

הצדוקים והלכתם על דת וחברה בימי בית שני



איל רגב

הצדוקים והלכתם :
על דת וחברה בימי בית שני

איל רגב

הצדוקים והלכתם

על דת וחברה בימי בית שני



הוצאת יד יצחק בן-צבי • ירושלים

להוריי
צבי וחנה רגב
השומרים הצעירים

ספר זה ראה אור בסיוע מרכז אינגבורג רנרט ללימודי ירושלים, אוניברסיטת בר אילן

עורכת לשונית: אפרת לוי
עורכת מרכוזת: שלומית משולם
סידור ועימוד: רונית גולדברג
הפקה: מיכאל אטלן

כל הזכויות שמורות © ירושלים תשס"ה (2005)

מסת"ב 7-236-217-965

תוכן העניינים

9	הקדמה
11	מבוא
	מי היו הצדוקים? 11
	אמינותם של המקורות ושיטת המחקר 14
32	פרק ראשון: בין צדוקים לבייתוסים
	מבוא 32
	השוואת הלכות הצדוקים והבייתוסים בספרות חז"ל 33
	האם יש לזהות את הבייתוסים עם האיסיים וכת קומראן? 35
	הזיקה ההלכתית בין הצדוקים והבייתוסים 41
	הזיקה ההיסטורית בין הצדוקים והבייתוסים 44
	מי היו ההרודיאנים? 50
	סיכום 57
59	פרק שני: השבת ולוח השנה
	התנגדות לעירוב חצרות ואיסור הוצאה מן הבית לחצר 59
	התנגדות לחיבוט ערבה בשביעי של סוכות החל בשבת 66
	איסור מלחמה בשבת 70
	מועדי קצירת העומר והעצרת – למחרת השבת שבתוך חג הפסח 83
	האם היה הלוח הצדוקי ירחי או שמש? 90
98	פרק שלישי: החוק הפלילי והמשפט האזרחי
	מבוא 98
	דין מידה כנגד מידה – כלשונו 98
	עדים זוממים נענשים רק אם הנדון הוצא להורג בעקבות מזימתם 104
	אדם חייב בנזקי עבדו 107
	הבת יורשת עם בת הבן 109
	'ופרשו השמלה' – דברים ככתבם 113
	'וירקה בפניו' – כלשונו 115
116	החמרת הצדוקים בדיני העונשין ומקומה בתולדות המשפט העברי הקדום

פרק רביעי: הפולחן בבית המקדש

- הקרבת קרבנות תמיד משל יחיד והתנגדות לתקנת מחצית השקל 132
 ימי המילואים כטקס שנתי 139
 מנחת השלמים נאכלת בידי הכוהנים 147
 הקטרת הקטורת ביום הכיפורים מחוץ לקודש הקודשים 152
 התנגדות לניסוך המים על המזבח בחג הסוכות 159
 גביית המעשרות בידי הכוהנים בגבולין 160

פרק חמישי: טומאה וטהרה

- שרפת פרה אדומה בידי כוהן גדול הנטהר ב'מעורבי שמש' 172
 דיני נידה 181
 כתבי הקודש אינם מטמאים ידיים 190
 האם עצמות בהמה טמאות? 192
 טומאת הניצוק 194
 יחסם של הצדוקים לטומאת המקדש 195

פרק שישי: אופייה של ההלכה הצדוקית ומגמותיה הדתיות

- טיפול ההלכות המיוחדות לצדוקים ומחלוקותיהם עם הפרושים 203
 ההלכה הצדוקית והתפתחות ההלכה: השוואה עם הלכות הפרושים וכת קומראן 208
 פרשנות המקרא הצדוקית 216
 מגמות ההלכה הצדוקית במבחן ביקורת הטקסט והמסורת 223
 הדינמיות של הקודש: תפיסת הקדושה והפולחן של הצדוקים 226
 הערכים שביסוד מגמותיהן של הלכות הפרושים והצדוקים 230
 קדושה דינמית מול קדושה סטטית 238
 הרקע המקראי: קדושה דינאמית וקדושה סטטית בתורה 241
 עוד על המודל הדינמי-סטטי: התפיסה הכיתתית של קדושה
 ופולחן במגילת המקדש ובממ"ת 244

פרק שביעי: מעמדם של הצדוקים בימי החשמונאים (152-37 לפנה"ס)

- עליונות הפרושים בראשית התקופה החשמונאית 247
 סוף ימי הורקנוס – הפיכתו לצדוקי 251
 אלכסנדר ינאי ומלחמתו בפרושים 261
 מלכות שלומציון אלכסנדרה: תור הזהב של הפרושים ומצוקת הקצונה הצדוקית 274
 מצור פומפיוס וימי שלטונם של אריסטובולוס השני, של הורקנוס השני
 ושל מתתיהו אנטיגונוס 286
 סיכום 291

פרק שמיני: השפעתם של הכוהנים הגדולים הצדוקים בתקופת בית

293

הורדוס

הכוהן הגדול הצדוקי – פעילותו וסמכותו בקרב החברה היהודית 293

הכוהן הגדול הצדוקי בצל השלטון ההרודיאני והרומי 307

שחזור מקורות סמכותו הדתית של הכוהן הגדול הצדוקי 311

פעילותם של בני שכבת הכוהנים הגדולים ומקומם בחברה הירושלמית 319

הכוהנים הגדולים הצדוקים, רדיפת הנוצרים וההגנה על קדושת המקדש 331

פרק תשיעי: מי שלט במקדש בתקופת בית הורדוס: הצדוקים/הכוהנים או

348

הפרושים/החכמים?

עדויות מכתבי יוסף בן מתתיהו ומן הברית החדשה 350

על שלושת תחומי הפעילות והסמכות במקדש 354

מסורות חז"ל על סמכויות חכמים ידועים במקדש 356

מסורות חז"ל על מעורבות שכבת החכמים בפולחן במקדש 362

שחזור היסטורי על פי השיטה הדוחה את מהימנות המסורות בספרות חז"ל 366

שחזור היסטורי על פי הגישה הסלקטיבית כלפי מסורות חז"ל 371

378 פרק עשירי: היריבות בין הצדוקים לפרושים: היבטים חברתיים

מסקנות מקדימות על תולדותיהן ותפיסת עולמן של שתי הכיתות 378

חידושם של הפרושים – לימוד תורה ממוסד ועממי 380

האתוס הצדוקי – עבודת הקרבנות כמערכת סמלים תרבותית 383

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

סמכות הכרתית 385

מאבק האליטות בין הפרושים והצדוקים 392

הייררכיות, אינדיבידואליזם וגל השינוי החברתי 396

404 נספח א: תרומת הממצאים הארכאולוגיים לחקר הצדוקים ואורחות חייהם

413 נספח ב: תולדות המחקר של הצדוקים ושל הלכתם

421 מקורות וקיצורים ביבליוגרפיים

455 מפתח

ראשיתו של ספר זה בעבודת דוקטור בנושא 'ההלכה הצדוקית והשפעת הצדוקים על חיי חברה ודת בארץ-ישראל בימי בית שני', שנכתבה במסגרת המחלקה ללימודי ארץ-ישראל ע"ש מרטין (זוס) באוניברסיטת בר-אילן (תשנ"ט) בהדרכתו של פרופ' יהושע שוורץ. מאז הגשת העבודה התוודעתי לשיטות חקירה חדשות ולתופעות ותהליכים נוספים הנוגעים לחקר החברה והדת בכלל ולימי בית שני בפרט. ספר זה איננו עיבוד של עבודת דוקטור אלא חיבור חדש לחלוטין. מסקנותיו דומות, אך לא זהות, למסקנות עבודת הדוקטור העומדת ביסודו, ושיטת המחקר שונתה בו באופן ניכר. נוספו בו דיונים מקיפים בנושאים שונים, בעיקר בנוגע לנצרות הקדומה ולממצאים הארכאולוגיים מירושלים.

למן ראשית לימודי הבחנתי שהצדוקים הם 'החוליה החסרה' בחקר תקופת בית שני. שלא כמו כת קומראן או ראשוני הנוצרים, הצדוקים לא הותירו אחריהם כל כתבים, ושלא כמו הפרושים, לא היו להם ממשיכים שפיתחו את דרכם לכדי משנה סדורה ומפורטת. על כן ניתן כמעט למחוק את עצם עובדת קיומם מדפי ההיסטוריה, בלי שיורגש בחסרונם (עובדה זו ניכרת בעובדה שבדור האחרון הוקדש מאמר עברי אחד בלבד לחקר הצדוקים, וגם הוא נכתב בתגובה לגילויין ולפרסומן של מגילות קומראן). אולם ההיסטוריה איננה נבחנת אך ורק על פי תוצאותיה, אלא גם על פי מהלכה. לא נוכל להתחקות אחר התהליכים החברתיים והדתיים בתקופה שלמן עליית בית חשמונאי ועד חורבן בית שני בלי שניתן דעתנו לצדוקים ולעולמם הדתי והחברתי. כך למשל נתקשה להבין את ראשית הופעתם של חז"ל בלי שנברר במי הם התחרו.

ספר זה בא למלא את החסר בעולם המחקר באשר להבנת הצדוקים ומתמקד בהלכותיהם. יסודו של כל מחקר היסטורי בבחינה פילולוגית-היסטורית של המקורות הכתובים, ולכן הארכתי בתחום זה, בעיקר בפרקים השני עד החמישי. אולם לא הסתפקתי בדרך חקירה זו. מכיוון שהמקורות על הצדוקים מעטים ובעייתיים מאוד, כדי לחשוף את ההשקפות המסתתרות ביסוד הלכות הצדוקים ואת מקומם של בני כיתה זו בחברה היהודית יש צורך בכלים המיועדים לניתוח היסטוריה חברתית-דתית. לפיכך שילבתי בניתוח המקורות יישום של שיטות מחקר המקובלות במדע הדתות, בסוציולוגיה ובאנתרופולוגיה. כוונתי בראש ובראשונה להנגדה בין תפיסת הקדושה הדינמית לקדושה הסטטית ולדיון בדפוסי הסמכות השונים האופייניים לכוהן ולחכם. כך אני מקווה לפתוח צוהר חדש להבנת כמה תופעות בתקופת בית שני אשר אינן נוגעות לצדוקים בלבד, אלא לכל המתעניין בעיצובה של החברה היהודית בעת העתיקה בפרט ובהיסטוריה תרבותית בכלל.

פרק המבוא עוסק בסקירת תולדות המחקר ומציג את שיטת המחקר שנקטתי בספר זה. הפרק הראשון של הספר מוקדש לבירור סוגיה היסטורית מורכבת: האם הצדוקים והבייתוסים הם קבוצות נפרדות או שמא הם ישות חברתית אחת. אגב פרק זה יוגדר מיהו צדוקי. ארבעת הפרקים הבאים דנים בהלכות הייחודיות לצדוקים על פי הכתוב עליהן בספרות חז"ל ולעתים גם בכתבי יוסף בן מתתיהו: דיני השבת, החוק הפלילי, הלכות הפולחן במקדש ועבודת הכוהנים וכן דיני טומאה וטהרה. הפרק השישי מסכם את הלכות הצדוקים בהשוואה לאלו של הפרושים מחד גיסא ושל כת קומראן מאידך גיסא, ומוצעת בו שיטה להבנת העקרונות ההלכתיים של הצדוקים ותפיסת העולם המשתקפת בהם. הפרק השביעי משחזר את מעמדם של הצדוקים בחברה היהודית בתקופה החשמונאית. הפרק השמיני דן בסמכותם ובתפקודם של הכוהן הגדול ושל שכבת הכוהנים הגדולים בימי בית הורדוס, ובד בבד מתמקד בדאגתם לקדושת המקדש וברדיפתם את הנוצרים הראשונים. הפרק התשיעי מתחקה אחר השאלה עד כמה הצדוקים והלכתם שלטו במקדש בתקופת בית הורדוס. הפרק העשירי מבקש להסביר את ההבדלים החברתיים בין הצדוקים לפרושים ולהציע ניתוח של התהליכים החברתיים שחלו בחברה היהודית למן ימי בית חשמונאי ועד לחורבן בית שני. את הספר חותמים נספחים המבררים את תרומת הממצא הארכאולוגי להבנת הצדוקים והלכתם ואת תולדות המחקר של הצדוקים והלכתם.

* * *

ברצוני להודות מקרב לב למי שסייעו לי בחיבור הספר. ראש וראשון מורי פרופ' יהושע שוורץ שהנחה אותי בכתיבת עבודת הדוקטור והמשיך ללוות אותי בכתיבת הספר. פרופ' אלברט באומגרטן חשף אותי לדרכי השימוש במדעי החברה והדת בחקר ההיסטוריה העתיקה וסייעני בעצות רבות. פרופ' יעקב קוגל, פרופ' זאב ספראי, פרופ' עמוס קלונר ופרופ' חנן אשל תרמו אף הם מניסיונם ומחכמתם. במהלך גיבושו של הספר שהיתי זמן-מה במרכז ללימודי יהדות באוניברסיטת הרווארד וזכיתי לאירוח של פרופ' יעקב קוגל ופרופ' גארי אנדרסון. בכתיבת הספר נסתייעתי במלגות מטעם קרן פולברייט, קרן הזיכרון לתרבות יהודית ומלגת אלון. פרסום הספר התאפשר בזכות קרנות מחקר מטעם מרכז רנרט לחקר ירושלים, מרכז ריבלין של אוניברסיטת בר-אילן, קרן קושיסקי והקרן על שם קרוטהאמר של המחלקה ללימודי ארץ-ישראל ע"ש מרטין (זוס) באוניברסיטת בר-אילן. תודות שלוחות גם לשלומית משולם ממערכת יד בן-צבי ולאפרת לוי האמונה על עריכת הלשון.

הכרת תודה מיוחדת מסורה לאשתי תניה ולבניי נדב, תומר ואורי, ששימחו אותי ועודדו אותי. ספר זה לא היה בא לעולם לולא טיפוחם המתמיד של הוריי צבי וחנה, אחי יואב ואחותי עפרה.

מי היו הצדוקים?

בשנת 89 לפנה"ס יצא אלכסנדר ינאי, המלך החשמונאי, למלחמה עקובה מדם. שלא כמו במלחמות הרבות שידע לפני אותה השנה ולאחריה, הפעם אויביו לא היו היוונים-סלבקים, הנבטים או ערי הפוליס היווניות, אלא בני עמו שלו, הפרושים. במלחמת אזרחים זו נראה היה כי ינאי עומד לנחול מפלה, אך לבסוף הכריע את יריביו לאחר שעשרות אלפים מהם נהרגו. יותר ממאה שנה לאחר מכן, סמוך לחג הפסח בשנת 30 לספירה לערך, נודע לכוהן הגדול יוסף קייפא כי תמהוני ששמו ישו הפך את שולחנות חלפני הכספים בהר הבית ואיים כי בית המקדש עתיד להיחרב. קייפא כינס מועצה ('סנהדרין') שחקרה את ישו והחליטה להסגירו לנציב הרומי פונטיוס פילטוס, ככל הנראה בטענה כי אדם זה מסכן את הסדר הציבורי בפרובינציה הרומית. צעד זה הביא לידי צליבתו של ישו בידי הרומים.

המנהיגים שבלטו בשני אירועים דרמטיים אלו, המלך אלכסנדר ינאי והכוהן הגדול יוסף קייפא, היו צדוקים. עובדה זו ממחישה כי לצדוקים היה מקום חשוב בתולדות ישראל במאתיים השנים שלפני חורבן בית שני. בעקבות זאת מתעוררות שאלות כגון האם מרדו הפרושים בינאי מכיוון שהיה צדוקי? או האם קייפא, משום שהשתייך לצדוקים, נקט צעדים חמורים במיוחד כלפי ישו? עד כה לא עסק המחקר בשאלות מעין אלו, אשר חושפות עד כמה ידיעותינו על הצדוקים מועטות, אך גם מלמדות כי נחוץ מחקר מעמיק של קבוצה זו וכי יש לנסות להבין מה הניע את חבריה ובאיזו מידה הם השפיעו על חיי החברה והדת.

הצדוקים היו בני אחת מ'כיתות בית שני'. בשם זה מקובל לכלול גם את הפרושים, את האיסיים ואת כת קומראן (שרבים מזהים אותה עם האיסיים). חקר כיתות בית שני עמד במרכז התעניינותם של חוקרים יהודים ונוצרים רבים למן מחצית המאה התשע-עשרה, ובייחוד בעשרות השנים האחרונות. הצדוקים, כמו גם יריביהם הפרושים, נזכרים בכתבי יוסף בן מתתיהו, בברית החדשה ובספרות חז"ל, המביאה מחלוקות הלכתיות בין שתי קבוצות יריבות אלו. רוב החוקרים והמחקרים של כיתות בית שני התמקדו בפרושים, אבותיהם הרוחניים של חז"ל, מתוך רצון להכיר את שורשיהם של חכמי המשנה והתלמוד. עם גילוי מגילות קומראן הועתקה עיקר תשומת הלב לכת קומראן. בצדוקים עסקו פחות מבכיתות האחרות, בין היתר משום שלא שרדו כתבים משלהם ומשום שהמקורות ההיסטוריים אינם מרבים להזכירם. ועם זאת חוקרים רבים עסקו בהם בעקיפין או באופן צר בלבד, ואף נכתבו

עליהם שלוש מונוגרפיות, ושתיים מהן (של לשינסקי ושל לה מואן)¹ בעלות ערך רב לחקר ההלכה הצדוקית. כדי שלא להטריח את הקורא תובא סקירה מפורטת של תולדות המחקר בנספח ב. בפרק המבוא אסתפק במתן רקע כללי על אופיים של הצדוקים כקבוצה חברתית-דתית ועל טיבה של הלכתם. אציין את ההישגים העיקריים של חוקרים קודמים ואדגיש את השאלות שטרם נדונו במחקר ושבהן אעסוק בפרקים הבאים, וכן אתאר את שיטת המחקר שאנקוט.

רוב החוקרים סוברים כי הצדוקים (Σαδδουκαῖοι) נקראו על שם כוהני בית צדוק, שאליו השתייכו הכוהנים הגדולים החל בימי שלמה ועד הרפורמה ההלניסטית שערב גזרות השמד של אנטיוכוס אפיפנס. עוד מקובל להניח כי רבים מהם השתייכו לשכבת הכהונה.² מה היה טיבו של הארגון החברתי של הצדוקים? יוסף בן מתתיהו מרבה לכנות את הצדוקים, כמו גם את הפרושים, בשם αἰρέσεις (פילוסופיות), שניתן להסיק ממנו כי הצדוקים היו קבוצה שעסקה בהגות פילוסופית בלבד. אך השימוש במושג זה הוא על דרך המליצה, ויוסף בן מתתיהו משתמש גם במושגים τάγμα, μῶρα, προαίρεσις (השניים האחרונים משותפים גם לאיסיים) ואף במושג γένος. כל אלו מציינים קבוצת אנשים מוגדרת ולא אסכולה פילוסופית גרידא.³ הצדוקים לא היו כת במובן המודרני של המונח, היינו קבוצה סגורה ומבודדת, כגון כת קומראן, אלא כיתה, כלומר תנועה חברתית-דתית.⁴

1 לשינסקי, 1912; לה מואן, 1972.

2 גייגר, תש"ט, עמ' 69-99; ולהאוזן, 1924, עמ' 47, 51-52; לשינסקי, 1912, עמ' 96 ואילך; לה מואן, 1972, עמ' 155, 160; באומבך, 1989, עמ' 178-179. יש הדוחים הסבר זה: הלשר, 1906, עמ' 100-107; שרמר, 1997, עמ' 295, הערה 28. היו חוקרים שניסו לתאר את החוגים שמתוכם התפתחו הצדוקים והפרושים ואת התהליך שהביא להתפתחותם. אחדים סברו שמדובר בהתפתחות חברתית שהחלה כבר בימי בית ראשון, אחרים הניחו שמדובר בימי עזרא ונחמיה, והיו ששיערו ששתי הקבוצות הופיעו בתהליך שהתפתח בין ימי עזרא ונחמיה לתקופה החשמונאית. בהיעדר מידע של ממש אינני רואה טעם לפתח סוגיה זו, ועל כן אתרכז בעובדת קיומן של קבוצות אלו החל בראשית התקופה החשמונאית. למגוון ההשערות ראו: פינקלשטיין, 1962, עמ' 638; מנטל, חשמ"ג (א) והספרות שם; לה מואן, שם, עמ' 385-386; רופא, תשמ"ט; בקוויט', 1982; נודה, 1997, עמ' 50-55.

3 לה מואן, 1972, עמ' 31-33; מאן, 1990, עמ' 165-168.

4 לעומת כת קומראן, לא ידוע על דרכי היבדלותם של הצדוקים מזולתם או על תנאי הקבלה לכיתתם. אם להשתמש במונח שנקט סנדרס (1977, עמ' 425-426), הרי הצדוקים הם party ולא sect. שיטה מדויקת יותר בעניין זה הציע א' באומגרטן, המבחין בין שני סוגי קבוצות או כיתות: רפורמיסטיות ו'מופנמות' (introversionist). קבוצה רפורמיסטית מבקשת לשנות את פני החברה בלי שתוציא עצמה מכלל החברה. לעומת זאת שאיפתה של קבוצה 'מופנמת' היא לשנות באופן קיצוני את פני המציאות החברתית, ובעקבות זאת היא דוחה את מוסדות החברה ורואה בהם מעוות לא יוכל לתקון. ראו באומגרטן (1997, עמ' 13-15), המסתמך על המושגים שטבע

יוסף בן מתתיהו אומר כי הצדוקים באו מקרב העשירים,⁵ אך מקובל לקשור את הצדוקים לא לעשירים סתם, אלא לאריסטוקרטיה הכוהנית. כוהנים גדולים צדוקים נזכרים בכתבי יוסף בן מתתיהו, בברית החדשה ובספרות חז"ל (ראו להלן בפרקים הראשון, השמיני והתשיעי). עם זאת סבורני כי הצדוקים לא השתייכו לחוגי הכהונה הגדולה בלבד,⁶ שכן באחת ממגילות קומראן הצדוקים מזוהים עם פשוטי העם. קטע מפשר נחום, המכנה את הצדוקים 'מנשה', מזכיר את 'רשי (כלומר, עניי) [מנשה] בית פלג הנלויים על מנשה', וזאת מיד לאחר שנזכרו 'גדולי מנשה'.⁷ מי שעסקו בתולדות הצדוקים על סמך היקרויותיהם המעטות בכתבי יוסף בן מתתיהו ובברית החדשה נהגו בדרך כלל להציגם כקבוצה פוליטית ולהמעיט בתיאור פעילותם כמנהיגים דתיים. אולם עיון ביותר מעשרים מחלוקות בין הצדוקים (או הבייתוסים, שהשתייכותם לזרם הצדוקי תידון בפרק הראשון) לבין הפרושים מלמד כי הצדוקים הקדישו תשומת לב מרובה לשמירת התורה ולפולחן במקדש.

המחלוקות הרבות למדיי בין הצדוקים לפרושים במשנה, בתוספתא, במדרשי ההלכה ובתלמודים זכו לדיונים רבים במחקר, אבל אלו היו בדרך כלל חלקיים או שטחיים. היו חוקרים שטענו כי הצדוקים היו מעין 'מתיוונים' שהקלו ראש בחוקי התורה, אולם כבר בראשית המאה העשרים הוסכם על הרוב כי הצדוקים החמירו בהלכה יחסית לפרושים. אחרים הניחו כי ההלכה הצדוקית משקפת את ההלכה הקדומה, ואילו זו של הפרושים היא פרי חידוש שהחל להתפתח בתקופה החשמונאית. רבות מאותן מחלוקות נוגעות לפולחן במקדש, ומכך הסיקו רבים כי הפרושים והצדוקים נאבקו על השליטה בבית המקדש. לאחר שנים שבהן נדחק העיסוק בהלכה הצדוקית לקרן זוית, חלה תפנית של ממש בתחום זה בעקבות גילויין של מגילות הלכתיות מקומראן, בעיקר מגילת המקדש ומגילת מקצת מעשי התורה (להלן: ממ"ת).⁸ מגילות אלו ורבות נוספות מתפלמסות עם ההלכה שלימים נודעה כהלכה של חז"ל וגורסות הלכה מחמירה ממנה (למשל בדיני טומאה וטהרה). החל בשנות השמונים החוקרים חלוקים ביניהם אם ההלכה באותן מגילות היא למעשה הלכה צדוקית, ואנשי כת קומראן הם צדוקים שפרשו מירושלים וייסדו כת משל עצמם (כך שיפמן וזוסמן), או שמא זוהי שיטה הלכתית השונה מזו של הצדוקים ואין

ב' וילסון. כיוון שהצדוקים היו מעורבים בניהול המקדש ובפולחן, ולעתים עמדו בראש החברה היהודית אין ספק שיש לראות בהם (כמו גם בפרושים) רפורמיסטים.

5 קדמוניות יג, 298; יח 17.

6 וזאת לעומת דעתו של לה מואן, 1972, עמ' 344-348, 350-352.

7 ראו הדיון בעמ' 284; 4Q169 פרגמנטים 3-4, עמודה 4, שורה 1.

8 ידין, תשל"ז; קימרון וסטרגנל, 1994.

לקשר בין שתי הקבוצות (כך א' באומגרטן ומ' קיסטר וכן י' באומגרטן במחקריו האחרונים).⁹

מטרתו של ספר זה להגיע להבנה מעמיקה של ההלכה הצדוקית, של פעילותם הציבורית של הצדוקים ושל מעמדם בחברה היהודית. אני מבקש לדון בשאלות שרובן לא זכו לעיון מפורט: במה הייתה שונה ההלכה הצדוקית מן הפרושית? האם הייתה שונה משל כת קומראן? מהם מאפייניה של ההלכה הצדוקית ומדוע חולקים הצדוקים על יריביהם? האם ניתן לדעת מתי התפתחה הלכתם וכיצד? מתי זכו הצדוקים לעדנה והשפיעו על חיי החברה והדת, וכיצד הגיעו לעמדות השפעה? האם הצליחו ליישם את הלכותיהם במקדש ולהפכן לנחלתו של כל עם ישראל? מהם המאפיינים החברתיים והאידאולוגיים של הצדוקים ובמה היו שונים, דרך משל, מן החכמים הפרושים?

אמינותם של המקורות ושיטת המחקר

אין בידינו ולו גם מקור אחד שנכתב בידי הצדוקים עצמם, אם כי היו לא מעט ניסיונות לייחס להם אי אלו ספרים חיצוניים או חיבורים שונים מקומראן.¹⁰ קשה

9 שיפמן, 1989; זוסמן, תש"ן; באומגרטן, תשנ"ו; באומגרטן, 1994 (ב), עמ' 30-32; קיסטר, תשנ"ט, עמ' 327-330.

10 מגמה זו נובעת מן ההכרה בחשיבותה של כיתה זו בצד חוסר הוודאות באשר למחבריהם של אותם ספרים. כך למשל לשינסקי (1912, עמ' 179-279) סבר שספרי היובלים, חנוך א, צוואות השבטים ועליית משה יצאו מתחת ידי הצדוקים. לדעתו, הדגשת מנהיגותם של הכוהנים, האמונה במשיח מאהרן, היעדר רעיון תחיית המתים והבאת הלכות שאינן תואמות את אלו של חז"ל הם מאפיינים צדוקיים. עם גילוי מגילות קומראן הובהר שהנחתו של לשינסקי שגויה, אך למעשה דבריו נדחו כבר בראשית המאה העשרים (רוול, 1916-1917; אלבק, 1930, עמ' 371-375; לה מואן, 1972, עמ' 75-85). מפורסמת היא שיטתו של גייגר, שאחריה נטו רבים, כי ספר מקבים א נתחבר בידי צדוקי. אחד הטעמים לכך הוא שלעומת מקבים ב, לא נזכרת בו תחיית המתים (גייגר, תש"ט, עמ' 128-146; לשינסקי, שם, עמ' 175-176; לה מואן, שם, עמ' 73-75). אולם בשל מגמתו של גייגר ליצור דיכוטומיה פרושית-צדוקית, הוא התעלם מן העובדה שספר מקבים א איננו מתרכז במגמה דתית מסוימת, ולכן אין להסיק דבר מהיעדרה של תפיסה דתית זו או אחרת מספר זה (אפרון, תש"ס, עמ' 25-27; שטרן, תשנ"א, עמ' 350, 353). יש להוסיף כי לשיטתי יש במקבים א הדים להלכה פרושית המתירה להילחם בשבת, וזאת כנגד איסורם של הצדוקים על מלחמה בשבת (להלן, פרק שני, עמ' 79; וזאת שלא כדעתו של לה מואן, שם, עמ' 73). בהקשר זה ראוי לזכור את דבריו של סנדרס (1977, עמ' 426) כי המגמה לזהות כל ספר חיצוני עם כיתה מסוימת מוגזמת, מה גם שאפשר שכיתות וזרמים שונים שבהשראתם נתחברו כתבים שונים לא מוכרות לנו כלל. גם הניסיונות לזהות חיבורים שונים (לאו דווקא הלכתיים) מקומראן עם הצדוקים אינן אלא השערות בעלמא שאינן מתקשרות למאפיינים המייחדים את הצדוקים.

מאוד לחקור קבוצה בלי שאפשר להתבסס על כתביה, אך קשה עוד יותר לחקור את הצדוקים, כיוון שהמקורות העתיקים העוסקים בהם אינם כתבים היסטוריים טהורים, אלא לוקים בנטייה למגמתיות. כך למשל ספרות חז"ל והברית החדשה נתחברו בידי מי שהזדהו עם יריביהם של הצדוקים. מקורות חז"ל לוקים בחולשה נוספת. הם מאוחרים בהרבה מזמן ההתרחשות, ואינם מבחינים בין מיתוס למציאות ובין האופן שבו נתפסו אירועי העבר בזמן התרחשותם לבין האופן שבו הם נתפסים בזמן שהתחבר המקור. בשל קשיים אלו נשאלת השאלה אם ניתן כלל לחקור את הצדוקים ולבסס מסקנות על אותם מקורות מעטים ובעייתיים. לולא הצדוקים היו כה חשובים לחקר תקופת בית שני היה נפקד מקומם מן המחקר. אך השפעתם הרבה של הצדוקים על חיי החברה והדת איננה הסיבה היחידה לנסות להתמודד עם קשיים אלו. יש לזכור כי חקר ההיסטוריה של העת העתיקה רצוף קשיים מעין אלו, ואף אין לצפות כי המקורות העתיקים ידונו בסוגיות חברתיות ודתיות באופן אובייקטיבי, שהרי המגמתיות נובעת ממעורבותם של המחברים באותם תהליכים.

מכיוון שבחקר הצדוקים השימוש במקורות ההיסטוריים בעייתי במיוחד יהיה עליי לנקוט שיטת מחקר דקדקנית ומורכבת, ובד בבד להזכיר לקורא לאורך הספר כולו עד כמה רופפים היסודות שמחקר זה מושתת עליהם. לכן רבות מן המסקנות שיועלו כאן מבוססות על השערות בלבד, ואין הן עובדות היסטוריות. ככל שהשאלות תהיינה מורכבות יותר כך המענה שאציע להן יהיה ודאי פחות ופחות ויתבסס יותר ויותר על פרשנות לכתוב במקורות עתיקים. הבאת השערות מנומקות היא לדעתי הדרך היחידה לחקור נושא חשוב זה בצורה שאיננה שטחית, והיא תורמת לניסיון להכיר פן נוסף של החברה היהודית ושל חיי הרוח בתקופת בית שני. בעמודים הבאים אעמוד בהרחבה על אופיים של המקורות ההיסטוריים על אודות הצדוקים ואבהיר את ההנחות המתודולוגיות שאנקוט בעת הדיון בהם.

ספרות חז"ל צופנת בחובה את רוב המידע על הצדוקים, בייחוד בתחום ההלכה. היא מציבה כנגדם את הפרושים וניכרת בה הזדהות עם העמדות הפרושיות. כאמור, מקורות חז"ל נערכו שנים רבות לאחר סוף תקופת בית שני, ולכן תוכנם איננו יכול להיות מדויק. כמו כן לעתים קרובות הם נוקטים גישה מגמתית ועוינת כלפי הצדוקים. אך לולא תימצא דרך לשימוש בכתבים אלו, לא ניתן יהיה להגיד כמעט דבר על ההלכה הצדוקית, שחז"ל מרבים להזכירה. ואמנם דומה שניתן לברור את התבן מן הבר ולבחון את ספרות חז"ל בחינה ביקורתית.

ספרות חז"ל איננה מקור היסטורי במובן המובהק של מושג זה, ותודעת העבר של החכמים לא הייתה מפותחת. כשהתנאים והאמוראים עוסקים בתקופת בית שני אין הם זוכרים היטב את שאירע, וניכר כי מגמתם היא להראות שהחכמים הנהיגו את העם עוד בימי הבית, דבר המקנה לאותם תנאים ואמוראים לגיטימיות בדורם שלהם. לעתים הם משלבים דברי אגדה ודרוש כדי להפוך את סקירת העבר לסיפור בעל מסר

עכשווי לקהלים. לכן איננו יכולים להסתמך על תיאורים של אירועים היסטוריים בספרות חז"ל ועל דבריהם באשר למעמד של הצדוקים (או הפרושים) בתקופת בית שני.¹¹ לשם חשיפת תולדות הצדוקים מוטב להתבסס על מקורות קדומים ומדויקים יותר, כמו למשל כתבי יוסף בן מתתיהו. עם זאת אין להתעלם לחלוטין מן המסורות ההיסטוריות של חז"ל כיוון שהן עשויות להתבסס על גרעין היסטורי שלעיתים ניתן לאששו בעזרת מקור אחר.¹² וכן משום שמעניין לבחון כיצד תיארו חכמים את הצדוקים והתייחסו אליהם שנים רבות לאחר החורבן.

ספקנות זו נוגעת לתיאורי העבר בספרות חז"ל. אולם כשחז"ל, ובעיקר התנאים, מזכירים את ההלכה שנהגה בימי בית שני ואת המחלוקות ההלכתיות בין הפרושים לצדוקים יש לבחון את דבריהם באופן שונה. חז"ל לא היו היסטוריונים, ועיקר עיסוקים ומקצועם היה פירושה של המסורת ההלכתית של הדורות הקודמים והעברתה לדורות הבאים. גם הפרושים, כך עולה מדברי יוסף בן מתתיהו, נודעו בכך שהם מעבירים את המסורת (παράδοσις) שעליה מבוססים החוקים.¹³ כשחכמים טוענים שבתקופה מסוימת היה מקובל לנהוג כך או אחרת או שחכם מסוים גרס הלכה מסוימת, יש להניח כי דבריהם מבוססים. יש יסוד להניח, כפי שאפרט בהמשך, שחז"ל ידעו מהן עמדותיהם של הפרושים בימי הבית, ועל כן הכירו גם את הנושאים שהיו לסלע מחלוקת בין הפרושים לצדוקים. לכן כשמקורות חז"ל מזכירים על מה

11 על חוסר המודעות ההיסטורית של חכמים ראו הר, תשל"ז. למגמתיות של חז"ל בתיאור שלשלת מסירת ההלכה ראו הר, תשל"ט. לזמנן המאוחר של מסורות חז"ל ומגמתיותן הקדיש ניוזנר סדרת מחקרים. ראו: ניוזנר, 1970; הנ"ל, 1971; הנ"ל, 1973. בבעיות אלו דן גם כהן, 1986. אופייה האגדתי של ספרות חז"ל והמסר הדרשני המסתתר גם בסיפורים מפורטים על אודות תקופת בית שני הוא חידושו של י' פרנקל. ראו: פרנקל, תשמ"ח; הנ"ל, 1981; הנ"ל, 1991, עמ' 235-285.

12 לערכן של המסורות ההיסטוריות על אודות כיתות בית שני, כגון אמצעי לשחזור 'הזיכרון הקולקטיבי', ראו א' באומגרטן, 1995 (ב), והדיון להלן בפרק התשיעי. לניסיונות לאיתור 'הגרעין ההיסטורי' של מסורות חז"ל, גם האגדות שבהן, ראו למשל: אפרון, תש"ס, עמ' 131-194; הנ"ל, 1988; לוין, תשל"ח; הנ"ל, תשמ"א; שוורץ, תשמ"ו. גודלבט (1987, עמ' 16-23) הראה שהקריטריונים לשחזור גרעין היסטורי (הוא השיג על מסקנותיו של אפרון בנוגע לאגדות על שמעון בן שטח ועל ינאי המלך) עשויים להיות בעייתיים כשאין מקורות מקבילים המאששים את אמינותו ההיסטורית של הסיפור. אשר להגדרתה של מגמתיות בתיאור של אירוע היסטורי, יש לזכור כי המגמתיות אינה מתבטאת דווקא בהמצאת מסורת אגדתית או בעיוות של מסורת אותנטית, אלא פשוט בתיאור מדויק של עובדות או מסורות המשרתות מטרות אפולוגטיות (שוורץ, 1979, עמ' 39, הערה 218). מחקרים בתחומים אחרים, כגון תולדות ישו ההיסטורי או הבעש"ט ההיסטורי, מלמדים כי גם מסורות מגמתיות ומאוחרות צופנות בחובן מידע קדום ואותנטי. השאלה איננה אם ניתן להשתמש בעדויות אלו, אלא באיזו שיטה ולפי איזה קנה מידה יש לעשות כן (ראו: קרוסן, 1991; אטקס, תשנ"ז; הנ"ל, תש"ס, עמ' 217-265).

13 קדמוניות יג, 297, 408; יח, 12; באומגרטן, 1987; מייסון, 1991, עמ' 233-235, 288-293.

נחלקו הצדוקים והפרושים, דבריהם קרוב לוודאי אמינים יחסית, אם כי בדרך כלל לא ברור עד כמה הם מדויקים.¹⁴ אולם אמינות זו נוגעת אך ורק לנושא המחלוקת ההלכתית או לתוכנה, אך לא לחילופי הדברים שנאמרו כביכול במהלך הוויכוח, כל שכן לתוצאות הוויכוח, כלומר ידה של איזו קבוצה, הפרושים או הצדוקים, הייתה על העליונה.

עמדתי כי נושאי המחלוקות שניטשו בין הצדוקים לפרושים הם מהימנים מתבססת על ארבעה נימוקים. הראשון שבהם פורט לעיל: החכמים למדו בקפידה את הלכות קודמיהם ושאפו לדייק במסירתן. נימוק שני הוא שלחכמים לא היה כל עניין להמציא מחלוקות שכאלה או לזייפן, וזאת מכמה וכמה טעמים. אם צודק שייע כהן באמרו שחכמי דור יבנה ביקשו לשדר לציבור מסר מאחד ולהתגבר על הפילוג הכתתי, שכן לא זיהו עצמם עם הפרושים הנתונים לוויכוח ציבורי אלא ראו עצמם מנהיגי העם, הרי ספק אם היה להם עניין לבדות מסורות על הצדוקים וללבות את זכר הפילוג. כמו כן דבריהם בעניין הצדוקים נאמרים רק אגב מסירת ההלכה של ימי הבית, והפולמוס נגד הצדוקים רק נלווה למסורות ההלכתיות ואינו משמש עילה להזכרתן. בדרך כלל חז"ל אינם מביאים את ההלכה הצדוקית אלא אם עמדת

14 יש המקבלים הפרדה זו בין מסורות היסטוריות-אגדתיות למסורות הלכתיות, ויש הדוחים אותה. מעניין שניזנר, שנודע בספקנותו באשר לאמינותן ההיסטורית של מסורות חז"ל, הבחין במחקריו המוקדמים בין היסטוריה להלכה, ואגב דיונו באופן שבו עורכי המשנה שהזדהו עם בית הלל מסרו את דברי בית שמאי, קבע כי 'history might be falsified, but never law' (1971, א, עמ' 271-272). על יסוד הנחה זו הפריד ניוזנר בין המסורות ההיסטוריות להלכתיות (שם, ג, עמ' 302). בשיחותיי עמו בחורף תשס"א טען ניוזנר שגם המסורות ההלכתיות על הצדוקים לאו דווקא אמינות. אמנם ידוע שכשהאמוראים שנו את דברי התנאים הם 'התאימו' אותם לצורכיהם, אך זהו כבר סוג ספרותי שונה מהנדון כאן. מרבית החוקרים שעסקו במהימנות ספרות חז"ל התמקדו במסורות המתארות את העבר או במסורות אגדה (ראו למשל: כהן, 1986; סנדרס, 1990, פרק ג, שהבחין בבעיה הנדונה כאן אך לא הציע פתרון), ואילו מהימנות הלכות חז"ל זכתה להתעניינות פחותה. לגישה דומה לזו שנקטתי כאן ראו ספראי, 1994, עמ' 5-8. עם החוקרים המייחסים חומר תנאי הלכתי לימי הבית ניתן למנות למשל את אפשטיין (תשי"ז, עמ' 70-1) ואת הנגל ודיינס (1995, בייחוד עמ' 14, 36-39, 42-51). יש חוקרים אשר ביקשו ליישם את שיטתו של ניוזנר גם בתחום ההלכה ולטעון כי אין לייחס כל אמינות לתיאורי המחלוקות בין הפרושים לצדוקים. ראו: לייטסטון, 1975; סלדריני, 1988, עמ' 199-237; גראבה, 1999. לייטסטון טען שגם בוויכוחים במשנה, ידים ד, ו ואילך ישנם סימני עריכה, אולם איזה מקור בספרות חז"ל לא עבר עריכה? למעשה ניתן לראות כי הדפוס הספרותי במסכת ידים 'אומרים פרושים [...] אומרים צדוקים' וכן 'קובלין אנו עליכם [...] קיים גם במתי כג, פסוקים טז, יח ואמור בפרושים, והרי קטע זה התחבר לפני החורבן (ניופורט, 1995). על ההקבלה הזו ראו בער, תשכ"ו, עמ' 127, והשוו גם קיסטר [2001], המוצא סימני אותנטיות נוספים בפרק כג במתי ובמקבילותיו. אני מקווה שהנימוקים המפורטים להלן ישכנעו את הקורא כי לייטסטון, סלדריני וגראבה נקטו ביקורתיות יתר.

