווה זה. אלא שמיד לאחר חיבור זה הופסק המגע בין שני המקוואות כדי שהמקווה שמימיו היו שאובים ישמש מקווה כשר בפני עצמו. התחכמות זו של הפרושים מזכירה את יצירת עירוב החצרות כאמצעי הערמה על העיקרון שאין להוציא בשבת מיטלטלין מרשות לרשות. לפיכך אם אמנם הצדוקים עקיבים בתפיסתם ההלכתית, הם יתנגדו להערמה שכזו וידבקו בתפיסה טבעית ופשטנית של ההלכה, ויטענו כי קיים מקווה כשר ומקווה פסול וכי החיבור הרגעי ביניהם אינו מכשיר את המקווה שמימיו שאובים. העמדה המחמירה הן בעניין ה'ניצוק' הן בעניין עירוב/טיהור מקוואות היא עמדה ראליסטית וטבעית החותרת להבחנה ברורה בין הטמא לטהור על פי המציאות המוחשית (ארבעים סאה מים

11 ראו: באומגרטן, 1980, עמ' 164; רייך, תש"ן, עמ' 22; זוסמן, תש"ן, עמ' 29-30; קימרון וסטרגנל, 1994, עמ' 162. אף המשכה של המשנה הדנה באמת המים עשויה לרמוז שלעניין הניצוק יש קשר לכשרות המים, וכך הזיקה בין שתי המחלוקות במשנה נעשית מובנת יותר. השו" פניקלשטיין, 1962, עמ' 813.

תרומת הממצאים הארכאולוגיים לחקר הצדוקים ואורחות חייהם

שאובים אינם יכולים להפוך כהרף עין למים כשרים לטבילה). לעומתה, העמדה המקלה של הפרושים היא עמדה נומינליסטית, ולפיה דין הוספת מים שאובים לארבעים סאה כשרים מיושם גם בהכשרת מקווה סמוך.¹²

הנחה תאורטית זו באשר לתפיסת ההלכה של הצדוקים והשלכתה על עניין עירוב מקוואות מתחזקת מן הממצא הארכאולוגי בחורבת קומראן. לפי ממ"ת, כת קומראן, כמו הצדוקים, סברה שה'ניצוק' טמא. בחינת המקוואות בקומראן מלמדת שהכת לא השתמשה באוצרות למקוואותיה ונראה שגם לא עירבה את מקוואותיה (המקוואות בקומראן אינם בנויים זה מול זה באופן שניתן לקשר ביניהם בנקל באמצעות צינור). זאת, אף שאמצעים אלו היו עשויים להיות לה לתועלת רבה באקלים החם והיבש שבחורבת קומראן. במקום אוצרות העדיפו אנשי הכת לבנות מקוואות גדולים במיוחד.

אם יש ממש בהשערות אלו, היה הבדל של ממש באופן השימוש במקוואות בין הפרושים לבין הצדוקים וכת קומראן. מובן שהבדל זה נוגע רק לחלק מן המקוואות, שהרי הפרושים ודאי השתמשו גם במקוואות יחידים ללא עירוב/טיהור מקוואות. בכמה מן המקוואות של הפרושים ניתן היה להצמיד מקוואות ולחבר ביניהם באמצעות צינור לשם הכשרת מי המקווה, ואילו במקוואות שנהגו בהם לפי ההלכה הצדוקית (והקומראנית) לא השתמשו בטכניקה זו. לפיכך ניתן לזהות מקוואות ששימשו את מי שנהגו לפי ההלכה הפרושית והכשירו את מקוואותיהם על ידי עירוב מקוואות. אולם גם אם תתקבל הצעתי היא איננה מאפשרת לזהות מקוואות של צדוקים, כיוון שקשה לקבוע אם היעדר אוצר או הצמדה של מקוואות נובעים ממניעים הלכתיים או מטעמים כלכליים, ארכיטקטוניים או אחרים. לעתים רחוקות מאוד ניתן לשער כי מקבץ של מקוואות סמוכים הבנויים באופן שאיננו מאפשר עירוב/טיהור מקוואות תוכנן על פי ההלכה המתנגדת לטכניקה זו. אפשר שמקבץ שכזה נמצא מדרום לשער חולדה המזרחי (מקווה ציבורי?). פתחו של מקווה אחד פונה לקירו של האחר אף שהמרחק ביניהם הוא כמטר בלבד, אך אין די נתונים לקבוע מסמרות בעניין זה. מעניין שכמה מהמקוואות בבית המידות בירושלים נבנו באופן המאפשר בנקל עירוב מקוואות, וכן נמצאו אוצרות בארמונות החשמונאים ביריחו, בהרודיון ובמצדה מימי המרד הגדול, פרק זמן שבו אכלסו אותם הסיקריים, שאמנם מקובל שהייתה להם זיקה לפרושים מבית שמאי. אם כך, הן החשמונאים (יוחנן הורקנוס בטרם נעשה צדוקי?) הן הסיקריים והן דרי בית המידות המפואר נהגו לפי דיני המקוואות של הפרושים. לא מפתיע שפרושים התגוררו ב'רובע ההרודיאני' המפואר, שהרי שמעון בן גמליאל, מנהיג הפרושים, חלק מבוי עם צדוקי בירושלים

12 על נומינליזם ועל ראליזם בכלל ובהתייחס לדין ה'ניצוק' בפרט ראו שוורץ, 1992 והדיון לעיל, בפרק השישי, עמ' 206-207.

(לעיל, עמ' 60-65). אך כל אלו הן השערות בלבד, ודרושים פרטים נוספים מלבד הממצאים האלה כדי לאששן.

אמת המים הבאה מבית הקברות

בוויכוחם עם הצדוקים, הפרושים מייחסים לצדוקים את הטענה שמימי אמת המים הבאה מבית הקברות טהורים, וניתן להסיק מנוסח הדברים שהפרושים עצמם מתנגדים לדעה זו. פשרה של מחלוקת זו איננו ברור כל צורכו, בייחוד משום שבאופן עקיב הצדוקים הם המחמירים בדיני טהרה, ואילו הפעם נראה שהפרושים הם המחמירים. יוסף פטריך הציע הסבר היסטורי למחלוקת וטען שהמשנה מדברת בהתקנת אמת מים למקדש. לדבריו, הצדוקים אישרו, בתוקף שלטונם ב'סנהדרין' בימי החשמונאים, התקנת אמת מים מברכות שלמה אל המקדש אף שהיא עוברת על פני קברים.¹³ אם כך, הרי שלא מדובר בהלכה צדוקית לכל דבר, אלא במעין הוראת שעה שבה ההחמרה ההלכתית נדחתה לצורך אספקת מים שהייתה חיונית למקדש. אולם עדיין ניתן להעלות כמה שאלות בלתי פתורות הכרוכות בעמדתם של הפרושים ושל הצדוקים: מדוע היה צורך שאמת המים תעבור דווקא דרך בית קברות, והרי טומאת המת מאיימת על טהרת המקדש. ואם הדבר אכן היה נחוץ, מדוע התנגדו הפרושים להחלטה זו? האם הם רק הקשו על עקיבותם של הצדוקים המטמאים את ה'ניצוק' אך מטהרים את אמת המים, ולמעשה הסכימו עמם בסוגיה האחרונה? כמו כן יש לשים לב כי תוקף הצעתו של פטריך תלוי בהנחה כי באותה תקופה עדיין לא הייתה מקובלת ההלכה שהמחומר לקרקע טהור, כלומר מימי האמה לא נחשבו לטהורים אף אם עברו בסמוך לקברים.¹⁴

האם סברו הצדוקים שכלי אבן אינם מקבלים טומאה?

החל בסוף המאה הראשונה לפנה"ס ועד תקופת מרד בר כוכבא כלי אבן רבים מצויים בכל אתר יהודי בארץ-ישראל. תופעה זו קשורה כידוע להלכה כי כלי אבן אינם מקבלים טומאה.¹⁵ כלי האבן זוכים למקום חשוב במעשה שרפת הפרה האדומה והזיית אפרה כפי שהוא מתואר בספרות התנאית. במשנת פרה נזכרים הצדוקים אגב

13 פטריך, תשמ"א. על אמת המים הבאה מבית הקברות ראו משנה, ידים ד, ז.

14 על הקפדת כל רובדי העם להימנע ממגע עם עצמות מת ראו: משנה, שקלים א, א; תוספתא, ביכורים ב, ח (מהדורת ליברמן, עמ' 292). על ההנחה שהמחלוקת על אמת המים קדמה להתפתחות הגישה כי המחומר לקרקע טהור ראו: פטריך, תשמ"א, עמ' 12; הנ"ל, תשמ"ב, עמ' 192.

15 ראו רגב, תשנ"ז.

תרומת הממצאים הארכאולוגיים לחקר הצדוקים ואורחות חייהם

תיאור זכר של רחלים שהזה את אפר הפרה מתוך כלי הקלל העשוי אבן: 'רבי יוסי אומר: אל תתנו מקום לצדוקים לרדות! אלא הוא נוטל ומקדש'.¹⁶ מכאן ניתן לכאורה להסיק כי רדיית הצדוקים נובעת מעצם התנגדותם לשימוש בכלי אבן במעשה הפרה האדומה, דבר המלמד שהצדוקים לא הסכימו כי כלי אבן אינם נטמאים. מסקנה אפשרית אחרת היא כי דבריו של ר' יוסי מכוונים לעצם ההקפדה החמורה שהצדוקים כופים על הפרושים במעשה הפרה האדומה. ההכרעה בין שתי פרשנויות אלו תלויה בשאלה כללית שקשה למצוא לה מענה: האם תיאור מעשה הפרה האדומה משקף מציאות המתנהלת על פי הלכה פרושית או צדוקית?

יש לשים לב למקבילה לדבריו של ר' יוסי בתוספתא 'כוסות של אבן היו תלויות בקרני שוורים כיוון שקרני שוורים שחו לשתות נתמלאו הכוסות אמר להם אל תתנו מקום למינין לרדד אחריכם'.¹⁷ לפיכך ה'צדוקים' שר' יוסי מזכיר במשנת פרה ג, ג, אינם בני הכיתה הצדוקית, אלא זהו חילוף שגרתי מטעמי צנזורה של הגרסה המקורית 'מינים'.¹⁸ ואמנם אף כתבי יד קיימברידג' ודה רוסי של המשנה הנדונה גורסים 'מינים'. נראה שהדבר שעורר את תרעומת המינים אינו השימוש בכלי האבן אלא השימוש בבהמות לצורכי טקס פולחני. התגוננות זו של חז"ל מפני האפשרות שהטקס במקדש יתפרש כבעל אופי פגאני נזכרת אף בתיאור החלפת שעירי יום הכיפורים שעלו בהגולה. גם כאן יש חילופי נוסח צדוקים/מינים.¹⁹

מכאן שאין בספרות חז"ל כל רמז שהצדוקים התנגדו לשימוש בכלי אבן לצורכי טהרה, ולמעשה אין כל מקור המלמד על עמדתם בעניין. אולם מה ניתן להסיק מן הממצא הארכאולוגי? כמות רבה של כלי אבן נמצאו סמוך למתחם הר הבית ובירושלים בכלל, ונראה כי כלים אלו שימשו גם במקדש. מעניין שגם חברי כת קומראן השתמשו בכלי אבן (אף שבברית דמשק ובמגילת המקדש נאמר שאבנים או כלי אבן כן נטמאים). דומה שחברי כת קומראן נוכחו ביתרון הרב שבשימוש בכלי אבן בהיותם כלים שאינם נטמאים וקיבלו את התפיסה שרבים רואים בה חידוש של הפרושים. יש לזכור כי בנושאי טומאה וטהרה יש הסכמה כמעט מלאה בין הצדוקים לכת קומראן, ולפיכך נראה שאם בקומראן התפשרו עם המציאות החומרית של השימוש בכלי אבן והבחינו ביתרונות הגלומים בה, ייתכן מאוד שאף הצדוקים עשו כן.²⁰

16 משנה, פרה ג, ג.

17 תוספתא, פרה ג, ג (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 631).

18 לסקירת תופעת חילופים אלו ראו: לה מואן, 1972, עמ' 97-100; זוסמן, תש"ן, עמ' 45-46.

19 על הסיבה לקטרוג המינים בעניין כלי האבן ראו ליברמן, תשנ"ג, ד, עמ' 766. על התשובה למינים בעניין הגרלת השעירים ראו: תוספתא, כיפורים ב (ג), י (מהדורת ליברמן, עמ' 235); ליברמן, שם.

20 על הממצא בירושלים ובהר הבית ראו מגן, תשמ"ח, עמ' 105. על ממצא כלי האבן בקומראן

אם אמנם קיבלו הצדוקים את ההלכה שכלי אבן אינם נטמאים, ייתכן שניתן לקשור זאת גם לסוגיית טהרת חולין, שכן השימוש הנרחב בכלי אבן מחוץ לתחומי המקדש כרוך בתפוצתה של ההקפדה על טהרת חולין בקרב הציבור הרחב.²¹ שימושם של הצדוקים בכלים אלו עשוי היה לנבוע לא רק מהקלתם בשמירתן של טהרת המקדש (כגון בטקס שרפת פרת החטאת) ושל טהרת תרומה, אלא אף מהקלתם בשמירת הטהרה בחיי היום-יום, בעת אכילת חולין בטהרה. אין לשלול אפשרות זו על הסף (כפי שעשו אלון וסנדרס, לעיל בסוף הפרק החמישי), אך כנגד זאת אין לה כל ראיה מלבד הממצא הרב של כלי האבן. לפיכך הקושיה אם הצדוקים הקפידו על טהרת חולין נותרת בעינה.

ויחסה של הכת לסוגיית טומאת כלים אלו ראו: רגב, תשנ"ז, עמ' 89-91; הנ"ל, 1998, עמ' 35-36; הנ"ל, 2000 (א), עמ' 184 והספרות שם.

21 רגב, תשנ"ז, עמ' 84-85; הנ"ל, 2001 (ב), בייחוד עמ' 181-184. השאלה אם הקפידו הצדוקים על טהרת חולין כבר נדונה בסוף הפרק החמישי, עמ' 200-202.

נספח ב: תולדות המחקר של הצדוקים ושל הלכתם

חקר הצדוקים והלכתם החל לפני יותר מ-150 שנה, למן ימי אסכולת 'חכמת ישראל' שפרחה בקרב יהודי גרמניה במאה התשע-עשרה והמחקר הפרוטסטנטי של הרקע היהודי לראשית הנצרות. במשך השנים אירעו תפניות ומהפכים בחקר כיתות בית שני בכלל, ובחקר הצדוקים והלכתם בפרט, הדרמתי שבהם הוא ללא ספק פרסומן של המגילות ההלכתיות מקומראן, בעיקר מגילת המקדש וממ"ת. בפרק המבוא קיצרתי מאוד בסקירת המחקרים שעסקו בצדוקים, וכאן המקום לפרט את הישגי המחקר וגישות שונות שהתפתחו. חלק ניכר מן המחקרים שיוזכרו להלן השפיעו על דרך עבודתי ועל מסקנותיי. כמו כן סקירת תולדות המחקר מלמדת על דרכו של המחקר ההיסטורי בכלל ושל חקר החברה והדת בימי בית שני בפרט. כך למשל, מעניין להיווכח שהיו חוקרים אשר בחרו להתמקד בקבוצת מקורות מסוימת ולבסס עליה את מסקנותיהם, ובתוך כך התעלמו מן התמונה הכוללת. תופעה מרתקת במיוחד בתולדות המחקר של ההלכה הצדוקית היא כיצד הנחות יסוד מגמתיות ודעות קדומות קבעו את מסקנותיהם של החוקרים בראשית התקופה, איש איש על פי חינוכו ועל פי מגמתו.¹

גיבוש הדעות על הצדוקים ועל הלכתם החל בעצם כבר בימי חז"ל, כפי שעולה ממסורות תנאיות ואמוראיות. חז"ל לא התעמקו בהלכה הצדוקית וכך גם הפרשנים המסורתיים. הם ראו בצדוקים סוטים מדרך הישר של ההלכה, והיו אמוראים שאף דימו אותם ל'מינין' הכופרים בעיקרי התורה.² דומני שהראשון שהקדיש מחקר מדעי

1 מכיוון שחקר הצדוקים גורר עמו גם עיסוק בפרושים, לא ניתן לנתק את תולדות המחקר של הצדוקים מן הספרים ומן המאמרים הרבים כל כך שנכתבו על הפרושים ועל ראשיתם של חז"ל. על תולדות המחקר של הפרושים ראו: מור, 1921; שוורץ, תש"ם; דיינס, 1997. הסקירה המובאת להלן איננה מלאה, ומוצגים בה מחקרים שנראו לי רלוונטיים לדרכי בספר זה.

