



מרכז אינגבורג רנרט ללימודי ירושלים



**אוניברסיטת בר-אילן**

הפקולטה למדעי היהדות  
המחלקה ללימודי ארץ-ישראל  
וארכיאולוגיה ע"ש מרטין (זוס)

**חידושים בחקר ירושלים**

הקובץ התשעה-עשר

עורכים : אייל ברוך ואברהם פאוסט

רמת-גן, תשע"ד

הכנס נערך ביום כ"ג בטבת תשע"ד (26 בדצמבר 2013) באוניברסיטת בר-אילן

מערכת:  
פרופ' יהושע שוורץ  
פרופ' זאב ספראי  
פרופ' אברהם פאוסט  
ד"ר אייל ברוך  
פרופ' בועז זיסו

מזכירת מערכת:  
שירה בן-שחר

© כל הזכויות שמורות למחברים, לעורכים  
ולפרסומי מרכז אינגבורג רנרט ללימודי ירושלים  
רמת-גן, תשע"ד

עיצוב העטיפה: יעל אלקיים  
צילום הרקע לעטיפה: גלוסקמה שנמצאה בחפירת הצלה  
של פרופ' עמוס קלונר במערת קבורה במדרון המערבי של הר הצופים  
צילום: יעל יולוביץ, באדיבות רשות העתיקות

מסת"ב: 978-965-7235-16-4  
E-mail: [gr.jrslm1@biu.ac.il](mailto:gr.jrslm1@biu.ac.il)  
Website: [www.jerusalem-studies.com](http://www.jerusalem-studies.com)

## תוכן עניינים :

	<b>אברהם פאוסט</b>
7	תהליך גידולה הטריטוריאלי והדמוגרפי של ירושלים בתקופת הברזל: מתי, כמה ולמה?
	<b>גרשון גליל</b>
39	יין חלק: הכתובת העברית הקדומה ביותר שנמצאה בירושלים
	<b>שון-זליג אסטר</b>
57	מדוע לא כבש סנחריב את ירושלים? מבט השוואתי לנוהג האשורי
	<b>נחשון זנטון</b>
67	התאים החצובים ומערה אחת: עדויות לפולחן מתקופת הברזל ב' במדרון המזרחי של עיר דוד
	<b>אלון דה גרוט ומיכל ויינברגר-שטרן</b>
95	על יין, שמן וגבעונים: היישוב מתקופת הברזל ב'ג' בחר' אל בורג' בצפונה של ירושלים
	<b>דן גיל ואביהו בורג</b>
103	אימות התשתית הקרסטית של המערכות להספקת מים בעיר דוד המקראית על סמך תופעות קרסט דומות בישראל
	<b>דויד גורביץ'</b>
153	הברכה ליד קברי המלכים והברכה שלא היתה
	<b>איל רגב</b>
179	שגשוג שהוביל לחורבן: החברה היהודית בירושלים ערב המרד הגדול
	<b>אבי סולומון</b>
201	מקומו של שער קיפנוס לאור הממצא הארכאולוגי מחפירות הגשר הגדול במנהרת הכותל המערבי
	<b>יוסף פטריך</b>
213	על מספר שערי העזרה והשערים שבסורג – מצב הידע והצעה חדשה
	<b>אלי שוקרון</b>
231	בור מסתור מהמרד הגדול בירושלים
	<b>זאב ספראי</b>
235	זכרון המקדש ריאליה וארכיטקטורה דמיונית: חלק ג'
	<b>יהושע פלג</b>
257	"היהודים הלא נאמנים למסורת האבות" בימי הקיסר טריאנוס
	<b>פרץ ראובן</b>
299	פריטים ארכיטקטוניים מן התקופה הרומית המאוחרת שנמצאו בהר הבית ותרומתם להבנת הפעילות הרומית במתחם
	<b>אברהם גיסר וזאב ח' (ז'אבו) ארליך</b>
323	"ועצמותיכם" וגם "ועצמותם"! חורת ה"גרפיטי" שהתגלה כתלמיד-חכם: על משמעותה של כתובת "וראיתם" החרוטה בכותל המערבי
	<b>אברהם דוד</b>
331	יצחק הכהן שולאל: אחרון הנגידים במצרים (1502-1517) ומעורבותו בענייניה של הקהילה הירושלמית לאורה של גניזת קהיר
	<b>בת שבע גרסיאל</b>
345	מעמד ירושלים באסלאם בתקופה הצלבנית (1099-1187)
	<b>מיכאל ארליך</b>
359	השכונות היהודיות של ירושלים ערב הכיבוש הצלבני

369

**רשימת משתתפים**

**חלק אנגלי**

**ג'רלד פינקלשטיין, אנט נגר, רינה אבנר ויעקב ביליג**  
החפירות מחוץ לשער החדש (מסלול הרכבת הקלה) אחרי שלוש  
שנים של מחקר

7\*

21\*

**תקצירים באנגלית**

## שגשוג שהוביל לחורבן: החברה היהודית בירושלים ערב המרד הגדול

איל רגב

ירושלים של סוף ימי הבית השני הייתה עיר מטרופוליט גדולה ומפורסמת, ובמידה מסוימת אף מפוארת. המקורות ההיסטוריים אודות חיי החברה והדת בעיר באותה תקופה מגוונים ומפורטים ביחס לעת העתיקה: יוסף בן מתתיהו, כתבי הברית החדשה, המסורות בספרות חז"ל, ולעיתים גם היסטוריונים יוונים ורומיים. החפירות הארכאולוגיות הניבו ממצאים רבים, בעיקר סביב הר הבית, העיר העליונה ועיר דויד: מבנים, קברים, מקוואות, כלי חרס וכדומה.

על אף ניסיונות רבים לתאר את תולדות ירושלים בימי בית שני, את החברה והתרבות, על בסיס המקורות ההיסטוריים והארכאולוגיים,<sup>1</sup> טרם הוצע מבט כולל על המידע הרב והעשיר הזה, שנדון רבות במחקר, ובייחוד בשנים האחרונות. מטרתנו כאן היא לתאר את החברה היהודית בירושלים ערב החורבן, להבין את מורכבותה, ולנסות לקשר זאת לחורבן שפקד אותה דווקא כשנדמה היה כשהיא מגיעה לשיא פריחתה.

נפתח בתיאור הקבוצות הדתיות השונות בירושלים: הצדוקים, הפרושים האיסיים, הנוצרים והקנאים. לא ניתן במסגרת מאמר אחד לתאר ולנתח אותן לעומק, אולם נעמוד על מספר מאפיינים מרכזיים שלהן. לאחר מכן נדון במאפיינים חברתיים כוללניים של אנשי ירושלים. כאן נתבסס, מלבד יוסף בן מתתיהו והברית החדשה, בעיקר על ניתוח הממצא הארכאולוגי ונקשר כל זאת לפילוג החברה היהודית לקבוצות וכיתות. בסופו של המאמר נברר כיצד כל זאת מאיר את קריסתה של החברה היהודית מבפנים במרד הגדול נגד רומי. מובן מאליו כי אין במאמר זה ניסיון לסכם את כל המידע והסברות על החברה היהודית באותה תקופה, אלא לתת מבט כללי תוך הסתמכות סלקטיבית על פיסות מידע בעלות ערך מיוחד ומחקרים קודמים מפרי עטי.<sup>2</sup>

### א. מפלגות ואידאולוגיות: הפיצול הרעיוני והחברתי

יוסף בן מתתיהו מחלק את צמרת החברה היהודית בין ימי החשמונאים למאה הראשונה לספירה לשלוש כיתות עיקריות: פרושים, צדוקים ואיסיים. אולם למעשה, כתביו שלו ומקורות נוספים מלמדים כי בפועל היו קבוצות רבות נוספות, וכל קבוצה התחלקה לקבוצות משנה (כגון בית הלל ובית שמאי). נעמוד על כמה מן ההבדלים האידאולוגיים והחברתיים העיקריים בין קבוצות אלה בכדי שניטיב להבין על-פי מה השתייך אדם לקבוצה זו או אחרת, ומה המשמעות של חברות בכיתה או מפלגה שכזו.

<sup>1</sup> כגון: Stemberger 1995; Saldarini 1988; Sanders 1992; Levine 2002

<sup>2</sup> מאמר זה הוא ניסיון לקשור יחדיו את המסקנות ממחקריי הקודמים, ולפיכך מקצר בעובדות ובניתוחים. את הבסיס לדבריי ניתן למצוא במראי המקומות המפורטים להלן.

### הצדוקים<sup>3</sup>

דומה שרוב משפחות הכהונה הגדולה נמנו עם הצדוקים. עלינו לזכור כי הכוהן הגדול היה המנהיג הדתי במקדש, ובעקבות זאת בירושלים ובארץ-ישראל כולה, לכל הפחות באופן רשמי (וכן בעיני השלטון הרומי).<sup>4</sup> כמה מן הכהנים הגדולים במאה הראשונה ניתנים לזיהוי כצדוקים באופן ישיר. חנן בן חנן, מבית חנן, מוגדר על ידי יוסף בן מתתיהו כצדוקי (קדמ' כ 199). תומכיו של יוסף קיפא הם צדוקים (מעשי השליחים ה 17), ולכן נראה שגם קיפא עצמו, שנמנה עם בית קתרוס או קנתרס, היה צדוקי. ישמעאל בן פיאבי השני התעמת עם חכמים וניסה לשרוף את הפרה האדומה בדרגת טהרה של מעורבי שמש (בעוד חכמים התעקשו שישרוף אותה כשהוא טבול יום). כיוון שחזו"ל מייחסים גישה הלכתית זו לצדוקים, יש לזהות את ישמעאל עם הצדוקים (תוס' פרה ג, ו).

בספרות חזו"ל הצדוקים נזכרים חליפות יחד עם הבייתוסים, וחכמים מייחסים לבייתוסים מספר הלכות שבמקומות אחרים מיוחסות לצדוקים, ומציינים פולמוסים הלכתיים של חכמים (או פרושים) עם הבייתוסים. הבייתוסים הם ללא ספק הכהנים הגדולים (ותומכיהם) מבית ביתוס. היה זה הורדוס שהעלה את שמעון ביתוס ממצרים ומינה אותו לכוהן גדול. יש להניח שלמן אותם ימים נמנו בני משפחת ביתוס עם הצדוקים. כך מנינו ארבעה בתי כהונה גדולה עם הצדוקים: חנן, קתרוס, פיאבי וביתוס. הארבעה נזכרים באופן פולמוסי במאמר העממי "אוי לי מבית ביתוס" וכו' (תוס' מנחות יג, כא; בבלי פסחים נז ע"א). דומה שעם כהנים גדולים אלה ותומכיהם התנגשו החכמים הפרושים בכל הקשור להלכות המקדש.

