

ספר בראשית פרק א

- (ו) ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים:
(ז) ויעש אלהים את הרקיע ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע ויהי כן:

משנה מסכת אבות פרק א

(ד) יוסי בן יועזר איש צרדה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים קבלו מהם. יוסי בן יועזר איש צרדה אומר, יהי ביתך בית ועד לחכמים, והוי מתאבק בעפר רגליהם, והוי שותה בצמא את דברייהם:
(ה) יוסי בן יוחנן איש ירושלים אומר, יהי ביתך פתוח לרוחה, ויהיו עניי בני ביתך, ואל תרבה שיחה עם האשה. באשתו אמרו, קל וחמר באשת חברו. מכאן אמרו חכמים, כל זמן שאדם מרבה שיחה עם האשה, גורם רעה לעצמו, ובטל מדברי תורה, וסופו יורש גיהנם:

1 תלמוד בבלי מסכת שבת דף יד/ב

יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים גזרו טומאה על ארץ העמים ועל כלי זכוכית

2 תלמוד בבלי מסכת חגיגה דף יח/ב

יוסף בן יועזר היה חסיד שבכהונה והיתה מטפחתו מדרס לקודש

3 דורות הראשונים

4 מקבים ב

5 מדרש תהלים - מזמור יא

אמרו יקום איש צרורות הוא בן אחותו של [ר' יוסי בן] יועזר איש צרידה והוא רכוב על סוסיה, אזיל לקמיה מלכא ונפיק למקטלייא, אמר ליה חמי סוסיה דארכבי מרי וחמי סוסיה דארכבך מרך. אמר למכעיסיו כן קל וחומר לעושי רצונו. אמר ליה ועושה אדם רצונו יותר ממך, אמר לו ואם לעושי רצונו כן קל וחומר למכעיסיו. נכנס בו הדבר כארס של עכנאי והלך וקיים בעצמו ארבע מיתות בית דין. מה עשה, הביא קורה ונעצה בארץ וקשר בו נימא וערך עצים והקיף עליהם גדר של אבנים ועשה מדורה לפניו ונעץ החרב באמצע והצית את האש מתחת האבנים ונתלה בקורה ונחנק ונפסקה הנימא ונפל באש וקידמתו החרב ונהפך עליו הגדר של אבנים. נתנמנם ר' יוסי בן יועזר וראה מטתו פורחת באויר, אמר, חזו לשעה קדמני לגן עדן:

6 משנה מסכת עדיות פרק ח

(ד) העיד רבי יוסי בן יועזר איש צרדה על איל קמצא, דכן. ועל משקה בית מטבחיא, (דאינון) דכיין. ודיקרב במיתא, מסתאב. וקרו לה יוסי שרשא:

7 רע"ב על מסכת עדיות פרק ח משנה ד

(ד) ליל קמלא – מין חגב הוא תרגום כחגבים כקומלין:

לכן – טהור ומותר באכילה:

ועל משקה בית מטבחיים – הדם והמים שהם צבית המטבחיים שבעזרה:

לחינוך דכין – איכא מ"ד דכין טהורים לגמרי טומאת משקין לאו לאורייתא אלא רבנן הוא דגזור בהו טומאה ובהני לא גזור. ואיכא למ"ד דכין טהורים מלטמא אחרים. אצל טומאת עצמן יס להם דיץ למשקין טומאה מן התורה להטמא ולא מלו רבנן לטהר מה שטמאה התורה:

ודיקרב צמיתא מסתאב – הכי קאמר וכל דיקרב ודאי למיתא מסאב אצל ספק אפילו טומאת מת חמורה טהור. וכל שכן טומאת שרץ קלה וספק טומאה צרקות הרבים צא להתיר ואף על גב דספק טומאה צרקות הרבים טהור לאורייתא הוא. לכל איסור ספק טומאה מסוטה ילפינן דאפיק לה קרא בלשון טומאה ונסתרה והיא נטמאה. מגיד לך הכתוב שעל הספק אסורה. ומה סוטה רה"י שהרי אין סתירה צרקות הרבים. אף טומאת ספק אינה אלא צרקות היחיד. מ"מ קודם שצא יוסי בן יועזר היו אומרים הלכה ואין מורין כן. וצא הוא והעיד שמורין כן לכתחלה לטהר כל ספק טומאה צרקות הרבים:

וקרו ליה יוסי שריא – לפי שהתיר ג' דברים שהיו נוהגין בהן איסור שכל בית דין שמתיר ג' דברים שאין ההיתר שלהן פשוט. קרו ליה בי דינא שריא:

8 Yose ben Yoezer - Regev

9 תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף קלג/ב

שנה הכותב את נכסיו לאחרים והניח את בניו מה שעשה עשוי אלא אין רוח חכמים נוחה הימנו רשב"ג אומר אם לא היו בניו נוהגים כשורה זכור לטוב:

גמרא איבעיא להו מי פליגי רבנן עליה דרשב"ג או לא ת"ש דיוסף בן יועזר היה לו בן שלא היה נוהג כשורה הוה ליה עיליתא דדינרי קם אקדשה אזיל נסיב בת גאדיל כלילי דינאי מלכא אולידה דביתהו זבין לה ביניתא קרעה אשכח בה מרגליתא אמרה ליה לא תמטייה למלכא דשקלי לה מינך בדמי קלילי זיל אמטייה לגבי גזברי ולא תשיימה את דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט אלא לשיימוה אינהו אמטייה שמוה בתליסרי עליאתא דדינרי אמרי ליה שבע איכא שית ליכא אמר להו שבע הבו לי שית הרי הן מוקדשות לשמים עמדו וכתבו יוסף בן יועזר הכניס אחת ובנו הכניס שש ואיכא דאמרי יוסף בן יועזר הכניס אחת ובנו הוציא שבע מדקא אמרי הכניס מכלל דשפיר עבד אדרבה מדקא אמרי הוציא מכלל דלאו שפיר עבד אלא מהא ליכא למשמע מינה

10 ספר דרך חיים - פרק א משנה ד

ובא הזוג הזה לתקן הבית ואשר הוא צריך אליו בבית באהבה וביראה. ולפיכך אמר יהי ביתך בית ועד לחכמים, שיהיה בתוך ביתו חכמים וזהו שלימות גדול כאשר ביתו הוא עומד לחכמים. ואמר והוי מתאבק בעפר רגליהם, כלומר שלא יהיו החכמים נחשבים אליו כמו דרך החברים שבזה היה ממעט במעלת החכמה כאשר הוא עדיין אינו חכם כמותם, אבל יהיה מתחבר להם דהיינו להשפיל תחת רגליהם, וזהו הוי מתאבק בעפר רגליהם שהוא סוף שפלותם עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ויהיה מתאבק בהם להשפיל עצמו לגמרי עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ודבר זה ראוי, וזה מפני כי השכל גם כן הוא נבדל, ואם מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים לא היה החכם אצלו במדרגת השכל שהוא נבדל. ולא שיהיה נבדל לגמרי מן הת"ח, שא"כ לא היה הת"ח אצל האדם במדרגת השכל שהוא באדם, שנמצא השכל בביתו הוא גוף האדם הגשמי שדומה לבית, כי השכל נבדל מן האדם רק יש אל האדם קשור עם השכל ובה האדם מתאבק בשכל, וכך יהיה נוהג עם ת"ח בביתו שיהיה נמצא ת"ח בביתו אבל לא יהיה לו חבור גמור אליהם רק מתאבק בעפר רגליהם כאשר ראוי לנוהג, וכאשר ימצא השכל באדם שהוא נבדל מן האדם אין לו חבור גמור עמו רק שנמצא עמו והבן זה:

ואח"כ יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן באו לתקן ביתו של אדם שהוא עיקר גדול, והוא קרוב אל האדם עצמו כי שם דירתו ותקנו אותו באהבה וביראה. לפיכך הזהיר יוסי בן יועזר שיהיו חכמים בביתו ויהיה מתאבק בעפר רגליהם, ואמרו (כתובות קי"א, ב') לאהבה את ה' אלהיכם ולדבקה בו וכי אפשר להדבק בשכינה והלא אש אכלה הוא אלא הדבק בחכמים ותלמידיהם ומעלה עליך הכתוב כאלו דבק בשכינה ע"כ, הרי הדבוק בחכמים הוא אהבת הש"י, ולכל הפחות הוא ענף מן אהבת הש"י, ולפיכך יוסי בן יועזר תלמידו של אנטינוס שהזהיר על האהבה, בא לתקן בית האדם שיהיה נמצא בו אהבת הש"י ע"י אהבת חכמים שזהו מדת אהבת הש"י או ענף ומדריגה למטה מן אהבת המקום עצמו. ויוסי בן יוחנן תיקן דירת האדם וביתו ביראת שמים, וזה מה שאמר שיהיה ביתו פתוח לרוחה ר"ל שיהיו בני אדם נכנסים לשאול צרכיהם או שיהיה ביתו פתוח לרוחה לאורחים שיהיו נכנסים ויוצאים, וכן מה שיהיו עניים בני ביתך כל זה שלא יהיה צר עין בממונו, ומי שהוא צר עין בבני אדם ומכ"ש בעניים ממעט מיראת שמים ולכך אינו משגיח על בני אדם שהם צריכים לו, כי מי שהוא ירא שמים הוא נכנע ואין לו גבהות רוח, ולכך אין דוחה העניים שהם נכנעים וכן האורח שהוא נודד אבל הירא שמים הוא מקרב את העניים הנכנעים. ולא שיך אהבת הש"י רק כאשר אוהב את החכמים ומתאבק בעפר רגליהם שדבר זה הוא מן אהבת הש"י, אבל מי שעניו צר בבריות ואינו מרחם על העניים חוטא הוא זה ופורק ממנו יראת שמים. ומכ"ש אל תרבה שיחה עם האשה שדבר זה קלות ראש ופריקת עול יראת שמים, ולכך כל אלו ג' דברים בא יוסי בן יוחנן לתקן בהן בית אדם:

וכבר בארנו כי יוסי בן יועזר תקן בית האדם שיהיה דומה כמו שנמצא באדם עצמו, שהשכל הוא עומד בגופו של אדם שנחשב הגוף כמו בית ועד, שיהיה ביתו דומה כפי אשר ברא הש"י את האדם וכמו שהתבאר למעלה, וכך יוסי בן יוחנן היה מתקן בית האדם שיהיה דומה כפי מה שהוא האדם. וזה כי תמצא כי הנפש שבאדם יושב בגוף האדם והוא בעל הבית, והנה הנפש הזאת היושבת בביתו פתוח לרוחה לפרנס מבפנים, והם האברים שהם בפנים מקבלים פרנסה מן הנפש וחיות שלהם, והנפש הזאת שהוא בעה"ב אין לה חבור גמור עם החומר רק הנפש היא נבדלת אינה מוטבע בו, ועל זה אמר יהא ביתך פתוח לרוחה לפרנס את אשר יבא מבחוץ, ובזה הוא דומה אל הנפש היושב בבית שהוא מפרנס האברים שהם מבחוץ. ואמר ויהיו עניים בני ביתך שתפרנס עניים שמבפנים, כי הנפש שהוא מפרנס האברים מבפנים אשר הם נחשבים בני ביתו, עד שהוא מפרנס הכל הן איברים הפנימיים והחיצונים וכל כחות פנימיות וכחות שמקבלים מן הנפש כח חיותם, וכשם שהנפש היא נבדלת אין לה חבור גמור אל החומר כלל כך אין ראוי שיהיה בעה"ב חבור אל האשה ביותר בשיחה בטילה. והבן לפי זה מה שאמר שכל המרבה שיחה עם האשה בוטל מד"ת וגורם רעה לעצמו ויורד לגיהנם, כי הנפש כאשר הוא מחובר אל החומר בודאי בטל מד"ת, והרי גרם בודאי רעה לעצמו כי דבק בחומר הרע ובודאי יורד לגיהנם שהוא העדר המציאות: והבן הדברים האלו מאד, ותבין הפלגת דברי חכמים כי יוסי בן יועזר תיקן השכל והשכל הוא נשיא כמו שהי' הוא נשיא, ויוסי בן יוחנן איש ירושלי' תקן הנפש כי הנפש הוא אב"ד

כי בימים ההם היתה הדישה גדולה בישראל, הכהן הגדול חניו השני בן שמעון הצדיק נתן את כל דבר ההנהגה והפקידות במדינה לידי יוסף החוכר, והוא לקח בידו את כל רסן ההנהגה ויקם לו פקידים כלבבו וכרוהו אבירים מתיונים. ומבלי יכולת לשנות פני הדברים בהיות יוסף תקיף גדול מאד בחצר מלך מצרים.

הוכרחו אז סנהדרי ישראל להקים מתוכם גם נשיא לכל דבר הסנהדרין עם העם.

ויהיו מאז דבר הזוגות.

והיינו שלבד המופלא שבסנהדרין, האב בית דין ראש הסנהדרין, הי' שם עוד בהסנהדרין גם נשיא מתוך הסנהדרין עצמה נשיא מיוחד לכל דבר הסנהדרין על העם.

ואחרי אשר בדברים רבים הי' עתה הנשיא את אשר לפני זה היו הדברים ההם תחת משרת הכהן הגדול, והיינו כי על ידו יצאו לאור במדינה, כי על כן בהרו בפעם הראשונה גם לנשיא מראשי הכמי הדור ממוחסי כהונה.

ועל כן אף שיוסי בן יוחנן הי' זקן הרבה מיוסי בן יעזר, וכבר הי' לאב בית דין מאחרי מות אנטיגנוס איש סוכו רבם, הי' הנשיא יוסי בן יעזר ולא יוסי

בן יוחנן.

ויוסי בן יעזר גם הוא שימש בימי עלומיו לאנטיגנוס איש סוכו, וכבר עברו כעשרים שנה מאז אשר נפטר אנטיגנוס, וכבר הי' עתה גם יוסי בן יעזר במבחר שנתיו ותהי משרת הנשיאות על שכמו.

את כל אשר הי' ביהודה על ידי יוסף החוכר ובניו וכל החבורה הגדולה אשר עמם, כבר דברנו על כל זה בפרק ט' ירכל הימים ההם שימשו יחד יוסי בן יעזר ויוסי בן יוחנן בתור נשיא ואב בית דין.

בימי חניו השלישי מת יוסי בן יוחנן בהיותו זקן כבר, אבל כבר היתה השעה מטורפת מלהקים אב בית דין חדש במקומו, ועוד מעט והנה הי' יאזאן לכהן גדול והנה נתבטלו לגמרי כל סדרי הארץ.

וימים מועטים אחר זה התחילו גם ימי השמד הגדול אשר לא הי' כמוהו, וגם יוסי בן יעזר נהרג על ידי אלקימוס ובני חבורתו בשנת קנ"א לשטרות.

את אשר הי' מאז ואילך ביהודה יבואר לנו על הסדר גם בדברינו על הצדוקים בחלק זה ובמקומו בכרך שלפני זה.

כי גם אחרי ימי השמד והמלהמה הי' שם רק ערך שלשים שנה ימי מנוחה להכמי התורה, והוא בסוף ימי שמעון אחרון האחים ובהתחלת ימי יוחנן בנו עד אשר נתנו החשמונאים ידם אל הצדוקים.

ומה הם הימים המעטים האלה נגד משך ימי הזמן הגדול של ימי ההריסה ואחריהם ימי ההרג והאבדון, אשר נמשכו יחד מימי יוסף החוכר עד ימי שמעון החשמונאי שהוא יחד ערך תשעים שנה.

ואם הספיקו במשך זמן הקצר הזה לשוב ולבנות החרבות ולנטוע הנשמה הי' גם זה דבר גדול מאד.

ובעוד הם מקימים את הריסותם והנה כבר שבו ימי הרעה על ידי יוחנן הורקנוס הראשון בנו של שמעון החשמונאי אשר שב ויתן ידו אל המתיונים הצדוקים.

התקופה האמצעית

קא

ומאז ואילך נרדפו חכמי התורה ביחוד באף ובחמה ובקצף נורא, כל ימי החשמונאים, היינו עד סמוך לימי הלל, ורק ימים מעטים מאד בינתיים נחו מאויביהם, ורק זמן קצר מאד פה וכה שאפו רוהם.

וזה הוא דבר ימי הירידה הגדולה ימי שכחת התורה מימי יוסי בן יועזר עד ימי הלל, ועל זה הוא שאמר ריש לקיש במס' סוכה ד' כ'. חזרה ונשתכחה עלה הלל הבבלי ויסדה.

ונפלא הדבר כי ככל היוצא מסדרי המעשים אף כן הגבילו בנמי על פי קבלתם את ימי שכחת התורה שהיו זה מימי יוסי בן יועזר ואילך. ואם כי שם באו הדברים לפנינו בסגנון של אנדה, אבל דבר אין לנו בכל כיוצא בזה כי אם עם עיקר הדבר והתוך היוצא.

ובמס' תמורה ד' ט"ו: נאמר:

ואמר רב יהודה אמר שמואל כל אשכולות שעמדו להן לישראל מימות משה עד שמת יוסי בן יועזר היו למדין תורה כמשה רבינו (בלא שכחה בלא ספיקות) מכאן ואילך לא היו למדין תורה כמשה רבינו וכו' במתניתא תנא וכו' אמר רב יוסף דופי של סמיכה (דעד יוסי בן יועזר לא נחלקו בסמיכה ולא בשום דבר שעדיין לא נתמעט הלב, רש"י) והא יוסי בן יועזר גופיה מיפלג פליג בסמיכה כי איפלג בה בסוף שניה דבציר לבא.

וכבר כתב שם גם רבינו גרשום בפירושו "דבציר לבא מרוב הצרות" (כ). וכן הדבר כי בימי יוסי בן יועזר בציר לבא מרוב הצרות, וכבר לפני ראשית ימי פעולותיו בטלו הסדרים בארץ, עד כי גם בהמיר ארץ ובני ישראל יצאו מתחת יד מלכי מצרים אשר בכחם הגדול עשה יוסף החוכר את כל מעשיו, הנה הי' גם אז עוד כחו גדול כל כך במדינה עד כי יראי ד' הוכרחו להשתדל אצל אנשיכם הגדול, והוא נתן להם רשות וזכות בפתשגן המלכות כי:

לכל העם כלו ינתן רשות להיות ככל חוקי אבותיהם.

ונתבטלו אז בתי מדרשות הכוללים לגדולי החכמים ובתי הוועד עד שיוסי בן יועזר יעץ וצוה אז לכל ראשי חכמי הדור יהי ביתך בית וועד לחכמים (אבות פ"א מ"ד).

