

601298

**מספר מערכת:**

מחדש של המנורה עצמה. שני העניינים הללו אכן נזכרים בין פעולות הטיהור של החשמונאים בספרי מקבים ובעזותו של יוסף בן-מתתיהו, והם מתבקשים משני שמותיו העתיקים של החג, אשר נודעו כבר בימי הבית השני: 'חנוכה' ו'אורות'.<sup>70</sup>

הטיבה לקביעת משר המועד לשמונה ימים הייתה, כנראה, מעורפלת מקדמת דנא. על כן נספתו לכל אחת מן המסורות 'תריציים' מלאכותיים למספר שמונה, בסכוליון ובמקורות אחרים: את המזכה וכלי השרת 'תקנו' שמונה ימים, בשיפודים 'העסקי' שמונה ימים, על פי הבבלי הספיק השמן לשמונה ימים, וסופר מאוחר של פסיקתא רבתי אפילו תיקן את מספר השיפודים משבעה לשמונה.<sup>71</sup> ניכר שעורכי מהדורות הסכוליון ניסחו את המסורות הללו יחד והטילאו אותן זו לזו. אחת הדרכים שנקטו בשילובן הייתה הצגת מעשה אחד כטיבה לעצם קביעת המועד, ואחר – כהסבר לקביעתו שמונה ימים. בנוסח פ משמש מעשה השמן סיבה לקביעת המועד, ואילו למעשה השיפודים הוקדמה השאלה: 'מה ראו לעשות זו שמונה?'. לפיכך נספח למעשה זה בסופו הסיום הכלתי משכנע: 'ודעו מתעסקו בהם כל שמנה'.<sup>72</sup> בנוסח א הוקדמה למעשה השיפודים השאלה 'זלמה נהגת לדורות', ואילו בניין המזכה מסביר כי 'לכך נהגת שמונה'. לאמור, המוטיב של שמונה הימים לא נכלל במסורות הביאור הללו מראשיתן, ואף מסורת מציאת השמן לא הכללה הסבר לשמונה הימים בגלגולה הראשון.

מסכוליון א נעדר לחלוטין עניינה של מציאת שמן, והוא מצייע לחג הנמקות אחרות. בסכוליון פ מובא מעשה מציאת השמן בשלב התפתחות ראשוני. קישורו אל שמונה הימים רופף, ונבדד יש ביאורים אלטרנטיביים. לעומת זאת, מן הסכוליון שבחללמוד ניכט איתו מעשה עצמו אחר שנתפתח, נתגבש ודחה מפניו את המסורות האחרות. לאמיתו של דבר, המעשה בשמן שהספיק לשמונה ימים מוכר מתוך סוגיה בבבלי אהת, ואך ורק מתוכה: סופה של מסורת זו שחדרה אל חור נוסח א במאוחר ושיבשה את גרסתו המקורית, ואף בנוסח הכלאיים החליפה את הוריאציה הקדומה של סכוליון פ. עצמתה של מסורת זו בתודעתנו ובחברת הדורות בהשוואה למסורות תנוכה אחרות היא דוגמה מאלפת לכנורה הניצחת שקנו להן מסורות הבבלי בספרותנו ובתרבותנו. אלא שבכנורה זו משקפת תהליכים תרבותיים מאוחרים, ולא את עמדתם של מקורות חז"ל עצמם. ביסודו של דבר, חז"ל מצייעים לחג התנוכה את הנימוק המוצע לו גם במקורות חיצוניים מימי הבית השני: חידוש עבודת המקדש לצורחתיה בידי החשמונאים. היסוד העל טבעי כסיפור פך השמן, כמו גם הצגתו כהסבר יחיד לקביעת התנוכה, אינם אלא מניפולציה בבבלי שמניעיה כנראה ספרותיים ולא היסטוריים.

70 אף ששם אנו מוצאים את לחם הפנים ואת הקטורת בהזגשה לא פותחה, ואילו המועד נקשר דווקא לתנוכה המזכה. עוד יש לציין, כי כל ההשתלשלות הכרוכה כטיהור המקדש, כפי שמרעים אותה ספרי מקבים, אינה מוכרת לבבלי שני הסכוליות. אף שההזגשה של שמונה הימים בתנוכה משה ושלמה נרמזת במקבים ב', אין סכוליון א מכיר את הסברו של ספר זה כדבר שמונה ימים כתשלום לחג התנוכה. מכאן ראינו נוספה להתרשמות העולה מן הסכוליון ככלל, בדבר העדר תלות ישירה בין מהדורות הסכוליות לספרי מקבים.

71 ראו לעיל, הערה 40.

72 ואמנם, לישון מסיימת זו נעדרת מן המקבילות של מסורת א כברייתא בבבלי ופסיקתא רבתי.

## יוסף בן-מתתיהו וההלכות של הכרתות בימי הבית השני

מאת איל רגב ודוד נחמן

דברי ההלכה שבכתבי יוסף בן-מתתיהו ריתקו חוקרים רבים, למן אנשי 'חכמת ישראל' באמצע המאה ה-19 ועד ימינו אנו. לנקודת מבטו של יוסף בן-מתתיהו, ההיסטוריון היהודי בן 'דמעהד השליטי' שהפך לכן חסות של הנישולת הפלביית ברומא, על מצוות התורה, יש חשיבות להבנת המציאות ההלכתית שאותה הכיר, ואף ערך רב לשחזור תולדות ההלכה וההיסטוריה התרבותית-הדתית של התקופה. בני אסכולת 'חכמת ישראל' וההולכים בעקבותיהם חיפשו בכתבי יוסף בן-מתתיהו בסיס 'אוניקוטיבי' או היסטורי לחקר תולדות ההלכה של חז"ל. ואולם, דומה שיש מקום לבחון מחדש את יחסו של יוסף בן-מתתיהו למה שרבים מגדירים כ'אסכולות ההלכתיות' של הכרתות שפעלו בימי הבית השני, מכיוון שכיום ישנם נתונים חדשים על עולם ההלכה ועל החברה בימי הבית השני, בראש ובראשונה בשל פרסומן של מגילות קומראן.

למרות המתקרים הרבים שיוחדו לסוגיה זו, טרם נעשתה השוואה יסודית של עמדותיו ההלכתיות של יוסף בן-מתתיהו עם גישותיהן של כרתות וקבוצות שפעלו בימיו: הפרושים, הצדוקים וכת קומראן.<sup>1</sup> היכן עומד יוסף בן-מתתיהו ביחס להלכות האופייניות לקבוצות הללו? מה מלמדת השוואה זו על שאלת השתייכותו הכרתית? וחשוב מכך, מה מלמדת גרסאותיו לחוקי היהודים בחיבורים קדמוניים והודים ונגד אפיון על תפוצתן של העמדות ההלכתיות העקרונתיות האופייניות לפרושים, לצדוקים ולכת קומראן בחברה היהודית שאליה השתייך

תודתנו לפרופ' זאב ספריא, לפרופ' שעה כהן ולפרופ' דניאל שוורץ על הערותיהם.

1 החלוקה לשלוש כרתות עיקריות ולשלוש אסכולות הלכתיות מרכזיות התקבלה: במחקר בעקבות התייחסותה של כת קומראן לפרושים וצדוקים כשתי כרתות יריבות לה, כפי שמופיע בפשר נחום וכפשר תהלים. אלה נמזחים את כת קומראן עם האיסיים אף מצאו תימוכין לחלוקה משולשת זו בדבריו של יוסף בן-מתתיהו על שלישי ה'פָּרִישִׁים' (ובתרגום חופשי 'אסכולות'): פרושים, צדוקים ואיסיים. ראו למשל: ד' פלוסר, 'פרושים צדוקים ואיסיים בפשר נחום', ספר זכרון לגדליהו אלון, בעריכת מ' דורמן ואחרים, תל אביב תשל"ג, עמ' 133-168. על האפשרות שהחלוקה המשולשת רמזה גם במגילת 'קצת מעשה התורה', ראו: D.R. Schwartz, 'MMT, Josephus and the Pharisees', *Qumran Law and History*, eds. J. Kampen & M.J. D.R. Schwartz, *New Perspectives on Qumran Law and History*, Atlanta 1996, pp. 67-80. ראו למשל: מ' קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשה התורה ועולמה', חרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 325-330. החולק על עמדותיהם של שיפמן ווסמן: א' רגב, ההלכה הצדוקית והשפעת הצדוקים על חיי חברה ודת בארץ ישראל בימי בית שני, חיבור לישם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשנ"ט, וראו הדין שם במחלוקות הפרושים והצדוקים.

מקרים שבהם יוסף בן־מתתיהו פירש את צווי המקרא בעצמו, ללא הסתמכות על מסורת מסיימת.<sup>3</sup> קוהלר טען כי קובץ ההלכות ששימש את יוסף בן־מתתיהו בקדמוניות היהודים נובע ממקור כותני, שנשא פחות או יותר<sup>4</sup> אופי צדוקי. ואולם, קוהלר הצביע אך ורק על שתי ההלכות אצל יוספוס שמקורות חז"ל מייחסים לצדוקים.<sup>4</sup>

מאמר זה שונה מניסיונות קודמים אלה הן כמקורותיו הן בגישתו המתודולוגית להשוואת ההלכות שבכתבי יוסף בן־מתתיהו למקורות אחרים. ראשית, אנו מבקשים להשוות את ההלכות שמביא יוסף בן־מתתיהו לא רק להלכות של הפרושים והצדוקים כפי שהן מובאות בספרות חז"ל, אלא גם להלכות כת קומראן, שמקצת כתביה ההלכתיים (כגון מגילת 'מקצת מעשה התורה') פורסמו רק לאחרונה. שנית, אין בכוונתנו להשוות את ההלכות שמציין יוסף בן־מתתיהו לכלל ההלכות של חז"ל, אלא רק לתפיסות הלכתיות שקיימת סבירות גבוהה יחסית שרווחו בסוף ימי הבית השני ויוסף בן־מתתיהו הכירן. כוונתנו להלכות שניתן לזהותן או להשוותן עם אחת ה'אסכולות' ההלכתיות – פרושים, צדוקים וכת קומראן – ושהיו ככל הנראה מקור למחלוקת או לפולמוס בין חברי אותן כיתות. אמנם, אין להניח שהחברה היהודית הייתה מורכבת אך ורק מכיתות אלה (ומכיתות בכלל), שכן אין הכרח שכלל העם היה קשור אליהן באופן ישיר.<sup>5</sup> ואולם, מכיוון שהדיעות העיקריות על ההלכה ועל המחלוקות ההלכתיות במקורות הנוגעים לתקופה זו נקשרו דווקא לכיתות אלה, לעת עתה אין מנוס מהשוואת ההלכות שמביא יוסף בן־מתתיהו להלכות של אותן כיתות.

שיטה זו עדיפה על פני השוואה גורפת של ההלכות שבכתבי יוסף בן־מתתיהו עם ההלכות של חז"ל, אשר מובילה לאנכרוניזם ולעיוותים בהבנת שיטתו ההלכתית של יוספוס בפרט ובכיתות החמונה הכללית של ההלכה בסוף ימי הבית השני בכלל. שתי סיבות מביאות אותנו ונבחרות של קוהלר.

5

3 יוסף בן־מתתיהו מונה ששה אלפים פרושים (שלא נשבעו להורדוס וייחפן שהיו נוספים; ראו: קדמוניות י"ג, 42; הציטוטים להלן הם מתרגום א' שליט) ולמעלה מארבעת אלפים אוסיים (שם י"ג, 20). ואולם והשוואה שתיערך להלן איננה נוגעת לשאלה כמה אנשים השתייכו לקבוצות אלה, אלא עד כמה הן השפיעו על הפסי מבחינה הלכתית. הפרושים והצדוקים היו קבוצות עילית, שלא ניסו להסתגר ואף נאבקו על הנהגת הממסד הלכתי. הפרושים והצדוקים (בייחוד במקדש): ראו: קדמוניות י"ג, 295–296, 408–409; י"ד, 15, 17. סוגיית השפעתה החברתית של כת קומראן (א' של האסיים, אם נניח ששתי הקבוצות זהות) על הציבור שמחוצה לה נותרה עלונה למדי (השווה הגישה המקסימליסטית של שטגמן): על הציבור שמחוצה לה נותרה עלונה למדי (השווה הגישה המקסימליסטית של שטגמן): *The Qumran Congress – Local Members of the Qumran Congregation*, eds. H. Stegemann, *The Qumran Congress – Local Members of the Qumran Congregation*, eds. Main Jewish Union in Late Second Temple Times, *The Madrid Qumran Congress*, eds. J. Trebolle Barrera & L. Vegas Montaner, Leiden 1992, I, pp. 106 ff. ואפשר שדיננו יוכל לראות אותה באור חדש. על האופי הכללי מסווג של הפרושים והצדוקים ועל ממדי תופעת הכיתות ראו: A.I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*, Leiden 1997, pp. 13–15, 42–44

יוסף בן־מתתיהו האם ניתן להסיק מדבריו על מידת השפעתו של אסכולות הלכתיות אלה על האדם הפרטי? במאמר זה אנו מבקשים להבהיר את עמדותיו של יוסף בן־מתתיהו עצמו, ועל ידי כך אולי לשפוך אור אף על המציאות ההלכתית־החברתית בימיו.

#### א. הכתנות מתודולוגיות

מרכיב המחקרים שעסקו בהלכה שבכתבי יוסף בן־מתתיהו בדרך עד כמה דבריו תואמים את ההלכות של חז"ל בספרות התנאים והאמוראים. רוב החוקרים ציפו כי דברי יוסף בן־מתתיהו יתאימו באופן בסיסי להלכות של חז"ל, כי הניחו שהתקיימה רק תפיסת יסוד הלכתית אחת, או שהיו בטוחים כי יוסף בן־מתתיהו השתייך לאסכולה הפרושיית. את הסתירות וההבדלים ניסו להסביר או לתרץ באופנים שונים, מבלי שייאלצו לערער על הנחות מקדמות אלה.<sup>2</sup> מעטים התמקדו בחוסר ההתאמה שבין יוסף בן־מתתיהו להלכות שבספרות החלמדיית, וטענו כי יוסף בן־מתתיהו איננו הולך בעקבות חז"ל מכיוון שגישתו שונה. רוול ציין תשעה

2 ראו: M. Orlitzki, *Flavius Josephus und die Halacha*, I: *Einleitung, die Opfer*, Berlin 1885; idem, 'Rituelle und judizielle Fälle bei Flavius Josephus', *Israelische Monatsschrift* (Supplement to *Die jüdische Presse*), 1886–1887; idem, 'Flavius Josephus und die Halacha, Zweiter Theil: Die Einkünfte der Leviten und Priester', *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, XVI (1889), pp. 169–182; idem, 'Der jüdische Sklave nach Josephus und der Halacha', *ibid.*, pp. 73–83; H. Weyl, *Die jüdischen Strafgesetze bei Flavius Josephus in ihrem Verhältnis zu Schrift und Halacha*, Berlin 1900; H. Guttmann, *Die Darstellung der jüdischen Religion bei Flavius Josephus*, Breslau 1928; D. Goldenberg, *The Halakha in Josephus and in Tannaitic Literature: A Comparative Study*, Ph. D. diss., Dropsie University, Philadelphia 1978.

3 במקור תנאי כתוב קדום כלשהו. וראו: idem, 'The Halakha in Josephus and in Tannaitic Literature', *Jewish Quarterly Review* (=JQR), LXVII (1976), pp. 30–43; idem, 'Antiquities IV, 277 and 288, Compared with Early Rabbinic Law', *Josephus, Judaism and Christianity*, eds. L.H. Feldman & G. Hata, Detroit 1987, pp. 198–211; L.H. Feldman, 'Torah and Greek Culture in Josephus', *The Torah u-Madda Journal*, VII (1997), pp. 41–85. פלדמן מביא שמונה־עשרה דוגמאות להתאמה בין יוסף בן־מתתיהו לחז"ל ושמונה־עשרה נוספות לחוסר התאמה ביניהם, אך טוען שהמקרים שבהם יוספוס סותר את ההלכה של חז"ל אינם עולים על עשרה אחוזים מהסך הכללי (שם, עמ' 48). הגישה הרואה בפשטות את ההלכה של יוסף בן־מתתיהו כהלכה פרושית באה לידי ביטוי פעמים רבות בהתייחסויות אגביות לדעתו במקרים העוסקים בתולדות ההלכה. ראו למשל: ג' אלון, 'עמדת הפרושים כלפי שלטון רומי ובית הורדוס', *מקרים בתולדות ישראל*, א' חל אביב תשי"ז, עמ' 36; ד' פלג, מבוא לדיני ישראל בימי הבית השני, חל אביב תשי"ע, עמ' 40. בין ההסברים שהחוקרים הנוכחים העלו להבדלים בין יוסף בן־מתתיהו להלכות של חז"ל: יוסף משקף את ההלכה בימיו, הלא היא 'ההלכה הקדומה' שהייתה שונה, גם בקרב הפרושים, מוז היה רחוק מאד ישראל ושכח את ההלכה או לא שלט בה (אולצקי, טענו כך פעמים הרבה); הוא היה רחוק מאד ישראל ורומי (וייל). לנימוקים נוספים ליסויות, שכאלה רואו [להלן, בהערה הבאה]; הוא השפע מן החוק הרומי (וייל). לנימוקים נוספים ליסויות, שכאלה ראו להלן.

לפרושים, לצדוקים ולכת קומראן. אנו יכולים אפוא להגביל את מקורותינו למכתר הלכות השוואתי מצומצם יחסית, כלומר, רק להלכות שלאור המקורות שבידינו היו נתונות למחלוקת בין הכיתות השונות, כפי שהוסבר לעיל. ואולם, למרות צמצום זה עדיין נותרים מספר קשיים מתודולוגיים לא פשוטים. להלן נציג אותם בקצרה ונסביר כיצד בכוונתנו להתמודד עמם. בשלב המסקנות נשוב ונבחן אותם מזווית אחרת וביחוד עמקות.

(א) ההלכות של הפרושים ושל הצדוקים שוחזרו על פי תיאור המחלוקות ביניהם בספרות חז"ל, וישנם חוקרים המבקשים לבטל את ערכם ההיסטורי של תיאורים אלה. ואולם, נראה לנו שאין לקבל התעלמות מוחלטת מהעמדות ההלכתיות שמקורות חז"ל מייחסים לפרושים ולצדוקים. אף שאין לראות עמדות אלה כעובדה היסטורית מוגמרת, יש להניח כי הן משקפות ויכוחים הלכתיים כלשהם כסוף ימי הבית השני.<sup>9</sup> כמה מן המחלוקות בין הצדוקים לפרושים נזכרות בסכוליון למגילת הענית, המאוחר כמעט לספרות התנאית ויש בו מסורות יחידאיות, ואין ספק שמגמתו היא להלל את ניצחונות הפרושים על הצדוקים. וי נעם סוכרט שהסכוליון כולל מסורות שעתיקותן אינה נופלת מזו של הספרות התנאית, אלא שאימצה מולן והן אינן נזכרות בספרות זו אלא בסכוליון.<sup>10</sup> המגמתיות של הסכוליון נוגעת לדעתנו אך ורק לקביעה

שהוא נסמך במידה רבה על 'היפותטיקה' של פילון (או על מקור יהודי-אלכסנדרוני קדום משותף). ראו: S. Belkin, 'The Alexandrian Source of Contra Apionem II', *JQR*, XXVII (1936-1937), pp. 1-32; א' כשר, נגד אפיון, תרגום עם מבוא ופירושים, ירושלים תשי"ז, א' עמ' 13-14; ב, עמ' 477; פלדמן (לעיל, הערה 2), עמ' 57. שאלת הסתמכותו של יוסף בן-מתתיהו על פילון התאפשרת שהושפע ממנו בגישתו ההלכתית תידון בהמשך.