הצדוקים עולה אגב הדיון בהלכות הפרושים-חכמים. חוסר העניין העצמאי בהלכה הצדוקית מוסיף לדברים האמורים בעניינה נופך מסוים של אמינות, שכן הוא מפחית מהחשש שחז"ל מציגים באופן מגמתי את עמדות הצדוקים (וזאת להבדיל מן הטענות הנלוות של הצדוקים ותוצאות הוויכוח עם הפרושים). יתרה מזו, אחד המאפיינים של העמדות המיוחסות לצדוקים הוא היותן מחמירות משל הפרושים. סביר להניח שכמה מעמדותיהם גרמו לחכמים מבוכה ואילצו אותם להתמודד עם שאלות כגון מדוע חכמים הקלו בדין וכיצד ניתן למנוע מן הציבור ללכת בדרך הצדוקים. חכמים יכלו להתחמק מקשיים אלו ולהתעלם מן ההלכה הצדוקית או להציגה באופן אפולוגטי על ידי תיאור מעוות של הצדוקים כמקלים ראש בדיני התורה. וכך אמנם עשו האמוראים במקומות אחדים.¹⁵

הנימוק השלישי קשור למגילות ההלכתיות מקומראן. מן המגילות עולה כי כמה מהסוגיות שחז"ל מזכירים בהן ויכוחים בין הפרושים לצדוקים היו נתונות במחלוקת בין כת קומראן לפרושים. כך למשל חז"ל מזכירים ויכוח שבו הצדוקים טוענים כי על שורף הפרה האדומה להיות טהור ב'מעורבי שמש', כלומר עליו לטבול ולאחר מכן להמתין לשקיעת החמה, ואילו לדעת הפרושים די לו להיות טבול יום בלי שימתין לשקיעה. מגילת ממ"ת מראשית התקופה החשמונאית מחזיקה בדעה הזו של הצדוקים ומתווכחת עם דעת הפרושים. מכאן ניתן להסיק בוודאות כי חז"ל תיארו נכונה את העמדה הפרושית, ולכן סביר כי אמרו אמת גם כאשר לעמדת הצדוקים. יש עוד סוגיות, בייחוד טומאת עצמות בהמה וטומאת הניצוק, הנזכרות גם הן בממ"ת ואשר הוויכוחים בעניינן בין הצדוקים לפרושים מתבררים כוויכוחים בין הפרושים לכת קומראן, וכן הלכות נוספות שבהן החזיקה כת קומראן בדעה שונה משל הצדוקים אך כמוהם חלקה על הפרושים והתווכחה עמם, כגון מועד קצירת העומר וחג השבועות, תשלום מחצית השקל ודיני מנחות. מכאן מוכח כי רבים מן הוויכוחים שחז"ל מייחסים לפרושים ולצדוקים אכן נסבו על עניינים שנויים במחלוקת, וזו הייתה האווירה הציבורית החל בתקופה החשמונאית. אמנם אין בכך ראיה חד-משמעית שכל מה שיוחס לפרושים ולצדוקים אמת לאמתה הוא, ואין כל דרך לאמת

15 למעבר מן הפרושים לחז"ל בדור יבנה ראו כהן, 1984. על מקרה אחד או שניים שבהם ייחסו האמוראים לצדוקים הקלת ראש בהלכה ראו להלן, עמ' 60-61. על גישת האמוראים כי הצדוקים כופרים בכמה יסודות התורה (לימים הדבר הביא לידי כך שמחמת הצנזורה הנוצרית הוחלפו 'מינין' ב'צדוקין') ראו להלן בנספח ב, הערה 2. לעומת זאת, מקורות תנאיים אינם טוענים כי הצדוקים מפרים את התורה, וכנראה סוברים שהם פירשו אותה פירוש לא נכון. בשונה מן האמוראים, התנאים הבחינו בין צדוקי לאפיקורוס: 'כי דבר ה' בזה – זה צדוקי, ואת מצוותו הפר – זה אפיקורוס (ספרי, שלח, קיב [מהדורת הורוביץ, עמ' 121]).

זאת באופן מוחלט, אך אותם קטעים מקומראן מלמדים שחז"ל לא בדו את נושאי המחלוקת, ויש להניח שגם לא סילפו במכוון את עיקרי הפרטים.¹⁶

למותר לציין שאין להסיק כי חז"ל, בהזכירם עמדה צדוקית שנמצאה לה מקבילה במגילות קומראן, מכוונים למעשה לעמדה הקומראנית של 'בני צדוק' שהנהיגו את כת 'היחד' מקומראן. מקורות אחדים מלמדים בבירור כי הוויכוחים של הפרושים עם הצדוקים אינם תאורטיים, עם כת פורשת חסרת השפעה בציבור ובמקדש אלא עם מתחרים על עמדות כוח שראשיהם עמדו בראש המקדש. כת קומראן עצמה (או האיסיים) איננה נזכרת במפורש בספרות חז"ל.

נימוק רביעי ואחרון הוא שאין כל רמז שחז"ל ייחסו לצדוקים עמדות שהם לא החזיקו בהן. אין כל ספק שבין הפרושים והצדוקים שררו מחלוקות הלכתיות. כך עולה מבין השיטין, אך באופן ברור יותר מדברי יוסף בן מתתיהו על מדינת החשמונאים, ולעומת זאת בשום מקור חוץ מספרות חז"ל מחלוקות אלו אינן מתוארות. כפי שיתברר בפרק השישי, העמדות השונות המיוחסות לצדוקים בספרות חז"ל עצמה מצטרפות לקו הלכתי מחשבתי אחיד למדיי, ובשום פנים אינן סותרות זו את זו. כלומר, חז"ל לא התלבטו באילו הלכות החזיקו הצדוקים, הם לא נחלקו ביניהם על כך, ואין כל מקור המערער על עצם מהימנות דבריהם.¹⁷

אלו הם ארבעת הנימוקים העיקריים המצדיקים את ההישענות על מקורות חז"ל בחקר ההלכה הצדוקית, אך ניתן לצרף אליהם מסקנות של חוקרים קודמים שעסקו בדברי חז"ל על המחלוקות בין הפרושים לצדוקים. מסקנה אחת באה לידי ביטוי בדבריו של אליס ריבקיין. לדעתו העימותים ההלכתיים בין הצדוקים לפרושים הם האמינים ביותר בכל הידיעות בספרות חז"ל. כלומר, הבא לאפיין את הפרושים על פי ספרות חז"ל נזקק בראש ובראשונה לתיאור אותן מחלוקות הלכתיות עם הצדוקים. מסקנה אחרת הביע ש' כהן. לדבריו, אף שחכמי דור יבנה לא קראו לעצמם פרושים ולא ראו עצמם כיתה אלא הנהגה, ישנה המשכיות מסוימת בין ההלכה הפרושית

16 לגישה זו ראו דבריו של א' באומגרטן (1995 [ב], עמ' 18-22) המאריך בדין מחצית השקל, ובשיתוף העם בפולחן במגילות קומראן ובייחוד בנוסחים השונים של מגילת המלחמה. על כך שמגילות קומראן מוכיחות את מהימנותה של המחלוקת על שרפת הפרה האדומה ראו שיפמן, 1994 (ב). על הוויכוחים בין הפרושים וכת קומראן ראו: קימרון וסטרנגל, 1994.

17 יוסף בן מתתיהו מזכיר שהורקנוס ביטל את חוקי הפרושים כשנטה לצד הצדוקים (קדמוניות יג, 296), ואילו שלומציון החזירה על כנם את חוקי הפרושים כשהשיבה להם סמכויות (שם, 408). הוא גם מדגיש שהפרושים מקלים בדין, ומן ההקשר (הסכסוך בין הורקנוס לפרושים והתקרבותו לצדוקים) ברור שהם מקלים יחסית לצדוקים (שם, 295; השו"ש, כ, 199). מהלך מתודולוגי דומה לזה שהצעתי כאן נקט אטקס (תש"ס, עמ' 259-290) בנוגע לבעש"ט. לדבריו, אם ידוע מכמה מקורות שהבעש"ט התפרסם במעשי נסים ונפלאות, ואין ספק כי מקורביו האמינו בכך, מדוע לפקפק מלכתחילה ובאופן כוללני במהימנות תיאורי מעשיו המסופרים ב'ספר שבחי הבעש"ט'?

להלכה של חז"ל לאחר החורבן. אמנם פטר שפר ומרטין גודמן חלקו לאחרונה על גישה זו וביקשו להפריד בין הפרושים לחז"ל, אך סבורני שלפחות בתחום ההלכה אכן יש המשכיות מסוימת בין הפרושים לחז"ל. מחברי ממ"ת מתפלמסים עם הלכות שאת מקצתן חז"ל מייחסים לפרושים ועם הלכות אחרות המופיעות בספרות חז"ל כהלכות תנאיות לכל דבר. ראייה אחרת להמשכיות מסוימת בין הפרושים לחז"ל היא העובדה שההנהגה הפרושית שלפני החורבן בראשות שמעון בן גמליאל הפרושי זכתה להמשכיות בדור יבנה על ידי בנו, רבן גמליאל דיבנה.

חיזוק נוסף למהימנותן של מסורות חז"ל על ההלכה הצדוקית נובע מקדמותן היחסית. ניוזנר הראה שדברי הצדוקים נמסרים על פי רוב על ידי חכמים מדור יבנה, תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי, כלומר מי שהיו קרובים מבחינה כרונולוגית לסוף תקופת הבית ויכלו לדעת יותר על היחסים בין הצדוקים לפרושים ולזכור טוב יותר את שאירע, ויש להניח שכמה מהם הכירו בצעירותם צדוקים באופן אישי. ניוזנר אף מודה שחלקן מבוססות על מסורות שנוצרו לפני חורבן הבית.¹⁸

אף שהעיסוק הקדום בדברי הצדוקים והלכתם בספרות חז"ל עטוף במגמתיות, ניתן לנפות את שיירי הפולמוס ולהגיע לשורש ההלכתי-עקרוני העומד ביסודן. כפי שנימקתי לעיל, הטענה שחז"ל 'זייפו' את עצם נושאי המחלוקת בין הפרושים לצדוקים מוגזמת מאוד כיוון שלשם זיוף כזה היה על החכמים לעוות גם את הטענות ההלכתיות של הפרושים! עם זאת יש להדגיש שהשערת כי דברי חז"ל על המחלוקת בין הפרושים לצדוקים מהימנים יחסית, נוגעת אך ורק לשורשו של הוויכוח ההלכתי. אינני טוען כי עצם הרצאת הוויכוח בין הפרושים לצדוקים היא

18 על אמינות הוויכוחים בין הצדוקים לפרושים ועל הזיקה בין הפרושים לחכמים במסורות אלו ראו: ריבקין, 1970-1969; הנ"ל, 1978, עמ' 125-179. על ההנחה שחכמי דור יבנה ממשיכים במידה מסוימת את האסכולה הפרושית, ראו כהן, 1984. להסתייגות מסוימת מגישה זו ראו: שפר, 1991, עמ' 168-170; גודמן, 2000. ברור שהפרושים לא היו עשויים מעור אחד, ובפרק השלישי אף יובאו דוגמאות להסכמתו של ר' אליעזר עם ההלכה הצדוקית (!) בתחום המשפט; אולי משום שהייתה זו ההלכה הקדומה. אך זהו מקרה יוצא דופן הדורש דיון נפרד. על המסקנות שניתן להוציא מממ"ת בנוגע לקשר בינה להלכה הפרושית השוו: זוסמן, תש"ן; קימרון וסטרגנל, 1994; שוורץ, 1996. על שמעון בן גמליאל כמנהיג פרושי ראו חיי יוסף 190-198, 309. יש שיאמרו כי אין לסמוך על דבריו של יוסף בן מתתיהו המזהה כאן את רשב"ג כפרושי, שהרי הוא כותב זאת לאחר שר"ג דיבנה עלה לגדולה, ואילו בספר שחובר מיד לאחר החורבן, 'מלחמת היהודים', הוא איננו אומר שרשב"ג פרושי. אולם כיום לא הכול מסכימים שיוסף בן מתתיהו ביקש לחזק את מעמדם של הפרושים-חז"ל בעיני קוראיו. ראו להלן, הערה 26. מכל מקום לעצם ענייננו, מי שטוען, כמו מורטון סמית ותלמידיו (ראו להלן, הערה 25) שיוסף בן מתתיהו אכן ביקש להדגיש לקוראיו כי סמכות ההנהגה של חז"ל לאחר החורבן היא לגיטימית כיוון שכבר הפרושים החזיקו בה, מודה למעשה שיוסף בן מתתיהו ראה קשר ישיר בין הפרושים לחז"ל. על קדמותן היחסית של המסורות בדבר הוויכוחים בין הצדוקים והפרושים ועל אופיין של מסורות אלו ראו ניוזנר, 1970, בייחוד עמ' 76, 203-206, 298.

כרוניקה היסטורית, שהרי קשה לצפות שחכמים יזכרו בבירור את דברי הצדוקים. ויש אף שחכמים מציגים את הצדוקים באור מגוחך. עם זאת לעתים יש בתיאורי הוויכוחים האלה רמז לדרכי מדרש ההלכה של שני הצדדים. עוד אינני סבור כי ניתן לסמוך על תיאורי חז"ל באשר לתוצאותיו של העימות ההלכתי בין הפרושים לצדוקים כיוון שאפשר שהם מגמתיים. לכן גם האמינות היחסית שאני מגלה במחלוקות בין הצדוקים לפרושים בספרות חז"ל היא סלקטיבית. כל מקור ומקור צריך להיבחן לגופו ובשימת לב לכל ההבחנות וההסתייגויות שהעליתי כאן.

מקור אחד משלל יצירות חז"ל דורש עיון מיוחד, שכן נזכרות בו מחלוקות רבות בין הצדוקים לפרושים והוא בעל אופי ייחודי. זהו הסכוליון (הפירוש העברי המאוחר) למגילת תענית, מגילה המציינת אירועים שחלו בימי בית שני, בעיקר את ניצחונות החשמונאים ואת הישגי הפרושים, שבגללם אין לצום ולהתענות באותם ימות השנה. רוב החוקרים שעסקו בצדוקים ובפרושים הסתמכו על מסורות הסכוליון. אולם בד בבד הועלו חשדות שמא זהו חיבור אגדתי ומאוחר מאוד, שאין לסמוך עליו במחקר היסטורי. לאחרונה הקדישה ורד נעם עבודת מוסמך ועבודת דוקטור לסכוליון, והבחינה בין כתבי היד הקדומים שלו (אוקספורד ופארמה) לנוסחים מאוחרים שערבבו בין מסורות כתבי יד אלו. נעם רואה במסורות כתבי היד חיבורים תנאיים מאוחרים או אמוראיים מוקדמים, ומייחסת להם ערך היסטורי כשל ברייתות. לדעתה, יש לבחון בכובד ראש גם מסורות שאין להן מקבילות בספרות חז"ל. לפיכך גם בסכוליון למגילת תענית אבחין בין השורש ההלכתי של הוויכוח המיוחס לצדוקים ולפרושים, לבין התיאורים האגדתיים שיש בהם פולמוס או עוינות כלפי הצדוקים.¹⁹

כתבי יוסף בן מתתיהו הם המקור השני בחשיבותו מבחינת היקף הידיעות שהוא צופן בחובו על הצדוקים. יוסף בן מתתיהו מזכיר במפורש רק שני אישים צדוקים – יונתן שהסית את יוחנן הורקנוס נגד הפרושים והכוהן הגדול חנן בן חנן שדן למיתה את יעקב אחיו של ישו הנוצרי – אך מתאר אירועים אחדים שבהם ניתן לשחזר כמעט בוודאות את מעורבותם של כוהנים גדולים צדוקים. כמו כן הוא משווה בין הצדוקים והפרושים (ולעתים גם האיסיים) בארבעה מקומות. בשניים מהם הוא מזכיר כי

19 על הפקפוקים בטיבו של הסכוליון ראו זוסמן, תש"ן, עמ' 43, הערה 139, והשוו בירורה של נעם, תשנ"א, בפרק 'על מסורות הסכוליון – מסקנות ביניים'. למסורות הסכוליון ראו: נעם, תשנ"א; הנ"ל, תשנ"ג; הנ"ל, תשנ"ז, עמ' 313-319, על מהימנותן ההיסטורית ומקוריותן של חלק ממסורות הסכוליון. על כתב היד אוקספורד ופארמה ראו הנ"ל, תשנ"ז, עמ' 17-26. על המסורות ללא מקבילות ראו בפרק הנקרא בשם זה אצל הנ"ל, תשנ"א. להלן אשתמש במסורות כתבי יד אוקספורד ופארמה, וכאשר יש ביניהם הבדלים אשתדל להתמקד בנוסח הנראה מפורט ומהימן יותר. [עבודת הדוקטור של ורד נעם פורסמה בהוצאת יד יצחק בן צבי לאחר חתימת ספר זה].

הצדוקים לא האמינו בתחיית המתים ואף לא בהישארות הנפש, ומסביר שהם לא האמינו שהאל קובע ('משגיח') את מעשי האדם, אלא לאדם רצון חופשי, והאל רחוק מכל רע המתרחש בעולם.²⁰ מעניין במיוחד האופן שיוסף בן מתתיהו מגדיר את פרשנות המקרא של הצדוקים ואת נאמנותם ל'חוקים', כלומר להלכה. הוא מסביר כי הצדוקים דוחים את מסורת האבות שהפרושים מסרו לעם ואיננה כתובה בתורה משה, שכן רק את החוקים הכתובים יש לשמור וכי בסוגיה זו היו בין הפרושים לצדוקים חילוקי דעות של ממש.²¹ במקום אחר הוא אומר כי כל שאיפתם היא לשמור את החוקים, והם חושבים שמידה טובה היא לחלוק על מורי ההלכה שלהם.²²

אין ספק שיוסף בן מתתיהו הכיר אישים צדוקים ואף את ראשי הצדוקים, כגון את הכוהן הגדול חנן בן חנן. היו אף חוקרים ששיערו כי הוא עצמו היה צדוקי או היה מקורב לצדוקים,²³ אך למרבה הצער הוא איננו מאריך בדבריו על בני כיתה זו. ליוסף

20 על יונתן ראו קדמוניות יג, 293. על חנן בן חנן ראו שם, כ, 197-203. על כפירת הצדוקים בתחיית המתים, בהישארות הנפש ובגורל ראו: מלחמת ב, ח, יד, 164-165; קדמוניות יג, 171-173. עניין הישארות הנפש נזכר גם בקדמוניות יח, 16. ראו דיונה של מאן, 1990. חוקרים רבים דנו בסוגיות אמונה אלו (למשל מור, 1929), אולם אני אמנע מכך, כיוון שאינני מסוגל לשער כיצד הן השפיעו על ההתפתחויות ההיסטוריות ועל החברה הצדוקית. מכל מקום, יש להבהיר שיוסף בן מתתיהו האריך בהן לאו דווקא מפאת מרכזיותן בעיני הצדוקים, אלא מכיוון שהיו עשויות לעניין את הקורא היווני-רומי שאליו יועדו ספריו. קורא כזה, שלא ידע דבר על המקרא, על היהדות ועל תולדות עם ישראל, היה יכול להבין את תוכנן של הדעות השונות בענייני האמונה ולקשרן לאסכולות הלניסטיות (את אמונת הצדוקים ניתן להשוות לשל האפיקוראים), אך ספק אם היה מסוגל לעמוד על טיבן של מחלוקות הלכתיות כגון אלו שהזכירו חז"ל. פלוסר ופינס הראו שיוסף בן מתתיהו עסק ביחסם של הפרושים לגזרה הקדומה ולבחירה החופשית בעקבות מקורות יוניים, ועובדה זו מחזקת את הרושם שחשיבותה של סוגיה זו הייתה פחותה בהרבה מכפי שהקורא התמים עשוי להבין מדברי יוסף בן מתתיהו. ראו: פלוסר, תשכ"ד; פינס, תשל"ג-תשל"ד. לניתוח דבריו על אמונת הכיתות ראו גם מייסון, 1991, עמ' 132-170, 202-212, 293-300. בעמ' 134 ואילך מייסון עומד על האופי היווני-הלניסטי של מושג הגזרה הקדומה (בייחוד בזיקה לאסכולה הפילוסופית הסטואית).

21 קדמוניות יג, 297-298.

22 שם, יח, 16-17.

23 יוסף בן מתתיהו אומר שניסה את כל אחת מן הכיתות (חיי יוסף 10), ומכאן שהשתייך באופן זמני לצדוקים. בחיי יוסף 191 ואילך הוא מזכיר את קשריו עם חנן בן חנן (הכוהן הגדול הצדוקי שעמד בראש הממשלה הזמנית במרד הגדול) בעת שפיקד על הגליל במרד הגדול ומציין שחנן היה ידידו של אביו. על הרקע הכוהני של יוסף בן מתתיהו (בן למשפחה כוהנית וצאצא לזרע החשמונאים) ועל חיפושיו אחר 'הכת הנכונה', ראו רז'ק, 1983, עמ' 30-45. להשערה זהירה כי יוסף בן מתתיהו השתייך לצדוקים ראו הנגל, 1989 (פורסם לראשונה ב-1961), עמ' 371, הערה 286, ובעקבותיו לה מואן, 1972, עמ' 28-29. ראו גם הספרות אצל רגב ונחמן, תשס"ב, עמ' 419, הערה 39.

בן מתתיהו היו הכלים לתאר את הצדוקים ואת חיי החברה והדת של תקופתו באופן מפורט ובהיר. אולם כתביו, ובייחוד האופן שבו הוא מתאר אירועים ותהליכים שפקדו את החברה היהודית בכלל ואת הצדוקים בפרט מאופיינים בכמה ליקויים המקשים על ההיסטוריון להשתמש בהם לחקר הצדוקים בפרט, ולחקר החברה היהודית בכלל. ראשית, כתביו העיקריים ('מלחמת היהודים' ו'קדמוניות היהודים') עוסקים בהיסטוריה פוליטית-מדינית ולא חברתית-דתית. הוא מסתפק בתיאור אירועים היסטוריים חשובים ובתיאור שיטתי למדי של השליטים היהודים, וממעט לפרט בדבר אורח החיים הדתי, מבנה החברה וחיי היום-יום.

שנית, אפשר שדבריו הקצרים בעניין הצדוקים יש בהם מגמתיות מסוימת. גונטר באומבך ועמנואלה מאן סוברים שיוסף בן מתתיהו מתייחס אל הצדוקים בעוינות ונוטה להעדיף את הפרושים. הערכה זו מתקשרת לשאלה חשובה וקשה: עם איזו כיתה הזדהה יוסף בן מתתיהו? למעשה, הוא אומר במפורש שחבר לפרושים, ואם כך מגמתיותו בתיאור כיתות בית שני ברורה.²⁴ אולם מורטון סמית ותלמידיו הובילו גישה שאין להאמין לדברי יוסף בן מתתיהו והניחו כי בהזדהותו עם הפרושים במשך שהותו ברומא, או לכל הפחות בכתבו את 'קדמוניות היהודים' (בשנות התשעים של המאה הראשונה לספירה), רצה להדגיש את סמכות הפרושים בימי הבית כדי להראות לקוראיו כי ממסד החכמים שנוצר ביבנה לגיטימי. לכן הם מטילים ספק במהימנות דברי יוסף בן מתתיהו על הפרושים, ובעצם מציגים אותו כאפולוגטיקן ולא כהיסטוריון.²⁵ אולם דניאל שוורץ, דיוויד ויליאמס, ובייחוד סטיב מייסון, סתרו גישה זו וטענו כי התבטאויות אחרות של יוסף בן מתתיהו על הפרושים אינן אוהדות כלל וכלל (חלקן אולי התחברו בידי ניקולאוס איש דמשק, סופרו של הורדוס, שיוסף בן מתתיהו השתמש בקטעים מספרו על 'ההיסטוריה העולמית'), וממילא קשה לסבור שהוא האמין כי כמה משפטים אפולוגטיים ישנו את דעת הקורא היווני-רומי על חכמי יבנה.²⁶ הרי קשה להניח שהקוראים היוונים או הרומים ידעו שחכמי יבנה ראו

24 על אי-אהדתו של יוסף בן מתתיהו לצדוקים ראו: באומבך, 1989; מאן, 1990, עמ' 164-190. על חברתו לפרושים הוא מזהיר בחיי יוסף 12.

25 ראו: סמית, 1956; ניוזר, 1973, עמ' 45-66; כהן, 1979, עמ' 144-151; גודבלט, 1989; שוורץ, 1990, עמ' 170-208.

26 שוורץ (1983) טען שיוסף בן מתתיהו השתמש בדברי ניקולאוס. מייסון (1991) הראה שהוא איננו אוהד כלל את הפרושים ואף דחה את הפרשנות המקובלת להכרזתו של יוסף בן מתתיהו כי לאחר חיפושי דרך ארוכים הצטרף לפרושים, ולפיה יוסף בן מתתיהו הזדהה עם כיתה זו. לדעת מייסון (שם, עמ' 349-356), יוסף בן מתתיהו התכוון לומר שחבר אל הפרושים בתחום הפעילות הפוליטית, אך יש להניח שהמשיך לנהות אחר באנוס, שעמו בילה בהתבודדות משך שלוש שנים ורק לאחר מכן נעשה מעורב בתחום הפוליטי. ויליאמס (1993) המשיך את טיעוניהם והוסיף כי תהיה זו תמימות לחשוב שיוסף בן מתתיהו האמין שכמה משפטים אוהדים על הפרושים ישפיעו על יחסם של הקוראים להנהגה היהודית שלאחר החורבן.

עצמם כממשיכי הפרושים! הקושי לדעת עם איזו כיתה מכיתות בית שני הזדהה יוסף בן מתתיהו נעוץ בסיבות נוספות: כשהוא מפרט את הלכות תורת משה הוא מחזיק חליפות בגישות הפרושים, הצדוקים וכת קומראן, כלומר נוקט באופן שיטתי 'אקלקטיות הלכתית'; הוא מקדיש את מרב תשומת הלב לאיסיים, ואת מיטב שנות בחירתו הקדיש להשתלמות עם המתבודד באנוס. לפיכך נראה שגישתו של יוסף בן מתתיהו לפרושים ולצדוקים הייתה מורכבת יותר.²⁷ על כן אין סיבה לפסול על הסף את מהימנות דבריו מבלי לבדוק לגופה כל אחת ואחת מהתבטאויותיו.

בעייתיות נוספת בשימוש בכתבי יוסף בן מתתיהו העלו חוקרים שטענו כי הוא מתאר את העבר בחוסר שיטתיות ואפילו ברשלנות, ולעתים מעוות את העובדות כדי שימצאו חן בעיני תומכיו ונותני החסות שלו, הקיסרים הפלאביים והמלך אגריפס השני. ד' שוורץ ניסה להראות כי ב'קדמוניות היהודים' השתמש יוסף בן מתתיהו בשלל מקורות (ניקולאוס מדמשק, מקורות המספרים על הורדוס אנטיפס ועל אגריפס השני ומקור המתפלמס עם הכוהנים הגדולים ערב החורבן),²⁸ ואם כך, הרי בדבריו עלולה להסתתר מגמתיות שאיננה נובעת ממנו אלא ממחבר המקור שעליו הסתמך. מכל זאת יש להסיק כי השימוש בכתבי יוסף בן מתתיהו צריך להיות זהיר. אולם אם יוסף בן מתתיהו (או מקורותיו) מגמתי בתחום ההיסטוריה החברתית, הרי דבריו נוגעים לכל הפחות לסוגיות שיועלו בהמשך. אם ניתן יהיה לעמוד על ההקשר החברתי-היסטורי-פוליטי של הדברים הנאמרים בכתביו, הדבר יסייע בידנו לשחזר את ההיסטוריה החברתית של התקופה ואולי גם ללמוד דבר-מה נוסף על הצדוקים.

בברית החדשה יש כמה תיאורים של פעילות הצדוקים, ובעיקר הכוהנים הגדולים הצדוקים. סיפור מעצרו של ישו, 'משפטו' והסגרתו לרומים, שגרסתו הקדומה ביותר מצויה בבשורה על פי מרקוס, מלמד על סמכותם ועל דרכי פעולתם של הכוהן הגדול הצדוקי יוסף קייפא ושל מקורביו הכוהנים הגדולים. ספר מעשי השליחים מספר על הצעדים שנקטו הכוהנים הגדולים והצדוקים נגד תלמידי ישו בירושלים ונגד פאולוס. הידיעות במקורות אלו חשובות להבנת מעמדם של הצדוקים במאה הראשונה

27 מייסון (1991, עמ' 342-356) סובר שכניסתו של יוסף בן מתתיהו לחיים הפוליטיים איננה מלמדת שהפסיק להזדהות עם באנוס. באומבך (1993, בייחוד בעמ' 49-51) לומד מתיאוריו של יוסף בן מתתיהו את האיסיים כי הוא אהד אותם ומניח שבאנוס קשור לאיסיים. על האקלקטיות ההלכתית של יוסף בן מתתיהו ראו רגב ונחמן, תשס"ב.

28 על חוסר העקיבות בכתביו ראו כהן, 1979. להנחה בדבר מגמתיותו (בעקבות שיטת מורטון סמית שנזכרה לעיל) ראו שוורץ, 1990. על מקורותיו של יוסף בן מתתיהו ראו: שוורץ, תשמ"ז, עמ' 13-46; הנ"ל, 1982; הנ"ל, 1983. למרות כל הקשיים המתודולוגיים האלה נכתבו לאחרונה מחקרים המצליחים לשרטט היסטוריה חברתית ופוליטית בהירה למדיי המסתמכת על כתבי יוסף בן מתתיהו. ראו: גודמן, 1987; פרייס, 1992. על דמותו, תולדותיו וכתביו של יוסף בן מתתיהו כפי שהיא עולה מתוך כתביו ראו רז'ק, 1983.

לספירה ומידת שליטתם בעם ובמוסדות היהודיים, בעיקר במקדש. אך השאלה היא אם ניתן כלל להסתמך עליהם.

הבשורות וספר מעשי השליחים אינם כרוניקות היסטוריות אלא חיבורים המשלבים מסורות היסטוריות עם תפיסות דתיות ומיתוסים שנוצרו בקרב הקהילות הנוצריות לאחר מותו של ישו. הפרושים והכוהנים הגדולים מתוארים בהם באופן מגמתי, בדרך כלל כרודפי ישו והתנועה הנוצרית. אך חוסר מהימנות זה איננו מוחלט אלא יחסי, ולמקורות אלו יש בכל זאת ערך לדיון בצדוקים. יש להבחין בין מחבריהם-עורכיהם של הבשורה על פי מרקוס ושל ספר מעשי השליחים אשר עיצבו מסורת אלו באופן סופי, לבין מחברי המסורות שקדמו להן, שבדבריהם השתמשו העורכים-מחברים המאוחרים. אותם מחברי מסורות קדומים אולי בדו אותן מלבם או הגזימו בתיאוריהם (כך לפחות בבשורות), אולם נראה שהיה להם יסוד להניח שקהלם יאמין לדברים ויראה בהם אמת לאמתה. לכן נראה שהם בכל זאת תיארו מציאות שיכלה להתממש, והציגו את הכוהנים הגדולים הצדוקים ואת המנהיגות היהודית באופן שתאם את המציאות שהם הכירו בדורם שלהם, בערך בשנות החמישים של המאה הראשונה לספירה. מכאן שהברית החדשה עשויה ללמד על החברה היהודית בזמנם של מחבריה, בדור האחרון של ימי בית שני.²⁹

מגילות קומראן מזכירות את הצדוקים במפורש רק בשני קטעים, פשר נחום ופשר לתהלים לז, ובהם הם מכונים 'מנשה'. לתיאורים אלו יש ערך רב לשחזור מעמדם של הצדוקים במדינה החשמונאית. אולם עיקר חשיבותן של המגילות לחקר הצדוקים הוא במידע העקיף שהן מספקות בנוגע לשאלה מי מהכיתות זכתה למעמד בכורה, ובעיקר בהיותן מקור השוואתי לחקר הלכות הצדוקים והפרושים. בדרך כלל המגילות, ובראש ובראשונה מגילת המקדש וממ"ת, אינן תורמות לחשיפת ההלכה הצדוקית, אלא מלמדות כי התקיימה יותר משיטה אחת – מלבד זו של חז"ל – של מדרש הלכה ותפיסה הלכתית. שרטוט קו התפר בין ההלכה הפרושית-חז"לית (אם

29 את החוסר בפרספקטיבה היסטורית בחיבורי הברית החדשה הדגיש דיבליוס, 1931. לגישה ביקורתית פחות מזו שהצעתי בנוגע למקורות אלו ראו: פלוסר, תשכ"ב (ב); מאייר, 1971; באומבך, 1971; מייסון, 1995. על דמותם של הכוהנים הגדולים הצדוקים והצדוקים בכלל כמייצגי הממסד היהודי ורשויות המקדש השוו: מאייר, שם, עמ' 51-54; באומבך, שם, עמ' 28 ואילך. כמובן עדיין לגיטימי לגלות את המקורות ההיסטוריים שעליהם התבססו מחברי הבשורות ומעשי השליחים. ראיות להבחנה בין קטעים שכתבו המחברים-עורכים לבין מקורות שבהם הם השתמשו ובדיקת מהימנותם של קטעי מסורות שעל פיהם אפשר לעמוד על סמכותם של הכוהנים הגדולים הצדוקים יידונו בפרק השמיני. אין בכוונתי לדון בכל אחת מהפעמים שהצדוקים והלכתם מוזכרים בברית החדשה, כגון כפירתם בתחיית המתים (מתי כב, כג-לג; מרקוס יב, יח-כז; לוקס כ, כז-מ; מעשי השליחים כג, ז-י). על סוגיה זו ראו מאן, 1996. גם קריאתו של ישו לתלמידיו להיזהר מ'שאור' (כלומר, תורת) הפרושים והצדוקים' (מתי טז, ה-יב; מרקוס ח, יד-כא) דורשת דיון נפרד.

אכן עמדות הפרושים וחז"ל זהות או דומות) להלכה הקומראנית מאפשר לקבוע ביתר קלות את מקומם של הצדוקים במפת ההלכה של ימי בית שני. אין להניח מראש קווי דמיון בין ההלכה הקומראנית להלכה הצדוקית, אלא יש להשוות בנפרד כל אחת ואחת מההלכות הצדוקיות לקורפוס מגילות קומראן ורק אז לחרוץ מסקנות על היחס ביניהן.³⁰

סקירה זו של המקורות ושל הבעיות הכרוכות בשימוש בהם לצורך מחקר העוסק בתולדות ההלכה ובהיסטוריה חברתית מלמדת כי למרות הקשיים אפשר להסתייע בהם, אך חלק ניכר מן המסקנות שיתבססו על מקורות אלו אינן ודאיות כלל.

שיטת המחקר שאנקוט בחקר ההלכה הצדוקית היא כדלקמן: בפרקים השני עד החמישי כל עמדה הלכתית המיוחסת לצדוקים או שיש לה רמזים בכתבי יוסף בן מתתיהו תשווה למקבילתה אצל הפרושים ובמידת האפשר גם לעמדתה של כת קומראן. יובאו בחשבון דברים נוספים שנאמרים בעניינה של אותה סוגיה הלכתית במקורות שונים מימי בית שני (כתבי יוסף בן מתתיהו, פילון האלכסנדרוני, ספר היובלים וכו') ובספרות חז"ל, כדי לברר אילו עמדות הובעו כלפיה בעת העתיקה ובאיזה הקשר יש לבחון את דעתם של הצדוקים. לעתים גם ניתן יהיה להציע שחזור של מדרש ההלכה שנקטו הצדוקים.³¹ כמה מהמסקנות באשר לעצם עמדתם של הצדוקים תהיינה בגדר השערה, ומידת ודאותם כמידת מהימנותם ובהירותם של המקורות ושל המידע המשלים שבמקורות נוספים. משנה ספקנות תלויה את הניסיונות לשחזר, על פי דברי יוסף בן מתתיהו, את ההלכה הצדוקית בעניין הימנעות מלחימה בשבת והפרשת מעשרות בגבולין. בעקבות מסקנות אלו באשר לעצם עמדותיהם ההלכתיות של הצדוקים אנסה להציע בפרק השישי את שיטתם ההלכתית הכוללת של הצדוקים ואת תפיסת עולמם הדתית-חברתית. בפרק העשירי אשלב במסקנות אלו את הממצאים שאעלה בפרקים השביעי עד התשיעי בדבר מעמדם ופועלם של הצדוקים למן ימי בית חשמונאי ועד לחורבן ואנסה להציע את ההיבטים החברתיים של המאבק בין הצדוקים לפרושים.

בעקבות המבנה המורכב של ספר זה, שבו כל נדבך מתבסס על קודמו, ניתן להקשות ולשאול: אם אמנם המקורות הראשוניים בעייתיים והמסקנות הבסיסיות הנוגעות לעצם עמדותיהם ההלכתיות של הצדוקים אינן מוכחות לגמרי, כיצד ניתן ללמוד מהם על תפיסת העולם ההלכתית של הצדוקים ועל אופי החברה הצדוקית,

30 על הצדוקים ('מנשה') במגילות ראו: אמוסין, 1963; פלוסר, תש"ל. שוורץ (1996, עמ' 74-80) סובר ש'רוב העם' הנזכרים בממ"ת הם הצדוקים. לחקר ההלכה בקומראן ראו למשל: שיפמן, 1993; רגב, תשנ"ט והספרות המצוינת שם.

31 בחיבורים ההלכתיים מקומראן מדרש ההלכה מרכזי ביותר (למשל: ידין, תשל"ז; מילגרום, 1983; הרינגטון, 1993), ולכן ייתכן שגם קבוצות אחרות בימי בית שני למדו את ההלכה בשיטה זו.

ואף להמשיך ולהוציא מכך מסקנות כלליות יותר על תהליכים שחלו בכלל החברה היהודית בארץ-ישראל? האומנם די ביסוד עובדתי זה כדי להציע ניתוח המתבסס על תפיסות יסוד וטאוריות מתחומי מדע הדתות, סוציולוגיה ואנתרופולוגיה? האין מהלך מחקר זה הוא כהררים התלויים בשערה? כדי לבטל רושם זה אבהיר את הנחות היסוד המחקריות שעליהן מתבססים הדיונים בפרק השישי (עמ' 226-243) ובפרק העשירי, העוסקים בשיטתם ההלכתית של הצדוקים כמשקפת את תפיסת עולמם הדתית-פולחנית ואף כיצד ניתן להסיק מכך מסקנות על תהליכים שחלו בחברה היהודית.

בפרק השישי אנסה לחשוף את מגמתה של כל אחת מהלכות הצדוקים (שכבר התבררה קודם לכן), ועל יסוד מסקנותיי אנסה אף לברר את מגמתן הכללית של העמדות היריבות של הפרושים. בדרך זו ניתן להשוות בין שתי מערכות הלכתיות. אפשר לפשט תהליך מחקר זה ולשאול: אם הצדוקים מחמירים בדין זה או אחר, מדוע הם מחמירים? ממה יכולה לנבוע החמרתם בכל מקרה ומקרה וכיצד כל אלו מצטרפים יחדיו למגבש של תפיסת עולם דתית? אף שרבים מפרטי המחלוקת שנויים במחלוקת בשל הבעייתיות הידועה של מקורות חז"ל, המגמות המסתירות בהן יהיו ברורות יותר בשל ריבוי העדויות הפרטניות, בכל הלכה והלכה, לכל מגמה ומגמה, ועוד יתברר שהן שבות ומופיעות בהלכות השונות.

מהלך מחקר זה הוא בגדר פרשנות של משמעותה של ההלכה, כלומר 'מטה-הלכה'. כל עמדה או הכרעה הלכתית משקפת 'ערך'. כשהצדוקים מחזיקים בגישה אחת ובני הפלוגתא שלהם דבקים בגישה המנוגדת, הם בעצם בוחרים באפשרות אחת ודוחים אחרת, וזאת בשל מניע מסוים העומד לנגד עיניהם. בחירה זו של 'ערך' מסוים בהכרעה ההלכתית היא מודעת, שכן היא מלווה בוויכוח עם קבוצה או עם גישה המשקפת 'ערך' שונה.³² על פי רוב אותו 'ערך' שבהשראתו ההכרעה ההלכתית נוטה לכאן או לכאן איננו מפורט ואף אינו נרמז במקורות. אם כך כיצד ניתן לחשוף אותו? בחינה של כעשרים הלכות הכלולות במעין קורפוס של ההלכות המיוחסות לצדוקים בספרות חז"ל מאפשרת חשיפה זו, שכן המספר הרב יחסית של הלכות והופעתו החוזרת ונשנית של אותו 'ערך' מפחיתים את הסיכון שהפרשנות המוצעת לאותן הלכות מלאכותית או כפויה. אם ניתן לייחס להכרעות הלכתיות שונות 'ערכים' זהים או דומים, סביר להניח כי אכן יש קשר בין ההלכה הנדונה לבין אותו 'ערך'. דרך נוספת לאימות הפרשנות של מגמת ההלכה היא השוואת ה'ערכים' המיוחסים

32 על ה'ערכים' המסתתרים ביסודם של חוקים והלכות בספרות חז"ל ראו למשל הלברטל, תשנ"ט, בייחוד עמ' 168-203 (על עקרון המודעות ראו שם, עמ' 173-179). על 'ערך' טהרת הפולחן במקדש המשתקף בהלכות ממ"ת, ראו רגב, תשנ"ט. להגדרה שונה מעט של 'מטה-הלכה' ראו טברסקי, תשנ"א, עמ' 154, 214, 270-272. טברסקי עומד על תשומת הלב הרבה שהקדיש הרמב"ם לעקרונות שביסודן של ההלכות. ראו גם שם, עמ' 281-383.

