

## לחקר ההלכה של פילון

א

לאחר שפילון פורט את מתנות הכהונה<sup>1</sup> (De spec. legibus I, 132—150), הרי הוא אומר (שם, שם, 152): ὑπὲρ δὲ τοῦ μηδένα τῶν διδόντων ὀνειδίζειν : τοῖς λαμβάνουσι, κελεύει τὰς ἀπαρχὰς εἰς τὸ ἱερόν κομίζεσθαι, εἴτ' ἐνθένδε τοὺς ἱερεῖς λαμβάνειν [הכהנים] המקבלים מצוה [התורה] שיביאו תחילה את המתנות לבית־המקדש, ושמשם יקבלו אותן הכהנים לאחר כך). והוא מסביר והולך להלן, שהכרתם של הכהנים, שאין הם מקבלים מתנותיהם מידי אדם אלא מידי שמים מצילה אותם מן הבושה.

דבריו אלו של פילון מתנגדים להלכה<sup>2</sup>, המתירה לבעלים מתנות־כהונה בכל מקום ולכל כהן שירצו. והואיל ופילון — מצד שני — מטעים את ענין הבאת המתנות למקדש במגמת המחוקק, שיהו הכהנים רואים את עצמם מקבלים מתנות מידי שמים, לפיכך סובר היינמן<sup>3</sup>, שפילון בא לכלל דעתו, שאין הכהנים היחידים מקבלים מתנות מידי הבעלים על־ידי המקדאות שבמדבר ית ה; יא יט<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> בסעיפים 132—142 מונה פילון ארבע מתנות־כהונה הראשונה הלה, השלישית בכורות־בהמה ופטר חמור (שלפילון, בניגוד להלכתנו, כל בהמה טמאה במשמע) ודמי פדיון הבן. ואשר למתנה השנייה נראה כדעת ריטר (Philon u. d. Halacha, 122) שהיא התרומה. והרביעית היא המעשר (כדעת אלבק בהיכורו: Das Buch der Jubiläen und die Halacha, נדפס בדין־חשבון של „בית־המדרש הגבוה להכנת ישראל“ בברלין, שנת 1929, עמוד 56. אהרת היינמן (Philon's Griechische und Jüdische Bildung, 36).

<sup>2</sup> מש' ביצה פ"א מ"ו ותוס' פאה פ"ד ה"ו. ולענין פדיון הבן ובכורות בהמה — ספרי קרת, פי' קית ומכילתא בוא, פט"ו. ולענין בכור — ספרי דברים פי' עז (יכול אף מעשר ובכור כו') ומדרש הנאים שם, עמוד 54. ולענין הרומה ומעשר — משנת גיטין פ"ג מ"ג ומדרש הנאים לפרק יד כב (הופמן, עמוד 77: שומע אני אפילו בריחוק מקום וכו') ת"ל מעשר דגנך וכו'. וע"ש בהערת המו"ל. ונראה שהצטרפו כאן ב' ברייתות, האחת לענין הבאת בכור ומעשר דגן ממקום רחוק שבארץ־ישראל, והשנייה — לענין הבאתם מחוצת־לארץ).

<sup>3</sup> בתרגומו הגרמני של הספר הנ"ל בהוצאת כהן, עמוד 53, הערה 1.  
<sup>4</sup> הכתובים הנ"ל כשהם לעצמם אינם מוכיחים על הבאת המתנות למקדש. שהלשון תרומות וכו' אינו אומר שיש להביאן לבית־המקדש דוקא. ואם יש מקרא מפורש הרי הוא זה שבדברים יב ו (והבאתם שמה עולותיכם ובהיכם ואת מעשרותיכם וכו'. והשנה פסוק יא). ואף־על־פי שההלכה פירשה במדרשו של ר' עקיבא (ספרי דברים פי' סג ומדרש תנאים שם, עמוד 50) שהכתוב מדבר במעשר שני ובמעשר כהמה, הרי פשוטו של מקרא ענינו כל המעשרות. וכן אומר הרמב"ן לאוהו כתוב וזה לשונו: ועל דרך הפשט יזכיר הכתוב העולות והזבחים שחייב לאוכלן שם במחיצה לפני ה' והזכיר גם כן שיביא שם המעשר והתרומה

ברם ודאי לא פירושה הכתובים הנ"ל גרס לו, לפילון, לכתוב מה שכתב אלא מסורת של הלכה ומנהג היתה בידו.<sup>5</sup>

שבתחילת ימי בית שני היו מביאים את התרומה והמעשר לאוצר שבירושלים מעידים המקראות שבמלאכי ג י; נחמיה יב מד; יג ה יב; דברי הימים ב לא ה ואילך.<sup>6</sup>

ואולם המקורות שלהלן מוכיחים, שאף לאחר-כך, בהמשך רוב ימי הבית השני, נהגו העם לחביא תרומות ומעשרות לאוצר-המקדש במקום שהיו מחלקים אותם לכהנים (וללויים) לפי חשבון. ואף בסוף ימי הבית, כשהתירה ההלכה לתת את המתנות לכהן וללוי בכל מקום ובלי השגחת הרשות המרכזית שבירושלים, אף אז, כנראה, מצוה היתה מן המובחר להעלות את המתנות (במקום שאפשר) למקדש. ופילון מסר לנו איפוא כאן, כבכמה מקומות אחרים, את ההלכה הקדומה ואת המנהג שהיה נוהג למעשה בארץ-ישראל ובחוצה-לארץ:

(א) חשמונאים א ג מט—ג: Καὶ ἤνεγκαν τὰ ἱμάτια τῆς ἱερωσύνης καὶ τὰ πρωτογενήματα καὶ τὰς δεκάτας καὶ ἤγειραν τοὺς Ναζιραίους οἱ ἐπλήρωσαν τὰς ἡμέρας καὶ ἐβόησαν φωνῇ εἰς τὸν οὐρανὸν λέγοντες Τὶ ποιήσωμεν τούτοις καὶ τοῦ αὐτοῦ ἀπαγάγωμεν ואת הבכורים ואת המעשרות ויקימו את הנזירים אשר מלאו ימיהם ויקראו בקול אל השמים לאמור מה נעשה לאלה ולאן נובילים). הנאספים היו איפוא במבוכה כשלא יכלו להביא את המעשרות לירושלים, שהיתה כבושה בידי האויב, מכיון שהיו חייבים להביא את המעשרות לבית-המקדש ממש כבכורים. וכבר עצם העובדה, שכינסו את המעשרות למצפה, ששימשה להם מרכז לשעה, מעידה, שלא נהגו לחלק את המעשר בכל מקום ולכל כהן (ולוי) לעצמו.

(ב) חשמונאים א י לא (דימיטריוס במכתבו ל„עם היהודים“ כותב), Καὶ

שיתן אותם לכהנים וללויים משרתי המקדש וכר כענין שנאמר הביאו את כל המעשר אל בית האוצר וכר וכן יסדו בבית שני בתרומה וכר שנאמר הביאו לכהנים אל לשכת בית אלהינו, עד כאן לשונו. וכן בעמוס ד ד הוא אומר: באו בית אל ופשוו הגלגל הרבה לפשע והביאו לבקר זבחיכם לשלשת ימים מעשרותיכם. הקיש מעשרות לזבחים מה זבחים למקדש אף מעשרות למקדש. והשוה דבריו של ברטוליט בתרגומו הגרמני של קאוטש לתנ"ך, בהוצאתו של הראשון, כרך ב, עמוד 36, הערה e בפירוש המקרא.

<sup>5</sup> אף-על-פי שפילון אומר כאן, שהתורה (νόμος) ציותה להביא המתנות למקדש, הרי אין זה מוכיח שהלה הסיק דבר זה מפירוש המקרא. שכן מצינו שפילון משתמש בלשון הזה אף כשאין הדבר מפורש בתורה ואינו אלא מסורת-הלכה ומנהג. כך למשל הוא אומר ב„על השביעי“, 61, שהתורה מזהירה להם לישראל להתעסק בשבתות בדברי פילוסופיה ומוסר (כלומר: בקריאת התורה בציבור ובדרשות שעל הפרשיות). וכן ב„על המדות הטובות“, 137, אומר שהתורה אוסרת להקריב בהמה מעוברת על המזבח. והרי אין דבר זה אמור בתורה אלא ודאי מסורת-הלכה היתה בידו. וכן במקומות אחרים. ואף יוסיפוס דרכו בכך, למשל, בקדמוניות ג יב ב לענין שבויה שהיא אסורה לכהן ושם ד ה יד לענין ז' טובי העיר. וכן ב„נגד אפיון“ ב דו לענין מצנת קבורה הקמת גפשות. שהיו רואים את המנהג הנוהג ובא מימים קדמונים כאילו היה „תורה“.

<sup>6</sup> ציינם ריטר, שם, עמוד 116, הערה 1, והיינומן שם.

Ἱερουσαλήμ ἦτο ἁγία καὶ ἁφιεμένη καὶ τὰ ὄρια αὐτῆς, αἱ δεκάται καὶ τὰ τέλη (ירושלים תהיה קדושה ומשוחררת היא וגבולותיה במעשרותיה ומכסיה). פירוש הדברים אינו יכול להיות אלא שיהו המעשרות והמכסים הנכנסים לירושלים פטורים מתשלומין למלכות. וכן הבינו קאוטש<sup>7</sup> וצ'רלס<sup>8</sup>. הרי שהמעשרות נידונו כנכסיה של ירושלים ובודאי מפני שלעולם היו מביאים אותם למקדש (הפריבילגיה הנ"ל ניתנה רק לירושלים ול"תחומה").

ג) יהודית יא יג: καὶ τὰς ἀπαρχὰς τοῦ σίτου καὶ τὰς δεκάτας τοῦ οἴνου καὶ τοῦ ἐλαίου, ἃ διεφύλαξον ἁγιάσαντες τοῖς ἱερεῦσιν τοῖς παρθε-σὶν ἐν Ἱερουσαλήμ κτλ (ואת תרומות-הדגן ומעשרות-היין והשמן אשר קדשום וישמרום לכהנים העומדים בירושלים וכו').

נוסח-הדברים מתכוון לומר, שאנשי-בתוליה שמרו את התרומות והמעשרות בעירם בכדי לשלוח אותם לאת-רכך (כנראה לזמן החגים. וראה להלן) לירושלים בשביל הכהנים, שיקבלום שם.

ד) טוביה (א רז) מספר: καὶ γὰρ ὁ μόνος ἐπορευόμενος πλεονάει ἐν Ἱεροσολύμοις ταῖς ἑορταῖς, καθὼς γέγραπται παντὶ τῷ Ἰσραὴλ ἐν προστάγματι αἰωνίῳ, τὰς ἀπαρχὰς καὶ τὰς δεκάτας τῶν γεννημάτων καὶ τὰς προκουρίας ἔχων. καὶ ἐδίδουν αὐτάς τοῖς ἱερεῦσιν τοῖς υἱοῖς Ἀαρὼν κτλ (ואלך לבדי פעמים רבות ירושלימה בחגים ככתוב לכל ישראל בתורת-עולם ואקח עמדי את תרומות היבול ומעשרותיו ואת ראשית הגז ואתן אותם לכהנים בני אהרן זכר)<sup>9</sup>.

ולפי דרכנו למדנו, שהיו מעלים את מתנות הכהונה והלויה לירושלים בשלוש-הרגלים. והדן נותן שיהו מצרפים מצוה למצוה וממעטים מטורח-הדרכים.

ה) בשמואל א א כא מוסיפים ה"שבעים": καὶ αὐτοῦ τῆς γῆς τὰς δεκάτας (הרי שאלקנה העלה לשילה יחד עם קרבנותיו אף את המעשרות. ויש להניח, שהוספה זו באה על-ידי שבעליה ידעו את המנהג, שנהג בימיהם להביא את המעשרות למקדש שבירושלים. ומאחר ששילה שימשה בימי אלקנה מקדש לאומה לפיכך הוסיפו (אולי מתוך מסורת של מדרש-אגדה כדרך שנכנסו ל"שבעים" כמה הוספות-פירוש אחרות מתוך מדרשי הלכה ואגדה) על הכתוב את המשפט הנ"ל.

וכן יוסיפוס (קדמוניות ה י ג) אומר, שאלקנה ואשתו הביאו לאחר הולדת שמואל זבחים ומעשרות לשילה (מסורת-אגדה בידו? או שהיתה לפניו כעין ההוספה הנ"ל בסופו של הפרק?).

<sup>7</sup> בתרגומו הגרמני, כרך א, עמוד 62. הערה h.

<sup>8</sup> בתרגומו האנגלי, כרך א, עמוד 103 בהערה לאותו פסוק.

<sup>9</sup> Codex Sinaiticus גורס: καὶ τὰς δεκάτας τῶν κτηνῶν κτλ. (ומעשר

הבקר). הכתוב מדבר איפוא במעשר בהמה. ברם, אף הוא גורס, "ראשית הגז". ובפסוק ז הוא אומר: ואתן אותם לכהנים זכר ואת מעשר היין והדגן וגו' נחתי ללויים המשרתים בירושלם. הרי שהביא אף את מעשר-הדגן לירושלים.

(ו) לוקס ב כב: καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῆς : κατὰ τὸν νόμον Μωυσέως ἀνήγαγον αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα παραστῆσαι τῷ κυρίῳ καθὼς γέγραπται ἐν νόμῳ κυρίου ὅτι πᾶν ἄρσεν διανοῖγον τῷ κυρίῳ κληθήσεται (וכאשר מלאו ימי־טהרתה על־פי תורת משה העלו אותו לירושלים להעמידו לפני ה', ככתוב בתורת ה' כי כל זכר פטר רחם קדוש יקרא לה').

העמדת הבן הבכור במקדש לא באה אלא לשם פדיון. נמצאנו למדים, שנהגו לפדות את הבכורות (נתינת חמשת הסלעים לכהן) בירושלים ובמקדש (כדברי פילון)<sup>10</sup>. ואף ממשנתנו אנו למדים, שנהגו להעלות חלה מחוצה־לארץ לירושלים. שכך שנינו במשנה (חלה ד י) ניתאי איש תקוע הביא חלות מביתר ולא קבלו ממנו, אנשי אלכסנדריא הביאו חלותיהם מאלכסנדריא ולא קבלו מהן<sup>11</sup>, אמנם במקרים הנ"ל לא קיבלו מידם את החלה. אבל אין ספק, שהמנהג הקדום כך היה להביא חלה מתוך־לארץ לירושלים<sup>12</sup> ורק ההלכה המאוחרת תיקנה, שלא יקבלו חלה ולא תרומות ומעשרות הבאים מחוצה־לארץ<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> [עי' נהמיה י לז].

<sup>11</sup> החלה שהביאו מאלכסנדריא לירושלים ודאי לא היחה עיסה, שלא ייתכן שלא תסרח העיסה עד שהיא באה משם לכאן אלא אפוייה היתה. והרי זה לכאורה מתנגד להלכתנו האומרת, שאין מפרישין חלה מן הלחם (ספרי במדבר פי קי וס"ז, עמוד 283) ומסייע לדעת פילון (שם, 132). אמנם אם לא הפריש מן העיסה מפריש מן הלחם אף להלכה — ספרי שם) שמפרישין חלה מן הלחם האפוי, וצריך עיון.

<sup>12</sup> ודאי היתה העלאה זו לירושלים כמו העלאת הבכורים והבכורות שבאותה משנה. <sup>13</sup> אף־על־פי שבכמה מקומות אומרת ההלכה, שאין תרומה ומעשר (וחלה) בחוצה־לארץ (משנה קידושין פ"א מ"ט ומדרש תנאים לדברים יב כג — אי מה מעשר שני אינו נוהג אלא בארץ וכו'. ולענין חלה משנה חלה פ"ב מ"א משנה דמאי פ"א מ"ג לפי פירוש הירוש' שם ה"א ע"ז נח ב; חולין ו ב; שבת קיט א; ירוש' שביעית פ"ו ה"א, ברכות פ"ד ה"א, וסנהדרין פ"ז ה"ג, — היו נוהגים (לפחות במקומות מסוימים) להפריש תרומות ומעשרות אף בחוצה־לארץ. כך אנו למדים על בבל ומצרים ממשנת ידים פ"ד, מ"ג (והשוה דברי הרמב"ם הלכות תרומות פ"א ה"א ודברי הר"י בתוספות ע"ז נט א) ומן התוספתא פאה פ"ד ה"ז (כתובות כה א). וכן באדר"ג נו"א, ספ"כ שנינו: שמוני נוטרה את הכרמים אלו ישראל שגלו לבבל עמדו עליהם נביאים שביניהם ואמרו להם הפרישו תרומות ומעשרות וכו' (בירוש' עירובין פ"ג ה"ט וכן בפסדר"כ קיח א ושהש"ר פרשה א מובא נוסח אחר של מאמר זה. אבל אין להגיה את הברייתא שבאדר"ג על־פי הירוש' כדרך שרצה שכטר בהוצאת אדר"ג שלו, מפני ששתי מסורות לפנינו). וכן מעיד על בבל המאמר שבירוש' חלה פ"ד ה"ד: רבותינו שבגולה היו מפרישין תרומות ומעשרות וכו' [ונהגו בתרומות אף אחרי "הרובים", ביצה יב ב, בכורות כז א], והיו נוהגים (במידת האפשר) להעלות את התרומות והמעשרות והחלה לארץ־ישראל (כדרך שאנו למדים ממשנתנו). ויפה מפרש ביכלר (במאמרו: Die priesterliche Zehnten etc. בספר היובל לכבוד שטיינשניידר, עמוד 95) את האידיקט של הפרוקוגסול של אסיה הקטנה לבני מילס (יוסיפוס, קדמ' יד י כא) המטיל על בני אותה העיר להרשות ליהודים (τὰ ἱερὰ πότρου τελεῖν) שהם "כספיה־קדש" (ἱερὰ χρήματα), כלומר: דמי



למדנו, איפוא, מהמקורות הנ"ל, שלפי ההלכה העתיקה היו מביאים בימי בית שני את מתנות הכהונה (והלוייה) לירושלים, לאוצר המקדש.<sup>14</sup> וכך הדעת נותנת. שהרי אין מצנת מתנות כהונה אלא לפרנסת המקדש, שיהיו הכהנים פנויים לעבודתו.<sup>15</sup> ואילו היו נותנים תרומה ומעשר לכהנים היחידים שלא בפיקוחה של הרשות המרכזית ושלא בסדר-חלוקה שיטתי נמצאו באים לידי תקלה, שרבים מהכהנים היו מפסידים את פרנסתם ולא היה בידם להיפנות לעבודה שבמקדש.<sup>16</sup> ולא נתמה על הטורח שבאסיפת התרומות והמעשרות באוצר וחלוקתם לכהנים שכיוצא בזה שנינו (תוספתא שביעית פ"ח ה"א) על חלוקת פירות שביעית לעניים על-ידי בתי-הדין שבערים: בראשונה היו שלוחי בית-דין יושבין על פתחי עיירות, כל מי שמביא פירות בתוך ידו נוטלין אותן ממנו... והשאר מכניסין אותן לאוצר שבעיר, הגיע זמן תאנים שלוחי בית-דין שוכרין פרעלין ואורין אותן ועושין מהן דבילה ומכניסין אותן לאוצר שבעיר... ומחלקין להן ערבי שבתות כל אחד ואחד לפני ביתו. מעתה אם פירות שביעית שאין נתינתן מצוה בית-דין טורחין טורח גדול ומתקנין אותן ומחלקין אותן לנצרכים, שלא יהו אלו זוכים ואלו מפסידים מתנות-כהונה שמצנת נתינתן מן התורה ועבודה שבמקדש תלויה במקבליהן על אחת כמה וכמה שהיו דואגים לכנס אותן ולחלקן לכהנים לפי חשבון. ברם נראה, שבסוף ימי הבית היו מחלקין תרומה ומעשר לכהנים אף מהוץ לירושלים וכהלכתנו.

