

האיסיים, היו גם היו

מאת

בצלאל בר־כוכבא

לפני כשלוש שנים ראה אור ספרה של רחל אליאור על כת מדבר יהודה.¹ ספר זה, כמו ספרה הקודם של המחברת,² שהוא בבחינת אקדמות לספר הנוכחי, מעלה לא מעט סימני שאלה בקרב רבים מאנשי מדעי היהדות ומדעי הרוח (לרבות מעבר לים) שאינם קרובים למחקר תקופת הבית השני וכת המגילות. הספר וספיקיו מביכים עד מאוד גם את מורי בתי הספר ברמות השונות, באי המוזאוניום והאתרים הלאומיים, מדריכי ידיעת הארץ, והקהל הגדול של שוחרי ידע ארץ ישראל וההיסטוריה היהודית. משום כך, אף שהספר אינו ראוי, חובה להתייחס אליו.

הספר מעלה שלוש תזות עיקריות: (א) קיימות סיבות רבות להטיל ספק בעצם קיומם של האיסיים;³ (ב) הכתבים הפתתיים שהתגלו בקומראן אינם של איסיים כפי שנוטים לחשוב אנשי ה'זרם המרכזי' במחקר המגילות, אלא של כוהנים צדוקיים מצאצאי בית צדוק; (ג) הכת שישבה בקומראן שימרה והמשיכה מסורת כוהנית עתיקת יומין, בעלת כיוון 'מיסטימית' בולט. אפרט מעט את התזה האחרונה, המצביעה על הכיוון אליו חותר הספר מראשיתו. אליאור טוענת שראשיתה של המסורת הכוהנית האמורה עם ייסוד הבית הראשון, היא התקיימה בקרב צדוק ובניו, שושלת הכוהנים הגדולים שתחילתה בימי שלמה, וביטויה המובהק בחזון החיות של הנביא הכוהן יחזקאל, עבור דרך ספר חנוך, ספר היובלים וספרים חיצוניים אחרים, ובעיקר בכתבי כת מדבר יהודה. אנשי קומראן, 'בני צדוק

1 ר' אליאור, זיכרון ונשיה: סודן של מגילות מדבר יהודה, ירושלים ותל אביב תשס"ט.

2 ר' אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ג.

3 כך למשל כותבת המחברת: 'אי אפשר שלא לתת את הדעת לעובדה מکرעת [ההדגשות שלי; ב.ב.]: בחיבורים שנכתבו בארץ ישראל בעברית ובארמית במאות האחרונות לפני הספירה, האיסיים אינם מתוארים, במפורש או במרומז בשם זה. קשה להעלות על הדעת שתנועה רחבת היקף מעין זו לא תשאיר חותם כתוב מכל סוג שהוא ולא תעורר דיון הלכתי באורחותיה המנוגדות לתורה ולהלכה, ולא תשאיר את רישומה במסורת חז"ל או במסורת המגילות' (עמ' 37); 'האיסיים [...] אינם נזכרים כלל במגילות או בכל מקור אחר לפני הספירה, אינם ידועים בספרות החיצונית שנכתבה לפני הספירה, [...] או במסורת חז"ל שנכתבה במאות הבאות' (עמ' 70). הסגנון המאופק והפתלתל מעט שבו בחרה המחברת להציג את שאלת קיומם של האיסיים בספרה, הומר בקביעות חד-משמעיות על אי קיומם של האיסיים שהביעה מאוחר יותר בבמות פופולריות, דוגמת ראיונות ומאמרים בעיתונות הכתובה ובאינטרנט ובהרצאות פומביות. ראו על כך להלן בסוף דבר למאמר הנוכחי ובהערה 63.

הכוהנים', שהחשמונאים נישלו ממעמדם ככוהנים גדולים, יצאו מירושלים משום שלא יכלו להסכין עם שינוי 'הלוח השמשי', אשר לדעתה של המחברת היה נהוג קודם לימי גזרות הדת, הומר בכח הזורע ללוח הירחי על ידי אנטיוכוס אפיפנס, והמשיך להתקיים גם לאחר שגברה יד בית חשמונאי. אליאור שמה את הדגש על הדבקות בספרות הכת ב'לוח השמשי', שלדבריה נתפס בספרות זו כ'מתת האל' וכביטוי לפלא הבריאה והנהגת העולם. מכאן מפליגה המחברת בתיאור דרכם וספרותם של הכוהנים 'בני צדוק' כורם המיסטי של היהדות העתיקה, זרם שהזרם הרבני־הפרושי דיכא והשכיח. ממשיכי דרכה של כת קומראן היו כוהנים־מיסטיקנים שפעלו במאות הראשונות שלאחר חורבן הבית, והם שכתבו את ספרות ההיכלות. אלה זכו ליחס סובלני יותר, אם כי עדיין מסתייג, מצד חז"ל, כאשר מצאו מהלכים בקהילות ישראל משום הערגה למקדש החרב. אליאור אף נוסקת לגביהם בהציגה את הזרם 'המיסטי־המיתי' של כוהני בית צדוק כחלופה ליהדות הרבנית השמרנית, חלופה שחרתה על דגלה את הערכים הנשגבים של צדק, חירות ושוויון בין בני האדם.

כפי שמורה הכותרת למאמר הנוכחי, אעסוק בו ישירות רק בתזה הראשונה, ובנפרד משאלת זיהוי האיסיים עם כת מדבר יהודה, שאלה שלמעשה לא אָדרש אליה (למעט בהערות פה ושם), ודי לנו בכך. אומר רק כי בתזה השנייה אין למעשה הרבה מן החידוש, והיא כבר נאמרה בצורה זו או אחרת על ידי חוקרים שעמדו על הדמיון בין חוקי הכת ל'הלכה הצדוקית', ואחרים שהדגישו את ייחודו של 'הלוח השמשי' באחדים מן הספרים החיצוניים ובכת קומראן (ויש גם מי שבנו בעקבות כל אלה תלי תלים של השערות בדבר 'היהדות של חנוך'). אליאור הוסיפה עליהם פה ושם והקצינה אותם, בעיקר בדבר הזיהוי של אנשי הכת עם הכוהנים 'בני צדוק' והמשמעויות המיסטיות של 'הלוח השמשי'. על התזה השנייה נכתבו דברים נוקבים בשני מאמרי ביקורת מפורטים שראו אור לא מכבר.⁴ היא צריכה במידה רבה לתזה הראשונה, שכן קשה מאוד להתעלם מן הדמיון הרב שבין עיקרי תיאור האיסיים אצל יוספוס לכתבים הכתים מקומראן (חרף המאמצים למצוא הבדלים⁵). התזה השלישית, המובאת

4 ד' דימנט, 'על זכר המחקר ועל שכחתו: על ספרה של רחל אליאור "זיכרון ונשייה: סודן של מגילות מדבר יהודה" (2009)', קתרסיס, 13 (תש"ע), עמ' 22-53; ע' אולמן־מרגלית, 'לזהותן, זיהוין וקיומן של כתות: "הכוהנים בני צדוק" האיסיים והמגילות', קתדרה, 139 (ניסן תשע"א), עמ' 31-54. שני המאמרים, שעיקרם שאלת זיהוי כת מדבר יהודה, נדרשו באופן חלקי בלבד לעצם קיומם של האיסיים ואינם נכנסים לעובי הקורה.

5 הספרות המחקרית על זיהויה של כת קומראן עם האיסיים או עם אחד הזרמים האיסיים רחבה מני ים. ליסיכוס מפוכח – למרות מספר אי־דיוקים – שפורסם לאחרונה ראו: ד' שוורץ, 'כת מדבר יהודה והאיסיים', מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, ירושלים תשס"ט, עמ' 606-612. וראו גם: K. Atkinson and J. Magness, 'Josephus's Essenes and the Qumran Community', *JBL*, 129 (2010), pp. 317-342. על הטיעונים החוזרים ונשנים במחקר בדבר ההבדלים (המעטים), מהם הבדלים רק לכאורה, מהם זניחים ומהם שינויים כחוט השערה) בין ההלכה האיסיית כפי שנמסרה בידי יוספוס לבין כתבי הכת, ובעיקר בדבר החסרים (הרבים) שבדברי יוספוס בהשוואה לשפע המידע המצוי במגילות. וזאת בנוסף למענה הידוע, שהאיסיים לא היו גוף מונוליתי, והיה מגוון גדול של הלכות ומנהגים, להבדיל מעקרונות, בקרב 'תת־זרמים' איסיים. כידוע פרסם יוספוס את המלחמה היהודית/ ברומא כשתים עשרה שנים לאחר שנשבה בידי הרומאים וכחצי יובל שנים לאחר ששהה כדבריו במדבר יהודה ולמד את שיטותיהן של שלוש הכיתות (חיי יוסף 10-12; בְּנוס המיסטורי לא היה איסי). יהיה זה מופרז להניח שיוספוס היה מסוגל לדייק בתיאור הלכתם של האיסיים ובכל פרט מפרטי אורח חייהם, וגם למסור תמונה מקיפה וממצה בלא להודקק למקורות שבכתב. יתר על כן, יכולתו להתוודע לתורתם ולדרכם הייתה מוגבלת

ביתר הרחבה בספרה הקודם של אליאור, נדונה ברותחין בכמה מאמרי ביקורת, ומסיבות שונות לא כולם הגיעו לידיעת מרבית ציבור הקוראים.⁶ לבחינת שתי התזות הראשונות השלכות על תוקפה של התזה השלישית, אשר כשלעצמה אינה עומדת במבחן הכרת המקורות, ביקורתם וזמנם וכן הראליה ההיסטורית.⁷ התזה הזאת, כפי שהיא מוצגת לפנינו, שייכת יותר לסוגה של הפיוט המחקרי, ונוספו עליה דרשות נומרולוגיות (מקצתן מבוססות על חישובים מספריים שגויים או מטעים), וכן גימטריאות ונוטריקונים הנאמרים ברצינות גמורה, כחידושים מדעיים לכל דבר.⁸

מאוד גם בעת שחי ביהודה. לדבריו, פרטים שונים של תורת הכת, אם לא תורתה בכללותה, נשמרו בסודיות יתרה, תחת שבועה (המלחמה היהודית ב, 141). והשוו לדברים מפורשים ולרמזים בכתבי הכת עצמה (סרך היחד 4, 5; 6; 11; 11, 9; 22, 27; מגילת ההודיות 5, 11, 26; ברית דמשק, מהדורת רבין, 15, 10-11; שם, מהדורת קימרון, עמ' 37, 155). מניסוח הדברים ב'סרך היחד' ומטיבה וממעמדה של המגילה, אפשר לשער שהכתבים ההלכתיים והתאולוגיים של הכת נשמרו בקפדנות והוסתרו מעיני זרים (ההצפנה בכתב סתרים של אי-אילו מגילות, קטעי מגילות, משפטים, ביטויים ומילים בודדות נעשתה כמסתבר 'ליתר ביטחון'). לפיכך המידע שהגיע ליסופוס היה רק זה שפרץ את חומת הסודיות. בתנאים שבהם נמצא יוספוס שעה שכתב את ספר 'המלחמה היהודית', היה ביכולתו לזכור את העקרונות כלבד, בתוספת פרטים שהיו בבחינת ידע בסיסי. ואם לשפוט על פי טעויותיו הרבות בדברי תורה, יוספוס לא היה בור סוד אפילו כאשר נמצא הכתוב תחת ידו. מהיסטוריון שכתב (פעמיים) כי היהודים שובתים מכל עבודה בשנת השיטה, לרבות ממלאכת מצור (המלחמה היהודית ב, 60; קדמוניות היהודים יג, 234), או כי התורה אסרת לחגוג את הולדת הבן ולשנות יין לכבוד המאורע (נגד אפיין ב, 204; ואלה שתי דוגמאות מני רבות), אין לצפות לדיוק ולמיצוי במסירת הלכות ומנהגים של כת קטנה. עיונים פילולוגיים וחקרי הלכה דקדקניים כבודם במקומם מונח, אולם הם מאבדים לא מעט מכוחם וטעמם כאשר הם מבודדים מן הרקע האישי וההיסטורי.

6 M. Himmelfarb, 'Merkavah Mysticism since Scholem: Rachel Elior's, *The Three Temples*', P. Schäfer and E. Müller-Luchner (eds.), *Wege mystischer Gotteserfahrung: Judentum, Christentum und Islam*, München 2006, pp. 19–36; P. Schäfer, 'Communion with the Angels: Qumran and the Origin of Jewish Mysticism', *ibid.*, pp. 37–66; S. Stern, 'Rachel Elior on Ancient Jewish Calendars: A Critique', *Aleph*, 5 (2005), pp. 293–302. וראוי לעיין במיוחד במאמרו של מ' בר-אילן, 'רחל אליאור, מקדש ומרכבה, כהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה', מועד, יד (תשס"ד), עמ' 114–131, וכן: 'ל' ליבס, 'מלחמת בני שמש בבני הירח', הארץ: תרבות וספרות, כח בשבת תשס"ג / 31 בינואר 2003, עמ' 11, 4. התשובה הארוכה של המחברת על מאמרו של שטרן אין בה כל מענה, והיא אך חוזרת ברוב להט על דבריה הקודמים תוך כדי הסחת הדעת מן הטענות נגד קביעותיה. ראו: R. Elior, 'Ancient Jewish Calendars: A Response', *Aleph*, 5 (2005), pp. 293–302. מעניינים דברי הסיכום של אליאור באשר לכישוריו של מחבר הביקורת, מי שקנה לו שם כסמכות מן המעלה הראשונה בחקר הלוח העתיק: The study of mythical, mystical, and liturgical tradition as records of human struggle of suppressed voices may not be a familiar field of scholarship to Mr. Stern. His knowledge of astronomical calculation does not make him a suitable judge for the intricate written evidence of the 'human struggle for freedom and justice' (שם, עמ' 302). והקורא תמה: מה למאבקם של בני אדם לחופש וצדק ולשיטת הלוח? כיצד כת שאינה מאפשרת התערבות ושיקול דעת של בני אדם בקביעת הלוח תורמת בכך למאבק לחופש וצדק?

7 הדברים נאמרו בביקורות הנזכרות בהערה הקודמת, בראש ובראשונה באשר לתאוריות של המחברת על 'הלוח השמשי' ו'התבניות השבועיות', וגם על לא מעט מן ההשוואות לספרות ההיכלות. חוסר ההתמצאות במקורות ובמחקר המשתקף מדברי המחברת בולט במיוחד בדבריה על ספר חנוך, התופס מקום נכבד בספרה (ראו גם להלן עמ' 299). אעיר עוד שהפרשנות המיסטית של המחברת – שאינה חדשה – לאבירי 'מקדש שלמה' ולמראה החיות בספר יחזקאל נכתבה מתוך התעלמות גמורה מחקר המקרא ומן הממצא האמנותי המסופוטמי, משל לא באו לעולם. על פי שיטה זו אפשר גם להסתייע בפרושים קבליסטיים לסיפור הבריאה וגן העדן, וכך להגיע למחוזות הפנטסיה. 8 למשל על תוך בן ירד: 'בגלל הערך הגימטרי של שמו, 84, שהיא כפולה של מי השבוע במספר חדשי השנה (7×12=84), ובשל צדקתו, זכה חנוך למה שלא זכה לו איש – לקנות דעת שמימית בדבר סודות היקום ולחיות לנצח'

אשר לערכים האוניורסליים הנשגבים שהמחברת מייחסת לכותבי המגילות, אסתפק בכך שאומר כי כת שהאמינה בגזרה הקדומה, אסרה על עיוורים להיכנס לעיר ירושלים, גזרה על כל 'איש זקן כושל לבלתי התחזק בתוך העדה' (ויהיו השלכותיהם המעשיות וסיבותיהם של האיסורים אשר יהיו), ובעיקר, לא אפשרה פרשנות הלכתית מקלה כלשהי הנובעת מתנאי הזמן והמקום (אפילו לא הסתייעות בכלי כלשהו לחלוץ טובע בשבת), וגם הטיפה ל'שנאת עולם' לכל יריביה (היהודים), אינה יכולה לשמש דוגמה ומופת לחתירה לאחווה, לשוויון, לצדק, ולכבוד האדם וחירותו.

לפני שאגיב ישירות על סימני השאלה שהציבה המחברת בספרה על קיומם של האיסיים, אציין כי היא מתעלמת לחלוטין מן העובדה שהם מופיעים אצל יוספוס לא רק באסקורוסים המוסרים על דרכן ושיטתן של הכתות, כי אם גם נזכרים באקראי כתריסר פעמים בהקשרים היסטוריים קונקרטיים, וגם בענייני יום יום.⁹ היקריות אלה כשלעצמן די בהן כדי להפריך על הסף את הטענות נגד קיומם של האיסיים. מכיון שלא רק עצם קיומם של האזכורים האלה רלוונטי לענייננו, אלא גם אופיים ומקורותיהם הראשוניים, מן הדין לסקור אותם.

יוספוס מסר אנקדוטה על איסיי בשם יהודה שניבא בשנת 104/3 לפסה"נ על מותו של אנטיגונוס, אחיו של אריסטובולוס הראשון, בנו של יוחנן הורקנוס (המלחמה היהודית א, 80-81; קדמוניות היהודים יג, 311-313). מגיד עתידות בשם מנחם האיסיי נתקל בהורדוס הילד וניבא שיעלה לשלטון (קדמוניות היהודים טו, 372-378),¹⁰ ואגב כך הזכיר יוספוס את חיבתו של הורדוס לאיסיים.¹¹ איסיי אחר בשם שמעון ניבא על עתידו של ארכלאוס, בנו של הורדוס (המלחמה היהודית ב, 113; קדמוניות היהודים יז, 345-348). ברשימת מפקדי המרחבים שמינתה הממשלה הזמנית בירושלים ערב פלישת אספסיינוס מופיע יוחנן האיסיי כמי שהופקד על מישור החוף והמחוזות הסמוכים לו (המלחמה היהודית ב, 567). אותו יוחנן נזכר פעם נוספת בלויית הכינוי 'האיסיי' כאחד ממפקדי ההתקפה של היהודים על אשקלון לאחר מפלתו של קסטיוס גאלוס בשנת 66 (שם ג, 11). אחד משערי ירושלים, שפנה לכיוון דרום-מערב, נקרא 'שער האיסיים' (שם ה, 145). בספרו 'חיי יוסף' (סעיף 10) סיפר יוספוס כי למד בצעירותו את שיטתן של שלושת הכתות, ומנה ביניהן את האיסיים. האם יוספוס המציא את כל אלה? האם מפקד מרחב הגליל ייחס למפקד אזור אחר כינוי או השתייכות כתתית שלא היו ולא נבראו? מי שכביכול המציא את האיסיים וייחס להם את אהבת השלום, לא היה מכנה מפקד מרחב ולוחם נועז 'האיסיי' (ותהא הוראתו וכוונתו של הכינוי בהקשר הנתון אשר תהא).¹² וכיצד זה הרשה

(אליאור [לעיל הערה 2], עמ' 98); על הצירוף 'רקמי זהב', המכוון לקישוטי הפרוכת: 'ביטוי זה באיות תיקני 'רקמי זהב' עולה בגימטרייה למספר ימי השנה בלוח השמש 364' (שם, עמ' 264, הערה 59); 'המלה גד (מזל) ערכה שבע, והמלה מזל ערכה שבעים ושבע, ודומה שערכים מספריים אלה אינם מקריים' (שם, עמ' 84, הערה 44) ועוד ועוד בשני הספרים גם יחד. לחישובים שגויים ומטעים ראו: בר־אילן [לעיל הערה 6], עמ' 116-117, 123-124.

9 למקצת האזכורים הללו ראו: דימנט [לעיל הערה 4], עמ' 25-26; אולמן־מרגלית [לעיל הערה 4], עמ' 52-53.