1. Lightstone, *Judaism and Other Sadducees versus Pharisees: The Tannaitic Sources*, Leiden 1975, pp. 206-217; A.J. Saldaini, *Greco-Roman Cults*, ed. J. Neusner, III, Leiden 1975, pp. 206-217; A.J. Saldaini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach*, Edinburgh 1988, pp. 199-237; L.I. Grabbe, *Sadducees and Pharisees*, Leiden 1999, pp. 37-62. מושפעים מגישתו של ניוטון, אך זונה שניוטר עצמו לא נימק מדוע ויכוחים אלה הם בגדר ספרות בלבד. שלושה טיעונים מביאים אותנו לדחות גישה זו: (א) ויכוחים מעין אלה בין כת קומראן לפרושים נמגלגו עוד בראשית התקופה החשמונאית (כפי ששוליה בעיקר מנקצת מעשה החורף והמגילה המקדש). וייתכן אפוא שהמסורות בספרות חז"ל משמרות מחלוקות עם היריב העיקרי של הפרושים, ולא הם הצדוקים. ראו למשל: י' זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה והמגילות מדבר יהודה', חרביץ, נט (תשי"ז), עמ' 76-11. (ב) קשה לשער שחכמי דור יבנה ודור אושא בנד מלכם מסורות המלמדות כי הצדוקים מתמזגים בדיו ביחס לפרושים, שהרי אז ייאלצו להסביר על סמך מה בא חז"ל והקל בהלכות אלה. ולראות, כשאמוראים מנגחים את ההלכות של הצדוקים, הם מציגים אותן כמקלות בצווי התורה. ראו למשל: ירושלמי, עירובין א' א, יח ע"ג; והשוו גם: בבלי, הוריות ד ע"א. (ג) עיסוקם העיקרי של חז"ל, בדומה לפרושים שקדמו להם, היה מסירת מסורות הלכתיות, ולכן סביר מאוד שתכמי כנה ואישא דיעו מהו היו עמדות הפרושים שקדמו להם ככמה דורות. אין התייחסות אלה מחייבות להגיב למסקנה שחז"ל דייקו בחיבוי העמדות של יריביהם, אך הן רואי מייצגות משהו מהן, והדובר יכול לסייע להכנות ההלכה בכתיב יוסף בן-מתתיהו.

10 ר' נעם, מגילת הענית והסכוליון: טיבם, זמנם ומקורותיהם, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשי"ז, בייחוד עמ' 313-316.

להימנע מהשוואה היסטורית (להבדיל מתאורטית-פילוסופית) שכוון בין יוסף בן-מתתיהו לספרות חז"ל. ראשית, אין כל הכרח להניח שההלכות שבספרות חז"ל, אף זו הקדומה, נגזרו המשנה ומדרשי ההלכה, רווחו עוד בטרם החורבן.<sup>6</sup> שנית, הלכות רבות בספרות חז"ל אינן אופייניות אך ורק לחז"ל או לפרושים שקדמו להם. רבות מהן משקפות נוהג קיים, שחז"ל לא קבעו אותו אלא אימצו אותו. כלומר, לא כל ההלכה המופיעה אצל חז"ל אופיינית לאסכולה הפרושית בלבד, גם אם היא משקפת את סוף ימי הבית השני.<sup>7</sup>

בכוונתנו לעמוד על היחס בין ההלכות שיוסף בן-מתתיהו מפרט בקובצי החוקים שבקמדותנו היהודיים (ג, 224-286; ד, 67-75, 196-301) וכנגד אפיון (ב, 190-219),<sup>8</sup> לבין אלה האופייניות

6 רבות מהן בודהא רוחות, אך במקרים רבים לא ניתן לקבוע אם הלכה זו או אחרת אכן קדמה יחסית. לדיונים בשאלת קדמתן של מקצת ההלכות של התנאים לטוף ימי הבית ראו: י"ע אפשטיין, *מבואות לספרות התנאים*, ירושלים-תל אביב תשי"ז, עמ' 70-1; *The Mishna before 70*, J. Neusner, Atlanta 1987.

7 כד, למשל יוסף בן-מתתיהו מוכיח חובה להתפלל שתי תפילות הודיה (על מתן התורה), אחת בראשית היום ואחרת בזמן השכיבה, וככל הנראה כוונתו לקרוא שמע וברכותיה (קדמוניות ד, 212). ניתן לקשור זאת עם הדיונים במסכת ברכות, אלא שגם בכת קומראן נהגו כך. ראו: ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים תשי"ז, עמ' 37 ואילך. לטענתה, המקבילות להלכות של חז"ל המצויות בכתיב פילון האלקסנדרוני אינן מלמדות בהכרח על הזדהותו של פילון עם חז"ל, אלא על נוהג משותף ובלתי תלוי. ראו: *Bibliotheca Orientalis*, V (1948), pp. 64 ff. D. Daube, 'Review of S. Belkin, *Philo and the Oral Law*', *Philo and the Oral Law*, D. Daube, *Orientalis*, V (1948), pp. 64 ff. גרדמן שיער כי הפרשנות המקובלת של החוקים הייתה זו הפרושית, אולי מכיוון ששולבו בה המנהגים המקובלים ממילא, בייחוד אם צדוק יוסף בן-מתתיהו בקביעתו שההמון נטה אחר הפרושים. ראו: *The Ruling Class in Judaea*, M. Goodman, Cambridge 1987, p. 74.

8 הוואל והדברים לא היו קבועים כלל. ראו: א' רגב, 'כיון צדוקים לפרושים: המסורות על השליטה במקדש בתקופת בית הורדוס', ירושלים וארץ-ישראל, כ [בדפוס] דוגמאות אפשריות לכך שגם מי שלא היו מזוהים בהכרח עם חז"ל נהגו לפי ההלכות המצויות בספרות חז"ל ניתן אולי למצוא באוגרות ב'רכובכא, שלדעת אופנהיימר יש בקצתן מעין המשך לתקנות התכמים ביבנה (א' אופנהיימר, 'כרי-כוכבא וקיומם מצוות', מרד ב'רכובכא: מחקרים חדשים, בעריכת הנ"ל ואחרים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 140-146), וכתעודות של פליטים ממדד ב'רכובכא. ראו: י' ספרא, 'שמירת ההלכה במסמכי מדבר יהודה', חידושים בתקן מרד ב'רכובכא, דברי הכנס השנתי העשירי ואחד של המחלוקה לילמודי ארץ-ישראל ע"ש מרטין (נוסח) בעריכת ח' אשל ו' יוסן, רמת גן תשמ"א, עמ' 113-137. גישה דומה מביע פלדמן (לעיל, הערה 2), עמ' 61-64, ביחס למסורת אגדה ומדרש אצל יוסף בן-מתתיהו המצויות בספרות חז"ל ובספרות החיצונית או כמנגלות קומראן: אלה מסורות שרווחו בארץ ישראל ולא דווקא מסורות 'פרושיית' או 'חז"ליות', ס' שוורץ הגביע אף הוא על הקושי המתודולוגי שבהשוואת ההלכות שמביא יוסף בן-מתתיהו לאלה של חז"ל. ראו: *S. Schwartz, Josephus and Judean Politics*, Leiden 1990, pp. 170 ff.

לאלה של חז"ל ניתן לחמוק במידת מה מקושי זה. במקרה אחד נודק גם לחיבור חיי יוסף. יש להבחין בין ההלכות שיוסף בן-מתתיהו עצמו מציין בתארו את חוקי היהודים, בתוך קובצי החוקים הללו, לבין עניינים הלכתיים הנוכחים אגב תארו המאורעות ההיסטוריים ומספרים כיצד נהגו אחרים (כגון כוהנים בירושלים, צבא החשמונאים, יהודי כבל, ותיבא באלה). ההלכות הנזכרות דרך אגב אמנם חשובות, אך אין הן מעידות באופן ישיר על עמדתו האישית של יוסף. בעניין קובץ המצוות בחיבור נגד אפיון, בקרב החוקרים שוררת הסכמה

[7] יוסף בן-מתתיהו וההלכות של הכיתות בימי הבית השני 407

(ב) עדים זוממים נענשים בתום הדין, גם אם עדות השקר לא צלחה והנאשם זוכה מאשמה (קדמוניות ד, 219). עמדה זו אופיינית לפרושים, ואילו הצדוקים, על פי המשנה, טענו שאין העדים הזוממים נהרגים 'עד שיהרג', כלומר רק אם הצליחו במזימתם והנאשם נידון למות בעקבות עדותם.<sup>14</sup>

(ג) יוסף בן-מתתיהו כותב כי קרבנות התמיד מוכבים מכספי הציבור (קדמוניות ג, 237; נגד אפיז ב, 77). בסכוליון למגילת תענית וכתלמוד הבבלי נאמר, שהפרושים הייבו כל אדם בתשלום מחצית השקל פעם בשנה לצורך מימון עבודת המקדש מכספי מחצית השקל. הצדוקים חלקו על כי יוסף בן-מתתיהו תמך במימון עבודת המקדש מכספי מחצית השקל. הצדוקים חלקו על הפרושים, הונגדו לתקנת מחצית השקל, והעדיפו ככל הנראה כי עבודת הקרבנות תמונז מתרומות של יחידים, כפי שהיה בטרם נתקנה תקנת מחצית השקל, ככל הנראה בתקופה החשמלנית.<sup>15</sup>

(ד) נטע רבני (יוסף בן-מתתיהו מדבר על 'מעשר' הנאכל בשנה הרביעית) נאכל לבעלים

ששה סדרי משנה, ירושלים-תל אביב תשי"ז, סדר קדשים, עמ' 369-370. על מגילת המקדש ראו שחורר של י' ידין, מגילת המקדש, ירושלים תשל"ז, א, עמ' 95; ב, עמ' 56.

14 משנה, מכות א, ה; ספרי דברים, שופטים, פסקה קצ (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 231); בבלי, מכות ה ע"ב. עמדת הצדוקים מבוססת על פרשנות דומה לעיקרון של 'נפש תחת נפש', כלומר, אין מוציאים לחורג אדם שלא הרג ממש. מעניין שיוסף בן-מתתיהו מביע במקום אחר עמדה הפוכה (התואמת את השקפתם ההלכתית של הצדוקים): 'מעשה שזוממים לעשותו ואין מוציאים אותו לעולם לפועל אינו ראוי לעונש' (קדמוניות יב, 358-359; הוא אומר זאת אגב בירור סיבת מותו של אנטיוכוס אפיפנס: 'האם המוות היה עונש על מעשיו בעבר, ודחינו הרעות שגרם ליהודים, כפי שגרם יוספוס, או שמא מוזימתו התעוררת, לפגיע במקדש ארטמיס בפרס, כפי שהביא מדוברי פוליביוס). עם זאת, שם מדובר בתפיסה כללית, שאין אדם נענש על הרחרי' לבד, ואילו כאן יש מעשה של עדות שקר בבית דין. וייל (לעיל, הערה 2), עמ' 86, טוען שיוסף בן-מתתיהו לא ידע את ההלכה של הפרושים, כי אם היה יודע אותה, הוא היה מצייג גם את הצד האחר של המטבע, שלפני 'הרגו אין נהרגין' (בבלי מכות שם). ואולם, דין מתחיל זה מופיע שם רק משמע של האמורא בריב ואין לו זכר במקורות התנאים. יוסף בן-מתתיהו מוסיף ואומר כי גם לחם הפנים בא מכספי ציבור (קדמוניות ג, 255). על המחלוקת בין הפרושים לצדוקים ראו: סכוליון למגילת תענית לימים א-ח בניסן (כ"י) אוקספורד גורס 'ביחוסין';

כתב היד מן הגניזה הקאהירית גורס 'צדוקין'; בבלי, מנחות סה ע"א. למקורות אלה ראו: נעם (לעיל, הערה 10) עמ' 20-21, 183-184. י' ליוור, 'פרשת מחצית השקל', ספר הזיכר ליחזקאל קויפמן בעריכת מ' הרך, ירושלים תשי"א, עמ' נד-סז, מסיק כי התקנה התחדשה בתקופה החשמלנית, ומפרש את דברי הצדוקים כהתנגדות גורפת לה (עמ' סז). כך גם פירש רבינו א. I. Baumgarten, 'Rabbinic Literature as a Source for the History of Jewish Sectarianism in the Second Temple Period', *DSD*, II (1995), pp. 20 ff. לנגד קרבנות תמיד, עדיין עמדו דברי יוספוס בניגוד להם. השאלה מי מן היודים מותר גם ליחידים תמך בתקנת מחצית השקל ותום כספים אלה למקדש נותרה פתוחה. לטענה שמדובר בעיקר בפרושים, ראו: S. Mandel, 'Who Paid the Temple Tax when the Jews were under Roman Rule', *Harvard Theological Review* (=HTR), LXXVII (1984), pp. 223-232. גם ראשוני התנאים והתנודות לתקנה. ראו: י' ליוור, 'מחצית השקל במגילות מדבר יהודה', חרביץ, לא (תשי"ב), עמ' 18-22; מגילת המקדש (לעיל, הערה 13), לט, ד' פלוסר, 'מחצית השקל באונגליה ואלו כמ מדבר יהודה', חרביץ, לב (תשי"ג), עמ' 150-156.

406 איל ריגב ודוד נתמן [6]

שדורושים גברו על הצדוקים, אך אין לחשוך שהוא בדה מלכו מחלוקת בין שתי הכיתות. (ב) עמדת יוסף בן-מתתיהו וזה לעתים להלכה של מגילת המקדש או של ספר הזיכרונים ומנגודת לעמדת התנאים והאמוראים. אף שאין כל עדות מספרות חז"ל שכבר הפרושים התנגדו להלכה זו, סביר להניח כי הפולמוס ההלכתי במגילות קומראן כוון נגד דעה מנוגדת שייחזן מאוד שהיא אופיינית לפרושים, ומתם חז"ל ירשו אותה.<sup>11</sup> (ג) במקומות מסוימים נציע להקביל את ההלכה שגורס יוסף בן-מתתיהו להלכה שאיננה וזה לה אלא יש בה קווי דמיון ותו לא, ולראות בשתי ההלכות מגמה שככל הנראה מאפיינת שיטה הלכתית מסוימת. במקרים אלה, ההקבלה או ההנגדה של עמדות הלכתיות איננה יוצאת מגדר אפשרות. (ד) ניתן לטעון לגבי כל הלכה והלכה, שיוסף בן-מתתיהו נקט גישה האופיינית לכיתה זו או אחרת באופן עצמאי, ולא דווקא מפני שהושפע מאותה קבוצה, למשל מתוך שפירש את המקראות כפי שפירשה אותה קבוצה.<sup>12</sup> כל ההשגות הללו לא נעלמו מעינינו, ונשוב ונתמודד עם קצתן לאחר הצגת מכלול העדויות. מטרותנו היא להציע יותר מדורך אחת לפרשנות היסטורית של ממצאים אלה: מה ניתן ללמוד על תולדות ההלכה ועל המתלוקות ההלכתיות בין הכיתות העיקריות לאור השתקפותן בעולמו הרוחני של יוסף בן-מתתיהו.

ב. יוסף בן-מתתיהו ויוקתו להלכה הפרושיית

ישנם שבעה מקרים שבהם נראה שיוסף בן-מתתיהו נקט גישה הלכתית המיוחסת לפרושים. ששת המקרים הראשונים שנומנה כאן מיוחסים במקורות חז"ל לפרושים, תוך ציון העובדה שהצדוקים חלקו עליהם, ואילו השיבניי איננו יוצא מגדר השערה.

(א) העומר נקצר בערב פסח ומוכא למקדש ביום שללאחריו (קדמוניות ג, 252-255). עמדה זו הולמת את דעת הפרושים. הצדוקים סברו כי יש להביא את העומר למקדש 'עמדת השבת' (ויקרא כג, יא), דהיינו למחרת השבת, ביום ראשון בשבוע (ככל הנראה יום ראשון שבחור חול המועד פסח). יוסף בן-מתתיהו אף פוסק בניגוד לעמדה של מגילת המקדש, הקובעת כי העומר מובא ביום ראשון שלאחר שבעת ימי הפסח (כ"ז בניסן).<sup>13</sup>

11 דוגמאות לתופעה זו ראו: מ' בר-אילן, 'דאם מסכתות תמיד ומידות הן תעודות פולמוסיות', סדרא ה (תשי"ט), עמ' 27-40; *The Madrid*; M. Broshi, 'Anti-Qumranic Polemics in the Talmud', *Leiden* 1992, pp. 589-600; S.D. Fraade, 'Shifting from Priestly to non-Priestly Legal Authority: A Comparison of the Damascus Document and the Midrash Sifra', *Dead Sea Discoveries* (=DSD), VI (1999), pp. 109-125.

12 השוה: דאבה (לעיל, הערה 7) *Journal of Biblical Literature*; (=JBL), XXXI (1962), pp. 1-13.

13 על המתלוקת בין הפרושים לצדוקים ראו: משנה, מנחות י, ג; תוספתא, מנחות י, כג (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 28); תוספתא ראש השנה א (ב), טו (מהדורת ליברמן, עמ' 308-309); בבלי, מנחות סה ע"ב; סכוליון למגילת תענית, למעד ח בניסן (לעיל, הערה 10), עמ' 190 ואילך. הפירוש של חז"ל כבר מופיע בתרגום השבעים וכן אצל פילון (תוקים ב, 162). וראו את דברי ח' אלבק

(י) המנחה המובאת עם קרבן השלמים נשרפת כליל על המזבח (קדמוניות ג, 233). דף זה תואם את ההלכה הפרשית, ולמעשה גם את זו של מגילת המקדש. ואולם, בסבולין למגילת תענית מיוחסת לצדוקים ככל הנראה דעה שונה, ולפיה מנחה זכה השלמים נאכלת בתלוקה לכותנים.<sup>19</sup>

(ז) יוסף בן-מתתיהו מעיד על עצמו כי בעת היותו מפקד הגליל הביאו לו אנשים מעשר אך הוא סירב לקחתו מידם (חיי יוסף טו, 80). אין ספק כי מטרת דבריו היא בראש ובראשונה לנקות את עצמו, אך ייתכן שסירובו נבע גם מסיבה הלכתית עקרונית. בימי הבית, למן התקופה החשמונאית ועד לחורבן, היו שתי דרכים להפרשת מעשר ללויים ולכותנים: העלאה למקדש בירושלים וחלוקתו באופן מסודר (ולאו דווקא לכותנים), או גביית מעשר ברחבי הארץ על ידי הכוהן, שליחו או קבוצתו של כוהנים. העלאת המעשר לירושלים הייתה המנהג הקדום, ומנהג זה משתקף בספרי נחמיה, מלאכי, טוביה ויהודית, ואף בתלמוד הירושלמי הוא נזכר כנהוג 'בראשונה'. גביית המעשר בגבולין, ישירות בידי הכותנים או שליחיהם, נזכרת לגנאי באותה מסורת בתלמוד הירושלמי, וכן בפי יוסף בן-מתתיהו עצמו. הוא מייחס אותה לשליחי הכותנים הגדולים שמעאל בן פיאי השני ותנניה בן נדבאי (קדמוניות כ, 179-181, 205-207) ומתארה כמעשה תמים. הוא גם מספר כי בעת שפקדו על הגליל אספו מלוויי הכותנים מעשרות (חיי יוסף יב, 63). ייתכן שאין זה מקרה שיוסף בן-מתתיהו סירב לקבל מעשרות באופן ישיר בגבולין, כפי שגם החכמים בימי הבית התנגדו לכך. אם כן, יוסף בן-מתתיהו והפרושים החזיקו בגישה דומה, שאין לגבות את מהמעשר בגבולין אלא יש להעלותו למקדש ולהלכו לאוצר המקדש, לעניים ולחכמים. לעומת זאת, חוגים כותניים מסוימים סברו כי המעשר הוא רכוש הכוהן (ולאו דווקא הלוי) וניתן לגבותו ישירות ובכל מקום ומקום.<sup>20</sup>

19 יוסף בן-מתתיהו אמנם אינו מדייק, שוריי על פי המקרא וחז"ל ישנן מנחות יחיד שאינו מוקדמת כליל, כגון מנחת מצורע ומנחת סוטה (ויקרא ה, יא; במדבר ה, טו; משנה, מנחות ג, א), אך ניתן להבין את דבריו כהתייחסות לכלל ולא לפרט, ובעיקר למנחות העולה והשלמים. על המחלוקת בין הפרושים לצדוקים ראו: סבולין למגילת תענית למעד כ"ז במרחשון (השו"ג): קדמוניות ג, 321). אצל נעם (לעיל, הערה 10) עמ' 254-250. על כך שהמחלוקת בסבולין אם 'ענתה בהמה' נאכלת נטובה למעשה על מנחת זבח השלמים, ועל עמדתה של מגילת המקדש, ראו: א' רגב, 'המחלוקות על אכילת מנחת זבח השלמים ולחמי התודה על-פי 'מגילת מקצת מעשה התורה', 'מגילת המקדש', והסבולין למגילת תענית', חריכין, סה (תשי"ז), עמ' 375-388.