ב"חיי" פ"ב מספר יוסיפוס, ששני חבריו הכהנים (יועזר ויהודה) שנשלחו עמו לגליל בראשית המלחמה גטלו לעצמם את המעשרות אף-על-פי שהיו עשירים. וכן הוא משבח את עצמו (שם, פס"ו), שלא קיבל את המעשרות שהביאו לו, ומוכח הדבר אף ממה שהלה אומר (קדמוניות כ ח ת, ובדומה לכך שם כ ט ב), שבימי

מחצית-השקל, מה מחצית השקל לירושלים אף הפירות לירושלים, ונראה לי, שפילון כשהוא מדבר (שם 153) על רשלנותם של יחידים בהפרשת מתנות-כהונה ומרבה בדברי תוכחה ואזהרה (שם 153—155) בענין זה כיון דבריו לקוראים היהודים שבאלכסנדריה ובמצרים, שיפרישו תרומותיהם ומעשרותם ויעלו לירושלים, ואשר לאסיה הקטנה (קיליקיה) יש למצוא סמוכין למנהג הקדום להעלות תרומה ומעשר לארץ-ישראל בסיפורו של אפיפניוס (Haeres. 30, 11) על יוסף המומר, שעד להתגזרותו נתמנה "שליח" על-ידי הנשיא ונשלח לקיליקיה וגבה מכל עיר ועיר את המעשרות והתרומות (τὰ ἐπιθέματα καὶ τὰς ἀπαρχάς) מהיהודים שבמדינה. גביית "מעשרות" ו"תרומות" על-ידי הנשיא ודאי נסתמכה על מנהגם של יהודי קיליקיה שלפני החורבן לשלוח תרומותיהם ומעשרותיהם לירושלים ולמקדש (תחת המקדש בא המרכז שמילא מקומו — הנשיאות. והכסף כנראה נועד ל"חברים" שבארץ-ישראל מעין "מגבות-החכמים". וכמו שאומר רבי אבא בפדר"כ פ"י עשר תעשר: רמו לפרגמטוטיין ולמפרשי ימין שהן מוציאין אחת מעשרה לעמלי תורה).

<sup>14</sup> השה דברי פילון שם, שם 131 ושם 17, 98.

<sup>15</sup> אמנם לאחר שרבו הכהנים ונתפשטו בכל הארץ ונתחלקו לכ"ד משמרות שכל אחד מהם היה עובד במקדש שתי שבתות בשנה (וברגלים) והיו מן הכהנים שרכשו להם אתונות ארמה (כמו יוסיפוס, "חיים", 422) לא היו עוד לרביט מהם מתנות הכהונה יסוד-שבהכרח לקיומם. ואולי טייע גורם זה לכך, שבסוף ימי החשמונאים התחיל להתרופף סדר הבאת התרומה והמעשר למקדש וחלוקתם בשונה. וראה להלן.

אגריפס השני היו ה"כהנים הגדולים" (כלומר: הכהנים המיוחדים והתקיפים) שולחים את עבדיהם לגרנות לקחת את המעשרות. וכך — הוא אומר — אירע הדבר, שעניי הכהנים מתו מחמת עוני. מכאן יש ללמוד, שבסוף ימי הבית בטל, לפחות בתרופף, סדר הבאת המעשר לאוצר וחלוקתו לכהנים בשהו והיו נותנים אותו ליחידים, לפיכך היו התקיפים זוכים והצנועים מפסידים.

מעשה עלינו לברר אימתי ניטלה קביעותו של המנהג הקדום ונתחדשה הלכה שהתירה את נתינת המתנות לכהנים בכל מקום ולכל יחיד לעצמו. והנה דומה, שיש בידינו להגביל את התקופה, שבה חל שינוי זה.

בקדמוניות יד י ו מביא יוסיפוס דקרט של יוליוס קיסר שבו, לאחר שהניל פוטר את היהודים מתשלום מסי-התבואה בשנת השמיטה ומטיל עליהם להביא את מסי-היבול בגדל של רביעית לצידון<sup>16</sup>, הוא קובע: *πρὸς τούτοις ἔτι καὶ ἑξήκοντα ἀνδρῶν ἀπὸ τῆς Ἰερουσαλὴμ καὶ τοῖς τεσσαράκοντα αὐτοῦ τὰς δεκάτας τελέουσιν, ὡς ἔτέλουσιν καὶ τοῖς προγόνοις αὐτῶν* (ועל אלה ישלמו את המעשרות להורקנוס ולבניו כאשר שילמו גם לאבותיהם).

המעשרות הללו אינם כמובן אלא המעשרות שבתורה הניתנים לכל הכהנים כולם. אין איפוא להבין, שיוליוס קיסר פקד לתת את המעשרות להורקנוס ולבניו בלבד, אלא שיהו מביאים אותם לירושלים ומעמידים אותם, כמנהג שנהג לפני (בימי "אבותיהם"), ברשותו של הכהן הגדול, מפקח האוצר שבמקדש, על-מנת לחלקם לכהנים.

תעודה זו מלמדתנו מצד אחד את מה שהוכח תחילה, שעד ימיו של הורקנוס היו מעלים את המעשרות לירושלים. ומצד שני אנו למדים מכאן, שבימיו של הורקנוס פסקו (לפחות רבים) מלהביא את מתנות הכהונה לאוצר המקדש. שאילולא כן לא היה קיסר מפרש בפקודתו דבר שהיה נוהג ובא מאליו מימים ראשונים (כדרך שלא פירשוהו מלכי סוריה דימיטריוס ואלכסנדר בלס בפקודותיהם לטובת יונתן החשמונאי. חשמונאים א י כה—מה; יא לב—לו; יח—כא).

וכשאנו מבקשים טעמו של דבר הרי אין להניח, שגרם לכך הזלזול בקיום מצות הפרשת המעשר, שבא באותם הימים דוקא. אלא ודאי גורם ציבורי-מדיני הביא לידי כך.

נראה, שמפני התנגדות לשלטונם של הורקנוס ואנטיפטר ובניו היו רבים (מהנחיים אחרי אריסטובולוס) במנעים מהביא את מתנותיהם לאוצר שבמקדש שהיה ברשותו של הורקנוס הכהן הגדול, שהללו לא הכירו בכהונתו הגדולה ושבודאי לא היה מחלק מ"אוצרו" לכהנים המתנגדים לו. אלו איפוא היו נותנים

<sup>16</sup> דברי יוליוס קיסר על מתן המעשרות להורקנוס מכוונים ליהודים שביהודה וכן דבריו על מסי-התבואה, שיש להביאו לצידון (ולא לירושלים) מכוונים דבריו כדרך שרוצה לפרש פרופ' קלוונר, היסטוריה ישראלית, ח"ב, עמוד 205). וציוה להביא את המס לצידון, שהיתה צידון מקום כינוסן של התבואות, שנשתלמו למלכות לערי ארץ-ישראל ופיניקיה, והשוה G. Roth בספרו Rom u. d. Hasmonäer, 67 וגרף Geschichte, מהדורה ד, כרך ג, מעובר עליידי בראון, עמוד 667, הערה 1.

את תרומותיהם ומעשרותיהם לכהנים שלא באמצעות הכהן הגדול ומחרץ לירושלים<sup>17</sup>. והואיל וזיקתם של הכהנים לאוצר עלולה היתה לשמש אמצעי מכריע בידו של הורקנוס לדכא את יריביו הכהנים לפיכך רצה זה להחזיר את סדר העלאת המעשר לירושלים ליושנו וביקש מיליוס קיסר, שיסייע בידו על-ידי צו-מלכות.

הנה אין בידינו לברר עד כמה עלתה בידו של הורקנוס להחזיר את הסדרים הראשונים של הבאת מתנות הכהונה. ברם, אף-על-פי שיש להניח, שמעולם לא פסקו רבים (מהנוטים אחרי הורקנוס ומ„אנשיהבינים“) מלהביא כדרכם את תרומותיהם ומעשרותיהם למקדש, לא הצליח הלה לחדש לטובתו את הסדרים הראשונים במילואם (שעד סוף ימי כהונתו לא פסקה ההתנגדות לו). והדעת נותנת, שמאותו זמן ועל יסוד שינוי המנהג שלמעשה, נתחדשה ההלכה המתירה לתת מתנות לכהנים אף בגבולין. וכרגיל היה אף כאן כוחה של הלכה חדשה זו יפה אף לאחר שגורמה הראשון בטל. אולם מאחר שההלכה העתיקה ומנהגם של ראשונים (שלא בטל לחלוטין לעולם, כמו שהעירותי למעלה) ראו בהעלאת המעשר לירושלים דבר שבחובה, ושבקבע לפיכך היו מהדרין, במידת האפשר, להביא תרומה ומעשר למקדש.

סמוכין לתעודה הנ"ל שאצל יוסיפוס אנו מוצאים במקור הבא, שעל אף ההבדלים שבינו לבין אותה תעודה הריוו מסייע לה בעיקרו של דבר.

בירושלמי מעשר שני ספ"ה (סוטה פ"ט ה"א): מילתיה דרבי יהושע בן לוי אמרה מהן לגנאי מהן לשבת דאמר רבי יוסי בשם ר' תנחום ר' חייא בשם רבי יהושע בן לוי (כך בסוטה) בראשונה היה מעשר נעשה לשלשה חלקים שליש למכרי כהונה ולוייה<sup>18</sup> ושליש לאוצר ושליש לעניים ולחברים שהיו בירושלם וכו'. משבא

<sup>17</sup> אמנם ייתכן מאד, שאף חלוקתה של ארץ-ישראל להמישה חבלים נפרדים וקריעת שאר ד' המחוזות מירושלים על-ידי הושבת סנהדריות מיוחדות בערי הראשה שלהן, שנעשו על-ידי גבינוס בימיו של הורקנוס (שנת 56. יוסיפוס קדמו יד ה ד ומלחמות א ח ה) אף היא סייעה לכך, שיחדלו מהעלות את המתנות לירושלים כתחילה.

<sup>18</sup> מכרי כהונה ולוייה אינם יכולים להיות פקידים, „שמילאו איזה תפקיד ציבורי מיוחד“ ושרק הם קיבלו את המעשר מן האוצר כמו שרוצה לשער ש. ליברמן (תרכ"ב, שנה ג, עמוד 211), שלא שמענו שיהו מחלקין מעשר מן האוצר רק לכהנים ממונים בלבד ואין הדעת נותנת כך. ואף מלת „מכרים“ אין בה מן ההוראה של פקידות. ואשר לדברי היקטיוס שאצל יוסיפוס ב„נגד אפיון“ שעליהם הסתמך הנ"ל כבר פירשם ביכלר (Die Priester und Cultus etc.), שהמספר 1500 מכוון לכהנים שבירושלים, ומכרי כהונה ולוייה שבסוגיתנו נראה, שאינם אלא חבורות של כהנים ולויים המאורגנות על יסוד של קרבת משפחה ואין הכוונה אלא לכל הכהנים כולם, שכן כולם היו מאורגנים במשמרות ובבתי אבות. ולא ייתכן לפרש אחרת את הירוש' שבמעשר שני פ"ה ה"ה (נו ע"ב. והשוה ירוש' דמאי פ"ה כד ע"ד): ואף-על-יב דאת אמר אין נותנין מעשה לכהונה מודה שאין מוציאים שלו מידו מה טעמא כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר וגו' ואה בני ישראל את מוציא ואין את מוציאו ממכרי כהונה ולוייה שברור כאן, שהכוונה לשבט כולו. וכן מתרגם אונקלוס בדברים יח, ח: חולק כחולק ייכלון בר, ממסרת א דייתי בשבתא דכן אתקיננו אבהתנא. הרי שפרש ממכריו = ממשמרו (ונראה שקרא בלשון יחיד), ומקור דבריו של אונקלוס בבדייתא שבמדרש תנאים לאותו כתוב (עמוד 109 ד"א לבד ממכריו וכו' לפי שהיו ששה עשר וכו' יכול אם רצו לשנות ישנו ת"ל לבד ממכריו על האבות חוץ ממה שהתקיננו

אלעזר בן פחורה ויהודה בן פכירה היו נוטלין אותן בזרוע והיתה ספיקה בידו למחות ולא מיחה והעביר הודית מעשר וזו לגנאי. המסורת כצורתה קשה. שאם יוחנן כהן גדול העביר הודית מעשר משום שאלעזר בן פחורה וכו' נטלו בזרוע ולא נתקיימה עלידי כך מצות נתינה הרי שהתנגד לכך, שהללו יטלו את המעשרות בדרך זו ואם, כדברי המאמר, "היתה ספיקה בידו למחות" למה לא מיחה? ואף אין הדעת נותנת, שיהא יוחנן נותן לבטל את הסדרים הקבועים לטובתם של יחידים ולרעת הציבור ולרעת עצמו (שהרי הוציא עלידי כך מתחת ידו את השלטון על הכהנים). ועוד: לפי המסורת כצורתה לא העברת ההודיה היתה לגנאי (הואיל ולא נתקיימה מצות נתינה), אלא מה שלא מיהה, והמשנה הרי מדברת היא בהעברת הודית מעשר.

לפיכך נראה שעיקרה של המסורת כך היא. אלעזר בן פחורה ודאי אינו אלא אלעזר בן פועירה, שנזכר בברייתא שבקידושין טו א<sup>19</sup>. והנה באותה ברייתא אלעזר משונאי הפרושים הוא והוא המסית את ינאי להילחם באלו. ברם, לפי מה שמספר יוסיפוס (קדמוניות יג י ה) אלעזר פרושי הוא והוא שאמר לו ליוחנן (תחת ה"זקן" יהודה בן גדידיה שבברייתא הנ"ל) רב לך כתר מלכות וכו'. ומסורת זו שבירוש', ביסודה, נראה, שתפסה את נוסח הסיפור של יוסיפוס. אלעזר בן פחורה היה איפוא ממתנגדיו של יוחנן, שנעשה צדוקי בסוף ימיו, ולפיכך לא קיבל לא הוא ולא אחיו הכהנים, חבריו לדעה, את מנותיהם מאוצר המקדש ועמדו והלכו לבעלי-בתים ונטלו את המעשרות שלא ברשותו של יוחנן<sup>20</sup> ופסקו בעלי-בתים אלו שכבר חילקו מעשרותיהם למתנגדי יוחנן מלהביא את המעשר לאוצר (כדרך שאנו למדים מפקודתו של יוליוס קיסר). עמד יוחנן כהן גדול והתקין שלא יהו בעלי-בתים אלו רשאים להתודות במקדש. ובדאי דרש לפי ההלכה העתיקה, שאין נתינת מעשר אלא בירושלים ולאוצר. והואיל וההלכה (החדשה, הרחוקה) התירה לחלק את המעשר אף בגבולין, הרי יש בה בהעברת ההודיה משום ביטול מצוה שבתורה ולפיכך אמרוה לגנאי<sup>21</sup>.

אבות. הרי שפרשה הברייתא מכריו במזבן משמרות). וכן תירגמה הוולגטה במלכים ב יב ז ושם בפסוק ח מכר — Ordo. וכבר מצאנו אותו חרגום מתרגום במלה Ordo את השם משמר (נחמיה יב כב). אמנם מכרי כהונה ולוייה שבבבלי (גיטין ל א; ב"ב קכג ב; חולין קלג א. והשוה ערכין ז א) פירושו חברים לכהנים ולויים מישראל (ושם זה הונח על יסוד הכתובים שבמלכים ב יב, ו; יח ט). וכן פירושו אולי גם בירוש' גיטין פ"ג ה"ו (מד ע"א). ברם בירוש' בכורים פ"ג ה"ב (סה נ"ג — כגון יהויריב ומכיריו וכו') ייתכן לפרש כבכאן. כלומר: משמר יהויריב ובחיי-אבותיו (שעלו עם ישראל ולויים שבפלכם לירושלים).

<sup>19</sup> השהה גרף שם, מהדורה ג, Note 9.

<sup>20</sup> ונטלו אותן בזרוע אין הוראתו אלא שנטלו בתקיפות (היינו כמורדים בהורקנוס). ומלת "בזרוע" אינה מציינת את החמס דוקא. כך בברכות יז ב: כל הצולם כולו ניזונין בצדקה הם ניזונין בזרוע שפירושו: במשפט ובזכות עצמם ולא בחסד ובצדקה. וכן הוראת "ישראל בעלי זרוע" בירוש' נדרים פ"ג (לח ע"א ע"ש) שכשרים הן.

