

צילם של הצדוקים: הפולמוס עם הצדוקים כגורם מעצב בהגותם ההלכתית של חז"ל

איל רגב

מבוא

ספרות חז"ל היא המקור העשיר ביותר במידע על הצדוקים, ובאמצעות חקירה ביקורתית אפשר להתחקות אחר ההלכה הצדוקית, אחר השקפת עולמם הדתית של הצדוקים ואחר פעילותם בבית המקדש.¹ בספרות התנאית והאמוראית יש עשרות רבות של התייחסויות לצדוקים ולבייתוסים,² רובן נוגעות לכעשרים מחלוקות הלכתיות בנושאים שונים. עובדה זו מובילה לשאלה: מדוע חז"ל הרבו כל כך להתייחס לצדוקים ולבייתוסים אף שלא היו קיימים עוד? מדוע חכמים מתעניינים בצדוקים ומדוע עמדותיהם ההלכתיות עדיין רלוונטיות בעיניהם אף שכמעט פסו מן העולם? מאמר זה הוא בגדר ניסיון להבין את מקומן של ההתייחסויות לצדוקים בהגותם ההלכתית של חז"ל. בתוך כך יש לדון במהותן של פולמוס הלכתי, בסוגיו ובמטרותיו.

הפרדיגמה השלטת בחקר הפולמוס כגורם המעצב את עולמם של חז"ל מבוססת על פולמוסיהם של חז"ל עם הנוצרים (בעיקר במאות השנייה עד הרביעית לסה"נ). הוביל אותה אפרים אלימלך אורבך בכמה וכמה מאמרים שכתב בשנות החמישים. לשיטתו של אורבך "דרשות ומאמרים קשים של חז"ל מקבלים לעתים מובן ומוסכרים הסברה נכונה, אם קוראים אותם כתגובה על דעותיהם ודרשותיהם של סופרי הכנסיה הנוצרית

1 רגב תשס"ה, ושם דיון בנושאים ההלכתיים שייזכרו להלן ובהשוואה בין הלכותיהם והשקפת עולמם של הצדוקים לאלו של הפרושים וחז"ל.

2 אני סבור שאין הברדל משמעותי בין הצדוקים לבייתוסים, וודאי שאין לזהות את הבייתוסים עם האיסיים או עם כת קומראן. ראו רגב תשס"ה, 32-58. במהלך המאמר נקטתי את השם "צדוקים" כשכוונתי גם לבייתוסים. על פי תקליטור פרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר-אילן יש 55 היקרויות של "צדוקים/ן" ועוד 33 של "בי(י)תוסים/ן" בספרות התנאית והאמוראית (לא כולל מדרשי אגדה). לצורך השוואה, מספר ההיקרויות של "כותים/ן" בספרות חז"ל הוא

ואם רואים בהם פרי התעצמות אתם [...] תוך ויכוח זה ובעקבותיו דרשו חכמים דרשות לצורך השעה כדי לדחות את טענות הנוצרים. תביעות והשקפות, שלא היו לפני כן עיקר עיונים ועניינם של חכמים, הודגשו מעתה הדגשה יתרה.³ דגם זה של פולמוס הוא דינמי ומתהווה: חכמים מגיבים לתפיסות ולאמירות של בני זמנם, שבדבריהם הם עשויים להיתקל ביום יום. כמו כן זהו פולמוס בין־דתי, כמעט "אתני" שבו, תוך כדי ויכוח על פרשנות תאולוגית לפסוק זה או אחר או עיקר אמונה כלשהו, מציגים היהודים את זהותם הקולקטיבית כלפי ה"אחר" ואגב כך מעצבים מחדש את זהותם הם (שטרן 1994). בהשוואה לפולמוס עם הנוצרים ההתייחסויות הפולמוסיות לצדוקים ולבייתוסים שונות בתכלית. אמנם בשני המקרים יש מתח ומחלוקת בין חז"ל לבין הקבוצה האחרת. אולם ההבדלים בין ההתייחסויות לצדוקים ולבייתוסים לבין הפולמוס האנטי־נוצרי רבים: הפולמוס עם הצדוקים בדרך כלל אינו נרמז אלא גלוי; הקבוצה שעמה מתקיים הפולמוס היא יהודית שומרת מצוות ולא נכרית (והיא אף שאפה לשלטון ולעתים שלטה במקדש), הוויכוחים הם כמעט תמיד על נושאים הלכתיים, לעתים אפילו דקדקניים ביותר. חשוב מכול, בניגוד לנצרות, שהלכה והתחזקה בתקופת המשנה והתלמוד, הצדוקים והבייתוסים נעלמו לאחר החורבן, ולמעשה לא היו ישות חיה ופועלת בעת הפולמוס של חז"ל עמם!⁴ מכיוון שחז"ל לא היו מעוניינים בחקר העבר לשמו (הר 1994), אין ספק כי הם לא ביקשו לשמר לדורות הבאים את משנתם של הצדוקים כזיכרון היסטורי העומד בפני עצמו. בגלל הבדלים אלה, אותה הפרדיגמה של פולמוס אנטי־נוצרי אינה מסייעת להבין את רקעו ואת מטרותיו של הפולמוס עם הצדוקים ועם הבייתוסים. למעשה אין זה פולמוס עם הצדוקים אלא עם "צילים" של הצדוקים, עם הדמות והזיכרון שהותירו אחריהם בעולמם של חז"ל עשרות ומאות שנים לאחר החורבן. כיוון שכך, מנקודת המבט של חקר הפולמוס, הצורך להתייחס לצדוקים לא נבע ממציאות קיימת, מצורך להגיב לצד האחר, אלא מצרכים הגותיים פנימיים של חכמים, הן של בעלי המסורת הן של עורכי המקורות.⁵

- 3 אורבך תשמ"ח א, 537. למחקרים נוספים ראו אורבך תשמ"ח ב; אורבך תשמ"ח ג; התייחסות לפולמוס זה מצויה גם במאמריו: אורבך תשמ"ח ד; אורבך תשמ"ח ה; אורבך תשמ"ח ו; אורבך תשמ"ו, 137–138, 180, 183, 188, 268–272, 377–379, 473. ואמנם בזמן באחרון מקובל לראות זיקות גומלין בין יהודים לנוצרים בתקופה זו. ראו למשל בויארין 1999. לגישה דומה של חיפוש אחר פולמוס סמוי בהלכות (או ביצירות הלכתיות) אנטי־קוראניות ראו בר־אילן תשמ"ט; ברושי 1992. לפולמוס הנוצרי עם היהודים כברית החדשה כתגובה מתגוננת להאשמות וכאמצעי להצגת הזהות האמונית הנוצרית למאמינים ראו הולטגרן 1979.
- 4 העדויות למציאות צדוקים או בייתוסים לאחר החורבן מעטות ביותר, ולכן נראה שלא הייתה להם השפעה ניכרת, ויש להניח שלאחר זמן מה הם נעלמו כקבוצה. ראו בעיקר תוספתא, נדה ה, ג (מהד' צוקרמנדל, עמ' 645); בבלי, שבת קח, ע"א. לספקות מה בדבר קביעה זו מטעמים עקרוניים אך ללא ראיות ראו גודמן 1994.
- 5 אין כוונתי לומר כי אין כל ממשות היסטורית מאחורי המסורות הללו, ולדעתי אין זה מתקבל על הדעת שחז"ל המציאו מחלוקות הלכתיות עם הצדוקים (רגב תשס"ה, 15–21). כוונתי היא שהיה לחז"ל צורך פנימי לזכור ולהזכיר אותן ולשוות להן אופי מסוים ללא קשר למציאות ההיסטורית הקדומה.