10 על עיסוקם של האיסיים בהגדת עתידות ראו: המלחמה היהודית ב, 159.

11 אפשר למצוא הקבלה לכך בדברי פילון על החיבה של שליטים ומלכים לאיסיים. ראו: על שכל [אדם] מצוין [במעלותיו] הוא בן־חורין, סוף סעיף 13; היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה לבשורה הטובה ה, 18.11. והנושא קורא לעיון גדול.

12 על אהבת השלום של האיסיים ראו: יוספוס, המלחמה היהודית ב, 135; פילון, על שכל [אדם] מצוין [במעלותיו]

יוספוס לעצמו להמציא את השם 'שער האיסיים' בספר שנועד לבני דורו (בין שהיה לספר נוסח ארמי קודם ובין שלא היה), בהם גם יהודים שהכירו היטב את סביבת המקדש, ועבור פטרונויו אספסינוס וטיטוס – וטיטוס הכיר מקרוב את שערי העיר הנצורה? לשאלת אמינותו של יוספוס בנושאים שונים ולהיקריות האלה אין ולא כלום. כיצד אפשר אפוא לצאת ולכפור בקיומם של האיסיים בלי להתייחס, ולו ברמז, לכל האזכורים הללו?

ביקורת המקורות חשובה גם היא, ולא ייתכן להתעלם ממנה. האפיוודה על מגיד העתידות האיסיי מימי אריסטובולוס הראשון מובאת בפירוט רב במסגרת תקציר תולדות המדינה החשמונאית בספר 'המלחמה היהודית', תקציר המבוסס על ניקולאוס איש דמשק ועליו בלבד.¹³ המקבילה ב'קדמוניות היהודים' נלקחה בבירור מאותו מקור. הוא הדין לדברי יוספוס על שמעון האיסיי בימי שלטונו של ארכלאוס.¹⁴ מה ראה ניקולאוס, איש חצרו של הורדוס, להמציא כת שלא הייתה ולא נבראה, ולייחס השתייכות לאותה כת דמוינית לשני אנשים שונים שהיו מרוחקים זה מזה כדי 100 שנים, או במילים אחרות, כ־25 ספרים בהיסטוריה האוניוורסלית שלו, שנכתבה במשך שנים? אשר למעשה במנחם האיסיי, בן דורו של הורדוס, הסיפור, שנמצא רק ב'קדמוניות היהודים', לא נלקח מניקולאוס אלא ממקור יהודי כלשהו; האם עוד מקור יהודי המציא את אותה כת שלא הייתה ולא נבראה? להלן אסקור את הראיות והטענות של אליאור שבגינן ערערה על עצם קיומם של האיסיים, ואגיב עליהן אחת לאחת. צר לי אם יהיה עלי לדון לעתים גם בנושאים ידועים וכאלה הלמדים מעניינם, אבל לנוכח דבריה של המחברת והתעלמותה ממחקרים קיימים וממקורות מוכרים, דומה שאין מנוס מכך.

הוא בן חורין, 76-78. אפשר שאותו יוחנן היה בעבר חבר בכת, או שכינו אותו כן משום תכונה מסוימת שהייתה משותפת לו ולאיסיים, או שעסק לפרנסתו בעסקי רפואה (אָפּאָי = רופא, ראו להלן עמ' 301). בין כך ובין כך אפשר להניח שיוספוס, אשר בהיותו מפקד אחד המרחבים בוודאי הכיר את האיש, השתמש בכינוי זה – בעקבות פקודיו של אותו יוחנן – כדי להבדיל אותו מאחרים שנשאו את השם הנפוץ יוחנן. לכינויי הלוואי של אנשי צבא יש לעתים קרובות היגיון פולקלוריסטי משלהם. ראו למשל לשם חיבה תאודוטוס 'אחד וחצי', המוכיר כינוי שהיה רווח לאחד הרמטכ"לים: פוליביוס ה, 79; פוליביוס השתמש בכינוי זה כדי להבדיל את אותו מפקד מבעל שם זהה שפיקד על אגף אחר, ראו: שם, 2. ואם נסתפק בהשוואה אחת בלבד מתקופתנו – הכינוי 'גנדי' לרהבעם זאבי לא רמז על דעות פציפיסטיות או על מוצא הודי. אשר לויקה בין האיסיים לכת מדבר יהודה, אשר התבטאה בחריפות ובתוקפנות – בתאוריה, כמסתבר, לא במעשה – נגד יריביה היהודים והשלטון הזר, כבר הכרנו תלמידי חכמים בעבר ובהווה שהם שוחרי שלום ורכי סבר בהתנהגותם היום יומית, אבל תוקפנים מאוד בתורתם כלפי מתנגדיהם וכלפי אומות העולם, והיפוכם בשוחרי שלום בין העמים שמגלים חוסר סובלנות בולטת, ואף בוטה, כלפי לא מעט מבני עמם. ולא היה זה אלא פציפיזם מדומה או 'פציפיזם על תנאי' כפי שכינה אותו פלוטר. ל'פציפיזם' של האיסיים וכת מדבר יהודה ראו:

ד' פלוטר, יהדות בית שני: קומראן והאפוקליפטיקה, ירושלים תשס"ב, עמ' 10-14, 18, 166-176.

13 הדברים הוכחו לראשונה במאמר ביקורת שפרסם שירר ב" *Theologische Literaturzeitung* משנת 1879 (מס' 24) והמשכו בשנת 1882 (מס' 17). הדברים הורחבו אך במעט בחיבורו המונומנטלי, ובדין לא יצאו עליהם עוררין. ראו:

E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, Leipzig 1901, pp. 80-85, 92-94

14 G. Holscher, *Die Quellen des Josephus für die Zeit vom Exil bis zum jüdischen Kriege*, Leipzig 1904, pp. 14, 31. וראוי גם לשים לב למונח *genos*, אשר בהכרח הועתק כמות שהוא מניקולאוס. והשוו בהגדרת האיסיים בספר המלחמה היהודית ב, 113.

א. הוראת השם 'איסיים'

שמם [של האיסיים] אינו מתבאר בעברית [האם יהודי הבית השני בארץ ישראל לא השתמשו (גם) בארמית כשפת היום יום?] שכן אין לו שורש, אין לו פועל, אין ניב הקשור בו ואין לו זכר בשפה (אליאור, עמ' 30; המשפט חוזר ומופיע בספר, ובהדגשה יתרה, כמה פעמים).¹⁵

כל האמון על הפילולוגיה הקלסית יודע שקשיים (אמתיים או מדומים) בביאורו או במוצאו של שם במקור היסטורי אך מחזקים את מידת האותנטיות שלו (אלא אם כן מדובר בקטע סטירי וכדומה). יתרה מזאת, שוב מתעלמת המחברת מן הנתונים, והפעם מממצאי המחקר. כבר מאז המאה התשע עשרה – לכל הפחות – מוכרת היטב ההצעה לגזור את השם 'איסיים' (Ἰσσαιῶν) מן הלשון הארמית, לאמור: מרפאים. בשנות השבעים של המאה העשרים כתב על כך מאמר ג'וזף ורמש, המלומד איש אוקספורד שהתברך בשעתו יותר מכל עמיתיו בכישורים הנחוצים לבירור השאלה. במאמרו ניתח מבחינה לשונית והיסטורית את כל ההצעות שהועלו להבנת השם במשך הדורות, ודחה אותן בזו אחר זו. את התרגום 'מרפאים' הוא קיבל כוודאי, והוסיף על הנימוקים כהנה וכהנה.¹⁶ המאמר של ורמש, שהפך כמעט כל אבן, אינו מותיר כל ספק. כך עולה גם מבדיקה מדוקדקת של דרכי התעתיק היווני, השדה הסמנטי של הפועל הארמי, ההגייה, המשקל (שהוא משקל בעלי המקצוע) ושאר הברורים הלשוניים המתבקשים (דבר שוורמש לא עשה, מן הסתם משום שהפנה את הקורא למילון הארמי של גוסטב דלמן).¹⁷ ורמש הראה בין השאר שכבר פילון פירש את המילה באופן זה (בצד פירוש אחר, מוטעה, שנעשה על פי היוונית ושכוון כדרכו להבנתם של קוראי יוונית), וכן אפיפניוס, אחד מאבות הכנסייה שחי במאה הרביעית, שפירש כך באופן עצמאי מפילון.¹⁸ ורמש חזר והטעים – כקודמיו – כי יוספוס הזכיר את מומחיותם של האיסיים בצמחי מרפא וכן באבנים מסוימות (שאף הן שימשו לצורכי רפואה עד מוצאי ימי הביניים; וזו חכמה מזרחית מעיקרה), ואת עניינם הרב ברפואת הגוף והנפש גם יחד (כמוהם כאנשי כת מדבר יהודה; המלחמה היהודית ב, 136).¹⁹ הוא גם הדגיש כי השם 'תרפויטים',

15 ראו גם: י' דן, תורת הכאוס ומדע ההיסטוריה: קובץ מאמרים, אור יהודה תשס"ט, עמ' 93. בציטוטים המובאים במאמר זה מדברי אליאור מייצג הטקסט המסודר באות מוקטנת והמוקף בסוגריים מרובעים דברים ששילב בהם מתברר המאמר.

16 G. Vermes, 'The Etymology of the Essenes', *Revue de Qumran*, 2 (1960), pp. 427-443. המאמר נגיש לכול גם באסופת המחקרים של ורמש, המוכרת היטב לכל העוסקים במגילות מדבר יהודה בזכות מספר מאמרים קלסיים של ורמש המהווים ציון דרך בחקר המגילות. ראו: G. Vermes, *Post Biblical Jewish Studies*, Leiden 1975, pp. 8-29 (ההפניות למאמר להלן מכוונות לפרסום זה). וראו גם: A. Schremer, 'The Name of the Boethusians: A Reconsideration of Suggested Explanations and Another One', *JJS*, 48 (1998), pp. 290-294. מאוחרים יותר לעניין השם איסיים לא הוסיפו דבר, ההצעות החדשות שהועלו אין בהן ממש, וגם אין בהן כל צורך.

17 ראו: ורמש (שם), עמ' 23, הערה 58. משום חשיבות העניין מצאתי לנכון להוסיף על מאמר זה נספח על התעתיק Ἰσσαιῶν מפרי עטו של ד"ר אלכסיי (אליהו) יודיצקי, איש האקדמיה ללשון העברית (להלן עמ' 301-302).

18 שם, עמ' 19-23, ובעמ' 22 על אפיפניוס. השאלה אם פילון ידע עברית-ארמית אם לאו, ובאיוז מידה, אינה מעלה או מורידה; מדובר במונח שפירושו היה אמור להיות ידוע ומוזן לכותב.

19 שם, עמ' 24-26.

הכת המקבילה לאיסיים במצרים, הוראתו הפשוטה: מרפאים.²⁰

בספרה של אליאור אין כל התמודדות עם פירוש זה או עם פירושים אחרים. גם אין בו כל זכר למאמר של ורמש, אף שאין הוא פרסום אוטורי, כי אם מאמר קלסי שזכה לציטוטים אין ספור, ושחזר ונדפס יותר מפעם אחת. ואין כאן רק פסיחה אקראית על פריט ביבליוגרפי, שכן ההוראה 'מרפאים' וביסוסה הלשוני ידועים במחקר המדעי כבר כ־120 שנה לכל הפחות, מאז פרסום המילון של דלמן. גם אין צורך בידיעת יוונית וארמית כדי להבין ש'תרפויטים' תרגומו: מרפאים, וכן שלמילה 'איסיים' יש זיקה לרפואה.

ב. לשון האזכורים ו'שתיקת' המקורות העבריים והארמיים

האיסיים אינם ידועים משום מקור כתוב לפני הספירה (ידועים גם ידועים, ראו לעיל עמ' 279) ושמן אינו מתבאר בעברית (אליאור, עמ' 30) [...] העובדה שקבוצה זו [האיסיים] נזכרת רק במקורות יווניים מן המאה הראשונה לספירה ואין לה זכר מפורש או מרומז בשפה העברית או הארמית במקורות שלפני הספירה או אחריה, ואין לה זכר במציאות ההלכתית שהיתה חייבת באורח בלתי נמנע להידרש במפורש או במובלע למציאות קבוצה בת אלפי חברים החורגת במנהגיה מאורחות הכלל שמוצאה ממנו, מטילה ספק כבד משקל בשייכותם למציאות ההיסטורית של שתי המאות האחרונות שלפני הספירה (שם, עמ' 38) [...] השם איסיים איננו מצוי במגילות או בכל מקור עברי או ארמי אחר שנכתב לפני הספירה, ואף איננו נזכר בחיבור עברי או ארמי כלשהו מן המאות הראשונות לספירה (שם, עמ' 40) [...] [האיסיים] לעומת זאת אינם נזכרים כלל במגילות או בכל מקור אחר לפני הספירה, אינם ידועים בספרות החיצונית שנכתבה לפני הספירה, בברית החדשה שנכתבה במאה הראשונה לספירה או במסורת חז"ל שנכתבה [האומנם נכתבה?] במאות הבאות (עמ' 70; והשוו: שם, עמ' 37, 38), וכן לעיל עמ' 275, הערה 3.

הטענות דלעיל מתעלמות לחלוטין מן הבעייתיות הרבה ומן הַסְסִיִּים באזכור הכתות השונות (גם נוצרים) במקורות העבריים והארמיים, וכן מאופיים של אותם מקורות, והן גם מנותקות מן התרבות האינומסטית שהתפתחה בחברות שונות במשך הדורות לציון כתות וגופים חריגים. כלום נזכרים הפרושים והצדוקים בשם זה (להבדיל מ'בני צדוק', אשר אינם זהים עם הצדוקים, גם אם יש מי שסבור שבפועל נמנו עם הצדוקים) במקור עברי או ארמי כלשהו מלפני הספירה? והאם הם נזכרים במגילות מדבר יהודה (למרות הדברים הקשים המוטחים בהם, בכינויים חלופיים)? הם אינם נזכרים בשמותיהם אפילו במגילות תענית (להבדיל מן הסכוליון המאוחר), הגם שכמה מן האירועים שהונצחו בה עניינם כמסתבר בהכרעות במאבק בין הפרושים לצדוקים. אם כן מדוע ייזכרו האיסיים, שמספרם והשפעתם היו פחותים לאין שיעור מאלה של הפרושים והצדוקים?

20 עמ' 21-22, 24-28. וראו שם בעמ' 21, הערה 49, על טעותם של שיר וקרוס (ויש להוסיף עליהם את יוסף קלוזנר, שנגרר במקרה זה, שלא כדרכו, אחר שיר).

היעדרו של השם 'איסיים' מן המגילות של בני כת מדבר יהודה אין בו כדי לסייע לקביעה שלא היו קיימים, גם לא לקביעה שאין לזהותם עם בני כת מדבר יהודה. 'איסיים' היה שם חיצוני, שהתקבל בציבור, משום שפעולתם של בני הכת כמרפאים או כמוזחים לאמצעי מרפא הייתה המסגרת העיקרית שבה התנהלו קשרים עם בני הכת המתבודדים והמסתגרים (למעט הגדת עתידות לעת מצוא). כותבי המגילות השתמשו בשמות פנימיים, כגון 'היחד', 'באי הברית', 'בני אור', ובשמות צופן, כגון 'יהודה',²¹ כדרך שהשתמשו בשמות חיצוניים משלהם ליריביהם (כגון 'מנשה', 'אפרים', 'נינווה', 'אמון' ו'דורשי החלקות').

התופעה של שמות חיצוניים ופנימיים מטיפוסים שונים מוכרת היטב בהיסטוריה מתולדותיהם של כתות, קיבוצים דתיים וגופים שונים. כדי לסבר את האוזן אסתפק בדוגמאות ספורות מתקופות וממקומות שונים. השם 'פרושים' מופיע בספרות חז"ל רק בפי מתנגדיהם, ולרוב כשם גנאי.²² כיוצא בזה השם 'בייתוסים'.²³ השומרונים – לכל הפחות במסורתם המאוחרת – לא כינו עצמם בשם זה, בוודאי לא בכינוי הגנאי 'כותים', אלא 'שְׁמֵרָם' (שומרי [החוקים]). השם 'קנינים', שראשיתו בכינוי גנאי חיצוני (כלבים, כמו כלבים, דומים לכלבים), אומץ על ידי אנשי ה'תנועה' (אם אפשר לקרוא לה כך) רק בשלב מאוחר יחסית, והם נתנו לו פרשנות משלהם. הכינוי 'סקפטיים' מאוחר ביותר מ־200 שנה להופעתו של פירהון, מי שתואר כאבי הסקפטיים. ככל הנראה שתי הקבוצות הפיתגוראיות, ה'אקוסמטיים' (שמעיים) וה'מתמטיקאים', לא אימצו להן את השמות הללו אף שהם אפיינו היטב את דרכיהן המעשיות והמדעיות. ודאי שלא עשו כן בני הפלוגתא של הסקפטיים, שכוננו בפיהם 'דוגמטיים'. Rāfidah (דוחים) היה כינוי גנאי לשיעים הקיצוניים שהפך בפיהם לתואר כבוד²⁴ (והיפוכם של דברים בישועים). 'שבתאים' (וכמוכן 'שעפסעלעך') הוא כינוי חיצוני, שיש בו יותר משמץ גנאי ולגלוג, בעוד שבני הכת קראו לעצמם 'ממינים' (מאמינים). והקורא יכול להוסיף כאוות נפשו על רשימה חטופה זו מסביבתנו הקרובה בעת החדשה (למשל 'חופשיים', 'פלשים', 'מופסים', 'פורשים', 'כנענים'), שלא לפרט את התפתחות הכינויים של האוכלוסייה ה'אפרו־אמריקנית' בארצות הברית. ואביא עוד הקבלה טיפולוגית – מכינוי אינדווידואלי – לעניינם של האיסיים: הבעש"ט נקרא בפי פולנים 'דוקטור', משום שסייע לכפריים כמרפא, ואילו יהודים לא כינו אותו כן.²⁵

21 על התנגדותה של אליאור, ללא הנמקה, לפרשנות של פלוסר – המקובלת בדין כמעט על הכול – לשימוש בסמלים אפרים, מנשה ויהודה בכתבי הכת ראו: דימנט (לעיל הערה 4), עמ' 29. וראו: ד' פלוסר, 'פרושים, צדוקים ואיסיים בפשר נחום', מ' דורמן, ש' ספראי ומ' שטרן, ספר זכרון לגדליהו אלון, תל אביב תש"ל, עמ' 133-168.

22 ראו על כך: E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, II, a New English Translation Revised and Edited by G. Vermes, F. Millar and M. Black, Edinburgh 1979, pp. 396-397 and n. 54; מ"ד הר, 'מי היו הביתוסים?', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות: מחקרים בתלמוד, הלכה ומדרש, ירושלים תשמ"א, עמ' 13-14 והערות 99-101; ד' פלוסר, "'מקצת מעשי התורה" וברכת המינים', תרביץ, סא (תשנ"ב), עמ' 357-363. פירוש אחר למילה: A. I. Baumgarten, 'The Name of the Pharisees', *JBL* 102 (1983), pp. 411-418.

23 שרמר (לעיל הערה 16), עמ' 294-299. וראו להלן בנספח ב (להלן עמ' 303-308) על הוראה נוספת אפשרית.

24 E. Kolberg, 'The Term "Rāfida" in Imāmi Shī'ī Usage', *JAOS*, 99 (1980), pp. 677-679.

25 מ' רוסמן, 'מוזיבו' ורבי ישראל בעל שם טוב', ציון, נב (תשמ"ז), עמ' 187-189; הנ"ל, הבעש"ט מחדש החסידות, ירושלים תש"ס, עמ' 12, 80, 217 ועוד.