20 ראו: ירושלמי, מעשר שני ט, ט, נז ע"ד; ירושלמי, סוטה ט יא, כד ע"א. לשחזור המחלוקת ההלכתית על בסיס עזריות אלה ואחרות ולפרוטם של דיונים קדומים במחקר, ראו: א' רגב, 'גביית מעשרות בגבולין על-ידי כותנים צדוקים בתקופה החשמונאית וערב המד הגדול', דברי הקונגרס העולמי השנים-עשר למדעי היהדות, חטיבה ב, חולדות עם ישראל, ירושלים תשי"ס, עמ' 11-19. בסוגיה זו דו באריכות, מוזרית שונה לחלוטין, א' אופנהיימר: A. Oppenheimer, *The Am ha-Arezt - A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, Leiden 1977, pp. 30-49. לאחר החורבן קבעו, כידוע, אף חז"ל עצמם שהמעשרות נתנים לכוהן 'על הגורף' (כגון משנה, מעשר שני ה, ו; תוספתא, פאה ד, ג-ו [מהדורת לברמן, עמ' 56-57]).

בשיתוף יתומים ואלמנות (קדמוניות ד, 227). בכך תואמת גישתו של יוסף את עמדתם של חז"ל. אנו סבורים כי עמדה זו משקפת כבר את דעת הפרושים, לאור הפולמוס נגדה: מתכרי מגילת יעקב מעשה התורה' (ב, 62-63) מקומראן טוענים כי נטע רכעי ניתן על ידי הכעלים לכותנים, והם לכדם אוכלים ממנו. גישתם מצויה גם במגילת המקדש, בספר היוכלים ובקטע מברית דמשק מקומראן.<sup>16</sup>

(ה) בדונו בהליך המשפטי שבו הגבר טוען כי נשא אישה שאיננה בתולה, יוסף בן-מתתיהו מאריך בתיאור הבאת הראיות, אך משמיט את ההוראה המקראית ופרשו השמלה' (דברים כב, יג-יט; קדמוניות ד, 246-248). ואכן, בסבולין למגילת תענית, חז"ל מוזכרים מחלוקת בין הפרושים לצדוקים בעניין זה: הצדוקים טענו כי יש לפרוס את השמלה ממש (דברים ככתבים), ואילו הפרושים טענו כי אין זו אלא מטפורה לכירור טענת הבתולים (יתחורר הדברים כשמלה). אמנם, ניתן לומר שהשמטת העז 'פרשו השמלה' מקריית בעלמא. ואולם, העובדה שיוסף בן-מתתיהו מאריך בתיאור ההליך המשפטי (אף מעבר לכתוב בתורה)<sup>17</sup> אך משמיט דווקא פרט זה, שהיה נתון במחלוקת, מעלה את הסברה שיוסף בן-מתתיהו מפרש את העז בדומה לפרושים.<sup>18</sup>

16 ראו: מגילת המקדש, שם, ס, 4-2; *Miqsat*; E. Qimron & J. Strugnell, *Qumran Cave 4, V*, Oxford 1994, pp. 52-54, 164 ff.; '4QD° (4Q270) 2ii 6', in: J.M. Baumgarten, *Qumran Cave 4, XIII, The Mas'ase Ha-Torah (Discoveries of the Judean Desert [=DJD], 10)*, Oxford 1996, pp. 144 ff. משנה, מעשר שני ה, א-ה; ספרי במדבר, ו (מהדורת הרד"ק), עמ' 6; ירושלמי, פאה ז, נ, כ ע"ב-ע"ג. השו"ג דיוניהם של א' גייגר, המקרא ומרחבי, ירושלים תשי"ט, עמ' 116-118; Ch. Albeck, *Das Buch der Jubileen und die Halacha*, Berlin 1930, pp. 32-33; J.M. Baumgarten, 'The Laws of 'Orla and First Fruits in the Light of Jubilee, the Qumran Writings, and Targum M. Kister, 'Some Aspects of Qumran Halakha', *The Madrid Qumran Congress*, eds. J. Trebolle Barrera & L. Vegas Montaner, Leiden 1992, II, pp. 576-586.

17 ראו למשל דברי שם, כי 'המניגור יהיה אבי הנערה או אחיה או מי שנחשב לקרוב ביותר למשפחה אחרי אלה' (אף שלפי החזרה הסגורה הוא אבי הנערה בלבד).

18 בכך כבר חשד קהיל (לעיל, הערה 4) עמ' 83. על המחלוקת ראו: סבולין למגילת תענית, כ"י אוקספורד של הסבולין למועד ' בתמוז (נעם) [לעיל, הערה 10] עמ' 216-220; ונספת, שם, עמ' 36). ר' עקיבא מפרש על פי המקרא שיש צורך להביא עדים ו' ישמעאל טוהם במילים 'חזורר הדברים כשמלה', ואלי ר' אלעזר בן יעקב סוכר בצדוקים (הדבר רומז לשאלה הסוכנה, שאין ביכולתנו להידרש לה כאן, כיצד להבחין בין מחלוקת פנים כחתומה, דוגמת המחלוקת בין בית הלל לבית שמאי, למחלוקת בין-כיתומה). ראו: ספרי דברים, כי תצא, ו' (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 269-270); מדרש תנאים לדברים כב, ז (מהדורת ופמן, עמ' 140); מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים ו (מהדורת הרד"ק-רבין, עמ' 270); ירושלמי, בתוכות ד, ד, כח ע"ג; בבלי, בתוכות מו ע"א. עמדה דומה לזו של יוסף בן-מתתיהו נקט פילון (ראו להלן). יוספוס גם אינו מסיים עם עמדת מגילת בריית דמשק (3.4Q271) בדבר בדיקה פיזיולוגית של הנערה. ראו: א' שמש, 'דיומיי זיווגים אסורים לכליאים ושעטנו בספודת כח מדבר יהודה', יובל לחקר מגילת מדבר יהודה, בעריכת ג' ברין ו' ניצן, ירושלים תשי"א, עמ' 188 ואלך.

נייחם אצילות היסטורית לדברי רב יוסף וכן אם לא, יוסף בן-מתתיהו נקט עמדה שהייתה מוכרת בסוף ימי הבית השני, וחז"ל (וסביר להניח שגם הפרושים שלפני הבית) חלקו עליה.<sup>23</sup> (ג) בתארו את דין החליצה (דברים כה, ט), יוסף בן-מתתיהו גורס כי על האישה הנחלצת לירדק בפניו של החליץ לה (קדמוניות ד, 256), בעקבות פשוטו של מקרא. ואולם כ"י אוקספורד של מועד י' בתמוז בסוליון למגילת תענית מייחס דעה זו לבייתוסים, וטוען שהפרושים גרסו כי עליה לירדק יריקה שיש בה רושם, אך לא דווקא בפניו של החליץ.<sup>24</sup> את שני המקרים האחרונים ניתן לכאורה לדרוש, בטענה שיוסף בן-מתתיהו שכתב את המקרא ומשום כך דבק מבלי משים בלשון הפשט. ואולם, אם אמנם הוא ביקש לקצר (והרי במקומות רבים אחרים הוא כתר לפרט את הדין מעבר לשכתוב הפסוקים), האיך להסיק מכך כי הוא לא התנגד נחרצות לדין הדבק במקרא כפשוטו וכמשמעו?

ד. הלכות ממגילת המקדש, מספר היוכלים ומקומוראן שמציין יוסף בן-מתתיהו ישנם ארבעה מקרים שבהם עולות בקנה אחד עמדותיו של יוסף בן-מתתיהו עם ההלכות של מגילת המקדש, מקצת מנשי החורה, ברית דמשק וספר היוכלים, כנגד עמדת הפרושים או חז"ל. בשני מקרים אחרים הקבלה שכזו אפשרית אך אינה ודאית.

ראו למשל: לה מואן (לעיל, הערה 21), עמ' 237-238; ד' שוורץ, אגריפט הראשון - מלך יהודה האחרון, ירושלים תשמ"ז, עמ' 132-133.

23 גם במקרה נוסף נקט יוסף בן-מתתיהו עמדה מתמירה ביחס לעמדותיהם של חז"ל, ומדגיג עניש גופני של העברין. כפי שכבר הבחין קהלר (לעיל, הערה 4), עמ' 72-74: לפי יוספים (קדמוניות ד, 264-265) עונש הסקילה מתבצע באמצעות זריקת אבנים כפשוטו של מקרא, ולא כדחיפה במקום גבוה, כדעת חז"ל (משנה, סנהדרין ג, ד; עונש הסקילה נזכר גם במסורת נוצרית, אך משמעותו לתולדות ההלכה דורשת דיון נפרד). במגמתם של חז"ל להפחית את הממד הגופני והחיצוני של עונש המוות דו מ' הלבטל, נגמנות פרשניות בהתחוותו - ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי ההלכה ירושלים תשנ"ט, עמ' 145-167. גישתו המתמירה של יוסף בן-מתתיהו בדני עונשין לעונת חז"ל עולה משתי הלכות נוספות: התופט איש דינו מיתה גם אם לא מכרר (קדמוניות ד, 271) ויש להעניש בעונש מוות שופט הלוקח שוחד (ראו להלן). על שתי ההלכות להלן בדין רחל (לעיל, הערה 3) עמ' 296-297, 299-300. על מגמתם של הפרושים להקל בדין ראו: קדמוניות ג, כ: 294; על גישתם זו של חז"ל, ראו למשל: הלבטל, שם, עמ' 113 ואילך. לאור זאת ניתן לשאול אם הכרחי עקרוני זה בין יוסף לחז"ל נובע מכך שהוא משמר את הנוהג של ימיו, כלומר את ההלכה הקדומה, או שמא עמדתו ההלכתית חלוקה על זו של התנאים בימיו. לעניין זה נדרש להלן.

24 לנוסח הסוליון ראו: נעם (לעיל, הערה 10), נספת, עמ' 36. לדין בדין היריקה, ראו: משנת, נכמות יב, ו; ספרי דברים, כי תצא, רצא (מהדרת פינקלשטיין, עמ' 310): מדרש תנאים לדברים כה, ט (מהדרת דופמן, עמ' 167); נעם, שם, עמ' 222-223. גם כאן בולט בנישטו של יוסף בן-מתתיהו הממד הפיסי של הירטואל ההלכתי-התכתי ביחס לעמדתם של חז"ל. הגישה המילולית מצויה גם בתרגום השבעים, כחרגום ניאופיסי וכוה המיוחס ליונתן, וכן בצוואת זכרון ג, ד, וקיימת אפשרות שרוא אינה אופיינית אך ורק לצדוקים-הבייתוסים. לזוהי הבייתוסים עם הצדוקים, ראו למשל: M. Stem, 'Aspects of Jewish Society: The Priesthood and other Classes', *The Jewish People in the First Century*, II (*Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum* [=CRINT], Section I), eds. S. Safrai et al., Assen-Amsterdam 1976, pp. 600 ff.

ג. עמדות שחז"ל ייחסו לצדוקים בכתבי יוסף בן-מתתיהו

בשלושה מקרים מביא יוסף בן-מתתיהו הלכה דומה או זהה לזו שייחסו חז"ל לצדוקים. (א) יוסף בן-מתתיהו מפרש את דין עין תחת עין (שמות כא, כג-כה; וקרא כז, יז-כא) באופן הבא: העונש על המטיל מום בחברו הוא עין תחת עין, כלשון הכתוב, ורק לניזוק שמורה הזכות להחליפו בפניו כספי מן המזיק, ולמנוע מצב שבו גם חברו ילקה בנופו (קדמוניות ד, 280). מסורת הסוליון למגילת תענית גורסת כי בין הפרושים לצדוקים התקיים ויכוח בסוגיה זו. הצדוקים טענו כי דיין עין תחת עין נהוג כפשוטו, והמטיל מום בחברו ייענש עונש גופני, ואילו הפרושים טענו כי כוונת החורה היא להשלים כספי בשווי הנזק. נראה שעמדת יוסף בן-מתתיהו קרובה יותר לזו של הצדוקים (אם כי איננה זהה לה).<sup>21</sup> (ב) יוסף בן-מתתיהו גורס כי בת כוחן גדול שונתה נשרפת באש, וכבר הולך בעקבות פשוטו של מקרא (ויקרא כא, ט; קדמוניות ד, 248). חז"ל גרסו כי עונש השרפה לא נעשה על המוקד אלא בפתילה השורפת את המעיים (משנה, סנהדרין ג, ב). ואולם ר' אלעזר כרבי צדוק מספר: 'נעשה כבת כהן אחת שונתה, והקפוחה חבלי זמורות ושרפה. אמרו לו: מפני שלא היה בית דין של אותה שעה בקי' (שם). זו עדות מאוחרת לכך שכסוף ימי הבית התקיימה הלכה שונה משל חז"ל. רב יוסף טען כי בית הדין שפסק כך היה של צדוקים.<sup>22</sup> בין אם

21 על המחלוקת ראו: סכוליון למגילת תענית למועד י' בתמוז כ"י בתמוז כ"י אוקספד, אצל נעם (לעיל, הערה 10), עמ' 150-154, ובנספת, עמ' 35-36. יש שסברו כי עמדתו של יוסף בן-מתתיהו משקפת למעשה את דעת הצדוקים. ראו: קהלר (לעיל, הערה 4), עמ' 82-83; L. Finkelstein, *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith*, Philadelphia 1972, p. 229. *Les Sadduceens*, Paris 1962, II, p. 736; J. Le Moyne, *Les Sadduceens*, Paris 1962, II, p. 229. לעמדת יוסף בן-מתתיהו, שמסורת הסוליון ייחסה לצדוקים גישה שאיננה מאפשרת לפנע לברור בין עונש גופני לחובל לפניו כספי לוחבל. ראו: B. Cohen, *Jewish and Roman Law*, New York 1966, I, p. 19. *Mass.* 1940, p. 97. כי יוסף בן-מתתיהו הושפע מן הדין הרומי. יש לדחות אפשרות זו, כי סביר יותר שהוא ראה בכך פירושו של הצו המקראי, כפי שסברו פילון, חוקים ג, 181-183 (ראו להלן); וכן אכן עורא כפירשו לשמרת כא, כד. פלק ראו בדברי יוספים ראוה לכך שזה היה הדין הפרושי הקדום. ראו: פלק (לעיל, הערה 2), עמ' 40. מכל מקום, התנאים התקשו לדרוש מפסוק המקרא את הדין של חז"ל. ר' אליעזר בן הירקנוס (שאריל משקף את ההלכה הקדומה יחסית, של בית שמאי) נקט עמדת ביניים, וקבע שהפיצוי הכספי נהוג רק במקרה שהפגיעה איננה כמתכוון, ואילו כאשר יתן מום באדם' (ויקרא כד, כ) במכוון, העונש הוא כפיט הכתוב. ראו: מכללת דרבי ישמעאל, משפטים, ח (מהדרת הורוביץ-רבין, עמ' 275-277): השוה: ספרא, אמור, כ (מהדרת רייס, עמ' ק"ז-ק"ח); בבלי, בבא קמא פ"ד ע"א. את הדמיון (ולא זהותו) בין עמדותיהם של יוסף בן-מתתיהו ור' אליעזר ניתן להסביר בכך שעל פי פשט התורה העונש הוא גופני (והשוו לוסף שהובע לעיל, הערה 18). אמנם, חוקרי המקרא חלוקים על כך, אך פאל פסק באופן משנע כי אין בתוק המקראי דין כל רמו לפיצוי כספי. ראו: *Studies in the Book of the Covenant and Biblical Law*, Leiden 1970, pp. 77-84. כבלי, סנהדרין ג ע"ב. חוקרים שונים קובלי מסורת זו אף שהיא אמוראית, אולי מכיוון שהיא תואמת מסורת אחרת על ההלכה הצדוקית, שבה הצדוקים מתמירים בדין ומפרשים פסוקים כפשוטם.

נוהג זה משתקף גם בממצא הארכאולוגי, שכן מספר מקוואות מסוף ימי הבינה נתגלו בצמוד לבתי קברות. גישה זו איננה מצויה בספרות חז"ל, אבל היא מפורטת במגילת המקדש ובחיבורים הלכתיים נוספים מקומראן. הטמא צריך לטבול ביום הראשון לטומאה, לצורך היטהרות מטומאת המת, היטהרות אשר י באומגרטן כינה 'היטהרות מודרנית'.<sup>27</sup> האיטור לשהות במצב של טומאה מתבטא גם בחוק נוסף שמציין יוסף בן-מתתיהו. הוא קובע כי מי ששהה בטומאה למעלה משבעה ימים, כלומר עיכב את היטהרותו, חייב להביא קרבן של שני כבשים, האחד נשרף כליל (כלומר עולה) והאחר נאכל לכוהנים (קדמוניות ג, 262). ואמנם, לדעת מילגרומ, התורה (ויקרא ה, ב-ג) קובעת כי יש להביא קרבן על שהייה בטומאה ללא קשר לכניסה למקדש, ולדעתו מדובר בקרבן חטאת על הטומאה שפגעה במוכח (במובן הרוחני) בעקבות עיכוב הטוהרה (אם כי לא ברור מדוע גרס יוסף בן-מתתיהו כי יש להביא גם עולה).<sup>28</sup>

(ד) אגב תשובתו לטענתו הפולמוסית של מאנתון, כי משה ואנשיו היו מצורעים, טוען יוסף בן-מתתיהו כי המצורע שנרפא צריך להקריב קרבנות עוד בטרם נכנס לעיר הקודש (נגד אפיזן א, 282). זוהי אמירה מפתיעה, לאור העובדה שהתורה מצווה על המצורע שנרפא לשורב אל המתנה ולשהות מחוץ לאוהל שבעת ימים בטרם יביא את קרבנות האשם, התטאת והעולה. אף חז"ל פסקו כי המצורע נכנס לירושלים לאחר שנתרפא עוד בטרם הביא את

על טוהרה מודרנית במגילת המקדש ובהלכות קומראן ראו: מגילת המקדש (לעיל, הערה 13) ג, יג-טו; 27

J. Milgrom, 'Studies in the Temple Scroll', *JBL*, XC VII (1978), pp. 512-518; idem, *Leviticus 1-16 (The Anchor Bible)*, 3, New York 1991, pp. 968-976; J.M. Baumgarten, 'The Purification Rituals in DJD 7', *The Dead Sea Scrolls, Forty Years of Research*, eds. D. Dimant & U. Rappaport, Leiden 1992, pp. 199-209; E. Eshel, '4Q414 Fragment 2: Purification of a Corpse-Contaminated Person', *Legal Texts and Legal Issues*, eds. M. E. Regev, 'Pure Individualism: The Idea', *Journal for the Study of Judaism in Persian*, of Non-Priestly Purity in Ancient Judaism', *Journal for the Study of Judaism in Persian*, 2000, pp. 176-202. יוסף בן-מתתיהו גם מוכיר חובה להיטהר לאחר התייחדות עם אישה (נגד אפיזן א, 198) וטוען שבעל ואישה צריכים לרחוץ עצמם לאחר קיום יחסי מיין (שם, ב, 203; והשוו גם פירושיו לשמואל א, כ, כקדמוניות ג, 235). דין זה נזכר גם אצל פילון (חוקים ג, 63). והשוו לעיל, הערה 8, ביחס לאפשרות שהחוק בנוגד אפיזן הועתק מפילון. ייתכן שהשנייים לא התכוונו לצד המקראי הנדון, אלא לנוהג של טבילת בעלי קרי לצורך טהרה של חולין (תפילה ועיסוק בכמבי הקודש). ראו: ג' אלון, 'תחומן של הלכות טוהרה', *מחקרים א' (לעיל, הערה 2)*, עמ' 171 ואילך.