<sup>21</sup> והמאמר הסטיריאויסיפי, והיתה ספיקה בידו למחות ולא מיחה" ממקור אחר הוא ואינו מעיקר מסורת זו.



ואמנם יוחנן לעצמו דרש. שכל-עיקרה של תקנה זו מניעת הוידוי, לא באה אלא לשמש רפרסיה כנגד מתנגדיו ואמצעי להחזיר לידו את הפיקוח והשליטה על המקורות הכלכליים לפרנסת הכהנים.

אבל יוחנן לא הסתפק באמצעי זה בלבד. הוא גם העמיד „זוגות“ (ירוש' שם), כלומר: מינה פקידים להשגיח על הפרשת המעשרות והעלאתם לירושלים (שכן אין ענין למדינה למנות פקידים לטובת יהודים, שיזכו ללא חשבון וללא טובת הנאה לציבור במתנות תבואה ופירות) ולפיכך „בימיו אין צריך לשאול על הדמאי“ (משנה סוטה פ"ט מ"י) שהיה כופה את בעלי-הבתים להפריש מעשרותיהם ולספקם לידו. הרינו מוצאים איפוא בירושלמי מסורת המקיימת את עיקר תקנה של התעודה הקיסרית, שאצל יוסיפוס (יהא פירושנו בירוש' הנ"ל מה שיהא, ברור על-כל-פנים מתוך מסורת זו, שבימיו של יוחנן כהן גדול נתרופף סדר הבאת המעשר לאוצר וחלוקתו לפי חשבון)<sup>22</sup>, אלא שחלוקים הם המקורות בנוגע לזמנו של המאורע. לפי שיש להסיק מפקודתו של יוליוס קיסר אירע הדבר בימיו של הורקנוס (השני) ולפי המסורת שבירושלמי — בימי יוחנן כהן גדול (הורקנוס הראשון). ברם, אם נשים לב לחילופים מעין זה, המצויים בספרות התלמודית במסורות היסטוריות, לא נתמה אף על האפשרות של חילוף הורקנוס השני בראשון (חילוף זה, כנראה, מצוי אף במסורת שבסנהדרין יט א—ב. המעשה אירע, לפי מסורת זו, בימיו של ינאי המלך. אבל ליוסיפוס, קדמוניות יד ט ג—ה, אירע בימי הורקנוס. נראה, איפוא, שנתחלף להם הורקנוס השני בראשון, היינו: ביוחנן כהן גדול, והרי אמרו — ברכות כט א — הוא ינאי הוא יוחנן).

ואף-על-פי שאף המצב המדיני-פנימי שביהודה בימיו של יוחנן כהן גדול נותן ידים למציאותו של מאורע זה (המלחמה שבינו לבין הפרושים בסוף ימיו), הרי אין להעדיף את מסורת-האגדה שבירוש' על המקור שאצל יוסיפוס.

במצאנו למדים, שלפי ההלכה הקדומה, שכוחה היה יפה לחלוטין עד לתחילת ימיו של הורקנוס (סוף שנות הששים לפני מנין הנוצרים), היו מביאים מתנות-הכהונה לאוצר שבמקדש (כדברי פילון). ככאן ואילך נתרופף המנהג העתיק ובמשך הזמן נתחדשה הלכה להתיר את חילוק התרומה והמעשר ליחידים ובגבולין, ככל אשר ירצו הבעלים. ברם, הורקנוס השתדל להחזיר את המנהג הראשון ליושנו. ואף אם לא עלה הדבר בידו לחלוטין, הרי היו רבים בימיו ולאחריו נוהגים כהלכת הראשונים והיו מעלים מעשרותיהם מהארץ ומחוצה-לארץ לירושלים. הרי שפילון כיון דבריו למנהג שנהג בימיו אצל רבים (פילון היה בירושלים ובמקדש וכתב מה

<sup>22</sup> אפשר לפרש את הירושלמי גם בדרך זו: אלעזר בן פחורה שהוא אלעזר בן פועירה שבברייתא קידושין סו א — מן הצדוקים הוא, כדברי אותה ברייתא, והיה הוא וחבריו נוטלים את כל המעשר לידם בהסכמתו של יוחנן (וזהו כוונת המאמר „הייתה ספיקה בידו למחות ולא מיהה“). שמקורביו היו ותומכיו. והיו בעלי-הבתים שהתנגדו ליוחנן נמנעים מלהביא מעשרותיהם למקדש והיו נותנים אותם לכהנים, שמפני התנגדותם לשלטונו של יוחנן וסיעתו לא קיבלו את מנותיהם מן האוצר. לפיכך מנע מהם יוחנן את הוידוי במקדש כמפורש בפנים.

שכתב ודאי מפי הראיה, שספרו „על החוקים לפרטיהם“ נכתב לאחר שהיה בארץ) ותפס בידו כדרכו אף במקומות אחרים את ההלכה העתיקה, שבימיו עדיין לא נדחקה לגמרי על ידי ההלכה החדשה.<sup>23</sup>

## ב

כשבא פילון להציע את סדר השקאת הסוטה (De Spec. leg. III, 52—63) הרי הוא קובע, שיהא הבעל כותב את תביעתו (πρόκλησις) ועולה עם אשתו לירושלים ועומד אתה לפני הדיינים וטוען כנגדה בבית דין. וכשהוא טוען לא יתא כקטיגור וכאיש מזימות המבקשים לגצח (במשפט) בכל הדרכים אלא ירצה בגלוי האמת. והאשה אם טהורה היא תלמד על עצמה זכות, ואם לאו — תודה. ואם הדברים (של הבעל ושל האשה) שקולים ואין הכרע לשום צד ילכו למקדש ויעמדו לפני הכהן והלה, לאחר שהבעל מגלה לפניו את החשד שהוא חושד באשתו ולאחר שמביא את מנחתה, משקה את האשה מי סוטה.

דבריו אלו של פילון, שבודאי מסורת הם והלכה קבועה בידו, הקרובים ביסודם להלכה שבמשנה (סוטה פ"א מ"ד) שונים ממנה בשני דברים: א) לפי משנתו נזקק הבעל תחילה לבית דין שבעירו (שם, שם, מ"ג), בשעה שלפילון תחילת דין בירושלים; ב) למסורת שבמשנה לא באה זיקת בית דין הגדול אלא למנוע את מחיקת השם על ידי שמאיימין על האשה שתודה ולדברי פילון נזקק בית הדין שבירושלים לבירור אשמת הזנות מעיקרה (וכנראה אף לפסק דין בין לזכות ובין לחובה), אלא שאם אין בית דין יכול להכריע בדבר מוליכין את האשה למקדש ומשקין אותה.<sup>24</sup> שינויים אלו שבהלכה שאצל פילון יכולים להתבאר בפשטות על ידי ההנחה, שדיני נפשות בכל מקום מסורין לבית הדין הגדול שבירושלים.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> לפי ההלכה העתיקה, שאין תרומות ומעשרות ניתנים אלא בירושלים, ברור, שלאחר החורבן אין מצנת תרומה ומעשר קיימת, ואכן כך שנינו בכרייתא שבירוש' שקלים ספ"ה (נא ע"ב): דתני אין מקדישין ולא מעריכין וכו' ולא מגביהין תרומות ומעשרות בומן הזה וכו'. אמנם נוסח הברייתא שנכבלי (יומא סו א ובכורות נג א וע"ז יג א) אינו גורס „ולא מגביהין תרומות ומעשרות“, והרי זה לפי ההלכה שבמשנה (שקלים פ"ח מ"ח). ברם, הברייתא שבירושלמי הולמת את ההלכה העתיקה ומשמשת לה ביטוי.

<sup>24</sup> ה„ניגודים“ שהיינמן מונה בחרגומו הגרמני של „על החוקים לפרטיהם“, עמוד קצט, הערה ב, ובספרו Philons Griechische u. Jüdische Bildung, 23—24 אינם, הואיל ואין מדרכו של פילון בספר זה להיכנס בכל מקום בפרטי ההלכה, ועצם טיבו של הספר המספח את המצוות שבתורה ומסדרן כפרטים הנובעים מעשרת הדיברות הכוללים אותם, כשם שמונע מהמחבר לכלול בספרו כמה דברים שמפורשים בתורה ושאינם יכולים להיכנס למסגרת זו (למשל דיני מאכלות אסורים) כך הוא מעכבו מלהאריך בכל מצוה ומצוה.

<sup>25</sup> בית הדין שבירושלים, שלפילון הוא מורכב מכהנים, אינו משמש לדבריו רק להכרעת הספקות המובאים לפניו מבתי הדין שבערים (De Spec. leg. IV, 190—91). ושזים דבריו כאן לדברי ההלכה שבמשנה סנהדרין פ"א, מ"ב ותוספתא שם פ"ז, ה"א ובהקבלות וקרובים הם לדברי יוסיפוס, קדמוניות ד' ח יד), אלא זקק עצמו לתחילת דין, וביותר, כנראה, לדיני נפשות. שכן הוא אומר (שם, 131—139, 111), בבואו להסביר טעמה של המצוה שבתורה, שיהא הגולה לעריה המקלט נשאר שם עד מות הכהן הגדול, שהכהן

הנה מתנגדת המסורת הפילונית להלכה הרווחת האומרת שדיני נפשות נידונים בסנהדרות קטנות של כ"ג.<sup>26</sup> ברם, נראה שהלכה למעשה היו דנים בימי בית שני דיני נפשות בסנהדרין גדולה בלבד.<sup>27</sup>

במלחמות דה ד מספר יוסיפוס על הקנאים, שהושיבו בית דין של שבעים לדון את זכריה בן ברוך. הקנאים ודאי לא היו חוזרין על בית הדין הגדול אלא נהגו לדון דיני נפשות בעשרים ושלשה, שהרי רצו במיתתו של זכריה ואף המיתו אותו לאחר שיצא זכאי. מכאן שלעולם דנו דיני נפשות בבית דין של שבעים בלבד, וכן מוכח הדבר ממה שיוסיפוס הקים בטבריה בית דין של שבעים זקנים, שהיה ממונה על הגליל כולו וצויה להביא לפניו, בתורת ראש הסנהדרין, ולפני אותו בית דין את הדברים הגדולים ואת דיני הנפשות (מלחמות ב כ ה). סנהדרין זו שהושיב יוסיפוס בטבריה באה ללמד על הסנהדרין הגדולה שבירושלים, מה זו בלבד (להוציא בתי דינים של ז' שהושיב בערי הגליל) דנה דיני נפשות אף בית דין הגדול בירושלים דיני נפשות מסורין לידו.

ואף מסיפורו של יוסיפוס (קדמוניות יד ט ג. אמנם השהו מלחמות א י ו) על גדולי ירושלים, שבאו לפני הורקנוס וקבלו לפניו על הורדוס שהרג את חזקיה חבריו באמרם, שהורדוס עבר על דין תורה האוסרת להמית רשע אם לא נפסק דינו בסנהדרין, אף מכאן אנו למדים, שאין דיני נפשות נידונים אלא בסנהדרין שבירושלים. ש"סנהדרין" זו ודאי סנהדרין גדולה היא, כהוראת שם זה באותו פרק ובאותו המשך שלהלן (סעיף ד') ובכל מקום אצל יוסיפוס.

הוכחה מתוך שתיקה להנחה זו יש לנו בעובדה, שכל המעשים הידועים לנו שדנו בהם דיני נפשות בארץ ישראל<sup>28</sup> (להוציא הרוגי מלכות של הורדוס) ושיש

גדול (שלדעת פילון הוא העומד בראש הסנהדרין שבירושלים ושלו בודאי כיון בדברו במקום הנ"ל על  $\delta \tau \omega \nu \text{ } \xi \xi \alpha \rho \chi \omega \varsigma$ ) הוא בבחינת גואל-דם כללי בהיותו שופט את היריבים על-פי התורה ודן את ההיים המתים (דומים דבריו לדברי יוסיפוס ב"נגד אפיפון" ב כג). וב"חיי משה" (א ריד), בספרו על המקושש ומיתתו אומר, שהביאו אותו אל ה'  $\alpha \rho \chi \omega \nu$  (משה) ואל הכהנים שישבו עמו בדין ואל העדה שיהו שומעים (בלבד). בתורה (וב"שבעים") נאמר (במדבר טו לג): אל משה ואל אהרן ואל כל העדה. ברם, פילון מתאר את דינו של המקושש כדוגמת סדר דיני נפשות שבימי בית שני, שנידונים בבית הדין הגדול, שחבריו הם הכהנים (לשיטתו), וראשו — הכהן הגדול. לפיכך דיקדק פילון והוציא את העדה מהשתתפות בדין והכניס את הכהנים (תחת אהרן שבמקרא) להרכב בית דין זה, שמשה (שהיה כהן גדול לדעת פילון, "חיי משה" ב כא, ובמ"א. והשוה לענין זה הסוגיה שבזבחים קא ב — קב א ותענית יב א) ישב בראשו, וכשהוא אומר אצל דין מוציא שם רע (שם ג פ),  $\alpha \theta \rho \omega \iota \zeta \epsilon \sigma \theta \omega \mu \epsilon \nu \eta \nu \epsilon \rho \sigma \upsilon \sigma \iota \alpha \pi \acute{\alpha} \sigma \alpha$  הריהו יכול לכוון או לבית דין שבאלכסנדריה (כדעת Goodenough, The Jurisprudence etc. 249) או, מה שמסתבר יותר, — לבית דין הגדול שבירושלים.

<sup>26</sup> משנה סנהדרין פ"א, מ"ד ומ"ו; פ"ד מ"א; פ"א י"ד; תוספתא סנהדרין פ"ג ה"ט (בבלי יז ב וירוש' פ"א יט ע"ג) שם, פ"א, ה"ז; שם הוריות פ"א, ה"ד; ספרא ס"פ אמור; ספרי במדבר פ"י קס; ספרי דברים פ"י קמד (מדרש תנאים עמוד צו). יחידה היא ההלכה של אנשי המשוחות (ספרי במדבר שם), שדיני נפשות בשלושים.

<sup>27</sup> ע"י Juster, Les Juifs dans l'Empire Romain, II, 128, הערה ב'.

<sup>28</sup> האב ובגו שסקלום בבית דין במצרים (גיטין נו א) ייתכן (אם המעשה היסטורי)

בידינו לברר את מקומם אירעו בירושלים. הורדוס עומד לדין בפני הסנהדרין שבירושלים (יוסיפוס שם). זכריה בן ברוך נידעו בבית-דין של שבעים. ישו נידון בירושלים. וכן יעקב אחיו וסיעתו (קדמוניות כ ט א). פולוס עומד לדין בפני הכהן הגדול ובפני הסנהדרין שבירושלים (מעשי השליחים כב ל; כג א). השליחים שהושמו בכלא על-ידי הכהן הגדול (שם ה יז) מובאים בפני הסנהדרין הגדולה (שם כז ואילך). וכן סטיפנוס נידון בבית-הדין הגדול שבירושלים (שם ו יב). המעשה בבת כהן שזינתה שהקיפזה בתבילי זמורות ושרפיה, שר' אליעזר בן צדוק מעיד עליו כעדר-ראיה שראהו בקטנותו, ודאי היה בירושלים (סנהדרין פ"ז, מ"ב; תוספתא שם פ"ט, ה"א; בבלי גב ב וירוש' כד ע"ב)<sup>29</sup>. ויהודה בן טבאי (או שמעון בן שטח) שהרג עד זומם (תוספתא סנהדרין פ"ו ה"ו; מדרש תנאים, עמוד 117; בבלי מכות ה ב; ירוש' סנהדרין פ"ו כג ע"ב ומכילתא משפטים פ"כ. והשוה הערתו של הורוביץ בהוצאת המכילתא שלה, עמוד 327, הערה 11) אף מעשה זה כנראה היה בירושלים<sup>30</sup>. וכן מעשה שבדק בן זכאי (= רבן יוחנן בן זכאי) בעוקצי תאנים (סנהדרין פ"ה מ"ב). וכן העיד ר' יהודה בן בבא על תרנגול שנסקל בירושלים (עדות פ"ו מ"א). ור"ש בן פזי מוסר בשם רבי יהושע בן לוי שאמר משום בר קפרא מעשה באשה שבאת לירושלם ותינוק מורכב לה על כתיפה והגדילתו ובא עליה והביאום לבית-דין וסקלום (קידושין פ א). ואף הברייתא (סנהדרין מג א) — נשים יקרות שבירושלים היו מתנדבות ומביאות אותן, מדברת כנראה בהרוגי בית-דין הגדול שבירושלים. ולא עוד אלא שדברי הברייתא מוכיחים, שהיין והלבונה היו נשי ירושלים מספקות לכל הרוגי בית-דין. וקשה לומר, שהיו הנשים שבירושלים מביאות לאלו שנגמר דינם במקומות שבקצה הארץ יין ולבונה להשקותם כשהם יוצאים ליהרג<sup>31</sup>.

על-ידי הנחתנו, שבימי בית שני היו דיני נפשות מסורין למעשה בידי סנהדרין גדולה, יש בידינו לפירוש כמה מאמרים שבהלכה ובאגדה שלפי המסורת הרווחת אין לכארן אלא בדוחק.

במכילתא מסכתא דנזיקין ספ"ד (מדרשב"י, עמוד 126) שנינו: מעם מובחי

שנינונו על-ידי בית-דין של שבעים באלכסנדריה (השוה לענין סמכותו של בית-הדין האלכסנדרוני לדיני נפשות — Fuchs, Die Juden Aegyptens, 91 וגודינוף, שם, 25). ברם, השוה כנגד זה זוסטר, שם 156 ובהערה ז והיינמן, Philons Griechische u. Jüdische Bildung, 80 ואימרתא בת טלי ששרפה רב המא בר טוביה (סנהדרין גב ב) נראה שנפסק דינה על-ידי בית-דין של ראש הגולה שבבבל. ואשר למעשה שושנה, שאירע בבבל, נראה שאין יסוד היסטורי לאותו סיפור. על-כל-פנים קבע המחבר את המעשה בבבל מפני שבא לקשר אותו בדניאל. והשוה זוסטר, שם, 158, הערה 1.