ודבר שאין צריך לאמר הוא כי לא נאמר זה בתוך ימי השמד בשעה שלכל העם נעשו להם בתיים קבריהם, ונהרגו שם גם אם קיימו מצוה קלה, עד שהוכרחו לברוח על נפשם ונתפזרו לכל רוח.

אבל הדברים נאמרו לפני ימי השמד בימי יוסף החוכר ובניו, בימי חניו ושמעון השני אשר שמד עדיין לא הי', אבל הסדרים כבר נתבטלו. אז הזהיר יוסי בן יועזר בן להכמי דורו וממנו ראו וכן עשו חכמי דור ודור בכל המעמדים השונים.

התלאות הנוראות מבחויץ לא יכלו לגרום רעה כל כך לאהלי תורה, ככל אשר בא על ידי המשחית מבפנים, תחלה על ידי יוסף ובני חבורתו בתור מתיונים נמורים, אשר יצאו מרעה אל רעה, עד כי הפיקו הפצם לסוף גם לגזור שמד על כל היהודים, ולהכריח לעבוד בבית המקדש לעצבי הגוים.

הערה (כ) והמדפיסים מהקו "מרוב הצרות" והגיהו "מרוב זקנה" ואין זה כי אם הגהה של טעות.

ואחר זה איזה שנים אחרי ימי שמעון החשמונאי בימי יוחנן בנו מאז אשר שנו המתיונים פניהם ויתפכו לצדוקים ויביאו עוד הפעם את כל רסן הממשלה לידם, ויעמידו צור הרבם נגד חכמי התורה ביחוד ככל אשר יבואר לנו כל פרטי הדברים האלה בדברינו על הצדוקים.

וזה הוא כל מראה פני התקופה הזאת מאחרי ימי אנשי כנסת הגדולה, והן הימים אשר עליהם הוא שיאמר ריש לקיש. חזרה ונשתכחה עלה הלל הבבלי ויסדה.

הלל בבואו ובהתיישבו בארץ ישראל, ואשר חכמי הדור מסרו לידו את משמרת התורה, קרא אליהם את הקריאה הגדולה, ואם לא עכשיו אימתי? כי ראה והכיר אשר הוא כבר הזמן היותר אחרון לשוב ולשוב נתיבות, ולברר כל דברי הקבלות השונות בנוגע. לפירוש דברי המשנה הקבועים ועומדים. ולקול קריאתו הגדולה נקבצו כל חכמי הדור וישו שכם אחד להעבודה הגדולה הזאת, גם בהבית הגדול אשר יסד הוא זה עתה. בית הלל גם בהבית הגדול אשר עמד כבר לפני בואו לארץ ישראל תחת יד שמאי, בית שמאי, וישימו כולם אז את כל משרתם אך לבירורי דברי המשנה ביסודה, אשר היתה כבר כולה כמו שהיא קבועה וטבועה לפנייהם.

פרק י"ג.

ואמנם כי חוקרי אשכנז ידעו גם הם היטב, כי דוקא התקופה האמצעית, היינו מימי שמעון הצדיק עד ימי הלל ושמאי, לא הי' אפשר כלל להיות לא ימי הפרחת התורה, ולא ימי השתלשלותה, ויהיו לא לבד ימי העמידה, כי אם שרוב הימים ההם היו גם ימי שכחת התורה, ימי ביטול בתי הוועד, וימי פיזור החכמים.

ועל כן יתפסו בלשונם את ימי הדורות ההם מהתקופה האמצעית, ופעמים רבות גם הימים שלפני ימי התקופה הזאת, רק בדרך העברה, ולכסות את מעומי הדברים, אבל בעצמו של דבר אין להם בעולמם בנוגע לכל יסודי המשנה כי אם מימי הלל ושמאי או גם הרבה אחר זה, בין לדברים שהנם שם מדאורייתא, ובין לדברים שהנם מדרבנן.

כי בהביטם במעוף עין על המשנה הזאת אשר לקחו בידם, ובראותם שם שמות מפורשות על הרוב רק מימי הלל ושמאי ואילך, השבו שמאו הותהל הכל, ושהכל נהי' בדברם.

מבלי לדעת ומבלי לראות שכל דברי התנאים מימי הלל ושמאי ואילך אינם כי אם כשקלא וטרי' על המשנה עצמה, ויסבו בדבריהם רק בהנוגע אל המשנה הסדורה.

אבל כי בהרו דרכם להתרחק מכל חקירה גם בדברי ימינו בכלל, אף כי בהמשנה הזאת אשר הדברים שם דורשים גם עיון.

כי על כן באמת יעשה לו החכם גרעין את הלל להראשון אשר הניח את יסודי המשנה, וכבר גהמאנט'ש של פראנקעל שנה ראשונה עמוד 157 יאמר:



בזמן ההוא. מתוכו עולה השאלה: מי היו החסידים? מה היו יחסם וזיקתם למקבים? המונח עצמו מופיע בספרות היהודית-ההלניסטית רק כאן, להלן בז', 13 ובמק"ב יד, 6. צורתו ביוונית היא אַסִידַאיוֹי (ביחיד אַסִידַאיוֹס (Ἀσίδαιος), ומקובל לראות בה תעתיק של המונח העברי חסידים (קאמפן, שם, עמ' 1 ועוד). יש גם לשים לב להגדרה הדקדוקית של החסידים הנזכרים כאן. יש רואים מילה זו כשם תואר, המתאר אנשים שניחנו במידת החסידות. ואולם מקובלת יותר, ובצדק לדעתי, הבנת המונח כשם עצם פרטי, כלומר שמדובר כאן בכת, שחבריה נקראים חסידים. כך גם הבין המתרגם ליוונית של מק"א, שבחר להביא מילה זו בתעתיק ולא בתרגום (קאמפן, שם, עמ' 50-53). מתיאורם כאן ובהמשך (ז, 13) דומה שמדובר בגוף מאורגן. בהחלט אפשרי שארגוןם לא היה שונה בהרבה מזה של כתות מאוחרות יותר, כגון הפרושים או האיסיים (כלומר כת קומראן, שעליה ידוע לנו הרבה יחסית), ואפשר שהכינוי 'מסדר' הולם אותם יותר מאשר כת, או לפחות יש לראות את ארגונם גם באור כזה. יש אף לזכור שאנו עומדים בסמיכות זמן להתגבשותן של כתות אחרות ביהודה - הפרושים, הצדוקים והאיסיים - שמקובל לחשוב שאירעה בימי יונתן בן מתתיה (בעקבות יוסף בן מתתיהו, קדמוניות יג, 171-173). אף על פי שידיעותינו על החברה היהודית התרחבו עם גילויים ופרסומם של חיבורי כת קומראן, ודאות בשאלות אלה לא הושגה. נהפוך הוא, ההכרה בגיוונה של החברה היהודית גברה, וממילא התרבו הקשיים לזהות את הקבוצות השונות ביהדות ואת זיקתן זו לזו, ובכלל זה החסידים. לפיכך אפשר אולי להבין את מקומם ותפקודם החברתי של החסידים בהקשר הכללי של הפסיפס האידאי, המעמדי, התרבותי, הגאוגרפי, הדתי, ההתנהגותי וכדומה, של החברה היהודית בת הזמן ההוא, אך קשה יותר למקמם בדיוקנות במסגרת פסיפס זה.

הייתה עניין פרגמטי, והיה אפשר לממשה הלכה למעשה גם בלי להיכנס לשאלות של אמונה והשקפת עולם. לכן אין להעמיד את 'חידושו' של מתתיה לעומת המצב הכללי בעולם היהודי. הוא נועד לאפשר מאבק יעיל יותר בשלטון הסלווקי ובתומכיו מקרב היהודים ולהרחיב את התמיכה במרד מצד קבוצות קיימות בחברה היהודית, שעדיין לא השתלבו בו. בעבורן היה משקל רב ללקח מפרשת הנמלטים למדבר. ואפשר שאין זה מקרה שמיד אחרי החלטה זו מסופר על הצטרפות החסידים למחנה המורדים (להלן). ראוי אף לשים לב, שהחלטת מתתיה אינה מנוסחת כלל בצורת החלטה הלכתית או משפטית - ניסוחה הוא תעמולתי ורקעה הוא ספציפי. והשוו לשאלת המלחמה בשבת בספרות התלמודית, שניסוחיה שונים ואין היא נזקקת כלל לאירוע הנידון כאן, וכן לעניין המלחמה בשבת כמאתיים שנה מאוחר יותר, בזמן פעילותם של חנילאי וחסניאי בבבל (קדמוניות יח, 318-324, 354-356). כמו כן אין להניח בתקופה זו של מרד המקבים מציאות של חוקה יהודית אחידה, תקפה ומקוימת בידי כל יהודי באשר הוא. הרב-גוניות של ההשקפות ושל הליכות החיים בקרב יהודי התקופה הזו, הקדם-נורמטיבית, מוכרת לנו יפה וממילא אין צורך לחפש אחדותיות בכל עניין ואף לא בשאלת המלחמה בשבת. החלטתו של מתתיה הייתה חשובה ונחוצה בזמן, במקום ובהקשר שבו ניתנה, אך היא לא חידשה הלכה לכל יהודי העולם דאז, כשם שלא בהכרח התקבלה על דעתם של כל זרם וכת ביהודה עצמה.