2 חז"ל ראו בצדוקים מגלים פנים בתורה שלא כהלכה וכופרים בכמה מיסודותיה. ראו: לה מואן, 1972, עמ' 102 ואילך; אורבך, תשמ"ח, עמ' 109, 389. בימי הביניים הוסבו רבות מהיקריות ה'מינין' בתלמוד על הצדוקים בשל הצנזורה הנוצרית (לה מואן, שם, עמ' 97-101; זוסמן, תש"ן, עמ' 46). מכאן שחכמי ישראל בימי הביניים לא ראו הבדל גדול בין שתי הקבוצות. גישה עוינת זו אימצו ללא כל ביקורת מדעית כמה מחוקרי 'חכמת ישראל', כגון ז' פרנקל, אך היו אחדים שהטיבו להבחין בין טענות פולמוסיות למציאותן של מחלוקות בישראל. כך למשל מודה ר' יעקב עמדין: 'וצריך לדעת עוד כי הצדוקים, עם שפקרו בתורה שבע"פ, שאינן נשמעים לחכמים, מ"מ אין בהם כל מינות ע"ז כלל, רק שוים הם בדבר אמונת האלהות עם כל קהל עדת ישראל

בעל ערך להלכה הצדוקית היה אברהם גייגר, החל בשנות החמישים של המאה התשע-עשרה. אלא שהמחקר לא היה שיטתי, וניכרים בו מאפיינים מתפיסת העולם של מחברו, שהיה פעיל יהודי-רפורמי קיצוני ונהג לתקוף את האורתודוקסיה הגרמנית. גייגר ראה בהלכה הצדוקית הלכה קדומה, אשר ממנה התפתחה ההלכה הפרושית. בכך הוא שווה לחוקי הצדוקים נופך של לגיטימיות ושל אותנטיות, כנגד הדעה המקובלת בעולם הרבני, אך למעשה הוא ביקש להדגיש את התמורה ההלכתית שחוללו הפרושים. ביסוד גישתו עמדה התפיסה כי ההבדלים בין הצדוקים לפרושים נבעו למעשה מהיבטים פוליטיים וחברתיים, ולא הלכתיים גרידא.³

החוקרים הפרוטסטנטים שדנו בפרושים לא ירדו לעומק ההלכה הצדוקית. אחדים מהם הקדישו דיון לצדוקים, אך שמו את הדגש באופיים החברתי בלי שהתעמקו בהלכותיהם. כך למשל, יוליוס ולהאוזן הקדיש רק כעשרים עמודים מספרו למחלוקות ההלכתיות, והעדיף להאריך בהשערות היסטוריות שונות על סמך התיאורים אצל יוסף בן מתתיהו, בברית החדשה ובספר החיצוני מזמורי שלמה.⁴ הלשר סבר שההלכה הצדוקית נוטה לחילוניות, מושפעת מתרבות רומי ומרוחקת מן הדבקות הדקדקנית במצוות האופייניות לפרושים. הוא התעלם מעיקר העדויות שבספרות חז"ל בטענה שאינן היסטוריות, אך כנגד זאת הסיק מהן כי הצדוקים זלזלו במנהגים הדתיים של הפרושים.⁵

החוקרים היהודים במחצית הראשונה של המאה העשרים התמקדו במחלוקות ההלכתיות בין הצדוקים לפרושים, ועל פי רוב גישתם הייתה אובייקטיבית יותר. היא נבעה משאיפתם להפוך את חקר תולדות ההלכה למחקר היסטורי לכל דבר. לשינסקי היה ככל הנראה הראשון שבחן את המחלוקות בין הפרושים והצדוקים בחינה שיטתית. הוא הגיע לידי המסקנה שהצדוקים שמו לנגד עיניהם את שמירת מצוות התורה והבחין שבמוקד המחלוקות עומדת פרשנות לצווים מקראיים שאינם ברורים כל צורכם.⁶ לאוטרבך, צייטלין ופינקלשטיין וכן טשרנוביץ (רב צעיר), עסקו

באחדות וסילוק גשמות, ובחיוב שמירת התורה עד עולם, אין הפרש ביננו וביניהם כלל, רק בביאורי קצת פרטי מצוות'. ראו משנה לחם, יומא א, ה, הוספות ללחם שמים, אלטונה תקכ"ח (מובא אצל הנשקה, תשנ"ח, עמ' 28).

3 גייגר, תרכ"ב; הנ"ל, תש"ט, עמ' 84, 102-88. על גייגר ומגמתיותו ראו גם זוסמן, תש"ן, עמ' 14. אין להתעלם מחשיבות הרקע ההיסטורי, הפוליטי והתרבותי לצמיחת אסכולת חכמת ישראל, ובייחוד מהתפתחותן של התנועות הרפורמית, הקונסרבטיבית והנאו-אורתודוקסית בגרמניה, אך לא זה המקום לעסוק בהן. על כך ראו שוורץ, תש"ס.

4 ולהאוזן, 1924 (עמודים 56-75 עוסקים בהלכה).

5 הלשר, 1906. על מגמתו של הלשר השוו גם זוסמן, תש"ן, עמ' 45-47.

6 לשינסקי, 1912. לדיון במחלוקות ההלכתיות ראו שם, עמ' 38-88. על קפדנותם של הצדוקים בשמירת מצוות התורה ראו שם, עמ' 22-34, 96-98, 134. אמנם לשינסקי היה פעיל בקהילה

תולדות המחקר של הצדוקים ושל הלכתם

בצדוקים כאמצעי לחשיפת עולמם של הפרושים. הם הניחו שההבדל היסודי בין שתי הכיתות היה מעמדם החברתי וסברו שבעטיים של הבדלים סוציו-אקונומיים שכאלה התפתחו המחלוקות ההלכתיות הנזכרות בספרות חז"ל. אגב דיונים בפרושים הם בחנו את ההלכה הצדוקית והסתמכו על הנחות מוקדמות בדבר ההבדלים מעמדיים בין שתי הכיתות, הבדלים אשר לדעתם עמדו ביסוד המחלוקות ההלכתיות. הם היו מוכנים להודות כי עמדותיהם ההלכתיות של הצדוקים לא היו בגדר כפירה וסטייה מחוקי התורה, אלא עמדות לגיטימיות וכי ייתכן שמקצתן קדומות מאוד. אולם איש מהם לא העמיק לדון באותן הלכות, וניסיונותיהם להסביר את הרקע החברתי-דתי של עמדות הצדוקים נראה היום פשטני למדי.⁷

המחקר המקיף ביותר על ההלכה הצדוקית הוא מחקרו של לה מואן, שדן באופן יסודי בכל אחת מן ההלכות הצדוקיות הנזכרות בספרות חז"ל. בעקבות לשינסקי הגיע לה מואן לידי המסקנה כי הצדוקים נקטו בדרך כלל גישה הלכתית מחמירה יחסית לפרושים וכי תנועתם נשאה אופי דתי ולא דווקא אופי פוליטי, מסקנה אשר שותפים לה כיום חוקרים רבים. מסקנותיו של לה מואן משכנעות, אך ספרו חסר דיונים במשמעותן החברתית של ההלכות, בהשפעתן על חיי היום-יום ובסיבות להתעוררות המחלוקת בין הצדוקים לפרושים. נוסף על כך לה מואן לא התמודד עם סוגיית הקשר בין הלכות הצדוקים לאלו של כת קומראן. רק כעבור שנים מספר זכתה ההלכה הצדוקית לבחינה מחודשת בעקבות הדיון במגילת המקדש ובממ"ת.⁸

היהודית הליברלית בברלין אך המגמתיות איננה בולטת בספרו. השור שוורץ, תש"ס, עמ' 106-107.

7 לאוטרבך וצייטלין הדגישו את הפער בין כוהנים וישראלים (לאוטרבך, 1951, עמ' 23-83; צייטלין, תרצ"ו), ואילו פינקלשטיין ראה את שורש העימות בהבדלים בין העשירים לפשוטי העם, והשווה אותם למעמדות הפטריקים והפלביאנים ברומא (פינקלשטיין, 1962, עמ' 637-753). לביקורת על שיטתו ה'סוציולוגית' של פינקלשטיין ראו אורבך, תשמ"ח, עמ' 11-12. לאוטרבך הדגיש את דבקות הצדוקים בתורה שבכתב ואת דחייתם את פרשנותם המחדשת של הפרושים. הוא אף הוסיף וטען שהצדוקים חידשו הלכות משלהם (לאוטרבך, שם, עמ' 27-39). היתרונות בספרו של פינקלשטיין הם הסקירה המקיפה של כל ההלכות המיוחסות לצדוקים בספרות חז"ל וראייתן כמכלול. טשרנוביץ (תרצ"ה-תש"י, ב, עמ' 260-339) הקדיש דיונים מפורטים לאופן שבו דרשו הצדוקים והפרושים את המקראות ולהנחות היסוד הדתיות והחברתיות שלהן. הוא הרבה לנקוט גישות מקוריות, אך לא דווקא נכונות, בבחינת ההלכה הצדוקית, כגון שהצדוקים הודו בניסוך המים כל עוד הם נשפכים לצד המזבח וכי הם הקלו בדרך כלל בדיני טומאה וטהרה (טשרנוביץ, שם, עמ' 271-286). דעתו הנחרצת היא ש'הפרושים היו אמנם בעלי דת, אבל היו גם בעלי דין ומשפט, כלומר הם היו יוריסטים טובים, והצדוקים היו משוללים כל הבנה משפטית ולא היו אלא תיאולוגים, בעלי דת בלבד' (טשרנוביץ, שם, עמ' 326).

8 לה מואן, 1972. בעמ' 85-93 לה מואן דן בקצרה במגילות קומראן ומתמקד בשאלת הזיקה בין

שאלת הקשר בין הצדוקים למגילות קומראן החלה למעשה כבר בראשית המאה העשרים, עם גילוי קטעי ברית דמשק בגניזת קהיר. שתי סיבות עוררו חוקרים מסוימים לטעון כי ברית דמשק הוא חיבור צדוקי: נזכרים בו 'בני צדוק הכוהנים' וכן הוא כולל הלכות רבות שאינן הולמות את גישתם של חז"ל.⁹ אולם אחרים, ובעיקר מי שעסקו בהלכה הצדוקית, לא היו להוטים להציע מהפכה שכזו בחקר הצדוקים וטענו כי אין מקבילות של ממש בין הדינים בברית דמשק להלכות המיוחסות לצדוקים שבספרות חז"ל.¹⁰ עם פרסום המגילות הראשונות מקומראן (עוד בטרם נודע על מגילת המקדש וממ"ת) שבה ועלתה ההצעה לקשר בין הצדוקים לבין בני צדוק הנזכרים בחיבורים נוספים, כגון בסרך היחד. כך למשל, פרנק מור קרוס סבר שראשיתה של כת קומראן בכוהנים מבית צדוק שפרשו לאחר השתלטות החשמונאים. בהשראת מגילת ברית דמשק קישר בן ציון וכולדר בין הצדוקים והקראים, ובכך עורר לחיים טענה שראשוני הקראים עצמם התהדרו בה, ולפיה הם ממשיכיהם של הצדוקים, אלא שלכך אין כל בסיס היסטורי.¹¹

הצדוקים לבני צדוק בקומראן. מסקנתו כי הצדוקים היו תנועה דתית יותר מתנועה פוליטית התקבלה על דעתם של חוקרים נוספים, כגון שטמברגר, 1995.

9 ראו: צ'ארלס, 1913, עמ' 785, 790-791; לשינסקי, 1912, עמ' 142-167. השוו גם סקירתו הביקורתית של דייויס, 1996, עמ' 127-128.

10 כבר שכטר (1910), שפרסם את ברית דמשק, נקט זהירות ונמנע מלזהות את הקבוצה שעמדה מאחורי החיבור. לדחיית זיהוי כת ברית דמשק עם הצדוקים ראו: רוול, 1916-1917; גינצברג, 1976 (נוסח אנגלי מורחב של מחקר שהתפרסם לראשונה בגרמנית ב-1922); לה מואן, 1972, עמ' 85-88.

11 להשערה כי צדוקים שפרשו ייסדו את כת קומראן ראו קרוס, 1995, עמ' 109, 118. וכולדר (1983, עמ' 141-160) זיהה את צדוק (הנזכר באבות דרבי נתן ומכאן הניח כי הצדוקים קרויים על שם אדם ששמו צדוק, והשוו בפרק המבוא, עמ' 12) עם מייסדה של כת קומראן, וטען שיש לזהותו עם צדוק הנזכר בברית דמשק ה, 1-5. אולם לאמתו של דבר, ברור כי בברית דמשק מדובר בצדוק ששימש כוהן גדול בימי דוד ושלמה (אף רבים מניחים כי על שמו קרויים הצדוקים, ולא על שם אותו צדוק באבות דרבי נתן שאפשר שדמותו אינה אלא בדיה). וכולדר הסתמך על דברי קירקיסאני כי הקראים והעננים למדו ויישמו את משנתם של הצדוקים ('בני צדוק'). אולם אין לקבל את דבריו המגמתיים של קירקיסאני כפשוטם, שכן הקראים טעו כשקישרו בין הטקסטים שמצאו (מגילות קומראן?), שבהם נזכר 'צדוק', עם הצדוקים הנזכרים אצל חז"ל. הם בלבלו בין 'צדוקים' ('כת המערות' היא כנראה כת קומראן) ל'בני צדוק' (הצדוקים) ובין השיטות ההלכתיות השונות של שתי קבוצות אלו בשל שמן הדומה ומכיוון ששתיהן חלקו על דרכם של הרבנים. על כך ראו ארדר, תשמ"ז, עמ' 162-167. אמנם יש נקודות דמיון אחדות בין הצדוקים לקראים, אך אין לחפש קשר ישיר בין שתי התנועות ש-900 שנה מבדילות ביניהן. משום כך יש לדחות את ניסיונו של רוול (1913) לקשור בין שיטותיהם ההלכתיות של הצדוקים ושל הקראים.

שאלת הזיקה בין הצדוקים לכת קומראן נדחקה לקרן זווית למשך כשני עשורים, אך היא שבה ועלתה ביתר שאת עם פרסום מגילת המקדש. ידין הראה שיש נקודות דמיון בין כמה מהלכות המגילה להלכות הצדוקים, אך מצא גם הבדלים בין העמדות המיוחדות לצדוקים לבין אלו של מגילת המקדש. הוא סבר שעיקר הפולמוס במגילה מכוון נגד הפרושים.¹² בעקבות פרסום מגילת המקדש ושרידים ראשונים מממ"ת הראה י' באומגרטן שיש שלוש הלכות הנזכרות במגילות אלו ומשותפות לכת קומראן ולצדוקים: שרפת פרה אדומה במעורבי שמש, טומאת עצמות בהמה טמאה וטומאת הניצוק. בשלושתן הצדוקים ומחברי המגילות החמירו יותר מהפרושים-חז"ל. י' באומגרטן נמנע מלפתח מסקנה זו לכדי תזה היסטורית, אך העיר (ולאחר מכן חזר בו מדבריו) כי אפשר אולי לזהות את הצדוקים, שלהם מיוחדות הלכות אלו בספרות חז"ל, עם חברי כת קומראן.¹³ שיפמן הושפע מאוד ממאמרו של באומגרטן וסבר שההלכה במגילת המקדש ובממ"ת היא ההלכה הצדוקית בשל הגישה המחמירה הזוהה. שיפמן איננו מביא בחשבון מציאות שנוהגות בה יותר משתי שיטות הלכתיות, זו של חז"ל וזו המנוגדת לה.¹⁴ גישה דומה הציג י' זוסמן בדיונו בהלכות ממ"ת, דיון שהניח את היסודות לבחינה מחודשת של ההלכה הצדוקית. זוסמן לא הסתפק במסקנות הלכתיות אלא טען כי הדמיון בין ההלכה הצדוקית להלכה בקומראן מלמד שיש לזהות את הבייתוסים, אשר בספרות חז"ל יש חילופים בינם לבין הצדוקים, עם כת קומראן. באופן זה תיאר זוסמן מצב שבו לזרם הצדוקי יש שתי זרועות – האחת בירושלים והאחרת בקומראן.¹⁵

הגישה הרואה קשר ישיר בין ההלכה הצדוקית לזו של כת קומראן חוללה הדים רבים, אך עוררה ביקורת הן מן ההיבט הפילולוגי-היסטורי הן מן ההיבט ההלכתי. כאמור, היו ששיערו כי 'בני צדוק הכוהנים' שעמדו בראש כת קומראן פרשו מן הצדוקים, אלא שניתוח סרך היחד מקומראן, שנזכרים בו 'בני צדוק' מביא לידי המסקנה כי 'בני צדוק' לא הנהיגו את כת קומראן בראשיתה, אלא בשלב אחר בתולדותיה.¹⁶ פיליפ דייויס טען כי גישתו של שיפמן לוקה בקשיים מתודולוגיים,

12 ידין, תשל"ז, א, בייחוד עמ' 305-306.

