



ימי
בית חשמונאי

ימי בית חשמונאי

ועדת מערכת: עודד אבישר, פרופ' מנחם בן-ששון, ליאורה דהרי, ד"ר מרדכי נאור,
דוד עמית, ד"ר צבי צמרת, ד"ר אלחנן ריינר, פרופ' אפרים שטרן

יועץ מדעי: פרופ' אהרן אופנהיימר, פרופ' ישעיהו גפני, פרופ' משה עמית
פרופ' דניאל שוורץ

מזכירת המערכת: שלומית משולם

ימי בית חשמונאי

מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומר עזר

העורכים: דוד עמית וד"ר חנן אשל

סידרת
עידן
19



הוצאת יד יצחק בן-צבי • ירושלים

המחלקה לחינוך והדרכה

בעטיפה: קברים מפוארים מימי הבית השני במוצקי נחל קדרון, שבמורד הר הזיתים. משמאל – חזית קבר בני חזיר מימי החשמונאים, המייצגת את הארכיטקטורה של מבני ציבור מתקופה זו.

הביא לדפוס: חננאל גולדברג

כל הזכויות שמורות © ירושלים תשנ"ו (1995)

אין להעתיק מפות, מאמרים או קטעים מספר זה ללא אישור בכתב מבית ההוצאה

סדר-צילום: יד יצחק בן-צבי • צילום ולוחות: טפשי • הדפסה: דפוס העיר העתיקה

תוכן העניינים

7	אל הקוראים
9	הרקע לגזירות הדת ולמרד החשמונאים / ישראל ל' לויך
21	הצבא החשמונאי / ישראל שצמן
45	מרד החשמונאים ומקומו בתולדות החברה והדת היהודית / מנחם שטרן
	תולדותיה של המדינה החשמונאית – מיונתן עד מתתיהו אנטיגונוס /
61	אוריאל רפפורט
77	התייוונותה של המדינה החשמונאית / אלברט באומגרטן
85	המדינה החשמונאית בעולם העתיק / דורון מנדלס
93	הערים ההלניסטיות של ארץ-ישראל בתקופת החשמונאים / גדעון פוקס
101	התפוצה היהודית בימי החשמונאים / לאה רוט-גרסון
125	כלכלתה של יהודה בתקופת החשמונאים / יהושע שוורץ
	על המקורות ההיסטוריוגרפיים העיקריים למרד החשמונאים ולמדינתם /
133	דניאל שוורץ
147	הספרים החיצוניים מתקופת החשמונאים / מיכאל מאך
157	ההלכה בתקופה החשמונאית / יהודה שיפמן
171	כיתות, זרמים ומוקדי כוח במדינה החשמונאית / חנן אשל
185	מפעלי הבנייה של החשמונאים / אהוד נצר
197	מטבעות החשמונאים / יעקב משורר
211	מנהגי קבורה יהודיים בימי החשמונאים / עמוס קלוזנר
219	הארכיאולוגיה של ירושלים בימי בית חשמונאי / רוני רייך
	ירושלים של ימי בית חשמונאי כהשתקפות של העיר מימי בית דוד /
231	גבריאל ברקאי
239	החשמונאים ומבצרי מדבר יהודה / זאב משל
251	בית חשמונאי בגליל / מרדכי אביעם
261	החשמונאים בספרות חז"ל / ישעיהו גפני
	גבורת החשמונאים באמנות היהודית של ימי-הביניים ותקופת הרנסאנס /
277	שלום צבר
291	תקופת החשמונאים בספרות הישראלית / רות שנפלד
303	פיוטי החנוכה: סמל מול ריאליה / שולמית אליצור
311	תולדות חג החנוכה / חננאל מאק
325	לוח תאריכים לתקופה החשמונאית / דניאל שוורץ
329	ביבליוגראפיה נבחרת

אל הקוראים

כשיוסף בן־מתתיהו ניגש לכתיבת ספרו הגדול על מלחמת היהודים ברומאים, שהתרחשה בשנים 66-73 לספירה, נוכח לדעת שאין הוא יכול לפתוח את חיבורו באירועי שנת 66, מבלי להסביר לקוראיו את הרקע ההיסטורי שהוביל למלחמה. לפיכך, בחר להתחיל בתיאור מאורעות שנת 170 לפנה"ס, כלומר באירועים שהציתו את אש המרד של החשמונאים נגד אנטיוכוס הרביעי. בכך גילה יוסף בן־מתתיהו את דעתו, שאין להבין את תולדותיה של יהודה בסוף תקופת בית־שני מבלי לעמוד על מה שאירע בתקופת החשמונאים.

תקופת החשמונאים הינה יוצאת־דופן בשלהי התקופה ההלניסטית. תולדותיה כוללים שני פרקים עיקריים: המרד נגד השלטון הסלווקי, וכינון המדינה החשמונאית העצמאית. שני פרקים אלה, הגם שניתן להסבירם כתופעות אופייניות לנסיבות זמנם – עת המזרח בכללותו התעורר והתקומם נגד ההגמוניה ההלניסטית – נושאים סממנים ייחודיים, שמעטים דוגמתם בתולדות העמים. גם בתולדות ישראל בולטת תקופת החשמונאים בייחודה, אך גם כשלב חשוב ברצף ההיסטורי של ימי הבית השני. לשני פנים אלו של תקופת החשמונאים מוקדש קובץ מאמרים זה, התשעה־עשר במניין בסדרת 'עידן'.

אמנם בשנים האחרונות התפרסמו לא מעט מאמרים העוסקים בחקר התקופה, על היבטיה השונים. לאחרונה אף יצא לאור, מטעם יד יצחק בן־צבי והאוניברסיטה הפתוחה, מבחר מאותם מאמרים. אולם זה מכבר הורגש חסרונו של קובץ, שיתן ביד הקורא המשכיל סיכום מובנה של הנושאים המרכזיים בתולדות התקופה, הכולל נתונים חדשים ומעודכנים ותפיסות חדשות במחקר ההיסטורי המתפתח, ומציג את התגליות החדשות הנוגעות לתקופה הנדונה בתחומי הארכיאולוגיה, הנומיסמטיקה וחקר המגילות הגנוזות. בקובץ שש חטיבות:

הראשונה עוסקת בגזירות הדת ובמרד החשמונאים.

השנייה מציגה את המדינה החשמונאית על תולדותיה, השתלבותה בעולם ההלניסטי, התמודדותה עם היוונויות ועם שכניה שבערים ההלניסטיות, וזיקתה ליהודי התפוצות.

השלישית עיסוקה בספרות התקופה ובחיי הרוח, הדת והחברה של החשמונאים. **הרביעית** מאירה את תרומתם של החשמונאים בתחומי התרבות החומרית, כפי שהיא משתקפת בממצאים הארכיאולוגיים של התקופה.

החמישית בוחנת כיצד השתקפו החשמונאים בעיני הדורות שלאחריהם: בספרות חז"ל, בספרות היהודית ובאמנות של ימי הביניים, ובספרות העברית החדשה.

האחרונה מוקדשת לחג החנוכה, חגם של החשמונאים.

במסורת היהודית נקבע חנוכה כחג החשמונאים, המתקשר בתודעה לשנות המרד הראשונות, שבהן עמד יהודה המקבי בראש הלוחמים נגד הסלווקים. הנטייה הרווחת היא להתעלם מהישגו האדיר של המרד – כינון המדינה החשמונאית העצמאית בשנת 141 לפנה"ס, בתום עשרים וחמש שנות מרידה. אף שמדינת יהודה החשמונאית התקיימה כתשעים שנה, עד לכיבושה בידי צבאות רומי בשנת 63 לפנה"ס, מעלה המסורת על נס רק את סילוק הצלם מן ההיכל וטיהור המקדש.

למה הדבר דומה? למצב שבו היינו מציינים ביום העצמאות רק את המאבק בבריטים, ערב מלחמת הקוממיות, ומתעלמים מהמדינה שהוקמה לאחר סילוקו של השלטון הבריטי. קל להצביע על הסיבות שהביאו להתעלמות מכוונת זו. בעוד שמאבקם של מתתיהו ובניו מהווה עבורנו מופת של מאבק דתי-לאומי, המדינה החשמונאית התאפיינה במאבקים פנימיים קשים – בתחום האיש, החברתי והדתי – ואלה גורמים לנו אי-נוחות וקשיי הזדהות.

בקובץ זה ניסינו להשלים חסרון זה ואנו מציגים בפני הקורא את מורכבות התמונה, על אודותיה וצלליה.

הרקע לגזירות הדת ולמרד החשמונאים

ישראל ל' לוי

ארץ־ישראל נכבשה פעמים רבות בעת העתיקה. לפעמים הכיבוש הביא עמו רק שינוי במשטר, ולפעמים גרם להרס הארץ ולחורבנה; לפעמים הכיבוש הוביל להגליית התושבים במסגרת המדיניות של 'הפרד ומשול' (דוגמת הכיבוש האשורי), לפעמים הביא בעקבותיו זעזועים פחות קשים מזה (דוגמת הכיבוש המצרי). אולם הכיבוש הפרסי תחת כורש, בשנת 538 לפנה"ס, היה שונה מקודמיו: במקום לדכא, הוא טיפח; במקום להרוס, הוא בנה. העקרון שעליו התבססה המדיניות השלטת באימפריה הפרסית, למן המאה השישית ועד המאה הרביעית לפנה"ס, היה הקמת מסגרות לאומיות ודתיות מקומיות, בתמיכת השלטון ובעידודו, על־מנת לרכוש את נאמנותם של העמים השונים שתחת מרותו. כתוצאה ממדיניות זו הצליח עם ישראל, בחלקו לפחות, לחזור מהגולה, ליישב את ירושלים ולחדש את עבודת ה' בבית־המקדש. במשך מאתיים שנה ישב העם באזור גיאוגרפי מצומצם מסביב לירושלים, מרוחק מן הערים המרכזיות באזור החוף, מתרבויות אחרות ומהדרכים הבין־לאומיות שעברו בארץ. באופן זה הוא הצליח לשקם את חייו ומוסדותיו ואף לעצב פנים חדשות בתחומים רבים.

כיבוש המזרח בידי אלכסנדר הגדול בשנת 332 לפנה"ס היה שונה מקודמיו, והביא עמו תמורות וזעזועים משמעותיים ביותר בחברה הישראלית. החשוב שבהם היה קשור למטרות הכיבוש. היוונים היו מעוניינים לא רק בניצחונות צבאיים, בהתפשטות מדינית וברוח כלכלי, ככל כובש בכל הדורות, אלא אף ראו מחובתם לחשוף את ארצות מזרח הים־התיכון בפני אורח החיים היווני, מוסדותיו, מנהגיו, רעיונותיו וערכיו. אחד האמצעים העיקריים להפצת ההלניזם היה ייסוד עיר יוונית (פוליס), או הפיכת עיר קיימת לעיר יוונית, מעמד שהביא עמו הטבות רבות ושחייב תהפוכות רבות בתחום המדיני, הדתי, החברתי, הכלכלי והתרבותי. בדרך זו נחשף 'העולם הברברי' (כפי שנהגו היוונים לכנות את העולם הלא־יווני) להלניזם על כל מרכיביו. הפוליס נהגה על־פי חוקה יוונית; דמויות אלים יווניים הועמדו בפנתיאון העירוני; מוסדות חינוך ובידור יווניים נוסדו בעיר. במאה השנים מאז כיבוש ארץ־ישראל בידי אלכסנדר נוסדו ערים יווניות, או שונה מעמדם של ערים קיימות. לאורך חוף הים־התיכון, בפנים הארץ, בבית־שאן, בשומרון וכן בעבר־הירדן. הערים בכל האזורים האלה שימשו מרכז לאורח־חיים יווני, והן השפיעו על סביבתן במידה זו או אחרת.