לצדוקים היו הלכות ותפיסות עולם דתיות ייחודיות. הכהנים הגדולים הצדוקים ואנשיהם בקשו ליישמן בפועל במקדש, תוך דחיית ההלכות המתחרות של הפרושים. היה זה מאבק כוחות אידאולוגי. הצדוקים החמירו בדיני טומאה וטהרה וכן בדיני העונשין (על האחרונים ראו קדמ' יג 294; כ 199; מלח' ב 166). לעתים קרובות הם נצמדו לפרשנות המילולית של פסוקי התורה. כך למשל, הצדוקים דרשו ליישם את דין "עין תחת עין, שן תחת שן" כפשוטו, בעוד הפרושים פרשו זאת כקנס כספי על הנזק הגופני שנגרם.<sup>5</sup> כאמור, הצדוקים תבעו כי פרה אדומה תשרף על ידי כוהן בדרגת טהרה של מעורבי שמש (שטבל לאחר השקיעה), בעוד הפרושים הקלו וגרסו כי גם כוהן בדרגת טהרה של טבול יום (שטבל ביום אחרון לטומאתו, אך ערב השקיעה) ראוי לכך. ההבדל משקף עמדה צדוקית, בעקבות חוקי התורה לפיהם כל טמא הנזכר בתורה הוא "טמא עד הערב", בעוד הפרושים טענו כנראה כי התורה לא אומרת במפורש שכך צריך להיות אף ביחס לשרוף את הפרה האדומה, ומשמע שניתן להקל. יתרה מזו, מכיוון ששריפת הפרה האדומה התבצעה מחוץ למקדש, הרי לדידם של הפרושים לא חלים עליה הכללים החמורים של טומאה וטהרה במקדש (גם הפרושים הסכימו כי במקדש חייבים בטהרה במעורבי שמש).<sup>6</sup>

<sup>3</sup> על הצדוקים והפרושים ראו רגב תשס"ה א.

<sup>4</sup> הדבר מומחש באינספור מקרי מבחן ומשבר המפורטים אצל יוסף בן מתתיהו ובכרית החדשה. משפטו של ישו הוא דוגמה מפורסמת לכך. וראו McLaren 1991.

<sup>5</sup> סכוליון למגילת תענית, כתב יד אוקספורד, י' בתמוז; נעם תשס"ד: 206–216.

<sup>6</sup> משנה, פרה ג, ז–ח. השו"ש, ה, ד; תוס' פרה ג, ו, ח.

הצדוקים דחו מספר חידושים הלכתיים של הפרושים שאין להם זכר בתורה. מדובר בקטגוריות הלכתיות חדשות, המשקפות ערכים או תפיסות דתיות מבית ייחודיות לפרושים. כך למשל, הצדוקים לא קיבלו את תקנת עירוב בשבת, ולכן נמנעו מהזנת כלים וחפצים מבין הבית לחצר, או להיפך, ביום השביעי (משנה, עירובין ו, ב). הם התנגדו לחיבוט ערבה בהושענא רבה החל בשבת (וחז"ל מזכירים מעשה בבייתוסים ששמו אבנים על הערבות שהוכנו מבעוד מועד במקדש בכדי למנוע חיבוטן בשבת, תוס' סוכה ג, א, וקשה לדעת אם התנגדו למנהג רק בשבת, או בכלל).

עיקר מעייניהם של הצדוקים היו נתונים כמובן לבית המקדש ולסמכותם של הכהנים כמנהיגים דתיים. נראה שהם התנגדו לתקנה החשמונאית-פרושית של תרומת מחצית השקל מידי שנה, והעדיפו כי עבודת הקורבנות תמומן מתרומות של יחידים. הדבר נתן להם שליטה בעבודת המקדש, בעוד תקנת מחצית השקל הפכה את העבודה, מבחינה סמלית כמובן, לנחלתם הציבורית של ההמונים אשר מימנו אותה.<sup>7</sup> האופי הכוהני של הצדוקים בולט למשל בכך שהם גרסו כי מנחת זבח השלמים איננה נשרפת כולה על המזבח כפי שגרסו הפרושים, אלא נאכלת על ידי הכהנים. לדעת הצדוקים, יש לתת מנחה זאת לכוהן כמתנת קודש, שהרי הם אוכלים מנחות אחרות וגם מבשר השלמים.<sup>8</sup>

לטענת יוסף בן מתתיהו (קדמ' יג 298; יח 17) הצדוקים נאלצים להיכנע לסמכות הפרושים, והיו פופולריים רק בקרב האריסטוקרטים. אולם, אמירה זו איננה משקפת מציאות היסטורית. הכהנים הגדולים ובני משפחותיהם ומקורביהם החזיקו בסמכויות דתיות וכוח פוליטי בלתי מבוטל. ראו למשל כיצד יוסף קיפא ואנשיו עצרו והביאו לדין את פטרוס והשליחים בגלל פעילות דתית בלתי לגיטימית בירושלים, אסרו אותם והלקו אותם (מעשה"ש ד 1–21; ה 17–40). גמליאל – מן הסתם גמליאל הזקן הפרושי – היה יכול רק לנסות להמתיק את הדין, אבל לא הוא היה הקובע (שם, ה 4–34). כוהנים גדולים אחרים עצרו והעמידו לדין את סטפן ופאולוס (שם ו 12–1; כב 30–כג 10). הפרושים לא היו מסוגלים לעצור את חנן בן חנן אשר הוציא להורג בסקילה את יעקב אחי ישו מסיבות הלכתיות (קדמ' כ 199–206; Regev 2010 a). הכהנים הגדולים פנו לקיסר קלאודיוס בדרישה לקבל את החזקה על בגדי הכוהן הגדול ביום הכיפורים, שנשמרו עד כה במצודת האנטוניה (קדמ' כ 4–61), וישמעאל בן פיאבי ומקורביו בנו חומה שתסתיר את עבודת המקדש מפני המלך אגריפס השני ופנו לנירון בכדי שימנע מן המלך להרוס אותה (קדמ' כ 189–196). בשני המקרים הם הגנו על המקדש ועמדו כנגד השלטון ההרודיאני או הרומי.

אני סבור, בעקבות דברי יוסף בן מתתיהו ובחינה של מסורות חז"ל, כי הצדוקים שלטו בעבודת הקורבנות במקדש החל מימי הורדוס ועד כדור אחד לפני החורבן. המהפכה הפרושית שהביאה לשליטה כמעט מוחלטת שלהם במקדש חלה בשנת 50 לספירה לערך, פחות או יותר בימיהם של ישמעאל בן פיאבי השני ורבן יוחנן בן זכאי (רגב תשס"ה א: 348–377). אבל גם לאחר מכן כוהנים גדולים צדוקים המשיכו לייצג את העם והמקדש

<sup>7</sup> ראו פתיחת הסכוליון למגילת תענית, כתב יד אוקספורד; נעם תשס"ד: 57–59, 165–173. והשוו בבלי מנחות סה ע"א. וראו הטקס הפולמוסי של הפרושים/חכמים בתרומת מחצית השקל ("תרום, תרום תרום") ככל הנראה להוציא מליבם של צדוקים (משנה, שקלים ג, ג).

<sup>8</sup> רגב תשנ"ו.

בפני השלטון הרומי.<sup>9</sup> עובדה היא שאסיפת העם שהתכנסה סמוך למקדש לאחר הניצחון על קסטיוס גאלוס בראשית המרד הגדול (שנת 66 לספירה), בחרה בכוהן הצדוקי חנן בן חנן כמנהיג (מלח' ב 563), והלה הוביל את המתונים במרד הגדול עד להירצחו בידי המורדים. הדבר מלמד על ההכרה הציבורית במנהיגותו, וישנה חשיבות רבה לכך שציבור בעלי ההשפעה בחר במנהיג צדוקי, אף שלא שימש ככוהן גדול למן שנת 62 לספירה. במקרה זה לא ניתן לומר כי הצדוקים הנהיגו בגלל החסות שנתנו להם ההרודיאנים או הרומים.

### הפרושים

שם של הפרושים נובע מן השורש פר"ש, כלומר התיימרותם לפרש את התורה שבכתב. לדברי יוסף בן מתתיהו הם נתנו לעם חוקים המבוססים על מסורת (*pareadosis*) – פרשנות לא כתובה העוברת מדור לדור, שלימים כונתה על ידי חז"ל תורה שבעל-פה (Baumgarten 1984; 1987). אולם, כפי שכבר ראינו לעיל, הפרושים הקלו ביחס לצדוקים בכמה וכמה תחומים מרכזיים של ההלכה: טומאה וטהרה,<sup>10</sup> שבת, והחוק הפלילי. לדעתי הצדוקים שותפים באופן כללי לגישה המחמירה של כתות קומראן (כגון במגילת המקדש ו'מקצת מעשי התורה') ביחס לדיני שבת וטהרה, ובהלכות נוספות (אך לא בלוח השנה ודינים אחרים) – אך לא בשל זהות או קרבה מיוחדת. בתחומים אלה ההלכות המשותפות לצדוקים וכתות קומראן משקפות את היסוד הקדום של ההלכה, שהפרושים הכניסו בו מהפכה וחיידו חידושים הלכתיים ותפיסתיים (רגב תשס"ה א).

בהלכותיהם, הפרושים בקשו להחליש את השפעתם הדתית של הכהונה והכוהנים וחיזקו את סמכותם של החכמים.<sup>11</sup> תקנת מחצית השקל בה הם תמכו הביאה לכך שכל יהודי תומך ומעורב כלכלית במקדש. ניסוך המים בשמחת בית השואבה בסוכות היה טקס עממי המוני סביב המזבח.<sup>12</sup> הפרושים התירו להמונים, לעם הארץ, להתקרב לכלי המקדש עד כדי כך שהם עצמם סברו שיש לטהר את העזרה בתום החג. הצדוקים מצידם מחו על כך שבגלל גישה זו יש צורך להטביל את המנורה (שככל הנראה הוצאה מן ההיכל לצורך תצוגה) מחשש פן נטמאה.<sup>13</sup> בכך הפרושים ביקשו להנגיש את הקודש להמונים, אך בתוך כך כרסמו מאוד בהיררכיה של הקודש המעוגנת בתורה, לפיה הכהנים פועלים במקדש בנפרד מהמון העם.

בכדי להמחיש את דרכם של הפרושים, אפנה לשני מקורות: להלכה חשובה בהלכות חז"ל, והיפוכה במגילת המקדש מקומראן. מקורות אלו מלמדים על הניגוד בין הגישה הכוהנית המהגישה את ההיררכיה של הקודש וטהרה, כלומר את הפורמליות של הטקס לבין הגישה האינדיבידואליסטית המתמקדת באדם הפרטי ויחסו האישי לטקס ולחוויה הדתית.

<sup>9</sup> על סמכותם ראו: קדמ' כ 180–181, 189–195, וכאמור לגבי משפטם של פאולוס ויעקב אחי ישו. וראו Regev 2010 a

<sup>10</sup> וראו דיונו לעיל בעניין פרה אדומה; Baumgarten 1980

<sup>11</sup> לדוגמה בענייני הלכות צרעת, ראו Fraade 1999

<sup>12</sup> משנה, סוכה ה, א–ד. להתנגדות הצדוקים לניסוך המים, ראו משנה, סוכה ג, יח; ד, ט; בבלי סוכה מח ע"ב. השו"ת: קדמ' יג 372.

<sup>13</sup> משנה, חגיגה ג, ז–ח; תוס' שם, ג, לה. גישה דומה לזו של הצדוקים לפיה אין להוציא את מזבח הקטורת ושולחן לחם הפנים מצויה במגילת המקדש ג 10–12.



משנה זבחים ג, א גורסת:

כל הפסולין ששחטו, שחיתתן כשרה; שהשחיטה כשרה בזרים, בנשים, ובעבדים ובטמאים, אפילו בקדשי קודשים – ובלבד שלא יהיו טמאים נוגעים בבשר. לפיכך הם פוסלים במחשבה. וכולן שקבלו את הדם חוץ לזמנו וחוץ למקומו, אם יש דם הנפש – יחזור הכשר ויקבל.