להלכות הפרושים, ל'ערכים' מקבילים בהלכות חז"ל, ממשיכיהם של הפרושים. ואם אמנם יש התאמה בין 'הערכים' של הלכות הפרושים לאלו של חז"ל, יש בכך אישוש לפרשנות המוצעת להלכות הפרושים והצדוקים. מהלך מחקרי-פרשני זה יוסבר ויודגם במפורט בפרק השישי (עמ' 223-226) כמעין מבוא לעצם ניתוח תפיסתם ההלכתית של הצדוקים. בסופו של דבר ניתן יהיה להתבסס על אותן מגמות או 'ערכים' יחידים כדי להציע את תפיסת הקדושה והפולחן של הצדוקים.

אולם כיצד ניתן להסיק ממכלול ה'ערכים' ומן המגמה הכללית של הלכות הצדוקים על תפיסת הקדושה והפולחן שלהם? כאן משתלבת אחת מתפיסות היסוד של האנתרופולוגיה של הדת: ההתנהגויות והאמונות המשתקפות בדת משדרות הלכי רוח והשקפות בנוגע לסדרי העולם, אך מלבישות אותן בלבוש מוחשי ועובדתי. על פי הנחת יסוד זו, בני האדם כישות קולקטיבית ('דת') חותרים לסדר מסוים שלפיו עליהם לחיות כדי להבטיח את שלומם כחברה. זאת ועוד, כשאנשים חושבים באופן קולקטיבי, כחברה, חשיבתם מורכבת ומעמיקה.³³ המקורות עצמם אינם אמורים לחשוף תפיסת עולם זו בגלוי ובמודע אפילו הם מדויקים ומפורטים, בדיוק כפי שהאנשים הנחקרים בידי אנתרופולוגים אינם אמורים להיות מודעים לתפיסת העולם שאנתרופולוגים מגלים ביסוד התנהגותם. שיטת מחקר זו תביא אותי לידי המסקנה שעמדות הצדוקים נובעות או משקפות תפיסת עולם שאציע לכנותה 'קדושה דינמית', ולעומתם הלכות הפרושים (וליימים גם של חז"ל) מתאפיינות ב'קדושה סטטית'.

בשלב הנוסף והאחרון, בפרק העשירי, אנסה להציע אילו תהליכים חברתיים חלו בחברה היהודית בעת המאבק בין הצדוקים והפרושים ובעקבותיו למן ימי בית חשמונאי ועד החורבן. כאן אתבסס על ההנחה המשותפת לחוקרי מדעי הדתות, סוציולוגים ואנתרופולוגים רבים: לתפיסות עולם יש השלכות חברתיות מרחיקות לכת, ועל כן מאבק בין שתי קבוצות המחזיקות בתפיסות עולם שונות גורם לשינויים ולזעזועים בחברה, או לחלופין נובע מתמורות שכאלה. דוגמה בולטת וקיצונית לתפיסה זו ניתן למצוא במחקריה של מרי דאגלס, הרואה בגישה כלפי הטקס או כלפי הפולחן מדד לתפיסת עולם חברתית ולהתנהגות חברתית. כך גם ג'ונתן ז' סמית, הסובר שהיחס לסמלים קובע לעתים מציאות חברתית.³⁴ כפי שיפורט בפרק העשירי,

33 ראו גירץ, 1973 (א). השוו גם הנ"ל, 1973 (ד). יש לציין שלמן ימי דירקיהיים (1912), מאלינובסקי ואוואנס-פריצ'רד האנתרופולוגים מבקשים לגלות את השקפת העולם שביסוד התנהגות יום-יומית וטקסים. לניסיונות לאתר אידאולוגיה דתית וחברתית בחוקי התורה ראו: קנוהל, תשנ"ג; רייט, 1991.

34 דאגלס, 1966; הנ"ל, 1996; ג'ז סמית, 1978 (א); הנ"ל, 1978 (ב). דוגמה לצורך בשיטת מחקר שכזו כשדנים בהיסטוריה חברתית ודתית ועל תהליך הפרשנות המלווה אותה ועושה אותה מעניינת יותר ראו ספרו של א' באומגרטן (1997).

חוקרים מתחומים שונים אף הדגישו שמודל הסמכות הדתית והמנהיגות אשר ציבור מסוים כרוך אחריו קובע במידה רבה את תפיסת העולם ואת ההתנהגות החברתית שלו. גישה זו הביאה אותי להציע מודל שלפיו סמכותם הדתית של הכוהנים עומדת בתחרות עם סמכותם הדתית של החכמים, ולקשור זאת לממצאים בדבר הלכות הצדוקים והפרושים ובדבר תפיסת העולם המשתקפת בהם.

סבורני כי חקר הדת והחברה היהודית בעת העתיקה איננו יכול להתעלם משיטות ומתאוריות חשובות שכאלה בתחומי חקר הדת והחברה באשר הם. לא ניתן עוד להסתפק בתוכנם של המקורות העתיקים אלא לנסות ולהסיק מהם על מחשבותיהם ועל התנהגותם של מי שנזכרים באותם מקורות. עם זאת כל שלב נוסף של חקירה מביא בהכרח לידי מסקנות מוצקות פחות ופחות. לפיכך המסקנות שאליהן אני מבקש להגיע בספר זה אינן בגדר עובדה אלא בגדר אפשרות. תהליך המחקר שהצעתי כאן הוא תהליך של פרשנות, ולא של קביעות היסטוריות.

אך למרות הסתייגות מכרעת זו, אני מבקש להדגיש כי לדידי הציר המתודולוגי המרכזי שהמסקנות המוצעות כאן מתבססות עליו הוא איתן. חז"ל ייחסו לצדוקים מגמה עקיבה של החמרה בדיני שבת טהרה ובדיני עונשין ושל הדגשת מקומם של הכוהנים בפולחן על חשבון החלשת מעורבות העם בו. למרות האופי הבעייתי של המקורות לא ניתן לפקפק במהימנותה של עובדה פשוטה זו, לא רק בשל ההבחנה בין היסטוריה להלכה בספרות חז"ל (ראו לעיל) אלא גם מכיוון שמגמה זו מופיעה בעקיבות במסורות רבות ושונות. כמו כן אין ספק שמנהיגי הצדוקים היו כוהנים גדולים, בעלי סמכות ממוסדת במקדש, ואילו מנהיגי הפרושים היו חכמים שלעתים קרובות היו חסרים סמכות רשמית שכזו. הפרשנות בפרק השישי ובפרק העשירי מתבססת על עובדות חד-משמעיות אלו. בפרקים הבאים אני מבקש לצקת יתר תוכן ופרטים בקביעות אלו, פעמים על דרך ההשערה בלבד, וכן להציע להן פרשנות דתית-חברתית שתאיר את תפיסת עולמם של הצדוקים – וגם של הפרושים – ואת מהלכו של המאבק ביניהם, ובכלל זה ההיבטים הסוציו-אנתרופולוגיים שאפיינו אותו.

כדי להבהיר את דרכו של ספר זה אפרט את הפרקים ואת נושאייהם המרכזיים, וארחיב מעט על שיטת המחקר בפרקים העוסקים בתולדות הצדוקים. הפרק הראשון הוא מעין מבוא מתודולוגי הדן בסוגיה חשובה ביותר: מי היו הבייתוסים ואם הם זהים עם הצדוקים. הדיון בכך הכרחי בראשית הספר כדי להכריע אם ניתן להשתמש במקורות המזכירים את הבייתוסים כדי ללמוד על ההלכה הצדוקית ועל החברה הצדוקית. במהלך הפרק אנסה להגדיר מיהו צדוקי. הפרקים השני עד החמישי עוסקים במגוון ההלכות שייחסו חז"ל לצדוקים בתארום את הוויכוחים בין הצדוקים לפרושים, ואגב כך מוצע שחזור של שתי הלכות צדוקיות שאינן נזכרות בספרות חז"ל אך נרמזות לדעתי בכתבי יוסף בן מתתיהו. הפרק השני עוסק בדיני השבת

ובמעט שניתן להסיק על לוח השנה של הצדוקים, הפרק השלישי דן בדיני העונשין ובמשפט הפלילי, הפרק הרביעי – בהלכות עבודת המקדש, והפרק החמישי מוקדש לדיני טומאה וטהרה. הפרק השישי מסכם את הממצאים הנוגעים להלכה הצדוקית ובוחר אותה כמערכת הלכתית: מהן נקודות המחלוקת הבסיסיות בין הלכות הצדוקים והפרושים, אם ניתן להגדירם כתורה שבעל-פה פרושית מול דבקות צדוקית בתורה שבכתב או בכתיבת הלכות בספר, מה בין ההלכה הצדוקית להלכות כת קומראן, מהם מאפייני מדרש ההלכה הצדוקי, ומהן תפיסות היסוד המשתקפות בהלכה הצדוקית בתחומי הקדושה, הפולחן והחוק הפלילי.

הפרקים השביעי עד התשיעי דנים בתולדות הצדוקים ובמעמדם וסמכותם בחברה היהודית ובמוסדות השלטון והדת. הם מתמקדים בתקופה שלמן ראשית שלטון יונתן בשנת 152 לפנה"ס ועד 70 לספירה, שידוע שהצדוקים היו פעילים בה. אמנם סביר להניח כי הכיתה הצדוקית, כמו גם תורתה, החלו להתפתח שנים רבות לפני כן, אך לא ידוע על כך דבר, ובחרתי להתעלם מן ההשערות השונות בסוגיה זו. כמו כן לא הקדשתי דיון לאפשרות שהצדוקים המשיכו לפעול (כיחידים?) פרק זמן מסוים לאחר החורבן.³⁵ בפרקים אלו ניסיתי לשער באיזו מידה יושמה ההלכה הצדוקית בבית המקדש ובבתי הדין (שהרי אי-אפשר למדוד את מידת שכיחותה בקרב האנשים כפרטים, ועל כך אין כמעט מידע). אמנם ההלכות שייחסו חז"ל לצדוקים ידועות ממסורות שרווחו בדרך כלל בסוף ימי בית שני. אולם אני סבור שלפחות מקצתן החלו להתפתח כבר בתקופה החשמונאית, שהרי רבים מן הנושאים האלה, כגון אם יש לשרוף את הפרה האדומה בדרגת טהרה של טבול יום או ב'מעורבי שמש', נזכרים כבר במגילות קומראן בראשית התקופה החשמונאית.³⁶ המקור העיקרי לבירור מעמדם וסמכותם הם כתבי יוסף בן מתתיהו, ולעתים גם מגילות קומראן, הברית החדשה ומסורות חז"ל. לשם כך ניתחתי כמה פרשיות שיוסף בן מתתיהו עוסק בהן מבלי שהוא עומד על המניעים של אישים כמו יוחנן הורקנוס, אלכסנדר ינאי, שלומציון אלכסנדרה, הורדוס, אגריפס הראשון והנציבים הרומים. ניסיתי לברר במידת האפשר מה היו היחסים של שליטים אלו עם הצדוקים, ולעתים גם מה הייתה

35 לרמזים לכך ראו: תוספתא, נידה ה, ג (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 645); בבלי, שבת קח ע"א; לה מואן, 1972, עמ' 195-197; הר, תשמ"א (א), עמ' 17, הערה 11; כהן, 1984, עמ' 32-34; שוורץ, 1990, עמ' 8. גודמן (1994) טען שאף מקור אינו רומז על היעלמותם של הצדוקים (והאיסיים), והביא עדויות עקיפות נוספות לכך. גודמן צודק באמרו שעלינו להסתפק בעובדה שמקורות חז"ל אינם מספרים על פעילות ממשית ומאורגנת שלהם. לדעתו הדבר אינו נובע מהיעלמותם, אלא מחוסר עניין בהם. אולם סבורני שחז"ל, שעסקו בהלכה, לא יכלו להתעלם מקיומה של חלופה הלכתית בת-זמנם, לו הייתה חלופה ממשית שכזו.

36 על שרפת הפרה האדומה כמחלוקת שהעסיקה את הפרושים כבר בראשית התקופה החשמונאית ראו שיפמן, 1994 (ב). השוו גם את יתר הנושאים ההלכתיים הנזכרים במגילת המקדש ובממ"ת (ידין, תשל"ז; קימרון וסטרנגל, 1994).

זיקתם להלכה הצדוקית. פעמים רבות מדובר בהשערות בלבד, שהרי הידיעות ההיסטוריות הנוגעות לכך מעטות, לא מפורטות ולעתים גם מגמתיות. כמו כן ניסיתי לשרטט את היחסים בין הצדוקים לפרושים ומה היה מאזן הכוחות ביניהם.

בפרק השביעי אדון במעמד של הצדוקים בתקופה החשמונאית, ובתוך כך אברר את סוגיית מאזן הכוחות הפרושי-צדוקי ומי מהשליטים החשמונאים חבר לצדוקים. הפרק השמיני עוסק בסמכותם של הכוהנים הגדולים הצדוקים ובבעיות הפוליטיות, החברתיות והדתיות שהעסיקו אותם בתקופה שלמן מלכותו של הורדוס ועד המרד הגדול. שכן לאחר מות הורדוס החזיקו הכוהנים הגדולים בסמכויות פוליטיות ודתיות נרחבות, ולפיכך יש לתת את הדעת לא רק להיותם צדוקים אלא גם להיותם כוהנים גדולים. הם נאלצו לתווך בין השלטון הרומי לעם ולמנוע עימותים עם הרומים ובד בבד לשמור על האינטרסים של הציבור היהודי, ואף נדרשו לדכא מהומות מבית שעוררו גורמים קנאים. אגב כך הם נאבקו בישו ובראשוני הנוצרים בירושלים, אולם הסיבות שהביאו אותם לרדוף את ישו ואת תלמידיו טרם בוררו כל צורכן, ולכן בפרק השמיני אנסה להבהיר סוגיה זו מנקודת המבט המשוערת של אותם כוהנים גדולים צדוקים. הפרק התשיעי דן בשאלה מי שלט במקדש בתקופת בית הורדוס, ולעניין זה סוקר את העדויות והמסורות על השליטה במקדש ואת אופי ניהולו של מוסד מורכב זה. מסורות חז"ל נדונות בפרק דיון ביקורתי בניסיון לברר עד כמה ניתן, ואם ניתן, לסמוך עליהן לצורך שחזור היסטורי של תולדות המקדש במאה השנים האחרונות לקיומו.

הפרק העשירי מסכם בקצרה את ממצאי הפרקים שלפניו ומנסה לנתח את התהליכים החברתיים שחלו בחברה היהודית בעקבות המאבק בין הפרושים לצדוקים, וכן לקשר אותם לתופעות חברתיות ודתיות נוספות באותה התקופה. בפרק זה יידונו גם מאפייניהם החברתיים-דתיים של הפרושים, איזה שינוי עבר עליהם וכיצד הם באו לידי ביטוי בתקופה שלאחר החורבן, עת נהיו חז"ל למנהיגות הממוסדת של עם ישראל. נספח א עוסק בממצאים ארכאולוגיים שניתן אולי לקשרם לצדוקים, להלכתם ולאורח חייהם: מקוואות, בתי מגורים, כלי אבן וגלוסקמאות. נספח ב הוא מעין השלמה לפרק המבוא. מפורטים בו תולדות המחקר של ההלכה הצדוקית ושל החברה הצדוקית ומודגשים מאפיינים של ההיסטוריוגרפיה של כיתות בית שני.

פרק ראשון: בין צדוקים לבייתוסים

מבוא

בספרות חז"ל נזכרת קבוצה ושמה 'בייתוסים'. מסורות חז"ל מציינות כי הבייתוסים מתעמתים עם הפרושים וחולקים עליהם בתחום ההלכה. במקבילות רבות יש חילופים בין השם 'צדוקים' ל'בייתוסים'. כיוון שהבייתוסים נזכרים אך ורק בספרות חז"ל לא נותר לחוקרים אלא להסתמך על נתונים מעטים אלו כדי לאפיין את זהותם. במחקר הועלו שלוש השערות בעניין זה: מקצת החוקרים מזהים אותם עם האיסיים.¹ לפי השערה אחרת, 'בייתוסים' הוא שם נרדף ל'צדוקים' או כינוי לבני חטיבה מסוימת בתנועה הצדוקית, וזו דעתם של רוב רובם של החוקרים.² אחרים רואים בהם כת נפרדת ועצמאית, ושלא כמו הצדוקים והאיסיים איננה נזכרת בכתבי יוסף בן מתתיהו אם כי היא קרובה בעמדותיה לצדוקים.³

מגוון דעות זה מלמד כי שאלת זהותם של הבייתוסים איננה פשוטה, ואין במידע שבמקורות כדי לענות עליה באופן ודאי. אולם כדי לעסוק בצדוקים ובהלכתם יש הכרח לברר אם דבריהם של חז"ל בעניין הבייתוסים מועילים לחקר הצדוקים ואם הפרקים הבאים צריכים לעסוק בצדוקים ובבייתוסים גם יחד או להתעלם מן הבייתוסים. דיון מעמיק אייחד לסוגיית היחס בין הצדוקים לבייתוסים, שעד עתה טרם מוצה כל צורכו,⁴ ובתוך כך אעיין במגוון מקורות – לא רק בספרות חז"ל אלא גם במסורות הברית החדשה ובכתבי יוסף בן מתתיהו. כמו כן אציג הצעות שהעלו חוקרים אחדים, ולבסוף אנסה לתת מענה מדויק וממצה ככל האפשר לשאלה מכרעת זו. תחילה יושוו הלכות הצדוקים להלכות הבייתוסים כדי לברר באיזו מידה חז"ל מייחסים לשתי הקבוצות הלכות זהות. בהמשך תידון הסברה שהבייתוסים הם האיסיים. לאחר מכן יובאו הנתונים מכתבי יוסף בן מתתיהו ומהברית החדשה

1 גרינץ, תשי"ג; זוסמן, תש"ן, עמ' 40 ואילך.

2 גייגר, תש"ט, עמ' 69-97, 83, 276; לשינסקי, 1912, עמ' 45; לאוטרבך, 1951, עמ' 25; פינקלשטיין, 1962, עמ' 778; קלוזנר, תשכ"ח, ה, עמ' 43; צייטלין, 1969, עמ' 318; ירמיאס, 1969, עמ' 230; מאייר, 1971, עמ' 45; לה מואן, 1972, עמ' 337, 339; שטרן, 1976 (ב), עמ' 604, 609-611; שירר, ורמש ומילר, 1979, עמ' 410; באומבך, 1989, עמ' 184; שרמר, 1997. השוו גם הלשר, 1906, עמ' 77-84.

3 הר, תשמ"א (א).

4 הדיונים המעמיקים ביותר נעשו בידי הר, שם וכן בידי שרמר, 1997. אולם הר כתב לפני פרסום ממ"ת ושרמר מיעט לעסוק בתחום ההלכתי.

בין צדוקים לבייתוסים

הנוגעים לכוהנים הגדולים הצדוקים וליחסם לבייתוסים, ולבסוף יוברר אם ה'הרודיאנים' הנזכרים בברית החדשה הם אכן הבייתוסים.

השוואת הלכות הצדוקים והבייתוסים בספרות חז"ל

כאמור, הבייתוסים נזכרים אך ורק בספרות חז"ל וכמעט תמיד אגב מסירת ההלכות המיוחסות להם והמחלוקות בינם לבין הפרושים. צעד ראשון לבחינת זהותם היא השוואה בין ההלכות המיוחסות להם לבין אלו המיוחסות לצדוקים. יש תשע הלכות שבאחד ממקורות חז"ל מיוחסות לצדוקים ובמקורות מקבילים מיוחסות דווקא לבייתוסים; שבע הלכות נוספות שחז"ל מייחסים לצדוקים בלבד, וחמש הלכות נוספות שחז"ל מייחסים לבייתוסים, ולהם בלבד. הנה פירוטן:

הלכות שחז"ל מייחסים לצדוקים ולבייתוסים גם יחד

נושא ההלכה	צדוקים	בייתוסים
התנגדות לעירוב חצרות	משנה, עירובין ו, ב	בבלי, עירובין סח ע"ב
הקטרת הקטורת ביום הכיפורים מחוץ לקודש הקודשים	ספרא, אחרי מות ג, יא (פא ע"ב); בבלי, יומא יט ע"ב; ירושלמי, יומא א, ה (לט ע"א)	תוספתא, יום הכיפורים א, ח (מהדורת ליברמן, עמ' 222-223); ירושלמי, יומא א, ה (לט ע"א)
התנגדות לניסוך המים על המזבח בסוכות	בבלי, סוכה מח ע"ב	תוספתא, סוכה ג, טז (מהדורת ליברמן, עמ' 270)
עדים זוממים נהרגים בגמר הדין	משנה, מכות א, ו; ספרי לדברים קצ (עמ' 231); בבלי, מכות ה ע"ב	תוספתא, סנהדרין ו, ו (מהדורת ליברמן, עמ' 424)
הבת יורשת עם בת הבן	סכוליון למגילת תענית לכ"ד אב, כתב יד פארמה; ירושלמי, בבא בתרא ח, א (טז ע"א); בבלי, בבא בתרא קטו ע"ב	תוספתא, ידים ב, כ (מהדורת ליברמן, עמ' 684)
הבאת קרבנות תמיד משל יחידים והתנגדות לתקנת מחצית השקל	סכוליון למגילת תענית לא'-ח' ניסן, נוסח הגניזה	סכוליון, שם, כתב יד אוקספורד; בבלי, מנחות סה ע"א
מועד העצרת – אחר השבת	סכוליון למגילת תענית לח' ניסן, כתב יד פארמה	סכוליון, שם, כתב יד אוקספורד; תוספתא, ראש

נושא ההלכה	צדוקים	בייתוסים
		השנה א, טו (מהדורת ליברמן, עמ' 308-309); בבלי, מנחות סה ע"א
כתיבת הלכות בספר	סכוליון למגילת תענית לד'/'י תמוז, כתב יד פארמה	סכוליון, שם, כתב יד אוקספורד
מנחת בהמה נאכלת על ידי הכוהנים	סכוליון למגילת תענית לכ"ז מרחשוון, כתב יד פארמה	סכוליון, שם, כתב יד אוקספורד

הלכות שחז"ל מייחסים לצדוקים בלבד

התנגדות להטבלת המנורה בשבת: תוספתא, חגיגה ג, לה (מהדורת ליברמן, עמ' 394)

התנגדות לשרפת פרה אדומה בידי טבול יום: משנה, פרה ג, ז
 ישיבה על כל דם: משנה, נידה ד, ב; תוספתא, נידה ה, ב (מהדורת ליברמן, עמ' 645)
 כתבי הקודש אינם מטמאים את הידיים: משנה, ידיים ד, ו.
 הניצוק טמא: משנה, ידיים ד, ז.
 טיהור אמת המים הבאה מבית הקברות: משנה, ידיים ד, ז.
 אדם חייב בנוזקי עבדו: משנה, ידיים ד, ז.

הלכות שחז"ל מייחסים לבייתוסים בלבד

קציר העומר – במוצאי שבת: משנה, מנחות י, ג; תוספתא, מנחות י, כג (מהדורת ליברמן, עמ' 528).
 חיבוט ערבה אינו דוחה את השבת: תוספתא, סוכה ג, א (מהדורת ליברמן, עמ' 266); בבלי, סוכה מג ע"ב.
 אין כותבים תפילין על עור בהמה טמאה: בבלי, שבת קח ע"ב.
 דין עין תחת עין: סכוליון למגילת תענית ל' בתמוז, כתב יד אוקספורד.
 היבמה רוקקת בפניו של החולץ: סכוליון למגילת תענית לד'/'י בתמוז, כתב יד אוקספורד.
 ופרשו השמלה – דברים ככתבם: סכוליון למגילת תענית לד'/'י בתמוז, כתב יד אוקספורד.

האם ניתן למצוא קווים המייחדים כל אחת משלוש קבוצות הלכות אלו, אם בנושאייהן אם במקורות שהן נזכרות בהם? תשע ההלכות המשותפות לצדוקים ולבייתוסים הן ממגוון של מקורות תנאיים ואמוראיים, והן עוסקות בנושאים שונים ומגוונים, כגון דיני שבת ומועד, פולחן ומשפט. שש הלכות מן השבע האופייניות

לצדוקים בלבד עוסקות בדיני טומאה וטהרה (שתיים מהן נזכרות בממ"ת, וראו להלן). לשש ההלכות המיוחדות לבייתוסים בלבד אין נושא משותף, אך שלוש מהן נוקטות פרשנות מילולית לפסוקי התורה ('עין תחת עין', 'וירקה בפניו' וכן 'ופרשו השמלה'). אולם יש לשים לב שאחת ההלכות המיוחדות לבייתוסים בלבד – קצירת העומר ממחרת השבת – קשורה להלכה אחרת המיוחדת לצדוקים ולבייתוסים כאחד – מועד העצרת ממחרת השבת.⁵ כלומר, אף שחז"ל אינם אומרים בבירור כי גם הצדוקים סברו שיש לקצור את העומר ממחרת השבת אין ספק שיש לשייך גם הלכה זו לצדוקים, ולא לבייתוסים לבדם. כל אלו הם בגדר נתונים גולמיים שינותחו בסעיפים הבאים.

האם יש לזהות את הבייתוסים עם האיסיים וכת קומראן?

כבר במאה השש-עשרה סבר ר' עזריה מן האדומים שיש לזהות את הבייתוסים עם האיסיים, כיוון שמצא דמיון בין השם 'ביתוסים' – ובנוסחים אחדים 'בית סין'⁶ – לשם 'איסיים'. יהושע מאיר גרינץ הוא שהקים לתחייה סברה זו, ולאחריו הסתמך עליה גם דניאל במחקריו על 'ההרודיאנים' שבברית החדשה, והיא זכתה לתהודה ולהשפעה במאמרו החשוב של זוסמן, שקשר את הבייתוסים לכת קומראן והלכותיה.⁷ ר' עזריה מן האדומים, ובעקבותיו גרינץ וזוסמן, ביקשו בעצם לפתור בעיה היסטורית. כיצד זה שחז"ל אינם מזכירים כלל את האיסיים?⁸ הרי יוסף בן מתתיהו מזכיר שוב ושוב שלוש כיתות מרכזיות, פרושים, צדוקים ואיסיים, ומן הדין שחז"ל המרבים לציין את שתי הכיתות הראשונות, יזכירו גם את האיסיים. כך עלתה האפשרות שבספרות חז"ל יש כינוי עברי שונה מעט משמם היווני של האיסיים (Ἰουδαῖοι). אלא שגרינץ וזוסמן הפכו את סברתו של ר' עזריה מן האדומים למורכבת יותר. הם הניחו שהאיסיים זהים עם כת קומראן, וכך בעצם ביקשו לזהות את הבייתוסים שבספרות חז"ל עם כת קומראן.

יש לבחון תזה זו על כל צדדיה כדי לברר אם אמנם יש נקודות דמיון בין האיסיים וכת קומראן לבין הבייתוסים. השוואה זו ראוי שתיעשה משלושה היבטים: נקודות

5 הר, תשמ"א (א), עמ' 17-18.

6 על חילופי הגרסאות ביתוסים-בית סין ראו: גרינץ, תשי"ג, עמ' לח-לט; זוסמן, תש"ן, עמ' 42; הר, תשמ"א (א), עמ' 5-6; ובעיקר ליברמן, תשנ"ג, ד, עמ' 870. לדברי ר' עזריה מן האדומים ראו ספרו מאור עיניים, אמרי בינה, ג (מהדורת קאסל, עמ' 90-97).

7 גרינץ, תשי"ג; דניאל, 1967; זוסמן, תש"ן, עמ' 40 ואילך.

8 אף שאין כלל דברים מפורשים בעניין, ספראי (תשל"ט) דן בדרשות חז"ל על בני רכב ובני יעבץ וטען שאפשר שהן מכוונות לאיסיים.

דמיון ושוני הן בתחום ההלכתי הן בתחום החברתי-פוליטי וכן בחינת הצד הלשוני של שמות אלו – אם יש דמיון בין שמם של הבייתוסים לשמם של האיסיים. אפתח בהשוואת הלכות הבייתוסים לאלו של כת קומראן.

גרינץ מנה שבע הלכות שבהן עמדות הבייתוסים וכת קומראן זהות: פירוש 'ממחרת השבת' באשר למועד הבאת העומר וכן חגיגת חג השבועות ממחרת השבת;⁹ כתיבת הלכות בספר (דבריו מכוונים לנוהג הכתיבה – על הבייתוסים נאמר שהם כותבים הלכות בספר, ובקומראן נמצאו ספרי הלכות); דין העונשין 'עין תחת עין' המיוחס לצדוקים נזכר בספר היובלים, שגרינץ רואה בו חיבור קומראני; התנגדות למנהגי ניסוך המים וחיבוט הערבה;¹⁰ ההתנגדות לתשלום השנתי של מחצית השקל.¹¹

אך גם אם יש אחדות דעות בין הבייתוסים לכת קומראן בשבע הלכות אלו, ומיד אראה שלא כך הדבר, אין בכך כדי לקבוע כי הבייתוסים זהים עם כת קומראן. יש גם נקודות רבות של חוסר התאמה, ואפילו מחלוקת, בין הלכות הבייתוסים להלכות כת קומראן. בספרות חז"ל נמנות עוד 11 הלכות שחז"ל מייחסים לבייתוסים ואין להן רמז במגילות קומראן, אף שמדובר בכתבים רבים ומפורטים העוסקים בהלכה, בפירוש התורה ובפולמוס עם ההלכה הפרושית. זאת ועוד, במגילות קומראן, כגון ברית דמשק, סרך היחד, מגילת המקדש וממ"ת, יש הלכות ודינים למכביר שחז"ל אינם מייחסים לבייתוסים. לפיכך החפיפה שהציע גרינץ בין הלכות הבייתוסים לאלו של כת קומראן מצומצמת וחלקית מאוד.

למעשה, שבע ההלכות המקבילות כביכול שמנה גרינץ אינן מקבילות כלל וכלל, שכן מדובר על עמדות דומות אך לא זהות. גרינץ סבר שהבייתוסים וכת קומראן נהגו באופן זהה בסוגיות מועד הבאת העומר וחג השבועות, כלומר שהעומר הובא 'ממחרת השבת' (למחרת השבת ולא למחרת יום טוב ראשון של פסח, כדעת הפרושים וחז"ל) וחג השבועות נחגג שבעה שבועות לאחר מכן, שוב 'ממחרת השבת'. אלא שעמדת הבייתוסים דורשת בירור מוקדם: האם השבת שלאחריה יש להביא את העומר היא השבת שבתוך מועד הפסח, או שמא השבת שלאחר תום המועד כולו, כדעת כת קומראן? האם הלוח שלפיו נהגו הבייתוסים היה ירחי כשל הפרושים-חז"ל או שמשי כשל כת קומראן? גרינץ הניח שבשני עניינים אלו הייתה עמדת הבייתוסים זהה לעמדתה של כת קומראן, אך בלי שבירר את הדבר ובלי שהסתמך על מחקר שקדם לו. סוגיה זו תיבחן להלן בפרק השני, ומסקנתי תהיה כי

9 גרינץ, תשי"ג, עמ' מ-מב. השוו זוסמן, תש"ן, עמ' 42-45.

10 ספר היובלים ד, לב; גרינץ, שם, עמ' מב.

11 על כך ראו גם פלוסר, תשכ"ב (א), עמ' 153. כל ההלכות שהוזכרו לעיל יידונו בפרקים הבאים בהרחבה.

הבייתוסים לא הסכימו עם כת קומראן הן באשר למועד הבאת העומר וחג השבועות הן באשר לטיבו של לוח השנה.¹²

גרינץ טען שתמימות הדעים בין הבייתוסים לכת קומראן באה לידי ביטוי גם בדחייתם את מנהגי ניסוך המים וחיבוט הערבה. אולם הבייתוסים מתנגדים לשני מנהגים אלו באופן מובהק, ואילו במגילות קומראן יש התעלמות מהם. גרינץ הסיק שהתעלמות פירושה דחייה, והדבר אמנם אפשרי. אולם מכיוון שעמדות כת קומראן ידועות במפורט ומכלי ראשון, כיצד זה שלא נאמר דבר כנגד מנהגים אלו של הפרושים? והרי מגילת המקדש וממ"ת (וגם כתבים אחרים) מתפלמסות עם ההלכה הפרושית-חז"לית. אם סוגיות אלו העסיקו את הבייתוסים בעימותיהם עם הפרושים, כיצד ייתכן שבכתבים שגרינץ מייחס להם, כלומר מגילות קומראן, לא נאמר דבר בעניינן וכנגד עמדת הפרושים? סביר יותר להניח שכת קומראן לא קיבלה את שני המנהגים האלה, אך שלא כמו הבייתוסים לא הקדישה לכך תשומת לב מיוחדת (שמא מכיוון שלבייתוסים היה חלק פעיל בפולחן במקדש, ואילו כת קומראן התרחקה ממנו).

גרינץ מצא התאמה בין הבייתוסים לכת קומראן בדחייתם את תקנת מחצית השקל, תקנה שאימצו הפרושים. אולם ממקורות חז"ל עולה שהבייתוסים דחו את חובת התשלום בכללו, ואילו מן המגילות מתברר שכת קומראן דווקא חייבה תשלום של מחצית השקל, אלא שהתנגדה לנוהג של תשלום שנתי וטענה כי מדובר בנתינתו פעם אחת בלבד בחיי האדם; לא כמימון לאוצר המקדש אלא כ'כופר נפש'. אין לייחס לבייתוסים את עמדתה המורכבת והייחודית של כת קומראן אך ורק משום התנגדותם לתקנת מחצית השקל כמימון לעבודת הקרבנות. גרינץ ציין גם שהן הבייתוסים הן כת קומראן החזיקו בפרשנות מילולית להוראה 'עין תחת עין'. אולם דין זה איננו נזכר במגילות שחיברה כת קומראן, אלא בספר היובלים. ספר זה הוא אחד מהספרים החיצוניים למקרא והשתמר בגעז (אתיופית עתיקה). במעורות קומראן נמצאו כמה עותקים עבריים של קטעים ממנו. אף שספר זה מציג הלכה שונה ומחמירה משל הפרושים-חז"ל ולעתים זהה לזו של כת קומראן, אין להניח כמובן מאליו שהוא חובר בידי חברה.¹³ חשוב מכך, בספר היובלים דין מידה כנגד מידה לא נזכר בנוגע לעונשו של החובל בחברו, אלא אך ורק בנוגע לעונש מוות (נפש תחת נפש) בהקשר של מות קין, והרי בסוגיה זו לא נזכרת כל מחלוקת בין הבייתוסים/צדוקים לבין הפרושים-חז"ל. מכאן שאין לדעת בוודאות מה הייתה עמדת כת קומראן בנוגע לדין 'עין תחת עין', ולכן יש להסתייג מן ההקבלה שהציע כאן גרינץ. כך נותרה בעינה רק אחת משבע ההקבלות שמנה גרינץ – כתיבת הלכות

12 כך כבר סבר הר, תשמ"א (א), עמ' 17-19. לפירושו של גרינץ ראו גרינץ, תשי"ג, עמ' מ-מב.

13 על השקפותיו של מחבר היובלים בהשוואה לאלו של כת קומראן ראו רביד, תשס"א, ובייחוד עמ' 162-167.

בספר. אולם העובדה ששתי הקבוצות כתבו את דיניהן ולא התעקשו לשמרון בעל פה בלבד כפי שעשו הפרושים היא כללית מדיי, ואין בה כדי ללמד על קרבה ביניהן. נוסף על האמור לעיל, מתעוררת הסתייגות כללית מן ההקבלה שיצר גרינץ. ארבע משבע הלכות הבייתוסים שציין מיוחסות בספרות חז"ל גם לצדוקים (התנגדות לניסוך המים בסוכות, התנגדות לתקנת מחצית השקל, מועד העצרת אחר השבת וכתובת הלכות בספר, ראו לעיל). האם פירוש הדבר שגם הצדוקים זהים לכת קומראן? ואם לאו, מדוע ההקבלות כביכול הנוגעות להלכות אלו מלמדות על זהות בין הבייתוסים לכת קומראן אך לא בין הצדוקים לכת קומראן? בשל כל הקשיים האלה ברור שאין יסוד לתזה של גרינץ בדבר התאמה בין הלכות הבייתוסים לבין הלכותיה של כת קומראן.

אבחן עתה את הזיהוי ההיסטורי של הבייתוסים עם האיסיים, הנזכרים בעיקר בכתבי יוסף בן מתתיהו ופילון האלכסנדרוני. אנסה להראות שאין יסוד לדברי גרינץ ואחרים בדבר הזהות בין שתי הכיתות, שכן ידיעותינו על האיסיים אינן עולות בקנה אחד עם מאפייניהם של הבייתוסים בספרות חז"ל. כידוע, רבים מן החוקרים מזהים את כת קומראן עם האיסיים.¹⁴ המקבלים זיהוי זה יוכלו להסיק מדחיית הזיהוי של הבייתוסים עם האיסיים כי ממילא הבייתוסים אינם זהים גם עם כת קומראן.

המאפיינים העיקריים של האיסיים הוא פרישתם מכלל הציבור, שמירתם על מסגרת כתתית ייחודית ומתבודדת והשתתפות לא-פעילה (או לא-שגרתית) בעבודת הקרבנות בבית המקדש.¹⁵ נוסף על כך הם דבקו באידאולוגיה של הסתפקות במועט.¹⁶ לעומתם, הבייתוסים היו ככל הנראה מחוגי האריסטוקרטיה,¹⁷ השתתפו השתתפות פעילה בעבודת המקדש ונאבקו בפרושים בענייני פולחן, כפי שעולה מתיאור המחלוקות ההלכתיות בינם לבין הפרושים.¹⁸ יתרה מזו, בספרות חז"ל נזכרים כוהנים גדולים בייתוסים.¹⁹ מכאן שהאיסיים נבדלו מן הבייתוסים לא רק במערך החברתי-כלכלי שלהם, אלא בייחוד ביחסם לבית המקדש ובעבודה בו.²⁰

14 ראו למשל המקבילות שמוצא באומגרטן, 1992 (ב), עמ' 504-505, והשווה הדיון והספרות אצל באומבך, 1993.

15 מלחמת ב, ח, ג-ט, 151-124 (כתתיות והתבודדות); קדמוניות יח, 19 (פרישה מן הפולחן הרגיל במקדש); ורמש וגודמן, 1989, עמ' 4-5, 21-22; שירר, ורמש ומילר, 1979, עמ' 562-571.

16 מלחמת ב, ח, ב-ג, 123-120; ורמש וגודמן, 1989, עמ' 4, 22-23.

17 על הכוהנים הגדולים מבית ביתוס ראו להלן. באבות דרבי נתן (להלן – אדר"ן) נוסח א, פרק ה; נוסח ב, פרק י (מהדורת שכטר, עמ' 26) נאמר עליהם שהשתמשו בכלי כסף וזהב. השווה גם שירר, ורמש ומילר, 1979, עמ' 406.

18 השווה: לה מואן, 1972, עמ' 332-340; הר, תשמ"א (א), עמ' 16-18.

19 תוספתא, סוכה ג, טז (מהדורת ליברמן, עמ' 270); לה מואן, 1972, עמ' 336-337.

20 כפי שכבר טען א' באומגרטן, 1995 (ב), עמ' 23.

הבדל נוסף בין שתי הקבוצות בא לידי ביטוי באמונותיהן הדתיות. חז"ל ייחסו לבייתוסים כפירה בעולם הבא, כאמונתם של הצדוקים, כלומר הם כפרו בהישארות הנפש לאחר המוות.²¹ האיסיים לעומת זאת האמינו, כפי שיוסף בן מתתיהו אומר במפורש, בהישארות הנפש.²² מלבד זאת עיקר הפרטים שיוסף בן מתתיהו מוסר על האיסיים נוגעים למנהגים המיוחדים אותם מקבוצות אחרות, כגון ההתרחקות משמן, ההינזרות מנשים והארגון ההיררכי,²³ אולם כל אלו אינם נזכרים בדברי חז"ל על הבייתוסים. לפיכך ידיעותינו על אמונותיהם ועל אורח חייהם של הבייתוסים והאיסיים אינן מרמזות כלל כי מדובר בשמות שונים לכיתה אחת, אלא מביאות לידי המסקנה שהיו ביניהם ניגודים יסודיים.