האיסיים נעדרים מן הברית החדשה, שרוב ספריה נכתבו לאחר חורבן הבית, משום שלא היו רלוונטיים למעשיו של ישו. העימותים המיוחסים לישו התנהלו עם פרושים וצדוקים, ומטבע הדברים לא עם איסיים, ועיקר הפעילות האקטיבית שיוחסה לו התמקדה באוכלוסייה היהודית הצפופה שעל כמת ההר של הר יהודה ובשוליה המערביים, בגליל ובעמקי הצפון, ולא באזורים המזרחיים המדבריים המבודדים, שבהם התרכזו ה'גרעין הקשה' של הכתות המתבדלות. מסיבה זו לא הזכירה הברית החדשה את כת מדבר יהודה, לא בשמותיה הפנימיים ולא בשם אחר (אם כי אפשר שרמזה לה במקום אחד). בברית החדשה לא נזכרו ראש השנה, יום הכיפורים וחג הפורים; האם יש להסיק מכך שלא היו קיימים? גם חג הסוכות, חנוכה וראש החודש (שבימי הבית היה חג לכל דבר) זכו כל אחד לאזכור אחד בלבד בברית החדשה, והם נעדרים לחלוטין מהאוונגליונים הסינאופטיים.

מדוע נעדרים האיסיים – לכל הפחות בשמם זה – מספרות חז"ל? על הסף אין בכך משום פליאה גדולה. בסופו של דבר הייתה זו כת קטנה שחדלה להתקיים והתפזרה כמסתבר לכל רוח עם חורבן הבית וארץ יהודה – אם מחמת ה'טיהור' ללא רחם שערך הצבא הרומי במדבר יהודה לפני חורבן הבית ואחריו (על סבלם הרב של האיסיים במלחמה ראו: המלחמה היהודית ב, 152), אם משום משבר אידאולוגי קשה שפרץ בהכרח בקרב אנשי הכת לנוכח הנסיבות (והציפיות הקודמות לגאולה מעול השלטון הרומי), ואם בשל הצטרפות מסתברת של לכל הפחות מקצת האיסיים לנצרנים הראשונים, למשל לכת האביונים, שהייתה קרובה לאיסיים ברוחה (בין השאר בצניעות היתרה, בהסתפקות במועט, בחיים השיתופיים ובחיוב לקיים מצוות, לרבות המילה). אין לשכוח כי על פי ממצאי החפירות (והמטבעות), קומראן חרבה כבר בשנה השנייה למרד הגדול.²⁶ ודרך אגב, היכן נזכרת כת קומראן במפורש בשמותיה הפנימיים, הידועים מן המגילות, בספרות המשנה והתלמוד? והיכן מופיעות בספרות חז"ל בשמותיהן הכתות הנוצריות למיניהן, לרבות אותן שמהאבק ביניהן הסעיר את ארצות אגן הים התיכון? וכמה פעמים נזכרים ישו ונוצרים בשמם בקורפוס הגדול של ספרות התלמוד והמדרשים ה'קנוניים' שמלפני הכיבוש הערבי, שרובו מאוחר מהשתלטות הנצרות? למעשה לא יותר מתריסר (והמחקר הטקסטואלי יודע היום כיצד להתגבר על השמטות הצנוורה הנוצרית). ואם נגביל את עצמנו למקורות הארץ ישראליים, מספר האזכורים של ישו ('בן פתרא', 'פנדרא' וכדומה) קטן במידה ניכרת. כל זאת למרות ההדים הרבים בספרותה של ארץ ישראל לפולמוס בין היהודים לנוצרים. ומדוע שכת מתבודדת כמו האיסיים, כת שלא נטלה חלק באירועים המדיניים והצבאיים שפקדו את ארץ יהודה, ואשר גם בימי זוהרה לא עלתה באומדנה – לכל היותר – על 4,000 נפש,²⁷ דהיינו, לפי כל אומדן אפשרי, פחות משליש האחוז של תושביה היהודיים של ארץ ישראל, תזכה בהכרח לתשומת לב רבה יותר מצד הציבור הרחב (להבדיל מהיסטוריונים ופילוסופים עתיקים, בעיקר בתקופה ההלניסטית-הרומית, שחיפשו את החריג והפיקנטים)?

26 על ניסיונות סרק למצוא את האיסיים בימים שלאחר החורבן ראו: 'זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה', תרביץ, מט (תש"ן), עמ' 71, הערה 235 (בלשוננו: 'דמיונם של חובבי פנטזיות').

27 פילון, על שכל [אדם] מצוין [במעלותיו] הוא בן חורין יב, 75; יוספוס, קדמוניות היהודים יח, 20. שניהם, על פי מקור משותף או שמועה רווחת, הפריזו פורתא.

ולבסוף, אף שהאיסיים אינם נזכרים בשמם זה בספרות המשנה והתלמוד, אפשר שנוותר להם זכר רחוק בדברי חז"ל. מי לידינו יתקע שלא מעט מן האזכורים של המינים אינם מכוונים גם לאיסיים?²⁸ יש גם פנים לחשוב שנוזכרו בשם אחר, בייתוסים, שנאמר לגנותם (במקביל לכינוי איסיים, שנאמר לשבח במקורות אחרים). הויהוי עם הבייתוסים הוצע כבר בעבר הרחוק.²⁹ מרב ההסתייגויות הפילולוגיות וההלכתיות מויהוי זה שהועלו במרוצת השנים³⁰ מתבטלות לאור ביקורת הנוסח של הדור האחרון,³¹ ואחרות אינן מכריעות או שאינן תופסות. משמעותיים יותר הסימנים לכך שהמילה בייתוסים משמשת גם כינוי לאיסיים או לזרם מסוים מתוכם.³²

ג. פילון על האיסיים

התיאורים המפורטים של האיסיים שכתבו בני זמנם, שרדו אצל פילון, יוספוס ופליניוס. הראשונים שבהם נמצאים אצל פילון האלכסנדרוני (היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה לבשורה הטובה ח, 11-18; על שכל [אדם] מצוין [במעלותיו] הוא בן חורין, 75-91). ואלה דברי אליאור על גרסתו של פילון:

דומה שדבריו של פילון [על האיסיים] המציירים קהילה אידיאלית, שוחרת שלום, החיה על פי מידת החסד, טבועים בצביון דמיוני שהושפע מהסטואיקנים שהרחיבו את הדיבור על קהילות אידיאליות החיות על פי צו מלכות שמים [להד"ם, ראו להלן], שכן דבריו אינם מתייחסים למקום מסוים או לזמן מסוים אלא לאידיאל מוסרי [דברי פילון התייחסו במפורש לאזורים הכפריים והעירוניים של ארץ יהודה, מונח מוגדר ומצומצם אצלו (להבדיל מפלסטינה), ולזמנו שלו (היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה לבשורה הטובה ח, 11)]. הדברים נטולי עיגון היסטורי או גיאוגרפי ואף אינם מצביעים בשום דרך על הנסיבות להיווצרותה של קבוצה זו, השונה באורחותיה במידה ניכרת מן הכלל שיצאה

28 לזיהוים של המינים – שנכתבה עליהם ספרות מחקרית רחבה – גם עם האיסיים ראו: זוסמן (לעיל הערה 26), עמ' 53-55, הערות 170-176; וביתר הדגשה: פלוסר (לעיל הערה 22), עמ' 333-374. לסוגיה בכללותה עיינו גם: R. Kalmin, 'Christians and Heretics in Rabbinic Literature of Late Antiquity', *HTR*, 87 (1994), pp. 155-169 ושם ביבליוגרפיה נוספת.

29 ההצעה, שהעלה לראשונה עזריה מן האדומים, חודשה ונומקה בפירוט על ידי י"מ גרינק, 'אנשי היהוד – איסיים – בית (א)סין', סיני, לב (תשי"ג), עמ' יא-מג, ובשינויים מעטים: הנ"ל, פרקים בתולדות בית שני, ירושלים תשכ"ט, עמ' 105-142. תמכו בהצעה זוסמן (שם), עמ' 42-43, 52-60 והערת הארוכות 139, 166, 176-177, 186, 191, וככל הנראה גם ליברמן (ראו אצל זוסמן [שם], עמ' 54-55). החולשה של הויהוי כפי שהציעוהו היא בהנחה שלמילה בייתוסים אין קשר לבית הכהונה הגדולה, ושמקורה ב'בית סין' וכדומה, צורה שיש בה כדי להזכיר את האיסיים. לדחיית אטימולוגיה זו ולבירור הנוסחאות ששימשו בסיס להצעה ראו: שרמר (לעיל הערה 16), עמ' 291-294 (נגד זוסמן [שם], עמ' 42, הערה 137; עמ' 57, הערה 177).

30 ראו במיוחד: הר (לעיל הערה 22), עמ' 1-20; א' רגב, הצדוקים והלכתם: על דת וחברה בימי הבית השני, ירושלים תשס"ה, עמ' 31-50; ובחטף: מ' קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה', תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 329, הערה 53.

31 שרמר (לעיל הערה 16), עמ' 290-299. שרמר עצמו לא קיבל את הויהוי של הבייתוסים עם האיסיים, ולדעתו בספרות חז"ל כוון הכינוי לבית בייתוס עצמו.

32 ראו להלן נספח ב (להלן עמ' 303-308).

ממנו [ברם יוספוס לא הצביע גם על הנסיבות להיווצרותם של הפרושים והצדוקים, ופילון אפילו לא הזכיר אותם בחיבוריו הרבים]. בספרו 'חיי העיון' פילון מתאר קהילה אוטופית נוספת [הכוונה לכת התרפויטים, המרפאים, כת אוטופית לדעת המחברת] בעלת אופי נזירי הנוטה להתבודדות ולחיי פרישות, עיון והתרחקות מהנאות גשמיות הגרה סמוך לאגם מאריה שלידי אלכסנדריה שבמצרים [מקום ישיבתם של התרפויטים מכוון לימיו של פילון והוא ציין את המקום במדויק. הוא אף הוסיף שהישוב ממוקם על גבעה נמוכה מעל אגם mareotis (mareia), ותיאר את מזג האוויר במקום ואת הסביבה הקרובה. פילון דיבר אפוא על 'מקום מסוים (ומדויק) וזמן מסוים', אם לנקוט את לשון המחברת; מדוע גם זו המצאה? האם פילון המציא כת שלא הייתה ולא נבראה וקבע את מקום מושבה קילומטרים ספורים מעיר אלכסנדריה, מקום הריכוז הגדול של קוראיו הפוטנציאליים?]. ספר זה [על חיי העיון] הוא אחד מחיבורי הסנגוריה של פילון על היהודים [בניגוד ל'היפותטיקה', אין סיבה ממשית לחשוב שהספר אפולוגטי, גם אם יש חוקרים שכתבו זאת], המציירים את חיי הקהילה היהודית באור אידיאלי לעומת החברה הפגאנית שראתה אותם באור שלילי [מאחר שמדובר בכת אוטופית וחריגה, שהתבדלה ונבדלה באופן בולט מן היישוב היהודי בארץ ישראל, כיצד היה בתיאור אורת חיה כדי לשנות מן התדמית של היהודים בארץ ובתפוצות בעיני נכרים, ולצייר את חיי היהודים באור אידאלי?]. חברי הקהילה המתוארת נודעו בשם תראפויטים [...] תיאור זה של נזירים החיים במצרים בקהילה מבודדת שוחרת דעת ושלווה, הסולדת מקשרי נישואים, קרוב מאוד לתיאור האיסיים אצל פילון ברבים ממאפייניו. גם במקרה זה הדעות חלוקות אם מדובר בקהילה מציאותית או באידיאל דתי הלוּבש מעטה ספרותי אוטופי [האם כל הצעת סרק של פלוגני-אלמוני ראוייה לשמש במרומוז ראייה, וללא שום בקרה?]. מכל מקום, חוקי התורה בנוסחים הידועים לנו אינם מתירים חיי נזירות קהילתיים [לא מניה ולא מקצתיה] (עמ' 33-34).

כפי שהערתי לעיל בסוגריים, הנימוקים של המחברת לדעתה שהתיאור דמיוני מעיקרו, ושעלינו לחפש מקור השראה ל'המצאת' האיסיים, אין להם כל אחיזה (להבדיל מעיטורים המותאמים להקשר הפילוסופי, שעליהם אין היא עומדת, בעיקר בחיבורו של פילון 'על שכל [אדם] מצוין [במעלותיו] הוא בן חורין'). מופרכת לא פחות ההפניה לחכמי הסטואה. ה'קהילות האידיאליות' שעליהן כתבו הסטואים לא היו קהילות מתבודדות שערמו קשיים על דרכם של הרוצים להצטרף אליהן, גם לא קהילות שניהלו חיי שיתוף שתפילות וסעודות עמדו במרכז חייהן המשותפים, אלא מדינות חכמים אוניוורסליות,³³ שלא היה להן ולמנהגי האיסיים ולא כלום. יתרה מזאת, רעיון ההתבודדות והפרישה המוחלטת מן הציבור היה זר לחלוטין לתפיסה החברתית הסטואית שקראה להשתתפות פעילה בחיי

33 ראו למשל בדין במדינת החכמים, בתור הזהב ובאוטופיות הלניסטיות: B. Bar-Kochva, *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period*, Berkeley 2010, pp. 365-369, 373-376, 394-395. החרג היחיד, זינון איש איליאה שהמליץ על כינון חברת חכמים אקסקלוסיבית, נבדל מהסטואים בעניין זה, כמו בנושאים רבים אחרים; אך האידיאלים של מי שהטף לגילוי עריות וקניבליזם (וכן להטיל מים על קירות מקדשים) בוודאי לא שימשו מורה דרך לפילון וליוספוס לעיצובם של האיסיים. וראוי לעיין במאמר המוכיח שהאוטופיות ההלניסטיות – ובראש ובראשונה זו של ימבולוס – לא השפיעו על פילון ויוספוס בכתבם על האיסיים: D. Mendels, 'Hellenistic Utopia and the Essenes', *HTR*, 72 (1979), pp. 207-222

הממלכה או הפוליס. ומאימתי דיברו חכמי הסטואה (ו'בהרחבה') על 'מלכות שמים'? הסטואים לא היו מסוגלים מלכתחילה להעלות על דל שפתותיהם צירוף כמו 'צו מלכות שמים', המנוגד מעיקרו לתפיסתם התאולוגית-הפזיקלית. אני מרשה לעצמי להטיל ספק אם טרחה המחברת לעיין דרך משל בארבעת הכרכים של הפרגמנטים היווניים והלטיניים של הסטואים שאסף יוהן פון ארנים,³⁴ או לכל הפחות בנאום ב'פלוס' בעל טבע האלים', לפני שכתבה את הדברים הנחרצים האלה.

ד. פליניוס על האיסיים

אלה דברי המחברת על מה שכתב פליניוס על האיסיים (חקר הטבע ה, 73):

שני לעדים הוא פליניוס הזקן שכתב אחרי חורבן הבית ומספר על עדה מתבודדת החיה אלפי דורות חיי התנזרות. הדעות חלוקות בשאלה אם הגיע לארץ ישראל בעשור האחרון לחייו, ודבריו אכן מבוססים על מראה עיניים, או אם עדותו מתבססת על מידע ששמע במסעותיו או קרא במקור אחר [אין עוד מקום לחילוקי דעות בעניין. די לעיין בכמה מן הטעויות הבסיסיות בתיאור הגאוגרפי של סוריה וארץ ישראל כדי להיווכח שמעולם לא ביקר בהן³⁵]. מכל מקום, דומה שדבריו בחיבורו האנציקלופדי, 'תולדות הטבע' [צ"ל: 'חקר הטבע', שהוא שם גנרי, בדומה לשמות החיבורים 'חקר הצמחים' ו'חקר החיות'] אינם מעידים על מציאות ריאלית אלא טבועים בחותם של שמועות אקזוטיות או של דברי אגדה מתמיהים על מנהגים יוצאי דופן של עמים זרים ומוזרים, שכן חוקי התורה וההלכה הידועים לנו אינם עולים בקנה אחד עם עדותו בדבר יהודים החיים חיי נזירות בתחומי ארץ ישראל [חוקי התורה וההלכה; זאת מניין?...] [א'לפי הדורות' שפליניוס מזכיר [לאו דווקא אלפים] ו'פוריות אדמתה ובוסתני דקליה' של ירושלים, שאינם ידועים משום מקור אחר [היכן ביקורת הטקסט? הכוונה ליריחו], משווים לדבריו צביון אגדי של שמועות וסיפורים על מקומות רחוקים ולא תיאור עובדתי של מציאות ידועה המתייחסת לגיאוגרפיה מתועדת [פליניוס תיאר כת שהתקיימה ופעלה לדבריו שנים ספורות לפני שכתב את ספרו, והוא גם פירט את הרקע והמיקום הגאוגרפי המדויק] (עמ' 34-35, וראו עוד בעמ' 40, 50-52, 71).

לפנינו מקור עצמאי על קיומם של האיסיים שאינו תלוי בפילון או ביוספוס. מקור המידע ששימש את פליניוס לא היה פילון, וזאת לא רק משום שהגרסאות אינן זהות או דומות בפרטיהן (לבד מן השם 'איסיים' ודמיון כללי באשר ל'נזירות' האיסיים שאצל פליניוס), אלא גם משום שספק רב אם כתבי פילון היו ידועים בזמנו ברומא.³⁶ ודאי שיוספוס לא שימש לפליניוס מקור, שכן 'המלחמה היהודית'

34 Joannes ab Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, I-IV, Leipzig 1902-1924

35 M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, Jerusalem 1974, pp. 465-466; מ' שטרן, מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני, ירושלים תשנ"א, עמ' 246-248.

36 על הספקות בדבר זמינותם של כתבי פילון ברומא בסוף המאה הראשונה לסה"נ ראו להלן עמ' 294-295 והערה 49. ואם הדברים אמורים ביוספוס, קל וחומר בפליניוס.

ראתה אור רק בשנה שבה נספה פליניוס מאדי הווסוביוס המתפרץ (שנת 79), ו'קדמוניות היהודים' פורסם כתריסר שנים מאוחר יותר.

עיון בקטע מלמד על שימוש במקור כתוב, בדומה לרוב המידע שנמסר בספריו של פליניוס. עיקרו של הקטע המדווח על האיסיים כתוב בזמן הווה, ובסופו מופיעה הערה ארוכה המוסרת בזמן עבר על חורבנן של ירושלים ('צ"ל: יריחו) ועין גדי. את ההערה הוסיף פליניוס, שידע על חורבנן במרד הגדול שנים אחדות לפני שכתב את ספריו, ויש בה כדי לסייע לקביעת זמן העריכה של הקטע ('חקר הטבע' בכללותו נחתם ככל הנראה בשנת 77). תוספות כאלה משולבות בתיאור הרצוף של הארץ (למשל בקשר לקיסריה, שכם מעברתא וירושלים), והן מקובלות אצל פליניוס, בצד מעורבות פעילה בגופי הקטעים שהביא ממקורותיו.

