

אוניברסיטת בר-אילן  
המחלקה ללימודי ארץ-ישראל

# הבייתוסים

עבודה במסגרת סמינר בנושא המאה הראשונה  
לספירה בהדרכתו של פרופסור חנן אשל

מאת צחי צויג

## תוכן העניינים

3	הקדמה	
4	מבוא	
5	<b>פרק א: הזרמים השונים על-פי המקורות</b>	
5	סקירה היסטורית של הזרמים הדתיים בימי הבית השני	1.1
6	סקירת המקורות העיקריים	1.2
7	המחקר אודות הזרמים השונים וההלכה הקדומה	1.3
11	'בית ביתוס'	1.4
13	מסורת קדומה למקורם של הבייתוסים והצדוקים	1.5
16	<b>פרק ב: ההלכה הבייתוסית</b>	
16	עניינים שבהם מדובר בודאות בבייתוסים	2.1
20	עניינים שבהם ישנה סבירות גבוהה שמדובר בבייתוסים	2.2
21	עניינים שבהם ישנה סבירות בינונית שמדובר בבייתוסים	2.3
24	עניינים שבהם ישנה סבירות נמוכה שמדובר בבייתוסים	2.4
28	הלכות טהרה	2.5
28	חילופי בייתוסים/צדוקים	2.6
29	ריאקציה מוגזמת של הפרושים להלכות הבייתוסים והצדוקים	2.7
30	סיכום ההלכה הבייתוסית	2.8
31	<b>פרק ג: השוואת האמונות והדעות של הבייתוסים כנגד הזרמים האחרים</b>	
31	פירוש התורה והיחס לתורה שבעל-פה	3.1
35	השארות הנפש, תחיית המתים ושכר ועונש	3.2
36	בחירה חופשית, גזרה והשגחה	3.3
37	מידות	3.4
38	הלכה עממית מול הלכה כהנית	3.5
40	<b>פרק ד: היחס והכרה בין הפרושים לבין הבייתוסים והצדוקים</b>	
40	יחס לצדוקים	4.1
40	יחס לפרושים	4.2
42	<b>פרק ה: זיהוי הבייתוסים בהשוואה לזרמים האחרים</b>	
42	הזיהוי עם איסיים	5.1
44	הזיהוי עם הצדוקים	5.2
46	<b>פרק ו: סיכום ומסקנות</b>	
48	<b>ביבליוגרפיה</b>	
51	רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים	
52	נספח א': טבלת השוואה לאזכורי הבייתוסים והצדוקים	
53	נספח ב': רשימת העניינים שבהם נזכרים הבייתוסים*	

## הקדמה

בניגוד לציפיותיי, נתקלתי בקשיים רבים בהכנתה ובנייתה של עבודה זו. בשל מיעוט המקורות הישירים המדברים על הבייתוסים, ובשל מיעוט המחקרים שהחוקרים השונים הקדישו לנושא זה, היה עליי לגשת אל הנושא 'מסביב'. כלומר, לימוד כללי של תולדות ההלכה בימי הבית השני, והתמקדות בזרם הצדוקי. בעיה נוספת שנתקלתי בה היתה חוסר נסיוני במחקר הלכתי ותיאולוגי. מעולם לא למדתי נושאים אלו באופן אקדמי. לכן, הכלי העיקרי שנעזרתי בו היה ידיעותי הכלליות ביהדות, אשר תרמו לי רבות להבנת מקורות חז"ל והשקפות עולם דתיות קדומות. כדי להגדיר את הבייתוסים היה עליי ללמוד רבות על הצדוקים, למרות שאין זהות מוחלטת בין שני הזרמים. מכיוון שהמקורות על הבייתוסים מועטים, ומתחלפים במקומות רבים עם הצדוקים היה עליי ללמוד היטב את זרם הצדוקים, על מנת לנסות ולהגדיר את הבייתוסים ביחס אליהם. כמו כן, היה עליי להרחיב את הלימוד לכל נושא הכתות בימי בית שני, החל מהופעתם ועד חורבן הבית. חקר המגילות, שהנו המפתח העיקרי כיום להבנת ההתפתחות הדתית בימי בית שני, העסיק אותי רבות, למרות שבסופו של דבר לא השתמשתי בעבודה זו במאמרים רבים שקראתי בנושא. למזלי, ובלא קשר לעבודה זו, זכיתי לעבור קורס מבוא למגילות מדבר יהודה בשנה שעברה בהדרכתו של מנחה סמינר זה. דבר זה עזר לי רבות להעזר בספרות חקר המגילות. יש לציין שלקראת סיום כתיבת עבודה זו, קראתי את עבודת הדוקטורט של אייל רגב, אשר מתייחסת באופן מובהק לעניינים בהם עסקתי בעבודה זו. לצערי אם הייתי קורא את עבודתו של רגב בשלב מוקדם יותר עבודה זו היתה מקיפה ושלמה יותר. בכל זאת, עבודתו של רגב עזרה לי להבין מספר ענייני הלכה שהתקשיתי לעסוק בהם ללא מקורות עזר. עליי להודות שנושא זה קרוב ללבי, מפני שאמונתי היהודית מבוססת על הבנה ייחודית של מהות התורה שבעל-פה, ותוקפה כיום. למרות זאת, השתדלתי להיות אובייקטיבי ככל שהיה ביכולתי במטרה לחקור את האמת.

## מבוא

מאז החל המחקר בתולדות ישראל השתדלו כל החוקרים להכניס את שבעת הדורות האחרונים של תולדות ימי הבית השני לסכימה של שלושה זרמים שקבע יב"מ. קשה להניח שזרמים אלו לא המשיכו להתפתח במשך כל התקופה עד החורבן. יב"מ עצמו רומז על קיומם של יותר משלושה זרמים (חיי יוסף, ט-יב). יש גם להניח שזרמים אלו היוו אבי טיפוס לתתי-זרמים אשר התפתחו במשך הזמן.

בדורות האחרונים מתרחש עיון מחדש בנושא, בעיקר בעקבות המידע הרב אשר מגיע אלינו מפרסומם של מגילות קומראן. מגילות אלו פותחות לנו פתחים חדשים במחקר של תולדות ההלכה בימי הבית השני. אך כבר לפני גילוי המגילות החלו לחקור חיבורים חיצוניים כגון ספר היובלים וספר חנוך אשר זוהו ע"י החוקרים השונים כחיבורים כיתתיים. כמו כן, גם כתבי היד אשר נמצאו בגניזה הקהירית בראשית המאה תרמו רבות לחקר ההלכה.

את כל אחד מן המקורות החיצוניים לספרות חז"ל ניסו לזהות עם אחד הזרמים שמתאר יב"מ. אך כבר בספרות חז"ל נזכרים זרמים שלא מופיעים אצל יב"מ כגון: "בייתוסים" ו"טובלי שחרין" (תוס' ידיים ב, כ); ולפעמים ברמז: "דרך החיצונים" (מגילה ד, ח); "דרך אחרת".

בעבודה זו התמקדתי בזרם המכונה עי-ידי חז"ל 'בייתוסים', אשר מופיעים בשכיחות גבוה יותר משאר הזרמים, פרט ל'צדוקים'. זרם זה, אשר מוכר לנו רק ממקורות חז"ל, ושעורר תהודה גדולה בספרות זו, מעורר תהיות רבות. עד היום המחקר לא הצליח להגדירם באופן ברור, והועלו הצעות שונות לזיהויים, אשר בחרו לשייכם לאחד משני הזרמים: הצדוקים או האיסיים, כאשר האחרון לאחרונה תפס מקום נכבד במחקר. זרם זה אינו נזכר במקורות ההיסטוריים פרט למשפחת הכהונה, אשר מייסדה היה כהן בשם ביתוס. לכן לבה של עבודה זו מתמקד בנסיון להבין ולאפיין את זרם הבייתוסים בעזרת מקורות חז"ל. בשל העובדה שהשם 'בייתוסים' מתחלף במקרים רבים עם השם 'צדוקים', הדבר מצריך הבחנה מדוקדקת בין הנוסחאות והגרסאות השונות של מקורות חז"ל, על מנת לבודד את הלכות הבייתוסים מהלכות הצדוקים.

## פרק א: הזרמים השונים על-פי המקורות

### 1.1 סקירה היסטורית של הזרמים הדתיים בימי הבית השני

"לא גלו ישראל עד שנעשו כ"ד כתות של מינים" (ירו' סנהדרין י, ו, (כט ע"ג)).

בסוף תקופת בית שני היתה תסיסה ערה בתחום הדתי והרוחני. הצלחת המרד החשמונאי הביאה להתעוררות לאומית גדולה, ואולי אף הביאה עמה ניצנים ראשונים של התעוררות משיחית. שינוי זה, הביא להתחדשות דתית גדולה, ודבקות במסורת אבות. דבר זה התבטא בגישה לקיום קפדני של מצוות התורה.<sup>1</sup> העיסוק בקביעתן ובפירושן של ההלכות לפרטי פרטיותן עמדו במרכז עולמם הרוחני.<sup>2</sup> המנהיגים הפוליטיים בעם, בשל היותם כהנים גדולים, היו במידה מסוימת גם מנהיגים דתיים. מן הסתם, הדבר הוציא לאור תפישות דתיות שונות ופרשנויות חלוקות על פירוש התורה, ודרכי קיום מצוותיה לפי 'מסורת אבות'. כתוצאה מכך, נוצרו מחלוקות גדולות אשר גרמו פילוג לזרמים שונים, ואף לפרישתם של חלקם משאר העם.

את הניצנים הראשונים למחלוקות הדתיות בקרב היהודים בימי בית השני, אפשר למצוא כבר במאבק בין בתי הכהונה השונים בתקופה ההלניסטית. לכהן הגדול לאורך רב תקופת הבית השני היה תפקיד פוליטי חשוב ביותר, ובתקופה ההלניסטית היה נחשב לראש המדינה. המאבק העיקרי היה בין בית הכהונה, בני צדוק, שהמשיכו את שלשלת הכהנים הגדולים מימי הבית הראשון, לבין לבני בלגה, שהיו מתייוונים. שמעון הצדיק היה המהולל שבין הכהנים הגדולים של התקופה. כהן זה סימל את הפעם האחרונה שכהן אידיאלי שימש בתפקיד זה (ראה תוס' סוטה יג, ז). הנפילה העיקרית במעמד הכהונה היתה בימי אנטיוכוס אפיפאנס. מתח רב שרר בין הכהן הגדול חוניו השלישי, בנו של שמעון הצדיק, לבין שמעון מבני בלגה, ששימש כנגיד המקדש, וחתר תחת מעמדו של הכה"ג. חוניו נדחק מן הכהונה ע"י אחיו יסון, שרכש את הכהונה בכסף, ועמד בראש החוגים ששאפו להתמזג בעולם ההלניסטי. זו היתה הפעם הראשונה שהכה"ג סיים את תפקידו בעודו בחיים. יסון לבסוף נרצח, והכהונה עברה מבני צדוק לידי מנלאוס מבני בלגה, אשר רכש את הכהונה בכסף.

לאחר מכן, המרד החשמונאי דחק את הזרם המתייוון, והיהדות חזרה לשלטון ולמקדש. החשמונאים הביאו את העם היהודי לעצמאות מדינית, מציאות שמזה מאות שנים לא היתה קיימת. הדבר, כנראה, עורר זעזועים גדולים בחיים הדתיים. לראשונה אנו שומעים על קיומם של זרמים דתיים שונים בימיו של יונתן בן מתתיהו ("באותו זמן היו בקרב היהודים שלוש כיתות", קדמי' יג, 171).<sup>3</sup> יב"מ חלק את היהדות לשלושה זרמים,<sup>4</sup> והשווה אותם לפילוסופיות היווניות. חלוקה זו הנה סכמתית, ויש להניח שבפועל המצב היה הרבה יותר מורכב. יב"מ עצמו הוסיף, שישנה פילוסופיה רביעית (קדמי' יח, 23-25). מכל מקום, החלוקה הבסיסית היא לפרושים, צדוקים ואיסיים.

נראה, שבראשית התקופה החשמונאית הצדוקים היו אלה ששלטו בזירה החברתית דתית (לוי' תשנ"ו, 307). כך היה בזמנו של יוחנן הורקנוס, שהפך מפרושי לצדוקי,<sup>5</sup> ואלכסנדר ינאי שכל חייו היה צדוקי. פילוג זה הביא בימי ינאי למלחמת אזרחים, ושפיכות דמים רבה. השליטה הפרושית המובהקת החלה רק בימי שלומציון, אך גם אחרי מותה היו מהפכות, והצדוקים שלטו שוב לזמן קצר בימי אריסטובולוס השני. הורקנוס השני אפשר לפרושים לשלוט בזירה, אך מעמדם של הכהנים הגדולים, שרובם הגדול לא היה פרושי היה איתן עד סוף ימי הבית. מעמדם החל להדרדר רק בעקבות פעילותו של רבן יוחנן בן זכאי שדחק את סמכויותיו של 'בית דין של כהנים' בידי החכמים ('זקני בית דין') שהפכו למעורבים במתרחש במקדש. עד שלבסוף כוחם של הכהנים נשאר רק בתחום הפוליטי, אשר גם בו לא היתה להם המלה האחרונה.<sup>6</sup>

לאחר תקופת החשמונאים חל שינוי במעמד הפוליטי של הזרמים השונים. הורדוס פנה אל יהודי התפוצות כדי לרכוש את תמיכתם בשלטונו ומשטרו. יהדות זו היתה בעלת השקפה מדינית זהה

<sup>1</sup> בייחוד מצוות שבין אדם למקום. 'וטומאת סכין קשה להן לישראל יותר משפיכות דמים' (תוס' יומא א, יב).

<sup>2</sup> עדויות לכך קיימות גם בממצא הארכיאולוגי מתקופה זו. ראה זוסמן תש"ן, הע' 204.

<sup>3</sup> לפני תיאור זה יב"מ מספר על חידוש הברית עם רומי ועל הברית עם ספרטה – מאורעות שזמנם, כנראה, 144 לפנה"ס. אפשר לקשור את המחלוקת בנושא עשיית הפרה האדומה (פרה ג, ז) בין הצדוקים לפרושים, כמחלוקת שהיתה בימיו של יונתן בשל האזכור שבימיו עשו שתי פרות (פרה ג, ה), או שאולי לקשר זאת לימיו של אליהוהני בן הקוף (ראה הע' 47). דומה אפוא, שזמן זה קרוב, לזמנו המשוער של ספר ב"ד, אשר כנראה מתאר את זמן היווצרותה של כת קומראן (אשל תשנ"ח, 86-88).

<sup>4</sup> עניין החלוקה לזרמים נזכר אצל יב"מ מספר פעמים: קדמי' יג, 171, 288-298; יח, 25-11; מלח', 166-119; חיי יוסף, פרק ב'.

<sup>5</sup> ראה קדמי' יג, 288-299; פסיקתא דרב כהנא, פרשה יא; ברכות כט ע"א.

<sup>6</sup> ראה לדוג' תוס' פרה ג, ה; מנחות סה ע"א; סכוליון למגילת תענית, כ"ז מרחשון.

לזו של הורדוס, המשלימה עם הצורך להיות נאמנים לרומא. בשל כך, קירב אותם לממלכתו, ומינה כוהנים גדולים מהם. כך מונה חננאל הבבלי לכוהן גדול, ואחריו מונו לכהונה ישוע בן פיאיבי ושמעון בן ביתוס, שניהם ממוצא מצרי. בימי הורדוס הפכה הכהונה הגדולה להיות נחלתם הבלעדית של יהודי התפוצות. יב"מ אינו מזכיר את הצדוקים כלל בתקופה זו. בימי בנו ארכילאוס ובתקופת הנציבים הכהונה כבר לא היתה נחלתה של משפחה אחת, והתחלפה בידי מספר משפחות כהונה אשר, ככל הנראה, היו ברובם המכריע קרובות לזרם הצדוקי. למרות זאת, מימי הורדוס ועד החורבן, יב"מ אינו מזכיר כלל את הצדוקים, פרט להקשר של הכה"ג חנן בן חנן (קדמ' כ, 197-203). הורדוס ניתק בין מוקד השליטה הפוליטי לבין המוקד הרוחני. דבר זה הביא להתמקדות בשאלות דתיות בעולם הפרט, והעלה עניינים נוספים שעליהם חלקו הזרמים השונים. בתקופת הנציבים הרומים, מאה הראשונה לסה"נ, חלה החרפה מסוימת בפילוג בעם, והכיתתיות התגברה (ירו' סנהדרין י, ו, (כט ע"ג)). הכהונה נשלטה בידי מספר משפחות כהנים, ביניהם היה 'בית ביתוס'. יב"מ כמעט ולא מזכיר את הצדוקים. כהנים צדוקים נזכרים רק לקראת סוף ימי הבית. יב"מ מספר על כה"ג צדוקי, שעומד בראש הסנהדרין, ודן דיני נפשות (קדמ' כ, 197-203; מתי X, 17). גם בתלמוד הבבלי ישנה עדות לשליטת הצדוקים על בית הדין הגדול – הסנהדרין, ועל העומד בראשו שדן בת כהן לשריפה (סנהדרין נב ע"ב). בשאר ספרות חז"ל יש לנו עדויות על קיומם של הצדוקים בשלהי תקופת בית שני,<sup>7</sup> כלומר הזרם לא דעך לקראת סוף ימי הבית, והצדוקים המשיכו לתפוס מקומות נכבדים בכהונה. בתקופה זו גורם חדש נכנס לתמונה, והם הנוצרים הקדומים, אשר יחד עם הפרושים, מתנגדים בחריפות לאריסטוקרטיה הכהנית-צדוקית. עד לימי המרד הגדול, הכהנים לרב היו נאמנים לשלטון הרומי, אך במרד עצמו הצדוקים לקחו חלק פעיל (באומגרטן תשנ"ו, 400).

## 1.2 סקירת המקורות העיקריים

כתבי יוסף בן מתתיהו הינם המקור העיקרי להבנת עיקרי השקפת העולם ואורח חייהם של שלושת הזרמים: פרושים, צדוקים ואיסיים. מספרות חז"ל אנו עדים לקיומם של מספר רב של זרמים (ראה להלן), ולכן יש לנסות להסביר למה יב"מ הסתפק רק בתיאורם של שלשה זרמים. יש לזכור שיב"מ כתב את ספריו לקוראים בעלי תרבות הלניסטית, ולכן בכתיבתו ניסה לפשט את תיאור המחלוקות והפיצולים בקרב היהודים, ולהסבירם בשפה שקוראיו יוכלו להבין. תיאוריו נעשו בהתייחסות לאסכולות השונות בפילוסופיה היוונית.<sup>8</sup> הוא משווה את האיסיים לפיתגוריים (קדמ' טו 371; יח 22), את הפרושים לסטואה (חיי יוסף, פרק יב),<sup>9</sup> ויש הטוענים שאת הצדוקים זיהה כאפיקוריים (הר תשמ"א, 4 הע' 21; אורבך תשכ"א, קכ"ב–קמ"ח), אך להשוואה הצדוקית אין ראייה ממשית מכתביו של יב"מ. בהבדלים באמונות ודעות הוא רואה, אפוא, מיצוי אחרון לחילוקי הכתות. בכל מקרה, עלינו לזכור שיב"מ כותב את הדברים מזווית ראייה פרושית. הוא מספר שבצעירותו, כשהיה בן 16, היה עליו לבחור לאיזה זרם להצטרף. לשם כך הלך לגור במדבר עם אדם בעל אורח חיים סגפני בשם בנוס. בגיל 19 החליט סופית להתחבר לזרם הפרושים (חיי יוסף, פרק ב).

את הפרושים הוא מתאר כזרם החזק ביותר, והמקובל על רוב העם. יב"מ החשיב אותם למפרשי התורה הטובים ביותר. הם האמינו שהכל נתון לגזירת ה', אם כי לאדם ישנה מידה מסויימת של שליטה על גורלו (ראה סעיף 3.3). כמו כן, הם האמינו בהשארות הנפש, ובשכר ועונש בעולם הבא (ראה סעיף 3.2). הם מוצגים כאנשים בעלי מידות טובות ואוהבים את הבריות (ראה סעיף 3.4). את הצדוקים הוא תאר כ"אנשים מועטים, אם כי ראשונים במעלה". הם היו עשירים ובעלי נכסים, ומחמירים בהלכותיהם: "והיו הצדוקים נאמנים רק על העשירים, והעם איננו כרוך אחריהם, ואילו לפרושים היה העם לבעל-ברית" (קדמ' יח, 298). הם היו המגזר החשוב ביותר בקרב הכהונה, ונכללו ביניהם אנשים מקרב האצולה. הם לא קבלו את ההלכות שהיו במסורת הפרושים, אך כשהם היו מגיעים לשלטון, היו שומעים להוראות הפרושים, ונוהגים לפי הלכותיהם (ראה סעיף 4.2). יב"מ הבדיל אותם מהפרושים בעיקר בשל אמונותיהם השונות. הם לא האמינו ב'גזירה', בהישארות הנפש ובשכר ועונש בעולם הבא (ראה סעיפים 3.2, 3.3). נראה שיב"מ מימי הורדוס בכוונה נמנע מלהזכירם, מסיבה מסויימת.

<sup>7</sup> ראה: תוס' נדה ה, ג; תוס' פרה ג, ז-ח; ספרא אחרי מות ג, יא (פא ע"ב); סנהדרין נב ע"א.

<sup>8</sup> הוא קורא לזרמים "פילוסופיות" (מלח' ח, 2). הוא משווה בין תפיסת החיים שלאחר המוות של האיסיים לזו של היוונים (מלח' ח, 11).

<sup>9</sup> עיין ד' פלוסר, "הפרושים וחסידי הסטואה לפי יוסיפוס", עיני יד (תשכ"ד), 318-329.

האיסיים אינם נזכרים בשום מקור יהודי שנתחבר בא"י, אלא רק באזכורים אצל יב"מ, פילון, פליניוס הזקן והיסטוריונים נוספים.<sup>10</sup> כולם כתבו את חיבוריהם מחוץ לא"י לקוראים שאינם תושבי הארץ. יב"מ האריך בתיאורם יותר מכל זרם אחר. פילון לא הזכיר את הפרושים והצדוקים, אלא רק את האיסיים פעמים.<sup>11</sup> פליניוס הזקן תיאר אותם כאשר תאר את תופעות הטבע של אזור ים המלח.<sup>12</sup> דומה, אפוא, שהיה באיסיים קסם מיוחד בעיני הקורא ההלניסטי, ולכן זכתה לתיאור נרחב. יב"מ ופילון מתארים כת פסיבית, בעלת צביון חסידי-סגפני. יב"מ מדווח על ארבעת אלפים איסיים שהיו בימיו, ומציין שחברי הכת התגוררו בכל רחבי ארץ-ישראל (קדמי' יח 22). הוא מספר שהאיסיים קידשו עצמם לחיים של פרישות והיבדלות מן הציבור (מלח' ח, 128-133, 145-149; קדמי' יח, 19). למרות שיב"מ הזכיר שהאיסיים ישבו בכל ערי הארץ, נראה שקבעו להם מרכז באזור ים המלח. מגילות קומראן מהוות את המקור החשוב ביותר לחקר חיי קבוצה זו, והלכותיה. מגילות אלו מוסיפות מידע רב על המידע, שהיה לנו עד לגילויין, מהמקורות ההיסטוריים (ראה סעיף 1.3.2).

בספרות חז"ל בנוסף לפרושים והצדוקים שמנה יב"מ, מופיעות קבוצות נוספות כגון: "בייתוסים", "טובלי שחרין",<sup>13</sup> "דרך החיצונים",<sup>14</sup> ו"דרך אחרת" (תוס' ברכות ו, כ). אך מפליא הדבר שמבין כל הזרמים שמנה יב"מ רק האיסיים אינם מוזכרים בספרות חז"ל. הזרמים האחרים מוזכרים על-פי רב במחלוקותיהם בהלכה עם החכמים, לכן ספרות זו היא המקור העיקרי לחקר ההלכה של הזרמים השונים בימי בית שני. לצערנו, עניינים של אמונות ודעות כמעט ואינם נשמעים במחלוקות אלו. למרות זאת, ישנו דמיון בין הצדוקים והפרושים אשר מתאר יב"מ לבין הרושם המתקבל בספרות חז"ל על זרמים אלו. פרט לצדוקים, הבייתוסים נזכרים יותר מכל קבוצה אחרת. לרב הם מוזכרים כחולקים על הפרושים, בדומה לצדוקים. שמותיהם של הבייתוסים והצדוקים מתחלפים במקורות מקבילים המביאים את אותה מסורת. הבעיה העיקרית היא שספרות זו צמחה בעיקרה מעולמם של הפרושים. דברי הצדוקים או הבייתוסים מובלטים כעימות עם החכמים המייצגים את כלל ישראל. הכינוי 'פרושים'<sup>15</sup> בספרות חז"ל מופיע רק בפי מתנגדיהם,<sup>16</sup> כשהם מדברים בדרך גנאי. אולם, כשהם מדברים בדרך כבוד, הם משתמשים בכינוי 'חכמים'.<sup>17</sup> הפרושים מוצגים תמיד כהרבה יותר חכמים מהצדוקים, ומנצחים אותם בכל המחלוקות. הצדוקים והבייתוסים מוצגים כשוטים הכופרים בהלכות החכמים. כמו כן, ישנם מקרים שמוזכרים כהנים גדולים המזוהים עם הצדוקים או הבייתוסים, ומשתייכים לאריסטוקרטיה הרודה בעם (ראה סעיפים 2.3.1, 2.3.2, 4.1).

הספרות הנוצרית הקדומה התייחסה לנושא מזוית ראייה של הכת המשיחית החדשה. הסופרים האוונגליקונים תיארו את הצדוקים כמנגדים לישו בעניין תחיית המתים (מתי 22: 23-33; מרכוס 12: 18-27; לוקס 20: 27-40). במעשה השליחים הם מתוארים כאלה שעמדו מאחורי כליאתם של התלמידים (מעשה השליחים 4: 1-3; 5: 17-18). גם הפרושים נזכרים רבות לגנאי, בעיקר כ'צבועים'. בספרות זו נזכרות גם קבוצות נוספות כגון, 'כהנים גדולים' ו'הרודאינים'.

לגבי הצדוקים, אין לנו שום מקורות שנכתבו בידם, שמהם נוכל ללמוד על אמונותיהם ואורח חייהם. דבר זה מקפח אותם מבחינת המחקר הנאלץ להתבסס על מקורות אנטי-צדוקים. בכל זאת יש לנו את הספרות החיצונית. אמנם היא אינה מזכירה את הזרמים באופן ישיר, אך את ספר היובלים וספר חנוך אפשר לראות כחיבורים כיתתיים, ולמצוא בהם מקבילות להלכה ולהשקפת עולמן של הצדוקים והאיסיים.

### 1.3 המחקר אודות הזרמים השונים וההלכה הקדומה

<sup>10</sup> דיו כריסוסטומוס; הגסיפוס; היפוליטוס; סולינוס; אפיפניוס; פילסטריוס; נילוס מאנקירה; קפלה; Constitutuiones Apostolorum

<sup>11</sup> היפותטיקה (קטע, שהוא אצל אוסביוס: Eusebius, *Die Praeparatio evangelica*, Berlin 1954, VIII, 11); פילון, כל ישר וטוב בן-חורין (Quod omnis probus liber sit, הע' 185), 75-91; השווה גם De vita contemplative

<sup>12</sup> פליניוס הזקן, "in toto orbe praeter ceteras mira", *Naturalis historica*, V, 73.

<sup>13</sup> תוס' ידים ב, כ; ועיין ש' ליברמן, *תוספת ראשונים*, ד, ירושלים תרצ"ט, 160, שציין מקורות אחרים.

<sup>14</sup> מגילה ד, ח (ושם לעיל, ולהלן, ט: "דרך המינות").

<sup>15</sup> לא ברור מהו מקור השם 'פרושים'. יש שבקשו לראות בשם נימה של הבדלות, וקשרו זאת לימי שיבת ציון "כל הנבדל מטומאת גויי הארץ" (עזרא ו: כא; ט: א; י: יא; נחמיה י: כט), עד שהבדלות זו מהנכרים הגיע לשלב של פרישה גם מהציבור היהודי: "בגדי הארץ מדרס לפרושין" (חגיגה ב, ז), "קדושים תהיו – פרושים תהיו" (ספרא קדושים, פ' א'). יש הסוברים שהצדוקים בקשו להדביק למתנגדיהם תדמית של פורשים.

<sup>16</sup> הצדוקים: ידים ד, ו. הבייתוסים: תוס' ידים ב, כ. טובלי שחרין: שם. המינים: ידיים ד, ח.

<sup>17</sup> לדוג' תוס' יומא א, ח: "שומעין אנו לדברי חכמים".

### 1.3.1 ראשוני חוקרי ההלכה הצדוקית

הראשונים שניסו ללמוד על תולדות ההלכה בימי הבית השני היו אנשי 'חכמת ישראל', אשר פעלו במחצית השנייה של המאה ה-19. המטרה היתה לגשר על הפער בין המקורות המקראיים לבין המקורות התנאיים. גייגר היה הראשון שניסה לחשוף את מקורותיה של המשנה בהלכה הקדומה. הוא טען שיש לראות בצדוקים מעמד חברתי, ומפלגה פוליטית בעלת עקרונות ומסורות דתיות והלכתיות משלהם. מסורות שהן דווקא שמרניות, מחמירות וחסרות פשרות (גייגר תש"ט, 99). זאת, בניגוד לדעה הרווחת בזמנו, שהצדוקים היו זרם חילוני בעל תרבות יוונית. גייגר אף הוסיף וטען, שהצדוקים ייצגו את ההלכה הקדומה, והפרושים היו אלו שעשו את הרפורמות (שם, 88). בכך, ניסה גייגר לגייס את מחקריו לצרכיו הפוליטיים, לשם חיזוק הזרם הרפורמי בימיו. כתביו של יב"מ, שבהם הוא תיאר את הצדוקים ככהנים גדולים ואריסטוקרטים, יצרו את הדימוי הרווח בין החוקרים הראשונים של כת אריסטוקרטית חילונית כמעט. הגדיל לעשות זאת ר' יצחק אייזיק הלוי,<sup>18</sup> אשר תיאר את הצדוקים כמפלגה מדינית חילונית, יורשי המתייוונים אשר יצגו את 'דת הפומבי'. גם אלבק ראה בצדוקים 'חבר אצילים' בעלי תרבות יוונית.<sup>19</sup>

פיטר ריצ'רדסון סקר בצורה מקיפה את התפתחות המחקר בהלכה הצדוקית. אביא כאן את עיקרי דבריו (Richardson 1991, 134).

דעותיהם של לאוטרבך,<sup>20</sup> פינקלשטיין<sup>21</sup> וציטלין<sup>22</sup> שלטו במחקר הראשוני בנושא הכתות. שלושתם הניחו שמקורות חז"ל הנם מקורות אמניים למחקר זה. הם הניחו שהצדוקים הוכרחו ללכת בדרכי הפרושים בענייני המקדש, ושהפרושים היו תמיד המנצחים בכל המחלוקות. כך גם למדו את יב"מ ללא כל ביקורת. הם העריצו את הפרושים בכל מובן אפשרי, פירשו את המחלוקות בהתאם, והציגו את הצדוקים באור שלילי. לאוטרבך הכיר בכך שהצדוקים הכירו בקיומה של מסורת בעל פה, ויצרו לעצמם חוקים משלהם, ומצד שני תיאר אותם כהולכים אחרי המקראות בעיניים עצומות. פינקלשטיין לעומתו טוען, שהצדוקים באופן ציני הפרו את החוקים הכתובים בתורה. הדור הבא של החוקרים נקט בגישה פחות עוינת לצדוקים. דאובה<sup>23</sup> רואה בפרשנות הצדוקית פרשנות הגיונית, גמישה ורחוקה מפירוש פשטני של המקראות. בכל זאת ההלכה הצדוקית לרוב קרובה יותר למקרא הכתוב. הוא מחשיב את הפירוש הצדוקי לליברלי ביותר. גם לצדוקים היתה מסורת בעל-פה כפי שהיתה לפרושים, אך מסורות אלו אינם מחייבות. דאובה יוצא נגד החוקרים אשר למדו את המקורות בעיניים פרושיות. לייטסטון<sup>24</sup> חיפש עקרונות כלליים מאחורי המחלוקות השונות, ולמד בעיקר מהמקורות התנאיים. הוא לא מצא עקרונות כלליים מאחורי המחלוקות. הוא הפריד בין היחס לצדוקים במקורות הקדומים, לבין ההשמצות הקיימות במקורות המאוחרים יותר. הוא הגיע למסקנה שלא ניתן ללמוד ממקורות חז"ל על הזרמים האחרים שהפרושים התנגדו להם. התקדמות משמעותית במחקר באה מצדו של לה-מואן<sup>25</sup> וסלדריני.<sup>26</sup> לה מואן האמין שניתן לדלות מידע על הצדוקים ממקורות חז"ל. הוא טוען שהזרם הצדוקי היה זרם דתי לא רק של כהנים גדולים ואריסטוקרטים, אלא גם בקרב האנשים הפשוטים. הם פרשו את התורה ככתבה, ובנוסף לכך החזיקו במספר מסורות בעל-פה. הם גם המציאו לעצמם מספר הלכות בעניינים שהתורה לא דברה עליהם. סלדריני נעזר בשיטות מחקר ממדעי החברה. הוא טען שאין ערך היסטורי ממשי למקורות חז"ל העוסקים בצדוקים, מהסיבה הפשוטה, שהם נחשבו ליריבים של הפרושים, ולכן הטקסט הוא מגמתי בצורה קיצונית במטרה להציג את הצדוקים באופן מגוחך. לדעתו, חז"ל בדו מלבם את רוב הסיפורים על הצדוקים. הוא חושב שהצדוקים שלטו תמיד במקדש, והיו שמרניים יותר בהלכה. כפי שמצופה ממעמד עליון

<sup>18</sup> י' א' הלוי, *דורות הראשונים א/ג*, פראנקפורט תרס"ו, 358-546.

<sup>19</sup> ח' אלבק, 'למחלוקת הפרושים והצדוקים בענייני המקדש וקדשיו', *סיני* נב (תשכ"ג), א.

<sup>20</sup> J. Z. Lauterbach, "The Sadducees and Pharisees: A Study of Their Respective Attitude Toward the Law," in *Rabbinical Essays*, Cincinnati 1951, pp. 23-48.

<sup>21</sup> L. Finkelstein, *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith*, 2 vols., 3<sup>rd</sup> ed. Philadelphia 1962, pp. 637-753.

<sup>22</sup> S. Zeitlin, "The Sadducees and the Pharisees – A Chapter in the Development of the Halakah," in *Studies in the Early History of Judaism*, 3 vols, New York 1974, pp. 259-91.

<sup>23</sup> D. Daube, "Texts and Interpretation in Roman and Jewish Law", *The Jewish Journal of Sociology*, 3 (1969), 3-28.

<sup>24</sup> J. N. Lightstone, "Sadducees versus Pharisees: The Tannaitic Sources," in Jacob Neusner, ed., *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, 4 vols, Leiden 1975, pp. 206-17.

<sup>25</sup> ראה מראה מקום בהע' 174.

<sup>26</sup> A. J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach*, Wilmington 1988.