סוגיה זו דורשת עיון מעמיק לאור חקר דרכיהם של חז"ל בפיתוח דרכי שיח (discourse) בתחום ההלכה, הרטוריקה שנקטו ודפוסי המחשבה, ואיננה מסתכמת בחקר ההתייחסויות לצדוקים בפני עצמן.⁶ במסגרת זאת הסתפקתי בטיפולוגיה של ההתייחסויות השונות לצדוקים וההשלכות שיש לה על מקומו של הפולמוס הפנים-יהודי - ההלכתי מעיקרו - בספרות חז"ל.

טיפולוגיה של התייחסויותיהם של חז"ל להלכות הצדוקים

החלוקה הטיפולוגית של התייחסויותיהם של חז"ל להלכות הצדוקים כוללת שני טיפוסים עיקריים:

ההתייחסות לא-פולמוסית והתייחסות פולמוסית, ולכל אחת מהן כמה טיפוסים משנה.

1. התייחסות לא-פולמוסית

א. שימוש בהלכה הצדוקית כדי ללמד את תוכנו ואת ייחודו של הדין שלפיו נהגו חז"ל;

ב. שימוש בהלכה הצדוקית לצורך הנהרת פרט מסוים בהלכות חז"ל, כגון מעשה שהיה;

ג. על גבול הפולמוס: אזכור ההלכה הצדוקית לצורך תיאור המציאות הריאלית בימי הבית.

2. התייחסות פולמוסית

א. פולמוס הבא להבליט השפעה ציבורית ושררה;

ב. פולמוס הבא להראות את צדקת שיטתם ההלכתית של חז"ל.

לצורך הדיון מובאות דוגמאות לכל אחד מטיפוסי המשנה.

1 א. אי-פולמוס לצורך לימוד הדין.⁷

משנה, נדה ד, א-ב:

בנות כותים נדות מעריסתן והכותים מטמאים משכב תחתון כעליון מפני שהן בועלי נדות והן יושבות על כל דם ודם ואין חייבין עליה על ביאת מקדש ואין שורפין עליהם את התרומה מפני שטומאתן ספק;

בנות צדוקין בזמן שנהגו ללכת בדרכי אבותיהן הרי הן ככותיות פרשו ללכת בדרכי ישראל הרי הן כישראל ר' יוסי אומר לעולם הן כישראל עד שיפרשו ללכת בדרכי אבותיהן.

6 המחלוקות הפנימיות בין חכמים בתקופות שונות, עד כדי עימותים אישיים, הן חלק בלתי נפרד מהווייתם של חכמים ומתורתם. אכן יש אצל חז"ל תרבות של פתיחות למחלוקת, אך לעתים היא מוגבלת משיקולים אישיים ו"פוליטיים" (והדבר טבעי בכל חברה ותרבות). ראו למשל הרמן תשנ"ו; קלמין 1994.

7 בניגוד לטיפוסים הבאים, לטיפוס זה מצאתי דוגמה מובהקת אחת בלבד.

ההקשר של המשנה נוגע לסקירת דינן של נשים "אֶנוּמליות" מבחינת שיוכן הדתי, ובכללן עוברת כוכבים ומצורעת. הדגש הוא בדינו של ה"אחר". חכמים מבקשים לדעת כיצד יש לנהוג בנשים הנוהגות לפי דיני נידה השונים מאלו של חז"ל, כלומר כיצד יש להתרחק מהן.⁸ לאחר מכן מובא המקרה של ניגוד בין שיוך מולד, דתי או "אתני", לבין התנהגות לפי הקוד ההלכתי של חז"ל, ומובאות שתי גישות ביחס ל"ברירת המחדל" ההלכתית ביחס לדינן של בנות צדוקין: האם יש להניח מראש שהן נוהגות לפי מנהג הצדוקים, או שההלכה של חז"ל תקפה, ורק במקרים מיוחדים הן ינהגו לפי ההלכה הצדוקית. עניינם של בעלי המשנה הוא בהלכה המעשית.⁹ אמנם בעצם הגדרת נשות הכותים והצדוקים טמאות ומטמאות יש מידה של מתח סמוי כלפיהן,¹⁰ אך אין כאן אפילו התייחסות ברורה לכך שדינם של הכותים ושל הצדוקים מוטעה. בעלי המשנה בחרו לא להתעמת ולא להתווכח עם ההלכה שעליה חלקו והסתפקו בבירור הדין.

1 ב. אי־פולמוס לצורך הנהרת פרט הלכתי מסוים:¹¹

משנה עירובין ו, ב:

אמר רבן גמליאל מעשה בצדוקי אחד שהיה דר עמנו במבוי בירושלים ואמר לנו אבא מהרו והוציאו את כל הכלים למבוי עד שלא יוציא ויאסר עליכם. רבי יהודה אומר בלשון אחר מהרו ועשו צרכיכם במבוי עד שלא יוציא ויאסר עליכם.

פרק ו כולו עוסק ביחסי שכנות וזיקתם לדיני עירובין. משנה זו באה לאחר משנה א העוסקת בשאלה אם גוי שאינו מודה בעירוב אוסר, או רק ישראל. אולם מה דינו של מי שאיננו גוי אך גם איננו שותף להנחות היסוד של דיני העירובין של חז"ל? לצורך הנהרת פרט זה מובא המעשה בשכנו הצדוקי של רשב"ג בירושלים. חכמים נזקקים לו במהלך הדין ההלכתי ודרכם לטפל בתרחיש שכזה היא לא להיזקק לדין תיאורטי¹² אלא להביא מעשה שהיה ולהציע שתי דרכי הוראת הלכה, שכן על ההתנהגות הראויה במקרה זה נחלקו ר' מאיר ור' יהודה. עורך המשנה הביא את הקטע כיוון שנצרך למעשה לצורך לימוד הדין

8 לחקר השיטות השונות בדיני הנידה והעקרונות העומדים בבסיסן ראו רגב 2003.

9 זהו ככל הנראה המקרה היחיד שבו לעמדת הצדוקים יש השלכות מעשיות על עולמם של חז"ל, וממנו עולה לכאורה שבאותה תקופה עדיין היו מי שנהגו לפי ההלכה הצדוקית (השוו תוספתא, נדה ה, ג [מהר' צוקרמנדל, עמ' 645]).

10 דין שכזה ובו נימת פולמוס מפותח בתוספתא, נדה ה, ג (מהר' צוקרמנדל, עמ' 645) ביחס לכוהן גדול שנטמא ברוקו של צדוקי, וכאן כבר ניכר המעבר מהלכה לאגדה בטקסט הלכתי. לתופעה אחרונה זו ראו פרנקל 1996, 487-484; פרנקל 2001, 220-235. אולם תוספתא זו רק מבליטה כי המשנה שלפנינו נקייה מפולמוס אך מספקת רקע לפולמוס.

11 וכגון זה גם במשנה, פרה ג, ז; בבלי, סנהדרין נב, ע"ב.