<sup>29</sup> בתוספתא כתוב בפירוש בירושלים. אמנם בברייתא שבבבלי ושבירוש' (וכן אצל צוקרמנדל) אין מלת „בירושלם“. אבל רבי אליעזר בן צדוק ואביו מכהני ירושלים היו.

<sup>30</sup> יהודה בן טבאי (או שמעון בן שטח) נשיא היה ובתורה נשיא הוציא את העד הוומם להריגה כדי להוציא מלבם של צדוקים. על-כל-פנים היתה ישיבתו בירושלים.

<sup>31</sup> מעשה שמעון בן שטח שתלה שמונים נשים באשקלון (סנהדרין פ"ו מ"ד) וסקילתו של בן סטרא בלוד (תוספתא סנהדרין פ"י ה"א) הריני מקווה לברר בהזדמנות הבאה.



תקחנו למות נמצינו למדים שסנהדרין בצד מובח וכו'. קשה לפרש מדרש-הלכה זה על-פי המסורת האומרת, שדיני נפשות נידונין בסנהדראות קטנות שישבו בערי הארץ. ברם, אם נניח שאין דנין דיני נפשות אלא בבית-הדין הגדול שבירושלים שישב במקדש יהא המדרש מובן כפשוטו. וכן ההלכה שאין דנין דיני נפשות כשאין סנהדרין יושבת במקומה שבמקדש (אף בפני הבית. מדרשב"י שם וספרי זוטא, עמוד 334 ד"ז ח ב) שהמקום גורם (ע"ז שם) מתבאר בפשטות על-ידי ההנחה, שאין דיני נפשות אלא בסנהדרין גדולה. ובסנהדרין מב ב שנינו בברייתא: בית הסקילה היה חוץ לשלוש מחנוני. ושם להלן: ת"ר הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה חוץ לג' מחנות (אמנם השוה לברייתא השניה ספרא אמור, פרק יט וירוש' כתובות פ"ד כח ע"ג). תפסו הברייתות לתומן בדברן של דיני נפשות את בית-הדין שבירושלים (השוה רש"י שם ותוספות). ובפסיקתא רבתי פ"י כי תשא (הוצ' איש שלום, דף לד א) אומר: שררך זו סנהדרין גדולה שהיתה בירושלם דנה דיני נפשות. ויש זכר לכך, שבעיקרון אין דיני נפשות נידונין אלא בבית-הדין הגדול במדרש ההלכה שבספרי שופטים פ"י קמד: בכל שערך בא הכתוב להקיש סנהדרי קטנה לסנהדרי גדולה, מה גדולה דנה והורגת אף קטנה דנה והורגת.<sup>32</sup>

למדנו איפוא, שבימי בית שני היו דנין דיני נפשות בבית-הדין הגדול שבירושלים בלבד.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> במדרש תנאים בעל המאמר הוא רבי יאשיה.

<sup>33</sup> על-ידי הנחה זו אפשר ליישב בוקל את ההלכות המחייבות זיקת בית-הדין הגדול אצל עגלה ערופה (סוטה פ"ט מ"א: תוספתא שם פ"ט ה"א; ספרי דברים פ"י כו; מדרש תנאים, עמוד 123) ואצל סוטה (משנה פ"א מ"ד). אמנם בעגלה ערופה יש להסביר את ההלכה אף במה שהיו יוצאים למדוד בין הערים הדעת נותנת שייזקק לכך בית-הדין הגדול שבירושלים העומד מעל לבתי-הדין שבערים. ביכלר, *Das Grosse Synedrium usw.*, 49—52, נדחק לפרש הלכה זו על-ידי הפולחנות שבעויפת העגלה. אבל דומה שהלכתו של רבי אליעזר בן יעקב, שהמלך יוצא אף הוא עם בית-הדין הגדול למדידה, מבליטה את היסוד המשפטי שביציאה. בפרט אצל השקאת הסוטה קשה לקבל את פירושו של ביכלר (שם) שגם לכך יסוד הפולחן שבהשקאה. ברם, אם נפרש את המסורת שבמשנה, שאין זיקת בית-הדין הגדול לאיום בלבד (כמו שמשמע לכאורה) אלא אף לבירור ולהכרעה ושזיקת הבעל לבית-הדין שבעירו אינה אלא לשם פרוצדורה מוקדמת. תהא בידינו הלכה שוה לזו שאצל פילון ונפרש גם אותה כמסורת המעידה על מנהג של דיון דיני-נפשות בירושלים. אמנם כבר העיר ביכלר (שם, 50), שלפי הספרי (במדבר פ"י יב) אותם דברים (של איום), שלפי המשנה (סוטה א ז) אומרים לה לאשה בבית-הדין הגדול, נאמרים על-ידי הכהן המשקה. ואולי יש לדקדק כך אף מן התוספתא (סוטה פ"א ד—ו), שמסדרת את ההלכה על דברי האיום שאומרים לאשה לאחר ההלכה שמעלין אותה לשער ניקנור (שלא כסדר המשנה שם, שם, ד—ה). ועוד יש להעיר, שיוסיפוס בדברו בדיני הסוטה (קדמוניות ג יא ו) אינו מזכיר את ענין העלאת האשה לבית-הדין הגדול ושבמשנת סנהדרין (פ"א מ"ה) אין הוא מונה את השקאת הסוטה במנין הדברים שצריכים שבעים (אמנם אף זקן ממרא לא נמנה שם. והשוה תוספות שאנן לסוטה ז א). ברם, אפשר (אם נרצה להימלט מן ההנחה שלפנינו ב' מסורות חלוקות) ליישב את הסתירה הזאת על-ידי שניית שאף הכהן אמר לה לאשה דברים כדי שתחזור בה. וכן נראה קצת מפילון (האומר שהבעל מגלה שנית את החשד כנגד אשתו בפני הכהן). ואשר ליוסיפוס יש לשים לב, שאין הוא מדבר באותו פרק אלא בקרבנות

ואל נתמה שכמה פרשיות שבתורה מעידות על דיני נפשות שהם בכל מקום ומקום, שיש להבדיל בין ימי המקרא וימי בית שני. שבתקופת בית ראשון שמרו הערים על זכויותיהן הקדומות ועדיין לא נתגברה ירושלים אף על ההתבדלות שבפולחן. מה שאין כן בימי בית שני, שמתחילתם שימשה ירושלים לב לאומה ולא נוצר בהם הישוב מעיקרו אלא מתוך איחוד וריכוז. ואף הגטיה הכללית של ההלכה להקל בדיני נפשות ייתכן שסייעה אף היא לנטילת הרשות מ"זקני העדה" שבערים לחייב אדם בנפשו. ואין לנו מקצוע בתורה, שההלכה הרבתה לחדש בו עד כדי עקירה למעשה של דיני המקרא. כדיני נפשות.

וייתכן שההלכה שבמשנה (סנהדרין פ"א מ"ד) — דיני נפשות בעשרים ושלושה — לא התכוונה ביסודה לסנהדראות קטנות שישבו בגבולין ולא דיברה אלא במספר הדיינים שצריכים לישיב בדין ושאינם אלא מחברי בית-הדין הגדול שבירושלים. ובעל-כרחנו יש לנו לפרש כך את ההלכה (שם, שם, מ"ג) סמיכת זקנים ועגלה ערופה בשלושה שהם מסנהדרין גדולה. וכן ההלכה על עיבור החודש ועיבור השנה (שם, שם, מ"ב) שנעשים בשלושה (או בשבעה) דיינים ודאי התכוונה לחברי בית-הדין הגדול שבירושלים, שכן היה קידוש החודש ועיבור השנה מסורים לבית-הדין הגדול (לאחר החורבן — לנשיא ולבית דינו)<sup>34</sup>.

וסעד לדבר, שלא היו עשרים ושלושה אלו, שדנו דיני נפשות, אלא חלק של בית-דין של שבעים, יש למצוא בדין ההשלמה של בית-דין של עשרים ושלושה במקרה של שיקול הדעות או שאחז מן הדיינים אומר איני יודע (משנת סנהדרין פ"ה, מ"ה) שמוסיפין והולכין ומשלימין עד שבעים (ואחד)<sup>35</sup>. הלכה זו מתפרשת יפה על-ידי ההנחה, שבית-דין של עשרים ושלושה לא היה אלא חלק של בית-הדין הגדול ולפיכך משלימין אותו במקרים הנ"ל עד להרכבו הראשון והיסודי — לשבעים<sup>36</sup>.

ובט הרות (כלשונו שלו שם ג ט א) ולפיכך לא הזכיר בסוטה אלא מה ששייך לענין הקרבן בלבד.

<sup>34</sup> על-ידי הנחה זו, שבית-דין של כ"ג שדן דיני נפשות אינו אלא מחברי בית-הדין הגדול, היא אפשר להבין את ההלכה של אנשי המשוחות (ספרי דברים פי' קמד) שדיני נפשות בשלושים. שקשה לומר, שאנשי המשוחות באים להעיד שהסנהדראות הקטנות הקבועות שבגבולין מספר חבריהן שלושים. ברם, אם אין ההלכה מתכוונת אלא למספר המינימלי של חברי בית-הדין הגדול שמשותפים בדיני נפשות, אין תימה שיש שדרשו לפחות שלושים דיינים.  
<sup>35</sup> ויש להשוות לכך את ההלכה שבתוספתא. סנהדרין פ"ז ה"א (ירוש' שם פ"א ים ע"ג ובבלי לו א) — נצרך אחד מהם (מבית-דין הגדול) לצאת רואין אם יש עשרים ושלושה יוצא ואם לאו לא יצא.

<sup>36</sup> הרמב"ם (פ"ח מהל' סנהדרין, ה"ב) פוסק שאף בדיני ממונות הולכין ומשלימין עד לשבעים ואחד. אבל המשנה (סנהדרין פ"ג מ"ז) אומרת בדיני ממונות רק — יוסיפו הדיינים ואינה אומרת עד לשבעים ואחד כדרך שהיא מפרשת ברחבה לענין דיני נפשות (שם פ"ה מ"ה). והראב"ד (בהשגות, שם) כותב (כנוסחה המתקנת שבמגדל עוז: ואין מנין דיני ממונות מגיעין לשבעים ואחד, וכן מביא במאירי, יש חולקין לומר שלא נאמר כן אלא בדיני נפשות, אבל בדיני ממונות כל שאמר איני יודע מסלקין אותו ומושיבין אחר במקומו. ואף-על-פי שהתוספתא (שם פ"ו ג—ד) מדברת על הוספת שנים (השוה ראב"ד שם) מכל-

ואם נקבל את השערתו הקרובה של דירנבורג (משא ארץ-ישראל, כ"ג) שבית-הדין הגדול שבירושלים היה מורכב משלושת בתי-הדין שישובו על פתח הר הבית ועל פתח העזרה ובלשכת הגזית (משנה סנהדרין, פ"א מ"ב; תוספתא שם פ"ז ה"א וחגיגה פ"ב ה"ט; בבלי סנהדרין פח ב וירוש' שם פ"א יט ע"ג)<sup>37</sup>, כלומר ששני בתי-הדין של עשרים ושלושה שישובו על פתח הר הבית ועל פתח העזרה לא היו אלא סקציות של הסנהדרין הגדולה, הרי היו דיני נפשות מסורין לאחד מבתי-דין קבועין אלו<sup>38</sup>.

וכשאנו באים להסביר לאור מה שנתברר את ההלכה המוסרת את דיני הנפשות לידי סנהדראות קטנות שבגבולין, הרי יש לראות את זו כהלכה עיונית, שלא יכלה לעקור דברי-תורה מפורשים. והואיל ודיני נפשות ניטלו מישראל זמן לא מועט לפני החורבן, לא נתקלה ההלכה העיונית בדורות שלאחר החורבן במציאות מתנגדת ולא היתה אנוסה להתעלם ממנה<sup>39</sup>.

המסורת על השקאת הסוטה שבידי פילון משקפת איפוא את המנהג שנהג בישראל בימי בית שני בחינת הלכה-למעשה.

#### נפח

דומה, שיש להוכיח הנחה זו, שהיו דנים דיני נפשות רק בירושלים, אף ממשנתנו, שכן שנינו במשנה (קידושין פ"ד מ"ה): אין בודקין לא מן המזבח ולמעלה ולא מן הדוכן ולמעלה ולא מן סנהדרין ולמעלה (אמנם פיסקה זו ולא מן הסנהדרין ולמעלה אינה במשנת הירוש') וכל שהוחזקו אבותיו משוטרי הרביט וגבאי צדקה משיאין לכהונה ואין צריך לבדוק אחריהם. כי נראה שהמשנה לא התכוונה אלא לסנהדרין גדולה בלבד (כהוראת השם אצל יוסיפוס). שכן מעידה הברייתא של לוי שאין משנתנו מדברת אלא בירושלים בלבד וכן אביי (קידושין עו ב). ואף אם אין הברייתא ואביי מכוונים אלא לפיסקה וכל מי שהוחזקו אבותיו וכו', הרי מכל-מקום הואיל והמשפט הקודם לפיסקה — ולא מן הסנהדרין ולמעלה — אין בודקין לא מן המזבח ולמעלה ולא מן הדוכן ולמעלה) והמשפט שלאחריה (וכל מי שהוחזקו אבותיו וכו') מדברים בירושלים, ודאי שאף פיסקה זו אינה מכוונת אלא לסנהדרין גדולה (והשוה דברי הרע"ב והשגתו של בעל תוי"ט. והשוה

מקום אין היא תופסת גבול של ע"א. ולפי מה שהטעמתי את ההלכה בפנים מסתבר, שבדיני מסונות אין דין ההשלמה עד לשבעים ואחד. והשוה דברי ר' אושעיא בירוש' פ"ג כא ע"ד (ופירוש הרדב"ז).

<sup>37</sup> בבבלי שם גורס ושני בתי דינים של עשרים ושלושה אחד יושב על פתח הר הבית וכו'. אמנם בתוספתא ובירוש' גורס: ושני בתי-דין של שלושה-שלושה וכו'. ברם, קשה לקבל לאור המשנה (שם) שאותה גירסה של ג' ג' נכונה.

<sup>38</sup> מכל-מקום דינו של זכריה מוכיח, שלא היו רגילין לדון אלא בהרכב שלם של בית-דין הגדול. וההלכה אינה מדברת אלא באפשרות במקרים מסוימים.

<sup>39</sup> בתי-דין של כ"ג שהיו כנראה יושבין בעריה-הפלכים היו מסורים לידן מלבד כל שאר הענינים — ציבור ח"ת ומשפט (חוץ מדיני נפשות), אף המכות (כדעת ר' ישמעאל במשנה סנהדרין פ"א מ"ב). וכן מוכח מתוך מתיא י יז (ע"ש).

„ישראל המשיאין לכהונה" אצל סנהדרין גדולה בתוספתא סנהדרין פ"ד ה"ז והמקורות המקבילים שבירוש' שם פ"ב כ"ע"ג ומדרש תנאים, עמוד 105).

ברם, ההלכה שבמשנת סנהדרין פ"ד מ"ב (והשוה נידה פ"ו מ"ד) קובעת: ואין הכל כשרין לדון דיני נפשות אלא כהנים ולויים וישראלים המשיאין לכהונה. ואם כן ראוי היה לפטור מבדיקת יוחסין כל מי שהיה דיין בבית-דין של כ"ג. אבל לפי הנחתנו מתבארת משנת קידושין יפה, הואיל ולא דנו דיני נפשות אלא בסנהדרין שבירושלים בלבד.

## ג

לאחר שפילון מציע את דברי-התורה, המזכים את הגרים כאזרחים ומצווים על אהבתם ואוסרים לגדף את אלהי העמים<sup>40</sup> (De spec. leg. I, 51—53), הרי הוא אומר (שם, שם 54—55): אולם אם אנשים מכני העם [היהודי] מניחים כבוד [האל] האחד, בעזבם את המערכה, שאין חשיבות למעלה מחשיבותה של יראת-שמים וחסידות, הרי ראויים הם לענשים החמורים ביותר, הואיל והם מעדיפים את החושך על האור הבהיר ומעוורים את עין שכלם, שכוחה יפה לראות בהירות. ובצדק נמסר ליד כל מי שקנאת-המוסר בלבו לענוש [את העבריינים] מיד וללא דיחוי, שאין צורך להביאם לבית-דין ולא למועצה ולא לכל שלטון [אחר], אלא יש להשתמש ברגש המתעורר של שנאת הרע ואהבת האלהים לשם הענשתם המוחלטת של הפושעים. וצריכים [העונשים] לראות את עצמם בשעה זו כאילו הם הכל — שופטים ומצביאים ובני-כנסת וקטיגורים ועדים וחוקים ועם בכדי שיהו יכולים להילחם על החסידות ללא עיכוב וללא פחד.

והוא מסמיך לענין זה את מעשה פנחס (שם, שם 56—57).

מיתת העבריין על-ידי קנאים אנו מוצאים אצל פילון מלבד בעובד עבודה זרה אף במכשף<sup>41</sup>. שכן הוא אומר (שם, שם 111, 94): לפיכך מצווה התורה שלא להחיות

<sup>40</sup> לדעת פילון (כאן וב„חיי משה", ב' כו) מצווה התורה שלא לגדף את אלהי העמים והוא מפרש בהתאם לכך את הכתובים שבשמות כב כז (והולם פירושו את לשון השבעים) וזיקרא כד טו. וכן דעתו של יוסיפוס (קדמוניות ד' רז ו„נגד אפיפן" ב' רלז). ונראה, שהיתה הלכה זו רזוחת בגולה ההיליניסטית ונבעה מהמציאות של חיי היהודים בין אומות העולם. ומתבלט דבר זה על-ידי טעמו של פילון לאותה מצוה — גזירה שמא ישיבו הגויים חרפות לאלהי האמת ונמצא שם שמים מתחלל (וביותר מדגש הדבר בספרו של פילון „Quaestiones in Exodum", לשמות כב כז במקום שהוא מוסיף טעם לאותו איסור — מפני דרכי שלום. למנוע ריבות בין העמים — nobis autem ut pulcherrimam possessionem nunciavit lex fontem pacis (לנו צייתה התורה את מעין השלום כנכס היקר ביותר). אמנם ב„חיי משה", שם מטעים פילון את האיסור — שלא ידגילו „תלמידי משה" את עצמם לזלזל בשם אלהים ולא יבואו לידי תקלה). ובשנדקדק בדברי יוסיפוס שב„נגד אפיפן" נמצא, שאף הלה הטעים את ההלכה בדומה לפילון (השוה מאור עינים, אמרי בינה, פרק ה).