ואריסטוקרטיה שלטונית, הם תמיד ישאפו לשמור על הסטטוס קוו. הצדוקים לא היו מעוינים בשיתוף העם בנעשה במקדש. כמו כן, אין לראות בהם זרם הכופר בתורה שבעל-פה. ריצ'רדסון טען, שבאופן מוכח הצדוקים יצרו לעצמם הלכות משלהם בעניינים שהתורה לא דברה עליהם, וקבלו מסורות שאינן נזכרות בתורה. יש לזהות את הצדוקים כיוצרי המסורות ולא ככופרים בהם, למרות שהיו להם מסורות שונות מאלו שהפרושים אמצו לעצמם. כמו כן, היתה להם גישה שונה לגבי מסורות אלו, מאשר גישתם של הפרושים. הם לא ראו במסורות דבר מחייב, בייחוד כאשר ישנה התנגשות עם הלכות התורה. ריצ'רדסון מסיק זאת ממחלוקות, שבהן נזכרים הבייתוסים, ובהן ישנה התנגשות בין המסורת בעל-פה לבין מצוות השבת שהיא מהתורה (כגון: חיבוט ערבה, קצירת העומר. ראה לעיל 2.1). ריצ'רדסון כולל את הבייתוסים יחד עם הצדוקים. על חוקרים אלה יש להוסיף גם את א' רגב שמסכם את ההבדל בין הצדוקים לפרושים כך "הצדוקים ראו במערכת הפולחנית שבמקדש מערכת סמלים, ואילו הפרושים ראו בה מערכת מצוות גרידא שלימוד התורה חשוב ממנה. המאבק הצדוקי-פרושי הוא מאבק בין אליטות. עלייתה של האליטה החדשה נבעה משינוי חברתי דרגתי שחל ביהודה, ומכך ששינוי זה החליש את כוחה של המערכת התרבותית של הצדוקים והכשיר את הקרקע להשתלטותה של קבוצה המעלה על נס ערכים חדשים" (רגב תשנ"ט, ג).

### 1.3.2 חקר מגילות קומראן - המשך המחקר

בראשית המאה ה-20, בעקבות גילויי הגניזה הקהירית, התחדש במידת מה חקר ההלכה. שכטר זיהה שרידים של חיבור כיתתי מימי הבית השני הידוע כיום בשם 'ברית דמשק'. הוא ראה בכך שריד של חיבור אנטי-פרושי עם הלכות קדומות, שלא היו ידועות לנו עד כה. חיבור זה זוהה על-ידי החוקרים השונים, כבן לכל הכיתות והזרמים הידועים.<sup>27</sup> שכטר זיהה שמדובר בחיבור כיתתי מימי הבית השני, של כת הקרובה, מצד אחד, לספר היובלים ולחוגו – ומאידך, לצדוקים. וכן, ששרידי פולמוס אנטי-כיתתי המצויים בספרות חז"ל תואמים לשיטות הכת בהלכה, ולהשקפות עולמם. פרסומיו של שכטר עוררו תהודה גדולה בתחילה, אך לאחר פטירתו המחקר חזר להתמקד במקורות המוכרים, מלפני כן, וחיבור 'ברית דמשק' נשכח (זוסמן תש"ן, 16). משנתגלו מגילות קומראן, ניסו לזהות את אנשי קומראן עם כל אחד מהזרמים שמנה יב"מ. סוקניק, שרכש חלק מן המגילות, זיהה בהן עותק קדום של ברית דמשק, שהיה עד כה מוכר רק מן הגניזה הקהירית. לאט לאט נודעו קטעי הלכה נוספים בין כתבי הכת, וביניהם שרידים נוספים מב"ד ומחיבורים הלכתיים נוספים.<sup>28</sup> מגילה הלכתית חשובה הינה 'מקצת מעשה התורה'. מגילה זו הנה חיבור פולמוסי בנושאי הלכה. המחבר פנה באופן אישי אל אחד ממתנגדיו (אולי הכהן הגדול בירושלים), וניסה לשכנעו לקבל את הלכות הכת. מחיבור זה אפשר ללמוד על לוח השנה של כת, וכ-20 הלכות שבהן נחלקה הכת עם מתנגדיה. מרובות מאוד נקודות הקרבה והמחלוקת עם משנתם של התנאים. רובם של ההלכות הנזכרות שייכות לתחומי טהרה, מקדש וכהונה. מבין ההלכות הנזכרות במגילה זו חלקם נזכרות בפולמוס ההלכתי של חז"ל כנגד זרם הצדוקים. מהלכות אלו, והלכות פולמוסיות שאינן נזכרות אצל חז"ל, המכנה המשותף לכולן הוא שפסיקת הכת היא תמיד לחומרא (זוסמן תש"ן, 41-25). דוגמאות להלכות פולמוסיות המוזכרות במגילה וגם אצל חז"ל הן: 'פרת חטאת', 'הערב שמש', 'מוצקות'/'ניצוק', 'טהרת הקודש', ועוד (זוסמן תש"ן, 35-27). בהלכות אלה המגילה נוקטת בצד המכונה 'צדוקי' בפולמוס ההלכתי המקביל אצל חז"ל.<sup>29</sup> מפרש חבוק למדים שלאנשי קומראן היה לוח שנה שונה מהלוח שנה בבית המקדש.<sup>30</sup> ממקורות נוספים למדים שלוח השנה של אנשי קומראן היה לוח השנה שמשי (ב"ד ג, 13-15; ו, 18; סך היחד א, 14). לוח שנה זה מופיע גם בספר חנוך ובספר היובלים.<sup>31</sup> ממגילות נוספות ניתן ללמוד על אמונותיהם של אנשי קומראן בעניינים שונים כגון: דואליזם, דטרמיניזם, אסטרולוגיה, תורת המלאכים. בכתביהם ניכרת השפעה הלניסטית חזקה, למרות שהם חשבו שאלו דרכי חשיבה ודפוסי התנהגות יהודיים-שורשיים (שמידט תשנ"ח).

<sup>27</sup> תחילה זוהה ע"י שכטר כ"שרידים מחיבור צדוקי": ראה מבחר מראה מקומות אצל זוסמן תש"ן, הע' 3-1.

<sup>28</sup> לגבי מצב פרסום המגילות ראה זוסמן תש"ן, הע' 45.

<sup>29</sup> דוגמא לכך: הכוהן השורף את הפרה האדומה מספיק שיהיה בטהרה של 'טבול יום' (פרה ג ז), אך המגילה מדגישה שעליו להיות בטהרה של 'מעורבי שמש'. דוג' נוספת היא שכלי 'הניצוק' אינו נטמא כאשר הוא שופך נוזל לכלי טמא (ידים ד ז), אך לפי המגילה הנצוק אף הוא נטמא.

<sup>30</sup> מסופר שם על 'הכוהן הרשע' (כנראה הכוהן הגדול), שניסה להרוג את 'מורה הצדק' ביה"כ (פשר חבוק יא, 4-8). לא יתכן שבאותו היום היה גם יוה"כ של הכהן הגדול בירושלים, שכן עליו להיות במקדש באותו יום.

<sup>31</sup> ספר היובלים בבריאת המאורות אינו מזכיר את הלבנה כקובעת מועדים (ב, 9). השווה בראשית א, יד-יח. ראה גם חנוך א' עד: יב. עיין טלמון תשנ"ח, 110-112.

אנשי הכת ראו בפרושים 'סרי דרך', 'ויפירו חוק' כלשונם (ברית דמשק I, 13, 20). הם זילזלו בהקלות שעושה ההלכה הפרושית (יכיא בחרו בקלות).<sup>32</sup> המחבר אף מזהיר את כוהני ירושלים "[כי לבני] הכוהנים ראוי להזהר הדבר הזה בשל שלא יהיו מסיאים את העם עון" (B, 12-13 וכן B, 26-27). יתכן וזו ביקורת כנגד הזרם הצדוקי בירושלים.

'בני צדוק' תפסו מקום חשוב בכתבי הכת, וחזונום הוא שבאחרית בימים כל עדת ישראל תהלך "על פי משפט בני צדוק הכוהנים" (סרך העדה I; ב"ד ד, 4). ניתן גם לראות הדים לכך בספר בן סירא "הודו לבוחר בבני צדוק לכהן" (נא: כט), אלא שעל משמעם של אלה נחלקו החוקרים.<sup>33</sup> נראה שאחד העקרונות המרכזיים באמונת הזרמים בעלי הלכה צדוקית, היתה, לחזור למסורת המקורית, שבה מסורת ההלכה והוראתה באים מהנהגת הכהונה שבמקדש.<sup>34</sup> הכהנים בימי בית ראשון השתייכו לשושלת הכהונה של בית צדוק.<sup>35</sup> שושלת זו נקטעה בתקופה ההלניסטית (ראה סעיף 1.1), ואותה צריך להמשיך.

כבר מראשית חקר המגילות ועד היום, הנטייה אצל רב החוקרים לזהות את אנשי קומראן ככת הקרובה לזרם האיסיים, כפי שמתואר אצל יב"מ. כך שיער סוקניק בסמוך לגילויין,<sup>36</sup> וכך מקובל מאז ראשית מחקר המגילות,<sup>37</sup> והדברים חוזרים ונשנים למרות ההסתייגויות.<sup>38</sup> גרינץ הראה את הדמיון הרב בין המגילות לבין תיאורי האיסיים אצל יב"מ ופילון, ע"י הצגת סקירה סינופטית ביניהם (גרינץ, תשי"ג). אנשי קומראן נלחמו מלחמה דתית-הלכתית נגד מתנגדי ההלכה שלהם - הפרושים, ומלחמה דתית-פוליטית נגד האריסטוקרטיה הכוהנית הצדוקית בירושלים. מ' קיסטר רואה באיסיים כת הקרובה יותר לזרם הפרושי מאשר לצדוקי, מפני שהכת התפלגה מהפרושים.<sup>39</sup> אולם לאחר מכן, צמחו בקרב הכת חוגים הקרובים יותר לצדוקים.<sup>40</sup> כך גם גרינץ מבין מתיאוריו של יב"מ, שהאיסיים היו כת רחוקה מהצדוקים ושונה מהפרושים (גרינץ תשי"ג, כ). י' קנוהל מוצא במגילות סימנים רבים לכך, שאמונות של אנשי קומראן היו למעשה, השרשים שממנה צמחה לאחר מכן, הנצרות הקדומה.<sup>41</sup>

מכיוון שבממ"ת אנו מגלים הלכות צדוקיות, יש שזיהו את הזרם הצדוקי, או לפחות כת בעלת הלכה צדוקית (קנוהל תשנ"א; באומגרטן תשנ"ו). לפי באומגרטן, חז"ל כינו את הקבוצה האריסטוקרטית בירושלים וגם את אנשי כת קומראן כצדוקים. שניהם מתקשרים לכהנים מבני צדוק. וישנה חפיפה הלכתית חלקית ביניהן. בכל זאת, הוא מפריד ביניהן בגלל ההבדל בהכרה במקדש, ובלוח השנה השונה (באומגרטן תשנ"ח). זוסמן מגדיר אותם כצדוקים קיצוניים "בעלי מגמות דתיות ומוסריות ספיריטואליות, שנקעה נפשם מן הפולחן הכוהני המאובן, בהנהגתה של אצולה כוהנית, שנאלצו לפרוש הן מן המקדש והן מרוב העם" (זוסמן תש"ן, 70),<sup>42</sup> וככת קנאית וקיצונית, נשארו מבודדים, ורק מעטים היו בעלי "כישורים מתאימים" להתקבל לכת.<sup>43</sup> הממצאים הארכיאולוגיים בקומראן מחזקים את אמינות תיאורי האיסיים אצל יב"מ, ואת הזיהוי בין אנשי קומראן לכת האיסיים.<sup>44</sup> כמו כן, מיקומו של אתר קומראן תואם את תיאורו של פליניוס. ניתן לשער שהאתר שימש כת דתית בגודל של 150-200 נפש. קשה לדעת האם היו בכת זו גם נשים, אבל מחפירת בית הקברות של האתר נמצאו נשים וילדים. באתר נמצא ריכוז גדול של מקוואות טהרה. על גרם המדרגות בכניסה למקוואות ישנם פסים היוצרים חציצה בין חלק צר לחלק רחב. נראה, שהדבר בא להפריד בין היורדים בצד הצר, לבין העולים בצד הרחב, שמא יגעו

<sup>32</sup> עיין: 43. V J.M. Allegro, *Discoveries in the Judean Desert V* (1968); עיין קדמי יג, 295; שם כ, 199; שם יח, 16; מלח' ב, 8.

<sup>33</sup> ראה: י' ליוור, חקרי מקרא מגילות מדבר יהודה, ירושלים תשל"ב, 131 הע' 16; י' ליכט, מגילת הסרכים, 110.

<sup>34</sup> ראה דברים יז: ח-יב. אבל אצל חז"ל על הכהן להשמע לסנהדרין (לדוג' הור' ג, ח; סנה' ב, א; יומא א, ג; יומא א, ה).

<sup>35</sup> שמ"ב ח: יז; דה"ב לא: י. ממספר מקורות ידוע על יחס מיוחד לבית כהונה זה בימי הבית השני. ראה: יחזקאל מג 19, שם מד 15, שם מח 11, עזרא ז: ב. ראה גם סעיף 1.5.

<sup>36</sup> א"ל סוקניק, מגילות גנוזות א, ירושלים תש"ח, טז; ח' רבין, "היחד החבורה והאיסיים", עיונים במגילות הגנוזות לזכר א"ל סוקניק, ירושלים תשי"ז, 104.

<sup>37</sup> ד' פלוסר, "כת מדבר יהודה והשקפותיה", צינן יט (תשי"ד), 103-89; זוסמן תש"ן, הע' 122-123.

<sup>38</sup> ש' טלמון, תרביץ כט (תש"ד), הע' 16, 24.

<sup>39</sup> בב"ד נאמר 'מיום סור אפרים מעל יהודה' (ז, שורה 10), 'אפרים' מזהה כפרושים, ו'יהודה' כאנשי קומראן - האיסיים. ראה קיסטר תשמ"ז, 16-18.

<sup>40</sup> מסקנה זו מסיק מכך ש'בית פלג הנלוים עם מנשה' (פשר נחום ד, שורה 1). 'בית פלג' הנם קבוצה שפרשה מהכת בעקבות מותו של 'מורה הצדק'. קבוצת 'מנשה' מזהה עם הצדוקים. ראה קיסטר, שם.

<sup>41</sup> י' קנוהל, בעקבות המשיח, ירושלים תש"ס. ראה גם פלוסר, תש"ל.

<sup>42</sup> ההתנגדות לאצולת הכהנים בירושלים באה לביטוי במגילות קומראן בביטויים כגון: 'כוהני ירושלים האחרונים אשר יקבוצו הון ובצע משלל העמים' (פשר חבקוק ט, 4-5). ראה זוסמן תש"ן, הע' 164.

<sup>43</sup> הגדרה זו אינה באה בסתירה עם זיהוי הכת עם הבייתוסים. ראה 5.1.

<sup>44</sup> ראה סיכום של הממצאים בערך "קומראן, ח"ירבת - עין פשח'ה" מתוך א' שטרן (עורך), האנציקלופדיה החדשה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ ישראל, ירושלים 1992.

זה בזה. מקוואות אלה מעידים על אורח חיים קפדי בענייני טהרה. גם סוג המקוואות מעיד שלא קיבלו את ההקלות של הפרושים בנושא זה (רגב, תשנ"ו). חדר אוכל גדול מחזק את ההשערה שבכת נהגו לאכול בסעודות משותפות, כפי שמתארים יב"מ והמגילות. המקוואות ממוקמות סמוך לחדר האוכל, דבר המלמד על אכילה בטהרה.

## 1.4 'בית ביתוס'

יוסף בן מתתיהו מציין שמימי הורדוס ועד לחורבן הבית שירתו במקדש עשרים ושמונה כוהנים גדולים (קדמ' כ, 250). הוא אינו מפרט את שמותם של הכהנים באופן מסודר. בכל זאת, בסיפוריו ישנם אזכורי שמות רבים של כהנים גדולים ששרתו במקדש בשלהי ימי הבית שני. בנוסף לשמות אלה יש לנו שתי תעודות מימי הביניים עם רשימות של כהנים גדולים ששרתו בבית המקדש השני. מהשוואתן למידע העולה מתיאוריו של יב"מ, נראה שלעורכי רשימות אלו היה מידע מהימן על המאה הראשונה לסה"נ.<sup>45</sup> מימי הורדוס הכהונה כבר לא היתה נחלתה הבלעדית של משפחה אחת. השלטון היה יכול להחליף כהנים ככל העולה על רוחו. עדיין היתה חשיבות רבה לקשרי המשפחה, ולכן כמחצית מהכהנים הגדולים מסוף ימי הורדוס ועד לחורבן היו משתי המשפחות: ביתוס וחנן (סמולוד תשמ"ג, 232). תחת הורדוס נוצרה קבוצת אצולת כהנים חדשה. יב"מ אינו מזכיר אותם כזרם דתי, אך מתייחס לחלק מכהנים אלה כצאצאים לכהן בשם 'ביתוס'.<sup>46</sup> מתקופה זו ועד החורבן מילאו הבייתוסים תפקיד מרכזי בבית המקדש.

לראשונה אנו שומעים על משפחת בייתוס כאשר הורדוס ממנה את שמעון בן בייתוס (קדמ' טו, 320-322). שמעון החזיק במשרה בשנים 6-23 לפנה"ס. פרט חשוב ביותר שיב"מ מספר לנו הוא, שכהן זה הגיע מאלכסנדריה, ובא ממשפחה של כהנים מיוחסים. אחרינו בא מתתיהו, שהיה קרוב משפחה בקשרי חיתון, ושימש בתפקיד בשנים 6 לפנה"ס עד 4 לסה"נ (קדמ' יז, 78; שם יח, 3). יועזר, שהיה בנו או אחיו של שמעון, שימש בתפקיד בשנים 4 ו-6 לסה"נ (קדמ' יז, 164-167). אחיו של יועזר, אלעזר, גם כן שימש בתפקיד בשנת 4 לסה"נ, תחת שלטונו של ארכילאוס (קדמ' יז, 339).

אמונו הבלתי מעורער של ארכילאוס במשפחת ביתוס בולט לעין, כאשר הוא מוריד את יועזר מן הכהונה הגדולה, וממנה את אחיו כיוורשו. העם קובל על כך שיועזר אינו מספיק ירא שמיים לתפקיד זה. לקראת סוף ימי שלטונו, כאשר חשיבותה של דעת הציבור אודותיו ירדה בעיניו, מאחר שהתנכר אל העם ונשא אישה בניגוד לדיני ההלכה, הוא שב ומינה את יועזר, כדי לזכות מחדש בתמיכתו במלאותו תפקיד רשמי. אולם בשנת 6 לסה"נ, יועזר כבר לא תמך בארכילאוס, וקדם בברכה את הורדתה של הארץ למעמד של פרובינקיה.

בשנת 41 לסה"נ מינה אגריפס הראשון את שמעון קנתירא לכהן גדול, וכך החזיר את הכהונה הגדולה לבית בייתוס, לאחר תקופה ממושכת שהיה בידי אחרים (קדמ' יט, 297-298). קנתירא הועבר מתפקידו בשל העובדה, שלא היה ראוי מספיק למשרת כבוד זו. אלעינוני בן קנתירא מונה לתפקיד בשנת 44 (קדמ' יט, 342).<sup>47</sup> יהושע בן גמליאל, שימש בתפקיד בשנים 64-63 (קדמ' כ, 213). לא בטוח שהזדהה עם בית בייתוס. כהן זה מזוהה עם יהושע בן גמלא,<sup>48</sup> בעלה של מרתא בת בייתוס.<sup>49</sup> יוסף קבי, שהיה כוהן גדול לערך בשנת 61, היה אולי בן נוסף של קנתירא (קדמ' כ יט א, 196).

ישנם סתירות אצל יב"מ בהגדרת יחוסו של קנתירא. בחלק מהמקומות מרים השנייה היתה בתו של שמעון בן בייתוס (קדמ' טו, 320; שם יז, 78; והשווה גם: יח, 109). במקומות אחרים היה יועזר בנו של ביתוס (קדמ' יז, 339; שם יח, 3), ואילו במקום אחר נאמר שביתוס עצמו היה כהן גדול, ואביהם של מרים, שמעון קנתירא, ושני בנים נוספים שהיו כהנים גדולים. כנראה שהכוונה היא ליועזר ואלעזר (קדמ' יט, 297-298). בנוסף לכך, ליועזר היתה אחות ששמה לא פורש. היא

<sup>45</sup> ראה פלוסר תשנ"ו, 711-716. למראה מקומות למחקרים נוספים בנושא ראה אשל 1999, הע' 6.

<sup>46</sup> ככל הנראה זהו ההיגוי הנכון של השם, ולא 'ביתוס' כפי שמופיע בתרגומים בעברית. ראה Schremer 1997, 295.

<sup>47</sup> נ' אביגד מצא חותם אבן שעליו נחקק השם 'אליעני' בכתב המתוארך למאה הראשונה לסה"נ. ראה אביגד, 'חותמו של אליעני', ארץ ישראל טז (תשמ"ב), 1-2. ח' אשל מציע לזהות חותם זה כחותמו של הכהן הגדול 'אלעינוני בן קנתירא' המוזכר גם במשנה כ'אליהוועני בן הקיף'. ראה ח' אשל, 'מספר הערות על כוהנים גדולים בסוף ימי הבית השני', ציון 64(4) (1999), 495-504. מעניין הוא שהמשנה מספרת שאליהוועני היה אחד מהכה"ג הספורים בהיסטוריה שעשה את הפרה "ומי עשאן", שמעון הצדיק ויוחנן כהן גדול עשו שתיים שתיים, אליהוועני בן הקוף וחנמאל המצרי וישמעאל בן פיאיב עשו אחת אחת" (פרה ג ה). אולי אפשר לקשר זאת אל המחלוקת עם הצדוקים בעניין שרפת הפרה (פרה ג, ז). ראה גם הע' 3.

<sup>48</sup> נזכר לטובה בכך שקידם את מערכת החינוך היהודית, שבה מלמדים ילדים תורה בכל ישוב. (בבא בתרא כא ע"א). יש המטילים ספק במסורת זו, ומזהים זאת עם שמעון בן שטח. עיין ד' גודבלאט, "המקורות על ראשיתו של החינוך היהודי המאורגן בארץ-ישראל", מחקרים בתולדות עם-ישראל וארץ ישראל ה', תשמ"מ, 83-103.

<sup>49</sup> מרתא בת ביתוס נזכרת בספרות חז"ל כאשר שקנתה את הכהונה לבעלה מאלכסנדר ינאי (יבמות סא ע"א).

נשאה לכה"ג את מתתיהו, שהיה ככל הנראה קרוב של שמעון, ושל יועזר. לפי סמולוד, אפשר להבין את קדמי' יט, 297-298, בהנחה שיב"מ בלבד בין שמעון קנתירא ובין שמעון המבוגר יותר, ואז הפך את קנתירא לבנו של בייתוס, במקום לנכדו. כך גם הפך את בייתוס לכוהן גדול, שהרי אביו של קנתירא היה כנראה יועזר או אלעזר, שהיו כהנים גדולים. מכאן אפשר לשער, שבייתוס היה אמנם אישיות כהנית חשובה לפני 23 לפנה"ס, וצאצאיו נתמנו לכהנים גדולים ע"י הורדוס ויורשו (סמולוד תשמ"ג, 253). אפשר שבייתוס זה היה מקורב במידה מסוימת להורדוס.

בספרות חז"ל השתמר שיר סרקסטי כנגד בתי הכהונה בסוף ימי בית שני.  
היה אבא שאול בן בטנית ואבא יוסי בן יוחנן איש ירושלים אומר אוי לי מבית ביתוס אוי לי מאלתן אוי לי מבית קתרוס<sup>50</sup> אוי לי מקלמוסן אוי לי מבית אלחנן<sup>51</sup> אוי לי מבית לחישתן אוי לי מבית אלישע אוי לי מקולמוסן אוי לי מבית ישמעאל בן פאבי<sup>52</sup> שהם כהנים גדולים ובניהם גזברים וחתניהן אמרכלין ועבדיהן באין וחובטין עלינו במקלות.  
(תוספתא מנחות יג ד)

אמר אבא שאול בן בטנית משום אבא יוסף בן חנין אוי לי מבית בייתוס אוי לי מאלתן אוי לי מבית חנין אוי לי מלחישתן אוי לי מבית קתרוס אוי לי מקולמוסן אוי לי מבית ישמעאל בן פאבי אוי לי מאגרופן שהם כהנים גדולים ובניהן גזברין וחתניהם אמרכלין ועבדיהן חובטין את העם במקלות תנו רבנן ארבע צווחות צוחה עזרה ראשונה צאו מכאן בני עלי שטימאו היכל ה' וגו'  
(בבלי פסחים נז ע"א)

ברייטא זו זה מאפשרת עיגון מספרות חז"ל לקיומם של בתי הכהונה ביתוס וחנן, הנזכרים אצל יב"מ. הבייתוסים מופיעים בראש הרשימה, אולי בשל היותם המשפחה הגדולה והחשובה מכולן.<sup>53</sup> רובם של משפחות אלו מוכרות לנו ממקורות היסטוריים וארכיאולוגיים (אשל 1999, 495-504). אין להסיק מכך, שהבייתוסים היו רק משפחת כהנים ולא זרם ממש, מפני שאין לנו אזכור אצל חז"ל או במקורות אחרים על מחלוקות הלכתיות עם שאר המשפחות המופיעות כאן. השם הפרטי ביתוס מופיע במספר מקומות, אך ללא קשר הכרחי לקבוצת הבייתוסים.<sup>54</sup> ראה לכך, שמקור זה אכן מדבר על אותם בייתוסים הנזכרים במחלוקות ההלכתיות עם חז"ל, היא הכינוי 'בני עלי' בסוף הברייטא במקור השני. ביטוי דומה אפשר למצוא גם במחלוקת על הקטרת הקטורת ביוה"כ (יר' יומא א,ה (לט ע"א); ראה סעיף 2.3.2). יש לשים לב שהשם צדוקים אינו מופיעים פה, מצד אחד יש לזכור שמדובר פה רק על משפחות כהנים, והצדוקים אינם משפחת כהנים אלא זרם חברתי-דתי. מצד שני, יתכן וכל בתי הכהונה המוזכרים כאן נחשבים לצדוקים, אך במקרה זה היינו מצפים מהברייטא לציין זאת. עובדה זו עולה בקנה אחד עם חוסר הופעת הצדוקים אצל יב"מ בתקופה זו.

לסיכום, בימי שלטונם של הורדוס וארכילאוס בנו, החזיקו במשרת הכה"ג שלושה אנשים מבית ביתוס, שמקורו מאלכסנדריה. אולם עם הופעת הנציבים עברה המשרה לידי בית-חנן, וזה החזיק בה באופן בלעדי עד שנת 41. בשנה זו קיבל אגריפס הראשון את זכות המינוי, ולכן החזיר את הכהונה לבית ביתוס ע"י מינויו של שמעון קנתירא. קשה למצוא זיקה בין ההתנהגות ההלכתית של הורדוס או של ארכילאוס לבין ההלכה של הבייתוסים. ארכילאוס נושא את אשתו של אחיו, דבר הנוגד, ללא כל ספק, את הכתוב בתורה. יב"מ סיפר לנו על כבוד המיוחד שחלקו הורדוס ובנו ארכילאוס לאיסיים.<sup>55</sup> למרות שדבר זה עוזר לזיהוי הבייתוסים עם האיסיים (ראה סעיף 5.1), לדעתי נראה, שהורדוס וארכילאוס קרבו את בית ביתוס לכהונה מסיבות אחרות. יתכן שהם העדיפו שהכהונה תהיה בידי כהן שאינו פרושי, מטעמים של 'הפרד ומשול'. מינויו של כהן שאינו מזוהה עם שאר ההנהגה הדתית של העם, מוריד במידה ניכרת את כוחו הפוליטי של הכהן הגדול. מצד שני, המשך מינויו של כהן צדוקי, עלול לחזק את האריסטוקרטיה החשמונאית. סיבה נוספת, יכולה להיות אהדתו של הורדוס ליהדות התפוצות, אשר דגלה במדיניות של השלמה ברצון עם

<sup>50</sup> בית קתרוס היה מקורב לבית ביתוס ובית חנן. תיאופילוס היה מייסדו של בית זה, והיה נשוי לאחותו של יועזר בן ביתוס. שמעון קנתרס ואליהוועיני בן קנתרס, יוסף קייפא היו בניו של תיאופילוס. רגב מזהה בית זה כצדוקי. (רגב תשנ"ט, 35-36)

<sup>51</sup> כנראה יש לזהותם עם בית חנן שהיו צדוקים לפי מעשה השליחים (ה, 17).

<sup>52</sup> לפי רגב אפשר לזהות את בית פיבאי עם הצדוקים (רגב תשנ"ט, 35).

<sup>53</sup> לפי רגב, בית ביתוס מופיע כאן כדומיננטי ובכור. דבר היכול לגרום לחבריו ותומכיו להקרות בייתוסים. אפשר שבייתוס הוא כינוי לצדוקי מבית ביתוס. דבר זה יכול להסביר את החילופין ביניהם. גם אצל מחברי הבשורות הסינופטיות רואים קרבה בין הכהנים הגדולים לבין הצדוקים (רגב תשנ"ט, 37).

<sup>54</sup> מידי פעם נזכר השם ביתוס בהקשר של האישיות 'בייתוס בן זונין'. אך אין ללמוד ממנו דבר מפני שנחשב לחכם מחשובי תושבי לוד במזמנו של רבן גמליאל (תוס', פסחים י, ח; פסחים לו, ע"א; מגילה כז, ע"ב)

<sup>55</sup> להורדוס היה יחס מיוחד לאיסיים. יב"מ תולה זאת בכך, שמנחם האיסי ניבא את עלייתו של הורדוס לשלטון, ולאחר מכן ניבא שהורדוס ישלוט למשך 30 שנה לפחות. כך גם אצל ארכילאוס (קדמ טו, 371-379).

השלטון הרומי. הורדוס הפך את הבייתוסים ממשפחת כהנים ממוצעים, לקבוצה אריסטוקרטית נוספת הקרובה לשלטון. מדברי אבא שאול, בית ביתוס ובתי כהונה נוספים, מתוארים כרודפי ממון הרודים בעם - "חובטין עלינו במקלות". למרות שאין במקורות אלו רמז לכך שמדובר בקבוצה דתית, יש לשים לב לכך שמיועזר ומקנתירא הכהונה נלקחת מסיבות הקשורות להתאמה דתית לתפקיד.

## 1.5 מסורת קדומה למקורם של הבייתוסים והצדוקים

מקור מספרות חז"ל חשוב ביותר לחקר תולדות הזרמים בימי בית בשני, הנו החיבור אבות דרבי נתן.<sup>56</sup> בחיבור זה אנו עדים להבחנה ברורה בין הבייתוסים לצדוקים, ועל הקרבה הרבה ביניהם. למקור זה ישנם שני נוסחים אביא להלן את שניהם:

אנטיגנוס איש סוכו היו לו שני תלמידים שהיו שונים בדבריו והיו שונים לתלמידים ותלמידים לתלמידים. עמדו ודקדקו אחריהן ואמרו מה ראו אבותינו לומר דבר זה<sup>57</sup> אפשר שיעשה פועל מלאכה כל היום ולא יטול שכרו ערבית<sup>58</sup>. אלא אלו היו יודעין אבותינו שיש עולם<sup>59</sup> אחר ויש תחיית המתים לא היו אומרים כך. עמדו ופירשו מן התורה ונפרצו מהם שתי פרצות צדוקים ובייתוסין. צדוקים על שום צדוק ביתוס על שום ביתוס.<sup>60</sup> והיו משתמשין בכלי כסף וכלי זהב כל ימיהם. שלא היתה דעתן גסה עליהם אלא צדוקים אומרים מסורת הוא ביד פרושים שהן מצערין עצמן בעולם הזה ובעולם הבא אין להם כלום

(אבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק ה, ד"ה [מהדורת שכטר, 26])

ב' תלמידים היו לו צדוק וביתוס וכיון ששמעו את הדבר הזה שנו לתלמידיהם. ותלמידיהן אמרו דבר מפי רבן ולא אמרו פירוש. אמרו להן אילו הייתם יודעים שתחיית המתים מתן שכרן של צדוקים לעתיד לבוא היו אומרים כן. הלכו ופירשו להן ויצאו מהם שתי משפחות צדוקים ובייתוסים [וצדוקים לשם צדוק ובייתוסים] לשם בייתוס (אבות דרבי נתן, נוסחא ב, פרק י, ד"ה [מהדורת שכטר, 26])

קשה מאד לעמוד על אמינותו של מקור זה ממספר סיבות. ראשית, המקור נכתב מאות שנים לאחר הארוע המסופר בו<sup>61</sup>. שנית, המקור מציג את הפילוג והמחלוקת מנקודת ראייה פרושית. בנוסף לכך, אישים בשמות צדוק וביתוס, מזמן המאה השניה לפנה"ס, אינם מוכרים לנו משאר המקורות. על כל זאת, שינויי הגרסאות הרבים במקור זה מקשים על הסקת מסכנות ברורות. מכל מקום, מהופעתם של הבייתוסים והצדוקים זה לצד זה, יש מקום להבדיל ביניהם במידה מסוימת.

אדר"נ למעשה מתאר את תחילתו של הפילוג לזרמים מזווית הראיה הפרושית. בעזרת אזכורו של אנטיגנוס איש סוכו ניתן לתאר את הפילוג למחצית הראשונה של המאה ה-2 לפנה"ס (170-145 לפנה"ס, ראה הר 1981, 9 הע' 60). תאריך זה מביא אותנו בדיוק לזמנו של יונתן החשמונאי, שבו תולה יב"מ את תחילתו של הפילוג לזרמים (ראה הע' 3). אדר"נ הביא מסורת קדומה המספרת ששתי הזרמים, הצדוקים והבייתוסים יצאו מבית מדרש אחד, ושניהם קרויים ע"ש מייסדם. יש לשים לב שלא נאמר על תלמידיו של אנטיגנוס שהם הכופרים אלא תלמידי תלמידיהם הם אלה שכופרים בשכר ועונש בעולם הבא, ומהם יצאו "שתי פרצות" (נוסח א')<sup>62</sup>. בנוסח א' נראה שמסקנת התלמידים היא לשחזר את מסורת האבות, ומכיוון שמצאו אמרה של חכם קדום, שאינה מסתדרת עם האמונה בשכר ועונש בעוה"ב, החליטו שאין מקור קדום לאמונה מעין זו, ולכן אין הכרח להאמין בה. בנוסח ב' צדוק וביתוס מוגדרים כתלמידיו של אנטיגנוס. ישנה ביקורת שמטילה עליהם את האחריות לכפירה של תלמידיהם בכך, שלא העבירו את

<sup>56</sup> ספר זה לפי חלק מהחוקרים מאגד בתוכו מקורות קדומים מימי סוף בית שני. ראה א"א פינקלשטיין תשכ"ב.

<sup>57</sup> בכ"י ע "מה ראו אבות ללמד".

<sup>58</sup> הדברים מתייחסים לדברים שאמר אנטיגנוס איש סוכו: "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם" (אבות א, ב).

<sup>59</sup> בכ"י ע "העולם" ובכ"י א "עולם הבא".

<sup>60</sup> בכ"י ע "ביתוס היה משתמש בכלי כסף וכלי זהב כל ימיו ולא היתה דעתו גסה עליו". בכ"י א מופיעה גרסה דומה. ראה דיון ב: 3.4.

<sup>61</sup> ישנה מחלוקת בין החוקרים לגבי תיארוך מקורותיו של אדר"נ. מקור זה נערך לכל המאוחר במאה ה-8 לסה"נ, וזאת ע"פ כ"י ששרד מזמן זה.

<sup>62</sup> בנוסח ב' נאמר "שתי משפחות" (נוסח ב'). בכ"י ה "ב" משפחות רעות". עיין בחילופי גרסאות לנוסח ב במהד' שכטר, 26, הע' ד; ולנוסח א, שם, הע' ט.