התמורה השנייה שהביא כיבוש אלכסנדר היתה בתחום הגיאוגרפי-פוליטי. בכל הכיבושים הקודמים נשארו ארץ-ישראל וירושלים תמיד בשולי האימפריות, רחוקות ממרכזי הכוח והסמכות. מיקומה הגיאוגרפי השולי הבטיח ליהודים מידה לא מבוטלת של בדידות ואוטונומיה. אך עם מותו של אלכסנדר, בשנת 323 לפנה"ס, והתפרקות ממלכתו, נמצאה ארץ-ישראל במערבולת של פעילות מדינית וצבאית, לכודה בין שני מוקדי-כוח — הממלכה הסלווקית, שבסיסה היה בסוריה, והממלכה התלמית המצרית, שבירתה היתה באלכסנדריה. במקום הבדידות המדינית, החברתית והתרבותית, שהיתה נחלת ארץ-ישראל בתקופה הפרסית, היא נחשפה כעת לעולם ההלניסטי במלואו. מצב זה בא לידי ביטוי במאבק בין הסלווקים לתלמים על בעלות הארץ. במשך המאה השלישית הפכה ארץ-ישראל לשדה הקרב המרכזי, שבו התנגשו שתי המעצמות בחמש מלחמות, שכל אחת מהן נמשכה שנים אחדות. בנוסף למסעות-צבא רבים, הוצבו חילות-משמר בכל אזורי הארץ, כולל בירושלים. יתירה מזו, הארץ הוצפה בפקידי-ממשל, סוחרים, חיילים וזרים אחרים, שהביאו עמם את אורחות החיים וההשקפות שלהם, והאוכלוסייה המקומית ניצבה בפני הזדמנויות ופיתויים לא מעטים ליצירת קשרים עם גורמים אלה.



פסלון של האלה אפרודיטי מהתקופה ההלניסטית, שנתגלה במערה בכרמל ושימש לעבודה זרה

תמונת קרב ממלחמות אלכסנדר הגדול
(פרט מתוך סרקופג שיש מן המאה הרביעית-השלישית לפנה"ספירה שנתגלה בצידון)

עדות לקשרים ההדוקים בין תושבי הארץ לעולם ההלניסטי משתקפת בפירוסי זנון, שנתגלו במצרים ושמתוארכים לשנת 259 לפנה"ס. מסמכים אלה מספרים על מסעו של פקיד תלמי בשם זנון לארץ-ישראל ומדווחים על מגעיו ועסקיו בכל מקום ומקום. הם מעידים על בעלות מצרית על אחוזות נכבדות ברחבי הארץ, ועל נוכחות הצבא והפקידות התלמיים בערי הארץ ובכפריה.

מטבעות הכסף שנטבעו על-ידי שלטונות ירושלים במחצית הראשונה של המאה השלישית לפנה"ס, הם עדות ברורה הן לנוכחות השלטון התלמי בארץ, הן לתגובה האוהדת של היהודים כלפיו. מטבעות אלה, שהונפקו ללא ספק על-ידי הרשויות בירושלים, נושאים את דמויותיהם של המלך התלמי, אשתו ברניקי והנשר — סמל השלטון התלמי. הופעת מוטיבים אלה מעידה באופן ברור על השאיפה של השכבה השלטת בירושלים, ואולי גם של בני שכבות אחרות בעם, להשתלב בסדרי העולם החדשים. קיום קשרים בין ירושלים לספארטה בימי הכוהן הגדול חוניו הראשון (סביבות 270 לפנה"ס) משקף את רצון ההנהגה הירושלמית לקיים יחסים מדיניים ואולי אף חברתיים-כלכליים עם ערי יוון, בדומה לנוהג הנפוץ בין ערי המזרח דאז (מקבים א, יב כ-כג; יוסף בן-מתתיהו, קדמוניות, יב, 225-227). כמו-כן, הופעתן של אלפי ידיות רודיות מהמאה השלישית והשנייה לפנה"ס בחפירות בירושלים מעידה על יבוא יין יווני, כנראה לצריכתה של אצולת העיר.



קנקני יין מיובא מהאי רודוס, שעל ידיותיהם הוטבעו כתובות כיוונית

יש להניח, שחילוקי הדעות בקרב העם גברו כתוצאה מן השלטון ההלניסטי: נאמנויות פוליטיות הוקצנו בין הקבוצות שהעדיפו את שלטון הסלווקים בצפון, לבין אלה שתמכו בתלמים בדרום; במערבולת ההשפעות וההזדמנויות שנוצרו, התחדדו עימותים כלכליים וחברתיים; ואף אמונות ומנהגים דתיים מסורתיים הועמדו במבחן. דווקא הניגוד בין מצב העם ובדידותו היחסית בתקופה הפרסית לבין מצבו בעידן ההלניסטי, המאופיין על-ידי גבולות פתוחים ומגע אינטנסיבי עם העולם מסביב, גרם למבוכה לא מבוטלת בחוגים רבים. אין ספק, שהיו כאלה בעם שהושפעו באופן משמעותי מהעולם ההלניסטי, אם כי אולי בקצב איטי יותר לעומת האוכלוסייה הפגאנית שבערי ארץ-ישראל.

ממדי ההלניזציה בקרב היהודים בראשית התקופה ההלניסטית, מכיבוש אלכסנדר ועד ייסוד הממלכה החשמונאית (332-141 לפנה"ס), אינם ברורים. ישנם חוקרים הטוענים שהיתה השפעה חזקה של ההלניזם (ביקרמן, הנגל, גולדשטיין), ואחרים סבורים שההשפעה היתה שולית ושטחית (צ'ריקובר, שטרן, מילר). בשתי העמדות טמונה אמת מסוימת, אולם המציאות היתה מורכבת יותר מקביעה זו או אחרת. ההכרעה בשאלה זו תהיה שונה, בהתאם לנסיבות הבאות: האוכלוסייה שאלה מתייחסים (האצולה העירונית או העם הכפרי); אזור הארץ שנדון (ירושלים, ארץ יהודה או הגליל); פרק הזמן שבו מדובר (ראשית התקופה — המאה השלישית, או המשכה — המאה השנייה והראשונה); היבטים שונים בחברה (התחום החומרי, הדתי, הפוליטי, ועוד).

לדאבונו, המקורות אינם מספקים לנו תשובה חד-משמעית לשאלה זו. הקטעים שנשתמרו מרמזים על מגוון של תגובות בקרב עם ישראל לאתגרי התקופה, ומגוון זה משקף ללא ספק את המציאות האמיתית. רבים מהספרים שנכתבו או שנערכו בארץ בתקופה זו, משקפים את ההתמודדות עם רעיונות ודפוסים מהעולם שמסביב או את ההשפעות שלהם. ספר קוהלת, שנערך סופית ככל הנראה במאה השלישית, מתייחס לסבך ההתלבטויות של משכיל ירושלמי נוכח מפגשו עם העולם החיצוני, שהעלה אצלו פקפוקים וספקות וערער את תפיסותיו המוסריות והדתיות. ספר שיר השירים, שנערך גם הוא ככל הנראה בתקופה זו, משקף את שירי האהבה הידועים בעולם המזרח הקדום ובעולם ההלניסטי. באיגרת אריסטיאס, הנכללת בספרים החיצוניים, מסופר על תרגום התורה ליוונית על-ידי שבעים ושניים חכמים שנשלחו מירושלים למצרים, כולם יודעי תורה ויודעי יוונית! האם ניתן לסמוך על עדות זו לגבי עומק החדירה של השפה היוונית לחוגים יודעי תורה בעיר כבר במאה השלישית לפנה"ס? נשתמרו גם שרידים של כמה חיבורים בשפה היוונית פרי עטם של יהודים מהמחצית הראשונה של המאה השנייה לפנה"ס. חלק מהם נכתב בארץ-ישראל, דוגמת חיבורו של אופולמוס (מקבים א, ח יז-כ), המספר את תולדות מלכי יהודה, או זה של פסודר-אופולמוס (האנונימי), המשלב חומר מספר בראשית עם מסורות אגדתיות מימיו.

בסוף המאה השלישית כתב בן-סירא תשובה, בין השאר, לאלה המחפשים את ישועתם מעבר למסגרת של מסורת ישראל. אולם יחד עם ניסיונו להוכיח את תקפותה הנצחית של מסורת ישראל ('ראשית חוכמה יראת ה', בן-סירא א א), גם מבצבצים בספרו אלמנטים מהעולם החיצוני: תפיסת החכמה דומה לזו המשתקפת בספרות הדמוטית המצרית, ואשר רווחה במצרים; חתימות המחבר ונכדו וכן רשימת גיבורי האומה בסוף הספר הן סימני-

היכר הלניסטיים מובהקים. מחבר ספר היוכלות מגלה עמדה עוינת כלפי מפירי התורה (ברית מילה, שבת), והתנצחותו של המחבר עם ה'חוטאים' משקפת אולי נטייה בקרב חלק מהעם להקל בקיום המצוות, נטייה שניזונה כנראה ממגע עם העולם שמסביב. גם הספרות האפוקליפטית שהתגבשה בתקופה זו (כגון החלקים הקדומים של ספר חנוך), אינה מספקת לנו עדות חד-משמעית בנדון. ספרות זו מתייחדת בתיאורי מסעות שמיימיים, גילוי סודות הקוסמוס לבני-אדם על-ידי מלאך, התייחסות לקץ הימים, המשפט שהקב"ה עתיד לערוך בעולמו, ועוד. החלק השני של ספר דניאל (פרקים ז-יב), שנכתב בשנת 165 לפנה"ס בערך, הוא אולי הדוגמא המפורסמת ביותר לסוג ספרותי זה. החוקרים חלוקים באשר למקורו של ה'ז'אנר הזה ושל עולמו המחשבתי: האם חיבורים אלה הם התפתחות של ספרות הנבואה הישראלית מתקופת בית-ראשון וראשית תקופת בית-שני, שעברו עיבודים במהלך המאה החמישית עד השלישית, או האם הם פרי עטם של סופרים השייכים לזרם ביהדות בן המאה השלישית לפנה"ס, המחקה את הספרות האפוקליפטית ההלניסטית? אף כי אין תשובה חד-משמעית בנדון, המקבילות בעולם מסביב הן כה דומות, שאי-אפשר להניח שלא היתה השפעה כלשהי.



ערק אל-אמיר (ממערב לרבת-עמון): מבנה הלניסטי ששימש כנראה כארמון של בני משפחת טוביה

על המצב הפוליטי-תרבותי של האומה ניתן לעמוד גם דרך אירועי התקופה. מצד אחד, לאחר שאנטיוכוס השלישי מבית סלווקוס כבש את ארץ-ישראל (בערך בשנת 200 לפנה"ס), הוא הוציא צו שהעניק זכויות לעיר ירושלים, והכיר בזקנים, בכוהנים ובמשרתים במקדש כמנהיגי העם: '...ולכל בני-העם ייקבע משטר בהתאם לחוקי-האבות. מועצת-הזקנים, הכהנים סופרי המקדש ומשוררי הקודש פטורים יהיו ממס-הגולגולת וממס הכלילה וממס המלחים' (יוסף בן-מתתיהו, קדמוניות, יב, 141). הכרזה זו התייחסה גם לביצוע שיפוצים במקדש ובמתחמו, לאספקת קרבנות וחומרים אחרים, לפולחן ולשמירת טהרת העיר. במלים אחרות, כתב רשמי זה ניסה לשמור על הסטטוס-קוו בעיר (כנגד מערערים מבפנים?) בעידן של תהפוכות פוליטיות.