13 באומגרטן, 1980, ובעמ' 167 על אפשרות זיהוי כת קומראן עם הצדוקים. על גישתו של באומגרטן ראו גם להלן, הערה 18.

14 שיפמן, 1989, עמ' 244, 251-253; הנ"ל, 1993, עמ' 31-34.

15 זוסמן, תש"ן. לסקירה ביקורתית של גישה זו, שבה החל גרינץ, תשי"ג ראו לעיל, פרק ראשון, עמ' 35-41.

16 מרפי-אוקונור (1969) ניתח את שלבי התפתחותו של סרך היחד ממערה 1 מקומראן (1QS) וטען כי 'בני צדוק הכוהנים' נזכרים רק בשלישי מתוך ארבעת שלבי החיבור ששחזר. ראו גם דייויס, 1987, עמ' 51-72. הדבר התאשר לאחרונה עם פרסום נוסחים קדומים של סרך היחד ממערה 4 שבהם לא נזכרים בני צדוק אלא רק ה'רבים'. ראו למשל א' באומגרטן, 1995 (א), עמ' 403 ואילך.

כיוון שאין כל הוכחה שבמגילת המקדש ובממ"ת יש הלכות צדוקיות נוספות מלבד אותן שלוש שזיהה י' באומגרטן (ראו לעיל). דייויס סבר כי שיפמן הפריז בשחזור פילוג בזרם הצדוקי אשר בעקבותיו קמה כת קומראן, שהרי אין כל מקור הרומו לפילוג שכזה, והצדוקים היחידים המוכרים לנו הם אלו הירושלמים. קיצורו של דבר, אין די בשלוש הלכות משותפות כדי להסיק על מקור משותף לשתי הכיתות, ומה עוד שעדויות רבות מלמדות על הבדלים ביניהן.¹⁷ גם א' באומגרטן סובר שהראיות ההלכתיות אין בהן כדי לאשש את טענתו של שיפמן, שכן מדובר בשלוש הלכות שבהן קבוצה אחת, כלומר הפרושים, מטהרת והשתיים האחרות מטמאות. במצב דברים זה מספר האפשרויות ההלכתיות מצומצם, שכן ניתן רק לטמא או לטהר, להתיר או לאסור. לדבריו, הפרושים והצדוקים נוקטים שתי עמדות מנוגדות, ולכת קומראן לא נותר אלא להכריע לצד אחת מהן. במאמר אחר הדגיש א' באומגרטן את ההבדלים בין הצדוקים לכת קומראן הבאים לידי ביטוי בלוח השנה ובאמונה בהישארות הנפש, וכן את התפלמסותם של חברי הכת עם הצדוקים ב'פשרים'.¹⁸ עם המתנגדים לזיהוי ההלכה הצדוקית עם זו של כת קומראן יש למנות גם את מ' קיסטר, שהמעיט בערך נקודות ההסכמה בין הצדוקים וכת קומראן.¹⁹

הוויכוח הער בדבר הזיקה בין ההלכה הצדוקית לקומראנית חשף את חסרוננו של ניתוח שיטתי ומעמיק של שיטתם ההלכתית של הצדוקים. אין להסתפק בהשוואת פרטי ההלכות השונות, אלא יש להבין את מגמותיה ואת מאפייניה של ההלכה הצדוקית בהשוואה להלכה של הפרושים ושל כת קומראן. ניתוח שכזה צריך לכלול את דרכי פרשנות המקרא, ניסיונות לעמוד על סיבת המחלוקות בין הצדוקים לפרושים וראיית ההלכה לא רק כסוגיה תלמודית אלא כמייצגת את חיי היום-יום ואת תפיסת העולם הדתית והחברתית של בעליה.

*

17 דייויס, 1996, עמ' 127-138.

18 א' באומגרטן, תשנ"ג (א); הנ"ל, 1997, עמ' 76-78; הנ"ל, תשנ"ו. לדעתו, ההבדל בין הצדוקים לכת קומראן איננו טמון אך ורק בדרך שבה פועלות שתי הקבוצות להשגת אותן מטרות או בהתמודדות עם הפער בין הרצוי למצוי, אלא בכך שהיו להן מטרות שונות. על ה'פשרים' מקומראן ראו לעיל בפרק השביעי. גם י' באומגרטן הצטרף למבקרי הגישה המזהה את כת קומראן עם הצדוקים. הוא הדגיש את עוינות כת קומראן לצדוקים ב'פשרים' והזכיר כי בתקופה החשמונאית הצדוקים היו חלק מן העילית המקורבת לחשמונאים, ואותם שטמו חברי כת קומראן. ראו י' באומגרטן, 1994 (ב), עמ' 30-32. במקום זאת, הוא מעדיף לזהות את כת קומראן עם האיסיים. ראו הנ"ל, 1994 (א), עמ' 503-506, 513.

19 קיסטר, תשנ"ט, עמ' 327-330. הוא הדגיש את האפשרות שהפרושים הם שחידשו הלכות מסוימות, ולכן אין להתפלא על נקודות הסכמה שכאלה בין הכיתות האחרות שהתנגדו להלכות אלו.

חקר החברה הצדוקית ותולדות הצדוקים היה מקיף פחות מחקר ההלכה הצדוקית, בין היתר מכיוון שהמקורות בנושא מעטים יחסית (ראו הסקירה על כתבי יוסף בן מתתיהו בפרק המבוא). חוקרי תקופת בית שני ניסו לגלות את ההבדלים החברתיים בין הצדוקים לפרושים כדי להסביר מדוע הם חלקו אלו על אלו בתחום ההלכה וניהלו מאבק שנמשך כמאתיים שנה. גם כאן ניתן למצוא סימני מגמתיות ודעות קדומות בפירוש המקורות וניסיונות להשלים את החסר בהם ולשרטט תמונה חברתית כלשהי.

יוסף בן מתתיהו ציין כי הצדוקים השתייכו לשכבות הגבוהות, ואילו הפרושים היו מקובלים על שכבות רחבות בעם, ודבריו הביאו חוקרים אחדים לשער כי עיקר ההבדל בין שתי הכיתות נבע מפער מעמדי.²⁰ ולהאוזן ראה בהם בעלי עמדות פרקטיות, ונראה שבעיניו, פעילותם הציבורית של הצדוקים הייתה פועל יוצא של אמונתם (או שמא יש לומר – כפירתם). הוא סבר שהם היו תנועה פוליטית, ואילו אצל הפרושים בלטה החסידות הדתית.²¹ הלשר שרטט את דיוקן הצדוקים כמתיוונים שהשקפותיהם אינן ברוח היהדות. מדברי יוסף בן מתתיהו הוא הבין כי היסטוריון זה, כמו גם רוב יהודי התקופה, ראה בצדוקים כת של משכילים בעלי דעות חופשיות הנוגדות את תפיסת 'הזרם המרכזי' של היהדות.²² הלשר שהתפרסם כמי שפרס את כתביו של יוסף בן מתתיהו למקורות השונים שבהם השתמש ההיסטוריון היהודי, הפריד בין מקורות קדומים ומאוחרים העוסקים בצדוקים, ובעקבות זה הגיע לידי המסקנה שאין יסוד לסברה המקובלת (גם היום) בדבר השתייכותם של חוגי הכהונה הגדולה לצדוקים.²³ דומני כי הלשר הסיק זאת בעקבות תפיסתו כי לא סביר שכוהן יהיה כה רחוק מאמונה ומדבקות דתית. אמנם גישתו של הלשר נדחתה על הסף בידי חוקרים אחדים,²⁴ אך היא השפיעה כנראה על חוקרים בולטים עשרות שנים לאחר מכן. יוסף קלוזנר, חנוך אלבק וא"פ סנדרס ראו אף הם בצדוקים עילית חברתית 'חילונית', וכך התעלמו מן המאפיינים ההלכתיים של הצדוקים, שהרי הצדוקים מחמירים בהלכה.²⁵

20 קדמוניות יג, 298. למן ראשית חקר כיתות בית שני מקובל לראות בצדוקים אריסטוקרטים ובפרושים בעלי נטייה ליתר שוויון בין החברים ואף לדמוקרטיה מסוימת. ראו: גייגר, תש"ט, עמ' 69-87; ולהאוזן, 1924, עמ' 94-95, 98, 120; שירר, ורמש ומילר, 1979, עמ' 404-414. השוו גם סנדרס, 1992, עמ' 318, 440.

21 ולהאוזן, 1924, עמ' 52-56, והשוו גם שם, עמ' 12, 20, 94-95.

22 הלשר, 1906.

23 שם, עמ' 37-77, 84-100.

24 למשל באובמבך, 1989, עמ' 190-191, הערה 29.

25 קלוזנר, תשכ"ח, ג, עמ' 125-140; סנדרס, 1990, עמ' 214-254; אלבק, תשכ"ג. לגישותיהם של דרנבורג, גרץ, שירר, בנט והלוי (איש מהם לא הוסיף מסקנות חשובות במיוחד בעניין הצדוקים) ראו: לשינסקי, 1912, עמ' 10-12; לה מואן, 1972, עמ' 13-20.

דומה שהראשון שהראה כי הצדוקים לא היו פוליטיקאים 'חילונים' אלא אנשי דת אדוקים, היה לשינסקי. הוא ראה בצדוקים כת הבאה לשחזר את דרכי העבר ולשמרן לאחר ההתפתחות שחלה בעקבות המרד החשמונאי ואף סבר כי חז"ל שאבו מהם לא מעט, שהרי הצדוקים ייצגו בעיניו את היהדות הקדומה או זרם מסוים בה. מאז מחקרו טרם הוקדש דיון יסודי לאופיים זה של הצדוקים.²⁶

חוקרים לא מעטים ניסו להתחקות אחר תולדותיהם של הצדוקים, אך הם נאלצו להסתפק במסקנות כלליות ובהשערות בנוגע לתולדות דרכם הפוליטית, שכן המקורות ההיסטוריים הדנים בצדוקים דלים מאוד.²⁷ חלק ניכר מאותם החוקרים החזיקו בהנחת יסוד או בדעה הקדומה שעיקר הפעילות וההשפעה בתחום ההלכה והסמכות הדתית היו בידי הפרושים, ולא בידי הצדוקים.²⁸ אולם תפיסה זו מופרזת כיוון שכתבי יוסף בן מתתיהו והברית החדשה מלמדים שהכוהנים הגדולים הצדוקים זכו למקום חשוב בחוגי השלטון. באשר לתקופת פריחתם של הצדוקים קיימות דעות שונות. יש הרואים את עיקר כוחם בתקופה החשמונאית, ואילו אחרים סוברים כי הייתה להם עדנה גם בתקופה ההרודיאנית. למרות חשיבות הנושא טרם נעשה ניסיון מקיף ולא מגמתי לאמוד את השפעתם ההלכתית של הצדוקים על יהודי ארץ-ישראל ולהכריע למי הייתה הבכורה – לכוהנים הצדוקים או לחכמי הפרושים.²⁹

חקר הצדוקים כקבוצה חברתית עדיין לא מוצה כל צורכו, ויש מקום לנסות לקשור את הידוע על הצדוקים מכתבי יוסף בן מתתיהו ומהברית החדשה למסורות חז"ל על ההלכה הצדוקית. כיום ידוע הרבה יותר על תקופת בית שני, בעיקר תודות להתקדמות בחקר כתבי יוסף בן מתתיהו, ולכן יש כלים טובים יותר להבנת מקומם של הצדוקים בחברה היהודית.

26 לשינסקי, 1912, עמ' 138-141. לה מואן (1972, עמ' 344-348, 350-352) המשיך בגישה זו בלי שהקדיש תשומת לב רבה לשאלות ההיסטוריות שהיא מעלה.

27 למסקנות כלליות ראו למשל: צ'ריקובר, תשמ"ב, עמ' 203-211; לה מואן, 1972, עמ' 381-399; שטמברגר, 1995, עמ' 96-122; הנגל ודיינס, 1995, עמ' 56-67. להשערות בדבר דרכם הפוליטית של הצדוקים ראו: ולהאוזן, 1924, עמ' 76-112; באמל, 1979; באומבך, 1989, עמ' 183-186.

28 אמיל שירר הוא דוגמה יפה למגמה זו. ראו: שירר, 1895; שירר, ורמש ומילר, 1979, עמ' 340-341. לסקירה ביקורתית של מגמה זו ראו סנדרס, 1990, עמ' 102. אחד הגורמים לתפיסה זו היא הדומיננטיות של הפרושים בעימותים עם ישו בארבע הבשורות שבברית החדשה.

29 שני הניסיונות החלקיים המוכרים לי הם של ביכלר, תשכ"ו ושל סנדרס, 1992, עמ' 458-490.

מקורות וקיצורים ביבליוגרפיים

רשימת מהדורות מדעיות ודפוסים

- יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, תרגום א' שליט, ירושלים תשכ"ג.
משנה, מהדורת אלבק, ירושלים-תל אביב תשי"ט.
תוספתא, מהדורת מ"ש צוקרמאנדל, ירושלים תש"ל (מהדורה חדשה).
מהדורת ש' ליברמן, ירושלים תשנ"ג.²
מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת ח"ש האראוויטץ-י"ש רבין, ירושלים תש"ל.²
מכילתא דרשב"י, מהדורת נ"ה אפשטיין-ע"ז מלמד, ירושלים תשט"ו.
ספרא (תורת כוהנים), מהדורת א"ה וייס, וינה 1862.
מהדורת א"א פינקשלטיין, ניו יורק תשמ"ג.
ספרי במדבר, מהדורת ש' האראוויטץ, ירושלים תשכ"ו (לייפציג תרע"ז).
ספרי זוטא, מהדורת י"ז יאסקאוויטץ, בני ברק תשכ"ז.
ספרי דברים, מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו יורק וירושלים תשנ"ג.³
מדרש תנאים על ספר דברים, מהדורת ד"צ האפפמאנן, ברלין תרס"ח.
סכוליון למגילת תענית, נעם, תשנ"א (בנספח).
אבות דרבי נתן, מהדורת ש"ז שכטר, ניו יורק תשכ"ז.³
תלמוד ירושלמי, דפוס ויניציה-קראקא-קראטשין, תרכ"ו.
תלמוד בבלי, דפוס וילנא, תרמ"ב.
סדר עולם רבה, מהדורת ד' רטנר, ניו יורק תשכ"ו.
מדרש הגדול לדברים, מהדורת ש' פיש, ירושלים 1972.
בראשית רבה, מהדורת י' טהעאדאר-ח' אלבק, ירושלים תשכ"ה.²
ויקרא רבה, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשי"ג.
במדבר רבה, דפוס וילנא (מהדורה חדשה, ירושלים תשכ"א).
מדרש תנחומא, מהדורת ש' באבער, ירושלים תשכ"ד (וילנא תרמ"ג).
פסיקתא דרב כהנא, מהדורת ש' באבער, ניו יורק תש"ט (ליק 1868).
פסיקתא רבתי, מהדורת איש שלום, תל אביב תשכ"ג (הדפסה חדשה).
גן עדן לאהרן בן אליהו מניקומדיה, מהדורת גוזלווא, תשל"ג (תרכ"ד).
אדרת אליהו לאליהו בשייצי, מהדורת אודיסה, תשכ"ו (ר"ץ ; תרל"א).
פשר נחום, הורגן 1979 (מהדורה מתוקנת של הפשרים מקומראן מובאת כנספח לספר).

