

משה דוד הר

# זהותו של עם ישראל בפני הבית ולאחר חורבנו: רצף או שינוי?

מגמות בחקר תולדות ישראל בסוף ימי בית שני  
ובתקופת המשנה והתלמוד



# זהותו של עם ישראל בפני הבית ולאחר חורבנו: רצף או שינוי?

'[...] history; which is, indeed, little more than the register of the crimes, follies and misfortunes of mankind'

[...] [ה]היסטוריה; שהיא, אכן, איננה אלא רשימת הפשעים, השיגעונות והאסונות של האנושות'

(E. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, I, ed. J.B. Bury, London 1896, p. 77)

## א

ההיסטוריה זרועה שיגעונות וזרויות למכביר. וכיוצא בזה מצויות בשפע גם בהיסטוריוגרפיה דוגמת לשיגיגונות זרים ומזורים של חוקרים.

בעיית זהותו של עם ישראל לאורך הדורות ככלל ובעת העתיקה בפרט מעסיקה את המחקר זה זמן רב. מאז כיבושיו של אלכסנדר הגדול היה עם ישראל שרוי בתחום שלטון של מדינות הלניסטיות. לימים, בתום תקופת עצמאות קצרה, נשתעבדה יהודה לרומי. למן המאה הראשונה לפסה"נ נמצאו בשלטון רומי לא רק היהודים שבארץ אלא גם רוב היהודים שבתפוצות הגולה. יהודי, יווני ורומי נבדלו זה מזה בין השאר בקריטריונים של הגדרת זהותם. מהותו של יווני, הלני כלשונו שלו, הייתה עניין של זהות תרבותית, של שייכות לתרבות (ציוויליזציה וקולטורה גם יחד) ההלנית; סימנה המובהק של תרבות זו הייתה הלשון היוונית. ההלנים חילקו את כל יושבי תבל לשניים, בבחינת 'אנחנו' לעומת 'הם': הלנים לעומת ברברים; כל מי שאינו הלן הוא ברברוס. כנגד זאת הייתה מהותו של רומי עניין של זהות מדינית, אזרחות של מדינה. הרומי הגדיר עצמו: *Civis Romanus sum* (אזרח רומי אני). לעומת הזהות היוונית, שהייתה תרבותית, והזהות הרומית, שהייתה אזרחית, הייתה זהותו של אדם מישראל, יהודי, לאומית. ואף כאן היה זה בגדר 'אנחנו' לעומת 'הם'. מתוך בחינת הכרתו ותודעתו העצמיות, שהן לפי התפיסה המודרנית של הלאומיות קריטריון שהוא בגדר תנאי הכרחי *(conditio sine qua non)* להגדרתה של אומה, היה עם ישראל האומה היחידה בכל העולם העתיק, הן במזרח הקדום, בתקופת המקרא, הן לימים בעידן ההלניסטי-הרומי.

בשער המאמר:  
עדות לחורבן  
ירושלים בשנת 70  
לסה"נ מן ה'בית  
השרוף' בעיר  
העליונה: עצמות  
היד של אישה  
שנמצאו במטבח  
הבית וחנית  
שנמצאה בפנית  
החדר

(באדיבות החברה לחקירת  
ארץ-ישראל ועתיקותיה)

מאמר זה הוא נוסח מורחב של הרצאה שנשאתי ביום י"א בתמוז תשס"ז (27 ביוני 2007) בכנס בין-לאומי שנערך בירושלים לזכרו של פרופ' מנחם שטרן הי"ד: 'זהויות יהודיות בעת העתיקה: תמורות ותפוכות'. נוסח קצר נתפרסם באנגלית. ראו: M.D. Herr, 'The Identity of the Jewish People Before and After the Destruction of the Second Temple: Continuity or Change?', L.I. Levine & D.R. Schwartz (eds.), *Jewish Identities in Antiquity: Studies in Memory of Menahem Stern*, Tübingen 2009, pp. 211-236. אולם המאמר במתכונתו המתפרסמת כאן הוא למעשה מאמר חדש ושונה. ידידי ד"ר הלל ניומן קרא את המאמר ואני מודה לו על הערותיו.

יש כאן עניין מורכב, קשה וסבוך. אם אכן אומה כאן, ויש הכופרים בזה,<sup>1</sup> הבעיה היא: מה הם מגדיריה? והאם היו הללו זהים במהלך כל ההיסטוריה שלה בכלל ובין בימי בית ראשון בין בימי בית שני בפרט? יש הכופרים אף בכך, והטוענים שאומה ישראלית של ימי בית ראשון לחדר ואומה יהודית של ימי בית שני לחדר.<sup>2</sup> יש אף הטוענים שעם חורבן בית שני (או, לווריאציה של תפיסה זו, עם כישלונם של היהודים במלחמת בן כוסבה) חדל ישראל להיות בגדר אומה.<sup>3</sup> ודווקא למי שכמותי אין חלקו לא עם אלו אף לא עם הללו, ניצבת ביתר שאת השאלה: אם אכן יש אחדות ורצף בזהותה של אומה זו מראשיתה ועד ימינו, מהו אפוא הדבר המעמיד זהות זו?

בעת העתיקה, כמו בימינו, לא הייתה הבעיה העיקרית מיהו יהודי, כלומר הגדרת זהותו החוקית (ההלכתית) של היחיד, אלא מהו היהודי, כלומר הגדרת זהותו של כלל ישראל. זו בעיה קשה בעיקר על שום שהחל מסוף ימי בית ראשון ישב רובו של עם ישראל כמיעוט בגולה, שאליה הוגלה מאונס; על שום שגם בארץ-ישראל היו יהודים מיעוט קטן מאז סוף המאה השמינית, ועוד יותר מכך מאז ראשית המאה השישית, ועד סוף המאה השנייה לפסה"נ; ועל שום שיהודי הגולה, כמו רוב היהודים בארץ בימי בית שני, לא דיברו, ודרך כלל אף לא הבינו, עברית. מן המהות היהודית נעדרו אפוא החל מסוף ימי בית ראשון המגדירים הרגילים של זהות לאומית: טריטוריה, לשון, תרבות ומוסדות מדיניים, משפטיים, חברתיים וכלכליים משותפים, וכל אלו הן מבחינה סינכרונית הן מבחינה דיאכרונית.

מסתבר אפוא שהקריטריונים להגדרת זהותה של האומה לא היו דומים כלל ועיקר לקני המידה המגדירים אומה בעולמה של אירופה המערבית מאז ימי הרנסנס המאוחר, הצפוני, כלומר מאז ההתעוררות הלאומית, זה כחמש מאות שנה. ואכן בשאלת הדבר המעמיד את זהותו של עם ישראל בכל הדורות יש דעות שונות ומשונות בקרב החוקרים (צבי ה' גרץ,<sup>4</sup> שמעון מ' דובנוב,<sup>5</sup> בן-ציון דינור,<sup>6</sup> יצחק בער,<sup>7</sup> יחזקאל קויפמן;<sup>8</sup> ובעניין זה קרובה דעתי שלי ביותר לדעתו של קויפמן<sup>9</sup>). גם על זהותו של עם ישראל, בייחוד בסוף ימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, נכתבו בדור האחרון

1 עיינו: י' קויפמן, גולה ונכר, א, תל-אביב תרפ"ט, עמ' 108-150; והשוו: ב' אקצין, 'לאם, לאמיות, א"ע, כא, טורים 71-66; ועל עם ישראל עיינו: א' שביד, 'עם ישראל', שם, כו, טורים 888-891.

2 תפיסה זו מצויה אצל רבים שאינם מבני ברית. לדוגמה מובהקת עיינו: J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin 1894; וכך: idem, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883. אך היא מופיעה גם אצל קצתם של בני ברית.

3 עיינו דרך משל: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christ*, I<sup>3-4</sup>, Leipzig 1901, pp. 702-704.

4 מרכזיותו של התורה ושל ארץ הקודש ומימוש של הרעיון המונותאיסטי הצרופי.  
5 הסתגלותו של האורגניזם היהודי החי לתנאים המשתנים וכושרו להתארגן במסגרות אוטונומיות שונות בתקופות שונות ובארצות שונות.

6 מרכזיותה של ארץ-ישראל.

7 חסידות, פרישות, סגפנות, מיסטיקה והליכה למסירת הנפש למות על קדושת השם.  
8 'האידיאה הדתית' והתגשמותה בפועל בדמות 'הדת וחוקיה' (קויפמן [לעיל, הערה 1], עמ' 206).

9 עיינו: מ"ד הר, 'משמעותה של ההלכה בעיצוב תולדות ישראל', י' אייזנר (עורך), הגות והלכה: ספר הכינוס השנתי למחשבת היהדות, ירושלים תשכ"ח, עמ' קלא-קמד; ובנוסח מתוקן יותר: M.D. Herr, 'The Role of the Halacha in the Shaping of Jewish History', A. Tomaszoff (ed.), *Contemporary Thinking in Israel, I: Halacha*, Jerusalem 5734 (1973), pp. 32-45.



מנורת המקדש  
וכליו נישאים  
בתהלוכת ניצחון –  
תבליט על שער  
הניצחון של טיטוס  
ברומא

כמה חיבורים, ובעיקר אלו של יהודה שיפמן,<sup>10</sup> מרטין גודמן,<sup>11</sup> סשה שטרן,<sup>12</sup> [וישעיה כהן]<sup>13</sup> ודוד מ' גודבלט.<sup>14</sup>

## ב

אין ספק שחורבן בית שני היה אחד המשברים החמורים ביותר בתולדות ישראל. השאלה היא: האם קטע מאורע זה, במידה מכרעת או אף לחלוטין, את הרצף במהותה של האומה ושינה לגמרי את זהותה, או שמא, על אף השבר, רב המאחד והרצוף על ההורס והקוטע? לשעבר דנתי בבעיה זו רק מבחינת הפריודיזציה בתולדות ישראל,<sup>15</sup> ועתה יש בדעתי לבחון אותה למלוא היקפה ומשמעותה, ובייחוד מבחינת זהותה של האומה. לשם כך ראוי בין השאר לבדוק פרמטרים רבים של הקיום

L.H. Schiffman, *Who Was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish Christian Schism*, Hoboken, NJ 1985 10

M. Goodman, *Who Was A Jew?* Oxford 1989 11

S. Stern, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, Leiden 1994 12

S.J.D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley, Los Angeles & London 1999 (ועיינו בנספח ב בסוף המאמר). 13

D. Goodblatt, *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, New York 2006 14

עיינו: מ"ד הר, 'שאלת הפריודיזציה של ימי בית שני ותקופת המשנה והתלמוד בתולדות ישראל', א' מירסקי, אברהם גרוסמן ו' קפלן (עורכים), גלות אחר גולה: מחקרים בתולדות עם ישראל מוגשים לפרופסור חיים בינארט למלאות לו שבעים שנה, החלק העברי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 64-74. 15

היהודי בארץ ובגולה, רובם פנימיים וקצתם חיצוניים, כרי לידע אילו מהם המשיכו להתקיים אחרי החורבן, אילו נעלמו עם החורבן, ובאילו חל שינוי מהותי מחמת החורבן. תיכף לקביעתם של הפרמטרים הללו (ראו להלן, נספח ג) נתחוור לי שכשלוש חמישיות מהם, ואם רק בעיניי פנימיים מדובר כשלושה רבעים מהם, ידועים לנו מתוך ספרות חז"ל. על פי התמונה שבספרות חכמים – הן בהלכה הן באגדה – היו חכמים מחורבן הבית ואילך הזרם המרכזי ואף המעמד המגובש היחיד, וההלכה שלהם שימשה נורמה, בקרב היהודים בארץ (ואולי אף בחלקים נרחבים של הגולה). והואיל ובספרות חכמים אין היסטוריוגרפיה,<sup>16</sup> עולה השאלה: האם תמונה זו משקפת מציאות, או שמא היו חכמים חבורה שולית (marginal society) לחלוטין, מסוגרת בתוך עצמה, שלא זו בלבד שלא הנהיגה את כלל היישוב היהודי בארץ, אלא שאף לא השפיעה עליו כל השפעה של ממש, ותמונת המציאות העולה מספרותה באה מתוך אספקלריה עקומה והיא מעוותת לגמרי? שאלה זו כשלעצמה היא בעיה לגיטימית חשובה ביותר, וזכורני שהעליתיה לדיון בשנת תשי"ג, היא שנת לימודי הראשונה באוניברסיטה, בחוג חברים.

מאז המאה התשע-עשרה רווחת בעולם המחקר התפיסה שבפני הבית קיימים היו בקרב היהודים בארץ זרמים אחדים (ואפילו השקפה, שנתחזקה בעיקר מאז גילויין של המגילות במערות קומראן, בדבר זרמים, מפלגות, תנועות וכתות רבים, שונים ומשונים,<sup>17</sup> וכלשונו של שאול ליברמן: 'Jewish Palestine of the first century swarmed with different sects'),<sup>18</sup> והפרושים החכמים לא היו אלא זרם אחד בתוכם,<sup>19</sup> אך המצב שנתנה לחלוטין כתוצאה מן החורבן. הזרמים האחרים רובם ככולם נעלמו או נפלו ממעמדם. ואם תמצא לומר: שמא בכל זאת היו בארץ זרמים אחרים וכתות גם לאחר החורבן, אין הסבר לכך שבספרות חז"ל גופה נזכרים זרמים כאלו פעמים רבות בפני הבית ואף לא פעם אחת, חוץ מן המינים הנצרנים, לאחר חורבנו. ואף על פי שגם החכמים סבלו הרבה, הם לא נפגעו פגיעה אנושה. וכך, כדברי אמיל שירר, גזה ורמש ופרגוס מילר: 'Now, at one stroke, they acquired sole supremacy, as the factors which had stood in their way sank into insignificance'<sup>20</sup>. וכן אפרים אלימלך אורבך:

16 עיינו: מ"ד הר, 'תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשל"ז, עמ' 129-142.

17 החוקרים רובם ככולם נגרו אחרי תיאורו של יוסף בן מתתיהו בדבר החלוקה לשלוש 'פילוסופיות' שלאחר זמן נוספה עליהן עוד אחת. עיינו: מ"ד הר, 'מי היו הבייתוסים?', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ג: מחקרים בתלמוד, הלכה ומדרש, ירושלים תשמ"א, עמ' 1-5. לפני אמצע המאה העשרים נמצאו רק בודדים, כגון חנוך אלבק ויהושע גוטמן, שהודו בקיומם של זרמים רבים. ראו: שם, עמ' 3, הערה 13. אולם הכרה זו נתגברה בעולם המחקר לאחר גילוי המגילות במערות קומראן.

18 תרגום: ארץ-ישראל היהודית במאה הראשונה רחשה כתות שונות. S. Lieberman, 'The Discipline in the So-called Dead Sea Manual of Discipline', *JBL*, 71 (1952), p. 206 (= idem, *Texts and Studies*, New York 1974, p. 205); idem, 'Light on the Cave Scrolls from Rabbinic Sources', *PAAJR*, 20 (204); עמ' 205 (= שם, עמ' 204); (1951), p. 404 (= idem, *ibid.*, p. 199)

19 עד אחר ראשיתה של המאה העשרים, ובמידה ניכרת אף לאחר מכן, החזיק רוב החוקרים, ובעיקר אלו שלא היו מבני ברית, בדעה שבפני הבית לא היו הפרושים חשובים יותר מן הזרמים האחרים. שינוי בתפיסה זו בקרב חוקרים מבני אומות העולם החל רק במחקריהם של רוברט ט' הרפורד, ג'ורג' פ' מור וז'וזף בונסירווין.

20 תרגום: הם קיבלו את ההגמוניה בכת אחת, על שום שהגורמים שעמדו בדרךם איברו את חשיבותם. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, I, revised and edited by G. Vermes & F. Millar, Edinburgh

'החכמים יצאו מנצחים וקבעו את דפוסי חיי האומה ואת דמותה'.<sup>21</sup> וכך סיכם ליברמן: 'באמצע המאה השנייה לספירה הרגילה לא היתה תורת חז"ל מידת חיים לקבוצה קטנה של חובשי בית-המדרש, אלא תורת חיים לרוב עם ישראל והיא משקפת בחלקה הגדול גם חיי העם בזמן ההוא'.<sup>22</sup>

כנגד תפיסה זו, המשותפת בין השאר לגרץ, שירר (וכן ורמש ומילר, עורכי המהדורה האנגלית החדשה של ספרו), גדליה אלון, ליברמן ואורבך, הופיעו במחקר זה כחמישים שנה גישות חדשות, ואף אפנה, שאפשר לכנותן רויזיוניסטיות. בקרב בעלי גישות אלו (ויש להדגיש שהדברים אמורים בגישות, שכן עם כל הצד השווה שבהן יש ביניהן גם הבדלים ניכרים) אפשר למנות רדיקלים כארווין ר' גודינף וקיצונים מאוד כמורטון סמית, יעקב ניוסנר, פטר שפר, סת שוורץ וקתרין השר, ובמידה רבה גם דניאל בוירין, ומתונים כגודמן, כהן וישראל ל' לרין.

בשנות החמישים והשישים של המאה הקודמת טען גודינף<sup>23</sup> שהפרושים הם ששלטו בעולם היהודי מימי החשמונאים ועד חורבן הבית, אולם לאחר החורבן ירדו לחלוטין ממעמדם. ראייה לדבר הן התגליות הארכאולוגיות של בתי הכנסת ובתי הקברות היהודיים מתקופת המשנה והתלמוד. האמנות המצויה בהם, הכוללת ציורי דמויות מובהקים, מנוגדת לתורה ולהלכה ואינה יכולה אפוא להיות זו של עולמם של חכמים, אלא היא משקפת את דתם ואת אמונתם העממיות של המוני היהודים בין מחוצה לארץ (דורה אורופוס) בין בארץ. עד כאן דברי Goodenough. והם בגדר Bad enough. אך אז החלו להופיע גם חיבוריו של סמית.<sup>24</sup> כעת הראשון הקל והאחרון הכביר. לשיטתו של סמית היה העם היהודי של ימי בית שני ישות חדשה ולא המשך רצוף של עם ישראל מימי בית ראשון. אך גם היהודים בימי בית שני היו תחילה רובם עובדי אלילים, ואילו מיעוטם, עובדי ה', אף הם היו בחלקם הגדול סינקרטיסטים ורק קצתם מונותאיסטים ממש. בעקבות מפעלם של עזרא ונחמיה ויותר מכך, לימים, כפרי ניצחונם של החשמונאים, נתמעטו היהודים האליליים ובקרב עובדי ה' עלה מספרם של המייחדים לעומת הסינקרטיסטים. אולם היה זה תהליך אטי וסבוכך שנמשך עוד מאות שנים לאחר חורבן בית שני ושנסתיים בניצחונם של המונותאיסטים רק בסוף המאה הרביעית, בה בשעה שהנצרות

'Der Untergang Jerusalems bedeutet nicht mehr und nicht weniger als: 1973, p. 524 die Auslieferung des Volkes an den Pharisäismus und die Rabbinen; denn die Factoren, welche diese bisher noch entgegen gestanden hatten, waren zur Bedeutungslosigkeit herabgeslinken' (שירר [לעיל, הערה 3], א, עמ' 656).