מלחמות מתתיה [42-48]

[42] קהל - בשאלת קהל/עדה ראו דיון אצל קאמפן, חסידים, עמ' 82-87; ועל המונחים כת, סקטה, איירסיס וכו', שם, עמ' 88-94 ובייחוד עמ' 93-94. חסידים - פסוק זה עומד ביסוד מחלוקת מרכזית במחקר המרד, ויש לה חשיבות מרובה להבנת החברה היהודית

⁹ לתרגום קהל/עדה השוו: ג, 13. כאן - סינאגוגי אַסִידַאיוֹן (συναγωγῆς Ἀσιδάϊων) שם - אַקְלֶסִיָה פִּיסטוֹן (ἐκκλησία) ¹⁰ לקריאה של מילה זו כך (חסידים - Ἀσιδάϊων), או יוֹדַאיוֹן (Ἰουδαίω) = יהודים), בעקבות כתבי יד שונים, ראו דעתו של שוורץ, להלן.

[43] וכל הבורחים מפני הרעות נוספו עליהם ויהיו להם למשענת. [44] ויאספו חיל ויכו¹¹ את הרשעים באפם ואת הפושעים בחמתם, והנשארם ברחו אל הגויים להינצל. [45] ויסובו מתתיה וידידיו¹² ויהרסו את הבמות, [46] וימולו את הילדים¹³ הערלים, אשר מצאו בגבולות ישראל,¹⁴

טעם במילה סינאגוגי להגדרת היהודים גיבורי החיל שהצטרפו למתתיה. תיאורם כגיבורי חיל ומסורים לתורה מספיק, ואין טעם להגדיר יהודים אלה, המצטרפים ליהודים אחרים (מתתיה וחבורתו) כסינאגוגי (קהל, עדה, כנסת וכיוצא באלה). לעומת זאת, לצורך הגדרת קבוצה מיוחדת – חסידים במקרה זה – יש טעם בהבהרת מהותה ותיאורה כסינאגוגי. נימוקים כנגד דעתו של שוורץ, הן באשר לעדות כתבי היד והן מטעמים אחרים, מעלה בן-שלום, חסידים, עמ' 91-92.

מתנדב לתורה – המילה היוונית שכאן (*ἐκουσισιαζόμενος*) משמשת באופן עקיב בשבעים לתרגום הפועל 'נדב', אך משמעותה כאן קרובה יותר למסור (לתורה), אף שבדרך כלל היא באה לציין תרומה או נכונות מרצון. ראו דיון מקיף אצל קאמפן, חסידים, עמ' 107-114, וכן הפירוש ל-א, 13.

[43] מעשהו של מתתיה במודיעין ועמדתו באשר לדרך הפעולה שיש לנקוט נוכח הגזרות, ואפשר שגם אישיותו ומעמדו הפכו את מחנה המורדים לאבן שואבת למתנגדי הגזרות. זהו שלב מכריע בהתפתחות המרד, וממנו מתחילה תמורה ביחסי הכוחות בחברה היהודית. הולך ומתברר שכוחה והשפעתה של האצולה המתיוונת קטן יחסית, והוא הולך וקטן ככל שהמרד נמשך, ואילו המורדים בשלטון הסלווקי ובגזרותיו נהנים מתמיכה רחבה, ההולכת ומתממשת מרגע שנמצאה מנהיגות המסוגלת להפעילה. [44] זה מעשה הלחימה הראשון המיוחס למורדים בהנהגת מתתיה, אחרי מעשהו במודיעין. אבל (ספרי מקבים, על אתר) סבור שמדובר כאן בשלוש קבוצות מוגדרות: (א) הגויים, פקידי המלך או חייליו; (ב) מפרי חוק יהודים

שנמנו עם המתיוונים; (ג) הנשארם, שנאלצו להימלט מתחומי יהודה ולמצוא מקלט בין הגויים (בעיר דוד בירושלים, היא החקרא, או באזורים סמוכים ליהודה). לדעתי, הבחנה זו מתייחסת ברצינות רבה מדי לשמות התואר שבפסוק, וכל הנזכרים בו יכולים להיות יהודים מתומכי מנלאוס וסיעתו. פעילותם של המורדים בשלב זה של ההתקוממות, כפי שעולה מן ההמשך וממק"ב ח, 1-7, התמקדה יותר בחזית הפנימית. עימות עם כוחות סלווקיים בא מאוחר יותר, אחר מות מתתיה, ובהנהגתו של יהודה המקבי.

[45-46] תנועת ההתנגדות בראשות מתתיה אינה מסתפקת בסירוב למלא אחר גזרות המלך, כפי שנהגו מקדשי השם והנאמנים לתורה בכלל, ופועלת לבטל בכוח את התוצאות שגרמו הגזרות הללו.

[45] ויסובו – מצביע על פעולות גרילה בשלב זה של המרד, כלומר תנועה ממקום למקום בלא התבססות במקום מסוים, וזאת כדי להימנע מעימות ישיר עם כוחות האויב. [46] וימולו... בכוח – מילת התינוקות מובנת, אך התוספת 'בכוח' אומרת דרשני. אין להניח שהמילה נעשתה בכוח, נגד רצון משפחותיהם של הילדים הללו. אם נניח ש'בכוח' מכוון למשפחות יהודיות, עלינו לשער שמדובר במשפחות מתיוונות, ולא נראה שבשלב זה של המרד היה בכוחם של המורדים לכפות עליהן דבר, ואף לא שהיו כאלה משפחות בתחום פעילותם המוגבל למדי. לעומת זאת הייתה בוודאי דרושה הפעלת כוח כנגד פקידי המלך וחייליו, שהיו אמורים למנוע את מילת התינוקות.

כבר עמדנו על חשיבות המילה בחוקי האבות של היהודים ועל מקומה המרכזי בעימות בין גוזרי הגזרות לנאמנים

¹¹ ויכו – נויחאוז (קטעי שירח, על אתר) מציע תרגום שירי לחלק הראשון של הפסוק, כדלקמן: ויכו חטאים בקצפם ואנשים רשעים באפם. ¹² וידידיו – ראו לחלן, חפירוש ל-י, 19 על רעים וידידים. ¹³ חילדים – *παῖδες* (פאיֶדְרִיון) בשבעים הוא תרגום רוח לנער, אך העדפנו ילדים, שחרי אין לחניח נערים לא נימולים בשל הגזרות שהחלו זמן מועט קודם לכן ונמשכו בסך הכול שלוש שנים. חתרגום נערים מחייב לחניח שמדובר במילח כפויה 'בכוח' (לחלן) על צאצאי המתיוונים, שנמנעו ממילח מתוך עקרון. ואולם נראה לי שפירוש זה, גם אם הוא בגדר חאספר, אינו סביר ורחוק מסשט חמסופר כאן. ¹⁴ ראו; וילק, כפיית המילח.

[11] ו[נהם] לא קיבלו את דבריהם, כי ראו שבאו בחיל גדול. [12] ויאספו אל אלקימוס ואל באקחידס קהל סופרים לבקש צדק, [13] וראשונים החסידים היו בבני ישראל, ויבקשו מהם שלום,



פרק ז

כאן להציע את מה שנראה לנו כהבנה נכונה של פסוקים אלה, תוך כדי ניסיון להתקרב לחלק ממסקנות המחקר הנראות סבירות, ולהצביע על כיוונים שנראים לנו לא סבירים ואף מגמתיים.

כבר בתקופה הפרסית התקיימו ביהדות תנועות דתיות רעיוניות, ואלה היוו קרקע לצמיחתן של הכתות המאוחרות יותר (ראו: רופא, הכיתות, ושם ספרות נוספת). באווירה רוויית תסיסה רוחנית-דתית ששררה ביהודה הייתה התורה ציר מרכזי שסביבו נע חלק נכבד מפעילות זו. כך לצד ההנהגה הדתית-הפולחנית הרשמית שבראשה עמד הכהן הגדול היו מקורות סמכות נוספים, שזכו להכרה כללית או חלקית. כבר בנבואה המאוחרת, בחלק מספרות הבית השני שבמקרא ומחוצה לו, ובפעולתו של עזרא פוגשים מגוון של דעות, הדגשים ופולמוסים, המציגים עמדות שונות בענייני דת, פולחן ואמונה. בפסיפס זה, שלא כל אבניו ידועות לנו, היוו הסופרים, ככל הנראה, סוג של ארגון קורפורטיבי, שחבריו מילאו גם תפקיד של מורי התורה, מפרשיה, מייצגי המסורת הלאומית ('חוקי האבות'), ומומחים לחוק ולמשפט. אם מילאו תפקיד של שופטים ודיינים, ואולי אף היה זה תפקידם העיקרי, אין לנו יודעים.