אולם תמונה אידילית זו נעשית סבוכה יותר כאשר אנו מתבוננים במקורות אחרים. למשל, יוסף בן-מתתיהו מספר את תולדות משפחת בני טוביה, שבניה שיחקו תפקיד נכבד בפוליטיקה התלמית בארץ-ישראל (קדמוניות, יב, 160-234). בני טוביה היו מעורבים בחצר המלוכה באלכסנדריה ומילאו תפקיד מרכזי גם בחיי הציבור בארץ יהודה ובירושלים. המשפחה עברה תהליך הלניזציה ניכר, ובמהלך שלושה דורות — מאמצע המאה השלישית ועד ראשית המאה השנייה — הם הספיקו לסגל לעצמם שמות, מנהגים וסגנון-חיים הלניסטיים. החפירות בערק אל-אמיר שבעבר-הירדן חשפו בפנינו אחוזה הלניסטית טיפוסית של בני המעמד הגבוה, הכוללת ארמון מפואר, מערכת-מים משוכללת, גינות, חדרי חצובים בסלע ועוד, ודומה שהיתה זו אחוזתו של הורקנוס בן יוסף בן טוביה, שהתגורר שם בראשית תקופת השלטון הסלווקית.

דוגמא שנייה, מפתיעה ביותר, של חדירת היוונית לארץ-ישראל היהודית משמש האירוע שהתרחש בשנת 175 לפנה"ס. יסון, ירושלמי ממוצא הכוהנים, הציע למלך אנטיוכוס הרביעי סכום-כסף נכבד תמורת מינויו למישרת הכוהן הגדול בירושלים, ואף הוסיף סכום תמורת הזכות להפוך את ירושלים לפוליס (מקבים ב, ד ז-יז). פירושו של צעד זה היה, שיוקמו בה מוסדות-ציבור התואמים את רוח העיר היוונית, דוגמת הגימנסיון והאפביון — מוסדות חינוך והכשרת אזרחים — ושתושבי ירושלים יירשמו כאזרחים יווניים. לא ברור אם יסון נהנה מתמיכה פעילה או סמויה של מגזר רחב של האוכלוסייה, או שמא היה לתכנית ההלניזציה הזו רק את הגיבוי של קבוצת עילית מצומצמת בחברה הירושלמית. האם היה זה צעד פזיז ודרמטי ללא הרבה תכנון ומחשבה תחילה, או שמא שיאו של תהליך ממושך של חדירת ההלניזם לעיר ולחברה?

אין בידינו מספיק נתונים כדי לתת תשובה ברורה לשאלות אלה. אולם נראה סביר ביותר להניח, שבשנת 175 לפנה"ס היו ירושלמים רבים, ובכללם כוהנים, שחיו בעיצומה של התערות תרבותית בעולם ההלניסטי. מאה וחמישים שנה לאחר כיבוש אלכסנדר הגיע שלב קריטי של התייוונו בבירת ישראל. אפילו אם נניח שהחדירה התעכבה בגלל חוסנה של מסורת ישראל או בגלל הקושי לחדור לתוך קבוצה אתנית (בניגוד למסגרת עירונית פתוחה) או לתוך אוכלוסייה שישבה בהר (לעומת אזור החוף), אזי בשנת 175 נאלץ העם — כתור חברה ולא כתור בודדים, כמקודם — להתמודד עם כל עצמת התרבות הזאת.

על-פי הידוע לנו, התגובה המיידית של העם לרפורמה של יסון לא היתה עוינת.

שנתיים לאחר שקנה יסון את מישרת הכוהן הגדול וירושלים הפכה לפוליס, ביקר המלך הסלווקי אנטיוכוס הרביעי בעיר, כנראה בשנת 173 לפנה"ס, והוא נתקבל על-ידי תושביה בתהלוכת לפידים ובהתלהבות רבה (מקבים ב, ד כא-כב). באותו זמן בערך שלחה העיר משלחת להשתתף במשחקים שנערכו בצור, ומסופר שחברי המשלחת הרגישו אי-נוחות במסירת השי לאלי העיר, כפי שהיה מקובל, וכתחליף העבירו כסף לצי העיר (שם, יח-כ). נראה אפוא, שאפילו אחרי 'המהפך' של שנת 175 היו גבולות ברורים לאנשי המשלחת. על-כן חוקרים מתייחסים להנהגה זו של יסון כאל מתייוונים מתונים. בשנת 172 לפנה"ס הלך כוהן ירושלמי בשם מנלאוס בעקבות יסון וניסה לשחד את המלך, על-מנת שהלה יעניק לו את הכהונה הגדולה ואת השלטון בעיר. כדי להשיג את הסכום שהתחייב לשלם, נאלץ מנלאוס לגנוב מאוצר המקדש — מעשה שהרגיז את תושבי העיר ושגרר בעקבותיו מהומות אלימות, שלבסוף דוכאו במאמץ רב. יסון גורש, אולם המתח בין תומכיו לבין תומכי מנלאוס נמשך.

בשנת 169, לאחר שהתפשטה שמועת-שווא שהמלך אנטיוכוס נהרג במצרים, תקפו כוחות יסון את העיר במטרה לסלק מהשלטון את מנלאוס ונאמניו. כששמע על המהומות, נכנס אנטיוכוס לעיר, סילק את יסון, בזז את המקדש וגרם להרס רב. התפרעויות התלקחו שוב בעיר בשנה לאחר-מכן, ואנטיוכוס הצליח לדכא אותן אך באכזריות רבה; טבח, ביזה ואש הרסו חלקים רבים של העיר. הפעם לא עזב המלך את העיר לתחבולותיה, אלא מינה פקיד בשם פיליפוס לנציב, הציב חיילים ובנה להם מבצר (מקבים ב, ה). מבצר זה (החקרא) המשיך להתקיים בעיר במשך 27 שנה וחוסל רק עם עלייתו לשלטון של שמעון החשמונאי ועם הכרזתו על עצמאות בשנת 141.

אחת הבעיות המעניינות שמשכו את תשומת הלב של חוקרים היא מיקומה של החקרא. הדעות חלוקות בנושא, ואין ממצאים ארכיאולוגיים שניתן לזהותם כביטחנה כקשורים למבנה זה. גם המקורות העיקריים בנושא אינם תואמים זה את זה. בספר מקבים א ובכתבי יוסף בן-מתתיהו ישנם הדגשים שונים לגבי החקרא, אופיה ותפקודה, והנתונים בשניהם לעתים סותרים זה את זה. גם בתוך אותו מקור נמסרו לפעמים עובדות שקשה ליישכן. דוגמת הטענה שהחקרא נבנתה בעיר דוד, ובכל זאת היתה גבוהה מהמקדש. כאמור, ההצעות למיקום המבנה רבות. יש שהציעו שהחקרא היתה בעיר דוד של היום, או בגבעה ממערב להר-הבית (באזור הרובע היהודי), או במקום המסורתי למבצר בירושלים — בפנינה הצפון-מערבית של הר-הבית, או מדרום להר-הבית, באזור שערי חולדה. בנוסף לשאלת המיקום, לוטים בערפל עוד הרבה פרטים לגבי החקרא. מה היה הרכב האוכלוסייה שם — יהודים-מתייוונים? פגאנים? שניהם? או האם ההרכב השתנה במהלך השנים? מה היה תחומה ואופיה של החקרא — אזור מבוצר או שטח שכלל אחוזות חקלאיות? והאם שדותיה אלו היו סמוכים למבצר או במרחק מסוים? מה היה מעמד המשפטי של תושבי החקרא? האם, למשל, הם שילמו מסים? ומה היה יחסם לתושבי ירושלים האחרים בשנים הרבות שלא היה ניסיון של בית החשמונאים לכבוש את המקום? שוב, מפאת מיעוט הנתונים אין בידינו להשיב תשובה חד-משמעית על השאלות האלה.

שנה לאחר הקמת החקרא, בחודש כסליו (דצמבר) 167 לפנה"ס, חל מפנה בגורל

האוכלוסייה היהודית בעיר. אנטיוכוס המלך גזר גזירות, שלא רק אסרו על המילה, לימוד התורה, שמירת השבת והחגים ועוד, אלא גם הכריחו את העם לעבוד עבודה זרה ולאכול מאכלות אסורים. אנטיוכוס התחיל אף בחילול אזור המקדש בהכניסו פולחן אלילי למקום.

המקורות העיקריים לתקופה זו (ספרי מקבים א-ב וספרי יוסף בן־מתתיהו) וכן ההיסטוריונים המודרניים חלוקים באשר למניעים להחלת גזירות אלה, שהיו ללא תקדים בעולם העתיק. עד אז לא היה ידוע על רדיפות דתיות בעולם הפגאני. כובש היה יכול לדרוש מן האוכלוסייה המקומית שתעבוד את אליליו, וצעד זה ממילא לא היה מפריע לפגאני עובד האלילים, אך מעולם לא אסר שליט על קיום מנהגים של אומה אחרת. יתירה מזו, למרות אכזריותו והתנהגותו המוזרה, התחנך אנטיוכוס הרביעי במיטב המסורת ההלניסטית, ורדיפות דתיות לא היו חלק ממורשתו הסלווקית. העובדה שגזירות אלה חלו רק על היהודים בירושלים ובארץ יהודה, ולא על היהודים באזורים אחרים בארץ ובחוץ־לארץ, או על עמים אחרים (כגון השומרונים והנבטים), שקיימו לפחות חלק מהמנהגים האסורים, עוררו את חשדות החוקרים לגבי התפיסה, שהמלך גזר גזירה כללית במטרה לִיְיוֹן או לאחד את האימפריה שלו. גם טענת המקורות שהמלך היה אשם בנעשה, לא הניחה את דעתם של חוקרים רבים. מבין ההסברים החלופיים הרווחים בספרות המחקר בדורות האחרונים, יש למנות את אלה: (א) המתייונים הקיצוניים בראשות מנלאוס היו הכוח שדחף את המלך לגזור את הגזירות (ביקרמן, הנגל); (ב) גזירות אנטיוכוס היו חלק מניסיון לדכא מרד שפרץ בירושלים כבר בשנת 168, ושנשא אופי דתי מובהק (צ'ריקובר); (ג) אנטיוכוס נקט מדיניות זו לאחר שהיה עד־ראייה לרדיפה דתית ברומא (גולדשטיין); (ד) המלך בכל זאת היה אחראי לנקיטת צעד זה מטעמים פוליטיים־תרבותיים (מילר).

למרות חילוקי הדעות בנושא המניעים לגזירות, כמה דברים לגבי הרקע המידי לצעדים אלה הם בגדר עובדות מוסכמות. למשל:

(א) המאבק בשנים אלה לא היה רק כלפי כוחות חיצוניים אלא גם כלפי פנים, בקרב העם; מאבקים פוליטיים ותרבותיים בתוך עם ישראל באשר ליחסו לעולם הסובב ויחסי כוחות ויריבות פנימיים הם־הם המניעים העיקריים להשתלשלות העניינים בשנות השבעים ובראשית שנות השישים.

(ב) אין להתייחס למאבקים האלה בדרך שהמקורות מתייחסים אליהם; זאת אומרת, כל אחד על־פי השקפתו ומגמתיותו, כאילו היתה זאת שאלה של טוב ורע, צדיק ורשע, נאמנים ופושעים. קטגוריות אלה משקפות את הלכי הרוח של הדורות שלאחר־מכן, ואינן בהכרח מסייעות בידינו להבין את חילוקי הדעות ואת ההתלבטויות של כל צד. האתגרים שעמדו בפני העם בשנים אלו היו סבוכים, ובחוגים שונים גובשו דרכים משלהם כדי להתמודד אתם.

(ג) פרט לתיאוריה של ביקרמן והנגל לגבי הסיבה לגזירות, אין בתהליך של ההלניזציה קשר מהותי לשאלת הגזירות ותוצאותיהן. כפי שתיארנו לעיל, התהליך של חדירת השפעות הלניסטיות התחיל כבר במהלך המאה השלישית והגיע לשיאו בשנת 175.