לעומת זאת, על-פי מגילת המקדש לה 8-1 מי שאינו מזרע הקודש ואינו כוהן (ולפי ההקשר – מביא קורבן למזבח או אוכל ממנו) או כוהן שאינו לובש את בגדי הקודש, מות יומת, כיוון שחילל את המקדש. המשנה הנ"ל היא מהפכנית ביחס לתפיסה בתורת כוהנים כיוון שהיא מתעלמת מן ההיררכיה של הקודש, המודגשת במגילת המקדש, ועוקפת את האיסור 'והזר הקרב יומת'<sup>14</sup> בטענה שהדבר מותר כל עוד השוחט שאינו כוהן, ואף נמצא במצב של טומאה, לא נוגע בבשר הקורבן. מוצאו של השוחט ודרגת טהרתו אינם רלוונטיים לעניין השחיטה. לעומת זאת, המשנה רואה את עיקר הכשרות לשחיטה דווקא בעולמו הפנימי של השוחט, כוונתו לשחוט בזמן הנכון ובמקום הנכון (בעזרה). כאן לא מדובר בעובדה טכנית, מוצאו של השוחט, אלא בכוונתו, בעולמו הקוגניטיבי – 'במחשבה', וזהו חידושם של חכמים.

אם לתרגם מאפיינים אלה של הפרושים-חכמים למושגים חברתיים-תרבותיים, ניתן לומר כי לשיטתם פירוש חוקי התורה איננו תלוי יותר בכוהנים כמדורי דורות, אלא בחכמים, הטוענים שהם מעבירי המסורת, אך בתוך כך מוסרים חידושים, המגמישים ומשנים את התפיסות הכוהניות המסורתיות שהצדוקים שימרו. החכמים, בניגוד לכוהנים, היו זמינים יותר להמונים, והעבירו את הידע והסמכות שלהם בצורה גמישה ומהירה יותר: קשר מתמשך עם חכם היה יכול להפוך אדם מישראל לחכם בעצמו, בעוד קשר עם כוהן היה נקודתי ושימר את יחסי הכוח וההיררכיה בין השניים.

סיפורי הבשורות שבברית החדשה מודגימים זאת יפה. ישו מכונה 'רבי' ונתפס כחכם. הוא אומר לאנשים מה יש לחשוב (מהי המצווה החשובה ביותר) וכיצד יש להתנהג גם בענייני הלכה (גירושין, שבועה ועוד). במידה רבה, הוא פועל לפי הדגם החברתי הפרושי. יתרה מזו, העימותים בין ישו לבין הפרושים בבשורות (שמשקפות מסורות מן התקופה שערב החורבן) ממחישים כיצד הפרושים פעלו בקרב העם. הם הסתובבו בשטח, לימדו הלכה ברבים, והעבירו ביקורת על חוגים מתחרים שלא שמרו את ההלכה לפי הכללים שבהם החכמים דגלו. הם הפעילו לחץ חברתי על אלו שלא הלכו בעקבותיהם, ופעלו גם בבתי הכנסת המקומיים (וראו Hultgren 1979).

### האיסיים

האיסיים מתוארים באריכות אצל יוסף בן מתתיהו (מלח' ב 119–161). הם היו 'כת פורשת' – מטרתם הייתה לנהל חיים חברתיים עם מגע מועט ככל שניתן עם החברה הסובבת וערכיה הקלוקלים, כאילו הכל בחוץ טמא (והם אכן הקפידו מאוד על דיני טומאה וטהרה).

<sup>14</sup> במ' א 51; ג 10, לח; יח 7; השו' במ' ד 20. לגישה דומה לזו של מגילת המקדש ראו ברית דמשק 4QD<sup>a</sup> 9-10; פילון, המשלח לגאיוס 307. על-פי חז"ל, עבירות אלו דורשות כרת ולא הוצאה להורג: משנה, כריתות א, א; תוס' סנהדרין יד, טז. וראו גם על הפסולים לקבל את דם הקורבן לאחר השחיטה: משנה זבחים ב, א.

שני מאפיינים מרכזיים בודדו אותם מיתר היהודים. רכושם היה משותף, באופן שצמצם את המגע הכלכלי היומיומי עם אלו שאינם איסיים, ואת העיסוק בכסף בכלל. רובם לא נשאו נשים ולא קיימו חיי משפחה, והדבר יצר מחיצה חברתית ותרבותית בינם לבין כל יתר בני האדם. הרכוש המשותף והרווקות חיזקו מאד את הקשר הפנימי בין האיסיים לבין עצמם ויצרו, יחד עם החוקים והתקנות הייחודיים שלהם – כגון הבגדים הלבנים – סולידריות קבוצתית חזקה במיוחד.

האיסיים תרו אחר חוויה דתית חזקה וייחודית בלמדם את כתבי הקודש. הם היו בין היהודים הראשונים שהתפללו תפילות קבע מידי יום (עד החורבן רוב היהודים לא התפללו בבית הכנסת<sup>15</sup>). יחסם למקדש אינו ברור כלל. האם הם התרחקו מן המקדש מרצונם מסיבות הלכתיות כגון דיני טומאה וטהרה מתמירים, או שרשויות המקדש הרחיקו אותם מן הפולחן כנגד רצונם.<sup>16</sup>

למרות פרישתם וקיצוניותם, הייתה לאיסיים השפעה חברתית על ציבור שמחוץ לכת זו. בייחוד משכה תשומת לב טענתם כי הם מסוגלים לחזות את העתיד (תכונה האופיינית רק לאנשים קדושים). יוסף בן מתתיהו מזכיר שלושה איסיים שונים שניבאו בפומבי, יהודה האיסיי בימי אריסטובולוס הראשון, מנחם האיסיי צפה שהורדוס ימלוך על היהודים, וקיים קשרים עם הורדוס, ושמעון האיסיי פירש את חלומו של ארכילאוס וצפה שיאבד את שלטונו.<sup>17</sup> כל אלה מלמדים גם על מעורבות פוליטית מסוימת. יהודים משכילים שלא נמנו עם האיסיים העריצו אותם – בשל אורח חייהם הפשוט והתכונות הרוחניות שלהם – כפי שמעידים דברי השבח המפורטים שהקדישו להם פילון האלכסנדרוני ויוסף בן מתתיהו, אף שמן הסתם לא יכלו או לא רצו לאמץ אורח חיים סגפני זה, ולהשליך אחר גוום, כסף פרטי וחיי משפחה.<sup>18</sup>

### סיקריים, קנאים וקבוצות אפוקליפטיות

בקדמוניות היהודים, יוסף בן מתתיהו מציג את הסיקריים כפלג אנטי-רומי קיצוני של הפרושים. הם היו מונעים על ידי האמונה שליהודי אסור להיות נשלט על ידי אף שליט, אלא רק על ידי האל – וחתרו לחירות לאומית בכל מחיר (קדמ' יח 23; Hengel 1989). מנהיגם בשנת 66 לספירה היה מנחם.

המורדים ברומא נחלקו למספר קבוצות יריבות. היו ביניהם שבאו מחוגי הכהונה הגדולה והמעמדות הגבוהים כגון אלעזר בן חנניה הכוהן הגדול. אחרים היו עממיים יותר כגון אלעזר בן שמעון וזכריה בן אבקילוס הכהנים, מראשי הקבוצה המכונה "קנאים". כנגדם עמדה קואליציה של "מתונים" ובראשם חנן בן חנן, הכוהן הגדול הצדוקי, ועם

<sup>15</sup> וראו רגב תשס"ה ב.

<sup>16</sup> ראו פילון, על שכל אדם ישר הוא בן חורין 75; קדמ' יח 19; Baumgarten 1994.

<sup>17</sup> על השניים האחרונים, ראו: מלח' ב 150; קדמ' טו 371–379; יז 345–348.

<sup>18</sup> על האופי הכיתתי של האיסיים והשוואה בינם לבין כתות קומראן, וההשערה כי האיסיים התפתחו מתוך כתות קומראן, ראו Regev 2007: 243–266. בהקשר זה מעניין לציין את רישומה ההלכתי של ההלכה הקומראנית על יוסף בן מתתיהו, פילון וככל הנראה יהודים אחרים (Regev 2010).

מנהיגיהם נמנו גם שמעון בן גמליאל, שיש לזהותו עם החכם הפרושי הידוע מספרות חז"ל. מכאן שסוגיית המרד נגד רומא חצתה פרושים וצדוקים בשני המחנות.<sup>19</sup> הקבוצות המורדות, או לפחות חלקן, נטו אחר נבואות אפוקליפטיות המבשרות את ניצחונן. נפוצה מעין נבואה בדבר האיש מיהודה שיהפוך לשליט העולם. המורדים האמינו שמדובר ביהודי, בעוד הרומים פרשו זאת כמכוונת למצביא הרומי שפעל ביהודה – אספסיאנוס, שהוכתר לקיסר בידי הצבא על אדמת ארץ יהודה.<sup>20</sup> הם גם האמינו שהמקדש והעיר ייפלו כאשר בית המקדש ייעשה רבוע (מלח' ו 310). מספר שנים לפני פרוץ המרד, השאיפה למרוד ברומא הציתה את אש הנבואה (או אשליית הנבואה) בקרב קבוצות שונות. הורסלי והנסון סיווגו את הנביאים והתימהונים שמזכיר יוסף בן מתתיהו (אליהם ניתן אולי להוסיף גם את יוחנן המטביל וישו שפעלו עשרות שנים קודם לכן, אם כי ספק בעיניי אם היו להם מניעים אנטי רומיים כלשהם) לשני סוגים: נביאי חזון ("oracular prophets") שהודיעו כי יום הדין קרב ובא, כגון יהושע בן חנניה שניבא על נפילת ירושלים והמקדש והוכה על ידי היהודים והרומאים; ונביאי פעולה ("action prophets") שיזמו פעולות אנטי רומיות שמטרתן לגאול את ישראל משעבודו, כגון תאודס והנביא המצרי. אלו גם אלו נעצרו או הוצאו להורג בידי הרומים.<sup>21</sup>

אין ספק כי התנועות המורדות והקנאיות הללו הונעו על ידי אמונות דתיות משיחיות, סימנים משמיים, מנהיגים כריזמטיים, שהמשותף לכולם הוא שהם ערערו על הסדר הקיים גם בקרב היהודים עצמם, וחתרו כנגד הארגונים, המוסדות והתפיסות היציבות של החברה ביהודה באותה תקופה. לא תוכנית פעולה צבאית או רציונל מדיני, אלא רגשות דתיים, חסידות דתית, חזונות ודמיונות אודות תוכניתו הסודית של האל, דחפו את היהודים למרד לא הגיוני באימפריה הרומית. הצלחתם לסחוף את הציבור ביהודה מלמדת על כוחם של גורמים ודחפים דתיים אלה בקרב היהודים, אשר יש להניח שהם היו חבויים בה משך עשרות שנים רבות.

### הנוצרים הראשונים

הנוצרים הראשונים היו יהודים, או גויים שהתקרבו ליהדות, או מושפעים ממנה מאוד (רגב 2012). מדובר בתנועה לא גדולה אך מגוונת ביותר, והיו קיימים הבדלים משמעותיים בין הקהילות הנוצריות השונות, ביחס להרכבן, כמו גם תפיסותיהן המשיחיות וההלכתיות. אני סבור כי הנוצרים לא היו כת, ולא בידלו עצמם מיתר היהודים, אך בהדרגה נדחו על ידי החברה היהודית. כך למשל, בבשוורת ובמעשי השליחים ישנם מספר אזכורים להלקאת הנוצרים בבתי הכנסת ולהרחקתם משם (Regev 2011a).