גם החסידים היו אולי ארגון, אך לא על בסיס של מיומנות אלא של אורח חיים. אפשר מאוד שמהו מעולמם הרוחני בא לידי ביטוי בכמה מזמורי תהלים (כגון עד, עט וקמט, שיש המתארכים אותם לתקופה סמוכה לגזרות אנטיוכוס, וראו עמ' 66-67, לעיל). דומה שבין קווי האופי המייחדים אותם אפשר להצביע על אורח חיים מופתי, דבקות בתורה ובעבודת אלוהים במקדש וארגון בכעין מסדר, בדומה לארגון הכתתי המוכר לנו בכתות המאוחרות במקצת: איסיים/כת קומראן ובמידה ידועה אף הפרושים (על הצדוקים ידיעותינו, כאמור, דלות ביותר). אם נקבל את הצעתו של שוורץ (חסידים) אזי יש לשים לב שלא מסופר כאן על פרישה של הסופרים והחסידים ממחנהו של יהודה (שהרי לדעתו לא הם אלה הנזכרים ב"ב 42), אלא על פנייה שלהם לאלקימוס. כנגד זאת מסופר במק"ב יד, 6,

[12-14] רבות נכתב על פסוקים אלה, משום שמצד אחד תוכנם אינו ברור ומצד אחר אין ספק שהם צופנים בחובם היבט חשוב של המצב בחברה היהודית שיש בו להאיר את עמדות הצדדים, את הנושאים העומדים על הפרק ואף לסמן כיווני התפתחות עתידיים.

[12-13] קהל סופרים... חסידים - הקשיים גלויים לעין: מהי משמעות 'קהל' (ביוונית - סינאגוגי)? בשבעים משמשת סינאגוגי לתרגום המילים: קהל, אספה, עדה. אך מה משמעותה במקום זה? האם הכוונה לציבור שהתאסף, או לקבוצה מאורגנת, כגון כת-מסדר, מן הסוג המוכר לנו בחברה היהודית. מי הם הסופרים (ἱεραματῖς) האם אלה בעלי מקצוע המוכר לנו בחברות שונות ובכלל זה במצרים התלמית, או שמא זו קבוצה שעיסוקה בתורה (השוו: עזרא ז 6, 11: 'סופר מהיר בתורת משה; סופר דברי מצוות ה' וחוקיו על ישראל'), והייתה ארגון מוגדר ויחודי? וחשוב מכך, האם הסופרים והחסידים נמנים עם אותו 'קהל' שבא אל אלקימוס? האם אלה כינויים נרדפים? או שאלה ואלה השתייכו לארגון אחד? או אולי מדובר בשתי קבוצות נפרדות, שכל אחת רצתה להתקרב אל אלקימוס?

[13] ראשונים היו החסידים בבני ישראל... - לא ברור אם הכוונה היא שהם היו ראשונים במעלה או ראשונים לבקש שלום מאלקימוס ואנשיו? דיוק לשון התרגום הייווני הוא כנראה, שהם היו ראשונים (במעלה) בבני ישראל, והם ביקשו וכו'.

נוסף על הקשיים בלשון הפסוקים עולות מהם שאלות היסטוריות חשובות. מדוע פעלו הסופרים והחסידים בנפרד מיהודה המקבי ואף בניגוד לעמדתו? האומנם היו ביניהם חילוקי דעות, ואם כן על מה נחלקו? מה הייתה השקפת עולמם שבעטייה היו מוכנים לפרוש ממחנהו של יהודה המקבי ולתמוך באלקימוס? מהי זהותם והאם מתקשרת היא אל כתות שהופיעו ביהודה זמן מה מאוחר יותר? האם יש קשר בינם לבין כת קומראן, אשר לדעת חוקרים רבים היא בת הזמן? כאמור הספרות בנושא זה רבה ואין תמימות דעים בין החוקרים בשאלות אלה. ננסה



YOSE BEN YOEZER AND THE QUMRAN SECTARIANS ON PURITY LAWS: AGREEMENT AND CONTROVERSY*

EYAL REGEV

Bar-Ilan University

Introduction

For the last twenty years the relationship between Qumran halakha and rabbinic sources has been dealt with extensively. Many scholars have compared the laws in the Damascus Document, the Temple Scroll and, recently, also 4QMMT to rabbinic halakha, and most have emphasized the fact that the Qumran sectarians were stricter than the Pharisees in observing the laws.¹ But this comparison has a minor chronological and methodological problem: it compares the Qumran scrolls, dated to the Hasmonean and Herodian period, on the one hand, to the Tannaitic corpus, which is obviously a much later composition, on the other. Naturally, scholars have to face the fact that only a few halakhot are ascribed to Pharisaic figures from the Hasmonean period, and some of them have no relation to the laws mentioned in the Qumran writings.²

Considering this difficulty in comparing Pharisaic and Qumran halakha and its historical implications, it would be appropriate to point out a few halakhot which are ascribed to a well-known Pharisaic sage, Yose ben Yoezer. This may help us to understand better not only the differences and disagreement between the Pharisees and Qumran sectarians in the early days of their activity, but also their common interest in certain issues of purity in the early Hasmonean period. We are familiar with four of Yose ben Yoezer's halakhot that dealt with purity. The significance of these purity laws

* I would like to thank the participants of the Symposium for their helpful remarks during and after the discussion in this paper, especially Dr. H. Eshel for his help with the material discussed in nn. 20 and 27.

¹ See the bibliography and discussion in L. H. Schiffman, *The Halakhah at Qumran* (SJLA 16; Leiden: E. J. Brill, 1975) 77 ff.; E. Qimron and J. Strugnell, *Qumran Cave 4.V. Miqsat Ma'ase Ha-Torah* (DJD 10; Oxford: Clarendon, 1994) 124 ff.

² On the use of Qumran halakha to date rabbinic law to the Hasmonean period, see L. H. Schiffman, "Pharisaic and Sadducean Halakhah in Light of the Dead Sea Scrolls: the Case of *Ṭevul Yom*," *DSD* 1 (1994) 285-99.

is derived from the fact that very close issues, sometimes even identical ones, are mentioned in the Dead Sea Scrolls, especially in the Damascus Document. Thus, we shall juxtapose Yose ben Yoezer's halakhot with the relevant purity laws from the Damascus Document, the Temple Scroll, and other fragments from Cave 4. First we shall examine the relationship between the positions of Yose ben Yoezer and the Qumran sectarians, and then we shall offer some tentative historical conclusions pertaining to the relationship between the Pharisees and the Qumran sect in the early Hasmonean period.

Before we discuss halakhic matters, it should be mentioned that Yose ben Yoezer of Zereda is the earliest sage whose halakhot are given in rabbinic literature. He and Yose ben Yoḥanan of Jerusalem are the first of the five "pairs" (זוגות), and it seems that he was the Pharisaic leader during the Maccabean revolt against the Seleucids.³ It is also probable that he was active in the days of Jonathan and Simon.⁴ Thus, it is significant that Yose ben Yoezer probably represents the Pharisaic views in the period in which the Pharisees and the Essenes are first introduced by Josephus (Ant. 13.171-173) and during which the Qumran sect is active.⁵ Bearing that in mind, we shall now examine four purity laws of Yose ben Yoezer and their relation to Qumran halakha in the Damascus Document and other compositions.

Impurity of Gentile Land

Yose ben Yoezer decreed (along with Yose ben Yoḥanan) on the impurity of foreign territory (b. Shab. 14b; j. Shab 1:4, 3d).⁶ A ruling which is very close to this decree is found in a fragment of the

³ The only evidence for this is, however, the legend about Yose ben Yoezer and יקים איש צרוורה (Alcimus) in Gen. Rabba 65:22 (ed. Theodor-Albeck, 742 ff.). See the discussion of J. A. Goldstein, *I Maccabees* (AB 41; Garden City: Doubleday, 1976) 334-36, 393. This tradition was considered historical by M. Hengel, *Judaism and Hellenism* (Philadelphia: Fortress, 1974) 1.80. Hengel supposed that Yose ben Yoezer was one of the Hasideans killed by Alcimus (cf. 1 Macc. 7:12; Hengel, *Judaism and Hellenism*, 1.175 ff.).

⁴ In contrast to the common scholarly view, the legend in Genesis Rabba does not hint that Yose ben Yoezer died. Assuming that he was one of the Hasideans (cf. m. Hag. 2:7) there is no reason to include him with the sixty Hasideans that were killed by Alcimus, for some of the Hasideans probably survived. On the chronological difficulty that underlies this widespread assumption, see A. Guttman, *Rabbinic Judaism in the Making* (Detroit: Wayne State University Press, 1970) 34.

⁵ Cf. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)* (ed. G. Vermes, F. Millar and M. Goodman; Edinburgh: T. & T. Clark, 1986) 3.400f., 560, 585 ff.

Damascus Document from Cave 4 (4Q266 and some parallels in 4Q267 and 4Q273), which deals with the disqualifications of priests from serving in the Temple. Joseph Baumgarten has already determined that one of the reasons listed in these fragments for such disqualification is defilement by the Gentiles.⁷ According to the Damascus Document there are two situations in which priests are defiled by this form of impurity:

(1) אִחֹו הַכֹּהֲנִים בַּעֲבוּדָה [וְאֵל [אִישׁ] מִבְּנֵי אַהֲרֹן אֲשֶׁר יִשְׁבֶּה לְגוֹאִים [...] לְחַלְלָה בְּטִמְאַתָּם אֵל יִגַּשׁ לַעֲבוּדַת [הַקֹּדֶשׁ].

his brethren, the priests in the service, but he shall n[ot ...Any one] of the sons of Aaron who was in captivity among the Gentiles... to profane it with their uncleanness. He may not approach the [holy] service.

(2) אִישׁ מִבְּנֵי אַהֲרֹן אֲשֶׁר יֵנַדֵּד לַעֲבוֹדַת אֶת הַגּוֹאִים [...] לְהוֹרוֹת עַמּוֹ בְּיִשׁוּד עִם וְגַם לְבַגְנוֹתָךְ

Any one of the sons of Aaron who migrates to se[rv... the Gentiles...] <to teach> his people the foundation of the nation and also to betray [...