על האיטור לשהות במצב של טומאה ראו גם: ויקרא טו, לא; טו, במדבר יט; והשוו: מילגרומ, בפירושו לויקרא, שם, עמ' 307-318. חז"ל, והפרשנים המסורתיים בעקבותיהם, פירשו מקראות אלה ואחרים כמדברים באיטור טומאה למקדש פנימה. ראו: משנה, שבעות פרק ב, נראה שחז"ל לא העלו על דעתם כלל שצוויים אלה באים להורות שחל איטור על כל אדם מישאל להשרות את היטהרותו מן הטומאה ולהיטהר טמא, אף שדאי רחוק מן המקדש. ראו גם: י' ברדיאר, 'איטור טומאה בתורה', *מגדים ב' (תשמ"ז)*, עמ' 45-53, העומד על החלפתם של המפרשים מאפשרת פרשנות זו.

(א) יוסף בן-מתתיהו טוען כי מעשר שני (הנאכל על ידי הבעלים בירושלים) מופרש מדי שנה בשנה. מדוברין עולה כי מעשר עני, המופרש בשנים השלישיות והשישיות לשמיטה, נחזר בנוסף למעשר שני, וכך האדם מפרשי בשנים אלה למעשה שלושה מעשרות שונים: מעשר ללויים, מעשר לעצמו ומעשר לעניים (קדמוניות ד, 240). עמדה זוהי, הקובעת שמעשר שני מופרש כל שנה, מצויה בספר היוכלים לב, יא, חז"ל פירשו את הצו בדברים כו, יב באופן שונה, ולמדו שמעשר עני מופרש בשנים השלישיות והשישיות לשמיטה במקום מעשר שני. מעניין כי במדרש ההלכה טרחו חכמים לדחות את העמדה הנזכרת אצל יוסף בן-מתתיהו ובספר היוכלים.<sup>25</sup>

(ב) שופט הלוקח שוחח דינו מיתה (נגד אפיזן ב, 207), וכך גם הדין במגילת המקדש (גא, 17-12). לעומת זאת, התנאים פטרו שופט שטרח בעונו משמיים בלבד.<sup>26</sup> (ג) יוסף בן-מתתיהו קובע כי חובה להיטהר לאחר קבורת מתים, ומדוברין עולה כי אטור לשהות במצב של טומאה ולעכב את טוהרתו של אדם (נגד אפיזן ב, 198). לפי ההלכה של חז"ל, חובה להיטהר מטומאת מת אך ורק כדי להימנע מטומאת מקדש וקדושים (כלומר הרוצה לאכול קודשים או להיכנס למקדש חייב להיטהר). כוונת יוסף בן-מתתיהו היא להיטהרות מיידיית לאחר ההיטמאות: אין מדובר במגע מקרי עם טומאת מת, אלא אגב טקס קבורה, ואף אין הוא מוכיר המתנה של שבעה ימים. ואמנם, עדות להיטהרות מיידיית לאחר קבורה (ללא המתנה ליום השביעי לטומאה) ניתן למצוא בספר טוביה (ב, ט), ואף פילון אומר כי אדם שנטמא בטומאת מת צריך להיטהר מיד ואטור לו לגעת במאומה לפני כן (ראו להלן).

25 ראו: ספרי דברים, כי טובא, שב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 321). גם על פי ספר טוביה א, ז-ת, מעשר עני מופרש בנוסף למעשר שני ובמקביל לו. לכל העניין ראו: גייגר (לעיל, הערה 16), עמ' 112-113; אליצקי, בספרו (לעיל, הערה 2), עמ' 15-20; אלבק (לעיל, הערה 13), סדר ויעים, עמ' 243; ובספרו (לעיל, הערה 16), עמ' 31 (Flavius); L.H. Feldman, *Judean Antiquities 1-4 (Josephus: Translation and Commentary)*, ed. S. Mason, 3, Leiden 2000, p. 421, n. 759. על מעשר שני ראו גם קדמוניות ד, 205. חוקה בין ספר היוכלים לכח קומראן והלכותיה מתבטאת בידוע לא רק בכך שעוקמים רבים של הספר נמצאו בין מגילות קומראן, אלא גם בכך שישנה זיקה הלכתית בין ספר היוכלים למגילת המקדש, ואף זיקה ברורה בין הלכות השבת היוכלים לאלו שבמגילת בריית דמשק.

26 על הקבלה זו הצביע מי קיסטר, 'עוללות מספרות קומראן', חריבין, זו (תשמ"ז), עמ' 316-317. על שאלת האפולוגטיקה וההשאלה מפילון בקובץ החוקים בנוגד אפיזן שבו נזכר חוק זה, ראו לעיל הערה 8, ובהמשך המאמר. מגילת המקדש משווה את דינו של שופט שלקח שוחח לדינו של מי שנתן מורעו למולך, שאף הוא טומא את המקדש ודינו מוות (ויקרא כ, ב-ד). לעמדת חז"ל ראו: 'על דיון שלוקח שוחח ומטה את הדין אינו מת מן הקנה עד שיעניי כהות שנאמר 'ישוחח לא תקח כי השוחח יעור פקדוסי' (משנה, פאה ת, ט). ראו גם: ספרי דברים, שופטים, קמד (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 198-199). אף שמקורות חז"ל אינם מוכיחים את העונש במפורש, עולה מזהם כבידור גישה פחות מתמירה. לא מצאנו בספרות התלמודית דיני עונשין ביחס לשופט שלקח שוחח, אם כי המקבילות במשפט הרומי מעניינות במיוחד, ואולי אף רלוונטיות לארץ ישראל. בחוקי שניס-עשר הלוחות (המאה ה-1 לפני סח"ג) נגזר על כך עונש מוות, ואילו בתקופת הקיסרות נגזר על השופט לכל היותר תחרמת רכוש או גלות. ראו: 1999, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge pp. 161 ff.

יוסף בן-מתתיהו הן מתוך מגילת המקדש טוברים כי הכותן הגדול או המלך האידיאלי, שהם נבחרו האל ואנשי קודש, צריכים לבוא בקשר הנישואין הטוהר ביותר והרחוק ביותר מכל פגם, על ידי כך שישאו אישה ממשפחתם המיוחסת, כדי שלא יחולל זרעם הקדוש (השוו: יקרא כא, טו).<sup>33</sup>

ה. השתייכותו ההלכתית של יוסף בן-מתתיהו

האם הלכות אלה שמביא יוסף בן-מתתיהו אכן משקפות נאמנה את עמדותיו ההלכתיות ויש מקום להסתמך עליהן בכיורו גישתו ההיסטורית? האם יש להתייחס בכובד ראש לדבריו

תפיסה צדוקית, ותפנה לתפיסה המנוגדת בתכלית של חז"ל, הקובעת שכותן גדול רשאי לשאת (ה)בתולה מעמיו, להביא בת גיורת עמונית שחגא כשירה לכהונה (ספרא, אמור, ב, ג, מהדורת וייס, צה ע"א). בנוגד אפיון א, 31 אמר יוסף בן-מתתיהו שעל הכותן הגדול לשאת כהנת (להבדיל מבת שבט לוי, כנוכר בקדמוניות) וכך גם גרס פילון (חוקים א, 110). הן יוסף בן-מתתיהו הן פילון מדגישים במקומות אחרים כי אל לו לכותן לשאת אישה שתולדה בקדמוניות ג, 276 קובע יוסף כי לא רק זונה, גרושה או שבויה אסורה להינשא לכל כותן, אלא גם זמגרת ופנדקאית, וכנגד אפיון א, 36-30, הוא מדגיש את רשימות היותם של הכהנים. פילון מדגיש את ייחוס אשת הכותן וטהרתה (חוקים א, 102-101). רודל (לעיל, הערה 3) עמ' 297-299, המעיד כי נהוג זה רווח בימיו של יוסף בן-מתתיהו (אך בקרב מי מבין הכהנים?) ומפנה למשנה, ערויות ת, ג, כראיה להחמרה כללית בקרב הכהנים. לדעתו, המילה 'חללה' התפרשה כאישה שנטמאה בכל דרך שוהיא. אליעזר (בספרו [לעיל, הערה 12] עמ' 11, הערה 1) וא' ביכלר (הכהנים ועבודתם, ירושלים תשכ"ז, עמ' 49-50, הערה 27) מפרשים זמגרת ופנדקית' כלשון נקייה לזונה. להקפדה על ייחוס הכהנים ראו: A. Büchler, 'Family Purity and Family Impurity in Jerusalem before the Year 70 C.E.', *Studies in Jewish History*, Oxford 1956, pp. 64-98; idem, 'The Jewish Betrothal and the Position of a Woman Betrothed to a Priest in the First and Second Centuries', *ibid.*, pp. 145-159. על הגבלת נישואי הכהנים במקצת מעשה התורה ב, 75-82, ראו: קומרון וסטרוגל (לעיל, הערה 16) עמ' 54-57, 171-175. אם האדק עם קומרון וסטרוגל, איי לא הכל הסכימו עם הקפדה זו של ייחוס כהנים. יש להבדיל בין הערויות על תורה של נישואי כותן לבת כותן לתפיסה הרואה בכך דין חמור, כפי שגורסים המקורות דלעיל.

קיימות נקודות מגע נוספות בין יוסף בן-מתתיהו להלכות קומרון. כך, למשל, יוסף קובע כי מי שמצא כותה תועה ולא איתר את בעליה צריך להישבע שלא לקח מרכושם של אחיים (קדמוניות ד', 274). שימוש בשבועה בהקשר של מציאת אבדה מצוי בברית דמיש ט, 10-12, אך ביחס תפוך. הביעים מושבים את החכמים האחרים שום אינם מסתירים ממנו מידע על רכוש האבד. ההלכה בשני המקרים נובעת ככל הנראה ממדרש הקישר את ההתכתשות או את שבועת השקר בויקרא ה, כב ואלך עם דין מציאה בדברים כב, א-ג. השוה: י' שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכח מדבר יהודה, ירושלים 1993, עמ' 204-211, 236-237. לשתי מקבילות אפשריות נוספות בין מגילת המקדש וסדר היות לכתבי יוסף בן-מתתיהו, ראו: פלדמן (לעיל, הערה 2) עמ' 56-57, הסובר כי הן מקריה ואין מלמדות על תלות של יוסף בן-מתתיהו במקורות אלה. להשוואה בין קדמוניות הירושלמי למגילת המקדש בנוגע להרצאת חוקי התורה לפי נישואים, חרף הכללת השוני ביניהם ושימת דגש על השיקולים הרטוריים של יוסף בעריכת קובץ החוקים, ראו: D.A. Alschuler, 'On the Classification of Qumran', *AJS Judaic Laws in the Antiquities of Josephus and the Temple Scroll of Qumran*, pp. 1-14 Review, VII-VIII (1982-1983).

קרבנותיו.<sup>29</sup> ואולם, גישה דומה לזו של יוספוס, המבקשת להרחיק את המצורע שנטהר אך טרם הביא קרבן (המכונה אצל חז"ל 'מחוסר כפורים'), מצויה במקצת מעשה התורה. המתכבים מצריים על כך שאדם שכזה נוגע בקדושים.<sup>30</sup>

(ה) יוסף בן-מתתיהו טוען כי משה גירש מן העיר את המצורעים והזכים והבדיל את הנשים הנידות ואת טמאי המת עד ליום השביעי' (קדמוניות ג, 261). דין דומה מאוד נזכר במגילת המקדש (מת, 14-17): 'וככול עיר ועיר תעשו מקומות למנוגעים בצרעת וננתק אשר לוא יבואו לעיריכמה וטמאום וגם לזבים ולנשים בדיחתמה בנות טמאתמה ובלדתמה אשר לוא יטמאו בתוכם בנות טמאתם'. העד השווה לשניהם, שאיננו נזכר בצו המקראי (במדבר ה, ב-ד), הוא הרחקתן של נידות.<sup>31</sup>

(ו) ייתכן שניתן להצביע על דמיון הלכתי נוסף בין יוסף בן-מתתיהו למגילת המקדש. יוסף בן-מתתיהו טוען שעל הכותן הגדול לשאת בתולה משבטו (קדמוניות ג, 277) וכך הוא מתמיר לעומת הדין שבחזרה, הקובע כי לכותן הגדול אסור לשאת אלמנה, זונה וחללה, אלא 'אשה בבתוליה' או 'בתולה מעמיו' (ויקרא כא, יג-יד). יוסף מפרש את 'מעמיו' כבת שבט, בניגוד לעמדת חז"ל, אכן, ההגשת הייחוס בקרב חוגי הכהנים איננה דבר מפתיע ולשעצמו, עם זאת, להתמקדות במנהיג העם וכבת השבט או המשפחה קיימת מקבילה בחוקת המלך של מגילת המקדש (נו, 15-19). הקובעת: 'עבית אכיהו יקח לו אישה ממשפחת אכיהו'.<sup>32</sup> הן

29. 'וכבס בגדיו וטבל. טהור מלטמא כביאת, והרי הוא מטמא כשרץ. ונכנס לפניו מן החומה, מנדה מביטו שבעת ימים ואסור בתמישי המטה' (משנה, נגיעים יד, ב).

30. יואף על הצורעים אנתו אןומרים לשוא יןבואו עם טהרת הקודש] כי בוד [יהיו מחוץ לבית ו]אף כתוב שמעת שיגלה וכבס [ישב מחוץ [לאהלו] שבעת ימים ועתה ברהות טמאתם עמהם [הצורעים באים עם] טהרת הקודש לבית' (ב, 64-68). ראו: קומרון וסטרוגל (לעיל, הערה 16), עמ' 170-166, 55-54.

31. יוסף בן-מתתיהו ומגילת המקדש המיר את העו המקראי מצותה' לעיר/ערים. הרחקת מצורעים (מכירי חומה) נזכרת גם בספרות חז"ל, כגון משנה, כלים א, ג. ואולם זבים ונידות מורחקים מהר הבית בלבד (שם, ח). על מגילת המקדש ראו: ידין (לעיל, הערה 13) א, עמ' 237-238; L.H. Schiffman, 'Exclusion from the Sanctuary and the City of the Sanctuary in the Temple Scroll', *Hebrew Annual Review*, IX (1985), pp. 301-320. דייק, כתמי נידה) ב'בית הטהור' כעדות על הרחקת נשים מן הבית. ראו: משנה, נידה ג, ד; בכלל, ראש השנה כו ע"א. ואולם, אם להסתמך על המקבילה בתוספתא, נידה ג, טו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 648), הכונה למצותה של נשים שאין לה דבר עם הרחקה נידה (אך ראו: H.K. Harrington, *Did the Pharisees Eat Ordinary Food in Purity?*, JSJ, XXVI [1995], pp. 45 ff. גם אם נקבל את האפשרות שבספרות חז"ל יש דתייחסות עקיפה למנהג של הרחקה נידה, הרי שיוסף בן-מתתיהו ומגילת המקדש מתייחסים לכך כהלכה למשה מסיני, ואילו בספרות חז"ל לא מצאנו הליכה מפורשת הקובעת שיש להרחיק נידה מן הבית, ומנהג עממי זה התפשט בתקופה מאוחרת יותר (כפי שעולה מבייאת ונידה). על הרחקה נידה ראו: אלבק (לעיל, הערה 13) סדר טהרות תשי"ט, עמ' 588-589; י' דינר, 'מנהגי טומאת הנדה - מקורם והשתלשלותם', חריב"ץ, מט (תשי"א), עמ' 302-324.

32. להגהת תנוסת (ἁγιασμός, שבט, או לכל הפחות קשר דם) אצל יוסף בן-מתתיהו ראו: פלדמן (לעיל, הערה 25), עמ' 315, הערה 841. קודלר (לעיל, הערה 4) עמ' 70-71, סבר שדברי יוסף משקפים

[17]

אכן גרס בצדוקים ביחס לדין עין תחת עין, שרפת בת כוהן גדול ודין יירקה בפני בעת החליצה, אך לא מפני שהזדהה עם ההלכה הצדוקית, אלא משום שפירש את המקראות כפשוטם באופן עצמאי; הוא קבע הלכה בדומה למגילת המקדש מכיוון שהיה פרזי הממחיר בדני טומאה וטהרה ולא בשל היותו מושפע מכת קומראן. ואולם, הדינים המנוגדים להלכות של הפרזשים ושל חז"ל מרובים למדי ואין להסביר כל אחד לגופו. רוב ההלכות שמנינו לעיל אינן עולות בקנה אחד עם דעתם של הצדוקים הטוענים שיוסף בן-מתתיהו הלך על פי רוב בדרך שהפכה לימים לדרך הנורמטיבית. חזוק למסקנה זו יימצא בהמשך, בעקבות ממצאים דומים בכתבי פילון.

זאת ועוד, דומה שאין טעם לנסות ולהסביר את ההלכות שאינן עולות בקנה אחד עם אלה של הפרזשים או של חז"ל בטענה שזו הייתה ההלכה המקובלת בימיו של יוסף בן-מתתיהו, כלומר 'ההלכה הקדומה'<sup>35</sup> גישה זו נובעת מן ההשקפה שבארץ ישראל החקיימה אחרות הלכתית ורוב העם נהג באופן דומה, אבל כיום ברור שמצב הדברים היה מורכב יותר. אמנם מפתח לחשוב שיוסף בן-מתתיהו החמיר בדני העונשין בצדוקים מכיוון שכך היה מקובל במוסדות המשפטיים, אך אין לכך כל אישור. כמו כן, גישה זו אינה מסבירה את ההלכה ההולמוה הלכה של מגילת המקדש ומקצת מעשה התורה, המתמיינת אף הן, מתפלמסת עם הקדומה, מדוע מגילת המקדש ומקצת מעשה התורה, המתמיינת אף הן, מתפלמסת עם תפיסות פרושיות מקלות ומתייחסות אליהן כאלו הן מייצגות את התפיסה השלטת?

מפניע לגלות כי יוסף בן-מתתיהו, אשר הפיר היטב את הפרזשים, את הצדוקים ואת האיסיים ותיארים בפירוט רב, לא דבק בשיטה אחת אלא אימץ הלכות שונות של כל אחת משלוש כיתות אלה. עתה ננסה לכרר מה ניתן להסיק מכך לגבי השתייכותו הכיתותית. לשם כך נסקור בקצרה את עמדות הצדוקים בסוגיה זו ונסה לכרוך כיצד הן מתיישבות, אם בכלל, עם ממצאינו.

חוקרים רבים של כתבי יוסף בן-מתתיהו ראו בו פרזי, בשל הדמיון – ולעתים אף הזוהר – בין הלכותיו להלכות חז"ל (אנו טענו לעיל כי יש להפריד בין עמדות הפרזשים

35 תפיסה זו יישמו גוטמן (לעיל, הערה 2); ג' אלון, לחקר ההלכה אצל פילון, מחקרים, א (לעיל, הערה 2), עמ' 83-114, לגבי פילון ויוסף בן-מתתיהו. וראו כבר קוהלר (לעיל, הערה 4) בייחוד עמ' 73.

הבהנה מצומצמת יותר בין הלכה קדומה להלכה מאוחרת ביחס לכית שמאי ולכית הלל יצ"ר גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל אביב תשכ"ח; ובעקבותיו הלך י' בו שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים תשנ"ז. חוקרי קומראן נוטים לעתים לזוהר הלכה המתועדת במגילות קומראן כנורהג שהיה מקובל מאוד מחוץ לחוגי הכת. ראו למשל: J.M. Baumgarten, 'The Disqualifications of Priests in 4Q Fragments of the "Damascus Document": a Specimen of the Recovery of Pre-Rabbinic Halakha', *The Mishid Qumran Document*: a Specimen of the Recovery of Pre-Rabbinic Halakha, eds. J. Trebolle Barrera & L. Vegas Montaner, Leiden 1992, II, p. 513 (לעיל, הערה 5), עמ' 106 ואילך. לדעתנו, מסקנות שבאלה אפשריות, כפי שזכרנו להלן, אבל אין בכך כדי לערער את העובדה שהלכה מסוימת אופיינית (לכל הפחות מכוונה פילולוגית, אם לא מבחינה היסטורית) קודם כל למקור או לקבוצה הגורסים אותה. לעומת זאת, מסקנות רחבות יותר על 'המפה ההלכתית' צריכות להתבסס על נתונים מקיפים ולא על הלכה זו או אחרת המשתפת לכת קומראן ולחז"ל.