<sup>41</sup> פילון מבין במלת מכשף (דברים יח י) ומכשפה (שמות כב יז) בין מוסך-רעל ובין קוסם (כהוראתה הכפולה של מלת μαμααεύς ב„שבעים") בה בשעה שיוסיפוס (קדמוניות ד' רעט) תופסה במשמעה הראשון בלבד. ואף-על-פי שדבריו של פילון על



את המכשפים והמכשפות (כאן במונח מוסכיררעל לאבד נפשות) ואפילו יום אחד, אלא להמיתם מיד בשעה שהם נתפטים, הואיל ואין כל יסוד לדחות את עונשם. ולהלן (שם, שם 96) הוא אומר: לפיכך הייבים הרחמנים והמיושבים בדעתם לרצחם בידים ולראות מעשה טוב במה שאינם מניחים לאחרים את ההענשה (של העבריינים). ובסעיף קב הוא אומר: מפני שצפה מחוקקנו בכל אלו הדברים (שמנה למעלה, 94—101) לפיכך, דומני, אוסר הוא לדחות את גורדינים של המכשפים (וכאן אף לענין הקוסמים) ומצווה לעונשם מיד.<sup>42</sup>

דבריו אלו של פילון מתנגדים להלכה המהייבת לדון עובדי עבודה זרה ומכשפים בבית-דין כשאר העבריינים (סנהדרין פ"ז מ"ד) והואיל ופילון מסתמך על מעשה פנחס ואומר במקום אחר<sup>43</sup>, על בני לוי שזכו לכהונה על-ידי שהרגו את עושי העגל לפיכך סובר היינימן<sup>44</sup>, שפילון הכליל את המעשים האלה (שפירש מעשה זמרי כעבודה זרה שלא כפשוטו של מקרא ושלא כהלכה, לדעת היינימן, וראה להלן) וקבע הלכה מעצמו, שכל עובדי עבודה זרה דינם מסור לקנאים.

ברם, לא מעצמו הורה פילון הלכה זו אלא ממסורת-הלכה עתיקה שהיתה בידו ושנהגו על-פיה למעשה בארץ-ישראל ובחוצה-לארץ בימיו של פילון.

כבר ציין ז'וסטר<sup>45</sup> את הכתובים שב"מעשי השליחים" ט כג—כד, שלפיהם ביקשו יהודי דמשק להרוג את שאול הטרוסי, כשהלה ישב בעירם והסיתם להמיר את דתם. וגודינוף<sup>46</sup> העיר על חשמונאים ג ז י—טו, ויש ללמוד דבר זה אף מ"מעשי השליחים" כג יב—טו (מעשה ארבעים היהודים שנדרו לרצוח את שאול). וכן

המכשפים-הקוסמים אינם מדברים במפורש בפגיעת קנאים, מכל-מקום אין לפקפק בכך שיש להבין אף דבריו אלו כאת דבריו של המכשף — מוסך הרעל. ואף מה שהסמין דיני המכשף-הקוסם לדין מוסך-הרעל (שלא במקומם: שבאותה פרשה הוא מדבר על דיני רציחה ובקשר עם הדיבור "לא תרצח") מסייע לה, להנחה זו. ונראה, שהיתה בידו של פילון מסורת-הלכה שאין מיתת המכשף צריכה בית-דין והיא את ההלכה לכל מה שנכלל בשם מכשף. והואיל וכן אין לצמצם את ההלכה הנ"ל של פילון בהשפעת החוק הינני והרומאי (היינימן Philons usw. 387; גודינוף, Jewish Courts, 109).

<sup>42</sup> דבריו של גודינוף, שפילון מניח את השימוש ב"ליגין" אצל הבא על אשת איש (שם, 79) והבא על הזכור ועל הבהמה (שם, 87. גודינוף מוסר כאן את דברי פילון שלא בדקדוק, ע"ש) והזונה (שם, 88) והמכה אביו והמפיל עוברין ורוצח עבדו (שם, 253) אינם מסתברים (והשוה היינימן שם, 224). וראיתו לאשת איש מיוחנן ח א—יא אינה ענין לכאן (א שבכמה נוסחאות אין אותו סיפור כלל; ב) אין ידים מוכיחות, שרצו להרוג את האשה שזנתה שלא בפסק-דין (ובלאו הכי אין לסמוך על אותו סיפור, שריח אגדה נודף ממנו). אמנם בענין הנשבע בשם ה' לשקר אומר פילון ("על החוקים", 11, 252—253) דברים הנראים כאילו התיר לקנאים לפגוע בו, אולם גם כאן אין להוכיח, שכיון לכך: שיתכן, שאין כוונתו אלא למיתת בית-דין, ועוד שהמהלל שם שמים דינו חמור, וראה להלן.

<sup>43</sup> "על החוקים", 1, 79 ושם 111, 126.

<sup>44</sup> בספרו הנ"ל, 227 ובתרגומו הגרמני לספר "על החוקים", ע"ג 26, הערה 1. והיינימן לא עמד על ענין המכשף שנפגע על-ידי קנאים.

<sup>45</sup> Les Juifs dans l'Empire Romain. עמוד 158, הערה 2.

<sup>46</sup> בספרו הנ"ל, 36.

מעשה מתתיהו שהרג את היהודי שזבח לציאוס במודעין מעשה קנאים היה (חשמונאים א ב כד).

אולם אף מספרות המשנה והתלמוד יש להוכיח, שלפי ההלכה הקדומה היו מוסרים דינם של הפוגמים בעיקר (והמכשף ועובד עבודה זרה בכלל אלו) לקנאים, אלא שההלכה החדשה עקרה דין זה והורתה, שכל אלו צריך שיפסק דינם בבית דין ככל שאר חייבי־מיתה.

שנינו במשנה (סנהדרין פ"ט מ"ו): הגונב את הקסות והמקלל בקוסם והבועל ארמית קנאים פוגעין בו, כהן ששימש בטומאה אין אחיו הכהנים מביאין אותו לבית דין אלא פרחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה ומפציעין את מוחו בגזרין.<sup>47</sup> ארבעה מעשים אלו יש בהם משום פגימה בעיקר; שהגונב את הקסות מחלל את המקדש וכן כהן המשמש בטומאה והמקלל בקוסם מחלל שם שמים והבועל ארמית יש בו משום עובד עבודה זרה וממיר דת וכמו שאומר ר' חייא בר אבויה בתלמוד (סנהדרין פב א) כל הבא על הכותית כאילו מתחתן בעבודה זרה, וקרובים לכך דברי ר' ישמעאל, שהירוש' מביאם כאן למשנתנו. (פ"ט כז ע"ב ומגילה פ"ד עה ע"ג; מדרש תנאים עמוד קט; ספרי דברים פי' קעא; והשה משנת מגילה, פ"ד מ"ט): איש איש כי יתן מזרעו למולך מות יומת ר' ישמעאל אומר זה הבועל ארמית ומעמיד ממנה בן אויב למקום.<sup>48</sup>

הנהגה ההלכה פוטרת את העבריין בכל העבירות הללו מעונש מיתה. שהבועל ארמית (חוץ מז' עממים) אינו עובר אלא על איסור שמדברי סופרים (סנהדרין פב א)<sup>49</sup> והכהן המשמש בטומאה ספק אם הוא חייב אפילו מיתה בידי שמים, והגונב את הקסות לא מצאנו לו עונש מן התורה ולא מן ההלכה והמקלל בקוסם אינו אלא „מיחוי כמברך את השם“<sup>50</sup> (שם, שם ע"ב).

ברם, קשה להניח, שתהא ההלכה נותנת להרוג אדם שפטור מן המיתה בדין ואפילו בשעת עבירה, וכבר נתלבט התלמוד בדבר זה (שם, שם)<sup>51</sup>. לפיכך נראה,

<sup>47</sup> השה ז'וסטר, שם בהערה 2.

<sup>48</sup> והשה תרגום ירושלמי לויקרא יח כא, וראה ת. אלבק: Das Buch der Jubiläen

und die Halacha, 27—29, ובהערה 193.

<sup>49</sup> והשה ע"ז לו ב, ואפילו לרבי שמעון אינו חייב אלא כשבועלה לשום אישות.

ועל־כל־פנים אין כאן עונש מיתה.

<sup>50</sup> נראה כמקלל את השם.

<sup>51</sup> אמנם התלמוד מניח, שאם חייב מיתה בידי שמים אין לתמה שמותר להם, לקנאים, לפגוע בו, והוא סומך את דבריו על המשנה שלמעלה (סנהדרין, פ"ט מ"ה) — מי שלקה ושנה ביתדין מכניסין אותו לכיפה, שלדעת ריש לקיש מדברת היא במלקויות של כריתות (פא ב). ברם, קשה להניח, אפילו שחייבי מיתה בידי שמים יהא דמם מותר לקנאים, וכן קשה לומר, שההלכה חייבה מיתה בדרך „גרמא“ למי שלקה ושנה ואפילו במלקויות של כריתות, לפיכך נראה, שפירושו של התלמוד (פא ב) במשנתנו, שהיו כונסין את העבריין לכיפה ומביאין אותו בכוונה לידי מיתה, אינו הולם את ההלכה העתיקה שבמשנה, ויש לומר, ש„כיפה“ זו אינה אלא בית־כל־א, ומה שהמשנה אומרת — ומאכילין אותו שעורים עד שכרסו מתבקעת, אינו אלא מליצה ולא נתכוונה המשנה לומר אלא שכולאים אותו

שכימי התהוותה של מסורת זו היתה ההלכה (העתיקה) מחייבת מיתה בידי אדם בכל העבירות הנ"ל. ואכן כך אנו קוראים ב"ספר היובלות" (ל ז) לענין הבעל ארמית: ואם יתן איש את בתו או את אחותו לאיש מזרע הנכרים רגום ירגמו אותו באבנים, כי עשה תועבה בישראל. והאשה שרוף תשרף באש, כי את שם בית אביה חיללה. היכרת תיכרת מישראל.

הגונב את הקסוה, ייתכן מאד שהיה חייב מיתה בית-דין לפי ההלכה הקדומה כדרך שעשו מיתה אף בחוקי חמורפי<sup>52</sup> (מילר, סעיף ר'). והכהן המשמש בטומאה (ושלא רחוק ידים ורגלים — תוספתא כלים פ"א ה"ו)<sup>53</sup> אף הוא מחלל המקדש<sup>54</sup>. וכן הזר שמשמש במקדש חייב מיתה לדעת ר' עקיבא<sup>55</sup>, ובימיו של הורדוס הטילו עונש מיתה על הנכרי שנכנס למקדש<sup>56</sup>. והמקלל בקוסם נידון, כנראה לפי ההלכה הקדומה כמגדף או כעובד עבודה זרה. ההלכה שבמשנה לא באה איפוא להתיר להם לקנאים להמית אדם שפטור מן המיתה בדין, אלא לפגוע באלו שחייבין מיתה בית-דין לפני שנתברר דינם בסנהדרין וכהוראת ההלכה אצל פילון.

ואף בזה שוה ההלכה שאצל פילון לזו שבמשנתו. כשם שההלכה שבמשנה אינה מתירה להם לקנאים לפגוע בעבריינים אלא בשעת מעשה או בסמוך לו (סנהדרין פב א)<sup>57</sup>, כך פילון, כשהוא מדגיש את ה"רגש" של הקנאות המתעורר

ומאכילים אותו מזונות גרוועים (השעורים — מאכל עניים) וכדרך שתפסה המשנה שלהלן מליצת הכתוב (ישעיהו לו ב) — ומאכילין אותו לחם צר ומים לחץ. וכן יש לפרש את ההלכה של ר' יהודה (שם מ"ג) — רוצח שנתערב באחרים ר' יהודה אומר כונסין אותו לכיפה, שנתכוונה לאסירת החשודים בכלא; והבבלי נדחק מאד. ובעל-כרחו יש לנו לפרש כך את ההלכה על דעת ר' יוחנן בירוש' (סנהדרין פ"ט כז ע"ב) — ברוצח שנתערב בכשרין היא מתניתא. וכך תהא מובנת קושינו של הירוש' (שם) — אם בשור בשוורים היא מתניתא בדא תנינן כונסין אותו לכיפה, שמה לשוורים ולכלא! וכן אין ה"כיפה" שכונסין לתוכה את ההורג שלא בעדים אלא בית-אסורים.

<sup>52</sup> וכן לפי חוקי ינן וחוקי רומי הקדומים. והשוה גודינוף, שם, 100 בהערה 77. ומכאן תשובה להינימן (שם, 39) וגודינוף (שם, 243) האומרים, שאין ביהדות כל יסוד לראות את הגונב מן המקדש כעבריין חמור ושהשקפתו של פילון על חומר העבירה שבגזל הקדשים נובעת מתחום המחשבה של המצרים, היננים והרומאים.

<sup>53</sup> על המשפט הנ"ל שבחוקי חמורפי ועל התוספתא כלים העמידני מורי פרופ' אפשטיין.  
<sup>54</sup> וכבר שנינו בברייתא (ספרי במדבר פי' קסא; תוספתא יומא פ"א ה"ב; בבלי שם כז א וירוש' שם פ"ב לט ע"ג): ללמדך שטומאת סכינים (שבמקדש) חמורה להם יותר משפכות דמים.

<sup>55</sup> וכן דעת ר' ישמעאל ור' יוחנן בן גורי בספרי (במדבר פי' קטו. אולם השהה סנהדרין פד א).

<sup>56</sup> מלחמות ו ב ד. והשוה לענין הכתובת המאשרת את הידיעה הנ"ל שאצל יוסיפוס, שירר, *Geschichte etc. II, 329*, הערה 57. וייתכן, שהיתה הלכה עתיקה, שדרשה את הכתוב (במדבר יח ז) והזר הקרב יומת במזבן נכרי, גוי שנכנס למקדש (ואפילו שלא לעבודה).

<sup>57</sup> בכ"י מינכן גורס: קנאים פוגעין בו בשעת מעשה. ואף אם אין גוסס זה אלא פירוש, אין ספק שדברי התלמוד המפרשים את המשנה כנ"ל מכוונים להלכה בהוראתה המקורית.

בלב וכשהוא למד את ההלכה ממשה פנחס ובני-לוי אין הוא מכוון אלא לפגיעה תכופה.

הנהגה ההלכה שבמשנה ודאי אינה „מכלילה מקרים שאירעו פעם”<sup>58</sup>. ברם, מכל-מקום נראה, שביסוד ההלכה שקועים מעשים שהיו, שגרמה להם להלכה להינצר ולהתנסח בצורתה, כמות שהיא לפנינו. שכן רק על-ידי הנחה זו יש לבאר מה שתפסה ההלכה קסוה ולא אמרה הגונב כלי-שרת (שבודאי אין דין הקסוה שונה מדינם של שאר כלי-שרת שבמקדש)<sup>59</sup>. וכן מסתבר, שההלכה המתירה לפגוע בעבריינים ופוטרת מהביא אותם לבית-דין ראשיתה בימים שלא יכלו לדון את החייבים במשפט ושבהם היו העבירות שנמנו במשנה שכיחות ביותר והמצב הצריך פעולה מהירה של קנאים בין מצד ריבוי העבריינים ובין מחמת חוסר אפשרות לדונם בבתי-דין. וכשאנו באים לשער בענין הזמן ההולם את התנאים הללו, הרי אין לנו תקופה מתאימה יותר מזו של ראשית ימי החשמונאים (ימי מלחמות מתתיהו ויהודה המכבי ויונתן אחיו). וזכר לכך הרינו מוצאים במסורת שבבבלי (מפי רב דימי ורבין. הרי שמקורה של המסורת ארץ-ישראל), שבית-דין של חשמונאי (שאינו נזכר בספרות התלמודית אלא כאן בלבד) גזרו עליו על הבא על הארמית.

ברם, דומה שיש בידינו להוכיח הנחה זו מספר היובלות. שכן שם, בפרק ל, פסוקים יד—טו, לאחר שענש סקילה למי שהשיא בתו לנכרי ושריפה לאשה הנישאת לגוי הוא אומר: וישראל לא יטהר מן הטומאה הזאת בקחתו אשה מבנות הנכרים וכתתו אחת מבנותיו לנכרי. כי אם מכה על מכה ומארה על מארה וכל מיני פורענות ומכה ומארה יבואו על אשר יעשה כזאת ועל אשר יעצום את עיניו בפני אשר יעשו את התועבה הזאת (נישואין לנכרי) ואשר יחללו את מקדש ה' ואשר יחללו את שמו וכו' כלל במשפט אחד את הנושא נכרית ואת מחלל המקדש ומקלל השם כדרך שנכללו במשנה (נושא נכרית — הבורעל ארמית, מקלל השם — מקלל בקוסם, מחלל המקדש — הגונב את הקסוה וכהן ששימש בטומאה) ומסיל עונש (רק בפרשה זו בלבד ולא בשום מקום אחר בספר, בשאר האיסורים והמצוות) על הרוואים ומחרישים (כלומר: הטיל על הרוואים לפגוע בעבריינים). והואיל וספר היובלות נתחבר בימיו של יוחנן כהן גדול רשאים אנו להניח, שהלכה זו (שבמשנה ושבאותו ספר) נוצרה בתחילת ימי החשמונאים ובהשפעת מעשיהם של המתיונים, שחיללו את המקדש וחיללו את השם ונתערבו בגויים<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> היינימן שם, 237.