המסורת כפי שראוי להעביר מסורת בעל-פה - עם פירוש לכל אמרה. בשני המקראות מופיע התמיהה של התלמידים לכך שדבר כל כך מהותי, כשכר ועונש בעוה"ב, לא נאמר כבר קודם לכן. מסורת זו ייחודית ביותר ביחס לשאר המחלקות שבהן נזכרים הבייתוסים והצדוקים. אין כאן מחלוקת על פירוש פסוק מהתורה, או על מסורת הלכתית מסוימת, אלא על פירוש אמרה מאוחרת הרבה יותר. קשה לדעת מתי חיו תלמידים אלו, והאם המחלוקת החלה רק אצלם או כבר בזמנם של צדוק ובייתוס. מדובר על מחלוקת העוסקת במקור הקדום במספר דורות בלבד. יתכן ואמונתם של הבייתוסים והצדוקים בעניין עוה"ב לא התבססה על אמרה זו, והצדוקים והבייתוסים השתמשו בה רק לשם המחלוקת.<sup>63</sup> מן המקור הקלאסי בנושא זה, ניתן למצוא רמז לבעיה מסוימת שהתחוללה בשושלת מסירת התורה. במסכת אבות כתוב "יוסי בן יועזר איש צרדה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים קבלו מהם" (אבות א, ג). יוסי בן יועזר<sup>64</sup> ויוסי בן יוחנן הנם הזוג הראשון מבין חמשת הזוגות המתוארים במקור זה, שהעבירו את התורה. לפנייהם קדם אנטיגונוס איש סוכו, ולפניו שמעון הצדיק. על אנטיגונוס איש סוכו נאמר "אנטיגונוס איש סוכו קיבל משמעון הצדיק" (שם, ב). אם כך, אז למה נאמר על הזוג הראשון ש"קבלו מהם", ולא "קבלו ממנו" או "קבלו מאנטיגונוס איש סוכו" כפי שהיינו מצפים למצוא כאן.<sup>65</sup>

ע' שרמר מעמיד אותנו על בעייתיות לשונית הקיימת בשמות של שתי זרמים אלו (Schremer 1997). בלשונם של חז"ל, אין נהוג להוסיף סיומת רבים, על מנת להגדיר קבוצה הקרויה ע"ש אדם מסוים. בד"כ הצורה המקובלת תהיה 'בית X', ואכן מצאנו כך לגבי הבייתוסים במאמר "אוי לי מבית ביתוס" (תוס' מנחות יג, ד. ראה לעיל). שרמר פותר בעיה זו בכך, שהשם המקורי של ביתוס היה השם היווני ביותוס<sup>66</sup>, שפירושו עוזר או תומך, במקרים רבים בהקשר של אלוהות. הזרם הקרוי על שמו היה מכונה במקור 'בית ביותוס'. כשהגיעה העת לכתוב את שמם בספרות חז"ל, עוות השם ל'ביתוסים' במקום 'בית ביותוס' או 'ביותוסים', וזאת במטרה לשים את שם הזרם ללעג.<sup>67</sup> תופעה דומה נעשתה בשם של הצדוקים, שהיה במקור צדוקים לפי ההגייה היוונית (Schremer 1997, 299). דבר זה נעשה על-מנת שלא יתפרש כאילו אנשים אלו היו צדוקים, ולכן שמם עוות והושם ללעג. הצעה זו אינה משנה באופן מהותי את האמור לעיל, אלא רק פותרת מספר בעיות לשוניות, ומלמדת אותנו שסביר מאד ששם המקורי של הבייתוסים היה 'בית ביותוס'. דבר זה, והאמרה "אוי לי מבית ביתוס", מחזקים את המסורת של אדר"נ בכך, שהבייתוסים קרויים על-שם ביתוס (ביותוס).

קיומם של שתי נוסחאות דומות, והתאמתן לאמונות והדעות של הצדוקים שמתאר יב"מ, מחזקת את ההשערה שמקור זה משקף מציאות היסטורית מסוימת.<sup>68</sup> זאת, ביחוד כשאנו יודעים מן המקורות ההיסטוריים על קיומו של בית כהונה, שהיו צאצאים של כהן בשם ביתוס בסוף המאה הראשונה לפנה"ס, ובמאה הראשונה לסה"נ (ראה לעיל). בנוסף לכך, תיאור הזרמים בנוסח א' כמשפחות, מחזק את ההקשר למשפחת כהונה זו.

פירוש ייחודי לחיבור זה V ביא א"א פינקלשטיין (פינקלשטיין תשכ"ב). לפיו, נוסח ב' נערך ע"י בית מדרשו של ר' עקיבא, אשר ערכו בו שינויים לפי השקפת עולמם. גישתו של נוסח ב' היא, שאין להפריד בין תחיית המתים ל"עולם אחר" – עולם הנשמות. הצדוקים והבייתוסים דינם כמו שאר אפיקורסים ומינים. לעומת זאת, נוסח א' עבר עריכה דרך תנאי דבי ר' ישמעאל, ואולי עיקרו בבית מדרשו של ר' נתן, ולכן החיבור נקרא על שמו. נוסח זה מדויק יותר, ומייצג את גישת בית שמאי. ההבדל העיקרי הוא בכך שה"פרצות" נוצרו ע"י תלמידים של תלמידים של בית מדרשו של אנטיגונוס איש סוכו. כנראה, בזמנם של יהושע בן פרחיא ונתאי הארכלי, או תלמידיהם יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח. ישנה הבחנה בין "עולם אחר", שהוא עולם הנשמות שאליו מגיעים לאחר המוות, לבין תחיית המתים. כמו כן, **האזכור שהיו לאנטיגונוס "ב' תלמידים", אינו בהכרח מתקשר לצדוק ובייתוס המוזכרים לאחר מכן**. שמות אלו נזכרים כשמות של אנשים מפורסמים שאין צורך לזהותם, אלא שהפרצות נקראו על שמם. לא נאמר ששתי הפרצות נהוו בזמן אחד. תחילה הופיעו הצדוקים, שנקראו על שם צדוק הכהן מימי הבית הראשון. אחר כך, הופיע בית ביתוס אשר התייחסו לאביו של הכהן הגדול שמינה הורדוס, ומספר כהנים גדולים במאה הראשונה לסה"נ מוזכרים כשייכים לבית כהונה זה. דבר זה מוכח מכך שביתוס היה משתמש

<sup>63</sup> בעל המאור עיניים וי"מ גרינץ מפרשים את האזכור בסוף הקטע המדבר רק על הצדוקים כרמז לכך שהבייתוסים לא כפרו בשכר ועונש לאחר המוות (ראה 5.1; גרינץ תשי"ג, לח-לט).

<sup>64</sup> חז"ל אמרו 'עד זמנו של יוסף בן יועזר היו למדים תורה כמשה רבינו, אלא רבתה מחלוקת בישראל' (תמורה טו ע"ב).

<sup>65</sup> פרשני ימה"ב ניסו לענות על קושיה זו בשני דרכים. המאירי מפרש שקבלו מאנטיגונוס איש סוכו ובית דינו, ויש המפרשים, שקבלו משמעון הצדיק ומאנטיגונוס. תחילה למדו תורה משמעון הצדיק, ולאחר פטירתו חזרו ללמוד לפני אנטיגונוס שמילא מקומו (עיין: תוספות יום טוב, אבות א, ד). כמו כן, יש הגורסים: 'ממנו'.

<sup>66</sup> כך מופיע במספר גרסאות בכ"י הטובים 'מרתא בת ביותוס/ביותסי' (Schremer 1997, 195).

<sup>67</sup> תופעה זו מוכרת בספרות חז"ל. ראה מבחר מקורות אצל (Schremer 1997, 197, nn. 48, 53, 54).

<sup>68</sup> גם האוונגליונים מזכירים את כפירתם של הצדוקים בתחיית המתים (מרקוס יב: 18; מתי כב: 23; לוקס כ: 27; מעשה השליחים כג: 7-8). ראה דיון בנושא ב: 3.2.

בכלי כסף וזהב, כלומר הוא הלך בדרך הצדוקים שכבר היתה קיימת לפני זמנו. מכאן ששתי הזרמים היו בזיקה ישירה למוסד הכהונה. פירוש זה של פינקלשטיין מסתדר היטב עם המקורות ההיסטוריים, ומבאר את המקור באופן הטוב ביותר.

## פרק ב: ההלכה הבייתוסית

הבייתוסים נזכרים בספרות חז"ל ב13 ענייני הלכה, ו41 ענייני אמונות ודעות (ראה נספח ב).<sup>69</sup> זאת כאשר 6 בתוספתא, 1 במשנה, 1 בירושלמי, 4 בבבלי, 3 באדר"נ, ו-7 בסכוליון למגילת תענית. מתוכם 6 הלכות מיוחסות רק לבייתוסים (ראה נספח א). לא מצאתי אזכור לבייתוסים במדרשים. לעומת זאת, הצדוקים נזכרים ב9 עניינים במשנה, 3 בתוספתא, 4 בירושלמי, 5 בסכוליון למגילת תענית, 2 במדרשי הלכה, 10 בבלי, 21 במדרשי אגדה (ראה טבלה בנספח א). יש לשים לב לכך, שהצדוקים נזכרים ב8 עניינים שלהם אין מקבילות לבייתוסים, כאשר אלה כמעט כולם מופיעים רק במשנה, ללא מקבילות מאוחרות יותר.<sup>70</sup> הבייתוסים נזכרים רק ב4 עניינים שלהם אין מקבילות לצדוקים.<sup>71</sup> במקורות רבים ישנם חילופים בין הבייתוסים לצדוקים בגרסאות השונות, ולכן קשה לומר אלו הלכות מתייחסות לבייתוסים, אלו לצדוקים, אלו לשניהם, ובאלו אין להתייחס כלל לאזכור שמות אלה. יש לבדוק את כל המקומות שבהם נזכרת מחלוקת הלכתית עם הבייתוסים, ולברר באילו מהם ניתן לפסוק בודאות שמדובר בבייתוסים. אסקור להלן את העניינים ההלכתיים שבהם נזכרים הבייתוסים, לפי חלוקה לרמות שונות של סבירות, שאכן מדובר בבייתוסים.

### 2.1 עניינים שבהם מדובר בודאות בבייתוסים

#### 2.1.1 חיבוט הערבה

לולב דוחה את השבת בתחילתו וערבה בסופו מעשה וכבשו עליה ביתוסין<sup>72</sup> אבנים גדולות מערב שבת וידעו בהן עמי הארץ וגררום והוציאו מתחת אבנים בשבת לפי שאין ביתוסין מודין שחיבוט ערבה דוחה את שבת ערבה הלכה למשה מסיני ואבא שאול מביאו מן המקרא שני ערבי נחל שתים אחת ללולב ואת למזבח ר' אליעז' בן יעקב או' כך הוא אומ' ליה ולך מזבח ליי' ולך מזבח

(תוספתא סוכה, פרק ג, משנה א, מהד' צוקרמאנדל 195)<sup>73</sup>

לעניין זה אין לנו גרסאות שבהם מוזכרים הצדוקים, ולכן יש לראות במחלוקת זו כמחלוקת בייתוסית מובהקת. יש לשים לב לשיטה שנוהגים הבייתוסים במאבק עם הפרושים על הלכה זו. הבייתוסים מנסים בעורמה לגרום לביטול ההלכה הפרושית, מפני שהם לא הודו שחיבוט הערבה דוחה את השבת. מעניין הדבר, שהביקורת כנגד הפרושים היא רק כלפי דחיית השבת, ולא לגבי מנהג חיבוט הערבה ככלל.<sup>74</sup> למנהג זה אין מקור בתורה, ולכן יש לברר אצל אילו זרמים היתה קיימת מסורת זו. אורבך טוען, שמנהג זה צמח בראשית תקופת בית שני, ואפשר שהמחלוקת על כך משקפת רתיעה מצד היסודות האריסטוקרטיים שבכהונה מפני עממיותו של הטקס הפומבי.<sup>75</sup> קנוהל מייחס מחלוקת זו למחלוקת על שיתוף העם בעבודת המקדש (קנוהל תשנ"א). בזמן חיבוט הערבה היו מוציאים את כלי המקדש, כדי שהעולים לרגל יוכלו לראותם (חגיגה ג, ח). לפי קנוהל, העם היה נכנס לעזרת הכהנים בין האולם למזבח, ומקיף את המזבח, אך לפי הבבלי (סוכה מד ע"א), הדבר היה נעשה רק ע"י הכהנים. אלבק אינו רואה במחלוקת זו כחלק מן המאבק בין הכהונה לשאר העם, אלא מחלוקת על מקורו של המנהג בתורה (אלבק תשי"ב: מועד 255). יש לציין שעניין זה אינו נזכר כלל במגילות קומראן.

המנהג לחיבוט הערבה מצטרף למסורות נוספות שנהגו בחג הסוכות, ושאינם מצוינים בתורה. הבולטת ביניהם היתה נטילת ארבעת המינים בימי החג. מנהג זה היה רווח גם מחוץ לחוגי הפרושים (רגב תשנ"ט, 54). לגבי חיבוט הערבה חז"ל עצמם חלוקים לגבי מקורה של המצוה.

<sup>69</sup> זאת בניגוד לספירות אחרות. לפי הר הבייתוסים נזכרים בספרות חז"ל ב-11 ענייני הלכה, ו-2 בתחומי אמונות ודעות (הר 1981, 16-18). לפי זוסמן קיימים 9 עניינים בהלכה, מתוכם 7 בתוספתא (זוסמן תש"ן). לפי רגב ישנם 9 הלכות משותפות לשניהם, 7 הלכות המיוחסות רק לצדוקים ו6 הלכות המיוחסות רק לבייתוסים (קציר העומר, חיבוט הערבה, תפילין, מידה כנגד מידה, 'ירקה בפניו', 'ופרשו השמלה') (רגב תשנ"ט, 22-23).

<sup>70</sup> מלבד הטבלת המנורה, ישיבה על כל דם, ושרפת הפרה (ראה נספח א).

<sup>71</sup> זאת כאשר 3 מתוכם מופיעים במקום אחד בסכוליון למגילת תענית. ראה נספחים א' וב'.

<sup>72</sup> בכ"י א': 'ביתוסין'; בכ"י ב': 'ביתוסין'.

<sup>73</sup> השווה סוכה מג ע"ב.

<sup>74</sup> עניין קיום ההלכה שבמחלוקת בשבת, חוזר על עצמו במספר עניינים (עצרת אחר השבת, טבילת מנורה). נראה שחז"ל נהגו להשתמש בנשק 'השבת' במחלוקות הלכתיות כדי לפרסם ולכפות את הלכותיהם (ראה גם סעיף 2.7). שיטה זו מצויה גם בתוך מחלוקות חז"ל. עיין במחלוקת בין ר' גמליאל לר' דוסא בן הורקנס (רה"ש כה ע"א).

<sup>75</sup> א' א' אורבך, ההלכה מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים 1984, 28-29.



לאבא שאול, שמציג מסורת בימי הבית, אין ספק שמצוה זו מהתורה: "ערבה הלכה למשה מסיני, אבא שאול אומר מן התורה שנאמר וערבי נחל, ערבה למזבח" (תוס' סוכה ג, א, מהד' ליברמן). אולם, ישנם דעות המופיעות בתקופה מאוחרת יותר המייחסות זאת לנביאים (סוכה מד ע"א). ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי חלקו על מקור המצווה. אחד אמר שהיא "יסוד הנביאים" ואחד אמר שהיא 'מנהג נביאים'. למרות זאת ר' יוחנן אומר שהיא הלכה למשה מסיני (סוכה לד ע"א; ירושלמים שם, ד, א (נד ע"ב)). אבא שאול חי בזמן הבית ולומד שזה מן התורה בעוד דורות מאוחרים מערערים קביעה זו. רגב טוען, שהבייתוסים קיבלו את המסורת של חיבוט הערבה, אך בניגוד לפרושים חשבו שאין מסורת בעל-פה דוחה מצווה מהתורה (רגב תשנ"ט, 29). במחלוקת על ניסוך המים (ראה להלן) חז"ל אינם מדגישים שזה מהתורה. לעומת המחלוקת על חיבוט הערבה שבה הם פועלים לפרסם שזה מהתורה,<sup>76</sup> ומכך מסיק רגב שהבייתוסים הכירו בחיבוט הערבה מדרבנן, אך לא מהתורה. אך, אם חיבוט הערבה אינו מהתורה ראוי שלא ידחה את השבת, כפי שולב דוחה שבת רק ביום הראשון (סוכה ג, יב-יג).

נראה שעיקר המחלוקת בין הבייתוסים לפרושים היתה בשאלה האם המנהג לחבוט את הערבה על המזבח הוא מהתורה, וזאת מפני שחז"ל מדגישים שהוא מהתורה. כלל לא ברור מאיזו סיבה ראו הבייתוסים או הפרושים, שבחיבוט ערבה יש מלאכה האסורה בשבת. אפשר לשער שסיבת הנחת אבנים גדולות על הערבות היתה בגלל שהאבנים בשבת נחשבות ל'מוקצה' (שבת כ, ד; שם כא, א-ב). דבר זה היה אמור למנוע מהפרושים להוציא את הערבות שהוכנו בערב שבת. לא ברור למה כוונתה של האמרה בסוף המשנה. האם חיבוט ערבה עצמו דוחה שבת, או שפשוט מותר לעשות כל מלאכה בשבת על מנת להביא ערבות למזבח בשביעי של סוכות? דבר דומה מוצאים בעניין קצירת העומר, כשחז"ל מתירים לחלל שבת לשם הבאת שעורים לעומר (ראה להלן). לסיכום, נראה שהבייתוסים ניצלו את השבת כדי לנסות למנוע את קיום חיבוט הערבה בשבת במקדש. את זאת עשו על-ידי העמדת הפרושים במבחן האם יחללו את השבת בכך, שיזיזו את האבנים כדי לקיים את מנהג חיבוט הערבה.

## 2.1.2 זמן קצירת העמר ו'עצרת אחר השבת'

כי תבאו אל הארץ אשר אני נתן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן: והניף את העמר לפני ה' לרצונכם ממחרת השבת יניפנו הכהן ... וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמיימת תהיינה: עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה' ... וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבדה לא תעשו חקת עולם בכל מושבותיכם לדרתיכם (ויקרא כג: י-כא).

כיצד היו עושים. שלוחי בית דין יוצאים מערב יום טוב, ועושין אותו כריכות במחבר לקרקע, כדי שיהא נוח לקצור. וכל העירות הסמוכות לשם, מתכנסות לשם, כדי שיהא נקצר בעסק גדול. כיון שחשכה, אומר להם, בא השמש, אומרים הין. בא השמש, אומרים הין. מגל זו, אומרים הין. מגל זו, אומרים הין. קפה זו, אומרים הין. קפה זו, אומרים הין. בשבת אומר להם, שבת זו, אומרים הין. שבת זו, אומרים הין. אקצור, והם אומרים לו קצור. אקצור, והם אומרים לו קצור. שלש פעמים על כל דבר ודבר, והם אומרים לו הין, הין, הין. וכל כך למה, מפני הבייתוסים, שהיו אומרים, אין קצירת העמר (במוצאי יום טוב) (משנה, מסכת מנחות פרק י משנה ג).

במחלוקת זו כמעט כל הגרסאות גורסות שמדובר בבייתוסים.<sup>77</sup> נראה שהתורה לא ציינה תאריך מוגדר להנפת העומר חוץ מן העובדה שזמנו 'ממחרת השבת'. התורה גם לא ראתה צורך להגדיר את 'השבת', שמחרתה יניפו את העומר, ותחל הספירה. המשנה מדגישה שפרטים מסוימים בטקס הנפת העמר נועדו להדגיש שהנפת העומר נעשית שלא כדעת הבייתוסים. מצווה זו הפכה למחלוקת חריפה בין הבייתוסים לבין הפרושים בימי הבית השני, וכנראה גם בין הזרמים האחרים. הפרושים פרשו את 'השבת' ככינוי נוסף ליום טוב. הבייתוסים חלקו על דעת הפרושים הטוענים שיום הנפת העמר יהיה תמיד בט"ז בניסן, ממחרת הפסח, וטענו שיש להניף את העומר ממחרת 'שבת בראשית'.<sup>78</sup> אולם, לא נאמר לנו דבר על איזו 'שבת בראשית' מתכוונים הבייתוסים. מידע נוסף ניתן לקבל מתוך ויכוח בנושא זה בין ר' יוחנן בן זכאי לבין 'זקן בייתוסי'.

<sup>76</sup> בבבלי נאמר שהמצווה דוחה שבת כדי לפרסם שהיא מהתורה (סוכה מג ע"ב).

<sup>77</sup> פרט לכ"י פרמה לסכוליון למגילת תענית, יח בניסן.

<sup>78</sup> מחלוקת זו מעידה שבייתוסים העדיפו לפרש את התורה 'דברים ככתבן'. ראה 3.1.1.

דשבויעא דלא למספד שהיו בייתוסין אומרים עצרת אחר השבת ניטפל להם רבן יוחנן בן זכאי ואמר להם שוטים מנין לכם ולא היה אדם אחד שהיה משיבו חוץ מזקן אחד שהיה מפטפט כנגדו ואמר משה רבינו אוהב ישראל היה ויודע שעצרת יום אחד הוא עמד ותקנה אחר שבת כדי שיהו ישראל מתענגין שני ימים קרא עליו מקרא זה {דברים א'} אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר ואם משה רבינו אוהב ישראל היה למה איחרן במדבר ארבעים שנאמר לו רבי בכך אתה פוטרני אמר לו שוטה ולא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטילה שלכם (בבלי, מסכת מנחות דף סה).<sup>79</sup>

הויכוח אינו נסוב על תאריך קצירת העומר, אלא על הזמן שבו יחול חג השבועות לאחר חמישים היום. יום זה תמיד יהיה זהה ליום תחילת הספירה. השערה ראויה לציון היא, שמהות המחלוקת קשורה לאופיו הכפול שחז"ל ייחסו לחג השבועות – הן כחג חקלאי המציין את סוף ספירת העומר, והן כתאריך מתן תורה הקשור לסוף תהליך יציאת מצרים שהחלה בפסח.<sup>80</sup> עדיין לא ברור האם הבייתוסים חשבו שיש להתחיל לספור לאחר יום השבת שחל בתוך חג הפסח, או ביום ראשון שחל לפני או לאחר שבעת ימי החג. יתכן שכלל לא ראו צורך לקשור את תחילת הספירה לחג הפסח, והתחילו לספור עם זמן תחילת הקציר על-פי הפסוק "שבעה שבעת תספר לך מהחל חרמש בקמה תחל לספר שבעה שבעות" (דברים טז: ט).<sup>81</sup> כלומר, מתחילים לספור עם תחילת עונת הקציר.

נראה שלפרושים היתה מסורת קדומה שעל פיה פירשו את "מחרת השבת" "למחרת יו"ט" (תבואה תשנ"ה, 137-138). אך מחלוקת מעין זו יכולה להיוולד רק כתוצאה של תקופה ממושכת שבה לא קיימו את המצווה.<sup>82</sup> אם נשתמרה מסורת מסוימת לגבי מועד קצירת העומר, הדבר יכל להיות רק אצל הפרושים, מפני שהבייתוסים לא טוענים שיש להם ידע שעבר בקבלה. משום כך, נראה שחידוש קיום מצוות העומר החל במאה ה-2 לפנה"ס או ה-1 לפנה"ס, לכל המאוחר. אולי הדבר מלמד על התגברות מרכזיותו של המקדש בחיי העם, ובייחוד בתחום החקלאי שייצג את רוב האוכלוסייה. הפירושים שהוצאו ע"י הזרמים השונים, בניגוד לפירוש לעיל, אינם קושרים את יום תחילת קצירת העומר לתחילת הקציר, אלא קושרים את תחילת הקציר ליום קבוע שבו מניפים את העומר. קיום מצוה זו מעידה על קשר אמיץ בין החקלאות למקדש, המתבטאת בתלותה של האוכלוסייה החקלאית בעבודת המקדש.

פרשנותם של הבייתוסים שונה ממה שעולה מתרגום השבעים, פילון ויב"מ שדעתם זהה לפרושים.<sup>83</sup> לדעתם של תרגום השבעים ופילון, ישנה חשיבות רבה מפני שהם משקפים את הפרשנות הידועה ביהדות מצרים של תקופת בית שני. לתרגום השבעים ישנה גרסה אחרת אשר גורסת שיום הנף הוא יום ראשון בשבוע (באומגרטן תשנ"ו, 403). אך ככלל, קשה ללמוד מתרגום השבעים, מפני שנערכו בו מידי פעם תיקונים ע"י יהודים יודעי עברית ויוונית. ראינו לעיל שמקורם של הכהנים מ'בית ביתוס' הנו מאלכסנדריה, ולכן עדותו של פילון מצמצמת את האפשרות שמקור מחלוקת זו קשור למסורת שהביאו עמם הבייתוסים ממצרים.<sup>84</sup> דבר זה מלמד שהפירוש ש'יום הנף' הוא בט"ז ניסן היה קיים זמן רב לפני פריצת מחלוקת זו. לדעת באומגרטן, המחלוקת נובעת מן התפישה שיש להמנע מחפיפת ימי מועד עם יום השבת.<sup>85</sup> הבעיה בהשערה זו, היא שלא מצאנו מחלוקת דומות לגבי המועדים האחרים, והיא מתבססת על ההנחה שהבייתוסים קרובים לאנשי קומראן. באחת המגילות מקומראן (4Q513) מצאנו את כינוי הגנאי "תעות עורון", המיוחס כנראה, לחכמים המתחילים את ספירת העומר ממחרת היום הראשון של הפסח.<sup>86</sup> אין לנו עדות מספרות חז"ל, שזרמים נוספים חלקו על הפרושים בנושא זה, ולכן ישנה נטייה בקרב חלקם של החוקרים לזהות את הבייתוסים עם אנשי קומראן. על מנת להכריע בעניין זה, יש לברר מתי בדיוק יש להקריב את העומר לפי הבייתוסים. דבר זה אפשר ללמוד מן הברייתא הבאה:

<sup>79</sup> השווה סכוליון למגילת תענית, לח בניסן, מהד' ליכטנשטיין, 324-325.

<sup>80</sup> ראה: א"ד בוראק, "הבאת העומר: בהלכה ובאגדה", אור המזרח ח/א-ב [כט-ל] (טבת תשכ"א), 16-17, 65.

<sup>81</sup> עיין הופמן, ויקרא, ב, קיג-קנא; ספרי דברים, קלו; זוסמן תש"ן, הע' 81.

<sup>82</sup> נראה שקיום מצווה הופסק למשך זמן ממושך. אולי החל מגזירות אנטיוכוס, מתק' הפרסית או בית ראשון.

<sup>83</sup> תרגום השבעים, ויקרא כ"ג; פילון, החוקים המיוחדים ב, 162, 176; קדמ' ג, 250, 252. ראה באומגרטן תשנ"ו, 403.

<sup>84</sup> אפשר היה לטעון שפילון היה פרושי. אך מחקר של דני שוורץ מלמד שלפילון היתה נטיה צדוקית. ראה: D. Schwartz, "Philo's Priestly Descent", in *Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandmel*, ed. F. Greenspahn et al., Chico 1984, pp. 166-170.

<sup>85</sup> J. M. Baumgarten, "Polemics in New Fragments from Qumran Cave 4", *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem 1985, pp. 390-399.

<sup>86</sup> שם, 394-396.

בראשונה היו מקבלין עדות החודש מכל אדם פעם אחת שכרו ביתסין<sup>87</sup> שני עדים לבוא ולהטעות את החכמים לפי שאין ביתסין מודין שתהא עצרת אחר השבת בא אחד ואמ' עדותו והלך לו ובא שיני ואמ' עולה הייתי במעלה אדומים ראיתיו רובץ בין שני סלעים ראשו דומה לעגל אזניו דומות לגדי ראיתיו ונבעתתי ונפלתי לאחריי והרי מאתים זוז צרורות לי בפונדתי אמרו לו המעות נתונות לך במתנה והשוכריך יבואו וילקו מה ראית ליזקק לכך אמ' להם לפי ששמעתי שביתסין מבקשין לבוא להטעות את החכמים אמרתי מוטב שאלך ואודיע את חכמים

*(תוספתא ראש השנה פרק א משנה טו, מהד' צוקרמאנדל 210).*<sup>88</sup>

שיטה זו, שנוקטים הבייתוסים, המנסה בערמה לשנות את הלכות הפרושים הנוהגות במקדש, חוזרת על עצמה בעניינים, שבהם חולקים הבייתוסים על הפרושים. נראה שהבייתוסים, למורת רוחם, קיבלו את החלטות בית הדין הגדול שהיה בשליטת הפרושים. דבר המעיד שהבייתוסים לא "פרשו מרוב עם" (ראה סעיף 5.1). במקרה זה הבייתוסים שכרו עדי שקר להעיד על מולד החודש. באותה שנה עתיד היה חודש אדר להיות מלא, וראש חודש ניסן לחול ביום ראשון. כך גם חג הפסח שחל באותו יום בשבוע שחל ראש החודש. כלומר, יום קצירת העמר עתיד היה לחול ביום שני, שהוא ממחרת הפסח לפי הפרושים. הבייתוסים רצו להקדים את יום קצירת העמר ליום ראשון בשבוע, ולשם כך ניסו לגרום לבית הדין להתחיל את החודש יום אחד קודם. לפי כך, ניתן לשער שהבייתוסים חשבו, שיש לקצור את העמר לאחר השבת, שבתוך שבעת ימי חג המצות. מכאן נראה, שהבייתוסים החזיקו באותו לוח שנה כמו הפרושים. ראה נוספת לכך שהבייתוסים התייחסו לשבת שבתוך חג המצות, היא מהדברים שאומר ר' יוסי היוצא נגד שיטת הבייתוסים בטענה, שאם 'יום הנף' לא יהיה מיד לאחר חג הפסח, ייווצר מצב שחג עצרת לא יהיה 50 יום מחג הפסח, ויכול להגיע 56 ימים (מנחות סה ע"א)<sup>89</sup>. בנוסף לאלה, ניתן לראות שהבייתוסים החשיבו את קידוש החודש על-פי מולד הירח. שני עניינים אלו אינם עולים בקנה אחד עם לוח השנה של אנשי קומראן, שהחזיקה בלוח השנה השמשי של "חג חנוך" (ראה הע' 31). לפי לוח זה, 'יום הנף' חל למחרת השבת הראשונה שלאחר שבעת ימי חג המצות, בכ"ו בחודש ניסן, ואילו חג השבועות חל בט"ו בסיון. גם מספר היובלים (טו:א, רג) משמע שהספירה לקראת השבועות התחילה אחרי חג המצות, וכך זיהו אנשי קומראן את יום קצירת העומר ממחרת השבת הראשונה שלאחר חג המצות, שלפי הלוח שלהם הוא לעולם בכ"ו בניסן.<sup>90</sup> יש הרואים באותו העד שעולה ממעלה אדומים חיזוק לכך שמדובר בזרם האיסיים (זוסמן תש"ן, 51). לדעתי, אין כל סיבה לייחס לכך חשיבות, מפני שעד זה, מעיד על עצמו שאינו בייתוסי, ומזדהה עם הפרושים.

חלקם של החוקרים רואים במקור זה עדות לכך, שלבייתוסים היה לוח שנה שונה משל הפרושים. גרינץ מבסס טענה זו על ההנחה שהבייתוסים לא נבדלו משאר העם, ונהגו לקיים את חג השבועות לפי התאריך שלהם (גרינץ תשי"ג, מ, הע' 68). לדעת זוסמן, ניתן להסיק מן האמור לעיל שלבייתוסים היה לוח שנה שונה משל הפרושים.<sup>91</sup> לדעתו, רק כת שאינה תלויה בראיית החודש כלל, יכולה להטעות בית דין מבלי לקלקל מועדי עצמה. זוסמן גם רואה בניסוח היחודי "אין קצירת העומר במוצאי יום טוב" רמז לכך, כי לפי הבייתוסים קצירת העומר אינה אפשרית גם לאחר שבת הנופלת על יו"ט ראשון בפסח, או בשביעי של פסח.

לעניות דעתי, יש להסיק מסקנה הפוכה מן האמור לעיל. ממקורות אלו ניתן ללמוד על כך, שהשפעתם של הבייתוסים על בית הדין הגדול שבירושלים (הסנהדרין) היתה מזערית, אם בכלל. הם נזקקו לבצע תרגילים כדי לגרום לבית הדין שיפסוק לפי דעתם. אין כל סיבה לכך שירצו לשנות את זמן חידוש החודש, אם אין לדבר משמעות עבורם. נראה שהם הכירו במקור הסמכות של בית הדין המקדש את החודש על-פי הלבנה. בנוסף לכך, ראינו לעיל, שהשינוי היחידי שיכלו הבייתוסים לחולל ע"י מעשה זה הנו הקדמה של קצירת העומר ביום אחד, ולכן אין כל אפשרות שהדבר היה מביא את הפרושים לקצור את העומר לפי לוח השנה של אנשי קומראן.

א' רגב הציע הבחנה מעניינת בין יום קצירת העומר לבין יום עצרת, וזאת מפני שקיימת גרסה בסכוליון למגילת תענית אשר גורסת את העניין ביחס לצדוקים. רגב מבין, שמקור זה עוסק רק בחג השבועות, ולכן מניח שיש לעשות הפרדה בין שני המחלוקות (רגב תשנ"ט, 23, 31). מצד שני

<sup>87</sup> בכ"י ב: 'בייתוסין'.

<sup>88</sup> גירסא מקבילה לסיפור זה מופיע בבבלי, רה"ש כב ע"ב. בגרסא זו לא מוסבר מניע המעשה. גרסא נוספת מופיע בירושלמי, רה"ש ב, א (א ע"ב). שם נוספים עוד פרטים לגבי המניע של הבייתוסים: "ומה קלקול הוה תמן שהיו אומרים עצרת לאחר השבת והיו יוצאין עליו מבערב בחזקת שנתקדש. מעתה על ניסן לא יקבלינון עלש אר ירחיא יקבלינון א"ר יוסי בי רבי בון עיקר קלקלתהון מן אדר הוות. מעתה כד היא דכוותהון יקבלינון אין לית הוא דכוותהון לא יקבלינון זו מפני זו".

<sup>89</sup> ר' יוסי מניח שכולם קבלו את המסורת, שחג השבועות הוא גם חג מתן תורה, ולכן חייב לבוא 50 יום לאחר חג הפסח, שהוא תאריך יציאת מצרים.

<sup>90</sup> טלמון תשנ"ח, 107; זוסמן תש"ן, 49, סוף הע' 166. החישוב נעשה לפי מועד 'חג השמן' החל בכב' לחודש השישי - יבעשרים ושנים בו מועד שמן' (זוסמן תש"ן, 30).

<sup>91</sup> זוסמן תש"ן, 31 הע' 81. כמו כן, הוא מסיק מכך, שלוח השנה של הבייתוסים היה לוח שמשי.

רגב אינו טוען, שהצדוקים היו בדעה שונה משל הבייתוסים בעניין מועד קצירת העומר, וזאת מפני שהמחלוקת בנוגע למועד העצרת נגזרת מהמחלוקת של מועד קציר העומר (שם, 71). מכל מקום הוא מייחס לבייתוסים וגם לצדוקים את הדעה, שהעומר נקצר במוצאי שבת הראשונה לאחר יום טוב ראשון של פסח, ויום העצרת הוא חמישים יום לאחר מכן, אשר יוצא גם כן, ביום ראשון בשבוע (שם, 78). לדעתי, אין ליחס חשיבות למקור במגילת תענית המופיע רק בכ"י פרמה, וזאת למרות שהוא מתייחס גם ליום קצירת העומר, בניגוד למה שטוען רגב (ראה הערות 130, 131). עדיין נשאלת השאלה למה מחלוקת זו מיוחסת בעיקר לבייתוסים. במידה ורגב צודק ניתן להסביר זאת בכך שהבייתוסים פעלו ביתר שאת נגד ההלכה הפרושית בנושא זה מהצדוקים. אך נראה יותר שהצדוקים לא חלקו כלל על הפרושים בעניין זה.