נתמקד כעת בנוצרים כפי שהם משתקפים במסורות על קהילת ירושלים במעשי השליחים, תוך תשומת לב לעלילה המוצגת במרקוס, מתי ולוקס. מאלו אנו למדים כי הגרעין הקשה של הנוצרים בארץ-ישראל הורכב מיהודים, והללו לא היו שונים במיוחד מיתר היהודים בכל האמור לשמירת חוקי התורה והזדהות עם המקדש. אין ספק שבלוקס

<sup>19</sup> וראו במיוחד: מלח' ד 159 (על הקבוצה הקרויה "הקנאים"); רפפורט 2011; Goodman 1987.

<sup>20</sup> מלח' ו 312–313; טקיטוס, היסטוריה, ו 13; סורטניוס, אספסיאנוס 4.

<sup>21</sup> ראו: קדמ' כ 97–98, 171–179; מלח' ב 261–263; ו 300–309; Horsley and Hanson 1985.

במיוחד יש לביקור במקדש חשיבות רבה, והוא נזכר לעיתים תכופות. כך, למשל, ישו מכנה את המקדש "בית אבי" (לוקס ב 49) וישו והשליחים מבקרים במקדש שוב ושוב (Regev 2010 a). חשוב להכיר בכך שהאמונות המשיחיות של הנוצרים – כי ישו הוא המשיח, הציפייה שישו בקרוב, והתפיסה כי על מנת להיגאל יש לחזור בתשובה – מבוססות על תפיסות יסוד משיחיות ביהדות התקופה. יחד עם זאת, אין ספק כי התפיסות הכריסטולוגיות בדבר טיבו העל-אנושי של ישו, המצויות אצל פאולוס ויוחנן, הן רדיקליות ופורצות דרך מעין כמותן.

המאפיינים הבסיסיים של הקהילה הנוצרית בירושלים בספר מעשי השליחים, בהנחה שהתיאורים הם אכן אותנטיים, הפכו אותה לתנועה דתית ייחודית בנוף הירושלמי: הטבילה כטקס קבלת האמונה הנוצרית וכניסה לתנועה, אשר כוללת גם קבלת רוח הקודש; שיתוף הון; תפילות ייחודיות, ככל הנראה על בסיס קבוע (וכאמור, רוב היהודים עדין לא התפללו כך בטרם החורבן).

אך להיות נוצרי באותם ימים אין פירושו להיות שייך באופן מוחלט ובלעדי לתנועה הנוצרית. לוקס ומתי מלמדים כי היו גם נוצרים שחשבו עצמם או נחשבו בעיני הנוצרים האחרים לפרושים, כאילו אין סתירה בין שייכות לשתי הקבוצות. לוקס מכנה בשם פרושים כמה מן המשתתפים בוועידה האפוסטולית (מעשה"ש טו 5), ובמעשי השליחים אף פאולוס הוא פרושי ותלמיד של הפרושים (מעשה"ש כג ו; כו 5; השוואה אל הפיליפינים ג 5). ככלל, הפרושים גילו יחס סובלני יחסית כלפי הנוצרים הראשונים (מעשה"ש ה 34–40; כג 9). והרי מתי מוסר את דבריו ישו ביחס לחכמי הפרושים: "כל אשר יאמרו לכם עשו ושמרו" (מתי כג 3). דומה שמתו כג הוא ניסיון להטות מאמינים נוצרים-פרושים להעביר את נאמנותם למנהיגים הנוצרים בקהילה של מתי.<sup>22</sup>

אשר ליחסם של הנוצרים ביהודה כלפי רומא, מן הבשורות עולה תמונה של מתינות ותגובת נגד למורדים. אמנם, ישו (ועל פי אבות הכנסייה גם פטרוס ופאולוס), הוצא להורג על ידי הרומים, אך אין שום האשמה כלפי הרומאים בבשורות ובמעשי השליחים, בדומה לזו המועלית נגד ראשי היהודים. לעומת זאת, אמרתו של ישו "תנו לקיסר את אשר לקיסר ולא להים את אשר לאלוהים" (מרקוס יב 17 ומקבילות) מרמזת לכך שהנוצרים לא תמכו במרד. מטרתו של לוקס היא להראות שהאמונה הנוצרית יכולה לדור בכפיפה אחת עם השלמה שקטה עם השלטון האימפריאלי הרומי.<sup>23</sup> בבשורה של מרקוס ישנם סימנים לפולמוס כנגד המורדים הקנאים. כשמרקוס יוצא כנגד ה"שקוץ המשומם" במקדש (יג 14–23) דומה שהוא מכוון להשתלטות הקנאים על המקדש בשנת 68 לספירה (Marcus 1992). דומה שהדבר נבע גם מכך שהקנאים רדפו את הנוצרים שבירושלים.

### התחרות בין הקבוצות השונות

הצדוקים והפרושים נאבקו ביניהם על השליטה בעבודת המקדש ובמוסדותיו. הם ניסו לכפות אלו על אלו את הלכותיהם, והפרושים ניסו לרכוש אהדה בציבור ההלכה הפרושית (כגון משנה יומא א, ה; תוס' סוכה ג, א; תוס' פרה ג, ח, וראו לעיל). בספרות חז"ל נזכרים

<sup>22</sup> וראו גם: Brawley 1987: 84–106; Saldarini 1994: 40, 46, 52, 64; Runesson 2008: 120, 124–128

<sup>23</sup> ראו: Bryan 2005; Esler 1987: 201–219

ניצחונות של הפרושים על הצדוקים, בייחוד בנוגע למקדש. גם יוסף בן מתתיהו מציין כאמור שלצדוקים לא הייתה ברירה אלא להישמע לפרושים (קדמ' יח 17). אף על-פי כן, ניצחונם של הפרושים בא רק בשלב מאוחר יחסית, כדור לפני החורבן, ונדמה שלמן ימי הורדוס ועד שנת 50 לספירה לערך, הצדוקים שלטו במקדש. הסיבה למהפך זה נעוצה לדעתי בכך שעם הזמן רוב הכוהנים הלכו בעקבות הפרושים, כלומר הפרושים השתלטו על המקדש "מבפנים"<sup>24</sup>.

תחרות שררה גם, כפי שרמזנו לעיל, בין מתי לבין הפרושים. האיסיים והתנועות האפוקליפטיות והאנטי-רומיות עשו שימוש בנבואות כדי למשוך תשומת לב ולשכנע שדרכם היא הנכונה. בהקשר זה מעניינת ההתייחסות לנביאי שקר (ככל הנראה בימי המרד הגדול) במרקוס יג 21–22 (ובמקומות רבים מספור בברית החדשה), שהיא ככל הנראה תגובה לנבואות ולמופתים של המורדים למיניהם.

בביוגרפיה שלו (חיי יוסף 10–12) יוסף בן מתתיהו מציין שבצעירותו הוא התנסה בחברות אצל הפרושים, הצדוקים, והאיסיים, ולאחר מכן בילה שלוש שנים של התבוננות במדבר וטבילות עם אדם בשם באנוס. לאחר מכן הוא הצטרף לפרושים. גם אם נדחה דברים אלו כהתרברבות וניסיון להראות שהוא יהודי חכם ומנוסה, הרי התרברבות זו יוצאת מתוך הנחה שיהודים מסוימים עוברים מקבוצה לקבוצה, מבקשים לבדוק ולהתנסות, ויש מעין תחרות בין הפלגים הדתיים השונים לא רק על הרעיונות הדתיים האמיתיים וההלכה הנכונה, אלא גם על חברים בתנועה.

ישנן עדויות נוספות לתחרות בין הכיתות והאסכולות ההלכתיות השונות. כשיוסף בן מתתיהו מציג את חוקי התורה בשכתוב התורה בספריו הראשונים של "קדמוניות היהודים" הוא בעצם חושף את הפרשנות שלו עצמו – ומתברר שההלכות שהוא מציג הן אקלקטיות. הוא מערבב בין עמדות הלכתיות של הפרושים והצדוקים וכתות קומראן (המוכרות לנו ממגילת המקדש ומגילת "מקצת מעשי התורה"). ערוב דומה קיים גם אצל פילון האלכסנדרוני, שקדם לו בכמה עשרות שנים, אשר מוסר את דיני התורה באופן שיטתי יותר. מתברר שיוסף בן מתתיהו ופילון לא היו מחויבים לאסכולה אחת, והושפעו משלושתן גם יחד. יש להניח שהם לא היו היחידים. העובדה שיוסף בן מתתיהו ופילון, ואחרים התירו לעצמם חירות לבחור אחרי איזו אסכולה הלכתית לנהות בכל נושא ועניין בנפרד, מלמדת שהיו יהודים משכילים ומלומדים שניווטו לעצמם דרך משלהם בים ההלכה, והדבר יתקשר לאינדיבידואליזם בחברה היהודית עליו נעמוד בהמשך, בעיקר לאור התרבות החומרית בירושלים.

לדעתי התופעה של אקלקטיות הלכתית נובעת קודם כול מן התחרות המתמשכת בין הכיתות. הויכוחים נמשכו דורות רבים,<sup>25</sup> וגרמו לאינספור וריאציות של שמירת הלכה אצל יהודים שונים, בארץ ובתפוצות. מכאן שבניגוד למסר העולה מספרות חז"ל ומגילות

<sup>24</sup> מסורות חז"ל שמייחסות לפרושים או לחכמים שליטה במקדש מתייחסות לימי גמליאל, שמעון בן גמליאל, ורבן יוחנן בן זכאי, ומכאן שחז"ל לא טענו כלל, או לא הייתה בידם מסורת, המקדימה את שליטתם במקדש לשנת 40 לערך, ועיקר המסורות מתייחסות לכמה שנים לאחר מכן (כגון: תוס' סנהדרין ב, ו; תוס' פרה ג, ו). יוסף בן מתתיהו מזכיר בעקיפין שליטה פרושית על הכוהנים בדיני מנחות (קדמ' ג 321). לראיות לכך ראו רגב תשס"ה: 348–377.

<sup>25</sup> כפי שעולה לא רק מספרות חז"ל, אלא גם מברית דמשק והפשרים מקומראן, וכן למשל מתי טז 26.

קומראן, החברה היהודית לא נחלקה באופן דיכוטומי לתומכי הכיתות השונות. רבים התלבטו במי לתמוך ולעיתים שילבו בין גישות של קבוצות יריבות (רגב ונחמן תשס"ב; Regev 2011b). יש להניח שמרוב דעות, אפשרויות ודעות נחרצות, חלק לא מבוטל מן הציבור היה מבולבל ונבוך, בעוד אחרים ניסו לפלס דרך עצמאית בתוך מגוון זה.