21 א"א אורבך, 'מעמד והנהגה בעולמם של חכמי ארץ-ישראל', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ב, 4, ירושלים תשכ"ה, עמ' 32 (=הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 307). השו: M.D. Herr, 'Préface', F. Blanchetière & M.D. Herr (eds.), *Aux origines juives du christianisme*, Jerusalem 1993, pp. 9-10. ושלא כגודמן. ראו: M. Goodman, 'Sadducees and Essenes after 70 CE', S.E. Porter, P. Joyce & D.E. Orton (eds.), *Crossing the Boundaries: Essays in Biblical Interpretation in Honour of Michael D. Goulder*, Leiden 1994, pp. 347-356. ולתיאור מפורט של עלייתו של ר' יוחנן בן זכיי להנהגה עיינו: מ"ד הר, 'ההנהגה וההיסטוריה המדינית הפנימית של היהודים מהחורבן ועד מרד בן כוסבה', מ' שטרן (עורך), התקופה הרומית-ביזנטית: שלטון רומי מהכיבוש עד מלחמת בן כוסבה (63 לפני הספירה - 135 לספירה) (ההיסטוריה של ארץ-ישראל, ד), ירושלים 1984, עמ' 323-334.

22 ש' ליברמן, 'יוניות ויונות בארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' יא.

23 E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, I-XIII, New York, Toronto & Princeton 1953-1968; idem, 'The Rabbis and Jewish Art in the Greco-Roman Period', *HUCA*, 32 (1961), pp. 269-279

24 M. Smith, 'Palestinian Judaism in the First Century', M. Davis (ed.), *Israel: Its Role in Civilization*, New York 1956, pp. 67-81; idem, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, London 1987 (הספר יצא לאור לראשונה בשנת 1971).

הפכה לדת מדינה באימפריה הרומית. אך אף באותו דור עדיין נהגו יהודים להקריב קרבנות בבתייהם (זכר יחיד לדבר, לפי סמית, הוא משפט סתום בדברי יוליאנוס, שאנסה לפרשו להלן). ברור שהן לפי גודינף הן לפי סמית אין לסמוך על ספרות חז"ל כמקור היסטורי, שכן לפי ספרות זו עמדו החכמים במרכזו של היישוב היהודי בארץ והנהיגו אותו, בעוד שבמציאות לא היו אלא חבורה שולית.

מבין החוקרים הרוויזיוניסטים שלאחר סמית, שעיקרי דבריו נתפרסמו בשנים 1956-1971, יש להזכיר תחילה את ניוסנר וסיעתו, שכן הוא הקים אסכולה שלמה. במהלך פרסומיו הרבים הגיע ניוסנר לידי מסקנה שאין כל אפשרות של ממש לסמוך על ספרות חז"ל כמקור להכרת ההיסטוריה.<sup>25</sup> בכך שווים ניוסנר וסמית. דוגמה מאלפת לתוצאתה של מסקנה זו הוא הפרק 'יהודי ארץ-ישראל בשנים 70-132' בכרך 'היהודה ורומא – מרידות היהודים' בסדרה הראשונה במפעל 'ההיסטוריה של עם ישראל'.<sup>26</sup> בפרק זה, שנכתב בידי מלומד בעל שיעור קומה וחוקר יסודי, גודבלט, ושיש בו לא מעט תובנות מעמיקות, מקיף תיאור תולדות ישראל בשנים הללו, הדן בר' יוחנן בן זכיי, ברבן גמליאל (דיבנה) ובמרכז ביבנה, שמונה-עשר עמודים בלבד.<sup>27</sup> (הפרק כולו, לרבות הדיון בתוצאותיה של מלחמת החורבן, הוא בן עשרים ותשעה עמודים) מתוך כרך העוסק בתולדות ישראל מן המרד הגדול ועד מלחמת בן כוסבה ושהיקפו 329 עמודים.<sup>28</sup> וכל כך למה? על שום שגודבלט נרתע באופן שיטתי כמעט לחלוטין משימוש במקורות מספרות חז"ל (ואילו מקורות אחרים אין) כ'עדויות' לצורך בניית תיאורה ההיסטורי של התקופה (הגם שהוא הבחין, וברדן, בין הלכה לבין אגדה).<sup>29</sup>

לבד ממסמית וניוסנר (וכן גודבלט בראשית דרכו) יש להזכיר בייחוד את שפר, בווארין,<sup>30</sup> השר<sup>31</sup> וס' שוורץ,<sup>32</sup> שהוא בלא ספק הקיצוני שבכולם. לפי תפיסתו היו היהודים בארץ נאמנים דרך כלל

25 לסיכום תמציתי של עמדתו של ניוסנר באשר לספרות חז"ל כמקור היסטורי עיינו: J. Neusner, *The Talmud as History* (The 1978 Allan Bronfman Lecture), Westmount, Quebec 1979

26 ד' גודבלט, 'יהודי ארץ-ישראל בשנים 70-132', א' רפפורט (עורך), 'יהודה ורומא – מרידות היהודים (ההיסטוריה של עם ישראל, סדרה ראשונה [?] יא?)), [ירושלים ותל-אביב?] תשמ"ג, עמ' 155-184.

27 שם, עמ' 165-181, 183.

28 חוץ מן ההערות והביבליוגרפיה שבסופו.

29 גודבלט (לעיל, הערה 26), עמ' 165-166. גודבלט היה תלמידו של ניוסנר והחל את דרכו במחקר כרוויזיוניסט, אולם לאחר זמן חזר בו. עיינו: D.M. Goodblatt, 'Towards the Rehabilitation of Talmudic History', B.M. Bokser (ed.), *History of Judaism: The Next Ten Years*, Chico, CA 1980, pp. 31-44

30 עיינו דרך משל: D. Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999; idem, *Border Lines: The Problem of Judeo-Christianity*, Philadelphia 2004

31 C. Heszer, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen 1997. כל עיקרו של המונח movement בהקשר זה הוא זר ורחוק ושלא ממין העניין, וטוב הימנו המונח class. אך השר אינה הראשונה שהשתמשה במונח movement וקדמו לה בזה אחרים, כגון ניוסנר, גרמן וכהן. ראו: J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, I, Leiden 1965, p. 113 ('The Tannaitic Movement'); II, Leiden 1966, pp. 109, 150 ('rabbinic movement'); M. Goodman, *State and Society in Roman Galilee A. D. 132-212*, Totowa, NJ 1983, p. 4; S.J.D. Cohen, 'The Place of the Rabbi in Jewish Society', L.I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, New York & Jerusalem 1992, p. 173

32 כתב לאחרונה דברים של טעם אהרן אופנהיימר: 'במקום לשחזר את ההיסטוריה היהודית על ידי בחינת המקורות וניתוחם, כמקובל במחקר ההיסטורי, בוחר אפוא שוורץ לבנות מודל המושתת על ספקולציה זו או אחרת, ואותו הוא מבסס על שניים או שלושה מקורות [...] שחזור ההיסטוריה היהודית לפי שיטתו לוקה בחסר אף יותר מן השחזור שנגדו הוא יוצא' (א' אופנהיימר, רבי יהודה הנשיא, ירושלים תשס"ז, עמ' 13). דברים אלו כוחם יפה גם כנגד הרוויזיוניסטים הקיצוניים האחרים.

לתורה ולמצוותיה לכל הפחות מימי החשמונאים ועד חורבן הבית. לאחר החורבן נתערערו כמעט לחלוטין בקרב היהודים בארץ היסודות הנאמנים לתורה (עד כאן זו ממש תפיסת גודינף) למשך כשלוש מאות שנים, ובהן הפכו רובם ככולם להיות אליליים, ואילו החכמים היו מיעוט זעיר, שולי וחסר כל השפעה. רק בתהליך שראשיתו סמוך לסוף תקופת אמוראי ארץ-ישראל, ושיסודו בהפיכת המלכות למינות, חזר רוב היהודים בארץ, בהדרגה אך ביתר שאת, להלכה (חלק זה של השיטה הוא ממש כתפיסת סמית). ראיותיו המעטות והדלות של שוורץ נסמכו על נומיסמטיקה ובעיקר על אמנות. בזה הוא הלך באדיקות בעקבות גודינף (אף על פי ששוורץ דיבר על המאה השנייה והשלישית ועל רובה של הרביעית, ואילו גודינף על המאה השלישית עד השביעית), אלא ש'היהדות העממית' של גודינף הייתה לפי שוורץ יהדות מתבוללת ואלילית.

עם כל ההשפעות ההדדיות ותלותם של רוויזיוניסטים מאוחרים ברוויזיוניסטים ראשונים, פעמים יש ביניהם הבדלים גדולים, כמות שכבר צוין לעיל. כך דרך משל יצא סמית בחריפות כנגד שיטת גודינף,<sup>33</sup> אף על פי שסמית גופו קיצוני הרבה יותר, ואילו ניוסנר,<sup>34</sup> ובמידה מסוימת אף כהן,<sup>35</sup> שעמדתו בקרב הרוויזיוניסטים מתונה יותר מעמדותיהם של סמית וניוסנר,<sup>36</sup> תמכו בתפיסת גודינף. מן העבר האחר יש גם זרם רוויזיוניסטי שונה אך קיצוני לא פחות, של יצחק בער,<sup>37</sup> יהושע אפרון<sup>38</sup> וישראל בן-שלום,<sup>39</sup> הפוסלים חלקים נכבדים מספרות חז"ל כמקור להכרת ההיסטוריה הואיל ולשיטתם הם הושפעו מספרות נכרית (ובכללה ספרות נוצרית) שהייתה נגועה בשנאת ישראל המקלקלת את השורה. בייחוד יצא קצפם על התלמוד הבבלי, הנגוע לפי תפיסתם גם ב'גלותיות'

M. Smith, 'The Image of God: Notes on the Hellenization of Judaism, with Especial Reference to Goodenough's Work on Jewish Symbols', *Bulletin of the John Rylands Library*, 40 (1958), pp. 473-512; idem, 'Goodenough's "Jewish Symbols" in Retrospect', *JBL*, 86 (1967), pp. 53-68

J. Neusner, 'Jewish Use of Pagan Symbols after 70 C.E.', *Journal of Religion*, 43 (1963), pp. 285-294; idem, 'Studying Ancient Judaism through the Art of the Synagogue', D. Apostolos-Adams & D.A. Cappadona (eds.), *Art as Religious Studies*, New York 1987, pp. 29-57

S.J.D. Cohen, 'The Modern Study of Ancient Judaism', S.J.D. Cohen & E.L. Greenstein (eds.), *The State of Jewish Studies*, Detroit, MI 1990, pp. 65-66

S.J.D. Cohen, 'The Rabbi in Second-Century Jewish Society', W. Horbury, W.D. Davies & J. Sturdy (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, III, Cambridge 1999, p. 925 ('I adopt a middle course') גם ישראל ל' לויזן. ראו: י"ל לויזן, מעמד החכמים בארץ-ישראל בתקופת התלמוד, ירושלים תשמ"ו, עמ' 3-7, 89-85, L.I. Levine, *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*, Jerusalem 1989, pp. 16-22, (=) 132-130 (126-133, 192-195)

עיינו דרך משל: י' בער, 'ירושלים בימי המרד הגדול: לביקורת המקורות של יוספוס ושל אגדות החורבן, עם הוספות לתיקון דמותה ההיסטורית של תקופת הבית השני', ציון, לו (תשל"א), עמ' 127-190 (=הנ"ל), מחקרים ומסות בתולדות עם ישראל, א, ירושלים תשמ"ו, עמ' 153-216.

י' אפרון, 'שמעון בן שטח וינאי המלך', מ' דורמן, ש' ספראי ומ' שטרן (עורכים), ספר זכרון לגדליהו אלון, תל-אביב תשל"ל, עמ' 69-132 (=הנ"ל), חקרי התקופה החשמונאית, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 131-194; הנ"ל, 'הסנהדרין בחזון ובמציאות של הבית השני', ש' פרלמן וב' שימרון (עורכים), דורון: ח"י מחקרים מוגשים ליום הולדת הששים לפרופ' בניציון כ"ץ, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 167-204 (=הנ"ל), חקרי, עמ' 250-290; הנ"ל, 'מבוא', חקרי, עמ' 7-14; הנ"ל, 'מלחמת בר-כוכבא לאור המסורת התלמודית-הארצישראלית כנגד הבבלית', א' אופנהיימר וא' רפפורט (עורכים), מרד בר-כוכבא: מחקרים חדשים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 47-105.

עיינו דרך משל: י' בן-שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים תשנ"ד.





מפולת אבנים ליד הכותל המערבי של הר הבית (צילום: רוני רייך)

(רובם ככולם פוסלים גם את רוב מניינה ובניינה של ספרות ישראל מימי בית שני |אפוקריפים, פסודו-אפיגרפים וספרותה של כת מדבר יהודה| כספרות נוצרית מגמתית). זרם זה נמצא בקוטב המנוגד לא רק לרוויזיוניסטים שנזכרו לעיל אלא גם לאלון, לליברמן, לאורבך<sup>40</sup> ולחוקרים אחרים שאינם נמנים עם הרוויזיוניסטים.

גם בימינו יש חוקרים לא מעטים שאינם נמנים עם הרוויזיוניסטים. לאלו שייכים בין השאר אהרן אופנהיימר, אלברט א' באומגרטן, יוסף מ' באומגרטן (שלצערנו נלקח מעמנו בין כתיבת הדברים הללו לבין הופעתם בדפוס), גודבלט,<sup>41</sup> ישעיהו גפני, דוד רוקח, דניאל ר' שוורץ, יהושע י' שוורץ (אחיו הגדול של ס' שוורץ), אני הקטן ועוד חוקרים צעירים יותר, ובהם רבים מתלמידיי. ועם זאת אפשר בהחלט לומר שבדור האחרון נתהוותה בשדה המחקר הזה, בעיקר מחוץ לישראל, מעין אורתודוקסייה רוויזיוניסטית פונדמנטליסטית. ובחוגים מסוימים עלול אף להתעורר הרושם שמי שאינו רוויזיוניסט אינו ראוי ליחשב חוקר אמתי. נחמה פורתא אפשר אולי למצוא בזה שזו היא דעתם של הרוויזיוניסטים הקיצונים ביותר גם על המתונים שבהם,<sup>42</sup> כגון כהן ולויץ. דרך אגב, ס' שוורץ לא דייק גם בהכרת העולם האקדמי כיום. לדבריו כל חוקרי תולדות ישראל בתקופת המשנה והתלמוד הפועלים כעת

40 אורבך היה מן היחידים שהתווכחו בפירוש עם תפיסתו של בער; עיינו דרך משל: א"א אורבך, "ימי הבית השני ותקופת המשנה בעיני יצחק בער", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ו, 4, ירושלים תש"ם, עמ' 59-82 (= הנ"ל, מחקרים במדעי היהדות, ב, בעריכת מ"ד הר וי' פרנקל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 911-934). לעניין מאמרו של בער שנזכר לעיל בהערה 37 עיינו: אורבך (שם), עמ' 76-79 (= שם, עמ' 928-931).

41 כיום; וראו לעיל, הערה 29.

42 שעמם נמנה גם גודמן עד כמה שהוא עוסק בענייני חז"ל; עיינו דרך משל: גודמן (לעיל, הערה 31), עמ' 4-16; M. Goodman, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*, London 2007. הגדרתה של האסכולה

בארץ, חוץ מלוין וכן היסטוריונים של רומי העוסקים לפרקים גם בעניינים יהודיים, כגון מנחם מור (גם הגדרה זו אינה נכונה, לפי שמור כלל אינו היסטוריון של רומי), הם תלמידי תלמידיו של אלון.<sup>43</sup> ולא היא. רוקח, א"א באומגרטן ואני דרך משל איננו תלמידי אלון, אף לא תלמידי תלמידיו. ואילו דווקא מור הוא מתלמידי תלמידיו של אלון.<sup>44</sup>

לאור כל אלו ברור שאין כל טעם לדון בבעיית הרצף או השינוי בלא להיזקק תחילה לבעיית הנורמטיביות של עולמם של חכמים, ואין לדון בבעיית הנורמטיביות בלא להיזקק בעת ובעונה אחת גם לבעיית הערכתה של ספרות חכמים כמקור להכרת ההיסטוריה של עם ישראל. שכן מחד גיסא השינוי שחל בעם ישראל עם החורבן לפי גודינף או ס' שוורץ אינו דומה כלל ועיקר לשינוי שחל בו אותה שעה לפי גרץ או אורבך. ומאידך גיסא הרצף לפי אלון, ובעיקר לפי בער מזה או קויפמן מזה, שונה תכלית שינוי מהרצף לפי סמית (ועיינו להלן, בחלקו האחרון של המאמר).

## ג

ראוי לפתוח את הטענות כנגד הרוויזיוניסטים בהערות כלליות אחדות בדבר אנכרוניזמים. אחת הטעויות הגדולות ביותר במחקרם של ימי בית שני ותקופת המשנה והתלמוד היא הבלבול והטשטוש בין המציאות בימים ההם לבין זו של העת החדשה. החל בערכוב זה אליהו (אליאס) י' ביקרמן, שכינה את המתיוונים 'יהודים רפורמים' (Reformjuden), ואת החסידים והחשמונאים – 'יהודים אורתודוקסים' (Orthodoxjuden).<sup>45</sup> היהודי ה'רפורמי' המובהק כביכול יוסף בן טוביה, שנתן עיניו ברקדנית נכרייה באלכסנדריה וביקש לשכב עמה, עשה הכול כדי שלא ידעו זאת בירושלים, עיר שאוכלוסייתה רובה 'רפורמית' כביכול, הואיל וחשש שאם ייוודע הדבר (שאינו עברה על חוק שבתורה, ואף ספק אם האיסור החדש מימי עזרא ונחמיה על נישואין עם נכרים כלל לכתחילה גם משגל בלא נישואין<sup>46</sup>), יהיו מעמדו ואף חייו בסכנה. ולפיכך החליטו אחיו ובת אחיו, ה'רפורמים' כביכול אף הם, שבת אחיו תפקיר את בתוליה לדודה ובלבד שלא יחטא חטא חמור כזה; ולאחר שעשתה זאת כשהיא מתחפשת לרקדנית והוא, שהאמין שהיא הרקדנית, נתאווה לה עוד ועוד, המשיכה במעשיה בלא שהיה לה כל צל של סיכוי להינשא לו (וכמובן אף לא לשום אדם נכבד אחר, שכן איבדה את בתוליה). וכשלבסוף נודע הדבר לדוד היה אסיר תודה לה ולאחיו על שהצילוהו מפשע חמור כזה ואף מנעו את הרס חייו

H.I. Newman, 'The Normativity of Rabbinic Judaism: Obstacles on the Path to a New Consensus', of ראו: H.I. Newman, 'The Normativity of Rabbinic Judaism: Obstacles on the Path to a New Consensus', עמ' 169-168.

43 'Alon [...] was the founder of the field of Jewish history in the "Talmud period" in Israel. As far as I am aware all the current practitioners there with the exception of Lee Levine (in addition to several Roman historians who sometimes work on Jewish topics [...] Menahem Mor) are students of his students' (עמ' 6, הערה 8).

44 מור הוא תלמידו של מ' שטרן, שהיה תלמידו של אלון.

45 ראו דרך משל: E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937, pp. 135-137.