## 2.2 עניינים שבהם ישנה סבירות גבוהה שמדובר בבייתוסים

### 2.2.1 'עין תחת עין', 'ופרשו שמלה', 'יורקה בפניו'

לפי הסכוליון למגילת תענית הבייתוסים נהגו לפרש את התורה כפי שהיא כתובה.<sup>92</sup> מובאות שם דוגמאות לפירושים של שלושה מצוות מהתורה, שבהן פירשו "עין תחת עין", "שן תחת שן", "ופרשו השמלה לפני זקני העיר", ו"יורקה בפניו" כפשוטם. בשני הראשונים מדובר על מצוות מידה כנגד מידה (שמות כא: כד; ויקרא כד: כ). קשה להאמין, שהיתה קבוצה יהודית חשובה בימי בית שני שנהגה לדון בצורה זו, ללא כל אזכור לכך במקורות נוספים. כמו כן, קשה להאמין שהבייתוסים השתמשו בפירוש זה, הלכה למעשה, בחברה שבה ההלכה הפרושית שולטת. אולי פירושים נבע מכך, שקל היה להם לומר שהדברים הם כפשוטם, מפני שלא עליהם היתה האחריות לפסוק הלכות לחברה שבה חיו. אין זה אומר, שהבייתוסים לא האמינו בפירושים אלו. הם פשוט לא עמדו במבחן המעשי, שבו יכלו להתקל במצבים חריגים הנובעים מהפירוש הפשטני, שכתוצאה מכך היה עליהם לשכלל את הפירוש. דברים אלו אינם אומרים, שהלכה מעין זו אינה אפשרית. דין זה היה מקובל בקרב אומות העולם בעת העתיקה, עם אפשרות להמיר את העונש בתשלום כספי (רגב תשנ"ט, 83). גישה דומה אפשר למצוא בספר היובלים<sup>93</sup>, ואצל פילון (על החוקים ג 183-181, 195). את עניין הבחירה, להחליף את הדין הגופני בתשלום כספי, אפשר למצוא גם אצל יב"מ הסובר, שלניזוק יש אפשרות להחליף את העונש בכסף (קדמ' ד 277). מעניין שבקומראן אין אנו מוצאים גישה מעין זו. ביוון ורומי בתקופה זו אסרו להחליף את העונש הגופני בממון (רגב תשנ"ט, 86). אפילו אצל חז"ל, אפשר למצוא דעה הנותנת מקום לעונשים גופניים עם גישה של מידה כנגד מידה, כך שר' אליעזר בן הורקנוס טוען שהעונשים הגופניים נוהגים במקרה של פגיעה מכוונת (מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים ח). למעשה, ר' אליעזר משקף בכך את ההלכה קדומה של בית שמאי (רגב תשנ"ט, 86-85). רגב טוען, שהלכה זו אכן התבצעה ע"י הצדוקים-בייתוסים.

ההלכה הבאה הנזכרת בסכוליון היא, בדיקת בתולי אשה ע"י זקני העיר, כאשר בעלה החדש טוען שהיא אינה בתולה (דברים כב: יג-כא). פירוש פשטני לעניין זה היה מצוי גם בספרות חז"ל. ר' אליעזר בן יעקב נקט באותו פירוש של הבייתוסים: "רבי אליעזר בן יעקב אומר דברים ככתבן שמלה ממש" (כתובות מו ע"א). אך רובם של חכמים חשבו אחרת, וההלכה נפסקה שהדברים אמורים כמשל: "ר' עקיבא אומר "הרי הוא אומר ופרשו השמלה לפני זקני העיר נמצא עדי הבעל זוממים. ופרשו השמלה, יבואו עדיו של זה ועדיו של זה ויאמרו דבריהם לפני זקני העיר" (ספרי דברים כי תצא רלז).<sup>94</sup>

ההלכה השלישית הנזכרת בסכוליון היא בעניין מצוות היבום (דברים כה: ט). כאשר אדם מסרב ליבם את אשתו של אחיו המת, ישנה מצווה שבה האלמנה יורקת בפניו. הפירושים בעניין זה דומים לעניין הקודם. גם כאן ר' אליעזר ור' עקיבא נחלקים (כתובות יב, ג). ר' אליעזר חושב, שאין החליצה מתקיימת ללא היריקה, אך ר' עקיבא חושב שמספיקה החליצה.<sup>95</sup>

לסיכום, ראינו שפירוש התורה הפשטני המופיע בסכוליון, כמייצג את דעת הבייתוסים, הנו פירוש שהיה מצוי גם בחוגים אחרים בעולם הקדום (מידה כנגד מידה), ובחז"ל (ופרשו שמלה, יורקה בפניו). במקרים אלו, הפרושים נוקטים בפירוש מדרשי לפסוקים שבהם ישנה מצווה מהתורה אשר אינה תואמת את ערכיהם, ולכן הלכתם מקלה בעניינים אלו. לעומת זאת, הבייתוסים נוקטים בפירוש הדברים ללא כל פשרות. לדעתי, אין לחפש הסברים חברתיים לפירוש הבייתוסים,

<sup>92</sup> ראה 3.1.1 לדיון בעניין המקור.

<sup>93</sup> "על כן הוקם בלחות השמים בדבר אשר הרג איש את רעהו בו יהרג כאשר פצעו כן יעשה לו" (יובלים ד: כג).

<sup>94</sup> השווה: מדרש תנאים לדב' כב 17; מכילתא משפטים ו; ירו' כתובות ד, ד (כח ע"ג); עין רגב תשנ"ט, 94.

<sup>95</sup> השווה: ספרי דברים כי תצא, רצא; מדרש תנאים לדברים, כה: ט; יבמות יב, ג. ראה רגב תשנ"ט, 95.

מפני שאין הם מפרשים את הפסוקים כלל, אלא מעדיפים להבין אותם ככתבם. אולי אם היתה מציאות, שבה הבייתוסים הם אלה שקובעים את ההלכה שעל-פיה ישפוט בית הדין הגדול, היה אפשר לעסוק בהשערות שונות על-מנת להסביר מאיזו סיבה הבייתוסים לא רצו להקל בעניין זה, אך אין לנו שום עדות שכך היה. יש להבין הלכות אלו עם גישתם הכללית של הבייתוסים לתורה שבעל-פה (ראה סעיף 3.1).

## 2.3 עניינים שבהם ישנה סבירות בינונית שמדובר בבייתוסים

### 2.3.1 ניסוך המים על המזבח

מימתי מנסכין אותן עם איברי תמיד. שכבר היה מעשה בביתס<sup>96</sup> אחד שניסך על רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהן. ונפגמה קרנו של מזבח ובטלה עבודה בו ביום. עד שהביאו גוש אחד של מלח ונתנו עליו, כדי שלא יראה מזבח פגום. שכל מזבח שאין לו לא קרן ולא כבש ולא יסוד פסול. רבי יוסי בי ר' יהודה או' אף הסובב.  
(תוספתא סוכה ג ד, מהד' ליברמן 881-882)

כאן, אנו עדים לנוכחותם של כהנים בייתוסים בבית המקדש. קשה לדעת האם אכן מדובר בכהן בייתוסי, מפני שבגרסאות המקבילות כינוי זה אינו מופיע. הבבלי גורס 'צדוקי' (סוכה מח ע"ב), והמשנה גורסת 'אחד' (סוכה ד, ט). הצדוקים, הבייתוסים או אולי שניהם לא קיבלו את המסורת, שבסוכות יש לנסך על המזבח מים במקום יין. אחד הכהנים החליט לנהוג לפי אמונתו, ונסקל על-ידי העם באתרוגים. כתוצאה מכך המזבח נפגם, והיה צריך להביא גוש של מלח לתקנו. מקור זה יכול להתאים לבייתוסים, בשל אופיו המרדני של הכהן. התופעה של ניסוך לשנות את הלכות הפרושים חוזרת על עצמה בעניינים שבהם מוזכרים רק הבייתוסים (עצרת אחר השבת, חיבוט הערבה, וקטורת ביוה"כ). גם בעניין זה, הבייתוסים מעדיפים להשאיר צמודים למקרא כפשוטו. יב"מ מזכיר סיפור דומה שבו אלכסנדר ינאי נסקל ע"י העם באתרוגים כשעמד ליד המזבח, אך הוא אינו מפרט על מה עורר את רגזו של העם (קדמי' יג, 372). יש לציין שעניין זה אינו נזכר כלל במגילות קומראן. יש הרואים במחלוקת זו חלק ממאבק הלכתי בין הכהונה לזרם העממי, ומקשרים אותה למחלוקת בעניין חיבוט הערבה.<sup>97</sup> מחלוקת אחרת שאפשר לקשר לעניין זה היא הקטרת הקטורת ביוה"כ, ששם גם נזכרת פגיעת קרנו של המזבח (ראה להלן).

### 2.3.2 הקטרת ענן הקטורת ביום הכפורים

בשל מורכבות עניין זה, אביא להלן את רב המקורות העוסקים הדבר:

ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארן ולא ימות כי בענן אראה על הכפרת: בזאת יבא אהרן אל הקדש ... ולקח מלא-מחתה גחלי-אש מעל המזבח מלפני ה' ומלא חפניו קטרת סמים דקה והביא מבית לפרכת: ונתן את-הקטרת על-האש לפני ה' וכסה ענן הקטרת את-הכפרת אשר על-העדות ולא ימות  
(ויקרא טז א)

למה הוא פורש ובוכה מפני שצריך להשביעו ולמה הן פורשין ובוכין מפני שצרכו להשביעו ולמה צרכו להשביעו שכבר היה מעשה **בבייתוסי**<sup>98</sup> אחד שהקטיר על שבחוץ ויצא ענן הקטרת והרתיע את כל הבית שהיו **בייתוסי** אומ' הקטיר על שבחוץ שני וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על הארון ולא ימות אמרו להם חכמי' והלא כבר נאמר ונתן את הקטרת על האש לפני יי' כל שמקטיר אין מקטיר אלא שבפנים אם כן למה נאמר כי בענן אראה על הכפרת מלמד שנותן בה מעלה עשן הא אם לא נתן בה מעלה עשן חייב מיתה כשיצא אמי' לו לאביו כל ימיכם הייתם דורשין ואין אתם עושין עד שעמדתי אני ועשיתי אמי' לו אבא אף על פי שאנו דורשין אין אנו עושין שומעין אנו לדברי חכמי' תמיהני עליך שאם תאריך לא שהה שלשה ימים עד שנתנוהו בקברו

<sup>96</sup> בכ"י ד: 'בבייתוסי'.

<sup>97</sup> א' א' אורבך, ההלכה מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים 1984, 28-29.

<sup>98</sup> בכ"י ב: 'בבייתוסי'; בכ"י ד: 'בבייתוסי'.

(תוספתא יומא א ח, מהד' צוקרמאנגל 181)

גמ' על גבי שער המים היתה וסמוך ללישכתו היתה הוא פורש ובוכה שנחשד והן פורשין ובוכין שצרכו לכך ולמה משביעין אותו מפני **הבייתוסין** שהיו אומרים יקטיר מבחוץ ויכניס מבפנים מעשה באחד שהקטיר מבחוץ והכניס מבפנים וכשיצא אמר לאביו אף על-פי שהייתם דורשין כל ימיכם לא עשיתם עד שעמד אותו האיש ועשה אמר לו אף-על-פי שהיינו דורשין כל ימינו אבל כרצון חכמים היינו עושין ... צווחה עליהן העזרה צאו מיכן בני עלי טימאתם בית אלהינו  
(ירושלמי יומא דף זא פרק א הלכה ה)

בבו ביום נפגמה קרן המזבח ונתנו עליו גוש של מלח שלא יהא נראה כפגום שכל מזבח שאין לו קרן וסובב ויסוד פסול הוא בעון קומי ר' אבהו והא כתיב {ויקרא טז} וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקדש עד צאתו אפי' אותן שכתב בהן {יחזקאל א} ודמות פניהם פני אדם לא יהיו באהל מועד אמר לו בשעה שהוא נכנס כדרכו כתיב {ויקרא טז} והביא מבית לפרכת ונתן את הקטרת על האש לפני ה' שלא יתקן מבחוץ ויכניס מבפנים שהרי **הצדוקין** אומרים יתקן מבחוץ ויכניס אם לפני בשר ודם עושין כן קל וחומר לפני המקום  
(ירושלמי, יומא דף זב פרק א הלכה ה גמרא)

בעניין זה שורר בלבול רב במקורות בין הצדוקים לבייתוסים.<sup>99</sup> בירושלמי עניין זה מופיע בסמיכות פעמיים, כאשר בפעם הראשונה מדובר בבייתוסים, ובפעם השניה בצדוקים. בשני המקרים נאמר "מפני X שהיו אומרים יקטיר/יתקן מבחוץ ויכניס (מפנים)". יתכן שיש כאן שני מסורות, כאשר השנייה מבולבלת יותר. לפי רגב, הדרשות המיוחסות לצדוקים ולבייתוסים בנודע למעשה הקטרת עומדות במבחן ביקורת האמינות. שכן הן עונות על קשיים פרשניים בהבנת פסוקי התורה (רגב תשנ"ט, 128 הע' 9).

המסורת השנייה מתחילה באזכור פגימת קרן המזבח, ותיקונו בידי גוש מלח. מכיוון שלא מסופר כיצד נפגם המזבח יש להניח שסיפור זה נלקח מסיפור ניסוך המים (ראה סעיפים 2.3.1), ולכן אפשר לקשר את הכהן הנדון לאותו בית כהונה של הכהן המוזכר בניסוך המים. מחלוקת זו עוסקת במעמד אשר היווה את שיא עבודת המקדש. אי הסכמה כיצד יש לערוך מעמד זה, מלמדת על מתיחות גדולה, שהיתה בין הפרושים לחולקים עליהם. ברור הוא שלמעמד זה אין כל קשר למאבקים פוליטיים, מפני שכה"ג אשר לא נוהג על-פי אמונתו, מסכן למעשה את חייו. דבר זה יכול להסביר את הרקע למעשה שעשה הכהן הצדוקי-בייתוסי. אלבק סבור שהויכוח הוא על סוג הקטרת שיש לתת בחוץ. כלומר, הפרושים חשבו שבחוץ יש לעשות את הקטרת הקרויה 'עשן' ובפנים את הקטרת הרגילה, ואילו הצדוקים חשבו שבחוץ יש לעשות את אותה קטרת (מועד 215-216), אך הצעה זו לא התקבלה על ידי אחרים. לאוטרבך מעלה הצעה מעניינת בה הוא רואה את מהות המחלוקת, בהבדלים בתפישת האלוהות.<sup>100</sup> הצדוקים חששו ממראהו של קודש הקודשים, ואולי יחסו מראה זה למראה אלוהים. לכן העדיפו להכנס פנימה עם מסך עשן. יתכן ותפישת זו באה כתוצאה מהשפעה פגנית, המאמינה שדמות האל מצויה בתוך המקדש.<sup>101</sup> לעומת זאת, הפרושים לא חששו מראיית קודש הקודשים: "[ולא] מן המקדש אני ירא אלא ממי שפקד עליו" (תוס' סופרים ג, יג). בכל זאת, גם חז"ל ראו בכניסת הכה"ג לקק"ש סכנת חיים (יומא ה, א; שם ז, ד). רגב רואה במחלוקת זו, כחלק מן המאבק בין השליטה הכהנית בנעשה במקדש לבין שיתוף העם. כניסת הכה"ג לקק"ש, כאשר ענן מסתיר אותו, מייחד את מעמדו חברתי-דתי מעל שאר הכהנים והעם, ומסתיר את רגע השיא בעבודת המקדש משאר העם (רגב תשנ"ט, 132-133). קשה לקבל הצעה זו, מפני שרק הכהנים שבהיכל יכלו לראות את הכה"ג נכנס לקק"ש, ובנוסף לכך הפרוכת הסתירה אותו. מעניין שפילון בעניין זה מסכים עם הפירוש הצדוקי-בייתוסי (חוקים, א 72). יתכן ויש קשר להיותו יהודי מאלכסנדריה, לכך שזהו מקום מוצאו של שמעון בן ביתוס הכהן הגדול. עדותו של פילון בעניין 'עצרת אחר

<sup>99</sup> בתוספתא זו מדברים בבייתוסים. כמו כן, בירושלמי, אולם מייד לאחר מכן מדובר שם בצדוקים. בספרא, אחרי מות, פרק ג, י"א; ויומא יט ע"א-ע"ב, נג ע"א מדברים בצדוקים.

<sup>100</sup> ראה Lauterbach, J. Z., *Rabbinic Essays*, Cincinnati 1951, 51-83; ובעקבותיו אחרים. ראה רגב תשנ"ט, 131; והשווה פילון, חוקים א 72.

<sup>101</sup> אפשר למצוא חיזוק לדעה זו בכך, שהצדוקים זלזלו בפרושים שהיו טובלים את המנורה במקדש. כלומר, הפרושים ראו במנורה ככלי היכול לקבל הטומאה, לעומת הצדוקים, שכנראה יחסו למנורה קדושה וטהרה משל עצמה. ולכן כינו אותה 'מאור הלבנה' או 'גלגל החמה' (תוס' חגיגה ג לה, וראה חילופי נוסחאות במהדורת ליברמן, ותוכ"פ חגיגה, 1336).

השבת' מחלישה השערה זו. מעניין שהבייתוסים כאן מכונים כ'בני עלי', שהיו כהנים מושחתים בתקופת השופטים, ונלקחה מהם הכהונה.

אפשר היה לצרף מקרה זה למקרים נוספים שבהם הבייתוסים מנסים בערמה לשנות את ההלכה של הפרושים, אך מקרה זה שונה במספר אופנים. ראשית, המעשה המסופר נעשה בניגוד לדעתם של שאר אנשי הזרם, אשר מטילים בקורת בכהן. שנית, הדבר נעשה בגלוי ולא בערמה, כפי שמסופר במקרים האחרים (ניסוך המים, עדות החודש - 'עצרת אחר השבת', וחיבוט הערבה). סיבה נוספת, לשער שבמקרה זה אין מדובר בבייתוסים, היא, שפירוש המקראות כפשוטן מחזק את דעת הפרושים. כלומר, הפרושים הם אלו המפרשים את ההלכה 'דברים ככתבן'. בתורה כתוב במפורש "והביא מבית לפרכת" לפני "ונתן את-הקטרת על-האש לפני ה'". כלומר, יש להכנס לקודש הקודשים עם הגחלים והקטרת, ורק אז להדליק את הקטורת.

למרות סיבות אלו, קשה להתעלם מהעובדה ש'בייתוסים' מופיעים רק בנוסחאות, שבהן מסופר על הכהן הבייתוסי, שניסה לשנות את הוראת הפרושים ולהקטיר בחוץ. זאת, לעומת הנוסחאות האחרות הגורסות זאת לצדוקים, ובהן מוזכרת רק הסיבה להשבעתו של הכהן. עצם העובדה, שבשני מקומות סמוכים בירושלמי באחד מוזכרים בייתוסים, ובשני מוזכרים צדוקים, מלמדת שאין זה מקרה, וישנה סיבה בבחירת הכינוי בכל אחד מהמקורות. כלומר, בראשון נזכר המעשה, ולכן גורסים 'בייתוסי', ובשני מוזכרת ההלכה ולכן גורסים 'צדוקין'. מכאן אפשר לשער, שחז"ל ראו בבייתוסים קבוצה בעלת הלכה צדוקית. קבוצה זו היתה קבוצה מרדנית, ואינה נוהגת כמו שאר הצדוקים אשר 'דורשין' אחרת מהפרושים, אך למעשה נוהגים לפי הוראות הפרושים ('אנו עושין ושומעין לדברי חכמים').

לסיכום, כפי שצינתי לעיל, כהן אשר נוהג במעמד זה שלא על-פי אמונתו מסכן את חייו. כנראה שהצדוקים ש'דרשו' אחרת בעניין זה, ונהגו לפי הפרושים, ולמעשה לא האמינו בלב שלם בהלכה הצדוקית הגורסת שצריך להדליק את הקטורת מחוץ לקודש הקדשים. אך, כשהגיע כהן בייתוסי למעמד, או שהיה צדוקי ומזוהה כבייתוסי רק ע"י חז"ל, החליט לנהוג לפי אמונתו. גם אם אין לזהות עניין זה עם הבייתוסים האמיתיים, יש חשיבות רבה לכך שחז"ל זיהו את הכהן, שנהג שלא על-פי ההלכה, כבייתוסי.

### 2.3.3 'תמיד משל יחיד' – מימון קורבנות ציבור

שהיו צדוקים אומרים יחיד מתנדב ומביא תמיד מאי דרוש {במדבר כ"ח} את הכבש האחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים מאי אהדרו {במדבר כ"ח} את קרבני לחמי לאשי תשמרו שיהיו כולן באין מתרומת הלשכה  
(בבלי מנחות ס"ה ע"א)

שהיו בייתוסי<sup>102</sup> אומרים מביאים תמידים משל יחיד זה מביא שבת אחד וזה מביא שתי שבתות וזה מביא שלשים יום ומה היו דורשים אמרו את הכבש אחד תעשה בבקר ליחיד משמע. אמרו להם חכמים אין אתם רשאים לעשות כן לפי שאין קרבן בא אלא משל כל ישראל שנאמר צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי ריח ניחחי תשמרו להקריב לי במועדו.... שיהיו כלם באים מתרומת הלשכה. וכשגברו עליהם ונצחום התקינו שיהיו שוקלים שקליהם ומניחים אותם בלשכה והיו תמידים קרבים משל צבור וכל אותן הימים שדנום עשאוים ימים טובים

(סכוליון למגילת תענית, ר"ח ניסן, מהד' ליכטנשטיין 323)<sup>103</sup>

לדעת הצדוקים או הבייתוסים, כל אחד בעם יכול לתרום את קרבן התמיד באופן אישי. לפי הפרושים, הדבר צריך לבוא מהכבשים שבלשכה בבית המקדש, כלומר מקופת הציבור. הפרושים טוענים ש'קורבן תמיד' נחשב כקורבן שניתן ע"י כל הציבור, ונראה שכך נהגו תמיד. אך בסכוליון למגילת תענית, נראה שהיה נסיון, ואולי אף מאבק, שבו ניסו הכהנים לנהל את המקדש כך, שקורבנות התמיד ינתנו מתרומות של יחידים. לפי הסכוליון, ביום שהצליחו לגבור על הבייתוסים בעניין זה, קבעו אותו כיום, שאין אומרים בו תענית. יתכן והמחלוקת התייחסה לכלל קורבנות הציבור.

יש לציין שהמקור בבלי מופיע באמצע הדיון בגמרא על עניין 'עצרת אחר השבת'. עצם העובדה, שעניין זה השתרבב בתוך מקור, שלפי כל הגרסאות גורס שמדובר בבייתוסים, יש להתייחס לאזכור הצדוקים כאן בחשדנות. ראשית, אפשר לטעון שאכן מדובר בצדוקים, מפני שהמחבר והעורך של הטקסט ידעו להבחין בין הצדוקים לבייתוסים. אך הגרסה הנוספת בסכוליון הגורסת

<sup>102</sup> כ"י ה: 'צדוקין'.

<sup>103</sup> בכ"י פרמה נעדר הקטע הזה לחלוטין.

שמדובר בבייתוסים, מעמידה את זיהוי המחלוקת עם ה'צדוקים' בספק, וזאת בשל ריחוק הזמן שבין עריכתו של התלמוד הבבלי לבין התקופה עליה מדובר. יתכן ומקור זה התייחס לבייתוסים כפלג צדוקי, ורצה להביא כאן דעה של הזרם אליו הבייתוסים משתייכים על מנת להפריך את טענתם בעניין עצרת אחר השבת. הצעה זו מתאימה להבחנה, שנעשתה לעיל, בין הבייתוסים לצדוקים בעניין הקטורת ביוה"כ. כלומר, מכיוון שאין מדובר כאן במעשה מסוים שהבייתוסים עשו, אלא מדובר בהלכה כללית של הזרם שאליה הבייתוסים השתייכו, יש לגרוס 'צדוקים'. יתכן והמקור בסכוליון גורס 'בייתוסין', מפני שאכן היה נסיון לשנות את נהולי עבודת התמיד במקדש ע"י אחד הכהנים הבייתוסים, אם כי, גם הצדוקים טענו שקרבן תמיד הוא משל יחיד. המקור בסכוליון מסתדר היטב עם שאר מחלוקות הבייתוסים, שבהן רואים נסיון לשנות את נהולי ההלכה הנשלטת בידי הפרושים.

לא ברור האם הבייתוסים נוטים אחר פירוש הקרוב יותר לכתוב בתורה. בכל אופן, מדובר כאן על מחלוקת בפירוש התורה, ולא על עניין אשר אין לו כל סימוכין בתורה. לפי הסכוליון, פירוש הבייתוסים נובע מכך, שכתוב בתורה 'תעשה' ולא 'תעשו' (במדבר כח: ד), אך גם לפרושים היתה טענה מהכתובים 'תשמרו להקריב' (בבמדבר כח: ב). רגב טוען, שמסורות שתי הצדדים לקוחות ממסורות שבעל-פה, ואין ביכולתם להוכיח מהכתובים את צדקתם (רגב תשנ"ט, 106). עדות נוספת למחלוקת זו מצויה גם במדרשי ההלכה: "תשמרו – שלא יביא אלא מתרומת הלשכה" (ספרי פינחס קמב). גם יב"מ מחזיק בעמדה הפרושה (קדמ' ג 237; נגד אפיון ב 6).

בתק' ההלניסטית קורבנות הציבור היו ממומנים מכספי יחידים. בד"כ, מושל האיזור היה תורם מכספו של השלטון, ועל עניין מחצית השקל אנו שומעים רק מהתקופה הבתר חשמונאית. (רגב תשנ"ט, 109). לפי הסכוליון, כדי לפתור את הבעיה של מימון קורבנות הציבור, התקינו לשם כך את תקנת מחצית השקל. לפי חז"ל, תקנה זו נהגה מימי שיבת ציון ועד החורבן (שקלים ב, ד). פילון גם ראה זאת כציווי מהתורה (חוקים, א 77-78; מי יורש את דברי האל 177-178). השקפת חז"ל נבעה מתוך כריכתן יחד של תקנת נחמיה, והנהוג המאוחר של מחצית השקל, מבלי להבחין בתקופה של מאות שנים, שתקנה זו לא התקיימה (רגב תשנ"ט, 107-108). בנחמיה מדובר בתשלום שליש השקל, ואילו בתקנה המאוחרת תורמים שלוש פעמים בשנה, בשלוש קופות וחוזרים שלוש פעמים על הפקודה 'תרום' (שקלים ג, א-ב). הלכות השקלים במשנה ובתוספתא הם, לכל המוקדם, מימי החשמונאים. לפי רגב, ניצחון הפרושים על הצדוקים-בייתוסים בנושא זה הקנה להם דריסת רגל במקדש, ולכן התנגדו לכך הכהנים הצדוקים (רגב תשנ"ט, 110). התנגדות למס זה אפשר למצוא גם בספרות הנוצרית הקדומה ובמגילות קומראן,<sup>104</sup> אך אין קשר בין הנאמר במגילות בקשר למס מחצית השקל, לבין מימון הפולחן במקדש. ממגילת המלחמה עולה שכת קומראן ראתה צורך לשתף את נציגי העם בפולחן, שבו יש שיתוף של ראשי השבטים ואבות העדה (רגב תשנ"ט, 112).

## 2.4 עניינים שבהם ישנה סבירות נמוכה שמדובר בבייתוסים

### 2.4.1 עירוב חצרות

אמר רבן גמליאל מעשה בצדוקי אחד שהיה דר עמנו: צדוקי מאן דכר שמיא חסורי מיחסרא והכי קתני צדוקי הרי הוא כנכרי ורבן גמליאל אומר צדוקי אינו כנכרי ואמר רבן גמליאל מעשה בצדוקי אחד שהיה דר עמנו במבוי בירושלים ואמר לנו אבא מהרו והוציאו את הכלים למבוי עד שלא יוציא ויאסר עליכם והתניא הדר עם נכרי צדוקי וביתוסי הרי אלו אוסרין עליו (רבן גמליאל אומר צדוקי וביתוסי אינן אוסרין) ומעשה בצדוקי אחד שהיה דר עם רבן גמליאל במבוי בירושלים ואמר להם רבן גמליאל לבניו בני מהרו והוציאו מה שאתם מוציאים והכניסו מה שאתם מכניסים עד שלא יוציא התועב הזה ויאסר עליכם שהרי ביטל רשותו לכם דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר בלשון אחרת מהרו ועשו צורכיכם במבוי עד שלא תחשך ויאסר עליכם אמר מר הוציאו מה שאתם מוציאים והכניסו מה שאתם מכניסים עד שלא יוציא התועב הזה ויאסר עליכם למימרא דכי מפקי אינהו והדר מפיק איהו לא אסר (בבלי עירובין סח ע"ב)

אזכור הבייתוסים בעניין זה נזכר רק בתלמוד הבבלי. ממקור זה למדים שהיתה הכרה בבייתוסים ובצדוקים, כשתי קבוצות העומדות בפני עצמן. שניהן מוזכרות יחד בנושא הלכתי, שבו דעתם דומה. לא ברור האם הבייתוסים-צדוקים האמינו בערוב חצרות, ובאיסור טלטול. אם גישתם של

<sup>104</sup> במתי יז: 24-27 יש התנגדות לתשלום מס זה, וגם אצל כת קומראן על פי 4Q159 Ordinances<sup>4</sup> תשלום מחצית השקל ניתן רק פעם אחת בחיים (רגב תשנ"ט, 111). ידין פירש את מגילת המקדש כך, שכל גבר בהגיעו לגיל 20 חייב בתשלום זה (מגהמ"ק לט 8; ידין תשל"ז, א 192, ב 117-118; השווה לב"ד י 1-2; יד 3-7; טו 5-6).



הבייתוסים היתה לפרש את התורה כפשוטה, יש להניח שבשני האיסורים לא הודו, מפני שאין אזכור מפורש לכך בתורה<sup>105</sup>. אם כן, יש לנו עדויות על איסור הכנסה והוצאה מהבית גם מהספרות החיצונית וממגילות קומראן (אלבק תשי"ט: מועד 79, 435; שיפמן תשנ"ג, 119). במקור המקביל במשנה אין כל אזכור לבייתוסים בעניין זה, ואין כלל אזכור לכך בתוספתא. אפשר היה לומר שעורך התלמוד הבבלי לא רצה להשאיר רושם שהבייתוסים מודים בעירוב, שכן הבייתוסים כאן אינם מופיעים כחלק ממאורע שקרה בעקבות מחלוקת הלכתית שהיתה, אלא אזכורם כאן בא כחלק מאמרה הלכתית. כלומר, הם חלק מההלכה עצמה. פוסק ההלכה רצה לומר לבני דורו כיצד יש לנהוג בעירוב חצרות עם נכרי, צדוקי או בייתוסי. מכיוון שהבייתוסים לא התקיימו בתקופתם ובאזור פעילותם של אמוראי בבלי, יש להניח, שלאזכורם כחלק מההלכה זו ישנו מקור קדום, ואזכורם כאן אינו תוספת של העורך התלמודי. רגב טוען, שדעת ר' יהודה האומרת שצדוקי אין דינו כנכרי, כנראה משקפת מסורת קדומה, לאופן שבו נהגו הפרושים בעניין זה עם שכניהם הצדוקים. בסוף ימי הבית היו מקרים שבהם הצדוקים הצליחו לכפות את הפרושים לשנות ממנהגם. אך יתכן שגרסת ר' מאיר שממנה ניתן להבין שהצדוקים לא הצליחו לאסור על שכניהם לשנות את מנהגם, היא זו המשקפת את המציאות ההיסטורית (רגב תשנ"ט, 51-52). הוצאת כליו של הצדוקי למבוי נובעת מכך שהוא אינו מכיר בערוב חצרות. יתכן ועשה זאת בכוונה מפני שהתנגד לכך. כלומר, הוא עשה זאת כדי למנוע משכניו החולקים עמו את המבוי, לבצע את פעולת העירוב (עירובין ו, א; רגב תשנ"ט, 45-52).

לפי חז"ל, הוצאה מבית לחצר אסורה רק מדברי סופרים (שבת יד ע"ב; עירובין כא, ע"ב). אנשי קומראן והשומרונים החמירו בנושא עירוב, ואסרו הוצאה מן הבית לחצר (רגב תשנ"ט, 46). בב"ד נזכר איסור זה במפורש: "אל יוציא איש מן הבית לחוץ ומן החוץ אל בית" (יא, 7-8). אלבק טוען, שהצדוקים כלל לא הכירו בעירוב, ובאיסור הוצאה מהבית (אלבק תשי"ב, 435). זוסמן טוען, שהצדוקים תמיד נטו להחמיר, ולכן גם בנושא זה יש לראות בפרושים כמקלים בעניין העירוב (זוסמן תשי"ו, 66).

לכאורה, יש כאן מקרה של נסיון לחבלה בהלכה הפרושית, דבר התואם את שיטתם של הבייתוסים כפי שראינו עד כה, אך לא ברור אם מעשה זה הנו מקרה בודד או משקף נסיון כולל של הצדוקים-בייתוסים לשנות את מנהג הפרושים בערוב חצרות. בכל אופן, הבייתוסים אינם נזכרים בסיפור עם ר' גמליאל. לכן קשה לעמוד האם הבייתוסים אכן שותפים לעניין זה, ובאילו מידה.

## 2.4.2 מנחת בהמה

מפני שהיו הצדוקין אומרים אוכלין מנחת בהמה אמ' להם רבן יוחנן בן זכאי מנין לכם ולא היו יודעים להביא ראיה מן התורה אלא אחד שהיה מפטפט כנגדו ואומ' מפני שהיה משה אוהב את אהרן אמ' אל יאכל סלת לבדה אלא יאכל סלת ובשר כאדם שהוא אומ' הילך רכיך קרא לו רבן יוחנן בן זכאי ויבאו אלימה ושם שתיים עשרה עינות מים אמ' לו הרי אתה משחק בנו אמ' לו ולא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלך אמ' לו בכך אתה מוציאני אמ' לו לאו הרי הוא אומ' יהיה עולה ליי ומנחתם ונסכיהם (סכוליון למגילת תענית, כ"ז מרחשון, כ"י פרמה; מהד' נעם, 95-96)

אמרו ביתוסין<sup>106</sup> לרבן יוחנן בן זכאי אוהב משה לאהרן שנתן לו סלת ובהמות משל ??? לך ??? אמ' לו ויבאו אילמה ושם שתיים עשרה עינות מים ושבעים תמרים אמ' לו הבייתוסי מה ענין זה אצל זה ??? ??? ??? טילה שלכם והלא כבר נאמר ומנחתם ונסכיהם ??? ריח ניחוח ליי (סכוליון למגילת תענית, כ"ז טבת, כ"י אוקספורד, נעם, שם)<sup>107</sup>

רב החוקרים הטילו ספק באמינות ההיסטורית של מסורת זו, אך נעם ורגב חושבים אחרת (רגב, תשנ"ט, 113). בכ"י פרמה, כאשר מציגים את ההלכה הצדוקית מופיע הכינוי 'צדוקין', ובסיפור על הויכוח שניהל ריב"ז עם החולקים עליו נאמר שם 'אדם' ולא 'צדוקי' או 'ביתוסי'. אך בגרסא המקבילה בכ"י אוקספורד המשמיט את כל ההקדמה, ומתחיל ישר בויכוח נאמר 'ביתוסין'. קשה לומר אם מקרה זה קשור לשיטה שראינו לעיל (על החילופים בירו' בעניין הקטורת ראה עמ' 23),

<sup>105</sup> יתכן וגם הם פרשו את הנאמר בירמיהו יז: כא-כו ובעזרא יג: טו, כפי שפירשו חז"ל בהוריות ד ע"א. חז"ל גם למדו זאת מהפסוק 'אל יצא איש ממקומו ביום השביעי' (שמות טז: כט), ראה ירו' שבת א, א (א ע"ב). עיין גייגר תש"ט, 96.

<sup>106</sup> בכ"י זה מושמטת הפתיחה המופיעה בגרסאות האחרות, שמייחסת את המחלוקת לצדוקים: 'מפני שהיו הצדוקין ... ואומר' (שם, מהדורת ליכטנשטיין, 338).  
<sup>107</sup> הסימן '???' מייצג מילה בלתי-קריאה.

או שכנראה הדבר קשור לכך שבאופן קבוע כ"י פרמה מזכיר תמיד צדוקים, וכ"י אוקספורד מזכיר בייתוסים (ראה הע' 131).