Philo, *The Loeb Classical Library*, I-X, London 1953-1962

Josephus, *The Loeb Classical Library*, I-IX, London 1926-1965

כתבי עת וסדרות

א"מ אנציקלופדיה מקראית

<i>AB</i>	<i>Author Bible</i>
<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischer Welt</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>CRINT</i>	<i>Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum</i>
<i>DJD</i>	<i>Discoveries in the Judean Desert</i>
<i>DSD</i>	<i>Dead Sea Discoveries</i>
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>MGWJ</i>	<i>Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums</i>
<i>NT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>REJ</i>	<i>Revue de Etudes Juives</i>
<i>RQ</i>	<i>Revue de Qumran</i>
<i>SCI</i>	<i>Scripta Classica Israelica</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>SVT</i>	<i>Supplement to Vetus Testamentum</i>

ספרות מחקר

- אביגד, תש"ם = נ' אביגד, העיר העליונה של ירושלים, ירושלים תש"ם.
- M. Avi-Yonah, 'The Epitaph of T. Mucius Clemens', *IEJ*, 16 (1966), = 1966, pp. 258-264
- אבל, 1949 = 1949, F.-M. Abel, *Les Livres des Maccabées*, Paris 1949
- אברמסקי, תשל"ג = ש' אברמסקי, "ראש השנה" ופסח אצל יחזקאל, באר שבע, א (תשל"ג), עמ' 78-56.
- אדן-ביוביץ, תשנ"ז = ד' אדן-ביוביץ, 'רשימת "ערי חומה" והערות הארכאולוגיות-ההיסטוריות מיודפת ומגמלא', תרביץ, סו (תשנ"ז), עמ' 470-449.
- אוונס, 1989 = C.A. Evans, "'Jesus" Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction', *CBQ*, 51 (1989), pp. 237-270
- אוונס, 1999 = C.A. Evans, 'Jesus and James: Martyrs of the Temple', B. Chilton and C.A. Evans (eds.), *James the Just and Christian Origins*, Leiden 1999, pp. 233-249
- אוטו, 1959 = R. Otto, *The Idea of the Holy*, trans. J.W. Harvey, Hardmondsworth 1959²
- אוטו, 1994 = E. Otto, 'Aspects of Legal Reforms and Reformulations in Ancient Cuneiform and Israelite Law', B.M. Levinson (ed.), *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law*, Sheffield 1994, pp. 160-196
- אולין, 1987 = S.M. Olyan, 'Ben Sira's Relationship to the Priesthood', *HTR*, 80 (1987), pp. 261-286
- אוליזקי, 1885 = M. Olizki, *Flavius Josephus und die Halacha*, Berlin 1885
- אופנהיימר, תשכ"ט = א' אופנהיימר, 'הפרשת מעשר ראשון הלכה למעשה בתקופת בית שני', ע"צ מלמד (עורך), ספר זכרון לבנימין דה פריס, ירושלים תשכ"ט, עמ' 83-70.
- אופנהיימר, תשל"ג = א' אופנהיימר, 'עם הארץ', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ג.
- אופנהיימר, תשמ"א = א' אופנהיימר, 'חבורות שהיו בירושלים', א' אופנהיימר, א' רפפורט ומ' שטרן (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני: ספר זכרון לאברהם שליט, ירושלים תשמ"א, עמ' 190-178.
- אורבך, תש"ו = א"א אורבך, 'מתי פסקה הנבואה', תרביץ, יז (תש"ו), עמ' 11-1.
- אורבך, תשי"א = א"א אורבך, 'מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל', ציון, טז (תשי"א), עמ' 27-1.
- אורבך, תשי"ח = א"א אורבך, 'הדרשה כיסוד ההלכה ובעית הסופרים', תרביץ, כז (תשי"ח), עמ' 182-166.
- אורבך, תש"ך = א"א אורבך, 'הלכות עבדים כמקור להיסטוריה חברתית בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד', ציון, כה (תש"ך), עמ' 189-141.

- אורבך, תשכ"ז = א"א אורבך, 'הלכות ירושה וחיי עולם', דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, א, ירושלים תשכ"ז, עמ' 133-141.
- אורבך, תשל"ב = א"א אורבך, 'בתי דין של עשרים ושלושה ודיני מיתות בית דין', דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, ב, ירושלים תשל"ב, עמ' 37-48.
- אורבך, תשמ"ד = א"א אורבך, ההלכה – מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים תשמ"ד.
- אורבך, תשמ"ח = א"א אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ח (תשכ"ט).
- אטקס, תשנ"ז = ע' אטקס, "'הבעש"ט ההיסטורי" – בין רקונסטרוקציה לדקונסטרוקציה', תרביץ, סו (תשנ"ז), עמ' 425-442.
- אטקס, תש"ס = ע' אטקס, בעל השם: הבעש"ט – מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, ירושלים תש"ס.
- H. Eilberg-Schwartz, 'Creation and Classification in Judaism: = 1987 From Priestly to Rabbinic Conceptions', *History of Religions*, 26 (1987), pp. 357-381
- T. Ilan, 'The Attraction of Aristocratic Women to Pharisaism during the = 1995 Second Temple Period', *HTR*, 88 (1995), pp. 1-33
- Ch. Albeck, *Das Buch der Jübiläen und die Halacha*, Berlin 1930 = 1930 אלבק, אלבק, תשי"ט = ש' אלבק, ששה סדרי משנה, ירושלים-תל אביב תשי"ט.
- אלבק, תשכ"ג = ח' אלבק, 'למחלוקת הפרושים והצדוקים בענייני המקדש וקדשיו', סיני, נב (תשכ"ג), עמ' א-ז.
- J.M. Allegro, *Qumran Cave 4, I, 4Q158-4Q186 (DJD, V)*, Oxford 1968 = 1968 אלגרו, אלון, תשי"ז = ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, א, תל אביב תשי"ז.
- אליאב, תש"ס = י"צ אליאב, 'מקום קבורתו של יעקב אחי ישו ומעמדו של הר־הבית ביהדות ובנצרות לאחר החורבן', דברי הקונגרס העולמי השנים־עשר למדעי היהדות, ב: תולדות עם ישראל, ירושלים תש"ס, עמ' 1-9.
- M. Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trans. = 1959 אליידה, W.R. Trask, New York 1959
- W.C. Allen, *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel = 1907 According to S. Matthew (The International Critical Commentary)*, Edinburgh 1907²
- A. Amoussine, 'Éphraïm et Manassé dans le Peshér de Nahum (4 Q p = 1963 Nahum)', *RQ*, 4 (1963), pp. 389-395
- V. Anttonen, 'Sacred', W. Braun and R.T. McCutcheon (eds.), *Guide = 2000 to the Study of Religion*, London & New York 2000, pp. 271-282
- אנקר, תשמ"ו = א' אנקר, 'ר' יהודה בן אלעי, האיש ותקופתו', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשמ"ו.
- Philip F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and = 1987 Political Motivations of Lucan Theology*, Cambridge, New York & Melbourne 1987
- A. Aptowitzer, 'Observations on the Criminal Law of the = 1925-1924 Jews', *JQR*, 15 (1924-1925), pp. 55-118

- אפלבאום, תשמ"ג = ש' אפלבאום, 'הכהן הלוחם', מ' שטרן (עורך), אומה ותולדותיה, א, ירושלים תשמ"ג, עמ' 35-38.
- אפרון, תש"ם = י' אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, תל אביב תש"ם.
- אפרון, 1988 = י' אפרון, 'מעשה אשקלון של שמעון בן שטח', א' כשר (עורך), כנען, פלשת, יוון וישראל = יהודים והערים ההלניסטיות בתקופת הבית השני, ירושלים 1988, עמ' 298-320.
- A. Epstein, 'Review on A. Büchler, *Die Priester und der Cultus* = 1896 usw', *MGWJ*, 40 (1896), pp. 138-144
- אפשטיין, תשי"ז = י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים-תל אביב תשי"ז.
- אפשטיין, תשכ"ד = י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, א-ב, ירושלים-תל אביב תשכ"ד.²
- V. Epstein, 'When and How the Sadducees Were Excommunicated', = 1966 *JBL*, 85 (1966), pp. 213-224
- ארדר, תשמ"ז = י' ארדר, 'התקדימים לדחיית זבח פסח מפני ערב שבת בשיטת ענן', ציון, נב (תשמ"ז), עמ' 153-175.
- Y. Erder, 'The First Date in Megillat Ta'anit in Light of the Karaite Commentary on the Tabernacle Dedication', *JQR*, 82 (1992), pp. 263-283
- K.T. Erikson, *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance*, New York 1966
- אשל, תשנ"ד (א) = ח' אשל, 'מקורות חדשים לחקר הכיתות בימי בית שני', ז"ח ארליך וי' אשל (עורכים), מחקרי יהודה ושומרון: דברי הכנס השלישי, תשנ"ג-1994, קדומים-אריאל תשנ"ד, עמ' 147-156.
- אשל, תשנ"ד (ב) = ח' אשל, 'השומרונים בתקופה הפרסית וההלניסטית: התהוותה של עדה דתית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד.
- אשל, תשס"א = ח' אשל, 'אלכסנדר ינאי בעיני סופרי קומראן: שתי הערות על פשר נחום ופשר הושע ב, ג', ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 220-230.
- E. Eshel, '4QMMT and the History of the Hasmonean Period', = 1996 J. Kampen and M.J. Bernstein (eds.), *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History*, Atlanta 1996, pp. 53-65
- E. Eshel, '4Q414 Fragment 2: Purification of a Corpse-Contaminated Person', M. Bernstein et al. (eds.), *Legal Texts and Legal Issues*, Leiden 1997, pp. 3-10
- E. Eshel and H. Eshel, '4Q471 Fragment 1 and Ma'amadot in the War Scroll', J. Treballe Barrera and L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress*, I, Leiden 1992, pp. 611-620
- אשל ואשל, תשנ"ח = א' אשל וח' אשל, 'התפילה לשלומו של יונתן המלך, מזמור קנ"ד והפשר לישעיהו', תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 121-130.

- G. Baumbach, 'Das Sadduzäerverständnis bei Josephus Flavius und = 1971 באומבך, im Neuen Testament', *Kairos*, 13 (1971), pp. 17-37
- G. Baumbach, 'The Sadducees in Josephus', L.H. Feldman and = 1989 באומבך, G. Hata (eds.), *Josephus, the Bible and History*, Leiden 1989, pp. 173-195
- G. Baumbach, 'Schriftstellerische Tendenzen und historische = 1993 באומבך, Verwetrbarkeit der Essenerdarstellung des Josephus', C. Thoma et al. (eds.), *Judentum – Ausblicke und Einsichten*, Frankfurt a.Main 1993, pp. 23-51
- באומגרטן, תשכ"ג = י"א באומגרטן, 'הלוח של ספר היובלים והמקרא', תרביץ, לב (תשכ"ג), עמ' 317-328.
- A.I. Baumgarten, 'The Name of the Pharisees', *JBL*, 102 (1983), pp. = 1983 באומגרטן, 411-428
- A.I. Baumgarten, 'The Pharisaic Paradosis', *HTR*, 80 (1987), pp. = 1987 באומגרטן, 63-77
- באומגרטן, תשנ"ג (א) = א' באומגרטן, 'ביקורת על: י' שיפמן, הלכה הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה', ציון, סג (תשנ"ג), עמ' 509-513.
- באומגרטן, תשנ"ג (ב) = א' באומגרטן, 'כשרותם של הורדוס ובני ביתו כמלכי ישראל', א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), יהודית ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד: מחקרים לכבודו של שמואל ספראי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 31-37.
- A.I. Baumgarten, 'Crisis in the Scrollery: A Dying = (א) 1995 באומגרטן א', Consensus', *Judaism*, 44 (1995), pp. 399-413
- A.I. Baumgarten, 'Rabbinic Literature as a Source for the = (ב) 1995 באומגרטן א', History of Jewish Sectarianism in the Second Temple Period', *DSD*, 2 (1995), pp. 14-57
- באומגרטן, תשנ"ו = א' באומגרטן, 'מי היו הצדוקים? – הצדוקים בירושלים ובקומראן', א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), היהודים בעולם ההלניסטי והרומי: מחקרים לזכרו של מנחם שטרן, ירושלים תשנ"ו, עמ' 393-411.
- A.I. Baumgarten, 'Invented Traditions of the Maccabean Era', P. = 1996 באומגרטן א', Schäfer (ed.), *Geschichte – Tradition – Reflexion: Festschrift für Martin Hengel*, Tübingen 1996, pp. 198-210
- A.I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean = 1997 באומגרטן, Era: An Interpretation*, Leiden 1997
- J.M. Baumgarten, *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977 = 1977 באומגרטן, J.M. Baumgarten, 'The Pharisaic-Sadducean Controversies about = 1980 באומגרטן, Purity and the Qumran Texts', *JJS*, 31 (1980), pp. 157-170
- J.M. Baumgarten, 'Some Problems of the Jubilees Calender in = 1982 באומגרטן, Current Research', *VT*, 32 (1982), pp. 485-489
- J.M. Baumgarten, 'Polemics in New Fragments from Qumran Cave = 1985 באומגרטן, 4', J. Amitai (ed.), *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem 1985, pp. 390-399

מקורות וקיצורים ביבליוגרפיים

- J.M. Baumgarten, '4Q 503 (Daily Prayers), and the Lunar = 1986 באומגרטן, Calender', *RQ*, 12 (1986), pp. 399-407
- J.M. Baumgarten, 'The Purification Rituals in *DJD* 7', D. = (א) 1992 באומגרטן, Dimant and U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls, Forty Years of Research*, Leiden 1992, pp. 199-209
- J.M. Baumgarten, 'The Disqualifications of Priests in 4Q = (ב) 1992 באומגרטן, Fragments of the "Damascus Document": A Specimen of the Recovery of Pre Rabbinic Halakha', J. Trebolle Barrera and L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress, II*, Leiden 1992, pp. 503-513
- J.M. Baumgarten, 'Purification after Childbirth and the Sacred = (א) 1994 באומגרטן, Garden in 4Q265 and Jubilees', G.J. Brooke and F. Garcia-Martinez (eds.), *New Qumran Texts and Studies*, Leiden 1994, pp. 3-10
- J.M. Baumgarten, 'Sadducean Elements in Qumran Laws', E. = (ב) 1994 באומגרטן, Ulrich and J. Vanderkam (eds.), *The Community of the Renewed Covenant*, Notre Dame, Indiana 1994, pp. 27-36
- J.M. Baumgarten, 'The Red Cow Purification Rites in Qumran = 1995 באומגרטן, Texts', *JJS*, 46 (1995), pp. 112-119
- J.M. Baumgarten, *Qumran Cave 4 XIII, The Damascus Document* = 1996 באומגרטן, (4Q266-273) (*DJD*, XVIII), Oxford 1996
- R. Bauckham, 'For What Offence was James Put to Death?', B. = 1999 באוקהם, Chilton and C.A. Evans (eds.), *James the Just and Christian Origins*, Leiden 1999, pp. 199-232
- E. Bammel, 'Sadduzäer und Sadokiden', *Ephemerides Theologicae* = 1979 באמל, *Lovanienses*, 55 (1979), pp. 107-115
- E. Bammel, 'The Revolution Theory from Reimarus to Brandon', E. = 1984 באמל, Bammel and C.F.D Moulde (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge 1984, pp. 11-68
- F. Bovon, 'Fragment Oxyrhynchus 840, Fragment of a Lost Gospel: = 2000 בובון, Witness of an Early Christian Controversy over Purity', *JBL*, 119 (2000), pp. 715-728
- P. Bovati, *Re-Establishing Justice: Legal Terms, Concepts and* = 1994 בובטי, *Procedures in the Hebrew Bible*, Sheffield 1994
- T. Bottomore, *Elites and Society*, New York 1993 = 1993 בוטמור,
- I.R.M. Bóid, *Principles of Samaritan Halachah*, Leiden 1989 = (א) 1989 בויד,
- I.R.M. Bóid, 'Use, Authority and Exaegesis of Mikra in the Samaritan = (ב) 1989 בויד, Tradition', M.J. Mulder (ed.), *Mikra (CRINT, I)*, Assen/Maastricht & Philadelphia, pp. 595-633