אין לדעת לפי שעה מהו המקור שהשתמש בו פליניוס. אפשר שמחקר פילולוגי מדויק של הגרסאות הרבות על ים המלח בספרות היוונית והרומית, יחד עם בירורן של מספר שאלות הכרוכות ברשימת הטופרכיות של ארץ יהודה אצל פליניוס ויוספוס, יספקו מפתח לפתרון. אסתפק בכך שאומר כי יש פנים לחשוב שפליניוס השתמש במקור יווני מימי הורדוס או סמוך להם. בין כך ובין כך, באמור לעיל יש כדי לדחות – על פי כל אמת מידה היסטוריוגרפית – את הטענה שאין ערך לדבריו של פליניוס על האיסיים. עדותו כשלעצמה מוכיחה את קיומם, גם ללא הסתייעות במקורות נוספים. הטעויות ומידת ההפרזה שבקטע אין בהן כדי לפסול את המידע הבסיסי שנמצא בו, והן אינן חורגות מן המקובל אצל פליניוס (ואצל אתנוגרפים אחרים), הן באקסקורסוס הגאוגרפי שלו על סוריה וארץ יהודה הן בספרי 'חקר הטבע' בכללותם. השוואת המידע בספריו של פליניוס למקורותיו ששרדו מראה כי לעתים קרובות שיבש את הכתוב בהם הן משום שדחקה לו השעה, הן משום שלא התעמק במקורות די הצורך, וגם משום שהיו לו מגמות משלו. פליניוס הזקן כתב את חיבוריו הרבים כאחוז בולמוס (נוסף על עיסוקיו הצבאיים והמנהליים האינטנסיוויים), ושיטות הקריאה והכתיבה המיוחדות שלו, שתוארו בפירוט על ידי בן אחותו, פליניוס הצעיר (במכתבו לסנטור ביביוס מאקר, ראו: מכתבים ג, 5), יש בהם כדי להסביר את כל הליקויים. עם זאת אין לפסול את כל פריטי המידע הנכללים ב'חקר הטבע' (סך הכול כ־20,000 [חקר הטבע, מבוא, 17]) רק משום שפרטים אחרים נראים שגויים או מופרזים. כל מקרה יש לבחון לגופו לאור המקור או המקורות המסתברים, נתוני המקום והזמן, ההקשר והמטרה (וכמובן הקבלות).³⁷

הפתיחה לקטע חושפת את הקו הכללי: האיסיים הם תופעה שאין מְשָׁלָה בעולם. האם קביעה זו מסכמת פריטי מידע שגויים ומוקצנים שהגיעו לפליניוס, או שהמידע עוצב על פי המטרה שקבע

37 עד כמה שמועות או דברי מקורות על נושאים פיקטיים וחריגים, ובאופן ספציפי באשר לאיסיים, מתעוותים ומתנפחים בגרסאות המבוססות עליהם, אפשר להיווכח בין השאר מדבריו המפורטים של סולינוס על האיסיים. סולינוס, בן המאה השלישית או הרביעית שכתב לטינית, התבסס בדבריו על האיסיים באופן מוחלט על התיאור של פליניוס, והוסיף עליו נופך כהנה וכהנה. ראו את דבריו של סולינוס על האיסיים אצל שטרן, סופרים (לעיל הערה 35), ב, עמ' 418, מס' 449. גרסה מעובדת של דברי יוספוס על האיסיים, עם תוספות רבות (דמיוניות) ברוח נוצרית, נמצאת אצל היפוליטוס איש רומא בחיבורו 'הזמת כל המיניויות' (ה'רסיות), ט, 18. 28-2.

לעצמו? מאחר שאין אנו מכירים את המקור שהשתמש בו, שתי האפשרויות שרירותיות וקיימות. להלן אתייחס רק לאפשרות שפליניוס עיצב את המידע על פי מטרתו. פליניוס נהג להטיף לחזרה לחיי פשטות ולחזרה אל הטבע – ברוחם של סנקה וכמה מהמשוררים של ימי אוגוסטוס – ונגד חיי המותרות של האריסטוקרטיה העירונית. על רקע זה נקל להבין את התפעלותו מן התופעה שאנשים חיים במדבר בצל עצי הדקל, ללא יצרים וללא כסף, וכל העת מצטרפים אליהם אחרים שמאסו במנעמי החיים. על פי הכתוב היישוב של האיסיים היה קיים שנים רבות (ולאו דווקא 'אלפי דורות'³⁸); וכי אפשר היה לצפות מסופר רומי שידע מתי בדיוק נוסד היישוב של האיסיים, וכיצד נוסדה הכת? ועוד כתב כי כל האיסיים מתנזרים מנשים, ומעולם לא היו להם נשים וילדים. ואין אלה אלא קביעות חפוזות או מופרזות, שהן אפשריות וצפויות מפי נכרי שנמשך אל המיוחד והמזוהר (בניגוד לדברי יוספוס; ראו להלן). ולבסוף, פליניוס כתב בהתפעלות (*incredibile dictu* – 'לא יאמן כי יסופר') שהאיסיים ממשיכים להתקיים בזכות נהירה בלתי פוסקת אליהם. זו מסקנה הגיונית מפרי קולמוסו של 'אתנוגרף כורסה' (פליניוס או המקור שעמד לרשותו) לנוכח המידע שנמסר לו על נזירות מוחלטת (כמובן ללא אזכור ה'סינון' הקפדני ותנאי הקבלה שפירטו פילון ויוספוס; האם סופר נכרי חייב לדעת גם זאת?). המידע בדבר ריבוי דקלים בירושלים ופוריות אדמתה של העיר – שמקורו בפליניוס עצמו – הוא בבירור פליטת קולמוס שבה נתחלפה לו לפליניוס (או למעתיק קדום של ספרו) יריחו – שפוריותה ומטעיה היו לשם דבר בספרות ההלניסטית ותוארו בפירוט יוצא דופן אצל פליניוס עצמו (חקר הטבע יג, 44-26) – בירושלים, 'המפורסמת ביותר מערי המזרח', שעליה הרחיב קודם לכן מבלי שהזכיר אדמה פורייה ובוסתני דקלים בתוכה. ירושלים גם לא נזכרה בפירוט מטעי התמר שבארץ יהודה בספר יג, המוקדש לצמחייה, בניגוד ליריחו ולמקומות נוספים (שם, 44-43). וראוי לשים לב לזהות במרכיב הראשון של שני השמות בלטינית (*Hiero – Hier*).³⁹ לעומת זאת יש בדברי פליניוס פריטי מידע גאוגרפיים שניתנים לאימות ממקורות אחרים. עין גדי אכן הייתה ראויה להיקרא *oppidum* במושגים של ארץ יהודה באותן שנים, בתוקף היותה מרכז של מחוז טופרכיה (המלחמה היהודית ב, 55, ברשימת המחוזות המנהליים של יהודה ערב המרד הגדול ברומאים). וחשוב מזה, ישיבתם של איסיים סמוך לחוף ים המלח משתמעת גם מדברי דיון כריסוסטומוס, אף הוא בן המאה הראשונה לסה"נ, שאינם תלויים בפליניוס.⁴⁰ אשר למיקומו המדויק של היישוב האיסיי, סביר מאוד שפליניוס אכן קבע אותו מצפון לעיר גדי, ולכן אפשר לזהותו, גם על פי פליניוס, עם חורבת קומראן.⁴¹

38 *per saecularum milia*. מילולית: במשך אלפי דורות. ואולם המילה *milia*, כמו ביטויים דומים בלשונות אחרות, נשחקה במרוצת השנים, ולעתים קרובות הוראתה: הרבה (וכך גם *miliens*, ראו למשל: קיקרו, מכתבים לאטיקוס ב, 2.19; אך מילה זו קיבלה הוראה נוספת: אין ספור). וראוי להבהיר כי המאמר המוסגר *incredibile dictu* מכון בבירור לסיפא של המשפט, המעורר פליאה, ולא לרישא.

39 התיקון 'יריחו' כשלעצמו כבר הוצע כללית בעבר, ואינני זוכר מי הציעו לראשונה. האמור לעיל יש בו כדי להוכיח שלפנינו פליטת קולמוס.

40 שטרן, סופרים (לעיל, הערה 35), א, עמ' 539, מס' 251.

41 לדברי פליניוס עין גדי שכנה *infra hos* למקום מושבם של האיסיים, לאמור מתחת למקום מושבם, דהיינו ממזרח לו, או בהמשך למקום מושבם לאורך קו החוף של ים המלח – על פי הרצף הגאוגרפי, מדרום ליישוב האיסיי. להוראה

ה. יוספוס על האיסיים

על דבריו של יוספוס על האיסיים (המלחמה היהודית ב, 119-161; קדמוניות היהודים יג, 171-173; יח, 18-22) כותבת אליאור:

ייתכן שתיאוריהם [של המקורות היווניים והלטיניים] משקפים מציאות היסטורית-חברתית שפילון, פליניוס או בן מתתיהו היו עדים לה במאה הראשונה לספירה, מציאות שרישומה ההיסטורי, הספרותי, הלשוני וההלכתי נעלם מכל מקור עברי או ארמי בן זמנה ומקומה [במקומות רבים אומרת המחברת כי היעלמות זו אינה סבירה, למשל 'קשה להעלות על הדעת' וגו' (ראו בציטטה לעיל הערה 3); מכאן מבין הקורא הסביר שיש להעדיף את החלופה האחרת], וייתכן שאינם אלא מעין תיאור של החברה היהודית האידיאלית בעיניו של בן מתתיהו שנכתב לצרכים אפולוגטיים, נגד העמדה המבוזה שנקטו הרומאים כלפי היהודים המובסים, כפי שמציע סטיב מיוסן, אחד הבולטים שבחוקרי יוסף בן מתתיהו בזמננו [...]. לדבריו, יש להביא בחשבון את העובדה שדמותם של האיסיים עולה בקנה אחד עם התיאור האידיאלי של כלל היהודים בכתבי בן מתתיהו בכלל, ובחיבורו 'נגד אפיון', בפרט. אומץ לב, דבקות ונאמנות, פשטות אורחות החיים, שיתוף ברכוש [שיתוף ברכוש אצל כלל היהודים? היכן אמר יוספוס דבר כזה או דומה לו?], כפיפות לסדר קפדני וציות למשמעת צבאית, נאמנות חסרת פשרות למצוות ולחוקים, נטייה סגפנית, בוז לכאב ועינויים ונכונות למות על מזבח האמונה מאפיינים את החברה היהודית האידיאלית ב'מלחמת היהודים' וב'נגד אפיון', והם דומים במידה ניכרת לאידיאל של החברה הספרטנית האגדית במחשבת העת העתיקה. דחיית הנישואין, הבוז לנשים והעדר עניין בהולדת ילדים [לא היה כדבר הזה בספרטה],

וזהו, הלאה לאורך החוף, בהמשך למהלכו של אגם (או נהר), ראו: פליניוס, חקר הטבע ג, 109-8; ד, 26, 103-7, 1.89; 1, 8.29, 12, 4.93, 1.133, 1.135; יב, 1.108, וייתכן גם ו, 21, 145. *infra* זהה ל- *kata* + *acc.* ביוונית (ההצעה שהעלו בווריאציות שונות אחדים מן חוקרים התומכים בויהיו האיסיים עם כת קומראן, ושלפיה *infra hos* כשלעצמו תרגומו: מדרום להם [לאיסיים], אינה נכונה). האפשרות השנייה, שעין גדי שכנה בסמוך לקו החוף של ים המלח, מדרום ליישוב האיסיי, מתאימה לזיהוי כת קומראן עם האיסיים. על פי ההקשר בלבד קשה להכריע בין שתי האפשרויות, ויש שיקולים לכאן ולכאן. ההכרעה תלויה אפוא בממצא הארכאולוגי באזור. ואולם גם אם תמצא לומר שכונת הכתוב אצל פליניוס שעין גדי נמצאה מתחת למקום מושבם של האיסיים – וזו הכרעה שרירותית – אין בזאת ראיה למאומה: לא לכך שחורבת קומראן לא הייתה מאוכלסת באיסיים או שהאיסיים ישבו דווקא מעל עין גדי, ובוודאי לא לכך שהאיסיים לא היו קיימים. כפי שכבר נאמר לעיל, באקסקורסוס הגאוגרפי של פליניוס על סוריה ויהודה ובחיבורו בכללותו יש שגיאות חמורות מזו, הנובעות מכך שלא ביקר בארץ ישראל ובעיקר מאופי המקורות, גלגולי המידע, שיטת העבודה של פליניוס ומעורבותו. הדברים אמורים נגד דעתו של הירשפלד, שדחה את זיהוי קומראן כמקום מושבם של האיסיים והציע זיהוי מעל עין גדי. ראו: 'הירשפלד, הכמיהה אל המדבר: בקעת ים המלח בתקופת בית שני, תל אביב 2004, עמ' 115-235. לדחיית דעתו של הירשפלד מנקודת מבט ארכאולוגית ראו: D. Amit and J. Magness, 'Not a Settlement of Hermites or Essenes', *Tel Aviv*, 27 (2000), pp. 273-285; ח' אשל, 'קומראן והמגילות', קתדרה, 109 (תשרי תשס"ד), עמ' 51-62. וראוי להזכיר גם את חשיפת שרידי הדרך לאורך חופו הצפוני של ים המלח שהובילה מקומראן לעין גדי (ושלפי הצורך עברה על המצוקים). ראו: ר' פורת, 'הדרך לאורך חוף ים המלח בין קומראן לעין גדי בימי הבית השני', קתדרה, 121 (2006), עמ' 5-22. הכתוב בהערה זו, כמו בפרק בכללותו, יש בו כדי לדחות מכול וכול את השגותיו של מייסון. ראו: S. Mason, *Josephus, Judea and Christian Origins*, Peabody, Mass. 2009, pp. 241-249. וראו גם בהערה הבאה.

שייכים אף הם לאפיונים ספרטניים אלה של חברה מיליטריסטית [לחברה מיליטריסטית אין עניין בהולדת ילדים? סופרים יוונים ורומאים – ולא רק הם – הדגישו את טיפוח הילודה בחברות מיליטריסטיות לשם אספקת כוח אדם למלחמות ולכיבושים, שבהם היה ליתרון המספרי חשיבות מכרעת]. הספרטנים, הנזכרים מספר פעמים ב'נגד אפיון' כדומים ליהודים, נחשבו בספרות העת העתיקה למגלמי החברה האידיאלית: גיבורים, אמיצים, סגפנים, בזים למותרות, אדישים לכאב ולמוות, הנכונים להשליך את נפשם מנגד. לאמור, האיסיים בכתבי בן מתתיהו מצוירים בזיקה לאידיאל היווני הספרטני עתיק הימים, של חברה סגורה העומדת בסימן קולקטיביזם מיליטריסטי (תכונה של האיסיים?) ומשמעת צבאית המתנגדת לשינויים, מקדשת סדר קבוע המושתת על אידיאות נצחיות מושלמות [מנא הני מילי?], שאותו, לדבריו, מגלמים היהודים מאז ומקדם (עמ' 38 והערה 21 שם).

עצם הרעיון שההווי המיוחד המיוחס לאיסיים מבוסס על זה של הספרטנים הווי לחלוטין.⁴² הפרטים הדומים הם קיומן של סעודות משותפות והחיים האסקטיים. קבוצות שונות בעולם העתיק קיימו סעודות משותפות, לרבות חבורות פרושיות, וכן הֵטאיריאֵי רבות בחברה היוונית וההלניסטית, וגם אסכולות פילוסופיות, לרבות האפיקוראים והפיתגוראים, ובמידה מסוימת אפילו האקדמים והפריפטטים, שלא לדבר על כתות הודיות שיוספוס ידע עליהן מן הספרות ההלניסטית על היהודים (ספרות שהכיר כפי שאפשר ללמוד ממספר אזכורים). מקצת הקבוצות הללו אף ניהלו אורח חיים אסקטי ושיתופי בדרגות שונות. כיוצא בזה 'קומונות' רבות במרוצת ההיסטוריה. הדמיון אינו הופך את תיאורי האיסיים אצל יוספוס להמצאות שמקורן בדיווחים על אותן קבוצות. יתרה מזאת, האסקטיות האיסיית שונה לחלוטין במטרתה מזו הספרטנית, שכל תכליתה הייתה לקיים את העֶצמה הצבאית, שנועדה מעיקרה לשמר את המבנה המעמדי הייחודי של מדינת הלקדאמונים. מכאן גם ההבדלים הבולטים בין האסקטיות הספרטנית לביטוייה המעשיים של זו האיסיית (ראו למשל: המלחמה היהודית ב', 124-126, 134, 148). אין גם שום דמיון בין הסיסיסטיות (או פִּיִּדִיטיות [phaiditia]) הספרטניות לבין הסעודות של האיסיים, שיוספוס מסר פרטים רבים יחסית עליהן. לא מצינו למשל שהאיסיים סעדו בקבוצות של חמישה עשר איש, אכלו בעיקר מרק שחור סמיך, שתו הרבה יין,

42 המחברת (עמ' 38, הערה 21) לא טרחה לבדוק את המקורות על ספרטה, ומסתפקת בהפניה לחוקר שדן במקורות ההשראה של יוספוס, ושעמד בעיקר על הדמיון שבין 'קרטריה' (יכולת העמידה בלחצים חיצוניים ופנימיים) הספרטנית וביטוייה לקרטריה של האיסיים (בעקבות ההשוואה בין שמירת החוקים והקרטריה של הספרטנים – והם בלבד – לאלו של החברה היהודית בכללותה [ולא של האיסיים] אצל יוספוס, נגד אפיון ב', 225-228). ראו: S. Mason, 'Essenes and Lurking Spartans in Josephus' *Judaean War: From Story to History*, J. Z. Rodgers (ed.), *Making History: Josephus and Historical Method*, Leiden 2007, pp. 219-261 אותו חוקר. ראוי לציין שמייסון לא טען, וודאי שלא הוכיח, שגרסתו של יוספוס על האיסיים כולה המצאה, וגם לא העלה את האפשרות ש'יוספוס המציא את האיסיים' (אלא אם כן נמצאת אצלו התבטאות שנעלמה מעיניי). אעיר עוד כי מרבית ההשוואות שערך מייסון בין האיסיים לספרטנים אינן עולות יפה ואינן תואמות את דברי המקורות, ואילו הנותר אינו אלא נגזרות של תכונת הקרטריה. כיוצא בזה ההשוואות הלשוניות שהוא עושה למינוח צבאי. מייסון גם לא נתן את הדעת די הצורך לדמיון בין גרסתו של יוספוס לגרסתו של פילון.

ושמרו לרוב על שתיקה, וכן שהסעודות נערכו בלילה או לפנות ערב (האיסיים סעדו יחדיו בצהריים). אשר לשאר מנהגי הספרטנים, הם היו שונים לחלוטין ממה שייחס יוספוס לאיסיים (שאלת הדיוק והכרונולוגיה של מנהגי הספרטנים אינה מעלה או מורידה, שכן מדובר בתדמית הספרטנית המקובלת בספרות העתיקה, תדמית שהייתה מבוססת בעיקרה על המסורות שרווחו על חוקי ליקורגוס). והאם נשענו האיסיים על עבודת עבדים כמו שנשענו הספרטנים על הקלואטים? האם האיסיים תרגלו בתולות להתהלך, לרקוד ולהתעמל בעירום בציבור ואף לערוך מצעדים בלבוש חוזה? האם נהגו לחטוף אותן מבתי הוריהן לצורך נישואין, ולשלוח אליהן את החתנים כשהם שיכורים, וגם להביא גברים 'טובים ויפים' לבעול נשים נשואות לשם השבחת הגזע? האם האיסיים שלחו את היילודים החלשים ובעלי המומים למות על אחד ההרים? והאם רחצו את היילודים ביין? והאם נקטו דיבור חטוף (לקוני, על שם חבל הארץ שבו נמצאה ספרטה)? האם הסתפקו בדרך כלל בפתגמים קצרים ולמדו רק קריאה וכתובה בסיסית? האם הרבו באימון גופני, בתרגול נגינה ושירה, ובמיוחד בשיירי לכת צבאיים? ואלה רק דוגמאות אחדות משלל המנהגים הייחודיים שיוחסו לספרטנים.