אין במקורותינו שום רמז לכך, שבין השנים 167-175 תושבי ירושלים התקוממו דווקא נגד צעדים אלה. אדרבא, כזכור, רובם כנראה חייבו את השינוי הזה וקיבלו את ביקור המלך בעיר בתשואות וכלפידים. ההתנגדות של ספרי מקבים למתייוונים משקפת את דעות מחבריהם במבט רטרוספקטיבי, ואין כל יסוד להניח מראש שספרים אלה משקפים את דעת רוב העם, או פשוטי העם, בתקופה הנדונה. העובדה שהחשמונאים עצמם גילו סימנים של הלניזציה עם עלייתם לשלטון (שינוי שמות, שמות ידידיהם, קביעת חג לזכר ניצחון צבאי — יום ניקנור — וכריתת ברית עם רומא), מצביעה על כך, שתהליך זה, בשלבים מסוימים, לא נתקל בהתנגדות כוללת או אף עקרונית.

הגזירות של אנטיוכוס גררו אחריהן תגובות מגוונות: היו יהודים שקיבלו את הדין, אם מתוך הסכמה או מחוסר ברירה; יש שמסרו את נפשם על קידוש השם בסרבם להיכנע לתכתיבי המלך; היו שנמלטו על נפשם למדבר, ואולי אף מעבר לגבולות ארץ יהודה; אחרים נואשו מישועה ארצית וחיפשו מפלט בחזיונות אפוקליפטיים, שדיברו על התערבות אלוהית ויום הדין לרשעים (דוגמת דניאל ז-יב).

התגובה המשמעותית ביותר מבחינה היסטורית אירעה לא בירושלים, אלא כמודיעין שבצפון-מערב יהודה, והיא היוותה נקודת-מפנה בתולדות העם, שהובילה למהפכה יסודית במבנה בארץ-ישראל בכלל ובירושלים בפרט. המרד כמודיעין אורגן והונהג בידי הכוהן מתתיהו וחמשת בניו — יהודה (המקבי), שמעון, יוחנן, אלעזר ויונתן. משפחה זו הקימה שושלת חדשה של מנהיגים — החשמונאים (השם 'חשמונאים' מתייחס לבית-אב של מתתיהו, שלאחר-מכן הפך לתואר משפחתי של המקבים) — והצליחה לאחר כמה עשורים לחדש את המדינה הישראלית הריבונית.

בין השנים 164-166 לפנה"ס התנהלה בארץ מלחמת גרילה ממושכת. היהודים, בהנהגת החשמונאים ויהודה המקבי בראשם, התקיפו את צבאות הסלווקים, אשר ניסו להגיע לירושלים ולחזק את חיל המצב שבה. הכוחות הסוריים ניסו לחדור אל העיר מכיוונים שונים — מצפון, צפון-מערב, מערב ודרום — אך הם נוצחו כל פעם, ונשקם שימש את הצבא הלא-סדיר של החשמונאים. רק בבית-צור שמדרום לירושלים, באביב 164 לפנה"ס, הסתיים הקרב ללא הכרעה, ושביית-נשק זמנית הוכרזה כתוצאה מהתערבות משותפת של יהודים-מתייוונים ושליחים מרומא.

שישה חודשים לאחר-מכן, בחודש כסליו 164 לפנה"ס, שלוש שנים לאחר התחלת הרדיפות, הפתיעו יהודה המקבי וכוחותיו את היחידה הסורית שבירושלים. הם כבשו את העיר, טיהרו את המקדש וחידשו את עבודת האלוהים בו. בעקבות הטיהור נוצר חג חדש בישראל, בן שמונה ימים, הוא חג החנוכה. חג זה הוא חריג בלוח היהודי: ראשית, הוא החג היחיד שאין לו בסיס מקראי; שנית, אורכו חורג מכל תקדים בתולדות העם — חנוכת המשכן (ויקרא ט א) וכן חנוכת המקדש על-ידי שלמה המלך (מלכים א, ח סה) נחוגו במשך שבוע ולא שמונה ימים. ההסבר הידוע של נס פך השמן, המופיע בתלמוד הבבלי (שבת כא ע"ב), הוא בעייתי מבחינה היסטורית, הן בגלל הריחוק בזמן בין כתיבת הדברים לאירוע עצמו, הן בגלל אופיו האגדי. מסורת תלמודית אחרת (הפירוש למגילת

תענית) מסבירה את שמונת ימי החג כזמן הדרוש לתהליך טיהור המקדש. אולם ספר מקבים ב, המתאר אירוע זה, טוען ששמונת ימי החג הם בעצם חג סוכות נדחה; כלומר, היהודים לא יכלו לחגוג את חג הסוכות במועדו בגלל מצב המלחמה, ועם טיהור המקדש בכסליו חזרו וקיימוהו. הקושי בפירוש זה, שלכאורה בא ממקור מוסמך, הוא ביחס למה שקרה בשנה שלאחר-מכן, כשהעם חגג את חג הסוכות במועדו, ובכל זאת שב וחגג חודשיים לאחר-מכן את חג החנוכה במשך שמונה ימים. האם התקדים של שנה אחת הספיק כדי לקבוע מסורת לדורות?

הסבר נוסף קשור למסורת המופיעה בדברי הימים ב (כט יז) ביחס למלך חזקיה. מסופר שם, שהמלך טיהר את המקדש מעבודה זרה, ובסיום התהליך חגג את חנוכת המקדש 'לימים שמונה'. האם מסורת זו היא שהשפיעה על עיצוב חג החנוכה בשנת 164? יש להזכיר גם מסורת רווחת בקרב עמים רבים בעת העתיקה — בבבל, ביוון וברומא — של חג אורים באמצע דצמבר, בשפל השנה, כשהימים קצרים ביותר, ואשר חגגו אותו שמונה ימים. זכר למנהג פגאני זה נמצא בתלמוד (בבלי, עבודה זרה ח ע"א). האם קיים קשר כלשהו בין מנהג נפוץ זה בקרב העמים לבין עיתוי חג החנוכה בחודש כסליו (דצמבר), בהדגישו נושא האורים ובהיקפו כחג בן שמונה ימים? ואולי אין עלינו לבחור באחד ההסברים שלעיל, אלא להניח, כפי שקורה פעמים רבות בהיסטוריה, כי היו מספר גורמים, שיחד יצרו חג חדש במסורת ישראל.

לאחר טיהור המקדש ועד הקיץ של 162 שלט יהודה המקבי בירושלים ובארץ יהודה. הוא התמסר לביצור הרה"בית, להקמת מבצרים מסביב לירושלים ולאיכלוסם בחיילים יהודים. אולם כתוצאה מהמאבק בירושלים וסביבותיה, וכתגובה על טיהור המקדש, התנפלו הגויים על שכניהם היהודים ברחבי הארץ — בגלעד שבעבר-הירדן, בגליל ובאזור החוף. החשמונאים יצאו להגן על אחיהם, ובמקרים רבים חזרו אתם לירושלים בתהלוכה חגיגית ובשמחה רבה. אפילו לאחר סיום פעולות אלו, המשיך יהודה לתקוף ולכבוש ערים נכריות: חברון, מרישה ואזור דרום השפלה.

במשך תקופה זו היה השלטון הסלווקי עסוק בבעיות במזרח; אנטיוכוס הרביעי מת, ובהיות אנטיוכוס החמישי צעיר, נפל רסן השלטון לידי ליסיאס, שהיה לעוצר המלוכה. רק לאחר שיהודה המקבי שם מצור על החקרא, נענה השלטון המרכזי באנטיוכיה לתחינות תושביה וחש לעזרתם. הסורים התקיפו מדרום, הצליחו להביס את יהודה המקבי והתקדמו לעבר ירושלים. אולם באותו זמן פרץ משבר בסוריה, וליסיאס נאלץ לכרות ברית בתנאים נוחים לעם ישראל. ליהודים ניתנה הרשות לקיים את חוקי אבותיהם; כלומר, הגזירות שהביאו לחילול המקדש ב-167 ולמרד, בוטלו באופן רשמי. בתמורה נהרסו הביצורים בהר-ציון ופוזרו הלוחמים היהודים. עם עלייתו לשלטון של מלך סלווקי חדש, דמטריוס הראשון, בשנת 162, התלוננו היהודים-המתיוונים על יחסם העוין של אנשי יהודה המקבי כלפיהם, ועם מותו של מנלאוס נתמנה אלקימוס לכוהן גדול. באקחידס נשלח בראש צבא לפקח על מינוי זה ולהבטיח את ביצועו. אלקימוס עצמו מננה עם המתיוונים המתונים, ומינויו נתקבל ככל הנראה אצל רוב העם. אלקימוס העניש מייד את 'החסידים והסופרים' — קבוצות בלתי-ידועות לנו שהשתייכו למרד מראשיתו — ורצח שישים מהם. החשמונאים מצדם דחו את ההסדר עם הסורים, ומאחר שמצאו את עצמם מבודדים, נאלצו לסגת מירושלים.

בשנת 161 לפנה"ס ליכר יהודה המקבי סביבו כוח גדול וניצח את המצביא היווני ניקנור. הוא גם ניצל את הרגע כדי למשוך גורמים אחרים לזירה, במטרה לאזן את הכוח העדיף שבידי הסורים. הוא פנה לרומא ושלח לשם שניים מקרוביו, אופולמוס בן יוחנן ויסון בן אלעזר. ברית נכרתה בין שני העמים (מקבים א, ח), אולם הבטחת רומא להגן על בעלת בריתה בעת מלחמה לא קוימה. דמטריוס תקף שוב את יהודה, עוד לפני שרומא היתה יכולה להתערב. שנה אחרי ניצחונו של יהודה על ניקנור הופיע בארץ יהודה הצבא הסורי, הפעם בפיקודו של באקחידס. בקרב, שבו היו היהודים במיעוט, נהרג יהודה המקבי, ותקוות החשמונאים לזכות שוב בכוח מדיני בירושלים התנפצה. כך הסתיים פרק-זמן מסעיד בתולדות עם ישראל. תמורות מרחיקות לכת לאחר כיבושו של אלכסנדר הביאו בעקבותיהן תהפוכות מבפנים והיוו את הרקע לאחד המשברים החמורים בתולדות האומה: ניסיון לחסל את העם מבפנים — את אורח חייו, מסורותיו וייחודיותו. מבין התגובות הרבות לאירוע טראומטי זה, הצליחו בני מתתיהו, ובראשם יהודה, להוביל את העם לניצחון בשדה הקרב, לטהר את המקדש ולבטל את הגזירות. ככל הנראה, רוב העם היה מוכן להסתפק בכך, אולם יהודה ואחיו היו נחושים בדעתם להמשיך ולהיאבק על השלטון. כדי להבטיח שאיומים דומים לא יחזרו על עצמם. בשנותיו המעטות זכה יהודה המקבי להצלחות, אך גם לתבוסות, ובמבצע האחרון הוא שילם בחייו. אולם אחיו המשיכו בדרכו, בהתמדה ובדבקות במשימה, תוך גילוי שאפתנות, סבלנות רבה ונכונות לפשרות בדרך. מסעם הוכתר בסופו של דבר בהצלחה, אבל רק כעבור עוד דור.



- E. Bickerman, *From Ezra to the Last of the Maccabees*, New York 1949.
 E. Bickerman, 'The Maccabean Uprising: An Interpretation', J. Goldin (ed.), *The Jewish Expression*, New Haven 1976, pp. 66-86.
 M. Hengel, *Jews, Greeks and Barbarians*, Philadelphia 1980.
 F. Millar, 'The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel's "Judaism and Hellenism"', *Journal of Jewish Studies*, 29 (1978), pp. 1-12.
 מ' שטרן, 'יהדות ויונות בארץ-ישראל במאות השלישית והשנייה לפנה"ס', י" קפלן ומ' שטרן (עורכים), *התבוללות וטמיעה, ירושלים תשמ"ט*, עמ' 41-60.