46 בתורה מדובר רק על איסור החיתון עם שבעת עמי כנען (דברים ז, ג-ד; והשוו: שמות לד, טז), ואילו עזרא ונחמיה תיקנו איסור נישואין עם נכרים בכלל (עזרא ט, יא-טו; י, ב-ה, י-מד; נחמיה י, לא; יג, כג-כז).

ולפיכך נשא אותה לאישה<sup>47</sup> (לענייננו אין זה מעלה או מוריד אם לפנינו מעשה שהיה או רומן בדיוני). כלום הייתה התנהגות כזו אופיינית ליהודים רפורמים בברלין של הרפובליקה הוויימריית (שבה חיבר ביקרמן את חיבורו)? והלא במהלך תריסר השנים שלאחר מלחמת העולם הראשונה היה שיעור נישואי התערובת בברלין גבוה מאוד, למעלה מרבע מתוך כל הנישואין של יהודים.<sup>48</sup> תפיסות מוטעות מעין זו היו לנחלתם של רבים מן החוקרים שבאו אחרי ביקרמן, למן גודינף מזה ומרטין הנגל<sup>49</sup> מזה ועד שפר מזה וס' שוורץ מזה. כך דרך משל שפר, שהעתיק את שיטת ביקרמן והנגל מראשית המאה השנייה לפסה"נ לראשית המאה השנייה לסה"נ, טען שבדור שקודם מרד בן כוסבה לא הייתה ירושלים חרבה אלא עיר פורחת של יהודים, רובם ככולם מתבוללים (Assimilanten), ושכנגדם יצאו להילחם בן כוסבה ואנשיו, זרם זעיר ושולי של אורתודוקסים (gesetzstreuen Juden) קנאים ובלתי סובלנים.<sup>50</sup> ס' שוורץ העתיק את המתבוללים האליליים לכל ערי הארץ והארץ את ימיהם ביותר ממאתיים שנה.<sup>51</sup>

אולם טעות גסה לא פחות מיצירתם של רפורמים בני המאה השנייה, השלישית והרביעית יש מאין היא ההנחה האקסיומטית שאת החכמים, כגון הלל הזקן ור' יוחנן בן זכאי, ר' יהושע ור' עקיבה, ר' יהושע בן לוי ור' יוחנן בר נפחא, ר' ינאי ור' אבהו, יש לצייר בצלמם כדמותם של רבנים יהודים אורתודוקסים כיום. אין לך טעות גדולה מזו. החכמים גופם היו מתפלצים לשמע תפיסה זו. העובדה שאין כיום יהודי אורתודוקסי (ואולי אפילו קונסרווטיווי או רפורמי) שיקים בית כנסת שעל כתליו או על רצפתו מצוירות דמויות של גברים ונשים עירומים, או שיסכים להתפלל בבית כנסת כזה, או שירצה להיקבר בבית קברות שיש בו ציורים מהמיתולוגיה היוונית, לרבות משגל של זוס, בדמות ברבור, ולדה,<sup>52</sup> אין לה ולא כלום עם העובדה שיהודים נאמנים ביותר להלכה נתפללו בבתי כנסת כאלו למן המאה הרביעית לסה"נ ונקברו בבתי קברות כאלו החל מן המאה השנייה לסה"נ ואילך. אכן הם לא היו אורתודוקסים (או חרדים), שכן כאלו לא היו קיימים כלל, אף לא בקרב החכמים גופם, אך הם היו נאמנים לתורה וקיימו את מצוותיה בקפדנות.<sup>53</sup>

47 יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, יב, 186-189.

48 עיינו: א' רופין, הסוציאולוגיה של היהודים, א, ברלין ותל-אביב תרצ"א, עמ' 184.

49 M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1969. תפיסתו של ביקרמן כבר נדחתה בידי יצחק היינמן. ראו: I. Heinemann, 'Wer veranlasste den Glaubenszwang der Makkabäerzeit?', *MGWJ*, 82 (1938), pp. 145-172. ותפיסתו של הנגל נדחתה בידי מנחם שטרן. ראו: מ' שטרן, קרית ספר, מו (תשל"א), עמ' 94-99 (= הנ"ל, מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני, בעריכת י' גפני, מ"ד הר ומ' עמית, ירושלים תשנ"א, עמ' 578-596).

50 P. Schäfer, *Der Bar Kokhba-Aufstand*, Tübingen 1981, pp. 45-50. למעלה מעשרים שנה לאחר הופעת ספרו זה טען שפר, בלא שציין בפירוש שהוא חוזר בו מהשקפתו בספרו, שבן כוסבה ואנשיו כלל לא קיימו את המצוות ואת ההלכה של חכמים בקפדנות וכלל לא היו קרובים לחכמים; ראו: P. Schäfer, 'Bar Kokhba and the Rabbis', idem (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*, Tübingen 2003, pp. 9-22. שפר נסתמך שם בעניין זה בעיקר על דברי השר (לעיל, הערה 31) וכותן (להלן, הערות 80, 89), אך נתקיים בו 'ערבך ערבא צריך', שכן הן דבריהן הן דבריו אינם נראים.

51 שוורץ (לעיל, הערה 32).

52 אני מתכוון לבתי כנסת מעין אלו של חמת-טבריה ושל ציפורי ולבית הקברות של בית-שערים.

53 לדחיית תפיסתו של גודינף (לעיל, הערה 23, בשני הפרסומים) עיינו: א"א אורבך, 'הלכות עבודה זרה והמציאות הארכיאולוגית וההיסטורית במאה השנייה ובמאה השלישית', ארץ-ישראל, ה (ספר זמור) (תשי"ט), עמ' 189-205.

מימין: זוס בדמות  
ברבור בוועל את  
לכה. תבליט על ארון  
קבורה בבית־שערים



מזל מאזניים –  
פרט מפסיפס  
של גלגל המזלות  
בבית הכנסת  
בחמת־טבריה

(באדיבות החברה לחקירת  
ארץ־ישראל ועתיקותיה)



ואם יאמר האומר: זה הכותב סבור שכל ישראל בתקופת המשנה והתלמוד בני תורה היו, ואם לא תלמידי חכמים היו, בני תלמידי חכמים היו, ומכל מקום מדקדקים היו כולם בקלה ככחמורה, מי שיגלה בדבריי פנים כאלו, סימן שלא ירד לסוף דעתי. היריעה של החברה היהודית בתקופה הנדונה מרובת פנים וגוונים וסבוכה ומורכבת ביותר הייתה. בקרב היהודים בארץ היו חכמים ובורים, חברים ועמי הארץ, חסידים ופרושים (אסקטים) לעומת מופקרים ופרוצים, ישרים והגונים לעומת פושעים,

(= הנ"ל, מעולמם (לעיל, הערה 21), עמ' 125-178). אורבך ציין לחיבוריהם של א"ל סוקניק, י' זנה (שניהם קדמו לראשית הופעתו של ספרו של גודינף) וק"ה קרלינג, שעמדו על הקשר בין האמנות היהודית לבין עולמם של חז"ל; ראו: שם, עמ' 189-190 (= שם, עמ' 127-128), הערות 5-6. והשור: סמית (לעיל, הערה 33); B. Lifshitz, 'L'hellénisation des Juifs en Palestine', RB, 72 (1965), pp. 520-538 (= ב' ליפשיץ, 'יוונית ויוונית בין יהודי ארץ־ישראל', אשכולות, ה' ותשכ"ז, עמ' 20-28); נ' אביגד, בית שערים, ג, 'ירושלים תשל"ב', עמ' 201-208; י' לוי, 'מפעלו של גודינף – סמלים יהודיים בתקופה היוונית־הרומית', קדמוניות, ה' (תשל"ב), עמ' 66-67; מ"ד הר, 'ההלניסמוס והיהודים בארץ־ישראל', אשכולות, ס"ח 3-2 (9-10) (תשל"ז-תשל"ח), עמ' 26; הנ"ל, 'היישוב היהודי: חיי רוח, תרבות, ספרות ואמנות', הנ"ל (עורך), התקופה הרומית־ביוזטית: תקופת המשנה והתלמוד והשלטון הביוזטי (70-640) (ההיסטוריה של ארץ־ישראל, ה), ירושלים 1985, עמ' 202-203; הנ"ל, 'השפעות חיצוניות בעולמם של חכמים בארץ־ישראל – קליטה ודחייה', י' קפלן ומ' שטרן (עורכים), התבוללות וטמיעה: המשכיות ותמורה בתרבות העמים ובישראל, ירושלים תשמ"ט, עמ' 100-102; י' צפירי, ארץ־ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, ב: הממצא הארכאולוגי והאמנותי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 215-219.



כתובת מבית הכנסת  
בחמת-טבריה  
המזכירה שהפסיפס  
נעשה בידי עבדס (או  
חניכס) של 'הנשיאים  
המזהירים'  
(באדיבות החברה לחקירת  
ארץ-ישראל ועתיקותיה)

כונהים ושאר אריסטוקרטים לעומת חסרי ייחוס, עניים לעומת עשירים, זהירים בייחוד ה' לעומת שטופים במאגיה וכשפים, ולא חסרו אף מתבוללים. וגם בקרב כל אחד מגוונים אלו היו בני גוונים ותת-גוונים. היו שבאמת דקדקו בקלה כבחמורה, והיו שלא שמרו כמעט כלום, והיו שקיימו מקצת ועברו על מקצת. ובין כל הגוונים הללו ובקרב כל אחד מהם, לרבות בקרב חכמים, היו מתיחויות ומאבקים. אולם הדבר שאני מבקש להדגיש הוא שהנורמה שבה הודה הרוב הגדול, ושהייתה נר לרגליו, לכל הפחות להלכה, הייתה זו שנקבעה בידי חכמים. וזאת מניין?

אם אכן היו החכמים חבורה שולית וחסרת השפעה, כיצד אפשר להעלות על הדעת שהשלטון הרומי מינה לנשיא שהעמיד בראש היישוב היהודי בארץ בפרט ובאימפריה בכלל (ומכאן שההחלטה נתקבלה ברומי, ואולי אף בידי האימפרטור גופו), אדם שבא ממעמד החכמים, ואפילו היה ראש המעמד, ואפילו היה נין ונכד למי שכבר עמדו בראשו בעבר? ברור שההפך הוא הנכון, ושמשפחתם של מי שעמדו בראש החכמים הייתה משפחה נכבדה, שעמדה בראש מעמד חשוב ובעל השפעה רבה מאוד, כמות שהוכחנו, בדיונים מפורטים ובלתי תלויים זה בזה, גודבלט, במחקרו הנזכר לעיל,<sup>54</sup> שלעניין זה הוא מופת של דיון למדני, שקול וזהיר, ואני, בפרק שעניינו ההנהגה בין מרד למרד, בספר

54 גודבלט (לעיל, הערה 26), עמ' 163-178.

בסדרת 'ההיסטוריה של ארץ-ישראל'.<sup>55</sup> ואף על פי שהגענו למסקנות שונות בפרטים לא מעטים, ובהן זמן ייסודה של הנשיאות, שלגודבלט הוא ימי רבן גמליאל דיבנה, ואילו לדעתי אירע הדבר רק לאחר מלחמת בן כוסבה ואולי אפילו רק בימי רבי, בין כך ובין כך מסכימים אנו שעליית השפעתם של חכמים קדמה להפיכתם למנהיגי האומה.

השינוי במעמדם של החכמים-הפרושים החל עוד לפני החורבן, במהלך המלחמה. בסתיו של שנת 66 קמה ממשלה קואליציונית של האוליגרכיה האריסטוקרטית של הכהונה הגדולה הצדוקית ושל הנהגת החכמים-הפרושים, שהייתה בבחינת שוויון בתוך שוויון (paritas in paritate), ובמרכזה שני כוהנים גדולים צדוקים, האחד מבית חנין והאחר מבית בויתוס, מזה ושני מנהיגי החכמים-הפרושים, האחד מבית הילל והאחר מבית שמיי, מזה.<sup>56</sup> לראשונה נאלצו הצדוקים לשתף בשלטון את החכמים-הפרושים על יסוד שוויון. ולא זו אף זו. לאחר כשנה הדיחו הקנאים את הכוהן הגדול מתתיהו בן תאופילוס השני, מבית חנין, ובחרו תחתיו בגורל את פנחס איש כפר חתבה. לפי יוסף בן מתתיהו<sup>57</sup> והברייתות שבתוספתא ובספרא<sup>58</sup> היה כוהן הדיוט זה בגדר parvenu sans culotte (פוחח שעלה לגדולה), אבל לדברי ר' חנניה בן גמליאל בברייתות<sup>59</sup> לא היה זה סֵתָת יחפן אלא חתנו של רבן שמעון בן גמליאל (הראשון). ולפי דרכנו למדנו שהקנאים רק העמידו פנים שהיה זה גורל ובאמת הדיחו את הכוהן הגדול בכוונה תחילה על שום שהיה צדוקי ומבית חנין, כנראה מחמת רגזם על ניסיונו של חנן בן חנן לרסן אותם,<sup>60</sup> והעדיפו למנות תחתיו את פנחס על שום שהיה פרושי וחתנו של רבן שמעון בן גמליאל. כלומר הקנאים העדיפו את קרובו של חבר ממשלה פרושי על פני קרובו של חבר ממשלה צדוקי (אף על פי שלפי יוסף בן מתתיהו מעשה זה, שריח שוחד נדף הימנו, לא נשא

55 הר, ההנהגה וההיסטוריה (לעיל, הערה 21), עמ' 320-345; השו: מ"ד הר, 'פני התקופה: ארץ-ישראל מלאחר מלחמת בן כוסבה ועד לחלוקת האימפריה הרומית', הנ"ל, התקופה הרומית-ביזנטית (לעיל, הערה 53), עמ' 13; עיינו גם: א' אופנהיימר, 'ההנהגה היהודית: הסנהדרין והנשיאות', שם, עמ' 84-85. והשו: L.I. Levine, 'The Jewish Patriarch (Nasi) in Third Century Palestine', W. Haase (ed.), *Principat: Religion (Judentum: Palaestinisches Judentum)* [ANRW, II, 19, 2], Berlin & New York 1979, pp. 649-688; י"ל לוי, 'תקופתו של רבי יהודה הנשיא', צ' ברס ואחרים (עורכים), ארץ-ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, א: היסטוריה מדינית, חברתית ותרבותית, ירושלים תשמ"ב, עמ' 118-102; S.J.D. Cohen, 'Patriarchs and Scholars', *PAAJR*, 48 (1981), pp. 57-85; *JJS*, 47 (1996), pp. 1-32; מ. יאקובס, 'הנשיא בתקופה הרומית-ביזנטית – לתולדותיה של דינסטיה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תשנ"ב; M. Jacobs, *Die Institution des jüdischen Patriarchen*, Tübingen 1995; S. Schwartz, 'The Patriarchs and the Diaspora', *JJS*, 50 (1999), pp. 208-222. לעניין ייחוסו של הנשיא יש לציין שבעוד שגודבלט טען שרבן גמליאל הזקן כלל לא היה בנו (או נכדו) של הילל הזקן, הפליג לאחרונה ס' שטרן בטענתו שרבי יהודה הנשיא כלל לא היה בנו של רבן שמעון בן גמליאל (השני) אלא בא ממשפחה אחרת לחלוטין. ראו: ד' גודבלט, 'ראשייה של הנשיאות הארצישראלית המוכרת', מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל, ד' ומגשים לעוריאל שוחט במלאת לו שבעים שנה (תשל"ח), עמ' 102-89; S. Stern, 'Rabbi and the Origins of the Patriarchate', *JJS*, 54 (2003), pp. 193-215. אולם שתי הטענות הן רחוקות.

56 ראו להלן, נספח ג.

57 יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ד, 147-157.

58 תוספתא, כיפורים א, ו (מהדורת ליברמן, עמ' 222); ספרא, אמור, פרשה ב, א (מהדורת ווייס, דף צד ע"ב; תורת כהנים: על פי כתב יד רומי מנוקד [אססמאני מספר 66, מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו-יורק תשי"ז, עמ' תיט]; תנחומא הגרפס, אמור ד; תנחומא בובר, אמור ו (דף מג ע"א); ויקרא רבה כו, ט (תוספת ברפוס) (מהדורת מרגליות, עמ' תריב).

59 רק בתוספתא ובספרא (שם).

60 מלחמת היהודים ד, 151.

חן בעיני רבן שמעון בן גמליאל<sup>61</sup>). יש כאן אפוא בספרות חז"ל ידיעה חשובה המתקנת את דברי יוסף.

עם זאת דומה שאילו לא נשתמרו לנו ידיעות על מעמדם של הנשיאים במקורות נכריים, כאיגרותיהם וכתביהם של אבות הכנסייה,<sup>62</sup> שורה של חוקים רומיים אימפריאליים,<sup>63</sup> איגרתו של יוליאנוס ליהודים,<sup>64</sup> איגרותיו של ליבניוס<sup>65</sup> והספר 'מחברי תולדות הקיסרים' (*Scriptores historiae augustae*),<sup>66</sup> וכן בכתובות יהודיות,<sup>67</sup> אלא רק בספרות חז"ל בלבד, היו הרוויזיוניסטים טוענים שהנשיאים לא היו אלא ראשיה של 'תנועה' (movement) שולית של החכמים. ועוד היו טוענים שכל עניינם של הנשיאים היה בדברים של מה בכך, כגון מעמדו ההלכתי של שמן נכרים,<sup>68</sup> אולם מחמת עושרם ושררתם גבה לימים הר ביניהם לבין שאר חברי ה'תנועה'. הרוויזיוניסטים אף היו מסבירים שרק מתוך האספקלריה המעוותת של 'תנועה' זעירה וחסרת חשיבות זו נוצרו בספרות חז"ל האגדות הפנטסטיות על הקשרים בין הנשיא לבין השלטונות הרומיים ועל כך שרבי יהודה הנשיא גופו וכמה ממקורביו דימו שהוא הוא המלך המשיח.<sup>69</sup>

דוגמה אחרת לכך שההלכה של חז"ל הייתה הנורמה של רוב היהודים ביהודה מלאחר החורבן ואילך היא מלחמת בן כוסבה. הואיל ועד שנת 1951 ידוע היה שם זה, בצורת כוזבה/א או כוזיבה/א, רק מספרות חז"ל בלבד, ואילו בכתבי אבות הכנסייה קרוי מנהיגם של המורדים בר כוכבה/א, סברו חוקרים לא מעטים ששמו האמתי היה בר כוכבה, ואילו בן כוז(י)בה לא היה אלא כינוי בפני חכמים על שם סופו, מלאחר שהכויב. רק מן התעודות האותנטיות שהחלו מתגלות במדבר יהודה מאז שנת תשי"ב (1951) הוכח בעליל ששמו אכן היה בן כוסבה,<sup>70</sup> כדברי חז"ל, ואילו בר כוכבה היה כנראה כינוי שניתן לו על שם מה שדרש עליו ר' עקיבה מן הכתוב "'דרך כוכב מיעקב" (במדבר כד, יז): דרך כוזבא מיעקב [...] דין הוא מלכא משיחא'.<sup>71</sup>

61 שם, 159.

62 עיינו: J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, I, Paris 1914, pp. 394–398.

63 ראו: א' לינדר, היהודים והיהדות בחוקי הקיסרות הרומית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 84, 93, 97, 135, 142, 146, 150, 156, 160, 163, 195, 234–235.