הנקודה שמשכה את תשומת לבם של מי שביקשו לזהות את הבייתוסים עם האיסיים הייתה כאמור הדמיון בשמותיהם. אם אמנם שמם המקורי של הבייתוסים היה 'ביתסין' או 'בית סין', הרי ניתן לראות דמיון בינו לבין השם *בית (א)סיים; אפשר להניח שהאות אלף נשרה בשל שגיאת מעתיקים ולסבור שהשם 'ביתוסים' הוא שיבוש של כינויים של האיסיים בספרות חז"ל. הראשון שהבחין בכך היה כאמור ר' עזריה מן האדומים, ולאחריו באו חוקרים מודרניים והראו שבכמה כתבי יד של המשנה, של התוספתא ושל הסכוליון למגילת תענית, במקום 'ביתוסין' מצויה הגרסה 'ביתסין', 'בית סין' או 'בית סיין'.²⁴

טיעון פילולוגי זה נראה משכנע ממבט ראשון, אך טמונים בו קשיים לשוניים, מלבד השיקולים ההלכתיים וההיסטוריים לדחיית הצעה זו, אשר נדונו לעיל. תחילה יש להבהיר כי שמם העברי של הבייתוסים ידוע, ואילו שמם העברי של האיסיים עדיין בבחינת תעלומה: הבייתוסים מופיעים בשם זה בספרות חז"ל ולמרות שינויי הנוסחאות בספרות חז"ל קשה לחשוב על הסבר אחר לשם מלבד זה הקושר בינם לבין הכוהנים הגדולים ממשפחת ביתוס ששימשו בכהונה למן ימי מלכותו של הורדוס.²⁵ לעומת זאת, שמם של האיסיים (Ἰουδαῖοι, Ἰουδαῖοι) ידוע לנו רק מכתבים שהשתמרו ביוונית, ואת שמם העברי (או הארמי) המקורי ניתן רק לשער.²⁶

- 21 אדר"ן, נוסח א, פרק ה; נוסח ב, פרק י (מהדורת שכטר, עמ' 26); הר, תשמ"א (א), עמ' 15-16. השוו גם: שירר, ורמש ומילר, 1979, עמ' 406-407. גרינץ (תשי"ג, עמ' לח-לט) מנסה לפרש את דברי חז"ל כך שיעלו בקנה אחד עם אמונה בהישארות הנפש, אך תירוציו דחוקים.
- 22 מלחמת ב, ח, יא, 154-158; קדמוניות יח, 18; שירר, ורמש ומילר, 1979, עמ' 572.
- 23 מלחמת ב, ח, ב-ט, 124-151.
- 24 עזריה מן האדומים, מאור עיניים, אמרי בינה, ג (מהדורת קאסל, עמ' 90-97); גרינץ, תשי"ג, עמ' מ-מא; זוסמן, תש"ן, עמ' 54-55; ליברמן, תשנ"ג, ד, עמ' 870; ליברמן, שם, ה, עמ' 1358.
- 25 לא ידוע לי על הסבר אחר לשם. גם שרמר, 1997, עמ' 297-298 מגיע למסקנה דומה אלא שלדבריו בייתוסים הוא עיוות הבא מחמת לגלוג לשמה היווני של משפחתם. על כוהני בית ביתוס ראו להלן ובפרק השמיני.
- 26 כפי שמודים שירר, ורמש ומילר, 1979, עמ' 559; הר, תשמ"א (א), עמ' 13.

ואמנם כבר במאה הראשונה לספירה ניסה פילון האלכסנדרוני לחפש אחר המקור השמי לשמם. פילון, שכתב ביוונית, קשר את שמם היווני לחסידותם הדתית, וייתכן שראה בו תרגום לא מדויק לשמם העברי. יש חוקרים הסבורים שמקור שמם היווני של האיסיים בעולם ההלניסטי, ואין לו כלל שורש בשפה העברית, ואם כך שמם העברי או הארמי לא היה בהכרח דומה למילה 'איסיים',²⁷ ואין הצדקה להנחה ששמם העברי היה בעל צליל דומה. למעשה, היחידים שסברו כי לאיסיים היה שם עברי בעל הגייה זהה לשמם ביוונית הם מי שביקשו לזהותם עם הבייתוסים.

עדיאל שרמר עמד לאחרונה על בקיעים נוספים בתזה הרואה זיקה לשונית בין השמות 'איסיים' ו'ביתסים'/'בית סין'. טיעונו המרכזי הוא לשוני:²⁸ אין בספרות חז"ל קבוצה ששמה מקביל מבחינה צורנית לשם *בית [א]סיים, כלומר קבוצה ששמה מורכב מן הצירוף בית + שם בלשון רבים, אלא קבוצות הנקראות על שם אדם יחיד, כגון בית הלל ובית שמאי (ולא *בית הללים). השם 'ביתסים' בספרות חז"ל מייצג לא רק אדם יחיד ('ביתסי אחד') אלא את הקבוצה כולה. משום כך שרמר קובע שהאותיות ב"ת, יו"ד ותי"ו בתחילת שמם של הבייתוסים, מקורן אינו מן השם *בית [א]סיים וכי לא היה שום בית שנקרא כך וששימש אב טיפוס לקבוצה באשר היא (שלא כבית הלל או בית שמאי). זהו חלק בלתי נפרד משמם של הבייתוסים. שרמר אף הוסיף שלעתים השם 'ביתוסים' מופיע מידע בה"א הידיעה ('מפני הבייתוסים'²⁹), וזו ראייה נוספת שאין לפצל את השם למרכיבים 'בית' + 'סין'. חשובים במיוחד ממצאיו הנוגעים לתפוצתה של הגרסה 'בית סין' (במקום ביתוסין או ביתסין). לדבריו, היא מופיעה רק פעמים אחדות (ארבע במספר, מתוכן אחד בכתב יד ואחד בקטע מן הגניזה) ובעיקר בדפוסים, ולצדה אין ספור היקרויות של השם במילה אחת. על כן אין ראייה לטענה שהגרסה 'בית סין' היא המקורית. נהפוך הוא, סביר יותר כי מקורה בשיבוש.

שרמר דן אף בשאלת מקור שמם של הבייתוסים ומחזיק בגישה המקובלת, שיש לקשור את הבייתוסים לכוהנים הגדולים מבית ביתוס הנזכרים בכתבי יוסף בן מתתיהו. שמו המקורי של ביתוס הוא בויתוס (Βοιθός), ומשמעו בעל עזר, תומך וכו'. לכאורה, הבדל זה באיות בין 'ביתוס' בספרות חז"ל לשם היווני שיש להגותו 'בויתוס', עשוי ללמד כי הבייתוסים (או של 'בית ביתוס') אינם קרויים על שם כוהני בית בויתוס. אולם שרמר מסביר הבדל זה בכך שיריביהם של הבייתוסים שיבשו במכוון את שמם.³⁰ מכל זאת עולה שהדמיון לכאורה בשמותיהם של הבייתוסים והאיסיים אינו אלא תוצאה של מקריות או שיבוש.

27 על מקור שמם של האיסיים ועל דברי פילון בהקשר זה ראו קמפן, 1986.

28 שרמר, 1997, עמ' 291-294.

29 למשל משנה, מנחות יא, ג.

30 שרמר, 1997, עמ' 294-297.

ההצעה לזהות את הבייתוסים עם כת קומראן והאיסיים הועלתה לאחרונה שוב בידי זוסמן בעקבות דיונו בתרומתה של ממ"ת להבנתנו את כיתות בית שני ואת היחסים ביניהן. טענתו המרכזית של זוסמן היא שההלכה של כת קומראן, או ליתר דיוק ההלכה בממ"ת, דומה להלכה של הצדוקים ואף זהה לה. בעקבות זאת הוא העלה את השאלה כיצד זה כת קומראן אינה נזכרת בספרות חז"ל, ועל כן שב ואימץ את התאוריה של גרינץ. היות שכת קומראן והצדוקים כה דומים בתחום ההלכה, קל יותר, לדעת זוסמן, להסיק שכשהפרושים חולקים על הבייתוסים ובד בבד על הצדוקים, הם למעשה חולקים על הצדוקים ועל כת קומראן גם יחד. בפרק השישי (עמ' 208-215) אשוב ואעיין בשאלת הזיקה בין הלכות הצדוקים לכת קומראן. אך כבר כעת יש להזכיר שזוסמן מצא רק שלוש הלכות זהות אצל הצדוקים וכת קומראן – שרפת פרה אדומה ב'מעורבי שמש', טומאת הניצוק וטומאת עצמות בהמה.³¹ הוא לא עסק בכל שאר ההלכות שאינן תואמות זו את זו. הוא גם לא נגע בשאלה כיצד ייתכן שחז"ל לא הבחינו בין הצדוקים שהיו בני העילית הירושלמית ובתקופות מסוימות אף עמדו בראש הפולחן במקדש, לבין כת קומראן שהתבודדה במדבר ולא הייתה מעורבת בחיים הפוליטיים ובעבודת המקדש. ואמנם חולשות אלו לא נעלמו מעיניהם של פיליפ דייויס, אלברט באומגרטן ויוסף באומגרטן, אשר ביקרו את הגישה המזהה את הלכות כת קומראן עם הלכות הצדוקים (ראו פירוט דבריהם בנספח ב).

סיכומי של דבר, אף אחת מן הטענות בדבר זהותם של הבייתוסים עם האיסיים או עם כת קומראן איננה עומדת בפני הביקורת. בפרק השישי אף אנסה להראות שאין לזהות את ההלכה הצדוקית עם ההלכה של כת קומראן. אולם גם אם נניח כרגע לשאלה זו ברור שהבייתוסים לא היו כת מתבודדת אלא כוהנים או קבוצת עילית המעורבת בציבור.

הזיקה ההלכתית בין הצדוקים והבייתוסים

לאחר שהתברר כי לא ניתן לזהות את הבייתוסים עם האיסיים או עם כת קומראן נותר

31 ראו דיונו של זוסמן, תש"ן, עמ' 40-53. אשר לתאוריית 'בית [א]סין', זוסמן גורס שדמיון זה בשמן של שתי הכיתות 'אין בו כדי להכריע' (שם, עמ' 55) וכן '[...] וברור שאין כאן אלא השערה גרידא' (שם, עמ' 56). עם זאת זוסמן סובר כי זיהוי הבייתוסים עם כת קומראן יש בו התאמה 'לתמונה העולה מן המקורות כולם'. דומני שדבריו מושפעים מן ההלכות המשותפות לכת קומראן ולצדוקים, אולם סבורני כי אם אמנם הייתה התאמה בין הלכות הצדוקים לאלו של כת קומראן, מן הדין היה לזהות את הצדוקים, ולא דווקא את הבייתוסים, עם כת קומראן, והרי מכך אף זוסמן היה נרתע. הנימוק היחיד של זוסמן להנחתו שדווקא הבייתוסים (ולא הצדוקים) זהים עם כת קומראן הוא תאוריית 'בית [א]סין', אך כאמור לא ניתן לקבלה.

לשקול את שתי האפשרויות האחרות. כאמור, רוב החוקרים סבורים ש'בייתוסים' אינו אלא שם אחר ל'צדוקים' או ענף מסוים של הצדוקים, ואינם רואים הבדלים הלכתיים בין הצדוקים לבייתוסים.³² דעה זו נובעת בעיקר מן העובדה שבספרות חז"ל יש מקבילות וחילופי נוסחאות שיש ביניהן חילופים בין השמות 'צדוקים' ו'בייתוסים',³³ ועולה מהן הרושם כי חז"ל לא הבחינו ביניהם. האפשרות האחרת, שהעלה משה דוד הר, היא שהבייתוסים לא היו שונים מאוד מן הצדוקים אך היו כת קטנה ועצמאית. ביתרת הפרק אציג את הראיות לכל אחת משתי אפשרויות אלו ואנסה להכריע ביניהן. הזיקה בין שתי הקבוצות תיבחן לאור הסוגיות הבאות: היחס בין הלכות הצדוקים להלכות הבייתוסים; האם ראו חז"ל הבדל של ממש בין שתי הקבוצות; היחס הגנאלוגי וההיסטורי בין בית ביתוס (בהנחה שזה מקור שמם של הבייתוסים) לצדוקים; מה ניתן ללמוד מן הקבוצה המכונה בברית החדשה 'הרודיאנים' על הבייתוסים ועל זיקתם לצדוקים.

בראשית הפרק הובאה רשימה של הלכות הצדוקים והבייתוסים, ועולה ממנה שתשע מ-15 הלכות המיוחסות לבייתוסים, משותפות גם לצדוקים. שש ההלכות הנותרות של הבייתוסים אינן מיוחסות בשום מקום לצדוקים, ואין לדעת מה הייתה עמדתם בנוגע להן. עם זאת אין כל עדות למחלוקת הלכתית בין הבייתוסים לצדוקים, ואף לא רמז שהלכה המיוחסת לאחת מן הקבוצות לא הייתה מקובלת גם על חברתה.³⁴ מובן כי בכל תשע נקודות ההסכמה בין הצדוקים לבייתוסים הם חלוקים על הפרושים. בפרקים הבאים אף אטען כי בהלכות אחדות החזיקו הצדוקים והבייתוסים בעמדה שונה משל כת קומראן (מועד העצרת, תשלום מחצית השקל ודין אכילת מנחת השלמים). לפיכך אם נקבל את מסורות חז"ל המייחסות כמה הלכות לצדוקים ולבייתוסים גם יחד, הרי אין מנוס מן המסקנה כי בין הצדוקים והבייתוסים שררה קרבה של ממש בתחום ההלכה, אם לא יותר מכך.

אולם לדעת הר אין חשיבות או מהימנות לנטיית ספרות חז"ל לייחס הלכות אחדות לצדוקים ולבייתוסים גם יחד. הוא ניסה להבחין בין ההלכות שחז"ל ייחסו

32 ראו לעיל, הערה 2.

33 ראו פירוטן בהערותיו של זוסמן, תש"ן, עמ' 42-43, הערה 139.

34 לדעת הר (תשמ"א א (א), עמ' 7-9), יש סתירה בין תפיסותיהם ההלכתיות של הצדוקים ושל הבייתוסים: על פי הסכוליון למגילת תענית, הצדוקים כותבים הלכות בספר גזרות, ואילו לבייתוסים פרשנות מילולית לפסוקי התורה. אולם ספר הגזרות של הצדוקים מלמד כי חוקים אחדים נכתבו בספר, ולא דווקא על תפיסה כוללת, שיש כביכול לקבוע הלכות ללא קשר לדרשת פסוקי התורה (על כך השווה הדיון באותו ספר גזרות בפרק השלישי, עמ' 126-128 ובעקרון כתיבת ההלכות בפרק השישי, עמ' 221-222). כמו כן בפרקים הבאים אנסה להראות כי הן הצדוקים הן הבייתוסים נקטו לעתים פרשנות מילולית של צווי התורה ודחו את המסורות שבעל-פה של הפרושים (למשל בדינו של טבול יום, ואולי אף בהתנגדות לעירוב חצרות בשבת וניסוך המים בחג הסוכות).

בתחילה לצדוקים לחוד ולבייתוסים לחוד, וטען שרק עם חלוף השנים, בשל הבלבול והשכחה שחלו אצל חז"ל, נתמזגו הלכות אלו כך שהן יוחסו לצדוקים ולבייתוסים גם יחד. אם כך, החילופים בין צדוקים לבייתוסים בהלכה זו או אחרת הם שיבוש חסר ערך היסטורי.³⁵ לפי גישת הר, סביר להניח שהמקור התנאי המייחס הלכה מסוימת לבייתוסים מדייק, ואילו המקור האמוראי המקביל הקושר אותה לצדוקים הוא שיבוש.³⁶ כך לדוגמה יש להניח בנוגע למסורת על ההתנגדות לניסוך המים על המזבח בחג הסוכות כי הגרסה המקורית היא זו שבתוספתא, המייחסת דעה זו לבייתוסים, ואילו את גרסת הבבלי, המייחסת אותה לצדוקים, יש לבטל כשיבוש. או לחלופין נראה כי יש אמת בדברי המשנה כי הצדוקים התנגדו לעירוב חצרות בשבת, אך אין לקבל את דברי הבבלי כי גם הבייתוסים סברו כך.³⁷ גישה זו למקורות מביאה לידי הבדלה בין הצדוקים לבייתוסים כשתי קבוצות נפרדות, ולטענה כי שיבושים בטקסט ומידע היסטורי לא מדויק שהתגבש אצל חז"ל גרמו לרושם המוטעה כי שתי הקבוצות זהות.

אולם יש לשים לב שיותר משגישה פילולוגית זו מביאה לידי המסקנה שהבייתוסים אינם זהים עם הצדוקים, נראה שהיא מניחה מראש מסקנה זו ומבקשת לה סימוכין בכתובים. דומני שעיון נוסף במגוון הלכות הצדוקים והבייתוסים מעלה את המסקנה שהמסורות שחז"ל קושרים לשתי קבוצות אלו הן לאו דווקא תוצאה של שיבוש או של חוסר ידע. שתיים מתשע ההלכות שמקורות חז"ל קושרים לצדוקים ולבייתוסים, מיוחסות לשתי הקבוצות גם יחד במקורות תנאיים: דין הקרבת הקטורת מיוחס לצדוקים בספרא, ואילו התוספתא מייחסת אותו לבייתוסים; דין עדים זוממים משויך לצדוקים במשנה ובספרי לדברים, ואילו בתוספתא דין זה הוא נחלת הבייתוסים (כמו כן מן הברייתא בבבלי, עירובין, שעניינה עירוב חצרות, ניתן להסיק כי הבייתוסים מחזיקים בעמדה הזוהה לזו הנקשרת לצדוקים במשנה).

מקורות אלו מלמדים כי אי-אפשר לערער על הדמיון המסוים בין הלכות הצדוקים להלכות הבייתוסים. מקורות בעלי אותו ערך היסטורי, מקורות תנאיים, מייחסים הלכה אחת לצדוקים ולבייתוסים, וקשה לפטור ייחוס זה כשיבוש. המשנה, התוספתא, מדרשי ההלכה, הסכוליון והתלמודים מייחסים הלכות אחדות לשתי הקבוצות גם יחד. לפיכך סבורני שהשיטתיות שבה חז"ל מייחסים את תשע ההלכות המובאות לעיל לצדוקים ולבייתוסים אינה מקרית, ואף קשה לקבל את הטענה כי היא פרי שיבוש או חוסר ידע של בעלי מסורות אלו. המבקשים להבחין בין הלכות שתי הכיתות לא יוכלו לנחש אילו מן המקורות מהימנים יותר, ולא יהיה כל יסוד

35 כך דעת הר, תשמ"א (א), עמ' 19.

36 כך סובר גם זוסמן, תש"ן, עמ' 49.

37 הבחנה שכזו בנוגע לדין ירושת הבת עם בת הבן ומועד העצרת 'ממחרת השבת' עשו גייגר, תש"ט, עמ' 89 וזוסמן, תש"ן, עמ' 48-49.

להשערותיהם כי הלכות מסוימות תואמות את גישתם הכוללת של הצדוקים בלבד או של הבייתוסים בלבד. הטענה כי היה הבדל בין הלכות הצדוקים להלכות הבייתוסים, הבדל שהלך והתערפל בספרות חז"ל, חסרה ביסוס פילולוגי ונשענת על שתי הנחות: האחת חסרה כל יסוד עצמאי, הלוא היא ההנחה כי מדובר בשתי כיתות נפרדות, והאחרת עדיין טעונה הוכחה, והכוונה להנחה שחוסר העניין או הידע ההיסטורי של התנאים ושל האמוראים יצרו עיוותים ואי־דיוקים במסירת ההלכה (על דיוקם של חז"ל במסירת ההלכה השווה לעיל בפרק המבוא). סיכומו של דבר, אם חז"ל אינם מבחינים בין הלכות הצדוקים והבייתוסים, והרי הלכות אלו נזכרות אך ורק בספרות זו, כיצד יוכל החוקר להבחין ביניהן? מכיוון שכך, דומני כי השוואת הלכות הצדוקים והבייתוסים איננה מאפשרת להבחין בהבדלים כלשהם בעמדות שתי הכיתות וכי השוואה זו תואמת את הגישה הרואה בהן קבוצה אחת יותר מאשר את הגישה המבדילה ביניהן. אך עדיין אין בכך כדי להכריע באופן מוחלט בין שתי האפשרויות. כמו כן חשוב לציין שחז"ל לא עמדו על נקודות דמיון בהלכות הצדוקים והבייתוסים גם כשהן נראות לעין. לבייתוסים, ולהם בלבד, מיוחסת העמדה שעל קציר העומר להתבצע במוצאי שבת ויש להביאו על המזבח ביום ראשון בשבוע. כידוע, עמדה זו מביאה לידי כך שגם חג השבועות ('עצרת') יחול ביום ראשון בשבוע. והנה, חז"ל מייחסים לצדוקים ולבייתוסים גם יחד את ההלכה הקובעת שמועד העצרת הוא למחרת השבת. מכאן ברור כי לא רק הבייתוסים אלא גם הצדוקים סברו שמועד קציר העומר הוא ממחרת השבת, אף שחז"ל לא ציינו זאת במפורש. אם כך, כפי שבמקרה זה לא דייקו חז"ל ולא ייחסו גם לצדוקים את מועד קצירת העומר במוצאי השבת, אפשר שגם במקרים אחרים הם לא הזכירו שגם הקבוצה האחת מחזיקה בהלכה שהם קשרו לחברתה. מכאן שאין לייחס יתר חשיבות לכך שרק תשע הלכות (וכעת ניתן לומר שמדובר בעשר הלכות) משותפות לשתי הקבוצות. כיצד ניתן להסביר חוסר דיוק זה? מן הסתם ניתן לתלות זאת בחוסר העניין של התנאים והאמוראים לדייק במידע היסטורי רק לשם חקר ההיסטוריה. אך לכך יש לצרף הסבר אפשרי נוסף, והוא שהחכמים לא מצאו צורך לדייק ולציין אילו עמדות אופייניות לצדוקים ולבייתוסים גם יחד מכיוון שממילא לא סברו שיש ביניהם הבדלים הלכתיים. מכל זאת עולה שהספק באשר למידת ההתאמה בין הלכות שתי הקבוצות עדיין קיים, אך הוא קטן בהרבה מכפי שהציגו מ"ד הר. היחס בין הלכותיהם תואם את הגישה כי מדובר בקבוצה אחת, לא פחות, ואולי אף יותר, משתואם את הגישה כי מדובר בשתי קבוצות נפרדות.

הזיקה ההיסטורית בין הצדוקים והבייתוסים

עיקר המקורות ההיסטוריים על אודות הצדוקים והבייתוסים הם כתבי יוסף בן

מתתיהו, רובם נוגעים לכוהנים הגדולים הצדוקים. אולם בספרות חז"ל מוזכר פעם אחת עניין הזיקה בין הצדוקים והבייתוסים. באבות דרבי נתן (להלן: אדר"ן) מסופר על ראשיתן של שתי הכיתות באופן שניתן להסיק ממנו מה חשב בעל המסורת (מאה שלישית לספירה?) על הקשר בין השתיים. בקטע המפרש את אמרתו של אנטיגונוס איש סוכו 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס' והמעלה את עניין האמונה בעולם הבא אשר כפרו בה הצדוקים והבייתוסים, נאמר כי לאנטיגונוס היו שני תלמידים – צדוק וביתוס – שפירשו את דבריו כאי-הסכמה לרעיון קיומו של העולם הבא. לא הדיוק ההיסטורי הוא החשוב כאן אלא היחס של בעל המסורת לשתי הקבוצות: בנוסח א הן מוגדרות 'שתי פרצות', ואילו נוסח ב נוקט את הלשון 'שתי משפחות'.³⁸ אם ניתן לדייק בלשון שני הנוסחים, הרי עולות שתי מסקנות שונות באשר למהות ההבדל בין שתי הכיתות. מנוסח א ניתן להסיק שמחברו ראה ככל הנראה בצדוקים ובבייתוסים שני פלגים ('פרצות') עצמאיים, ומנוסח ב המציין שההבדל ביניהם משפחתי-גנאלוגי, אפשר להסיק ששתי המשפחות שייכות לכיתה אחת או לזרם אחד. הגדרתם של צדוק וביתוס כמשפחות מתקשרת למשפחות הכהונה הגדולה למן ימי הורדוס (ראו להלן), שאחת מהן הייתה משפחת ביתוס, ולצדה משפחות כוהנים גדולים שניתן לזהותם עם הצדוקים.

קשה לקבוע איזה משני הנוסחים קודם או עדיף ממשנהו. לואיס פינקלשטיין העדיף את נוסח א ('שתי פרצות'). הוא סבר כי שתי הפרצות לא נהוו בבת אחת אלא נוצרו במשך השנים, כלומר לדעתו הבייתוסים אינם קבוצה נפרדת אלא פלג שנתהווה בשלב מאוחר יחסית והלך בדרך הצדוקים. מנחם קיסטר סובר כי נוסח ב ('שתי משפחות') קדם לנוסח א. אם הצדק עם קיסטר, הרי ניתן להסיק מאדר"ן כי חז"ל לא ראו בצדוקים ובבייתוסים שתי כיתות נפרדות, אלא אולי שני אגפים של תנועה אחת. ואמנם דומני שנוסח ב אכן קדום יותר ומשקף גישה עניינית יותר כלפי תנועות אלו. נוסח א נוקט גישה פולמוסית יותר: '[...] עמדו ופירשו מן התורה ונפרצו מהם שתי פרצות'. המחלוקת הרעיונית מוגדרת כאן פרישה כוללת מן התורה, והצדוקים והבייתוסים מקבלים כינוי שלילי 'פרצות' לעומת הכינוי הניטרלי 'משפחות'. קל יותר להסביר שמגמה זו היא עיבוד מאוחר, וזאת על יסוד ידיעותינו כי האמוראים התייחסו לצדוקים ככופרים, ואילו התנאים התרכזו במחלוקות נקודתיות עמהם והתייחסו אליהם בפחות שטנה.³⁹ בין כך ובין כך, פינקלשטיין וקיסטר גם יחד

38 אדר"ן, נוסח א, פרק ה; נוסח ב, פרק י (מהדורת שכטר, עמ' 26). מדובר בפירוש לדברי אנטיגונוס איש סוכו הנזכרים לראשונה במשנה, אבות א, ג.

39 קיסטר, תשנ"ד, עמ' 152-153; פינקלשטיין, תשכ"ב, עמ' ב, ה. פינקלשטיין מזכיר שמעתיקים, פרשנים וחוקרים קודמים הבינו מן הקטע באדר"ן כי צדוק וביתוס הם תלמידיו של אנטיגונוס, ונגד דעה זו הוא יוצא בתוקף. העדפתו את נוסח א לפרק זה מנוסח ב, נובעת בעיקר מן ההנחה שהתיאור הארוך והמורכב בנוסח א קוצר ושובש בנוסח ב: לפי נוסח א, שני תלמידיו של

סוברים שבעלי המסורת באדר"ן לא ראו הבדל רעיוני או חברתי בין הצדוקים והבייתוסים. מדובר בשתי משפחות או בקבוצה שקמה וחיקתה קבוצה קודמת. בכל ההיקריות של צדוקים ובייתוסים בספרות חז"ל יש רק עוד פעם אחת שבה צדוקי ובייתוסי נזכרים זה לצד זה ('נכרי צדוקי ובייתוסי הרי אלו אוסרין'), ואף שם אין כל הבדל ביניהם.⁴⁰ מכאן עולה כי אף שהצדוקים והבייתוסים נזכרים הרבה בספרות חז"ל, אין ולו הוכחה חד-משמעית אחת שחז"ל ראו בשתי הכיתות ישויות נפרדות בנות תקופה אחת. יש משמעות בלתי מבוטלת לעובדה שאין בידינו עדות שחז"ל ראו הבדל כלשהו בין שתי הקבוצות. בהסתמך על ספרות חז"ל בלבד דומה שאין כל שוני הלכתי או השקפתי בין הצדוקים והבייתוסים, ולכן קשה לקבל את התפיסה כי מדובר בשתי כיתות נבדלות. מי שיטענו כי יש להפריד בין השתיים יאלצו לבסס נימוקיהם על מה שלא נאמר בספרות חז"ל, כלומר על כך שחכמים אינם אומרים במפורש שהצדוקים והבייתוסים חד הם. אולם כיוון שספרות חז"ל חסרה תודעה היסטורית אלא סגורה בד' אמות של הלכה (ראו בפרק המבוא), קשה לצפות לאמירה שכזו. דרכם של התנאים והאמוראים היא שלא להסביר את אופיין של קבוצות מעין אלו אלא להזכירן שוב ושוב אגב הדיון ההלכתי ללא כל שיטתיות. על כן גם לו היינו בטוחים ש'בייתוסים' אינו אלא כינוי אחר לצדוקים לא ניתן היה לצפות מחז"ל להתייחסות מדויקת יותר לשני אלו ולהלכותיהם. כדי להמשיך ולברר סוגיה זו מהיבט אחר נבחן עתה את כתבי יוסף בן מתתיהו.

חלק ניכר מן הידיעות על הצדוקים בכתבי יוסף בן מתתיהו (וגם בברית החדשה) הן עקיפות. לא מדובר שם על הצדוקים ככיתה, אלא על מעשיהם של כוהנים גדולים או של כוהנים שהשתייכו למשפחות הכהונה הגדולה. רוב רובם של החוקרים מסכימים שבית ביתוס הנזכר אצל יוסף בן מתתיהו הוא בית הכהונה הגדולה שעל שמו כונו הבייתוסים בספרות חז"ל, ומניחים כמובן מאליו כי בני כל ארבעת בתי הכהונה הגדולה היו צדוקים (אף שיוסף בן מתתיהו איננו מציין שבני שכבת הכהונה

אנטיגונוס 'שונים היו לתלמידיהם ותלמידיהם לתלמידיהם' עד ש'עמדו ודקדקו אחריהם' בעניין שכר ועונש, ורק אז נפרצו הצדוקים והבייתוסים. ראו גם הר, תשמ"א (א), עמ' 9-10 (עניין זה נוגע גם לסוגיית ראשיתן של הכיתות בעיני חז"ל, סוגיה שבחרתי שלא לדון בה, וראו הדיון אצל קיסטר, שם, עמ' 153, 282). לדעת קיסטר, נוסח ב מדגיש שהצדוקים היו כופרים שכביכול מתריסים כלפי שמיא ('אפשר שיעשה פועל מלאכה ולא יטול שכרו ערבית [...]), ולפיכך נראה לו מהימן יותר, ואילו נוסח א מוסר לדעתו את יחסם לבעיית הגמול באופן אובייקטיבי יותר, וחשוד יותר, ועדיין צריך עיון. יש לציין כי קשה מאוד להכריע בשאלה אם מעתיק מאוחר קיצר או שיבש, או שמא האריך בדברים שהתאימו למגמתו הפולמוסית (השוו קיסטר, שם, עמ' 32, 282-283).

40 בבלי, עירובין סח ע"ב. לבעיית הנוסח השוו: אפשטיין, תשכ"ד, עמ' 608; הר, תשמ"א (א), עמ' 9, הערה 58.

הגדולה היו צדוקים, אלא רק מזכיר שהכוהן הגדול חנן בן חנן היה צדוקי).⁴¹ לפיכך הצדוקים החלו לפעול בראשית התקופה החשמונאית, ואילו הבייתוסים הופיעו רק בימי הורדוס. אין בכוונתי להסתפק בהסתמכות על המוסכמה כי בני שכבת הכוהנים הגדולים, ובייחוד בני בית ביתוס, היו הצדוקים. בכוונתי לברר על מה היא מבוססת ובאיזו מידה יש בה ממש. לשם כך אפרט את הרכבו של כל אחד מבתי הכהונה הגדולה האלה וכיצד ניתן לקשרו לצדוקים.⁴²

בית הכהונה הגדולה הגדול ביותר היה בית ביתוס. ממנו יצאו הכוהנים הגדולים שמעון בן ביתוס, יועזר בן ביתוס ואלעזר בן ביתוס. גם שמעון קנתירא ואליהושי בן קנתירא היו קשורים לבית ביתוס (עליהם ראו להלן). על פי ספרות חז"ל, יהושע בן גמלא השתייך לבית זה בשל קשרי נישואין.⁴³ כאמור, זיקת כוהנים גדולים אלו אל הצדוקים עולה מכך שעל שמם קרויים הבייתוסים בספרות חז"ל, כלומר אם הבייתוסים הם צדוקים או קרובים לצדוקים, כך גם כוהני בית ביתוס.

אל בית חנן השתייכו חנן בן שת וכן חמשת בניו – אלעזר בן חנן, יונתן בן חנן, תיאופילוס בן חנן, מתתיהו בן חנן וחנן בן חנן, ונראה שגם הכוהן הגדול מתתיהו בן תיאופילוס (נכדו של חנן הזקן). אפשר שישוע בן שי (שנתמנה עוד לפני חנן הזקן) נמנה אף הוא עם בני בית זה. לפי הבשורה על פי יוחנן, גם יוסף קייפא, הכוהן הגדול שלפניו עמד ישו לשימוע, היה קרוב משפחה של בית חנן. אך מניין שבני בית חנן היו צדוקים? על חנן בן חנן אומר יוסף בן מתתיהו במפורש כי היה צדוקי. על פי ספר מעשי השליחים אנשיו של חנן הזקן היו צדוקים. על יסוד דברים אלו סברו יואכים ירמיהאס ומנחם שטרן שכל בני בית חנן היו צדוקים.⁴⁴

41 על כוהני בית ביתוס ראו: קדמוניות טו, 322; יט, 297; תוספתא, מנחות יג, כא (533), ושם נאמר במפורש כי בית ביתוס הם כוהנים גדולים. על ההנחה שזהו מקור שמם של הבייתוסים ראו: קלוזנר, תשכ"ח, ה, עמ' 43; שירר, ורמש ומילר, 1979, עמ' 406; שטרן, תשנ"א, עמ' 192-196. שטרן סבר כי כמעט כל בתי כהונה אלו שייכים לצדוקים, וכך גם הניחו חוקרים אחרים. ראו: לה מואן, 1972, עמ' 347-350; שטרן, 1976 (ב), עמ' 600-612; שירר, ורמש ומילר, שם, עמ' 234-235.

42 על בתי הכהונה באופן כללי ראו: סמולוד, 1962; שטרן, 1976 (ב), עמ' 603-612; שירר, ורמש ומילר, 1979, עמ' 229-236. ראו גם הטבלה בעמ' 318-319.

43 שוורץ, תשמ"ז, עמ' 200-202. השוו: שטרן, 1976 (ב), עמ' 607; הנ"ל, תשנ"א, עמ' 192, 194. על כך שיהושע בן גמלא נשא את מרתא בת ביתוס ראו בבלי, יומא יח ע"א, והשוו המסורת המפורטת יותר המובאת בילקוט שמעוני, פרשת אמור, רמז תרל"א, ד"ה והוא אשה בבתוליה (מהדורת הימן-שילוני, עמ' 658: 'מעשה ביהושע בן גמלא שקדש את מרתא בת ביתוס ומנהו המלך להיות כהן גדול וכנסה').

44 על חנן בן שי ראו שטרן, תשנ"א, עמ' 195. על פי יוחנן יח, יג, חנן הזקן היה חותנו של יוסף קייפא. על היותו של חנן בן חנן צדוקי ראו קדמוניות כ, 199. על אנשיו הצדוקים של חנן הזקן ראו מעשי השליחים ה, יז. על זיקת בית חנן לצדוקים ראו: ירמיהאס, 1969, עמ' 229; שטרן, 1976 (ב), עמ' 611.

בית קתרוס היה מקורב לבית ביתוס ולבית חנן גם יחד. על פי שחזורו של דניאל שוורץ, מתתיהו בן תיאופילוס הוא מייסדו של בית זה, ונראה שהיה נשוי לאחותו של יועזר בן ביתוס. עם בני בית קתרוס נמנים שמעון קנתרס ואליהו עיני בן קנתרס וכן יוסף קייפא ('קייף' הוא ככל הנראה המקבילה הארמית של 'קנתרא', ובבליעת הנו"ן נוצר השם 'קתרוס'; לשלושת השמות משמעות של סל, משא, קופה וכו'). כולם היו בניו של מתתיהו בן תיאופילוס, כלומר צאצאים לבתי קתרוס (המכונה לעתים 'קנתרא') ולבית ביתוס גם יחד. אפשר שגם יוסף קבי היה מבית קתרוס (או אולי מבית קמחית). רק על אחד מכוהני בית קתרוס נאמר במקורות שהוא צדוקי. זהו כמובן יוסף קייפא.⁴⁵

בית פיאבי היה קטן בהרבה מן הבתים שהוזכרו לעיל. השתייכו אליו יהושע בן פיאבי, ושני כוהנים גדולים שנקראו בשם ישמעאל בן פיאבי. מקובל להניח שישמעאל בן פיאבי השני היה צדוקי על יסוד האמור בתוספתא כי שרף פרה אדומה ב'מעורבי שמש', כדעת הצדוקים.⁴⁶

דומה כי אחת הסיבות שגרמו לחוקרים כגון מ' שטרן לסבור כי בני כל ארבעת בתי הכהונה הגדולה השתייכו אל הצדוקים היא ברייתא ידועה הנזכרת בתוספתא מנחות ובבבלי פסחים המונה את בתי כהונה גדולה אלו בצירוף מנחות 'אוי' ופולמוס כנגדם כמי ששולטים בעם ביד רמה. מסורת עממית-פולמוסית זו כורכת יחדיו את ארבעת בתי הכהונה הגדולה המרכזיים בשל מאפיינים פוליטיים וחברתיים ומראה שבעלי המסורת לא הבחינו ביניהם.⁴⁷ מעצם תוכנה אין להסיק ממנה דבר על זהותם

45 לשחזור שושלת בית קתרוס ראו שוורץ, תשמ"ז, עמ' 199-208. לשחזורים שונים מעט ומפורטים פחות השוו: סמולוד, 1962; שטרן, 1976 (ב), עמ' 607; הנ"ל, תשנ"א, עמ' 181-182, 195-196. על היותו של יוסף קייפא צדוקי ראו מעשי השליחים ה, יז, שם נאמר כי אנשיו היו צדוקים.

46 ראו: תוספתא, פרה ג, ו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 632); ירמייאס, 1969, עמ' 229. עניין זה יידון להלן גם בפרק השישי, עמ' 176-179. כפי שיתברר בפרק שמיני, לא כל הכוהנים הגדולים היו צדוקים. כך למשל לא ידוע אם כוהני בית קמחית היו צדוקים (מן היחס החיובי של חז"ל אליהם ניתן אולי להסיק את ההפך, וראו להלן בהערה הבאה). יש עוד שלושה כוהנים גדולים, חננאל הבבלי (או חנמאל המצרי), חנניה בן גדבאי (אך להשערה באשר להיותו צדוקי ראו להלן, פרק רביעי, עמ' 164) ויהושע בן דמנאי, שאינם שייכים אף לאחד מבתי כהונה גדולה אלו, ואיננו יודעים אם הם היו צדוקים.

47 תוספתא, מנחות יג, כא (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 533); בבלי, פסחים נו ע"א. על ההנחה כי כל הנזכרים כאן הם צדוקים ראו שטרן, 1976, עמ' 600-612. גם סנדרס, 1992, עמ' 318-332 כורך אותם יחדיו. לציטוט מלא של הברייתא ודיון בה ראו להלן, בפרק השמיני, עמ' 325. על הגישה השלילית של הברייתא כלפי ארבעת בתי הכהונה הגדולה ראו שוורץ, 1982, עמ' 262-268. אף שמתוכנה של הברייתא עצמה לא ניתן לקבוע כי השטנה כלפי בתי כהונה אלו נובעת מהיותם צדוקים, בפרק השמיני (עמ' 326-328) ניוכח שאפשרות זו סבירה מאוד. הרי הפולמוס כלפיהם אינו נובע אך ורק מעצם היותם כוהנים גדולים, אלא ממעשיהם ומפועלם. ניתן אף להשוות את

של הכוהנים הגדולים עם הצדוקים, אולם ברייתא זו מצטרפת לראיות בדבר השתייכותו של לפחות כוהן גדול אחד מכל בתי הכהונה הגדולה האלה אל הצדוקים (או במקרה של בית ביתוס, לבייתוסים) ומחזקת את הזיקה ביניהם. לו היו הבדלים גדולים בין בתי הכהונה האלה ספק אם בעל המסורת היה מתייחס אליהם באופן שווה.