- B.M. Bokser, 'Approaching Sacred Space', *HTR*, 78 (1985), pp. 279- = 1985, בוקסר, 299
- M.J. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge, PA. 1994 = 1994, בורג,
- H.D. Betz, 'Jesus and the Purity of the Temple (Mark 11:15-18) A = 1997, בטץ, Comparative Religion Approach', *JBL*, 116 (1997), pp. 455-472
- M. Baillet, *Qumran Grotte 4, III (4Q482-4Q520) (DJD, VII)*, Oxford 1982 = 1982, ביה,
- A. Büchler, *Der Galiläische 'Am-Ha'ares des zweiten Jahrhunderts*, = 1906, ביכלר, Vienna 1906 (Hildelsheim 1968²)
- A. Büchler, 'The New "Fragment of an Uncanonical Gospel"', *JQR*, 20 = 1908, ביכלר, (1908), pp. 330-346
- A. Büchler, 'Schechter's "Jewish Sectaries"', *JQR*, n.s. 3 (1912- = 1913-1912, ביכלר, 1913), pp. 429-485
- A. Büchler, *Types of Jewish Palestinian Piety*, London 1922 = 1922, ביכלר,
- A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement*, London 1928 = 1928, ביכלר,
- ביכלר, 1956 = א' ביכלר, 'אגרות רבן שמעון בן גמליאל הזקן ורבן יוחנן בן זכאי על ביעור מעשר בזמן הבית', הנ"ל (עורך), *Studies in Jewish History*, Oxford 1956, עמ' א-יד.
- ביכלר, תשכ"ו = א' ביכלר, הכהנים ועבודתם, תרגם נ' גינתון, ירושלים תשכ"ו.
- ביכלר, תשל"ה = א' ביכלר, הסנהדרין, תרגמו נ' גינתון וצ' בר מאיר, ירושלים תשל"ה.
- E. Bickerman, 'Les Hérodiens', *RB*, 47 (1938), pp. 184-197 = 1938, ביקרמן,
- E. Bickerman, *The God of the Maccabees*, Leiden 1979 (1937) = 1979, ביקרמן,
- E.J. Bickerman, 'La Charte séleucide de Jérusalem', idem (ed.), = 1980, ביקרמן, *Studies in Jewish and Christian History*, II, Leiden 1980 (1935), pp. 44-85
- C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York 1992 = 1992, בל,
- L. Blau, 'Review of A. Büchler, *Die Priester und der Cultus usw*', *REJ*, = 1895, בלאו, 31 (1895), pp. 143-154
- E.D. Baltzel, *Puritan Boston and Quaker Philadelphia*, New York & = 1979, בלטצל, London 1979
- J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Regensburg 1960 = 1960, בלינצלר,
- J. Blinzler, 'The Jewish Punishment of Stoning in the New Testament = 1970, בלינצלר, Period', E. Bammel (ed.), *The Trial of Jesus*, London 1970, pp. 147-161
- J. Blenkinsopp, 'Prophecy and Priesthood in Josephus', *JJS*, 25 = 1974, בלנקינסופ, (1974), pp. 239-262
- J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemia (Old Testament Library)*, = 1989, בלנקינסופ, Trowbridge 1989
- J. Blenkinsopp, 'Temple and Society in Achaemenid Judah', P.R. = 1991, בלנקינסופ, Davies (ed.), *Second Temple Studies: Persian Period*, Sheffield 1991, pp. 22-53
- J. Blenkinsopp, *Sage, Priest and Prophet*, Louisville 1995 = 1995, בלנקינסופ,
- S. Belkin, *Philo and the Oral Law*, Cambridge, MA 1940 = 1940, בלקין,

- W.J. Bennett, 'The Herodians of Mark's Gospel', *NT*, 17 (1975), pp. 9-14 = 1975, בנט, 'בן שחר, תשל"ט = ז' בן שחר, 'ממחרת השבת', בית מקרא, עז (תשל"ט), עמ' 228-227. בן שלום, תשנ"ד = י' בן שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים תשנ"ד. בער, תשי"ב = י' בער, 'היסודות ההיסטוריים של ההלכה', ציון, יז (תשי"ב), עמ' 55-1. בער, תשכ"ב = י' בער, 'היסודות ההיסטוריים של ההלכה', ציון, כז (תשכ"ב), עמ' 155-117. בער, תשכ"ו = י' בער, 'לבעית דמותה של היהדות באוונגליונים הסינופטיים', ציון, לא (תשכ"ו), עמ' 152-117.
- R.T. Beckwith, 'The Modern Attempt to Reconcile the Qumran = 1970, בקוויט', Calender with the True Solar Year', *RQ*, 7 (1970), pp. 374-396
- R.T. Beckwith, 'The Earliest Enoch Literature and its Calender Marks = 1981, בקוויט', of their Origin, Date and Motivation', *RQ*, 10 (1981), pp. 365-403
- R.T. Beckwith, 'The Pre-History and Relationship of the Pharisees, = 1982, בקוויט', Sadducees and Essenes: A Tentative Reconstuction', *RQ*, 11 (1982), pp. 3-46
- R.T. Beckwith, 'The Essene Calender and the Moon: A Recon- = 1992, בקוויט', sideration', *RQ*, 15 (1992), pp. 457-466
- B.W. Bacon, 'Pharisees and Herodians in Mark', *JBL*, 39 (1920), pp. = 1920, בקון, 102-112
- בר, תשכ"ב = מ' בר, 'הכיתות ומחצית השקל', תרביץ, לא (תשכ"ב), עמ' 299-298. בר-אילן, תשמ"ב = מ' בר-אילן, 'הפולמוס בין החכמים לכהנים בשלהי ימי הבית השני', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשמ"ב.
- בר-אילן, תשמ"ט = מ' בר-אילן, 'האם מסכתות תמיד ומידות הן תעודות פולמוסיות', סידרא, ה (תשמ"ט), עמ' 40-27.
- בר כוכבא, תשמ"א = ב' בר כוכבא, מלחמות החשמונאים, ימי יהודה המקבי, ירושלים תשמ"א.
- בר כוכבא, תשנ"ו = ב' בר כוכבא, 'אנטיוכוס "החסיד" והורקנוס הטיראן – פרק בהיסטוריוגרפיה של המדינת החשמונאים', ציון, סא (תשנ"ו), עמ' 41-7.
- בר כוכבא, תשנ"ז = ב' בר כוכבא, 'היהדות של משה והיהדות של ימי הבית השני – האתנוגרפיה היהודית של סטראבון', תרביץ, סו (תשנ"ז), עמ' 336-297.
- B. Bar-Kochva, 'Manpower, Economic, and Internal Strife in the = 1977, בר כוכבא, Hasmonean State', H. van Effenterre (ed.), *Armées et fiscalité dans le monde antique (Colloque National CNRS)*, Paris 1977, pp. 167-194
- R.E. Brown, *The Gospel According to John I-XII (The Anchor Bible)*, = 1966, בראון, Garden City 1966
- P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley & Los = 1982, בראון, Angeles 1982
- D. Barag, 'New Evidence on the Foreign Policy of John Hyrcanus = 1993-1992, בר"ג, I', *Israel Numismatic Journal*, 12 (1992-1993), pp. 1-12

- D. Barag and D. Flusser, 'The Ossuary of Yehohanah = 1986 Granddaughter of the High Priest Teophilus', *IEJ*, 36 (1986), pp. 39-40
- H. Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, trans. R.A. = 1935 Audran and C. Brereton, London 1935
- ברויאר, תשמ"ז (א) = "ברויאר", "פעל" ובינוני בתיאורי טקס במשנה, תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 299-326.
- ברויאר, תשמ"ז (ב) = "ברויאר", 'איסור טומאה בתורה', מגדים, ב (תשמ"ז), עמ' 45-53.
- ברוס, 1956 = 1956 F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, London 1956
- ברושי, תשל"ב = מ' ברושי, 'החפירות בבית כ"פא (sic) בהר-ציון', קדמוניות, ה, 3-4, 19-20 (תשל"ב), עמ' 104-107.
- ברילל, תרמ"ב = נ' ברילל, 'יסוד והשתלשלות דיני טהרת ידים', בית תלמוד, ב (תרמ"ב), עמ' 315-320, 325-333, 368-374.
- ברמן, 1987 = 1987 H.J. Berman, 'Law and Religion: An Overview', M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, VIII, New York & London 1987, pp. 463-564
- ברנדון, 1967 = 1967 S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967
- ברתלמי ומיליק, 1964 = 1964 O.P. Barthlemy and J.T. Milik, *Qumran Cave 1 (DJD, I)*, = 1964 Oxford 1964
- גודבלט, 1987 = 1987 D. Goodblatt, 'Agrippa I and Palestinian Judaism in the First Century', *Jewish History*, 2 (1987), pp. 7-32
- גודבלט, 1989 = 1989 D. Goodblatt, 'The Place of the Pharisees in First Century Judaism: The State of the Debate', *JSJ*, 20 (1989), pp. 12-30
- גודבלט, 1994 = 1994 D. Goodblatt, *The Monarchic Principle*, Tübingen 1994
- גודבלט, תשס"ב = ד' גודבלט, 'איחוד הכהונה והמלוכה בארץ-ישראל בתקופת בית שני', קתדרה, 102 (תשס"ב), עמ' 7-28.
- גודמן, 1987 = 1987 M. Goodman, *The Ruling Class of Judaea*, Cambridge 1987
- גודמן, תשמ"ט = מ' גודמן, 'שורשי המרד הגדול – אמות מידה מעמדיות', קתדרה, 49 (תשמ"ט), עמ' 22-36.
- גודמן, 1994 = 1994 M. Goodman, 'Sadducees and Essenes after 70 CE', S.E. Porter et al. (eds.), *Crossing the Boundaries: Essays in Biblical Interpretation in Honor of Michael D. Goudler*, Leiden 1994, pp. 347-356
- גודמן, 2000 = 2000 M. Goodman, 'Josephus and Variety in First-Century Judaism', *The Israel Academy of Sciences and Humanities Proceedings*, vol. VII, no. 6, Jerusalem 2000, pp. 201-213
- גודנאף, 1929 = 1929 E.R. Goodenough, *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt*, = 1929 New Haven 1929
- גודנאף, 1935 = 1935 E.R. Goodenough, *By Light, Light*, New Haven 1935
- גוטמן, תשי"ח = י' גוטמן, הספרות היהודית-הלניסטית, א, ירושלים תשי"ח.
- גוטמן, 1970 = 1970 A. Gutman, *Rabbinic Judaism in the Making*, Detroit 1970

- E.P. Gould, *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Mark (The International Critical Commentary)*, Edinburgh 1901 = גולד, 1901
גולדברג, תשמ"ו = א' גולדברג, פירוש למשנה, מסכת עירובין, ירושלים תשמ"ו.
- G.A. Goldstein, *I Maccabees (The Anchor Bible)*, Garden City 1976 = 1976 גולדשטיין,
R.A. Guelich, *Mark 1-8:26 (Word Biblical Commentary)*, Dallas 1989 = 1989 גולך,
F.H. Gorman Jr., *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in the Priestly Theology*, Sheffield 1990 = גורמן, 1990
A. Goshen-Gottstein, 'The Body as Image of God in Rabbinic Literature', *HTR*, 87 (1994), pp. 171-195 = גושן-גוטשטיין, 1994
גייגר, תר"ך = א' גייגר, 'סומכוס המעתיק היוני', החלוץ, ה (תר"ך), עמ' 26-31.
גייגר, תרכ"ב = א' גייגר, 'על דבר איזה מחלוקת אשר בין הצדוקים ונלויים אליהם ובין הפרושים וההפרש בין ההלכה הקדומה למאוחרת', החלוץ, ה (תרכ"ב), עמ' 13-30.
גייגר, תש"ט = א' גייגר, המקרא ותרגומיו, תרגם י"ל ברוך, ירושלים תש"ט (1857).
גייגר, 1975 = J.G. Gager, *Kingdom and Community*, Engelwood Cliffs, NJ 1975
גילת, תשכ"ח = י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל אביב-ירושלים תשכ"ח.
גילת, תשנ"ב = י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב.
גינצברג, 1976 = L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, New York 1976 (1922)
גירץ, 1973 (א) = C. Geertz, 'Religion as a Cultural System', *Interpretations of Cultures*, New York 1973, pp. 87-125
גירץ, 1973 (ב) = C. Geertz, 'Ethos, World-View, and the Analysis of Sacred Symbols', *Interpretations of Cultures*, New York 1973, pp. 126-141
גירץ, 1973 (ג) = C. Geertz, 'Ritual and Social Change: A Javanese Example', *Interpretations of Cultures*, New York 1973, pp. 142-169
גירץ, 1973 (ד) = C. Geertz, 'Deep Play: Notes on Balinese Cockfight', *Interpretations of Cultures*, New York 1973, pp. 412-453
גלסמר, 1996 = U. Glessmer, 'The Otot-Texts (4Q319) and the Problem of Intercalations in the Context of the 364-day Calendar', H.J. Fabry, A. Lange and H. Lichtenberger (eds.), *Qumran-studien*, Göttingen 1996, pp. 125-164
גלסמר, 1999 = U. Glessmer, 'Calendars in the Qumran Scrolls', J.C. VanderKam and P.W. Flint (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, II, Leiden 1999, pp. 213-278
גלר, 1979 = M.J. Geller, 'Alexander Jannaeus and the Pharisee Rift', *JJS*, 30 (1979), pp. 202-211
ג'נסון, 1992 = P.P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*, Sheffield 1992
ג'נקינס, 1980 = I. Jenkins, *Social Order and the Limits of Law*, Princeton 1980
ג'קסון, 1975 = B.S. Jackson, 'The Problem of Exodus 21:22-5 (Ius Talionis)', *Essays in Jewish and Comparative Legal History*, Leiden 1975, pp. 75-107

- גראבה, L.I. Grabbe, 'Sadducees and Phrisees', J. Neusner and A.J. Avery-Peck = 1999
(eds.), *Judaism in Late Antiquity*, 3, 1, Leiden 1999, pp. 37-62
- גריי, G.B. Gray, *Numbers (The International Critical Commentary)*, Edinburgh = 1956
1956 (1901)
- גריין, J.B. Green, *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the* = 1988
Passion Narrative, Tübingen 1988
- גרינברג, תשמ"ד = מ' גרינברג, 'הנחות יסוד של החוק הפלילי במקרא', הנ"ל (עורך), תורה
נדרשת, תל אביב תשמ"ד, עמ' 13-37.
- גרינץ, תשי"ג = י"מ גרינץ, 'אנשי היחד, איסיים, בית (א)סין', סיני, לב (תשי"ג), עמ' יא-מג.
גרינץ, תשי"ז = י"מ גרינץ, ספר יהודית, ירושלים תשי"ז.
- גרלנד, D.E. Garland, 'Matthew's Understanding of the Temple Tax (Matt = 1987
17:24-27)', *SBL Seminar Papers*, 26 (1987), pp. 190-209
- גרנט, M. Grant, *The Jews in the Roman World*, London 1973 = 1973
- גרנפל והאנט, B.D. Grenfell and A.S. Hunt (eds.), *The Oxyrynchus Papyri*, V, = 1908
Oxford 1908
- גרץ, תרנ"א = צ' גרץ, דברי ימי ישראל, א, תרגם והוסיף הערות והארות ש"פ רבינוביץ,
ורשא תרנ"א.
- דאגלס, M. Douglas, *Purity and Danger*, London 1966 = 1966
- דאגלס, M. Douglas, *Natural Symbols*, New York 1970 = 1970
- דאגלס, M. Douglas, 'Pollution', *Implicit Meanings*, London & Boston, pp. = 1975
47-59
- דאגלס, M. Douglas, 'Introduction to the 1996 Edition', *Natural Symbols*, = 1996
London & New York 1996, pp. xi-xxx
- דאובה, D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956 = 1956
- דאובה, D. Daube, 'Three Notes Having to Do with Johanan ben Zaccai', *JTS*, = 1960
11 (1960), pp. 53-62
- דאובה, D. Daube, 'Texts and Interpretation in Roman and Jewish Law', *The* = 1961
Jewish Journal of Sociology, 3 (1961), pp. 3-28
- דאובה, D. Daube, *Studies in Biblical Law*, New York 1969 = 1969
- דאובה, D. Daube, *Appeasement or Resistance, and Other Essays on New* = 1987
Testament Judaism, Berkeley, Los Angeles & London 1987
- דה ג'ורג', R.T. De George, *The Nature and Limits of Authority*, Lawrence, KA = 1985
1985
- דה וו, תשכ"ט = ר' דה וו, חיי יום-יום בישראל בתקופת המקרא, א-ב, תרגם א' אמיר, תל
אביב תשכ"ט.
- דה מור, J.C. De Moor, 'The Targumic Background of Mark 12:1-12: The = 1998
Parable of the Wicked Tenants', *JSJ*, 29 (1998), pp. 63-80