## ב. תופעות חברתיות ותרבותיות: עליית האינדיבידואליזם

### גידול דמוגרפי וכלכלי

ירושלים של המאה הראשונה לספירה הייתה, לדברי ההיסטוריון הרומי פליניוס הזקן, "המפורסמת לעין שיעור מכל ערי המזרח"<sup>26</sup>. בימי הורדוס ויורשיו העיר גדלה באופן מואץ. החומה השנייה נבנתה על ידי הורדוס והחומה השלישית החלה להיבנות על ידי אגריפס הראשון. הן הגנו על השכונות החדשות שנבנו מחוץ לחומה הראשונה שמימי החשמונאים.<sup>27</sup> יוסף בן מתתיהו אומד את היקף חומת העיר באורך השווה לשישה קילומטר (מלח' ה 159). לפי אומדנים זהירים למדיי, שטח העיר הגיע ל-1800 דונם, ואוכלוסייתה מנתה כ-80 אלף נפש (גבע 1992: 637).

השגשוג הכלכלי והיציבות המדינית של היעדר מלחמות, מצור וחורבן ודאי הביאו לעליה דמוגרפית. אין ספק כי תושבים מן הכפרים ביהודה היגרו לעיר. יוסף מאריתמיה (מרקוס טו 43) הוא אולי אחד מהם. רבים, ובהם ישו והשליחים נמשכו לעיר הגדולה, לא רק מסיבות כלכליות, אלא גם מתוך רצון להיות מעורבים בבמה הפוליטית והדתית.

### יהודי התפוצה בירושלים

הלני ומונבו חדייב ובני משפחתם,<sup>28</sup> שמעון מקריני (מרקוס טו 21), שאול (פאולוס) מטרסוס, יוסף ברנבא מקפריסין, וסטפנוס הנזכרים במעשי השליחים, הם המפורסמים מבין יהודי התפוצה אשר היגרו לירושלים במאה הראשונה לספירה. במעשי השליחים (ו 9) נזכרות קהילות שלמות לפי ארץ המוצא: מקריני, אלכסנדריה, "החופשיים" (ככל הנראה עבדים רומים חופשיים), קליקיה ואסיה. עדות חשובה נוספת היא כתובת תיאודוטוס מעיר דויד המזכירה בית כנסת המיוחד ליהודי התפוצה (Kloppenborg Verbin 2000). אין ספק שיהודים רבים מן התפוצה ביקרו וחיו בירושלים מבלי שהותירו רישומם על דפי ההיסטוריה.

כתובות קבר ביוונית מירושלים וסביבתה הקרובה, בעיקר על גבי גלוסקמות מלמדות על מהגרים נוספים מן התפוצה, בהזכירן את ארץ המוצא של הנקבר. כך למשל, נתגלו כתובות של אנשים שהגיעו לעיר מאפמיאה וסלוקיה שבסוריה, בירות וכלקיס שבלבנון, אפריקה, קירני, פטולמאיס שבצפון אפריקה, וייתכן שגם מדלוס ותדמור. אליהן מצטרפות כתובות ובהן שמות האופייניים לגרים: שבתאי, שרה, ויעקב, שגם הם הגיעו כנראה מן התפוצה (רגב תשס"ג: 50–55 וההפניות שם).

<sup>26</sup> היסטוריה של הטבע ה 70; שטרן תשמ"א. שטרן אף דן בהתייחסויות של טקיטוס ומחברים הלניסטיים ורומיים נוספים לירושלים.

<sup>27</sup> מלח' ה 146–159; קדמ' יט 326–327; גבע 1992: 637.

<sup>28</sup> קדמ' כ 49, 95; מלח' ב 520; ד 567; ו 356.

כתובות אלה נמצאו בשלוש מערות – בשועפט, בנחל קדרון, ובחלקל דמא (מערה D3), ורק בהן יש עדות לנוכחותם של יהודי התפוצה. הללו נקברו יחדיו על אף שברור מן הכתובות כי מוצאם ממקומות שונים. המשותף להם הוא היותם מהגרים. בחלק מן המקרים השפה המשותפת לארצות המוצא של רובם – יונית – כלל לא הייתה בשימוש (כגון בכתובת "ארסטון אפמי" בעברית, מחקל דמא). מה אם כן הביאם להיקבר יחדיו? הם נקבצו או קובצו לאותה מערה כיוון שבניגוד לרוב היהודים במערות הקבורה של אותה תקופה, לא היו להם בני משפחה להיקבר לצידם. הם היו זרים בחברה המקומית. הדבר בולט בחיבור בין יהודי התפוצה לגרים, להם ודאי לא היו בני משפחה יהודים בירושלים. בכדי להיקבר בצורה מכובדת, היה על הקוברים לחבר בין יהודים וגרים ממקומות שונים, לאחד קשרים חברתיים ומשאבים כלכליים בכדי לחצוב מערה וליצור מעין קהילה חדשה של יהודים לא מקושרים וחסרי משפחה. מערות הקבורה והכתובות על גבי הגלוסקמות מלמדות אותנו על הקשר שנרקם בין יהודי התפוצה, ובעיקר על הניכור שחשו ביחס לירושלמים המקומיים (רגב תשס"ג).

#### טהרה לא-כוהנית<sup>29</sup>

החל מן התקופה החשמונאית, וביתר שאת במאה הראשונה לספירה ישנן שלל עדויות מן המקורות והממצא הארכאולוגי להקפדה על דיני טומאה וטהרה בחיי היומיום, לא רק ביחס למקדש ועבודת הקורבנות, אלא במיוחד מחוץ לתחום זה, בקרב העם הפשוט וללא קשר לכוהנים ועבודתם. על-פי ספרות חז"ל והבשורות שבברית החדשה גם יחד, הפרושים והחכמים הקפידו על אכילת חולין בטהרה לפי אמות מידה דומות לאלו של הכוהנים האוכלים תרומה בטהרה.

הטהרה הלא-כוהנית, כפי שהגדרתיה, כוללת היטהרות לא רק לקראת אכילת מזון יומיומית בטהרה, אלא גם היטהרות לפני קריאה בתורה ותפילה. רבים שמו לב לכך בספרות חז"ל, אך התופעה אופיינית גם לחוגים אחרים ומתחרימים. מגילות קומראן, ספרים חיצוניים כגון יהודית וטוביה, פילון האלכסנדרוני ואולי אף יוסף בן מתתיהו הלכו בדרך זו, בדרכים ואופנים שונים. השאיפה להיות טהור באופן כמעט קבוע, וללא קשר למקדש-כוהנים-טהרה, הקיפה יהודים רבים, ולא רק בארץ-ישראל, ולבשה צורות שונות. מגמה זו מתבטאת גם בתרבות החומרית. כלי האבן אשר אינם מקבלים טומאה מצויים בכמויות גדולות בכל רחבי ארץ-ישראל. לרוב מדובר בכלים קטנים ויומיומיים כגון ספלים (המכונים במחקר "כלי מידה"). בחפירות יודפת, לדוגמה, נתגלו כ-120 שברים של כלי אבן.

גם מקוואות הטהרה מלמדים על טהרה לא-כוהנית. כשמתגלה מקווה באשר הוא, בדרך כלל לא ניתן לקבוע לאיזה צורך שימש (נידה, טהרת מקדש, טהרת חולין וכו'). אולם ישנם מקוואות שהקשרם הארכאולוגי עשוי להעיד עליהם. כך למשל, מקוואות הסמוכים לבתי כנסת, כגון בגמלא והורדין, מלמדים בעצם מיקומם כי טבלו בהם לא לפני אכילת תרומה או קורבן, אלא לפני הקריאה בתורה בבית הכנסת (ובאשר לטהרה לפני תפילה או קריאת שמע, שלא התקיימה בבתי כנסת אלו, מצויות בידינו עדויות מן הספרים החיצוניים ומהלכות חז"ל כגון משנה, ברכות ג, ה).

<sup>29</sup> ראו Regev 2000.

מספר חיבורים מקומראן (כגון מגילת המקדש) ספר טוביה ופילון האלכסנדרוני מעידים על המנהג לטבול מטומאת מת מיד לאחר ההיטמאות, ולא רק בסוף שבעת ימי הטומאה, כפי שמצווה התורה. ואמנם, מספר מקוואות נתגלו בסמוך לקברים – כגון בקברי המלכים בירושלים, ובאחד מן הקברים ביריחו. נראה שחז"ל לא קיבלו הלכה זו.<sup>30</sup> מעבר לתופעה ההלכתית עצמה והשלכותיה על חיי היומיום של יהודים רבים, בירושלים ומחוץ לה, עדויות אלו שופכות אור על האופי החברתי המיוחד של היהודים באותה תקופה. יש לשים לב שמדובר כאן בהרבה מעבר להתרחקות יומיומית מן הטומאה. שהרי יש לשאול: מדוע הם שאפו להיות טהורים בכל אשר פנו? מה הייתה המוטיבציה הדתית והחברתית לכך? ומה מלמדת התופעה הזו על החברה ביהודה באותה תקופה? אם לסכם את התשובות לכך, הרי שהטהרה לפני סעודה, קריאה בתורה ותפילה, מסמנת את ההכנה לפעילות וחוויה דתית של קדושה. ההיטהרות הייתה בבחינת טקס מעבר בין החול לקודש שבחיי היומיום של היהודי הפשוט. יתרה מזו, הטקס או החוויה של ההיטהרות התבצעו דרך הגוף, ונבעו או שיקפו תפיסה חדשה בה הגוף של הפרט עומד במרכז החיים הדתיים. הטהרה, כמו גם הפעולה הדתית אליה היא כיוונה, הייתה מכוונת כלפי הפרט, האינדיבידואל, אשר בחר לעשות מאמץ מיוחד מבחינה הלכתית כדי להכין עצמו לחוות את המגע היומיומי עם הקדושה שבמזון, בקריאת התורה בבית הכנסת, או בתפילה או קריאת שמע. על כן, הטהרה הלא-כוהנית קשורה במגמת האינדיבידואליזם בחברה היהודית – הדגשת צרכיו ורצונותיו של הפרט אשר בחר להקפיד על טהרה בחיי החולין (Regev 2000).

### גלוסקמות ואינדיבידואליזם<sup>31</sup>

הקבורה בגלוסקמות החלה בימי הורדוס והפכה לרווחת ביותר בירושלים וביהודה. לפני כן יהודים נהגו להניח את גופת הנפטר בכוך, ולאחר כשנה, משנותר מן הגופה שלד בלבד, העצמות נאספו לבור ליקוט או כוך, ביחד עם עצמות נפטרים אחרים. הגלוסקמה, לעומת זאת, שימשה להטמנת עצמות נפטר או נפטרים מסוימים, ובכך הבדילה בינם לבין יתר הנקברים במערת הקבורה. היו הצעות שונות להסביר מדוע החלו לקבור בגלוסקמות ומה הן בעצם משקפות. הבולטת ביניהן היא כי השימוש בגלוסקמה נובע מן האמונה בחיים שלאחר המוות (כגון Rahmani 1961: 116–118). אולם, יש לדחות הסבר זה: האמונה בתחיית המתים החלה לכל המאוחר בימי המקבים, שנים רבות לפני שהחלו לקבור בגלוסקמות; בגלוסקמות רבות הוטמנו עצמות של יותר מנקבר אחד (ולכן לא ניתן לומר שהן הוטמנו שם כדי להבטיח שהאדם יקום מן המתים בשלמותו, שכן הדבר דומה להטמנת העצמות בבור ליקוט), ועל-פי הכתובות ניתן לזהות כמה גלוסקמות של צדוקים, שכפרו בתחיית המתים (כגון יהוסף בר קפא). אין ספק שיהודים האמינו בתחיית המתים כאירוע ניסי, ללא קשר לאופן הקבורה.