[16]

416

כשהוא מציין הלכה בצורה אחת ולא בצורה אחרת? הרי מי שטענו כי יוסף בן-מתתיהו משתמש בהלכה באופן אפולוגטי, בייחוד בחיבור נגד אפיין, כדי להאדיר את יקרתה של חוקת היהודים או להדגיש עד כמה היא מחמירה, קפדנית או צודקת בהשוואה לתרבות היוונית והרומית. לפיכך, ייתכן שיוסף בן-מתתיהו הקציץ את דבריו על ההתרחקות מכל טומאה (שהייתה מקובלת גם ביוון), על ייתוסם של הכותנים או על המוסר הקפדני בעניין עונשו של שופט שמעל. ואמנם, הרי שסברו כי יוסף בן-מתתיהו שכתב את חוקי היהודים על פי מגמתו, ללא כל קשר למציאות ההלכתית של ימיו.<sup>34</sup> ואולם, מאחר שמצאנו את גישותיו ההלכתיות גם בפי קבוצות שונות בימיו, סביר יותר שהוא הכיח הלכות קיימות, על פי צרכיו, ולא בדה אותן מלבד, ואף לא הוכיחן אך ורק משום שהתאימו לצרכיו האפולוגטיים. למרות כל הקשיים המתודולוגיים שהועלו בראשית המאמר, העובדה שיוסף בן-מתתיהו ציין הלכות שהיו נחלתן של אסכולות הלכתיות שונות ויריבות איננה ניתנת לשרעור, מכיוון שמדובר במקרים רבים ומגוונים.

כפי שראינו עד כה, כשבעה מקרים יוסף בן-מתתיהו גורס הלכה פרושית, בשלושה מקרים הוא מסכים עם הלכות שחז"ל ייחסו לצדוקים, וכשישה מקרים הוא סובר כמו ההלכה שבמגילות קומראן או מחזיק בגישה דומה. השפעת ההלכה הפרושית רכה אפוא יותר מזו של האסכולות האחרות, אך רב יותר מספר המקרים שבהם יוסף בן-מתתיהו גורס הלכה המנוגדת לזו של הפרזשים (אם כי למקצת ההלכות הללו אפשר לייחס פחות משקל מאשר להלכות הפרושיות). ניתן להקרות את עוקצן של מסקנות אלה ולהעלות הסברים לכמה מן היסודות של יוסף בן-מתתיהו מן ההלכה הפרושית. כך, למשל, ניתן לתרץ ולומר כי הוא

34 להדגשה מופרות של המרכיב האפולוגטי בשכתוב חוקי התורה בקדמוניות ג-ד, ראו: D.A. Altschuler, *Descriptions of the Mosaic Constitution*, Ph. D. Diss., 1976.

Hebrew Union College, Cincinnati, 1976 (השוו הכיכרות עליו בספת לעבודת הדוקטור של גולדנברג [לעיל, הערה 2]). מוכן שיש מידה בלתי מבוטלת של אפולוגטיקה בקיצור חוקת היהודים שבנגד אפיין. כך, למשל, בעניין עונש המוות לשופט שולח שוחח (ב, 207), וייל ופולמן טענו כי יוסף בן-מתתיהו רצה ליצור בעיני קוראיו את הרושם שהחוק היהודי מקפיד על טוהר המשפט לא פחות מן החוק הרומי, הדורש עונש מוות במקרה שכוהן. לעומת זאת טען קיסטר (לעיל, הערה 26) שהמקבילת מגילת המקדש מלמדת על כך שיוסף בן-מתתיהו לא בדה זאת מלבד. לספרות ולדיון ראו: כשר (לעיל, הערה 8), עמ' 501-502. לטיעונים בדבר עצם מנגמתיותה של הסקירה הסלקטיבית של חוקת היהודים, ראו: כשר, עמ' 13. לאפשרות שנגד אפיין מבוסס על מקור אפולוגטי אלקטנדרוני, דוגמת הפחטטיקה של פילון, ראו לעיל, הערה 8. לדוגמאות נוספות להלכה אפולוגטית אצל יוסף בן-מתתיהו ראו: אולציק, במחברתו (לעיל, הערה 2), עמ' 27 ואילך; גולדנברג, שם; פלדמן (לעיל, הערה 2), עמ' 52-53. ואולם, גם אם הדברים משרתים את מטרתו של יוסף בן-מתתיהו, אין הדבר אומר כי הוא בדה חוקים מלבד. גם גלט (לעיל, הערה 2), עמ' 27 ואילך; גולדנברג, שם; R.P. Gallant, *Josephus' Expositions of Internal Analysis*, Ph. D. diss., Yale University, 1988 (התוכחות ג-ד כיצירה פרשנית אישית לחלוטין של יוסף, אך הוא לא ניסה להתמודד כלל עם האפשרות (ההכרחית) שיוסף הושפע מההלכה של זמנו והשאיר זאת למחקרים עתידיים (ראו שם, עמ' 276-281), הקרא בעיון את קובצי החוקים בקדמוניות ייונה שיוסף בן-מתתיהו לא הסתפק בשכתוב התורה אלא שילב בדבריו פרשנות הלכתית רכה (שעל אפיה ניתן להתווכח), כפי שהדחה גולדנברג במחקריו (לעיל, הערה 2).

[19]

ולרסיק שתכני דור יבנה או בית גמליאל הם מנוהגים לגיטימיים מכיוון שהפורשים היו דומיננטיים בימי הבית.<sup>38</sup>

גישה אחרת רואה ביוסף בן־מתתיהו חבר בחוג הפוליטי־ההלכתי של הכהונה הגדולה הירושלמית וסוברת שהיה צדוקי מעיקרו. היא מתבססת על עדותו של יוסף בן־מתתיהו עצמו, המספר שהיה בן למשפחת כוהנים מוכרזת, בן למעמד השליטי בירושלים, שנשלח בתחילה לרומא למשימה פוליטית, ולאחר מכן נבחר כידוע למפקד הגליל. לפיכך, היו מי שסברו כי יוספוס היה קרוב במיוחד לכת הצדוקים דווקא.<sup>39</sup>

ידין טען כי ליוסף בן־מתתיהו הייתה זיקה לאיסיים (הוא זיהה את מחברי מגילת המקדש עם האיסיים), בעקבות ההתאמה שמצא בין מגילת המקדש להלכה שבכתבי יוסף בן־מתתיהו. למסקנה דומה הגיע באומבר, על סמך התיאור האוהד של האיסיים בכתבי יוסף בן־מתתיהו. ס' מייסון הציע כי יוסף בן־מתתיהו המשיך להיות תלמיד נאמן של באנוס, שעמו התמודד במדבר במשך שלוש שנים.<sup>40</sup>

חוסר תמימות הודעים לגבי השתייכותו הכיתית של יוסף בן־מתתיהו נובע מכך שבכתבי ישנם פרטים המלמדים על זיקה הן לפורשים הן לכוהנים הגדולים הצדוקים, ואולי אף לאיסיים. אחרי ככלות הכל, יוסף בן־מתתיהו עצמו אומר כי חופש את זרכו וכדק את כל

38 ראו: מייסון (לעיל, הערה 36); D.R. Schwartz, 'Josephus and Nicolaus on the Pharisees', *JJS*, XIV (1983), pp. 157–171; D.S. Williams, 'Morton Smith on the Pharisees in Josephus', *JQR*, LXXXIV (1993), pp. 29–42.

39 כך גם שיעור, תוך הסתייגות, לה מויאן (לעיל, הערה 21), עמ' 28–29, *The Zealots*; M. Hengel, *The Zealots*, עמ' 28–29, *The Zealots*; Edinburg 1989, p. 371, n. 286. גמלא, ואילו שמעון בן גמליאל תמוך ביוחן מנוש חלב. השערה זו תלויה בהנחה שירושע בן גמלא היה צדוקי ולא פרושי. על מוצאו ורקעו הכרתי ראו: ראגיק (לעיל, הערה 36), עמ' 14–34. על ומגמות הכרתיים בתפיסת עולמו של יוספוס ראו: מייסון (לעיל, הערה 36), עמ' 333–332, המסתמך בין היתר, על *Josephus in Bellum*, Leiden 1972, pp. 54, 75, 146, n. 2. O. Michel, 'Die Rettung Israels und die Rolle Roms: Analyse und Perspektiven', *Aufstieg und nach den Reden im 'Bellum Judaicum'*. Berlin 1984, pp. 961, 965–974. לגישה שמקצת ההלכות שמביא יוסף בן־מתתיהו שאובות ממוצא הכרתי־ראיסקוטי, ראו: E.P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, London 1990, p. 160. ברור מגמה כרתיית מתי, וההנחה בידי פרושייתו לפרושייתו פשוטית מדי, מכיוון שבימי הבית השני היו לפחות שתי קבוצות כרתייות נפרדות – הצדוקים וכת קוהיאל.

40 ידן (לעיל, הערה 13), עמ' 62, 93–94, 152–153, 305; G. Baumbach, 'Schriftstellerische Tendenzen und historische Verwertbarkeit der Essenerdarstellung des Josephus', *Judentum – Ausblicke und Einsichten*, eds. C. Thoma et al., Frankfurt am Main 1993, pp. 31–45. בעמ' 325, הערה 2. מייסון אינו מבקש לקשר את באנוס לאיסיים, אך חוקרים אחרים תירוץ קשר שבה. ראו למשל: באומבר, שם, עמ' 51; *L.H. Feldman, Josephus and Modern Scholarship* (1937–1980), Berlin–New York 1984, pp. 584 ff.

[18]

איל רגב ודוד נחמן

418

למכלול של ההלכות של חז"ל, העשויות לשקף מנהגים מקובלים ותו לא), בשל ההקבלות הרבות בין הוספתיו על המקרא בקדמוניות א–י לבין אגרות חז"ל, ולעתים גם בשל השקפת עולמו. ואולם, רוב החוקרים סברו שהיה פרושי מכיוון שהוא מעיד על עצמו כי הצטרף לפרושים בתחום הפעילות הציובורית.<sup>36</sup> ראה אפשרית נוספת לכך היא התייחסותו להשפעתם הרבה של הפרושים, אלא שעל כך ביקשו לערער מי סמית וחלמידי. לטענתם, יוסף בן־מתתיהו הפריץ, בצורה מגמתית, בכוח שייחס לפרושים בתקופה התשמונאית ובימי שלטון בית הורדוס, מכיוון שהכיר כוחם של חז"ל לאחר החורבן, בדור יבנה. לפי גישתם, יוסף בן־מתתיהו 'הצטרף' לפרושים רק לאחר מעשה, משראה כי דרכם זכתה להצלחה, לאחר שהוא עצמו גלה לרומא. אכן בספריו המאוחרים, קדמוניות היהודים וחיי יוסף, הוא ביקש להציגם לקורא היווני־הרומי כמנהיגים לגיטימיים, ולכן ייחס להם סמכות דתית כבר שנים רבות קודם לכן.<sup>37</sup> ואולם ד' שוורץ וס' מייסון קראו אחרת את דברי יוסף בן־מתתיהו על הפרושים. לדעתם, הדברים שמוסר יוסף בן־מתתיהו בקדמוניות היהודים לא באו כלל לשבח אותם, וספק אם הוא ביקש להאדיר את שמם. יתרה מזו, כפי שטען ויליאמס, אין זה מתקבל על הדעת שיוסף בן־מתתיהו ציפה מן הקורא היווני־הרומי לקשור בין הפרושים לחז"ל

36 חיי יוסף 12 (εὐσεβὴς κατακόλουτος ἀποστολὴν ἀποπέμπειν [εὐσεβίου]). בין אלה שזוהו את יוסף בן־מתתיהו כפרושי, על בסיס פרשנותו למקרא, הלכותיו, פעילותו הפוליטית והצדוקית וזו, גולדנברג, דוקטורט (לעיל, הערה 2), עמ' 15–16; S. Rappaport, *Agada und Exegese bei*; E. Rivkin, *A Hidden Revolution*, Nashville 1978, pp. 30–31 (ראגיק מתבססת על תיאור חברי המפלגה לגליל שיוספוס מתאר את חכריה כפרושים, וטוען שהוא בעל תכונות דומות לשלהם [חיי יוסף 197, 274]). לרעה אף ירשע בן גמלא היה פרושי. על התייחסותו לשייך את יוספוס לאור דעותיו התאולוגיות ראו: H.W. Attridge, *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, Missoula MT 1976, pp. 6–16. לספרות רבה נוספת לדין ביקורתו ראו: S. Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees*, Leiden 1991, pp. 325 ff. בספרו חיי יוסף הוא מתאר את עצמו כמי שהכרתנים הגדולים וראשי העיר באים לשמוע ממנו את החוקים המזדקקים ביותר (ἀποπέμπειν ἀποστολὴν); חיי יוסף 9, כדירק כפי שדוא מספר שהפרושים נחשבים בעלי יכולת שבו (על מאפייניו של הפרושים ראו: מייסון, שם); A.I. Baumgarten, 'The Name of the Pharisees', *JBL*, CII [1983], pp. 411–428.

37 יוסף בן־מתתיהו מתייחס להשפעתם של הפרושים בקדמוניות יג, 288; מלחמת היהודים א, 110 (ת ב) ואילך; קדמוניות יד, 408 ואילך; תו 15, 17. ראו: M. Smith, 'Palestinian Judaism in the First Century', *Israel: Its Role in Civilization*, ed. M. Davis, New York 1956, pp. 67–81; J. Neusner, *From Politics to Piety*, Englewood Cliffs 1973, pp. 45–66; S.J.D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome. His Vita and Development as a Historian*, Leiden 1979, pp. 144–151; D. Goodblatt, 'The Place of the Pharisees in First Century Judaism: The Debate', *JJS*, XX (1989), pp. 12–30. חזוק לכך ניתן למצוא בעובדה ששמעון בן גמליאל (אבי של רכז גמליאל דינבה) מתואר בהערכה רבה, תוך הדגשת פרושייתו, אך ורק כחיי יוסף (192–191), החובר שבו טוען יוסף בן־מתתיהו שהוא עצמו חבר אל הפרושים.

[21]

פיקודו והשתמש בקצתו והשאיר אבד, צריך להחזיר את כולו.<sup>44</sup> במקרים אחרים נוכעת גישתו ההלכתית של יוסף בן-מתתיהו מכך שהוא השתמש בתרגום השבעים לשם שכתוב התורה בחיבוריו, כגון ביחס לאיסור לחרף אלילים.<sup>45</sup> זאת ועוד, רוול ופלדמן מנו הלכות שונות שבהן יוסף בן-מתתיהו מביע עמדה הלכתית ייחודית, שאיננה מוכרת במקורות אחרים בעת העתיקה, כגון הבאת הביכורים מכל פרי ולא רק משבעת המינים;<sup>46</sup> צמצום שמישת כספים ליוכל בלבד, ולא לשמיטה, כפי שמקובל לפרש (קדמוניות ג, 282); ואיסור לבצע הפלה, כי יחסי מין נעזד אך ורק להולדת ילדים, עמדה שרווחה כנראה בקרב האיסיים.<sup>47</sup>

מערכות זה של שיטות הלכתיות מנוגדות עולה כפיכיל שיוסף בן-מתתיהו ערכב בין הדרכים וקלט הלכות מכל אלה שעמם בא במגע. ואולם, יוסף בן-מתתיהו מעיד על עצמו שהיה בקי בפירושי התורה וזכה להכרה על כך מראשי החברה בימיו. גם אם נפטור את עדותו זו כרהב חסר כל ערך היסטורי, הרי הוא היה בן למשפחה מן האריסטוקרטיה הכותנית, הוא יצא מטעמה לשליחות דיפלומטית ברומא, ולאחר מכן אף מונה למפקד הגליל. מדובר באדם מן העילית החברתית של ימיו, וידיעותיו, או לכל הפחות חינוכו, היו אמורים לאפשר לו התמצאות הלכתית מעל הממוצע.<sup>48</sup>

ניתן לשער שיוסף בן-מתתיהו השתמש במקורות שונים לצורך סיכום חוקי התורה במקדמוניות ג-ד,<sup>49</sup> ויש בכך אולי כדי להסביר את האופן שבו גרס שיטות שונות ומנוגדות.

יוסף בן מתתיהו, יוסף בן מתתיהו הסטוריון של ארץ ישראל בתקופה ההלניסטית והרומית, בעריכת א' רפפורט, ירושלים תשמ"ג, עמ' 157-158.

44 קדמוניות ד, 287. השוה: משנת, בבא מציעא ג, יב; בן שלום (לעיל, הערה 35) עמ' 197-199. אם כך, יוסף בן-מתתיהו פוסק כחולי בית הלל וכתומרי בית שמאי (השוו לעיל, הערה 42).

45 קדמוניות ד, 207. השוה: השבעים לשמות כב, כו; פילון, חוקים א, 53; פלדמן (לעיל, הערה 2) עמ' 49 והערה 26. על שימושיו של יוסף בן-מתתיהו בתרגום השבעים, ראו לונשל: א' שליש, קדמוניות הורדוס, א' וירשלים תשי"ז, עמ' xxxiii ואילן; E. Nodet, *La Bible de Joseph*, Paris 1996.

46 קדמוניות ד, 240. רוול (לעיל, הערה 3) עמ' 301, מציין כי כך פירשו הקראים בעקבות נתניהו י, לך.

47 נגד אפיון ב, 199, 202 (דעה שהוא עצמו מייחס לאיסיים במלהמת היהודים ב, 161 [ח, ג]). ראו: פלדמן (לעיל, הערה 2) עמ' 48-50, ודוגמאות נוספות הנזכרות שם. להסבר אפשרי של דין שמישת כספים ביובל ראו: גלוט (לעיל, הערה 34) עמ' 145-147.

48 יוסף בן-מתתיהו מתפאר בייחוסו הכותני-החשמונאי, בחינוכו הגבוה וכידיעותיו בפירוש התורה, ואף טוען כי הכותנים הגדולים בייחוסו הכותני-החשמונאי, בחינוכו הגבוה וכידיעותיו בפירוש התורה, ואף חיי יוסף 12-1 (לעיל, הערה 36). והשוו: קדמוניות ב, 263; ראגין (לעיל, הערה 36) עמ' 11 ואילן. פלדמן (לעיל, הערה 2) עמ' 44-47, מייחס אמירות נכרות לאופן שבו יוספוס מתאר את עצמו כמותנה בפירושי התורה, ומדגיש את ידיעותיו המקיפות בתחום האגדה. מייסדן (לעיל, הערה 36) עמ' 332, דחה את הנימוגות לתרץ את סטייתו של יוסף מן ההלכה הפרטית על ידי הטלת דופי בכישוריו או על ידי ההנחה שהוא ערך את ההתייחסויות לחוקים באופן מוגנתי. מייסדן שב ומדגיש את כותניותו של יוסף בן-מתתיהו.

49 פלדמן, שם, עמ' 36, שיער בעקבות אוליצקי (לעיל, הערה 2, וכפרט בספרו שם), שהמקור הכתוב שבו השתמש, אם היה כזה, היה מסמך של חכמים או תרגום של התורה, וכך גם סבר גולדנברג

[20]

איל רגב ורוד נתמן

420

ואפשרויות הדתיות, ואף בילה שלוש שנים במדבר עם מתבודד ושמו באנוס (שולעת כמה חוקים היה קרוב לאיסיים או לכת קומראן?) ולכסוף הכריז על עצמו כפרושי.<sup>41</sup> ואנוס, מבידיקת עמדותיו ההלכתיות ביחס להלכות שנהגו בימיו או יחסו לאומה תקופה עולה, שישן נקודות מגע עם ההלכות של שלוש הפיתוח המרכזיות, כפי שידוע לנו על הלכותיהן מכלי ראשון או מכלי שני. אם אכן זיקה לכיתה זו או אחרת מתבטאת בין היתר בהכרעות הלכתיות (הנחה אשר חשוב ותישקל להלן), אזי יקתו של יוסף בן-מתתיהו הן לפרושים, הן לצדוקים הן לאיסיים או לכת קומראן וזכה לאישוש מסוים. עם זאת, אף אחת מהן אינה מתאמת במלואה, ואף ישנן ראיות הסותרות אותה. ליוסף בן-מתתיהו הייתה אפוא זיקה הלכתית מסיימת לכל שלוש הכיתות גם יחד.