<sup>59</sup> ד. הופמן (בהוצאת המשנה שלו, סנהדרין, עמוד 187, הערה 49) רוצה, שער, שקסוה זו היא אחת הקסואות, שר' יהודה מעיד עליהן (סוכה מח ב) ששימשו לניסוך היין והמים ושהמשנה מדברת בצדוקין שגבבו את הקסוה לניסוך המים. שהיו מתנגדים לאותה הלכה. הופמן, כנראה, משתדל ליישב את ההלכה של פגיעת הקנאים, שנראית קשה בעיניו ולא מתאימה למשפטי המשנה, על-ידי ההנחה, שלא כיונה משנתנו אלא לצדוקין. אבל דבריו רחוקים, והשוה שני התלמודים.

<sup>60</sup> אף-על-פי שאין ספר היובלות מדבר במפורש על פגיעה בעבריינים הנמנים באותו



למדנו איפוא, שההלכה העתיקה התיירה לקנאים לפגוע בעבריינים, שפגמו בקדושת השם והמקדש ונתערבו עם הנכרים<sup>61</sup>. ואף-על-פי שאין אנו מוצאים באותה מסורת דברים מפורשים על עובדי עבודה זרה, הרי יכולים אנו ללמוד בקל וחומר מבושל ארמית, שאינו נפגע על-ידי הקנאים אלא מפני העבודה הזרה שמעשיו גוררים. ואף הדעת נותנת, שלא הקלו בעבודה זרה יותר מבמחלל המקדש<sup>62</sup>. ברם, יש לנו הלכה מפורשת שהמסית והמדיח נהרג שלא על-פי בית-דין. שכן שנינו בתלמוד (סנהדרין ח ב, פ ב): ושאר כל חייבי מיתות בית דין (תוך מהמסית) שכתורה אין ממיתין אותם אלא בעדה ועדים והתראה וכו'. הרי שהמסית אין צריך עדה (כלומר: בית-דין) והורגין אותו שלא בסנהדרין. אמנם בתוספתא (סנהדרין יא א) אין גורס „עדה“. וכן מחייבת המשנה להביא את המסית לבית-דין (סנהדרין פ"ז מ"ד). מכל-מקום אין לבטל את המסורת שבבבלי. נראה איפוא, שלפנינו ב' מסורות חלוקות ושהבבלי מסר לנו כאן הלכה עתיקה לענין המסית, שדינו שיה לדין כל אלו שנמנו במשנה וכדרך אלה אף הוא נפגע על-ידי הקנאים<sup>63</sup>.

ואשר לדבריו של פילון על המכשפים, דומה שיש בידינו ראייה מוכחת, שההלכה הקדומה לא הצריכה גזר-דין להריגתם ממעשה שמעון בן שטח, שתלה נשים באשקלון. והנה כבר אמר להם רבי אליעזר לחכמים, ששמעון בן שטח עשה שלא כדין שתלה שמונים נשים ואין דנים שנים ביום אחד (סנהדרין פ"ו מ"ד). ברם, גדולה מזו יש לשאול: וכי כיצד דנו והרי אין דנין אדם שלא בפניו? שפן ודאי לא יושבה הסנהדרין באשקלון ודנה אותן את המכשפות בפניהן, שאשקלון בידם של נכרים היתה בימיו של שמעון. ואף למדנו מסיפור המעשה שבירוש' (שם כג ע"ג

פרק, מכל-מקום הדמיון הרב שבין דברי אותו ספר ובין משנתנו נותן ידים לפרש אף את לשון ספר היובלות בהוראתה של ההלכה שבמשנה.

<sup>61</sup> לבי אומר לי, שההלכה העתיקה היתה דגה במיתת בית-דין כל אלו שלפי ההלכה שלנו אינם חייבים אלא מיתה בידי שמים (נמנים בתוספתא זכחים פ"ב ה"ז וזכריות פ"א ה"ה ומובאת הברייתא בסנהדרין פג א). שכן כולם הם מחללי מקדש וקדשים, שההלכה הקדומה החמירה בהם ביותר. נמצא, איפוא, שההלכה המאוחרת, בהתאם לנטיית הכללית להקל בדיני נפשות, הפקיעה מיתת בית-דין מאלו העבריינים ומסרה דינם לשמים.

<sup>62</sup> תומר מיוחד בענשו של עובד עבודה זרה, שאין כמותו אצל שאר העבריינים, מצוי בתרגום הירושלמי לשמות כב יט: כל מאן דדבת לטעות עממיא יתקטיל בסיפא ונכסוי יתגמרון. והואיל והכתוב מדבר ביהודים, הרי לא יכול המתרגם לכוון לאנשי עיר הגידחת שממונם אבד. נראה, איפוא, שידע המתרגם הלכה קדומה, שדרשה זובח לאלהים יחרם הוא ונכסיו. ונראה, שלהוציא מדי הלכה זו דרש במדרשבי" (149): זובח לאלהים יחרם יכול העובד עבודה זרה יהיו נכסיו אסורין בהנאה וכו'.

<sup>63</sup> לעיל עמוד 92 השתדלתי להוכיח, שלמעשה לא נהגו בימי בית שני לדין דיני נפשות אלא בסנהדרין גדולה שבירושלים. לאור מסקנה זו יש ליישב את הברייתא שבתוספתא (סנהדרין פ"י ה"ה. בבלי סנהדרין סז א וירוש' שם פ"ז כה ע"ד) — וכן עשו לבן סטדא בלוד נמנו עליו שני תלמידי-חכמים וסקלוהו. שאף אם נפרש הדברים כאילו דגוהו בלוד (מה שאין מוכח), הרי בן סטדא מסית ומדיח היה (ואף מכשף, תוספתא שבת פ"א ה"ט"ו ובבלי שם קד ב וירוש' שם פ"ב יג ע"ד) והלה נידון שלא ב"עדה" ואין חלים עליו כל שאר הסייגים, הנוהגים בדיני נפשות.

וחגיגה פ"ב ע"ו ע"ד—ע"ח ע"א) ששמעון נאלץ להשתמש בתחבולות בכדי להרוג את המכשפות. אולם לאור ההלכה הפילוניית מתישב הדבר; שהמכשף אין דינו צריך להיגמר בבית-דין ושמעון בן שטח ושמונים הבחורים שסייעו לו עשו מעשה קנאים.<sup>64</sup>

עלידי מה שנתברר יש בידינו לקיים את המסורת שאצל הסינופטיקים על יום גמר-דינו וצליבתו של ישו. שכן לפי מסורת זו, בניגוד למסורת שאצל יוחנן הקובעת את יום מיתתו בי"ד בניסן, נגמר דינו של זה ויצא לפועל ביום הראשון של הפסח. והנה אף-על-פי שהתלמוד (סנהדרין מד א) מסייע למסורת של יוחנן מכל-מקום ייתכן, שהמסורת שאצל הסינופטיקים נכונה. הואיל ולדעת ר' עקיבא אין מיתתו את המסית והמדיח אלא ברגל<sup>65</sup>. וכבר נתלבטו החכמים בשאלה: כיצד דנה הסנהדרין את ישו בפסח והרי אין דנין בשבת ולא ביום-טוב (והלכה זו היתה רווחת כבר בימי של פילון. השוה De Migratione Abrahami 16)<sup>66</sup>. ברם, קשה מזה הוא שאין אנו מוצאים במסורת שבאנגליון שישבו עליו על ישו בדין. שהמשא-והמתן בין קייפא הכהן הגדול ובין ישו אינו נראה כלל כשיבת סנהדרין. ואף דבריו של ישו, שעליהם דגוהו לכאורה למיתה, אין בהם לפי ההלכה משום גידוף, שחייבין עליו מיתת בית-דין. לפיכך נראה, שישו, שדנו אותו כמסית ומדיח

<sup>64</sup> הירוש' (חגיגה פ"ב עו ע"ד) מישב את מעשה שמעון בן שטח שתלה שמונים נשים ביום אחד שלא כדין — שהשעה צריכה לכך. וכן מביא הבבלי את הברייתא — רבי אליעזר בן יעקב אומר שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה ולא לעבור על דברי תורה אלא כדי לעשות סייג לתורה וכו'. ברם, יש לפקפק אם באמת היתה קיימת הוראה זו הנוגנת רשות לבית-דין להמית נפש שלא כתורה אף, כשהשעה צריכה לכך. שהמעשה באוד שרכב על סוס בשבת בימי יננים שהביאוהו לבית-דין וסקלוהו יכול להתפרש עלידי ההנחה שההלכה העתיקה היתה מחמירה בחילול שבת ומחייבת מיתה אף למי שעבר עבירה שאינה לפי ההלכה החדשה. אלא „מדרבונן“ [עי' רמ"ש במ"ע למכילתא פסחא פ"ט, אות כב]. כן מחייב בעל ספר היובלות מיתה למי ששואב מים בשבת (ג ח). וכן מפרש פילון (ח"י משה ב דכ) את מיתת המקושש, שנתחייבה עלידי שלקט עצים להסקה, העשויים להבעיר אש. הרי שחייב על „מוקצה“ סקילה (והשוה ספרי במדבר, פי' קיג ושבת צו ב וירוש' סנהדרין פ"ד כב ע"ד). ונראה, שההלכה העתיקה לא הבחינה לענין העונשין בין מה שהוא מן התורה ובין מה שהוא „מדברי סופרים“ וחייבה מיתה על כל מלאכה אסורה בשבת. ואשר למעשה באדם שהסית את אשתו תחת התאנה והביאוהו לבית-דין והלקוהו הרי מעשים בכל יום שבית-דין מלקין מכת מרדות מדבריהם ור"ב מנגיד על מאן דמקדש בביאה בלא שיקדשו (קידושין יב ב). וכן שמואל לפי הירוש' שם פ"ג סד ע"ב). ויש להעיר, שבירוש' (חגיגה פ"ב עח ע"א) אין במעשה השני הסיום (שבבבלי ושנמצא אף בירוש' שם, למעלה. לענין הרוכב על סוס) — לא מפני שראוי לכך, אלא שהשעה צריכה לכך ותחת זה גורס: והלא אשתו היתה אלא שנהג עצמו בבזיון. ייתכן איפוא לשער, שהוראה זו של ר' אליעזר בן יעקב מיסדת על מעשים שהיו בדורות קדומים, שדגו ועשו שלא כהלכה החדשה ואין כאן אלא נסיון לבאר את ההלכה הראשונה המתנגדת בדרך של „הוראת שעה“.

<sup>65</sup> תוס' סנהדרין פי"א ה"ז.

<sup>66</sup> השוה לבירור הדעות השונות שבענין זה. Strack-Billerbeck, Kommentar.

usw. II, 812—853

וכמכשף (הברייתא שבסנהדרין מד א')<sup>67</sup>, לא הצדיק גמרידין לפי ההלכה העתיקה. והמשא-ומתן שבינו לבין הכהן הגדול לא בא אלא לברר את אמיתות השמועות שהגיעו עליו לכהן הגדול מפי עדים<sup>68</sup>, וביותר, כנראה, לנסותו שמא יחזור בו ויעשה תשובה (כדרך שאומרים לו למסית: האיך נניח את אלהינו שבשמים וכך כדי שיחזור בו. משנת סנהדרין פ"ז מ"י). ומאחר שישו השתמט מלחזור בו<sup>69</sup> ואמר דברים, שמתוכם יכול היה הכהן הגדול להסיק, שהעדויות (שגבה תחילה שלא בפניו של ישו) מאומתות הן, לפיכך גמר דינו למיתה ומסרו לפילטוס. שלא אמרו שאסור לישב בדין בשבתות ובימים טובים אלא כשהענין הנידון זוקק בירור משפטי וגמר דין מבחינה פורמלית, ברם, במקום שאין צריך להלכה בזיקת בית-דין אלא בבירור העובדות וקביעת אשמתו מפי עצמו של הנידון, אין איסור בדבר אף בשבת וביום טוב<sup>70</sup>.

אלם ההלכה האחרונה עקרה את ההלכה הזאת, שהתירה להרוג עבריינים הפוגמים בעיקר המסכנים את האומה שלא על-ידי בית-דין והשותה דינם של אלו לדין כל חייבי מיתות שבתורה<sup>71</sup>, אלא שאף לפי ההלכה החדשה נראה, שבמקום שלא יכלו לגמור דינו של העבריין (מן העבריינים הנ"ל, ואולי רק המסית והמדיח בלבד) בבית-דין נהגו לפעמים לבער אותו על-פי הסכמתם של ראשי הדור לאחר בירור העובדות. שכן רק על-ידי הנחה זו יש ליישב את דבריו של אוריגינס (Responsio ad Africanum) על הנשיא שבימיו, שהיה דן בחשאי את העבריינים היהודים למיתה, ובודאי אין להבין מדבריו הסתומים שהיה הנשיא דן את כל העבריינים, שהרי ניטלו דיני נפשות מישראל כבר לפני התורבן. אבל, אפשר להגות, שגודעו לו לאוריגינס מעשים אחדים של המתת מומרים, שהסיתו הדיחו

<sup>67</sup> י. קויפמן (גולה ונכר, ח"א, עמודים 391–393) סובר, שישו נידון בתורת נביא שקר, אבל בין המסורת שבתלמוד ובין זו של האַנְגֵלִיוֹנִים על דינו של ישו מתנגדות לאותה הנחה.

<sup>68</sup> ראה בילרבק (שם, 820).

<sup>69</sup> מעניינת דעתו של ר' אבהו על ישו שפיקפק והתחרט בשעת בירור דינו, בירוש' תעניות פ"ב סה ע"ב: אם יאמר לך אדם אל אני מכוב הוא בן אדם (במובן משיח, כבאָנגֵלִיוֹנִים) סופו לתהור (=להתחרט, ומכוננים דבריו להשתמטותו של ישו בשעת משאו־ומתנו עם הכהן הגדול) שאני עולה לשמים והוא אמר ולא יקימנה.

<sup>70</sup> בסנהדרין לה א ד"ה וליגמריה כתבו התוספות: אף על גב דתנן בפ' משילין אלו הן משוכ עבות לא דנין היינו דוקא דיני ממונות גזירה שמא יכתוב, אבל דיני נפשות אין לאסור מטעם זה שכבר כתבו מאתמול דברי המזכין ודברי המחייבין. דעת התוספות היא איפוא, שדיני נפשות דנין אף בשבת אילולא עינייהדין. וכן נראה לכאורה מקושית הגמרא — וליגמריה לדיניה בשבתא (וכך שואל גם בירוש' פ"ד כב ע"ב). ברם, אין ספק שלא דנו דיני נפשות בשבת מפני מצנת שבייתה. וכן נהגו הרומאים וכן הבבלים הקדמונים שלא לישב בדין בימי אידיהם. ובנימוקייוסף אינו מסכים לדעת התוספות ומישב את קושית התלמוד מטעם אחר (ע"ש).

<sup>71</sup> עקירת ההלכה העתיקה על-ידי ההלכה האחרונה מוצאת ביטוי גמריני בביריתא שבירוש' (סנהדרין פ"ט כז ע"ב) — תני שלא ברצון הכמים וכדבריו של רבי יהודה בן פוי שם על פנחס שבקשו לגדותו.

את ישראל מאחרי היהדות. שהמסית אינו צריך בית-דין. ואף ההלכה החדשה לא הצריכה בית-דין אלא כשאפשר ולא באה לעקור את ההלכה הקדומה לחלוטין. מכל-מקום למדנו, שההלכה של פילון על עובדי עבודה זרה והמכשפים שדינם מסור לקנאים, הולמת את ההלכה העתיקה שנהגה מתחילת ימי החשמונאים ועד סוף ימי הבית.

## ד

(א) לאחר שפילון מציע בפרשת המועדות את הלכות חג-הפסח, חג-המצות וחג-השבועות הרי הוא אומר (De spec. leg. II, 188): *Εξῆς ἐστὶν ἱερομενία, καθ' ἣν ἅμα ταῖς ἀναγομέναις θυσίαις ἐν τῷ ἱερῷ σαλπίζειν ἔθος. ἀφ' οὗ καὶ σαλπύγων ἐτύμως ἐορτὴ προσαγορεύεται* (לאחר זה — חג קידוש החודש, שבו נוהגים לתקוע במקדש על הקרבנות הקרבים, לפיכך נקרא החג כנכון אף חג-התרועה).

לדבריו של פילון אין תוקעין איפוא בראש השנה אלא על הקרבנות בלבד, שלא כהלכה המחייבת לתקוע אף בגבולין.

טרייטל<sup>72</sup> והיינמן<sup>73</sup>, המאמינים שפילון לא ידע את ההלכה שנהגה בימיו בארץ-ישראל, משתדלים להסביר את הניגוד שבין פילון לבין ההלכה שבמשנה על-ידי ההנחה, שעירוב פרשיות יש כאן, בדבריו של פילון, שעירבב את המקרא שבתורת כהנים כג כד עם חכרו שבבמדבר י י (המצווה לתקוע על הקרבנות בכל המועדים ובראשי חדשים, ולפי המשנה, סוכה פ"ה מ"א וערכין פ"א מ"ד — על כל תמיד ותמיד. והשתה דברי ר' נתן בספרי במדבר פי' עז והשתה עוד ספרי זוטא, הורוביץ, 262) והחליף את התקיעה המיוחדת של ראש השנה בזו שעל הקרבן.

הנה עד שאנו באים לברר משנתו של פילון מבחינת ההלכה שנהגה בימיו בארץ. עלינו לעמוד תחילה על העובדה המוכחת לחלוטין מתוך דבריו, שבאותם הימים לא נהגו באלכסנדריה של מצרים לתקוע בראש השנה, שאילולא כן לא היה פילון סודר הלכה שהמציאות מכחישה. ואף-על-פי שאין ראיה לדבר, מכל-מקום רשאים אנו להקיש מאלכסנדריה וממצרים על כל הגולה כולה ולומר, שבדורו של פילון לא נהגו לתקוע בחוצה-לארץ בראש השנה.

אלא שיש ידים מוכיחות שעד סוף ימי הבית לא היתה מצות תקיעה של ראש השנה רונחת אף בארץ-ישראל, מחוץ לירושלים. שנראין הדברים שעד סמוך לחורבן לא היו תוקעין בראש השנה אלא במקדש בלבד, ואף תקיעה זו המיוחדת ליום, לא היתה באה אלא על הקרבן.