12 אמנם במשנת עירובין ו, א ר' מאיר גורס כי מי שאינו מודה בעירוב אוסר על שכניו את העירוב ככל מקרה, ואם כך עצם נוכחותו של הצדוקי, שאינו מודה בעירוב, איננה מאפשרת לבצע עירוב. אלא שהמילים "מי שאינו מודה בעירוב" חסרות בחלק מכתבי היד של המשנה, בנוסח שבבבלי ובחלק מן הראשונים, ולפיכך נוספו בטעות (או כמעשה פרשנות אנכרוניסטי של המעתיקים) ממשנת עירובין ג, ב, ולמעשה רק שכן נוכרי אוסר על ביצוע עירוב. ראו גולדברג תשמ"ו, 161-162.

ותו לא, בלי שום התייחסות לטיבו של הצדוקי או של דרכו ההלכתית. היזקקות בעלי המשנה למעשה כדי ללמוד הלכה מחזקת את אמינות המקרה. מכל מקום, דרך הצגת המעשה חפה מכל פולמוס ומחויבת לד' אמות של הלכה ותו לא. גם כאן, ולמעשה במקרים נוספים שיידונו להלן, בעלי ההלכה נזקקים לאגדה לצורך דיונם.

1 ג. על גבול הפולמוס: אזכור ההלכה הצדוקית לצורך תיאור המציאות הריאלית בימי הבית:13

תוספתא סוכה ג, א (מהד' ליברמן, עמ' 266)

לולב דוחה את השבת בתחלתו וערבה בסופו מעשה וכבשו עליה ביתסין אבנים גדולות מערב שבת הכירו בהן עמי הארץ ובאו וגררום והוציאום מתחת אבנים בשבת לפי שאין ביתסין מודין שחבוט ערבה דוחה את השבת ערבה הלכה למשה מסיני אבא שאול או' מן התורה שנ' וערבי נחל ערבה וללולב וערבה למזבח ר' ליעזר בן יעקב אומ' כך היו או' ליה ולך המזבח ליה ולך המזבח.

דברים אלה מובאים אגב הדיון בייחודה של מצוות חיבוט ערבה בהושענא רבה והיותה דוחה את השבת בימי הבית. אלא שכאן בעלי המשנה לא למדו שום פרט הלכתי חדש מתיאור מזימת הבייתוסים ואין טעם הלכתי "פנימי" באזכור עמדתם. עם זאת אין כאן חוות דעת שלילית גלויה נגד עמדת הבייתוסים. אם כן מדוע נזקקו חכמים למעשה, והרי אין הם באים ללמד את קורות העבר? נראה שיש כאן חשיבה אסוציאטיבית. אפשר שלפנינו העלאת זיכרונות תמימה מימים עברו, כשמצוות חיבוט ערבה נהגה במקדש, וזיכרון זה כרוך במעשה שנחרט בתודעתם של חכמים. אף ייתכן כי העימות עם הבייתוסים בא להמחיש את הקשיים שבהם נתקלו פעם בקיום המצווה ולהבליט את חשיבותה ואת ייחודה לנוכח מאבקי העבר. אם כך אמנם אין לו ערך פולמוסי משל עצמו אך הוא יוצר הנגדה בין חכמים לבייתוסים. יתרה מזו, אמנם המעשה מבליט את עליונותם של החכמים ומרמז על ניצחונם, אך במקרה דגן ייתכן שדעתם לא הייתה נוחה כלל מכך ש"עם הארץ" גררו את הערבות תחת האבנים בשבת. אמנם כמבט היסטורי-מחקרי אפשר לקרוא את הסיפור כמעיד על תמיכת עם הארץ בחכמים ולראות בו מקור גאוה עבור מי ששנה את ההלכה, אך אין הכרח שעם הארץ תופס במעשה מקום חיובי.

נוסף על כך ייתכן שניסיונם של חכמים להבליט את מקורה ואת תוקפה של מצוות חיבוט ערבה (הלכה למשה מסיני או "מן התורה") אינו מקרי, ושלא כדרכם הם אף דורשים אותה מן הכתוב ("ערבי נחל" בלשון רבים, משמע שתי מצוות נפרדות) מיד לאחר אזכור התכחותם של הבייתוסים למצווה זו. האם דווקא עמדתם של הבייתוסים הביאה את החכמים להדגיש שאין מדובר פה במנהג ותו לא, ולנסות ולבססו בדרכים שונות? אם כך, הרי ההגות ההלכתית הקדומה של התנאים (כגון אבא שאול ור' אליעזר בן יעקב הנזכרים בגוף הדברים) שואבת השראה מעמדותיהם המנוגדות של הבייתוסים ומקיימת עמן דיאלוג של פולמוס סמוי.

13 וכגון זה: תוספתא, חגיגה ג, לה (מהד' ליברמן, עמ' 394) והמקבילה בירושלמי, חגיגה ג ח, עט ע"ד.

נעבור כעת לדוגמה אחרת:

תוספתא, מנחות י, כג (מהד' צוקרמנדל, עמ' 528):

יום הנף שחל להיות בשבת דוחה את השבת בקצירת העומר כיצד הן עושין שלוחי בית דין יוצאין מערב יום טוב נוטלין את הקופות ואת המגלות ומסרגין שם כנגד שלש סאין ומניחין את הקופות ואת המגלות ובאין יום טוב סמוך לחשיכה היו יוצאין ואוכלוס גדול היה יוצא עמהן כיון שחשיכה אמר להן בשבת זו בשבת זו בשבת זו בקופה זו בקופה זו בקופה זו ר' אליעזר בר' צדוק מוסיף אף במגל זו במגל זו במגל זו שלש פעמים על כל דבר ודבר והן אומרין לו הן הן הן אקצור אומ' לו קצור וכל כך למה מפני ביתוסין שהיו אומרין אין קצירת העומר במוצאי יום טוב.

הלכה זו מתארת בפורטרוט את המציאות בימי הבית, שהרי טקס קציר העומר לא המשיך להתקיים מאז ומכאן חשיבות תודעת העבר. מטרתו העיקרית של בעל ההלכה לתאר את המצווה הלכה למעשה, על כל פרטיה ודיניה. אלא שאגב כך הוא נזקק להסביר את פשר החזרה המשולשת ולחשוף את האופי הפולמוסי של הטקס. מבין השיטין עולה המסקנה כי חכמים השליטו את הלכתם נגד רצונם של הצדוקים, וכך מתגלה שהבייתוסים חלקו על חכמים בנוגע למועד קציר העומר. אולם דומה שלא לשם כך הובא כל התיאור לכתחילה. גם אם בסופו של דבר בעל ההלכה מעוניין להציג את הבייתוסים באור שלילי, לא לשם כך הוא הביא את פרטי הטקס לכתחילה. החשיבות של טיפוס זה של "על גבול הפולמוס" היא בצורך של חכמים לתאר טקסים ומנהגים מימי הבית גם אם התיאור אינו בהכרח היסטורי או "אובייקטיבי". הם לא יכלו להימנע מלהזכיר את המחלוקות עם הצדוקים-בייתוסים שעלו אגב כך, אף שלא זו הייתה מטרתם העיקרית. הצדוקים פשוט "נקלעו" לתיאור הדברים בשל מקומם המרכזי בחיי הדת והפולחן בימי הבית. אלא שהיסטוריון המבקש ללמוד על ימי הבית עצמם יוכל לנסות לשחזר מדברים אלו את הפולמוס ההיסטורי המשתקף בהם (שעבור החכמים הוא נחלת העבר) אך איננו עומד במרכזם. כלומר במקרים אלה הפולמוס הוא בעיקר יצירתו של הקורא. ויש עוד דוגמאות רבות ממין זה.¹⁴

2 א. פולמוס להבלטת השפעה ושררה:¹⁵

בבלי, יומא יט, ע"ב:

הוא פורש ובוכה והן פורשין ובוכין וכו'. הוא פורש ובוכה - שחשדוהו צדוקי, והם פורשין ובוכין - דאמר רבי יהושע בן לוי: כל החושד בכשרים לוקה בגופו.