Consequently, Baumgarten has concluded that priests who had been in foreign captivity could not minister in the sanctuary or partake of the offerings and that priests who migrated into pagan lands, as well as apostates, were regarded as no longer belonging to the “council of the people” and were thus likewise excluded from partaking of the offerings.⁸

According to Baumgarten’s understanding of these fragments, the connection of this law with the decree on the impurity of Gentile land is quite obvious: both Yose ben Yoezer and the author of the Damascus Document argue that foreign land is defiled, although it

⁶ See, Hengel, *Judaism and Hellenism*, 1.52-53; D. T. Ariel and A. Strikovskiy, “Appendix,” in Y. Shiloh and D. T. Ariel, *Excavations at the City of David, 1978-1985* (Qedem 30; Jerusalem: Institute of Archaeology, Hebrew University of Jerusalem, 1990) 25-28, and bibliography. On the halakhic concept of the impurity of Gentile territory, see G. Alon, “The Levitical Uncleanness of Gentiles,” *Jews, Judaism and the Classical World* (tr. I. Abrahams; Jerusalem: Magnes, 1977) 183-86. The Talmuds also attribute to the first “pair” the decree on the impurity of glass, but this has no parallel in the Qumran writings. See also the halakhic controversy in m. Hag. 2:2.

⁷ 4Q266 (4QD^a) frg. 5 ii ll. 4-5, 8-9. Parallels: 4Q267 frg. 5 iii, 4Q273 2 and 3. See J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4.XIII. The Damascus Document (4Q266-273)* (DJD 18; Oxford: Clarendon, 1996) 49-52, 102, 195; idem, “The Disqualifications of Priests in 4Q Fragments of the Damascus Document, a Specimen of the Recovery of Pre-rabbinic Halakha,” *The Madrid Qumran Congress* (ed. J. Treballe Barrera and L. Vegas Montaner; STDJ 11; Leiden: E. J. Brill, 1992) 2.503-13.

⁸ Baumgarten, “Disqualifications of Priests,” 509.

seems that the Pharisees did not share the Qumran view concerning the defilement of captured priests. It is interesting that to illustrate this halakhic concept, Baumgarten mentions the departure of a renegade High Priest from the land of Israel, in order to be nominated by Demetrius I (2 Macc. 14:3, 7).⁹ One may even suggest that the historical background for the law of the impurity of Gentile land should be traced to the time of Menelaus and Alcimus. This corresponds to the period in which Yose ben Yoezer was active, and thus the basic agreement between the first “pair” of the Pharisees and the Damascus Document should be explained by their common reaction to the rise of a hellenized priest in Jerusalem.

The three other halakhot which are attributed to Yose ben Yoezer are listed in m. ‘Ed. 8:4:

העיד רבי יוסי בן יועזר איש צרידה על איל קמצא, דכי; ועל משקה
בית מטבחיא, דאנון דכי; ודיקרב במיהא מסחאב. וקראו לה יוסי שריא.

R. Yose b. Yoezer of Zereda testified that the *Ayil-locust* is clean, and that the liquid [that flows] in the shambles [in the Temple] is not susceptible to uncleanness and he that touches a corpse becomes unclean and they called him “Yose the Permitter.”¹⁰

This Mishnah has not yet been compared with what we know from the Dead Sea Scrolls, although the content of Yose ben Yoezer’s statements has historical importance since not only are they the most ancient halakhic views in rabbinic sources, but their Aramaic language gives them a reliable character.¹¹ By juxtaposing these three halakhot with the relevant laws from the Qumran writings, we would like to offer a new understanding of the specific issues which are being dealt with in these particular sources. Thus we may clarify somewhat the halakhic atmosphere of the early Hasmonean period and the points of contrast between the Pharisees and Qumran.

The Question of Pure Locusts

Yose ben Yoezer argues that a certain kind of locust called an *Ayil-locust* is pure and therefore permitted for consumption. Although it is

⁹ Baumgarten, “Disqualifications of Priests,” 512.

¹⁰ H. Danby, *The Mishnah* (London: Oxford University Press, 1949) 436. S. Safrai, “Halakha,” *The Literature of the Sages* (ed. S. Safrai; CRINT 2/3; Assen/Maastricht: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1987) 1.146, n. 142, omits the word “Rabbi.”

¹¹ See the exceptional agreement between J. N. Epstein, *Prolegomena ad Litteras Tannaiticas* (Jerusalem/Tel Aviv: Magnes and Dvir, 1957) 505-06 (Hebrew), and J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70* (Leiden: E. J. Brill, 1971) 1.64-66, and cf. 62. See also: Safrai, “Halakha,” 146, 154.

almost impossible to identify the locust to which Yose ben Yoezer referred,¹² it is interesting to mention another law concerning kosher locusts in CD 12:14-15:

וכל החגבים יבאו באש או במים עד הם חיים כי הוא משפט בריאחם.¹³

And all species of locusts shall be put into fire or water while still alive, for this is the precept of their creation.

Of course, there is no direct connection between these two food regulations, and no conclusion can be drawn from them concerning a controversy between Yose ben Yoezer and the Damascus Document. However, it is interesting that both Yose ben Yoezer and the author of the Damascus Document were concerned with the problem of kosher locusts.¹⁴ Additionally, it is clear from Tannaitic sources that the Pharisees could not accept the position of the Damascus Document, for the Tosefta (t. Ter. 9:6) permits eating a live locust, although the Rabbis themselves seem to doubt whether anyone would dare to do so.¹⁵ Hence, it is possible that the Pharisees and the author of the Damascus Document did not agree on this point.

Impurity of Liquids of the Temple Canal

Yose ben Yoezer states that the liquids of the Temple canal, namely, the blood of the sacrifices and the water used for washing the altar, cannot defile. An opposite observation is made in the Temple Scroll 32:12-15:

ועשיתה תעלה סביב לכיור אצל מזבח העולה הולכת לנתחת הכיור ומחלה יורדת למטה אל תוך הארץ אשר יהיו המים משפכים והולכים אליה ואובדים בתוך הארץ ולא יהיו נוגעים בהמה כול אדם כי מדם העולה מתערב במה...¹⁶

¹² But see b. 'Abod. Zar. 37a-37b and Rashi *ad shoshiba*.

¹³ See also the parallel in 4Q266, frg. 9 ii (Baumgarten, DJD 18.68-70). According to L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect* (New York: JTS, 1976) 80, 348-49, since locusts have no blood they may be cooked or roasted without further ado. In contrast to Ginzberg, it seems that the prohibition against eating live locusts is implied here. See A. Büchler, "Schechter's 'Jewish Sectaries,'" *JQR* 3 N.S. (1912-13) 444-45 and n. 15 below.

¹⁴ As Prof. A. I. Baumgarten suggested, although locust regulations are common in rabbinic sources, it may be that the interest in this kind of food in the early Hasmonean period should be connected to the distress of the rebels against the Seleucids during their hiding in the desert. See 2 Macc. 5:27 and compare 1 Macc. 1:62-63, Mark 1:7; A. I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation* (JSJSup 55; Leiden: Brill, 1997) 92 f.

¹⁵ See the discussion of S. Lieberman, *Tosefta ki-Peshuta* (Jerusalem: JTS, 1992²) 1.451-53. We may also assume that the Qumran sectarians did not agree with the permission of Yose ben Yoezer to eat the *Ayil*-locust.

¹⁶ E. Qimron, *The Temple Scroll. A Critical Edition with Extensive Reconstructions* (Beer

[And] you shall make a conduit(?) around the laver near its house. And the condui[t] shall lead [from the house of] the laver into a pit, [extend]ing downwards into the land, which the water will be flowing into it and will lost in the land, and it (the water) shall not be touched by anyone, for it is mixed with the blood of the burnt offering...¹⁷

It is here, no doubt, that there is a controversy between Yose ben Yoezer and the Temple Scroll. While Yose ben Yoezer, along with later Rabbis,¹⁸ declares that the liquids that flow from the altar and the laver outside the Temple cannot defile, the Temple Scroll stresses their impurity. It seems that the law of the Temple Scroll emerges from the notion of *sancta contagion*¹⁹: the holiness of the sacrifice which was offered on the altar is transmitted to the blood and, consequently, transmitted to the other liquids in the canal as well. Of course, like any holy thing it must not be touched by unholy hands or used for unholy purposes. But according to Yose ben Yoezer the holiness of the sacrifices is not as contagious as the Temple Scroll claims, and the blood of the sacrifices does not conduct holiness. Therefore one who touches it does not desecrate it. Indeed, there is a basic divergence of opinion between the Qumran halakha and the Rabbis concerning this notion, namely, how much holiness is contained in holy things, especially the Temple.²⁰ Thus, the contrast between the Pharisees and the Qumran sect concerning the impurity of liquids in the Temple canal is not insignificant, for it has certain implications concerning a central issue in the Tannaitic sources and in the Dead Sea Scrolls: the purity of Jerusalem and its environs.

Sheva: Ben-Gurion University of the Negev; Jerusalem: Israel Exploration Society, 1996) 47.

¹⁷ Yadin, *The Temple Scroll* (Jerusalem: Israel Exploration Society, Shrine of the Book, Israel Museum, 1983) 2.139.