שנינו במשנה (ר"ה פ"א מ"ד): יום טוב שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין

<sup>72</sup> Philonische Studien, 54.

<sup>73</sup> Philons usw. 99, 536. ובתרגומו הגרמני של „על החוקים“, עמוד 160, הערה

1. היינמן מונה כאן את פילון (עמוד 99) על שלא ידע את טיבו של השופר, בשעה שהגוי פלוטרך הפירו. ברם, כפי שיתבאר להלן, הערה 97, אין פלוטרך מדבר כלל על שופר של ראש השנה, אין לנו איפוא „להחכים“ את הנכרי ולכבדו בקלנו של פילון.



אבל לא במדינה. התלמוד<sup>74</sup> נושא ונותן בביאור טעמה של ההלכה ומסיק לבסוף: גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים. אולם בתורת כהנים (בהר פרשה ב) שנינו: יכול אף תרועת ראש השנה תהיה דוחה את השבת תלמוד לומר בכל ארצכם תעברת וכו' אלא בעשור לחדש דוחה את השבת בכל ארצכם ואין תרועת ראש השנה דוחה שבת בכל ארצכם אלא בבית דין בלבד<sup>75</sup>. הרי שביטולה של מצות תקיעה בגבולין, בראש השנה שחל להיות בשבת, מן התורה<sup>76</sup>.

ולא עוד אלא שמברייתא אחרת יש לנו ללמוד, שאין תוקעין בראש השנה מחוץ לבית-דין אף בחול, שכן למדנו בתלמוד (ר"ה ל א): שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות אלא שביובל תוקעין בין בבית דין שקדשו בו את החדש ובין בבית דין שלא קדשו בו את החדש וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע ובראש השנה לא היו תוקעין אלא בבית-דין שקדשו בו את החדש ואין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע. התלמוד מפרש, כנראה, ברייתא זו כאילו היא מדברת בראש השנה שחל להיות בשבת. ברם, פשוטה של ברייתא ודאי מכוון לכל הימים, ואין כל תימה בדבר, שנשתמרה לפנינו בברייתא הלכה עתיקה, שלא ידעה את הלכת האחרונים.

על-כל-פנים אותה הלכה שבמשנה, האוסרת לתקוע בגבולין בראש השנה שחל להיות בשבת, יש לנו לפרשה על-ידי ההנחה, שעיקר מצות תקיעה אינה אלא במקדש ושבראשונה לא נהגו לתקוע אלא בירושלים. לפיכך כשנתחדשה הלכה לתקוע אף בגבולין לא היה בידה לעקור מצות שבת ממקומה<sup>77</sup>.

ואף למדנו דבר זה ממשנתו של ר' שמעון בירוש' (ר"ה פ"ד נט ע"ב): תני רבי שמעון בן יוחאי והקרבתם ממקום שהקרבתם קריבין. אמנם המפרשים קושרים דבריו של רבי שמעון בן יוחאי בדברי כהנא ור' לוי שלמעלה בסוגיה שם — כתוב אהר אומר יום תרועה וכתוב אחד אומר זכרון תרועה. הא כיצד? בשעה שהוא בחול יום תרועה, בשעה שהוא חל בשבת זכרון תרועה, מזכירין אבל לא תוקעין, ולשאלת הגמרא — מעתה אף במקדש לא ידחה מביא הירוש' את הברייתא הנ"ל של רבי שמעון הדורש מ"והקרבתם" שהכתוב "יום תרועה" מדבר רק במקדש. אבל הפירוש דחוק<sup>78</sup>, ומסתבר שאין דבריו של רבי שמעון בן יוחאי סמוכין על דברי

<sup>74</sup> ר"ה כט ב.

<sup>75</sup> השוה ירוש' ר"ה פ"ד נט ע"ב.

<sup>76</sup> ברייתא זו שבת"כ סוברת איפוא, שתקיעת ראש השנה שחל להיות בשבת במקום שיש בית-דין מן התורה, ולא מתקנת רבן יוחנן בן זכאי. והרי שיטה זו קרובה לדבריו של ר' יהודה, החולק על המסורת המיחסת את איסור יום הגף לתקנת רבן יוחנן בן זכאי ואומר (ת"כ אמור פרשה י; מנחות סח ב ור"ה ל ב): והלא מן התורה הוא אסור (ומובן שר' יהודה זאותה ברייתא חולקין על המסורת המיחסת לרבן יוחנן בן זכאי תשע תקנות, ר"ה לא ב) וכו'. יש איפוא לומר ש"סתם ספרא" זה — רבי יהודה הוא.

<sup>77</sup> השוה ירושלים הבנויה לאברהם קרוכמל, מג ע"א.

<sup>78</sup> דחוקו של הפירוש בולט ביותר לאור הנוסח הנ"ל שלפנינו בירוש' — והקרבתם ממקום וכו', שאם כאותו פירוש צריך היה לומר ועשיתם, שהרי לשון זה אמור בכתוב

האמוראים הנ"ל ושאונם באים אלא להשיב על השאלה מעיקרה — אין דבר תורה הוא אף בגבולין ידחה, אין לית הוא דבר תורה אף במקדש לא ידחה. התשובה איפוא פשוטה, שאין התקיעה דוחה שבת בגבולין משום שאין עיקר מצותה אלא ממקום שהקרבנות קריבין".

שתקיעת ראש השנה היתה קשורה מתחילה בקרבן היום כדברי פילוק, יש להוכיח לדעתנו, אף מן ההלכה שבמשנה (ר"ה פ"ד מ"ז): העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה השני מתקיע, ובשעת ההלל ראשון מקריא את ההלל. ר' יוחנן (בבלי שם לג ב וירוש' פ"ד נט ע"ג) מפרש טעמה של הלכה זו מפני מעשה שאירע<sup>79</sup>, הרי שאין כאן אלא תקנת חכמים, ברם, אם נניח, כדעת פילוק, שאין תקיעת ראש השנה מעיקרה אלא על הקרבן תתפרש ההלכה יפה מעצמה, שבמקדש היו תוקעין בראש השנה על קרבן היום (היינו, על קרבן מוסף) ולפיכך אף לאחר שהנהיגו את התקיעה בתפילה ובכל מקום, קבעו אותה, מעין מצותה הראשונה, בתפילת המוספין.

וקרובים לכך דברי ר' אחא בר פפא לפני ר' זעירא (ירוש' שם שם) — שנייא היא (התקיעה מן ההלל) שמצנת היום במוסף.

סמוכין להלכתו של פילוק יש למצוא בעובדה שבימי הבית היתה התקיעה אף בשאר המצוות מיוחדת להם לכהנים.

כך היו הכהנים תוקעין בהקהל (תוספתא סוטה פ"ג, טו—טז וירוש' יומא פ"א, לח ע"ד ובהקבלות וספרי בהעלותך פי' עה) וביובל (ספרי שם). וכן מפורש באותה הלכה שבספרי שאף בראש השנה מצנת תקיעה בכהנים (לנוסח דפוס וז'ניציא וכ"י ליידין, ואף-על-פי שיש לפקפק בגירסה זו מפני הנוסחאות האחרות, ע"ש אצל הורוביץ, מכל-מקום מסתבר שאותן הנוסחאות הגיהו את הברייתא על-פי ההלכה המקובלת). והוא הדין בתענית ציבור, כדרך שאנו למדים ממשנת תענית, פ"ב מ"ה (תוספתא שם ספ"א, בבלי טז ב). והנהיג רבי חלפתא בציפורי ור' חנינא בן תרדיון בסיכני שיהו תוקעין כסדר הזה אף בגבולין, ואף-על-פי שהחכמים חלקו עליהם ואמרו, לא היינו נוהגין כן אלא בשער המזרח ובהר הבית<sup>80</sup>, מכל-מקום למדנו מכמה מקומות שנהגו שיהו הכהנים תוקעין בתענית ציבור אף לאחר חתימת התלמוד, שכן בתרגום שני לאסתר, כשבא לתאר את סדר התענית שקבעו אסתר ומרדכי, אומר שהכהנים תקעו בשופרות, וכן מעידים רב שר שלום ור' שרירא ור'

<sup>79</sup> שפרשת פנחס שבו נאמר יום תרועה, ופיין כמפרשים שנדחקה, אלא שבויקרא רבה פכ"ט ובפסיקתא דר"כ (בזכר קנה, ב) גורס, "ועשיתם עולה", ושם הוגהה הגירסה במדרשים.  
<sup>80</sup> אף ההלכה שבמשנת שבת פ"ו מ"ב (לא יצא האיש בסנדל המסומר) מתפרשת בתלמודים מפני מעשה שהיה (בבלי שבת ס א וירוש' שם פ"ו ז ע"ב). ברם, פשוטה של הלכה הוא שאין לצאת בסנדל המסומר בשבת כדרך שאסור לצאת בשריון ובקסדה ובמגפיים, שהם כל-מלחמה.

<sup>80</sup> שיטתם של רבי יוסי בר חלפתא ושל חנינא בן תרדיון לשמור על מנהגי התקיעה שבתעניות ציבור כדרך היותם בפני הבית מתבטאת אף במה שהנהיגו בעריהם לתקוע בתענית ציבור בשופר ובחצוצרות כאחד, כמות שנהגו כן במקדש (ר"ה כז א).

האי בתשובותיהם<sup>81</sup> שנהגו בתענית ציבור, שהיו קובעים בישיבות, להתקיע את הכהנים.

ואף נהגו כן בשופר של נידוי, כדרך שאנו למדים מפרקי דר"א (פל"ח) ומדרש תנחומא (וישב). וכן אותה תקיעה שהיו תוקעין בערבי שבתות להבטיל את העם ממלאכה לא היתה בירושלים אלא על-ידי כהן כמו שמוכח ממשנת סוכה (פ"ה מ"ה והשוה משנת ערכין פ"ב מ"ג) וכמו שמפורש על-ידי יוסיפוס (מלחמות ד ט יב, ושם הוא מעיד שהיה הכהן תוקע אף במוצאי-שבת להבדיל בין קודש לחול)<sup>82</sup>. יש איפוא לומר שבימי הבית היו רואים את התקיעה בשופר כבחצוצרה מעין עבודה המסורה לכהנים<sup>83</sup>.

ברם, לענין תקיעת ראש השנה נמצאנו למדים שסמוך לחורבן נתפשטה מצוה זו אף מחוץ לירושלים, אלא שבראשונה לא היו תוקעין אלא בתחומה של ירושלים בלבד, ורק לאחר-כך התחילו תוקעין בכל עיר ועיר<sup>84</sup>.

משונה מהמסורת הרונחת היא אף תפיסתו של פילון את חג האחד בתשרי בתורת ἑσπερινῶν (חג פתיחת החודש הקדוש, חודש המועדים). ברם, כדי לברר את יחסו של פילון בפרשה זו למסורת הראשונה, יש לעמוד תחילה על שיטתו בענין ראש השנה בישראל.

פילון מדבר במקומות אחדים, בקשר עם ביאורי מקראות שבתורה, על שני ראשי שנים, אחד בתשרי ואחד בניסן (De spec. leg. I 150, Quaest. in Exodum, XII, 2) והוא מפרש שניות זו מבחינת ה- ἑσπερινῶν (aeguinocia) שגרמו, לדעתו, אף לשני החגים, פסח וסוכות, להיקבע בחדשים אלו. ואף על-פי שדעתו שהתורה קבעה ראש השנה בניסן, מכל-מקום הוא אומר בפירושו, כשבא להטעים את מה שציותה

<sup>81</sup> עיין אוצר הגאונים לתענית, עמודים 23-25 ובהערות שם. וכדאי לעמוד על כך, שבעל הטורים (או"ה הלכות תענית תקעט) והמאירי (תענית טו א) המעתיקים את סדור הגאונים בתפילות ובתקיעות של תענית ציבור משימים את הקריאה "תקעו הכהנים תקעו", מה שאין עושין כן הרמב"ן (בחידושו לתענית טו א) ובעל האשכול (אלבק, 133, 135, 136). והשוה דרשת הרמב"ן לר"ה, "הצופה מארץ הגר", 154, 1).

<sup>82</sup> אשר לתקיעה שבמוצאי-שבת יש להשוות משנת חולין פ"א מ"ז ותוספתא שם פ"א הכ"ו, ברם, הרמב"ם פוסק (הלכות שבת, פ"ה כ) שתוקעין אף במוצאי-שבת. וכנראה הסיק את ההלכה משבת קיד ב (השוה הרב המגיד שם). אבל חלוקים עליו הראשונים (השוה רמב"ן, רשב"א, ריטב"א ותוספות ר"צ לאותה סוגיה והרב המגיד שם). ובנוגע לערב-שבת ודאי שנינו בבבלי (תוספתא סוכה פ"ד יא-יב), ש"חזון הכנסת" תוקע בכל מקום (השוה שבת לה ב). ברם, אף אם נפרש, כמות שנראה מסתמיותו של הלשון הנ"ל, שהתוקע ישראל, אין להסיק מכאן על הימים שלפני החורבן, וצריך עיון.

<sup>83</sup> מכאן דומני תשובה לביכר המשער, שהשופר לא היה מצוי במקדש, ולא היה מיוחד לכהנים ZATW, 1899, 102 ועי' 103. הערה 1. שאף אם נפרש את הכתובים כמותו, אין ללמוד מהם על מחציתם האחרונה של ימי הבית השני.

<sup>84</sup> ר"ה פ"ד מ"ב. הלכה זו, שיש לתקוע בראש השנה שחל להיות בשבת בכל עיר שהיא רואה ושומעת" זכר מאוחרת היא, הואיל ופשוטה של המשנה הראשונה (שם, שם, מ"א) — במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה, בא להוציא את ירושלים וכדעת רש"י שאין ירושלים בכלל מקדש וכשלא כרמב"ם (בפירושו לאותה משנה). והשוה תוספות כט ב ד"ה: אבל.

התורה להקריב באחד בתשרי רק פר אחד (ולא ככל כשאר הקרבנות), שהתורה כיוונה להבליט את האחדות ביום זה, שהוא ראש השנה.

והנה שניות זו מצויה אף במשנה ואצל יוסיפוס (קדמוניות ו ג ג) <sup>85</sup>. אלא שבמשנתנו (ובתורתו של יוסיפוס) עיקר ראש השנה בתשרי, ולפילון — ניסן ראש השנה העיקרי ותשרי ספל לו <sup>86</sup>. לפיכך סובר פילון שהעולם נברא בניסן <sup>87</sup> (כדעת ר' יהושע ר"ה יא א—ב ושלא כדעת ר' אליעזר שם י ב ויא ב וירוש' שם פ"א נו ע"א), ולפיכך כשבא להציע את פרשת הקרבנות (שם, 180, 1) ופרשת המועדות (שם, 145, 11) הוא פותח בפסח תחילה, בשעה שיוסיפוס סוחר בפרשת הקרבנות (קדמוניות ג י ג ואילך) את חג הסוכות לפני הפסח.

והנה יש מן החכמים הסוברים שמימים ראשונים היו ישראל חוגגים את ראש השנה בתשרי בתורת יום המלכת שמים, בדומה לבבלים הקדמונים, וסומכים דבריהם על המזמורים מז ופא שבתהילים <sup>88</sup>. ברם, כבר הוכיח Pap (91-92, Das israelitische Neujahrsfest), שאין לדבריהם, בנוגע לימי בית ראשון, על מה שיסמכו. אולם אף לימי בית שני אין לנו כל הוכחה שהיה לראש השנה אופי מעין הנ"ל. ואדרבא, יש לנו „הוכחה מתוך שתיקה" להיפוכו של דבר אצל יוסיפוס, שבדברו בקרבנות של האחד בתשרי אין הוא מציין בכלום את ערכו של חג זה (כמות שהוא עושה בפרשת ג' הרגלים ויורה הכיפורים).

וכשאנו באים לדון בתכונתו של ראש השנה בתורת יוס'דין, יש לנו לעמוד על זה שמלבד מה שאין אנו מוצאים במסורת עדות לכך מן הימים שקדמו לחורבן, הרי הלוקים הם התנאים בגופו של דבר. שהרי לדעת ר' יוסי (הוספתא ר"ה פ"א בבלי טז א) אדם נידון בכל יום. ואף משנתנו (פ"א מ"ב) — בארבעה פרקים העולם נידון וכו', אינה אלא הרכבה של שתי מסורות, שלאחת נידון העולם בכל פרק ופרק, ולאחרת — בראש השנה כל באי העולם עוברים לפניו כבנומירון. ואף העובדה שלא היו תוקעין בראש השנה עד סמוך להורבן הבית אלא במקדש בלבד, מתריסה כנגד מתן תכונת יוס'דין לאחד בתשרי בימים ראשונים. והוא הדין לשיטת אותם חכמים הרואים בו חג המלכת שמים, שהרי לא עלו בו ישראל לרגל, ונמצא שרובה של האומה לא קיימו את „מצות היום".

<sup>85</sup> אף בבבל היו שני ראשי שנים בקשר עם שני ה-aeguinoctia (השנה דברי פילון למעלה), ראה Jeremias, Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur, 156.

<sup>86</sup> יוסיפוס אומר שלדברים שבקדושה ראש השנה בניסן ולעניני משאומתן וצרכי חול ראש השנה בתשרי, ברם, נראה שלמעשה לא היתה חלוקה זו קבועה ומסוימת. שכן שנינו בתוספתא (ר"ה פ"א ה"א; בבלי שם ז א): יש אומרים אף לשכירות בתים (ר"ה באחד בניסן). ולצד שני יוסיפוס עצמו כשהוא סוחר הלכות המועדים הוא מקדים את הסוכות לפני הפסח (קדמוניות ג י ג וכו').

<sup>87</sup> אף בעל ספר היובלות סובר שהעולם נברא בניסן, שכן מעיד חשבון הזמנים שלו בכל מקום. אולם יוסיפוס — בשיטת ר' אליעזר (לשניהם התחיל המבול לירד במרחשון, קדמוניות א ג ג).