זאת ועוד, מעניין שבברית החדשה, בעיקר בסיפור הסגרתו של ישו בבשורה על פי מרקוס ובסיפורי רדיפת תלמידי ישו בירושלים בספר מעשי השליחים, יש הפרדה ברורה בין הכוהנים הגדולים לבין הפרושים. אם אמנם חיבורים אלו משקפים את המציאות בזמן חיבורן של המסורות, הרי יש בכך חיזוק מסוים להנחה שרוב הכוהנים הגדולים לא היו פרושים. זאת אף שהיה קל יותר למרקוס להוכיח לקוראיו כי הפרושים הם שקשרו נגד ישו (כפי שנטען בראשית סיפור תולדותיו של ישו במרקוס).⁴⁸ הוא נמנע מקישור זה בין היתר משום שהוא וקוראיו ידעו שיוסף קייפא והכוהנים הגדולים האחרים לא היו פרושים. כמו כן במעשי השליחים נוצרת זיקה חד-משמעית בין הכוהן הגדול לאנשיו הצדוקים. לפיכך מסורות הברית החדשה מחזקות את ההנחה שרוב הכוהנים הגדולים היו צדוקים.⁴⁹

מה ניתן ללמוד מן האמור לעיל על שאלת הזיקה בין הצדוקים והבייתוסים מן ההיבט ההיסטורי? יש ראיות שלפחות כמה מבני בית חנן, קתרוס ופיאבי היו צדוקים. הקשרים בין שלוש משפחות אלו ובין בית ביתוס, שהם ככל הנראה גרעינים של הבייתוסים, רבי-פנים: יש קשרי משפחה בין בית ביתוס לבית חנן ולבית קתרוס, ידוע על שיתוף פעולה פוליטי בקרב שכבת הכוהנים הגדולים, והברייתא שנזכרה לעיל רואה בהם בני מעמד חברתי אחד ובעלי עשייה פוליטית דומה. יתרה מכך, יוסף בן מתתיהו מזכיר פעמים רבות את הכוהנים הגדולים האלה, אך אינו רומז לכל הבדל בין בני ביתוס לכוהנים הגדולים האחרים. להפך, הוא נוטע את הרושם שמדובר בקבוצה אחידה למדיי מבחינה חברתית-פוליטית. אמנם טיעונים אלו אין בהם כדי לקבוע נחרצות שבני בית ביתוס היו צדוקים, אך הם הולמים יותר את האפשרות הזאת. והרי עד כה טרם הועלתה סיבה של ממש לומר כי בני ביתוס היו כת עצמאית ומנותקת מזו של הצדוקים. אם כך, יש כמה טיעונים, הלכתיים והיסטוריים, המחזקים

הברייתא ליחס האוהד שבמסורות חז"ל כלפי כוהני בית קמחית. ראו: תוספתא, כיפורים ג (ד), כ (מהדורת צוקרנמנדל, עמ' 248); ירושלמי, יומא א, א (לח ע"ד); מגילה א, יב (עב ע"א).

48 מרקוס ג, ו.

49 ראו מעשי השליחים ה, יז. על זיקת הכוהנים הגדולים לצדוקים בברית החדשה ראו למשל: מונק, 1967, עמ' 223; בראון, 1966, עמ' 439; לה מואן, 1972, עמ' 130. ראו גם: יוחנן יא, מז; מעשי השליחים ה, יז-לט; כג, פס' ו, ח. בעניין זה אאריך בפרק השמיני.

את הדעה שהבייתוסים השתייכו בעצם לצדוקים, ואין במקורות, למיטב הבנתי, שום עדות או רמז לעצמאותם של הבייתוסים.

עד כה התברר שקל יותר להסביר את החילופים בין צדוקים לבייתוסים בספרות חז"ל על פי הגישה כי הבייתוסים אינם אלא צדוקים הקרויים על שם כוהני בית ביתוס. למעשה, ניתן להבין מדוע נתפסו מסורות חז"ל דווקא לכוהני בית זה ועשו אותו בניין אב לכוהנים הגדולים הצדוקים: ראשית, בית ביתוס קדם ליתר בתי הכהונה הגדולה (הורדוס ייסדו באמצע ימי מלכותו, ראו להלן, פרק שמיני, עמ' 315). שנית, בית ביתוס הוא אולי הגדול שבבתי הכהונה הגדולה, ובשל קשרי הנישואין בין כוהני בית ביתוס לכוהני בתי חנן וקתרוס (וכן יהושע בן גמלא) ניתן לראות בו את המרכזי שבהם. שלישית, כוהני בית ביתוס היו בעלי משקל בחברה הירושלמית גם במרד הגדול, שנים לאחר ששימשו בכהונה הגדולה. ולבסוף, העוינות כלפיהם בספרות חז"ל נבעה אולי גם מן העובדה שאף שבאו ממצרים והיו נטע זר בחברה היהודית, זכו מיד, בזכות מדיניותו של הורדוס, לעמדות כוח מרכזיות.⁵⁰

מי היו ההרודיאנים?

בבשורות על פי מרקוס ומתי נזכרת קבוצה ששמה 'הרודיאנים', ובמאמרים רבים יש ניסיונות לזהותה. אחת ההצעות שהועלו היא שה'הרודיאנים' הם הבייתוסים. מעניין שבבשורה על פי לוקס ה'הרודיאנים' מוחלפים בצדוקים. לפיכך, אם יש צדק בזיהוי ה'הרודיאנים' עם הבייתוסים, ניתן להסיק כי גם בברית החדשה, כמו במסורות בספרות חז"ל, החליף לוקס בין צדוקים ובייתוסים, ולפיכך מתחזקת הגישה שיש דמיון עד כדי זהות בין שתי הקבוצות. אולם אין להתבסס על הצעה אחת מני רבות שהועלו במחקר בלי לבחון את המקורות ואת ההצעות האחרות.

ההצעות העיקריות לזיהוי של 'הרודיאנים' הן אלו: לפי אחת מהן יש לזהותם עם הצדוקים או עם הבייתוסים, כלומר הבייתוסים נחשבו ממילא לזהים עם הצדוקים, ומובן שהצעה זו הושפעה הן מן החילופין בספרות חז"ל בין שתי הקבוצות הן מן החילופין בבשורות הסינופטיות בין 'הרודיאנים' וצדוקים. הצעה

50 עדות למעמדם בימי המרד בעיני יוסף בן מתתיהו היא העובדה שהוא מדבר על השפעתו הרבה של מתתיהו בן ביתוס (מלחמת ה', יג, א, 527) וכן מציין שיצר קשר בין המתונים לשמעון בר גיורא (שם, ד, י, יא, 574). מתתיהו בן ביתוס ושלוש בניו הוצאו להורג בידי הקנאים באשמת בגידה (הרביעי הצליח להימלט אל טיטוס). ראו: שם, ה, יג, א, 527-530; ו, ב, ב, 114. על מוצאם ממצרים ועל מדיניותו של הורדוס ראו רגב, תשנ"ח, וכן הדיון בפרק השמיני, עמ' 314-317. מעניין שבית ביתוס נזכר ראשון בשתי הגרסאות של רשימת בתי הכהונה הגדולה, ואילו בסדר הופעתם של בתי חנן וקתרוס יש חילופי גרסאות.

אחרת היא לזהותם עם האיסיים, שכן האיסיים, לדעת חוקרים אלו, קיבלו בהשלמה את שלטונו של הורדוס והיו נוחים לו, ולכן ייתכן שיכנונו על שמו. הצעה נוספת גורסת שראוי לזהותם עם תומכים של הורדוס או של הורדוס אנטיפס (בנו של הורדוס ששלט בימי ישו בגליל ובעבר הירדן ואף הוציא להורג את יוחנן המטביל). כלומר הם היו קבוצה פוליטית, לעומת כיתות בית שני שהיו דתיות באופיין; או אולי תומכים בבית הורדוס מסיבות משיחיות (!).⁵¹ דומני שחלק ניכר מהצעות אלו לא אובייקטיביות. חוקרים שעסקו בנושא מסוים, כגון בצדוקים, באיסיים או בשלטון הפנים של הורדוס או הורדוס אנטיפס ניסו לקשור את ה'הרודיאנים' למושא מחקרם. שלוש ההיקריות של 'הרודיאנים' במתי ומרקוס הן מגמתיות מלכתחילה. מרקוס (שממנו העתיק מתי, ולאחר מכן לוקס), או אולי המקור ששימש אותו, שילב את שמם כמתנגדיו של ישו, וקשר בינם לבין אויביו המושבעים בגליל – הפרושים. אפשר אף שמרקוס או מחבר המקור שבו השתמש, לא ידע בבירור מי הם 'הרודיאנים' אלו.⁵² אף על פי כן יש לנסות לברר מה ניתן, אם ניתן, ללמוד מן הדברים הנאמרים בעניינה של קבוצה זו ומן החילופים בינה לבין הצדוקים בבשורות הסינופטיות (מתי, מרקוס ולוקס).

51 צדוקים או בייתוסים: גייגר, תש"ט, עמ' 83-84; הוהנר, 1972, עמ' 335-342. השוו גם דבריהם של ראולי, 1940, עמ' 16-17; דניאל, 1967, עמ' 47-48; הנ"ל, 1970; הילר, 1979 הדנים בהצעה זו. איסיים: דניאל, 1969; הנ"ל, 1970; ידין, תשל"ז, א, עמ' 111-112. תומכים של בית הורדוס, או זרוע פוליטית, צבאית ומנהלתית של שלטונו: ביקרמן, 1938; ראולי, שם; אבי יונה, 1966, עמ' 264; גרנט, 1973, עמ' 87, 213; סמולווד, 1976, עמ' 163-164; שליט, תשל"ח, עמ' 237-239, והערה 977; השוו גם הילר, שם. מאייר, 2000 סובר שהם פקידים או סיענים של הורדוס אנטיפס. קריגר, 1991 סבר שמשקפת בהם דמותם של אנשי אגריפס השני בגליל. ייתכן שכמה מן החוקרים שקישרו את ה'הרודיאנים' לשלטון בית הורדוס הושפעו מעוינותם של האוונגליונים, בייחוד של לוקס, כלפי שושלת זו (למשל: לוקס ג; ט, ז-ט; יג, ב-לא; מעשי השליחים יב, א). על כינוי דומה לאנשיו או לחייליו של הורדוס אשר השפיע על הכרעותיהם של ביקרמן ושליט ראו מלחמת א, טז, ו, 319. לדיונים כלליים בסוגיה ראו: ולהאוזן, 1924, עמ' 107, הערה 1; לה מואן, 1972, עמ' 340-343. מאייר, שם, עמ' 740, הערה 1 מציין ספרות נוספת.

52 מאייר (2000) שעסק רבות ב'ישו ההיסטורי' סבור שאין למסורות על אודות ה'הרודיאנים' כל ערך להבנת האירועים בימי ישו. הוא מתקשה להכריע אם מרקוס הוסיף אותם במהלך עריכת המסורות שעמדו לפניו, או שעורך המסורת שקדם למרקוס (המסורות במרקוס ב, א-ג, ו) שיבץ אותם כפי ששיבץ. על חוסר הוודאות של מרקוס עצמו באשר לזהות ה'הרודיאנים' ראו קוק, 1978, עמ' 16-18, 82-83, והשוו קריגר, 1991. בנט (1975) סובר שמרקוס הזכירם לצורך העברת מסר תאולוגי ותו לא, ואין לחפש כאן היסטוריה ראלית. כך למשל מרקוס ג, ו מייחס לפרושים ול'חסידי בית הורדוס' מזימה לחסל את ישו עוד בראשית פועלו, וברור שלכך אין כל יסוד היסטורי, שהרי מרקוס עצמו מספר כי מי שהיו מעורבים בהסגרתו של ישו לפילטוס לא היו הפרושים או ה'הרודיאנים', אלא הכוהנים הגדולים. בכך אדון להלן בפרק השמיני, עמ' 296.

על שום מה התנגדו ה'הרודיאנים' לישו? תחילה אסקור את הופעותיהם בברית החדשה. במרקוס ג, ו ה'הרודיאנים' (τῶν Ἡρωδιανῶν) מתוארים, לצד הפרושים, כמתנגדים למעשי הריפוי של ישו בשבת. במקבילות המאוחרות למעשה זה במתי ובלוקס הם אינם נזכרים. מתי יב, י מזכיר את הפרושים בלבד, ואילו לוקס ו, ז אומר שמי שקשרו קשר נגד ישו בשל הריפוי בשבת הם הפרושים והסופרים. במרקוס יב, יג ובמתי כב, טז ה'הרודיאנים' בוחנים את ישו בנוגע לעמדתו על תשלום מס לקיסר. המקבילה בלוקס כ, יט מחליפה אותם ב'ראשי הכוהנים', שכאמור ניתן לזהותם בדרך כלל עם הצדוקים.

ה'הרודיאנים' נרמזים⁵³ פעם נוספת במרקוס ח, טו בדרשתו של ישו הקוראת לתלמידיו להיזהר מחמץ הפרושים ומחמצו של הורדוס (מתי טז, יב מפרש כי 'חמץ' הוא משל ל'תורה'). במקבילה במתי טז, ו הוחלפו 'הרודיאנים' בצדוקים, וכך ההקשר של תורת הפרושים והצדוקים נעשה ברור יותר, שכן לשתי הכיתות פירושים שונים למצוות התורה.⁵⁴

כאמור, לא האמת ההיסטורית צריכה להיבחן במקורות אלו, אלא דמותם של הנזכרים בהם, כפי שדימו אותם מחברי המסורות או עורכיהן. כפי שיתברר מיד, עיקר ההתלבטות בפירושן של מסורות אלו היא אם ה'הרודיאנים' הם קבוצה דתית או פוליטית.⁵⁵ פרשת ריפוי בעל היד היבשה ביום השבת התרחשה בבית הכנסת (בכפר נחום?). הפרושים (ועל פי לוקס, גם הסופרים), שהתנגדו לה היו אמורים להיות מקומיים בעלי סמכות דתית. אולם במרקוס ג, ו נאמר שהפרושים הם שיזמו את הצעדים נגד ישו וטיכסו עצה עם ה'הרודיאנים' כיצד לחסל את ישו. לא ברור אם הפרושים שיתפו פעולה עם ה'הרודיאנים' כיוון שגם ה'הרודיאנים' התנגדו לריפוי בשבת, כלומר אף הם היו מנהיגים דתיים, או שמא הם פנו אליהם אך ורק מכיוון של'הרודיאנים' היה כוח פוליטי שאפשר להוציא לפועל את המזימה (היות שה'הרודיאנים' לא השתתפו בצעדים שננקטו לבסוף בירושלים נגד ישו, קשה לשער שהם אמנם החזיקו בסמכות שכזו, ובפרק השמיני [עמ' 229-231] יתברר שלפרושים

53 או ליתר דיוק τῆς ζύμης Ἡρώδου. לכך שהכוונה כאן בכל זאת לחמצם של ה'הרודיאנים' (כפי שגורסים כמה כתבי יד שביקשו לפרש את הצירוף הקשה) ולא להורדוס (אנטיפס) עצמו ראו הוהנר, 1972, עמ' 203.

54 השוו אלן, 1907, עמ' 173. על חילופים אלו ראו: לה מואן, 1972, עמ' 340-341; היליר, 1979, עמ' 442-443. על הצעה בדבר הרמז ההלכתי שבשאר ה'הרודיאנים' ראו להלן, הערה 61. הוהנר (1972, עמ' 203-204) ומרקוס (2000, עמ' 506-507) מעירים כי הכוונה לחמץ ולא לשאור. ייחודו של מאמר זה והקשר הבלתי ברור בין חמץ להרודיאנים הביא חוקרים רבים לטעון שהמקבילה במתי אכן אותנטית (למשל, הוהנר, שם, עמ' 202-203). מן ההקשר במרקוס ברור שגם תלמידיו של ישו התקשו להבין את פשרו.

55 גולד (1901, עמ' 54) ודניאל (1967, עמ' 34, 53) סוברים כי פועלם היה בתחום הדתי-הלכתי. על המס לקיסר השוו פלוסר, תשל"ט, עמ' 39-40.

לא הייתה יכולת פוליטית שכזו בירושלים). לו העילה לאותו עימות עם ישו הייתה התנבאותו על בוא המשיח, הרי היה מתקבל על הדעת שבאי כוחו של הורדוס היו נוקטים נגדו צעדים, כפי שהורדוס אנטיפס הוציא להורג את יוחנן המטביל. אך מכיוון שמדובר בריפוי בשבת, מסקנה זו איננה הכרחית. לפיכך ממסורת זו קשה להסיק אם היו ה'הרודיאנים' קבוצה דתית (כמו הפרושים, הצדוקים והסופרים) או פוליטית.⁵⁶

על פי המסורת במרקוס יב, יג ובמתי כב, טז ה'הרודיאנים' בחנו את ישו בשאלה אם יש לשלם את המס לקיסר, והוא מתחמק ומשיב 'תנו לקיסר את אשר לקיסר'. קשה להכריע אם הקושיה שהציבו לפני ישו היא הלכתית (כלומר, האין זה חילול קודש להכיר באדנותו ושלטונו של הקיסר) או פוליטית (כלומר, מי שלא משלם מתנגד לרומא וצפוי לעונש). ההתרחקות מעבודה זרה מצד אחד והנאמנות לשלטון רומא מצד אחר העסיקו מאוד את הנוצרים הראשונים. לכן שוב קשה מאוד לקבוע אם אותם 'הרודיאנים' היו קבוצה דתית או פוליטית, ואף אפשר למצוא דרך ביניים ולהסיק שהם היו קבוצה דתית-פוליטית. ואמנם רושם זה מתחזק בשל העובדה שלוקס כ, יט גורס כי מי שהקשו על ישו בעניין המס לקיסר היו ראשי הכוהנים. בפרק השמיני יתברר כי אותם ראשי כוהנים היו מנהיגים דתיים ופוליטיים כאחד, שכן הם עמדו בראש המקדש אך גם תיווכו בין העם לשלטון הרומי. חוסר הנאמנות לרומא מסיבות דתיות, כגון אצל הקנאים, הדאיג אותם מאוד. שאלת המס לקיסר נוגעת בנקודה רגישה זו של המגע בין קיצוניות דתית והתנגדות פוליטית, ולכן נראה שלוקס חשב שהגיוני שראשי הכוהנים יציגו אותה.

המסורת השלישית והאחרונה, זו שבמרקוס ח, יד-טז מזכירה את 'חמץ' תורת הפרושים וה'הרודיאנים'. קשה לקבוע בביטחון מה פירושו המקורי של 'חמץ' כאן, אולם מובן שמדובר בסכנה האורבת לתלמידי ישו (ולא לישו עצמו) ונראה שהדבר נוגע לדת או לאמונה. אמנם פרשנות ממוקדת יותר מצויה אצל מתי, שפירש 'חמץ' במובן של תורה או של משנה הלכתית, שכן מתי טז, ו החליף את 'הרודיאנים' שבמקור שלפניו (במרקוס) ב'צדוקים'. האם חשב מתי של'הרודיאנים' לא יכול להיות 'חמץ' (תורה) ולכן תיקן את המסורת, או שחשב שיש לזהות את 'ההרודיאנים' שבמרקוס (הנזכרים גם במתי כב, טז) עם הצדוקים?⁵⁷

56 על הוצאתו להורג של יוחנן המטביל ראו: קדמוניות יח, 116-119; מרקוס ו, יד-כט ומקבילות; הוהנר, 1972, עמ' 136. מבחינת ההיגיון ההיסטורי, אין שום סיבה שתומכי אנטיפס יחששו מישו כבר בראשית דרכו. אולם מנקודת מבטו של מרקוס, שהאמין כי ישו הפיץ בשורה משיחית בראשית דרכו, ייתכן שהיה טעם לצעדים כאלה מצדם כלפי ישו.

57 הוהנר (1972, עמ' 203-204) ומרקוס (2000, עמ' 507) עומדים על כך של'חמץ' יש משמעות שלילית בברית החדשה ושכספרות חז"ל הוא נפוץ כדימוי לכוונות רעות. אך לו היה מדובר בכוונות רעות ובמזימות של הפרושים ושל ההרודיאנים, כלומר בתחום הפוליטי, הרי עיקר

בעקבות בחינה זו של המסורות יש לשוב ולעיין בשלוש ההצעות העיקריות שהועלו בעבר באשר לזהות ה'הרודיאנים' ולאחר מכן לבחון את החילופים בינם לבין ראשי הכוהנים והצדוקים. ההצעה הגורסת שאלו הם האיסיים דחוקה במיוחד, כיוון שאין שום מקור המרמז על מעורבותם של האיסיים המתבודדים בענייני הציבור, לא בתחום הדת או ההלכה ולא בתחום הפוליטי. מה לאיסיים ולבית הורדוס? הסיבה היחידה לקשור את ה'הרודיאנים' לאיסיים היא נבואתו של אחד מן האיסיים שהורדוס הצעיר עתיד למלוך והיחס החיובי שגילה כלפיהם הורדוס משנתגשמה הנבואה. אך עובדות אלו אינן ייחודיות לאיסיים. גם שמעיה צפה את עלייתו של הורדוס לגדולה, והפרושים, ששמעיה ואבטליון היו מנהיגיהם, זכו בתחילה ליחס מתחשב מצד הורדוס שפטר אותם משבועה כלפיו. האיסיים, קרוב לוודאי, לא ייצגו את האינטרסים של שלטון בית הורדוס, וודאי שלא פעלו בשמו, כגון בשאלת המס לקיסר, ואין שום סיבה שייקראו על שמו.⁵⁸

ההצעה כי ה'הרודיאנים' אינם קבוצה העוסקת בעניינים הלכתיים או דתיים עשויה להלום את המסורות הגורסות שה'הרודיאנים' היו מעורבים בקשר נגד ישו בעקבות מעשה הריפוי בשבת ובשאלת המס לקיסר, אף שבשני האירועים אין בכך כל ודאות. ראשית, ה'הרודיאנים' נזכרים לצד הפרושים שהיו מנהיגים דתיים ולא פוליטיים (לפחות לא בגליל). בגרסאות השונות הפרושים מוחלפים בסופרים, ואילו ה'הרודיאנים' עצמם מוחלפים בצדוקים ובראשי הכוהנים, ואלו הם בראש ובראשונה מנהיגים דתיים. לכן סביר שגם ה'הרודיאנים' עצמם היו קבוצה דתית. שנית, אמרתו של ישו על 'שאור הפרושים והצדוקים'/'הרודיאנים' תואמת את הסברה שמדובר בקבוצה דתית ולא פוליטית.⁵⁹ אם יש איזושהי מסורת על ה'הרודיאנים' שיש סיכוי

הסכנה הייתה אורבת לישו עצמו, ואילו כאן הוא מזהיר את תלמידיו ונראה כי הוא עצמו מחוסן מפני מפגע ה'חמץ'. לדעת הוהנר (שם, עמ' 204-213), ישו רמז לתפיסות המשיחיות של מתחריו, והוא מפרש 'חמץ' כהשפעה דתית. על הקשר בין חמץ למשיחיות שקר בחיבורים יהודיים מימי בית שני ראו גם מרקוס, שם, עמ' 507, ובייחוד לוקס יג, כא ומקבילות (המלכות דומה לשאור המחמיץ את העיסה). גם לוקס יב, א רומז בדבריו על התחום הדתי ולא הפוליטי (אם כי באופן שטחי ביותר), כשהוא דורש את ה'חמץ' כצביעות.

58 על האיסיים כחביביו של הורדוס ראו: דניאל (1967; הנ"ל, 1970) המסתמך על קדמוניות טו, 379-370. על כך שסמיאס או פוליון הפרושי חזה את עלייתו של הורדוס וזכה לאחר מכן ליחס חיובי מצדו של הורדוס, ראו שם, יד, 175-176; טו, 4. על כך שהורדוס פטר את הפרושים מלהישבע לו ראו שם, טו, 370. השאיפה לגלות בברית החדשה גם את האיסיים איננה סיבה מספקת לפרש את אותן מסורות שלא כראוי ולטעון שהאיסיים נזכרים בהן. להסתייגויות נוספות מהצעה זו ראו הוהנר, 1972, עמ' 340-342.

59 בקון (1920, עמ' 103-105) מבקר מגמה זו של ניתוק ה'הרודיאנים' מן האופי הדתי-הלכתי של האירועים שהם מעורבים בהם. עם זאת לא ניתן להתעלם מן המתח הפוליטי בפרשת המס לקיסר. השוואת פלוסר, תשל"ט, עמ' 39-41.

מסוים שנוצרה או נאמרה בימיו של ישו ושהיא משקפת היסטוריה ולא רק את תפיסותיהם של מחברי המסורות או של עורכיהן, הרי זוהי האמרה הסתומה הזאת (מרקוס עצמו, שלא היה שומר קפדן של תורה ומצוות, לא היה ממציא מאמר שכזה). דומני שהחוקרים הרבים שזיהו את ה'הרודיאנים' עם אנשי החצר, הצבא או המנהל של הורדוס או של בנו הורדוס אנטיפס (או אולי אגריפס השני) התעלמו ממאפיינים אלו של המסורות.

הפתרון המוצלח ביותר לבעיית זהותם של ההרודיאנים הוא לזהותם עם קבוצה בעלת משנה דתית (או לכל הפחות בעלת אינטרסים בתחום ההלכה והמנהיגות הדתית), כמו הפרושים ששמם מופיע לצדם בשתיים משלוש המסורות, ובד בבד בעלת תחום עניין פוליטי ואולי גם בעלת סמכות פוליטית-ציבורית. כך הבינו זאת גם מתי ולוקס כשהחליפו את ה'הרודיאנים' בכוהנים הגדולים או בצדוקים, הנושאים אופי דתי ופוליטי-ציבורי גם יחד. אינני טוען כי ניתן לזהות בוודאות באיזו קבוצת אנשים דיבר מרקוס או מחבר המסורות שבהן השתמש. אולם סבורני כי משלוש ההצעות העיקריות שהועלו עד כה במחקר, המתקבלת ביותר על הדעת היא זו המזהה את ה'הרודיאנים' עם הבייתוסים או עם שלוחיהם, שכן אלו היו בעלי תחומי עניין הלכתיים, כפי שעולה ממחלוקותיהם עם הפרושים. כמו כן כוהני בית ביתוס היו גם מנהיגים פוליטיים ובאו בקשרים עם השלטון הרומי. שני מאפיינים אלו מתאימים כמובן גם לכוהנים גדולים אחרים מקרב הצדוקים. אולם דווקא כוהני בית ביתוס היו עשויים להיקרא (בכינוי גנאי?) 'הרודיאנים', כיוון שעלו לגדולה בזכותו של הורדוס, שהעלה את משפחת שמעון בן ביתוס ממצרים ומינה אותו לכוהן גדול.⁶⁰ זהו למעשה שורש סמכותם ומעמדם בהנהגה היהודית.

מסקנתי היא אפוא שהבייתוסים או כוהני בית ביתוס הם הקבוצה היחידה המוכרת מן המקורות שהיא גם דתית, גם פוליטית וגם ניתן לקשור אותה להורדוס ולביתו. החיסרון היחיד בזיהוי זה הוא שאין בידנו כל מידע על פעילותם של כוהני בית ביתוס בגליל. אמנם ייתכן שלא מדובר בכוהני בני ביתוס עצמם, אלא בנציגיהם בגליל.⁶¹ אך דומני כי פשוט ונכון יותר שלא לחפש ראלִיָה במסורות אלו, אלא לומר

60 כדעת הוהנר, 1972, עמ' 333-339 ולה מואן, 1972, 342-343. על בית ביתוס ראו לעיל וכן ביתר פירוט בפרק השמיני.

61 הוהנר (1972, עמ' 333-335) הסיק ממרקוס ג, ו, כי ה'הרודיאנים' פעלו גם בגליל. אין להתבסס על מקור זה לשחזור היסטורי, אולם יש לזכור את השערת שטרן (תשנ"א, עמ' 183-184) בדבר מוצא חלק מבני בית קתרוס מן הגליל, כגון מתתיהו בן תיאופילוס הראשון, אשר מונה בידי הורדוס וקרובו יוסף בן אילם, והרי גם בית קתרוס הועלה לגדולה בזכות הורדוס. אין להוציא מכלל אפשרות שקרוביהם או מקורביהם של כוהנים גדולים אלו נתנו את ההשראה למסורות על ה'הרודיאנים'. עם זאת, הרי הזהירות מ'שאור' ה'הרודיאנים'-הבייתוסים (מרקוס ח, טו) איננה צריכה להיות מוגבלת מבחינה גאוגרפית. בפרק הרביעי (עמ' 144-145) אציע רמז נוסף העשוי לחזק את הקשר בין ה'הרודיאנים' לבייתוסים: הקישור המיוחד לישו בין 'שאור'/תורת

שמחבריהן ביקשו להראות שישו התעמת עם נציגי הכהונה הגדולה בגליל, עוד בטרם הגיע לירושלים. ייתכן שמרקוס או המחבר שקדם לו הרגישו שמתאים יותר להציגם כמקורבים לשלטון בית הורדוס, שהרי הורדוס אנטיפס שלט בגליל בימי פעילותו של ישו. אם אמנם ה'הרודיאנים' הם הבייתוסים שילובם התאים למטרותיו של מרקוס.

כאמור, העובדה שמתי ולוקס החליפו את ה'הרודיאנים' בצדוקים או בראשי הכוהנים מלמדת שהם פירשו את זהותם של ה'הרודיאנים' באופן דומה, ובחרו בכינוי מוכר וברור יותר המשרת מגמות זהות. כמובן ייתכן שה'הרודיאנים' המקוריים לא היו הבייתוסים אלא קבוצה בעלת מאפיינים דומים שאיננה מוכרת לנו ממקור אחר, ואולי אף לא הייתה מוכרת למתי ולוקס. אך אפשרות זו סבירה פחות מן ההצעה לזהותם עם הבייתוסים, שאחרי ככלות הכול זיהוי זה פותר את הבעיות הפרשניות וכמעט אינו מציב קשיים.

אשר לעצם בירור הזיקה בין הבייתוסים לצדוקים, אם אמנם ה'הרודיאנים' הם הבייתוסים, הרי העובדה שמתי ולוקס החליפו אותם בכוהנים גדולים ובצדוקים חשובה ביותר. מתי⁶² הכיר היטב את ההנהגה היהודית בימיו, ועיקר פולמוסו היה עם הפרושים, שייצגו בעיניו את חוגי החכמים שהתגבשו שנים מעטות לאחר החורבן להנהגת החכמים בדור יבנה. אותו מתי זיהה את ה'הרודיאנים' – בייתוסים עם הצדוקים, בדיוק כפי שחז"ל החליפו בין השניים. לעומת זאת, לוקס – המאוחר במחברי שלוש הבשורות הסינופטיות אך שלא כמותם בעל יומרה לכתוב היסטוריה מדויקת יחסית ולתאר את ההנהגה היהודית במפורט – החליף את ה'הרודיאנים' בראשי הכוהנים שבחנו את ישו בעניין המס לקיסר.⁶³ כפי שראינו, אותם ראשי הכוהנים הם מצאצאי בתי כהונה גדולה שחבריהם היו בדרך כלל צדוקים, ובכללם גם כוהני בית ביתוס. מכאן קל להסיק (אם כי בהחלט אין זו מסקנה הכרחית) שלוקס חשב שאין הבדל בין ה'הרודיאנים' – בייתוסים לסתם כוהנים גדולים צדוקים.⁶⁴

ההרודיאנים לשבעת הלחמים מתיישב עם האפשרות שהבייתוסים סברו שיש לקיים מדי שנה בשנה את טקס ימי המילואים הכולל (לפי התורה) שבעת לחמי מילואים. ידין (תשל"ז, א, עמ' 111-112) ניסה לקשור מאמר זה לזיהוי של ההרודיאנים עם האיסיים, שהרי הטקס השנתי של ימי המילואים (ובכללו שבעת הלחמים) נזכר במגילת המקדש. אך אם הצדוקים והבייתוסים החזיקו גם הם בהלכה זו, האמרה המיוחסת לישו מתפרשת באופן נהיר יותר, וגם עולה בקנה אחד עם החילופים של שאור ה'הרודיאנים' בשאור הצדוקים במתי טז, ו.

62 מתי טז, ו, בעניין 'שאור' / תורת הפרושים והצדוקים.

63 לוקס כ, יט.

64 על אופיו ועל מגמתו של מתי ראו סלדריני, 1994. על לוקס כהיסטוריון ראו: הנגל, 1979, עמ' 60 ואילך; מייסון, 1995, בייחוד עמ' 127-128.

מכל האמור לעיל מתגבשת המסקנה כי הזיהוי המתקבל ביותר על הדעת הוא עם הבייתוסים. כמו כן הדרך הפשוטה ביותר להסביר את החילופים 'הרודיאנים' צדוקים ו'הרודיאנים' כוהנים גדולים היא שמתי ואולי גם לוקס לא הבדילו בין בייתוסים לצדוקים ובין בייתוסים לסתם כוהנים גדולים (שרוב רובם צדוקים). אמנם זו איננה מסקנה חד-משמעית, אך היא עולה בקנה אחד עם המסקנה הכללית, שבסעיפים הקודמים ניסיתי להראות שהיא הסבירה ביותר, כי יש קרבה עד כדי זהות בין צדוקים לבייתוסים. בחנתי גם את מסורות הברית החדשה באופן עצמאי כדי להראות שזיהוי ה'הרודיאנים' עם הבייתוסים מסייע להסביר את היקרויותיהם ואת תפקודם באופן הסביר ביותר, ולבסוף מסקנה זו יוצאת מחוזקת בשל החלפת ה'הרודיאנים' בצדוקים ובכוהנים גדולים. מכל זאת עולה שלא רק בספרות חז"ל יש זיקה הדוקה בין צדוקים לבייתוסים. אם כך, לא רק חז"ל 'התבלבלו' אלא גם מתי ואולי אף לוקס, ומכאן שהייתה להם סיבה טובה לערפל את ההבדלים בין הצדוקים לבייתוסים: לא היה הבדל של ממש בין שתי הקבוצות.

סיכום

משלוש הגישות לזיהוי הבייתוסים, זו הרואה בהם איסיים חסרת בסיס הלכתי והיסטורי. ההתלבטות נותרת אפוא בין הגישה הרווחת, הרואה בהם זהים לצדוקים או תת-קבוצה בתוך הצדוקים, לבין גישתו של מ"ד הר כי הם היו 'כת קטנה מיוחדת לעצמה'. הנתונים מן המקורות אינם מביאים לידי הכרעה חד-משמעית בין אפשרויות אלו, אך ניתוח כל העדויות ההלכתיות וההיסטוריות, ישירות ועקיפות כאחד, מראה כי יש זיקה הדוקה בין הצדוקים לבייתוסים. אין שום רמז שחז"ל הבחינו בין שתי הקבוצות וגם לא בין הלכותיהן. המקומות שבהם יש הפרדה בין הלכות הצדוקים להלכות הבייתוסים הם ככל הנראה מקריים בלבד. גם כתבי יוסף בן מתתיהו והמסורות בספרות חז"ל ובברית החדשה על הכוהנים הגדולים הצדוקים ועל בני ביתוס אינם רומזים להבדל הלכתי או חברתי בין כוהני בית ביתוס לכוהנים הגדולים מבתי חנן קתרוס ופיאבי. ניתן אף להבין מהם מדוע זכו בני ביתוס או בני שכבתם להיחרת בזיכרון ההיסטורי בשם 'בייתוסים'. הם היו בית הכהונה הגדולה הראשון מבחינה כרונולוגית, ואולי גם הגדול שבבתי הכהונה ובעל ההשפעה הרבה ביותר. ייתכן מאוד כי המסורות בבשורות הסינופטיות שבברית החדשה על ה'הרודיאנים' מתייחסות בעצם לבייתוסים. אם כך, הרי החלפתם בצדוקים בידי מתי דומה מאוד לחילופים של חז"ל בין צדוקים לבייתוסים, ומלמדת שמתי חשב שהבייתוסים משתייכים למעשה לצדוקים. מתי כתב בשנות השמונים של המאה הראשונה לספירה, ומכאן שקדם למסורות חז"ל, ועל כן השקפת עולמו בעלת ערך היסטורי רב בכל הנוגע למסורות תנאיות ואמוראיות. כמו מתי, אף לוקס החליף את ה'הרודיאנים'

ב'ראשי הכוהנים' (אותם ראשי כוהנים שבספר מעשה השליחים הוא רואה בהם צדוקים. ראו להלן בפרק השמיני, עמ' 296-297), וייתכן מאוד שגם הוא חשב שהם אינם אלא כוהנים גדולים צדוקים, אם כי כאן הקשר בין הבייתוסים והצדוקים רופף יותר. לפיכך מסורות אלו בברית החדשה עשויות לאמת את הגישה המקובלת בדבר היחס בין הצדוקים לבייתוסים בספרות חז"ל, ולאשש את הסברה שהבייתוסים אינם אלא צדוקים. לעומת זאת ההפרדה בין שתי הקבוצות נראית לי מלאכותית כיוון שאין לה בסיס פילולוגי.

לנוכח כל זאת סבורני כי הגישה שהבייתוסים הם למעשה צדוקים עדיפה על ההפרדה בין שתי הקבוצות. אינני מוצא סיבה לחשוב כי הלכות הבייתוסים היו שונות משל הצדוקים וכי היו הבדלים חברתיים גדולים ביניהם (למעט ההנחה שהבייתוסים קרויים על שם ביתוס, אם כי אפשר שהכינוי 'בייתוסים' שימש לכוהנים הגדולים בכלל). אולם יש להבהיר כי זוהי מסקנה המסתמכת על סבירות ולא על ראיות חותכות. אי-אפשר להפריך לגמרי את גישתו של הר' שהבייתוסים היו כת עצמאית. מוטב היה לכאורה לנקוט משנה זהירות ולהפריד בין השתיים 'ליתר ביטחון' כדי שלא לכרוך יחד שלא לצורך שתי קבוצות נפרדות. אולם צעד שכזה עשוי ליצור עיוות חמור בחקר הצדוקים, שכן בעקבותיו יהיה עליי להימנע מלעסוק בכמה הלכות המיוחסות לבייתוסים, ובעיקר באלו המיוחסות לבייתוסים בלבד, וכן לשרטט את מעמד הכוהנים הגדולים הצדוקים בלי להזכיר את כוהני בית ביתוס. כך תיווצר תמונה חסרה של הצדוקים, שממילא המקורות על אודותיהם מועטים וחלקיים. אינני חושב שהמסקנות שהועלו בפרק זה מצדיקות זאת, שהרי יש יסוד מוצק למדי להניח שהבייתוסים היו צדוקים. ממילא, כפי שיתברר בפרקים הבאים, מגמותיהן ומאפייניהן של ההלכות המיוחסות לבייתוסים בלבד דומות מאוד לאלו המיוחסות לצדוקים (ולבייתוסים). אפילו דין 'עין תחת עין' כפשוטו, המיוחס לבייתוסים בלבד – שישמש בעבורי עדות מרכזית לכך שהצדוקים החמירו בדיני העונשין – עולה בקנה אחד עם דבריו המפורשים של יוסף בן מתתיהו על כך שהצדוקים נקטו גישה זו. הדמיון או הזהות במגמות ההלכתיות של הצדוקים ושל הבייתוסים מסייעים גם הם לחזק את הסבירות שמדובר באסכולה הלכתית אחת. למעשה, ניתן לומר שגם אם מדובר בקבוצות נפרדות, ההבדל ביניהן לא רב, ועל כן אין בו כדי להשפיע השפעה ניכרת על המסקנות שלהלן.

פרק שני: השבת ולוח השנה

התנגדות לעירוב חצרות ואיסור הוצאה מן הבית לחצר

דיני השבת נזכרים במקרא בקיצור נמרץ, אך בספרות חז"ל הם מפורטים מאוד. כיצד התפתחו אם לא ניתן היה ללמוד אותם מן התורה? חז"ל מודים שעיקר דיני השבת הן מסורת שבעל-פה.¹ כפי שיחברר בפרק זה, הצדוקים חלקו על כמה הלכות או מסורות שכאלה שבהן החזיקו הפרושים. בעקבות הדיון בדיני שבת אדון בפרק זה במחלוקת הנוגעת למועד קצירת העומר וחג השבועות, מחלוקת הנובעת למעשה מהבדלי דעות באשר למלאכות האסורות בשבת גם בזמן שמועד חל בשבת. אגב כך אעסוק בסופו של הפרק בשאלה אם לוח השנה של הצדוקים היה ירחי כלוח השנה של הפרושים וחז"ל או שמשי כשל כת קומראן.

המחלוקת הראשונה שאתאר נוגעת לעירוב חצרות בשבת. כידוע, חז"ל אסרו לטלטל בשבת מרשות לרשות (כגון מרשות היחיד לרשות הרבים) וייחסו איסור זה לתורה.² לעומת זאת בהוצאה מן הבית לחצר הם ראו איסור חמור פחות וסברו כי הוא אסור אך ורק מדברי סופרים.³ בעבור רבים בעת העתיקה, שהתגוררו בבתי חצר, ובתיהם היו מרוכזים סביב חצר גדולה, הקשה מאוד איסור זה את חיי היום-יום. הקושי נבע מן העובדה שהחצר הייתה רכוש משותף של כל הדיירים, ויוצא אפוא שלאדם אסור לטלטל מן הבית לחצר שהיא חלק בלתי נפרד מרכושו. כדי לפתור מצב לא נוח זה הותקנה התקנה המתירה להוציא מן הבית ולהכניס לחצר ולהפך בתנאי שביצעו הדיירים עירוב (או שיתוף) חצרות. העירוב (או השיתוף) היה פעולה שסימלה כי החצר היא רכושם המשותף של כל הדיירים סביבה, והוא בא לידי ביטוי בהצבת מזון בחצר, מזון שאמור היה להיות רכושם המשותף של הדיירים. אותו דין חל גם על מבואות, שכן מבוי (או מבוא) הוא מעין קטע רחוב הצמוד לאותם בתים ומשמש למעבר. תקנת זו של עירוב חצרות/שיתוף מבואות נחשבת לתקנה פרושית שזמנה בימי בית שני.⁴ אולם לא הכול קיבלו אותה.

1 על כך כבר אמרו חז"ל כי 'הלכות שבת חגיגות ומעילות הרי הם כהררים התלוין בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מועטות' (משנה, חגיגה א, ח). למחקרים על התפתחות דיני השבת בספרות חז"ל ראו למשל: גילת, תשכ"ח; הנ"ל, תשנ"ב. במגילת ברית דמשק ובספר היובלים יש קבצים של דיני שבת מראשית התקופה החשמונאית שניכרים בהם קווי דמיון לדיני חז"ל. ראו: גינצברג, 1976; שיפמן, 1993, עמ' 90-135.