ומה על התפתחות החיים הספרטניים, לכל הפחות במאה הרביעית, במיוחד חוסר השוויון ברכוש, היעדרם של העניים מן הסעודות המשותפות ומה שכינה אריסטו 'חופש הנשים' ואפילו 'שלטון נשים'? וכיצד הקביעה של יוספוס שחלק מן האיסיים התנורו לחלוטין מנשים עולה בקנה אחד עם השאיפה של הספרטנים לריבוי ילודה ולהגדלת מספר הלוחמים? האם גם זאת המציא יוספוס על פי ה'דגם הספרטני'? הספרות שתיארה את כל אלה הייתה זמינה ברומא, ויוספוס הכיר אותה היטב, כפי שאפשר ללמוד גם מאזכורי הספרטנים בכתביו. יוספוס ייחס לאיסיים עשרות תכונות, מנהגים וחוקים; כמה מהם ידועים גם מספרטה? כחצי תריסר לכל היותר. כיצד אפשר מלכתחילה להעלות על הדעת השוואה שכזו בין החברה הספרטנית, ששמה לכול לראש את התרגול הגופני והאימון הצבאי, ושנמנעה מלימוד ופיתוח של חיי רוח, לכת שכל עיקרה היטהרות הנפש וזיכוכה, עיון תאולוגי ולימוד הספרים הקדושים העתיקים, ואשר – לדברי יוספוס – הייתה רודפת שלום?

בסיום המובאה דלעיל קובעת אליאור כי החברה המיליטריסטית הספרטנית הייתה 'מושתתת על אידיאות נצחיות מושלמות'. הלקדאימונים היו משתוממים מן הסתם לשמע דברים מעין אלו ופוטרים אותם במכתם לקוני (רַטְרָה) סרקסטי. אולם בכך לא סגי. במקום אחר בספר נמצא כתוב: 'דומה שדברי בן מתתיהו מושפעים במידה לא מבוטלת מדברי פילון על קהילת התראפויטים, שאותם הוא משווה לאיסיים' (עמ' 37 הערה 20). על התראפויטים כבר אמרה המחברת במשתמע שתיאורם עוצב על פי חיי הסטואיקנים, ועל תיאור האיסיים אצל פילון אמרה במפורש כי עוצבו על פי תורת הסטואים – ספרטה או חכמי הסטואה? מה לספרטה המיליטריסטית ולסטואיקנים? ואוסיף: פילון מעולם לא השווה את התראפויטים לאיסיים, וספק רב אם יוספוס הכיר את כתבי פילון.⁴³

וכדי להסיר מכשול (דבר שלא נאמר בספרה של אליאור, אולם אחרים העלו אותו כאפשרות): בהערת אגב אמר יוספוס כי סגנון החיים של האיסיים היה דומה לזה של פיתגורס (קדמוניות היהודים

טו, 371), והדעת נותנת כי התכוון לפיתגוראים (אם לא הכיר ספרים מזויפים שיוחסו לפיתגורוס). אבל ההבדלים גדולים לאין שיעור הן בכמותם הן במשקלם, אם כי כמובן אפשר שהאיסיים הושפעו במישרין או בעקיפין בכמה ממנהגיהם ואמונותיהם מן הפיתגוראים.⁴⁴ האסוציאציה לפיתגוראים עלתה בדעתו מן הסתם בעקבות המידע על הסעודות המשותפות והאמונה בהישארות הנפש. להשוואה זו אין ערך יותר מן ההשוואה של הפרושים לסטואים (חיי יוסף, 12),⁴⁵ והיא נועדה להגביר את העניין של קוראי יוונית (כפי שעולה גם מניסוח האזכורים של ההלנים בשני המקורות גם יחד). כיוצא בזה ההשוואה של יוספוס בין האיסיים לקְטִיסְטִי הַרְקִיִים (קדמוניות היהודים יח, 22, על פי תיקון מתבקש). הדמיון בין הקטיסטי לאיסיים התבטא רק בפרישות של קבוצה איסיית אחת שהתנזרה מנשים (ראו להלן; ואצל סטרוֹבֹן ז, 3.3 על הקְטִיסְטִי התראקיים).

1. האיסיים והתנזרות מנשים

חוקי התורה בנוסחים המוכרים לנו אינם מתירים חיי נזירות קהילתיים [אם הכוונה לפרישות מנשים, היכן?] [...]. חוקי התורה וההלכה 'הלכה' של איוז כת? ומאימת? הידועים לנו אינם עולים בקנה אחד עם עדותו [של פליניוס] בדבר יהודים החיים חיי נזירות בתחומי ארץ ישראל (עמ' 34) [...]. האיסיים מתוארים כציבור של נזירים בפי פליניוס הזקן [...]. אפשרות אקזוטית, המנוגדת על פי פשט הדברים [ההדגשות שלי; ב.ב.] לחוקי התורה ולדרכה של הקהילה היהודית על פי התייעוד ההיסטורי הידוע לנו (עמ' 51). [...] קברים אלה [קברי הנשים והילדים שנמצאו בסמוך לבית הקברות בקומראן] מאשרים את טענת [נחום] גולב נגד זיהוי דיירי קומראן עם האיסיים המתנזרים מנשים (עמ' 48, הערה 12).

ועוד קובעת המתברת כי 'על פי המקורות', האיסיים התנזרו לחלוטין מנשים. הדברים רחוקים מאוד מן האמת, והוא הדין לקביעות באשר ל'חוקי התורה' ול'הלכה'. מאחר שענייני באזכורים המפורשים של האיסיים, לא אדון להלן במידע על הנישואין והילודה בכתבי כת קומראן, שכבר זכה לעיונים די הצורך, אלא רק במה שעולה על האיסיים מן המקורות בני הזמן הכתובים יוונית ולטינית. בגרסתו המקוצרת (מאוד) על האיסיים ב'קדמוניות היהודים' (יח, 18) אמר יוספוס רק כי 'האיסיים' אינם מביאים נשים [לכת]'. דברים מפורטים נמצאים בתיאור הנרחב בספר 'המלחמה היהודית'

44 הנושא נדון לא אחת במחקר. ראו במיוחד: E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, Berlin 1923, pp. 324, 331, 334, 358ff.; I. Lévy, *Recherches esséniennes et pythagoriciennes*, Paris 1965; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*², Tübingen 1973, pp. 445-453 (שם), עמ' 451-453; מנדלס (לעיל הערה 33), עמ' 210, הערה 15; ב' בר־כוכבא, 'פיתגורס, הרמיוס והיהודים: לשאלת ראשיתו של המיתוס בדבר מקור הפילוסופיה היוונית בחכמת היהודים', ציון, עג (תשס"ב), עמ' 443-444, הערה 162.

45 לעניין ההשוואה – המוטעית – של יוספוס בין הפרושים לסטואים ראו בין השאר: ד' פלוסר, 'פרושים וחסידים הסטואה לפי יוספוס', עיון, יד (תשכ"ד), עמ' 318-329.

(ב, 119-161). יש בו הבחנה ברורה בין שתי קבוצות איסיים: אנשי הקבוצה האחת נושאים נשים ומביאים צאצאים לעולם (שם, 160-161), ואילו הנמנים עם הקבוצה האחרת 'נרתעים מתענוגות [הבשר] כדבר רע, ומקבלים עליהם כערך נעלה (aretē) שלא להידרדר לתשוקות, והם רואים עצמם נעלים מחיי הנישואין' (שם, 120; מילולית: 'וקיים אצלם יחס של התנשאות [hyperopsia] כלפי הנישואין'). יוספוס הרחיב את הדיבור על שתי הקבוצות: על הקבוצה ה'מתנורת' כתב: 'אין הם מבטלים [את ערכם] של הנישואים ואת המשכיות הדורות [הנובעת] מהם, אולם הם נוהרים ממתירנות הנשים ומאמינים ששום [אישה אינה] שומרת אמונים ל[גבר] אחד' (שם, 121). התבטאות כה קיצונית כלפי נשים אינה מאפיינת את דעתו של יוספוס עצמו (למרות התבטאותו הנחרצת בדבר ההכרח בשלטון הגבר על האישה).⁴⁶ הסיבה דלעיל גם אינה תואמת את אופייה של הקבוצה הנזכרת כפי שהוא מתואר בסעיף קודם (שם, 119); לפי האמור מסתבר שלא הרצון להתמסר באופן מוחלט לעניינים רוחניים ולהתרחק מהנאות הגוף הוא שמניע את אותה קבוצה להתנורת, אלא 'מתירנות' או בוגדנות הנשים (שם, 121). התחושה היא שיוספוס החסיר מבלי משים פרט מסוים על דרכה של אותה קבוצה בענייני נשים, ונראה שאפשר לדלות פרט זה מדברי פילון.

גרסאותיו של פילון, שנשען על השמועה או על מקור כתוב, בלוויית הבנתו־פרשנותו, מגלות טפח ומכסות טפחיים. בספרו הקדום יותר, 'היפותטיקה' (נשתמר בחלקו אצל אוסביוס, הכנה לבשורה הטובה ת, 11, 1-18), הוא מסר שהאיסיים הם אנשים קרובים מאוד לגיל הזקנה, אנשים שכבר אינם מוצפים בורם [כלומר בנטייה הטבעית] של הגוף, ואינם מוטים על ידי תשוקות' (שם, 3). הוא גם רמז בברור שהם היו בעלי משפחות קודם לחברותם בכת, ושלחלקם (אם לא למרביתם) נולדו ילדים (שם, 13). בהמשך הקטע אמר פילון שחברי הכת אינם נשואים (שם, 14) ונימק זאת ברצון לשמור על חיי חברותא (שם), וכן בדברי גנאי בוטים כלפי נשים (שם, 14-18) מן הסוג המקובל בחיבוריו. רוצה לומר, בזמן חברותם בכת אין הם נשואים (ואין להם כל קשר עם נשים). מכאן עולה כי לא רק נפרדו מנשותיהם, אלא גם כי נקטו אקט פורמלי של גירושין מסוג כזה או אחר. מקבילות אנתרופולוגיות לנוהג זה מוכרות היטב, כגון מקבוצות של נזירים במזרח הרחוק. בתיאור מפורט של האיסיים המופיע בספר מאוחר יותר לא התייחס פילון כלל לעניין הנזירות (על שכל [אדם] מצוין [במעלותיו] הוא בן חורין, 75-91). הפרט היחיד שיש בו כדי לרמוז לפרישות מנשים הוא הקביעה שלאיש מאנשי הכת אין בית משלו, ושהם חיים יחדיו במבנים משותפים (שם, 85-86). שתיקה זו בספר שעניינו חירותו של האדם המושלם (מוסרית), יש בה כדי לעורר מחשבות בדבר ספקות של הכותב עצמו או מידע נוסף שהיה בידו, שכן פילון שש לא פעם להזהיר מפני שעבוד הגבר לאישה כתוצאה בלתי נמנעת של חיי הנישואין וטבעה השתלטני של האישה (למשל, ובקשר לאיסיים: היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה לבשורה הטובה ת, 11, 16-17).⁴⁷

בחיבור 'על חיי העיון', המוקדש לתרפויטים־מרפאים שחיו במצרים, והמקבילים במישור העקרונות

46 ליחסו של יוספוס – להבדיל ממקורותיו – לנשים ראו: T. Ilan, *Integrating Women into Second Temple History*, Tübingen 1999, pp. 85-125

47 השוו דרך משל לגרסתו של פורפיריוס, בן המאה הרביעית, על האיסיים (על ההימנעות מ[בשר] בעלי חיים

לאיסיים בארץ ישראל, אמר פילון במפורש שהיו אלה אנשים מבוגרים שעזבו את נשותיהם ובתיהם, הניחו את רכושם בידי צאצאיהם, ועברו להתגורר עם חברי הכת (שם, 13, 18). היו ביניהם גם נשים, רובן קשישות שלא נישאו מעולם (שם 32-33, 69, 83-88). הקורא מבין בעליל מן האווירה המתוארת ומן הדברים בשבח כיבוש היצר (שם, 34) כי לא התקיימו יחסי אישות בין הגברים לנשים בכת (אף שלא נזכרה הפרדה כלשהי, גם לא בשעת התפילה, ואפילו מקהלות הגברים והנשים התערבבו זו בזו [שם, 83-85]).

פילון לא הבדיל אפוא בין שתי קבוצות של האיסיים, אך מכרעת לענייני עדותו המפורטת של יוספוס, ששהה פרק זמן מסוים במדבר יהודה ולמד על האיסיים מקרוב. אפשר להניח שפילון, שלא חסך מנשים את שבט לשונו והטיח בהן דברים קשים על תכונותיהן (דברים המבטאים שנאה מפעפעת וגם פחד מפניהן), העדיף שלא להזכיר את הפלג המקיים חיי נישואין יחד עם חברות בכת. עם זאת אפשר להיעזר ברמיזות בדבריו של פילון ב'היפותטיקה' (ובדברים מפורשים על התרפויטים ב'על חיי העיון') להשלמת הרקע החסר להסבר שנתן יוספוס לדרכה של הקבוצה ה'מתנזרת': לא היו אלו מעיקרם רווקים, אלא קשישים בעלי משפחות שהולידו ילדים (וכאלה שלא נולדו להם ילדים), ואשר בשלב מסוים עזבו את משפחותיהם והצטרפו לכת. ההסבר של יוספוס בדבר מתיינות ובוגדנות הנשים מעלה את המחשבה שחברי הקבוצה ה'מתנזרת' התגרשו מנשותיהם קודם שהצטרפו לחבורה, ושלא כך כיוון יוספוס: הגירושין נעשו מחשש שהנשים שננטשו על ידי בעליהן תבגודנה בהם. וראוי גם לתת את הדעת לניסוח של יוספוס שהאיסיים 'אינם מביאים נשים [לכת]', רוצה לומר, כאשר אנשי הקבוצה ה'מתנזרת' מצטרפים לכת, הם אינם מביאים עמם את נשותיהם. ההסתייעות בגרסה של פילון לגיטימית במקרה זה: מספר חוקרים כבר עמדו על הדמיון הרב, פה ושם כמעט עד כדי זהות מילולית, בין דברי יוספוס לדברי פילון, והגיעו למסקנה שאף שיוספוס הכיר את חיי האיסיים, הוא 'קיצר' את הדרך (כפי שעשה לא אחת) ומסר פרפרזה לחלק מדברי פילון. ברם למרות כל מה שנכתב בעניין, וגם על ידי חברינו דוד רוקח,⁴⁸ ספק רב אם יוספוס הכיר את כתביו של פילון (הגם שידע על תפקידו במשלחת לקליגולה [קדמוניות היהודים יח, 259]).⁴⁹ אם כך מסתבר שפילון ויוספוס התבססו

ד, 11-13), שאינה אלא פרפרזה לדברי יוספוס בספר השני של 'המלחמה היהודית'. פורפיריוס השמיט לחלוטין את תיאור הקבוצה האיטית שנהגה להביא עמה נשים עם ההצטרפות לכת וגם לשאת נשים בתקופת החברות.

48 ד' רוקח, פרקי פילון, ירושלים תשל"ו, עמ' 125-127.

49 קרבה רעיונית ואפילו דמיון לשוני פה ושם אינם יכולים לשמש ראיה לנוכח מקורות ההשראה המשותפים. האזכור היחיד של פילון בכתבי יוספוס הוא סתמי למדי, ויש בו רק כדי לרמוז שעל פי הערכות שהגיעו ליוספוס לא נחשב פילון פילוסוף מן השורה הראשונה. יתרה מזאת, הדיווח של יוספוס על המפגש של המשלחת היהודית עם קליגולה תואם רק בעיקרון את התיאור המפורט של פילון בחיבורו 'השליחות לגאיוס', וההבדלים בולטים למדי. משמעותית לא פחות העובדה שאין אצל יוספוס אזכורים נוספים לפילון, גם לא במקומות שבהם אפשר היה לצפות להם, ובמיוחד ב'נגד אפיפון', המאוחר בספריו של יוספוס. ואין תימה בכך: פילון עדיין לא היה ידוע אפילו ליוסטינוס המרטיר, שחי ברומא דור אחרי יוספוס, למרות המאמץ הרב שהשקיע בקריאה על עניינים יהודיים, ולכן קשה להניח שכתביו של פילון היו זמינים אותה שעה ברומא. את שמו ופרסומו חב פילון לאבות הכנסייה שחיו שנים רבות אחרי יוספוס. ראו לעניין האחרון בעיקר: D. Runia, *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, Assen 1993; idem, *Philo and the Church Fathers: A Collection of Papers*, Leiden 1995, pp. 54-55, 228-239. ואולם גם אם אי אלו חיבורים של פילון היו נגישים ברומא בזמנו של יוספוס, מן הסתם לא מצא טעם להתייגע בקריאתם (וקריאה בפילון

שניהם על מקור משותף כלשהו.⁵⁰ בכל מקרה אין מניעה להשלמה הדדית של החסר בשני המקורות. מכל האמור לעיל עולה כי האיסיים נחלקו לשתי קבוצות: אנשי הקבוצה האחת נשאו נשים וניהלו חיי אישות לצורך הולדה בלבד. בקבוצה השנייה היו בעיקר בעלי משפחות, בהם אבות לילדים, וגם קשישים, שנטשו את משפחותיהם לפני שחברו לכת. אלה נהגו בפרישות גמורה כאשר הצטרפו לאיסיים. אוסיף כי מסקנות אלה אינן עומדות בסתירה למידע שבידינו על כת קומראן.⁵¹

האם ההתנהלות בעסקי נשים וילודה המיוחסת לאיסיים הייתה אפוא 'מנוגדת לחוקי התורה' ול'הלכה' כפי שקובעת המחברת בפסקנות כה רבה? בידינו מקורות לא מעטים על חיי הנישואין ועל מעמד האישה בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, וכבר נכתבו עליהם מחקרים רבים בעשרים השנים האחרונות, בהם מונוגרפיות מקיפות (לרבות מחקרים על מעמד האישה במגילות מדבר יהודה). לכל אלה אין זכר בספרה של אליאור. ולא בכדי. הצירוף 'פרו ורבו' (בר' א' 28), המוצג בתורה במפורש ככרחה, אינו ציווי, וכך עולה גם מהמשך הפסוק: 'ומלאו את הארץ וכבשׁוּ, וְרָדוּ בדגת הים' (וכי נצטוו בני האדם למשול על הדגים ולהשליט סדר ביניהם?). תפיסה זו הייתה בין השאר נחלתם של הקראים,⁵² וייתכן שקיבלו אותה במסורת, כפי שסיגלו להם הלכות צדוקיות אחרות.⁵³ גם אילו היו כל האיסיים מתנזרים לחלוטין מנשים, לפני ההצטרפות לכת ואחריה, לא היו עוברים בכך על דברי תורה. ואין להניח שהקבוצה האיסיית שאפשרה את הילודה לחברי הכת, ראתה בכך מצווה מן התורה. לכת כמו האיסיים, שדבקה בכתוב כמות שהוא (המלחמה היהודית ב, 145-147), לא הייתה כל סיבה לחרוג משיטתה בעניין זה, מה גם שחיי השיתוף וההתבודדות והחיים האסקטיים לא התאימו לחיי

מייגעת למדי) לנוכח הזולזול המוחלט וההתנכרות שגילה כלפי 'האלגוריסטים' (ראו: נגד אפיון ב, 256; על יחסו של יוספוס לפרשנות האלגורית ראו: ב' בר-כוכבא, 'החיבור האנטי-יהודי של אפולוניוס מולון', תרביץ, סט [תש"ס], עמ' 45, הערה 123; ועל שאלת הזיקה בין יוספוס לפילון ראו: שם, עמ' 38, הערה 104).

50 וראו גם לעיל הערה 27.