- L. Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, = 1980, Chicago & London 1980
- A. Dupont-Sommer, 'Le Commentaire de Nahum découvert près de la mer Morte (4Q p Nah): Traduction et notes', *Semitica*, 13 (1963), pp. 55-88
- A. Dupont-Sommer, 'Lumières nouvelles sur l'arrière-plan historique des écrits de Qoumran', *Eretz-Israel*, 8 (1967), pp. 25*-36*
- S. Dockx, 'Date de la morte d'Étienne de le Protomartyr', *Biblica*, 55 = 1974 (1974), pp. 65-73
- M. Dibelius, 'Das historische Problem in der Leidengeschichte', = 1931, *ZNW*, 30 (1931), pp. 193-201
- P.R. Davies, *Behind the Essenes*, Atlanta 1987 = 1987, דייוויס
- P.R. Davies, 'Sadducees in the Dead Sea Scrolls', *Sects and Scrolls*, = 1996, Atlanta 1996, pp. 127-138, דייוויס
- A.S. Diamond, 'An Eye for an Eye', *Iraq*, 19 (1957), pp. 151-155 = 1957, דיימונד
- A.S. Diamond, *Primitive Law Past and Present*, London 1971 = 1971, דיימונד
- R. Deines, *Die Pharisäer: Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz*, Tübingen 1997, דיינס
- E. Durkheim, 'Deux lois de l'évolution pénale', *Année Sociologique*, = 1901, 6 (1901), pp. 65-95, דירקהיים
- E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris = 1912, 1912, דירקהיים
- C. Daniel, 'Les "Hérodiens" du Nouveau Testament sont-ils des Esséniens?', *RQ*, 6 (1967), pp. 31-53, דניאל
- C. Daniel, 'Nouveau arguments en faveur de l'identification des Hérodiens et des Esséniens', *RQ*, 7 (1970), pp. 397-402, דניאל
- C.W. Hedrick, 'The Second Apocalypse of James (V, 4)', J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden 1984², pp. 249-255, הדריק
- H.W. Hoehner, *Herod Antipas*, Cambridge 1972 = 1972, הוהנר
- A.J. Holladay and M.D. Goodman, 'Religious Scruples in Ancient Warfare', *Classical Quarterly*, 36 (1986), pp. 151-171, הולדיי וגודמן
- A.J. Hultgren, 'Paul's Pre-Christian Persecutions of the Church: Their Purpose, Locale, and Nature', *JBL*, 95 (1976), pp. 97-111, הולטגרן
- הוניג, תשכ"א = ש"ב הוניג, סנהדרין גדולה, תרגם י' אלדד, ירושלים תשכ"א.
- הופמן, תשכ"ד = ד"צ הופמן, פירוש לספר ויקרא, א-ב, תרגמו צ' הר שפר וא' ליברמן, ירושלים תשכ"ד.
- M.P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, = 1979, Washington 1979, הורגן

- R.A. Horsley, 'High Priests and the Politics of Roman Palestine', *JSJ*, = 1986, 17 (1986), pp. 22-55
- W. Horbury, 'The "Caiaphas" Ossuaries and Joseph Caiaphas', *PEQ*, = 1994, 126 (1994), pp. 32-48
- היימאן, תשכ"ד = א' היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, א-ג, ירושלים תשכ"ד.
- I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Hildesheim = 1962, 1962 (1932)
- D.A. Hare, *The Son of Man Tradition*, Minneapolis 1990 = 1990, הייר
- C.C. Hill, *Hellenists and Hebrew: Reappraising Division within the Earliest Church*, Minneapolis 1992, היל, = 1992
- N. Hillyer, 'Herodians', C. Brown et al. (eds.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, III, Grand Rapids 1979, pp. 441-443, היליר, = 1979
- הלברטל, תשנ"ט = מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים תשנ"ט.
- G. Hölscher, *Der Sadduzäismus: Eine kritische Untersuchung zur späteren jüdischen Religionsgeschichte*, Leipzig 1906, הלשר, = 1906
- G. Hölscher, 'Josephus', *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, 9, 2, Stuttgart 1916, pp. 1934-1999, הלשר, = 1916
- M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity*, Philadelphia = 1979, 1979, הנגל
- M. Hengel, *Between Jesus and Paul*, London 1983 = 1983, הנגל
- M. Hengel, *Rabbinische Legende und frühpharisäische Geschichte: Schimeon b. Schetach und die achtzig Hexen von Askalon*, Heidelberg 1984, הנגל, = 1984
- M. Hengel, *The Zealots*, Edinburgh 1989 = 1989, הנגל
- M. Hengel and R. Deines, 'E.P. Sanders "Common Judaism", Jesus, and the Pharisees', *JTS*, 46 (1995), pp. 1-70, הנגל ודיינס, = 1995
- M. Hengel, J.H. Charlesworth and D. Mendels, 'The Polemical Character of "On Kingship" in the Temple Scroll: An Attempt at Dating 11Qtemple', *JJS*, 37 (1986), pp. 28-38, הנגל, צ'ארלסוורת' ומנדלס, = 1986
- הנשקה, תשנ"ח = ד' הנשקה, 'קדושת ירושלים: בין חז"ל להלכה הכתתית', תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 5-28.
- הר, תשכ"א = מ"ד הר, 'לבעיית הלכות מלחמה בשבת בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד', תרביץ, ל (תשכ"ה), עמ' 242-265, 341-356.
- M.D. Herr, 'Oral Law', *Encyclopaedia Judaica*, XII, Jerusalem 1972, pp. 1439-1442, הר, = 1972
- M.D. Herr, 'The Calender', S. Safrai et al. (eds.), *The Jewish People in the First Century*, II (CRINT, I), Assen/Amsterdam, pp. 835-864, הר, = 1976
- הר, תשל"ז = מ"ד הר, 'תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשל"ז, עמ' 129-142.

- הר, תשל"ט = מ"ד הר, 'הרצף שבשלשלת מסירתה של התורה', ציון, מד: ספר זכרון ליצחק בער (תשל"ט), עמ' 43-56.
- הר, תשמ"א (א) = מ"ד הר, 'מי היו הבייתוסין?', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות: מחקרים בתלמוד הלכה ומדרש, ירושלים תשמ"א, עמ' 1-20.
- הר, תשמ"א (ב) = מ"ד הר, 'ירושלים, המקדש והעבודה במציאות ובתודעה בימי בית שני', א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), ירושלים בימי בית שני: ספר זכרון לאברהם שליט, ירושלים תשמ"א, עמ' 166-177.
- הרוי, 1995, W.Z. Harvey, 'Les sacrifices, la prière, et l'étude chez Maïmonide', *REJ*, = 1995, pp. 97-103 (1995), 154
- הרינגטון, 1993, H.K. Harrington, *The Impurity Systems of Qumran and the Rabbis: Biblical Foundations*, Atlanta 1993
- הרן, תשי"ז = מ' הרן, 'קטורת מחתות וקטורת תמיד', תרביץ, כו (תשי"ז), עמ' 115-125.
- הרן, תשכ"א = מ' הרן, 'המערך הפולחני הפנימי ומשמעותו הסמלית', הנ"ל (עורך), ספר היובל ליחזקאל קויפמן, ירושלים תשכ"א, עמ' כ-מב.
- הרן, תשכ"ג = מ' הרן, 'מלואים, מלואי יד', א"מ, ד, טורים 1049-1050.
- הרן, תשכ"ח = מ' הרן, 'מעשר', א"מ, ה, טורים 204-212.
- הרן, 1978, M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, Oxford 1978
- הרן, תשמ"ח = מ' הרן, 'יום הנף העומר – ממחרת השבת', י' ליכט (עורך), מועדי ישראל, ירושלים תשמ"ח, עמ' 158-162.
- הרן, תשנ"ו = מ' הרן, האסופה המקראית: תהליכי הגיבוש עד סוף ימי בית שני ושינויי הצורה עד מוצאי ימי הביניים, ירושלים תשנ"ו.
- ובר, 1947, M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organizations*, trans. A.M. Henderson and P. Talcot, New York 1947
- ובר, 1984 = מ' ובר, האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם, תרגם ב' מורן, תל אביב 1984.
- ווטנו, 1987, R. Wuthnow, *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*, Berkeley 1987
- ווייס, תרפ"ד = א"ה ווייס, דור דור ודורשיו, א, ניו יורק-ברלין תרפ"ד.
- ויטרלי, 1994, J.A. Weatherly, *Jewish Responsibility for the Death of Jesus in Luke-Acts*, Sheffield 1994
- וייז, 1990, M.O. Wise, *A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11*, Chicago 1990
- ויינפלד, תשכ"ב = מ' ויינפלד, 'המפנה בתפיסת האלהות והפולחן בספר דברים', תרביץ, לא (תשכ"ב), עמ' 1-17.
- ויינפלד, 1972, M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972
- ויינפלד, תשל"ג = מ' ויינפלד, 'המעשר במקרא – רקעו הממלכתי והפולחני', באר שבע, א (תשל"ג), עמ' 122-131.

- H. Weiss, 'The Sabbath among the Samaritans', *JSJ*, 25 (1994), pp. = 1994, 252-273
- H. Weiss, 'The Sabbath in the Writings of Josephus', *JSJ*, 29 (1998), pp. = 1998, 363-390
- D.S. Williams, 'Morton Smith on the Pharisees in Josephus', *JQR*, 84 = 1993, (1993), pp. 29-42
- D.S. Williams, 'Josephus or Nicolaus on the Pharisees?', *REJ*, 156 = 1997, (1997), pp. 43-58
- H.G.M. Williamson, *Ezra, Nehemiah* (WBC, 16), Waco 1985 = 1985, ויליאמסון
- P. Winter, *On the Trial of Jesus*, rev. ed., Berlin & New York 1974 = 1974, וינטר
- B.Z. Wacholder, 'A Letter from Judah Maccabee to Aristobulus. Is 2 = 1978, וכולדר
Maccabees 1:10b – 2:18 Authentic?', *HUCA*, 49 (1978), pp. 89-133
- B.Z. Wacholder, *The Dawn of Qumran*, Cincinnati 1983 = 1983, וכולדר
- J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer*, Hannover 1924² = 1924, ולהאוזן
(1874)
- J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel* (Scholars Press = 1994, ולהאוזן
Reprints and Translations Series), Atlanta 1994 (1885)
- J.C. VanderKam, 'The Origin, Character, and Early History of the = 1979, ונדרקם
364-Day Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypotheses', *CBQ*, 41 (1979), pp. 390-411
- R. Westbrook, 'Lex talionis and Exodus 21, 22-25', *RB*, 93 (1986), = 1986, וסטברוק
pp. 52-69
- ורמן, תשנ"ד = כ' ורמן, 'דין כיסוי הדם ואכילתו בהלכה הכוהנית ובהלכת חכמים', תרביץ,
סג (תשנ"ד), עמ' 173-183.
- G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, London 1994 = 1994, ורמש
- G. Vermes and M.D. Goodman (eds.), *The Essenes According to = 1989, ורמש וגודמן
the Classical Sources*, Sheffield 1989
- A. Jaubert, 'Le Calendrier des Jubilés et la Secte de Qumrân: Ses origins = 1953, ז'ובר
bibliques', *VT*, 3 (1953), pp. 250-265
- A. Jaubert, *La Date de la Cène*, Paris 1957 = 1957, ז'ובר
- זוסמן, תש"ן = י' זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה – הרהורים תלמודיים
ראשונים לאור מגילת "מקצת מעשי התורה"', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 11-76.
- טברסקי, תשנ"א = י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, תרגם מ"ב לרנר, ירושלים
תשנ"א.
- טור-סיני, תשכ"ה = נ"ה טור-סיני, 'ארוץ (ארוץ האלוהים)', א"מ, א, טורים 538-550.
- O. Tellegen-Couperus, *A Short History of Roman Law*, London = 1993, טלגן-קופרוס
& New York 1993

- S. Talmon, 'The Calendar Reckoning of the Sect from the Judean = 1965
Desert', Ch. Rabin and Y. Yadin (eds.), *Scripta Hierosolymitana*, IV: *Aspects of
the Dead Sea Scrolls*, Jerusalem 1965, pp. 162-199
- S. Talmon, *The World of Qumran from Within*, Jerusalem 1989 = 1989
טלמון ובן-דב, תשנ"ט = ש' טלמון וי' בן-דב, '4Q326 – מגילת לוח מועדים מקומראן',
תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 176-167.
- טלמון וקנוהל, תשנ"א = ש' טלמון וי' קנוהל, 'קטעים של לוח מקומראן – משמרות Ba
(4Q321)', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 521-505.
- D. Tropper, 'The Internal Administration of the Second Temple at = 1970
Jerusalem', Ph.D. dissertation, Yeshiva University – New York 1970
- D. Tropper, 'Bet Din Shel Kohanim', *JQR*, 68 (1972-1973), pp. = 1973-1972
טרופר, 204-221
- V. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca & = 1967
London 1967
- טשרנוביץ, תרצ"ה-תש"י = ח' טשרנוביץ, תולדות ההלכה, א-ד, ניו יורק תרצ"ה-תש"י.
ידין, תשי"ז = י' ידין, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך, ירושלים תשי"ז.²
ידין, תשכ"ה = י' ידין, מגילת בן סירא ממצדה, ירושלים תשכ"ה.
ידין, תשל"ז = י' ידין, מגילת המקדש, א-ג, ירושלים תשל"ז.
- J. Joosten, *People and Land in the Holiness Code (SVT, LXVII)*, Leiden = 1996
1996
- J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, I-II, Paris 1914 = 1914
- N. Yalman, 'On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and = 1963
Malabar', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 93 (1963), pp. 25-58
- A. Yarbo-Collins, 'The Passion Narrative of Mark', *The* = 1992
Beginnings of the Gospel: Probing of Mark in Context, Minneapolis 1992
- R. Yaron, *Introduction to the Law of the Aramaic Papyri*, Oxford 1961 = 1961
- J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into* = 1969
Economic and Social Conditions during the New Testament Period, trans. F.H.
Cave and C.H. Cave, Philadelphia 1969
- A. Cohen, *The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy* = 1981
of Power in a Modern African Society, Berkely, Los Angeles & London 1981
- S.A. Cohen, *The Three Crowns: Structure of Communal Politics in Early* = 1990
Rabbinic Jewry, Cambridge 1990
- B. Cohen, *Jewish and Roman Law*, I-II, New York 1966 = 1966
- כהן, תשכ"ח = ח' כהן, משפטו ומותו של ישו הנוצרי, תל אביב תשכ"ח.
- כהן, תשמ"ה = נ' כהן, "אגראפוס נומוס" בכתבי פילון – בדיקה מחודשת, דעת, 15
(תשמ"ה), עמ' 20-5.