המחלוקת המדוברת עוסקת בשאלה, האם 'מנחת בהמה'<sup>108</sup> ניתנת לכהן, האוכל את הנותר ממנה לאחר שהקטיר את אזכרתה על המזבח? (ויקרא ב: א-י; ו: ז-ט) או שמא המנחה היא חלק מן הקורבן, וקרבה כולה על המזבח יחד עם הנסך? (במדבר טו: ג-יג) מנחת הבהמה מוכרת גם בשם 'מנחת נסכים', מפני שקרבה עם הנסך על המזבח עם קורבנות עלה ושלמים. חז"ל אומרים שמנחת נסכים מוקרבת על המזבח, ואין בה חלק לכהנים (מנחות ו, ב). הצדוקים או הבייתוסים טוענים שיש לתת מנחה זו לכהנים האוכלים את הבהמה.

התורה בספר ויקרא אינה מפרשת מהו דין המנחה המובאת עם קורבנות העולה והשלמים. לכן קשה לראות בעמדת אחד הצדדים קרובה יותר למקראות. יב"מ שותף לדעת הפרושים ואומר, שהמנחות הנספחות לקרבן נשרפות על המזבח, אלא אם כן הביא אדם "סולת בנדרו בלי שיביא קרבן", ואז את הנשאר היו אוכלים הכהנים (קדמי' ג, 233-235). לפי רגב, סלע המחלוקת בין הצדוקים לפרושים נוגע רק למנחת השלמים, בעולות כולם מסכימים שהכל מוקרב כליל (רגב תשנ"ט, 116). רגב מוסיף שהעיון בסוגיית מנחת בהמה העלה כי עמדת הצדוקים לא נבעה מתאווה בשר, ומתבססת על פרשנות מקראית יחודית. הם פרשו את התורה באופן מורכב, ולא באופן שרירותי. עמדה זו יוצאת דופן מפני שיב"מ, ספר היובלים, מגילת המקדש, וככל הנראה גם ממ"ת, תומכים בעמדה הפרושית (רגב תשנ"ט, 199).

לסיכום קשה להכריע האם מחלוקת זו היא מחלוקת הלכתית צדוקית כללית, או שמא היתה בה גם מעורבות ייחודית של הבייתוסים.

## 2.4.3 ירושת הבת

אמרו בייתוסים<sup>109</sup> קובלין עליכם פרושין מה את בת בני הבא מכח בני שבא מכחי הרי יורשתי בתי הבאה מכחי אינו דין שתרשני. אומרין פרושין לא אם אמרתם בבת הבן שכן חולקין עם האחין תאמרו בבת שאין חולקת עם האחין (תוספתא ידים ב כ; צוקרמאנדל 684)<sup>110</sup>

מכל המקורות השונים, רק התוספתא גורסת זאת לבייתוסים. השאלה במחלוקת זו היא, למי הולכת ירושתו של אדם שבנו היחיד מת, כאשר המעומדים הנותרים לירושה הם: בתו של האב שמוריש (אחות הבן המת), ובתו של הבן שמת (הנכדה). הצדוקים חושבים שיש לחלק את הירושה בין בת האב ובין הנכדה. הפרושים טוענים שהנכדה, ובת האב אינן מתחלקות בירושה, ורק בת האב יורשת. לפי רגב, פירוש הפרושים נובע מהגישה, שאין לבת כל זכות ירושה מכח עצמה, אלא מכח אביה. זהו פירוש מקסימליסטי לפרשת בנות צלפחד (במדבר כז: ח; רגב תשנ"ט, 92). הצדוקים מאמינים שעיקר חלוקת הירושה היא לפי הקרבה, ורואים בירושת הבת מכוח עצמה דבר הקיים במצב שאין בנים. ז' ספראי רואה במחלוקת זו רמז לתופעה חברתית, שבחברות עשירות מעמד האשה טוב יותר.<sup>111</sup> אכן הצדוקים נוקטים כאן בפירוש המיטיב עם כל הנשים המעורבות במצב. מעניין שבמקורות מאוחרים יותר, ישנם אמוראים המתקשים לקבל את הלכת הפרושים (רגב תשנ"ט, 93).

לסיכום נראה שהלכה זו מיוחסת בעיקר לצדוקים, ואין לקשור אותה ישירות לבייתוסים בעיקר מפני שפירוש זה של הצדוקים רחוק יותר מן הכתוב בתורה, ורק מקום אחד, גורס בייתוסים, לעומת שלשה המקומות הגורסים צדוקים (ראה נספח א).

## 2.4.4 עדים זוממים

לעולם אין העדים נעשין זוממין עד שיגמר הדין לא לוקין ולא משלמין ולא נהרגין עד שיגמר הדין לעולם אין אחד מן העדים נעשה זומם עד שיהו שניהם זוממין ואין לוקה עד

<sup>108</sup> הלכות מנחת בהמת נזכרים בספרות חז"ל במספר מקומות: ספרא מצורע ב, ט (עא ע"ג); מנחות י, ו; תוס' שם, ח, ל.

<sup>109</sup> בכ"י ב: 'בית סייף'.

<sup>110</sup> כל שאר המקורות גורסים צדוקים. השווה: סכוליון למגילת תענית, כ"ד באב, כ"י פ [מהד' ליכטנשטיין, 334, נעם תשנ"ג, 76]; ירו' בבא בתרא ח [יו ע"א]; בבא בתרא קטו ע"ב – קטז ע"א.

<sup>111</sup> הדברים נאמרו לי בשיחה שקיימתי איתו בנושא.

שיהו שניהם לוקין ואין נהרג עד שיהו שניהם נהרגין ואין משלם עד שיהו שניהם משלמין  
אמר ר' יהודה בן טבאי אראה בנחמה אם לא הרגתי עד זומם בשביל לעקור מליבן של  
ביתוסין<sup>112</sup> שהיו אומ' עד שיהרג הנידון א' לו שמעון בן שטח אראה בנחמה אם לא  
שפכתה דם נקי שהרי אמרה תורה על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים יומת המת  
מה עדים שנים אף זוממין שנים באותה שעה קיבל עליו יהודה בן טבאי שלא יהא מורה  
הלכה אלא על פי שמעון בן שטח.  
(תוספתא סנהדרין ו, ו, מהד' צוקרמאנדל 424)

בברייתא זו מדובר על מצוות התורה בעניין עדים זוממים (דברים יט: טז-יט). לפי הצדוקים-  
בייתוסים, העדים יענשו רק לאחר ביצוע גזר הדין, וזאת בניגוד לדעת הפרושים, החושבים שיש  
להעניש את העדים עם קביעת גזר הדין. חוץ מהתוספתא, עניין זה, מופיע במספר מקומות אחרים  
הגורסים זאת לצדוקים ולא בבייתוסים.<sup>113</sup> קשה לקבוע דעת מי קרובה יותר למקראות, אך  
במקור המקביל במשנה, חכמים נעזרים בכתוב להוכיח את טענתם: "אמרו להם חכמים והלא  
כבר נאמר (דברים י"ט) 'ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו' והרי אחיו קיים" (מכות א, ו).  
אפשר להניח שמדובר כאן בצדוקים ולא בבייתוסים, מפני שרק התוספתא גורסת בבייתוסים,  
ובנוסף לכך נראה שהפרושים קרובים יותר לכתוב בתורה. מעניין שהלכת הפרושים במקרה זה  
מחמירה יותר מהלכת הצדוקים-בייתוסים. דבר זה הופך מחלוקת זו לחריגה בין שאר המחלוקות  
עם הפרושים. מסיבות אלו, קשה ללמוד מכאן על ההלכה הבייתוסית.

## 2.4.5 תפילין

שאל ביתוסי אחד את רבי יהושע הגרסי מניין שאין כותבין תפילין על עור בהמה טמאה  
דכתיב למען תהיה תורת ה' בפיך מדבר המותר בפיך אלא מעתה על גבי עור נבלות  
וטרפות אל יכתבו אמר לו אמשול לך משל למה הדבר דומה לשני בני אדם שנתחייבו  
הריגה למלכות אחד הרגו מלך ואחד הרגו איספקליטור איזה מהן משובח הוי אומר זה  
שהרגו מלך אלא מעתה יאכלו אמר ליה התורה אמרה (דברים יד) לא תאכלו כל נבלה  
ואת אמרת יאכלו אמר ליה קאלוס  
(בבלי שבת קח ע"א)

במקור זה מסופר לנו על בייתוסי אחד ששוחח עם רבי יהושע הגרסי בהלכות תפילין. השיחה  
נעשית בכבוד, ולא בלעג. הבייתוסי שואל לפשר האיסור לעשיית תפילין מעור בהמה טמאה. לא  
ברור האם הוא חולק על כך או שמדובר בפלפול בענייני הלכה. הבייתוסי מביא טיעון דרשני כדי  
להוכיח את טענתו, אך החכם, יהושע הגרסי, מוכיח לו מתוך פסוקי התורה את ההלכה,  
והבייתוסי מקבל זאת ועונה לו 'קאלוס' (יפה).

אופיו של מקור זה חריג מאד לשאר המקורות, שבהן יש מחלוקות הלכתיות עם הפרושים.  
השיחה אינה נעשית בלעג, הבייתוסי מביא טיעון דרשני, ומקבל את דעת החכם כאשר הוא מוכיח  
אותו מפסוקי התורה. הבעייה הגדולה ביותר היא זמנו של הסיפור. יהושע הגרסי חיי בתקופתו  
של ר' עקיבא<sup>114</sup>, כלומר המאה ה-2 לסה"נ. אין לנו עדויות על קיומם של הזרמים והכתות של בית  
שני, לאחר חורבן הבית, בשנת 70 לסה"נ. אמנם בתקופה זו עדיין הופיעו המינים (זוסמן תש"ן,  
הע' 176), אך לא התקיימו בזמן זה קבוצות חשובות שממש התעמתו עם חז"ל על ענייני ההלכה.  
חיזוק לכך, שאין מדובר כאן בבייתוסי יש מגירסא נוספת לסיפור זה המצויה בתוספתא (תוס'  
סופרים א, ב). שם מופיע "שאל אחד" במקום "שאל בייתוסי", ונראה שזו גרסא קרובה יותר  
למקור.

גם אם נניח שמדובר בבייתוסי, לא ניתן ללמוד הרבה ממקור זה, חוץ מהעובדה שהבייתוסים  
הניחו תפילין. דבר זה אינו צריך להפתיע, מפני שיש לנו עדויות לכך, שבימי בית שני גם הזרמים  
שהתנגדו לפרושים נהגו להניח תפילין<sup>115</sup>. למרות זאת, אין לדעת האם מנהג זה היה נפוץ בקרב  
כולם, או שמא התקיים רק אצל יחידים.

<sup>112</sup> בכ"י ב: 'ביתוסי'.

<sup>113</sup> מכות א, ו; ספרי לדברים, ק"ץ; מכות ה ע"ב=חגיגה טז ע"ב.

<sup>114</sup> ראה עירובין כא ע"ב.

<sup>115</sup> ראה ערך 'תפילין', האנציקלופדיה העברית, כרך 32, ירושלים תשמ"א.

## 2.5 הלכות טהרה

"בוא וראה עד היכן פרצה טהרה בישראל" (תוס' שבת א, יד)

בשלהי תקופת הבית השני עניין הטהרה תפס מקום מרכזי בחיים הדתיים בעם, ולא רק בהקשר עם המקדש (ראה זוסמן תש"ן, הע' 53). המקוואות הראשונות מתחילות להופיע בא"י במאה השנייה לפנה"ס (רגב תשנ"ו, 3). המקוואות בעלי גרם מדרגות כפול שנתגלו בחפירות הארכיאולוגיות מרוכזים בעיקר בסביבת ירושלים באזור מושבם של רוב הכהנים (רגב תשנ"ו, 20), ולכן רגב מזהה אותם כמקוואות שהשתמשו בהם כהנים. מקוואות אלה מצויים גם באזור יריחו ובקומראן. הפרושים תקנו תקנה שבאה להקל על ענייני טהרת המקווה בכך, שהתירו עירוב מקוואות, המתבסס על ההלכה המטהרת מים רגילים ע"י מגע עם מים טהורים. הצדוקים ואנשי קומראן החמירו בנושא זה עד-סמך הלכת 'הניצוק' (ראה הע' 29), ולא הכירו במקוואות עם 'אוצר מים'. מקוואות אלה שמשו רק פרושים, ואכן בקומראן אין מקוואות כאלה (רגב תשל"ו, 21). בחומר ההלכתי במגילות קומראן בולטות במיוחד הלכות הטהרה. אצל כת זו יש הקפדה קיצונית ביותר בנושא זה, עד כדי כך שירושלים כולה נחשבת למחנה הקודש כמו המשכן במדבר (זוסמן תש"ן, 34).

כאשר אנו ניגשים לבחון את עמדת הבייתוסים בנושא טהרה, מפתיע לגלות שאין הם מוזכרים באף מחלוקת הלכתית בנושא טהרה. כל המקומות שבהם מוזכרים הצדוקים החולקים על הפרושים בענייני טהרה, אין כל חילוף גרסאות עם הבייתוסים!<sup>116</sup> אולי הבייתוסים לא חולקים על הפרושים בנושאים אלה, מפני שאלו שאלות שקשה להכריע בהן על סמך פשוטו של המקרא. יתכן שהבייתוסים לא ראו אפילו צורך בשימוש במקוואות, והטהרה מבחינתם היתה רחיצה רגילה ברוב המקרים, פרט למקרה שבו יש צורך במים חיים.<sup>117</sup> אין זה אומר שהבייתוסים לא השתמשו במקוואות, אלא שפשוט לא ראו הכרח להטהר דווקא במקווה, ולא ברחיצה הרגילה כפי שהיתה נהוגה בימיהם. ז' ספראי העיר את תשומת לבי לכך, שמחלוקות אלו עוסקות רק בעניינים של הגורם לטומאה, ולמעשה אין לנו עדות לכך, שהיו מחלוקות בנושא דרכי הטהרה. כמו כן, ספראי גם חולק על זיהוי של רגב, לסוגי המקוואות עם הזרמים השונים. לטענתו, לא היו כלל מחלוקות באופן דרכי הטהרה.<sup>118</sup>

העדרם של הבייתוסים במחלוקות בנושאי טהרה (או שיותר נכון לומר, גורמי הטומאה), יכול להעלות את ההשערה, שהבייתוסים חלקו על הפרושים רק בעניינים, שההלכה הפרושית מתנגשת עם הלכה אחרת מהתורה. נראה, שענייני הטהרה מבחינתם של הבייתוסים נחשבו רק להחמרה מיותרת של הצדוקים והפרושים, ולא הפריעו לאורח החיים הדתי של הבייתוסים. אפשרות נוספת להסביר תופעה זו היא בהקשר להתפתחותם של הלכות טהרה סביב חיי המקדש, כפי שהיה בארץ ישראל. לעומת זאת, החיים הדתיים של הקהילה היהודית באלכסנדריה היו מנותקים מחיי המקדש בא"י,<sup>119</sup> ולא עסקו באותן שאלות הלכתיות בנושא טהרה שהעסיקו את היהודים בא"י. זאת בהנחה, שלא היה להם קשר עם המקדש בהליופוליס, ושלא הקפידו על הלכות נידה. מכיון שמקורם של הבייתוסים היה מאלכסנדריה, יתכן שכאשר עלו הבייתוסים לארץ ישראל, הם לא קבלו את הלכות שמירת הטהרה שהיו לצדוקים. אך השערה זו זקוקה לראיות נוספות.

## 2.6 חילופי בייתוסים/צדוקים

<sup>116</sup> להלן המקורות: שרפת הפרה ע"י טבול יום: פרה ג ז; תוס' פרה ג, ז-ח. ישיבה על כל דם: נדה ד ב; תוס' נידה ה, ב. טומאת כתבי הקודש: ידים ד ו. טיהור אמת המים: ידים ד ו. ניצוק: ידיים ד, ו. הטבלת המנורה: תוס' חגיגה ג, לה. יש לשים לב לכך שחצי מהמקורות העוסקים במחלוקות בענייני טהרה הם מפרק אחד במשנה.

<sup>117</sup> לפי התורה יש להטהר עם מים חיים רק במקרה של טומאת זב (ויקרא טו: יג). טהרה זו היתה נעשית, כנראה, ע"י טבילה. הכוונה במושג 'מים חיים' היא למי תהום (בראשית כו: כ; שיר השירים ד: טו).

<sup>118</sup> הדברים נאמרו לי בעל-פה.

<sup>119</sup> לא ברור על איזה מצוות שמרו ביהדות הגולה במצרים. 'תורת משה' היתה יסוד החיים המשפטיים, הציבוריים והדתיים של היהדות בגולה (צ'ריקובר תשכ"ג, 99). ליהודים היתה רשות 'לחיות לפי חוקיהם'. באלכסנדריה עמדו בראש הקהילה פרנסי העיר 'זקנים ומנהיגים' (איגרת אריסטאס, 310), אח"כ התחלף המשטר בשלטונו של האתנארכוס (סטראבון, אצל יוסף, קדמ' יד, 117) אוגוסטוס ביטל משרה זו (פילון, נגד פלאקוס 74) ובמקומה עמדה בראש הקהילה היהודים 'הגרוסיה', מועצת הזקנים (תוס' סוכה ד, ו; סוכה נא, ע"ב) כל זה מלמד על חיים פוליטיים ערים (צ'ריקובר תשכ"ז, 100). יש לזכור שהחיים מחוץ לא"י לפי התורה, כוללים רק מספר מועט של מצוות. צ'ריקובר רואה את היהדות במצרים עד לתק' הרומית כיהדות מינימליסטית עם שמירת מספר מצוות בסיסיות. וזאת מפני, שלא היו להם אנשים יודעי תורה ברמה מספיק גבוהה, שיכלו להדריך את הקהילה באורח חיים תורני. רק בתקופה הרומית, ואף לא בראשיתה, נוצרו התנאים, שאפשרו להכניס תוכן משפטי עשיר לנוסח הישן של 'החיים לפי חוקי האבות', ולא להסתפק רק במצוות כגון: ברית מילה, שמירת שבת, כשרות, וכדומה (צ'ריקובר תשכ"ג, 115).

החילוף בין השמות 'צדוקים' ו'בייתוסים' שכיח מאד במסורות מקבילות בספרות ההלכתית של חז"ל.<sup>120</sup> רק לענייני חיבוט הערבה וקצירת העומר<sup>121</sup> לא מצאתי מקור הגורס 'צדוקים' (ראה לעיל). התוספתא מרבה להשתמש ב'בייתוסין', ולא רק במקום שהם לא מופיעים במשנה, אלא גם במקום שהמשנה מזכירה במפורש 'צדוקין' (ראה נספח א). לעומת התוספתא, הבבלי המרבה ב'צדוקין'<sup>122</sup>. 'בייתוסין' בבבלי באים רק בעקבות המשנה (מנחות סה ע"א) והברייתות שבתוספתא (ר"ה כב ע"א, סוכה מג ע"ב),<sup>123</sup> ובירושלמי רק בעקבות התוספתא (יומא א,ה (לט ע"א)). נמצא שכל חילופי צדוקי/בייתוסי הם בתוספתא ובעקבותיה בתלמודים. בתוספתא מצינו צדוקים רק שלוש פעמים. פעמיים בעקבות המשנה (תוספתא פרה ג, ז ונדה ה, ב), ועוד פעם אחת (תוספתא חגיגה ג, לה) שאין לה מקבילה במקורות התנאים. במקרים רבים חז"ל מסמיכים אותם זה ליד זה.<sup>124</sup> דבר המלמד על קרבה הלכתית מסוימת בין הבייתוסים לצדוקים מזוית הראיה הפרושית. זוסמן חושב, שמקורם של החילופים הם מענף אחד של מסורת תנאית, כנראה מסורת יחסית מאוחרת, ודרכו הגיעו במקרים אחדים גם לספרות האמוראים. רגב טוען, שקשה לומר שחז"ל לא דייקו ביחוסם של מקרים אלה לבייתוסים או לצדוקים, מפני שהם ידעו לייחס הלכות לאנשים בודדים (רגב תשנ"ט, 31). רגב שולל את השיטה להעדיף את המסורת הקדומה על המאוחרת יותר, מפני שישנם מקרים של חילופים גם בשני מקורות תנאיים מקבילים. דין הקרבת הקטורת מיוחס לצדוקים בספרא, בעוד התוספתא מייחסת אותו לבייתוסים; ואילו דין עדים זוממים מיוחס לצדוקים במשנה ובספרי דברים, ואילו בתוספתא, דין זה הוא נחלת הבייתוסים (רגב תשנ"ט, 30). לדעתי יש ליחס חשיבות מועטה יותר למקור הבבלי בחילופים עם המקורות ארץ-ישראלים. זאת, בשל השינוי שחל בשימוש המושג 'צדוקי' כמושג גנאי בתלמוד הבבלי (ראה סעיף 4.1).

## 2.7 ריאקציה מוגזמת של הפרושים להלכות הבייתוסים והצדוקים

רב המסורות של הצדוקים והבייתוסים שנמסרו לנו ע"י חז"ל מגיעות מן ההלכות הציבוריות. הפרושים הגיבו בצורה מיוחדת בעניינים שבהם חלקו על הלכותיהם. העומר – "נקצר בעסק גדול מפני הבייתוסין" (מנחות י, ג), "... שלא לקים דברי האומרין וכו' (חגיגה ב, ד), שריפת הפרה – "מפני הצדוקין שלא יהו אומרין" (משנה פרה ג, ז – ועיין שם ג, ג: "אל תתנו למינים [לצדוקים] לרדות"), קטורת ביום הכיפורים – "משביעין אותן מפני הבייתוסין", ומיוחד בחגי העליה לרגל כגון סוכות: ניסוך המים – "אומרים לו הגבה ירך" (סוכה ד, ט), ערבה – "מעשה וכבשו עליה ביתוסין" וכו' (תוס' סוכה ג, א), עד זומם – "לעקור מליבם של ביתוסין" (תוס' סנהדרין ו, ו) ועוד.<sup>125</sup> התגובה היא חריפה עד כדי כך, שהעדיפו לטמא כהן לפרה, ולטהרו בדרך המקובלת עליהם, או לדחות את השבת ע"י ההלכה השנויה במחלוקת, וכל זאת רק כדי להסיר כל ספק שיש מקום כלשהו להלכה אחרת. יתכן והדבר נבע מהפחד לאבד את הסמכות הריכוזית של החכמים בקביעת ההלכה. סמכות אשר לא תמיד היתה בשליטה פרושית (ראה סעיף 1.1, הע' 5). גם יב"מ מעיד על תופעה זו, כשהוא אומר "והם סבורים שיש להילחם על קיום אותם הדברים שהשכל ביקש להורותם" (קדמי יח, 12).

מעניין שבתגובת הפרושים, אפשר לראות הבדל בין המחלוקות שבהן מדובר בודאות על הבייתוסים לבין שאר המחלוקות. בעניין "עצרת אחר השבת" נאמר "שיהא נקצר בעסק גדול ... וכל כך למה, מפני הבייתוסים, שהיו אומרים, אין קצירת העמר במוצאי יום טוב" (מנחות י, ג), ובעניין חיבוט הערבה נאמר "ערבה בשביעי מאי טעמא דחיא שבת אמר רבי יוחנן כדי לפרסמה שהיא מן התורה אי הכי לולב נמי לידיחי כדי לפרסמו שהוא מן התורה" (סוכה מג ע"ב). רק בשני מחלוקות אלו קיים עניין לפרסם את ההלכה הפרושית, כהלכה היחידה התקיפה, ולשם כך יש אפילו לדחות את השבת. זאת לעומת, תקנות אחרות כנגד אופן עבודת הכה"ג בבית המקדש, ששם הדבר היה מסתכם בתקנות נקודתיות כנגד הכהן הגדול, על-מנת למנוע ממנו לקיים את ההלכה הצדוקית או הבייתוסית.

<sup>120</sup> לעניין החילופים בסכוליון למגילת תענית ראה הע' 131.

<sup>121</sup> פרט לגרסא אחת בסכוליון למגילת תענית.

<sup>122</sup> לפעמים הכוונה היא רק ככינוי גנאי (ראה להלן).

<sup>123</sup> לשבת קח ע"א ועירובין סח ע"ב אין שום מקבילה.

<sup>124</sup> כגון: מנחות סח ע"א, ירו' יומא א, ה, (לט ע"א); הם מופיעים מזווגים זה עם זה – עירובין סח ע"ב ואדר"נ פ"ה.

ראה מראה מקומות מלא בנספח א' ואצל זוסמן תש"ן, הע' 167.

<sup>125</sup> אפשר אולי להוסיף לכך את התקנה שהיו אומרים במקדש 'מן העולם ועד העולם' במקום 'מן העולם' (תוס' ברכות, ז, כא), ולראות בכך תקנה כנגד הכפירה בעולם הבא (גרינץ תשי"ג, לו). ראה דוגמאות נוספות: זוסמן תש"ן, הע' 220.

## 2.8 סיכום ההלכה הבייתוסית

בסקירה זו לא הזכרתי את העניינים שבהם נזכרים רק הצדוקים.<sup>126</sup> מהסתכלות כללית על תפוצת האזכורים השונים (ראה טבלה בנספח א), ישנה תופעה בולטת ביותר, והיא, שעניינים המיוחסים רק לצדוקים, מופיעים בעיקר במקורות התנאיים. אולי יש קשר לכך, שחמישה מתוך שמונה מהם, מופיעים כולם בסמיכות בפרק אחד במשנה (ידים ד), ואין להם מקבילות בשום מקום אחר בספרות חז"ל. רק במגילות קומראן אנו מוצאים מקבילות לחלק מהם (ראה הע' 29).

רגב חושב, שאין חילוף שיטתי בין הבייתוסים לצדוקים, והתופעה היא פרי המקורות (רגב תשנ"ט, 42). לדעתו, לפרושים היתה הלכה 'מרוככת' יותר משל הבייתוסים צדוקים, שהחליפה את ההלכה הצדוקית, ורק בעניין ירושת הבת יש לנו מקרה שהצדוקים משקפים הלכה מאוחרת יותר (שם, 100). רגב מוסיף הבדל מהותי חשוב בין ההלכה הצדוקית להלכה הפרושית, והוא ההחמרה בדיני שבת מצד הצדוקים, אשר ממנה נובעים ההקשרים השונים לדחיית השבת במחלוקות השונות (רגב תשנ"ט, 23).

סקירת המחלוקות בפרק זה, מעלה נתונים שונים ממסקנותיו של רגב לגבי הבייתוסים. ניתן לראות דפוס התנהגות קבוע של הבייתוסים, אשר בו מנסים בערמה לשנות את ההלכה הפרושית. גם אם לא בכל המקרים, אכן היה מדובר בבייתוסים, הנטיה של חז"ל היתה לייחס זאת לבייתוסים (ראה עניין הקטורת). דבר נוסף הוא הנטייה הבייתוסית לשלול את המסורות של הפרושים, ולפרש את מצוות התורה 'דברים ככתב'. גישה זו מתנגדת לכל אפשרות של הקלה במצוות התורה, כפי שניסו לעשות הפרושים. דבר זה הביא למלחמה הלכתית שבצעו הפרושים נגדם, וגרם לתהודה גדולה בספרות חז"ל.

עניין נוסף, אשר נתתי את עליו רק בסמוך לסיום כתיבת עבודה זו הוא, שבכל סוגי המחלוקות שבהן מוזכרים הבייתוסים, ישנו ויכוח אשר בו הצדדים מביאים ראיות מהתורה (פרט לירושת הבת). בשאר המחלוקות שבהן מוזכרים רק הצדוקים, הטיעונים מבוססים בעיקר על היקשים הלכתיים. האם אפשר לומר מכאן שכל המחלוקות שבהן נזכרים הבייתוסים, יש לייחסם רק לבייתוסים, ולהוריד מהם את הצדוקים? במילים אחרות, הבייתוסים הם קבוצה צדוקית, והם נזכרים רק כאשר ישנה מחלוקת ייחודית להם, ולכן גרסה אחת מדויקת בכך שהיא גורסת בבייתוסים, וגרסה שנייה מסתפקת בהזכרת הזרם הכללי שממנו צמחה המחלוקת. מכאן, אפשר היה לשער שהבייתוסים היו שותפים לדעת הצדוקים בעניינים שבהן נזכרים רק הצדוקים, אך קשה לקבל השערה זאת כפשוטה, בשל העדויות המבדילות בין הבייתוסים לצדוקים (ראה סעיף 1.4, 1.5), והמקורות המזכירים אותם זה לצד זה,<sup>127</sup> ובייחוד לנוכח ההבדל בגישתם השונה בפירוש התורה (ראה סעיף 3.1). אולי אפשר להסביר תופעה זו כשינוי מכוון שחלק מעורכי המקורות עשו, מפני שייחסו את המחלוקות לצדוקים או לבייתוסים לפי אופיים. זאת בהנחה, שהם ייחסו את פירוש התורה 'דברים ככתב' רק לבייתוסים ולא לצדוקים.

<sup>126</sup> להלן שמונה עניינים שבהם רק הצדוקים נזכרים: שריפת הפרה ע"י טבול יום: פרה ג ז; תוס' פרה ג, ז-ח. ישיבה על כל דם: נדה ד, ב; תוס' נידה ה, ב. טומאת כתבי הקודש: ידים ד ו. טיהור אמת המים: ידים ד, ו. כתיבת שם המשול עם שמות קדושים: ידים ד, ח; ניצוק: ידים ד, ו. נזקי העבד: ידים ד, ז. הטבלת המנורה: תוס' חגיגה ג, לה.

<sup>127</sup> בבבלי בעניין העירוב (סעיף 2.4.1), ובסכוליון למגילת תענית (סעיף 3.1.1).

## פרק ג: השוואה האמונות והדעות של הבייתוסים כנגד הזרמים האחרים

### 3.1 פירוש התורה והיחס לתורה שבעל-פה

יב"מ סיפר לנו "שהפרושים מסרו לעם כמה הלכות ממסורת אבות, שלא נכתבו בתורה משה, ומשום כך דוחת אותם כת הצדוקים, האומרת שיש לחשוב לחוקים (רק) את הכתובים, ואילו אלה שממסורת-אבות אין (חובה) לשמור" (קדמי' יג, 297-298). יב"מ בתאור יחידאי זה מגדיר את מהות המחלוקת בין הפרושים לצדוקים, כמחלוקת על היחס לתורה שבעל-פה. דבר זה בא לביטוי בהבדלים באמונות ודעות המופיעים בספרי יב"מ, ומהם ניתן ללמוד על כך שהצדוקים לא האמינו בהשארות הנפש ושכר ועונש בעולם הבא (ראה להלן). יש לשים לב שיב"מ עדיין לא טוען, שהצדוקים כפרו במסורת אבות לחלוטין, הם רק כפרו במסורות שאין להם מקור בתורה. מעניין שיב"מ אינו מזכיר את עניין הכפירה במסורת אבות, כאשר הוא סוקר את אמונות החריות השונות. אולי זה מפני שניסה להקל על הקורא ההלניסטי, או שמא לא היה בטוח בעניין זה. אך, יש להתחשב בכך שתיאוריו של יב"מ מזכירים את האמונה בתורה שבעל-פה, המובאת אצל חז"ל. תפישה זו מוכחת מן המשנה, שהנה ספר הלכות בפני עצמו, לא פירוש לתורה. כלומר, התורה שבעל-פה אצל יב"מ וגם אצל חז"ל הנה ערוץ הלכתי מקביל ועצמאי מהתורה שבכתב.<sup>128</sup> גם ספר בן סירא מדבר על שתי תורות, אך מגדיר זאת כתורת משה ותורת החכמה (אורבך תשל"ח, 255).

עניין נוסף שיב"מ מזכיר הוא, שהפרושים נהגו לקבוע את ההלכה על-פי שכלם: "הם הולכים אחרי ההלכה בכל אותם העניינים שהשכל קבעם כטובים ומסרם לדורות" (קדמי' יח, 12). כלומר, ההשגה השכלית להבנת המצווה היא מרכיב עיקרי בקביעת ההלכה. ספק אם חז"ל היו משלימים באופן מוצהר עם גישה הקובעת את פירוש ההלכה על-פי הבנת טעם המצווה.

יב"מ אינו מדבר על השקפת האיסיים בעניין הלכות שעוברות במסורת, ולכן עלינו להתבסס רק על מגילות קומראן בנושא זה. במגילת המקדש מוצאים סגנון של מדרש הלכה המבוסס על הסדר המקראי, שבו יש בסיס מקראי לכל הלכה. לעומת זאת בממ"ת ובב"ד נתקלים בהלכה מופשטת, ללא מקור מקראי. שיפמן רואה בכך שתי סוגים של ספרות הלכתית שהיו קיימים כבר בתקופת בית שני. אך, מגילת המקדש היא עדיין ספרות היכולה להחשב כתורה נוספת מעבר לתורה הרגילה ששכיחה אצל כל הזרמים. מפני שסגנון המגילה הוא מעין שכתוב של התורה הכתובה בגוף ראשון שבו ה' מדבר (שיפמן תשנ"ח, 103).

לאורבך טוען, שמקור המחלוקת בין הצדוקים לפרושים היה מעמדו של בית הדין הגדול בהר הבית.<sup>129</sup> הצדוקים התבססו על הנאמר בדברים י"ז הקובעים, שבית הדין הגדול היושב "במקום אשר יבחר ה'" הוא זה שקובע את ההלכה. דבר זה מקבל ביטוי במגילת המקדש כאשר בעל המגילה מגיע לפסוקים אלה ועורך אותם באופן פולמוסי (ידן תשל"ז, ב 177). דברים אלו יכולים לבוא כנגד כל קבוצה שאינה מקבלת את ההלכה של הכת, ולא דווקא נגד הפרושים, וזאת מפני שבעל המגילה מדגיש לא רק את המקום שממנו תנתן ההלכה, אלא שמקור ההלכה צריך לבוא 'מספר התורה ... באמת' (נו, 2-5). יתכן ודברים אלו מתפלמסים כנגד הצדוקים, ובאים להצדיק את האופן המיוחד שבו הכת מפרשת את התורה. האידאולוגיה של אנשי קומראן היא, שהתורה האמיתית הפכה להיות תורה נסתרת, ופירושה ידוע רק להם הודות להתגלות מיוחדת. באומגרטן חילק את הטקסט ההלכתי בקומראן לסוגים שונים של הלכות (באומגרטן תשנ"ח, 99-100):

1. חוקים המבוססים על פרשנות.
2. חוקים אפודיקטיים - לחוקים אלא אין אסמכתא במקרא, ודומים בניסוחם לחוק המקראי.
3. סידור ההלכות לפי נושאים והקשרים - זהו האוסף החוקים הבתר מקראי הראשון שבו יש חלוקה לפי נושאים. סגנון זה מגיע לשיאו במשנה, אשר נערכה יותר מ-300 שנה לאחר מכן.
4. אלמוניות החוקים - שמותם של מוסרי ההלכה אינם מוזכרים. זאת מפני שאנשי קומראן ראו עצמם היחידים שמקיימים הלכות שנשכחו מזמנם של יהושע והזקנים, אשר מאז ספר 'התורה חתום' ולא נפתח ("לא נפתח בישראל מיום מות אלעזר ויהושע ... והזקנים" ב"ד ה: 2-3). אפילו למורה הצדק אין הם מיחסים הלכות.

<sup>128</sup> כך גם שמאי משיב לגר שיש ליהודים שתי תורות (שבת לא ע"א). כאשר חז"ל מפרשים פסוק בתורה בהתאם להלכה שבתורה שבעל-פה, אין זה אומר שלפי השקפתם ההלכה נובעת מפירוש זה, אלא שהשימוש בפסוקים מהתורה נעשה רק במטרה לעגן את ההלכה שבתורה שבעל-פה. ראה לדוג' האיסור לאכול חלב ובשר (חולין ח).

<sup>129</sup> ראה J. Lauterbach, *Rabbinic Essays*, Cincinnati 1951, pp. 33 ff.