51 המידע ממגילות מדבר יהודה – וכן ממגילת ברית דמשק – מורה כי בני הכת שישבו בירושלים נמנעו מחיתון והולדה מפני שמחמת קדושת העיר שללו קיום יחסי מין בתחומה (וכן עשיית צרכים), ואילו בני הכת שישבו במדבר יהודה לא דחו את החיתון וההולדה. אלישע קימרון ויוסף באומגרסן כבר כתבו במקביל את הדברים בפירוט, ובעקבותיהם כתבו על כך אחרים. ראו: E. Qimron, 'Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the Two Kinds of Sectarians', *The Madrid Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls*, Madrid 18-21 March 1991, Leiden 1992, pp. 287-291; J. M. Baumgarten, 'The Qumran-Essene Restraints on Marriage', L. H. Schiffman (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, Sheffield 1990, pp. 13-24; וראו לאחרונה: E. Regev, 'Cherchez les femmes: Were the yahad Celibates?', *DSD*, 15 (2008), pp. 253-284. המידע דלעיל אינו מנוגד לדברי יוספוס הישירים והמובלעים על המניע של אותה קבוצה איסיית שפרשה מנשים. ריכוזים איסיים – ויש להניח שקטנים יחסית – נמצאו גם מחוץ למדבר יהודה, כפי שמסרו פילון ויוספוס, כשם שלאנשי קומראן היו שלוחות נוספות ('מחנות' הנוכחים במגילת ברית דמשק). משום כך אין הכרח בהשערה שהועלתה – ושאפשרית כשלעצמה – שיוספוס ראה לנגד עיניו דווקא את האיסיים הירושלמים והעלים את הסיבה האמתית, קדושת ירושלים, משום שהסבך של דיני טומאה וטהרה לא יכול היה להיות מובן לקראת היוונית. בין כך ובין כך המידע על נשים בכתבי הכת אינו עומד בסתירה לדברי יוספוס על האיסיים.

52 אהרן ניקומודיאור, כתר תורה, רמלה תשל"ב, עמ' 38. המחבר, שחי במאה הארבע עשרה, השתמש בחומרים קודמים.

53 לעניין הזיקה של הקראים לכתבי הכת ראו: ז' ארדר, אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן, תל אביב תש"ס, ובפרסומים אחרים של אותו מלומד; וכן: מ' פוליאק, 'השפעתו של הפשר הקומראני על הפרשנות הקראית', ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 275-294.

נישואים סדירים ותקינים (וכאמור פילון רמז שזו הייתה הסיבה להתנזרות). לא מקרה הוא שאין זכר למצווה כזאת בספר טוביה, בספר חנוך, בספר היובלים (המונה את מצוות בני נח), בצוואות השבטים ובספר אדם וחווה (ויהיו זמנם ומקורם הכתתי, הגאוגרפי או האתני אשר יהיו), גם לא בהקשרים שבהם אפשר היה לצפות לאזכורה. ומעל לכול: אין בכתבי כת קומראן מצווה על הולדה, למרות החומר ההלכתי הרב שהשתמר בהם.

ומה על הפרושים? יוספוס בחר בצעירותו בדרכם ובשיטתם של הפרושים (חיי יוסף, 12), והעיד עליהם כי פירושיהם לתורה וחוקיה הם המדויקים ביותר, ושהם הכת הפופולרית ביותר (המלחמה היהודית ב, 162; קדמוניות היהודים יח, 18 ועוד). והנה ציווי על ילודה אינו נזכר בכתבי יוספוס (להבדיל מהתבטאות על מטרת הנישואין [נגד אפיון ב, 199]), לא בגרסתו לסיפור בריאת העולם וגן העדן (בניגוד לאזכור מצוות בני נח), גם לא בקובץ שכתב על המצוות (מעין תקציר, מפורט למדי, של ספר שהתכוון לכתוב על מצוות התורה), ואשר שולב ב'קדמוניות היהודים' (ג, 229-286), או בפרפרזה שלו לחוקי האישות בתורה (שם ד, 244-259). אין מאומה על מצווה כזו אף בדבריו המפורטים ב'נגד אפיון' על חוקי הנישואים (ב, 199-204). קשה מאוד להעלות על הדעת שיוספוס היה פוסח על מצוות 'פרו ורבו' אילו הייתה מקובלת בזמנו על הפרושים, ואפילו רק על זרם פרושי מרכזי. במקרה שלפנינו יש לקבל את הטענה מן השתיקה, לפי שמדובר בהקשרים שבהם חייבת הייתה המצווה להימנות אילו הייתה שרירה וקיימת (ואפילו אם רק בעולמם של פרושים), בוודאי בפרקים שעניינם חוקי הנישואין. מצוות פרייה ורבייה, משעה שהותקנה, לא הייתה מנהג שאדם דש בעקביו או עלול לשבש ולשכוח מחמת העומס המתיש כמו דקדוקי הלכה בסדרי קודשים וטהרות (גם לא ברומא הרחוקה, וגם לא כשני עשורים לאחר חורבן הבית, וגם אם נניח – דבר שאינו סביר – שיוספוס ניתק כל קשר עם היהודים הרבים שהתגוררו ברומא). פילון אף הוא לא התייחס כלל לפסוק בסיפור הבריאה ולא הזכיר מצווה שכזו, לא בפירושו לבראשית ג, לא בספריו המפורטים על המצוות ובאוסף השאלות והתשובות לספר בראשית, וגם לא בהקשרים אחרים שבהם אמור היה להופיע רמז כלשהו למצווה, אם לא אמירה מפורשת (כגון בפירוט הרב על חטא הניאוף וחיי אישות בכללותם [על עשרת הדיברות, 121-131; על החוקים לפרטיהם ב, 7-80]). ההלכה המשתקפת אצל פילון אמנם אינה תמיד הלכה פרושית ארץ ישראלית (למרות המאמצים הרבים שנעשו להוכיח זאת), אולם מאחר שאין מדובר בעניין של מה בכך, יש בחסר הנזכר משום עדות נוספת המרחיקה כשלעצמה את האפשרות ש'פרו ורבו' נתפס כמצווה בכת הפופולרית ביותר בארץ ישראל.

פרייה ורבייה מוצגת במשנה כמצווה המוסכמת על בית הלל ובית שמאי (יבמות ו, ז, וביתר תוקף ופירוט במקבילה בתוספתא). ברם העדויות הראשונות להפיכת הברכה למצווה שאפשר לסמוך עליהן אינן קודמות לדור אושה, ויש בהן כדי להעיד על הימים שלאחר המרד השני או לכל המוקדם על דור יבנה.⁵⁴ אמרות שונות של חכמים אחרים מעידות שגם באותם דורות ואף מאוחר יותר עדיין היו

J. Cohen, 'Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master it': The Ancient and Medieval Career of 54
 a Biblical Text, Ithaca 1989, pp. 124-133. כהן לא הזכיר את יוספוס ופילון והסתפק בהישענות כללית בלבד
 על שיטתו של י' נוינר, שהוא עצמו לא נדרש לסוגיה הספציפית. לעומת זאת שרמר ולורברבוים ייחסו את התקנת

בחוגי הפרושים חכמים שלא ראו בהולדה חובה דתית.⁵⁵ הסיבות להפיכת רשות למצווה בידי חז"ל החל מפרק זמן כלשהו לאחר החורבן נדונו לא אחת בספרות המדעית, והוצע לכך מגוון הסברים.⁵⁶ כרגיל בחקר העבר אין לקבל הסבר אחד בלבד. צירוף של נסיבות ושיקולים וזרו כזה או אחר שנוסף עליהם, הם שהביאו לשינוי, ובהדרגה להתקבלות של התפיסה החדשה.⁵⁷ בין כך ובין כך, ה'התנורות' האיסיית על כל גווניה לא הייתה מנוגדת ל'הלכה', ובזמנה אפילו לא לזו הפרושית.

בכל האמור לעיל אין כמוהן כדי לדחות את ההנחה ששיעור הילודה בקרב יהודים היה גבוה כבר מראשית ימי הבית השני, כמקובל במזרח מקדמת דנא. גם הקטאיוס איש אבדירה, פילון, וגם סקיטוס העידו על כך,⁵⁸ ויש להתפתחות הדמוגרפית הגדולה של יהודים גם ראיות כאלו ואחרות במקורות התקופה וכן בממצא הארכאולוגי. אולם כדי להתרבות בשיעור ניכר בתנאים ששררו בפרקי זמן

המצווה לימי הלל ושמאי, כאמור ביבמות. ראו: ע' שרמר, זכר ונקבה בראם: הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשס"ד, עמ' 38; 'ל' לורברבוים, צלם אלוהים: הלכה ואגדה, ירושלים תשס"ד, עמ' 341. הטענות האפשריות בזכות המשנה ביבמות (למשל על פי גטין ד, ה; ותודה לעדיאל שרמר שהסב את תשומת לבי למשנה זו) אין בהן כדי לשנות את המאון, שכן יש להן גם פנים אחרות. למשל אפשר לומר כי הדרשנות באותה משנה לפסוק 'לא תהו בראה, לשבת יצרה' (יש' מה 18) מביעה רק השקפה כללית על היקום, ומטרת המשנה שלא לגזול את הזכות להעמיד ולדות, ולכן אין באמור ראייה להטלת חובה. ואם תמצא לומר כי חובה היא ולא זכות, עדיין אין בכך כדי להוציא משיטתם של המאחרים: לאחר שיוחסה ההלכה החדשה לשני הבתים רבי היוקרה, באו תנאים והוסיפו לה חילוקים, ראיות מן הכתובים ודברי דרשנות. ואכן עיון בניסוח המשנה מקרב אל הדעת שיש בה שילוב של פרשנות מאוחרת לנוסח הקיים. בסופו של דבר משה את הכף כאמור העובדה שהמצווה נעדרת לחלוטין מכתבי פילון ובעיקר מספרי יוספוס, המאחרים בהרבה מימי הלל ושמאי וגם מימי הבתים שנקשרו בשמותיהם. מאחר שבחילוקי הדעות דלעיל מהדהדת המחלוקת החריפה והעקרונית בין רוב החוקרים הישראלים לעמיתיהם מעבר לים, אעיר כי ייחוס המצווה לבית שמאי ובית הלל – לנוכח נטייה של מספר דמויות בולטות בקרב החכמים וההולכים בעקבותיהם להדיר עצמם מכל הנאה, לרבות חיי אישות, כאות אבל על אירועי הזמן – אינו שונה מבחינה טיפולוגית מייחוס דוקטות וכללי התנהגות מאוחרים, אנכרוניסטיים בעליל, לפילוסופים קדומים, נוהג שרווח בספרות ההלניסטית, כדי להקנות להם יתרון ותוקף. דברים ברוח זה מצאו דרכם גם למידע שנמסר לכאורה אגב אורחא. כך למשל באגדות תמימות לכאורה נרמז האיסור על אכילת אפונים שיוחס לפיתגורוס, איסור שהיה שנוי במחלוקת בין קבוצות פיתגוראיות, וזו דוגמה אחת מני רבות.

שרמר (שם), עמ' 39-41, 65-70, 91-94, 316-320.

D. Daube, *The Duty of Procreation*, Edinburgh 1977, pp. 34-37; D. Biale, *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America*, New York 1992, pp. 35-36; M. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001, pp. 17-21. כהן (לעיל הערה 54), עמ' 158-165; ד' בוירין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תרגם עדי אופיר, תל אביב 1999, עמ' 140-141; שרמר (שם), עמ' 51-70, 304-310. על ההצעות שהועלו ראוי להוסיף מה שכתב ליברמן בפירושו לדברי התוספתא 'לא ישא אדם אשה עד שתגדל בת אחותו או עד שימצא את ההגון לו' (קידושין א, ד [מהדורת ליברמן, עמ' 276]): 'ורגיל הוא שחז"ל הופכים רשות למצוה כדי להוציא מלבן של מינין' (ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ח, ניו יורק תשל"ג, עמ' 915). וראו לפניו: ד' רעועל, 'תרגום יונתן על התורה', נר מעריב, ב (תרפ"ה), עמ' 77-122.

מעניין לציין שחז"ל לא דרשו ממצוות ייבום ש'פרו ורבו' היא מצווה מדאורייתא. מסתבר כי פירשו שחובת הייבום חלה משום כבוד המת, שכן הנפטר הביע בעצם מעשה החיתון את רצונו בילדים, כאמור גם במגילת רות, כדי 'להקים שם המת על נחלתו' (רות ד 5, 10).

קטאיוס אצל דידורוס מ, 3. 8-7; פילון, נגד פלאקוס 45; על שכל [אדם] מצוין [במעלותיו] הוא בן חורין 75; סקיטוס, היסטוריות ה, 3.5. הקטאיוס העלה את הסיבה הכלכלית לריבוי ילודה: הצורך בכוח עבודה בשדות וכוח אדם למלחמות. והשוו לדבריו על המצרים וארץ מצרים: דידורוס א, 73. 9-7.

ארוכים למדי בימי הבית השני לא היה צורך במצווה מן התורה. וכדי להסיר טעות נפוצה: ריבוי ילודה לא נחשב מעולם מצווה, ואליבא דכולי עלמא אדם יוצא ידי חובתו בשני ולדות, ולא נחלקו אלא על מספר הזכרים. ריבוי ילודה היה מנהג, שנבע מאילוץ מחמת האיסור וממוסכמות חברתיות שהזמן והמקום גרמן, אליהם התווספו במשך הדורות שיפורים ברפואה ובתזונה שהקלו את הישרדות היילודים.

*

בשולי הדברים, אי אפשר עוד לעבור לסדר היום על 'תרבות המחקר' על פי תרגומים, הבאה לידי ביטוי קיצוני בספרה של אליאור. המקורות היווניים והלטיניים מצוטטים מתוך תרגומים עבריים קיימים, מהם גרועים ומטעים, ואפילו מתרגומים שנעשו מעיקרם מן הלשון האנגלית או הגרמנית.⁵⁹ במקרים לא מעטים מובאים המקורות בתרגום אנגלי, לרבות תרגומים מלשון געז (שפה שאינה מציבה קושי מיוחד לחוקרים ילידי הארץ), ואפילו מארמית (!): כך מובאים בלשון האנגלית קטעים מדברי הקטאיס איש אבדירה (שאצל דודורוס), יוספוס, ספר היובלים, ספר חנוך הראשון, צוואת לוי, צוואת אברהם, יוסף ואסנת והאפוקליפסה המיוחסת לפאולוס, משל נכתבו באנגלית.⁶⁰ כפי שאפשר לצפות מספר אשר כזה וממאמרים נלווים של המחברת, שמות ומנחים יוניים ולטיניים מופיעים שוב ושוב בצורות מוזרות ומביכות (כגון צסטיוס, יאון, *Juda Capta, Secundi Naturalis Historiae* [פעמיים]), פליני [סטיריקון?] ועוד ועוד, ואין אלו שגיאות דפוס).⁶¹ כמה פעמים יש לחזור ולומר שכתביה אקדמית על תקופת הבית השני (בוודאי כשבמרכז הדיון עומדים תוכנם וערכם של המקורות היווניים והלטיניים), ללא ידיעת הלשונות הקלסיות, עושה מן המקצוע פלסטר? וקצרה

59 למשל המחברת מסתמכת שוב ושוב על תרגומו של י"ג שמחוני לספר 'המלחמה היהודית' (המבוסס במקרים רבים על תרגום גרמני) ומצטטת ממנו, ובמקום אחר אף תוקפת כ'משפטי בלע' את הביקורת על התרגום ואת הקריאה לחוקרים שלא להסתמך עליו אלא לקרוא את דברי יוספוס במקור (רחל אליאור, www.news1.co.il מיום 26 בדצמבר 2010). וראו עוד להלן הערה 68.

60 עמ' 117, הערה 15; עמ' 137, הערה 17; עמ' 153, הערה 8; עמ' 163, 166, הערה 27; עמ' 171, הערה 12; עמ' 177, הערה 23; עמ' 203, 216, הערה 38; עמ' 218, 241, הערה 17; עמ' 242, הערה 20; עמ' 243, הערות 22, 23; עמ' 243 (פעמיים).

61 עמ' 31, הערה 14; עמ' 34, הערה 19; עמ' 64, 120, 142, הערה 15. לא קל למצוא בספר מילה יוונית או לטינית או תרגום של מילה מלשונות אלה שאינם שגויים בצורה זו או אחרת. למשל: *Naturalis historia* אינו 'תולדות הטבע' (עמ' 34) כי אם 'חקר הטבע'; 'היטל העטרה', מונח יווני-הלניסטי ממקור מורחי, היטל שאנטיוכוס השלישי ומלכים סלאוקים מאוחרים פטרו ממנו את היהודים (יוספוס, קדמוניות היהודים יב, 142 ועוד), אינו מוצג במקור כ־*aurum coronarium* (כפי שכותבת אליאור בעמ' 142, הערה 15), אלא *σφραγματικὸς φόρος* (וכי דברי יוספוס והתעודות הסלאוקיות שהובאו בספרו נכתבו לטינית?); 'גן עדן' ביוונית אינו *παράδεισον ἐν Ἐδέμ* (עמ' 163, 213); הכתוב בתרגום השבעים לדה"א כח"א 18, *παράδειγμα τοῦ ἄρματος τῶν χερουβὶν*, אין משמעו 'לתבנית המרכבה הכרוכים', שהוא חסר מובן (עמ' 188 [ההדגשות במקור]), אליאור מעתיקה את המקור העברי כתרגום ליוונית, כי אם 'תבנית מרכבת הכרוכים', המסביר את הפסוק הקשה; התעתיק של *σχολή* אינו *scola* (עמ' 76, הערה 4); וראו גם: 'ציון' 'אפוקריפה', מלשון קריפטי, סודי, גנוז בלטינית' (אליאור [לעיל הערה 2], עמ' 26). ולהתגדרות במקור היווני באותיות ביונטיות, מה עושה? דעת לנבון נקל שאין בספר ולו גם מקצת ביקורת שקסט, גם כאשר הדבר מתחייב (לעיל עמ' 292).

דעתי מהבין כיצד אפשר לכתוב פרקים ארוכים על ספר חנוך הראשון (עמ' 169-230) ללא היזקקות ללשון יוונית וגעז, כאשר כמעט כל פסוק בספר מציב בעיות נוסח והבנה קשות, וגם מצריך שחזור המקור וביקורת מקורות קפדנית. ועוד לא הזכרתי את הדיונים בספר היובלים, ואפילו 'תיקוני נוסח' (ונכון יותר לומר: תיקוני תרגום) על פי תרגומים.⁶²

סוף דבר

להופעת הספר התלווה מסע קידום אגרסיווי בארץ ומחוצה לה. במסגרת זו נקטה המחברת לשון בוטה, חסרת תקדים, כלפי חוקרי המגילות, כגון 'שישים שנות מחקר התבזבוזו [ההדגשות שלי; ב.ב.] בניסיון למצוא את האיסיים במגילות, אבל אלה לא היו קיימים, אלא הומצאו על ידי יוספוס. זאת היסטוריה של טעויות שהיא פשוט הבל ורעות רוח'; 'יוספוס המציא את האיסיים בהשראת התיאורים של אורחות החיים בעיר היוונית ספרטה'; 'כת האיסיים היא המצאה דמיונית; זה כמו להגיד שהמדינה נוסדה על ידי "הירוקים"'.⁶³ לדעתה של אליאור הצטרף יוסף דן במאמר פאנגירי על ספרה הקודם, הנושא את הכותרת הדרמטית-פיוטית 'האיסיים, ההיו או חלמתי חלום?'.⁶⁴ אין כל סיבה להטיל ספק בקיומם של האיסיים ובתמונה הבסיסית שמסר עליהם יוספוס. הטעויות של המחברת, שאינם מצטיינים בביקורת (ובקרה) עצמית, נשענים על שברי דברים שלוקטו מן הספרות המשנית, ושהוצאו לעתים קרובות מהקשרם, ובדרך כלל בלא לבדוק אותם,⁶⁵ והם מובאים בהפרזה יתרה. לעתים – ובמקרים חשובים – מייחסת המחברת לחוקרים אחרים דברים שלא אמרו ושלא עלו על לבם, ומביאה אותם כאסמכתא לדעותיה,⁶⁶ וגם מוסיפה כי הדמיון לדברי

62 'תיקוני' מקורות על פי תרגומים ראו: עמ' 137, הערה 7; עמ' 153, הערה 8; עמ' 167, הערה 28; עמ' 222, הערה 5; עמ' 241, הערה 17; עמ' 274, הערה 16. וראו דוגמה מסוג אחר: אליאור (לעיל הערה 2), עמ' 81.