- S.J.D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian*, Leiden 1979
- כהן, S.J.D. Cohen, 'The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism', *HUCA*, 55 (1984), pp. 27-53
- כהן, S.J.D. Cohen, 'The Political and Social History of the Jews in Greco-Roman Antiquity: The State of the Question', R.A. Kraft and G.W.E. Nickelsburg (eds.), *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, Atlanta 1986
- כהן, S.J.D. Cohen, 'Were the Pharisees and Rabbis the Leaders of Communal Prayer and Torah Study in Antiquity?', W.G. Dever and J.E. Wright (eds.), *The Echoes of Many Texts: Reflections on Jewish and Christian Traditions: Essays in Honor of Lou H. Silberman*, Atlanta 1997, pp. 99-114
- כוחן, H.M. Cotton, 'The Laws of Succession in the Documents from the Judaean Desert Again', *SCI*, 17 (1998), pp. 115-123
- כשר, תשנ"ה = ר' כשר, 'אנתרופומורפיזם, קדושה ופולחן – מבט חדש על יחזקאל מ-מח', בית מקרא, מ, קמב (תשנ"ה), עמ' 375-359.
- לאוטרבך, J.Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays*, Cincinnati 1951 = 1951
- לה מואן, J. Le Moyne, *Les Sadducéens*, Paris 1972 = 1972
- לווי, S. Lowy, *The Principles of Samaritan Bible Exegesis*, Leiden 1977 = 1977
- לוין, תשל"ח = י"ל לוין, 'על המעורבות הפוליטית של הפרושים בתקופת הורדוס ובימי הנציבים', קתדרה, 8 (תשל"ח), עמ' 28-12.
- לוין, תשמ"א = י"ל לוין, 'המאבק הפוליטי בין הפרושים לצדוקים בתקופה החשמונאית', א' אופנהיימר, א' רפפורט ומ' שטרן (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני, ירושלים תשמ"א, עמ' 83-61.
- לוין, B.A. Levine, *In the Presence of the Lord*, Leiden 1974 = 1974
- לוין, B.A. Levine, *Numbers (The Anchor Bible)*, New York 1993 = 1993
- לוקס וסקול, S. Lukes and A. Scull (eds.), *Durkheim and the Law*, Oxford 1983 = 1983
- לורברבוים, תשנ"ט = י' לורברבוים, 'הרמב"ם על צלם אלוהים: פילוסופיה והלכה – עברת הרצח, הדין הפלילי ועונש המוות', תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 556-533.
- ליברמן, תרצ"ד = ש' ליברמן, 'תוספת לסי' עח', ב"מ לוין (עורך), נתיבות, ירושלים תרצ"ד, עמ' 118-115.
- ליברמן, תרצ"ה = ש' ליברמן, 'הירושלמי כפשוטו', חלק ראשון, א: שבת עירובין פסחים, ירושלים תרצ"ה.
- ליברמן, תרצ"ט = ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ג-ד, ירושלים תרצ"ט.
- ליברמן, תשכ"ג = ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ג.
- ליברמן, תשמ"ח = ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ט-י, ניוארק תשמ"ח.
- ליברמן, תשנ"א = ש' ליברמן, מחקרים בתורת ארץ-ישראל, ירושלים תשנ"א.
- ליברמן, תשנ"ג = ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, א-ה, ירושלים תשנ"ג.²
- ליברמן, תשנ"ו = ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ו-ח, ניו יורק-ירושלים תשנ"ו.²

- H.G. Liddle, R. Scott and H.S. Scott, *Greek-English Lexicon*, = 1968, Oxford 1968
- M.R. Lehmann, '“Yom Kippur” in Qumran', *RQ*, 3 (1961), pp. 117-124 = 1961, ליהמן, תשכ"א = י' ליוור, 'פרשת מחצית השקל', מ' הרן (עורך), ספר היובל ליחזקאל קויפמן, ירושלים תשכ"א, עמ' נד-סז.
- ליוור, תשכ"ב = י' ליוור, 'מחצית השקל במגילות כת מדבר יהודה', תרביץ, לא (תשכ"ב), עמ' 18-22.
- ליונשטם, תשכ"ג = ש"א ליונשטם, 'מידה כנגד מידה', א"מ, ד, טורים 846-840.
- ליונשטם, 1977 = S.E. Loewenstamm, 'Exodus XXI 22-25', *VT*, 27 (1977) pp. 252-260
- ליונשטם, תשמ"ח = ש"א ליונשטם, 'יום הכיפורים', י' ליכט (עורך), מועדי ישראל, ירושלים תשמ"ח, עמ' 123-130.
- לייטסטון, 1975 = J. Lightstone, 'Sadducees versus Pharisees: The Tannaitic Sources', J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, III, Leiden 1975, pp. 206-217
- ליימן, 1991² = S.Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture*, New Haven 1991
- ליכט, תשכ"ה = י' ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה.
- ליכט, תשל"ו = י"ש ליכט, 'ראש השנה', א"מ, ז, טורים 305-301.
- ליכט, תשמ"ח = י"ש ליכט, 'הלוח של 364 ימים', הנ"ל (עורך), מועדי ישראל, ירושלים תשמ"ח, עמ' 48-53.
- ליכט, תשנ"א = י' ליכט, פירוש על ספר במדבר, ב, ירושלים תשנ"א.
- ליכט, תשנ"ה = י' ליכט, פירוש על ספר במדבר, ג, ירושלים תשנ"ה.
- ליכטנשטיין, 1932-1931 = H. Lichtenstein, 'Die Fastenrolle, eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte', *HUCA*, 8 (1931-1932), pp. 257-351
- לים, 1992 = T.H. Lim, 'The Chronology of the Flood Story in a Qumran Text (4Q252)', *JJS*, 43 (1992), pp. 282-298
- לינוט, 1999 = A. Linott, *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford 1999
- ליץ, 1968 = E. Leach, 'Ritual', D.L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 1968, pp. 520-526
- למונו, 1981 = J-P. Lémonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée: Textes et monuments*, Paris 1981
- לפורטה, 1989 = J. Laporte, 'Sacrifice and Forgiveness in Philo of Alexandria', *The Studia Philonica Annual*, 1 (1989), pp. 34-42
- לשינסקי, 1912 = R. Leszynsky, *Die Sadduzäer*, Berlin 1912
- מאגנס, 1998 = J. Magness, 'Two Notes on the Archaeology of Qumran', *BASOR*, 312 (1998), pp. 37-44
- מאייר, 1971 = R. Meyer, 'Σαδδουκαῖος', G. Friedrich (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, VII, Grand Rapids 1971, pp. 35-54

- J.P. Meier, 'Jesus in Josephus: A Modest Proposal', *CBQ*, 52 (1990), = מאייר, 1990, pp. 76-103
- J.P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, I, New York 1991 = מאייר, 1991
- J.P. Meier, 'The Historical Jesus and the Historical Herodians', *JBL*, = מאייר, 2000, 119 (2000), pp. 740-746
- C.S. Mann, *Mark (The Anchor Bible)*, New York 1986 = מאן, 1986
- E. Main, 'Les Sadducéens vus par Flavius Josèphe', *RB*, 97 (1990), pp. = מאן, 1990, 161-206
- E. Main, 'Les Sadducéens et la résurrection des morts: comparaison entre = מאן, 1996, Mc 12.18-37 et Lc 20.27-38', *RB*, 103 (1996), pp. 411-432
- A. Marx, *Les Offrandes végétales dans L'Ancient Testament*, Leiden = מארקס, 1994, 1994
- מגן, תשמ"ח = י' מגן, תעשיית כלי אבן בירושלים בימי בית שני, תל אביב תשמ"ח.
- J. Munck, *The Acts of the Apostles (The Anchor Bible)*, Garden City 1967 = מונק, 1967
- G.F. Moore, 'Christian Writers on Judaism', *HTR*, 14 (1921), pp. 197-254 = מור, 1921
- G.F. Moore, 'Fate and Free Will in the Jewish Philosophies according to = מור, 1929, Josephus', *HTR*, 22 (1929), pp. 371-389
- A. Morgenstern, 'The Calender of the Book of Jubilees, its Origin = מורגנשטרן, 1955, and its Character', *VT*, 5 (1955), pp. 34-76
- A.S. Meigs, 'A Papuan Perspective on Pollution', *MAN*, 13 (1978), pp. = מייגס, 1978, 304-318
- S.N. Mason, 'Priesthood in Josephus and the "Pharisaic Revolution"', = מייסון, 1988, *JBL*, 107 (1988), pp. 657-661
- S. Mason, 'Pharisaic Dominance before 70 CE and the Gospels' = מייסון, 1990, Hypocrisy Charge', *HTR*, 83 (1990), pp. 363-381
- S. Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees*, Leiden 1991 = מייסון, 1991
- S. Mason, 'Chief Priests, Sadducees, Pharisees and Sanhedrin in Acts', = מייסון, 1995
- R. Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its First Century Setting*, VI: *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, Grand Rapids 1995, pp. 119-177
- O. Michel, 'Die Rettung Israels und die Rolle Roms nach den Reden im = מיכאל, 1984, "Bellum Judaicum": Analysen und Perspektiven', *ANRW*, II, 21.2 (1984), pp. 945-976
- J. Milgrom, *Studies in Levitical Terminology*, Berkeley 1970 = מילגרום, 1970
- מילגרום, תשל"ו = י' מילגרום, 'קרבן, קרבנות: דיני הקרבנות במפורט', א"מ, ז, טורים 251-233.
- J. Milgrom, *Cult and Conscience: The Asham and the Priestly = מילגרום, 1976, Doctrine of Repentance*, Leiden 1976

מקורות וקיצורים ביבליוגרפיים

- מילגרום, תשל"ט = י' מילגרום, 'הקטרת קטורת בימי בית שני', ספר בן ציון לוריא, ירושלים תשל"ט, עמ' 330-334.
- J. Milgrom, 'The Qumran Cult: Its Exegetical Principles', G.J. = 1983, Brooke (ed.), *Temple Scroll Studies*, Sheffield 1983, pp. 165-180
- J. Milgrom, *Numbers (The JPS Torah Commentary)*, Philadelphia & = 1990, New York 1990
- J. Milgrom, *Leviticus 1-16 (The Anchor Bible)*, New York 1991 = 1991
- J. Milgrom, '4QTOHOR^a: An Unpublished Qumran Text on Purities', = 1995, G.J. Brooke and F. Garcia-Martinez (eds.), *New Qumran Texts and Studies*, Leiden 1995, pp. 59-68
- J. Milgrom, *Leviticus 17-22 (The Anchor Bible)*, New York 2000 = 2000
- J. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, trans. J. = 1959, Strugnell, London 1959
- J.T. Milik, *The Books of Enoch*, Oxford 1976 = 1976
- H. Milikowsky, 'Reflections on Hand-Washing, Hand-Purity and = 2000, Holy Scripture in Rabbinical Literature', M.J.H.M. Poorthuis and J. Schwartz (eds.), *Purity and Holiness: The Heritage of Leviticus (Jewish and Christian Perspectives Series, II)*, Leiden 2000, pp. 149-162
- מיליקובסקי, בפרסום = ח' מיליקובסקי, 'עיונים בפרשנות פרשת המילואים: קרבנות המילואים במגילת המקדש, הימים "די לא למספד" בריש מגילת תענית, והמחלוקת על תאריך ימי המילואים בספרות חז"ל', ספר אורבך (בפרסום).
- S. Mandell, 'Who Paid the Temple Tax When the Jews Were under = 1984, Roman Rule', *HTR*, 77 (1984), pp. 223-232
- D. Mendels, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*, New York 1992 = 1992
- מנטל, תשכ"ט = ח"ד מנטל, מחקרים בתולדות הסנהדרין, תל אביב תשכ"ט.
- מנטל, תש"ל = ח"ד מנטל, 'מגילת תענית והכיתות', ע' גלבוש ואחרים (עורכים), מחקרים בתולדות עם-ישראל וארץ-ישראל לזכר צבי אבינר, חיפה תש"ל, עמ' 51-70.
- מנטל, תשמ"ג (א) = ח"ד מנטל, 'הצדוקים והפרושים', מ' אבי יונה וצ' ברס (עורכים), ההיסטוריה של עם ישראל, י: חברה ודת בימי בית שני, ירושלים תשמ"ג, עמ' 65-82.
- מנטל, תשמ"ג (ב) = ח"ד מנטל, אנשי כנסת הגדולה [חמ"ד] תשמ"ג.
- H. Maccoby, *Judaism in the First Century*, London 1989 = 1989
- J.S. McLaren, *Power and Politics In Palestine: The Jews and the = 1991, Governing of Their Land 100BC-AD 70*, Sheffield 1991
- J.S. McLaren, 'Ananus, James, and the Earliest Christianity: = 2001, Josephus's Account of the Death of James', *JTS*, 52 (2001), pp. 1-25
- D. McMahan, 'Orality, Writing, and Authority in South Asian = 1998, Buddhism: Visionary Literature and the Struggle for Legitimacy in the Mahayana', *History of Religions*, 37 (1998), pp. 249-274

מרגליות, תשי"א = א' מרגליות, 'חוקי הכוהנים והקרבנות ביחזקאל', תרביץ, כב (תשי"א), עמ' 21-27.

מרטין, 1988 = 1988, R.P. Martin, *James (WBC, 48)*, Waco

מרפי-אוקונור, 1974 = 81, J. Murphy-O'Connor, 'The Essenes and Their History', *RB*, (1974), pp. 215-244

מרקוס, 2000 = 2000, J. Markus, *Mark 1-8 (The Archar Bible, 27)*, New York
משורר, תשנ"ח = י' משורר, אוצר מטבעות היהודים, מימי שלטון פרס ועד מרד בר-כוכבא, ירושלים תשנ"ח.

נאה, תשנ"ב = ש' נאה, 'אין אם למסורת – או: האם דרשו התנאים את כתיב התורה שלא כקריאתו המקובלת', תרביץ, סא (תשנ"ב), עמ' 401-448.

נדל, 1956 = 1956, S.F. Nadel, 'The Concept of Social Elites', *International Social Science Bulletin*, 8 (1956), pp. 413-424

נודה, 1997 = 1997, E. Nodet, *A Search for the Origins of Judaism: From Joshua to the Mishna*, Sheffield 1997

ניוזנר, 1962 = 1962, J. Neusner, *A Life of Rabban Yohanan ben Zakkai*, Leiden

ניוזנר, 1970 = 1970, J. Neusner, *Development of a Legend: Studies on the Traditions Concerning Yohanan ben Zakkai*, Leiden 1970

ניוזנר, 1971 = 1971, J. Neusner, *The Rabbinic Tradition about the Pharisees before 70*, I-III, Leiden 1971

ניוזנר, 1973 = 1973, J. Neusner, *From Politics to Piety*, Englewood Cliffs, NJ

ניוזנר, 1979 = 1979, J. Neusner, 'Map Without Territory: Mishnah's System of Sacrifice and Sanctuary', *History of Religions*, 19 (1979), pp. 103-127

ניוזנר, 1982 = 1982, J. Neusner, 'Form-analysis and Exegesis: The Case of Mishnah Parah Chapter Three', *JJS*, 33 (1982), pp. 537-546

ניוזנר, 1987 = 1987, J. Neusner, *The Mishnah before 70*, Atlanta

ניופורט, 1995 = 1995, K.G.C. Newport, *The Sources and Sitz im Leben of Matthew 23*, Sheffield 1995

ניקיפובטצקי, 1967 = 1967, V. Nikiprowetzky, 'La spiritualisation des sacrifice et le culte sacrificiel au temple de Jérusalem chez Philon d'Alexandrie', *Semitica*, 17 (1967), pp. 96-110

נעם, תשנ"א = ו' נעם, 'הסכוליון למגילת תענית', עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א.

נעם, תשנ"ג = ו' נעם, 'לנוסחיו של הסכוליון למגילת תענית', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 55-99.

נעם, תשנ"ז = ו' נעם, 'מגילת תענית והסכוליון: טיבם זמנם ומקורותיהם', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ז.

סגל, תשמ"ח = י"ב סגל, 'שנה', י' ליכט (עורך), מועדי ישראל, ירושלים תשמ"ח, עמ' 35-48.