<sup>88</sup> השה לבירור שיטה זו אצל Pap, עמודים 13—18.



למדנו איפוא שפילון, המצמצם את תקיעת ראש השנה במקדש בלבד<sup>80</sup>, תופס את ההלכה הראשונה שנהגה בגולה ובארץ עד סמוך לחורבן, וכשהוא מתעלם מתכונתו של האחד בתשרי בתורת ראש השנה<sup>80</sup> ויוס־דין, אין כאן אלא עדות לכך, שבימיו עדיין לא היתה ידה של מסורת זו על העליונה<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> הקראים נחלקו בדעותיהם, שיש מהם שאומרים שאין תרועה בראש השנה אלא בפה (בתפילה) ויש שמחייבים לתקוע. ומן המהייבים לתקוע. וכן המהייבים יש שאומרים שאין תקיעה אלא במקדש ובכהנים, השהה Revel, The Karaite halaka, עמוד 78 ובהערה 114. והשהה עוד גינצברג, גנזי שכתר ח"ב, 479, ושם 484—485.

<sup>90</sup> אף הפלשים (שגם הם קוראים לראש השנה „הג השופרות“, כפילון) אין יודעים על תכונת ראש השנה שלאחד בתשרי (א. עפשטיין, אלוד הדני וכו', 162). ואשר לספר היובלות, שיש שמוצאים בענין ה„זכרון“ המתקשר באותו ספר באחד בתשרי זכר לראש השנה ולהמלכת שמים, הרי יש לעמוד תהילה על כך, שלספר היובלות אין האחד בתשרי מתייחד מראשי־התקופות האחרים. ועוד שענין ה„זכרון“ רגיל ספר זה לקשר בכל המצוות שהוא פורטן. ולבסוף הרי אמר „זכרון תרועה“ בתורה, ובמה כוחו של לשון זה שבס' היובלות יפה מכוונו של המקרא, שאף ממנו אין אנו למדים לענינו כלום.

<sup>91</sup> דומה שלא בכל מקום שאנו מוצאים מסורות שונות על מוסד שבהלכה ושבת יש לנו להניח שהאחת מאוחרת לחברתה, אף כשאין לנו מקורות לאותה מסורת אלא מוכן מאוחר, שכן ייתכן, שהיו אלו ההשקפות השונות קיימות זו בצד זו בימים ראשונים. ואין לנו לדון במקרים אלו אלא בשאלה: איזו מהן היתה שלטת בתקופה זו או באחרת. ואף אין לנו ליחס אותו ריבוי דעות גם בדברים שביסוד לכיתות השונות, אלא לבתי־מדרשות חלוקים. כך לענין תכונת חג השבועות בתורת חג מתן־תורה, שכן אין לנו בספרותנו עדות לעובדה זו אלא מימי האמוראים (פסחים סח ב). ולא עוד אלא שלדעת רבי עקיבא ור' יוסי (אדר"ג פ"א וכן נו"ב, פ"א: שבת פו ב ויוסא צ ב) ניתנה תורה בשביעי בסיון, הרי שאין חג השבועות יכול להיות יום מתן תורה, ואף־על־פי־כן נראין הדברים, שבימי הבית היו שראו חג זה כחג מתן תורה, שהרי כך הוא במסורת אצל הפלשים והשומרונים (עפשטיין שם, עמוד 161). ואף ממה שבעל ספר היובלות קבע את נתינת התורה ביום ט"ו סיון (א א), יום שבו, לשיטתו, חל חג השבועות, מעיד לכאורה על עובדה זו. השהה פינקלשטיין HTR., XXII, 204, הערה 47, ורואה אני להעיר על א. עפשטיין (שם, 156) והיינימן (כספרו הנ"ל, עמוד 128) ות. אלבק (Das Buch der Jubiläen, 15—16), האומרים, שיש מן הספר הנ"ל דאִיָּה גמורה ומפורשת, שראו את חג השבועות כחג מתן תורה, ולא היא, שהברית, שעליה מדובר בס' היובלות בפרק זה, אינה אלא ברית הקשת שכרת ה' עם נח ובצירוף לה — איסור שפיכות דמים ואכילת הדם, ומה שקשר ברית זו במתן תורה, אינו מפתיע, הואיל והמקראות מעידים שהתורה ניתנה בסיון, ובאותו פרק, פסוק כא, מציין הכפר את החג כבעל שתי תכונות, חג השבועות וחג הביכורים (כך לשונו). נמצא שאין כאן אלא ביטוי למגמתו הכללית של המחבר, לקשר את החגים במאורעות שאירעו לפני מתן תורה ולהקדימם, ובשום פנים אין ליהס למחבר, מתוך המקראות שבפרק ו (שעליהם מסתמכים הנ"ל), כוונה לקבוע לחג השבועות תכונה עיקרית של חג נתינת התורה. ואין לראות בסמיכות־פרשיות זו, של ברית נח ו„הידוש הברית“ שבסיני, יותר ממה שיש למצוא במה שהמחבר מקשר (באותו פרק, להלן) את ארבעת ראשי־התקופות במעשים שאירעו לנח בשנת המבול. אלא שאותה עובדה הנ"ל, שקבעה את נתינת התורה בסיון, יש בה רמז להנחה זו, ועוד יש להעיר על היינימן שמצא דאִיָּה גמורה לקדימת תכונה זו של חג השבועות בתורת יום מתן תורה, במה שמסופר במפעלי השליחים, ס"ב/ על רוח הקודש ששרתה על עדת הנוצרים כחג השבועות. ראה ספרו הנ"ל, עמוד 128, שמה ענין למעשה זה ולמתן תורה! ואנו אין לנו לבאר אותה אנדה נוצרית אלא באמונה שהיתה רוחות באומה, שהעליה לרגל והמקדש מזכים ברוח הקודש, וכמו שאמר הירוש' בסוכה פ"ה נה ע"א.

(ב) בפרשה שיחד לחג הסוכות (De spec. leg. II 204—209) מדלג פילון על מצות נטילת ד' המינים. טרייטל<sup>92</sup> משער, שפילון הבין את מצות התורה ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר וכו' כאילו ציחה תורה לעשות סוכה מארבעת המינים, שלא כהלכה, והוא סומך את השערתו על הכתובים שבנחמיה ח טז—יז. ברם, שיטה זו בפירוש המצוה שבתורה, שתפסו השומרונים ומקצת מחכמי הקראים, המסתמכים אף הם על אותם המקראות שבנחמיה<sup>93</sup>, מופרכת לחלוטין על-ידי כמה מקורות, המעידים שבימי בית שני היו ישראל מקיימים מצות נטילת ד' המינים כהלכה<sup>94</sup>. שכן מספר יוסיפוס (קדמוניות יג יג ה) על ינאי המלך שרגמותו העם באתרוגים<sup>95</sup>. וכן מוכח מחשמונאים י ו—ז. ואף מספר היובלות (טו לה—לו) אנו למדים שד' המינים בנטילה, ולא לעשיית סוכה. וכן מעידים על כך דבריו של פלוטרכוס המועתקים להלן.

אולם שתיקתו של פילון מתבארת על-ידי העובדה, שבימיו לא היו נוטלין ד' המינים אלא במקדש בלבד<sup>96</sup>.

הנחה זו מוכחת מתוך הצעת דבריו של יוסיפוס בענין מצוה זו. שכן הוא אומר (קדמוניות ג י ד): αὐτὸς δὲ πέμπτῃ τοῦ αὐτοῦ μηνὸς καὶ δεκάτῃ... παραγινόμενους εἰς ἑαλείην τῆς πύργου κατακέλευε κατὰ οἰκίαν ἕκαστον... παραγινόμενους εἰς ἑαλείην τῆς πύργου

יוגה בן אמיתי מעולירגלים היה ונכנס לבית השואבה ושרחה עליו רוח הקודש, ואף-על-פי שביחוד היתה רוח הקודש שורה בשמחת בית השואבה, מכל-מקום ודאי עיקר הגורם — המקדש. ולפי שאותו מעשה אירע בסמוך לצליבת משיהם ממילא נקבע לרגל שפגע בהם תחילה — לשבועות. וכבר הבינו את הדבר כנכון שטרק ובלירבק (Kommentar etc. II, 604). והוא הדין ליום-הכיפורים. שלכאורה באה עדותו של רבן שמעון בן גמליאל במשנה (תענית פ"ז מ"ח) ללמדנו, שבימים ראשונים היתה תכונתו של יום זה שונה לחלוטין מן האופי שהמסורת סיגלה לו. ברם, מדבריו של פילון נמצאנו למדים, שנהגו כל ישראל בימיו לישב כל היום כולו בבתי-כנסיות ולעסוק בוידוים ותחנונים לפני המקום וכן יש ללמוד מדבריו של בעל ס' היובלות פלד יט, והשוה אלבק בספרו הנ"ל, עמוד 18 (אלא שיש לעמוד לענין זה על מנהגם של הפלשים, שהם מיחדים רובו של יום-הכיפורים לתפילה ולתחנונים, ומקצתו של יום — למחולות, השוה אשכול, חלק גרמני, VI, עמוד 1908). והשוה Moore, Judaism, I, 61.

ייתכן איפוא שעוד לפני החורבן היו שראו באהד בתשרי ראש השנה ויום-הדין. והיתה השקפה אחרת, בדומה לזו של פילון, שלא יחסה סגולות אלו לאותו יום. ושתי השיטות נעוצות היו ביהדות של ארץ-ישראל. אלא שלאחר החורבן נתגברה אותה מסורת שנשתקעה במשנה ושנעשתה קבע לדורות.

<sup>92</sup> Philonische Studien, 63.

<sup>93</sup> כן גם דעת עונן. השוה מספר המצוות לעונן, הרכבי, 148. הערה 7, ובמ"א. והשוה גן עדן ענין חג הסוכות.

<sup>94</sup> אמנם נראין הדברים, שהיו מי שנהגו מתוך הכתובים שבנחמיה להתקין את הסוכות מד' המינים, כמות שמוכיחה ההלכה של ר' יהודה (ספרא אמור, פרשה יב; בבלי סוכה לו ב). אלא שלא היתה מצוה זו מוציאה את הנטילה. והשוה ד. הופמן Das Buch Leviticus, II, 288—292.

<sup>95</sup> השוה הופמן, שם, 289.

<sup>96</sup> וכן משמעו הפשוט של המקרא בויקרא כג ג — ולקחתם לכם ביום הראשון וכו' ושמהתם לפני ה' אל הים וכו'. והשוה ירושלמי, סוכה פ"ג נד ע"א.

πόλιν ἦν δια τὸν ναὸν μητρόπολιν ἔξουσιν, ἐφ' ἡμέρας ὄκτω ἑορτὴν ἄγοντας... ἐν ταῖς χερσὶν εἰρεσιώνην μυρσίνης καὶ ἰτέας σὺν κράδη (בחמישה) φοίνικος πεποιημένην, τοῦ μῆλου τοῦ τῆς περσέας προσόντος עשר יום לחודש הזה... מצוה להקים סוכות לכל משפחה... עליהם לבוא לאותה העיר אשר בגלל המקדש יחשבוה לעיר-הבירה ויחגו חג שמונת ימים... כשהם נושאים בידיהם אגודת הדסים וערבות עם כפת תמרים יחד עם האתרוג).

הרי עם כשהוא מדגיש שחובה על כל אדם מישראל להקים סוכה בביתו בכל מקום, קושר הוא את נטילת ארבעת המינים בעליה לירושלים ובהבאת הקרבנות במקדש. נמצאנו איפוא למדים ממסורת זו שאצל יוסיפוס, שאין נטילת לולב נהגת בגבולין. וכן יש ללמוד דבר זה מתיאור חגיגת הסוכות על-ידי פלוטרך<sup>97</sup>, שנטילת ד' המינים — במקדש. שכן הוא אומר: ἔστι δὲ καὶ κραδηφορέα τις ἑορτὴ καὶ θυρσοφορέα παρ' αὐτοῖς, ἐν ἣ θυρσοὺς ἔχοντες εἰς τὸ ἱερόν εἰσίσαιν... καὶ καθαρίζοντες ἕτεροι προσίσαιν οὓς αὐτοὶ Λευίτας προσονομάζουσιν. (יש להם גם חג שבו הם נוטלים ענפי [תאנים] וענפי קיסוס ובהחזיקם את ענפי הקיסוס הם באים אל המקדש, ואחרים הנקראים לויים. בנגנם בנבלים קרבים אל המקדש). הרי שאף פלוטרך מיוחד את נטילת הלולב למקדש. ואף משנתנו (סוכה פ"ד מ"ד), כשהיא באה להציע סדר נטילת הלולב, הרי היא מדברת לתומה בהר הבית<sup>98</sup>.

הנחה זו מפרשת את השניות שבמצנת ערבה («אחת למקדש ואחת ללולב», תוספתא סוכה פ"ג ה"א, ספרא אמור פרשה יב; סוכה לד א, וירוש' שם פ"ג עג ע"ג; פ"ד גר ע"ב). שמתחילה לא היתה ערבה אלא במקדש והיו נוהגין במצותה כסדר השנוי במשנת סוכה פ"ד מ"ה, ולאחר שמצנת ד' המינים התחילה נוהגת אף בגבולין נתיחדה ערבה שניה ללולב והיתה ניטלת עמו באגודה.

וכשאנו מדקדקין בדבריו של ר' יוחנן בן ברוקה יש לנו ללמוד שלפי המסורת שבידו נהגו בלולב כדרך שנוהגו בערבה לשיטת החכמים, שהיו זוקפין אותו בצדי המזבח בכל שבעת ימי החג<sup>99</sup>. הרי ששניות זו היתה מצויה אף אצל לולב. וכן מלמדנו ספר היובלות (טו לא) שהיו מקיפין את המזבח בכל יום מימי החג שבע פעמים בלולב ובאתרוג ובערבה<sup>100</sup>.

<sup>97</sup> Quaestiones Convivales VI, 6, 2 והשוה ריינך 143—144. Textes etc. ריינך שם, עמוד 144, הערה 4, גבוך ושואל: מצד אחד מדבר פלוטרך על תקיעה בשופרות (καὶ γὰρ σάλπιξι μακρᾶς... χρωῶνται) שכן הם משתמשים בשופרות קטנים) ומצד שני מדבר הוא בנטילת לולבין וכו', כאילו עירבב את ראש השנה בסוכות. ברם, נראין הדברים, שפלוטרך כיון לחג הסוכות בלבד ושאין הוא מדבר אלא בתרועת ההצוצרות שבשעת ניסוך המים שבחג (משנת סוכה פ"ה מ"ד).

<sup>98</sup> אמנם בפ"ג מ"ד מדברת המשנה על נטילת לולב בכית-הכנסת (אף בגבולין). אבל כבר אמר התלמוד (מג א) שמשנה זו נשנתה לאחר חורבן הבית.

<sup>99</sup> פ"ד מ"ה, וכדעת התוספות (מה ב ד"ה: אחת) שסוברים, שלרבי יוחנן בן ברוקה היו מביאין כל שבעת ימי החג חריות של דקל.

<sup>100</sup> לספר היובלות מצוה להקיף את המזבח בכל יום ז' פעמים (שלא כהלכה שבמשנה פ"ד מ"ה).

על־ידי הנחה זו מתבארת יפה ההלכה (סוכה פ"ג מ"ב): בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד. שעיקר המצוה במקדש, ובגבולין לא היתה נטילת לולב אלא מעין זכר למקדש ולפיכך לא נהגו בה אלא ביום ראשון בלבד. ברם, ודאי בימים האחרונים שלפני החורבן כבר היתה מצנת ד' המינים רונחת אף „במדינה“, כמו שמוכח מאותה משנה. וכן מעיד על אנשי ירושלים רבי אלעזר ברבי צדוק<sup>101</sup>, שהיו נוטלין את הלולב אף מחוץ למקדש. אולם אין לנו הוכחה אלא על הימים האחרונים שבפני הבית ורק על בני ירושלים בלבד.

והנה למדנו שאם הל יום ראשון של חג להיות בשבת נהגו בבבל שלא ליטול את הלולב (בבלי מג א) וכן לא היו נוטלין את ד' המינים ביום א' שחל בשבת אף באלכסנדריה של מצרים עד שבא רבי אבהו והטענים (ירוש' עירובין פ"ג כא ע"ג). ברם, בארץ־ישראל נהגו ליטול את הלולב ביום ראשון שחל להיות בשבת (ירוש' סוכה פ"ג נד ע"א). חילוף זה שבמנהגות בני ארץ־ישראל ובני גולה מתבאר על־ידי העובדה שנטילת הלולב בגבולין נתפשטה בארץ־ישראל קודם לגולה ולפיכך החמירו בני גולה שלא ליטלו בשבת אף ביום ראשון של חג.

למדנו איפוא שעד סמוך לחורבן לא היתה מצנת ד' המינים נהגת אלא במקדש. התעלמותו של פילון ממצוה זו, שבדאי אין לפרשה במיעוט ידיעת ההלכה, שהרי היא מפורשת בתורה, נובעת איפוא מן העובדה, שלא היתה רונחת בישראל לפני ימיו ובימיו. והואיל ואין מצוה זו אלא צורה אחת משמחת החג ומן הפומבי שבמקדש, לפיכך לא הזכירה כדרך שזכר את תקיעת ראש השנה, שהיא מצוה לעצמה<sup>102</sup>.

<sup>101</sup> תוספתא סוכה פ"ב י: בבלי מ"א ב והשוה ירוש' פ"ג, נג ע"ב.

<sup>102</sup> נטילת ד' המינים במקדש לא היתה אלא ביטוי לשמחה פומבית (השוה ירוש' סוכה פ"ג, והשוה עוד ויק"ר פ"ל, מדרש תנחומא אמור), שבימים ראשונים נהגו בה, כנראה, אף בהודמנויות אחרות של שמחה בכינוס עם. ולפיכך מוסיף בעל „ספר היובלות“ (טז) לנטילת לולב וערבה אף את הנחת העטרה על הראש, שנהגו להתעטר בשמחות של חג בעלי־זית.