הצבא החשמונאי

ישראל שצמן

מבוא: הפעילות הצבאית החשמונאית

ראשית היווצרותו של הצבא החשמונאי היתה בתקופת המרד נגד גזירות השמד של אנטיוכוס הרביעי. כוחות המורדים, בהנהגתם של מתתיהו, ובמיוחד של בנו יהודה המקבי, פעלו בהצלחה נגד המתיוונים בהרים של אזור גופנה, ואף הכו צבאות אחדים של הממלכה הסלווקית בקרבות נגד המצביאים אפולוניוס, סרון וגורגיאס (165-166 לפנה"ס). משנכשל מסע המלחמה הראשון של עוצר הממלכה, ליסיאס — יותר בשל בעיות פנים בממלכה מאשר בגלל נצחון חשמונאי — עלה בידי יהודה להשתלט על הר הבית ולטהר את המקדש (164 לפנה"ס), ואחר־כך יצאו הוא ואחיו יונתן ושמעון למסעי מלחמה נגד עממים שכנים ועוינים ולעזרת היהודים בעבר־הירדן ובגליל (163 לפנה"ס). אולם ליסיאס הצליח לגבור על יהודה במסע המלחמה השני שלו, בקרב בית־זכריה, לצור על הר־הבית ולהרוס את ביצוריו, אם כי גזירות השמד בוטלו. היחלשותם של החשמונאים גרמה לכך, שיהודה אף לא ניסה להתייצב נגד המצביא באקכידס, שנשלח ליהודה לבסס את מעמדו של הכוהן הגדול אלקימוס (162 לפנה"ס). באקכידס לא נשאר זמן רב ביהודה, כנראה משום שהמלך הסלווקי דמטריוס הראשון נזקק לכוחותיו לדיכוי מרד במזרח הממלכה; וכך עלה בידי יהודה המקבי לגבור בשני קרבות על ניקנור, הנציב שהופקד על מדינת יהודה (161 לפנה"ס). באקכידס נשלח שוב ליהודה, ובקרב נגדו באלעשה הובס הצבא החשמונאי ויהודה נהרג (160 לפנה"ס).

באקכידס ביצר והציב חילות־מצב בעשר ערים ביהודה, כדי להבטיח את השלטון הסלווקי ואת הכוהן הגדול אלקימוס. יונתן שנבחר כמנהיג החשמונאים ותומכיהם, נאלץ למצוא מקלט במדבר־יהודה, ובהדרגה הגביר כוחו. ואכן, כאשר המתיוונים ביקשו שוב את עזרת באקכידס, בשנת 157 לפנה"ס, לא הצליח המצביא הסלווקי לגבור על יונתן, הגיע אתו להסכם וחזר לסוריה. יונתן העביר את מושבו למכמש, ולמעשה שלט על האזורים הכפריים ביהודה. במאבק שהתנהל על כס המלוכה הסלווקי בין דמטריוס הראשון ואלכסנדר באלאס, תמך יונתן באחרון, וזה מינה אותו לכוהן גדול ונציב יהודה (152 לפנה"ס). יונתן פעל בהצלחה נגד יריביו של באלאס, ניצח את אפולוניוס בקרב גדול ליד אשדוד (147 לפנה"ס), וכוחותיו הגיעו לגליל, לדמשק ואף לאנטיוכיה שבסוריה. הוא השתלט לזמן מה על עזה, ואחיו שמעון כבש את מבצר בית־צור והציב חיל־מצב ביפו. אולם יונתן נלכד בערמה והוצא להורג בידי טריפון, שתפס את השלטון הסלווקי לאחר נפילת באלאס (145 לפנה"ס).

שמעון התייצב בהצלחה נגד טריפון, ועלה בידו לכבוש את עיר המבצר גזר ואת החקרה בירושלים (141 לפנה"ס). אסיפת העם בחרה בו ככוהן גדול, מצביא ומנהיג העם. בזמנו גברו בניו בקרב גדול על הצבא ששלח נגד יהודה אנטיוכוס השביעי, אשר סילק את טריפון ותפס את השלטון בסוריה. לאחר ששמעון נרצח בידי חתנו (134 לפנה"ס), עלה לשלטון בנו יוחנן. אנטיוכוס חידש את התקפתו בראש צבא גדול ושם מצור על ירושלים. יוחנן נאלץ להסכים לתנאי שלום קשים, ובהם הריסת חומות ירושלים. בהתאם לתנאים אלה, נלווה יוחנן, בראש צבא יהודי, אל אנטיוכוס במסע־מלחמה נגד פרתיא. המלך הסלווקי נהרג, ויוחנן הצליח לחזור בשלום ליהודה. הוא ניצל את ירידת השלטון המרכזי הסלווקי, כתוצאה ממאבקי כוח פנימיים, לניהול מדיניות כיבושים. הצבא החשמונאי



אתרי הקרבות של יהודה המקבי

כבש את מרישה, אדורה ואת כל אדומאיה, שתושביה גויירו. בעבר־הירדן נכבשו מידבא וכנראה חשבון וחלק גדול ממואב. שכם, הר־גריזים והשומרונים הוכנעו, ואף העיר ההלניסטית שומרון נכבשה. צבאות סלווקיים שנשלחו לעזרת שומרון הובסו, וכוחותיו של יוחנן כבשו גם את בית־שאן, עמק־יזרעאל ואולי גם חלק מהגליל התחתון. יהודה אריסטובולוס, בנו של יוחנן, הצליח בזמן הקצר שמלך (103-104 לפנה"ס) לכבוש את הגליל ולגיייר את תושביו הייטורים. המלך ינאי, אחיו ויורשו של אריסטובולוס, העביר את רוב שלטונו במלחמות (103-76 לפנה"ס), הן נגד אויבים חיצוניים הן נגד מורדים יהודים. הוא נחל תבוסות רבות במלחמותיו: נגד תלמי התשיעי לאתירוס, נגד דמטריוס השלישי ואנטיוכוס השנים־עשר הסלווקיים, ונגד הנבטים. אבל הוא גם זכה להצלחות צבאיות רבות, ובמיוחד בקרבות־מצור על ערים. הממלכה שהוריש לאלמנתו שלומציון כללה את כל אזור החוף מדרום לעכו ועד מעבר לאל־עריש, את עבר־הירדן מדרום לים־המלח ועד לצפון רמת הגולן, וכמובן את פנים הארץ מדרום־לבנון ועד לנגב דרומה לבאר־שבע. שלומציון שמרה על הישגים אלה, והצבא הגדול שהחזיקה הרתיע את השליטים השכנים מלנסות להתמודד עמה. הוא גם הופעל פעם אחת, כאשר ביקשה להתערב בענייני דמשק. לאחר מותה פרצה מלחמת אחים בין בניה, הורקנוס ואריסטובולוס השני, שכמובן פגעה קשה בצבא החשמונאי. תנאים אלה הקלו על המצביא הרומי פומפיוס להשתלט על יהודה, כשהגיע לארץ בשנת 63 לפנה"ס, ובכך בא הקץ על קיומו של הצבא החשמונאי כצבא של מדינה עצמאית.

על פי סקירה קצרה זאת ברור, שהצבא היה אחד האמצעים החשובים ביותר בידי החשמונאים במאבקם להשגת חופש פולחן דתי ועצמאות מדינית ולהשתלטות על אזורי הארץ השונים. שאלות שונות עולות לגבי הצבא החשמונאי: מי היו הלוחמים היהודים בזמן המרד ומה היה הרכבו של הצבא לאחר שבוטלו הגזירות והושגה העצמאות? מה היה גודלו של הצבא? אילו שיטות־אימון נהגו? מי היו המפקדים וקציני הצבא? איך אורגנו היחידות ומה היו דרכי הלחימה? האם למדו החשמונאים מסדרי הצבא של המדינות ההלניסטיות? מה היו כלי הנשק? היכן הוצבו הכוחות ואילו ביצורים נבנו? ניתן להעלות שאלות נוספות, ובדיון בהמשך יעשה ניסיון לענות עליהן; אבל המקורות שברשותנו מאפשרים לענות רק על קצת מן השאלות ועל אחדות מהן באופן חלקי בלבד, או על דרך ההשערה והסבירות. לפיכך, ראוי לבחון תחילה מה יש במקורות ומה אין בהם, ומה הן הבעיות הכרוכות בשימוש בנתונים המופיעים בהם.

המקורות

המקורות על הצבא החשמונאי הם בעיקרו של דבר אותם מקורות שיש על התקופה החשמונאית בכללותה. הם כוללים את ספרי מקבים א-ב ושני חיבורים של יוסף בן־מתתיהו, 'קדמוניות היהודים' ו'מלחמת היהודים'. לעניין הביצורים עומד לרשותנו מקור נוסף — הממצאים החומריים ששרדו ונתגלו באקראי או במהלך חפירות מסודרות. ספר מקבים א נכתב במקורו בעברית ונשתמר בתרגום ליוונית. הוא מתאר את התקופה מעלייתו של אנטיוכוס הרביעי אפיפנס לשלטון עד מותו של שמעון (175-135 לפנה"ס).

בסוגו ובסגנונו הספר קרוב לספרים ההיסטוריים שבתנ"ך. עדויות פנימיות מצביעות, שחובר בזמנו של יוחנן, ואפשר שבמחצית הראשונה של שלטונו. ייתכן, שהמחבר השתתף באחדים מן האירועים המתוארים בספר, וכוודאי יכול היה לקבל מידע ממי שהיו עדי-ראייה לאירועים. הערצתו לחשמונאים ניכרת במקומות אחדים בספר, וסביר שנטה להדגיש את הישגיהם ולפאר את גבורתם. עם זאת, הוא לא נמנע מלציין כשלונות. הספר מתאר את מלחמותיהם של האחים החשמונאים, אך הוא איננו ספר היסטוריה צבאית, וכוודאי שאינו חיבור על הצבא החשמונאי. בדרך-כלל המחבר מספר על התרחשויות של קרבות, יותר מאשר נותן תיאור שלהם. אין אפילו קרב אחד שלגביו הוא נותן תיאור מדויק ומלא של היחידות המרכיבות את הצבאות המשתתפים בקרב וגודלן, של כלי הנשק והלוחמים, של הטופוגרפיה ומקום הקרב, של היערכות הצבאות לקרב ומהלכו. במקרים אחדים המחבר מספק פרטים אחדים על היכט זה או אחר של הקרב, אך גם במקרים אלה הפרטים מעטים, ולכן קשה, ולפעמים בלתי-אפשרי, להבין את אשר אירע. בעיה מיוחדת הם הנתונים המספריים על גודל הצבא החשמונאי, לעומת גודלם של הצבאות הסלווקיים. מתוך רצון לפאר את הישגי החשמונאים או לתרץ את אי-הצלחתם, נטה המחבר להגזים במספרי האויבים, ואולי להמעיט במספרי הצבא החשמונאי (ראה על כך להלן). כמעט מיותר לומר, שאין בספר תיאור מקיף של מוסדות הצבא, הטקטיקה שלו או שיטות האימון והגיוס. עם זאת, פזורות בספר ידיעות שונות המאירות במידת מה את ההתפתחות שחלה בצבא מאז התחלת המרד וזמנו של יהודה המקבי ועד סוף ימי שלטונו של שמעון. ספר מקבים ב הוא קיצור של חיבור גדול יותר, שאותו כתב יאסון, מחבר יהודי יליד קיריני. החיבור המקומי שאבד, נכתב ביוונית ובלשון זאת כתוב גם הקיצור שנשתמר. לאחר תיאור כשלונם של הליודורים לחמוס את המקדש בזמן סלווקוס הרביעי וסיפור גזירות השמד של אנטיוכוס, עוסק החיבור בעיקר בתיאור מלחמותיו של יהודה המקבי עד לנצחונו על ניקנור בשנת 161 לפנה"ס. בסגנונו קרוב החיבור לספרי היסטוריה הלניסטיים, שהתאפיינו בכתיבה רגשנית ודרמטית ובתיאורים מוגזמים, שנועדו לעורר את הקוראים ולהנותם. יאסון קיבל כנראה מידע מאנשים ששהו ביהודה בזמן המרד, וכתב את ספרו לאחר זמן לא רב. מחבר הקיצור כתב את חיבורו כנראה עוד במאה השנייה לפנה"ס. לענייננו, גם ספר זה לוקה בחסרונות המאפיינים את מקבים א — העדר תיאורים מפורטים ואמינים של הקרבות, מהלכיהם, שיטות הלחימה, החימוש וכיו"ב. יתירה מזו, הכתיבה בסגנון דרמטי ורגשני הכבידה עוד יותר על מתן תיאורים מדויקים. נראה, שהיה לו מקור-מידע על מוסדות השלטון והצבא הסלווקיים, אם כי בשל מגמתו הכללית נתן מספרים מוגזמים על גודל הכוחות הסלווקיים, כדי להאדיר את הישגיו של יהודה המקבי. גם בספר זה מפורזות ידיעות שונות על כוחות הצבא החשמונאי, המסייעות להבין את אשר אירע מבחינה צבאית.