2 איסור זה נמנה עם ל"ט מלאכות האסורות מן התורה (משנה, שבת א, א; ז, ב).

3 בבלי, שבת יד ע"ב; עירובין כא ע"ב; אלבק, תשי"ט, סדר מועד, עמ' 79.

4 על ביצוע עירוב החצרות ראו: משנה, עירובין ז, ו-יא; אלבק, תשי"ט, סדר מועד, עמ' 78. על

חז"ל מייחסים לצדוקים התנגדות לדין זה של עירוב החצרות. המקור המפורט ביותר המלמד על עמדת הצדוקים במשנת עירובין מתאר מעשה הנובע מהתנגדות אחד הצדוקים לעירוב החצרות של רבן שמעון בן גמליאל בירושלים:

אמר רבן גמליאל: מעשה בצדוקי אחד שהיה גר עמנו במבוי בירושלים, ואמר לנו אבא – מהרו והוציאו את כל הכלים למבוי עד שלא יוציא ויאסור עליכם. רבי יהודה אומר בלשון אחר: מהרו ועשו כל צרכיכם במבוי עד שלא יוציא ויאסור עליכם.⁵

ראשית אפרש את תוכנה של המשנה ואת המסקנות ההלכתיות העולות ממנה לשיטתם של מוסריה, ורק לאחר מכן אבחן עד כמה היא מהימנה ואילו מסקנות היסטוריות יש להוציא ממנה לעניין הצדוקים והלכתם. על פי דברי המשנה, הצדוקי התנגד לעירוב החצרות של משפחת רבן שמעון בן גמליאל. נמסר כי שמעון בן גמליאל חשש שהצדוקי יוציא את כליו למבוי. הפרשנים הסיקו שבאמצעות הוצאת הכלים הפגין השכן הצדוקי כי אינו מבטל את רשותו לשכניו, ומכיוון שאין לו חלק בשיתוף המבוי היה חשש שיתר הדיירים החולקים עמו את המבוי לא יוכלו לבצע את פעולת העירוב, שהרי ניתן לערב את החצר רק אם היא הופכת באופן סמלי לרכושם של כל הדיירים.⁶ אולם מתוכן המשנה עצמה לא ברור מדוע התנגד הצדוקי לעירוב החצרות של שכניו, וזוהי שאלה שחוקרים קודמים לא הקדישו לה תשומת לב.

ברנרד רוול, לואיס פינקשלטיין וחנוך אלבק טענו שהצדוקים לא הסכימו עם הפרושים שאסור להוציא מן הבית לחצר, ועל כן לא ראו כל צורך בעירוב חצרות. כלומר, לשיטת חוקרים אלו הצדוקים הקלו בדיני הוצאה מן הבית לחצר. הם פירשו כי החשש ששמעון בן גמליאל הביע במשנה היה פן יוציא הצדוקי את כליו למבוי במהלך השבת (כלומר יטלטל כלים מרשות לרשות ביום השבת). הם הושפעו מקטע מן הגמרא במסכת הוריות המתאר את הגישה הצדוקית בעניין זה. הגמרא מייחסת

הקלתם של חז"ל בדיני הוצאה מן הבית לחצר ראו ירושלמי, עירובין ו, ב (כג ע"ב); גילת, תשכ"ח, עמ' 138 ואילך. להשערות בדבר ראשיתה של התקנה ראו: גייגר, תרכ"ב, עמ' 15-16; גילת, שם, עמ' 139. גייגר (שם, עמ' 16) סבר שלתקנת עירוב החצרות הייתה השפעה חברתית על נוהגם של חבורות פרושים לסעוד יחדיו בשבתות.

5 משנה, עירובין ב, ו.

6 מסקנה זו עולה גם ממקורות נוספים המלמדים כי הוצאת כלים שכזו (אם בערב שבת אם במהלך השבת) מונעת מיתר הדיירים לערב את החצר: משנה, עירובין ו, א, ד; תוספתא, עירובין ה (ז), טו-יח (מהדורת ליברמן, עמ' 114-115). ראו פירושו של גולדברג, תשמ"ו, עמ' 161-162, 172-173. מקורות נוספים דנים בשאלה אם צדוקי, שאינו מודה בעירוב, אוסר בכל מקרה או שהוא יכול לבטל את רשותו לאחרים ולאפשר להם לערב חצרות אף שלו עצמו לא יהיה חלק בעירוב. ראו: משנה, עירובין ו, א; בבלי, עירובין סח ע"ב ואילך.

לצדוקים מדרש של הפסוק 'לא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת' (ירמיה יז כב), ולפיו הוצאה מן הבית לחצר אסורה, אך הכנסה מותרת.⁷ אולם גם אם נקבל את הטענה שדברי הגמרא מתארים את ההלכה הצדוקית (ובהמשך יתברר שאין לדברי הגמרא כל משקל היסטורי), הרי אין ללמוד ממנה כי הצדוקי הנזכר במשנה הוציא כליו למבוי מכיוון שלא הכיר באיסור הוצאה מן הבית לחצר. שכן, הגמרא מייחסת לצדוקים כפירה באיסור הכנסה מן החצר לבית, ומכאן משתמע שהם מסכימים שאסור להוציא מן הבית לחצר, ככתוב בפסוק שבירמיה (לעיל). לעומת זאת על הצדוקי שגר בשכנות לרבן גמליאל נאמר שהוציא כליו למבוי, ולא הכניסם.⁸ אך בטרם אנסה להסביר מדוע השכן הצדוקי הנזכר במשנה הוציא את כליו למבוי, יש להבהיר את דברי אותה גמרא ומהי עמדתם של הצדוקים על הכנסה מן החצר לבית, הבאה בה לידי ביטוי.

הדעה שאותם חוקרים מייחסים לצדוקים בעקבות דברי הגמרא בבבלי, הוריות ד ע"א, ולפיה אסור להוציא מן הבית לחצר אך מותר להכניס היא מלאכותית וחסרת אחיזה. דיני השבת הקדומים, הן במקורות התנאיים הן במגילת ברית דמשק, אינם מבחינים בין הוצאה לבין הכנסה מרשות לרשות, שהרי כשמוציאים דבר-מה מרשות אחת, מכניסים אותו לרשות אחרת. בשני המקרים מדובר בהעברה מרשות לרשות, ושניהם מכונים 'הוצאה'.⁹ על כן אין כל סיבה לסבור כי הייתה גישה אחרת שהבחינה

7 רוול, 1913, עמ' 39-40; פינקלשטיין, 1962, עמ' 719; אלבק, תשי"ט, סדר מועד, עמ' 435. לסברה כי הצדוקי הוציא כליו במהלך השבת ראו אלבק, שם. אפשרות זו מועלית אגב דיונים של האמוראים במשנה שלעיל (בבלי, עירובין סט ע"א), אך אין לה כל ערך היסטורי, כפי שיוברר להלן. לקטע הגמרא שממנו הם הושפעו ראו בבלי, הוריות ד ע"א: 'אמר רב יהודה אמר שמואל: אין ב"ד חייבין עד שיורו בדבר שאין הצדוקין מודין בו, אבל בדבר שהצדוקין מודין בו פטורין [...] תנן: יש שבת בתורה אבל המוציא מרשות לרשות פטור; ואמאי? הוצאה הא כתיבא: לא תוציאו משא מבתיכם (ירמיה יז כב). [דאמרי: הוצאה הוא דאסור, הכנסה מותר. ואיבעית אימא] דאמרי: הוצאה (והכנסה) הוא דאסירא, מושיט וזורק שרי'. ההבחנה בהוראת בית דין בדבר שצדוקים מודים בו שנויה גם בבבלי, סנהדרין לג ע"ב. בירושלמי מובאת דעה, שהצדוקים אינם מקפידים בדיני עירובין: 'א"ר יוסי בי ר' בון צדוקי חשוד לטלטלין' (ירושלמי, עירובין א, א [יח ע"ג]. השוו ליברמן, תרצ"ה, עמ' 223). אולם מדובר בעמדתו של אמורא מאוחר מאוד (דור חמישי ואחרון לאמוראי ארץ-ישראל) שמאמרו מנותק מכל הקשר היסטורי או דיון בצדוקים. אין לסמוך על אמירה זו כל עוד אין לה כל אישור ממקור נוסף, ונראה יותר כי מדובר במטבע לשון המשקף סטראוטיפ של הצדוקים בסוף התקופה התלמודית.

8 גוטמן (1970, עמ' 183) ולה מואן (1972, עמ' 204) דחו את טענת רוול, פינקלשטיין ואלבק כי הצדוקים כפרו באיסור ההוצאה מן הבית לחצר, אך הם לא ייחדו דיון מספק להלכה הצדוקית בנדון.

9 השוו הביטויים 'יציאות השבת' (משנה, שבת א, א); 'אל יוציא איש מן הבית לחוץ ומן החוץ אל הבית' (ברית דמשק יא, 7-8. השוו שיפמן, 1993, עמ' 118-119). וכן הכלל 'כל עקירת חפץ

בין הוצאה להכנסה. הגמרא (שם) מציינת מקרים נוספים המדגימים קבלה של פשוטו של הדין הכתוב בתורה ובתוך כך דחייה של חלק ניכר מן המתחייב ממנו על פי ההיגיון ההלכתי שאיננו כתוב במפורש: הבא על שומרת יום כנגד יום פטור (כלומר הרואה דם נידה במשך יום אחד, נחשבת שוב לטהורה רק לאחר שעבר יום שלם ללא הפרשת דם),¹⁰ וכן אין לעבוד עבודה זרה אך המשתחוה לה (באופן מסוים) פטור. הדוגמה האחרונה מוכיחה, בשל עניינה, כי הדיון שבמהלכו היא מובאת איננו נוגע להלכה הצדוקית באופן ספציפי אלא הוא דיון מדרשי ותאורטי שאין להסיק ממנו דבר על הצדוקים. כך מלמד גם ההקשר של הגמרא בהוריות: התנאים במסכת הוריות במשנה ובתוספתא הגדירו מהן ההכרעות ההלכתיות שבית דין שטעה בהן אינו חייב בדין. לשיטתם מדובר בדברים הידועים לכול, ואין בהם כדי להטעות את הציבור. בתוך כך הביאה המשנה את שלוש הדוגמאות – הוצאה מרשות לרשות, דיני נידה והשתחוות לעבודה זרה – ללא כל קשר לעמדת הצדוקים.¹¹ בעקבות אותה משנה דנה הגמרא במצב זה שבו בית דין שטעה פטור וכדי להבהירו קבע האמורא שמואל הגדרה כללית (ללא דוגמאות) בין דבר שצדוקים מודים בו ודבר שהם אינם מודים בו. לאחר מכן מובאות אותן דוגמאות מן המשנה כהמחשה תאורטית לקבלת ההלכה באופן חלקי ועתה הן זוכות ליתר פירוט. כלומר, עורכי הגמרא הצמידו להבחנה בין דבר שהצדוקים מודים בו לבין דבר שאינם מודים בו את הדוגמאות שהביאה המשנה ללא קשר לצדוקים, וכך נוצר הרושם שיש קשר ביניהם. אולם יש לשים לב שעורכי הגמרא לא ייחסו לצדוקים במפורש עמדות אלו, וספק אם הם עצמם חשבו כך. בין כך ובין כך, תהיה זו טעות להסיק מן הדרשנות האמוראית על ההלכה הצדוקית.

לפיכך יש לשוב ולפרש את המשנה כפי שעשו גייגר וזוסמן. הצדוקי החמיר בדין כשכפר בעירוב חצרות, ורשב"ג חשש פן יוציא הצדוקי את כליו מבעוד יום, וכך ימנע משכניו לבצע שיתוף מבואות.¹² כמה טעמים מביאים לידי פרשנות זו: האחד, אין כאמור בספרות חז"ל כל רמז קדם-אמוראי שהצדוקים לא קיבלו את איסור הטלטול מן הבית לחצר. כמו כן נראה שהתנאים עצמם, או לכל הפחות ר' גמליאל ור' מאיר, סברו שהצדוקי אינו מטלטל בשבת. הם סוברים כי ניתן לתפוס חזקה

ממקומו תנא הוצאה קרי לה' (בבלי, שבת ב ע"ב. השוו שם, צו ע"ב). על משמעות הוצאה מרשות לרשות ראו גינצברג, 1976, עמ' 65-66.

10 בפרק החמישי אטען שהצדוקים החמירו בדיני נידה וממילא קשה להאמין שהם הקלו בדינה של שומרת יום כנגד יום.

11 משנה, הוריות א, ג. במקבילה בתוספתא, הוריות א, ז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 474) נזכרים מקרים של דם הקרב עם שלמים ופיגול שאינם שלמים. ראו גם הדוגמאות התלושות מן המציאות המובאות בירושלמי, הוריות א, ג (מו ע"א) שמקורן כבר קודם לכן, כפי שמשמע מהברייתות בבבלי, עירובין סח ע"א-סט ע"ב (להלן, בהערה הבאה).

12 גייגר, תרכ"ב, עמ' 15; זוסמן, תש"ן, עמ' 66.

במבוי על חשבונו של הצדוקי. הרי אם הצדוקי היה מטלטל בשבת (בין שביטל רשותו לשכניו בין שלא ביטל), מה טעם לתפוס חזקה במבוי בערב שבת אם יפסול הצדוקי את שיתוף המבואות במהלך השבת כשיוציא בשבת את כליו? ¹³ טעם נוסף נובע מכך שתקנת עירוב החצרות היא ככל הנראה חידוש של הפרושים, או לכל הפחות ידועה אך ורק מספרות חז"ל. חז"ל הקלו באיסור הטלטול מן הבית לחצר

13 ראייה לכך ניתן להביא מגישתו של ר' מאיר לסוגיה. הן במשנה הן בברייתא המקבילה המובאת בבבלי, עירובין סח ע"ב נדונה האפשרות שרשב"ג ובניו עשויים לתפוס חזקה על המבוי אם יוציאו את כליהם לשם בטרם יעשה כן הצדוקי. דעה זו מיוחסת לרשב"ג בראשית המשנה, ומן המקבילה בברייתא שבבבלי שם ברור שמי שמייחס לו אותה הוא ר' מאיר (גולדברג, תשמ"ו, עמ' 162). אולם יש לכאורה קושי במסקנה זו: אותו ר' מאיר גורס במשנת עירובין ו, א כי מי שאינו מודה בעירוב אוסר על שכניו את העירוב בכל מקרה, ואם כך עצם נוכחותו של הצדוקי, שאינו מודה בעירוב איננה מאפשרת לבצע עירוב. אלא שהמילים 'מי שאינו מודה בעירוב' חסרות בכתב יד ה' של המשנה, בנוסח שבבבלי ובחלק מן הראשונים, ומכאן שנוספו בטעות (או כמעשה פרשנות אנכרוניסטי של המעתיקים) ממשנת עירובין ג, ב. כך שלמעשה רק שכן נכרי אוסר על ביצוע עירוב. ראו: אפשטיין, תשי"ז, עמ' 313; הנ"ל, תשכ"ד, עמ' 608-609; גולדברג, שם, עמ' 161-162. כמו כן הגמרא בבבלי, שם, מביאה ברייתות המלמדות שלדעת ר' גמליאל צדוקי אינו נכרי (ולפי תוספת לנוסח אף איננו אוסר). וגם לפי הברייתא שבבבלי מפורש שהשכן הצדוקי ביטל רשותו למשפחת רשב"ג, והרי גוי איננו יכול לבטל רשות. וכי למה נכרי אוסר – כיוון שהוא מטלטל בשבת ולא יכול לבטל רשותו. לפיכך מדעתם של ר' גמליאל ור' מאיר, שצדוקי אינו אוסר על עירוב חצרות אף שאינו מודה בעירוב, ניתן להסיק שהצדוקי לא נחשד בטלטול בשבת בשל הקפדתו היתרה באיסור הוצאה מרשות לרשות (ונראה שהמעשה על הצדוקי מובא כדי לבסס דעה זו, כפי שעולה מן הבבלי). על כך כבר עמד במקצת הרי"ד, וראו אפשטיין, תשכ"ד, עמ' 608-609. סיבות האיסור והתדמית באשר להתנהגותם של הצדוקים והבייתוסים השתנו במהלך הדורות, כפי שעולה מן הבבלי והברייתא, שם. השוו גולדברג, שם, עמ' 162. אם כך, חכמים מאוחרים חולקים כנראה על הדעה שצדוקי אינו אוסר, אך קל יותר להבין מדוע שינו האחרים דעתם בהתאם לתדמית הצדוקי הכופר, מאשר להסביר מדוע הפכו ר' מאיר ור"ג את הצדוקים למחמירים, ועובדה זו מצטרפת לשיקולים נוספים שיובאו שלהלן. דעת ר' יהודה עשויה לשקף דעה מנוגדת לזו של ר' גמליאל ור' מאיר באשר ליחס בין צדוקי לגוי (גולדברג, שם, עמ' 165-166), אך עדיין אין להסיק מכך שלדעת ר' יהודה הצדוקים מקלים בהוצאה מרשות לרשות, והצדוקי איננו יכול לבטל רשותו (כפירושו של גולדברג, שם), שהרי לעומת הבבלי, מלשון המעשה במשנה ברור שהצדוקי לא ביטל רשותו כלל, אלא הוציא כליו כדי להראות שאינו מבטל את רשותו. ממה אפוא נובעת המחלוקת בין ר' מאיר לר' יהודה במסירת המשנה? במשנת עירובין ו, ב הן ר' יהודה הן ר' מאיר (המביא במשנה את דעת ר"ג) סוברים כי מדובר בהוצאה במזיד ('עד שלא יוציא ויאסר'). משום כך לא ניתן להסביר את שורש המחלוקת בין ר' מאיר לר' יהודה בגישותיהם השונות בשאלה אם הוצאת כלים במזיד אוסרת (תוספתא, עירובין ה [ז], טו [מהדורת ליברמן, עמ' 114] והשוו ירושלמי, עירובין ה, ב [כג ע"ב-ע"ג]). נראה לי שהמחלוקת בין ר' מאיר לר' יהודה נובעת מהבדלים בדיני תפיסת חזקה ללא קשר לצדוקים, והשוו גם רש"י, בבלי, עירובין סח ע"ב, ד"ה והוציאו את הכלים. על פירושים אחרים שהוצעו לכך בבבלי ראו ליברמן, תשנ"ג, ג, עמ' 400-401.

וקבעוהו כאיסור מדברי סופרים, ולא מדאורייתא (ראו לעיל). לעומתם, קבוצות אחרות אסרו הוצאת חפץ מן הבית לחצר באופן מוחלט ודחו את תקנת עירוב החצרות. גישה כזו מצויה בספר היובלים ובברית דמשק וכן בהלכה המאוחרת של השומרונים.¹⁴ עובדה זו מלמדת כי ההיתר לטלטל מן הבית לחצר/מבוי באמצעות עירוב היה יוצא דופן. טעם אחר קשור לדרכם ההלכתית של הצדוקים. כפי שיתברר בהמשך הפרק ובפרקים הבאים, הצדוקים נטו להחמיר בדין, ובייחוד בדיני שבת. על כן יש להניח כי כמו בני כת קומראן והשומרונים גם הצדוקים החמירו ואסרו על עירוב חצרות בעקבות פרשנות מילולית ומרחיבה של הצו 'שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השבת; וישבתו העם ביום השביעי' (שמות טז כט-ל).¹⁵

לפיכך ניתן לשוב ולפרש ממה נבע החשש המיוחס לרשב"ג. הוא ומשפחתו ביקשו לבצע שיתוף מבואות בערב שבת, אך ידעו שהצדוקי הדר עמם בשכנות ושותף לאותו מבוי אינו מודה בעירוב. רשב"ג חשש שהצדוקי יוציא את כליו למבוי לפני כניסת השבת, וכך יגלה דעתו בפומבי שהוא אינו מבטל את חלקו ('רשותו') באותו מבוי, ועקב כך לא ניתן יהיה לבצע את שיתוף המבוי, שכן אין הוא מייצג את חלקם של כל הדיירים. מעניין שהמשנה מניחה מראש שהצדוקי ינסה לחבל בשיתוף המבואות של שכניו בכך שיוציא את כליו, כלומר משתקפים כאן יחסי שכנות עכורים בין משפחת רשב"ג, מראשי הפרושים ערב המרד הגדול, לבין אותו צדוקי. אפשר שמוסרי המשנה מרמזים שהצדוקי ניסה בעצם לכפות את עמדתו ההלכתית על שכניו הפרושים: הוא אינו משתף מבואות ובעקבות זאת עלול להפריע באופן פעיל ומכוון לשכניו לבצע שיתוף מבואות. גם הידיעה העולה מן המשנה כי מנהיג פרושי דר בשכנות לצדוקי מעניינת לעצמה (על מגורי הצדוקים בירושלים ראו להלן בנספח א). המקרה שבמשנה מתואר בשני אופנים שונים בידי שני חכמים, ולכאורה עולים ממנו שני מצבים הלכתיים שרק אחד מהם היה יכול להתקיים בפועל. לפי גרסת ר' מאיר (במשנה דבריו נזכרים כמשנה סתמית המיוחסת לרבן גמליאל, אך מן הבריייתא

14 על ההנחה שהצדוקים דחו הלכות שחז"ל ייחסו לדברי סופרים ראו: לאוטרבך, 1951, עמ' 182-184; אורבך, תשי"ח, עמ' 172-182. על הגישה המחמירה בנוגע להוצאה מן הבית לחצר בספר היובלים ובכת קומראן ראו: ספר היובלים ב, כט-ל ('ולא יביאו ולא יוציאו מבית לבית'); שם, נ, ח-ט; ברית דמשק יא, 7-8 ('אל יוציא מן הבית לחוץ ומן החוץ אל בית'); גינצברג, 1976, עמ' 61-62, 65-66; שיפמן, 1993, עמ' 108, 118-120. על האפשרות שההוראה 'אל יתערב איש מרצונו בשבת' (ברית דמשק יא, 4-5, וב-4QD^c 5I אצל י' באומגרטן, 1996, עמ' 180) משקפת איסור על עירוב חצרות ראו רגב, תש"ס (ב), עמ' 188-194. על עמדת השומרונים ראו: אלבק, תשי"ט, סדר מועד, עמ' 79, 435; וייס, 1994.

15 גייגר, תרכ"ב, עמ' 15. מעניין שחז"ל פירשו פסוק זה כאיסור הליכה בדרך המגביל את תחום השבת לאלפיים אמה. ראו: מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח, מסכתא דויסע ה (מהדורת האראוויטץ-רבין, עמ' 170); מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, בשלח, טז (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 114).

בבבלי, עירובין סח ע"ב ברור שהוא ראשון הדוברים במשנה), רשב"ג סבר שניתן להחזיק במבוי אף שהצדוקי מוציא את כליו לשם בערב שבת, ובתנאי שבני המבוי יקדימו ויוציאו את כליהם למבוי לפני שהצדוקי עושה זאת, כדי להראות את חזקתם במבוי. במקרה כזה לא יוכל הצדוקי לאסור את העירוב גם אם יוציא לאחר מכן את כליו. בדעה זוהי מחזיק גם רבן גמליאל דיבנה (בנו של רשב"ג) כפי שעולה מאותה ברייתא בתלמוד הבבלי. אולם לפי גרסת ר' יהודה אין כל תועלת במעשה זה כיוון שבכל שעה שיוציא הצדוקי את כליו למבוי הוא יאסור על שכניו את העירוב. לא נותר לדיירים אלא להספיק לעשות את כל צורכיהם במבוי בערב שבת, בטרם יוציא הצדוקי את כליו ויאסור עליהם. לפיכך הם תלויים ברצונו הטוב של הצדוקי שלא להוציא את כליו למבוי ושלא להפריע להם לבצע את העירוב, ואילו הוא מסוגל לכפות עליהם את ההלכה המנוגדת האוסרת עירוב חצרות, אם רק יחפוץ בכך.

עד כאן באשר לתוכנה של המשנה ומה חשבו התנאים על עמדת הצדוקים. עתה יש לשאול מה מכל זה מהימן מבחינה היסטורית. אי-אפשר לראות בתיאור המקרה במשנה כרוניקה היסטורית. מדובר בעיון הלכתי בבית המדרש בדור אושא, והמקרה שאירע ערב חורבן בית שני משמש מצע עיוני לגיבוש עמדות. אין לדעת מה אכן אמר רשב"ג לבניו ומה הם עשו, בייחוד משום שנמסרות שתי אפשרויות, ונראה שכל אחת מהן משקפת את דעת המוסר (ר' מאיר או ר' יהודה) בלבד. לפיכך אין כל ודאות ששכן צדוקי היה יכול לכפות על שכניו הפרושי להימנע מלבצע עירוב חצרות, וזאת אף שלפי כללי הפסיקה התנאית, מצב כזה אפשרי בהחלט. עם זאת סביר מאוד כי רשב"ג ובניו אכן דרו בשכנות לצדוקי וכי התעמתו ביניהם על השליטה במבוי ועל שיתוף המבואות, כיוון שאין כל סיבה שהתנאים יבדו מצב כזה.

ולבסוף, דומני כי סביר למדיי שהצדוקים, כמו כת קומראן (על עמדת ברית דמשק ראו לעיל), אכן החמירו באיסור הוצאה מן הבית לחצר ולא הסכימו להשתתף בעירוב החצרות. זוהי הנחת היסוד של משנה, עירובין ו, ב, ובלעדיה לא הייתה לתנאים כל סיבה להעלות את הסוגיה. הם אינם דנים במפורש בעמדת הצדוקים אלא נעזרים בזכר ההלכה הצדוקית כפי שהוא משתקף במעשה מימי רשב"ג, וזאת כדי לדון בשאלות מורכבות יותר של תפיסת חזקה במבוי. חוסר עניין ישיר שכזה בהלכה הצדוקית מביא לידי כך שיחסם של התנאים להלכה הצדוקית מתאפיין בריחוק ובאובייקטיביות יחסית. לעומת זאת יחסם של האמוראים להלכה הצדוקית ישיר יותר ומושפע מן הסטראוטיפ של צדוקים-כופרים.¹⁶ ניתן לשוב ולהדגים באמצעות משנת

16 ליחסו של ר' יוסי בי ר' בון לעמדת הצדוקים ראו לעיל, הערה 7. שמא אפשר שגרסתו של ר' יהודה למקרה שתואר במשנה משקפת עמדה קדומה יותר ואולי קרובה יותר למעשה ההיסטורי (אם היה כזה). ר' יהודה בר עלאי מוסר לעתים קרובות את ההלכה הקדומה מימי הבית ואת זו של בית שמאי (בשם ר' אליעזר בן הורקנוס) ומפרט עניינים מחיי היום-יום של אותה תקופה וכן מדווח בפרטנות על אירועים ודברים שנאמרו במהלכם. ראו: אנקר, תשמ"ו, עמ' 40-45, 51-56,

עירובין ו, ב את הקריטריונים שהצעתי במבוא למהימנותם היחסית של ההלכות שחז"ל מייחסים לצדוקים: עמדת הצדוקים עולה דרך אגב במהלך מסירת עמדות חכמים קודמים שיש להניח שחכמים דייקו בהן עד כמה שניתן; אין שום רמז כי החכמים המציאו את עמדת הצדוקים או עיוותו אותה (כפי שעשו האמוראים), וממילא הם לא באו לדון דווקא בה אלא נזקקו לה דרך אגב במהלך הלימוד; עמדה דומה או זהה אכן ננקטה בימי בית שני, כגון במגילת ברית דמשק מקומראן.

התנגדות לחיבוט ערבה בשביעי של סוכות החל בשבת

סוגיה נוספת הקשורה לדיני השבת של הצדוקים ושל הבייתוסים עולה ממעשה המיוחס לבייתוסים בתוספתא, סוכה. ההלכה בתוספתא דנה בשאלה אם חיבוט הערבה בהושענא רבה (היום השביעי של חג הסוכות), שבימי הבית נהג בבית המקדש, נוהג גם כשהושענא רבה חל בשבת:

לולב דוחה את השבת בתחלתו וערבה בסופו. מעשה וכבשו עליה ביתסין אבנים גדולות מערב שבת, הכירו בהן עמי הארץ ובאו וגררום, והוציאו מתחת אבנים בשבת, לפי שאין ביתסין מודים שחיבוט ערבה דוחה את השבת.¹⁷

הבייתוסים סברו שחיבוט הערבה אינו דוחה את השבת וראו בביצועו חילול שבת פומבי וביקשו למנעו. אמנם ההיבט המעשי של המקרה המתואר בתוספתא ברור, אך קשה לקבוע מה הייתה הסיבה ההלכתית לעמדתם של הבייתוסים, שחיבוט ערבה אינו דוחה את השבת: האם הם סברו כי קדושת השבת דוחה את מנהג חיבוט הערבה, או שמא לא קיבלו כלל את עצם מנהג חיבוט הערבה על המזבח בהושענא רבה, ללא קשר להלכות שבת? על פי האפשרות הראשונה נראה שהבייתוסים החמירו בהלכות שבת יחסית לפרושים, שכן הם סברו שקדושתה מחייבת את דחיית חיבוט הערבה. כנגד זאת אם האפשרות האחרת נכונה הרי הבייתוסים לא שינו ממנהגם בשבת ודחו את מנהג חיבוט הערבה בשבת כבחול, ולא ניתן ללמוד מכך דבר על דיני השבת שלהם. עם זאת גם לפי האפשרות השנייה פעולתם מלמדת שהם הקצינו את התנגדותם למנהג חיבוט הערבה בשל חילול השבת בפרהסיא (במקדש!) הנגרם

60. והשוו: אפשטיין, תשי"ז, עמ' 106-125; גילת, תשכ"ח, עמ' 309-329; בן שלום, תשנ"ד, עמ' 182-184 ובמפתח.

17. תוספתא, סוכה ג, א (מהדורת ליברמן, עמ' 266). לדעת ליברמן, מקורה של הלכה זו בברייתא בבלי, ראו: בבלי, סוכה מג ע"ב; ליברמן, תשנ"ג, ד, עמ' 861. על מנהג של חיבוט הערבה ראו רובינשטיין, 1995, עמ' 108-117.

בעקבותיו. כפי שהסברתי בפרק הראשון אבחן את ההלכות המיוחדות לבייתוסים כאילו הן מייצגות את כלל הצדוקים, כיוון שאין ראיות שמדובר בקבוצות נפרדות ובשיטות הלכתיות שונות, ונראה שחז"ל לא הבחינו ביניהן. עם זאת אין ודאות מוחלטת כי הלכות הבייתוסים משקפות את עמדת הצדוקים כולם.

יעקב לאוטרבך, ז'אן לה מואן וג'פרי רובינשטיין פירשו את דברי התוספתא – 'אין ביתסין מודים שחיבוט ערבה דוחה את השבת' – כפשוטם וסברו שלא נאמר בה שהבייתוסים לא הודו כלל במצוות חיבוט ערבה, אלא שלא הודו שהיא דוחה את השבת, ואם כך התנגדותם לחיבוט הערבה נובעת מהקפדתם שלא לעשות מלאכה כלשהי בשבת, ולו גם לצורך מנהג הייחודי להושענא רבה.¹⁸ כנגד זאת גייגר, אלבק, פינקלשטיין וליברמן הסיקו, בעקבות הפרשנים המסורתיים של התלמוד הבבלי, שהבייתוסים לא הודו כלל במצוות חיבוט הערבה על המזבח בהושענא רבה.¹⁹

כיצד ניתן להכריע בין שתי האפשרויות? הרי אין בידינו מקורות נוספים המביאים את עמדת הצדוקים והבייתוסים בנדון או רומזים עליה. לשם כך יש להיעזר במקורות עקיפים העשויים לשפוך אור מסוים על מעמדה של מצוות נטילת ארבעת המינים וחיבוט הערבה בעת העתיקה. לפיכך אנסה לברר באמצעות מקורות אלו, האם הכירו הצדוקים במצוות נטילת ארבעת המינים בחג הסוכות (כפי שפירשו הפרושים, כלקחתם ממש) ובתוך כך גם בנטילת הערבה, והאם הסכימו לטקס נטילת הלולב במקדש? אם התשובה על כך חיובית עולה השאלה, האם הכירו הצדוקים במנהג חיבוט ערבה בהושענא רבה? אם תסתמן תשובה חיובית על כך ניתן יהיה להסיק שהצדוקים דחו את חיבוט הערבה בשבת בשל הקפדתם על איסורי מלאכה בשבת.

ראשיתה של מצוות נטילת ארבעת המינים (ויקרא כג מ) לוט בערפל. הזכרתה לראשונה בהקשר היסטורי היא בנחמיה ח טו, אך גם מפסוק זה לא ברור כיצד נהגו עמם ואפשר שמיני הצומח הנזכרים שם שימשו לבניין הסוכה בלבד.²⁰ מצוות נטילת

18 לאוטרבך, 1951, עמ' 26-27; לה מואן, 1972, עמ' 194-195; רובינשטיין, 1995, עמ' 110-111, הערה 23 גוזר גזרה שווה ממחלוקת קצירת העומר לחיבוט ערבה אף שהראשונה מפורשת בתורה. מדברי התוספתא מובן שגם החכמים-פרושים חששו לחילול שבת, ולכן הכינו את הערבות מבעוד יום.

19 גייגר, תש"ט, עמ' 89; אלבק, תשי"ט, סדר מועד, עמ' 255; פינקלשטיין, 1962, עמ' 107, 708-705; ליברמן (תשנ"ג, ד, עמ' 870) גורס כי 'הביתסין אין מודין בערבה כלל, אלא שבימות החול לא היה איכפת להן, או שלא יכלו לעשות כלום, אבל כשחל יום שביעי לבית בשבת ניסו למנוע את נטילת הערבה בשבת'. לפרשנות המסורתית ברוח זה ראו כבר: ריטב"א לבבלי, סוכה מג ע"ב, ד"ה א"ה; ר"נ, שם, ד"ה ופרכינן.

20 'צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבת לעשות סכת ככתוב' (נחמיה ח טו). ראו: בבלי, סוכה לו ע"ב; אפשטיין, תשי"ז, עמ' 346; אלבק, תשי"ט, סדר מועד, עמ' 253; תבורי, תשנ"ה, עמ' 175 והספרות שם. ויליאמסון, 1985, עמ' 293-295, מנסה להראות שהפסוק בנחמיה איננו מבוסס על ההוראה בויקרא כג מ (ולכן איננו סותר אותו) אלא

ארבעת המינים, באופן המוכר מספרות חז"ל, נזכרת במפורש בספר מקבים ב ובכתבי יוסף בן מתתיהו.²¹ אולם פירוש הצו המקראי כמצווה על החזקת ארבעת המינים ביד (ולא בסוכה) ועל החזקתם בשעת הקפת המזבח במקדש אינו ייחודי אך ורק לפרושים-חז"ל, שכן הוא נזכר גם בספר היובלים, המציג שיטה הלכתית שונה מאוד משל חז"ל וקרובה לגישתם של בני כת קומראן.²² לפיכך אין כל רמז שהיו יהודים שדחו את מנהג נטילת ארבעת המינים לאחר ימי נחמיה, ומקורות מחוץ לספרות חז"ל, וספר היובלים בכללם, מעידים שהתקבלה בציבור. אמנם עובדות אלו אינן מוכיחות שגם הצדוקים אימצוה, אך הן מלמדות שזוהי האפשרות הסבירה ביותר.

יש להפריד בין עצם נטילת ארבעת המינים לבין מנהג חיבוט הערבה בצד המזבח ביום השביעי של סוכות. גם חז"ל הבחינו בין ארבעת המינים מדאורייתא למנהג חיבוט הערבה. כדי לשער מה הייתה עמדת הצדוקים בעניין חיבוט ערבה נבחן את מידת תקפותו של המנהג בעת העתיקה.²³ חז"ל חלוקים בדעותיהם על מקורה ועל

עוסק בבניית סוכה, ומזכיר גם דעות אחרות. פסוק זה הביא את הקראים לסבור שכן יש לקיים את מצוות ארבעת המינים. ראו: אבן עזרא לויקרא כג מ; אדרת אליהו, סוכות, פרק א (עמ' פ); אלבק, 1930, עמ' 18 והערה 119 שם. לפירושה של חז"ל את ויקרא כג מ כהוראה על נטילת ארבעת המינים ביד, ראו ספרא, אמור, טז (מהדורת וייס, קב ע"ג-ע"ד).

21 מקבים ב י, ו-ז; קדמוניות ג, 245. על מנהג החזקת האתרוגים בחג בידי הציבור ידוע מסיפורי רגימתם באתרוגים של אלכסנדר ינאי ושל הבייתוסי שניסך על רגליו: קדמוניות יג, 372; תוספתא, סוכה ג, טז (מהדורת ליברמן, עמ' 270). השוו גם משנה, סוכה ד, ט, והדיון להלן, בפרק הרביעי. על דברי יוסף בן מתתיהו ראו גם אפשטיין, תשי"ז, עמ' 348.

22 ספר היובלים טז, ל-לא: 'כי לעולם הוקם לישראל לעשתו וישבו בסכת ושמנו כתרים על ראשם ולקחו ענף עץ עבת וערבי נחל; ויקח אברהם לבות תמרים ופרי עץ הדר וסבב יום ביומו את המזבח בענפים שבע ליום ובבוקר יהלל ויודה לאלהיו על הכל בשמחה' (תרגום על פי מהדורת כהנא, עמ' רנו). לעתים קרובות מחבר ספר היובלים מייחס לאבות את ההלכות שהוא חושב שיש לבצע (רובן מנוגדות להלכות הפרושים-חז"ל). היובלים גורס שבע הקפות מדי יום ביומו, ואילו חז"ל גרסו הקפה אחת מדי יום ביומו, ושבע הקפות רק בהושענא רבה (משנה, סוכה ד, ה). כמו כן מכיוון שבהקפות שביובלים ענף עץ עבת וערבי נחל אינם נזכרים, לא ברור אם הם נלקחים ביד או מקשטים את הסוכה. השוו: לשינסקי, 1912, עמ' 211; אלבק, 1930, עמ' 17-18. על שיטתו ההלכתית של מחבר היובלים ראו: פינקלשטיין, 1923; אלבק, 1930.

23 לכאורה ניתן היה לשער כי הצדוקים התנגדו לכך מכיוון שבטקס חיבוט הערבה התקרב הציבור למזבח ונכנס לעזרת הכוהנים (כדעת ספרא, תשכ"ה, עמ' 91 ובהערות; רובינשטיין, 1995, עמ' 109), ובפרק הרביעי אטען כי הצדוקים ניסו להרחיק את ההמון מאזור מקודש זה. טענה כזו כבר העלה קנוהל, תשנ"א, עמ' 142. אולם ייתכן שהכוהנים סבבו את המזבח והציבור המתין בעזרת ישראל, שכן בספרות חז"ל אין אחדות דעים אם ישראלים רשאים להיכנס לעזרת כוהנים. כך למשל יש דעה שמשמעת ממנה התנגדות לכך: 'אמר ריש לקיש: כהנים בעלי מומין נכנסין בין האולם ולמזבח כדי לצאת בערבה' (בבלי, שבת מד ע"א). ראו גם אלבק, תשי"ט, מועד, עמ' 476.

תוקפה של מצוות חיבוט ערבה לצד המזבח. במקורות תנאיים נקבע כי 'ערבה הלכה למשה מסיני, אבא שאול או' מן התורה שנ' וערבי נחל, ערבה [ללולב, וערבה] למזבח'.²⁴ אולם דעות מאוחרות ממנה מייחסות את ייסוד המנהג לנביאים: 'ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי, חד אמר ערבה יסוד נביאים וחד אמר ערבה מנהג נביאים'.²⁵ עם זאת ר' יוחנן עצמו טוען במקומות אחרים שחיבוט ערבה היא הלכה למשה מסיני.²⁶ ההבדלים בין מסורות חז"ל השונות בנוגע ליסודו של מנהג חיבוט הערבה מעניינים ועשויים לסייע לברר אם היו שדחו מנהג זה. אבא שאול, שחי בסוף ימי הבית,²⁷ לומד מן התורה את מנהג חיבוט הערבה על המזבח, ואילו בדורות שלאחריו התעוררה מחלוקת אם היא הלכה למשה מסיני או שנביאים תיקנוה. מכאן שבימי הבית ייחסו הפרושים למנהג זה תוקף רב מכפי שעשו חז"ל בדורות מאוחרים. מדוע בסוף ימי הבית ובימי התנאים ייחסו למנהג זה יתר תוקף מאשר במסורות אמוראיות? אפשר שהדגשתם של חכמים כי חיבוט הערבה הוא מן התורה באה בעקבות פולמוס עם הכופרים לחלוטין במנהג זה. אלא שבמקרה כזה לא תהיה שום משמעות בעיני בני הפלוגתא של החכמים אם זוהי מצווה מדאורייתא, הלכה למשה מסיני או ייסוד/תקנת נביאים. לעומת זאת להבדל זה יש משמעות מיוחדת כאשר עולה השאלה אם חיבוט ערבה דוחה שבת – אם הוא מדאורייתא או אף בגדר 'הלכה למשה מסיני' סביר שהוא דוחה את השבת, אך ודאי שאינו דוחה את השבת אם הוא מנהג נביאים.²⁸

ניתן להדגים זאת באמצעות השוואת דברי החכמים על שתי מחלוקות עם הצדוקים ששתיהן נוגעות לחג הסוכות. באשר לניסוח המים על המזבח, שהצדוקים כנראה דחו אותו לגמרי (ראו להלן, בפרק הרביעי), חז"ל אומרים שהוא נעשה כדי

24 תוספתא, סוכה ג, א (מהדורת ליברמן, עמ' 266). השוו: ספרא, אמור, טז, ו (מהדורת וייס, קב ע"ד); ירושלמי, סוכה ד, א (נד ע"ב); בבלי, סוכה לד ע"א; מד ע"א; אפשטיין, תשי"ז, עמ' 34; אורבך, תשמ"ד, עמ' 28; חבורי, תשנ"ה, עמ' 192.