בעקבות מסקנה זו מתעוררת השאלה: כיצד ניתן להסביר את העובדה שיוסף בן-מתתיהו ציין במקביל כמה שיטות הלכתיות, המשקפות גישות או עמדות מנוגדות? האם הדבר נובע מאופיו כאדם או מסגנונו כהיסטוריון, או שמא ניתן להסיק מכך מסקנות כלליות יותר על אופיה של המערכת ההלכתית-החברתית בימי הבית השני?

#### 1. אקלקטיות הלכתית

##### 1. גישתו ההלכתית של יוסף בן-מתתיהו

יוסף בן-מתתיהו פוסק על שלושת הסעיפים בדבריו על חוקי היהודים, כפי שהעלינו בדיון עד כה. ניתן לכנות את זיקתו ההלכתית המשולשת – לפרושים, לצדוקים ולכת קומראן – 'אקלקטיות הלכתית', תופעה שיש לה רמזים בספרות חז"ל ובמגילות קומראן.<sup>42</sup> למעשה, מגמתו האקלקטית רחבת היקף יותר מכפי שניתן ללמוד מן העדויות שהובאו לעיל. ניתן למצוא אצל יוסף בן-מתתיהו לפחות הלכה אחת המתאמת את גישת בית הלל, ולפחות הלכה אחת המתאמת את גישת בית שמאי. בדומה לעמדת בית הלל, הוא טוען כי איש יכול להתגורר מאשתו מכל סיבה שהיא.<sup>43</sup> לדומה לעמדת בית שמאי, הוא אומר כי מי שקיבל

41 אף שהתנסות חריייתית שכזו בעולמן של אסכולות שונות רווחה בעולם היווני, ראגין (לעיל, הערה 36) עמ' 34-38, מייחסת אמירות לדברי יוסף בן-מתתיהו המתאר את חיפושיו אחר הכת הנכונה ואת הליכתו אחר באנוס.

42 כך נאמר אגב ההכרעה בבית הלל בתוספתא, עדויות ב, ג (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 457): 'לעולם הלכה דברי בית הלל והדעה להחמיר על עצמו לנהוג כחומרי בית שמאי וכתומרי בית הלל על זה נאמי הכסיל בתוך הלל, החופס קריל בית שמאי וקריל בית הלל רישע, אלא או כדברי בית שמאי כקריליהו וכחומריהו או כדברי בית הלל כקריליהו וכחומריהו'. ראו גם: בבלי, עירובין ו ע"ב, והמקבילות שציין בן שלום (לעיל, הערה 35) עמ' 233, הערה 12. כמו כן, הפלמוס בברית דמשק יט, 21-13, מכון כלפי אלה שהצטרפו לכת אך לא היו נאמנים לחלוטין לדרכה ועדיין החזיקו במקצת מנהגיהם הקודמים: 'כי באו כבירת תשובה ולא סרו מדרך כוגדים... ויעשו איש הישר בעיניו...' (שורת 16-20).

43 קדמוניות ד, 254. וראו: קודלר (לעיל, הערה 4) עמ' 83-84. השוה: גטיין ט, י. על גירושיו יוסף מאישתו השלישית ללא סיבה מנומקת, השוה: חיי יוסף 426. וראו: מ"א ראב"ל, גירושיו אצל

מקרים) או ככת קומראן (שיישה מקרים), לעומת שבע פעמים שבהן הוא הולך כנראה בעקבות ההלכה הפרושיית. על כן אין זה נכון לומר שיוסף בן־מתתיהו מושפע 'בין היתר' משיטה הלכתית נוספת, ונראה שהוא חסר חוט שדרה הלכתי. בניגוד לכל ההצעות שהועלו לעיל, נראה לנו שהאקלקטיות ההלכתית אצל יוסף בן־מתתיהו איננה נובעת מן האדם אלא מסביבתו, כלומר מן המציאות החברתית־ההלכתית שבה חי. נוסה להדגים זאת באמצעות משנתו של יהודי נוסף (ליתר דיוק, הוויז מלבד יוסף בן־מתתיהו) שחי בימי הבית והעלה על הכתב פירוט שיטתי של עמדותיו ההלכתיות והדתיות – פילון האלכסנדרוני.

## 2. גישתו ההלכתית של פילון האלכסנדרוני

תולדות חקר ההלכה בכתב פילון חופפים במידה רבה לחקר ההלכות שמביא יוסף בן־מתתיהו. כמו יוסף בן־מתתיהו (שהיה צעיר מפילון בדור אחר), גם פילון אינו נוטה בשיטתיות אחר אסכולה הלכתית אחת מכיון אלה שרווחו בימי הבית השני, אף שישנן נקודות מגע רבות בין עמדותיו לאלה של תנאים ואמוראים. נדגים זאת בקצרה ומבלי להיכנס בענכי הקורה של כתבי פילון (נושא הראוי למאמר נפרד), תוך יישום אותם כללים שבהם נקטנו לעיל: השוואת מקצת עמדותיו ההלכתיות של פילון לדינים או לגישות הלכתיות שחז"ל ייחסו לפרושים ולצדוקים מכאן, ולהלכות ממגילות קומראן מכאן.

בתמישה מקרים פילון מביא הלכה התואמת את זו של הפרושים: (א) העומר נקצר מיד לאחר היום הראשון של תג הפסח (חוקים ב, 162) ולא ממחרת השבת. (ב) פילון מאריך בדבריו על התרומה השנתית של מחצית השקל (חוקים א, 76–78), ונראה שהוא סבר כי כל העם שותף למימון עבודת הקרנות במקדש.<sup>52</sup> (ג) פילון מדגיש כי העכד שווה לאדונו בטבעו ובצדק הנוגע לו, ואין לראות בו רכוש ותו לא. הוא אף גורס כי עכד שביצע עברה שדינה מיתה צריך להישפט בידי בית דין ולא בידי האדון (חוקים ג, 137–143). בלקיז הסיק מכך כי פילון הסכים בוודאי עם הפרושים במחלוקת בין הפרושים לצדוקים אם אדם חייב כנוקי עבדו, וטען שהעבד הוא ישות עצמאית, ועל כן יש להעניש אותו, ולא את אדונו, כפי שסבבר הצדוקים.<sup>53</sup> (ד) גם פילון, כמו יוסף בן־מתתיהו, מפרט ומאריך בדיני בירור הכתולין ובסתיירת טענות שווא על העדר בתולין, אך משמיט את טקס פריסת השמלה (חוקים ג, 80). לדעת ריטר, פילון סבר כפרושים ולכן לא הזכיר את פריסת השמלה, והעדף להאריך בתיאור הדין המלשפטי.<sup>54</sup> (5) פילון גורס כי יש להעלות את מתנות הכהונה הראשונות (*τάς ἀπαρχάς*)

52 אמירתו כי קרבנות הציבור הם עבור האומה כולה (חוקים א, 168) אגמם איננה מחייבת, כי הקרבנות באים מכספי הציבור, אך היא משלימה את ההיבט התאולוגי של תקנת מחצית השקל. לעומת זאת, פילון מכתה את מחצית השקל 'נופר', בדומה לכינויה של התרומה החדי־מעוות של מחצית השקל בספר שמות, והרי גם בקומראן כינו כך את מחצית השקל שעל אדם לשלם פעם בחייו (השוו לעיל, הערה 14).

53 בלקיז (לעיל, הערה 21) עמ' 94–96. על מחלוקת הפרושים והצדוקים ראו: משנה, ידים ד, 1.  
54 השו: 81–78. B. Ritter, *Philo und die Halacha*, Leipzig 1879, pp. 78–81. ריטר עמד על התאמת

ואולם, אם נתבונן במכלול ההלכות שבהן זנו לעיל, ניזכר כי הן פוזרות על פני קטעים שונים בקדמוניות היהודים ובנגד אפיון, ואין מדובר בקובץ דינים מסוים של הלכות התואמת אסכולה הלכתית זו או אחרת, המופיע כמרוכז באחד החיבורים הללו. כלומר, ההתאמה בין דברי יוסף בן־מתתיהו לגישה הלכתית זו או אחרת היא אקראית ובלתי שיטתית, ואיננה תואמת את ההשקפה שהציעו מורככתו מלקורות.<sup>5</sup>

לאור זאת, ניתן להציע הסבר אחר לכך שיוסף בן־מתתיהו נוטה חליפות אל הפרושים אל הצדוקים או אל כת קומראן ללא סדר ושיטה. ניתן להאשים את היהיסטוריון שחיבר וערך את סקירת חוקי היהודים בחוסר עקביות וברשלנות, כפי שיעשה לא מעט בכתיבתו ההיסטורית. במקרים רבים שילב יוסף בן־מתתיהו מקורות שונים וסותרים כאילו היו מקשה אחת, הביא אמירות סותרות על אותו עניין במקומות שונים וציין כמה ביניים לאותו מקום.<sup>50</sup> ניתן להקיש מכך כי 'כור ההיתוך' של ההלכה שיצר יוסף בן־מתתיהו נובע מאותה חולשה: יוסף בן־מתתיהו, המשכיל חסר העקביות וחוט השדרה, צירף את מה ששמע מפי הוגים שונים הרחק בארץ ישראל עם מה שידע וזכר על חוקי היהודים.

ייתכן שיהיו מי שיכבאו לחלות את האקלקטיות ההלכתית שבכתבי יוסף בן־מתתיהו בליקויים באישינותו או בסגנון כתיבתו. ואולם קיימת גם אפשרות אחרת: להסביר את האקלקטיות ההלכתית לאור הבינוגרפיה שלו. יוסף בן־מתתיהו מעיד על עצמו שהתנסה בכל האסכולות, ואם כך אפשר להניח כי הן הותרו בו את רישומן. כלומר, ייתכן שהאקלקטיות ההלכתית של יוסף בן־מתתיהו נובעת מהיכרותו עם אותן תנועות בצעירותו, ומשכבר לא היה יכול להכריע באופן עקבי כיצד יש לנהוג.

שני הפתרונות האחרונים אכן אפשריים, אך הם מתחשים, לדעתנו, לעקביות המאפיינת את הערכוב שבשיטות ההלכתיות. אין מדובר בהלכה 'זריגה' זו או אחרת שהודרה לאוסף של הלכות בעלות אופי מסוים. את היסטיות מן המסורת הפרושיית־החז"לית קשה להסביר בטעות או בשכחה, מכיוון שהן רבות מדי.<sup>51</sup> לאמיתו של דבר, אם נחרכו אך ורק כסטטיסטיקה של ההלכות שנודנו לעיל, לא ברור באיזו שיטה נקט יוסף בן־מתתיהו. למרות המקרים הרבים שבהם יש התאמה בין הלכותיו להלכות של חז"ל, הגבלת ההשוואה לעמדות הלכתיות מימי הבית מלמדת כי ישנם בסך הכל תשעה מקרים שבהם הוא גורס בצדוקים (שלזושה

(לעיל, הערה 2). קובצי החוקים עדיין זורשים בדיקה סטילומטרית וספרותית כדי לברר אם איצר המלים הוא של יוסף בן־מתתיהו ואם ייתכן שהשתמש במקורות קודמים.

50 על חוסר עקביותו ועל רשלנותו של יוסף בן־מתתיהו ראו: L.H. Feldman, 'Use, Authority and Exegesis of Mikra in the Writings of Josephus', *Mikra I* (CRINT, Section II), ed. M.J. Mulder, Assen/Maastricht–Philadelphia 1988, pp. 466–470; S.J.D. Cohen, *Josephus in the Galilee and Rome*, Leiden 1979, esp. pp. 47, 233–234 שונים ראו: שוורץ (לעיל, הערה 22) עמ' 14–46. לשילוב מקורות הסותרים זה את זה ראו: כ' בריכוכבא, 'אטויוכנס' 'החסדי' והורקנסו הטיראן – פרק בהיסטוריוגרפיה של מדינת החשמונאים, ציון סא (תשנ"ז), עמ' 7–41. דוגמה לחוסר עקביות ולשינויים התובענות מרשלנות, ראו: E. Regev, *Josephus on Gibeah: Versions of a Toponym*, *JQR*, LXXXIX (1999), pp. 351–359 תירוצים מעין אלה העלו, בין היתר, אליציק (לעיל, הערה 2) ורוול (לעיל, הערה 3).

מקטיר את הקטורת עוד לפני בניסתו לקודש הקודשים, שהרי הוא מודיגיש כי אין ביכולתו לראות את החדר עצמו. דברי פילון תואמים לעמדה שחז"ל ייחסו לצדוקים, שהקטורת הוקטרה עוד ברחל ('בחז"ל), בטרם נכנס הכוהן הקודש הקודשים. לעומת זאת הפרושים וחז"ל סברו שיש להקטירה אך ורק משנכנס הכוהן הגדול לקודש הקודשים (כפונים).<sup>57</sup> בתמישה מקרים פילון גורס הלכה האופיינית לכת קומראן, למגילת המקדש ולספר היוזבלים: (א) בודמה למגילת מקצת מעשה התורה, למגילת המקדש ואלספר היוזבלים הוא טוען (על המידות, 159), כי נטע רבעי מוקדש כולל כתרומה ואינו נאכל על ידי בעליה, כפי שסבר חז"ל ויוסף בן-מתתיהו (ראו לעיל). (ב) מעשר בהמה ניתן לכהנים המשורשים בקודש ולא לבעלים (על המידות, 95), בדומה לעמדת מקצת מעשה התורה וספר היוזבלים ובניגוד לדעת חז"ל.<sup>58</sup> (ג) פילון טוען כי חובה להטיר מיד מטמאת מה ואין לגעת במאומה לפני שמיטהרים (חוקים ג, 206). ראינו עמדה זו, בין היתר, במגילת המקדש ובמגילות ממצרה 4 מקומראן. (ד) פילון סובר כי אין לאכול מן החיטים החדשות עד שמקריבים מהן על המזבח בתג השבועות (חוקים ב, 179-180), עמדה המצויה בקטע ממצרה 4 מקומראן ובמגילת המקדש.<sup>59</sup>

57

לעמדת חז"ל ראו: משנה, יומא ה, א; ספרא, אחרי מות ג, י (מהחזרה וי"ט, פא ע"א); ירושלמי, יומא א ה, לט ע"ב. על עמדת הצדוקים או הבייתוסים ועל השבעת הכוהן הגדול כדי חכמים שלא ינוגו בצדוקים, ראו: משנה, יומא א ב-ה; תוספתא, יום הכיפורים א ח (מהחזרה ליכרמן, עמ' 222); ירושלמי, שם א ה, לט ע"א; יומא ד ע"א, יט ע"ב. והשוו: לה מאן (לעיל, הערה 21), עמ' 250 (אמנם עמדה זוהי עולה גם מתרגום השבעים, אך בלקון [לעיל, הערה 21], עמ' 35 ואילך, טוען שלא בכל מקום הלך פילון בעקבות השבעים, ואם כן, הכרעתו של פילון לא נבעה מהיחס הדומה). בלקון, שם, עמ' 102-103, אף סבר כי פילון הלך בעקבות הצדוקים בהבדיל בין גידוף נשיא לגידוף הדויט (חוקים ג, 183), שכן מדברי יוסף בן-מתתיהו על הסכסוך בין יוחנן הורקנוס לבין הפרושים (קדמוניות יג, 293-296) הסיק בלקון כי הצדוקים המאוחר בעושרו של מי שחירף את השליט. מקצת מעשה התורה ב, 63-64 (קומראן וסטרגל [לעיל, הערה 16], עמ' 165-166): יוזבלים לב, טו; טוביה א, ו-ז. השוו גם למגילת המקדש (לעיל, הערה 13), ס' 2-3 (לשחזור הקטע ראו הספרות אצל קומראן וסטרגל, שם, עמ' 166). לעמדת חז"ל ראו: משנה, זבחים ה, ת, והשוו: ספרי במדבר, קרח קוט (מהחזרה הרוויץ, עמ' 142-143). ייתכן שפילון חזר על עמדתו זו בחוקים א, 141, בדבר על תרומות מן החיטה, מן היין ומן השמן, אבל גם מחלדות של בהמות. קיימת אפשרות שבעניין זה החזיק יוספוס בעיה הפוכה, הוזה לזו של חז"ל, מפיון שכאשר ערך את רשימת המתנות הניתנות לכרתיים בקדמוניות ד, 69-75, הוא אסף מתנות המוכרות במקומות שונים בתורה, אך לא הזכיר את מעשר הבהמה.

58

ראו: J.M. Baumgarten, '4Qhalakah 5, the Law of Hadash, and the Petoconad Calendar', pp. 36-46 (1976), XXVII, *JJS*; מגילת המקדש, שם, יט, 4-7; כא, 4-7 (חדש מן החירוש); כב, 14-16 (חדש מן היצירה). לפי חז"ל (משנה, מנחות י, ו), העומר חזיר את החדש במדינה ושתי הלחם וחזיר את המקדש. גם מיוסף בן-מתתיהו משתמע שהעומר חזיר את כל התבואה החדשה (קדמוניות ג, 251), וזהו אולי מקרה נוסף של הסכמה בין יוסף לפרושים. כאומגרטן גם ניסה לקשור בין אופי של תג השבועות אצל פילון (על חיי העיז, 65) לתפיסת תג השבועות במגילות קומראן, ורמז שפילון היה שותף לעמדה של מגילת המקדש בדבר מוציאי הפיבורים של החירוש היצירה. נקודת דמיון נוספת בין פילון לאיסיים הציג בלקון (לעיל, הערה 21), עמ' 140-141. הוא קישר בין דברי פילון על כך שאין להישבע בשם האל (חוקים ב, 2) לבין הימנעות האיסיים מישבעה (מלחמת היהודים ב, 135 ת, 1).

59

למקדש ושם לחלקו לכהנים (חוקים א, 152). כבר ג' אילן קישר זאת עם תורה הקדום שלדעתו שיקף לימים את עמדת הפרושים ולא את דעת הצדוקים, שתרומות ומעשרות הועלו למקדש ולא חולקו ישירות לכהנים.<sup>55</sup> לפחות בשני מקרים פילון מביא הלכה דומה לזו שחז"ל ייחסו לצדוקים: (א) בסוקרו את דין מידה כנגד מידה (חוקים ג, 181-183, 195), פילון מתחייס לעיקרון של עין תחת עין במקרה של פגיעה מכוונת, אך נמנע מלהזכיר את האפשרות של תשלום פיצוי כספי לנפגע. היינמן הסיק מכך שפילון סבר בדעת הצדוקים, שדין מידה כנגד מידה נורמל כפשוטו, כלומר כעונש גופני לחובל בתכרי. <sup>56</sup> (ב) אגב תיאור המקדש כותב פילון כי הכוהן הגדול נכנס לקודש הקודשים פעם אחת בלבד, אך גם אז איננו רואה מאומה, כי הוא מכיב עמו מחתה כלאה גחלי אש וקטורת היצרת ענן ערפל (חוקים א, 72). מדבריו עולה שהכוהן הגדול

55

נוספות בין פילון לחז"ל כהליך משפטי זה. ראו גם: ס' זיאלניטק (עורכת), פילון האלכסנדרוני, כתבים, ג, ירושלים תש"ס, עמ' 103, הערה 106. שניהם אינם מזכירים במפורש את המתלוקת הפרושי-הצדוקית הנזכרת בסכיליון למגילת תענית, כ"י אוקספורד של הסכיליון למועד י' בתמות: ראו: נעם (לעיל, הערה 10), עמ' 216-220, ובנספת, שם, עמ' 36. תרגומה של המילה ἄσκατος הוא 'first-fruits or offering', וכתרגום השבעים היא משמשת במקום: חלב, ראשית, מעשר, תנופה, תרומה. ראו: Liddell-Scott-Jones, *A Concordance of the Septuagint*, Grand Rapids 1998, p. 118. *so the Septuagint*. לז פילון היה מדבר על מעשרות בלבד, יש לזהות שהיה משתמש במילה δέκατά (כנגד בחוקים א, 156; מידות 95, השו תרגום השבעים לכמדרכ ית, כא) ולכן נראה שביקש להתחייס למתנות הכרונה מן הצומח באופן כללי. אילו (לעיל, הערה 35), עמ' 83-92, סובר שהכוונה לכלל מתנות הכרונה, ובכללן לתרומות ומעשרות, בעיקר לאור המקבילות הרבות במקורות מימי הבית השני על העלאת תרומות ומעשרות למקדש יחדיו (ראו לשם הרשואה עם עמודותיה של הפרושים והצדוקים, המעשרות בלבד נוגעים לעניינים). ריטר (לעיל, הערה 54), עמ' 23-27, מציין מקרה נוסף שבו פילון מסכים עם הפרושים נגד הצדוקים. הוא הסיק מדברי פילון (חוקים ג, 86) כי יש להעניש על כוונה לרצח (למשל, כשאדם שולף חרב כדי להרוג את חברו), כי פילון הלך בעקבות הפרושים בדיון עדים וזמנים, וגרס שהעונש על ההזמה הוא על פי תוצאותיה. על מחלוקת זו ראו לעיל.