14 על האופן שבו הקורא יוצר את הטקסט ראו משנת הדקונסטרוקציה של ז'ק דרידה (Deridida), אם כי לשיטתו אין כוונה "מקורית" לטקסט, ואת זאת קשה לי לקבל. ראו קמוף 1991, 276-270; הובסון 1998, 15-26. אבל אין כוונתי שפולמוס שכזה לא היה ולא נברא אלא בעיני רוחו של הקורא, אלא שהקורא הוא הנותן בו דגש ובניגוד למגמתו של המחבר רואה בו את העיקר, בהתאם למגמותיו ולתחומי העניין שלו.

15 וכגון זה: תוספתא פרה ג, ח (מהד' צוקרמנדל, עמ' 632).

וכל כך למה - שלא יתקן מבחוץ ויכניס, כדרך שהצדוקין עושין. תנו רבנן: מעשה בצדוקי אחד שהתקין מבחוץ והכניס. ביציאתו היה שמח שמחה גדולה. פגע בו אביו, אמר לו: בני, אף על פי שצדוקין אנו - מתיראין אנו מן הפרושים. אמר לו: כל ימי הייתי מצטער על המקרא הזה כי בענן אראה על הכפרת. אמרתי, מתי יבוא לידי ואקיימנו. עכשיו שבא לידי - לא אקיימנו? אמרו: לא היו ימים מועטין עד שמת והוטל באשפה, והיו תולעין יוצאין מחוטמו. ויש אומרים: ביציאתו ניגף. דתני רבי חייא: כמין קול נשמע בעזרה, שבא מלאך וחבטו על פניו. ונכנסו אחיו הכהנים ומצאו ככף רגל עגל בין כתפיו, שנאמר ורגליהם רגל ישרה וכף רגליהם ככף רגל עגל.

דברי אגדה אלו מובאים אגב סדר היום במקדש בערב יום הכיפורים. תוך כדי תיאור ההכנות הרבות שבהפרשת הכוהן הגדול לעבודה ערב יום הכיפורים נגררים החכמים להתייחסות לסוגיית צדוקיותו, והשבעתו לבל יקטיר בחוץ. כדרכה של אגדה, התיאור מפורט ומלא תפניות והמסר האנטי-צדוקי בו מצוי בעונשו של הכוהן הגדול הצדוקי, המלמד כי נהג שלא כדין. דומה שמטרתו המקורית של סיפור האגדה להראות כי היה מקום לחשוש ממעשי הצדוקי ולכן היה טעם בפיקוח על הכוהן הגדול החשוד כצדוקי. זהו פולמוס מופגן וגלוי, מעין "אגדת מקדש", המצטרף לדברי אגדה אחרים המציגים את רשויות המקדש באור בלתי מחמיא.¹⁶ זאת ועוד, המעשה בא ללמד כי ידם של הצדוקים הייתה על רוב על התחנתונה וכי משמיים מסכימים עם עמדת הפרושים-חכמים. המוטיבים שמהם נטווה הסיפור ראויים לבחינה של חוקרי האגדה (פיינטון תשע"ד).

מבחינה לשונית הרכיב היחיד המשותף למעשה בצדוקי ולמאמרים אחרים בספרות חז"ל הוא הביטוי "כל ימי הייתי מצטער", שהוא מטבע לשון חז"לי שהושם בפיו של הצדוקי.¹⁷ הכיצד זה שמים בפיו של צדוקי ביטוי לגבי פשרו הנסתר של פסוק המאפיין את חסידותם הדתית של חכמים? מדוע על אף המחלוקת ההלכתית הצדוקי מתואר כבעל חסידות דתית, ואביו מופיע כמי שמקבל את עולמם של חכמים, ובהמשך הדברים, במות בנו, הוא אף מקבל את הדין? נראה שעל היסוד הפולמוסי נבנתה תבנית אגדית מורכבת יותר, שמגמותיה הרטוריות אינן ברורות כל צורכן. אפשר להציע כי מגמת בעל האגדה לומר כי הצדוקים טעו בדרכם ההלכתית, ואף שעשו זאת בתום לב מן הדין היה לאכוף עליהם את ההלכה הפרושית-חז"לית, שאם לא כן כל ישראל היו חייבים בעוון חילול עבודת יום הכיפורים, וכפי שקרה לאותו צדוקי עונשם לא היה מאחר לבוא. גישה דומה מצויה באבחנה התנאית בין צדוקי לאפיקורוס: "כי דבר ה' בזה - זה צדוקי, ואת מצוותו

16 ראו למשל בבלי, פסחים נז ע"א, כריתות כח ע"א, יומא כג ע"א. לדיון ראשוני באגדות המקדש ראו פרנקל 1981, 119-137; פרנקל 2001, 34-39.

17 מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, מס' דבחדש פרשה א, ד"ה כבר היה; בבלי, ברכות סא, ע"ב, מגילה כד, ע"ב, ומיוחס לריב"ז, לר' עקיבא ולר' יוסי, בהתאמה. ייתכן ש אפשר להסיק מכך על זמן יצירתה של האגדה.

הפר – זה אפיקורוס¹⁸. הצדוקים לא באו להפר מצוות אלא לקיימן, אך עשו זאת באופן בלתי קביל (ודומני שדבר ה' שביזו הצדוקים איננו התורה שבכתב אלא זו שבעל פה). מכל מקום גם כשמוצאים אנו פולמוס אגדי שכזה, יש בו רבדים על רבדים, והיחס לצדוקים איננו מסתכם בשטנה.

2 ב. פולמוס להצדקת הדרך:¹⁹

משנה, מכות א, ו

אין העדים הזוממין נהרגין עד שיגמר הדין. שהרי הצדוקין אומרים עד שיהרג שנאמר נפש תחת נפש. אמרו להם חכמים: והלא כבר נאמר (דברים יט) ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו והרי אחיו קיים. ואם כן למה נאמר נפש תחת נפש? יכול משעה שקבלו עדותן יהרגו? תלמוד לומר נפש תחת נפש הא אינן נהרגין עד שיגמר הדין.