25 בבלי, סוכה מד ע"א. על ההבדל בין יסוד נביאים (המקנה יתר תוקף) למנהג נביאים ראו אורבך, תשמ"ד, עמ' 28.

26 בבלי, סוכה לד ע"א; ירושלמי, סוכה ד, א (נד ע"ב); השוו גם רמב"ם, משנה תורה, הלכות לולב ז, כ-כב.

27 על המסורות של אבא שאול ראו היימאן, תשכ"ד, עמ' 1106-1107.

28 אורבך (תשמ"ד, עמ' 29) קשר בין מתן התוקף למנהג חיבוט הערבה לשאלת קיומו בשבת, אך לא הכריע מה הייתה עמדת הבייתוסים. לשאלה אם מנהג הנוהג במועד דוחה שבת ראו: משנה, סוכה ד, ב-ג; שם, ביצה ה, ב, והשוו: תוספתא, פסחא ד, יג-יד (מהדורת ליברמן, עמ' 165-166); ליברמן, תשנ"ג, ד, עמ' 566-567 (והמקבילות שם). על כך שמצוות לולב שמדאורייתא (ביום הראשון לחג) דוחה שבת ראו: משנה, סוכה ג, יב-יג; ליברמן, שם, עמ' 869. אשר למעמדה של 'הלכה למשה מסיני', ש' ספראי טען שאין היא דומה למצווה מדאורייתא אלא מדובר בהגדרה שבאה לתת תוקף למנהג הנובע ממסורת שבעל פה. ראו ספראי, תשנ"ד, ב, עמ' 575-548.

לעשות פרסום לדבר.²⁹ ואילו על חיבוט הערבה חז"ל אומרים כי הוא נעשה בשביעי של סוכות כדי לפרסמה שהיא מן התורה.³⁰ ניתן לדייק בלשונם ולהסיק שלעומת מנהג ניסוך המים, הפולמוס עם הבייתוסים-צדוקים בעניין חיבוט ערבה לא נגע לשאלה אם יש לבצעו, אלא אך ורק לשאלה אם הוא מנהג מדאורייתא ולא מנהג בעלמא.

את הדגשתם של חז"ל כי תוקפו של מנהג חיבוט ערבה מן התורה ניתן להסביר בכך שהבייתוסים קיבלו אותו, אך המעיטו בתקפותו ביחס למצווה אחרת מן התורה העשויה להיות מנוגדת לו – השבת. אם הבייתוסים ערערו על כך שחיבוט הערבה הוא מן התורה, אין ספק שהם לא היו מוכנים לחלל את השבת, שהיא כמובן מצווה מן התורה, כדי לקיים מנהג בעל חשיבות פחותה. שאם לא כן, יש להציע פתרון אחר להדגשתם החוזרת ונשנית של חז"ל כי מצוות חיבוט ערבה היא מן התורה, אך בדורות שלאחריהם ניתן למצוא גישה 'מתונה' יותר, כי זהו מנהג נביאים.

מדיון זה עולה כי ייתכן שהבייתוסים אכן הכירו במנהג חיבוט הערבה בשבת, אך לעומת הפרושים והחכמים הם המעיטו מתוקפו וסברו שאין לקיימו כשהושענא רבה חל בשבת.³¹ מסקנה זו מבוססת על היקשים ממקורות שונים וכן על השערות הנוגעות לרקע ולנסיבות שביסוד דברי החכמים, והיא רחוקה מלהיות ודאית. אולם היא עדיפה מניחושיהם של חוקרים קודמים, וסבורני שהיא מסבירה את העדויות הקיימות באופן המוצלח ביותר.

איסור מלחמה בשבת

יוסף בן מתתיהו מספר בפירוט כיצד בשנת 63 לפנה"ס צר המצביא הרומי פומפיוס על הר הבית והכניע את תומכי אריסטובולוס השני (אריסטובולוס היה בנם של אלכסנדר ינאי ושלומציון אלכסנדרה) שהתבצרו על ההר סביב המקדש. כיבוש זה פתח את תקופת השלטון הרומי בארץ-ישראל. אגב כך יוסף בן מתתיהו מציין שהנצורים נמנעים מלהילחם בשבת. בראשית המאה העשרים טען רודולף לשינסקי שאיסור הלחימה שיוסף בן מתתיהו מייחס לתומכי אריסטובולוס מלמד על הלכה צדוקית. לשינסקי לא הביא נימוקים או ראיות לכך, אך ברור שטענה זו קשורה

29 ירושלמי, סוכה ד, ו (נד ע"ג). מעניין שאף על פי שמקורות אמוראיים מוצאים לניסוך המים בסוכות ראיה מן התורה אין לכך ביטוי בפולמוס עם ההלכה צדוקית.

30 בבלי, סוכה מג ע"ב.

31 בעיית נפילת יום חיבוט ערבה, הושענא רבה, בשבת נפתרה בדורות שלאחר מכן כשהותקן הלוח העברי, כך שהשנה לא תחל ביום ראשון, רביעי או שישי, ואז יום שביעי של סוכות לעולם לא יחול בשבת. ראו: אוצר הגאונים לראש השנה, דף י (מהדורת לוין, עמ' 16-17); רמב"ם, משנה תורה, הלכות קדוש החורש, ז. והשוו שם, הלכות לולב, ז, ב.

לקביעה אחרת שלו, שתומכי אריסטובולוס היו צדוקים.³² להלכה צדוקית כעין זו אין כל רמז בספרות חז"ל, ולכן הדיון בה מוגבל לפירושן של רמיזות להלכות מלחמה בשבת בכתבי יוסף בן מתתיהו. מאז ימי לשינסקי דנו רבים בסוגיית מלחמה בשבת, אך איש עדיין לא ניסה לסתור את טענתו או לבססה. דומני כי יש יסוד לדבריו של לשינסקי, שכן פשר נחום מקומראן מלמד שתומכי אריסטובולוס אכן היו צדוקים. כמו כן בדיקה מחודשת של תיאור מצור פומפיוס על הר הבית מביאה אותי להציע שהנצורים לא נלחמו כלל בשבת, גם לא מלחמת מגננה.³³ קשה מאוד להוכיח גישה הלכתית על סמך מקור היסטורי שאינו מציין אותה במפורש, ובמקרה דנן התמונה מורכבת במיוחד, שכן היא נסמכת על כמה מקורות היסטוריים, ובראש ובראשונה יוסף בן מתתיהו. בכוונתי להציע בחינה מפורטת של המקורות, ולדעתי הפירוש המוצלח ביותר להם הוא שאותם נצורים לא נלחמו כלל בשבת.

בטרם אבחן את התנהגותם של הנצורים בעת מצור פומפיוס אקדים דיון כללי בדיני המלחמה בשבת בימי בית שני. את עיקר המחקרים שדנו בשנים האחרונות בדיני מלחמה בשבת ניתן לחלק לשלוש גישות: האחת היא גישתו של מ"ד הר. לדעתו, דיני מלחמה בשבת התפתחו מגישה מחמירה האוסרת לחימה בשבת, לעמדה מקלה המתירה אותה. דיונו של הר, הראשון שדן בבעיה זו בפירוט, התרכז בעמדתם של חז"ל מתוך הנחה שספרות חז"ל משקפת גם את ההלכה בתקופה החשמונאית, והתעלם מן האפשרות שהיו חילוקי דעות בין הזרמים השונים בחברה היהודית בעניין זה. גישה אחרת הביעו הולדיי וגודמן וכן נודה ווייס. הם הדגישו את הימנעות היהודים מלחימה בשבת בימי בית שני בהסתמך על ספרי מקבים א ו-ב, על ספר היובלים, על כתבי יוסף בן מתתיהו ועל קטעים מן הספרות היוונית-רומית. גישה נוספת העלו בצלאל בר-כוכבא וישראל בן שלום. לטענתם, בספרי מקבים א ו-ב ובכתבי יוסף בן מתתיהו אין כלל תופעה של הימנעות מלחימה בשבת מסיבות דתיות-הלכתיות. הם ניסו להראות כי במקרים מסוימים אין לטעון שלא נלחמו בשבת, ובמקרים אחרים אי-הלחימה נבעה מסיבות צבאיות או אחרות, אך לא בשל גישה הלכתית של החמרה בדיני שבת. אולם איש מהחוקרים לא הקדיש דיון מספק לתיאור מצור פומפיוס או תשומת לב ראויה לקיומן של עמדות מנוגדות בחברה היהודית, כגון חקירת העמדה הצדוקית.³⁴

32 על הימנעות מלחימה בשבת כאופיינית לצדוקים ראו לשינסקי, 1912, עמ' 32. על ההנחה שתומכי אריסטובולוס שהתבצרו בהר הבית היו צדוקים ראו שם, עמ' 98.

33 ניסיתי לבסס שתי מסקנות אלו במאמרי (רגב, 1997). הראיות לצדוקיותם של אריסטובולוס השני ותומכיו יובאו בפרק השביעי, עמ' 287-288.

34 לגישה הראשונה ראו הר, תשכ"א. לשנייה ראו: הולדיי וגודמן, 1986; נודה, 1997, עמ' 61-92; וייס, 1998. לשלישית ראו: בר כוכבא, תשמ"א, עמ' 331-342; בן שלום, תשנ"ד, עמ' 89-95 וכן דברי י"א הלוי (מובאים אצל הר, שם, עמ' 248, הערה 28) כי דרך ההימנעות מן הלחימה ננקטה

המקורות ההיסטוריים מזכירים מקרים אחדים של אי-לחימה בשבת וכן התלבטויות אם להילחם אם לאו, שבסופן אכן נלחמו בשבת: בסוף המאה הרביעית לפנה"ס לכד תלמי לגוס את ירושלים בשל הימנעות היהודים מלהתגונן בשבת;³⁵ ערב המרד החשמונאי פרץ אפולוניוס לעיר בשבת, ונראה שניצל את שביתת היהודים בשבת;³⁶ בראשית המרד החשמונאי נהרגו כמה מן המתנגדים שברחו למדבר בשל גזרות אנטיוכוס, וכשצרו עליהם הסלבקים הם החליטו שלא להילחם ברודפיהם בשבת. אמנם לא נאמר במפורש שהם נמנעו מלהילחם בסלבקים מסיבות הלכתיות, אך כך יש להסיק מהקשרם של הדברים.³⁷ המקור היחיד המציין במפורש הלכה זו הוא ספר היובלים, ושיפמן שיער שכך סברו גם חברי כת קומראן.³⁸ מתתיהו ואנשיו

אף בימי חול ונבעה מן החשש למפלה (!). הר (שם, עמ' 247-248, הערה 28) מעיר שהלחימה בשבת לא נבעה מ'פיקוח נפש'; מושג זה נקבע רק לאחר התקופה החשמונאית. באותה הערה הוא גם דוחה את האפשרות שהיו חילוקי דעות בעניין מלחמה בשבת בין הצדוקים לפרושים. בעיית מלחמה בשבת העסיקה כבר את ר' נחמן קרומאכל וא' גייגר (הר, שם, עמ' 244, הערה 11, עמ' 247-248, הערה 28).

35 קדמוניות יב, 4-6; נגד אפיון א כב, 208-211; שטרן, 1976 (א), עמ' 104-110. השווה הדיון אצל נודה, 1997, עמ' 65-67.

36 מקבים ב ה, כד-כו.

37 מקבים א ב, כט-לז; מקבים ב ו, יא; קדמוניות יב, 274. במקבים א סירבו הבורחים למדבר לקריאת החיילים הסלבקים לצאת ממחבואם בשל קדושת השבת, וכשהתקיפו אותם החיילים הם 'לא השליכו עליהם אבן ולא סתמו את המחבואים באמרם נמות כולנו בתמנו עדים לו השמים והארץ כי בלא משפט תספנו' (מקבים א ב, לה-לו, תרגום על פי מהדורת כהנא, עמ' קז). כאן לא נאמר במפורש שההימנעות מלחימה נובעת מקדושת השבת, וזו הטענה המרכזית בשיטתו של בר כוכבא (תשמ"א, עמ' 335-336). אולם אין לי ספק שהלוחמים נמנעו מלחימה בשבת כדי שלא לחלל את קדושת היום, אף שספר מקבים א מציג זאת כמעשה של חסידות דתית ומעין מוות על קידוש השם. הטעמים למסקנתי זו הם ארבעה: שמירת השבת נזכרת בראשית הדברים; במקבים ב נאמר במפורש שהם לא רצו לחלל את השבת; כך גם אומר יוסף בן מתתיהו (שהכיר רק את מקבים א ולא יכול היה להתבסס על מקבים ב), ומכאן שכך הוא פירש את מקבים א; תקנת מתתיהו התירה להילחם בשבת בתגובה למקרה טרגי זה, ומכיוון שהפתרון הלכתי, הרי גם הבעיה שעמה בא להתמודד היא הלכתית.

38 ספר היובלים נ, יב. על היובלים ראו אלבק, 1930, עמ' 11. כאמור, ספר היובלים קרוב לגישתה ההלכתית של כת קומראן אך במגילות קומראן לא נאמר דבר בעניין הלחימה בשבת. אשר לעמדת כת קומראן, מגילת המלחמה אוסרת להילחם בשנת השמיטה (מגילת המלחמה ב, 8-9). ידין סבר כי מחבר המגילה הסיק זאת מן היקש בין מנוחת השבת למנוחת השנה השביעית וכי למעשה המגילה אסרה להילחם בשבת. ראו: ידין, תשי"ז, עמ' 33-35, 262-269, ובעקבותיו שיפמן, 1993, עמ' 92. מעניין לציין כי מקורות חז"ל נדרשים לסוגיית המאמצים הצבאיים בשנה השביעית. ראו: תוספתא, שביעית ד, ז (מהדורת ליברמן, עמ' 180); ליברמן, תשנ"ג, ב, עמ' 532. אגב כך יש לשאול אם איסור לחימה בשנת השמיטה התקיים בפועל בתקופה החשמונאית והיה מקובל גם על הצדוקים. יוחנן הורקנוס צר על תלמי בן חבוב לאחר שרצח תלמי את שמעון

היו הראשונים שחוללו תמורה בגישה הלכתית מחמירה זו. לאחר שנודע להם על מותם של מי שברחו למדבר מפחד הגזרות ונמנעו מלחימה בשבת, קיבלו מתתיהו ומקורביו את ההחלטה להילחם בתוקפיהם בשבת, מחשש שאם לא יעשו כן, יכו בהם הסלבקים עד חרמה.³⁹

אין לדעת מה הייתה סמכותו של מתתיהו, ואיזו השפעה הייתה לתקנתו במשך השנים. אולם במרד החשמונאי ולאחריו ידוע על שלושה מקרים נוספים שבהם הביעו יהודים או גויים את הגישה שההלכה איננה מתירה להילחם בשבת, אולם לבסוף כן הייתה לחימה. המפקד הסלבקי ניקנור ערך מלחמה נגד יהודה המקבי בקרבת שומרון בשבת, והיהודים שהוכרחו ללכת עמו התחננו לפניו שלא יהיה כה פראי ואכזרי ואל יכחיד את המורדים בשבת.⁴⁰ אותם יהודים חששו להשמדתם של יהודה ושל חייליו, וראו בהחלטת ניקנור להתקיף בשבת דבר אכזרי במיוחד, ומכאן שהם חששו שהמקבים לא יילחמו בשבת. המצביא הסלבקי בקחידס סבר שיונתן החשמונאי לא יילחם נגדו בשבת סמוך לירדן.⁴¹ סביר מאוד שבקחידס חשב כך כי ידע שהיהודים מקפידים באיסורי שבת. עם זאת בשני מקרים אלו נתבדתה תקוותם של המצביאים הסלבקים, שכן יהודה ויונתן נהגו לפי תקנת מתתיהו, נלחמו בשבת וניצחו בקרב.⁴² מקרה דומה אירע בבבל במאה הראשונה לספירה בזמן המרד של האחים חסינאי וחנילאי. הפחה הבבלי נטה להאמין שהיהודים לא ישיבו מלחמה בשבת, ואמנם כמה מיהודי פרתיה טענו שאין להילחם בשבת, אף לא לשם מגננה.

(אבי הורקנוס) והסתגר במבצר דגון (דוק) בהחזיקו את אמו של הורקנוס כבת ערובה, אלא שהורקנוס נאלץ להפסיק את המצור בשל שנת השמיטה (מלחמת א, ב, ג-ד, 54-60; קדמוניות יג, 230-235). לדעת הר (תשכ"א, עמ' 235) הפסקת המצור נבעה מסיבות אובייקטיביות של היעדר משאבים בשנת השמיטה, והוא מביא דוגמה נוספת המעידה על הימנעות מלחימה בשמיטה בשל קושי שכזה (מקבים א ו, מט-נד). כמו כן ידוע שבמרד החשמונאי נלחמו בשנת שמיטה (מקבים א ו, יט-מח. לכרונולוגיה השוואית, ביקרמן, 1979, עמ' 101-103) וגם במצור של הורדוס ושל הכוחות הרומיים שלצדו על אנטיגונוס בן אריסטובולוס השני (קדמוניות יד, 470-476). ובכל זאת ייתכן שהורקנוס הפסיק את המצור מסיבות הלכתיות, שכן הסכנה שהעמיד תלמי בן חבוב בפני שלטונו הייתה רבה מכדי שיופסק המצור בשל מחסור במשאבים כלכליים. אם כך, הרי האפשרות שהורקנוס נהג לפי הלכה המוכרת אך ורק ממגילת המלחמה היא מפתיעה ומעניינת.

39 מקבים א ב, לט-מ. ראו: אבל, 1949, עמ' 39-45; צ'ריקובר, תשמ"ב, עמ' 165-166. לספרות נוספת ראו בר כוכבא, תשמ"א, עמ' 331. בהמשך אפרש דברים אלו כהיתר להתקפה על האויב בשבת ואביא לכך מקבילה מספרות חז"ל.

40 מקבים ב טו, א-ב. ראו אבל, 1949, עמ' 470-471.

41 מקבים א ט, מד-מה; קדמוניות יג, 12.

42 מקבים ב טו; מקבים א ט, מד-מט.

אלא שדעתם לא נתקבלה, והיהודים, בהנהגת חסינאי, השיבו מלחמה בשבת.⁴³ עדויות אלו מלמדות כי היו יהודים שסברו שאין להילחם בשבת. כמו כן בשלושת המקרים שמעו מצביאים ושליטים נכרים שיהודים נוהגים שלא להילחם בשבת, וקשה לסבור כי לכולם הגיעו שמועות בלתי מבוססות אף שהתברר בסופו של דבר. ואמנם גם במהלך המרד הגדול נלחמו המורדים ברומים בשבת. הקנאים רצחו את חיילי מיטליוס הרומים בשבת לאחר שמסרו הרומים את נשקם, וכן המון העם רדף אחר המצביא הרומי גאלוס בשבת שבחג הסוכות.⁴⁴

מכל זאת עולה שבתקופה החשמונאית, ואולי גם לאחר מכן, היו שנהגו להילחם בשבת והיו שחשבו שלחימה בשבת (בהמשך אטען שגם מלחמת מגננה) היא בגדר

43 קדמוניות יח, 318-324. ראו: הר, תשכ"א, עמ' 353; נודה, 1997, עמ' 71-72.

44 מלחמת ב, יז, י, 456; יט, ב, 517. יש להניח שגם בעת מערכות המצור על יודפת, גמלא וירושלים נלחמו הנצורים בשבת. מעניין שעם פרוץ המרד הגדול נאם המלך אגריפס השני לפני העם וטען כי אם ימרדו היהודים הם ייאלצו להפר את החוקים שבשמים הם בעצם מורדים, וכדוגמה לסתירה בין מלחמה לשמירת החוקים הוא הזכיר את הימנעותם של הנצורים מלתקוף את סוללות המצור של פומפיוס (שם, טז, ד, 391-393). אם דבריו משקפים עמדה שהובעה באותם ימים, ניתן להסיק כי היו שחשבו שיש להימנע ממלחמה בשבת גם במרד הגדול. נאום אגריפס (כמו יתר הנאומים שיוסף בן מתתיהו מביא) הוא יצירה ספרותית ולא מקור היסטורי (הר, תשכ"א, עמ' 253-254; שירר, ורמש ומילר, 1973, עמ' 485, הערה 4; רז'ק, 1983, עמ' 40, 79-80), אולם אם טענה זו של אגריפס משקפת הלך רוח כלשהו (השוו הולדיי וגודמן, 1986, עמ' 169), הרי קל יותר להבינה על פי הפרשנות שתוצע להלן כי מדובר בהימנעות מוחלטת ממלחמה בשבת, שהרי להימנעות מפעולות התקפיות יש השלכות מרחיקות לכת פחות משיש למרד ברומא. מכל מקום, קטע זה מלמד כיצד הבין יוסף בן מתתיהו את תיאור התנהגות הנצורים.

מקרה נוסף של אי-לחימה בשבת אירע בשנות המרד הגדול, אך הסיבה לכך אינה ברורה, ואין כל הכרח להניח שהיה זה מטעמים הלכתיים: יוסף בן מתתיהו נמנע מלאסוף את חייליו בשבת ולהילחם באנשי טבריה שמרדו במרותו (חיי יוסף לב, 159; הר, שם, עמ' 255; נודה, 1997, עמ' 73-74). בשני אירועים נוספים לא ניתן לקבוע אם יהודים נלחמו בשבת אך נחלו תבוסה, או שמא מפלתם נבעה מהימנעותם מלחימה בשבת: נפילת שיחין שבגליל בידי תלמי לתירוס ביום השבת (קדמוניות יג, 337; הר, שם, עמ' 246); לדברי ההיסטוריון הרומי פרונטיניוס, המצביא הרומי אספסיאנוס ניצח את היהודים כי התקיפם בשבת (שטרן, 1976, [א], עמ' 510-511; הולדיי וגודמן, שם, עמ' 169, הערה 142). על המצור שהטילו הורדוס והמצביא הרומי סוסיוס על אנטיגונוס שהתבצר בהר הבית בשנת 37 לפנה"ס, הובס ונשבה נאמר שהר הבית נפל בשבת ('יום הצום', סטראבון הוא שכינה כך את השבת בתארו את כיבוש הר הבית, ראו להלן). ראו: מלחמת א, יח, א, 351-353; קדמוניות יד, 477-481, 487; קסיוס דיו, היסטוריה רומית מט, 22, 4-5 (אצל שטרן, 1980, עמ' 359-361); סמולווד, 1976, עמ' 51-59, 565-567. כמו בתיאור מצור פומפיוס, גם יוסף בן מתתיהו (שהשתמש בסטראבון) כמעט לא מזכיר את התנגדות הנצורים, ועל יסוד המסקנות שאציע להלן על מצור פומפיוס, ייתכן שגם בקרב בהר הבית לא נלחמו כלל בשבת. יש גם לזכור שאנטיגונוס היה בנו של אריסטובולוס השני הצדוקי, שלדעתי תומכיו הצדוקים לא נלחמו בשבת.

חילול שבת. לפי גישה מחמירה זו, התפיסה של 'פיקוח נפש' איננה שוות ערך לעברה של חילול קדושת השבת.

אפנה עתה לניתוח העדויות על התנהגות תומכי אריסטובולוס השני בעת מצור פומפיוס עליהם. יוסף בן מתתיהו אומר שכשפומפיוס צר על תומכי אריסטובולוס, נמנעו התומכים מלחבל בהקמת סוללות המצור בשבת כיוון ש'החוק מתיר להתגונן כשהאויבים פותחים בקרב ותוקפים, ואוסר – כשהם עושים דבר אחר'.⁴⁵ כלומר, מוצג כאן 'חוק' המתיר בשבת אך ורק מלחמת מגננה, ואילו חיבול בסוללות המצור אינו נכלל בהגדרה זו ולכן אסור בשבת. זאת ועוד, יוסף בן מתתיהו טוען שהרומים ניצלו מצב זה כדי להדק עוד את המצור סביב הר הבית: בשבתות הם העדיפו להשקיע את מאמציהם בהקמת הסוללות במקום להילחם ביהודים פנים אל פנים,⁴⁶ ומכאן שהרומים הכירו את האופן שבו נהגו היהודים בשבת. הר ניסה ליישב את דברי יוסף בן מתתיהו עם התפתחות דיני הלחימה בשבת אצל חז"ל, כך שתשוחזר גישה אחידה למדיי בקרב הציבור היהודי לבעיית המלחמה בשבת. הוא מקבל את ההבחנה המשתמעת מדברי יוסף בן מתתיהו, לפיה נמנעו תומכי אריסטובולוס ממלחמת התקפה בשבת אך לא מפעולות הגנתיות. גם חוקרים אחרים קיבלו את דבריו אלו של יוסף בן מתתיהו כפשוטם בלי לשים לב לבעיות המתעוררות בהמשך דבריו.⁴⁷

יוסף בן מתתיהו ממשיך ומתאר את היום שכבש פומפיוס את הר הבית והמקדש ומציין את המקורות ההלניסטיים שהשתמש בהם. לדעתי, מקורות אלו וכן מקור רומי מאוחר בהרבה, קסיוס דיו, מציגים תמונה שונה של גישת הנצורים בשאלת המלחמה בשבת. דומני כי המפתח לכל הסוגיה הוא עצם העובדה שהר הבית נכבש דווקא בשבת. שכן יוסף בן מתתיהו מציין, ככל הנראה בעקבות מה שלמד מן ההיסטוריון ההלניסטי סטראבון, כי הר הבית נכבש ב'יום הצום'. לכאורה נראה שהכוונה ליום הכיפורים, אלא שממקורות שונים ברור שהדבר קרה באביב, וחוקרים שונים הסבירו שלמעשה מדובר ביום השבת. נראה שהשבת כונתה כך כיוון שהגויים שמעו על מנהג יהודי לצום בשבת, מנהג שיש לו הדים בספרות חז"ל.⁴⁸ ראיה נוספת לכיבוש

45 קדמוניות יד, 63: ἀρχουντας μὲν γὰρ μάχης καὶ τύπτοντας ἀμύνεσθαι δίδωσιν ὁ νόμος, ἄλλο δέ τι δρῶντας τοὺς πολεμμίους οὐκ ἐᾷ באמרו 'כי בשבת היהודים נלחמים רק להגנתם' ἀμύνονται τοῦ σώματος ὑπὲρ μόνου γὰρ τοῦ σώματος ἀμύνονται τοῖς σαββάτοις

46 קדמוניות יד, 64.

47 הר, תשכ"א, עמ' 247. ראו גם: שטרן, 1976 (א), עמ' 510-511; ספראי, 1987, עמ' 144; נודה, 1997, עמ' 72. ההבחנה בין הגנה למלחמת התקפה עומדת ביסוד המחקרים שמציין בר כוכבא, תשמ"א, עמ' 331.

48 קדמוניות יד, 66 (יום הצום = τῇ τῆς νηστείας ἡμέρα). על כך שהכוונה לשבת ראו: שטרן, 1976 (א), עמ' 276-277; הנ"ל, 1980, עמ' 350, 352; הנ"ל, תשנ"ה, עמ' 209-210, הערה 14; סמולווד, 1976, עמ' 565-567 (עדיין יש שמסתמכים על הפרשנות המוטעית. כגון שליט,

הר הבית בשבת היא דברי ההיסטוריון הרומי קסיוס דיו, שכתב בסוף המאה השלישית לספירה. לדבריו, הר הבית נלכד ב'יום שבתאי'. מיד עולה השאלה כיצד נפל הר הבית דווקא בשבת? והרי לפי הסברו של יוסף בן מתתיהו היהודים נלחמים מלחמת מגננה ואמורים להשיב מלחמה שעה. קסיוס דיו מציין במפורש שלא מקרה הוא שתומכי אריסטובולוס השני הובסו דווקא בשבת, שכן הם לא נלחמו כלל ברומים באותו יום, והוא איננו רומז להבחנה בין מגננה להתקפה.⁴⁹ כיוון שזהו מקור מאוחר אין לקבל את דבריו כמסקנה היסטורית בלי שיימצא לה אישוש במקורות קדומים ממנו. אנסה להראות שלדבריו יש רמזים גם בתיאור כיבוש הר הבית אצל יוסף בן מתתיהו.

על פי דברי ההיסטוריונים ההלניסטיים המצוטטים אצל יוסף בן מתתיהו, שעיקרם נשען ככל הנראה על דברי סטראבון, ביום נפילתו של הר הבית בידי פומפיוס לא הפגינו הנצורים לחימה אמיצה, והחיילים הרומים טבחו את מי שהיו בבית המקדש.⁵⁰ כתריסר אלפי יהודים מצאו את מותם באותה עת, ואילו מן הרומים נפגעו רק אחדים. למעשה, לא מוזכרת כל התנגדות פעילה לצבא הרומי ביום זה.⁵¹

תשל"ח, עמ' 349, 509-511). בקדמוניות יד, 68, יוסף רומז שדבריו הובאו מסטראבון, מניקולאוס מדמשק ומטיטוס ליוויס. סטראבון עצמו מזכיר את 'יום הצום' בתארו את מצור פומפיוס, ולכן מוסכם שיוסף העתיק ממנו ביטוי זה בלי שהבין, או לכל הפחות הבהיר, למה הכוונה. ראו: סטראבון, גאוגרפיקה טז, 2, 40 (אצל שטרן, 1976 [א], עמ' 297, 307); שטרן, שם, עמ' 276-277, 302, 307; הנ"ל, תשנ"א, עמ' 428-429; הנ"ל, תשנ"ה, עמ' 210, הערה 14. על תענית בשבת בספרות חז"ל ראו גילת, תשנ"ב, עמ' 109-122. מקבילה זו מלמדת שסטראבון והיסטוריונים נכרים אחרים לא היו בורים מוחלטים במנהגי היהודים, אלא רק הגזימו בתארם תופעות שנראו בעיניהם מוזרות.

49 קסיוס דיו, היסטוריה רומית לז, 16, 4, אצל שטרן, 1980, עמ' 350-353 ('יום שבתאי' = τῇ τοῦ Κρούου ἡμέρᾳ).

50 קדמוניות יד, 65-68.

51 שם יד, 71; מלחמת א, ז, ה, 151; שטרן, תשנ"ה, עמ' 210 והערה 13. במלחמת, שם נאמר שהרומים סבלו מפגיעות קלות יחסית. גם אם כך אכן היה, אפשר שרק מעטים מהנצורים התנגדו לרומים, ומכל מקום הערתו זו (ככל הנראה מקורה בכתבי ניקולאוס מדמשק) איננה שקולה לאי-הלחימה שהדגישו לא רק קסיוס דיו, אלא גם סטראבון המובא אצל יוסף בן מתתיהו (קדמוניות יד, 65-67, וראו הדיון להלן). על סמך המסקנות שאגיע אליהן בהמשך ניתן אף להסביר את דברי ניקולאוס כהוספה ספרותית לתיאור המצור שאין לסמוך על מהימנותה. שהרי ניקולאוס מדמשק, שממנו העתיק יוסף בן מתתיהו את התיאור שבמלחמת וככל הנראה גם את ההבחנה בין מלחמת מגננה למלחמת התקפה, לא הבין שהנצורים נמנעו מכל פעולה צבאית ביום שנכבש הר הבית (אך קסיוס דיו וסטראבון כן הבינו זאת, כל אחד בדרכו שלו). ייתכן שניקולאוס הזכיר התנגדות סמלית שכזו של הנצורים כי סבר שהדבר הגיוני ביותר. כלומר, אם נערער על כך שניקולאוס לא השכיל להבין את התנהגותם של הלוחמים, אפשר שגם חלקים אחרים בתיאורו יהיו חשודים באי-אמינות.

המקור העיקרי שיוסף בן מתתיהו מצטט ממנו,⁵² ככל הנראה סטראבון, יוצא מנקודת הנחה שהנצורים לא נלחמו כלל. לדברי מקור זה, הכוהנים שעסקו בעבודת הקרבנות המשיכו במלאכתם כיוון שלא היו מוכנים לעבור על אחד ה'חוקים'. יוסף בן מתתיהו מודע לכך שלא מתקבל על הדעת שהכוהנים ימשיכו בעבודת הקרבנות במקום להגן על נפשם, ולכן מוסיף ומדגיש שלא מדובר כאן בהגזמה אלא בעובדה שמזכירים כמה היסטוריונים.⁵³

מדוע המשיכו הכוהנים בעבודת הקרבנות במקום להתגונן? האם דבקות שכזו בעבודת הקרבנות הייתה אופיינית לכוהנים בימי בית שני? ניתן להשוות מקרה זה להתנהגות הכוהנים בעת שפרצו הרומים להר הבית בסופו של המרד הגדול. תיאור מצור טיטוס על הר הבית מלווה בתיאור לחימת הגבורה של הנצורים.⁵⁴ אף בשעות האחרונות בטרם נשרף המקדש גילו הכוהנים התנגדות אמיצה והשליכו על הרומים מכל הבא ליד. מי שהטילו את עצמם לאש לא עשו זאת בשל קנאותם לעבודת הקרבנות, אלא מתוך ייאוש בשל נפילת המקדש.⁵⁵ על כן ההסבר שהעתיק יוסף בן מתתיהו ממקורו, כי הכוהנים תומכי אריסטובולוס היו עסוקים במלאכתם, איננו משכנע. הרי אין סיבה אובייקטיבית שהכוהנים יהיו 'עסוקים' בעבודת המזבח מכדי להילחם בבאים להרגם. כדי למלא את מצוות הקרבנות המתחייבת מן ה'חוק' (התורה) דרושים כוהנים ספורים בלבד ולא אלפים (והרי באותו היום נהרגו 12,000 נצורים, ורבים נפצעו או נשבו). כמו כן יש לזכור כי תפקידם של הכוהנים, הלוויים והשוערים להגן על חומותיו של הר הבית.⁵⁶

52 המקור מצוטט בקדמוניות יד, 65-67.

53 'כשעה שנכבשה העיר, כיום הצום [...] שחטו האויבים המתפרצים את אלה שהיו בכית המקדש, ואלה שעסקו בקרבנות המשיכו על אף זאת לשרת בקודש, ולא הפחד לחייהם ולא המון אלה שכבר הלכו ונהרגו אילצום לברוח, אלא סבורים היו שמוטב שיסבלו את כל הסבל המזומן להם ליד המזבחות ולא יעברו על אחד החוקים (τῶν νομίμων). וכי אין זה סיפור סתם, המדבר בשבחה של חסידות שוא, אלא אמת (לאמיתה), מעידים על כך כל אלה שכתבו על מעשי פומפיוס, ביניהם גם אסטראבון וניקולאוס, ונוסף עליהם גם טיטוס ליוויס, מחבר ספר דברי ימי הרומאים' (קדמוניות יד, 66-68 [תרגום שליט, עמ' 122-123]). לתיאור זה יש מקבילות רק ב'גאוגראפיקה' של סטראבון, ולכן נראה שרובו מבוסס על דברי סטראבון (ראו לעיל, הערה 48 והמחקרים המצוינים שם). חיזוק לכך שהדברים הובאו מסטראבון ולהשערה שסטראבון העתיק (לפחות חלק מהם) מפוסדוניוס מאפמיאה ראו להלן, הערה 57. להופעתה של מקבילה לכך במלחמת א, ז, ד-ה, 148-151 שמקורה כנראה בניקולאוס, ראו להלן, בהערות 65-66. סבורני שקשה להפריד כאן בין תומכי אריסטובולוס כולם לבין הכוהנים שבהם, אשר רק הם נזכרים בקטע זה. במקום אחר מזכיר יוסף שהעם תמך בהורקנוס השני, ואילו הכוהנים היו עם אריסטובולוס. ראו קדמוניות יד, 20, והדיון בפרק השביעי, עמ' 287-288.

54 מלחמת ו, ד, ד, 244-248.

55 שם ו, ה, א-ב, 277-287.

56 על תפקיד זה ראו: משנה, תמיד א, א; שירר, ורמש ומילר, 1979, עמ' 284-287.

אולם אין להסיק מהסתייגויות אלו כי המקור שהביא יוסף בן מתתיהו, ככל הנראה סטראבון, בדה מלבו את כל הפרטים בתיאור זה. נראה שתומכי אריסטובולוס, או לכל הפחות רבים מהם, אכן נמנעו מלהשיב מלחמה לחיילי פומפיוס. אך לא ניתן לקבל את ההסבר שהם העדיפו לעסוק בעבודת הקרבנות מלהגן על עצמם ועל המקדש. עם זאת עדיין יש לשאול מניין נבע תיאור חסידות הכוהנים? כאמור, סביר שהתיאור נלקח מסטראבון (המספר על מצור פומפיוס ועל ההימנעות מלחימה בשבת בספר ה'גאוגראפיקה' שלו). אולם ברצוני להציע שסטראבון אינו המקור הראשוני לטענה זו, אלא הוא הביא את הדברים מהיסטוריון שקדם לו, פוסדניוס מאפמיאה (סוריה). זאת מכיוון שתיאור פולחן הקרבנות כתמצית החסידות ועבודת האל אופייני למחבר זה ולאסכולה הסטואית המאוחרת שהשתייך אליה וכן מכיוון שלפוסדניוס מיוחס חיבור על הישגי פומפיוס. פוסדניוס רתם את כתיבת ההיסטוריה לצורך הצעת השקפותיו על החברה האידאלית, ולצורך זה אף תיאר את היהדות ('המקורית' לעומת 'המאוחרת') בחיבה רבה אך באופן הרחוק מלשקף מציאות כלשהי.⁵⁷ לפיכך אם אמנם פוסדניוס אחראי לתיאור הכוהנים החסידים בעת מצור פומפיוס, מובן מאליו שאין לקבל תיאור זה כניסיון לכתוב היסטוריה, אלא יש לראות בו קישוט דמיוני למאורע היסטורי. ניתן לשער שבדומה לתיאוריו האחרים של פוסדניוס את היהודים ותולדותיהם, עומדת ביסודו עובדה היסטורית שעוותה, ככל הנראה במכוון.

ניתן אפוא לסכם את הראיות להימנעותם של הנצורים מכל פעולה מלחמתית בשבת: הר הבית נכבש בשבת; קסיוס דיו אומר שההתקפה אירעה דווקא ביום זה כיוון שהנצורים לא נלחמו בשבת; יוסף בן מתתיהו מעלה את סוגיית אי-הלחימה בשבת, אך קושר אותה למהלך המצור ולא לסופו הטרגי וכן מבחין בין מלחמת מגננה למלחמת מתקפה. אלא שדברי יוסף בן מתתיהו דורשים בירור מדויק. דומני שההסבר הפשוט ביותר להימנעותם של הכוהנים מלחימה באותה שבת הוא תפיסתם שאין להילחם בשבת גם אם עומדים לפני מוות בטוח. המקור שממנו שאב יוסף בן

57 בר כוכבא (בעקבות רבים אחרים) ייחס לפוסדניוס שני קטעים עיקריים העוסקים ביהודים וביהדות. שניהם השתמרו בתיווכו של סטראבון: תיאור יציאת מצרים, ובכלל זה כיצד הקים משה חברה אידאלית בארץ-ישראל, השתמר על ידי סטראבון, גאוגראפיקה טז, 2, 45-25 (בר כוכבא, תשנ"ז), ומצור אנטיוכוס השביעי סידטס על יוחנן הורקנוס השתמר על ידי יוסף בן מתתיהו (קדמוניות יג, 248-236) שהעתיקו מסטראבון (בר כוכבא, תשנ"ו). על יחסו של פוסדניוס לעבודת הקרבנות ראו בר כוכבא, תשנ"ז, עמ' 310-311 וכן הנ"ל, תשנ"ו, עמ' 27-31, ששם הוא דן בתיאור מצור אנטיוכוס השביעי סידטס על יוחנן הורקנוס (קדמוניות יג, 242 ואילך) שנאמר בו כי אנטיוכוס שלח קרבנות למקדש היהודי שעליו הוא צר. לספרות ולדיון על חיבוריו של פוסדניוס ומגמתם ראו במאמרים הנ"ל. על קשריו עם פומפיוס ועל החיבורים המיוחסים לו ראו בר כוכבא, תשנ"ז, עמ' 289-290, 330. האופן שבו פוסדניוס הציג את היהדות והמטרות שעמדו לנגד עיניו נדונים בפירוט במאמרו של בר כוכבא.