<sup>30</sup> על המשמעות ההלכתית והחברתית של המקוואות הסמוכים לבתי כנסת וקברים עמדתי לראשונה במאמרי "Pure Individualism" (Regev 2000). מאז נתגלו מקוואות נוספים והוצעו הצעות שונות ולא כל כך משכנעות להלום את הממצא עם הלכות חז"ל.

<sup>31</sup> רגב תשע"ב; Regev 2001



ליקוט עצמות הנפטר לארון האבן הקטן במקום לאחסן יחד עם יתר עצמות הנקברים הוא פעולה משמעותית ביותר המשקפת שינוי ביחס לנפטר, הווה אומר לאדם כחלק מן החברה. המת זוכה לתשומת לב מיוחדת במותו, שוודאי משקפת גם תשומת לב מיוחדת של החברה לפרט עוד בחייו. יש לו זהות משל עצמו, ולא עוד ניתן להתייחס אליו כבעבר, כחלק בלתי נפרד ממכלול המשפחה או הקבוצה החברתית. הגלוסקמה משקפת את היחס לפרט, לאינדיבידואל, את הצורך לייחד לו מקום משלו במותו, בעת ליקוט העצמות, אף שאיש לא יפקוד גלוסקמה זו במעמקי כוך הקבורה.

לעיתים הגלוסקמה נושאת מאפיינים נוספים המעידים על היחס המיוחד לנקבר ולהנצחת זכרו כאדם: כתובת עם שמו, ולעיתים גם קשרי המשפחה שלו (בדרך כלל שם אביו, ולעיתים שיוך משפחתי כגון יהוסף קלון או יהועזר גלית), ובמקרים מיוחדים אף פרטים אישיים נוספים, כגון כינויו, מוצאו, מקצועו (למשל 'סמונ בנה הכלה' = שמעון בונה ההיכל), ואמרות אבל שונות. חלק גדול מן הגלוסקמות נושאות עיטורים מיוחדים כגון ורדות/רוזטות ועמודים, ואין גלוסקמה זהה לחברתה בפרטי העיטורים וסגנונם. כל אלה מעידים על עליית חשיבותו של האינדיבידואל בחברה הירושלמית במותו, ובחייו, בעיני הקוברים, כלומר בני המשפחה או הקבוצה אליה השתייך. האדם לא היה רק בן המשפחה או הקבוצה, אלא אדם פרטי עם זהות מובחנת כל כך, שהיא באה לידי ביטוי בהוצאות כספיות ותרבות חומרית שנועדו להקנות לו מקום משלו גם במותו. היותו של מנהג הקבורה בגלוסקמות רווח כל כך, מלמדת כי גל האינדיבידואליזם שטף את חברה היהודית.

### התפצלות מבנה המשפחה: עלייתה של המשפחה הגרעינית<sup>32</sup>

המשפחה היא היחידה החברתית הבסיסית ביותר. ישנם סוגים שונים של משפחות – חמולה, משפחה מורחבת וגרעינית. דגם המשפחה הרווח בחברה או קהילה מסוימת מכתוב כמה מן המאפיינים החשובים ביותר מבחינת קשרים חברתיים בין הפרטים כמו גם כלכלה ותרבות. המקורות הכתובים אינם מאפשרים לשחזר את מבנה המשפחה בירושלים בימי בית שני. הם נוגעים רק במשפחות מסוימות ומעידים רק מי קרוב משפחה של מי, ואינם חושפים את טיב הקשרים המערכתיים בין בני המשפחה. גם הממצא הארכאולוגי הישיר איננו מסייע לכך, כיוון שרק מעט בתי מגורים נחשפו מן התקופה בירושלים, וספק עד כמה בתים מפוארים יכולים ללמד על הכלל.

דומה שהממצא היחיד שעשוי לתרום להבנת מבנה המשפחה הוא מערות הקבורה. כמה מאות מערות נחשפו בירושלים וסביבתה מן התקופה שלמנן ימי הורדוס ועד החורבן. כמעט כל המערות הללו הכילו כוכים להנחת הנפטר. רובן של מערות אלו שימשו משפחות, ומשקפות קבורה משפחתית. על כן, ניתוח מערות הקבורה עשוי ללמד על מבנה המשפחה: ניתן לאמוד את גודל המערה, כלומר הכמות היחסית של מספר הנקברים, לפי מספר הכוכים במערה.

ניתוח 306 מערות כוכים בירושלים וסביבתה (כולל יריחו) מלמד כי ל-70% מהן 2–6 כוכים, כלומר מדובר במערות קטנות. ככל שמספר הכוכים במערה גדל, כך יש פחות מערות שכאלה. למערות בודדות בלבד 15 כוכים ומעלה. לו הקבורה בירושלים הייתה ציבורית (ובתשלום) כמקובל למשל ברומא ובתדמור, ולא מוגבלת למסגרת המשפחתית,

<sup>32</sup> רגב תשס"ג; Regev 2004

מערות הקבורה היו גדולות הרבה יותר, וכוללות עשרות כוכים. גודלן המצומצם של המערות מעיד לא רק על כך שמדובר במערות משפחתיות, אלא גם על כך שרוב המשפחות היו קטנות יחסית. וכפי שכבר ראינו, יהודי התפוצה ללא משפחה נקברו יחדיו, באופן המחזק את המסקנה שרוב היהודים נקברו במסגרת המשפחה.

על מנת לאמוד את גודלו ואופיו של מבנה המשפחה שבניה נקברו במערת הקבורה, יש כמובן לאמוד את מספר הנקברים בכל מערה, והרי רק מערות בודדות נותרו בלתי שדודות באופן בו כל השלדים של הנקברים שרדו באתרם. המפתח להבנת מספר הנקברים במערות בהן לא נמצאו שרידי כל הנפטרים טמון במספר הכוכים במערה. 11 מערות שבהן ניתן להעריך באופן מדויק יחסית את מספר הנקברים נבדקו, ואת מספר הנקברים בכל אחת מהן חלקתי למספר הכוכים בכל מערה, ואת הנתון שהתקבל חלקתי במספר הדורות שהחופר העריך שבמהלכן הן שימשו. הנתון שהתקבל, והיה יציב למדיי בכל 11 המערות, הוא 1.13 נקברים בכך לדור ממוצע. נתון זה מלמד כי מספר הנקברים שנטמן בכל מערה ובכל כך היה קטן בהרבה מכפי שמקובל לחשוב. משמעות הדבר היא שבמערה בת 6 כוכים נטמנו בדור שלם כ-7 נקברים בלבד, דבר המעיד על משפחה מורחבת-קטנה מאוד.

את המקדם של 1.13 נקברים לכך בדור ממוצע השלכתי על כל יתר מערות הכוכים שהממצא בהן לא מאפשר לקבוע את מספר הנקברים – אף שברור שמדובר בהערכה בלבד. את התוצאות שהתקבלו סיווגתי לארבע קבוצות לפי ארבעה טיפוסים מבנה משפחתי: גרעינית (הורים וילדים באותו משק בית), מורחבת-קטנה (סבים, הורים ונכדים, כלומר שלושה דורות), מורחבת-גדולה (ארבעה דורות, עד בני דודים שניים) וחמולה (קשרי משפחה הנובעים ממהלך של חמישה דורות ואילך, כגון בני דודים שלישיים). כדי לאמוד את מספר הנפטרים המינימלי המאפיין כל אחד מטיפוסי המשפחה הללו הסתמכתי על נתונים דמוגרפיים ממערות הקבורה, הנוגעים בעיקר לגיל הפטירה הממוצע, שהיה נמוך מאוד.

התוצאות שהתקבלו מחישוב מורכב זה היו מפתיעות. מתברר שברוב המערות המשפחות הן גרעיניות (23%) ומורחבות-קטנות (40%). המשפחות המורחבות-גדולות אינן רבות (26%) ואילו חמולות יש רק בודדות (11%). אולם, בניגוד לבית המגורים, מערות הקבורה אינן מייצגות את הפן הכלכלי של המשפחה, כלומר את משק הבית. מבחינה סוציולוגית, מבנה המשפחה כפי שהוא מתבטא במערת הקבורה משקף את הקשרים המנטליים-רגשיים בין בני המשפחה, אשר גרמו לקוברים לטמון את יקיריהם יחדיו. קשרים אלה נרחבים הרבה יותר מהיקף משק הבית, ולכן אין ספק שמבחינת חיי יומיום וכלכלה המשפחות הגרעיניות והמורחבות-קטנות היו רבות בהרבה, וספק אם בכלל היו חמולות.

מכאן שבירושלים של המאה הראשונה לספירה קשרי המשפחה היו צרים וחלשים יחסית. אף שאין לנו נתונים על מבנה המשפחה בתקופה החשמונאית, לאור ידיעותינו על ההתפתחות האורבנית הגאוגרפית והדמוגרפית של ירושלים, סביר מאוד להניח, שהמשפחות הפכו קטנות יותר בתקופה שלמן הורדוס ועד החורבן. הצטמצמות המשפחה לגרעינית או מורחבת קטנה חיזקה מאוד את מקומו של האינדיבידואל בחברה. שכן, כעת חירותו של הפרט הייתה פחות מוגבלת על ידי המשפחה הרחבה, ומאידך מעגל התמיכה,

הרגשי והכלכלי כאחד, בפרט היה קטן וחלש יותר. ליחיד היה כעת יותר חופש פעולה, אך גם כובד האחריות לגורלו היה רב (רגב תשס"ג; Regev 2004).

### מרכזיותו של בית המקדש

בית המקדש היה המרכז הפוליטי והדתי של עם ישראל. העלייה לרגל מן התפוצות ותשלום מחצית השקל של רבבות יהודים מקצווי העולם ההלניסטי-רומי "שמו אותו על המפה". היה זה הטמנוס, השטח המקודש, הגדול ביותר והפופולרי ביותר בעולם העתיק דאז. וללא ספק המרכז הדתי בעל ההשפעה הרבה ביותר על מאמיניו. זאת כמובן מכיוון שלייהודים היה, כפי שניסח זאת יוסף בן מתתיהו בנגד אפיון (ב 193) "מקדש אחד לאל אחד" (כשלא סופרים, במידה רבה של צדק, את מקדש חונוו והמקום המקודש בהר גריזים, וראו Bohak 1999). והרי לכל יתר הגויים היו מקדשים רבים לאלים רבים, ולכן תשומת הלב הדתית והכוח הפוליטי נחלקו בין מוסדות רבים. במונחים סוציולוגיים, בית המקדש היה the Central Value System של העם היהודי, כלומר המקום בו מרוכזת הסמכות הקולקטיבית של החברה (Shills 1975: 3–16) והאתוס המשותף שלה (וראו גם Goodman 2009). אך כפי שכבר ראינו, המקדש רחש מחלוקות ומאבקי כוח, ולא רק בין הצדוקים והפרושים.