64 ראו: M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, II, Jerusalem 1980, pp. 559–560.

65 שם, עמ' 589–599.

66 שם, עמ' 636.

67 ראו: M. Dothan, *Hammath Tiberias*, I, Jerusalem 1983, plates 11 = 17.1 = 34.3; D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, I, Cambridge 1993, no. 145, pp. 187–192; D. Noy, A. Panayotov & H. Bloedhorn, *Inscriptiones Judaicae Orientis*, I, Tübingen 2004, nos. Mac 1, pp. 56–71; Ach 51, pp. 188–193.

68 משנה, עבודה ורה ב, ו; תוספתא, שם ד ה), יא (מהדרות צוקרמנדל, עמ' 467).

69 קשרים כאלו מתוארים לא רק באגדות על רבי ו'אנטונינוס' (עיינו: מ"ד הר, 'משמעותם ההיסטורית של הדיאלוגים בין חכמים לגדולי רומי', דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, ד, ירושלים תשל"ג, עמ' 291–296, ושם ציינתי ספרות קודמת) אלא גם במעשה ברבי יהודה נשיאה ובדיוקלטיאנוס (ירושלמי, תרומות ח, י |מו ע"ב–ע"ג). ולעניין רבי כמלך המשיח עיינו: אורבך (לעיל, הערה 21), עמ' 51 (=הנ"ל, מעולמם |לעיל, הערה 21), עמ' 326, 329; הנ"ל, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 609; מ"ד הר, 'בין בתי כנסיות לבין בתי תאטרות וקרקסאות', ש' אליצור ואחרים (עורכים), כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת – אסופת מחקרים מוגשת לעזרא פליישר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 106, הערה 11.

70 לתולדות המחקר עיינו: מ"ד הר, 'סיבותיו של מרד בר-כוכבא', ציון, מג (תשל"ח), עמ' 2, ושם ספרות קודמת.

71 ירושלמי, תעניות ד, ח (סח ע"ד) = איכה רבתי ב, ב (מהדרות בובר, עמ' 101).



למעלה: איגרת משמעון בר כוסבא אל אנשי עין גדי:  
 'משמעון בר כוסבא לאנשי עינגדי / למשבלא וליהונתן בר  
 בעין שלום בטב / אתן יושב[י]ן אכלין ושתינ מן נכסי בית /  
 ישראל ולא דאגין לאחיכין לכול דבר' (הטור הימני, ארבע  
 השורות הראשונות)

(התעתיק על פי יי דיין, באדיבות החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה)

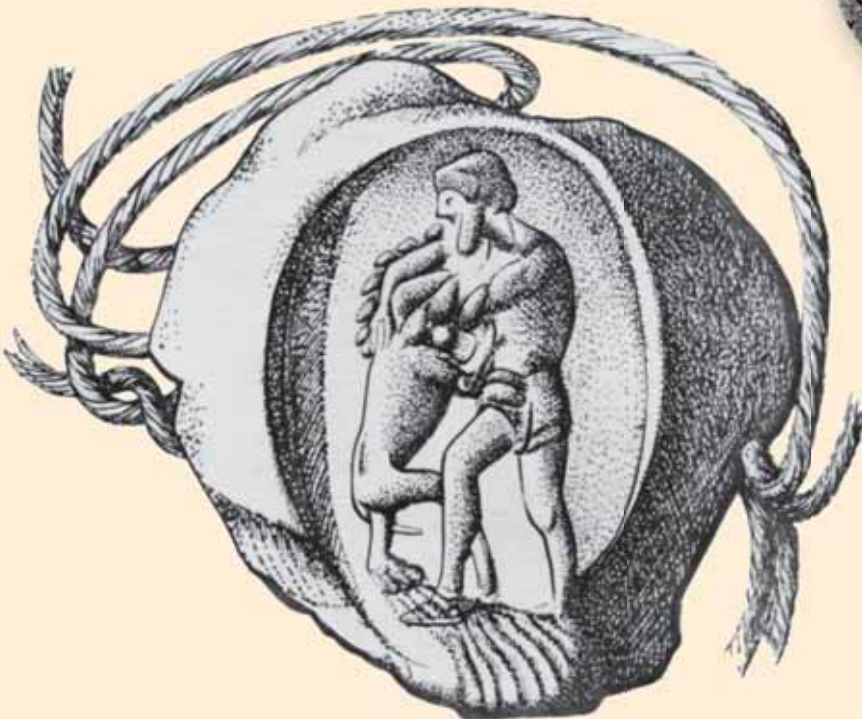
מטבע מימי מרד  
 בר כוכבא.

משמאל: ארבעת  
 המינים כשיטת  
 ר' עקיבה: לולב  
 אחד, אתרוג אחד,  
 הדס אחד וערבה  
 אחת

למטה: חזית  
 המקדש בירושלים



ציור מוגדל של  
 טביעת החותם  
 שנמצאה עם איגרות  
 בר כוכבא בנחל חבר:  
 גבר עבדקן נאבק  
 באריה העומד על  
 רגליו האחוריות  
 ולופת את הגבר  
 בגפיו הקדמיות  
 (באדיבות החברה לחקירת  
 ארץ-ישראל ועתיקותיה)





אין ספק שאלמלא המטבעות הכוזביות, התעודות ממדבר יהודה והמקורות הנכריים המדברים בכך כוסכה ובמלחמתו, וכן השרידים הארכאולוגיים, היו הרוויזיוניסטים אומרים שכל פרשת המרד והמלחמה היא דברי הבאי של חכמים. חשיבותן של התעודות לענייננו רבה מאוד. ניכרת בהן, כמו בממצאים מן המערות שבהן נתגלו ובמטבעות הכוזביות, הקפדה רבה ביותר במצוות, ועל פי ההלכה המשתקפת בספרות חכמים דווקא: איסורי שבת ויום טוב, שמיטה, ארבעה מינים בחג הסוכות, תרומות ומעשרות, איסור שעטנז, ציצית (לרבות פתילי תכלת מחוטי פשתן לטליתות צמר דווקא), תפילין, מזוזה (אולי) ואיסור עבודה זרה (השחתת פרצופות של עבודה זרה שעל גבי כלי מתכות וידיותיהם שנלקחו שלל מן הנכרים).<sup>72</sup> אמנם נמצא חותם שטבועה בו דמות אדם הנאבק באריה,<sup>73</sup> אלא שהיו חכמים שהתירו לחתום בחותם של פרצופות.<sup>74</sup>

בתעודות משפטיות מימי בן כוסכה רווחים ניסוחים המצויים בספרות התנאים.<sup>75</sup> אמנם בשטר הנישואין שלו עם שלמציון נתחייב יהודה קימבר לזון ולהלביש את אשתו וילדיה לפי המנהג

72 לשבת ראו: פפירוס מורבעאת 44, שורות 4-6, 9-10, P. Benoit, J. T. Milik & R. de Vaux, *Les grottes de Murabba'at* (1961, p. 162, [DJD], 2], Oxford 1961, p. 162); פפירוס ידין 50, שורות 4-6, Y. Yadin, J.C. Greenfield, A. Yardeni & B.A. Levine, *The Documents from the Bar-Kokhba Period in the Cave of Letters: Hebrew, Aramaic and Nabatean-Aramaic* (Papyri, Jerusalem 2002, p. 290). ליום טוב ראו: פפירוס ידין 52, שורות 15-19 (ידין, גרינפילד, ירדני ולוין ו[שם], עמ' 354); פפירוס מורבעאת 30 (בנואה, מיליק ודה וו [שם], עמ' 144-146) – שטר מכר של קרקע מיום כ"א בתשרי, היינו יום ערבה, אחרון של חול המועד סוכות, תואם את ההלכה המתירה בחול המועד דבר האבד (מלאכה ומסחר) או כשאין לו למוכר 'מה יאכל' (משנה, מועד קטן ב, ד); אבל ייתכן שפפירוס זה הוא מימי המרד הגדול, עיינו: ח' אשל, מ' ברושי וטא"ג ג'אל, 'ארבע תעודות מוואדי מורבעאת ושאלת השתלטותם של המורדים על ירושלים במהלך מרד בר-כוכבא', ח' אשל וד' עמית (עורכים), מערות המפלג מתקופת מרד בר-כוכבא, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 233-239. לשמיטת קרקע ראו: פפירוס מורבעאת 24, טור ב, שורה 14 (בנואה, מיליק ודה וו [שם], עמ' 125); טור ג, שורה 12 (שם, עמ' 128); טור ה, שורה 9 (שם, עמ' 131). לשמיטת כספים ראו: פפירוס מורבעאת 18, שורה 7 (שם, עמ' 101). לארבעה מינים ראו: פפירוס ידין 57 (ידין, גרינפילד, ירדני ולוין ו[שם], עמ' 326); פפירוס ידין 52, שורות 4-11 (שם, עמ' 354); 'י ידין, הממצאים מימי בר-כוכבא במערת-האיגרות, ירושלים תשכ"ג, עמ' 125; 'י משורר, אוצר מטבעות היהודים, ירושלים תשנ"ח, עמ' 128-129, 131, 134, 136-139, 221-232, 316-324. לתרומות ומעשרות ראו: פפירוס מורבעאת, 24, טור ב, שורה 17 (בנואה, מיליק ודה וו [שם], עמ' 125); טור ג, 16 (שם, עמ' 128); פפירוס ידין 57, שורה 4 (ידין, גרינפילד, ירדני ולוין ו[שם], עמ' 326). שעטנז: בין האריגים והבגדים הרבים לא נמצא שעטנז; עיינו: ידין, הממצאים (שם), עמ' 178, 210. ציצית: עיינו: שם, עמ' 288-292. לתפילין ראו: מורבעאת 4 (בנואה, מיליק ודה וו [שם], עמ' 80-85); תפילין חבר x / צאלים 'XHev/SePhylactery', J. Charlesworth, M. Morgenstern & M. Segal, *Miscellaneous Texts from the Judaean Desert* [DJD, 38], Oxford 2000, pp. 183-191. למזוזה (?) ראו: מורבעאת 5 (בנואה, מיליק ודה וו [שם], עמ' 85-86). עבודה זרה: עיינו: ידין, הממצאים (שם), עמ' 46. כן כוסכה אף נמנע, כנראה מטעמים הלכתיים, מטבעת תבנית ההיכל על גבי מטבעותיו; עיינו: משורר (שם), עמ' 128. ולכל העניין השוו: מ"ד הר, 'מלחמת בן כוסכה (בר כוכבא)', שטרן (לעיל, הערה 21), עמ' 353, 356; א' אופנהיימר, 'בר-כוכבא וקיום מצוות', ה"ל ורפורט (לעיל, הערה 38), עמ' 140-146; ה"ל, 'שמירת שבת ומרד בר-כוכבא', א' אופנהיימר, 'י גפני ומ' שטרן (עורכים), יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד: מחקרים לכבודו של שמואל ספראי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 226-234. ושלא כהשר, כותן ושפר, ראו לעיל, הערה 50.

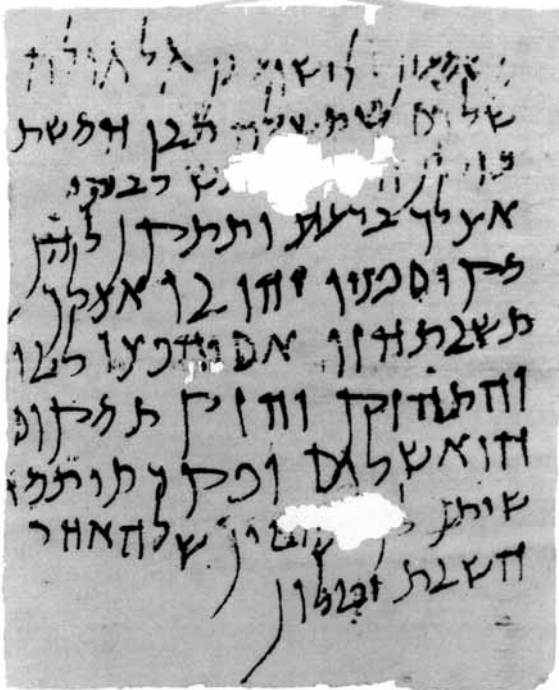
73 ידין, הממצאים (שם), עמ' 123-125.

74 תוספתא, עבודה זרה, ה (ו), ב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 468).

75 כגון 'אם יתיר או חסר' (פפירוס מורבעאת 22, נוסח II, שורה 11 ובנואה, מיליק ודה וו (לעיל, הערה 72), עמ' 118); פפירוס מורבעאת 30, נוסח I, שורה 3 = נוסח II, שורה 14 [שם, עמ' 145] – אך ייתכן ששתי התעודות הללו הן מימי המרד הגדול; עיינו: אשל, ברושי וג'אל (לעיל, הערה 72); פפירוס נחל חבר x / צאלים 50, שורות 5 [2] – [3] H.M. Cotton [3] & A. Yardeni, *Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and Other Sites, with an Appendix Containing Alleged Qumran Texts* [DJD, 27], Oxford 1997, p. 127. וכן: נוסחות שונות, שיש כמותן במשנה, בתוספתא ובברייתות שבתלמודים, מופיעות יתר' (משנה, בבא בתרא א, ב-ג).

היווני, <sup>76</sup> וכך נתחייב גם ישו בן מנחם בשטר הנישואין שלו עם שלומית קומאסה. <sup>77</sup> ואכן בשני השטרות הללו, הכתובים יוונית, פרטים רבים הם לפי המשפט היווני, <sup>78</sup> אך הדין עם חוקרים כאברהם וסרשטיין <sup>79</sup> וחנה מ' כותן <sup>80</sup> שקבעו שיהודים אלו לא היו מיוונים, שכן שישה מתוך שבעת החתומים על שטר הנישואין של יהודה קימבר עשו כן בארמית, הואיל ולא ידעו לחתום ביוונית. <sup>81</sup> ידוע שחכמים הכשירו שטרות שעלו בערכאות של גויים ואפילו חותמיהם גויים. <sup>82</sup> חמור יותר עניין שבועתם של בכתא ושל פלוני בן לוי ב'מזל' (τύχη) של האדון הקיסר. <sup>83</sup> כאן יש משום אבק עבודה זרה, אלא שבכתא לא ידעה יוונית <sup>84</sup> ומן הסתם נשבעה בארמית, ב'גדא' של הקיסר, וספק גדול אם ירדה לסוף דקויות משמעותו של מונח זה, <sup>85</sup> וכיצא בה אותו בן לוי. בין כך ובין כך הן בכתא הן שלומית קומאסה הן בן לוי, שהוא כנראה אחיה של שלומית קומאסה, באו מיישוב יהודי נידח למדי מדרום-מזרח לים המלח, באזור שהיו בו כנראה רבים שלא הקפידו בהלכה. <sup>86</sup> אמנם היהודים

- בגט גירושין (פפירוס מורבעאת 19 [בנואה, מיליק ודה וו (שם), עמ' 105-106] – אך יש סבורים שאף הוא מימי המרד הגדול; עיינו: 'י ידן, החיפוש אחר בריכוכבא, תל-אביב 1977, עמ' 188-193) ובשטר נישואין וכתובת אישה בלשונות שונות, ובכללן יוונית (פפירוס מורבעאת 20 [בנואה, מיליק ודה וו (שם), עמ' 110, 111], 21 [שם, עמ' 114-115], 115 [שם, עמ' 248-249], 116 [שם, עמ' 254-255]; פפירוס ידן 10 [ידן, גרינפילד, ירדני ולוין (לעיל, הערה 72), עמ' 126]). אמנם חלק מנוסחות אלו אין בו משום ראייה להשפעתה של ההלכה על המציאות, אלא אדרבה, דומה שהן באו מן המציאות אל ההלכה. אולם יש גם נוסחות אחדות שנתהוו כנראה בעולמה של הלכה, כגון בגט הנזכר או בכתובתה של בכתא: 'לאנת'. כדון מושה ויהוה[דאי] (פפירוס ידן 10, שורה 5 [ידן, גרינפילד, ירדני ולוין (שם), עמ' 126]).
- 76 פפירוס ידן 18 (N. Lewis, *The Documents from the Bar-Kokhba Period in the Cave of Letters: Greek Papyri*), 18 (Jerusalem 1989, pp. 77-80).
- 77 פפירוס ידן 37 (לואיס [שם], עמ' 131) = פפירוס חבר x / צאלים 65 (כותן וירדני [לעיל, הערה 75], עמ' 231-232). אך השו: R. Katzoff, 'On P. Yadin 37 = P. Hever 65', idem & D. Schaps (eds.), *Law in the Documents of the Judaean Desert*, Leiden 2005, pp. 133-144
- 78  $\epsilon\lambda\lambda\eta\nu\iota\kappa\alpha\iota\ \nu\acute{o}\mu\omega\varsigma$  (פפירוס ידן 18, שורות 16, 51 [לואיס (שם), עמ' 78, 79];  $\epsilon\lambda\lambda[\eta]\nu\iota\kappa\alpha\iota\ \tau\rho\acute{o}\pi\omega\varsigma$  (פפירוס ידן 37, שורות 9-10 [לואיס (שם), עמ' 131] = כותן וירדני (שם), עמ' 231).
- 79 A. Wasserstein, 'A Marriage Contract from the Province of Arabia Nova: Notes on Papyrus Yadin 18', *JQR*, 80 (1989), pp. 93-130; idem, 'Non-Hellenized Jews in the Semi-Hellenized East', *SCI*, 14 (1995), pp. 111-137
- 80 רברי כותן: כותן וירדני (לעיל, הערה 75), עמ' 153-157.
- 81 פפירוס ידן 18, שורות 68-80 (לואיס [לעיל, הערה 76], עמ' 79-80). תופעה זו אינה מיוחדת דווקא לשטר זה אלא לכל המסמכים שבקובץ זה חוץ מאחד. ראו: פפירוס ידן 5 (לואיס [שם], עמ' 36); 12, שורות 12-17 (שם, עמ' 49); 14, שורות 45-49 (שם, עמ' 56); 15, שורות 37-42 (שם, עמ' 60); 16, שורות 39-43 (שם, עמ' 67); 17, שורות 40-50 (שם, עמ' 73); 19, שורות 27-37 (שם, עמ' 84); 20, שורות 41-52 (שם, עמ' 91); 21, שורות 28-35 (שם, עמ' 95); 22, שורות 31-40 (שם, עמ' 99-98); 23, שורות 26-29 (שם, עמ' 103); 26, שורות 22-26 (שם, עמ' 114); 27, שורות 11-14 (שם, עמ' 116). והשו: פפירוס נחל חבר x / צאלים 60, שורה 16 (כותן וירדני [שם], עמ' 170); verso, שורות 5-1 (שם, עמ' 189); 64, שורות 42-49 (שם, עמ' 211) – אף כאן מדובר בכל השטרות שבקובץ זה חוץ מאחד.
- 82 משנה, גטין א, ה; תוספתא, גטין א, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 247); בבלי, גטין יא ע"א.
- 83 פפירוס ידן 16, שורה 34 (לואיס [לעיל, הערה 76], עמ' 67); פפירוס חבר x / צאלים 61, קטעים a+b, שורה 2 (כותן וירדני [לעיל, הערה 75], עמ' 177).
- 84 מסתבר שבכתא הייתה אנאלפביתית. ראו: פפירוס ידן 15, שורות 34-35 (לואיס [שם], עמ' 60); השו רברי כותן: כותן וירדני (שם), עמ' 145.
- 85 השו רברי כותן: שם, עמ' 153-157, 175, 178-179.
- 86 ראו: משנה, גטין א, א-ב; שם, נידה ז, ג. בנוסח האנגלי הקצר של מאמרי זה (לעיל, הערת כוכבית), עמ' 226, הערה 58, סמכתי על רוב החוקרים (שי"ר); A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris 1868, pp. 66-67; ש' קליין; "ש הורוביץ; מ' אבייונה, גיאוגרפיה היסטורית של ארץ-ישראל, ירושלים תש"ט, עמ' 172). ונעלמו ממני לפי שעה דברי ש' ליברמן, 'גבלא', ידיעות, ד (תרצ"ז), עמ' 44 (= הנ"ל, מחקרים בתורת ארץ ישראל, בעריכת ד' רוזנטל,



קימבר בא מעין-גדי וישו בן מנחם מסופתה, יישוב (שאינו ידוע משום מקור אחר) סמוך לעיר ליוויאס (יוליאס), היא בית-רמתה<sup>87</sup> שבפיריאה, מצפון-מזרח לים המלח, אך ייתכן ששניהם נהגו כמות שנהגו בשטר הנישואין שלהם לפי בקשת נשותיהם ומשפחותיהן.