5. ההתגלות כמקור להלכות קומראן. לפי השקפתם, אנשי הכת זכו מדי פעם לגילוי של 'נסתרות' ההלכה ע"י עיסוק בלימוד תורה. הגילוי יכול להיות פירוש לתורה, או צורה של תוספת.
6. קבוע ומשתנה בהלכות הכת - חשיפת ההלכה של התורה החתומה תלויה בהתפתחות ההיסטורית. לכן, היו להם 'משפטים ראשונים' שנהגו לפיהם, ו'אחרונים' (ב"ד כ: 8, 31). אין האחרונים באים לבטל את הראשונים.

יש לציין שעניין חידוש ההלכות וההתגלות הוא בניגוד גמור לתפישה הפרושית, שבה שלשלת מסירת התורה, וסמכותם של חכמים לבצע תקנות וכזירות לפי צורך השעה, הנם יסוד מרכזי בעקרונות התורה שבעל-פה.

### 3.1.1 סכוליון למגילת תענית

מקור חשוב להבנת שיטת ההלכה של הצדוקים והבייתוסים הנו מגילת תענית. מגילה זו היא חיבור קצר, שנתחבר כנראה, בירושלים סמוך לחורבן בית שני. כמה מאות שנים לאחר חיבורה של המגילה, נוסף לה קובץ מדרשי ("סכוליון" בלעז), שעיקרו ברייתות הבאים לפרש את המגילה הקצרה והסתומה.<sup>130</sup> בכ"י וינה ובדפוס הראשון ישנה הבחנה בין הצדוקים לבייתוסים, כאשר מופיעים שם שני מעשים, אחד של הצדוקים והשני של הבייתוסים, זה בצד זה.<sup>131</sup> כאשר על הצדוקים נאמר שם:

מפני שהיה כתוב ומונח לצדוקים ספר גזרות<sup>132</sup> אלו שנסקלין ואלו שנשרפין אלו שנהרגין ואלו שנחנקין וכשהיו יושבין ואדם שואל ומראין לו בספר אומר להם מנין שזה חייב סקילה וזה חייב שרפה וזה חייב הרגה וזה חייב חנקה לא היו יודעין להביא ראיה מן התורה. אמרו להם חכמים הלא כתוב על פי התורה אשר יורוך וגו' מלמד שאין כותבין הלכות בספר<sup>133</sup>

(סכוליון למגילת תענית, ד' תמוז, מהד' ליכטנשטיין, 331)

ממסורת זו למדים שלצדוקים היה 'ספר גזירות', שבעזרתו ידעו באיזה סוג עונשים יש להשתמש בדינים השונים. מכאן שלצדוקים היו פירושים לתורה שהועברו במסורת משלהם, ואותם הם כתבו בספר. 'ספר הגזירות' של הצדוקים אינו בא בסתירה עם הכתוב אצל יב"מ, מפני שבספר זה אין הלכות חדשות שאינן כתובות בתורה, אלא שהספר משמש רק כפירוש לתורה. מחבר הסכוליון קובל על הצדוקים בכך, שאין לפירושיהם עיגון בתורה. למרות זאת, אין מדובר פה על כתיבת מצוות, שאינן מוזכרות כלל בתורה. יתכן שהמחלוקות לגבי פירוש התורה לא היו הדבר האמיתי שהפריע לפרושים, אלא רק כאשר קיום ההלכות הופך להיות תלוי בפירוש התורה שבכתב, ולא על-פי ההלכה שנמסרה במסורת אבות.

מלבד מהסכוליון, לא מצאתי בספרות חז"ל התייחסות כלשהי לצדוקים או לבייתוסים שחלקו על תורה שבעל-פה.<sup>134</sup> זוסמן חולק על החלוקה המסורתית הרואה את מהות המחלוקת בין

<sup>130</sup> ראה מבוא למגילת תענית (מהד' ליכטנשטיין). ע' המפל ניסה לטעון, שהסכוליון אינו קובץ, שנאסף ולוקט בתקופת חז"ל, או בימה"ב, אלא שהוא מעשה ידי המדפיס של הדפוס הראשון, דפוס מנטובה, רע"ד (1513) (ע' המפל, מגילת תענית, תל-אביב תשל"ו, 7, 47, 95-99), אך מ"ד הר מוכיח אחרת (הר 1981, הע' 52). זוסמן טוען, שיש להוציא חיבור זה מכל דיון היסטורי בענייני הצדוקים-בייתוסים והפרושים כל זמן שלא נתברר טיבו של החיבור (זוסמן תש"ן, הע' 137). ו' נעם עשתה מחקר מקיף על המגילה והגיעה למסקנות חדשות (ראה הע' 131).

<sup>131</sup> ו' נעם טוענת שאין להסתמך על כ"י וינה, מפני שעיקרו אבד בשואה. השרידים של כ"י זה המצויים לנו כיום עברו שיבושים ניכרים (נעם תשנ"ג, הע' 41). נעם רואה בכה"י פרמה ואוקספורד כה"י המשקפים את הגרסאות הקדומות ביותר לשני מסורות שונות של הסכוליון, ועברו בימה"ב הכלאה אשר יצרה את הנוסח המורחב (שם, 91). הבעיה היא שכ"י פ תמיד גורס צדוקים, ולעומתו כ"י א תמיד גורס בייתוסים. לכן נעם טוענת שמחברי מסורות אלו לא עשו הבחנה בין הבייתוסים לצדוקים (שם, 74). למרות טענותיה של נעם, אפשר לראות, שבמספר מקומות כ"י א נמנע מלגרוס 'צדוקים', הוא מביא במקומם מלה נרדפת אחרת. בקטע הנידון החלק השני המדבר על פירוש התורה 'דברים ככתב' נעדר בכ"י פ (שם, 72). כ"י א גורס 'בייתוסין' בעניין הראשון של 'ספר גזירות', אך אינו מפרט מהו ספר זה, ואף אינו מכנה אותו 'ספר הגזירות', אלא רק 'ספר'. חיזוק לכך, שהחלק השני מדבר על הבייתוסים, אנו מקבלים מקטעי כ"י מהגניזה T-S AS 94/337. לכן נעם חושבת שקטע זה שאב את מקורותיו מהמסורת של כ"י א (שם, 66), אך קטע נוסף שנתגלה בגניזה היה קרוב יותר לכ"י פ (שם, הע' 77).

<sup>132</sup> בכ"י א: "שהיו בייתוסין כותבין הלכות בספר ואדם שואל ומראין לו בספר".

<sup>133</sup> גרסא זו מופיע בנוסח המורחב – ה'יולגאטה'. נעם מפקפקת בטיבו של נוסח זה, ורואה בו הכלאה מחושבת של מסורת כה"י אוקספורד ופרמה (נעם תשנ"ג, 67).

<sup>134</sup> קשה לראות פולמוס פרשנותי רציני בספרות חז"ל הקדומה במחלוקות החשובות. הפולמוס קיים רק במחלוקות, שאינן קשורות למקדש (מש' ידיים ד, ו-ח; תוספתא ידיים ב, ט), אך פולמוס זה נאמר בלעג. באופן יוצא דופן מופיע פולמוס אחד רציני בעניין העדים הזוממים (מסכת מכות א, ו).



הצדוקים לפרושים ביחס שבין תורה שבעל-פה מול תורה שבכתב. הוא רואה בשימוש בביטוי 'דורשין'<sup>135</sup> המופיע אצל בייתוסים והצדוקים כעדות לכך שהיו דורשים הלכות כפי שחז"ל דרשו, שהרי כולם מפרשים את המקרא, גם אם הם חולקים על דרכי הדרשות ועל משמעותם האמיתית של המקראות (זוסמן תש"ן, הע' 185). הבעיה שזוסמן אינו מפריד בין הלכות של תורה שבעל-פה לבין פירושים לתורה שבכתב.<sup>136</sup> לפי אורבך, הצדוקים קיבלו רק את הכתובים, כלומר רק דברים המופיעים במקורות כתובים כגון המקרא וספר הגזירות.<sup>137</sup> נראה שהצדוקים כללו בספר הגזירות רק פירושים לתורה כפי שמתואר בסכוליון.

מכאן אנו מגיעים לגישתם הייחודית של הבייתוסים לנושא זה. על הבייתוסים לא נאמר, שהיו להם פירושים שונים לתורה שהיו כתובים בספר הגזירות, אלא שהבייתוסים פירשו את התורה 'דברים ככתבן'.<sup>138</sup> נאמר שם "דבר אחר ספר גזרתא שהיו ביתוסין אומרים 'עין תחת עין שן תחת שן' – הפיל אדם שנו של חברו יפיל שנו, סמא את עינו של חברו יסמא את עינו, יהו שוים כאחד. 'ופרשו השמלה לפני זקני העיר' – הדברים ככתבן. 'וירקה בפניו' – שתהא רוקקת בפניו" (שם, מהד' ליכטנשטיין, 331). נראה שלבייתוסים אין פירושים לתורה שהועברו במסורת. על הבייתוסים לא נאמר "אין ראיה מן התורה", מהסיבה הפשוטה שאין להם פירושי הלכות בעניינים שאינם מופיעים בתורה. הם פשוט מפרשים את התורה כפשוטה.

יש טענה כנגד הצדוקים (אולי גם הבייתוסים) שהורידו לכתב הלכות של תורה שבעל-פה, כאשר ייעודה של תורה זו היא שתשאר בעל-פה. טענת המחבר היא, שהלכות אלו צריכות לבוא בדרך של "על פי התורה אשר יורוך". כלומר, יש למלא אחר ההלכה שקובעים חכמי אותו דור.<sup>139</sup> יתכן, ושימוש בפסוקים אלה מלמדים על רצון החכמים לשליטה בהלכה בהתאם לצרכי הדור, ובכך מנמקים את סמכותם שלא לפרש את התורה ככתבה. מכל מקום, ביקורת זו של חכמים אינה באה כנגד זרם השולל תורה שבעל פה, אלא כנגד זרם המקבע או מקפא תורה שבעל-פה בכך, שהוא מוריד אותה לכתב. לעומת זאת, תשובתם לבייתוסים היא "והלא כתוב 'התורה והמצוה אשר כתבתי להורותם': [התורה] – 'אשר כתבתי'";<sup>140</sup> 'והמצוה' – 'להורותם' וכתב 'ועתה כתבו לכם את השירה הזו ולמדה את בני ישראל שימה בפייהם. ולמדה את בני ישראל – זה מקרא. שימה בפייהם – אלו הלכות." (מהד' ליכטנשטיין, שם). כלומר, יש תורה שצריכה לעבור בהוראה בעל-פה, ואין לכתוב אותה בספר. הלכה למעשה צריכה לעבור בעל-פה, והתורה שבכתב משמשת רק ללימוד.

יתכן שיש לשייך את כל הברייתא רק לבייתוסים, וזאת בשל העובדה שכ"י אוקספורד גורס שם רק 'ביתוסין'. כ"י א אינו מפרט מהו הספר הנדון, ואומר רק "שהיו ביתוסין כותבין הלכות בספר ואדם שואל ומראין לו בספר. אמרו להם חכמים ..." (מהד' נעם תשנ"ג, 71-72). אם כ"י א משקף את המסורת המקורית, אפשר לפרש דברים אלה כך, שהבייתוסים חטאו בכך שכתבו הלכות בספר במקום לשמור אותם בעל-פה, וידבר אחר גזירתא מתכוון לומר, שמלבד העבירה של כתיבת ההלכות בספר, גם תוכנו של הספר פסול בגלל הפירושים שלו.

<sup>135</sup> 'כל מיכס היתם דרשין' (תוספתא כיפורים א, ח); 'הצדוקים אומרים ... דאינון דרשין' (ירו' ב"ב ח, א, טז ע"א).

<sup>136</sup> אם כי הוא מזכיר את קיומם של שתי צורותיה של התורה שבעל-פה – 'מדרש' ו'משנה' המצויות כבר בספרות אנשי קומראן. לדעתי יש להבחין בין מה שאנו קוראים 'משנה' בהלכות הכת לבין המשנה של חז"ל. מקורם של הלכות הכת לא הגיע ממסורת, אלא כתוצאה של חידוש הנעשה ע"י אנשי הכת בעזרת 'השארה אלוהית'. בכל אופן, ישנה הקבלה מסויימת בכך שאנשי הכת טוענים שהלכות אלו נתנו בסיני, אבל מצד שני הם מאמינים שהם מחדשים הלכות שנשתכחו עם הזמן. כמו כן, גם אצל חז"ל יש מקום מסוים להשראה בעניין פסיקת הלכות. דבר זה מתבטא בעקרון הסמיכה. אך עדיין העקרון המנחה הוא 'לא בשמיים היא' (ירו' מועד קטן ג, א (י ע"ב)), כלומר בסופו של דבר הכל נעשה באופן שכלי.

<sup>137</sup> ראה א"א אורבך, "הדרשה כיסוד ההלכה ובעית הסופרים", תריץ כז (תשי"ח), 180-181.

<sup>138</sup> זוסמן רואה במושג זה, שימוש מאוחר וקיצוני בלשון הכתובה בחיבור זה, שהיא תנאית בעיקרה, ואינו ודומה לעניין שבי"מ כותב "יש לחשוב רק את החוקים הכתובים" (זוסמן תש"ן, הע' 185). לדעתי, אין לחפש קשר בין המושגים, מכיוון שבי"מ אינו מתייחס לפירוש התורה, אלא רק למסורות שלא מופיעות בתורה.

<sup>139</sup> עניין ההכרה בסמכות חכמים הנו עניין נוסף הראוי לדיון בפני עצמו. אצל האיסיים – כת קומראן אנו מוצאים את מורה הצדק שהיה הסמכות ההנהגה הדתית, אך אין לו כל סמכות לבצע תקנות בניגוד לתורה. בנוסף לכך היו גם 'המעמדות' בין החברים השונים של הכת (מלח' ב, 150). האיסיים היו נותנים כבוד רב לחברים במעמד גבוה מהם. האידיאל הוא, שאת העם ינהיג מנהיג משבט יהודה וכהן צדק משבט לוי. הפרושים רואים בחכמים כמנהיגים היחידים, אשר להם סמכות לקבוע הלכה ולבצע בה תקנות. החכמה הינה ערך עליון בתפיסת של חז"ל. גם יב"מ מזכיר את הערכתם של הפרושים לשכל ומספר שהיו חולקים כבוד רב לזקנים (קדמי יח 13), אפילו הכה"ג צריך לנהוג לפי הוראות החכמים, וגם משיח בן דוד נחשב לחכם (ראה אורבך תשל"ח, פרק ט"ז). לגבי הצדוקים והבייתוסים, בגלל חוסר המקורות, קשה לדעת מה היתה תפישתם. כנראה שמבחינתם הכה"ג הוא זה העומד בראש בית הדין הגדול, כפי שהיה שמעון הצדיק, הכהן האחרון מבני צדוק (ראה 1.1). מעניין שמשיח בן דוד לא תופס מקום חשוב אצל החשמונאים, ואולי זה בשל נטייתם לזרם הצדוקי. מכל מקום, הצדוקים בפועל מקשיבים לחכמי הפרושים (ראה 4.2), למרות שבי"מ כותב שאהבו לחלוק על 'מורי החכמה' (קדמי יח, 16). חז"ל אינם מזכירים חכמים צדוקים או בייתוסים, מלבד זקן חכם ושוטה שימפטפט' כנגד ריב"ז (ראה הע' 168).

<sup>140</sup> אינו מופיע בכ"י א.

רגב חושב, שאין ללמוד מעניין 'ספר הגזירות' שהצדוקים לא שללו את התורה שבעל-פה. הוא טוען, שאפשר לראות מתוך ההתנגדות שלהם להלכות טבול יום, עירוב חצרות, וניסוך המים<sup>141</sup>, שהם לא קבלו את התורה שבעל-פה (רגב תשנ"ט, 29). לדעתי, העובדה שיש מספר הלכות, שבהן הצדוקים נוקטים גישה לפרש את התורה באופן מילולי, אינה מעידה על כך שלא היו להם פירושים שעברו במסורת, או שהסכימו עם חלק מפירושי הפרושים. דווקא מן המחלוקות שנזכרים בהם רק הצדוקים אפשר לראות, שאין הם משתמשים בפסוקים מהתורה לבסס את טיעוניהם (ראה סעיף 2.8; השווה טבלה בנספח א).

קשה מאד להכריע כיצד יש להבין מקורות אלו. מכל מקום, נעם טוענת שלמגילת תענית היו שתי מסורות של סכוליון שונות. כאשר כה"י המשמרים את הנוסח המקורי בצורה הטובה ביותר הם כ"י אוקספורד וכ"י פרמה (נעם תשנ"ג, 92-93; ראה הע' 131). אם נקבל השערה זו אפשר יהיה לומר ששתי המסורות נכונות. כלומר, לצדוקים היה ספר גזירות שבו היו כותבים את הפירושים שלהם לעונשי התורה, ולבייתוסים היה ספר, שבו היו כותבים את הלכותיהם הנובעות מפירוש התורה 'דברים ככתב'. מחילופי הגרסאות בסכוליון דבר אחד בטוח והוא, שפירוש התורה כפי שהיא כתובה מיוחס רק לבייתוסים.<sup>142</sup>

### 3.1.2 סיכום

בשאר ספרות חז"ל הקדומה אין לנו פרטים נוספים על מחלוקות בעניין זה. האזכורים הנוספים הם ספציפיים, וממוקדים בנושאים הלכתיים, ולא בענייני אמונות ודעות. יתכן וחז"ל לא חשבו שהצדוקים אינם מאמינים בתורה שבעל-פה, מפני שראו בפירושים שלהם לתורה, כתורה שבעל-פה בפני עצמה. אין סיבה, לא ללמוד מהסכוליון למגילת תענית, שבו יש התייחסות מפורשת לאמונות ודעות של הצדוקים והבייתוסים בעניין התורה שבעל-פה. זאת ועוד, כאשר במקום אחר בסכוליון למגילת תענית (כ"ח טבת, מהד' נעם, 75) מסופר שהסנהדרין בתקופתו של ינאי המלך היתה בשליטה צדוקית, עד שבא שמעון בן שטח ותיקן, שרק מי שיכול להביא ראיה מן התורה כשר לשבת בסנהדרין, וכך הסתלקו הצדוקים<sup>143</sup>. בין אם מסורת זו משקפת מציאות היסטורית ובין אם לא, עדיין התפישה המתוארת היא שלפירושי הצדוקים אין כל קשר לתורה שבכתב. כלומר, הבעיה עם הצדוקים היא לא בדבקותם בתורה שבכתב ושלילת התורה שבעל-פה, אלא קיומם של פירושים, שלדעת הפרושים, אין להם מקור מהימן בתורה.

מיב"מ, ממגילות קומראן, מספרות חז"ל ומהסכוליון למגילת תענית אפשר לסכם את היחס לתורה שבעל פה אצל הזרמים השונים כך: הפרושים האמינו בתורה שבעל-פה, ובתורה שבכתב. התורה שבעל-פה כללה מסורות שהיו פירושים למצוות התורה שבכתב, ומסורות שכללו מצוות, שאינן נזכרות בתורה שבכתב. האיסיים האמינו שהתורה שבכתב הנה שריד של התורה האמיתית שאבדה, והתגלתה להם מחדש. הם פרשו את הלכותיהם על-פי התגלות שהיתה למורה הצדק, והשראה רוחנית יחודית שהיתה להם בלימוד התורה. הצדוקים קבלו את התורה שבכתב, אך שמרו לעצמם גם מסורות בעל-פה אשר פירשו את מצוות התורה, ואותן כתבו בספר. כנראה שחלק מהמסורות של הפרושים היו מקובלות עליהם, ואולי אף מסורות להלכות שאינן נזכרות בתורה שבכתב, אך אם כך היה, הם לא הודו בכך.<sup>144</sup> הבייתוסים, לעומת האחרים, שללו כל מסורת, שאינה מתפרשת באופן ברור מהכתוב בתורה. הם פירשו את כל מצוות התורה לפי פשוטו של מקרא, ואולי אף כתבו פירושים אלה בספר. אין לנו אזכור מפורש לעניין זה בשאר מקורות חז"ל, אך ראינו במחלוקות ההלכתיות, שבהן נחלקו הבייתוסים עם הפרושים, זיקה ברורה לכך שהדבר נבע, מפירוש התורה 'דברים ככתב'.<sup>145</sup> המחלוקות שבהן נזכרים הבייתוסים, הם על עניינים שהפרושים באופן ברור אינם נוהגים על-פי הכתוב בתורה. בכך אנו מוצאים הבדל עיקרי מגישתם של הצדוקים, שפירושם לא תמיד היה קרוב יותר לתורה שבכתב מאשר פירושי הפרושים.<sup>146</sup> מכל מקום, נראה שגם הצדוקים שללו עניינים (ולא את הפירושים לתורה) שבאו ממסורות הפרושים, ולא היו מעוגנים היטב בתורה.<sup>147</sup>

<sup>141</sup> את עניין זה זהיתי כמחלוקת בייתוסית, ולא צדוקית (ראה 2.3.1).

<sup>142</sup> זאת מכיון שכ"י פ אינו מביא מקבילה לקטע זה, וכל שאר כתבי היד גורסים בייתוסים. יש לציין שהמושג 'דברים ככתב' אינו מופיע בכ"י א.

<sup>143</sup> כ"י א הערות כלפי הצדוקים נעלמות באופן שלא ניתן להבין את הנוסח ללא כ"י פ.

<sup>144</sup> לדוג': אם הצדוקים היו שותפים לדעת הפרושים בעניין חיבוט הערבה, ויעצרת אחר השבת, יש בכך עדות שהם קבלו מסורות שאין להן כל עיגון בתורה. גם הדברים הנאמרים בסכוליון על הצדוקים מחזקים השערה זו. מצד שני, הדברים של יב"מ סותרים אפשרות זו, ולכן יש להניח שאם אכן קבלו מסורות כאלו, אז הם לא הודו בכך שמקורן של אלו הוא מהתורה שבעל-פה בלבד.

<sup>145</sup> כך בהגדרת יו"ט כשבת, ניסוך המים על המזבח, חיבוט הערבה שכולם אין מקור בתורה.

<sup>146</sup> ראה לעיל עדים זוממים, ירושת הבת ועוד. כמו כן, על המחלוקות בעניינים רבים בנושא טהרה שאינם מפורטים בתורה היו לצדוקים ולפרושים מסורות משלהם. ראה טבלה בנספח א'.

<sup>147</sup> לדוג' האמונות בהשאות הנפש, שכר ועונש בעוה"ב ותחיית המתים.

## 3.2 השארות הנפש, תחיית המתים ושכר ועונש

עיקר המידע שיש לנו על הבדלי האמונה בין הזרמים בנושא הנדון הוא מתיאוריו של יב"מ. על הצדוקים הוא אומר: "ואילו לפי תורת הצדוקים נעלמת הנשמה יחד עם הגוף, וכל עיקר שאיפתם לעולם אינו אלא שמירת החוקים" (קדמ' יח 16), "ובענין קיום הנפש אחר המוות, עונש בעולם התחתון ושכר, אין להם עסק בכל אלו הדברים" (מלח' ב, 166-163). נראה שעיקר הכפירה של הצדוקים היתה בעניין שכר ועונש לאחר המוות, שהובילה לכפירה בהשארות הנפש. על האיסיים הוא אומר "מושרשת אצלם הדעה שרק הגוף כלה והחומר שלו אינו בר קיימא, אבל הנפשות חיות לעולם וקיימות לעד" (מלח' ב, 154-158). הם מסבירים זאת בכך, שהנשמה מצויה בתוך הגוף היא למעשה כלויה בתוכו, כשהגוף מת הנשמה נעשית בת חורין (שם). הוא מתאר את 'גן העדן' של הנשמות בהשוואה לאמונות יווניות, את הגיהנום הוא מתאר בכך, שנפשות הרשעים סובלות עונש שאין לו הפסק (שם). יש להדגיש שיב"מ אינו מזכיר את עניין תחיית המתים אצל האיסיים. את הפרושים הוא מתאר בצורה קרובה לאיסיים, "רווחת בהם האמונה, שיש בנשמות כוח אלמוות, ושיש שכר ועונש תחת האדמה לבני-האדם, שעשו בחייהם מעשים טובים או רעים: נשמות אחדות נדונות למאסר-עולם ולאחדות ניתנת האפשרות לשוב לתחייה" (קדמ' יח, 14), "הם סבורים שכל נפש אינה כלה, אבל רק הנפש הטובה עוברת לגוף אחר, ואילו נפשות הרשעים מתייסרות בעונש עולם" (מלח' ב, 163). כלומר, אצל הפרושים האמונה בהשארות הנפש תופסת מקום חשוב בזיקה לשכר ועונש לאחר המוות. השכר של הנשמות הטובות הוא אינו גן עדן, אלא גלגול הנשמה לחיים חדשים. הנשמות הרעות נידונות לגיהנום המתואר כאן כיסורי נצח. אין כל אזכור ברור לתחייה כללית של המתים, או לשכר ועונש באחרית הימים. לפי יב"מ, נראה שהפרושים נמצאים באמונתם בין האיסיים לבין הצדוקים. זאת, מפני שהפרושים עדיין משאירים את הצדוקים בעולם, ואין הם נמצאים בעולם שכולו טוב, כפי שאיסיים מאמינים. גרינץ ואחרים מפרשים את דברי יב"מ על הפרושים כאמונה בתחיית המתים, כפי שמוצגת בספרות חז"ל (גרינץ תשי"ג, כד). ממגילות קומראן אפשר לראות שאנשי הכת, וכנראה גם האיסיים, מאמינים ב'קץ הקרוב'. בממ"ת מתוארת אמונה של שכר לצדוקים באחרית הימים (ג, 23-30). אמונה זו היתה ההבטחה שהם הבטיחו לחבריהם, על-מנת שיחזיקו מעמד בחיים הקשים של הכת (סרך היחד ד, 8). מצד שני, גם העונש של 'כלת עולמים' נועד להרתיע מבגידה בדרכה של הכת (ס"י ב, 14-15; ה, 12-13). גרינץ משווה בין האמונה של אנשי קומראן, ספר חנוך והאמונה של חז"ל שבה הנשמה עולה למרום (גרינץ תשי"ג, כג). רעיון המשפט – יום הדין לעתיד, אצל הפרושים וחז"ל, ושכר צדקים לעתיד לבוא, מצוי אף הוא בספרות החיצונית ובמגילות (גרינץ תשי"ג, לו). בספרות החיצונית מוצאים גם יחס לאמונה בגיהנום,<sup>148</sup> ובקומראן הרעיון מופיע כמושג 'שחת'.<sup>149</sup> המחלוקת בעניין תחיית המתים מופיע גם בספרות הנוצרית הקדומה. מחבר מעשה השליחים רואה חריפות ביחסים שבין הצדוקים לפרושים, על רקע מחלוקת בעניין זה (מעשה השליחים כג: א-י). בספרות חז"ל עקרון שכר ועונש בעולם הבא הוא יסוד באמונה.<sup>150</sup> עדויות נוספות לכפירת הצדוקים באמונות אלו אפשר למצוא גם במדרש תנחומא "נברא בבי"ת ללמד בריות שהן שני עולמות העולם הזה והעולם הבא, מי שעסק בטובה בעה"ז טובה יאכל בזה ובבא, והצדוקין כופרין ואומרים כלה ענן וילך כן יורד שאול לא יעלה" (תנחומא, בראשית ה). גם בבלי מוצאים התייחסות קצרה לנושא "שאלו צדוקין"<sup>151</sup> את רבן גמליאל מנין שהקב"ה מחייה מתים" (סנהדרין צ ע"ב). המקור החשוב ביותר לעניין זה הוא המסורת המופיע באדר"נ (ראה סעיף 1.5). שם נאמר במפורש שהצדוקים והבייתוסים כופרים בעה"ב ותחיית המתים. ר' עזריה מן האדומים (ראה סעיף 5.1) רואה הבדל בין הבייתוסים לצדוקים באמונה בשכר ועונש בעה"ב. בהתייחסו למסורת באדר"נ הוא כותב "אכן מצאתי ראיתי פרט אחד לרוע בצדוקים לא שמענוהו על הבייתוסים, והוא הכפירה בתחיית המתים אשר ידענוהו ראשונה במשנה חלק (סנהדרין צ' א'), לאלו שאין להם חלק בעולם הבא האומרים אין תחיית המתים מן התורה" (דרוסי תרכ"ו, 92). ר' עזריה מפרש את המקור באדר"נ כמתייחס בנושא תחיית המתים ועולם הבא רק לצדוקים, מפני שרק הם לועגים לפרושים בנושא זה. קשה לקבל פירוש זה, מפני שבאדר"נ כתוב במפורש, ששני הזרמים לא האמינו בעולם הבא. פירוש זה נובע בעיקר מן הרצון של ר' עזריה לזהות את הבייתוסים עם האיסיים.

לסיכום, מן המסופר באדר"נ (ראה סעיף 1.5) ויב"מ, נראה שאצל הצדוקים האמונה בשכר ועונש בעולם הבא לא תפסה כל מקום. כלומר, "אין להם עסק בכל אלו הדברים". וזאת בניגוד לכך,

<sup>148</sup> חנוך ב יג, כה; צוואת השבטים, צוואת ראובן ד, י, ועוד. עיין רה"ש ט"ז-י"ז.

<sup>149</sup> מגילת הסרחים ט, טז; י, יט; יא, יג; ב"ד טז, ח.

<sup>150</sup> ראה: אבות ד, כב; ב, טז; ג, טז; יח, א. עיין אורבך תשל"ח, 384-392.

<sup>151</sup> רב המקומות המקור גורס 'מינים'.

שגם במקורות החיצוניים אנו מוצאים הדים לאמונה בהשארות הנפש. אין סיבה מיוחדת שהצדוקים יתנגדו לתפישה זו, אך מאחר ולעניין עולם הבא אין ראיה ממשית מן התורה היחס לאמונה זו אינו מחייב, למרות שעניין השארות הנפש אכן מופיע במקרא<sup>152</sup>. בעייתי במיוחד הוא עניין תחיית המתים לעתיד לבוא<sup>153</sup>, אשר אינו מפורש כלל במקרא<sup>154</sup>. קשה לשער שהצדוקים והבייתוסים נקטו בגישה זו בשל היותם צמודים למקראות. אולי גישה זו קשורה לכך שלמעמד האריסטוקרטי בד"כ יש תפישת עולם שמרנית אשר מחד גיסא, גרס להם לחיות באורח חיים במסגרת 'חוקי התורה', אך מאידך גיסא, השקפת עולמם עוסקת רק בענייני השעה, ולא בחזון עתיד. יב"מ, בספרו נגד אפיון, המדבר על היהודים שלאחר חורבן הבית, מספר שהאמונה בתחיית המתים מקובלת על כל היהודים (ב, 218). כלומר, לאחר החורבן כשמצבם של כל היהודים היה קשה, כולם האמינו בעולם הבא, ובתחיית המתים. מסיבה זו, בספרות החיצונית ואצל אנשי קומראן מוצאים אמונות אלו, בניגוד לצדוקים

### 3.3 בחירה חופשית, גזרה והשגחה

יב"מ בתיאור השקפות העולם של הזרמים השונים, חוזר ומשתמש במושג 'גזירה'. על האיסיים נאמר "ואילו כת האיסיים מכריזה, שהגזירה היא אדון הכול, ואין (לך) דבר שלא יקרה את בני האדם לפי גורלם" (קדמ' יג 172). כלומר, האיסיים מייחסים כל דבר שקורה לגזירה. על הצדוקים הוא אומר ש'אינם גורסים את הגזירה כלל וכלל, והם מוציאים את ה' מכלל הרע, לא רק בעשייה אלא גם בראייה. הם סבורים כי לאדם ניתנה הבחירה החפשית לבחור בין טוב לרע, והדבר תלוי ברצונו של כל אדם לעשות כך או אחרת" (מלח' 163-166), "הצדוקים לעומתם כופרים בגזירה וסבורים שדבר כזה אינו קיים כלל ועיקר, ואין ענייניהם של בני האדם באים אל קיצם על-פיו, אלא הכול נתון בידינו, באופן שאנו הגורמים לעצמנו את הטובה, וגם את הרעה נקח בשל בערותנו" (קדמ' יג 173). הצדוקים מוצגים באופן הפוך לאיסיים, וכופרים במושג הגזירה כולו. את הפרושים מתאר יב"מ כנוקטים גישה מפשרת בין האיסיים לצדוקים. הוא אומר שהם "מייחסים הכל לגזירה ולה". הם סבורים כי באדם עצמו תלוי הדבר במדה מרובה לעשות טוב או מוטב, אבל הגזירה נוטלת חלק בכל מעשה" (מלח' 163-166). "הם טוענים שהכל נעשה בידי הגורל, אף אינם שוללים מהאדם את הרצון לשאוף לכל דבר, הואיל וגזרה היא מלפני אלוהים, שתהיה ברירה בין גזרת הגורל ובין רצונם של הבריות לנהוג (בדרך) הטוב או הרע" (קדמ' יח 12-15). "הפרושים אומרים, שכמה דברים הם מעשה הגזירה, אך לא כולם, וכמה מהם בידינו לעשותם או לא לעשותם" (קדמ' יג 171).

נראה שמידת האמונה ב'גזירה', ובגורל היא ביחס הפוך לאמונה בבחירה החופשית, ובהשגחה (אורבך תשל"ח, 235). הגזירה אצל האיסיים מייצגת את תפיסתם הדטרמיניסטית (שמידט תשנ"ח). כלומר, האיסיים האמינו שהכל נקבע מראש, ואין לפעולותיהם כלל השפעה לגורלם. תפישה זו מתגלה גם במגילות מקומראן<sup>155</sup> שבהן מופיע אמונה דואליסטית, שטוענת שבחירת האדם מושפעת מכוחות של אור וכוחות של חשך. מדברים אלה, נראה שגם גורלם בעולם הבא קבוע מראש. אמונה זו מקלה רבות על הכת למצוא הסברים למצבם העגום והנחות (באומגרטן תשל"ו, 407, הע' 52). בן סירא יוצא נגד הכופרים בשכר ועונש מתוך ההשקפה הדטרמיניסטית: "אל תאמר מאל פשעי, כי את אשר שנא לא עשה" (טו, יא), "לא צוה אנוש לחטוא ולא החלים אנשי כזב" (שם, כא). אורבך סובר שגם התנאים יצאו נגד אמונה זו (אורבך תשל"ח, 232). לעומת האיסיים, הצדוקים האמינו שכל מהלך העניינים תלוי בפעולותיהם. אפשר היה לפרש זאת, כאילו הצדוקים נוקטים בגישה חילונית יותר, האומרת, שאין כלל השגחה בעולם. אך קשה לקבל שבתקופה זו היה קיים זרם דתי כלשהו, שהאמין שהאל אינו מתערב בענייני העולם הזה (או קובע אותם מראש לפי האיסיים). קשה עוד יותר ליחס אמונה מעין זו לקבוצה דתית יהודית,

<sup>152</sup> במקרא ישנם מספר אזכורים לנושאים אלו, ואף בתורה. ראה לדוג': בעלת האוב: שמ"א כח: ז-כ, ו'אלוהי הרוחות': במדבר טז: כב, כז: טז.

<sup>153</sup> חז"ל ידעו על הקושי למצוא לכך סימוכין בתורה. 'ואלו שאין להם חלק לעולם-הבא: האומר אין ת"ה אינה מהתורה וכו'" (סנה' י, א). מכאן שגם חז"ל הבדילו בין תחיית המתים לעולם הבא.

<sup>154</sup> הרמז היחידי לאפשרות של תחיית המתים בתורה מופיע בפסוק "ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא ואין מידי מציל" (דברים לב: לט). מכל מקום, פסוק זה מדבר על יכולתו של ה' להחיות מתים או להציל אדם ממוות, ולא על הבטחה עתידית לתחיית המתים באחרית הימים. בנביאים ובכתובים העניין שוב מופיע בצורה זו (שמ"א ב, ו; מל"ב ה, ז; דניאל יב, ב). תחיית המתים ממש מתוארת ביחזקאל לו, אך גם שם נראה שאין הכוונה לתחיית המתים שתתגשם באחרית הימים, אלא רק כמדורש לקיבוץ גלויות. מקרה אמיתי של תחיית המתים מסופר במל"ב ד: לב-לז.