משנה זו באה במהלך דיון פרטני בדיני הזמת עדויות. הרישה קשורה ישירות לרצף ההלכות שלפניה ושאחריה. לעומת זאת ההמשך (שהרי הצדוקין וכו') בא להציב חלופה הלכתית ולפסול אותה, ולמעשה להתמודד עם מדרש ההלכה הצדוקי של "נפש תחת נפש", שלפיו רק מי שהרג נפש מוציאים את נפשו, וכיצד לסתור אותה: בהדגשת הפועל זמם (התכוון אך לא ביצע). אך למעשה בעל ההלכה מבקש גם לסתור דעה קיצונית אחרת ולפיה העדים נהרגים מרגע שהזומו והתברר ששיקרו במכוון. אפשר שדעה זו התפתחה בתגובת נגד לעמדת הצדוקים. זוהי דעה מנוגדת עוד יותר לזו של הצדוקים. אף ייתכן שדחיית הריגת העדים עד גמר הדין באה למנוע טעויות בקביעה כי העדים הם זוממים. נראה שבעל ההלכה נוקק לאזכור עמדת הצדוקים כדי "למפות" את האפשרויות השונות ולאתר את המקום או את האופי של ההלכה של חכמים. צורך זה של חכמים להזכיר את עמדת הצדוקים או הבייתוסים דורש הסבר. דומה שבכך מחדדים בעלי המשנה את עמדתם, נותנים לה הצדקה, ומחזקים את ביטחונם שהצדק עמם. אפשר שצורך זה נובע מכך שמלכתחילה, עוד בימי הבית, עמדת הפרושים נוצרה תוך כדי ויכוח עם הצדוקים, עד כי ה"תזה" תהיה כמעט חסרת משמעות ללא אזכור ה"אנטיתזה" שבעקבותיה היא נוצרה.²⁰

18 ספרי, שלח קיב (מהר" הורוביץ, עמ' 121).

19 זהו ככל הנראה הטיפוס הרווח ביותר. ראו: תוספתא, ראש השנה א, טו (מהר" לברמן, עמ' 308-309); בבלי, מנחות סה, ע"א; ספרא, אחרי מות ג, י (וייס, פא ע"א); בבלי, יומא יט, ע"ב, נג ע"א; ירושלמי, יומא א, ה, לט ע"א-ע"ב; תוספתא, יום הכיפורים א, ח (מהר" לברמן, עמ' 222-223).

20 אפשר כי עמדת הצדוקים קדמה לזו של הפרושים, שהרי בסופו של דבר הצדוקים דבקם בפשט הכתובים "נפש בנפש" (דברים יט, כא). מסקנה זו עומדת בעיניה גם אם שתי הגישות נוצרו באותה תקופה.

משנה ידיים ד, ו:

אומרים צדוקים קובלין אנו עליכ' פרושים שאתם אומרים כתבי הקודש מטמאין את הידים וספרי הומריס אינו מטמא את הידים א"ר יוחנן בן זכאי וכי אין לנו על הפרושים אלא זו בלבד הרי הם אומרים עצמות חמור טהורים ועצמות יוחנן כהן גדול טמאים אמרו לו לפי חבתן היא טומאתן שלא יעשה אדם עצמות אביו ואמו תרוודות אמר להם אף כתבי הקדש לפי חבתן היא טומאתן וספרי הומריס שאינן חביבין אינן מטמאין את הידים.

ריב"ז מפריך כאן את ההיגיון שמאחורי עמדת הצדוקים ומוכיח את הכלל "לפי חבתן היא טומאתן". הוא נזקק לדברי הצדוקים כדי להצדיק את דרכם של חז"ל. הדברים מוצגים כוויכוח של ממש בין שני צדדים. בין שזו עריכה שיצרה מבנה מלאכותי של מעין דיאלוג²¹ ובין שכוונת העורכים הייתה לצטט ויכוח כמות שהוא, עצם העניין של בעלי המסורת והעורכים כוויכוח עם הצדוקים שבו הפרושים נהנים מן הזכות לומר את המילה האחרונה ראוי לציון. שוב נראה שההלכה החז"לית איננה נתפסת כחלל ריק, ויש לה הצדקה רק אם היא טובה יותר מן החלופה, שלמעשה ננטשה שנים רבות בטרם נערכו הדברים. הקשרם של הדברים הוא איזה תרגום מטמא את הידיים. אולם ראשיתו של הפרק עוסקת בתקנות שנקבעו "בו ביום", כשהדיחו את רבן גמליאל דיבנה. בהמשך הפרק נזכרות עוד מחלוקות עם הצדוקים בעניין הניצוק ואמת המים הבאה מבית הקברות, ודין עבד שהזיק, והמחלוקת עם "הצדוקי" הגלילי (ככל הנראה מין) הקובל על כך שמזכירים את המושל עם ה' בגט. כל מסגרת הפרק היא פולמוסית, ואולי אין זה מקרה שבהמשכן של פסיקות חד-משמעיות ותקנות שנקבעו בו ביום, כלומר נגד דרכו של רבן גמליאל, מובאים פולמוסים עם הצדוקים, שרובם אינם קשורים לנושא המסכת, טהרת ידיים. הרי לאלו ולאילו משותף עניין גבולות הסובלנות ההלכתית. בפרק זה חכמים מוציאים מתחום הוויכוח הלגיטימי את עמדות הצדוקים, ובמידת מה אף את אלו של אסכולת רבן גמליאל.

לגלגולה של סוגיית דיני עירובין של הצדוקים

כדי לנסות לעמוד על דרכי היווצרות הפולמוס עם הצדוקים ועל המטרות העומדות ביסוד פולמוס זה נתחקה אחר התפתחותה של התייחסות לא-פולמוסית אחת וכיצד נתגלגלה לפולמוס של ממש כלפי הצדוקים בעניין דיני עירובין.²²

שלב א. כזכור במשנה, עירובין ו, ב, הובאו יחסי השכנות בין רשב"ג לצדוקי כחלק בלתי נפרד מן הדין ההלכתי ללא הערכה של עצם הדין הצדוקי או התנהגותו של הצדוקי

21 כדעת ג'ק לייסטון (לייסטון 1975). על הבניית השיח במשנת ידיים ד, ו-ה, בהדגשת תפיסת העולם ההלכתית של הפרושים ראו פורסטנברג תשע"ב.

22 החלוקה לשלבים שלהלן היא טיפולוגית-רעיונית, ואינני טוען שכך היא אף התפתחה מבחינה פילולוגית.

כאדם או כשכן. ברור שהעובדה שהצדוקי הוציא את כליו מונעת משכניו לערב את המבוי, שכן גילה את דעתו כי איננו מבטל את רשותו לשכניו. למעשה הנוסחים הקדומים של המשנה מבדילים בכירור בין דינו של נוכרי לבין דינו של יהודי שאיננו מודה בעירוב, ובתקופות מאוחרות יותר (וברפוסים של המשנה²³) נתערעה אבחנה זו. יש להבהיר כי מן הדיון ההלכתי של התנאים כאן ובכרייתא דלהלן עולה בכירור כי הצדוקי דחה את עירוב החצרות משום שהחמיר בהלכה ודחה את החידוש הפרושי של תקנת עירוב חצרות כהיתר לטלטול מן הבית לחצר.²⁴

שלב ב. בבבלי, עירובין סח, ע"ב, הגמרא שונה את המשנה לפי הנחת היסוד כי "צדוקי הרי הוא כנכרי" אף שהיא מזכירה מפורשות את דעתו המנוגדת של ר"ג כי "צדוקי אינו כנכרי". אגב הדיון בגמרא מצוטטים שוב דבריו של ר"ג לבניו בתוספת קטנה אך משמעותית של כינוי גנאי לצדוקי: "ואמר להם רבן גמליאל לבניו: בני, מהרו והוציאו מה שאתם מוציאים, והכניסו מה שאתם מכניסים, עד שלא יוציא התועב הזה ויאסר עליכם, שהרי ביטל רשותו לכם, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר בלשון אחרת: מהרו ועשו צורכיכם במבוי עד שלא תחשך ויאסר עליכם. אמר מר הוציאו מה שאתם מוציאים והכניסו מה שאתם מכניסים עד שלא יוציא התועב הזה ויאסר עליכם". אפשר לתמוה על שום מה בחרו האמוראים לצטט שוב את המשנה עם תוספות משלהם המחוות את דעתם על מידותיו של אותי צדוקי.