מכל מקום אין גם בשטרות הללו זכר לשיטה הלכתית יהודית חלופית, אחרת, וזלת זו של חכמים. טענתה של כותן, שלא היה שום הבדל בין יהודים אלו לבין יהודים מיהודה הן בגלל הקרבה הגאוגרפית הן בגלל קרבה משפחתית,<sup>88</sup> אינה עומדת בפני הביקורת: פעמים יש הבדלים תרבותיים ניכרים בין שני רחובות בעיר אחת ובין שני אנשים ממשפחה אחת (כלום לא היה פילון דודו של המשומד טיבריוס יוליוס אלכסנדר?). קביעתה האחרת של כותן, שסמוך למלחמת בן כוסבה עדיין לא הייתה כל נורמה הלכתית, שכן זו באה כביכול לעולם רק בעריכת המשנה,<sup>89</sup> יסודה אף היא בטעות, המבלבלת בין שני דברים שונים לחלוטין: מציאותה של הלכה נורמטיבית

מזה ועריכת המשנה מזה. עריכת המשנה לא היה בה משום קודיפיקציה או חקיקה.<sup>90</sup> דורות רבים

ירושלים תשנ"א, עמ' 413) ושמם ציין בפירוט לשי"ר, קליין (על זה יש להוסיף: ש' קליין, עבר הירדן היהודי, מוזמן בית-שני עד המאה האחרונה של ימי-הביניים [מחקרים ארצישראלים, ג], וינה תרפ"ה, עמ' 59-60) והורובין; ש' ליברמן, 'ספר הישוב', סיני, ה (ת"ש), עמ' תסב-תסג (= שם, עמ' 584-585); והדין עמו. אולם גם בלא דברי ר' יוחנן על גבלא אין ספק שהיישוב היהודי מדרום-מזרח לים המלח היה נידח.

87 עיר זו וסביבתה היו לעשבר חלק מממלכתו של אגריפס השני והיה בהן יישוב יהודי. עיינו: קליין (שם), עמ' 12-13; הנ"ל, ספר הישוב, א, א, ירושלים תרצ"ט, עמ' 17.

88 עיינו דברי כותן: כותן וירדני (לעיל, הערה 75), עמ' 155-156. אך השוו: Z. Safrai, 'Halakhic Observance in the Judaean Desert Documents', קצוף ושפס (לעיל, הערה 77), עמ' 205-236. הטענה שפפירוס חבר x/ צאלים 13 (כותן וירדני [לעיל, הערה 75], עמ' 65-70), אינו אלא גט פיטורין שבו מגרשת אישה את בעלה, כבר נדחתה בידי ע' שרמר ואחרים; עיינו קתדרה, 132 (תשס"ט), עמ' 7, הערה 9.

89 עיינו דברי כותן: כותן וירדני (שם), עמ' 154-155, 274 (ובעמ' 266, שם, היא זהירה יותר); H. Cotton, 'The Rabbis and the Documents', M. Goodman (ed.), *Jews in a Greco-Roman World*, Oxford 1998, pp. 167-179.

90 בשאלת מהותה של המשנה חלוקות כידוע דעותיהם של החוקרים. אלבק סבר כי המשנה אינה קנון של פסיקה. ראו: Ch. Albeck, *Untersuchungen über die Redaktion der Mischna*<sup>2</sup>, Berlin 1936, pp. 80-88; ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים ותל-אביב תשי"ט, עמ' 105-109, 270-283. לדברי אלבק המשנה אינה 'פסקי הלכות' "למעשה" (שם, עמ' 106) אלא "ילקוט לתורה שבעל-פה" (שם, עמ' 109). חלק עליו י"ג הלוי אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים ותל-אביב תשי"ז, עמ' 224-226. מעין פשרה בין שתי התפיסות היא דעתו של ב' דה-פריס, מבוא כללי לספרות התלמודית, תל-אביב 1966, עמ' 55. ואילו לדעת אורבך 'וראי שהמשנה איננה ספר פסקים כה"ח החזקה" של הרמב"ם, שכן הכל יודעים שבחלק גדול של המשנה אין הלכה פסוקה. אבל מאידך אין המשנה רק "ילקוט לתורה שבעל פה", כדברי אלבק, אלא קאנון משפטי'; ראו: א"א אורבך, "מבוא למשנה" ומאה שנה לחקר המשנה, מולד, יז (133-134) (תשי"ט-תש"ך), עמ' 439 (= הנ"ל, מחקרים [לעיל, הערה 40], ב, עמ' 736); דברים אלו כמעט מילה במילה, בהשמטת החלק האמצעי, מ'כה-יד' עד 'פסוקה', חוזרים בערכים שחיבר באנציקלופדיות; ראו: הנ"ל, 'משנה', א"ע, כד, טור 644 (= E.E. Urbach, 'Mishnah', *EJ*, XII, col. 104). אורבך לא פירש מה בין 'ספר פסקים' לבין 'קאנון

מכתב מוואדי מורבעאת ובו מבקש בר כוכבא תבואה מבן גלגולה ומזכיר פעמיים איך לנהוג כדי למנוע חילול שבת (באדיבות רשות העתיקות)

לפני עריכת המשנה קיימת הייתה הלכה שנמסרה על-פה או בפנקסים פרטיים מצד אחד, ומן הצד האחר הייתה ההלכה מתפתחת ומתהווה גם לאחר עריכת המשנה, שמבחינה זו לא שינתה ולא כלום.

לרוב היהודים בארץ הייתה ההלכה של החכמים נורמטיביות. ולפיכך קביעתה של כותן שמציאותן של נוסחות משפטיות המופיעות בתעודות הללו וגם בספרות חז"ל מעידה רק שהמציאות השפיעה על עיצוב ההלכה, נכונה למחצה בלבד, שכן הקביעה ההפוכה נכונה לא פחות. התהליך היה דו-סיטרי: המציאות עיצבה את ההלכה, וההלכה חזרה ועיצבה את המציאות.<sup>91</sup> ואילו היו בן כוסבה ואנשיו, שלרוב הדעות היו זהירים במצוות, מיעוט שולי, כדעתו הראשונה של שפר, קשה להבין איך יכלו לתקוף בהצלחה רבה משך פרק זמן לא קצר את רוב היהודים (שהיו לדעתו מתייוונים מתבוללים) ואת הצבא הרומי העצום והמיומן גם יחד, שעה שלא היו לאימפריה מלחמות אחרות מחוץ או מבית ועל אף עוינותם של התושבים הנכרים.

ועוד הערות קצרות אחדות כנגד כמה מנימוקיהם של הרוויזיוניסטים.<sup>92</sup> ותחילה לעניין בתי הכנסת. אם אכן היו בתי הכנסת שנתגלו בחפירות שייכים ליהדות אחרת, עממית, היכן נתפללו חכמים? ואם תמצא לומר, רק בבתי מדרשות שלהם עצמם, הרי יש בספרות חז"ל עדויות מפורשות על חכמים שנתפללו, דרשו ולימדו בבתי כנסיות.<sup>93</sup> ואשר לדברי יוליאנוס על היהודים שהקריבו בימיו בבתיהם,<sup>94</sup>



כתובת שנתגלתה על משקוף בכפר דבורה ברמת הגולן: זה בית מדרשו שהלרבי אליעזר הקפר

משפטי, אבל דומה שלימים חש שהם למעשה זהים, שכן לאחר שנים חזר על אותם הדברים בניסוח זהיר יותר: 'המשנה כמות שהיא לפנינו איננה ספר פסקים ובחלק גדול ממנה אף אין הלכה פסוקה. אבל היא גם איננה רק "ילקוט לתורה שבעל-פה" [...] נוצר "קאנון" – מידה; השמטתה של המילה 'משפטי' לאחר 'קאנון' אינה מקרית כלל; ראו: הנ"ל, ההלכה: מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים 1984, עמ' 191. והשוו: מ"ד הר, דת וחיי רוח ביישוב היהודי: עולמם של חז"ל, הנ"ל, התקופה הרומית-ביזנטית (לעיל, הערה 53), עמ' 161; לדעתי המשנה אינה 'מפעל קודיפיקטורי [...] קובץ חוקים לצורך פסיקה' אף לא 'ילקוט' אף לא 'מבחר מייצג של הלכות', אלא 'מקורות, שרבי סידר לצרכי לימוד לתלמידיו בבית מדרשו שלו'.

91 ההלכה נקבעה מאז ומעולם בדרכים שונות: גזרות ותקנות (של בית הדין הגדול); 'מעשים', כלומר פסקי דין של בתי דין מקומיים והכרעות חכמים; מנהגים (שלכתחילה צמחו מן העם). במהלך המאה הראשונה לסה"נ נוספה על אלו בהדרגה גם דרשת הכתוב. עיינו: אורבך, ההלכה (לעיל, הערה 90), עמ' 11-88. אסתפק כאן בדוגמה מאלפת של קביעת הלכה בראשית המאה השנייה: 'מעשה שנכנסו רבותינו לעיירות של כותים שעל יד הדרך הביאו לפנינו ירק קפץ ר' עקיבא ועישרן ודאי. אמ' לו רבן גמליאל היאך מלאך ליבך לעבור על דברי חביריך או מי נתן לך רשות לעשר. א' לו וכי הלכה קבעתי בישראל [...] ירק שלי עישרתי. א' לו תרע שקבעתה הלכה בישראל שעשרתה ירק שלך' (תוספתא, דמיי ה, כד [מהדרות ליברמן, עמ' 93]). מכל מקום ברור שכבר הרבה קודם חתימת המשנה הייתה נורמה של הלכה, אלא שזו הלכה ונתפתחה, אף לאחר חתימת המשנה.

92 השו: אופנהיימר (לעיל, הערה 32), עמ' 12-13.

93 ראו דרך משל: תוספתא, מגילה ב, ה (מהדרות ליברמן, עמ' 349); ירושלמי, ברכות ד, ב (ז ע"ד); שם, סוטה א, ד (טז ע"ד); שם, סנהדרין ב, ב, סוף (כ ע"ג-ע"ד); בראשית רבה פ, א (מהדרות תאודור-אלבק, עמ' 950-953); ויקרא רבה לה, יב (מהדרות מרגליות, עמ' תתל-תתלא).

94 'כיוון שהיהודים מקריבים בבתיהם [...] (יוליאנוס, נגד הגליליים, 305E) שטרן (לעיל, הערה 64), ב, עמ' 526; התרגום העברי: ד' רוקח, היהדות והנצרות בראי הפולמוס הפאגאני, ירושלים תשנ"א, עמ' 236).

דומה שיש לפרשם כמדברים בהפרשת חלה, שהיא תרומה וקודש, ולפי דעות מסוימות נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ (יוליאנוס זכה לחינוך נוצרי מצוין והיה בקי מאוד בספטואגינטה).<sup>95</sup> זאת ועוד אחרת, כמה מהרוויזיוניסטים לא נתקרה דעתם עד שהכריזו שכל המקוואות הרבים מימי המשנה והתלמוד שנתגלו בחפירות אינם אלא בורות לאגירת מי גשמים או אמבטאות.<sup>96</sup> אכן אירע שנתחלף לחוקרים בור במקווה, אך ברוב המקרים אין ספק שלפנינו מקוואות.<sup>97</sup>



#### מקוואות שנתגלו בציפורי

(באדיבות משלחת חפירות  
ציפורי, האוניברסיטה  
העברית בירושלים)

ולבסוף, לסיכום ענייננו זה: אפשר לנסות לדמות בנפשנו ספר העלול להופיע בעוד כאלפיים שנה, ושעניינו תולדות ישראל בסוף המאה העשרים ובראשית המאה העשרים ואחת, ושלפיו היו היהודים אז (כלומר כיום) אליליים ממש. להלן עיקר ראיותיו: היהודים באי בית הכנסת עשו כך רובם רק למשך רבע שעה פעם בשנה, בסתיו, בליל יום הכיפורים עם חשכה, כדי לשיר נוסחה מאגית-אלילית מובהקת.<sup>98</sup>

95 הדברים שתומים וקשים. סמית פירשם כלשונם, והוא רחוק. ראו בספרו (לעיל, הערה 24), עמ' 242, הערה 94 (במהדורת 1971). היה מי שניסה לפרשם כמדברים במתן תרומה (מן התבואה והפירות) לכוהנים, שהיא קרבן והוקשה לעבודה במקדש. עיינו: רוקח (שם), עמ' 236, הערה 168. פירוש זה ייתכן אך נראה יותר שמדובר בהפרשת חלה, שאף היא 'תרומה' (במדבר, טו, יט-כא), ושעצם הפרשתה נעשה בבתיים והיו שנהגו בה אף בחוצה לארץ (משנה, חלה ד, י). על בקיאותו המופלגת של יוליאנוס בספטואגינטה עיינו: שטרן (לעיל, הערה 64), ב, עמ' 509.

96 עיינו דרך משל: שורץ (לעיל, הערה 32), עמ' 144 והערה 51, ושם ציין ספרות קודמת והילך בעקבות אשל (עיינו בהערה הבאה).

97 לדיון מאלף בבעיה זו בקשר למקום אחד בלבד, ציפורי, עיינו הוויכוח בין חנן אשל לבין אריך מ' מאירס: H. Eshel, 'The Pools of Sepphoris: Ritual Baths or Bathtubs?', *BAR*, 26, 4 (2000), pp. 42-49, 60; וכן: R. Reich, 'They Are Ritual Baths', *ibid.*, 28, 2 (2002), pp. 50-55; S.S. Miller, 'Stepped Pools and the Non-Existent Monolithic "Miqveh"', D.R. Edwards & C.Th. McCollough (eds.), *The Archaeology of Difference: Gender, Ethnicity, Class and the 'Other' in Antiquity: Studies in Honor of E.M. Meyers*, Boston, MA 2007, pp. 215-234

98 על מנהג אמירתה של הנוסחה המאגית 'כל נדרי' עיינו: מ"ד הר, 'ענייני הלכה בארץ-ישראל במאה השישית והשביעית לספירת הנוצרים', תרביץ, מט (תש"ם), עמ' 62-76.

בלילה הקודם נהגו רבים להקריב תרנגולים לשדים. כשבוע לפני כן הלכו רבים לים, למעיין או לנהר לשם הקרבת קרבנות וירטואליים לשדי התהום. כל הדברים הללו נאסרו על-ידי רוב הפוסקים הגדולים, אך לשווא, הם העלו חרס בידם.<sup>99</sup> בטקסי נישואין נהגו לשבר כוס זכוכית כדי להבהיל את השדים.<sup>100</sup> בקרב חלק גדול מהיהודים, בייחוד בחוצה לארץ, נפוצים היו נישואין עם נכרים. בין הנזהרים מנישואי תערובת, שהקפידו במצוות ואף הרבו חומרות שלא לעניין, הייתה כת גדולה שחבריה היו רובם אליליים, שכן ראו בְּמִשִּׁיחַ כֹּזֵב מֵת, ר' מנחם מנדל שניאורסון מברוקלין (או כלשונם מליובבין) – אַל. וריאציה יהודית חדשה זו של הנצרות הייתה עבודה זרה שדינה ייהרג ואל יעבור.<sup>101</sup> מסקנת המחקר: בראשית המאה העשרים ואחת הייתה היהדות אלילית או לכל הפחות סינקרטיסטית. והרי מה שרצינו להוכיח (Quod erat demonstrandum). כל פרט כאן אמת גמורה, ואף על פי כן ברור שהמסקנה הסופית אינה נכונה.

## ד

כולי האי ואולי. נותרה בעיה אחת: גם אם לא היו חכמים חברה שולית אלא יסוד דומיננטי ומנהיג בקרב היהודים בתקופת המשנה והתלמוד, עדיין אין מכאן ראיה שדבריהם, ובייחוד באגדה, משקפים דרך כלל מציאות היסטורית קונקרטית. הכול מבינים שמסורות היסטוריות שנשתקעו באגדה סופן שנעשו מטומעות ומדומעות בנוסף רב מאוד של דברים בדיוניים.<sup>102</sup> אגדת חז"ל היא קודם כול ספרות שדיקטיקה (מוסר השכל) ואמנות משמשים בה, כבכל ספרות, בערבוביה. כבר עמדו על כך הן חז"ל גופם הן חכמי ימי הביניים.<sup>103</sup> ופעמים שמתוך מעשה שהיה נוצרת גם כיום בתוך ימים מעטים אגדה שהדמיון רב בה על המציאות.<sup>104</sup> וודאי אין לסמוך על כל מעשי חכמים כהווייתם,<sup>105</sup> אבל גם אין לפסול את כולם בשלמותם, אלא יש לבחון בזהירות מבחינה פילולוגית, לינגוויסטית וספרותית כל מעשה בפני עצמו קודם שמנסים להשתמש בו כמקור להכרת ההיסטוריה. אף על פי

99 עיינו: J.Z. Lauterbach, 'The Ritual for the Kapparot Ceremony', S.W. Baron & A. Marx (eds.), *Jewish Studies in Memory of A. Kohut*, New York 1935, pp. 413–422; idem, 'Tashlik', *HUCA*, 11 (1936), pp. 207–340 (= idem, *Rabbinic Essays*, Cincinnati 1951, pp. 299–433), ושם נזכרה ספרות קודמת.

100 עיינו: J.Z. Lauterbach, 'The Ceremony of Breaking a Glass at Weddings', *HUCA*, 2 (1925), pp. 351–380.

101 עיינו: ד' ברגר, "הרבי מלך המשיח", שערוריית האדישות, והאיום על אמונת ישראל, ירושלים 2005.  
102 עיינו: מ"ד הר, "מהותה של האגדה", מחניים ק, א (תשכ"ו), עמ' סג-ט; י' פרנקל, 'שאלות הרמנויות בחקר סיפור האגדה', תרביץ, מז (תשל"ח), עמ' 172–139 (= הנ"ל, סיפור האגדה: אחרות של תוכן וצורה, תל-אביב 2001, עמ' 11–50). פרנקל חזר לעניין זה במקומות אחרים במחקריו. ויש להדגיש שמעולם לא כתב – ואף אינו סבור כלל, כפי שציין בפירושו בשיחותיו עמי – שאין למעשי חכמים כל ערך לחקר ההיסטוריה.