חשיבותו של המקדש כמוקד כוח וכמקום רגיש מעין כמוהו משתקפת בכתבי הברית החדשה. שיאם של קורותיו של ישו הוא בכניסתו להר הבית, המקום הפומבי ביותר. הבשורות רואות במקדש את המקום הקדוש ביותר ליהדות וברוב כתבי הברית החדשה מיוחד לו מקום מרכזי אף בחיבורים שנכתבו כדור לאחר החורבן (רגב תשס"ה ג). פאולוס משתמש בדימויים פולחניים כסמל של קדושה, ולפי מעשה"ש ביקר מספר פעמים במקדש והביא קורבנות (Hogeterp 2006). כשמחבר האיגרת אל העברים ביקש לדחות את הצורך בבית המקדש, ככל הנראה לאחר החורבן, הוא נדרש לספק תחליף: בית מקדש אלטרנטיבי בשמים, וכוהן גדול מוצלח מעין כמוהו – ישו. גם בנצרות היהודית הרדיקלית ביותר במאה הראשונה לספירה, אי אפשר בלי המקדש, גם לאחר שהוא כבר חרב. אם כך היה בקרב הנוצרים, אפילו בקרב נוצרים-יהודים מרחיקי לכת כגון פאולוס ומחבר האיגרת אל העברים, קל וחומר שהמקדש היה מרכזי לעולמם הדתי של היהודים הפשוטים.

אולם עוצמת הוד קדושתו של המקדש ומרכזיותו בגיבוש הזהות העצמית של היהודים לסוגיהם לוותה במחלוקות קשות שאת חלקן הזכרנו. בעוד הכוהנים ובראשם הצדוקים עומדים על המשמר לבל ייפגם דבר מן המסורת הטקסית והפורמלית של עבודת המקדש, קמו למקדש מתחרים מבית ומחוץ, וניסו לחדש אלטרנטיבות למקדש שעשויות היו לפגום בהשפעתה של עבודת המקדש על העם. חלקן נמנו לעיל ביחס לפרושים, התחרות בין חכם לכוהן, והפרקטיקות הדתיות של האיסיים. יש לשער כי לכל קבוצה ופלג הייתה תפיסה משלה לגבי הלכות המקדש וטקסיו, האופן בו הוא צריך להתנהל, היחס בין הכוהנים לעם, וכו'.

אך המפורסמת ביותר היא קריאת התיגר של ישו על המקדש. ישו "טיהר" את המקדש כשהפך את שולחנות החלפנים של תרומת מחצית השקל ומוכרי קורבנות היונים בהר הבית (מרקוס יא 15–16). מאוחר יותר, במשפטו בפני הכוהן הגדול, האשימוהו עדי שקר כי אמר "אהרוס את המקדש הזה ובשלושה ימים אבנה אחר שאינו מעשה ידי אדם" (מרקוס יד

58).<sup>33</sup> תגובת הכוהן הגדול, הסטרטגוס של המקדש ומקורביהם לא איחרה לבוא – ישו נעצר והובא בפני סנהדרין למעין שימוע. מהלכים דומים אירעו שוב ושוב ביחס לראשי הנוצרים – פטרוס והשליחים, פאולוס ויעקב אחי ישו (Regev 2010 a). אולם, דפוס הפעולה הזה מעיד לא רק על הנוצרים אלא גם על רשויות המקדש. אלו ודאי לא היו הפעמים היחידות שבהן הכוהן הגדול ובעלי התפקידים המובילים במקדש פעלו כנגד מי שהם רואים, בצדק או שלא בצדק, כאויבי המקדש. חשוב להבחין בכך שהם ראו בישו ומנהיגי הנוצרים כסכנה למקדש. יש להניח שהם הרגישו מותקפים **מלכתחילה**, בשל התחרות במקדש והחתימה תחת סמכותם, ועוד לפני שידעו מיהו ישו ומה טיבם של מנהיגי הנוצרים, הם פעלו נגדם בכל כוחם.

למרות הכל, עד שנת 66 לספירה הכוהנים הגדולים ובעלי בריתם הצליחו לשמור על יציבות פוליטית וארגונית במקדש, חרף המהפך ההלכתי בו הפרושים השתלטו על עבודת הכוהנים, ועמדו בראשו בהצלחה, כפי שמתואר לעיל. המקדש היה מוסד דינמי, אבל שימר גם יציבות מסוימת אצל היהודים בימי בית שני. אולם, המשבר הפנימי פרץ עם המרד הגדול. המרד פרץ מן המקדש ובמידת מה – בגלל המקדש.

### המקדש במרד הגדול

אלעזר בן חנניה – הסטרטגוס של המקדש ובנו של הכוהן הגדול לשעבר – הוביל מהלך של הפסקת הקורבנות לשלום הקיסר, שפירושו הכרזת מרד כנגד רומא (על הטעמים לצעד זה ומשמעותו ראו: Regev, forthcoming). הכוהנים הגדולים האחרים והפרושים ניסו למנוע מהלך זה. התפתח ויכוח, וידם של הקיצונים הייתה על העליונה (מלח' ב 409–421). לאורך כל מהלך המרד עד תומו, המקדש עמד בעין הסערה כמוקד של מחלוקת אידאולוגית ופוליטית עקובה מדם בין המורדים למתונים ובין המורדים לבין עצמם (Regev 2011c; השוו Price 1992). שיאו של המאבק היה השתלטות המורדים על המקדש בשנת 68 ובחירת כוהן גדול חדש מקרבם, לא ממשפחות הכהונה הגדולה המסורתיות, אלא על ידי הטלת גורל (מלח' ד 151–157).

המאבק על המקדש בין מתונים וקנאים, אלו שביקשו למרוד בכל מחיר ואלו שביקשו להשתלט מחדש על הנהגת העם (ולא ברור אם תכננו להיכנע לרומאים ובאיזה מחיר), ניטש גם ברובד האידאולוגי. במלחמת היהודים יוסף בן מתתיהו חוזר שוב ושוב על דברי פולמוס נגד המורדים על כך שהם מטמאים את המקדש במעשיהם הנוראיים. הוא קובע שהשכינה נסתלקה מן המקדש בשל כך ולכן היה ברור שחורבנו הפיזי הוא רק ענין של זמן – בשל עוונם של המורדים האלימים. אני סבור כי האשמות חוזרות ונשנות אלה משקפות את התגובה של המתונים להאשמות שקדמו להן – האשמותיהם של המורדים את המתונים על כך שהם מטמאים את המקדש בכך שהם מאפשרים לרומים להשתלט עליו, להקריב קורבנות לשלום הקיסר, למנות את הכוהן הגדול, וכו'. הרי יש בכך עבודה זרה של ממש. מנקודת הראות המודרנית שלנו, קשה להבין את רגישותם של הקנאים, שכן המעורבות של הרומאים בפולחן במקדש הייתה סמלית בלבד. אך בפולחן הכל סמלי, ודת ופוליטיקה

<sup>33</sup> לוקס, שהמקדש יקר לליבו במיוחד, והעתיק את העלילה ממרקוס, בחר להשמיט את האשמת השווא הזו, אבל היא שבה וצצה אצלו במעשה"ש 14, במשפט סטפנוס, שם מואשם שאמר שישו יהרוס את "המקום הזה". ולכל העניין ראו רגב תשס"ה ב; Regev 2010 a

מתמזגים יחדיו ויוצרים תרכובות מסוכנות (Regev 2001b; Regev forthcoming). משום כך, המרד הגדול היה לא רק מאבק של יהודים נגד רומים וגויים בכלל, אלא מלחמת אחים פנימית שהמקדש עומד במרכזה.

### ג. משגשוג לחורבן: על מה חרבה ירושלים?

החברה היהודית במאה הראשונה לספירה פרוחה מכל הבחינות. היא הייתה עשירה בדעות, רעיונות, קבוצות ופלגים שונים שחיפשו והצמיחו דרכים שונות וחדשות בתחום ההלכה, ההגות הדתית והעשייה הציבורית והפוליטית. היה מאוד מעניין לחיות בירושלים באותן שנים, ורבים הגיעו אליה מרחוק. ריבוי הדעות הרחיב את הדעת, אך לא הייתה זו חברה סובלנית. בין הפלגים השונים שררו תחרות ומאבקי כוח. הייתכן אחרת? יתר על כן, דווקא התרבות החומרית, מקוואות, כלי אבן, גלוסקמות ומערות קבורה, ולעיתים גם כתובות קבורה, בתוספת הרקע החברתי מן המקורות הכתובים, מעידים על האינדיבידואליזם בחברה זו. כל אדם נחשב בפני עצמו, או לפחות חשב על עצמו כישות עצמאית. הניעות החברתית גברה, והתלות של אדם במשפחה ובחברה, לפחות מבחינה הכרתית ומנטלית, ירדה מאוד.

כעת נפנה לאחריתה של החברה הפורחת הזו – מלחמת אחים, קרי חורבן רוחני וכשלון השותפות הרעיונית המאחדת את כל יהודי ארץ-ישראל, וחורבן פיזי. כאן יש לשאול: מדוע וכיצד השאלה האם למרוד או לא למרוד ברומי, להפסיק או לא להפסיק את הקורבן לשלום הקיסר, קרעה את החברה הירושלמית ויהודי ארץ-ישראל בכלל והביאה מהר מאוד למלחמת אחים של מספר שנים שסופה בחורבן המקדש, ירושלים וכרסום ניכר בזכויות האוטונומיות של היהודים בארץ-ישראל? הרי לפני כן זו לא הייתה השאלה העיקרית שפלגה את היהודים. היו אלה ההלכה, שמירת המצוות, אשר גרמו למחלוקת בין הכיתות והפלגים השונים. לא על המחלוקות ההלכתיות והתחרות בין פרושים, צדוקים, איסיים ונוצרים חרבה ירושלים, אך במידת מה היא חרבה בעקבות אלו, כלומר בעקיפין.

אם נקרא את ההיסטוריה במהופך, ונחפש את שורשי החורבן בתהליכים שהתרחשו דורות לפני כן, נשים לב שבשיא הפריחה והשגשוג היו טמונים זרעי הפורענות. ריבוי הדעות (המכונה בימינו 'פלורליזם' אלא שבימינו הוא בדרך כלל מלווה בסובלנות והקשבה), המנהיגים והתחרות החליש מאוד את החברה והקשה על יצירת קונצנזוס, גרעין אידאולוגי וסמכותי חזק. החברה היהודית הייתה מפולגת. כל קבוצה החילה פלגי משנה (בית הלל ובית שמאי; קנאים וסיקריים, וכן הלאה). כולם התווכחו עם כולם, ובשעת כושר נאבקו אלה באלה. בית המקדש הוא שחיבר את כל הפלגים, אבל גם כל הויכוחים והפלגים נגעו אף למקדש ולעיתים אף נבעו ממנו. סמכותו הציבורית של הכוהן הגדול, שבעיני הרומאים היה מנהיג העם, הייתה חלשה (Goodman 1987).

כשהמתח עם הרומים עלה, בעיקר בשל הסכסוך בין יהודים לגויים בקיסריה ועוינותו של הנציב הרומי פלוורוס, כשהתפרצו הרגשות האנטי-רומיים, החברה היהודית הייתה חלשה מידי בכדי להתמודד, ולכן היא נקרעה במפנים. המנהיג שהוכתר על ידי אסיפת העם, הכוהן הגדול לשעבר חנן בן חנן הצדוקי, לא זכה לשום הכרה מצד המורדים. פרושים וצדוקים נמנו עם שני צידי המתרס. מוסדות הציבור וההנהגה היו חסרי שיניים מול ההמונים שנתפתו להיסחף למרד. כיצד קרה שלאחר שהפרושים זכו באהדת העם ואף

השתלטו על המקדש, אסיפת העם בחרה להוביל את העם בשיאו של המשבר דווקא בכוהן גדול צדוקי קיצוני שהודח מתפקידו מספר שנים לפני כן בהתערבות הפרושים? היכן היו הפרושים באותם ימים? יש להניח שגם הם היו מפולגים (וראו הטענה שלא הוכחה כל צרכה, אך דרושה תשומת לב, לפיה בית שמאי נמנו עם הקנאים, בן שלום תשנ"ד).