בהמשך הדיון בבבלי נלמדת המשנה לפי הנחת היסוד כי הצדוקי הוא כנוכרי (כלומר מחלל שבת) ומקשים ממנה לגבי מומר ומגלה פנים בתורה (בספרא זהו כינוי לצדוקי, ראו לעיל), המחלל שבתות בצנעא, ומומר, המחלל שבתות בפרהסיה. בכך הרחיקו האמוראים לכת: מחלוקת הלכתית המובלעת במעשה שהיה בירושלים בסוף ימי הבית הופכת למציינת את גבולות עצם המחויבות לתורה בימיהם שלהם, כשהצדוקי (שדווקא החמיר בדין) משמש להם אב טיפוס ליהודי המחלל שבת בצנעא או בפרהסיה ולמעשה להגדרת האתנוס היהודי כמחויבות לשמירת שבת. הנחת היסוד שלהם כי מי שאיננו מקבל את הלכות חכמים איננו מחויב כלל להלכה משמשת אותם ללימוד הרלוונטי לימיהם אך אינו שייך לסוגיית העירוב. קשה לדעת אם האמוראים לא ידעו שהצדוקי לא עירב חצרות לא משום שהקל אלא משום שהחמיר בדין, או שמא עמדתו המקורית של הצדוקי לא עניינה אותם כלל והם השתמשו בדמותו לצרכים טוריים.

שלב ג. בדומה לכך, בירושלמי, עירובין יח, ע"ג, אגב הדיון במשנה באבחנה בין טלטול בשוגג לטלטול במזיד וביחסי שכנים, מובאת האמרה: "אמר רבי יוסי בי רבי בון צדוקי חשוד לטלטל". גם כאן, במאה השלישית לסה"נ, הצדוקי משמש אב-טיפוס ליהודי המחלל שבת בטלטול מרשות לרשות (אותו רבי יוסי בי רבי בון מתייחס לדיני העירובין של הצדוקים גם בירושלמי, עירובין ז, כז ע"ד, ביחס לכפיית עירוב).

23 ראו לעיל, הערה 11.

24 רגב תשס"ה, 59-66, 203-215. התעלמות מתקנה זו מצויה גם בספר היובלים ובכרית דמשק (שם, 64, הערה 14).

שלב ד. חז"ל קבעו קטגוריה הלכתית ביחס להוראת בין דין: "בית דין שטעה בדבר שהצדוקין מודים בו / אין הצדוקין מודין בו" (בבלי סנהדרין לג ע"ב). לפי אבחנה הלכתית זו הצדוקים הם סמן של גבולות הטעות הסבירה של בית דין. אם השופטים הורו הוראה שגויה אך טעותם כה ברורה שאף הצדוקים היו מכירים בה, אזי הטעות ברורה לכול ואין כאן משום הטעיית הציבור. אך פסיקה מוטעית בדבר שהצדוקים אינם מודים בו, כלומר בסוגיה שאין עליה קונצנזוס בקרב כלל ישראל, היא מסוכנת ונחשבת לעוון. כלומר הצדוקים אינם מסמלים כאן שיטה הלכתית לגיטימית אלא להפך. מה שמקובל על החכמים ועל הצדוקים גם יחד אינו אלא קביעות בסיסיות ביותר שחריגה מהן מסמלת קביעות מופרכות ומגוחכות שאיש לא יטעה לחשוב שיש בהן ממש. יש בכך ניגוד מוחלט לתפיסה במקורות התנאיים ולפיה הפרכת הדין הצדוקי היא צעד לקראת הקניית לגיטימציה לעמדתם ההלכתית של חז"ל. כלומר במקורות תנאיים מסוימים ההלכה הצדוקית זכתה ליחס של בת פלוגתא שיש להתמודד עמה, ואילו במקורות אמוראיים מסוימים היא מוצגת בצורה גרוטסקית או נלעגת.

דומה שיסודו של הכלל "בית דין שטעה בדבר שהצדוקין מודים בו / אין הצדוקין מודין בו" נובע מכך שחכמים מגדירים את השיח ההלכתי או את פסיקת בית הדין כתחום של מחלוקת עם הצדוקים. כל דין והכרעה אינם מקובלים על הצדוקים מלבד אמתות בסיסיות שכל בר דעת (המקבל את התורה שבכתב) יודה בהן, וחריגה מהן אפשרית רק בשל טעות אנוש מגוחכת הניכרת מיד. מצד אחד, ניסוחו של כלל זה מלמד על מתח מסוים שחשו האמוראים ביחס לקיומה של שיטה הלכתית אחרת. מצד אחר, תוכנו של הכלל מעיד כי אין הם מתייחסים ברצינות לעמדות הצדוקים. לאחר כמאתיים שנה שבהן הצדוקים כבר אינם פעילים הופכת ההלכה הצדוקית לקריקטורה של שיטה הלכתית בלתי מתקבלת על הדעת, שהמשותף לה ולהלכות חכמים הוא רק אמיתות בסיסיות מאין כמוהן. צילם של הצדוקים הוא קטגוריה מעצבת כמשנתם של חז"ל וגם "שד" הלכתי קטן ומגוחך שאין להתייחס אליו ברצינות. יש להניח שזהו שלב מאוחר בהתפתחות ארוכה: בתחילה הייתה ההלכה הצדוקית חלופה תחרותית ומאיימת יותר, ומרווח הטעות של בית הדין ב"דבר שהצדוקים אינם מודים בו" היה קטן יותר. כל פסיקה שאפשר היה להסיק ממנה על התאמה בין חכמים לצדוקים הייתה עשויה להיראות כהרכנת ראש בפניהם וקבלת שיטתם, ועל החכמים היה להתנער מאפשרות שכזו.

שלב ה. בבבלי, הוריות ד, ע"א, מנוסח כלל זה בתוספת דוגמאות מפורטות, ולכאורה נדמה שהן נלקחו מהלכות הצדוקים.

אמר רב יהודה אמר שמואל: אין ב"ד חייבין עד שיוורו בדבר שאין הצדוקין מודין בו, אבל בדבר שהצדוקין מודין בו - פטורין; מאי טעמא? זיל קרי בי רב הוא. תנן: יש נדה בתורה אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור; ואמאי? שומרת יום כנגד יום היא כתי': וספרה לה, מלמד שסופרת אחד לאחד! דאמרי: העראה שריא, גמר ביאה הוא דאסירא. הא נמי כתיב: את מקורה הערה! דאמרי: כדרכה

אסירא, שלא כדרכה שריא. הא כתיב: משכבי אשה! דאמרי: כדרכה אסור אפי' העראה, בשלא כדרכה גמר ביאה הוא דאסור, אבל העראה שריא. אי הכי, אפי' נדה נמי! אלא לעולם כדרכה, ודאמרי: העראה באשה דוה הוא דכתיבא. ואיבעית אימא, דאמרי: זבה לא הויא אלא ביממי, דכתיב: כל ימי זובה. תנן: יש שבת בתורה אבל המוציא מרשות לרשות פטור; ואמאי? הוצאה הא כתיבא: לא תוציאו משא מבתיכם! [דאמרי: הוצאה הוא דאסור, הכנסה מותר. ואיבעית אימא] דאמרי: הוצאה (והכנסה) הוא דאסירא, מושיט וזורק שרי. תנן: יש עבודת כוכבים בתורה אבל המשתחוה פטור; ואמאי? המשתחוה הא כתיבא, דכתיב: לא תשתחוה לאל אחר! דאמרי: כי אסירא השתחויה כדרכה, אבל שלא כדרכה שריא.