63 ציטטות מדברי אליאור בעיתון 'הארץ' מה-13 במרס 2009. ציטטות כמעט זהות פורסמו במגזין 'טיים' (Time) המגזין השבועי הנפוץ ביותר בעולם, ב-16 במרס 2009, וגם בעיתונים יומיים אירופיים מרכזיים (Die Welt, Times). נראה כי הכתבות אינן מועתקות זו מזו, וההכרזה המצוטטת אינה כמסתבר בבחינת פרשנות לדברי המחברת. בזמן הרב שחלף עד שנכתב המאמר הנוכחי לא פורסמה כל הכחשה למשפטים האלה. ודוק, בניגוד לסגנונה המאופק יחסית בספרה (ראו לעיל עמ' 275, הערה 3, והציטטה בעמ' 281), בבמות הללו נקטה לשון בוטה והתלטיית. ראו גם ברשימה מפרי עטה ב-17/03/2009, <http://jwest.wordpress.com/2009/03/17/>, הנושאת את הכותרת 'Rachel Elior responds to her critics', ובה נכתב: 'the non-historical legendary Essenes of the first century C.E.'. במקום אחר כתבה המחברת: 'דומה שאין לחוקרי קומראן ולחוקרי המדינה החשמונאית, כמו לחוקרי המאה הראשונה לספירה, המתעלמים מקיומם של האיסיים דה־פקטו, את הרצון או האומץ הדרוש [ההדגשה שלי] כדי לומר זאת במפורש ולנמק את עמדתם דה־יורה' (ר' אליאור, 'לא האיסיים כתבו את המגילות', הארץ: ספרים, 13 בינואר 2010). הרצאה פומבית של המחברת ברוח זו שמורה במרשתת. הכרוות כאלה, שחזרו והובאו בפני מיליוני קוראים ברחבי העולם מפי מי שהוצגה בפניהם כראש המחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים וכמפוקדת הקתדרה לפילוסופיה יהודית, אינן עניין של מה בכך. וכך דיווח ה'טיים': 'Elior's theory has landed like a bombshell in the cloistered world of biblical scholarship'

64 דן (לעיל הערה 15), עמ' 93. המאמר ראה אור לראשונה בשנת 2005.

65 ראו לעיל עמ' 290 וכן הערה 42; ויש עוד רבים כאלה.

66 דוגמאות ראו: דימנט (לעיל הערה 4), עמ' 31, 32, 44. וראו גם אצל אליאור, עמ' 65 הערה 31 על גדליהו אלון, ושם

המקורות.⁶⁷ על כל אלה נוספה לעתים מזומנות התעלמות – ביודעין או שלא ביודעין – מדברי המקורות עצמם או מממצאי המחקר כאשר אלה סותרים בעליל את שיטתה של המחברת.⁶⁸ השיגאות הרבות בהצגת המגילות והכתוב בהן⁶⁹ גם הן אינן מגבות את הטון הסמכותי של המחברת. בדיון במקורות ובספרות המחקרית בולטים התמצאות חלקית מאוד בהיסטוריה ובתרבות של העולם העתיק (לרבות המזרחי)⁷⁰ ובדיסציפלינה ההיסטורית בכללותה (חרף ההתדרות בציטוטים מכלי שני מכתבי אריסטו, וולטר, פון רנקה, ולטר בנימין, ברוננו שולץ וקרל פופר), היעדר כל ידע בלשונות של העולם הקלסי וגם היכרות קלושה למדי עם ספרות המשנה והתלמוד ומחקרה.⁷¹ כל זאת בעסק גדול, ובלוויית קביעות נחרצות חסרות כוסי, כשלים לוגיים ומתודולוגיים חמורים וכן כשלים הכרוכים בשיקול דעת בסיסי.⁷² ההשתלחות ולשון הזלזול שנוקטת אליאור כלפי חוקרים דגולים של המגילות וימי הבית השני ומסע הפרסום שנלווה לספר אין בהם כדי להקנות לו יתר אמינות ותוקף. מידת הצניעות וההתרחקות מכל שאון, שכה אפיינו את דרכם של האיסיים, יפה גם לכל מי שבא לחלוק על עצם קיומם.

- גם הערה מזורה על השתמרות ספרי הנוך והיובלים, וממנה לתולדות 'ביתא ישראל'.
- 67 כך כותבת המחברת 'המקורות' מייחסים לאיסיים צמחונות (עמ' 37), שיוספוס כותב כי היהודים מנהלים את חייהם באורח שוויוני (עמ' 38, הערה 21), שפילון משווה את התרפויטים לאיסיים (עמ' 37, הערה 20), וכן שלדברי פילון כת התרפויטים 'סולדת' מחיי הגישואין (עמ' 33). ואלה הם אך מעט מזעיר.
- 68 דימנט (לעיל הערה 4) עמ' 27-26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 40, 41, 43, 46 (הערה 28), 48, 52, וכן לעיל עמ' 278-281, והערה 12, 16-17, 19, 21, 23-24. בעמ' 35-37 בספרה אליאור מצטטת את תרגום שמהוני לתיאור האיסיים ב'מלחמה היהודית', לרבות הדברים המפורשים על הפלג האיסי הנשוא נשים ומוליד ילדים, אך מתעלמת מכך בדבריה העוקבים על הגזירות של האיסיים (לעיל עמ' 292-293). אם לנקוט את הגישה המקלה, אפשר שאליאור הוטעתה במקרה זה על ידי התרגום החופשי של שמהוני לפתיחת הקטע שמוצגת בו 'הקבוצה' (tagma) הזאת; וראו לעיל הערה 59 על השימוש בתרגום שמהוני.
- 69 דימנט (שם), עמ' 28-52.
- 70 על העולם המזרחי העתיק ראו לעיל הערה 7; על ספרטה ראו לעיל עמ' 292-293; על הסטואים, האסכולה הבולטת והמשפיעה ביותר בתקופה ההלניסטית-הרומית, ראו לעיל עמ' 285-286; על ההיסטוריה ההלניסטית והיהודית-ההלניסטית ראו בספר, עמ' 48-49, 64-65, 129, הערה 32. חוסר ההתמצאות של המחברת בהיסטוריה הרומית ושיבוש מידע שלוקט מערכים אנציקלופדיים ודומיהם ניכרים בעמ' 31, וכן בעמ' 34, הערה 18.
- 71 ראו לעיל עמ' 283-284, 295-298.
- 72 ראו בפירוט רב: אולמן-מרגלית (לעיל הערה 4). המאמר חושף את הכשלים האלה בספרה של אליאור מנקודת הראות של חוקרת הרציונליות והחשיבה המדעית. על ראיות ממדעי הנומורולוגיה, הגימטריא והנוטריקונים השוו לעיל עמ' 277-278 והערה 8.

נספח א

להערה 17: על התעתיק ḥssaioc

מאת

אלכסיי (אליהו) יודיצקי

כבר לפני כ־120 שנה הראה גוסטף דלמן כי המילה ḥssaioc מתפרשת ללא קושי כתעתיק של שם עצם ארמי שנגזר מן השורש אס"י, השייך לשדה הסמנטי של בריאות, רפואה. לדבריו מסתבר שהתעתיק ḥssaioc משקף את שם העצם אָסַאי שמשמעו: רופא, מְרַפֵּא.⁷³ משקלו qattāl, המכונה משקל בעלי מקצוע, ובו שקולים בדרך כלל שמות העצם המציינים מקצוע או תכונה, כגון סַפֵּר, סַבֵּל. אמנם בניבי הארמית משמשת במשמע רופא צורת הבינוני אָסִי,⁷⁴ אך דלמן מצא שבארמית השומרנית מזדמנת הצורה הדגושה אָסַאי במשמע רופא, מרפא.⁷⁵ למעשה בניב ארמי זה השם אָסַאי הוא הרגיל, ואילו הבינוני אָסִי אינו בנמצא.⁷⁶

ההגייה המשוערת של אָסַאי הייתה מעין assāy. התעתיק ḥssaioc מתאים להגייה המשוערת, להוציא את התנועה הראשונה. אלא שליד עיצור שורק, כגון s, התנועה הנמוכה a נוטה להפוך לתנועה קדמית מוגבהת e/i, בייחוד בהברה לא מוטעמת כמו במקרה שלפנינו. התופעה הזאת ידועה מתעתיקי אוריגנס, תעתיקי היירונימוס וניבים עבריים אחרים.⁷⁷ מבחינה פונטית לא ייפלא אפוא ש־assāy נהפך ל־essāy, המשתקף בתעתיק ḥssaioc.

לצד התעתיק ḥssaioc מופיע לעתים בכתבי היד של יוספוס התעתיק ḥssaioc. מקורו המדויק של תעתיק זה והשתרבותו לכתבי היד עדיין טעונים בירור. עם זאת אפשר להעיר כי בכתבי יוספוס השמות העבריים המסתיימים בתנועה מקבלים לעתים את הסיומת voc ונגזרותיה בעלת העיצור החוצץ n,

73 ראו במהדורה הראשונה של הדקדוק של דלמן: G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig 1894, p. 128, n.1. ורמש העלה את האפשרות שהתעתיק מביע את צורת הבינוני אָסִי. ראו: רמש (לעיל הערה 16), עמ' 23. אך באָסִי התנועה הראשונה, המיוצגת בקמץ, היא ā ארוכה, ואין דרכה לשנות את איכותה בהשפעת הסביבה הפונטית. כמו כן יש קושי להבין מדוע בתעתיק מוכפל העיצור s, שהרי באָסִי הוא אינו מוכפל. עם זאת ראוי לתת את הדעת על התעתיק messiah לעומת מְשִׁיחַ העברי. השוו עוד פירוש היירונימוס לעמ' ד, יג ולחב' ג, יג, וראו עוד בהערה הבאה.

74 מעניין שבעברית ובארמית קיימת תפוצה משלימה של צורות הבינוני של בניין קל רופֵּא ואָסִי לעומת צורות הפועל רַפֵּא, אָסִי, הנוטות בבניין פיעל/פעל. לאור עדות מסורת שומרון המובאת להלן ראוי לבדוק מחדש אם נכון הסיווג של השם אס"י מן הטקסטים הארמיים הקדומים הלא מנוקדים לבניין קל, שכן הניקוד המשוער מבוסס על העדויות המנוקדות, שהקדומה שבהן מאמצע האלף הראשון לסה"נ.

75 ראו לעיל הערה 73.

76 A. Tal, *A Dictionary of Samaritan Aramaic*, I, Leiden 2000, pp. 52-53. משום כך ספק אם נכון הבידול הסמנטי בין אָסִי לבין אָסַאי שהציע דלמן.

77 א' יודיצקי, 'התנועות החטופות בתעתיקי הטור השני של המשושה', לשוננו, סז (תשס"ה), עמ' 132-134, וההפניות שם.

= ζιφηνοι כגון אֵלֶה. ⁷⁸ וכן יש להשוות לצורות נטויות, כגון אֵלֶה. ⁷⁸ וכן יש להשוות לצורות נטויות, כגון ζιφηνοι = ἄσανος = אסא; ἤλανος = (המלך) אֵלֶה. ⁷⁸ וכן יש להשוות לצורות נטויות, כגון ζιφηνοι = זיפים. ⁷⁹ ייתכן אפוא שהצורה ἐσσηνος היא מעין צורת שייכות, כלומר: 'שייך לקבוצת האיסיים' = הגזורה ביוונית מן הצורה ἄσσαιος, שבה דבק ההגאים αιος נתפס כסיומת המילה, כמו χετταιος = חֲתִי. ⁸⁰

D. A. Schlatter, *Die hebräischen Namen bei Josephus*, Gütersloh 1913, pp. 15, 19 78

שם, עמ' 44. 79

שם, עמ' 52. 80

נספח ב

להערה 31: הבייתוסים והאיסיים

אציג בקווים כלליים את הצעתי, ואתמקד בהיבטים העקרוניים וההיסטוריים: אפשר שהשם בייתוסים, שאינו אלא בית בייתוס,⁸¹ שמם של הכהנים הגדולים לבית בייתוס, שימש גם כינוי גנאי לאיסיים, שכוונתו המקורית לדמותם לבית בייתוס. במרוצת הדורות נשתכחה לעתים קרובות הכוונה המקורית, ובייתוסים נזכרו לרוב כשם נרדף לצדוקים משום זיקתם של הכהנים הגדולים לצדוקים או בגלל הדמיון הרב בין שתי הכתות בהלכה.

כבר הצורה בייתוסים היא עיוות פונטי קל שיש בו כדי ללגלג, במקום בויתוסים או בואתוסים,⁸² והמילה היוונית בואתוס (בויתוס) כשלעצמה יש בה נימה בולטת של זלזול ופיהות הערך.⁸³ כינוי הגנאי בייתוסים ניתן על ידי מקצת מתנגדי הכת, במקביל לשם החיצוני איסיים-מרפאים, שהייתה בו נימה מסוימת של שבת. התופעה אינה בלתי ידועה בשמות של כתות דתיות וגופים פוליטיים, והיא רווחת כאמור גם בכתבי כת מדבר יהודה. ייתכן שהכינוי נוצר בדרך האסוציאציה בעקבות הדמיון הלשוני המסוים בין איסיים לבייתוסים (במיוחד אם היו דוברי עברית או ארמית, שהפרידו באופן טבעי את המרכיב 'בית' מן השם היווני). עם זאת אין הכרח בדמיון פונטי כדי ליצור כינוי גנאי.

הבייתוסים המקוריים נקראו על שם בואתוס בויתוס. אבי המשפחה עלה מאלכסנדריה לירושלים (קדמוניות היהודים טו, 320), והורדוס מינה את בנו שמעון לכהונה הגדולה, ולימים היה שמעון לחתנו. הכהנים לבית בייתוס נודעו בספרות חז"ל כרודפי בצע ומטילי מרה על סביבתם ('אוי לי מאלתן'), נפטיסטים העושקים את הציבור באמצעות קרוביהם בעלי המשרות, ו'עבדיהן באין וחובטין עלינו במקלות' (תוספתא, מנחות יג, כא; בבלי, פסחים נז ע"א), וכמי שמתהדרים בכלי כסף וזהב.⁸⁴ או במילים אחרות, בריונים גסי רוח ונהנתנים. ספק רב אם אנשים אשר כאלה התקינו חומרות הלכתיות מן הסוג שייחסו חכמינו לבייתוסים, או שהיו מתוארים כבעלי השקפה תאולוגית משלהם הגורסת כמסתבר מתן דין וחשבון בעולם הנשמות, כפי שהוצגו הבייתוסים במסורת אגדה ידועה באבות דרבי נתן על היווצרות הקרע בין צדוקים לפרושים (ראו להלן). ולא הרי מקרה בית בייתוס כמקרה הצדוקים.⁸⁵ ומתחייב גם הרהור גדול אם אכן אפשר להניח במחי יד כי בעלי המסורת הראשונות

81 ולא בית סין וכדומה. ראו לעיל עמ' 283, הערה 9.

82 שרמר (לעיל הערה 16), עמ' 297-298 (אף ששרמר עצמו סבור שבייתוסים לעולם בית בייתוס).

83 ביוונית: עוזר, סייען, שרת. כמו בדמוטיקי של ימינו, האינטונציה עשויה הייתה להעצים את מידת הזלזול. המילה ציינה תחילה את קריאת הזירוה להסתערות בקרב.

84 בנו"א של אבות דר' נתן: 'בייתוסין על שם בייתוס שהיה משתמש בכלי כסף וכלי זהב'. ויש לגרוס בהמשך: 'שהיתה דעתן גסה עליהם' (מהדורת שכטר, עמ' 26 בהערות כהגהת הגר"א). זו אמנם תוספת הנעדרת מנו"ב העדיף (ראו להלן והערה 89). אולם היא משקפת את תדמיתו של בית בייתוס.

85 הגם שעם כת הצדוקים, ההחמירה בהלכה, נמנו האריסטוקרטיה והכהונה הגדולה – כנראה לרבות בית בייתוס – הרכושניות, הנהנתניות וגסות הרוח (ראו למשל: המלחמה היהודית, ב, 166). לכת הצדוקים בסוף ימי הבית היו שורשים היסטוריים בני מאות שנים. כדרך של אליטות עשירות ושליטות, היא הייתה שמרנית מטבעה ודאגה לקיום מעמדה ונכסיה באמצעות שימור הסדר הקיים, ועל פי דגם חברתי ודפוס התנהגות מוכר הגיעה במרוצת השנים

שביסוד האגדה באבות דר' נתן, שלפיה צדוק ובייתוס היו חכמים שפרשו מתלמידיו של אנטיגונוס איש סוכו מחמת מחלוקת תאולוגית, אכן טעו עד כדי כך, והקדימו – לימי אנטיגונוס איש סוכו, דהיינו לדור המרד החשמונאי – את זמנם של הבייתוסים, שושלת הכהונה הגדולה שבאה ממצרים רק בימי הורדוס, ואף הפכו אותה לכת חכמים; או שמא היו מוכנים להרחיק לכת במידה כזו לצורך הפרשנות המאולצת (והבלתי מתחייבת) למאמר של אנטיגונוס איש סוכו ('אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס'). כל זאת בשעה שבית בייתוס היה ידוע בתור בית כהונה מאוחר מספרות חז"ל עצמה, וכל בר דעת יכול היה להבין שהסיפור מכוון אליהם, ושהבייתוסים הנזכרים במפורש בסופה של אותה מסורת אינם אלא בית בייתוס. משום כך עולה על הסף האפשרות שהשם בייתוסים שימש במקביל להוראתו המקובלת כמכוון לכהונים מבית בייתוס, גם כינוי גנאי לכת בעלת ייחוד תאולוגי ו/או הלכתי.

כבר בדרך האלימינציה מסתבר שהכוונה לאיסיים או לפלג איסיי כלשהו, והייתי מניח כי כינוי הגנאי היה שגור בימי הבית בעיקר בפיהם של פרושים, כעקיפה המרמזת שהאיסיים, המחמירים לכאורה במצוות, מתחזים למעשה בדומה לבני בייתוס הנמנים עם הצדוקים המחמירים בהלכה, אבל במציאות הם יפה דורשים ואינם עושים. ואולי כוונת הכינוי מרחיקה לכת יותר: האיסיים, הידועים כצנועים וכמסתפקים במועט, כמי שמתרחקים מכסף וזהב, וכרודפי שלום בין אדם לחברו, כמוהם כבייתוסים, שאינם מצערים עצמם בעולם הזה, אוגרים כסף וזהב, וגם נוהגים באלימות כלפי זולתם. והיה זה גידוף חסר יסוד, ככינוי גנאי לא מעטים שנוצרו רק כדי להטיל דופי, ושהפכו אור לחושך ומתוק למר, והם הלכו והשתרשו, ובמשך השנים השתכחו כוונתם ומרתם המקוריות. ודי אם ניזכר בשם פרושים – פרושים, לכת שדרכה הבסיסית הייתה מנוגדת לפרישה ולהיבדלות מן הציבור.⁸⁶ ואי אתה יכול לדעת אם במקרה של האיסיים נאמרו הדברים מלכתחילה בדרך היתול וכדי להתקלס בהם בלבד, או במטרה להציגם כצבועים, כדרך שהוצגו הפרושים בברית החדשה (מתי כג ומקבילותיו), ומקצתם גם במקורות אחרים ששרדו בספרות חז"ל (ירושלמי, סוטה ה, ה [כ ע"ג; טור 929]; אבות דר' נתן, נו"ב, מה [מהדורת שעכטער, עמ' 124] ועוד).