56

ראו: I. Heineman, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932, pp. 358-360; B. Revel, *The Karaitic Halakah and Its Relation to Sadducean, Samaritan and Philonian Halakah*, Philadelphia 1913, p. 56. פילון כדי שלא יעמדו בסתירה בה בולטת לעמדת חז"ל הוא טען כי פילון (חוקים ג, 181) התכוון לעונש מלקות ולא לדין מידה כנגד מידה, אך גלוי לעין כי פילון חזר על פסוקי תגו המקראי של דין עין תחת עין. בלקון הוסיף וטען שפילון גילה את דעתו נגד דין עין תחת עין כפשוטו כשעסק בעונשו של מכה אביו ואמו (חוקים ב, 245), ואלם במקרה האחרון פילון יצא נגד תפיסה שהאיבר שביצע את הפגיעה הפיסית צריך להיענש, ואילו דין מידה כנגד מידה יציר זיקה בין איברו הפגוע של החובל לאתו איבר של החובל בו. במקרה של העונש האיבר הפוגע, הפולמוס של פילון הוא נגד חוק של עמים זרים, ואילו אנו דנים במקרה שבו האיבר שנפגע משמש קריטריון לענישת החובל בתכרי. אמנם, כפי שמוכר בלקון, ניתן להתירשם כי פילון מנסה להגביל את חלוחו של דין מידה כנגד מידה, אך אין הוא מבטל. לדעת *Jurisprudence of the Jewish People*, New Haven 1929, pp. 139 ff. E.R. Goodenough, פילון תומך בעיקרון של דין מידה כנגד מידה כפשוטו, אך מגלה היסוסים באשר ליישומו.

[26]

(ה) פילון קובע כי התורה מצווה על הכותן הגדול, להכדיל מכותן הדייט, לשאת בת כותן (חוקים א, 110-111), וכאמור לעיל, בדין על יוסף בן-מתתיהו, הצענו להקביל עמדה זו לצע במגילת המקדש שעל המלך לשאת אישה מבית אביו.

כמו לגבי יוסף בן-מתתיהו, גם בקרב חוקרי פילון שוררת אי הסכמה אם פילון היה קרוב במיוחד לפרושים ולחוגי החכמים,<sup>60</sup> או שמא נטה לשיטתם של הצדוקים דווקא.<sup>61</sup> אף היו מי ששיערו כי קיים קשר מסוים בין פילון לאיסיים או לכת קומראן.<sup>62</sup> מכל מקום, סוגיית השתייכותו הכתתית של פילון מורכבת אף יותר מזה של יוסף בן-מתתיהו, מכיוון שפילון בניגוד לו, לא חי בארץ ישראל, ולכן אין כל הכרח שהייתה לו השתייכות כיתתית כלשהי. זאת ועוד, חוקרים מסוימים הדגישו שמשתקפת בכתיבו הייחודיות של יהדות התפוצות (כגון

60 למשל: צ'א. וולפסון, פילון: יסדות הפילוסופיה הדתית היהודית, תרגם מי גייזליש, ירושלים 1970, א עמ' 37, 59-61; בלקין (לעיל, הערה 21), אם כי לדעתו פילון קרוב לדעת הצדוקים בתחום חוקי העונשין. ניתן להעלות טיעונים עקרונתיים לקיומן של מגמות פרוישיות אצל פילון: (א) תפיסת החוקים

הפלתית כתובים; אצל פילון דומה לזו של הפרושים וחז"ל ומנוגדת לזו של כת קומראן ושל הגישה שחז"ל מייחסים לצדוקים (סכוליון למגילת תענית למועד ד' בתמוז, כ"י פאדמה; נגם [לעיל, הערה 10] עמ' 213-233), אשר נהגו לכתוב הלכות. השוו: ג' כהן, "אגראפוס נומוס" בכתבי פילון – בדיקה מחודשת, דעת, ו (תשמ"ד), עמ' 5-15. (ב) פילון מתייחס לגיור באופן חיובי וטוען שאין לקפת את הגרים. ראו: חוקים א, 52-53. *The Place of Judaism in Philo's*, Atlanta 1996, pp. 193 ff. (לעיל, הערה 22), עמ' 139-143, בני כח קומראן, וכן הצדוקים, התנגוד לכניסת גרים למקדש ולמעשה לא ראו בגרים יהודים (וראו שם, עמ' 143, הערה 95, שיוספוס היה שותף לתפיסה שגוי ככל להצטרף לעם ישראל).

61

לדעת גודנאף, סביר שפילון הושפע מאוד מן הצדוקים. הוא הצביע על נקודות המשותפות להם: אי התייחסות לחורה שבעל-פה (אך השוו להערה הקודמת), הרכיכות בחוקי הפולחן במקדש, מעמד סוציאלי-אקונומי גבוה, הדגשת הגזרה הקדומה על פני הכתורה התופשית, דחיית האמנה בתחיית המתים וכפרה במלאכים כגיבורים מיתולוגיים. ראו: E.R. Goodenough, *By Light, Light*, New Haven: 1935, pp. 78-80 והדגשת הכוונה הפולחן בכתבי, ראו: D.R. Schwartz, 'Philo's Priestly Descent', *Nourished in Memory of Samuel Sandmel*, eds. F.E. V. Nikiprowetzky, Greenspahn et al., Chico CA 1984, pp. 155-171 'Notes sur l'interprétation littéraire de la Loi et sur l'angéologie chez Philo d'Alexandrie', *Études philoniennes*, Paris 1996, pp. 133-143

62

כך כבר טען בשנת 1570 ר' עזריה מן האדומים בספר מאור עיניים. ראו: J. Weinberg, 'The Quest for Philo in Sixteenth-Century Jewish Historiography', *Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky*, eds. A. Rapoport-Albert & S.J. Zippstein, London 1988, pp. 167-169. להשערה כי פילון היה בן כת המערת, הוזהר לאיסיים או לכת קומראן, השוו: באומגרטן (לעיל, הערה 59), עמ' 41; M. Petit, 'The Magharians: a Pre-Christian Sect and Its Significance for the Study of Judaism and Christianity', *Henocho*, IX (1987), pp. 316-321. על האפשרות שפילון פגש באיסיים וכך יכול היה לתאם בכתביו, ראו: M. Petit, 'Les Esséniens, de Philon d'Alexandrie et les Esséniens', *The Dead Sea Scrolls, Forty Years of Research*, eds. D. Dimant & U. Rappaport, Jerusalem 1992, pp. 154 ff.

[27]

יוסף בן-מתתיהו וההלכות של הכיתות בנימי הכית השני

427

דינים ונהגים שהיו מקובלים באלכסנדריה ולא דווקא בארץ ישראל) ואף של התרכות היוונית.<sup>63</sup> מסיבות אלה ואחרות היו מי שסברו כי קשה לקבוע עם איזו הכיתות הוא הזדהה.<sup>64</sup> התמונים ההלכתיים שעליהם הצבענו מלמדים כי התלבטות זו מוצדקת. יש לפילון זיקה ברורה הן להלכות של הפרושים הן להלכות של כת קומראן (תמישה מקרים לכל זרם), וגם זיקה כלתי מבוססת להלכות של הצדוקים (שני מקרים). על פי ממצאים אלה קשה אפוא לקבוע עם מי מבין הכיתות שפעלו בנימי הכית השני הוא הזדהה, אם אננם הזדהה.

והא ניתן למצוא קשר ישיר בין האקלקטיות ההלכתית של יוסף בן-מתתיהו לזו של פילון? חוקרים שונים העלו את ההשערה שיוסף בן-מתתיהו השתמש בכתבי פילון, ואם ניישם תזה זו בתחום ההלכה, נוכל לכאורה לתלות את גישתו של יוסף בן-מתתיהו בזו של פילון.<sup>65</sup> ואולם, כפי שציין א' כשר, הישענותו של יוספוס על פילון אמורה בעיקר ביחס לדברי הפרשנות שהוא מעניק לחוקים השונים, הן בנגד אפיון הן בקובץ החוקים שבספר ד של קדמוניות היהודים, כדי להעניק להם ביסוס פילוסופי ואפולוגטי-תעמולתי. את החוקים עצמם הוא הכיר מקרוב ולא נזקק לסעד של פילון מאלכסנדריה.<sup>66</sup> במקרים שהבאנו לעיל אמנם יש מספר נקודות הסכמה בין פילון ליוסף בן-מתתיהו בתחום ההלכתי, אך ההבדלים נאי הרתאמות רבים יותר. שבע הלכות משותפות לפילון וליוסף בן-מתתיהו: מעורב הכאת העומר, מימון עבודת המקדש מכספי הציבור, פירוש מטפריי של 'זפרשו השמלה', טהרה מודרגת משוממאת מת או איסור שהייה במצב של טומאה, דין עין תחת עין כעונש גופני (אם כי ייתכן שכאן פילון מתמיר ביחס ליוסף בן-מתתיהו), העלאת המועדות למקדש ונישואי כוהן גדול לכת לוי או לכת כוהן. לפחות במקרה אחד, דין נטע רכעי, הם חלוקים בדעותיהם.<sup>67</sup> ביתר המקרים – שמונה אצל יוסף בן-מתתיהו וארבעה אצל פילון (ולא סקרנו את מכלול ההלכות

63 ראו: ריטר (לעיל, הערה 54); היינמן (לעיל, הערה 56); Heineman, 'Die Lehre vom Ungeschriebenen Gesetz im jüdischen Schriftum', *Hebrew Union College Annual*, IV (1930-1931), pp. 152, 158 ff.

64

השוו לדברי בלקין (לעיל, הערה 21), עמ' 19; לגישה דומה ראו: גודנאף (לעיל, הערה 56). 'But it is fruitless to convert Philo into a Pharisee or Sadducee, or into an eclectic interpreter who drew from many sources and who could hardly have belonged to any particular sect' (הודגשה שלנו). זוהי אף מסקנתם של היינמן (לעיל, הערה 56), עמ' 540-541; לה מואן (לעיל, הערה 21), עמ' 60-62; ניקיפרובצקי (לעיל, הערה 61), עמ' 418-154 ff. A.F. Segal, *Rebecca's Children: Judaism in the Roman World*, Cambridge Mass. 1986, pp. 54-58, 154 ff. גם מוצא הסכמות עקרונתיות בין פילון לצדוקים. אמנם, ניקיפרובצקי ואחרים תולים את האקלקטיות ההלכתית של פילון בניתוק ממסורת ארץ ישראל וכדקוחות בפשט הכתובים (נוסח המסורה או נוסח השבעים), אך עדותו של יוסף בן-מתתיהו יכולה ללמד שלא זו הסיבה.

65

על הנהגה שיוסף בן-מתתיהו העתיק מפילון אגב סקורו את חוקי היהודים (הן בנגד אפיון הן בקדמוניות היהודים), השוו לעיל, הערה 8; ראו גם: רוזל (לעיל, הערה 3), עמ' 293, הערה 1, וכך הספרות והדיון אצל פלדמן (לעיל, הערה 40), עמ' 413-418.

66

כשר (לעיל, הערה 8), עמ' 14.

67

לעיל, הערה 58, 59, ציינו עוד שני מקרים שבהם ישנה אפשרות שפילון הולך בעקבות ההלכה של קומראן ואילו יוספוס תואם את ההלכה של חז"ל.

של פילון אלא כמה הלכות בלבד) – אין תפיפה בין הלכותיהם. לפיכך, האקלקטיות ההלכתית של יוסף בן-מתתיהו איננה נובעת מזו של פילון.

ז. בין זיקה הלכתית לזיקה כיתתית

הלכות האופייניות לפרושים, לצדוקים ולכת קומראן המצויות בכתבי יוסף בן-מתתיהו אינן משקפות שימוש במקורות שונים, אפולוגיקה, רשלנות או חלות של יוסף בן-מתתיהו באקלקטיות שכוונו אצל פילון. כמו כן, אין להסביר תופעה זו בכך שיוסף בן-מתתיהו או פילון הוכיחו את 'ההלכה הקדומה', שנהגה בימיהם והייתה מוכרת להם, כטרם התפתחה עמדת הפרושים-חז"ל וקנתה לה אחיזה בציבור.<sup>68</sup> עובדה היא כי יוסף בן-מתתיהו ופילון מחזיקים בגישות מנוגדות בדין נטע רבעי, וכי יוסף אימץ הלכות מטימות האופייניות לכת קומראן, ואילו פילון אימץ הלכות קומראניות אחרות. יש לדחות אפוא את ההנחה שההלכה התפתחה באופן דיאכרוני, המניחה כי התקיימה מערכת הלכתית אחידה למדי, והיא הפכה במשך הזמן להלכה של חז"ל. יש להעדיף על פניה את המסקנה שהתפתחות הייתה סינכרונית, כלומר, הלכות עצמאיות ושיטות הלכתיות שונות היו מקובלות זו לצד זו. ואמנם, עצם מציאתן של שלוש אסכולות הלכתיות החלוקות ביניהן מלמדת על מצב שכזה.<sup>69</sup>

האם יוסף בן-מתתיהו ופילון היו החידים שאימצו גישה אקלקטית? עד כמה הם מאפיינים את החברה היהודית בכללה? עלינו לזכור שיוסף בן-מתתיהו ופילון הם היהודים החידים שחיו בימי הבית השני והודו בשגשג שמסרו לנו את מכלול האמונות והדעות שלהם, וככלל זה גם את פרשנותם לחוקי התורה (שהרי מגילות קומראן משקפות קבוצה או קבוצות שפעלו מספר דורות ולא אדם בודד). מכיוון שהם היו משכילים וראו עצמם כבני סמכא להעלות על הכתב את אמונותיהם ואת פרשנותם, יש להניח שהם לא ראו כל ליקוי בכך שהם נוקטים אקלקטיות הלכתית (ולא כדור אם הם היו מודעים לכך בכלל). אין לדעת באיזו מידה הם שיקפו ציבור רחב יותר, אך העובדה ששניהם הולכים בדרך האקלקטית כאופן עצמאי מובילה למסקנה שהדבר איננו מקרי. ייתכן אפוא שהתופעה הייתה רחבה יותר. את היקפה לא ניתן לקבוע, אך אין להוציא מכלל אפשרות כי מדובר בחוגים רחבים מאוד.<sup>70</sup>

68 הטוברים כי פילון ויוסף בן-מתתיהו הולכים בעקבות ההלכה הקדומה, ויכולו למצוא טעם לגישתם רק בששת המקרים שעליהם מסכימים השניים. ואלם מקיים אלה הם מישיט, ואין הכרח להסבירם באופן זה דווקא.

69 תשוב ליציין עם זאת כי המקבילות להלכות של הפרושים רבות מן המקבילות להלכות של הצדוקים הן אצל יוסף בן-מתתיהו הן אצל פילון (אם כי ייתכן שיש חלוקות זאת בחסרונם של מקורות הלכתיים צדוקיים; למקבילות אפשריות נוספות בין יוסף בן-מתתיהו לפרושים השוו לעיל, הערות 58, 59) והן מקבילות מובהקות יותר מן המקבילות להלכה במגילות קומראן.

70 אין ספק כי זוהי התנהגות טבעית, וסביר להניח שניתן להצביע על דוגמאות להתנהגות מעין זו בקהילות יהודיות בתקופות מאוחרות יותר. אשר לעת העתיקה, תמורת דמות כהשקפת עולם דתית קיימות כמובן גם בעולם היווני והרומי. אוטוקלטאלים צעירים חפשו אתר הפילוסופיה הנכונה בתלתהובת, ולעתים קרובות שבו וגילו יחס מתון יותר לדת או לפילוסופיה. השו: A.D. Nock, *Conversion and Adolescence, Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972, pp. 469–480. I. גויים שהתנצרו המשיכו לשמור על מנהגים פגאניים מסוימים. ראו: R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100–400)*, New Haven–London 1984, pp. 74–85. וזוהי גישתו של סנדרס, הטוען שהיה ניתוק של הציבור מן המחלוקות הכתתיות. כך עולה מדיוניו על ה-'Common Judaism' כמעין סטטוס-קוו המוסכם על רוב הציבור בנוגע לחיים על פי ההלכה, ואלם ספק אם סנדרס יסכים כי מעין סטטוס-קוו זה שתיאר הוא למעשה כאוס הלכתי ואיש הישר בעיניו יעשה. ראו: E.P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE–66 CE*, esp. pp. 11 ff. London–Philadelphia 1992, esp. pp. 11 ff. ראו לעיל, הערה 5.

מה הן ההשלכות של תופעה זו על הבנת ההיסטוריה התברתית-דתית של ימי הבית השני? האם האסכולות ההלכתיות הן נחלתו של חוג מצומצם ומגובש, ואילו ההמונים ברור לעצמם את דרכם בתוך שלל העמדות ההלכתיות מבלי לדבוק בגישה הכוללת של אחת מהן? האם ממצאינו מערערים על עצם ההנחה שעולם ההלכה נחלק ל'אסכולות' הלכתיות מוגדרות?

כל מסקנה שתחריץ בשאלות אלה נובעת למעשה מהנחות יסוד מקדמות של החוקר בתחום ההיסטוריה התברתית ובחוקר תולדות ההלכה. על כן אנו מבקשים להימנע ממסקנות חד משמעיות, שאינן יכולות להיות אויביקטיביות לגמרי. אנו מעדיפים להציע ארבע גישות אפשריות, שונות זו מזו ואף סותרות זו לזו. כל אחת מהן חותרת למסקנה אחרת ביחס לזיקה בין גישה הלכתית להשתייכות כיתתית וליחס בין הכיתות לפרט. מכיוון שמדובר בפרשנות של עדויות ולא במסקנות חד משמעיות, כל אחת מהן אפשרית ולגיטימית. עם זאת, כל אחת מהן צריכה להיבחן לאור ההקשר ההיסטורי על פי עדויות נוספות.