יוסף בן-מתתיהו (37-סוף המאה הראשונה לספירה) כתב את חיבורו 'מלחמת היהודים' ברומא ופרסמו בין השנים 75-79. החיבור עוסק במרד הגדול, אך הוא פותח בסקירה של התקופה מאז זמנו של אנטיוכוס הרביעי אפיפנס. סקירת אירועי המרד ופעולותיהם של השליטים החשמונאים קצרה למדי. גם את חיבורו ההיסטורי השני, 'קדמוניות היהודים', כתב ופרסם יוסף בן-מתתיהו ברומא, בשנת 94. בחיבור זה הרחיב

בתיאור האירועים, בעיקר באלה הנוגעים בדור הראשון של החשמונאים. הוא כתב את חיבוריו שנים רבות לאחר נפילת הממלכה החשמונאית, ואת ידיעותיו נטל מספרי היסטוריה ולא מעדי-ראייה. לתיאור התקופה עד מותו של שמעון הסתמך כמעט אך ורק על ספר מקבים א, שאת תיאוריו פירש לפעמים לפי מידע גיאוגרפי או אחר שהיה ברשותו. לתיאור תקופת שלטונם של יוחנן הורקנוס, יהודה אריסטובולוס, אלכסנדר ינאי ושלומציון הסתמך בעיקר על חיבוריהם של ההיסטוריונים היוונים ניקולאוס מדמשק וסטרבון. שני סופרים אלה נולדו כשנה לפני כיבוש יהודה בידי פומפיוס, ולא היה להם מידע ישיר על התקופה החשמונאית, שגם לא היתה נושא עיקרי בחיבוריהם. זאת ועוד, ניקולאוס מדמשק פעל בשירותו של הורדוס, ונראה שביקש להמעיט בהישגי החשמונאים ואף עיוות וסילף דברים. כתוצאה מהשימוש במקורות אלה, ההיסטוריה של התקופה החשמונאית בחיבוריו של יוסף בן-מתתיהו לוקה בחסר מהרבה בחינות החשובות לנושא שלנו. הוא מספר על קרבות, מסעי מלחמה, מלחמות-מצור וכיבושים, אך ממעט מאוד במתן פרטים על מבנה הצבא החשמונאי, הרכב כוחותיו וגודלם, ההיערכות לקרב ומהלכו או על טיב הביצורים שנבנו. אין תיאור מלא אף לא של קרב אחד, והפרטים שיש להם משמעות צבאית נמסרים בדרך-כלל באורח אקראי.

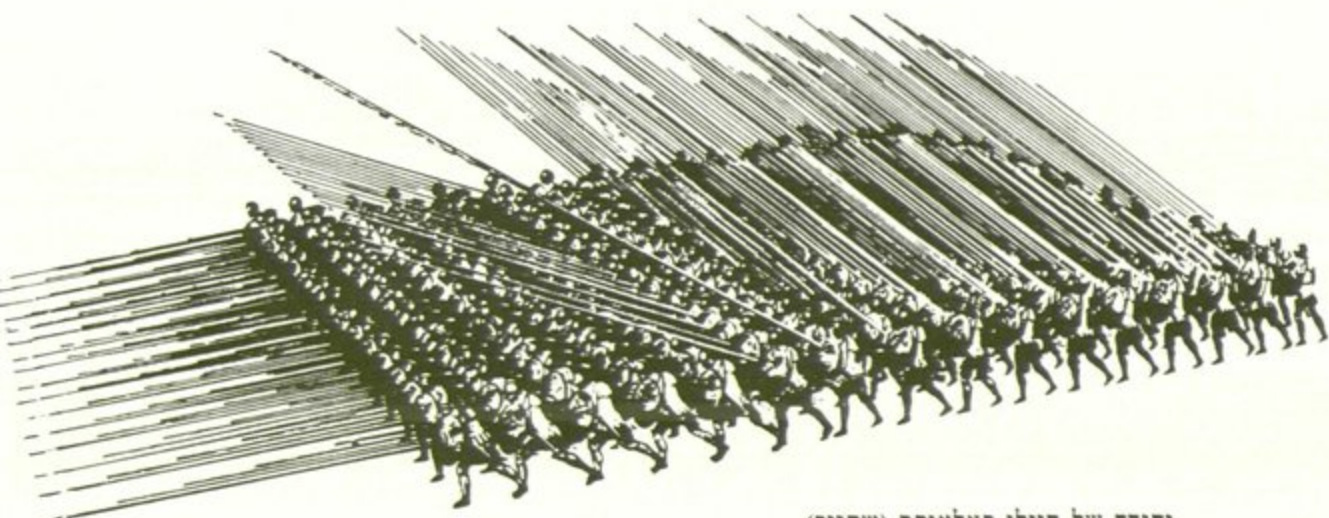
מצב זה של המקורות מגביל כמובן את יכולתנו להכיר באופן יסודי את המאפיינים השונים של הצבא החשמונאי ואת התפתחותו. יש צורך לפרש את קטעי המידע המעטים שמצויים במקורות ולבחון אפשרויות סבירות, בהסתייגויות מתאימות. הממצאים הארכיאולוגיים אמנם עשויים לסייע בהבנת היבטים צבאיים אחדים, אך אין להגזים בערכם לפתרון נושאים סתומים, שהרי גם ממצאים אלה אינם מלאים והם נותנים עדות דוממת שטעונה פרשנות.

הצבאות ההלניסטיים

במאה השנים של תקופת קיומו לחם הצבא החשמונאי ברוב המקרים נגד צבאות הלניסטיים, בעיקר נגד צבאות של הממלכה הסלווקית ופעמים נגד צבא של הממלכה התלמיית או נגד כוחות של ערים ושליטים מקומיים, שסביר למדי שקלטו את דרכי הלחימה ההלניסטיות. כאשר מדברים על צבאות הלניסטיים הכוונה היא בראש וראשונה לצבאות של הממלכות והמדינות שנוצרו לאחר התפוררות האימפריה של אלכסנדר הגדול והמשיכו את אורחות הלחימה של צבאו המקדוני-יווני. כדי להעריך את הישגיו של הצבא החשמונאי מצד אחד, וכדי לבחון את האפשרות שהוא הושפע משיטות הלחימה והמוסדות הצבאיים של הצבאות ההלניסטיים מצד שני, מן הראוי לתאר כאן בקצרה את המאפיינים של צבאות אלה.

חיל הרגלים של צבא הלניסטי כלל שלושה סוגים של חיילים: קלים — קשתים, קלעים ומטילי-כידונים, שבדרך-כלל לא צוידו בכלי-מגן; חצי-כבדים — חיילים שכלי התקיפה שלהם היו חניתות לא ארוכות (1.5-2 מ') או חרבות, ושבצוידו בדרך-כלל במגינים ובקסדות; כבדים — חיילים שנשק התקיפה שלהם היה הסאריסה, הרומח המקדוני שבגלל אורכו (5.4-6.3 מ') ומשקלו (6.5-7 ק"ג) החזיקוהו בשתי הידיים. הם צוידו במגן

עגול קטן שנקשר ליד ברצועה, בקסדה, במגיני-רגליים ולפעמים בשריון-חזה. כרגלים קלים שירתו כמעט תמיד בני שבטים ולאומים לא-יווניים מהמזרח או מהבלקן, וכרגלים חצי-כבדים שירתו גם כאלה וגם יוונים.



יחידה של חיילי פאלאנקס (שחזור)

הרגלים הכבדים לחמו במסגרת הפאלאנקס, שהיתה מערך הקרב הטיפוסי של הרגלים הכבדים בצבאות היווניים והמקדוניים בעבר, וגם בתקופה ההלניסטית שירתו בה כמעט תמיד חיילים ממוצא יווני ומקדוני. היחידה הבסיסית של הפאלאנקס היתה הלוכוס, טור של 16 חיילים. יחידות המשנה הגדולות יותר היו גדולות פי ארבעה זו מזו: 64 (טטרארכיה), 256 (ספירה), 1,024 (כיליארכיה), 4,096 (סטראטגיה). מספר הסטראטגיות של הפאלאנקס היה תלוי ביכולת הגיוס או בהחלטה של השליט על הקצאת הכוחות בכל מקרה ומקרה. כשהפאלאנקס נערכה לקרב, היתה לה תבנית של מלבן מוארך. שמנה בדרך-כלל 16 שורות לעומק, ורוחבו היה בהתאם למספר הסטראטגיות. הפאלאנגיטים ניצבו לקרב בצפיפות, ולכן העומק של הפאלאנקס היה בערך 15 מ' ורוחב הסטראטגיה 240 מ' בקירוב. חיילי חמש השורות הראשונות החזיקו את הסאריסות במאוזן, וחיילי השורות האחרות הטו את הרמחים כלפי מעלה, וכך סוככו על השורות הקדמיות מפני פגיעה של כלי-הטלה למיניהם. אם הצליחו הפאלאנגיטים לשמור על שורות מסודרות וצפופות כאשר נעו לקרב המגע ושמרו על הקבנה המלוכד בזמן הלחימה, קשה היה לעמוד בפניהם והם היו מכריעים את האויב. נדרשו אימונים ותרגולים רבים, כדי להבטיח שחיילי הפאלאנקס אכן ישמרו על הקבנה הצפוף הנדרש בזמן הקרב. ואכן הפאלאנקס סבלה משתי בעיות בסיסיות: ראשית, אפילו חיילים מתורגלים היטב ומנוסים לא יכלו לשמור על שורות מלוכדות כשנעו בשטח לא ישר, מבוחר או משובש במכשולים. תנועה בשטח כזה גרמה להיווצרות רווחים, שאיפשרו לאויבים להסתנן בעדם ולתקוף מטווח קרוב, בעוד הפאלאנגיטים אינם יכולים להפעיל את הסאריסות הארוכות; ואם שמטו את

הסאריסות בנסיון ללחום בחרבות, נחשפו להתקפה מן החזית. שנית, המבנה הצפוף של הפאלאנקס וההחזקה בסאריסות הארוכות והכבדות הגבילו את כושר התמרון של הפאלאנקס וחשף אותה במיוחד לפגיעה מן האגפים.