<sup>155</sup> במגילות תפישה זו משולבת יחד עם התפישה הדואליסטית. אנשי קומראן היו בעלי השקפה דטרמיניסטית-דואליסטית קיצונית. הדבר בולט במגילת 4Q186 המייצגת השקפה אסטרולוגית וגישה דטרמיניסטית, הנקבעת על-פי כוחות אור או כוחות חושך. הדים לאמונות אלה מצויים אף בספר חנוך. עיין גרינץ תשי"ג, כ-כב.

בגלל תפקידה המרכזי של ההשגחה בסיפורי המקרא. לכן, יש להבין את דברי יב"מ הפוך מן הרושם הראשוני שמתקבל, שהצדוקים כופרים בהשגחה. נראה נכון יותר לומר, שהצדוקים היו היחידים שהאמינו שישנה השגחה מלאה בכל דבר בעולם, כפי שאנו מוצאים בתפישה המקראית. וזאת בגלל כפירתם המלאה בגזירה. כלומר, הם מאמינים שגורלו של האדם נקבע באופן ישיר על-פי מעשיו, שבהם יש לו בחירה חופשית מלאה, ללא השפעת הגזירה. גישה זו משולבת עם האמונה ששכר ועונש קיימים רק בעולם הזה. אמונה כזו, מחייבת את תומכיה לעשות חשבון נפש כאשר ישנו כשלון בחיים. יתכן ולצדוקים היה נח לקבל גישה זו בשל העובדה, שהם היו יראשונים במעלה וחיו חיי עושר ומותרות. דבר זה יכל להתפרש אצלם כסימן לצדקת דרכם בעבודת ה'. אולי גם משום כך, אפשר להסביר למה הצדוקים קיבלו את שלטון הפרושים, ונהגו לפיהם בעניינים ציבוריים. אם שגשוגם הכלכלי, ומעמדם הגבוה בחברה, נובע מכך שהם מבורכים ע"י ה', אז אין כל סיבה לשנות את הדרך, ועדיף לשמור על הסטטוס-קוו.

לעומתם הפרושים ניסו לשלב בין הגישות, הן מצד שלא רצו להתרחק מן הגישה המקראית, והן מצד שלא היו להם תשובות דתיות למצבים קשים שבו העם נקלע אליהם. גם אצל חז"ל מוצאים גישה דומה לזו של הפרושים. במסכת אבות העניין מתמצה באמרה אחת "הכל צפוי והרשות נתונה" (ג, טו). יש פירושים שונים לאמרה זו. אפשר לפרש זאת, שה' קובע את הגורל מראש, אך ישנה רשות לשנות אותו, או לפי הפירוש הנפוץ האומר, שצפוי הוא מלשון רואה-צופה, ואמרה זו אינה באה ליישב את הסתירה בין האמונה בגורל ובין הבחירה החופשית, אלא רק לבטא את קיומם של שתי אמונות אלו (אורבך תשל"ח, 230). לפי אורבך, התנאים במאה הראשונה והשנייה לסה"נ לא העלו פתרון לסתירה זו, אך בכל זאת, הם הכירו בקיומם של שתי העקרונות (אורבך תשל"ח, 235).

אם כך, היכן יש למקם את הבייתוסים בעניין זה? מהמקורות ההיסטוריים אנו רואים, שהם היו חלק מאצולת העם, כפי שהצדוקים היו. הבייתוסים גם נטו לפרש את מצוות התורה 'דברים ככתבן'. אפשר להניח שדבר זה גם השפיע על השקפת עולמם, שנבעה מן ההשקפה המקראית. הבייתוסים, בניגוד לצדוקים, לא היו פסיביים במחלוקותיהם עם הפרושים, וניסו לשנות את קיום ההלכה. יתכן ותופעה זו נבעה מכך, שהבייתוסים לא ראו במעמדם הכלכלי והמדיני, כסימן לברכה מלאה, ואולי חפשו גם ברכה באורח חייהם הפנימי. הצדוקים מוצגים כאנשים שהיו גסי רוח איש לרעהו (ראה להלן), אך על הבייתוסים יש לנו רמזים, שבעניין זה הם היו שונים מהצדוקים (ראה סעיף הבא). יתכן ולבייתוסים היתה גם דאגה יתרה מזו של הצדוקים לכלל ישראל.

### 3.4 מידות

יב"מ מספר על הפרושים שהיו "מזלזלים בצורכי החיים ואינם נוטים כלל לתענוגות" (קדמ' יח 12). כמו כן, הם התנהגו בחסידות באורח-חייהם ובדיבורם (קדמ' יח 15). היתה ביניהם אחוה ואהבה שהיתה ערך בפני עצמו (מלח' ב' ח 163-166). לעומתם הצדוקים "לבם גס גם ביחסים שבינם לבין עצמם, וביחסם עם עמי הארץ הם גסים כמו לנכרים" (מלח' ב' ח 163-166). הדיון על מידות האיסיים הוא ארוך, אך נסתפק בכך, שנאמר שיב"מ מתאר אותם כאנשים שיש ביניהם אהבה גדולה, ונזהרים מאד במצוות שבין אדם לחבירו. כמו כן, הם חיים חיי צניעות מקסימליים, ודוחים חיי המותרות.

המקור באדר"נ (ראה סעיף 1.5) העוסק באמונותיהם של הבייתוסים והצדוקים, מוסיף לנו מספר פרטים על גם על מידותיהם. נאמר שם "צדוקים אומרים מסורת הוא ביד פרושים שהן מצערין עצמן בעולם הזה ובעולם הבא אין להם כלום" (שם, מהד' שכטר 20). דבר זה מחזק את ההנחה שהצדוקים הנם זרם אליטיסטי של עשירים<sup>156</sup>. לעומת הפרושים, שזלזלו בצרכי החיים ולא נטו כלל לתענוגות. לפיכך לגלגו עליהם הצדוקים, מפני שאין בכך תועלת אם אין עוה"ב, שבו יבוא השכר. כלומר, לפי הצדוקים, אם אין שכר ועונש בעוה"ב, אז אין להם צורך לחסוך מעצמם תענוגות בעוה"ז. אפשר לומר שהמידות של הזרמים השונים נבעו באופן ישיר ממידת אמונתם בשכר ועונש בעולם הבא.

על מידותיהם של הבייתוסים לא נאמר שם הרבה, מלבד יחסם ליכלי כסף וזהב'. בכתב-יד עפשטיין<sup>157</sup> נאמר, שהבייתוסים נקראו "על שום ביתוס היה"<sup>158</sup> משתמש בכלי כסף וכלי זהב כל ימיו ולא היתה דעתו<sup>159</sup> גסה עליו<sup>160</sup> אלא צדוקים אומרים מסורה היא בית פרושין שהן מצערין עצמן בעוה"ז ובעוה"ב אין להם כלום". יש להניח שהגרסה של כ"י זה היא המדויקת ביותר, ולא

<sup>156</sup> קדמ' יג, 298; שם יח, 71. על "שולחנות של זהב" אצל ינאי ראה קידושין סו ע"א.

<sup>157</sup> ובדומה גם בכ"י אוקספורד.

<sup>158</sup> כ"י א: 'שהיה'. בכתב-יד בית המדרש לרבנים בניו יורק כתוב 'והיה'.

<sup>159</sup> בכ"י בית-המדרש לרבנים: 'שדעתו' תחת 'היתה' דעתו'.

<sup>160</sup> רש"י מפרש 'גסה עליו' כ'בטוח בעצמו' (פרש"י סוכה כא ע"א).

גרסת הדפוס, שנראית משובשת. זאת, מפני שלא ברור למה נאמר בגרסת הדפוס "שלא היתה דעתן גסה עליהן", במקום לומר "ולא". הצדוקים וגם הבייתוסים השתמשו בכלי כסף וזהב, אולם שלא כבייתוסים, היתה דעתם גסה עליהם. לעומתם הפרושים שלא השתמשו בכלי כסף וזהב כלל. אם נקבל גרסא זו, אז יש מקום לנסות ולהסביר את השקפת העולם היחודית של הבייתוסים. אפשר היה לומר, שהבייתוסים היו שונים משאר הצדוקים במידותיהם, אך האמרה של אבא שאול "אוי לי מבית ביתוס ... שהם כהנים גדולים ובניהם גזברים וחתניהן אמרכלין ועבדיהן באין וחובטין עלינו במקלות" (תוספתא מנחות יג ד), מחזירה אותנו להתייחס לבייתוסים במידותיהם כשאר הצדוקים.

### 3.5 הלכה עממית מול הלכה כהנית

היו שתי מגמות יסוד בדת ישראל במשך הדורות – האחת כוהנית-פולחנית והאחרת עממית-דתית, ושורשיהן עמוקים ועתיקים. מגמות אלו נתקיימו זו בצד זו, ונאבקו זו בזו במשך הדורות, לפחות מאז ימי שיבת ציון.<sup>161</sup> ממגמות אלה, נוצרו זרמים שונים אשר הגיעו לקיטוב בימי החשמונאים, בשל ההתעוררות הלאומית. בסופו של דבר הזרם העממי התגבר באופן הדרגתי על הזרם הכהני, וניצחו. קנוהל מגדיר זאת כמאבק בין שני גורמים: 'תורת כהונה' ו'אסכולת הקדושה'. הראשונה שואפת ליצור מחיצות ברורות בין הפולחן המקדשי בחגים לבין המנהגים העממיים הקשורים בימי המועדות, ואילו האסכולה השנייה – המאוחרת מבין השתיים – שואפת להסיר מחיצות אלו. הראשונה היא התפישה הקומראנית-צדוקית, והשנייה היא הפרושית (קנוהל תשנ"א, 146).

פועלם של הפרושים היה להעברת כובד המשקל מן הכהונה לכלל ישראל וחכמיו<sup>162</sup> – "גדולה תורה יותר מן הכהונה והמלכות" (אבות ו, ו). מעל לכל, היתה פעילותם בהרחבת תחומי הדת אל מחוץ למקדש והחדרתה לחיי היום-יום. היתה בפעילות זו פגיעה במעמד הכהנים הגדולים (זוסמן תש"ן, הע' 234). בחג הסוכות, כשקיימו את מנהג חיבוט הערבה לפי ההלכה הפרושית, הוציאו את כלי המקדש כדי שעולי הרגל יוכלו לחזות בהם (חגיגה ג, ח). קנוהל מזהה בממ"ת קטע היוצא נגד גישה זו, ומתנגד להוצאת הכלים מהמקדש (קנוהל תשנ"א, 143). בתוספתא מצויה עדות לכך, שהצדוקים לעגו לפרושים אשר מטבילים את המנורה (חגיגה ג, לה). אך אין הכרח לקשר זאת להתנגדות הוצאת הכלים מהמקדש, נראה יותר, שהצדוקים חלקו על עצם האפשרות לטבול את המנורה.<sup>163</sup> קנוהל טוען, שבסוכות הפרושים הסירו את המחיצות בין הכהנים לעם, ונתנו להם להכנס עזרת הכהנים ולהקיף את המזבח, על-מנת לשתתף בחוויה (ראה סעיף 2.1.1).

יש לזכור שההלכה הצדוקית לא היתה נחלתם הבלעדית של האצולה הכוהנית בלבד. גם שכבות עממיות וכתות קנאיות דגלו בה, ולחמו למענה (זוסמן תש"ן, 48). מצד אחד נלחמו מלחמה דתית-הלכתית נגד מתנגדי המסורת הצדוקית, ומצד שני נלחמו מלחמה דתית-פוליטית נגד האריסטוקרטיה הכוהנית הצדוקית. נראה, שברוב ימי הבית לא היתה יד חכמי הפרושים תקיפה במקדש, שהרי מצינו שהלל מסר קבלה שקיבל משמעה ואבטליון, שפסח דוחה את השבת, ולא היתה ההלכה ידועה לכהני המקדש. שמעיה ואבטליון, שהיו בני דורו של הורדוס המלך, וודאי לא היתה להם שום שליטה במקדש.

לאנשי קומראן היתה הלכה כהנית, למרות שלא הכירו במקדש. מגילת המקדש מספרת על כהנים שפרשו מן המקדש בעקבות עלייתם של הפרושים בזמנו של יונתן. המחבר מרחיב את גודל תחומי המקדש ומעלה את דרגת קדושתו של המקדש (שימפן תשנ"ח 104). נראה שהפילוג בין האיסיים לשאר העם לא נבע מהשוני באמונות השונות, אלא נבע מן הבעיות המעשיות הנובעות מכך, שהיה להם לוח שנה אחר מזה שהיה לשאר העם (באומגרטן תשנ"ו). לפי באומגרטן, לצדוקים ככל הנראה לא היתה מחלוקת עם הפרושים על הלוח (שם, 405).<sup>164</sup> אפשר אולי לומר, שכל הזרמים האחרים, מלבד הפרושים, היתה להם הלכה בעלת מגמת יסוד כהנית<sup>165</sup>, וזאת על-פי העובדה שמכל הזרמים, היחידים ששרדו לאחר חורבן הבית הם הפרושים. חיי הדת אצל הזרמים האחרים היו, כה תלויים בקיומו של המקדש כך, שלאחר חורבנו לא היה להם במה להאחז, ונעלמו כליל מן השטח.

<sup>161</sup> י" קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, תל-אביב תרצ"ז-תשט"ז, ח, 36, 141, 214.

<sup>162</sup> ראה אורבך תשל"ח, 512-520.

<sup>163</sup> הצדוקים מדברים באופן ציני כנגד הפרושים וקוראים למנורה 'מאור הלבנה'. כלומר, כיצד אפשר לטבול את מאור הלבנה המסמלת את הטוהר המושלם?

<sup>164</sup> על החשיבות שיחסו התנאים לשמירת לוח שנה אחיד ראה: ברכות סג ע"א, 'ירו' סנה' א, ב (יט ע"א).

<sup>165</sup> ממגילות קומראן, אנו עדים למאבק זה ממקור ראשון, לפחות מימיהם של החשמונאים. דוגמא לכך היא המחלוקת בדבר קורבנות ציבור (ראה 2.3.3). דוג' נוספת: לפי ממ"ת פירות נטע רבעי היו נאכלות ע"י הכהנים, ולא ע"י העם בירושלים כפי שמופיע במשנה (זוסמן תש"ן, עמ' 33).

קשה לומר היכן עמדו הבייתוסים במאבק זה. מצד אחד, אנו יודעים על בית כהונה של בייתוסים, ומצד שני, קשה לעמוד על מחלוקות הלכתיות הנובעות ממאבק זה. במקרה של ניסוך היין, אנו שומעים על התנגשות בין העם לכהן הבייתוסי, שנסקל על-ידו באתרוגים. כמו כן, גם בעניין חיבוט הערבה, 'עמי הארץ' הם אלו שמכשילים את תכניתם של הבייתוסים. כמו כן, 'בית ביתוס' נזכר יחד עם בתי הכהונה הרודים בעם. יתכן ובאזכורים אלה ישנה עדות למאבק הנדון.

## פרק ד: היחס והכרה בין הפרושים לבין הבייתוסים והצדוקים

### 4.1 יחס לצדוקים

קשה לומר האם יחסם של חז"ל לצדוקים-בייתוסים משקף את אותו היחס שהיה לפרושים אליהם, ולשאר הזרמים בימי הבית. ראינו שהפרושים אינם משתפים את הבייתוסים בבית הדין הגדול (תוס' רה"ש א יד), אבל מצד שני, העובדה שהיו כהנים צדוקים ובייתוסים (בניהם גם כהנים גדולים), ששרתו בבית המקדש בידעת הפרושים, מלמדת שהיתה נכונות מצד הפרושים לראות ביהודים בעלי דעה צדוקית כחלק מעם ישראל, ובתנאי שינהגו לפי פסיקת ההלכה של הפרושים.<sup>166</sup> יש להניח שהדבר נבע מכח פוליטי מסוים שהיה לזרם הצדוקי. יב"מ מספר לנו, שפרושים ממש היו רק 6000 איש, אלא שכוחם האמיתי בא מתמיכתו של העם (עיי' פלוסר תש"ל, 150). מצב זה, כנראה חייב אותם לקבל את שיתופם של זרמים אחרים במקדש, ובעזרת אהדתו של רוב העם יכלו לכפות את הלכותיהם על הצדוקים.

בספרות חז"ל, אפשר לראות שינוי הדרגתי ביחס לצדוקים ולבייתוסים אשר הולך ומחמיר איתם ככל שהמקור מאוחר יותר. עם התחזקותו של הזרם הפרושי, והעלמותם של הזרמים האחרים, בייחוד לאחר חורבן הבית, היחס אליהם מחמיר, ומגיעה לשיאו בימי הגאונים, כאשר הפולמוס עם העדה הקראית היה בשיאו.

מן התופעה של יצירת תקנות כנגד הלכות הצדוקים והבייתוסים (ראה סעיף 2.7), ניתן ללמוד על החשיבות שנתנו הפרושים במאבקם, בייחוד כנגד הבייתוסים.<sup>167</sup> ממקורות תנאיים קדומים אנו מוצאים לעג כלפי הבייתוסים. ריב"ז רואה בבייתוסים ובצדוקים שוטים המחזיקים בתורה של הבליים.<sup>168</sup> דברי אבא שאול המופיעים בתוספתא עוזרים, במידת מה, להבנת היחס של הפרושים אל הבייתוסים: "אוי לי מבית ביתוס... שהם כהנים גדולים ובניהם גזברים וחתניהן אמרכלין ועבדיהן באין וחובטין עלינו במקלות" (תוס' מנחות פרק יג משנה ד). אבא שאול רואה בבייתוסים משפחה אריסטוקרטית רודפת ממון. קשה לומר האם אבא שאול ראה בכל הצדוקים רודפי ממון החובטין את העם במקלות, או רק בבתי כהונה אלה.

מספרות המדרשית הקדומה מימי התנאים אנו רואים יחס שלילי לצדוקים, שנחשבו 'בוזי דבר ה', מגלים פנים בתורה שלא כהלכה, החולקים על דברי חכמים וכופרים בקבלותיהם, בדרשותיהם ובהוראותיהם (ספרי במדבר פיסקא קיב); "כי דבר ה' בזה, זה צדוקי; ואת מצותו הפר זה אפיקורוס" (ספרי במדבר פי קי"ב); אסור לקרוא בספר תורה שכתב צדוקי (תוס' סופרים א, יד). כמעט אי אפשר לדמות שהאוחזים בשיטה זו יסכימו שכהן גדול, הנחשד כצדוקי, יכהן במקדש. עדיין אין לומר מכך, שראו בהם רשעים גמורים, או שהחשיבם כנכרים. רק בספרות מאוחרת יותר מימי האמוראים יש עדות לכך שצדוקים ובייתוסים נחשבים כנוכרים (ירו' עירובין א, א, א, יח ע"ג), ורשעים גמורים (יבמות סג ע"ב, קידושין סו ע"א). רוב ההופעות של ה'צדוקים' בדפוסים הבבלי אינם 'צדוקים' כלל בכתב היד (זוסמן תש"ן, 46). בתקופת האמוראים המאוחרת ובזמן עריכת התלמוד הבבלי נהגו להשתמש בכינוי 'צדוקי' ככינוי גנאי כללי.<sup>169</sup> הדבר מגיע לכך שבדפוסים הבבלי נאמר שצדוקים ובייתוסים "יורדים לגיהנם ונידונין בה לדורי דורות" (ר"ה יז ע"א). במסכת ברכות מיחסים את 'תפילת המינים' שתיקן התנא שמואל 'הקטן' כמיוחסת נגד הצדוקים (ברכות כח ע"ב).

### 4.2 יחס לפרושים

<sup>166</sup> "משמת רבי ישמעאל בן פבאי, בטל זיו הכהונה" (ירו' סוטה ט, טו). מלמד שחז"ל מכירים בכהנים הגדולים ששמשו בתפקיד לפניו. ישמעאל בן פבאי מזוהה עם ישמעאל הכהן הגדול של השנים 61-59 לסה"נ, שהוצא להורג בקירני (מלח' ו, 144; ז, 437 ואילך).

<sup>167</sup> קצירת העומר בשבת וחיבוט ערבה בשבת אינם תקנות פשוטות שניתן בקלות ליישם אותם ללא התנגדות. <sup>168</sup> ראה דוג': מנחות סה ע"א; סכוליון למגילת תענית, כ"ח טבת, מהד' ליכטנשטיין, 342; שם, כ"ד אב, 334; שם, כ"ז מרחשון, 338.

<sup>169</sup> ראה לדוג': סנה' לח ע"ב, ששם האדם הראשון מתואר כצדוקי. בהוריות יא ע"א, הצדוקי הוא אוכל נבלות. ישנם מקרים, שהצדוקים וגם הבייתוסים נמנים עם זרמים שכופרים בתורה עצמה: "ועסותם רשעים וגוי' (מלאכי ג כא) אבל מי שפירשו מדרכי צבור כגון הצדוקים [והבייתוסים] והמסורות והחניפין והאפיקורוסין ושנתנו חתיתם בארץ החיים ושכפרו בתחיית המתים והאומרים אין תורה מן השמים והמלעיגין על דברי חכמים גיהנם ננעלת בפניהם ונידונין בתוכה לעולמי עולמים שנאמר ויצאו וראו וגוי' (ישעיה סו כד)" (סדר עולם רבה, ג, מהד' מארכס, 9).



המקורות השונים מספרים לנו על כך שהצדוקים והבייתוסים נהגו לשמוע לדברי חכמים, לפחות בעניינים הציבוריים. במחלוקת על הקטרת הקטורת ביוה"כ נאמר במפורש, שהצדוקים-בייתוסים נוהגים לפי הלכות הפרושים, למרות שהם דורשים אחרת (ראה סעיפים 2.3.2). למעשה גם במחלוקות הנוספות הקשורות לעניינים ציבוריים, נראה שהצדוקים-בייתוסים נאלצו למלא אחר ההלכה הפרושית.<sup>170</sup> כך נראה, לפחות, בענייני המקדש, ובעניינים ציבוריים נוספים. יש להניח שמציאות זו היתה בעיקר בתקופה הבתר חשמונאית, שבה התגבר כוחם של הפרושים. גם יב"מ מתאר לנו מציאות, שבה הצדוקים נאלצים לנהוג לפי הלכות הפרושים "לפיכך נאמנים הם ביותר על העם, וכל ענייני הדת הנוגעים לתפילות או לעשיית קרבנות נעשים לפי פירושיהם של אלה" (קדמ' יח 15), "בשעה שהם מגיעים לשלטון הם נוהגים שלא-מדעת וגם מאונס לפי מה שיאמר הפרושי, שאם לא כן לא היו ההמונים סובלים אותם" (קדמ' יח, 17). יב"מ מספר על כה"ג צדוקי שדן דיני נפשות, והודח בשל כך לאחר שלושה חדשים (קדמ' כ, 197-203; מתי י: יז; סמולוד תשמ"ג, הע' 30). מקרה זה יכול ללמד על הסיבה, שהצדוקים והבייתוסים נהגו לפי הוראות הפרושים, למרות שאלה היו בניגוד לדעתם. יתכן שמצב זה נהג גם בהלכות הפרט (ראה תוס' נידה ה, א; השווה נידה לג ע"ב).<sup>171</sup>

מן המחלוקות ההלכתיות שסקרתי בפרק על ההלכה הבייתוסית, נראה שהבייתוסים לא תמיד השלימו עם מציאות זו, וניסו לשנותה. לעומתם, יתכן שהצדוקים השלימו עם הלכות הפרושים, בגישה הלכתית המבחינה בין עבירות של לכתחילה לדברים שנעשו בדיעבד. כלומר, במצב שכבר בוצעה מצווה מסוימת, אך לא בצורה המדוקדקת לפי ההלכה, ישנה אפשרות להשלים עמה בדיעבד (שיפמן 1993, 130 הע' 314; באומגרין תשנ"ו, הע' 44).

<sup>170</sup> גם בניסוח המים, וחיבוט הערבה לא היו מנסים הבייתוסים לשנות את המנהג, אם אין הם היו שותפים לנעשה במקדש. עצם העובדה שמשיבועים כהנים גדולים לפני כניסתם לקק"ש, שלא יקטירו בחוץ, מלמד שהיו מאלצים את הכהנים הצדוקים לנהוג לפי הוראות הפרושים. כמו כן, כך גם בעניין טבול יום, שהיו מטמאים את הכהן בכוונה, כדי שיטבול מחדש (תוס' פרה ג, ה).

<sup>171</sup> גם אם מסורת זו משקפת את המציאות ההיסטורית, עדיין מדובר רק על הנשים. יתכן שתופעה זו נבעה מסיבות חברתיות, ואין לקשור אותה לקבלת ההלכה הפרושית אצל הצדוקים. מכל מקום, אין ליחס הלכה זו לבייתוסים (ראה 2.5).

## פרק ה: זיהוי הבייתוסים בהשוואה לזרמים האחרים

### 5.1 הזיהוי עם איסיים

המחקר באופייה של כת האיסיים הנו בעייתי בשל המחלוקת בזיהוי אנשי קומראן. מצד אחד, זיהוי כת זו עם האיסיים מאפשר ללמוד רבות על אופייה של הכת מן המגלות. מצד שני, אין הכרח לזהות את הכת עם אף אחד מהזרמים שמנה יב"מ. למרות זאת, לאחר דור של חקר מגילות מדבר יהודה, ומאה שנה מאז גילוי הגניזה הקהירית, ניתן לומר שאנשי קומראן קרובים מאד באורח חייהם, והלכותיהם לזרם האיסיים כפי שמתאר יב"מ (ראה סעיף 1.3.2).

עצם העובדה שפרט לספרות חז"ל, הבייתוסים אינם מוזכרים במקורות אחרים, כאשר האיסיים אוזכרו בכתבי ההיסטוריונים, ולא אוזכרו בספרות חז"ל, העלתה את האפשרות לזהות את הבייתוסים עם האיסיים. הראשון שהעלה אפשרות זו היה ר' עזריה מן האדומים (מאה ה-16 לסה"נ), שכתב בספרו 'מאור עיניים' (דרוסי תרכ"ו, 96), שנתפרסם לפני כארבע מאות שנה, את הדברים הבאים: "והנה פעמים רבות הוקשה אצלי איך לא אשתמיט תנא דידן בחד דוכתא לרמוז כל מאומה על הכת הזאת אשר גדל בעמים שמעה, ומצד אחר בינותי בספרי חכמינו לדעת הימצא אצלם צד הפרש בין הצדוקים לבייתוסים; ונראה לי כי עם היותם שוים בהכחשת התורה שעל פה כאמור<sup>172</sup>, הנה אין מביא דבת הבייתוסים רעה בפרט שיכחשו כצדוקים בהשארות הנפש וגמולה אחר המות. וגם כן חשבתי על קרבת שם התואר בייתוסים ואיסיאי, ובפרט אצל הבקי בחלופי שמות לקדמונים, וכי נקל הוא מפני הבתים שנמצאו מיוחדים להם כאמור<sup>173</sup> לצייר כי מהרכבת בית ואיסיאי נולד שם התואר בייתוסים"; ולהלן שם: "ובגלל כל הדברים האלה נחה שקטה מחשבתי לשפוט דהיינו בייתוסים היינו איסיאי, המשונים מן הצדוקים בדברים הרבה ובפרט בענין הנפש והגמול"; ועוד: "מה שכתבנו איך הבייתוסים והאיסיאי כת אחת בעינה, הנה בין שתהיה השערת זאת נכונה או הבל ותהו (כי סוף דבר אינני קובע בה מסמרות)" (שם, 97). בנוסף לכך הוא גם חושב, שפילון היה איסי/בייתוסי (שם, 128). חוקרים רבים אחרים קיבלו שיטה זו, וביניהם נמנים בלרמן, הרצפלד, רויס, יעקב לוי<sup>174</sup>, י' פרלס<sup>175</sup>, ב"צ כץ<sup>176</sup>, גרינץ (תשי"ג), דניאל<sup>177</sup> ש' ליברמן (תשנ"ג, מועד: 870) וזוסמן (תש"ן, 41-59).

ליברמן טען שהגירסה הנכונה לבייתוסים בספרות חז"ל היא 'בייתסין', 'בית סין' או 'בית סין' (ליברמן תשנ"ג, 729-730, 881 הע' 51). על-פי הצעה זו, 'בית (א)סין' הנו זרם הקרוי על שם מייסדו איסי (יוסי) (ראה הר' 1981, 13), דומה לכינויים אחרים מתקופה זו כגון: 'בית הילל', 'בית שמאי', 'בית פלג'<sup>178</sup>, 'בית אבשלום' (פשר חבקוק V, 9) וכדומה. הזיהוי של גרינץ בין שני הזרמים מתבסס בעיקר על האמונות והדעות של אנשי קומראן. הוא מפרש את המקור באדר"נ בכך, שרק הצדוקים כופרים באמונה בעולם הבא, והבייתוסים, כמו האיסיים, מאמינים בשכר ועונש לאחר המוות (גרינץ תשי"ג, לח-לט). גרינץ מנסה לקשר בעניין 'עצרת אחר השבת' בין ספר היובלים לבייתוסים (שם, מא)<sup>179</sup>. הוא מוצא חמש הלכות משותפות לבייתוסים ולכת קומראן (ממחרת השבת, כתיבת הלכות בספר, עין תחת עין (על-פי ספר היובלים), ניסוך המים וחיבוט הערבה (שם, מ-מב). זוסמן מחזק זיהוי זה בכך, שהחלוקה לשלושה זרמים עיקרים חוזרת ונשנית במקורות הקדומים (זוסמן תש"ן, 42). אצל יב"מ אלו הן פרושים, צדוקים ואיסיים; אצל אנשי קומראן החלוקה היא ליהודה, אפריים ומנשה (פלוסר תשל"ל, 153), וכך גם אצל חז"ל פרושים, צדוקים ובייתוסים.<sup>180</sup>

<sup>172</sup> לא מצאתי במקורות חז"ל אזכור מפורש שאחד הכתות כופר בתורה שבעל-פה. ר' עזריה לומד מן המקור באדר"נ שהבייתוסים אינם כופרים בתיית המתים. ראה 3.1, 3.2.

<sup>173</sup> לפיו האיסיים חיו במצרים "בבתים מיוחדים אליהם חוץ לערים" שם, 94.

<sup>174</sup> ראה מראי מקומות אצל לה-מואן: J. Le Moyne, *Les Sadducees*, Paris 1972, p. 338, nn. 8-11.

<sup>175</sup> "Estudes Talmudiques", *Revue Etudes Juives* III (1881), pp. 119-120.

<sup>176</sup> ב' כץ, פרושים, צדוקים, קנאים, נוצרים, תל-אביב תשי"ח, 25-31.

<sup>177</sup> C. Daniel, "Les 'Herodiens' du Nouveau Testament sont-ils les Esseniens?", *RQ* VI (1967), pp. 31-

53; id., "Les Esseniens et ceux qui sont dans les maisons des rois", *ibid*, pp. 261-277; id., "Nouveaux arguments en faveur de l'identification des Herodiens et Esseniens", *ibid*. VII (1970), pp. 397-402.

<sup>178</sup> ברית דמשק, XX, 22; פשר נחום, IV, 1.

<sup>179</sup> בספר היובלים ניתן לראות שחג השבועות מקבל חשיבות רבה. חג זה החל כבר מימי נח, המלאכים חוגגים אותו מימי הבריאה, והחג נשכח בדורות בני"י הבאים (ו, 17-38). גרינץ אף טוען, שבספר היובלות יש הדים לתפישה הבייתוסית המפרשת את התורה 'דברים ככתב' (גרינץ תשי"ג, הע' 75).

<sup>180</sup> אך מוסיף לאחר מכן שאין בהכרח זהות גמורה בין הבייתוסים שבספרות חז"ל לאיסיים של קומראן.

לאחרונה כתב ע' שרמר מאמר בנושא זה, והעלה קשיים רבים בזיהוי (Schremer 1997). לטענתו, אין קשר בין הצורה 'בית X' לבין 'בית (א)סין' מכיוון שזה בלשון יחיד וזה ברבים. כך, שאם אכן מקור השם היה באדם בשם 'איסי', היינו מצפים למצוא את הצורה 'בית איסי'.<sup>181</sup> בנוסף לכך, הביטוי 'ביתסי אחד' חוזר ונשנה במספר מקומות, כך שלא ניתן לפרק את השם, ולקרוא 'בית איסי אחד'. כמו כן, הביטוי 'מפני הביתסין' יכול להתאים מבחינה לשונית רק למושג בעל מלה אחת. שרמר מטיל בקורת בליברמן ובזוסמן, אשר יצרו את הרושם, שבכתיב היד הגרסא 'בית סין' היא השכיחה יותר.<sup>182</sup> אם 'בית סין' היתה הצורה המקורית, אז היינו צריכים למצוא זאת ברובם של כה"י. קשה עוד יותר לגרוס, שמצורה זו נוצרה המילה 'ביתסין', מפני שלא מצאנו אף דוגמא מקבילה לכך, כגון 'ביתהלל'. בד"כ התופעה היא הפוכה, כלומר המילים מתפרקות בגרסאות מאוחרות יותר לביטויים בעלי שני מילים.<sup>183</sup>

הבעיה העיקרית בהצעת זיהוי זו היא, שאיננו יודעים מה היה שמם של האיסיים בעברית, וכיצד קראו לעצמם. השם 'איסיים' בא מן הספרות היוונית.<sup>184</sup> אם זאת, יש להתחשב בכך שבד"כ ישנו דמיון בין השמות ביוונית לשמות בעברית. כך למשל המצב בשמם של הצדוקים (ראה: Schremer 1997, n. 28). מ"ד הר, שגם מתנגד לזיהוי הנדון, מעלה מספר קשיים נוספים. הוא טוען, שגם אם נניח שהכינוי 'בייתוסים' מקורו ב'בית (א)סין', אין הכרח לזהות את 'סין' או 'אסין' עם ה'איסיים' של יב"מ (הר 1981, 15). בנוסף לכך, לפי האדר"ן, הבייתוסים, כמו הצדוקים, לא האמינו בעוה"ב. לפי יב"מ, אמונה זו היתה מושרשת היטב בזרם האיסיים, וכך אנו רואים גם אצל אנשי קומראן (ראה לעיל). לפי האדר"ן, ביתוס השתמש בכלי כסך וכלי זהב, בעוד שהאיסיים נמנעו מכך לחלוטין.<sup>185</sup> על זאת ניתן להוסיף את העובדה, שלבייתוסים היה לוח שנה זהה לפרושים, בניגוד ללוח השמשי אשר נתמך בספר חנוך, ספר היובילים ומגילות קומראן (ראה סעיף 2.1.2). עניין זה מביא לקושיה נוספת, והיא ההכרה במקדש שבירושלים.<sup>186</sup> מן המחלוקות עם הבייתוסים בספרות חז"ל ומרשימות הכהנים של בית שני, ניתן לראות, שהבייתוסים היו שותפים מלאים בחיי המקדש בירושלים. בעוד שהאיסיים, לפי יב"מ ופילון, אינם מזכירים שנטלו בו חלק (פילון, כנ"ל (הע' 110, 75; קדמ' יח, 19). לפי מגילות קומראן, הכת כלל לא הכירה במקדש (קיסטר תשמ"ז, 2-3; באומגרטן תשנ"ו), ופרשה מרב העם.<sup>187</sup> רגב חולק על ההשוואה ההלכתית שעושה גרינץ, ואומר שלצד הלכות המשותפות ישנם דינים רבים אשר בהם אין התאמה בין הקבוצות. העובדה שישנם בספרות חז"ל עניינים הלכתיים שהבייתוסים חלקו עליהם, ואין אזכור לכך במגילות קומראן, אינה מצביעה על כך שהכת גם חלקה עליהם. בנוסף לכך ישנם עשרות הלכות מקומראן שלא ידוע מה היתה עמדת הבייתוסים כלפיהן (רגב תשנ"ט, 24).