(א) הגישה הר'אשונה, הגורסת שכל כיתה החזיקה בעמדות הלכתיות האופייניות לה, טוענת שהדוגמאות שהובאו לעיל מוכיחות שיוסף בן-מתתיהו ופילון לא השתייכו לאף כיתה או אסכולה הלכתית. שנידם משקפים ציבור שלא היה מעורב כלל בפולמוס ההלכתי בין שלוש הכיתות המרכזיות, והכריע בנושאים ההלכתיים באופן עצמאי, בכתינת איש הישר בעיניו יעשה. ייתכן שציבור זה הושפע ממגמות הלכתיות-תברתיות סותרות (מן השיטה הפרושת, מן הצדוקית וכיצא באלה), ואולי אף עשה זאת ללא כל קשר למשנתו של אותו כיתת. לפי גישה זו, יהודים רבים (ואולי ההמונים בכלל?) כמעט שלא הושפעו מן הכיתות או מן הוויכוחים ההלכתיים ביניהן.<sup>71</sup>

וואלם, לגישה זו יש שתי חולשות: אם יש ולי שמץ של אמת בדברי יוסף בן-מתתיהו, שהוא ניסה את כל הכיתות ולבסוף חזר לפרושים (חיי יוסף, 10–12), אזי בודאי לא היה אדיש לעולמן של הכיתות ומנתק ממנו, ועל כן לא יכול היה להתנתק מן השיטה ההלכתית, ויש לצפות שהוא ישתקף בכתיבו. זאת ועוד, הפרושים והצדוקים לא היו ארוגונים מסוגרים אלא קבוצות עילית שבקשו להנהיג את העם.<sup>72</sup> לכן נראה שציבור רחב היה מושפע בדרך זו או אחרת מן הוויכוח ביניהם. משום כך דומה שהעדויות שפורטו לעיל אכן נוגעות לקשר בין הזיקה ההלכתית להשתייכות הכיתתית ולקשרי האומלין בין הכת לפרט. מהי אפוא מידת הזיקה בין העמדות ההלכתיות למערכת התברתית של הכיתות וליחסי

1972, *Conversion and Adolescence, Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972, pp. 469–480. I. גויים שהתנצרו המשיכו לשמור על מנהגים פגאניים מסוימים. ראו: R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100–400)*, New Haven–London 1984, pp. 74–85. וזוהי גישתו של סנדרס, הטוען שהיה ניתוק של הציבור מן המחלוקות הכתתיות. כך עולה מדיוניו על ה-'Common Judaism' כמעין סטטוס-קוו המוסכם על רוב הציבור בנוגע לחיים על פי ההלכה, ואלם ספק אם סנדרס יסכים כי מעין סטטוס-קוו זה שתיאר הוא למעשה כאוס הלכתי ואיש הישר בעיניו יעשה. ראו: E.P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE–66 CE*, esp. pp. 11 ff. London–Philadelphia 1992, esp. pp. 11 ff.

71

72

הייתה משנה הלכתית משל עצמה, וכן שלעמדות הלכתיות אלה היה מקום חשוב בהגדרת השייך הכיתתי ובקביעת הזיכויים בין הקבוצות השונות. ואולם, ההלכה לא הייתה הגורם היחיד שהביא לפילוגים בין קבוצות זורמים וכיתות, שהרי ניתן היה לאמץ במקביל גישות הלכתיות האופייניות לזרמים מתחרים, כפי שעשו יוסף בן-מתתיהו ופילון. גורמים דתיים או פוליטיים אחרים, כגון תפיסות אפקולפטייות, ציפיות משיחיות וכן נאמנות למנהיג כלשהו או לטיפוס מסוים של מנהיג, הביאו לפיצול לכיתות ולקבוצות, אם כי לצד הסוגיה ההלכתית ולא במקומה.<sup>76</sup>

גרסה אחרת של גישת בניינים זו (או שמא של קודמחה [כ], המבטלת כליל את משקלה של ההלכה לשם אפיון הכיתות) העלה בפנינו ד' שוורץ. לדבריו, יוסף בן-מתתיהו ופילון נוקטים גישה של אקלקטיות הלכתית מכיוון שהמתולקות ההלכתיות שנוכרו לעיל לא היו אופייניות לימיהם, במאה הראשונה לסה"נ. המתולקות הללו נכרות במגילות קומראן מן התקופה החשמונאית, ולאחר החורבן בספרות חז"ל, דדיינו לפני המאה שבה כותבים פילון ויוסף בן-מתתיהו ואחריה, אך הן לא נראו כאבני כותן להשתייכות כיתתית ביניהם וכבר יושבו או שטרם התעוררו. הוא אף מעלה את הסברה שחז"ל המציאו מתולקות הלכתיות בין הפרושים לצדוקים (ראם יתכן שהתעוררו מתולקות לאחר החורבן, כאשר הכיתות הלכה ונעלמה? נראה אפוא שחז"ל בודו את אותן המתולקות). מדבריו אלה ניתן להסיק כי בימי פילון ויוסף בן-מתתיהו לא היה משקל רב למתולקות ההלכתיות בין הכיתות.

אנו מסכימים כמובן שלא ניתן להוכיח כי כל הסוגיות ההלכתיות שנוכרו לעיל אכן עמדו על הפרק בימי יוסף בן-מתתיהו ופילון. ואולם, כפי שהערכנו במחילה דברינו, לא נראה לנו שחז"ל בודו מתולקות, וסביר שזמנן של מקצת המסורות של חז"ל ביחס למתולקות ההלכתיות הנוכרות הוא מדור החורבן ומדור יבנה, כלומר דורו של יוסף בן-מתתיהו. ואכן, נושאים שבהם כח קומראן חולקת על הפרושים (למשל שאלת מועד קציר העומר, דין מחצית השקל, שרפת פרה אדומה, טומאת הניצוק, ועוד) שבים ועולים בספרות חז"ל במסגרת המתולקות בין הפרושים לצדוקים, ויש בכך ראייה למהלכונתן של מסורות חז"ל ביחס למתולקות ההלכתיות הכין-כיתתיות.<sup>77</sup> עוד יש לזכור, כי מלבד כתבי פילון ויוסף בן-מתתיהו אין בנושאי חיבורים הלכתיים מן המאה הראשונה לסה"נ אשר ניתן היה לצפות שיזכירו מתולקות הלכתיות מעין אלה. על כן אין להשתמש בפער הכרונולוגי כדי לטעון שמגילות קומראן וספרות חז"ל

76

זוהי גישתו של א' באומגרטן, מקומה של המתולקות כגורם לפלגנות כיתתית, יובל לחקר מגילות ים המלח, בעריכת ג' ברוך ובי' ניצן, ירושלים תשס"א, עמ' 155-165, הסוקר גם מקצת מן הדעות שהובעו בנושא זה בעבר. כמגמה זו החל באומגרטן בהסנתו מה במאמרו: 'על היו הצדוקים - הצדוקים בירושלים ובקומראן', היהודים בעולם ההלניסטי והרומי - מחקרים לזכרו של נתנן שטרן, בעריכת א' אופנהיימר ואחרים, ירושלים תשנ"ג, עמ' 393-411. במאמר אחר הראה כי הסמכות וההלכתיות בכת קומראן השתנה בהקטאת השונות של 'סדר תיחד': The Zadokite Priests at 'The Zadokite Priests at a Reconsideration', DSD, IV (1997), pp. 137-156

77

ראו: באומגרטן (לעיל), הערה 15, במיוחד עמ' 18-22, והשוו לעיל, הערה 9, בייחוד למאמרו של זוסמן. לעניין המנחות השוה לעיל, הערה 19.

הגמלין שלהן עם הפרטני לאור הנחונים שפורטו לעיל ניתן להציע את שלוש הגישות הבאות: אחת, מהפכנית בעליל, הכופרת בקשר שבין המתולקות ההלכתיות לזהות של הכה; אחרת הדבקה עד כמה שניתן בתפיסה המקובלת, שלכל כת משנה הלכתית משלה; וגישת בניינים שלישית.

(ב) הגישה הקיצונית ביותר נוקטת תפיסה מקסימליסטית כלפי תופעת האקלקטיות ההלכתית ומעניקה משקל מכריע לעדויות שהובאו לעיל. על פיה יש לערער על עצם הזוהי של כת זו או אחרת עם תפיסה הלכתית מסוימת. העובדה שיוסף בן-מתתיהו ופילון מעורבים בין השיטות באופן עקבי יכולה להוביל למסקנה שכך היה מקובל על רבים בסביבתם, וככלל זה חברי הכיתות עצמם, ועל כן קיימת אפשרות שכל המתולקה לשיטות הלכתיות מוטעית מיסודה.<sup>78</sup> אם רבים ראו עצמם רשאים ללכת בעקבות הפרושים במקרה אחד, בעקבות הצדוקים במקרה שני, ובעקבות מגילת המקדש במקרה שלישי, וחוזר חלילה, איזה תוקף ואיזו משמעות יש לחלוקה ל'אסכולות'? לפיכך, ייתכן שייחוס של הלכה זו או אחרת לקבוצה או ל'אסכולה' הוא מעין *ideal type* מלאכותי, שאיננו משקף את החיים הלכה למעשה.<sup>79</sup> ואולם גישה זו קשה משני פנים. האחד, הפולמוסים ההלכתיים השיטתיים במקצת מעשה התורה, כמגילת המקדש, בספר היוכלים ובספרות חז"ל. האחר, ההתייחסויות של יוסף בן-מתתיהו להבדלי גישות עקרוניים - ומעשיים - בין הפרושים לצדוקים ביחס ל'חוקי האבות', ושני אוכזרים שבהם התמזרו הצדוקים לעומת הפרושים כדיני העונשין.<sup>80</sup>

(ג) גישת הביניים לאקלקטיות ההלכתית מתייחסת כנכד ראש לנחונים שהוצגו לעיל, ומסיקה מהם כי הפולמוס ההלכתי והמתולקות על פירוש המקראות תפסו מקום פחות מרכזי מכפי שהיה מקובל בעבר. גישה זו איננה מטילה ספק בכך שלכל אחת משלוש הכיתות

73 למעשה, בעלי גישה זו יכולים לבוא ולפסול את הרלוונטיות שבצמצם ההשוואה שערבנו בין יוסף בן-מתתיהו להלכות של הפרושים, של הצדוקים ושל כת קומראן, או לערער על הנהגה שאם אחת מקבוצות אלה (או אחרות שריוזמן לא שרד במקורות ההיסטוריים) החזיקה בעמדה מסוימת, הקבוצה האחרת אמורה לחלוק עליה. על הסברה שהיו קיימות כיתות רבות נוספות ראו: באומגרטן (לעיל), הערה 5, עמ' 2-3; S. Lieberman, 'The Discipline in the So-Called Dead Sea Manual of 3-2', *JBL*, LXXI (1951), pp. 205 ff.

74

כדמתשה לכיוון מתשבה דומה בתחום אחר, נזכיר את החזה של ע' טוב ביחס למקומם של נוסחי המקרא המוכרים לנו בהתפתחות הטקסטואלית-ההיסטורית של נוסח המקרא, בעקבות אקלקטיות טקסטואלית של נוסחי המקרא במגילות קומראן. טוב דחה את הגישה המקובלת, שנוסחי המסורת השביעים והפרוטישיומרוני משקפים 'אסכולות' או דפוסי נוסח קבועים, ומבקש להחליפה בתפיסה אחרת, שלפיה ישנה סטייה הדרגתית ורבת פנים מנוסח המסורה (שהוא היחיד שניתן לראות בו 'נוסח' של ממש), בהתאם למידת קפדנותם ושמרנותם של הסופרים או המעתיקים. ראו: ע' טוב, 'זיחס בין עדי נוסח המקרא לאור מגילות מדבר יהודה', בת מקרא, כד (תשל"ט), עמ' 161-170; הנ"ל, מבוא לנוסח המקרא, ירושלים תשי"ז, עמ' 128-131. האם בדומה לאי הצינוח הטקסטואלית של נוסחי המקרא בימי הבית השני, ניתן לומר כי התקיימה גם אי יציבות הלכתית?

75

ראו בייחוד: קדמוניות יג, 296-297 (על המתולקות ההלכתיות בין הפרושים לצדוקים בימי יוחנן הורקנוס); שם 408 (החזרת חוקי הפרושים לתוקף בידי שלומציון). השווי: שם יח, 15-17. על גישתם של הצדוקים המתמורה כדיני עונשין ראו: שם יג, 294; כ, 199.

[33]

של המציאות האקלקטית, באופן שיש בו כדי להאיר את היחס בין הכיתות לאדם הפרטי בחברה היהודית. אף שההלוקה לשיטות הלכתיות הייתה ברורה לנוי בתקופה החשמונאית, היא הלכה ונתעמקת עם השנים, כתוצאה מהוויכוח ההלכתי שנמשך דורות מספר. אם אמנם התנהלו בחברה היהודית ויכוחים ועימותים הלכתיים יוקדים, החל בראשית התקופה החשמונאית, יש לצפות שהם יגרמו לתמורות בהשתייכות הכיתתית של אנשים וקבוצות.<sup>80</sup> ואלם, גם אם אדם מפסיק להזדהות עם קבוצה אחת ועובר להזדהות עם קבוצה אחרת, אין הכרח שהשינוי יהיה מהלט והוא יכול להיות חלקי או יחסי. אדם יכול להחליף רק כמה מן העמדות ההלכתיות שלו, אך עדיין להחזיק במקצת השקפותיו הקודמות. אם אכן כך היה נראה שכתברה היהודית התרחשה תהליך פרדוקסלי: ככל שהשיתוף ההלכתי הפך אינטנסיבי ואנשים שינו את עמדותיהם ההלכתיות והחליפו את השתייכותם הכיתתית לעתים קרובות יותר ויותר, כך הלכה ופחתה עצמת המחלוקת ההלכתית כגורם מפלג.

לכל שלוש הגישות האחרונות משותפת מסקנה אחת: העמדות ההלכתיות שאדם מיישראל נהג לפיתן לא נבעו, לעתים (קרובות), אך ורק מהזדהות מוחלטת עם קבוצה חברתית או אסכולה הלכתית-דתית. בין אם נשחזר את מפת ההלכה כאוטית בעליל, בין אם נטען שהיא מקוטלגת לקבוצות ויש סביבן גם ויכוחים 'כלתי מוחזים', הנמשכים לכיוונים מנוגדים, אין לטעון כי (כל) אדם יזדהה עם אסכולה הלכתית כלשהי בצורה מוחלטת או עיוורת. הנאמנות להלכות האופייניות לקבוצה זו או אחרת איננה מוכרחה להיות בלעדית. אין ספק כי בסוף ימי הבית השני, ואולי אף לפני כן, הכריעו אנשים רבים באופן אישי באלו מן ההלכות הם נוקטים לפי שיטה אחת ובאלו הם נאמנים לשיטה אחרת. חירותו של האדם לברר לו את דרכו על פי הכנתו ועל פי מצפוניו היא מאפיין חשוב של תופעת האקלקטיות ההלכתית. בייחוד בתקופה שבה ההלכה נמסרת בדרך כלל בעל-פה, אם נקבל את הגישה השמרנית-המינימליסטית, ייתכן שאף נוכל לתלות תופעה זו בעליית מקומו של הפרט וכתופעת האינדיבידואליזם בתקופת בית הורדוס.<sup>81</sup>

לדעתנו, חלקים מן החברה היהודית בסוף ימי הבית השני שמרו על נאמנות גמורה לכת זו או אחרת – לפרושים, לצדוקים או לכת קומראן. ואלם, בנוסף להם היו רבים – וכתומם יוסף בן-מתתיהו ופלילון – שעמדתם לא עוצבה כמסגרת כיתתית מסוימת. הם צידדו במקפלי בעמדות שונות של כיתות יריבות מבלי לחוש כסתירה או כחוסר העקביות ההלכתית הנובעים מכך.

80 יש ראות לכך שוויכוחים ועימותים שכאלה נשאו פרי, אם כי הראיות כולן הן מן התקופה החשמונאית. יוחנן הורקנוס ערק מן הפרושים לצדוקים, שלונוציון החזירה את ההגמוניה לפרושים, ובמגילת קומראן קיים פלגום חריף נגד ה'בוגדים' שערקו מן הכת. ראו: ברית דמשק א, 14-16; ת, 20; יג, 20; פשר תבוקה ב, 10-11; ה, 12-9.

81 על המגמה האינדיבידואליסטית בתקופת בית הורדוס ראו: E. Regev, 'The Individualistic Meaning: A Socio-Anthropological Perspective on Burial Practice', *Palestine Exploration Quarterly*, CXXXIII (2001), pp. 39-49

[32]

432

אין משקפות את העמדות ההלכתיות של הכיתות במאה הראשונה. עם זאת, ניתן כמדומה להציע השלכה אחרת לפער זה.

(ד) הגישה השמרנית, בהשוואה לשתי קודמותיה, נקטת עמדה מינימליסטית ביחס לאקלקטיות ההלכתיות ומבקשת להפחית ממשקל הראיות שהוכחו לעיל, כאמצעות הגבלת התקופה שאותה הן משקפות – המאה הראשונה לסה"ג. אכן, קיימות עדויות מוצקות על מחלוקות הלכתיות כוללות בין הצדוקים לפרושים ובין כת קומראן ל'ממסדי' (רשויות המקדש) מהולך בעקבות שיטת הפרושים: הפולמוס ההלכתי במגילת קומראן, בייחוד במגילת המקדש ובמקצת מעשה החוררה; העימות בין יוחנן הורקנוס לפרושים, והשכנת השלום בין הפרושים לבין שלומציון. למחלוקות אלה היו השלכות מיידיזם על ה'חוקים'.<sup>78</sup> ניתן להסיק מכך שהופעת הכיתות והפילוג לקבוצות ולת קבוצות נבעו בראש ובראשונה מן המחלוקת ההלכתית, כדברי מ' סמית: 'But touch the law and the sect will split'.<sup>79</sup> ואלם, עדויות אלה קדומות כמאתיים שנה לימיהם של פילון ויוסף בן-מתתיהו. לפיכך, גם אם הראיות שהובאו לעיל מערערות על כך שהחברה היהודית הייתה מחולקת לאסכולות הלכתיות, והיו אנשים שהזדהו עם שיטה זו או אחרת, יש להזהר ולהגביל מסקנה חדשנית זו למחצית השנייה של המאה הראשונה לסה"ג, ואין כל הצדקה להכליל ולטעון שכך היה בתקופה החשמונאית. הגישה השמרנית-המינימליסטית מתעלמת מן השאלה מתי החלה תופעה זו וכאזוה אופן התפשטה עד שקיבלוה יוסף בן-מתתיהו ופלילון. ואלם, היא מציעה הסבר מסוים להפתחותה

78 ראו לעיל, הערה 75; מייסון (לעיל, הערה 36), עמ' 230-245, 289-293. למסקנה זו יכולה להוביל גם טענת הפרושים, או לכל הפחות אחדים מהם, כי הורקנוס וינאי צריכים להניח למשרת הכות הגדול (קולוניות יג, 291-292, 372); בבלי, קידושין סו ע"א), אם נסיק מכך שהם ראו בעיה דתית-הלכתית בכך שאישים צדוקים או בעלי נטייה לצדוקיות עומדים בראש המקדש ומשרכת תחוק. על מגילת המקדש ראו: ידן (לעיל, הערה 13), א, עמ' 306. על 'קצת מעשה החוררה' ראו: שוורץ (לעיל, הערה 1). במגילת ברית דמשק המחברים מביטלים את העובדה שנתת נוסדה בשל מחלוקות הלכתיות עם חוגים חיצוניים. ראו: א, 20; ג, 13 ואליל; ד, 17 ואליל.

79 ראו: M. Smith, 'The Dead Sea Sect in Relation to Ancient Judaism', *NZS*, VII (1960), pp. 347-360. במאמר זה ניסה סמית לתלות את נסיבות הופעתה של כת קומראן כבדלנות ביחס לגויים, כפי שהיא מתבטאת בהלכותיה. במאמר אחר הוא ניסה להראות כי עיפיה למעשה משרת זה או אחר איננה מספקת בכדי לפלג את הכת, ובכך גילה דעתו שהגורם החלכתי הוא הראשוני במעלה. ראו: M. Smith, 'What Is Implied by the Variety of Messianic Figures?', *JBL*, (1959), pp. 66-72 (השוו לעיל, הערה 1) השוונות כסוגיות ההשגחה ושלטון החיד על גורליו לא נמחברו על ידו, וממילא אינם משקפים את המאפיינים העיקריים של הפרושים, הצדוקים והאיסיים. ראו: G.F. Moore, *Fate and Free Will in the Jewish Philosophies according to Josephus*, *HTR*, XXII (1929), pp. 282-284. לאחר מכן החבר שיוסף בן-מתתיהו השתמש כאן בדגם המוכר מן הספרות היוונית. ראו: ד' פלוסר, 'פרושים וחסידים הסטואה לפי יוספוס', עיון, ד (תשכ"ד), עמ' 318-329; ש' פינס, 'דגם אפלטוני לאחד מדורות יוסף בן-מתתיהו על תורת הפרושים כדבר ההשגחה ותופש הפעולה של האדם', עיון, כד (תשל"ג-תשל"ד), עמ' 227-232. באמצעות מוטיבים אלה הוא הסביר גם התרחשויות היסטוריות (וגם כאן, בהשפעת ההיסטוריוגרפיה היוונית), כפי שהראתה ראגיק (לעיל, הערה 36) עמ' 100-103.