- P. Segal, 'The Penalty of the Warning Inscription from the Temple of Jerusalem', *IEJ*, 39 (1989), pp. 79-84
- R.A. Stewart, 'The Sinless High-Priest', *NTS*, 14 (1968), pp. 126-135 = 1968
- J. Strugnell, 'Moses-Pseudepigraphia at Qumran: 4Q375, 4Q376 and Similar Works', L.H. Schiffmann (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, Sheffield 1990, pp. 221-256
- סילמן, תשד"ם-תשמ"ה = י' סילמן, 'היקבעויות הלכתיות בין נומינליזם וריאליזם – עיונים בפילוסופיה של ההלכה', דיני ישראל, יב (תשמ"ד-תשמ"ה), עמ' רמט-רסט.
- סילמן, תשנ"ט = י' סילמן, 'בין משמעות הכוונה בהלכה למקור תקפותה', א' אנקר וס' דויטש (עורכים), עיונים במשפט עברי ובהלכה, רמת גן תשנ"ט, עמ' 277-263.
- A.J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach*, Wilmington 1988 = 1988
- A. J. Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish Community*, Chicago & London 1994 = 1994
- E.M. Smallwood, 'High Priests and Politics in Roman Palestine', *JTS*, 13 (1962), pp. 14-34 = 1962
- E.M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1976 = 1976
- J.Z. Smith, 'The Influence of Symbols upon Social Change', = (א) 1978
- Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden 1978, pp. 129-146
- J.Z. Smith, 'Birth Upside Down or Right Side Up?', *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden 1978, pp. 147-171 = (ב) 1978
- J.Z. Smith, 'The Temple and the Magician', *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden 1978, pp. 172-189 = (ג) 1978
- J.Z. Smith, 'A Matter of Class: Taxonomies of Religion', *HTR*, 89 (1996), pp. 387-403 = 1996
- J.Z. Smith, 'Constructing a Small Place', B.J. Kedar and Z.R.J. Werblowsky (eds.), *Sacred Space: Shrine, City, Land*, New York 1998, pp. 18-31 = 1998
- M. Smith, 'Palestinian Judaism in the First Century', M. Davis (ed.), *Israel: Its Role in Civilization*, New York 1956, pp. 67-81 = 1956
- M. Smith, *Jesus the Magician*, London 1978 = 1978
- E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia 1977 = 1977
- E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London 1985 = 1985
- J.T. Sanders, *The Jews in Luke-Acts*, London 1987 = 1987
- E.P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, London 1990 = 1990
- E.P. Sanders, *Judaism, Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*, London & Philadelphia 1992 = 1992
- K. Snodgrass, *The Parable of the Wicked Tenants*, Tübingen 1983 = 1983

- ספראי, תשל"ט = ז' ספראי, 'בני רכב והאיסיים ורעיון ההליכה למדבר בדברי חז"ל', בר אילן, טז-יז (תשל"ט), עמ' 37-58.
- ספראי, 1994 = Z. Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, London 1994
- ספראי, תש"ס = ז' ספראי, 'יהודה של ארץ-ישראל החשמונאית', י' שוורץ ואחרים (עורכים), ירושלים וארץ ישראל, א, רמת גן תש"ס, עמ' 70-88.
- ספראי, תשכ"ה = ש' ספראי, העליה לרגל בימי הבית השני, ירושלים תשכ"ה.
- ספראי, תשמ"א = ש' ספראי, בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה, ירושלים תשמ"א.
- ספראי, 1987 = S. Safrai, 'Halakha', idem (ed.), *The Literature of the Sages (CRINT, II/3)*, Assen/Maastricht & Philadelphia 1987, pp.121-209
- ספראי, תשנ"ד = ש' ספראי, בימי הבית השני ובימי המשנה, א-ב, ירושלים תשנ"ד.
- סרנה, 1991 = N.M. Sarna, *Exodus (The JPS Torah Commentary)*, Philadelphia & New York 1991
- עיר-שי, תשנ"ט = ע' עיר-שי, 'כנסיית ירושלים – מכנסיית נימולים לכנסיית גויים', י' צפריר וז' ספראי (עורכים), ספר ירושלים: התקופה הרומית והביזאנטית, 70-638, ירושלים תשנ"ט, עמ' 61-114.
- עמרם, 1911-1912 = D.W. Amram, 'Retaliation and Compensation', *JQR*, n.s. 2 (1911-1912), pp. 191-211
- פאול, 1970 = S.M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in Light of Cuneiform and Biblical Law*, Leiden 1970
- פגט, 2001 = J.C. Paget, 'Josephus and Christianity', *JTS*, 52 (2001), pp. 539-624
- פואש, 1997 = E. Puech, 'Notes sur 11Q19 LXIV 6-13 et 4Q524 14, 2-4: À propos de la crucifixion dans le Rouleau du Temple et dans le Judaïsme ancien', *RQ*, 18 (1997), pp. 109-124
- פוקו, 1982 = M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. A. Sheridan, Bucks 1982
- פוקס, תשמ"ו = מ"צ פוקס, 'שמחת בית השאבה', תרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 173-216.
- פורטן, 1968 = B. Porten, *Archives from Elephantine*, Berkeley & Los Angeles 1968
- פטאי, 1967 = R. Patai, *Man and Temple*, New York 1967²
- פטריך, תשמ"א = י' פטריך, 'אמת המים מעיטם לבית המקדש והלכה צדוקית אחת', קתדרה, 17 (תשמ"א), עמ' 11-23.
- פטריך, תשמ"ב = י' פטריך, 'עוד בענין "הלכה צדוקית אחת"', תשובה להערה, קתדרה, 23 (תשמ"ב), עמ' 192.
- פיטצמאייר, 1998 = J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles (The Anchor Bible, 18C)*, New York 1998
- פינגן, 1992 = J. Finegan, *The Archeology of the New Testament*, New Jersey 1992
- פינס, תשל"ג-תשל"ד = ש' פינס, 'דגם אפלטוני לאחד מדו"חות יוסף בן-מתתיהו על תורת הפרושים בדבר ההשגחה וחופש הפעולה של האדם', עיון, כד (תשל"ג-תשל"ד), עמ' 227-232.

מקורות וקיצורים ביבליוגרפיים

- פינקלשטיין, תשכ"ב = א"א פינקלשטיין, 'מסורת עתיקה על ראשיתם של הצדוקים והביתוסים', מ' בן-חורין ואחרים (עורכים), מחקרים ומסות לכבוד אברהם א' ניומן, ליידן תשכ"ב, עמ' א-יח.
- פינקלשטיין, 1923 = L. Finkelstein, 'The Book of Jubiles and the Rabbinic Halaka', *HTR*, 16 (1923), pp. 39-61
- פינקלשטיין, 1962 = L. Finkelstein, *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith*, I-II, Philadelphia 1962³
- פישביין, 1985 = M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985
- פלוסר, תשכ"ב (א) = ד' פלוסר, 'מחצית השקל באוונגליון ואצל כת מדבר יהודה', תרביץ, לא (תשכ"ב), עמ' 156-150.
- פלוסר, תשכ"ב (ב) = ד' פלוסר, 'ספר חדש על משפט ישו', תרביץ, לא (תשכ"ב), עמ' 107-117.
- פלוסר, תשכ"ד = ד' פלוסר, 'הפרושים וחסידיו הסטואה לפי יוספוס', עיון, יד (תשכ"ד), עמ' 329-318.
- פלוסר, תש"ל = ד' פלוסר, 'פרושים צדוקים ואיסיים בפשר נחום', מ' דורמן, ש' ספראי ומ' שטרן (עורכים), ספר זכרון לגדליהו אלון, תל אביב תש"ל, עמ' 168-133.
- פלוסר, תשל"ט = ד' פלוסר, יהדות ומקורות הנצרות, ירושלים תשל"ט.
- פלוסר, 1992 = D. Flusser, 'Caiaphas in the New Testament', *Atiqot*, 21 (1992), pp. 81-87
- פלך, תשי"ב = ז' פלך, 'ירושת הבת והאלמנה', תרביץ, כג (תשי"ב), עמ' 15-9.
- פלך, 1964 = Z. Falk, *Hebrew Law in Biblical Times*, Jerusalem 1964
- פלך, 1978 = Z.W. Falk, *Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth*, II, Leiden 1978
- פלך, תשל"ט = ז' פלך, 'להוציא מלבן של ביתוסים', סיני, פד (תשל"ט), עמ' פט-צא.
- פראד, 1991 = S.D. Fraade, *From Tradition to Commentary: Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*, Albany 1991
- פראד, 1999 = S.D. Fraade, 'Shifting from Priestly to non-Priestly Legal Authority: A Comparison of the Damascus Document and the Midrash Sifra', *DSD*, 6 (1999), pp. 109-125
- פרידלנדר, 1914-1913 = I. Friedlander, 'The Rupture between Alexander Jannai and the Pharisees', *JQR*, n.s. 4 (1913-1914), pp. 443-448
- פרידמן, 1993 = S. Friedman, 'The Holy Scriptures Defile the Hands – The Transformation of a Biblical Concept in Rabbinic Theology', M. Brettler and M. Fishbane (eds.), *Minhah le-Nahum: Biblical and Other Studies Presented to Nahum M. Sarna*, Sheffield 1993, pp. 117-132
- פרייס, 1992 = J.J. Price, *Jerusalem under Siege: The Collapse of the Jewish State 66-70 C.E.*, Leiden 1992
- פרנקל, 1981 = י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב 1981.

- פרנקל, תשמ"ח = י' פרנקל, 'שאלות הרמנויות בחקר סיפור-האגדה', תרביץ, מז (תשמ"ח), עמ' 139-172.
- פרנקל, 1991 = י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, א-ב, גבעתיים 1991.
- פרנקל, תשנ"ז = י' פרנקל, מדרש ואגדה (האוניברסיטה הפתוחה, א-ג), תל אביב תשנ"ז.
- פרנקנברי ופנר, 1999 = N.K. Frankenberry and H.H. Penner, 'Clifford Geertz's Long-Lasting Moods, Motivations, and Metaphysical Conceptions', *Journal of Religion*, 79 (1999), pp. 617-640
- פרקר, 1983 = R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983
- צ'ארלס, 1913 = R.H. Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II: *Pseudepigrapha*, Oxford 1913
- צייטלין, 1920-1919 = S. Zeitlin, 'Megillat Ta'anit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods', *JQR*, 10 (1919-1920), pp. 237-290
- צייטלין, 1933 = S. Zeitlin, *The History of the Second Jewish Commonwealth: Prolegomena*, Philadelphia 1933
- צייטלין, תרצ"ו = ש' צייטלין, הצדוקים והפרושים, פרק בהשתלשלות ההלכה, ניו יורק תרצ"ו.
- צייטלין, 1937 = S. Zeitlin, 'Nennt Megillat Taanit antisadduzische Gedenktage?', *MGWJ*, 81 (1937), pp. 351-355
- צייטלין, 1945 = S. Zeitlin, 'The Political Synedrion and the Religious Sanhedrin', *JQR*, 36 (1945), pp. 109-140
- צייטלין, 1969 = S. Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judaean State*, II, Philadelphia 1969
- צפריר, תשל"ה = י' צפריר, 'מבצרי המדבר של יהודה בימי בית שני', קדמוניות, ח (תשל"ה), עמ' 41-53.
- צ'ריקובר, תשכ"ג = א' צ'ריקובר, היהודים במצרים בתקופה ההלניסטית-הרומית לאור הפפירולוגיה, ירושלים תשכ"ג.²
- צ'ריקובר, תשמ"ב = א' צ'ריקובר, היהודים והיוונים בתקופה ההלניסטית, ירושלים-תל אביב תשמ"ב.²
- קאסוטו, תשכ"ה = מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר שמות, ירושלים תשכ"ה.
- קארל, תשי"ד = צ' קארל, מחקרים בספרי, תל אביב תשי"ד.
- קוגל, 1998 = J.L. Kugel, *Traditions of the Bible*, Cambridge, MA & London 1998
- קוטש, 1961 = E. Kutsch, 'Der Kalender des Jubiläenbuches und das Alte und das Neue Testament', *VT*, 11 (1961), pp. 39-47
- קויפמן, תשל"ו = י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, א-ד, ירושלים-תל אביב תשל"ו (תרצ"ז).

- W.R. Comstock, 'A Behavioral Approach to the Sacred: Category = 1981 Formation in Religious Studies', *Journal of the American Academy of Religion*, 49 (1981), pp. 625-643
- H. Conzelmann, *The Acts of the Apostles: A Commentary on the Acts of the Apostles (Hermeneia)*, Philadelphia 1987 = 1987
- M.J. Cook, *Mark's Treatment of the Jewish Leaders*, Leiden 1978 = 1978
- D.R. Catchpole, 'The Problem of the Historicity of the Sanhedrin = 1970 Trial', E. Bammel (ed.), *The Trial of Jesus*, London 1970, pp. 47-65
- D.R. Catchpole, *The Trial of Jesus*, Leiden 1971 = 1971
- E. Qimron, *The Temple Scroll, A Critical Edition with Extensive Reconstructions*, Beer Sheva & Jerusalem 1996 = 1996
- E. Qimron and J. Strugnell, *Qumran Cave 4, V, Miqsat Ma'as'e Ha-Tora (DJD, 10)*, Oxford 1994 = 1994
- M. Kister, 'Notes on Some New Texts from Qumran', *JJS*, 44 (1993), = 1993 pp. 280-290
- קיסטר, תשנ"ד = מ' קיסטר, 'אבות דר' נתן: עיונים בבעיות נוסח, עריכה ופרשנות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד.
- קיסטר, תשנ"ט = מ' קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תיאולוגיה, לשון ולוח', תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 371-317.
- M. Kister, 'Law, Morality, and Rhetoric in Some Sayings of Jesus', J.L. = 2001 Kugel (ed.), *Studies in Ancient Midrash*, Cambridge, MA 2001, pp. 145-154
- G.M. Calhoun, *The Growth of Criminal Law in Ancient Greece*, = 1973 Westport, CN 1973 (1927)
- קלוזנר, תשכ"ח = י' קלוזנר, ההיסטוריה של הבית השני, א-ה, ירושלים תשכ"ח.⁵
- P.R. Callaway, 'The History of the Qumran Community: An = 1986 Investigation of the Problem', Ph.D. dissertation, Emurg University 1986
- J. Klawans, 'Idoltary, Incest, and Impurity: Moral Defilement in = 1998 Ancient Judaism', *JSJ*, 29 (1998), pp. 391-415
- קלוזנר, תש"ם = ע' קלוזנר, 'קברים וקבורה בירושלים בימי בית שני', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ם.
- J.K. Kloppenborg, *The Formation of Q*, Philadelphia 1987 = 1987
- A.F.J. Klijn, 'Scribes, Pharisees, High-Priests and Elders', *Novum Testamentum*, 3 (1959), pp. 259-267 = 1959
- D.J.A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther (New Century Bible Commentary)*, Grands Rapids 1984 = 1984
- J. Kampen, 'A Reconsideration of the Name "Essene" in Greco-Jewish = 1986 Literture in Light of Recent Perceptions of the Qumran Sect', *HUCA*, 57 (1986), pp. 61-81

- קנוהל, תשנ"א = י' קנוהל, 'פולמוס הכיתות בימי בית שני והאסכולות הכוהניות שבתורה: שאלת שיחוף העם בעבודת המקדש במועדים', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 139-146.
- קנוהל, תשנ"ג = י' קנוהל, מקדש הדממה, ירושלים תשנ"ג.
- קנוהל ונאה, תשנ"ג = י' קנוהל ונאה, 'מילואים וכיפורים', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 17-44.
- קראון, 1998 = A.D. Crown, 'Qumran, Samaritan Halakha and Theology and Pre-Tannaitic Judaism', M. Lubetski et al. (eds.), *Boundaries of the Ancient Near Eastern World: A Tribute to Cyrus H. Gordon*, Sheffield 1998, pp. 420-441
- קרול, 1988 = J.T. Carrol, 'Luke's Portrayal of the Pharisees', *CBQ*, 50 (1988), pp. 604-621
- קרוס, 1966 = F.M. Cross, 'Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times', *HTR*, 59 (1966), pp. 201-211
- קרוס, 1995 = F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumran*, Sheffield 1995³
- קרוסן, 1991 = J.D. Crossan, *The Historical Jesus: A Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, New York 1991
- קרוסן, 1995 = J.D. Crossan, *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*, New York 1995
- קריגר, 1991 = K.T. Krieger, 'Die Herodianer im Markusevangelium – Ein neuer Versuch ihrer Identifizierung', *Biblische Notizen*, 59 (1991), pp. 49-56
- קרמייקל, 1996 = C. Carmichael, *The Spirit of Biblical Law*, Athens & London 1996
- ראולי, 1940 = H.H. Rowley, 'The Herodians in the Gospels', *JTS*, 41 (1940), pp. 14-27
- רביד, תשס"א = ל' רביד, 'סוגיות בספר היובלים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשס"א.
- רביץ, 1956 = C. Rabin, 'Alexander Jannaeus and the Pharisees', *JJS*, 7 (1956), pp. 3-11
- רביץ, 1958 = C. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford 1958²
- רגב, תשנ"ו (א) = א' רגב, 'מקוואות טהרה של מעמדות וכיתות בישראל בימי בית שני', קתדרה, 79 (תשנ"ו), עמ' 3-21.
- רגב, תשנ"ו (ב) = א' רגב, 'המחלוקות על אכילת מנחת זבח השלמים ולחמי התודה על-פי מגילת "מקצת מעשה התורה"', "מגילת המקדש" והסכוליון ל"מגילת תענית"', תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 375-388.
- רגב, תשנ"ז = א' רגב, 'השימוש בכלי אבן בימי בית שני', י' אשל (עורך), מחקרי יהודה ושומרון = דברי הכנס השישי, קדומים-אריאל תשנ"ז, עמ' 79-95.
- רגב, 1997 = E. Regev, 'How Did the Temple Mount Fall to Pompey', *JJS*, 48 (1997), pp. 276-289
- רגב, תשנ"ח = א' רגב, 'הרקע הנסיבות וההשלכות לעלייתם של הכהנים מבית פיאבי ובית ביתוס', א' פאוסט וא' ברוך (עורכים), חידושים בחקר ירושלים: דברי הכנס השלישי, רמת גן תשנ"ח, עמ' 43-53.