הגמרא טוענת לכאורה כי הצדוקים אינם מקפידים כחכמים בדיני נידה, ואף לא על הוצאה מרשות לרשות ועל איסור עבודה זרה: השתחוות לאל אחר. הגמרא מייחסת לצדוקים פרשנות מילולית פשטנית של הפסוקים תוך כדי עקירת עיקר הדין, ודוחה פרשנות זו בביטול. אולם הדוגמאות הללו כבר הובאו בקיצור במשנת הוריות א, ג ללא קשר לדין "דבר שהצדוקים מודים" או "אינם מודים בו" (עוד דוגמאות, בלתי סבירות אף הן, מובאות במקבילות בתוספתא ובירושלמי). הן הודבקו לכלל זה באופן מלאכותי לצורך המחשה בלבד, שהרי בימי האמוראים לא היה ברור כלל מהו דבר שהצדוקים אינם מודים בו. אולם ספק אם האמוראים עצמם חשבו שהצדוקים החזיקו ברעות אלו (אך ודאי שפרשנים מאוחרים סברו כך, עד ימינו אנו). הצדוקים, כידוע, החמירו בדיני נידה ושבת, ואף ההקלה בדין השתחוות נראית מגוחכת. בין כך ובין כך, הצדוקים משמשים כאן לסמן את מה שהוא מחוץ לגבולות הלגיטימיות ההלכתית. הם מגדירים את הקונצנזוס מבחוץ. ההתייחסות לדין הצדוקי באה לתת חיזוק לגישה ההלכתית הכוללת של חז"ל ולפסול את הלגיטימציה של זלזול במצוות באמצעות הסתמכות על מדרש פסוקים. מעניין אם דרשה זו נבעה מצרכים רטוריים ערטילאיים או מן הצורך לתת מענה לחוגים מסוימים, כגון "מינים", והצדוקים היו לתווית שהודבקה להם בלי משים. על כך יצטרכו להשיב חוקרי ה"מינים" למיניהם...

מסקנות

ההתייחסויות ההלכתיות לצדוקים בספרות חז"ל שונות ומגוונות מבחינת הסוגה הספרותית, מבחינת המטרות ומבחינת היחס לצדוקים. חלקן פולמוסיות וחלקן אינן פולמוסיות, אך כולן מלמדות כיצד היחס ל"אחר" ולעמדותיו ההלכתיות מבנה זהות בספרות חז"ל. מעיון זה עולות ארבע מסקנות חשובות.

המסקנה הראשונה: לא כל ההתייחסויות של חז"ל להלכה הצדוקית הן פולמוסיות. מקורות מספר, תנאיים מעיקרם, מזכירים הלכות צדוקיות ומשמשים את החכמים ללימוד ההלכה או המציאות ההלכתית בימי הבית. גם אם משתמע מהם פולמוס, מהקשר הנוכחי בספרות חז"ל עולה שלא לשם כך הן הוזכרו שם. מכאן שחכמים היו מסוגלים להפיק

תועלת עיונית מן הצדוקים והלכתם ולנטרל את מגמת הפולמוס. המסקנה השנייה: ברוב המקרים הפולמוסים עם הצדוקים משמשים בספרות חז"ל להבניית סמכותם של חכמים כמורי הלכה לציבור. תופעה זו קיימת הן במקורות מימי התנאים הן במקורות האמוראיים. לעתים נדירות מדובר בפולמוס הבא להראות שכבר בימי הבית ידם של החכמים הייתה על העליונה. ברוב המקרים התמודדות עם ההלכה הצדוקית באה להדגיש כי הלכות חז"ל עדיפות מבחינה תיאורטית או שרירות וקיימות מבחינה מעשית. היא באה ללמד כי החלופה הרצינית היחידה לדרכם של חז"ל כבר נדחתה זה מכבר מבחינת תוכנה וגם מבחינת התקיימותה בפועל.

היזקקות זו של החכמים להתנצחות עם ההלכה הצדוקית, שנותרה בגדר מורשת היסטורית בלבד, מוסברת לנוכח נטייתו של האדם, ובייחוד של קבוצות אידאולוגיות, ליצור לעצמם זהות תוך כדי התמודדות עם יריב, ולשם כך אף אפשר "להמציא" יריב "וירטואלי". גאורג זימל, ובעקבותיו, לואיס קוזר פיתחו תיאוריה סוציולוגית של קונפליקט המדגישה את החיוניות של הפולמוס בתהליך גיבוש זהות והקניית לגיטימציה (זימל 1955; קוזר 1956). אפשר אף להציג זאת לא כקונפליקט (הרי הצדוקים לא היו גורם חברתי פעיל בתקופת המשנה והתלמוד) אלא כהבניית זהותם ההלכתית של חז"ל או של אבותיהם הפרושים: הדגשת זהות של ה"אחר", של ההלכה הנדחית, תורמת להבהרת ייחודה של שיטתם ההלכתית של חז"ל.²⁵ יתרה מזו, היא אף מקנה להם זהות קולקטיבית, המחזקת את ייחודם ואת סמכותם. דומה שמכיוון שחז"ל לא מצאו בזמנם אסכולה שתהיה יריבה ראויה (או בגדר "אחר" המנוגד להם) בתחום ההלכה, היה עליהם "להחיות" את הצדוקים, להיזכר בעמדותיהם ולהזכירן, ולהראות את עדיפותה של דרכם שלהם. עם זאת, היזקקותם זו של חז"ל לצדוקים ולהלכתם מלמדת לדעתי עד כמה היו הללו דומיננטיים בימי הבית, עד כי לא נשכחו מליבם של חכמים, ואפשר היה לשוב ולהיזכר במחלוקות עמם, אשר היו אבן דרך חשובה בעיצוב ההלכה הפרושית-חז"לית (שאף היא התעצבה כמובן תוך כדי עימות ופולמוס).

תופעה זו לא נוצרה בחלל ריק. כל ספרות ההלכה (והאגדה) מושתתת על מחלוקות אחר מחלוקות, אך אלה דווקא מחזקות את הקונצנזוס המשותף לחכמים. זאת כיוון שלחילוקי הדעות נקודת מוצא המוסכמת על כל בעלי המחלוקת והיא באה לידי ביטוי באופן כמעט בלתי מודע במהלך הרצאת הדברים (ניזנר 2005). לעומת זאת כשחז"ל מביאים את עמדת הצדוקים כדי לחלוק עליה הם מדגישים את התשתית ההלכתית הנבדלת שלהם ואת היעדר הבסיס המשותף להם לצדוקים. בהתייחסותם לעמדות הצדוקים הם מחזקים את הבסיס המשותף להם עצמם, מעבר למחלוקות הפנימיות בעניינים פרטניים יחסית. מכאן שההתייחסויות הפולמוסיות לצדוקים חוצות את גבולות טרוריקת המחלוקת של חז"ל, אם כי הן משיגות מטרה דומה לזו שמשיגה המחלוקת החז"לית המקובלת.