בכנפיים של מערכת הקרב של צבא הלניסטי הוצבו פרשים, וכך יכלו להדוף התקפות מן האגף על הפאלאנקס. שני סוגים עיקריים של פרשים היו בצבאות ההלניסטיים: פרשים כבדים, שנשק התקיפה שלהם היה רומח שאורכו בערך 2 מ' ושצוידו בקסדה, כשריון לגוף ולפעמים במגן; פרשים קלים, שנשק התקיפה שלהם היה קשתות או חניתות קצרות להטלה. היחידה הבסיסית של חיל הפרשים, האילה, מנתה 64 רוכבים, והגדולות יותר מנו 512 (היפארכיה) ו-1,024 רוכבים (כיליארכיה). הפרשים נערכו לקרב בשמונה שורות לעומק, כשכל פרש בשורה תופס מרווח של בערך 1.8 מ', ולפיכך רוחב האילה היה בערך 15 מ'. וזה של הכיליארכיה כ-240 מ'. בחיל הפרשים שירתו מקדונים ויוונים וגם בני שבטים ולאומים אחרים. קשתים רכובים נמצאו רק במזרח והם שירתו בצבאות הסלווקיים. בתקופה זאת עדיין לא נעזרו הפרשים בארכובות ובאוכפים נוחים, והרכיבה על הסוס תוך כדי דהירה, ואפילו בתנועה רגילה, היתה קשה. כדי להפעיל את כלי הנשק, הן לתקיפה הן להגנה, ולשלוט בתנועת הסוסים, נדרשו תרגול רב ומיומנות מרובה. אמנות הלחימה של פרשים היתה אפוא נחלתם של שכבות חברתיות שיכלו להתפנות לעסוק במקצוע זה דרך קבע, או של בני שבטים ולאומים שלחמו כפרשים באופן מסורתי.



תבליט של פרשים כבדים מדלפי, יוון

בצבאות של מלכי בית סלווקוס ומלכי בית תלמי נכללו גם פילים. לראשונה נתקלו המקדונים והיוונים בפילי-מלחמה במסע המלחמה של אלכסנדר בהודו. יורשיו של אלכסנדר החלו לכלול פילים בצבאם, הן פילים הודיים והן פילים אפריקאיים. בדרך-כלל



פיל נושא מגדל וכו' לוחמים נושאי קשתות — ציור על קערה מקאמפאניה, דרום-מערב איטליה

רכבו על הפיל כארבעה לוחמים, קשתים או מטילי-חניתות ואף בעלי רמחים ארוכים, והופעתם של הפילים בשדה הקרב הפחידה את החיילים וגם את הסוסים. אולם נמצאו אמצעים יעילים לנטרל את התקפתם, אם על-ידי חצים והטלת כלי-הטלה מרחוק, ואם על-ידי יצירת מכשולים שונים. לפיכך, במשך הזמן מיעטו להפעיל את הפילים בהתקפה, בעיקר כדי להבהיל את האויב, ובמקום זאת העדיפו להשתמש בהם למשימות של הגנה.

המבנה הסכימטי של מערכת הקרב של צבא הלניסטי כלל פרשים שהוצבו בכנפיים, פאלאנקס שניצבה במרכז המערכה ורגלים קלים שנערכו לפני הפאלאנקס. יחידות של רגלים חצי-כבדים הוצבו בין יחידות הפאלאנקס כאשר היה צריך להגדיל את קו החזית בשל עדיפות האויב בכוח-אדם או מפני שפני הקרקע לא היו ישרים בקטעים מסוימים והפריעו לתנועה מסודרת של הרגלים הכבדים; לפעמים צורפו החצי-כבדים לרגלים הקלים. פרשים קלים הוצבו עם הרגלים הקלים בחזית או יחד עם הפרשים הכבדים. הפילים הוצבו בהתאם לנסיבות המיוחדות לכל קרב: באחת הכנפיים עם הפרשים, מאחורי הפאלאנקס, יחד עם הפאלאנקס ואפילו בחזית מערכת הקרב. קרב-שדה מסודר בין צבאות הלניסטיים נפתח בתקיפתם של החיילים הקלים, שהפעילו קלעים, חצים וכידונים, בנסיון לשבש את מערך הפאלאנקס של האויב. משסיימו את תפקידם זה, נסוגו לצדי המערכה או אל עורף הפאלאנקס, כשהם עוברים ברווחים שבין היחידות. עוד לפני שסיימו החיילים הקלים את הירי שלהם, או לאחר נסיגתם, פתחו הפרשים בהסתערות על האויב, כשהפאלאנקס ממתינה לתוצאות ההתמודדות הזאת. אם פרשי צד אחד זכו להכרעה ולא נגררו למרדף אחרי האויב, אלא נסובו לתקיפת הפאלאנקס היריבה מן האגף ובמקביל נעה הפאלאנקס שלהם לתקיפה חזיתית, צבא זה ניצח בקרב. אולם היו מקרים שפרשים נגררו למרדף, או שצד אחד ניצח בכנף אחת והובס בכנף האחרת. מכל מקום, לחימת הפאלאנקס החלה לאחר קרב הפרשים, ובהתנגשות בין פאלאנקס אחת לאחרת הנצחון נפל בידי זאת ששמרה על ליכוד השורות וחייליה נהנו מכושר גופני ומוראלי עדיף. סכימה זאת של ההתייצבות לקרב ומהלכיו הותאמה ושונתה כמובן בהתאם לתנאי הקרקע, הרכב הכוחות של כל צד, איכותם ומספרם. המלך או המצביא העליון נהג לתפוס את מקומו יחד עם פרשי הכנף הימנית ויכול היה לשנות את המבנה הסכימטי על-ידי הפרשת כוחות למארב מקומי, לרכז כוחות בקטע מסוים להשגת הכרעה, להפעיל נסיגה מדומה כדי לתקוף את האויב הרודף מכיוון בלתי-צפוי, או לנצל פרצות במערך היריב לתקיפת פרשים. וכך, אף-על-פי שנהגו כללים מקובלים לעריכת המערכה ולניהול הקרב, התפתח כל קרב בהתאם לנסיבות המיוחדות שלו.

כאמור, הפאלאנקס יכולה לפעול ביעילות רק בתנאים של קרקע ישרה, ומאליו מובן שהיו מגבלות בהפעלתה באזורי הרים וגבעות. באזורים כאלה הצבאות ההלניסטיים הפעילו בדרך-כלל את היחידות של חיילים קלים, חצי-כבדים ושל פרשים. עם זאת, לפעמים הצבא הסלווקי הפעיל בהצלחה חיילים כבדים גם באזורים הרריים, הודות להקפדה על תנועה זהירה ומבוקרת, הבטחה מתאימה במעבר מצרים ופריסת יחידות של פאלאנגיטים בקטעי השטח שבהם יכלו לפעול ביעילות.

תחום אחד שבו חל שיפור ניכר בתפקודו של הצבא בתקופה ההלניסטית, היה מלחמת המצור. עד אז יכלו הצבאות הצרים ללכוד מבצרים וערים מבוצרות על-ידי טיפוס על החומות בעזרת סולמות, הבקעת פירצה בחומה על-ידי איל-נגיחה, קעקוע החומות על-ידי חפרים, היעזרות במשתפי-פעולה ותחבולות שונות. אם אמצעים אלה לא הועילו, וגם תוך הפעלתם, אפשר היה לנסות להכניע את המקום על-ידי הטלת הסגר ומניעת מזון ומים. שני חידושים טכנולוגיים שהומצאו במאה הרביעית לפנה"ס, נתנו כלים חדשים לניהול מצור: האחד היה המצאת קטאפולטות ובליסטראות — מכונות לירי של חצים

והבליסטראות איפשרו מתן חיפוי יעיל לכוחות התוקפים, שעסקו בהבקעת החומות או בטיפוס עליהן. מן המגדלים הניידים הפעילו קשתים, קלעים ומטילי-כידונים וגם את כלי הארטילריה. מאחר שנבנו לגובה רב, הם הקנו לתוקפים תצפית טובה ושליטה על החומות. כאשר קירבו את המגדלים אל החומות, ניתן היה לעבור מהם אל העיר הנצורה. צבאות מאורגנים היטב יכלו להפיק תועלת רבה משני אמצעים אלה. עם זאת, גם המגינים למדו להפעיל קטאפולטות ובליסטראות נגד הכוחות הצרים ולהשתמש באמצעים שונים נגד מגדלי המצור.

הצבאות של ממלכות הלניסטיות כללו יחידות של צבא-קבע וכוחות מילואים. צבא הקבע הורכב מיחידות שהוצבו במרכזי השלטון ומכוחות אחרים שהחזיקו במבצרים ובמצודות במקומות שונים ברחבי הממלכה. לקראת מלחמה צורפו כוחות נוספים, אשר כללו מתיישבים החייבים בשירות צבאי תמורת חלקות הקרקע שקיבלו, חיילים שכירים שגויסו באופן מיוחד למלחמה, וכוחות ששלחו מדינות בעלות-ברית או שליטים מקומיים וערים שונות ברחבי הממלכה. צבא הקבע כלל הן חיילים ממוצא מקדוני ויווני הן חיילים מבני לאומים אחרים. היחידות של המתיישבים הצבאיים היו של אנשים ממוצא יווני ומקדוני, אם כי הצבא התלמי כלל במאה השנייה גם מתיישבים צבאיים ממוצא מצרי. השכירים גויסו ברובם מיוון ומאיה ומקרב בני עמים ושבטים שהיתה להם מומחיות צבאית, כגון קשתים וקלעים. ככל ששליטים מקומיים שלחו כוחות גדולים, כך גדל מספרם של חיילים שלא ידעו יוונית. לפיכך, מבחינה לשונית, אתנית ומקצועית, הצבאות ההלניסטיים, ובמיוחד הצבא הסלווקי, לא נהנו מהומוגניות, ואי-האחידות הפריעה להפעלה יעילה של הצבא.

גודלו של הצבא

במקורות שברשותנו מצויים נתונים מספריים על שלושה-עשר מקרים שבהם פעל הצבא החשמונאי — חמישה מהם בשנים הראשונות של המרד בהנהגת יהודה המקבי, וכל האחרים במשך השנים מאז עברה ההנהגה לידי יונתן ועד לתקופת שלטונו של אלכסנדר ינאי. נתונים מעטים אלה אינם מאפשרים לשרטט תמונה שלמה של גודל הצבא, ויש לבחון את אמינותם ואת משמעותם לגבי התפתחות הצבא, כושר פעולתו ופוטנציאל כוח-האדם שלו.