103 עיינו: הר (שם), שם; י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, א, גבעתיים 1991, עמ' 26–23, 504–531; י' אלבוים, להבין דברי חכמים: מבחר דברי מבוא לאגדה ולמדרש משל חכמי ימי הביניים, ירושלים תשס"א.

104 ואסתפק כאן בדוגמה אחת: אשתי ילדה ביום השני של מלחמת ששת הימים. שבועיים לאחר הלידה כבר נפוצה בירושלים אגדה שאשתי ילדה במקלט שבביתנו שעה שהיה מופגז, בלא מיילדת או כל סיוע רפואי אחר, ובלא שהוציאה הגה מפייה. אולם באמת ילדה אשתי בחדר לידה בבית חולים ('שערי צדק') בסיועה של מיילדת מצוינת, אלא ששעה קלה לפני הלידה נפלו במחלקת היולדות פגזים שגרמו נזק לרכוש אך לא לנפש.

105 וזוהו באמת היו חוקרים לא מעטים, ובהם גדולים וטובים, בלתי ביקורתיים כלל.

שמהעדות המצטברת בספרות חז"ל אפשר ללמוד היסטוריה במידה בלתי מועטת, יש להבחין לעניין זה בין תחומים שונים של ספרות חז"ל מכאן ובין תחומים שונים של ההיסטוריה מכאן: מן האגדה אפשר ללמוד מעט מאוד על כרונולוגיה והיסטוריה מדינית, ובכללה זו של האוטונומיה היהודית, וקצת יותר, אך עדיין בצורה מקוטעת – שהפרוץ והסתום מרובים בה על העומד והגלוי – על תולדות החכמים ובתי המדרש שלהם. כנגד זה אפשר ללמוד מההלכה הרבה מאוד על ההיסטוריה החברתית-הכלכלית ועל חיי יום יום. והאינפורמציה בתחום זה אינה על חוגי חכמים בלבד אלא היא מגוונת ביותר וכוללת אף פרקטיקות של התעמלות, לרבות אתלטיקה תחרותית, כגון שחייה,<sup>106</sup> מזה וכיסוי ראשה וחלוקה 'שליוצאת החוץ' מזה<sup>107</sup> (לשיטת הרוויזיוניסטים היה עלינו להניח שזונות רחוב אלו היו נשותיהם ובנותיהם של חכמים, שכן חכמים היו לדעתם מסוגרים בארבע אמות של עולמם, עולמו של בית המדרש, ולא הכירו כלום מחוצה לו). ומן ההלכה והאגדה גם יחד אפשר ללמוד על ההיסטוריה התרבותית, הרעיונית והרוחנית.<sup>108</sup>

אשר לחורבן ולבעיית הרצף והשינוי, מבדיקת הפרמטרים השונים (ראו להלן, נספח א) עולה התמונה דלקמן: המקדש, מרכז ההווה היהודית, הן בארץ הן בגולה, בין במציאות בין בתודעה, חרב, ועמו חרבה ירושלים. גלל כן נעלמו גם שני היסודות של הנהגה יהודית בארץ: בית הורדוס מזה והקליקה המושחתת של הכהונה הגדולה מקרב האוליגרכיה האריסטוקרטית הצדוקית

מזה. אף חוסלו כמעט כל המעמדות, המפלגות, הכתות והזרמים מימי הבית.<sup>109</sup> בחלל שנפער תפסו את הנהגה, בתהליך מורכב אך מהיר למדי, החכמים (שקודם לכן כונו פרושים בפי כמה ממתנגדיהם), וההלכה שלהם הייתה לנורמה של כלל הציבור היהודי בארץ. שני דורות ומשהו לאחר מכן, עם מפלתם של היהודים במלחמת בן כוסבה, חרבה יהודה, במוכנו המצומצם של המונח, לחלוטין, והמרכז והנהגה עברו לגליל. עברית, שעוד לפני כן דוברת רק ביהודה, ולא בחלקים אחרים של ארץ-ישראל, חדלה להיות לשון חיה. אף עצם שמה של הפרובינקיה, יוֹדֵיָאָה (Iudaea), הוחלף (בסיריה פּלֶסטינָה [Syria Palaestina]), ועל חורבות ירושלים הוקמה

אֶלִיָּה קפיטולינה (Aelia Capitolina), עיר נכרית אלילית, מה שסימל את מגמתו של השלטון הרומי לשוות לפרובינקיה אופי הלניסטי אלילי מובהק. שיעורו של היישוב היהודי בארץ בתוך כלל התושבים, שירד כבר מחמת החורבן מכשלושה רבעים לכשני שלישים, הוסיף וירד לאחר מלחמת בן כוסבה עד פחות משלוש חמישיות (וגם בדור שלאחר המלחמה נמשכה ירידתם של יהודים לחוץ לארץ). יכולת עמידתם והתמודדותם המדינית והצבאית של היהודים בארץ אבדה כמעט לחלוטין,



מטבע לכבוד ייסודה של אליה קפיטולינה על-ידי הקיסר הדריאנוס. חרישת התוויה של החומה סימלה את ייסוד העיר

106 עיינו לפי שעה: ש' ליברמן, 'מאגדה להלכה', סיני, ד (תרצ"ח), עמ' נד-נח (= הנ"ל, מחקרים לעיל, הערה 86, עמ' 118-122).  
 107 משנה, כלים כד, טז; כח, ט. 'יוצאת החוץ' = נפקת ברא = זונה.  
 108 עיינו: מ"ד הר, 'ביבליוגרפיה נבחרת', הנ"ל, התקופה הרומית-ביזנטית (לעיל, הערה 53), עמ' 377-378, ושם ציינת ספרות קודמת.  
 109 עיינו: מ"ד הר, 'משמעותו והיקפו של חורבן בית שני', שטרן (לעיל, הערה 21), ד, עמ' 290-291; ועיינו לעיל, הערות 21-20.



טנא ביכורים  
 ומצלתיים בפסיפס  
 בית הכנסת  
 בציפורי המעוצב  
 ברוח מסורת חז"ל.  
 הסל מכיל מפרות  
 שבעת המינים (על  
 פי משנה, ביכורים  
 א, ג). גוזלי היונים  
 הקשורים בשוליו  
 משקפים את  
 הנאמר בברייתא  
 שבתלמוד  
 הירושלמי: 'תני רבי  
 יוסי: לא היו נותנין  
 את הגוזלות על גבי  
 הסליון שלא ינבלו  
 הביכורין אלא תולה  
 אותן חוץ לסלים...'  
 (ביכורים ג ד  
 [סה ע"ד])  
 (באדיבות משלחת חפירות  
 ציפורי, האוניברסיטה  
 העברית בירושלים;  
 צילום: גבי לרון)



ואף יכולת עמידתם הרוחנית-הרעיונית-הדתית הוכחה מכה קשה. גם בשתי תופעות היסוד של הקיום היהודי בגולה חל לאחר מלחמת בן כוסבה שינוי מכריע. האהדה וההערצה המופלגות ליהדות ותנועת ההתגיירות הגדולה, שהגיעו לשיאן בפרק הזמן שבין מרד למרד, עברו מן העולם, ולחלל הריק שנוצר חדרה הנצרות. שנאת ישראל, שהגיעה אף היא לשיאה ערב מלחמת בן כוסבה, לא נעלמה, אך האימה מפני היהודים נתחלפה בכוז ובזלזול. היהודים שוב לא נתפסו כמפלצת אלא כדחליל. בכל אלו חל אפוא שינוי.<sup>110</sup>

כנגד זאת צצה לאחר חורבן הבית התקווה הבטוחה לבניינו מחדש: 'למחר ייבנה המקדש' או 'מהרה ייבנה המקדש',<sup>111</sup> ותקווה זו עמדה בעינה גם לאחר מלחמת בן כוסבה. נותר בעינו אף הרעיון בדבר הברית בין האל לבין האומה ובדבר מימושה בפועל במציאות בנורמה של תורה ומצוות, שהעמידו וקבעו את זהותה והווייתה של האומה (ולענייננו אין זה מעלה או מוריד באיזו נורמה של תורה ומצוות מדובר).<sup>112</sup> עמד בעינו גם רוב המצוות המרכזיות: מצוות טומאה וטהרה, מצוות התלויות בארץ, שבת ויום טוב, בית הכנסת (שאף נתחזק כמקומן של תפילות הקבע), גמילות חסדים וצדקה (שאף הן נתחזקו גם כמעשי כפרה, תחליף לקרבנות).<sup>113</sup> ארץ-ישראל עדיין נותרה בעלת רוב ואופי יהודיים ומרכז העולם היהודי.<sup>114</sup> תפוצות הגולה לא נפגעו כמעט כלל. היהדות נותרה דת מותרת (religio licita) באימפריה הרומית והייתה בעלת מעמד דומה גם באימפריה הפרתית. העם היהודי רובו ככולו, בין בארץ בין בגולה, המשיך לחיות במסגרת תרבות (ציוויליזציה) הלניסטית ובשלטון של שתי האימפריות האדירות הללו. בכל אלו היה רצף, בין לאחר שנת 70 בין לאחר שנת 135.

קשה מאוד להכריע בשאלה כוחו של מה עדיף: כוחו של הרצף או כוחו של השינוי. לתפיסה אחת עדיף כוחו של הרצף. זו הייתה השקפתו של יצחק מרדכי יוסט בספרו האחרון (שלא כבספריו הראשונים), ולפיה נחלקות תולדות הדת היהודית, שראשיתה בימי גלות בבל, לשתי תקופות, שהראשונה שבהן נמשכה מימי שיבת ציון ועד חתימתה של התורה שבעל-פה, כלומר עד חתימת

110 עיינו: הר (שם), עמ' 367-370; הנ"ל, 'משמעות מפתחם של היהודים במלחמת בן-כוסבה', הנ"ל, התקופה הרומית-ביזנטית (לעיל, הערה 53), עמ' 14-17.

111 ראו דרך משל: 'בבנין האחרון שעתידיה ליבנות בחיינו ובימינו' (תוספתא, מנחות יג, כג [מהדרת צוקרמנדל, עמ' 534]); והשוו הלשון השגורה בסתמא בבבלי: 'מהרה ייבנה בית המקדש' (סוכה מא ע"א; ביצה ה ע"ב; ראש השנה ל ע"א; תענית יז ע"ב; סנהדרין כב ע"ב; מנחות סב ע"ב; בכורות נג ע"ב).

112 חוקרים רבים שלא היו מבני ברית, כגון שירר, החזיקו בדעה – שיסודה באסכולה הגרמנית הפרוטסטנטית מן המאה התשע-עשרה – שמעמדן המרכזי של המצוות בקרב היהודים ביהודה היה פרי התפתחות מהפכנית שנתחוללה ביבנה, לאחר החורבן; ראו: שירר (לעיל, הערה 3), שם, עמ' 656-659. היו שהמשיכו לדבוק בדעה זו אף במחצית השנייה של המאה העשרים; עיינו דרך משל: R. Mayer, 'Zum Problem des Opfers unmittelbar nach der Zerstörung des Zweiten Tempels', *Fourth World Congress of Jewish Studies: Papers*, I, Jerusalem 1967, pp. 209-212. אולם זו טעות. מן התגליות מקומראן הוכח ללא כל ספק עד כמה חשובה ומרכזית הייתה שמירתן של מצוות התורה בקרב רובם המכריע של היהודים ביהודה, לזרמייהם השונים, בתקופה שבפני הבית.

113 על בית הכנסת עיינו: מ"ד הר, 'חיי יום של היהודים', הנ"ל, התקופה הרומית-ביזנטית (לעיל, הערה 53), עמ' 141 (לשיטה אחת כל עיקרה של תפילת הקבע בא לעולם רק לאחר החורבן; עיינו ע' פליישר, 'לקדמוניות תפילות החובה בישראל', תרכ"ז, נט [תש"ן], עמ' 397-441); ועל צדקה וגמילות חסדים עיינו: הר, ההנהגה וההיסטוריה, שטרן, התקופה הרומית-ביזנטית (לעיל, הערה 21), עמ' 331.

114 עד אחר אמצע המאה השלישית. עיינו: הר, התקופה הרומית-ביזנטית (לעיל, הערה 53), עמ' 13, 109, 126.

התלמוד הבבלי בסוף המאה החמישית או בתחילתה של השישית. חורבן הבית לא היה אלא סיומו של פרק אחד בתוך תקופה ארוכה זו, בת למעלה מאלף שנים.<sup>115</sup> לא רחוקה מזו דעתו של קויפמן: 'תקופת המלחמה והמרד התחילה עם מלחמות החשמונאים ונמשכה לערך עד ראשית המאה השביעית לספירת הנוצרים'.<sup>116</sup> ומעין זו היא אף תפיסתו של בער:

התקופה השנייה קבועה בתחומיהן של יוון – היינו התרבות 'ההילניסטית' – רומי ופרס (האחימנית, הפרתית והסאסאנית) והנצרות העתיקה. כל הכוחות הפוליטיים והרוחניים האלה סופם שהם מתלכדים לזרם אחד ולמערכה אחת [...]

התקופה הגדולה הנוכרת מתחילה עם כיבוש ארצות המזרח על-ידי אלכסנדרוס מקדון ועל-ידי התרבות היוונית, והיא מסתיימת עם כיבושן של אותן הארצות בידי הערבים במאה השביעית לסה"נ. תקופה זו היא שאנו משתדלים לראותה מבחינה מסויימת כתקופה אחידה בתולדות ישראל. לכאורה היא נקרעת לשני חלקים על-ידי חורבן הבית השני – שהוא חורבן פוליטי ורוחני כאחד: ביטולה של האוטונומיה הפוליטית וחורבן הבית [...]

אף על פי כן, החורבן הכפול של המדינה ושל בית-המקדש לא מכל הבחינות הוא קרע מכריע בתקופה הגדולה השנייה של תולדות ישראל. תקופה גדולה זו – מימי כיבוש אלכסנדרוס מקדון ועד כיבוש הערבים – עלינו לראותה כתקופה אחת. התחום האתני והתרבותי בעיקרו עומד בעינו על אף כל התמורות, והיהודים בעצמם אף הם לא שינו פתאום את אופים על-ידי חורבן הבית השני. יש מקום לטעון, שפרקי-מפנה אחרים שבתולדות ישראל היו מכריעים יותר. אביא לדוגמה את המפנה ההיסטורי הגדול שבא במעמדו של ישראל על-ידי כיבושי הערבים. כיבושי הערבים לא זו בלבד שיש בהם שינוי הבימה הפוליטית, אלא שהביאו גם שינוי באופיה של האומה הישראלית בעניינים יסודיים (פוליטיקה, כלכלה ודת). חורבן הבית השני לא היה בו כדי לגרום שינויים יסודיים ומכריעים כאלה. היהודים עמדו בהוויתם. אף-על-פי שנשתנו המסיבות שהיו שרויים בתוכן; הם הוצרכו להמשיך ולהגיב על אותו עולם שהיו מצויים בו מקודם, אף-על-פי שהעולם המקיף אותם נמצא נתון בתמורה מתמידה.<sup>117</sup>

ובמקום אחר, בלשון קצת אחרת:

כולם מסכימים שחורבן הבית קובע מפנה עמוק בתולדות ישראל, אבל החורבן הנורא לא בא בלי הקדמות ותוצאות, שכולן ביחד מהוות פרשה היסטורית מכריעה ואחת; כיבוש ירושלים ע"י פומפיוס [...]. וההתפתחויות הדתיות בדורות הראשונים לאחר חורבן הבית.

מבחינה פוליטית-דתית, כידוע, מצטרף לחורבן הבית המאבק האחרון בימי טריאנוס ואדריאנוס [...]. מפעלם הרוחני של התנאים שלאחר החורבן הוא מעשה גדול, המשמש מבחינה דוגמאטית כחתימת תקופה, וגם לאור ההשקפה האורגנולוגית, החילונית כביכול, מופיעה תורתם ומשנתם של החכמים כפסגתו הנהדרת של אילן, ששרשיו שקועים עמוק בימי הבית עצמו. סופה של תקופה ניתן איפוא להיקבע בנקודות שונות. המאבק הפוליטי של העם היהודי על חרותו לא נגמר, כידוע, עם חורבן ביתר. סימני מאבק זה ניכרים עדיין במאה השלישית והרביעית בימי יוחנן האמורא, בימיהם של דיוקליטיאנוס, קונסטאנטינוס, בדורו

<sup>115</sup> J.M. Jost, *Geschichte des Judentums und seiner Secten*, I-III, Leipzig 1857-1859. על תפיסתו של יוסט עיינו: ר' מיכאל, "מ יוסט: אבי ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 169-202; הנ"ל, הכתיבה ההיסטורית היהודית מהרנסנס עד העת החדשה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 264-277. על השקפותיו בספריו הראשונים עיינו להלן, הערות 124-125.

<sup>116</sup> עיינו: קויפמן (לעיל, הערה 1), שם, עמ' 553. אולם לפי תפיסתו תולדות ישראל מלאחר חורבן בית ראשון הן בעצם תולדות הגלות. ראו: שם, עמ' 552-558.

<sup>117</sup> ' בער, ישראל בעמים, ירושלים תשט"ו, עמ' 17-19.

של יוליאנוס, ושל היראקליוס [...] המפנה האחרון אינו בא אלא ע"י חורבן הקיסרות הרומית, המתבצע בהשתלשלות לפרקים במשך המאה החמישית והששית ותחילת השביעית.<sup>118</sup>

לפי בער התקופה כולה היא אחת הן 'לפי התפתחות פוליטית חיצונית' הן לפי 'התפתחות דתית ודוגמאטית'; 'הפיכת העבר לכוח דוגמאטי מחייב' היא 'תהליך' ה'מציין סוף תקופה. אבל ההפסקה אינה מתקיימת בבת אחת'. באותה עת בא גם 'החורבן של המסגרת הפוליטית הכללית: חורבנה של רומא המערבית, צמצומה של רומא המזרחית, חורבן ממלכת פרס. כיבושי הגרמנים והערבים'.<sup>119</sup>

גם אלון, שבעקבותיו הלך שמואל ספראי, סבר במידה רבה שתקופת המשנה והתלמוד יש לנו מתחילה לראותה כהמשך לימי בית שני; אולם בדיעבד טען שזו 'תקופת-ביניים, הממוצעת בין התחומים: תקופת המדינה היהודית ותקופת-הגלות. אלא שהיא משמשת אף תקופת-מעבר במידה מסויימת, שכן היא מקפלת בתוכה מעין תהליך של התפתחות (שלילית) כלפי אותה מציאות אחרונה – גלות ישראל'.<sup>120</sup>

בתפיסה אחרת, בדבר עדיפות כוחו של השינוי, בין לאחר שנת 70 בין לאחר שנת 135, החזיקו חוקרים רבים מבני ברית ושאינם בני ברית. הייתה זו השקפתם המובהקת של אבות הכנסייה הנוצרית, שהפכה ליתד מרכזית קבועה ואבן פינה ברוקטרינה ובתאולוגיה של הכנסייה בכלל. לפי השקפה זו עם ישראל חטא ופשע פשע חמור ביותר ולפיכך נגזר עליו עונש נורא ביותר: נסתלקה ממנו שכינה, מקדשו חרב, והוא יצא מגדר אומה, ולא רק מגדר אומה נבחרת אלא אף מגדר אומה בכלל. הוא איבד את ארצו (ואף את לשונו), גלה ונתפזר בקרב הגויים, אולם אף שם לא מצא מנוח והלך מדחי אל דחי. אין אפוא כל תמה שהשקפה זו בעיקרה היא גם בעת החדשה נחלתם של היסטוריונים נוצרים רבים, ולא רק קתולים אלא גם, ואפילו ביתר שאת, פרוטסטנטים. ואסתפק כאן בשלוש דוגמות: הצרפתי

118 י' בער, 'לסימפוזיון על חלוקת ההיסטוריה לתקופות', דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, א, ירושלים תשכ"ז, עמ' 57-58 (= הנ"ל, מחקרים [לעיל, הערה 137], א, עמ' 33-35). למושג 'השקפה אורגנית' או 'אורגנולוגית' מוקדש חלק ניכר מן המבוא למאמר זה.