¹⁸ M. Kel. 16:6. See also J. N. Epstein, *Mavo' le-Nusah ha-Mishnah* (Jerusalem: 1948) 181 (Hebrew); Yadin, *Temple Scroll*, 1.223f. Cf. Neusner, *Rabbinic Traditions*, 61f.

¹⁹ J. Milgrom, "Sancta Contagion and Altar/City Asylum," *Congress Volume, Vienna 1980* (ed. J. A. Emerton; VTSup 32; Leiden: E. J. Brill; 1981) 278-310; idem, *Leviticus 1-16* (AB 3; New York: Doubleday, 1991) 976-85.

²⁰ For examples of this trend in rabbinic sources, see S. Friedman, "The Holy Scriptures Defiled the Hands: The Transformation of a Biblical Concept in Rabbinic Theology," *Minha le-Nahum: Biblical and Other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honour of his 70th Birthday* (ed. M. Bretter and M. Fishbane; JSOTSup 154; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993) 116-32, and cf. Milgrom, "Sancta Contagion," 298, n. 5, and the rabbinic halakhot cited in Yadin, *Temple Scroll*, 1.222-24. Schiffman has suggested another explanation (following Yadin, *Temple Scroll*, 1.224), connecting the impurity to the water of the house of the laver in which the priests were washing themselves; but since they were already pure it is hard to find the cause of impurity in the water. Thanks are due to Profs. M. Kister and J. Milgrom for their helpful remarks on this subject.

Gradual Purification from Corpse Impurity

The third halakha which is listed in M. 'Eduyot deals with corpse impurity: ודיקרב במיתה מסתאב. וקראו לה יוסי שריא "and [one] who touches a corpse becomes unclean." The Mishnah concludes: "and they called him 'Yose the Permitter'." The content of this halakha is obscure since it has two contradicting parts: on the one hand, Yose ben Yoezer argues that one who touches a corpse is impure, but on the other the Mishnah emphasizes that his attitude was lenient, and therefore he was called (the Mishnah does not say by whom) "Yose the Permitter." Another problem which emerges from this is, why does Yose ben Yoezer bother to repeat a basic notion which is already known from Numbers 19? These problems have been addressed by the Amoraim (b. 'Abod. Zar. 37b) and modern scholars. Two alternative explanations have been suggested:

1. Yose ben Yoezer does not refer to the person who touched the corpse itself (אב הטומאה), but only to one who has come into contact with another person already defiled by a corpse (ראשון לטומאה). Thus, Yose ben Yoezer states that this person is impure only for one day (and not for seven days like one who has touched a corpse). But since this view does not correspond to the view of the Rabbis, the Amoraim had to argue that although this was the decree of Yose ben Yoezer, later Sages decreed that one who touched a person defiled by a corpse (ראשון לטומאה) is also impure for seven days.²¹

2. Yose ben Yoezer refers to the simple case of obvious contact with a corpse but his main focus is the case of ספק, where there is doubt whether a person touched a corpse. Yose ben Yoezer rules that this person is impure but for only one day instead of seven, and thus his statement pertains only to this scenario.

The difficulties with these two explanations are clear. In trying to harmonize Yose ben Yoezer's statement with the fact that he was considered lenient, the traditional interpreters of this single halakha added complicated conditions to his ruling, although it contains only three words ודיקרב במיתה מסתאב.²² In light of these difficulties, we suggest interpreting this obscure early Pharisaic halakha according

²¹ See the discussion of Epstein, *Prolegomena*, 506; Safrai, "Halakha," 153. J. Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Damages* (SJLA 35; Leiden: E. J. Brill, 1985) 4.132, implies this explanation in his translation to this Mishnah, but admits that he cannot explain this particular halakha.

²² Although it is possible that some words are missing in Yose ben Yoezer's laconic statement, and a solution is therefore impossible, it should be observed that its syntactic pattern (i.e., X is רב/רבי/מסתאב) resembles the two other halakhot in this Mishnah.

to a contemporary halakhic view, rather than harmonizing it with later rabbinic laws. It is also necessary to understand its literal meaning, without reading external halakhic views into Yose ben Yoezer's words. Our suggestion for resolving the paradox of this Mishnah is to juxtapose it with an opposing halakhic view from Qumran and to point to a possible controversy between the Pharisaic leader and the Qumran sectarians.²³

The halakhic view that we would like to compare with Yose ben Yoezer's assertion deals with a concept that was recognized about two decades ago, as a result of the discovery of the Temple Scroll. According to the 11QT 50:13-16 (also 4Q512, 4Q514, and recently also 4Q414), corpse impurity is removed by gradual purification: in addition to immersion and sprinkling of the ashes of the red heifer upon the defiled person on the seventh day, these texts argue for immersion on the first and third days of impurity, and sprinkling with ashes on the third day. J. Milgrom and J. M. Baumgarten have already asserted that the purpose of this regulation is to ensure that an impure person would not be completely defiled while he eats and drinks, and thus, he would not contaminate his food and drink.²⁴ Hence, this purity law presumes an intermediate level of impurity: the person is, of course, impure until the seventh day but he may eat and drink without defiling ordinary (unsacred) food. Therefore, although this gradual impurity seems, at first glance, to be a lenient attitude towards purification, since it diminishes the degree of corpse impurity, it is actually a stricter halakha than the common Pharisaic view because it demands a gradual purification procedure before one eats and drinks, even when one is undoubtedly defiled.

The juxtaposition of this halakha concerning gradual purification with Yose ben Yoezer's statement, that one who touches a corpse becomes unclean, leads to an interesting result. If we take his words

²³ Interestingly, Albeck, noting the difficulties of the traditional solutions, has already suggested that this halakha is an anti-Essene polemic, referring to War 2.150, where Josephus depicts the older Essenes avoiding contact with the young ones, and immersing after such contact, considering it as defiling as contact with a stranger (ἀλλοφύλω). See C. Albeck, *Shisha Sidrei ha-Mishna* (Jerusalem/Tel Aviv: Bialik Institute, 1958) 4.485 (Hebrew).

²⁴ J. Milgrom, "Studies in the Temple Scroll," *JBL* 97 (1978) 512-18; idem, *Leviticus 1-16*, 968-76; J. M. Baumgarten, "The Purification Rituals in DJD 7," *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* (ed. D. Dimant and U. Rappaport; STDJ 10; Leiden: E. J. Brill; Jerusalem: Magnes Press and Yad Izhak Ben-Zvi, 1992) 199-209. Cf. also: E. Eshel, "4Q414 Fragment 2: Purification of a Corpse-Contaminated Person," *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge, 1995 Published in Honour of Joseph M. Baumgarten* (ed. M. J. Bernstein, F. García Martínez and J. Kampen; STDJ 23; Leiden: Brill, 1997) 3-10.

as a reference to this Qumran halakha, then his statement will not seem obvious or superfluous, and the following note, “and they called him Yose the Permitter,” will not contradict his own halakha. Since, unlike the Qumran sectarians, the Pharisees did not allow an impure person to eat ordinary food in a certain state of purity, we suggest that Yose ben Yoezer opposed the gradual purification of corpse impurity; therefore, his claim that one who touches a corpse becomes unclean is opposed to the Qumran view that one purifies oneself gradually by immersing on the first and third day. Furthermore, the conclusion of the Mishnah, that Yose ben Yoezer had lenient halakhic views, may also be confirmed, since the Qumran view is in fact a stricter halakha, for it demands a degree of purification from an impure person, a degree which Pharisaic halakha ignores.²⁵

According to our proposed solution to the paradox of the third halakha in m. ‘Ed. 8:4, those who disagreed with Yose ben Yoezer (וְקַרְטָאוֹ לֵי) were not necessarily his fellow Pharisees but members of a competing sect. The justifications for this interpretation of the Mishnah are: a) there is no clue in the Mishnah to the identity of Yose’s critics; b) the traditional assumption that they were other rabbis²⁶ raises great halakhic difficulties that, in our opinion, may be solved by the juxtaposition of the Qumran halakha of gradual purification. Thus, according to our explanation, in this case Yose ben Yoezer denied the need for gradual purification, and held a permissive attitude in opposition to the stricter Qumran halakha. This may be a possible solution to this difficult Mishnah, which one could not raise before the recent discoveries of the Temple Scroll and the relevant fragments from Cave 4.

²⁵ As Prof. D. R. Schwartz has noted, we presume, along with all other commentators and scholars who have dealt with this halakha, that the lenient attitude which is expressed by the term “Yose the Permitter” refers to all three of his statements. But even if we ignore the contradiction between the content of Yose ben Yoezer’s third halakha and his reputation as a “permitter,” his intention in this halakha is quite unclear (since he repeats the biblical law of corpse impurity) and requires explanation.

²⁶ Neusner, *The Rabbinic Traditions*, 1.65, supposes that those who called him “Yose the Permitter” were Temple priests or authorities. It is important to note that the concept of gradual purification was held by others besides the Qumran sectarians, such as the author/editor of the Book of Tobit and perhaps also Philo. See the discussion in my forthcoming article, “Non-priestly Purity and Its Religious Perspectives according to Historical Sources and Archeological Findings,” *Purity and Holiness* (ed. M. Poorthuis and J. Schwartz; JCP 2; Leiden: Brill).