מתתיהו את ידיעותיו לא ידע מה הייתה הסיבה האמתית להתנהגות זו וקשר זאת לחסידות דתית ולנאמנות ל'חוק' של עבודת הקרבנות. אולם למעשה הייתה זו נאמנות לתפיסה המחמירה ביותר שניתן להעלות על הדעת של הציווי על איסור מלאכה בשבת. וכפי שהזכרתי לעיל, היו עוד פעמים שיהודים נהגו כך, וזו הייתה גם עמדתו ההלכתית של מחבר ספר היובלים.⁵⁸

הקושי היחיד בשחזור זה הוא דבריו המפורשים של יוסף בן מתתיהו, שהנצורים נמנעו מלהילחם ברומים רק לצורך התקפה, כלומר הם לא ניסו למנוע מפומפיוס להקים סוללות מצור. הוא אף מגדיר זאת חוק נורמטיבי לגמרי. אם כך, יש סתירה בין דבריו אלו לבין המסקנה המתבקשת מעצם תיאור כיבוש הר הבית בשבת בהמשך דבריו. כיצד ניתן ליישב סתירה זו? ניתן להראות כי ההבחנה בין מלחמת מגננה למלחמת התקפה אינה נזכרת בשום מקור אחר, וספק רב אם יש בה ממש. בעקבות זאת אני סבור שאין לייחס משקל היסטורי לדברים אלו, שמביא יוסף בן מתתיהו, אלא בטעות יסודם.

הר ואחרים סברו שיוסף בן מתתיהו צדק כשהבדיל בין מגננה להתקפה. למעשה, רבים פירשו את תקנת מתתיהו על סמך דברי יוסף בן מתתיהו באשר למצור פומפיוס, ובעקבות זאת הסיקו שמתתיהו התיר מלחמת מגננה בלבד וכן טענו שזו הייתה עמדת הפרושים בתקופה החשמונאית.⁵⁹ עוד סבר הר שעמדה זו הביעו חז"ל בהלכה הנזכרת בתוספתא, עירובין.⁶⁰ אולם הן התוספתא הן תקנת מתתיהו במקבים א אינן יוצרות הבחנה כה ברורה בין מגננה להתקפה כפי שיוצר יוסף בן מתתיהו. במקבים א מתתיהו אומר כי 'כל אדם אשר יבוא אלינו למלחמה ביום השבת נלחם בו', ואילו יוסף בן מתתיהו, המשכתב את ספר מקבים א, מוסיף שבעקבות תקנה זו היהודים נוהגים להילחם בשבת 'כל אימת שיש צורך בכך'.⁶¹ תקנת מתתיהו קובעת כי מותר להילחם באויב בשבת, ואינה קושרת זאת לסכנה של מוות מיד. אין ספק שמטרתו

58 הולדיי וגודמן (1986, עמ' 169) הציעו שהלכה זו יסודה בפסוק 'ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם מחלליה מות יומת כי כל העושה בה מלאכה ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמיה' (שמות לא יד).

59 לתקנת מתתיהו ראו מקבים א ב, כט-לז.

60 הר, תשכ"א, עמ' 243, 247; שטרן, 1976 (א), עמ' 510-511 וכן המחקרים הנזכרים אצל בר כוכבא, תשמ"א, עמ' 331, הערות 1, 3. על ההנחה שהפרושים הסכימו עם תקנת מתתיהו ראו שטרן, 1976 (א), עמ' 107 והספרות הנזכרת שם; ספראי, 1987, עמ' 144-145. על תוספתא, עירובין ג (ד), ה-ו שתידון להלן ראו הר, שם, עמ' 248. הולדיי וגודמן (1986, עמ' 167-169) טענו כי אין לקבל כפשוטם את דברי יוסף בן מתתיהו וכי מדובר באי-לחימה מוחלטת בשבת. אולם הם לא בחנו כלל את תיאור מצור פומפיוס במקורות השונים.

61 מקבים א ב, מ (על פי התרגום במהדורת כהנא, עמ' קז). יוסף בן מתתיהו, קדמוניות יב, 276-277 (εἰ ποτε δείξαιε). נודה (1997, עמ' 72) מתעקש שבמקבים א אכן יש הפרדה בין מגננה להתקפה.

של פומפיוס בעת שצר על הר הבית והצמיד את הסוללות לחומה הייתה לחסל את המורדים, ואם כך הרי על פי תקנת מתתיהו היה עליהם להפריע להקמת סוללות המצור גם בשבת. זאת ועוד, גם ההלכות המפורטות יותר בתוספתא, עירובין שהר פירש שהן נוגעות למגננה, אינן מתנות את היציאה לקרב בסכנה של מוות מידי, אלא מתירות לצאת מן העיר לקראת האויב ולחלל את השבת.⁶² אינני רואה הבדל בין יציאה שכזו לקראת האויב לבין הרס הסוללות שהוא מקים סביב מבצרם של הנצורים. בשתי הפעמים מדובר ביזמה צבאית שהימנעות ממנה תביא לקרבנות רבים יותר. רבים סברו שדברי התוספתא שנזכרו לעיל משקפים את עמדת הפרושים בימי בית שני.⁶³ אלא שהם שונים מאוד מן ההתנהגות שיוסף בן מתתיהו מייחס (בטעות) לתומכי אריסטובולוס. לפיכך ההיתר שנהג בימי הבית להילחם בשבת היה כמעט מוחלט וללא הבחנה בין מגננה לבין מתקפה לשם מגננה. הניסיון לפרש את תקנת מתתיהו ואת ההלכה בתוספתא על פי ההלכה שיוחסה לתומכי אריסטובולוס איננו עולה יפה.

דברי יוסף בן מתתיהו נראים הגיוניים לקורא המודרני המכיר מושגים הלכתיים מאוחרים כגון ההבחנה בין מלחמת רשות ומלחמת מצווה, אך למושגים אלו אין שום יסוד למקרא הידיעות הרבות על בעיית מלחמה בשבת בימי בית שני. למעשה מוכרות רק שתי גישות: האחת אוסרת כל מלחמה בשבת, והאחרת מתירה מלחמה בשבת כדי להתגונן מפני אויב המבקש להרגך. מכאן שדברי יוסף בן מתתיהו אינם מהימנים. מלבד טענה זו המדגישה את הצד ההלכתי של הסוגיה יש שלוש סיבות נוספות המביאות לידי המסקנה שהפרדה שיוסף בן מתתיהו מציג בין מגננה למתקפה מוטעית ואף לא הכתיבה את דרך הפעולה של תומכי אריסטובולוס: ראשית, אילו נלחמו הנצורים מלחמת מגננה, ספק אם הר הבית היה נופל דווקא בשבת. שנית, אילו נלחמו בשבת וחרב מונפת אל מול צווארם, לא היו סטראבון או פוסדניוס יכולים לדמיין כלל את התיאור מלא הפתוס של כוהנים שאינם נלחמים, ובדרך זו מפגינים חסידות דתית והקפדה על שמירת ה'חוקים'. ולבסוף, הבחנה זו אינה

62 'גוים שבאו על עיירות ישראל, יוצאין עליהן בזיין ומחללין עליהן את השבת. אימתי, בזמן שבאו על עסקי נפשות, לא באו על עסקי נפשות, אין יוצאין עליהן בזיין ואין מחללין עליהן את השבת. באו לעיירות הסמוכות לספר, אפי' ליטול את התבן, ואפי' ליטול את הפת, יוצאין עליהן בזיין ומחללין עליהן את השבת' (תוספתא, עירובין ג [ד], ה [מהדורת ליברמן, עמ' 99]). לנוסח ולמקבילות ראו ליברמן, תשנ"ג, ג, עמ' 342-343. אמנם בספרות חז"ל יש מגמה להגביל מלחמה בשבת, אך היא נוגעת למצור שישראל עורכים על עיר אויב ולא להתגוננות, ואין לקשור זאת להתנהגות הנצורים במצור פומפיוס. ראו: ספרי דברים, שופטים, רג-רד (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 239-240); הר, תשכ"א, עמ' 249-253, 341-346.

63 אורבך, תשי"ח, עמ' 168, ובעקבותיו: הר, תשכ"א, עמ' 248-249; ספראי, 1987, עמ' 144; ליברמן, תשנ"ג, ג, עמ' 342; בן שלום, תשנ"ד, עמ' 89.

מתיישבת כלל עם דברי קסיוס דיו. אמנם הוא מקור מאוחר מאוד, אבל ההסבר שהוא נותן, שהנצורים פשוט לא נלחמו בשבת, פותר את כל הבעיות האלה.

אם כך כיצד ניתן להסביר את קביעתו המשוונה של יוסף בן מתתיהו? על כך ניתן להשיב על דרך ההשערה בלבד. ההבחנה בין מגננה לפעולה צבאית אחרת מצויה לא רק בקדמוניות אלא כבר במלחמת, והרי הספר 'מלחמת היהודים' קדם ל'קדמוניות היהודים' ביותר מעשר שנים.⁶⁴ מקובל שחלק זה של החיבור 'מלחמת היהודים' מבוסס על כתבי ניקולאוס מדמשק, שהיה יועצו של הורדוס. יש טיעונים נוספים התומכים בהשערה שמקור הדברים בניקולאוס. אם נדייק בלשון הדברים במלחמת 'כי רק על נפשותיהם הם נלחמים ביום השבת', ניתן לחוש כי הכותב מגלה יחס מרוחק כלפי היהודים ואיננו מזדהה עמם ועם חוקיהם, בייחוד עם הדין יוצא הדופן של הימנעות מלחימה בשבת.⁶⁵ כיוון שכך, אף יש מקום להניח שאינו מדייק בתיאור דקדוקי ההלכה. אם כך, לא יוסף בן מתתיהו הגה את ההבחנה המלאכותית והמבלבלת. הוא למעשה העתיק אותה (פעמיים) מניקולאוס.

ברצוני לשער כיצד הגיע ניקולאוס, או לחלופין יוסף בן מתתיהו עצמו, למסקנה זו. יש מקור נוסף בספר ה'גאוגרפאיקה' של סטראבון המזכיר, כמו ניקולאוס/יוסף בן מתתיהו, שפומפיוס ניצל את הימנעותם של הנצורים מלחימה בשבת לצורך הקמת הסוללות: 'פומפיוס צר על העיר, כך נאמר, אחר שהשקיף על יום הצום, כשהיהודים נמנעו ממלאכה'.⁶⁶ אלא שסטראבון איננו אומר כי היהודים נמנעו רק מתקיפת

64 קדמוניות יד, 63; מלחמת א, 146.

65 מלחמת א, ז, ג, 146. על ניקולאוס כמקור של יוסף לסקירה במלחמת ספרים א-ב ראו: הלשר, 1916, עמ' 1954 ואילך; שירר, ורמש ומילר, 1973, עמ' 50-51. השוו גם כהן, 1979, עמ' 49-58. להבדלים נוספים בין מלחמת לקדמוניות בתיאור המצור ראו רגב, 1997, עמ' 278-279. ציון חסידות הנצורים העסוקים כביכול בעבודת המקדש ולא יכולים להתפנות להגנתו (קדמוניות יד, 66-67) מצוי כבר במלחמת א, ז, ד-ה, 148-151, ולפיכך נראה שיוסף בן מתתיהו העתיק מניקולאוס את התיאור הנ"ל שבקדמוניות. עם זאת אפשר שניקולאוס עצמו העתיק או הושפע מסטראבון בתיאור חסידות הנצורים. שטרן (תשנ"א, עמ' 424) מודה באפשרות כללית שכזו אך דבריו מלווים בהסתייגות. ניקולאוס התייחס באופן דומה להשלכות הצבאיות של שמירת השבת של היהודים גם כשציין כיצד צבאו של המלך הסלבקי אנטיוכוס השביעי סידטס נאלץ לשבות כיוון שחיילי יוחנן הורקנוס שנלוו אליו שבתו בשבת ובמועד שלאחריה (קדמוניות יג, 251).

66 גאוגרפיקה טז, 2, 40 אצל שטרן, 1976 (א), עמ' 296-297, 302, 307: κατελάβετο δ' ὡς φασι, τηρήσας τὴν τῆς νηστείας ἡμέραν, ἡνίκα ἀπείξοντο οἱ Ἰουδαῖοι παντὸς ἔργου. על האפשרות העקרונית שניקולאוס העתיק מסטראבון אומר שטרן (תשנ"א, עמ' 424) כי היא 'דבר שאינו בלתי אפשרי, אף כי אינו מתקבל על הדעת במיוחד'. אולם במקרה דנן קשה שלא להבחין בדמיון בין המשפט שהובא כאן מסטראבון לבין מלחמת א, ז, ג, 146 (שניתן ליחסו לניקולאוס), מה גם שהביטוי παντὸς ἔργου משותף. למקומות נוספים שבהם סטראבון מדויק ומהימן יותר מניקולאוס ראו שטרן, שם, עמ' 430-444. יש לציין שבן שלום (תשנ"ד, עמ' 91-92, הערה 93) הציע פתרון אחר לתלותו של יוסף בן מתתיהו בסטראבון ולדעתו הקטע

הסוללות בשבת וכי לו איימו ישירות על נפשם היו נלחמים. הוא רק מציין בדרך אגב שההימנעות מלחימה בשבת כללה (גם) אי-התקפה על בניית הסוללות, ודבריו עשויים להעיד על הימנעות מוחלטת מלחימה, שפומפיוס ניצלה להקמת הסוללות בשבת. זהו ההבדל בין סטראבון לתיאורים במלחמת ובקדמוניות. קשה להאמין שהדמיון בין סטראבון לדברי יוסף בן מתתיהו מקרי. סטראבון לא יכול היה להעתיק מניקולאוס שכתב זמן-מה לאחריו, אך יוסף בן מתתיהו או ניקולאוס יכלו להעתיק מסטראבון. אם כן מניין באה ההבחנה המובאת אצל יוסף בן מתתיהו? ניתן לשער שהיא תוצאה של פרשנות מוטעית לדברי סטראבון. כיוון שסטראבון הזכיר במפורש רק אי-התקפה של הסוללות, ניקולאוס (ובעקבותיו, יוסף בן מתתיהו, אם אמנם העתיק זאת מניקולאוס) הבין מדברי סטראבון שבתנאים אחרים הנצורים כן היו נלחמים בשבת. פרשנות זו עשויה לנבוע מחוסר ההיכרות של ניקולאוס את דיני המלחמה בשבת או מהנחתו שלא סביר שיהודים ייהרגו כצאן המובל לטבח בגלל שמירת השבת.⁶⁷

לסיכום, סוגיית ההימנעות מלחימה בשבת של תומכי אריסטובולוס השני, שבפרק השביעי (עמ' 282-283, 287-288) אנסה להראות שהיו צדוקים, מורכבת ביותר. עם זאת ניתוח מגוון המקורות המספרים על מאורע זה ובחינת הלכות המלחמה בשבת הביא אותי לידי המסקנה שהם נמנעו מכל פעולה מלחמתית בשבת. יוסף בן מתתיהו מציין בעקבות ניקולאוס כי אותם נצורים נמנעו אך ורק מהתקפת סוללות המצור וכי זהו אכן ה'חוק'. אך מדובר בטעות שכל הנראה הוא העתיקה מניקולאוס מדמשק, וניקולאוס ככל הנראה לא הבין נכונה את התיאור המקורי של סטראבון (בספרו 'גאוגרפיקה', וכאמור לעיל נראה שסטראבון אחראי לתיאור נוסף של כוהנים הנמנעים מלחימה בשל חסידותם בעבודת הקרבנות, שלפי הצעתי נלקח מפוסדניוס). אם יתקבל ניתוח זה של העדויות ומאחר שסביר מאוד שתומכי אריסטובולוס השני היו צדוקים, ניתן להסיק שההלכה הצדוקית קובעת שאין להילחם בשבת בכל תנאי.

שצוטט לעיל מסטראבון מלמד כי לא הייתה כל הימנעות ממלאכה בשבת. אלא שכן שלום מתעלם מן ה'מקורות' שהביאה לכך שהר הבית נפל דווקא ב'יום הצום'.

67 בר כוכבא (תשמ"א, עמ' 319-320) העלה השערה דומה באשר לאירוע אחר שניקולאוס התקשה להסביר והסתבך בתיאור מופרך. לדעתו, ניקולאוס בדה את סיפור הנמכת ההר שעליו עמדה החקרא (מלחמת א, ב, ב, 50; קדמוניות יג, 215-217) כיוון שסבר שמלכתחילה הייתה גבוהה מן המקדש. אלא שהטופוגרפיה של ירושלים בימיו מוכיחה כי התיאור שהציע מופרך מיסודו. בר כוכבא אף מעיר שם על 'כושר ההמצאה של ניקולאוס בתיאוריו את מדינת החשמונאים'. לעומת זאת אם מדובר בטעות של יוסף בן מתתיהו עצמו, הרי ניתן להקביל לה תיאורים היסטוריים אחרים שניכרים בהם פרשנותו שלו לאירועים ואף עיוות העובדות. ראו למשל: רז'ק, 1983, עמ' 66 ואילך; שטרן, תשנ"א, עמ' 426-427; פרייס, 1992, עמ' 180-193.

מועדי קציר העומר והעצרת – למחרת השבת שבתוך חג הפסח

על פי מקורות חז"ל, הצדוקים והפרושים נחלקו בדעותיהם באשר ליום המדויק שיש לקצור בו את העומר (ביכורי השעורים) ולהביאו למזבח, וכן באשר למועד שיש לחגוג את חג השבועות ('עצרת'). כאן מתגלים הבדלים בלוח המועדים של שתי הכיתות. אף שאלו הן הלכות מועד, יש להן נגיעה ברורה לשמירת השבת, כפי שיתברר בהמשך. במשנה ובתוספתא נזכר כי הבייתוסים התנגדו לדעה הפרושית שהעומר נקצר במוצאי יום טוב, כלומר במוצאי החג ראשון של שבוע הפסח, ומן ההקשר ברור שלדעתם העומר נקצר 'ממחרת השבת' ממש, כלומר במוצאי שבת.⁶⁸ התוספתא והתלמוד הבבלי מייחסים לבייתוסים את ההלכה הקובעת שגם מועד העצרת הוא לאחר השבת. הסכוליון למגילת תענית כתב יד אוקספורד מייחס עמדה זו לבייתוסים, ואילו כתב יד פארמה מייחס אותה לצדוקים.⁶⁹ הקושי המרכזי בניתוח עדויות אלו כרוך בהבהרת עמדת הבייתוסים-צדוקים. לאחר איזו שבת הם סבורים שיש לקצור את העומר: זו שבתוך שבוע הפסח (לאחר החג הראשון) או זו שלאחר תום שבעת ימי חג הפסח כולו? בפרק הראשון הגעתי לידי המסקנה שסביר יותר שהצדוקים והבייתוסים החזיקו באותה משנה הלכתית משמדובר בשתי קבוצות שחז"ל בלבלו ביניהן, ולכן אבחן הלכות אלו מתוך הנחה שהן מאפיינות את הצדוקים והבייתוסים כאחד.

התורה מורה על מועד קצירת העומר והבאתו מיד לאחר הציווי על שבעת ימי חג הפסח שנזכרים בהם גם מצוות אכילת קרבן הפסח ואכילת המצות וכן הציווי על 'מקרא קודש' ביום הראשון וביום השביעי לחג. כך מתואר דין העומר: 'כי תבאו אל הארץ אשר אני נתן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן; והניף הכהן את העמר לפני ה' לרצונכם ממחרת השבת יניפנו הכהן' (ויקרא כג י-יא).⁷⁰ מכאן שהזיקה בין מועד קציר העומר לחג הפסח איננה מוגדרת בבירור וגם המונח 'ממחרת השבת' נתון לפרשנות.

סלע המחלוקת בין שתי הכיתות נבע מפירושים שונים להוראה 'ממחרת השבת' (ויקרא כג יא, טו). מובן שפירושם של הבייתוסים והצדוקים ל'ממחרת השבת' נובע מפשט הכתוב, וכך גם פירשו (הבדלים מסוימים יובררו להלן) מחבר מגילת המקדש, השומרונים, הפלשים והקראים. לעומתם, הפרושים (וכן יוסף בן מתתיהו ופילון

68 משנה, מנחות י, ג; תוספתא, מנחות י, כג (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 528).

69 תוספתא, ראש השנה א (ב), טו (מהדורת ליברמן, עמ' 308-309); בבלי, מנחות סה ע"ב; סכוליון למגילת תענית, למועד ח בניסן (אצל נעם, תשנ"ז, עמ' 190 ואילך). ייחוס ההלכה שעצרת חלה לאחר השבת לצדוקים מעיד שמקור זה ייחס להם גם את קצירת העומר במוצאי שבת, שהרי הא בהא תליא.

70 על כך השוו למשל קנוהל, תשנ"ג, עמ' 29-31 והספרות שם. בפסוקים הבאים מפורטים הקרבנות המוקרבים לאחר הנפת העומר וכן האיסור לאכול מן השעורים החדשות בטרם הונף.

האלכסנדרוני), שעמדתם משתקפת בדברי חז"ל, הבינו פסוק זה באופן שונה לחלוטין, מן הסתם על יסוד מסורת שהייתה בידם. לשיטתם, העומר נקצר בערב יום ראשון של פסח, וביום שלאחריו העומר מובא למקדש לתנופה מעל המזבח. הפרושים פירשו את ההוראה 'ממחרת השבת' (ויקרא כג יא) כממחרת היום ששובתים בו, כלומר יום ראשון של הפסח. פרשנות הפרושים חז"ל לפסוק זה, לפיה 'שבת' מכוונת למועד, אינה יכולה להסתמך על פשט הפסוק אלא קובעת תחילה הלכה ומוצאת לה אישוישים בפסוקים אחרים.⁷¹

אולם הנקודה הבעייתית ביותר במחלוקת זו נוגעת דווקא לשמירה על איסורי המלאכה בשבת, דבר שגם מסביר את ה'ערך' ההלכתי שביסוד עמדת הבייתוסים. לפי עמדת הבייתוסים (ובנקודה זו הדברים תקפים גם לגישתה של מגילת המקדש) העומר ייקצר תמיד במוצאי השבת, ולכן לא ייתכן מצב שיהיה צורך לקצור אותו בשבת קודש (כלומר בשישי בערב, ליל שבת), וכך תימנע אפשרות של חילול השבת לצורך מילוי צו הקשור למועד.⁷² לעומת זאת על פי המשנה והתוספתא הפרושים לא

71 עמדת חז"ל מפורטת במקורות האלה: משנה, מנחות י, א; י, ג; ספרא, אמור, יא, ה (מהדורת וייס, ק ע"ג); בבלי, מנחות סה ע"א ואילך. השו"ג גם תבורי, תשנ"ה, עמ' 135-145. על פרשנותם לפסוקי המקרא ראו: ספרא, שם, יב, א-ז (ק ע"ד); בבלי, שם סה ע"ב-סו ע"א. השו"ג: בן שחר, תשל"ט; פישביין, 1985, עמ' 151. פירוש זהה ניתן למצוא גם מחוץ לספרות חז"ל: בפשט המקרא ביהושע ה יא (השו"ג אלבק, תשי"ט, סדר קדשים, עמ' 370-371) ובתרגום השבעים וכן בכתבי יוסף בן מתתיהו (קדמוניות ג, 250) ופילון האלכסנדרוני (חוקים ב, 162) המשכתבים את התורה. רוקח, תשמ"ו, עמ' 439 טען שפילון פשוט העתיק מתרגום השבעים. לעומת זאת כת קומראן, השומרונים, הקראים והפלאשים חלקו על הפרושים ופירשו את 'ממחרת השבת' כשבת ממש. ראו: הופמן, תשכ"ד, ב, עמ' קיד-קכז; הרן, תשמ"ח, עמ' 159; טלמון, 1989, עמ' 155 ואילך. ש' נאה (תשנ"ב, עמ' 427-439) הדגיש שיקול פרשני שהיה עשוי לעמוד ביסוד המחלוקת: בויקרא כג טו-טז נאמר 'וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה'; עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום', כלומר מדובר במניין של שבתות תמימות. ואילו בדברים טז ט, ישראל מצווים 'שבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש בקמה' וזהו מניין של שבועות. כשחז"ל פירשו את 'ממחרת השבת' בויקרא כממחרת יום טוב הם המירו את ספירת השבתות (ספירה של שבעה שבועות שבתיים, תמימים, החל ביום ראשון בשבוע) בויקרא בספירת שבועות (ללא זיקה ליום בשבוע) האופיינית לפסוק בדברים. זאת בהשראת 'שבת' במשמעות שבוע בספרות חז"ל ולא דווקא שבוע שבתי מראשון לשבת, אלא שבעה ימים באשר הם, ואילו מי שפירשו 'ממחרת השבת' כשבת ממש דבקו בספירת השבועות השבתיים. להסתייגויות מן הרעיון שבמקרא קיים שבוע שבתי ראו שורץ, תשנ"ו. העדפת החכמים את ספירת השבועות מספירת השבתות מתבטאת בטענת רבן יוחנן בן זכאי ור' עקיבא כי ספירת שבע שבתות רלוונטית רק בשנים שיום טוב ראשון של פסח חל בשבת ואז שני מנייני הספירה, של שבתות ושבועות, זהים למעשה. ראו: מדרש תנאים לדברים טז ט (מהדורת הופמן, עמ' 93); בבלי, מנחות סה ע"ב.

72 על איסור מלאכה בשבת ראו שמות לד כא. יש לזכור כי קצירת העומר לא נעשתה במקדש (כנגד הנפתו על המזבח ביום שלמחרת) אלא מחוץ לירושלים (השו"ג משנה, מנחות י, ב). על כך

ראו כל מניעה לקצור את העומר בשבת, ולשיטתם קצירת העומר דוחה שבת (כלומר כשיום טוב ראשון של פסח חל ביום שישי ומוצאי חג חלים בערב שבת קודש, העומר נקצר בשבת). במקורות אלו מתואר טקס שבו שלוחי בית הדין של חכמים אחראים לקצירת העומר, והטקס נערך ברוב עם אגב קריאות משולשות הפגניות ועניית 'הין' על כל אחת מהן. המשנה והתוספתא מציירות במפורש שמטרת הטקס להדגיש כי קוצרים את העומר גם בשבת, שלא כדעתם של הבייתוסים: 'בא השמש? [...] מגל זו? [...] קופה זו? [...] שבת זו? ... אקצר? והם אומרים לו קצר'.⁷³ מכאן עולה כי שלא כבייתוסים-צדוקים ושלא כמגילת המקדש, הפרושים וחז"ל בעקבותיהם לא מצאו דופי בחילול שבת לשם קיום מצוות העומר, אף שיכלו לפרש בנקל את פסוקי התורה באופן שימנע חילול זה. אולם בעבור הצדוקים-בייתוסים ערכה של שמירת השבת ושל ההימנעות ממלאכה גבר על מצוות העומר, ולכן לא הייתה להם כל סיבה לפרש את 'ממחרת השבת' שלא כפשוטו ולהיגרר למצב שבעיניהם הוא חילול שבת. עם זאת ניתן להבחין כי חכמים הוטרדו מחילול השבת שבקצירת העומר וניסו להמעיט בו, כגון בהפחתת כמות השיבולים הנקצרות בשבת וכן בהפחתת מספר המגלים וקופות הקוצרים.⁷⁴

כעת אפנה לבירור זמנו המדויק של מועד 'ממחרת השבת' לדעת הבייתוסים. אמנם ההלכה איננה מפורטת במלואה, אולם כפי שהזכרתי לעיל, נאמר שהם מתנגדים לקצירת העומר במוצאי יום טוב (בטרם יובא העומר למקדש למחרת יום טוב). מובן שהאפשרות האחרת, שנותר להם להחזיק בה, היא שיש להביא את העומר ממחרת השבת, כלומר ממחרת השבת ממש ולא ממחרת המועד! אפשרות זו מקבלת סימוכין בעמדה אחרת שנקטו הבייתוסים והצדוקים, ולפיה גם מועד העצרת הוא ממחרת השבת שחלה שבעה שבועות לאחר הנפת העומר, כפי שיפורט בהמשך. אולם עדיין לא ברור למחרת איזו שבת הבייתוסים סוברים שיש להביא את העומר: השבת שבתוך מועד הפסח או השבת שלאחר תום שבעת ימי הפסח?

ששיקול זה הניע גם את הקבוצות האחרות שפירשו כי יש לקצור את העומר במוצאי השבת ראו הרן, תשמ"ח. השביתה מטקסים פולחניים שאינם מתחייבים מעצם צווי השבת שבתורה בולטת במגילת ברית דמשק מקומראן. ראו: ברית דמשק יא, 17-18; באומגרטן, 1977, עמ' 10, 114; הנ"ל, 1985, עמ' 395. השו"ג גם שיפמן, 1993, עמ' 131-134.

73 משנה, מנחות י, ג; תוספתא, מנחות י, כג (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 528). ראו גם פירושו של אלבק, תשי"ט, סדר קדשים, עמ' 91.

74 ראו: משנה, מנחות י, א; בבלי, מנחות עב ע"א; סג ע"ב; ירושלמי, מגילה ב, ז (נז ע"ג); פלק, תשל"ט. בסוף התקופה התלמודית, משנקבע לוח השנה הקבוע הנוהג עד ימינו סולק קושי זה, שהרי לפי לוח זה יום ראשון של פסח לא ייפול לעולם ביום שישי ולא יהיה צורך לקצור את העומר במהלך השבת. ראו הר, 1976, עמ' 849.

רוב החוקרים סוברים שלדעת הצדוקים או הבייתוסים העומר מובא למקדש ביום ראשון שבתוך חג הפסח, ונקצר בערב שלפני כן, במוצאי השבת שבתוך החג, אם כי רובם לא ניסו להוכיח את טענתם.⁷⁵ חוקרים אחרים מחזיקים בדעה שהבייתוסים סברו שמועד הבאת העומר הוא ממחרת השבת שלאחר תום מלוא שבעת ימי הפסח. רובם מושפעים מכך שזוהי עמדת מגילת המקדש מקומראן הקובעת כי מועד הנפת העומר הוא בכ"ו בניסן.⁷⁶ אולם כדי לטעון כי מגילת המקדש מלמדת על עמדת הבייתוסים יש להראות זהות או לכל הפחות דמיון בין הבייתוסים לכת קומראן. בפרק הראשון כבר דחיתי את הזיהוי של הבייתוסים עם כת קומראן והאיסיים מטעמים הלכתיים והיסטוריים, ובפרק השישי אשוב ואדון בשאלת היחס בין ההלכה הצדוקית להלכה הקומראנית (וראו גם בנספח ב). אינני מסכים עם הטענה הלא-מנומקת כי הבייתוסים סברו כמגילת המקדש. עם זאת אפשר שהייתה הסכמה נקודתית בין מגילת המקדש לבייתוסים בנוגע למועד הבאת העומר, אלא שכדי לבסס עמדה שכזו יש להביא ראיות פנימיות מתוך ספרות חז"ל.

ניתן להביא ראיה העשויה לחזק את העמדה הראשונה שהזכרתי, ולפיה הבייתוסים והצדוקים סברו שיש לקצור את העומר במוצאי שבת שבתוך שבוע הפסח

75 לשינסקי, 1912, עמ' 57-61; רוול, 1916-1917, עמ' 433; אלבק, תשי"ט, סדר קדשים, עמ' 91, 370-369; הופמן, תשכ"ד, ב, עמ' קיג-קיז; פינקלשטיין, 1962, עמ' 641-654; לה מואן, 1972, עמ' 185-177; הר, 1976, עמ' 858-859; ידין, תשל"ז, א, עמ' 95; באומגרטן, תשכ"ג, עמ' 323; שירר, ורמש ומילר, 1979, עמ' 410; ארדר, תשמ"ז, עמ' 163-164; טלמון, 1989, עמ' 160; סנדרס, 1990, עמ' 103; באומגרטן, 1994 (א), עמ' 34-35.

76 גרינץ, תשי"ג, עמ' לז; וכולדר, 1983, עמ' 164-165; באומגרטן, 1985, עמ' 396-397; שיפמן, 1989, עמ' 244. וכך גם לוץ דוהרינג (בע"פ). על מגילת המקדש ראו ידין, תשל"ז, א, עמ', 84-82, 96-95; ידין, שם, ב, עמ' 56 ואילך. בדעה זו תומך גם זוסמן (תש"ן, עמ' 31), המסתמך על היעדרה של השורה 'ממחרת השבת שבתוך הפסח' בכתבי היד של הבבלי (ראו דקדוקי סופרים לבבלי, מנחות סו ע"א, אות כ). נראה שכוונתו היא כי שורה זו הייתה עשויה לחזק את טענת רוב החוקרים, כיוון שממנה נראה שחז"ל התפלמסו עם הפירוש האפשרי של 'ממחרת השבת' בהוראת שבת בראשית שבתוך שבוע הפסח. לפיכך חסרונה של שורה זו מבטל לדעתו גם את הטיעון המתבסס עליה. אף על פי כן אינני רואה בדבריו ראיה לכך שמדובר בשבת שלאחר שבעת ימי הפסח, אלא אך ורק טענה הסותרת טיעון פילולוגי אחד, וכפי שאראה להלן, יש טיעונים נוספים המלמדים שמדובר בשבת שבתוך הפסח. מעניין להיווכח כיצד שינה יוסף באומגרטן את עמדתו בסוגיה זו: במאמרו משנת תשכ"ג הוא גורס כי עמדות הצדוקים וכת קומראן שונות זו מזו, במאמרו משנת 1985 הוא סובר כי הן זהות, ואילו לאחרונה (1994 [ב]) שב לדעתו הראשונה. דומה שהתפנית שחלה אצלו בראשית שנות השמונים כרוכה במגמה שהוא עצמו הוביל (ראו באומגרטן, 1980) בדבר הזיקה ההדוקה בין ההלכה הצדוקית והקומראנית (הראיה שהוא מביא לעניין קציר העומר נוגעת לפרשנות מילולית לדברי הבייתוסים 'אין העומר נקצר במוצאי יום טוב', ובהמשך אנסה לדחותה). כאמור, לאחרונה חזר בו י' באומגרטן מן התזה הכללית הזאת ותמך בהבחנה בין ההלכה הקומראנית-איסיית להלכה של הצדוקים. ראו: הנ"ל, 1992 (ב); הנ"ל, 1994 (ב).

ולהביאו למקדש ביום ראשון ('ממחרת השבת'). אגב פירושם של החכמים בספרא לפסוק בויקרא כג יא, ר' יוסי בשם ר' יהודה מנסה לדחות את הפרשנות של 'ממחרת השבת' בהוראת ממחרת שבת בראשית ולהראות מדוע איננה מתקבלת על הדעת. כך הוא מבקש לאשש את פירושם של חז"ל כי 'ממחרת השבת' פירושו ממחרת יום טוב ראשון של פסח. לדברי ר' יוסי, אם הכוונה לשבת בראשית, ייווצר מצב שבו הפרש הימים בין יום טוב של פסח (הכוונה ודאי ליום טוב ראשון של החג, שהרי ביום זה יש להתחיל את הספירה לדעת חכמים, ור' יוסי מעמת את גישתם עם העמדה האחרת) לבין חג השבועות ישתנה משנה לשנה; יש שיעמוד על חמישים יום ויש שיגיע אף עד 56 יום.⁷⁷

אין ספק שר' יוסי יוצא נגד האפשרות של ספירת שבעת השבועות מהשבת שלאחר יום טוב ראשון של פסח. דבריו אינם מכוונים לשיטת הספירה האופיינית למגילת המקדש, ולפיה 'ממחרת השבת' חל לאחר תום חג הפסח כולו, שהרי לו היה מדובר בספירת שבעה שבועות מן השבת שלאחר שבעת ימי הפסח, למספר הימים בין הפסח לשבועות היו נוספים עוד שבעה ימים. כלפי מי מכוונת טענתו של ר' יוסי? מכיוון שממקורות חז"ל אנו יודעים על פולמוס בנוגע למועד הינף העומר אך ורק עם הבייתוסים (והרי ממילא טענתו זו איננה נוגעת לעמדת מגילת המקדש) יש להסיק שגם כאן ר' יוסי מנסה לטעון כנגד שיטת הבייתוסים. אם מסקנה זו נכונה, יש בדבריו ראייה כי לשיטתם של הבייתוסים הובא העומר למחרת השבת שבתוך חג הפסח, ולא למחרת השבת שלאחר החג כולו. כל מסקנה אחרת תעמיד בסימן שאלה את הרקע לדברי ר' יוסי ואת העמדה ההלכתית שעמה הוא מתפלמס.

ראיה לגישה האחרת, הגורסת שהבייתוסים סברו כמגילת המקדש וטענו שיש להביא את העומר ממחרת השבת שלאחר תום שבעת ימי הפסח, הביא יוסף באומגרטן. הוא הדגיש את העמדה שחז"ל מייחסים לבייתוסים ש'אין קצירת העמר במוצאי יום טוב'.⁷⁸ באומגרטן טען שאם אמנם הבייתוסים דוחים באופן מוחלט מצב

77 ראו ספרא, אמור, יב, א-ב (מהדורת וייס, ק ע"ד): 'וספרתם לכם כל אחד ואחד, ממחרת השבת, ממחרת יום טוב, יכול ממחרת שבת בראשית, א"ר יוסי ברבי יהודה כשהוא אומר עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום כל ספירתם לא יהיה אלא חמשים יום. אם אומר את ממחרת שבת בראשית פעמים שאתה מונה חמשים ואחד חמשים ושת"י חמשים ושלש חמשים וארבעה חמשים וחמשה חמשים וששה, הא מה אני מקיים ממחרת השבת ממחרת יום טוב'. השוו גם בבלי, מנחות סו ע"א. אינני סבור שעמדת ר' יוסי היא בגדר עיון תאורטי בלבד בפרשנויות אחרות לפסוק הקשה. קטעים אלו בספרא ובתלמוד הבבלי עמוסים בראיות התומכות בפירוש 'ממחרת השבת' במשמעות של ממחרת המועד ובניסיונות לסתור את הפרשנות האחרת כי 'שבת' פירושה היום השביעי בשבוע. ניכר כי החכמים גייסו את מלוא מרצם כדי להתמודד עם דעת הבייתוסים-צדוקים.

78 משנה, מנחות י, ג; תוספתא, מנחות י, כג (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 528). באומגרטן, 1985,

שבו קצירת העומר תתבצע במוצאי יום טוב, הרי הם אינם יכולים להסכים לעמדת הפרושים כי יש לקצור את העומר תמיד במוצאי יום טוב ראשון של פסח, ולא זו בלבד אלא שאינם יכולים להסכים לעמדה שרוב החוקרים ייחסו להם, שמועד קצירת העומר חל במוצאי השבת שבתוך שבעת ימי הפסח. שהרי מדי פעם יום טוב ראשון של פסח נופל בשבת, ואז מצטלבים תאריכי קצירת העומר לפי הפרושים ולפי הדעה שיוחסה לבייתוסים (כלומר, ממחרת השבת שבתוך הפסח). לפיכך הטענה ששמו חז"ל בפי הבייתוסים – 'אין העמר נקצר במוצאי יום טוב' – סותרת את דעת החוקרים כי הבייתוסים סברו שהעומר נקצר במוצאי השבת שבתוך הפסח, ומכאן יש להסיק שהאפשרות האחרת היא הנכונה: הבייתוסים הסכימו עם מגילת המקדש שהעומר נקצר במוצאי השבת שלאחר תום כל שבעת ימי הפסח, בתאריך שלא תיתכן בו חפיפה בין מוצאי שבת למוצאי יום טוב.

זוהי טענה חריפה, ולכאורה נראית משכנעת. אולם התוספתא במסכת ראש השנה מפריכה טענה זו:

בראשונה היו מקבלין עדות החדש מכל אדם, פעם אחת שכרו ביתסין שני עדים לבוא להטעות חכמים, לפי שאין ביתסין מודין שתהא עצרת אלא אחר שבת, בא אחד ואמר עדותו והלך לו, בא שני ואמ' עולה הייתי במעלה אדומים וראיתיו רבוץ בין שני סלעים ראשו דומה לעגל אזניו דומות לגדי קרניו דומות לצבי וזנבו מונחת לו בין יריכותיו ראיתיו נבעתתי ונפלתי לאחורי, והרי מאתים זוז צרורין לי בסדיני. אמרו לו, מאתים זוז נתונים לך במתנה, והשוכר ימתח על העמוד. מה ראית ליזקק לכך? אמ' להם, שמעתי שהביתסין מבקשים להטעות את חכמים, אמרתי מוטב אלך אני ואודיע את חכמים.⁷⁹

אין הכרח לראות במעשה המתואר כאן מעשה היסטורי, אלא די בגישה שהתוספתא מייחסת לבייתוסים באשר למועד קציר העומר. התוספתא קושרת לבייתוסים ניסיון להטעות את בית הדין של חכמים שנהג לקדש את החודש. לשם כך שכרו הבייתוסים עדי שקר שהעידו ככל הנראה כי מולד הלבנה חל יום אחד לפני זמנו.⁸⁰ התוספתא

עמ' 396-397. אמנם באומגרטן חזר בו מעמדתו זו (ראו לעיל, הערה 76), אך עובדה זו אינה פוטרת אותי מהתמודדות עם טענתו.

79 תוספתא, ראש השנה א, טו (מהדורת ליברמן, עמ' 308-309), וראו ליברמן, תשנ"ג, ה, עמ' 1026-1027. השוו גם: משנה, ראש השנה ב, א; בבלי, ראש השנה כב ע"ב; ירושלמי, ראש השנה ב, א (נז ע"ד). לפירושו של הקטע ראו גם בסעיף הבא.

80 לפי לוח השנה הירחי חודש עשוי להיות בן 29 יום (חודש חסר) או 30 יום (חודש מלא). מכיוון שלאחר 30 יום החודש הבא מתקדש מאליו, האפשרות היחידה להטעות את בית הדין היא להביא עדות שהחודש היה בן 29 יום בלבד, כלומר להקדים ביום אחד את ראש החודש. השוו