119 בער (שם), עמ' 58 (=שם, עמ' 35). במאמרים קודמים סבר בער שהפרק שבין המאה הרביעית לסה"נ לערך לבין סוף המאה השמינית (ימיו של קרל הגדול) היה תקופת מעבר בין הזמן העתיק לבין ימי הביניים; ראו: י' בער, עיקרים בחקירת תולדות ישראל (מבוא לתקופת ימי הביניים), ירושלים תרצ"א, עמ' 18-19 (= הנ"ל, מחקרים [שם], ב, עמ' 18-19). בער סבר אפילו שכל הפרק שבין חורבן בית שני לבין ראשיתה של המאה העשירית (ימי רב סעדיה גאון) היה תקופת מפנה מעין זו; ראו: י' בער, 'אחדות ההיסטוריה של עם ישראל ובעיות [בהתפתחותה האורגנית, גליונות, כד (תש"י-תשי"א), עמ' 214-215 (= הכינוס העולמי למדעי היהדות, קיץ תשי"ז, א, ירושלים תשי"ב, עמ' 340-341 = הנ"ל, מחקרים [שם], א, עמ' 30-31). והשוו: הר (לעיל, הערה 15); הנ"ל, 'למשמעותו של המונח "ימי הביניים" בתולדות ישראל', ר' בונפיל, מ' בן-ששון ו' הקר (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן-ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 83-97.

120 ג' אלון, תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, א, תל-אביב תשי"ג, עמ' 1, 3. בדרכו של אלון הלך ש' ספראי בחיבורו: תקופת המשנה והתלמוד (70-640), ח"ה בן-ששון (עורך), תולדות ישראל בימי קדם (תולדות עם ישראל, א), תל-אביב תשכ"ט, עמ' 297-302. והשוו לאחרונה ספריהם של שפר ושיפמן, המסתיימים שניהם בכיבושיהם של הערבים המוסלמים: P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike: Die Juden Palästinas von Alexander dem Grossen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart 1983; L.H. Schiffmann, *From Text to Tradition: A History of Second Temple and Rabbinic Judaism*, Hoboken, NJ 1991

ההוגנוטי, שלימים נתיישב בהולנד, ז'ק כריסטין בנז' דה בובל (1653-1723),<sup>121</sup> שירר<sup>122</sup> ומרטין נות.<sup>123</sup>

כאמור גם חוקרים רבים מבני ברית החזיקו בתפיסה בדבר עדיפות כוחו של השינוי. יוסט הניח בספרו על תולדות הישראלים מימי ה'מקבים' ואילך, שקיים היה הבדל מכריע בין תולדות ישראל בתקופת המקרא (הוא החל למעשה את ספרו בימי יהודה אריסטובולוס) לבין כל מה שבא לאחר מכן, שהן תולדות העם היהודי. ובאלו יש שוב להבחין בין ימי בית שני, ספק עד חורבן המקדש ונפילת מצדה ספק עד סיומו של מרד בר כוכבא (כיבוש בית-תר), לבין כל מה שבא לאחריהם.<sup>124</sup> ארבע שנים בלבד לאחר הופעת הכרך האחרון של ספרו הראשון פרסם יוסט את ספרו השני, 'היסטוריה כללית של עם ישראל', המקיף את כל תולדות העם, מאברהם אבינו עד ימיו שלו, ובו חידר יותר את השקפתו מן הספר הקודם וראה בימי בית שני מעין תקופת מעבר בין עידן הזוהר של ימי בית ראשון לבין עידן האופל שלאחר חורבן בית שני.<sup>125</sup> אולם בספרו האחרון, 'תולדות היהדות וכתותיה', הפותח בתחילתם של ימי בית שני, שהיא לדעתו ראשיתה של היהדות, השונה מעם ישראל של ימי בית ראשון, נקט, כמות שנזכר לעיל, חלוקה אחרת.<sup>126</sup>

J.C. Basnage de Beauval, *L'histoire et la religion des Juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à présent. Pour servir de* 121  
*Supplément et de continuation à l'histoire de Joseph*, I-V, Rotterdam 1706-1707; הספר יצא במהדורה שנייה, מורחבת, בת תשעה כרכים (La Haye 1716). על המחבר, תאולוג, היסטוריון ומדינאי, עיינו: ב' דינור, 'בנז', ז'ק כריסטין', א"ע, ט, טורים 96-98; ולדבריו על היהודים השוו: H. Graetz, *Geschichte der Juden*, X<sup>3</sup>, Leipzig 1896. pp. 289-292. על אף הבנתו ואהדתו את היהודים, נותרה גישתו של בנז' גישתה של הכנסייה. עיינו בספרו (שם), א, מהדורת 1707, עמ' 220, 243 (= א, חלק ב, מהדורת 1716, עמ' 539, 578).

122 שלוש הפסקאות החותמות את הכרך הראשון של ספרו של שירר (לעיל, הערה 3), שם, המסתיים בשנת 135, הן דוגמה מאלפת להתגלמותה של התפיסה הנוצרית הקלסית באצטלה של מחקר מודרני. ואין כל תמה שדברי הסיום שלו ממש הם מובאה ארוכה מפירושו של היירונימוס לצפניה. מאלף לא פחות ניסיונם מעורר הלב של ורמש ומילר, בעיבודם המעודכן האנגלי לספרו של שירר, לרכך במידה ניכרת, על-ידי השמטות ותוספות גם יחד, את הדברים הללו של שירר; ראו: שירר, ורמש ומילר (לעיל, הערה 20), א, עמ' 555-557.

123 M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen 1950. הוא סיים את תולדות עם ישראל בחורבן בית שני, אך הוסיף 'אחרית דבר' (Nachspiel), הנמשכת עד דיכוי של מרד בן כוסבה, ובה מתחילות תולדותיה של היהדות: 'neue Erscheinung des Judentums' (הופעתה החדשה של היהדות); שם, עמ' 378-384.

124 J.M. Jost, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsre Tage*, I-IX, Berlin 1820-1828  
S. Löwisoohn, *Vorlesungen über die neuere Geschichte der Juden*, I, Wien 1820. סמוך לראשית הופעתו של הספר הופיע חיבורו הקצר והמקוטע של שלמה לויוון: *die neuere Geschichte der Juden*, I, Wien 1820. רומה שהן לויוון הן יוסט הושפעו מאוד מהשקפותיהם של מלומדים שלא היו מבני ברית, ובעיקר מבנז' ומיוהן גוטפריד הרדר. על לויוון עיינו: מיכאל, הכתיבה (לעיל, הערה 115), עמ' 147-155, 497-498, ושם ציין לספרות קודמת, ובייחוד עמ' 149-150. על תפיסתו של יוסט עיינו: הנ"ל, יוסט (לעיל, הערה 115), עמ' 24-27; והשוו: הנ"ל, הכתיבה (שם), עמ' 222-223, 226; ב' דינור, 'בעיית חלוקתן של תולדות ישראל לתקופות בהיסטוריוגרפיה היהודית', דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, א, ירושלים תשכ"ז, עמ' 54.

125 J.M. Jost, *Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes, sowohl seines zweimaligen Staatslebens als auch der* 125  
*zerstreuten Gemeinden und Secten, bis in die neueste Zeit in gedrängter Uebersicht, zunächst für Staatsmänner,* I-II, Berlin 1832. *Rechtsgelehrte, Geistliche, und wissenschaftlich gebildete Leser, aus den Quellen bearbeitet*, על השקפתו של יוסט בספר זה עיינו: מיכאל, יוסט (שם), עמ' 85, 89-90, 97-99; מיכאל, הכתיבה (שם), עמ' 246-247, 254-253.

126 עיינו לעיל, הערה 115.

ר' נחמן קרוכמל, לפי תפיסתו בדבר גלגוליהם של מועדי הצמיחה והגידול, העוז והתפארת והירידה, ראה בימי בית שני עד לאחרייתה של מדינת החשמונאים את השני בסדרת מועדי הצמיחה והגידול, ובפרק שמנפילתה של מדינת החשמונאים והכיבוש הרומי ועד דיכוי של מרד בן כוסבה ראה את פרק הירידה ונפילת הפלאים שבסופה של סדרה זו, שאחריה החלה בימי אנטונינוס פיוס סדרה שלישית בפרק חדש של צמיחה וגידול.<sup>127</sup> לפי גרץ נפסקו עם חורבן בית שני ימיו של עם ישראל בארצו והחלו ימי נרודיו בגולה.<sup>128</sup> גם אברהם גייגר, בחיבורו על היהדות ותולדותיה, ראה בחורבן בית שני את

הקו המפריד בין כל מה שקדם לו לבין מה שבא אחריו.<sup>129</sup> יוסף דרנבורג קבע את סופה של תקופת בית שני במותו של בן כוסבה, הלוחם האחרון לעצמאות מדינית, שבמה שבא לאחר מכן אין כל עניין מדיני ואף לא מקוריות דוקטרינלית.<sup>130</sup>

בראשית דרכו חילק דובנוב את כל תולדות ישראל לשתי תקופות ראשיות, שהראשונה שבהן, הזמן העתיק, נסתיימה בשנת 500 לסה"נ, אך היא נחלקה לשלושה חלקים, שבין השני שבהם, ימי בית שני, לבין השלישי, ימי התלמוד, הפריד חורבן הבית.<sup>131</sup> אולם לימים, במבואו לספרו הגדול, חילק דובנוב את כל תולדות ישראל בדרך אחרת לשתי תקופות ראשיות, מזרחית ומערבית, ואת הראשונה, המזרחית, חילק לשלושה חלקים, שהאמצעי שבהם, שכינה



פסיפס בית הכנסת ביריחו שנבנה בשלהי התקופה הביזנטית ובמרכזו הכתובת 'שלום על ישראל'

(צילום: יונתן גרמונו, באדיבות עמותת תרבות ומורשת יריחו)

'התקופה המזרחית-המערבית', זמנו משנת 332 לפסה"נ (כיבושי אלכסנדר הגדול) עד 33 לסה"נ (צליבתו של ישו), ואילו השלישי נמשך משנת 33 עד המאה האחת-עשרה.<sup>132</sup> אך בגוף הספר לא דבק דובנוב בתפיסתו באשר למפנה שחל בשנת 33 אלא סיים את החלק השני של ספרו (ושל תולדות

127 ר' נחמן קרוכמל, מורה נבוכי הזמן, שער י (כתבי רנ"ק, מהדורת ש' ראבידוביץ, ברלין תרפ"ד, עמ' פב, קי-קיב).  
 H. Graetz, 'Die Konstruktion der jüdischen Geschichte', *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums*, 128 (1846), p. 132 (= צ' גרץ, דרכי ההיסטוריה היהודית, מהדורת ש' אטינגר, ירושלים תשכ"ט, עמ' 77); השו: הנ"ל (לעיל, הערה 121), ד', לייפציג 1908, עמ' 2-1.  
 A. Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte bis zur Zerstörung des zweiten Tempels*<sup>2</sup>, I-III, Breslau 129 1865-1871  
 J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques*, I: *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien*, Paris 1867, p. 438  
 M. Дубнов, 'Что такое еврейская история?', *Восходъ*, 13, 10-11 (1893), p. 126; 12, pp. 78-83 131  
 ש' דובנוב, דברי ימי עם עולם<sup>6</sup>, א, תל-אביב 1958, עמ' 6.

האומה) בחורבן בית שני. גם יוסף קלוזנר חיווה דעתו בפירוש שחורבן ירושלים, ולא חורבן בית-ת ומפלת בר כוכבא, היה סיומה של תקופה.<sup>133</sup>

זאב יעבץ חילק בספרו המקיף את תולדותיה של האומה לשני עידנים עיקריים, ישראל בארצו וישראל בגויים. עידן ישראל בארצו נסתיים סמוך לאמצע המאה השלישית, כלומר בסוף ימי התנאים, שהוא גם הזמן שבו לערך פסקו היהודים להיות רוב בארץ. ועם זאת בחלוקת המשנה של העידן הראשון תפס חורבן בית שני (אך לא דיכויו של מרד בן כוסבה) מקום נכבד.<sup>134</sup> גם דינור (דינבורג) חילק את כל תולדות ישראל לשני עידנים ראשיים: ישראל בארצו וישראל בגולה. המאורע שהפריד בין שני העידנים היה תחילתו של גל הכיבושים של הערבים המוסלמים, ובייחוד כיבושה של ארץ-ישראל, במאה השביעית.<sup>135</sup> אולם בחלוקת המשנה של העידן הראשון היה מקום חשוב לדיכויו של מרד בן כוסבה וכיבוש בית-ת.<sup>136</sup>

אורבך יצא כנגד תפיסתו של אלון.<sup>137</sup> לאחר שניתח אותה בפירוט, פירש את תפיסתו שלו:

תקופת הגלות מתחילה, לדעתנו, באמת עם חורבן הבית, וניטלה עמו לא העצמאות המדינית בלבד, שבלאו הכי כבר היתה מצומצמת, אלא גם הארץ פסקה מלהיות מקום חיותו הטבעי ומרכזו האחד של עם ישראל, מרכז שאין עליו ערעור. התהוותה של תקופת הגלות לא היתה בחינת מעשה מהפכה שעקר את הכל ושינה את פני הדברים בבת אחת, אלא תהליך ממושך היתה, שפעלו בו כוחות מנוגדים, כוחות שלא פסקו מלחתור לקראת חידושה של העצמאות האבודה על ידי היאחזות בחלקה או ברובה של הארץ, וכוחות הללו היו מוכנים להשלים עם המסיכות לשעתן הן מבחינה רעיונית והן מבחינת המעשה. עצם הניגוד שקם הוא המכנה המשותף לכל תקופת הגלות על כל חלקיה. בימי הבית לא היה מקום לוויכוח מעין זה [...] ומעדיף אני לנקוט בהבחנה המקובלת של אנשי התקופה עצמה – יהודים כנכרים – דהיינו 'כפני הבית ושלא כפני הבית' הוא ה'זמן הזה' [...].<sup>138</sup>

אף על פי שאורבך העיר בדין על כמה חולשות בתפיסתו של אלון, רחוקה דעתו שלו מלהיות מכרעת. שלא כטענתו לא פסקה הארץ עם החורבן להיות מקום חיותו הטבעי, ועל אחת כמה וכמה מרכזו האחד של עם ישראל, מרכז שאין עליו ערעור. לזה אין כל ראייה. ערעור כזה נשמע לראשונה רק בשעת מלחמת בן כוסבה וגם אז הוא נכשל לחלוטין.<sup>139</sup> ורק סמוך לאמצע המאה השלישית החלו חכמי בבל לטעון בחזקה לעליונותו של המרכז הבבלי כנגד המרכז של

133 י' קלוזנר, היסטוריה של הבית השני<sup>3</sup>, ה, ירושלים תשי"ב, עמ' vi (דברי ההקדמה למהדורה הראשונה: הנ"ל, היסטוריה ישראלית, ד, ירושלים ותל-אביב תרפ"ה, עמ' xi-x).

134 ז' יעבץ, תולדות ישראל, א-יד, ורשה, וילנה, קראקא, ברלין, לונדון ותל-אביב תרנ"ה-ת"ש; ועיינו: שם, ו, עמ' viii-vii; והשוו: ב' דינור, 'יעבץ, זאב', א"ע, יט, טורים 986-987.

135 ב' דינבורג, תולדות ישראל: ישראל בגולה, א, ירושלים ותל-אביב תרפ"ו, עמ' י; ב' דינור, תולדות ישראל: ישראל בגולה<sup>2</sup>, א, תל-אביב [תשי"ט?], עמ' ה-ז.

136 ב' דינבורג, תולדות ישראל: ישראל בארצו, א, א, תל-אביב תרצ"ח, עמ' ז; הנ"ל (לעיל, הערה 124), עמ' 48-52.  
137 ואף על פי שלא נתפרשו בשמם, גם כנגד תפיסות מעין אלו של בער מזה (במאמרו מראשית שנות החמישים [לעיל, הערה 119]) ושל יעבץ ודינור מזה. מעניין שגם שלום ו' ברון ראה את כל תולדות היהודים בזמן העתיק עד סוף תקופת התלמוד בשנת 500 בחדא מחתא; ראו: S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*<sup>2</sup>, I, i - I, ii, New York 1952

138 א"א אורבך, 'היהודים בארצם בתקופת התנאים' (מאמר ביקורת על ספרו של אלון [לעיל, הערה 120]), בחינות, 4 (תשי"ג), עמ' 61-62.

139 השו: הר (לעיל, הערה 72), עמ' 368-369; אופנהיימר (לעיל, הערה 55), עמ' 87.

ארץ־ישראל.<sup>140</sup> וגם הניגוד שקם במאה השלישית בין הגולה לבין ארץ־ישראל לא היה 'המכנה המשותף לכל תקופת הגלות', שכן הוא חדל להתקיים ונעלם במאה האחת־עשרה, לאחר שלא קמה עוד בקרב היישוב היהודי המדולדל בארץ־ישראל רוח כדי לעורר מאבק של ממש כנגד עליונותה של בבל.