בין כך ובין כך, כתות סגורות שגם נהגו מסתורין בעצמן (על הסודיות בקרב האיסיים ראו: המלחמה היהודית ב, 141), משכו מאז ומתמיד אש מרוכזת מצד מתנגדיהן, וההסתגרות והמסתורין קראו לא אחת להפעיל את הדמיון הפרוע ולתאר את מייסדיהן (ולעתים גם את חבריהן) בצורה קיצונית כשרלטנים, הדוניסטים, רודפי בצע ואכזריים, ואף כנוהגים במתירנות מינית, גם כאשר אורחם

לידי ניוון ביחסה לתורה ולמצוות, והלכותיה שקפאו הפכו מצוות אנשים מלומדה, תדיר מתוך זלזול במצוות שבין אדם לחברו והתעלמות מהן (ראו הסתייגות בכיוון שונה: קדמוניות היהודים יח, 16-17). לעומת זאת בית בייתוס היה בית כהונה חדש שבא מחוץ לארץ ישראל בימי הורדוס ופעילותו הצטמצמה לימי דור אחד בלבד (הידיעה בקדמוניות היהודים יט, 297 בעייתית; השו"ת שם טו, 320; טו, 339). האומנם אנשים כבני בייתוס המציאו שיטה הלכתית משלהם, או קיבלו עליהם – להבדיל מדרישה וכפייה על הזולת – עם עלייתם ממצרים הלכות מחמירות זהות או דומות לאלה שגיבשו הצדוקים בראשית דרכם, דורות רבים קודם לכן, ועם זאת יצרו תאולוגיה עצמאית משל עצמם?

86 ראו לעיל עמ' 281 והערה 22.

ורבעם היו ההפך הגמור. בהקשר של האיסיים – שיוספוס השווה לפיתגוראים⁸⁷ – די אם אזכיר מן העולם היווני-הרומי את הדרך שבה הוצג פיתגורס (ולא אחת גם דמויות או קבוצות פיתגוראיות) על ידי מתנגדי הכת.⁸⁸

מקור המפתח לענייננו נמצא, כפי שכבר נרמז לעיל, באבות דר' נתן (וביתר דיוק, בנוסח ב, שהוא הנוסח הקדום יותר⁸⁹). מסתבר שחיבור זה שימר – בגלגולי נוסח – מסורת קדומה יחסית על הבייתוסים.⁹⁰ וזו לשון הכתוב, בהשמטת תוספת מאוחרת אחת:

שני תלמידים היו לו (לאנטיגונוס איש סוכו) צדוק וביתוס וכיון ששמעו את הדבר הזה⁹¹ אמרו להם אילו הייתם יודעים שתחית המתים מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבוא היו אומ' כן הלכו ופירשו להן ויצאו מהם שתי משפחות <רעות> צדוקים ובייתוסים <וקראו צדוקים לשם צדוק בייתוסים לשם בייתוס>.⁹²

לפנינו סיפור אפונימי – מן הסוג השכיח בספרות הייסודים – על ההינתקות של הצדוקים והבייתוסים משאר תלמידיו של אנטיגונוס איש סוכו, דהיינו מן הפרושים, ועל הפרדותם של הצדוקים והבייתוסים אלה מאלה. הדבר נעשה כמקובל בדרך של האנשת הכתות לדמויות של מייסדים (צדוק

87 ראו לעיל עמ' 293 והערה 44.

88 ראו: בר-כוכבא (לעיל הערה 44), עמ' 418-428. לא בכדי האיצו ההיבדלות היהודית והאיסור על כניסת נכרים למקדש את המצאת עלילת החמור ועלילת הדם העתיקה. על השחרת דמותו של היריב ללא כל יסוד כאמצעי לגיטימי כאשר טובת הציבור דורשת זאת (וגם בנסיבות אחרות) עיינו: בר-כוכבא (לעיל הערה 49), עמ' 10, הערה 10, ושם דוגמאות מן העולם היווני והרומי. דומה שהמתמצאים במלחמת המתנגדים והחסידים, בכרזות הפשקווילים ובעיתונות החרדית הקיצונית, אינם זקוקים לדוגמאות נוספות.

89 לעניין קדמותו ועדיפותו הכללית של נו"ב ראו: מ' קיסטר, עיונים באבות דרבי נתן: נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 3-12, 142, 195. עדיפותו של נו"ב בקטע הנדון נראית בעליל, והיא עולה גם מן המקבילה אצל פסידורקלמנס (ראו ההערה הבאה).

90 על השאלה המורכבת בדבר זמנו של אבות דר' נתן ראו: קיסטר (שם), עמ' 4-8, 122. בניגוד לדעתם של שכטר, פינקלשטיין, ליברמן ואורבך, שראו באבות דר' נתן חיבור תנאי, הגיע קיסטר למסקנה דלקמן: 'לא נוכל לקרוא בתמימות בספר זה לאחר שראינו את גלגולי מסורתיו גם במקום שמקורן קדום ואפילו תנאי [...] על אף הדרך הארוכה שעברו המסורות באבות דר' נתן, אל לנו לזלזל בה מכל וכל. כמה פעמים אפשר למצוא קווי קדמות במסורות החיבור' (שם, עמ' 7). ובמקום אחר: 'תהליכי ההתפתחות, שחיקה, עירוב והמרה מהותיים כל-כך אינם מאפשרים לנו להתיחס לאבות דר' נתן – לא לנו"ב ולא לנו"א – כאל חיבור תנאי כפשוטו, גם בשעה שהחומר ביסודו תנאי'. עם זאת קיסטר סבור בדיון שהמסורת על צדוק ובייתוס קדומה יחסית והייתה קיימת בימי התנאים; ראו: שם, עמ' 155-157, 268-270, ובעמ' 156, 157. הערה 201 הפניה למקבילה בפסידורקלמנס (Recognitions 1.54). כפי שניכר בעליל, מקבילה זו היא עיבוד נוצרי של המסורת המשתקפת באבות דר' נתן, עיבוד שהגיע לידיו מראשית המאה הרביעית, ושהוא עצמו עבר גלגולים קודמים, שיבושים והתאמות. יש בכך משום ראיה מכרעת לקביעה של קיסטר בדבר קדמותה היחסית של אותה מסורת.

91 בנוסח הנוכחי נוסף: 'שנו לתלמידיהם ותלמידיהם <לתלמידיהם> אמרו דבר מפי רבן ולא אמרו פירוש'. מכאן עולה כאילו ההפרדות מיוחסת לימי 'תלמידי תלמידיהם' של צדוק ובייתוס. ואולם על פי משפט המעבר (זכיון ששמעו את הדבר הזה) מסתבר כי הנוסח הקדום קבע את הפילוג לימי צדוק ובייתוס עצמם. ראו: קיסטר (שם), עמ' 270, ועיינו גם עמ' 269.

92 אבות דר' נתן, נו"ב, י (מהדורת שעכטער, עמ' 26). וראו גם הסינאופסיס (ובו גם נוסח ה'ערוך'): קיסטר (שם), עמ' 33-34.

וביתוס), דרך הממחישה ומפשטת תהליכים היסטוריים, ובמקרה זה מתוך יישום כינוי הגנאי שמקורו בבייתוסים מסוף ימי הבית ל'הרוס אפונימוס' האיסיי, ובאמצעות שאלה מתחכמת מן הסוג המקובל בספרות האגדה. המועד שנקבע לאירוע, דור התלמידים של אנטיגונוס איש סוכו,⁹³ תואם בקירוב את זמן ההתפצלות לשלוש הכתות, הפרושים, הצדוקים והאיסיים, כפי שמשמע מיוספוס (קדמוניות היהודים יג, 171-173), דהיינו בימי מנהיגותו של יונתן החשמונאי. אם כן, ושוב בדרך האלימינציה, הבייתוסים אינם זהים לצדוקים (או מהווים פלג צדוקי) כי אם לאיסיים, שנפרדו מן הפרושים והצדוקים.

זאת ועוד, לפי הכתוב שתי הכתות⁹⁴ הפורשות כפרו בתחיית המתים. לאור ההקשר והעובדה שהלכות שונות יוחסו לצדוקים ולבייתוסים גם יחד, ושהכלל ההלכתי העקרוני בהלכות שיוחסו בדברי חז"ל לבייתוסים בלבד זהה לדרכם של הצדוקים בהלכה, אפשר להבין כי הבייתוסים נבדלו מן הצדוקים בעיקרון או בעקרונות תאולוגיים מרכזיים. על פי אבות דר' נתן ההתנגדות לאמונה בתחיית המתים היא שהביאה לפרישה של הצדוקים והבייתוסים מתלמידי אנטיגונוס איש סוכו, דהיינו מן הפרושים.⁹⁵ קל להגיע לתמימות דעים בדחיית תחיית המתים, שהייתה בעייתית כל כך; קשה יותר להסכים על עקרונות ודקדוקי הלכה. ואם לא חלקו הבייתוסים על הצדוקים בענייני הלכה, מדוע פירשו מהם? הדעת נותנת אפוא כי האמונה הפופולרית והסבירה יותר בהישארות הנפש – שידועה גם מן המקרא, ושרוחה בעולם המחשבה היווני – היא שגבהה ביניהם. ואפשר היה לצפות שהיא, בהיותה המכנה המשותף הנמוך יותר, ולא האמונה בתחיית המתים, תימסר כסלע המחלוקת בינם ובין תלמידיו האחרים, הפרושים, של אנטיגונוס איש סוכו, אילו הייתה תמימות דעים בענייני בין צדוקים לבייתוסים (ואכן נו"א הוסיף: 'עולם אחר [הבא]'). והנה יוספוס מסר כי שתי הכתות כפרו בתחיית המתים, אבל בעוד הצדוקים כפרו בהישארות הנפש (וכך גם מתי כב 23-32 ובמקבילות), האיסיים דבקו בה. על כך יש להוסיף את האמונה בגזרה הקדומה (שגם היא פופולרית בעולם היווני מקדמת דנא), שהתוותה במידה רבה את חשיבתם ואת דרכם של האיסיים, ושגם ביחס אליה נבדלו מן הצדוקים, שכפרו בה מכול וכול⁹⁶ (וקיימת לא אחת זיקה בין שתי האמונות בדתות ובקבוצות דתיות). אשר להלכה האיסיית, מן המעט שאפשר ללמוד עליה מיוספוס עולה החמרה יתרה ודבקות בלשון הכתוב, כדרכם של הצדוקים, ומה שחשוב יותר לענייננו – כשיטתם של הבייתוסים.

93 לאמור דורו של יוסי בן יועזר איש צרידה, דודו של 'יקים איש צרורות', הלא הוא אלקימוס (בראשית רבה סה, כז [מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 742]), ששימש כוהן גדול סמוך למותו של יהודה המקבי ובראשית ימי מנהיגותו של יונתן (מקבים א ט 54). הפילוג לא התרחש מן הסתם ביום אחד, והיה זה תהליך הדרגתי, אם כי אפשר שהיה וזו שהאיץ את התהליך או חתם אותו.

94 בנו"ב: 'משפחות'; בנו"א: 'פרצות'. אין לייחס להבדל משמעות מיוחדת, ואין לתלות בו מה שאין בו (נגד דעתו של רגב [לעיל הערה 29], עמ' 45-46). המילה משפחות, שפירושה במקרא גם עמים וקבוצות, מופיעה בהוראות מקבילות בלשון חכמים (כגון 'שתי משפחות רעות כנעניים ומצריים' [בראשית רבה סא, ז [מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 666]). מכל מקום המסגרת של סיפורים אפונימיים הייתה מטבעה מאו ומתמיד 'משפחתית'.

95 בנו"א: 'אילו היו יודעין אבותינו שיש עולם אחר ויש תחיית המתים'. נחיתותה של גרסה זו עולה גם מאי ההתאמה למידע על כפירתם של הצדוקים בהישארות הנפש (ראו להלן).

96 יוסף בן מתתיהו, המלחמה היהודית ב, 154-158; קדמוניות היהודים יג, 172-173; יח, 14-18.

משלימות בעקיפין את מערכת המשוואות דלעיל העובדות המוכחות – והבדלים שוליים אינם מעלים ואינם מורידים – שההלכה של כת מדבר יהודה דומה להלכה הצדוקית/הבייתוסית (ושונה מן ההלכה הפרושית); שיש נקודות זיקה ברורות בינה לבין ההלכה האיסיית שאצל יוספוס הן ברמת העיקרון והן בפרטים; ושנשי כת קומראן האמינו בדבקות, כמוהם כאיסיים, בהישארות הנפש ובגזרה הקדומה (בניגוד לצדוקים), אבל – לכל הפחות כמשתמע מכתבי הכת (להבדיל מחיבורים חיצוניים שנמצאו בספרייתם) – לא בתחיית המתים (בניגוד לפרושים).⁹⁷ מכל זה מתבקש זיהויה של כת מדבר יהודה עם כת האיסיים או – לכל הפחות – עם זרם חשוב בקרבם.

החלוקה המשולשת של יוספוס שהיא יסוד לאלימינציה דלעיל – חלוקה שיצאו עליה לא מעט עוררין – טבעית להרבה חברות ולתחומי חיים רבים. זו דרכו של עולם להבדיל בין שתי גישות בסיסיות עקרוניות ודרך ביניים (לרוב, אם כי לא תמיד, שביל הזהב), ופעמים מופיעה במקום דרך הביניים דרך אחת (לעתים רחוקות יותר שתיים) קיצונית במיוחד. לכל קוטב וגם לדרך הביניים יש הסתעפויות והתפלגויות משלהם (שלא לדבר על ניואנסים), ודי להתבונן בהתפלגויות ותת-התפלגויות בנות ימינו על רקע דתי, חברתי-כלכלי או לאומי. יוספוס מסר על שלוש תנועות עיקריות לא משום שהייתה לו חיבה מיוחדת לחלוקה משולשת או משום שהושפע מאפלטון (גם טענה כזו נשמעה במחקר הכתות); הוא ויתר על אוכור פלגים ותת-כתות אשר לא נבדלו זה מזה בעקרונות תאולוגיים ובכלל ההלכתי העקרונות (שהם בסופו של דבר הבסיס התאורטי לכל המחלוקות האחרות), אלא רק בפרטים של חיי יום יום ובדקדוקי הלכות. גם עם האיסיים נמנו קבוצה שחייתה עם נשים וקבוצה שנמנעה מכך,⁹⁸ וסביר שהיו התפלגויות נוספות בקרב האיסיים על רקע חילוקי הלכות או מנהגים. נזכור שגם כת מדבר יהודה חילקה את העם היהודי בזמנה לשלוש כתות: אפרים, מנשה ויהודה,⁹⁹ אף שגם היא ידעה על פלגים נוספים. מן המסורת באבות דר' נתן מסתבר כאמור כי ההבדל הבסיסי בין צדוקים לבייתוסים היה בעיקרון או בעקרונות תאולוגיים. משום כך החלוקה המשולשת רלוונטית לענייננו. למרות כל האמור לעיל אין בכוונתי לשלול לחלוטין את האפשרות ההפוכה (והעיר לי על כך ידידי מנחם קיסטר, וזו דעתו¹⁰⁰), שהחילופים והזיווגים במסורת חז"ל בין צדוקים לבייתוסים הם אשר הביאו ליצירת המסורת האפונימית באבות דר' נתן. ולמותר להזכיר כי גם 'מסורת תנאים' המתייחסת לימי הבית עלולה להיות כל כולה פרי הדמיון,¹⁰¹ ולא רק העיצוב האפונימי. מנגד אין להתעלם מהקדמתם

97 לכך כיוון כמסתבר זוסמן: 'לגבי שתי השאלות – מי היו בני הכת [כת קומראן] ומי היו הבייתוסין – אנו עומדים בפני בעיה דומה. מצד אחד, הם שניהם קרובים לצדוקים (ההלכה שבמגילות הכת, וזיווגים של הבייתוסים עם הצדוקים אצל חז"ל), ומצד אחר, הם אינם צדוקים וגם לא פרושים אלא כת שלישית (האיסיים כתואמים עולמם של בני הכת; הבייתוסים כת שלישית מקבילה לאיסיים) ... וכך גם הפיתרון המוצע לשתי השאלות דומה: מבחינתם של חז"ל, דהיינו מבחינת ההלכה, הם קרובים להיות זהים לצדוקים, ואילו מבחינת עולמם הדתי הספיריטואלי (ההדרגה במקור; ב.ב.) הם מהווים כת שלישית' (זוסמן [לעיל הערה 26], עמ' 59, הערה 186, וראו גם עמ' 56, סוף הערה 177; עמ' 57-58, הערה 185).

98 ראו לעיל עמ' 293-295.

99 ראו לעיל עמ' 282 והערה 21.

100 ראו גם לעיל עמ' 284, הערה 30.

101 השוו לעיל עמ' 297 והערה 54. כך סבר במקרה זה שירר, ברם שלושת הנימוקים שהעלה אינם תופסים עוד. ראו:

של הבייתוסים לימי אנטיגונוס איש סוכו ומתיאורם ככת חכמים, כאשר המידע הבסיסי על בית בייתוס, בית הכוהנים הגדולים מסוף ימי הבית, ותדמיתם ה'ארצית' הבולטת, עדיין היו מוכרים די הצורך; מן העדות על ההיפרדות בין צדוק לבייתוס דווקא בימי ההנהגה של יונתן החשמונאי; וכן מהמחלוקת המסתברת מאותה מסורת בין צדוקים לבייתוסים בתפיסה תאולוגית מרכזית שעניינה עתידו של האדם לאחר מותו. משום כך אין בדברים דלעיל אלא כדי להניח מצע לדיון נוסף, המחייב בין השאר בירור מחודש ומדוקדק של כל הנוסחים והאזכורים ושל הלכות צדוקין/בייתוסין יחדיו ובנפרד, הבחנה בין סוגי מקורות (בעיקר באשר למינוח של המשנה לעומת התוספתא והבבלי), בדיקת זמנן של הידיעות ומקומן וכן השוואות לחומר מקומראן ולהלכות חז"ל. ואולי במצב המקורות העכשווי אין לסוגיה הכרע.

THE ESSAIOI: A FICTION OR HISTORICAL REALITY?

Bezalel Bar-Kochva

In a new book by Rachel Elijor she passionately raised a number of arguments in an effort to let us understand that the Essenoi had never existed. In public interviews (*Haaretz*, *Time*, *The Times* and *Die Welt*) she explicitly stated: 'Sixty years of research have been wasted trying to find the Essaioi in the Scrolls, but they did not exist and were invented by Josephus. This is a history of mistakes, simply utter nonsense (היבול וריעות רוח)'; 'Josephus invented the Essenoi being inspired by daily-life at the Greek city of Sparta', and: 'The Essenoi are an imaginary invention. This is like saying that the State (of Israel) was established by the Green (party)'. Similar expressions can be found in a popular article by Elijor, published elsewhere.

My article responds to these declarations and discusses in detail the arguments advanced in the book. The subjects discussed are as follows: 1. incidental references to the Essenes and their sources; 2. the name 'Essaioi'; 3. the absence of the name in certain sources; 4. Philo on the Essenes; 5. Pliny the Elder on the Essenes; 6. Josephus on the Essenes; 7. the alleged celibacy of the Essenes. The article also elaborates on the malpractice of research based on translations demonstrated in the book in an extreme form (Greek, Latin, Geez, and even Aramean). The article concludes: 'There is no reason to doubt the very existence of the Essenoi and the *basic* picture provided by Josephus. The arguments of Elijor ignore the decisive positive evidence for their existence. She raises arguments based on bits of information taken from the secondary scholarly literature, without any sense of criticism, quite often taken out of context, and always with much exaggeration. Elijor consistently disregards the sources and/or current research when they contradict her theory. All this, with no knowledge of the Classical World and its languages, and poor acquaintance with the Talmudic literature'.

The article is supplemented by two appendices: 1. 'The Transcription "Essaios"', written by Alexei (Eliahu) Yudzky; and 2. 'The *Baitusim* and the Essenes'.