25 על הבניית העצמי מתוך השוני עם ה"אחר" ראו יופה 1999, בייחוד, 18-19; סילברסטיין

המסקנה השלישית: בשתי הדוגמאות האחרונות מן הספרות האמוראית ביחס לדיני עירובין ו"דבר שהצדוקין מודין בו" משמש הפולמוס עם ההלכה הצדוקית את החכמים לסרטוט גבולות הלגיטימיות של המחלוקת ההלכתית. כך הם מסמנים עמדות החורגות מתחום הלגיטימי שאין להתייחס אליהן ברצינות לפי הקריטריונים של תרבות המחלוקת של חז"ל. מי שמרחיק לכת כצדוקים וחולק על הלכות בסיסיות ביותר או על הנחות יסוד הלכתיות איננו ראוי למענה רציני ומוציא את עצמו אל מחוץ לכותלי בית המדרש. יש בכך רטוריקה שאין לה שום קשר לצדוקים ההיסטוריים. אולם בין שמדובר בסוגיה אקטואלית ובין שזו אמירה תיאורטית, כך מעבירים חכמים לקהל מסר בדבר מידת הלגיטימיות של מחלוקות הלכתיות בקרב קהל ישראל.

לבסוף, המסקנה הרביעית: שלל ההתייחסויות לצדוקים והלבשתן בלבוש פולמוסי או אגדי מלמדות על ריבוי הפנים של היחס ל"אחר" בספרות חז"ל, וכיצד נעשו הצדוקים לחומר ביד היוצר כדי להעביר מסרים. עם זאת אני סבור כי עיון זה מלמד שאפשר לחשוף את השרידים ההיסטוריים של עמדותיהם המקוריות של הצדוקים בימי הבית ולהפריד בין חומר הגלם ההלכתי, שהיה מונח לפתחם של החכמים, על אודות עמדות הצדוקים ועל העניינים שעליהם נחלקו הצדוקים מצד אחד והחכמים והפרושים מצד אחר, לבין העיבודים והשימושים שנעשו בחומר גלם זה.

ביבליוגרפיה:

- אורבך תשמ"ו:
אורבך, א"א, תשמ"ו, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים.
אורבך תשמ"ח א:
אורבך, א"א, תשמ"ח, "דרשות חז"ל על נביאי אומות העולם ועל פרשת בלעם לאור הוויכוח היהודי-נוצרי", בתוך: הנ"ל: מעולמם של חכמים, ירושלים, עמ' 537-555.
אורבך תשמ"ח ב:
אורבך, א"א, תשמ"ח, "דרשות חז"ל ופירושי אוריגינס לשיר השירים והוויכוח היהודי-נוצרי", בתוך: הנ"ל: מעולמם של חכמים, ירושלים, עמ' 514-536.
אורבך תשמ"ח ג:
אורבך, א"א, תשמ"ח, "תשובת אנשי נינוה והוויכוח היהודי נוצרי", בתוך: הנ"ל: מעולמם של חכמים, ירושלים, עמ' 556-560.
אורבך תשמ"ח ד:
אורבך, א"א, תשמ"ח, "מתי פסקה הנבואה?", בתוך: הנ"ל: מעולמם של חכמים, ירושלים, עמ' 9-19.
אורבך תשמ"ח ה:
אורבך, א"א, תשמ"ח, "הלכה ונבואה", בתוך: הנ"ל: מעולמם של חכמים, ירושלים, עמ' 21-49.
אורבך תשמ"ח ו:
אורבך, א"א, תשמ"ח, "מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל", בתוך: הנ"ל: מעולמם של חכמים, ירושלים, עמ' 97-124.
בוירין 1999:
Boyarin, D., 1999, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford.
בר-אילן תשמ"ט:
בר-אילן, מ', תשמ"ט, "האם מסכתות תמיד ומידות הן תעודות פולמוסיות?", סידרא, ה, עמ' 27-40.
ברושי 1992:
Broshi, M. 1999, "Anti-Qumranic Polemics in the Talmud", in: J. Treballe Barrera and L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress*, Leiden, pp. 589-600.

גודמן 1994:

Goodman, M., 1994, "Sadducees and Essenes after 70 CE", in: S.E. Porter, P. Joyce, and D.E. Orton (eds), *Crossing the Boundaries: Essays in Biblical Interpretation in Honor of Michael D. Goudler*, Leiden, pp. 347-356.

גולדברג תשמ"ו:

גולדברג, א', תשמ"ו, פירוש למשנה: מסכת עירובין, ירושלים.

הולטגרן 1979:

Hultgren, A.J., 1979, *Jesus and His Adversaries: The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition*, Minneapolis.

הובסון 1998:

Hobson, M., 1998, *Jacques Derrida: Opening Lines*, London & New York.

הר 1994:

הר, מ"ד, 1994, "תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל", בתוך: י' גפני (עורך), מחקרים בתולדות ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים, עמ' 350-363.

הרמן תשנ"ו:

הרמן, ג', תשנ"ו, "היחסים בין רב הונא לרב חסדא", ציון, סא, עמ' 263-279.

זימל 1955:

Simmel, G. 1955, *Conflict*, trans. by K.H. Wolff, Glencoe, Ill.

יופה 1999:

Joffe, H., 1999, *Risk and "the Other"*, Cambridge.

לייטסטון 1975:

Lightstone, J., 1995, "Sadducees versus Pharisees: The Tannaitic Sources", in: J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults*, III, Leiden, pp. 206-217.

ניוזנר 2005:

Neusner, J., 2005, *Contours of Coherence in Rabbinic Judaism*, I, Leiden.

סילברסטיין 1994:

Silberstein, L.J., 1994, "Others within and Others without: Rethinking Jewish Identity and Culture", in: L.J. Silberstein and R.L. Cohn (eds.), *The Other in Jewish Thought and History: Construction of Jewish Culture and Identity*, New York.

פורסטנברג תשע"ב:

פורסטנברג, א', תשע"ב, "קובלין אנו עליכם פרושים: לעיצובה של תמונת העולם הפרושית במשנה", בתוך: א' רוזנק וד' שרייבר (עורכים), ההלכה: הקשרים רעיוניים ואידיאולוגיים גלויים וסמויים, ירושלים, עמ' 211-283.

פיינטוך תשע"ד:

פיינטוך, י', תשע"ד, "מעשה הצדוקי והקטורת בבבלי יומא: גלגולי נוסח ופרשנות", סידרא, כט, עמ' 79-94.

פרנקל 1981:

פרנקל, י', 1981, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב.

פרנקל 1996:

פרנקל, י', 1996, דרכי האגדה והמדרש (יד לתלמוד), תל אביב.

פרנקל 2001:

פרנקל, י', 2001, סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה, תל אביב.

קוזר 1956:

Coser, L., 1956, *The Functions of Social Conflict*, Toronto.

קלמין 1994:

Kalmin, R., 1994, *Sages, Stories, Authors and Editors in Rabbinic Babylonia*, Atlanta.

קמוף 1991:

Kamuf, P. (ed.), 1991, *A Derrida Reader: Between The Blinds*, New York.

רגב 2003:

רגב, א', 2003, "על דם טומאה והיחס לגוף באסכולות ההלכתיות בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד", *AJS Review* 27.1, החלק העברי, עמ' א-כג.

רגב תשס"ה:

רגב, א', תשס"ה: הצדוקים והלכתם: על דת וחברה בימי בית שני, ירושלים.

שטרן 1994:

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