בנוסף לטיעונים אלה אפשר להוסיף מספר הבדלים נוספים בענייני האמונות והדעות של הבייתוסים מול אלו של האיסיים וכת קומראן. ראשית, קיים הבדל תהומי בגישתם לפירוש התורה. הבייתוסים נטו אחר פירוש התורה 'דברים ככתבן', כאשר לכת קומראן היתה גישה מיסטית לשחזר את 'התורה הנסתרת' (ראה סעיף 3.1). שנית, הבייתוסים כפרו בשכר ועונש בעולם הבא, בניגוד גמור לאמונתם של האיסיים ואנשי קומראן (ראה סעיף 3.2). בנוסף לכך, אצל האיסיים ואנשי קומראן היתה חשיבות רבה לענייני הטהרה, כאשר הבייתוסים לא נתנו דגש מיוחד לנושא זה (ראה סעיף 2.5).

מדברים אלה ניתן לראות שקיימים הבדלים מהותיים בין הבייתוסים לבין האיסיים, ואנשי קומראן. אין לתת חשיבות יתרה לכך שהאיסיים אינם נזכרים בספרות חז"ל, מפני שזרם זה לא היווה משקל משמעותי במחלוקות ההלכתיות שהתקיימו בשלהי ימי הבית השני. האיסיים היו כת קטנה ושולית, ללא השפעה על המקדש, בייחוד מפני שלא הכירו במקדש.<sup>188</sup> לכן סביר להניח שחז"ל לא יזכירו כת זו.

<sup>181</sup> הצורה אכן מופיע בכינוי 'בית ביתוס' תוספתא מנחות יג, ד. ראה 1.4.

<sup>182</sup> (א) בתוס' סוכה ג, א, בגרסת הדפוס בניגוד לכ"י וינה, כ"י אפרות וכ"י לונדון, אשר גורסים את הביטוי במלה אחת. (ב) בתוס' מנחות י, כג גם בגרסאות הדפוס הראשונות, בניגוד לכ"י וינה אשר בו מופיע כמלה אחת. (ג) בתוס' ידיים ב, כ, כ"י וינה. (ד) בירושלמי רה"ש ב, א (נו ע"ד) ובגניזה. כל שאר המקומות גורסים כמילה אחת.

<sup>183</sup> לדוג' 'ביתר' הפכה ל'בית תר' (Schremer 1997, n. 23).

<sup>184</sup> ראה נסיונות החוקרים לפרש את השם היווני אצל הר 1981, הע' 95.

<sup>185</sup> פילון: Philo Judaeus, *Quod omnis probus liber sit*, Paris 1974, 76.

<sup>186</sup> שהרי דבר זה תלוי בלוח השנה. זהו הבסיס המינימלי להכרה במקדש.

<sup>187</sup> "פרשנו מרוב העם [ונמנענו?] מהתערב בדברים האלה ומלבוא עמהם על גב אלה" (ממ"ת 7-8).

<sup>188</sup> לפי גרינץ, המקרים שבהם נזכרים כהנים בייתוסים, היו לפני שהאיסיים פרשו מן המקדש (גרינץ תשי"ג, הע' 76).

## 5.2 הזיהוי עם הצדוקים

ראשון החוקרים שהציע לזהות את הבייתוסים כצדוקים היה אברהם גייגר. טענתו היא, שהבייתוסים הינם סוג של צדוקים – "צמח טפסני שהשתרג עליהם", שנוצר בימי הורדוס (גייגר תש"ט, 69). הוא רואה בהם אצולה חדשה של צדוקים, על שם מייסדה "בייתוס". בדעה זו נוקטים רוב החוקרים עד ימינו. גייגר זיהה אותם עם 'ההרודיאנים' שבאוונגליונים של מרקוס ושל מתי (מרקוס ג: ו, יב: יג; מתי כב: טז), וגם זיהה זה נתקבל על מספר חוקרים<sup>189</sup>. מסקנה זו מתבססת בעיקר על היותם של 'בית ביתוס' מקורבים לשלטון ההרודיאני (ראה סעיף 1.4). גרינץ שולל את דעתו של גייגר בטענה, שלא יתכן שתקנות החכמים המכוונות כנגד הבייתוסים יהיו פרי תוצאה של התנצחות עם משפחה צדוקית קטנה (גרינץ תשי"ג, לח).

א' רגב, שחקר את ההלכה הצדוקית גם הוא מעלה אפשרות זו וטוען, שהחוקרים עד כה לא עסקו בזהותם הדתית של קבוצה זו, אלא רק בהקשרם הפוליטי (רגב תשנ"ט, 39). יש הרואים בהרודיאנים זרוע פוליטית של הורדוס וביתו. אבל הקשרים, שבהם הם אוזכרו, הם בעלי אופי הלכתי-דתי. במקביל להרודיאנים בספרות הנוצרית הקדומה ישנה קבוצה בשם 'בני כוהנים גדולים' (לוקס כ: א; מעשה השליחים ד, 6. השווה כתובות יג, א-ב; אהלות יז, ה). יחס דומה, שספרות זו מקנה לבתי הכהונה אלה, אפשר למצוא גם במסורת של קבילתו של אבא שאול על בתי כהונה, שכוללת ביניהם גם את 'בית ביתוס', המופיע בראש הרשימה (ראה סעיף 1.4). מחברי הבשורות הסינופטיות מחליפים בין צדוקים/כוהנים גדולים/הרודיאנים<sup>190</sup> וזאת מפני שלא ראו הבדל ממשי ביניהם. למרות הבעייתיות של מקורות אלה, ערכם ההיסטורי הוא בכך, שהם מעידים שהיו קיימות קבוצות כאלה בשלהי ימי בית שני. מחברים אלו הכירו לפחות באופן שטחי את הקבוצות. רגב מעלה אפשרות, שההרודיאנים הם חלק מן הכוהנים הגדולים מבית ביתוס, ומקורבי הורדוס, שהשתייכו לתנועה הצדוקית (שם, 42). לעומת זאת סמולוד, חושבת שהם רק קבוצה התומכת בשלטון הורדוס (סמולוד 1967, 163-164). בין עם הזיהוי של גייגר נכון או לא, אין לדבר השפעה ניכרת על המחקר אודות הבייתוסים, מפני שאין לדעת בבירור מה היתה מידת הזיקה של ההרודיאנים לצדוקים.

חוקרים רבים סוברים, שהצדוקים והבייתוסים הם שמות נרדפים<sup>191</sup>. דעה זו נובעת מהרושם שנוצר בחילופים בין הבייתוסים לצדוקים בגרסאות השונות. לעומת זאת, יש חוקרים הרואים בחילופים אלה שיבוש חסר ערך היסטורי (הר תשמ"א, 19). הר טוען, שישנם נקודות דמיון בין שני הזרמים, אך הם עדיין שונים זה מזה (הר תשמ"א, 20). ריצ'רדסון רואה בבייתוסים קבוצה קרובה לצדוקים או קבוצה בתוכם (Richardson 1991, 128). רגב, במחקרו על ההלכה הצדוקית, מעדיף להתייחס אל שני הקבוצות, כשייכות לזרם הלכתי אחד, וזאת מפני שהוא אינו רוצה לבסס את מחקרו על הבחנה העלולה להיות שגויה, למרות שיתכן שהיו ביניהם הבדלים. רגב אינו מאמין שעם הנתונים הקיימים לנו כיום, אפשר לבצע הבחנה דתית מבוססת בין הבייתוסים לצדוקים (רגב תשנ"ט, 21). הוא מסייג זאת בכך, שכנראה היו הבדלים מסוימים ביניהם, כגון השקפה חברתית, יחס לשלטון ואולי מספר עמדות הלכתיות (רגב תשנ"ט, 43). בכך הוא מסביר את פשר החילופים ביניהם. תופעה המופיעה גם אצל מחברי הבשורות הסינופטיות, הרואים קרבה בין ה'כוהנים הגדולים' לבין הצדוקים (רגב תשנ"ט, 37). הוא מזהה את הבייתוסים כמשפחה או כבית כהונה בתוך הזרם הצדוקי. לפיו, אין עדויות המלמדות כי הבייתוסים נבדלו משאר הצדוקים, מלבד מוצאם המשפחתי הייחודי. רגב מודה שאין לו בטחון בהכרעה זו (רגב תשנ"ט, 44).

מן המחלוקות ההלכתיות שסקרתי בעבודה זו, ניתן לראות שאפשר למצוא דפוסי אפיון אחדים בספרות חז"ל המציגים את הבייתוסים, בשונה מהצדוקים. ההבדל החשוב ביותר שראינו לעיל הוא, שהבייתוסים לא נחלקו עם חז"ל בענייני טהרה. מכיוון שהצדוקים, שהלכותיהם היו מחמירות יותר משל הפרושים, נחלקו עם חז"ל בעניינים אלה, אפשר היה לומר שההלכה הבייתוסית היתה מקלה יותר, אך לא מצאנו עדות לכך, שחז"ל קובלים על הכהנים הבייתוסים, שאינם זהירים בהלכות טהרה, ואת זאת לא מצאנו. הבדל נוסף ביניהם קשור לדפוס מיוחד, שאנו מוצאים במחלוקות המיוחסות בעיקר לבייתוסים. הצדוקים מתוארים כקבוצה שנהגה לשמוע לדברי חכמים, למרות שהיתה להם הלכה אחרת, אך הבייתוסים נזכרים תמיד כאלה המנסים לשנות את ההלכה, ולרב בדרכים ערמומיות. כמו כן, הבייתוסים גם נטו לפרש את התורה כפי שהיא כתובה, וכנראה שללו הלכות המפורשות על-פי המסורת, בניגוד לצדוקים.

<sup>189</sup> רנן, קוהלר, מומיליאנו, פינקלשטיין, דניאל, ואולי גם לה מואן. ראה לה מואן (לעיל הע' 174), 342, הע' 37.

<sup>190</sup> בעניין המס לקיסר, בלוקס מופיעים 'ראשי הכהנים' (כ: יט), במקום 'הרודיאנים' במקומות אחרים (מתי כב: טז; מרקוס יב: יג). ההרודיאנים יחד עם הפרושים מתנגדים לריפוי שישו עושה בשבת (מרקוס ג, 6). במתי בעניין זה מופיעים הפרושים לבדם (מתי יב: י), ובלוקס מוזכרים הפרושים יחד עם הסופרים (ו: ז).

<sup>191</sup> גייגר, לאוטברג, פינקלשטיין, קלזנר, צייטלין, ירמייאס, לה מואן, שטרן, שירר, באומבך והלשר. ראה מראה מקומות אצל רגב תשנ"ט, 28.

לאחר שראינו שמצד אחד, היתה קרבה בין הבייתוסים לצדוקים, ומצד שני היה ביניהם שוני מסוים, כעט יש להכריע האם הבייתוסים היו קבוצה קרובה לזרם הצדוקי, או קבוצה בתוך הזרם הצדוקי. מכיוון שראינו שלקבוצה זו יש שרשים מאלכסנדריה שבמצרים, וחז"ל במקרים מסויימים יודעים להבדיל ביניהם לבין הצדוקים, אפשר לשער שחז"ל ראו בהם קבוצה נפרדת, אך קרובה לצדוקים. מצד שני, יב"מ, שאינו מזכיר אותם כלל, מלבד כוהנים המיוחסים לביתוס, לא ראה צורך להגדיר אותם כקבוצה דתית נפרדת. עם זאת, הוא גם אינו מכנה אותם צדוקים. אולי אפשר לסכם זאת כך, שמשפחת הכהונה של 'בית ביתוס' היתה קרובה לצדוקים בכך, שלמדו את הלכותיהם כשעלו לארץ, אך לא השתייכו לאריסטוקרטיה הצדוקית מבחינה גנאלוגית. בנוסף לכך, הם לא קבלו את ההלכה הצדוקית כ'עסקת חבילה', והיתה להם גישה דתית משל עצמם. אמנם, בשל גודלם הקטן יחסית לזרמים האחרים, הם לא נחשבו לזרם דתי בפני עצמו, ולכן גם יב"מ אינו מזכיר אותם. בכל זאת, הם היו קבוצה דתית בעלת ערכים אחרים משאר הצדוקים, ונקטו במספר פעולות מרדניות בפרושים, אשר הותירו תהודות גדולות בספרות חז"ל. ספרות זו הינה ספרות הלכתית בעיקרה, ולכן היה מקום להזכיר את פועליהם של הבייתוסים.

## פרק ו: סיכום ומסקנות

בזמן כלשהו, קרוב למרד החשמונאי, החלו לצוץ ביהודי ארץ-ישראל מחלוקות דתיות, אשר פיצלו את העם לזרמים דתיים שונים. יוסף בן מתתיהו מספר לנו על שלושה זרמים עיקריים: פרושים, צדוקים ואיסיים, כאשר מספרות חז"ל אנו עדים רק לשניים הראשונים. אצל חז"ל מופיעה קבוצה נוספת אשר אינה מוכרת לנו ממקורות אחרים כקבוצה דתית נוספת, ואלו הם הבייתוסים. האחרונים והצדוקים מוחלפים תדיר בין הנוסחאות והגרסאות השונות במקורות מקבילים בספרות חז"ל.

הבייתוסים היו משפחת כהנים, צאצאים לכהן בשם 'בויתוס', אשר חיי באלכסנדריה. אלו הוכנסו לאריסטוקרטיה הכהנית באופן מלאכותי ע"י הורדוס המלך ובנו, וחלקם אף שמשו ככהנים גדולים במקדש. עיקר פעילותם היתה בסוף המאה הראשונה לפנה"ס, ובמחצית הראשונה של המאה הראשונה לסה"נ. בספרות הנוצרית הקדומה אנו שומעים על קבוצה דומה, בשם 'הרודיאנים', אשר מוחלפים לעיתים בקבוצה אחרת בשם 'כהנים גדולים'. קבוצה זו היתה קבוצת כהנים אריסטוקרטית אשר פעלה במחצית הראשונה של המאה הראשונה לסה"נ. יש המזהים קבוצה זו עם הבייתוסים. גם בתוספתא אנו עדים למשפחת כהנים בשם 'בית בויתוס', אשר מתוארים ככהנים גדולים, ורודפי ממון אשר עשקו את העם. יש שניסו לזהות את הבייתוסים עם האיסיים, בשל חוסר אזכור האחרונים בספרות חז"ל. זיהוי זה אינו עומד במבחן הביקורת, בעיקר בשל ההבדלים ההשקפתיים בין השניים בעניין הכרתם במקדש בירושלים, ובלוח השנה שעליו מבוססים כל החיים היהודים הדתיים.

מן החילופים בספרות חז"ל בין הבייתוסים לצדוקים, ובשל מספר מקומות ששניהם מוזכרים זה לצד זה, יש להניח שישנה קרבה ביניהם. שניהם שייכים לזרם אריסטוקרטי כהני, ונאמר עליהם שהם כופרים בשכר ועונש בעולם הבא, ובתחיית המתים. כמו כן, שני הזרמים חלקו על הלכות הפרושים, ובעיקר על מסורות הלכתיות, שלא היה להן עיגון ממשי בתורה שבכתב. לעומת זאת, הצדוקים קיבלו את העקרון שפירוש המצוות בתורה יכול לעבור במסורת, ואף היו להם מסורות משל עצמם שנכתבו בספר. בהתנגדותם לפרושים, הם פחות התמקדו בריחוק המסורת הפרושית מהתורה שבכתב, אלא יותר בהתנגדות למסורת הפרושית עצמה, אשר לא תאמה את הפירוש לתורה והמסורת שהיתה בידם. הבייתוסים, לעומת האחרים, שללו גם מסורות לפירוש התורה, ופירשו את התורה, לפי הבנתם, באופן הקרוב ביותר לכתוב. גם דבר זה התבטא במחלוקות ההלכתיות, שבהן אוזכרו הבייתוסים. בויכוח במחלוקות אלו, הצדדים תמיד השתמשו בפסוקים מהתורה. במחלוקות אשר המסורות המקבילות ייחסו בעיקר לבייתוסים, עניין המחלוקת נבע בעיקר, בשל העדר מקור בתורה שבכתב להלכה הפרושית. דפוס התנהגות בולט אצל הבייתוסים, בניגוד לצדוקים, היה הנסיון לשנות את ההלכות הפרושיות. הם לא תמיד השלימו עם השלטון הפרושי שנתמך ע"י העם, ופעמים ניסו לשנות את ההלכה בעורמה. כאשר חז"ל ייחסו פעילות מעשית כנגד הלכות הפרושים, היתה לרוב נטיה להזכיר את הבייתוסים, וכשהזכירו הלכה אנטי-פרושית לרוב אוזכרו הצדוקים.

נראה, שכאשר הבייתוסים הצטרפו לאריסטוקרטיה הכהנית, הכהונה בתקופה זו היתה בעיקר בשליטתם של הצדוקים. לכן הבייתוסים שהגיעו לארץ, ללא רקע מקיף של קיום מצוות התלויות בא"י ובמקדש, הושפעו בעיקר מהלכות הצדוקים, אשר היו אוכלוסייה קרובה יותר אליהם מאשר הפרושים, בשל מעמדם החברתי. אולם, הבייתוסים לא קיבלו את כל ההלכה הצדוקית כעסקת חבילה, ונהגו לדבוק יותר לכתוב בתורה שבכתב. תורה זו היתה מושרשת אצלם עמוק יותר מן המסורות שהתפתחו בימי בית שני, בקהילה היהודית בא"י. נראה, שהבייתוסים היו קבוצה יותר דתית, ופחות פוליטית מאשר הצדוקים. הם היו אידאולוגים יותר באורח קיום המצוות, ולכן לא השלימו בקלות עם השליטה הפרושית. זאת לעומת, הצדוקים אשר ניסו לשמור יותר על הסטטוס-קוו. יתכן ולבייתוסים היתה גם דאגה לכלל ישראל בניגוד לצדוקים, אשר באורח החיים הדתי שלהם דאגו בעיקר לעצמם. הצדוקים חיו חיי שעה, לעומת הבייתוסים שכנראה היו, במידת מה, בעלי חזון מסוים. יתכן שהצדוקים בתחילת פעילותם בתקופה החשמונאית היו אידאולוגים יותר, ועם הזמן אידאולוגיה דתית זו נשחקה עד, שבסופו של דבר, הם הפכו להיות מזוהים בעיקר כאלו אריסטוקרטיים מאשר זרם דתי ופוליטי. אולי מסיבה זו, הם כמעט ולא אוזכרו אצל יב"מ במאה הראשונה לספירה. הבייתוסים אשר הופיעו כ-150 שנה לאחר הופעתם של הצדוקים, היו גרעין חדש אשר צמח מהשפעת הזרם הצדוקי. קבוצה זו ניסתה להחיות את הזרם הצדוקי, או לפחות לחדש את המחאה כנגד הרפורמות הפרושיות, שקבלו

תנופה עיקרית בתקופה הבתר חשמונאית, עם השתלטותם של הפרושים על החיים הדתיים בעם ישראל.

נראה שהבייתוסים היו קבוצה, שלא הספיקה לצמוח דיו על-מנת לעורר תהודה גדולה יותר בספרות ההיסטוריוגרפית הקדומה. אך עצם העובדה, שקבוצה זו, אוזכרה פעמים לא מעטות בספרות חז"ל, מלמדת על התהודה הגדולה שדעותיה, ופעולותיה של הקבוצה, יצרו בתוך עולמם של הפרושים וחז"ל. העניינים שבהם זרם זה חלק על חז"ל, לא יכלו לעבור בשתיקה, והצריכו תגובה הולמת גם באופן ספרותי, וגם באופן יצירת הלכות נגד - תופעה שהיתה קיימת גם כנגד הצדוקים.

הבייתוסים, שכנראה השתייכו לזרמים בעלי מגמה הלכתית כהנית-צדוקית, נחלקו עם הפרושים במחלוקות, שחלו בעיקר, בעניין הפולחן הציבורי שבמקדש. בהעדרו של המקדש, רב המחלוקות כבר לא היו שייכות למציאות חדשה זו, אשר בה הרוב הוא זה ששורד. כך היה עם הפרושים, ובשלב מאוחר יותר, גם עם בית הלל, שההלכה נקבעה כמותן. זוסמן מגדיר את היהדות לאחר החורבן כיהדות מונוליתית (זוסמן תש"ן, 72-74). כלומר, יהדות בעלת הלכה מרכזית אחת, ללא התפלגות לזרמים שונים. לדעתי, אפשר לזקוף זאת לזכות המשך קיומה של הסנהדרין, שדאגה לשמור על מצב שלא ירבו התורות בישראל. לולי סנהדרין זו, אפשר היה שהכיתות היתה נמשכת, ואולי אף מחריפה כפי שאנו עדים למתרחש ליהדות בת זמננו.

## ביבליוגרפיה

### רשימת מהדורות מדעיות ודפוסים

- יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים על-פי:  
א' שליט (תרגום), קדמוניות היהודים, ירושלים-תל-אביב 1963.
- יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים על-פי:  
ש' חגי (תרגום), מלחמות היהודים, ירושלים 1993.
- יוסף בן מתתיהו, נגד אפיון וחיי יוסף על-פי:  
י' נ' שמחוני (תרגום), קדמוניות היהודים [נגד אפיון]-חיי יוסף, רמת-גן 1968.
- פילון על-פי:  
F.H. Colson, *PHILO*, London 1962.
- ספר היובלים ספר חנוך על פי:  
א' כהנא, הספרים החיצונים: לתורה לנביאים לכתובים ושאר ספרים חיצונים, כרך ראשון, תל-אביב תש"ד.
- ספר בן סירא על פי:  
מ' צ' סגל, ספר בן סירא, ירושלים תשל"ב.
- ברית דמשק על פי:  
M. Broshi, *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992.
- מגילת 'פשר חבקוק' על פי:  
ב' ניצן, מגילת פשר חבקוק ממגילות מדבר יהודה (1QpHab), ירושלים תשמ"ו.
- מגילת 'הסרכים' על פי:  
י' לייכט, מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, סרך היחד • סרך העדה • סרך הברכות, ירושלים תשכ"ה.
- מגילת המקדש על פי:  
י' ידין, מגילת-במקדש, כרכים א-ד, ירושלים תשל"ז.
- משנה על פי:  
א. פינחס קהתי, משניות מבוארות, ירושלים תשנ"ח.  
ב. ח' אלבק, שישה סדרי משנה, ירושלים תשי"ב.
- תלמוד בבלי על פי:  
ע' שטיינזלץ, תלמוד בבלי, ירושלים תשל"ט.  
תלמוד בבלי (דפוס וילנא), ירושלים תשכ"ח.
- תלמוד ירושלמי על-פי:  
תלמוד ירושלמי, ירושלים (הוצאת חתם סופר) תש"ל.
- תוספתא על פי:  
א. ש ליברמן, תוספתא כפשוטה: ביאור ארוך לתוספתא, א-יא, ירושלים תשנ"ג.  
ב. מ"ש צוקרמאנדל, תוספתא, ירושלים תשל"ה.
- אבות דרבי נתן על-פי:  
מ' קיסטר, אבות דרבי נתן מהדורת ש"ז שכטר, ניו יורק וירושלים תשנ"ז.



## סכוליון למגילת תענית על-פי :

- א. מהדי ליכטנשטיין, HUCA VIII-IX (1931/2).  
ב. ו' נעם, "לנוסחיו של ה'סכוליון' למגילת תענית", תרביץ סב (תשנ"ג), 55-99.

## ספרות מחקרית

- אורבך תשכ"א      א' א' אורבך, "עיונים בדעות חז"ל על ההשגחה", בתוך: ספר היובל ליחזקאל קויפמן, מ' הרן (עורך), ירושלים, קכב-קמח.
- אורבך תשל"ח      א' א' אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים.
- אשל תשנ"ח      ח' אשל, "תולדותיה של הקבוצה שישבה בקומראן והרמזים ההיסטוריים שבמגילות", קדמוניות 144, 86-93.
- אשל 1999      ח' אשל, "מספר הערות על כוהנים גדולים בסוף ימי הבית השני", צינן 64(4), 495-504.
- באומגרטרן תשנ"ו      י' א' באומגרטרן, "מי היו הצדוקים? – הצדוקים בירושלים ובקומראן", בתוך: היהודים בעולם ההלניסטי והרומי: מחקרים לזכרו של מנחם שטרן, א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), ירושלים, 393-411.
- באומגרטרן תשנ"ח      י' א' באומגרטרן, "ההלכה של כת קומראן", קדמוניות 114, 97-100.
- גייגר תש"ט      א' גייגר (תרגום: ברוך י"ל), המקרא ותרגומו, ירושלים.
- גרינץ תשי"ג      י' מ' גרינץ, "אנשי היחד" – איסיים – בית (א) סין", סיני ל"ב, יא-מג.
- ר' עזריה דרוסי תרכ"ו      ר' עזריה מן האדומים, "אמרי בינה: פרק ג", מאור עיניים, ווילנא.
- הר 1981      מ' ד' הר, "מי היו הבייתוסים?", דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, מחקרים בתלמוד הלכה ומדרש, 1-20.
- זוסמן תש"ן      י' זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר-יהודה: הרהורים תלמודיים ראשוניים לאור מגילת 'מקצת מעשה התורה'", תרביץ נט, 11-76.
- טלמון תשנ"ח      ש' טלמון, "לוח השנה של בני עדת היחד", קדמוניות 114, 105-114.
- לוי 1983      י' ל' לוי, "התקופה הרומית-ביזנטית: שלטון רומי מהכיבוש ועד מלחמת בן כוסבה (63 לפני הספירה – 135 לספירה): כרך רביעי", בתוך ההיסטוריה של ארץ-ישראל, מ' שטרן (עורך).
- לוי תשנ"ו      י' ל' לוי, "המאבק הפוליטי בין הפרושים לצדוקים בתקופה החשמונאית", בתוך מחקרים בתולדות ישראל בתקופת בית שני, ד' שורץ (עורך), ירושלים, 287-309.
- נעם תשנ"ג      ו' נעם, "לנוסחיו של ה'סכוליון' למגילת תענית", תרביץ סב, 55-99.
- סמולוד תשמ"ג      א' מ' סמולוד, "כוהנים גדולים ומדיניות בארץ-ישראל הרומית", מתוך: המרד הגדול: הסיבות והנסיבות לפריצתו, אריה כשר (עורך), ירושלים, 231-254.
- פינקלשטיין תשכ"ב      א' פינקלשטיין, "מסורת עתיקה על ראשיתם של הצדוקים והבייתוסים", מחקרים ומסות לכבוד א"א ניומן, לייזן, 622-639.

- פלוסר תש"ל ד' פלוסר, "פרושים צדוקים ואיסיים בפשר נחום", בתוך: דורמן מ', ספראי ש', ושטרן מ' (עורכים), ספר זכרון לגדליהו אלון, תל אביב, 133-168.
- פלוסר תשנ"ו ד' פלוסר, "רשימה עברית קדומה של הכהנים הגדולים בבית שני", תרביץ ס"ה, 711-716.
- פלוסר 1997 ד' פלוסר, "כת האיסיים והשקפותיה", קדמוניות ל (114), 94-96.
- צ'ריקובר תשכ"ג א' צ'ריקובר, היהודים במצרים בתקופה ההלניסטית-הרומית לאור הפאפירולוגיה, ירושלים, 95-115.
- קיסטר תשמ"ז מ' קיסטר, "לתולדות כת האיסיים – עיונים בחזון החיות, ספר היובלים וברית דמשק", תרביץ נו', 1-18.
- קנוהל תשנ"א י' קנוהל, "פולמוס הכתות בימי בית שני והאסכולות הכהניות שבתורה: שאלת שיתוף העם בעבודה במקדש במועדים", תרביץ ס, 140-146.
- רגב תשנ"ו א' רגב, "מקוואות טהרה של מעמדות וכתות בישראל בימי בית שני", קתדרה 79, 3-21.
- רגב תשנ"ט א' רגב, ההלכה הצדוקית והשפעת הצדוקים על חיי חברה ודת בארץ-ישראל בימי בית שני: חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן תשנ"ט.
- שיפמן 1993 י' שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים.
- שיפמן תשנ"ח י' שיפמן, "מגילת-המקדש אחרי שלושים שנה", קדמוניות 114, 101-104.
- שמידט תשנ"ח פ' שמידט, "אסטרולוגיה וגזירה קדומה בקומראן", קדמוניות 114, 115-118.
- תבורי תשנ"ה י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים.
- Richardson 1991 P. Richardson, *Law in Religious Communities in the Roman Period*, Waterloo.
- Schremer 1997 A. Schremer, "The name of the Boethusians; a reconsideration of suggested explanations and another one", *Journal of Jewish Studies* 48:2 (1997), 290-299.

## רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

### ספרי מקרא

שתים שלוש אותיות ראשונות של שם הספר

### ספרות חז"ל

אדר"נ -	אבות דרבי נתן
תוס' -	תוספתא
ירו' -	תלמוד ירושלמי
רה"ש -	מסכת ראש השנה
ריב"ז -	ר' יוחנן בן זכאי

### ספרות בית שני

ב"ד -	ספר ברית דמשק
יב"מ -	יוסף בן מתתיהו
מגהמ"ק -	מגילת המקדש
מלח' -	מלחמת היהודים
ממ"ת -	מקצת מעשה התורה
סיי -	סרך היחד
קדמ' -	קדמוניות היהודים

### כללי

א"י -	ארץ ישראל
בד"כ -	בדרך כלל
בע"פ -	בעל פה
הע' -	הערה
חז"ל -	חכמינו זכרונם לברכה
יוה"כ -	יום הכיפורים
כ"י -	כתב יד
לדוג' -	לדוגמא
עוה"ב -	עולם הבא
עוה"ז -	עולם הזה
ע"י -	על-ידי
ע"פ -	על פי
עפ"ר -	על פי רוב
ק"ו -	קל וחומר
קק"ש -	קודש הקודשים

## נספח א': טבלת השוואה לאזכורי הבייתוסים והצדוקים

מקור	בייתוסים	צדוקים	בייתוסים עם צדוקים
משנה	# עצרת אחר השבת: מנחות י ג, (חגיגה ב ט) ("אחד" – ניסוך המים: סוכה ד ט)	עירוב: עירובין ו ב עדים זוממים: מכות א ו # שרפת הפרה: פרה ג ז # ישיבה על כל דם: נדה ד, ב # טומאת כתבי הקודש: ידים ד ו # טיהור אמת המים: ידים ד, ו # ניצוק: ידיים ד, ו # נזקי העבד: ידים ד, ז # כתיבת שם המושל עם שמות קדושים: ידיים ד, ח	
תוספתא	# חיבוט ערבה: סוכה ג א # עצרת אחר השבת: מנחות י, כג; ר"ה א, טו ניסוך המים: סוכה ג, טז קטורת ביום הכיפורים: יום הכיפורים א, ח עדים זוממים: סנהדרין ו, ו ירושת הבת: ידים ב, ב	# הטבלת המנורה: חגיגה ג, לה # ישיבה על כל דם: נידה ה, ב # טבול יום: פרה ג, ה	
אבות דרבי נתן	כופרים בעוה"ב: נוסח א, ה ד"ה; נוסח ב, י ד"ה כופרים בתחיית המתים: : שם משתמשים בכלי כסף וזהב: נוסח א, ה ד"ה דעתם אינה גסה כלפי כלי כסף וזהב: נוסח א, ה ד"ה, כ"י ע א	כופרים בעוה"ב: נוסח א, ה ד"ה; נוסח ב, י ד"ה כופרים בתחיית המתים: : שם משתמשים בכלי כסף וזהב: נוסח א, ה ד"ה	נוסח א, ה ד"ה; נוסח ב, י ד"ה
תלמוד ירושלמי	קטורת ביום הכיפורים: יומא א, ה (לט ע"א)	# הטבלת המנורה: חגיגה ג, ח (כא ע"א) קטורת ביום הכפורים: יומא א, ה (לט ע"א) ירושת הבת: בבא בתרא ח, א (טז ע"א) עירוב: עירובין א, א (ד ע"ב); ז, י (נ ע"א)	
סכוליון למגילת תענית	תמיד משל יחיד: לא-ח ניסוך, כ"י א עצרת אחר השבת: לח ניסוך, כ"י א כתיבת הלכות בספר: ד תמוז, כ"י א # עין תחת עין: ד בתמוז, כ"י א # יורקת בפניו: שם # ופרשו שמלה: שם מנחת בהמה: כ"ז מרחשוון, כ"י א	ירושת הבת: כ"ד אב, כ"י פ תמיד משל יחיד: לא-ח ניסוך, נוסח גניזה עצרת אחר השבת: לח ניסוך, כ"י פ כתיבת הלכות בספר: ד תמוז, כ"י פ מנחת בהמה: כ"ז מרחשוון, כ"י פ	ד תמוז, מהד' ליכט, 331, כה"י ו ק
מדרשי הלכה		קטורת ביום הכיפורים: ספרא אחרי מות ג, יא (פא ע"ב) עדים זוממים: ספרי לדברים, קצ	
תלמוד בבלי	# חיבוט הערבה: סוכה מג ע"ב # תפילין: שבת קח ע"ב עצרת אחר השבת: מנחות סה ע"א עירוב: עירובין סח ע"ב	קטורת ביום הכפורים: יומא יט ע"ב; נג ע"א עירוב: עירובין סח ע"ב ניסוך המים: סוכה מח ע"ב עדים זוממים: מכות ה ע"ב; חגיגה טז ע"ב ירושת הבת: בבא בתרא קטו ע"ב תמיד של יחיד: מנחות סה ע"א כפירה בעוה"ב: ברכות נד, ע"א # שרפת הפרה: יומא ב ע"א; חגיגה כג ע"א; זבחים כא ע"א # ישיבה על כל דם: נידה לג ע"ב כופרים בתחיית המתים: ברכות קנב ע"ב	עירובין סח ע"ב
מדרשי אגדה		כופרים בעולם הבא: תנחומא בראשית ה כופרים בתחיית המתים: סדר עולם, פרק ג	

הערות:

- א. הר ורגב מפרידים בין 'עצרת אחר השבת' לבין זמן קציר העומר הנזכר רק אצל הבייתוסים. בטבלה זו העדפתי לכלול את שני העניינים יחד. (הר תשמ"א, 17-18; רגב תשנ"ט, 23).
- ב. העמודה השלישית מביאה את האזכורים שבהם הבייתוסים והצדוקים נזכרים זה לצד זה.

מקרא:

# עניין הנזכר רק אצל אחד הזרמים

## נספח ב': רשימת העניינים שבהן נזכרים הבייתוסים\*

### הלכה

1. עצרת אחר השבת: מנחות י ג, (חגיגה ב ט); תוס' מנחות י, כג; ר"ה א, טו; סכוליון לח ניסן, כ"י א; מנחות סה ע"א
2. חיבוט ערבה: תוס' סוכה ג א; סוכה מג ע"ב
3. ניסוך המים: תוס' סוכה ג, טז
4. קטורת ביום הכיפורים: תוס' יום הכיפורים א, ח; יומא א, ה (לט ע"א);
5. עדים זוממים: תוס' סנהדרין ו, ו
6. ירושת הבת: תוס' ידים ב, ב
7. תמיד משל יחיד: סכוליון למגילת תענית, לא-ח ניסן, כ"י א
8. עין תחת עין: סכוליון למגילת תענית, ד בתמוז, כ"י א
9. יורקת בפניו: סכוליון למגילת תענית, ד בתמוז, כ"י א
10. ופרשו שמלה: סכוליון למגילת תענית, ד בתמוז, כ"י א
11. מנחת בהמה: סכוליון למגילת תענית, כ"ז מרחשוון, כ"י א
12. עירוב: עירובין סח ע"ב
13. תפילין: שבת קח ע"ב

### אמונות ודעות

14. דעתם אינה גסה כלפי כלי כסף וזהב: אדר"נ נוסח א, ה ד"ה, כ"י ע א
15. כופרים בעוה"ב: אדר"נ נוסח א, ה ד"ה
16. בתחיית המתים: אדר"נ נוסח א, ה ד"ה
17. כתיבת הלכות בספר: סכוליון למגילת תענית, ד תמוז, כ"י א

\* הרשימה ממוינת לפי המקור בו העניין מופיע לראשונה.