Tentative Historical Conclusions

In comparing these four halakhot of Yose ben Yoezer to the relevant laws of the Damascus Document, the Temple Scroll and some 4Q fragments, we find that there is some agreement between Yose ben Yoezer and the Damascus Document concerning the impurity of Gentile land; there is a controversy concerning the impurity of the liquids of the Temple canal; and, according to our reconstruction of Yose ben Yoezer's view of corpse impurity, he also opposes the Qumran law of gradual purification. Thus, there is a certain agreement between the Pharisaic leader and the Qumran sectarians in the one case but controversy and opposition on the other two issues.

What historical implications may be drawn? In the first place, we should, of course, draw attention to the fact that the problems treated by Yose ben Yoezer were also dealt with by the Qumran sectarians. Considering the common view that Yose ben Yoezer was active in the days of the Maccabean revolt against the Seleucids and in the early Hasmonean period, it is possible that similar and opposing laws of the Qumran sect were created or discussed during the same period. It is also possible that the importance of these purity laws and many others are in fact the consequence of the rebellion against the Seleucids and a reaction to the contamination of the Temple at that time.

We should remember that although it is not at all surprising that this Pharisaic leader opposed the Qumran purity laws, he was the very first Pharisee to have done so. In fact, his views are almost the only Pharisaic laws of purity attributed by Tannaitic sources to the early Hasmonean period. Therefore, we should point out that if we agree that the Qumran sect was already in existence by this time, then the halakhic divergence between the Pharisees and the Qumran sectarians had begun in the days of Yose ben Yoezer. But these controversies were not merely theoretical. The Damascus Document and the pesharim mention strong arguments with the Pharisees and their leaders, and also raise serious accusations against דורשי החלקות, the "Seekers of Smooth Things," not to mention the halakhic argument in 4QMMT.

Since the Qumran sectarians confronted the Pharisees and their leaders in the early Hasmonean period, and since Yose ben Yoezer was the Pharisaic leader in those days, it is plausible that the sectarians argued with him about halakhic and other religious matters. But, admittedly, the only clue to a personal encounter and schism between Yose ben Yoezer and Qumran may lie in the relationship between Yose ben Yoezer's halakhot and the Qumran laws of puri-

ty. In our view, m. 'Ed. 8:4 may indicate that Yose ben Yoezer actually encountered Qumran sectarians, or at least was familiar with some of their halakhic attitudes. The fact that Yose ben Yoezer opposes two Qumran laws of purity may hint that he was referring to the Qumran halakha, especially concerning gradual purification. In fact, since he is the only Pharisaic figure that we are familiar with who deals with the same problems which interested the Qumran sect, an encounter between Yose ben Yoezer and the sect would seem to be within the realm of possibility. One might even consider identifying Yose ben Yoezer with אִישׁ הַלְצוֹן or אִישׁ הַכֶּזֶב, "the Man of Lies," mentioned in the Damascus Document and the pesharim, but we should bear in mind that apart from Yose ben Yoezer's halakhot, we know almost nothing about Pharisaic leaders in that period.²⁷

²⁷ Some have identified the Man of Lies with the leader of a group that broke away from the sect. See G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963); 79 ff., esp. 125 f.; J. Murphy-O'Connor, "The Essenes and their History," *RB* 81 (1974), 234 ff. But many scholars have asserted that the Liar is a Pharisaic leader (connecting him to the Seekers of Smooth Things, cf. CD 1:14-18). See D. Flusser, *Kirjath Sepher* 33 [review on Milik, *Ten Years* (see below)] (1957-58) 458; H. Stegemann, *Die Entstehung der Qumrangemeinde* (Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1971) 69 ff., 177 f., 187 f., 200 ff., esp. 229-31; B. Nitzan, *Pesher Habakkuk* (Jerusalem: Bialik Institute, 1996) 13-14, 136-138, 167, 187 (Hebrew). Other scholars doubt whether it is possible to identify the Man of Lies, e.g., P. R. Callaway, *The History of the Qumran Community: An Investigation of the Problem* (doctoral dissertation; Ann Arbor: UMI, 1986) 212. For specific identification of the Man of Lies, see J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (tr. J. Strugnell; SBT 26; London: SCM, 1959) 88 (John Hyrcanus or maybe Jonathan); F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995³) 116-118 (Simon, whom he also identifies with the Wicked Priest. However, they are probably different persons, cf. Flusser, *Kirjath Sepher*, 457-59; Stegemann, *Die Entstehung*, 99-100); M. H. Segal, "The Habakkuk 'Commentary' and the Damascus Fragments," *JBL* 70 (1951) 146f. (Simon ben Shetah, and see further, Jeremias, *Lehrer der Gerechtigkeit*, 125, n. 4). Cf. Nitzan, *Pesher Habakkuk*, 138. For the identification of Yose ben Yoezer with the Teacher of Righteousness (!) see the bibliography in G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective* (London: SCM, 1994³) 138, n. 7.

In fact, if, for the sake of the discussion, we ignore this major difficulty concerning the lack of information about the early history of the Pharisees, the identification of the Man of Lies with Yose ben Yoezer may seem quite convincing: since the Teacher lived in the early Hasmonean period we should point to a contemporary Pharisaic leader who might have confronted him. That Pharisaic leader probably was not a Hasmonean High Priest and, if the Wicked Priest who persecuted the Teacher was Jonathan (cf. H. Eshel, "4QMMT and the History of the Hasmonean Period," *Reading 4QMMT. New Perspectives on Qumran Law and History* [ed. J. Kampen and M. J. Bernstein; JBLSym 2: Atlanta: Scholars Press, 1996] 61 ff. and bibliography), then it is possible that the Man of Lies was one of the leading Pharisees of Jonathan's time. Additionally, according to 1QpHab 10:5-13, the Man of Lies is accused of establishing a congregation with deceit (הַקִּיִּים עֲרֵה בַשֶּׁקֶר) and this may hint that the Man of Lies had established a sect or a party. This may be connected to our knowledge about the emergent Pharisees and Yose ben Yoezer: Josephus introduces the Pharisees in the days of Jonathan (Ant. 13.171-73); Yose ben Yoezer is the first Pharisee in rabbinic sources who has a halakhic opinion attributed to him.

Regardless of the relations between Yose ben Yoezer and the Qumran sectarians, we should address the problem of the historical significance of his halakhot. Were they his personal opinions or were they authoritative views that influenced popular practice in daily life and the Temple ritual? Although we have no historical information from rabbinic literature concerning this problem, we should pay attention to the implicit information about the Pharisaic influence in the early Hasmonean state, and especially in the Temple. While it seems that we can conclude from Josephus' account on the rupture between John Hyrcanus and the Pharisees that before the rift this party had some control on internal affairs, 4QMMT argues against the Pharisaic halakha which is dominant in the Temple cult. Hence, both sources, neither of which can be suspected of sympathy towards the Pharisees, admit that during the early Hasmonean period the Pharisees had the upper hand.²⁸ None of these sources, however, specifies the leaders in charge of this domination. Here we may correlate the evidence about Yose ben Yoezer: since his halakhot are remnants of Pharisaic halakha in the early Hasmonean period, then the evidence from Josephus and Qumran may teach us that his statements reflect not only his own views but are actually the laws practiced in the Temple by many Jews in this period.²⁹ If this is the case, than the supposed opposition of the Qumran sectarians (and perhaps others as well, cf. n. 26) to Pharisaic leaders such as Yose ben Yoezer would be self-explanatory.

In summary, our main conclusion is that from the very beginning the Pharisees and the Qumran sectarians were concerned with the same problems of purity. Since Yose ben Yoezer is the earliest Pharisaic figure who deals with halakhic problems, his halakhot re-

Thus, we may regard him as the first (along with Yose ben Yoḥanan?) to establish Pharisaic halakha and the first leader of the Pharisees as a formal sect. This may also be the basis of the rabbinic tradition of the first "pair" as grape clusters (אֶשְׁכּוֹלוֹת). Cf. Neusner, *Rabbinic Traditions*, 62 f.

²⁸ Schwartz, "MMT, Josephus and the Pharisees," *Reading 4QMMT*, 67-80. Cf. idem, "Josephus and Nicolaus on the Pharisees," *JSS* 14 (1983) 157-71. However, it is interesting that none of Yose ben Yoezer's halakhot are referred to in 4QMMT, although other laws concerning the impurity of Gentiles and the Temple are dealt with extensively.

²⁹ Note that Neusner, *Rabbinic Traditions*, 1.64-66, has denied the possibility that Yose ben Yoezer had any control in the Temple, as he has underestimated the influence of the Pharisees on formal institutions, especially the Temple, neglecting the evidence of Josephus (Ant. 13.288-98) and considering Josephus' description of the Pharisees as unhistorical. See idem, 3.248-55, 301ff. Cf. Schwartz, "Josephus and Nicolaus." If our explanation is correct, than the term "testified" (תָּעִד) in m. 'Ed. 8:4 is the consequence of a later editing (cf. Neusner, *Rabbinic Traditions*, 1.61 f.) and it is possible that Yose ben Yoezer decreed (גִּזַּר) his three halakhot, such as his decree on Gentile land.

flect Pharisaic law in the early Hasmonean period. It is significant that a concern for the same halakhic problems combined with opposing views, is found in the Damascus Document, the Temple Scroll and other fragments. By juxtaposing the different pieces of evidence from the early days of the Pharisees and Qumran we can confirm the evaluation that purity was indeed among the main issues dividing the Pharisees and the Qumran sect in the early Hasmonean period.