ירושלים לא חרבה בשל שנאת חנם בין היהודים לבין עצמם (בבלי, יומא ט ע"ב) שכן, היו ליהודים סיבות אמיתיות להיאבק אלו באלו. השנאה נבעה קודם כל מאידאולוגיות סותרות, וממטרות מנוגדות. ייתכן שהתחרות והמאבק בין הקבוצות נמשכה בצורה אחרת לתוך המרד הגדול. בחברה הירושלמית שערב המרד לא היה שום מנגנון, שום מנהיג שניסה או יכול היה לגשר על פערים אידאולוגיים וקבוצתיים אלו. הלחץ של הרומים, התפרצות המרד, וזעם ההמון המבקש להיפרע מן הגויים והרומיים, כל אלו ניפצו את הסטטוס-קוו החברתי מבפנים.

ריבוי הקבוצות והדעות, האינדיבידואליזם והפיצול החברתי היו יפים לימי שלום. בעת המרד הם גרמו לכך שהיהודים לא היו מסוגלים לשתף פעולה. חלק גדול מן האסכולות והקבוצות נקרע כעת בין מורדים למתונים, כפי שניתן לראות אצל הפרושים (שמעון בן גמליאל מתון, והפרושים-סיקריים מורדים) והכוהנים הגדולים (אלעזר בן חנניה מול חנן בן חנן). אולם עד כמה יכולים פרושים וצדוקים מתונים שהתחרו זה בזה ונאבקו זה בזה לשתף

בהצלחה פעולה יחד נגד פרושים וצדוקים אחרים המורדים ברומים?

בדורות שלאחר מכן, עם השתלטותם של חז"ל על השיח הדתי והמנהיגות הדתית, ריבוי הדעות פחת באופן משמעותי, ואילו אחדות הדעות וההכרה במנהיגות רוחנית אחת גברו.

## ביבליוגרפיה

- בן שלום, י', תשנ"ד, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים.  
 גבע, ה', 1992, 'ירושלים. ימי בית שני'. בתוך: א' שטרן (עורך), האנציקלופדיה החדשה  
 לחפירות ארכיאולוגיות בארץ-ישראל, ירושלים, עמ' 633–679.  
 נעם, ו', תשס"ד, הסכוליון למגילת תענית, ירושלים.  
 רגב, א', תשנ"ו, 'המחלוקות על אכילת מנחת זבח השלמים ולחמי התורה במגילת "מקצת  
 מעשי התורה"', "מגילת המקדש" והסכוליון ל"מגילת תענית"', תרביץ, סה, עמ' 375–  
 388.  
 רגב, א', תשס"ג, 'קבורה משפחתית וחוף-משפחתית בירושלים ובסביבתה בתקופת בית  
 הורדוס', קתדרה, 106, עמ' 35–60.  
 רגב, א', תשס"ה א, הצדוקים והלכתם: על דת וחברה בימי בית שני, ירושלים.  
 רגב, תשס"ה ב, 'בית המקדש כערש תפילת הקבע בישראל: על גורמים ותהליכים  
 בהתפתחות התפילה בימי בית שני', ציון, ע, חוברת א, עמ' 5–29.  
 רגב, א', תשס"ה ג, 'ממלכת כוהנים או גוי קדוש? מעמדו של המקדש בנצרות הקדומה',  
 קתדרה, 113, עמ' 5–35.  
 רגב, א', תשע"ב, 'הקבורה בגלוסקמות והאינדיבידואליזם בחברה הירושלמית בסוף ימי  
 בית שני', בתוך: א' ברוך, א' לוי-רייפר וא' פאוסט (עורכים), חידושים בחקר ירושלים,  
 הקובץ השבעה-עשר, רמת-גן, עמ' 239–252.  
 רגב, א', 2012, 'האמנם היה מיסיון לגויים בראשית הנצרות?', זמנים, 120, עמ' 80–89.  
 רגב, א', ונחמן, ד', תשס"ב, 'יוסף בן מתתיהו וההלכות של הכיתות בימי בית שני', ציון,  
 סד, חוברת ד, עמ' 401–434.  
 רפפורט, א', תשנ"ו, 'ריבוד חברתי, מבנה פוליטי ואידיאולוגיה בחברה היהודית ערב המרד  
 הגדול', בתוך: א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), היהודים בעולם ההלניסטי והרומי:  
 מחקרים לזכרו של מנחם שטרן, ירושלים, עמ' 147–166.  
 שטרן, מ', תשמ"א, 'ירושלים, המפורסמת לעין שיעור מבין ערי המזרח', בתוך: א'  
 אופנהיימר ואחרים (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני: ספר זיכרון  
 לאברהם שליט, ירושלים, עמ' 257–270.

Baumgarten, A.I., 1983, "The Name of the Pharisees," *JBL*, 102, pp. 411–428.

Baumgarten, A.I., 1987, "The Pharisaic Paradosis," *HTR*, 80, pp. 63–77.

Baumgarten, A.I., 1994, "Josephus on the Essenes Sacrifices," *JJS*, 35, pp. 169–184.

Baumgarten, J.M., 1980, "The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts," *JJS*, 31, pp. 157–70.

Bohak, G., 1999, "Theopolis: A Single-Temple Policy and Its Singular Ramifications," *JJS*, 50.1, pp. 3–16.

Brawley, R.L., 1987, *Luke-Acts and the Jews: Conflict, Apology and Conciliation*, SBLMS, 33, Atlanta.

- Bryan, C., 2005, *Render to Caesar: Jesus, the Church and the Roman Superpower*, New York.
- Esler, P.F., 1987, *Community and Gospel in Luke-Acts*, Cambridge.
- Fraade, S.D., 1999, "Shifting from Priestly to non-Priestly Legal Authority: A Comparison of the Damascus Document and the Midarsh Sifra," *DSD*, 6, pp. 109–125.
- Goodman, M., 1987, *The Ruling Class in Judaea*, Cambridge.
- Goodman, M., 2009, "Religious Variety and the Temple in the Late Second Temple Period and Its Aftermath," *JJS*, 60.2, pp. 202–213.
- Henegh, M., 1989, *The Zealots*, Edinburgh.
- Hogeterp, A.L.A., 2006, *Paul and God's Temple*, Leuven.
- Horsely, R.A. and Hanson, J.S., 1985, *Bandits, Prophets and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus*, Harrisburg PA.
- Hultgern, A.J., 1979, *Jesus and His Adversaries: The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition*, Minneapolis.
- Kloppenborg Verbin, J.S., 2000, "Dating Theodotos (CIJ II 1404)," *JJS*, 51, pp. 243–280.
- Levine, L.I., 2002, *Jerusalem: Portrait of the City in the Second Temple Period (538 B.C.E. – 70 C.E.)*, Philadelphia.
- McLaren, J.S., 1991, *Power and Politics in Palestine: The Jews and the Governing of Their Land 100BC–AD 70*, Sheffield.
- Marcus, J., 1992, "The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark," *JBL*, 103, pp. 441–462.
- Price, J.J., 1992, *Jerusalem Under Siege: The Collapse of the Jewish State 66–70 C.E.*, Leiden.
- Rhamani, L.H., 1961, "Jewish Rock-Cut Tombs in Jerusalem," *Atiqot*, 3, pp. 93–120.
- Regev, E., 2000, "Pure Individualism: The Idea of Non-Priestly Purity in Ancient Judaism," *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 31, pp. 176–202.
- Regev, E., 2001, "The Individualistic Meaning of Jewish Ossuaries: A Socio-Anthropological Perspective on Burial Practice," *Palestine Exploration Quarterly*, 133.1, pp. 39–49.
- Regev, E., 2004, "Family Burial, Family Structure, and the Urbanization of Herodian Jerusalem," *Palestine Exploration Quarterly*, 136.2, pp. 109–131.
- Regev, E., 2007, *Sectarianism in Qumran: A Cross Cultural Perspective*, Berlin.



- Regev, E., 2010a, "Temple Concerns and High Priestly Persecutions from Peter to James: Between Narrative and History," *NTS*, 56.1, pp. 64–89.
- Regev, E., 2010b, "The Temple in Mark: A Case Study about the Early Christian Attitude toward the Temple," in: D. Jaffé (ed.), *Studies in Rabbinic Judaism and Early Christianity: Text and Context*, Ancient Judaism and Early Christianity Series, 74, Leiden, pp. 139–159.
- Regev, E., 2010c, "From Qumran to Alexandria and Rome: Qumranic Halakhah in Josephus and Philo," in: A.I. Baumgarten, H. Eshel, R. Katzoff, and S. Tzoref (eds.), *Halakha in Light of Epigraphy*, Journal for Ancient Judaism Supplement, 3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 43–63.
- Regev, E., 2011a, "Were the Early Christians Sectarians?," *JBL*, 130.4, pp. 771–793.
- Regev, E., 2011b, "Josephus, the Temple, and the Jewish War," in: J. Pastor, P. Stern, and M. Mor (eds.), *Flavius Josephus: Interpretation and History*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 146, Leiden, pp. 279–293.
- Regev, E., forthcoming, "The Temple Cult, Romanization, and the Rebels: The Roman Setting for the Rebels' Religious Ideology," *Journal of Ancient Judaism*.
- Runesson, A., 2008, "Rethinking Early Jewish-Christian Relations: Matthean Community History as Pharisaic Intergroup Conflict," *JBL*, 127, pp. 95–132.
- Saldarini, A.J., 1988, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach*, Wilmington, Del.
- Saldarini, A.J., 1994, *Matthew's Christian-Jewish Community*, Chicago and London.
- Sanders, E.P., 1992, *Judaism: Practice and Belief, 63 B.C.E.–66 C.E.*, Philadelphia.
- Shadmi, T., 1996, "The ossuaries and sarcophagus," in: G. Avni and Z. Greenhut, *The Akeldama Tombs*, Jerusalem, pp. 4–55.
- Shills, E., 1975, *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, Chicago and London.
- Stemberger, G., 1995, *Jewish Contemporaries of Jesus: Pharisees, Sadducees, Essenes* (translated by A.W. Mahnke), Minneapolis.

# **Society in Jerusalem before the First Revolt against Rome: Groups, Parties and Social Phenomena**

Eyal Regev

Judaeen society in the first century CE was complex in two different manners. It was divided into various groups, parties, and movements: Sadducees, Pharisees, Essenes, the Qumran movements, anti-Roman movements (so-called Zealots), other messianic and apocalyptic movements, and the early Christian groups. The article surveys the major religious and social characteristics of these movements, stressing the ongoing competition between them.

Furthermore, the article discusses several social phenomena, most of which are related to the rise of individualism in Jerusalem. The emergence of burials in ossuaries, the relatively small family structure, reflected in burials in small caves of a nuclear or small-extended family, and non-priestly purity.

The division or fragmentation of the Jerusalem society, both into groups and relatively isolated individuals, was fundamental to the destructive consequences of the First Revolt against Rome. Jewish society was too weak and collapsed from within due to the pressure of anti-Roman resistance. It lacked organizational order and leadership that could cope with the question of whether or not to rebel against Rome.