דומה שעם ההיסטוריונים שתפסו את השינוי שחל בחורבן בית שני כמכריע נמנה גם נחום נ' גלצר.<sup>141</sup> ואף מנחם שטרן, שחיווה דעתו בעניין זה רק פעם אחת, בסקירה פופולרית, קבע שחורבן הבית היה סופה של תקופה גדולה.<sup>142</sup>

גורבלט לא הכריע בבעיה שלפנינו בדרך חד־משמעית. מחד גיסא הוא צמצם מאוד את היקפו ועצמתו של המשבר שחולל חורבן בית שני, אולם מאידך גיסא טען שלידתה או 'ראשיתה של היהדות התלמודית', שהיא לדעתו מהות שונה מכל מה שקדם לה לפני החורבן, חלה בשנים 70–132.<sup>143</sup> התמונה העולה מן הסקירה הקצרה של תפיסותיהם ודעותיהם של ההיסטוריונים היא מורכבת וסבוכה. לא זו בלבד שהחוקרים חלוקים אלו על אלו, אלא אירע שאף אותו היסטוריון גופו היסס וחכך בדעתו (בער), והיו היסטוריונים ששינו דעתם בעניין זה (יוסט, דובנוב). ואכן כמות שנאמר למעלה, קשה להכריע בבעיה. כף המאזניים מעוינת ושקולה, ועדיין יש בדבר פנים לכאן ולכאן. בעבר נטייתי לדעה שהשינוי עלה במשקלו על הרצף.<sup>144</sup> אמנם דומה שמבחינות שונות רב, גם אם לא במידה מכרעת, השינוי על הרצף, אבל עם זאת השינויים שחלו בחורבן שני לא היו חריפים כמו אלו שחלו בחורבן ראשון, אף לא כמו אלו שהפרידו בין תקופת המשנה והתלמוד או, לשון אחר, בין סוף הזמן העתיק לבין מה שמכנים גם בתולדות ישראל בשם ימי הביניים. ודבר שהוא עיקר: עצם זהותה ומהותה של האומה עמד בעינו ולא נשתנה. אם אין מקבלים את התפיסה הנוצרית, שהאומה היהודית פסקה להיות אומה, אלא מכירים בכך שזהותה ומהותה לא נשתנו, לא היה אפוא בחורבן בית שני או בתוצאותיה של מלחמת בן כוסבה משום מפנה גמור, אף על פי שאולי בכל זאת החלה באחד משני המאורעות הללו (או בצירוף שניהם יחד) תקופה בפני עצמה, שהייתה מעין תקופת מעבר, שהרבה מן הישן שקדם לה אך גם הרבה מן השונה והחדש שימשו בה בערבוביה.

דומה שיאה לחתום עיון זה במוסר השכל הנובע מאחת מאמרותיו היפות והשנונות של מנחם שטרן הי"ד. הוא נהג לומר שאליהו ביקרמן, מלומד גדול וחוקר חריף, הניח במחקריו שהבריות נוהגות בחייהן בהיגיון של לוגיקה ומשוואות מתמטיות, ולפיכך אף בתופעות היסטוריות יש היגיון, אולם באמת אין לך דבר הרחוק יותר מן המציאות. אעז אפילו לומר שלאמתו של דבר השקפתו של אדוארד גיבון שהובאה בראש דבריי, בדבר צירופי המקרים והטעויות הרווחים בהיסטוריה למכביר, קרובה למציאות הרבה יותר מהנחתו של ביקרמן. וודאי ראוי שדבריו אלו של שטרן יהו תמיד לנגד עינינו.

140 בבלי, כתובות קי ע"ב – קיא ע"א; שם, סנהדרין ה ע"א = שם, הוריות יא ע"ב (ברייתא בבליית מאוחרת).

N.N. Glatzer, *Geschichte der talmudischen Zeit*, Berlin 1937, pp. 9-12, 17-27 141

M. Stern, 'The Struggle against Rome', B. Mazar & M. Davis [ & Ch. H. Ben-Sasson] (eds.), *The Illustrated History of the Jews*, Jerusalem & New York 1963, p. 131

143 גורבלט (לעיל, הערה 26), עמ' 156, 161-163, 178-179.

144 עיינו: הר (לעיל, הערה 15), עמ' 72-73.

## נספח א: פרמטרים של רצף ושינוי בפני הבית ולאחר חורבנו

### פרמטרים של רצף או שינוי בפני הבית ולאחר חורבנו<sup>145</sup>

לאחר חורבנו	בפני הבית	
חרב	כן	המקדש: קיומו
לא	כן	המקדש: מעמדו המרכזי בפועל
כן במידה רבה	כן	המקדש: מרכזיותו הרעיונית
חרבה	כן	ירושלים
כן	כן	ארץ-ישראל: בעלת רוב ואופי יהודיים
כן	כן	ארץ-ישראל: מרכז העולם היהודי
קיימת	קיימת	הגולה
כן	כן	הזהות היהודית: רעיון הברית ומימושו במצוות כנורמה
לא	כן	החברה היהודית בארץ: מפלגות, כיתות וזרמים רבים
לא	כן	ההנהגה היהודית בארץ: כהונה גדולה צדוקית
לא	כן	ההנהגה היהודית בארץ: בית הורדוס
כן	לא	ההנהגה היהודית בארץ: פרושים-חכמים
כן	לא	ההלכה של חז"ל כנורמה מחייבת לכל הציבור היהודי
כן	לא <sup>146</sup>	בארץ-ישראל
כן	כן	עולם המצוות: עניינים עיקריים (חוץ מהעבודה במקדש) – בארץ-ישראל: טומאה וטהרה; תרומות ומעשרות בכל מקום: חגים ומועדים; בית הכנסת; גמילות חסדים וצדקה
כן	כן	ציוויליזציה הלניסטית
כן	כן	שלטון רומי בארץ וברוב הגלויות ושלטון פרתי בבבל ובפרס

145 מצבם של כל הפרמטרים, חוץ מירושלים, נותר לאחר 135 כמות שהיה בשנים 70-132. באות אדומה מופיעים פרמטרים שחל בהם שינוי אחרי שנת 70 ובאות כחולה מופיעים פרמטרים שהם חיצוניים ביסודם. בקו תחתון מודגשים הפרמטרים הידועים לנו מספרות חז"ל.

146 לפי יוסף בן מתתיהו וספרות חז"ל גם יחד נשמעו הצדוקים לפרושים-החכמים.



## פרמטרים שנשתנו לאחר שנת 135<sup>147</sup>

אחרי 135	בין 70 ל-135	
לא	כן	ארץ-ישראל: שם הפרובינקיה, יודיאה, ואופייה היהודי
לא	כן	ארץ-ישראל: עברית לשון חיה (באזור יהודה) (במובן המצומצם))
חרבה	מיושבת	יהודה (במובן המצומצם של המונח)
בנויה כעיר אלילית	חרבה <sup>148</sup>	ירושלים
גליל	יהודה	המרכז וההנהגה
לא	כן	יכולת עמידה צבאית ומדיניות עצמאית
בוז	אימה	שנאת ישראל
דחליל	מפלצת	דימוים של היהודים בעיני שונאיהם
לא	כן	האהדה וההתגיירות כתופעות המוניות

## נספח ב:

### ההסתפחות לעם ישראל והפרישה ממנו (להערה 13)

ספרו של [ישעיה כהן 'ההתחלות של היהודיות' (לעיל, הערה 13) מוקדש רובו ככולו להתייחדות (התגיירות) ולנישואי תערוכת בין יהודים לבין נכרים ולתוצאותיהם, צאצאיהם. ברובם של ימי בית ראשון, כל עוד ישב העם כולו דרך קבע בארצו ובמולדתו, אם אירע שאדם מישראל נשא אישה נכרית, בין אם הביאה לארץ-ישראל מארץ נכר בין אם הייתה נכרית מארץ-ישראל, קיבלה עליה האישה דרך כלל ומדרך הטבע את חוקיו ומנהגיו, דתו ופולחנו של בעלה ונטמעה בעמו כדרך שבת מיעוט נטמעת ברוב, וצאצאיה היו ונחשבו ישראלים בעיני עצמם כבעיני זולתם. יש להניח שגם אדם נכרי שנשא אישה מישראל ונשתקע ביישוב ישראלי צפוף בארץ-ישראל נטמע בעם ישראל. ואילו כשהאיש או האישה מישראל נתיישבו עם בן הזוג או בת הזוג הנכרים בחוץ לארץ, מתקבל על הדעת שהתוצאות היו הפוכות. רות המואבייה, שאמרה לחמותה: 'עמך עמי ואלהיך אלקי' (רות א, טז) בעודן בארץ מואב (ולענייננו אין זה מעלה או מוריד אם כך אירע במציאות

147 בטבלה זו מופיעים באות כחולה פרמטרים שהם חיצוניים ביסודם. בקו תחתון מודגשים הפרמטרים הידועים לנו מספרות חז"ל. אות אדומה בטור השמאלי מציינת פרמטר שחל בו שינוי אחרי 135.

148 זהו הפרמטר היחיד בטור זה, שחל בו שינוי עם חורבן הבית.

או שמא אין זה אלא משל) מחד גיסא, וכמה נשים נכריות של מלכי ישראל, כגון נשי שלמה, שהטו את לבבו אחרי אלוהים אחרים (מלכים א יא, א-י) מאידך גיסא, היו, כזו כן אלו, בגדר יוצאות מן הכלל.

המצב נשתנה לחלוטין החל מסוף ימי בית ראשון (ואולי עוד קודם לכן, החל מחורבנה של ממלכת ישראל והגלייתו של חלק מתושביה למסופוטמיה), עם הופעתה של הגולה כתופעת קבע בעם ישראל מכאן ועם הפיכתם של יהודים למיעוט גם בארצם שלהם, בארץ-ישראל, מכאן. קיומו של ישראל בגולה הצמיח שתי תופעות לוויי שאינן אלא שתי פנים של אותה מטבע גופה: שנאת ישראל והאהדה ליהדות. שיאה של האהדה היה תנועת התייחדות גדולה, גוברת והולכת, בגולה ובארץ, שראשיתה נזכרת במקרא (ישעיה נו, ג, ו; טו, יט-כא; עזרא ב, נט-ס = נחמיה ז, סא-סב; זכריה ב, טו; ח, כ-כג; מלאכי א, יא; אסתר ח, יז; ט, כז). אך בצדה של זו צצה גם סכנת התבוללות וטמיעה של יהודים ברוב הנכרי, בין בגולה בין בארץ (מלאכי ב, יא; עזרא ו, כא; ט, א-ב, יד; י, ב-ג, י-יא, יד, יז-מד; נחמיה יג, כג-כד). כנגד פורענות זו באו החלטותיהם של עזרא ונחמיה בדבר הוצאת הנשים הנכריות והנולדים מהן והתקנה המפורשת באמנת נחמיה בדבר האיסור החדש על נישואין בין יהודים לנכרים והעונשים הקשים לעוברים עליו (עזרא י, ג, יא, יד, יז-מד; נחמיה י, לא; יג, כה-כז | האיסור הקודם, בתורה, חל רק על נישואין עם שבעת עמי כנען; ראו: שמות לד, יא-טז; דברים ז, א-ד). על רקע זה ועל רקע תנועת התייחדות נוצר הגיור הפורמלי, שצץ ונתהווה כנראה בתהליך שראשיתו בתקופה הפרסית. המקרה הספציפי הראשון שנזכר הוא כנראה זה של אחיאר, הגר העמוני (יהודית יד, ה-י), ושוב, אין לענייננו נפקא מינה אם האיש לא היה ולא נברא אלא משל היה (לדבריי כאן השוו: י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ח [ד, א], תל-אביב תשט"ז, עמ' 44-48; מ' ויינפלד, 'המגמה האוניברסליסטית והמגמה הברלנית בתקופת שיבת ציון', תרכ"ן, לג [תשכ"ד], עמ' 228-242).

אין תמה אפוא שספרו של כהן פותח בפרק 'ההיה הורדוס יהודי?' (Was Herod Jewish?) ומסתיים בנספחים שכותרותיהם שאלות דומות. אך גם הוא תנא ושייר. אין בספר דיון בבעיה ההפוכה מהתייחדות ומסתתפות לאומה, כלומר בבעיית הפרישה מן האומה, ההשתמדות והמשומדים. בדיון כזה היה מקום לפרק מעין: האם נותר תאופילוס בן דרימילוס יהודי? או: האם נותר טיבריוס יוליוס אלכסנדר יהודי? ואילו הייתה מסקנתו של עיון בשאלות הללו שאנשים אלו אכן חדלו בשלב כלשהו להיות יהודים (וראו בייחוד לשוננו של מקבים ג א, ג בדבר תאופילוס), עדיין זקוקים היינו לידע מתי ועל שום מה בדיוק יצאו הללו מכלל ישראל. וזאת בין השאר על שום שלא היה מעשה מסוים או טקס מוגדר אחד של המרה (קונוורסיה) לאלילות כדרך שיש דרך משל לנצרות או לאסלאם. כיוצא בזה יש אף מקום לשאלה: האם נותר פאולוס יהודי? או: האם נותר יוהנס, מחברו של האוונגליון הרביעי, יהודי? הפרדוקס הוא שכל אחד משני אלו היה כנראה בעיני עצמו היהודי (או ליתר דיוק בן ישראל) המובהק האמתי.

## נספח ג: הממשלה הקואליציונית של שנת 66 (הערה 56)

על הקמתה של ממשלה זו ועל מקומם של הפרושים בתוכה עיינו: יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ב, 563 (מינויים של יוסף בן גוריון וחנן בן חנן בסתיו 66 למשרת  $\alpha\upsilon\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\rho\epsilon\varsigma$  [שליטים בעלי סמכות מוחלטת]); ד, 159–160 (מנהיגי העם, גוריון בן יוסף ושמעון בן גמליאל, שנתמכו במאמציהם בידי הכוהנים הגדולים הנכבדים ביותר, ישוע בן גמלא וחנן בן חנן, עמדו בראש התעמולה נגד הקנאים, כנראה בסוף 67). גוריון בן יוסף הוא כנראה גוריון שנרצח לאחר זמן בידי הקנאים, שרצחו אז גם את המצביא המהולל ניגר (שם, 358–363). ייתכן שגוריון בן יוסף ויוסף בן גוריון אינם אלא אותו אדם (עיינו: גרץ [לעיל, הערה 121], ג, 2<sup>5</sup>, לייפציג 1906, עמ' 506; דרנבורג [לעיל, הערה 130], עמ' 270, הערה 1; שירר, ורמש ומילר [לעיל, הערה 20], א, עמ' 489, 497, הערה 53), אך ייתכן גם שמדובר בשני אנשים, אב, שהיה שר נכבד בממשלה, ובנו, שהיה אף הוא שר (עיינו: H.St.J. Thackeray, *Josephus*, III, Cambridge, Mass. & London 1928, p. 48, n. a; רפפורט, 'המרד הגדול ומהלכו', הנ"ל [לעיל, הערה 26], עמ' 62; י' שצמן, בהערותיו ליוסף בן מתתיהו, תולדות מלחמת היהודים ברומאים, תרגמה ל' אולמן, ירושלים תש"ע, עמ' 384); קלוזנר פסח כאן על שתי הסעיפים (קלוזנר [לעיל, הערה 133], ה, עמ' 209, הערה 22). שמעון בן גמליאל נזכר כאחד מראשי הממשלה עם חנן וישוע בן גמלא בחורף 67 (חיי יוסף 190–196, 216–217 [להם מרמז הביטוי  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$ ], 309–310). ישוע בן גמלא נזכר גם שם, 204. חנן בן חנן נזכר עוד כאחד מראשי הממשלה בחורף 67 (מלחמת היהודים ב, 648–653; ד, 504, 508) ובסופה של אותה שנה (שם, 151), שאז נאם נגד הקנאים ועמד בראש מאבק מזוין כנגדם, אלא שרומה בידי יוחנן מגוש־חלב. יוחנן מגוש־חלב קרא לעזרת הקנאים את האדומים, ועל אף נאומו האמיץ של ישוע בן גמלא כנגדם עלה בידיהם כליל סופת ברקים ורעמים וגשמי זלעפות לחדור לירושלים ולמקדש, לחבור לקנאים ולערוך במתנגדיהם ובהמוני העם טבח וכמהלכו רצחו אף את חנן וישוע (שם, 162–325 [על חנן ראו גם: שם, 1349]).

הכוהן הגדול חנן, מבית חנין, היה צדוקי (יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים כ, 199), כאביו (מעשי השליחים ה, יז). מסתבר שהכוהן הגדול ישוע בן גמלא, שתמך בנאמנות בחנן בן חנן, היה גם הוא צדוקי. הוא נשא לאישה את מרתה בת בוייתוס (משנה, יבמות ו, ד), ומסתבר שהיה, כבית בוייתוס בכלל, צדוקי (עיינו: M. Stern, 'Aspects of Jewish Society: The Priesthood and other Classes', Sh. Safray & M. Stern [eds.], *The Jewish People in the First Century*, II [CRINT, Section I], Assen & Amsterdam 1976, pp. 600–612), אולם בית בוייתוס אינם זהים בהכרח לבית(ים) סין (והאחרונים אינם דווקא זהים לצדוקים); עיינו: הר [לעיל, הערה 17], עמ' 1–20. רבן שמעון בן גמליאל היה ראש בית הילל וגם ראש הפרושים־החכמים (חיי יוסף 191; מדרש תנאים [מלוקט ממדרש הגדול] לדברים כו, יג [מהדורת הופמן, עמ' 175–176]); בבלי, סנהדרין יא ע"א; שבת טו ע"א). דומה שיוסף בן גוריון היה מן הפרושים ומאנשי בית שמיי (ייתכן שהיה דודו של חנינה [או: חנניה] בן חזקיה בן גוריון [משנה,

שבת א, ד (מהדורת גולדברג, עמ' 15: הגרסה 'גוריון' מופיעה במשנה שבתלמוד בבלי, שבת יג ע"ב, בכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 127 ובכ"י של הרי"ף, ואילו בכ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית 95: hebr. 'גוריון', והוגה בשורוק תחת הווי"ו, ובדפוס ראשון: 'גורון', אך בשאר גרסות במשנה ובבבלי, גם בכרייתא, שם, יב ע"א – יג ע"ב: 'גורון'; ועיינו: רנ"נ רבינאוויטץ, דקדוקי סופרים, שבת, עמ' 18, 21-22); תוספתא, שבת א, טז (מהדורת ליברמן, עמ' 4: 'גורון'); בעלייתו של חנינה (או: חנניה) בן חזקיה בן גוריון 'נמנו ורכו בית שמי על בית הילל' [שם], ובנו אלעזר [או אליעזר] דרש [מכילתא דר' ישמעאל, בחדש, ז (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 229): שם, וכן במקומות אחרים שבהם נזכר שמו (ספרי לדברים רצד [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 313]; שמחות ו, יא [מהדורת היגר, עמ' 135]): 'גורון' [כשיטת שמי [מכילתא דר' שמעון בר יוחאי כ, ח (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 148)]; בבלי, ביצה טז ע"א; פסיקתא רבתי כג (מהדורת איש שלום, דף קטו ע"ב)]; ו'סיעתו של ר' אליעזר בן חנינא בן חזקיהו איש גורון הם כתבו מגלת תענית' [סכוליון למגילת תענית, סוף, נוסח כ"י פרמה (מהדורת נעם, עמ' 132; בנוסח הכלאיים, כ"י ב: 'גורון'; בשאר כתבי-היד ובדפוס הראשון 'גורון']; ועיינו: ו' נעם, מגילת תענית, ירושלים תשס"ג, עמ' 29-31, 333-336, 383-384, 413, 423; גם בקטע המפוקפק (שם, עמ' 383-385) בהלכות גדולות (מהדורת הילדסהיימר, ג, ירושלים תשמ"ז, עמ' 335-336): 'גורון'.

כבר לפני הרכבתה של הממשלה הקואליציונית, לאחר החלטתם של הקיצונים להפסיק קבלתם של קרבנות מן הנכרים, נתאספו מנהיגי האזרחים, הכוהנים הגדולים ו'נכבדי הפרושים' כדי לטכס עצה (מלחמת היהודים ב, 411). לאור כל זאת אפשר לעמוד על דרך הרכבתה של הקואליציה. לענייננו יש בכל אלו כדי להצביע על העלייה הרבה בחשיבותם המדינית של הפרושים-החכמים.