אין שום ידיעות על גודל הכוחות שעמדו לרשותם של מתתיהו ויהודה בפרק הזמן שבו פעלו נגד המתיוונים באזור גופנה. אף אין נתונים על צבאו של יהודה בקרבות נגד אפולוניוס, שהיה כנראה נציב שומרון, ונגד סרון שהיה כנראה מפקד סלווקי מקומי בשפלת החוף. מפקדים אלה לא יכלו להוציא למערכה כוחות גדולים, וסביר לשער שגם צבאו של יהודה היה צנוע בגודלו. על גודל צבאו של יהודה במערכת אמאוס יש שתי גירסאות. לפי ספר מקבים א, לאחר ששילח מן המחנה, לפי הנהג המקראי, בוני-בתים, מארסי-נשים, נוטעי-כרמים ורכי-לבב, הכוח שלו מנה 3,000 איש. ספר מקבים ב מוסר, שהיו אתו 6,000 איש, לאחר שהיראים עזבו. משתי הגירסאות משתמע, שפוטנציאל כוח-האדם של תומכי יהודה עלה על גודל הכוח שהשתתף בפועל במערכה. בהקשר זה ראוי

להזכיר שני נתונים אחרים: במאבקי הכוח שהתנהלו ביהודה עוד לפני גזירות השמד, ליסימאכוס ניסה במקרה אחד להכריע את יריביו כשלרשותו 3,000 איש; ובמקרה אחר יאסון השתלט לזמן מה על ירושלים כשלרשותו כוח של אלף איש. ניתן להסיק, שכוח של כמה אלפי איש נחשב למספיק כדי להתמודד על השליטה הפנימית ביהודה. ההצלחות הראשונות של יהודה גרמו להצטרפות של עוד ועוד תומכים, וכך לקראת מערכת אמאוס הכוח שעמד לרשותו היה בגודל שאיפשר לו להתמודד עם צבא סלווקי שנשלח על-ידי השלטון המרכזי. גירסה אחת על גודל הצבא הסלווקי במערכה זאת מוגזמת ביותר (40,000 רגלים ו-7,000 פרשים, לפי מקבים א), והיא בלתי-אפשרית לאור הידוע על גודלו של הצבא הסלווקי והתפקידים שהוטלו עליו באותו זמן. הגירסה השנייה (שתי רבבות לפי מקבים ב) נראית סבירה, אם המספר כולל גם כוחות של ערים הלניסטיות בשפלת החוף ובאדומאיה. עם זאת, הגירסה מפתיעה בשל נטייתו של ספר מקבים ב למסור נתונים מספריים מופרזים ובלתי-אפשריים על גודל הכוחות הסלווקיים. יהודה לא יצא לקרב פתוח במקרה זה, אלא ערך התקפת-פתע על הצבא הסלווקי שהתפצל, וכך זכה לנצחון. מזה עשוי אכן להשתמע, שצבאו סבל מנחיתות מספרית.

התעצמות הכוחות שעמדו לרשותו של יהודה באה לידי ביטוי בגודל הכוח שעליו פקד במסע הראשון של ליסיאס — 10,000 איש. הנתונים על גודל כוחו של ליסיאס בלתי-אפשריים (60,000 רגלים ו-5,000 פרשים לפי מקבים א; 80,000 רגלים ו'אלפי פרשים' לפי מקבים ב), ואין אפשרות לבקר אותם כדי לאמוד את יחסי הכוחות בין שני הצדדים במקרה זה. מכל מקום, יהודה זכה להצלחת-מה נגד ליסיאס, שנאלץ לחזור לאנטיוכיה. הנתונים הבאים קשורים למסעי המלחמה של יהודה ואחיו לאחר טיהור בית-המקדש. יהודה ויונתן יצאו לעבר-הירדן בראש 8,000 איש, ושמעון יצא לגליל עם כוח של 3,000 איש. לפי מגילת המקדש, שנכתבה כנראה בימי יוחנן, בנסיבות של מלחמת-מגן היה צריך להשאיר להגנת ערי הארץ כוחות לפחות בגודל דומה לאלה שפעלו כצבא השדה העיקרי. ואכן, כוח אחר נשאר ביהודה, הובס בקרב נגד גורגיאס, נציג אדומאיה, אשר בו נהרגו 2,000 איש. אפשר להסיק אפוא, שהמספר הכולל של לוחמים שיהודה יכול היה לגייס בשלב זה הגיע ל-20,000 בקירוב.

לקראת המסע השני שלו ליהודה יכול היה ליסיאס לגייס כוחות גדולים יותר מאשר במסע הראשון, אך הנתונים שמוסרים ספר מקבים א (100,000 רגלים ו-20,000 פרשים) וספר מקבים ב (110,000 רגלים ו-5,300 פרשים), מוגזמים ביותר ובלתי-אפשריים. יוסף בן-מתתיהו מוסר נתון נמוך יותר (50,000 רגלים ו-5,000 פרשים), שאיננו בלתי-אפשרי, אם הוא כולל גם חיל-גיוס מקומי מהערים ההלניסטיות של ארץ-ישראל. עם זאת, קשה לדעת מה מקורו של יוסף בן-מתתיהו במקרה זה. גם אם יש בנתוניו הגזמה כלשהי, הרי לנוכח הכשלונות הקודמים של הכוחות הסלווקיים, ליסיאס בוודאי הבין שיוכל להצליח רק אם יעמוד לרשותו צבא גדול. המקורות אינם מוסרים על גודל צבאו של יהודה בקרב שנערך ליד בית-זכריה במסע זה. מאחר שיהודה התייצב לקרב באופן גלוי, ולנוכח צבאו הגדול של ליסיאס, צריך להניח שאסף את כל כוחותיו או את מרביתם. הקרב הסתיים בתבוסה של הצבא החשמונאי, שרק נרמזת במקבים א, ויהודה ואנשיו נאלצו לברוח ולמצוא מקלט בהרי-גופנה.

התבוסה וחידוש הפולחן בבית-המקדש, שהותר על-ידי ליסיאס, בוודאי הביאו להתמעטות תומכיו של יהודה, שאכן לא ניסה כלל להתמודד עם באקידס במסעו הראשון ליהודה. אולם לאחר שהכוחות הסלווקיים העיקריים עזבו את הארץ, ערך יהודה שני קרבות נגד ניקנור, המפקד הסלווקי של ירושלים, ובשניהם ניצח. אין נתונים על הקרב הראשון, ולגבי הקרב השני, ליד חדשה, נמסר כי היו ברשותו 3,000 איש (לפי מקבים א) או 2,000 איש (לפי יוסף בן-מתתיהו). נתונים אלה נראים סבירים לאור הנסיבות, אך הם מצביעים על יחס של 3:1 לעומת הכוח הסלווקי (9,000 איש), שעליו מדווח יוסף בן-מתתיהו. בניגוד לנתון האבסורדי של מקבים ב (35,000 הרוגים לצבא הסלווקי), במאמץ מסוים ניקנור היה עשוי לאסוף כוחות בשיעור שעליו מדווח יוסף בן-מתתיהו, וראוי לציין שהמקורות (מקבים א ויוסף בן-מתתיהו) אכן מוסרים שהוא קיבל תגבורת. לעומת זאת, יחס הכוחות הנובע מן המספרים הנוגעים לקרב אלעשה, הוא אבסורדי. בתחילה מנה צבאו של יהודה 3,000 איש, אך רבים עזבוהו ובקרב השתתפו, לפי מקבים א ויוסף בן-מתתיהו, רק 800 לוחמים יהודים. צבאו של באקידס כלל 20,000 רגלים ו-2,000 פרשים, ובנסיבות של שנת 160 לפנה"ס יכול היה המלך הסלווקי דמטריוס הראשון להקצות כוחות בהיקף כזה לדיכוי המרד ביהודה. אבל מבחינתו של המנהיג החשמונאי, היה זה מעשה התאבדות לערוך 800 איש לקרב גלוי נגד צבא בגודל שעמד לרשות באקידס. לפיכך, הנתון המספרי על גודל צבאו של יהודה בקרב שבו נהרג, הוא בלתי-אמין.

הנתונים על הכוחות החשמונאיים מראים על גידול ממספר לא רב של לוחמים, אולי מאות אחדות, בתחילת המרד, לצבא של כמה אלפים לאחר ההצלחות הראשונות, ולפוטנציאל של שתי רבבות בשיא ההצלחה. ההתמעטות של הכוחות לאחר התבוסה נגד ליסיאס סבירה, ורק את הנתון על הקרב האחרון צריך לדחות מכל וכל. למרות הסבירות של ההתפתחות הזאת, ראוי להעלות הערות והסתייגויות אחדות כנגד קבלת המספרים כפי שהם. ראשית, כמעט כל המספרים, הן לגבי הצבא החשמונאי הן לגבי הצבא הסלווקי, מעוגלים, ובחלקם אפשר לראות השתקפות של מספרים מקראיים. שנית, המספרים על כוחות-צבא או אבדות בקרב נבעו במקרים רבים מהערכות, ולא מדיווחים מבוססים. שלישית, נטייתם של המחברים בעת העתיקה (כמו גם בתקופות אחרות) היתה להקטין את מספרי הכוחות 'שלנו' ולהגזים במספרי הכוחות 'שלהם'. לפיכך, גם כאשר המספרים נראים סבירים ואפשריים, אין ודאות שהם מציגים את הנתונים האמיתיים. עם זאת, הסתייגויות אלה אינן מחייבות דחייה של התמונה הבסיסית שמציגים המקורות לגבי עדיפות מספרית מסוימת (לאודווקא של פי שלושה או שניים) של הכוחות הסלווקיים לעומת הכוחות החשמונאיים.

ארבעה מספרים מדווחים על הצבא בתקופת מנהיגותו של יונתן. בקרב הגדול שערך נגד אפולוניוס ליד אשדוד מנה צבאו 10,000 איש. צבא יריבו כלל 3,000 פרשים, ועל מספר הרגלים נמסר כי היה זה 'חיל רב'. גודלו של הצבא החשמונאי במקרה זה זהה לזה של יהודה בקרב בית-צור במסע המלחמה הראשון של ליסיאס, אלא שאז היו אלה ככל הנראה כלל הכוחות שיהודה יכול היה לאסוף, ואילו עתה היה זה הכוח שיונתן בחר להוציא למערכה בהתאם לנסיבות. גם שליחת 3,000 איש לעזרת דמטריוס השני

באנטיוכיה מראה על הקצאת כוח בהתאם לנסיבות ספציפיות. לעומת זאת, מספר החיילים של יונתן, 40,000, במסעו נגד טריפון נראה מוגזם. סביר, שבמקרה זה המספר משקף את כלל הגברים בגיל השירות הצבאי ביהודה באותו זמן. בהנחה שצבא כזה מנה כ-23 אחוז מכלל האוכלוסיה — הנחה מקובלת על חלק מהחוקרים שעסקו בדמוגרפיה של העת העתיקה — כלל האוכלוסיה מנה בערך 170,000. אומדן כזה נראה סביר בהתאם לגודל השטח שנכלל באותו זמן תחת שלטונו של יונתן. מכל מקום, לאחר שטריפון שכנע את יונתן שאין פניו למלחמה, שילח זה את רוב הצבא והשאיר תחת פיקודו כוח של 3,000 איש, שנראה לו מספיק לנסיבות החדשות.

רוב המספרים האחרים הנמסרים במקורות עוסקים בכוחות-צבא שגויסו למערכה בהתאם לנסיבותיה, ולא בכלל כוח-האדם הצבאי של השליטים החשמונאים, כגון 2,000 החיילים ששמעון ביקש לשלוח לעזרת אנטיוכוס השביעי במצור על טריפון בדור, או 20,000 החיילים של בני שמעון בקרב נגד קנדבאיוס, מצביאו של אנטיוכוס. כך גם יש לראות את הנתונים על גודל צבאו של אלכסנדר ינאי בקרב נגד דמטריוס השלישי, שבא לעזרת המורדים היהודים — קרוב לעשרים אלף איש לפי גירסה אחת, או 26,200 איש לפי גירסה אחרת. לעומת זאת, הנתונים על גודל צבאו של ינאי במלחמתו נגד המלך תלמי התשיעי לאתירוס נראים מוגזמים — 50,000 ו-80,000 איש. הגירסה האחרונה בלתי-מתקבלת על הדעת, שהרי צבא בגודל כזה זהה לצבא הגדול ביותר הידוע בתקופה ההלניסטית, צבאו של אנטיגונוס הראשון בקרב איפסוס (301 לפנה"ס). יוסף בן-מתתיהו שמוסר ידיעה זאת, הסתמך על סופר הלניסטי, שרצה כנראה לפאר את הנצחון של המלך התלמי, שצבאו מנה רק 30,000 איש. גם המספר הנמוך יותר, 50,000, יכול לנבוע מכוונה להגזים בהיקף התבוסה של אלכסנדר, אף כי יכול היה לגייס כוח כזה מהממלכה שעליה שלט באותו זמן.

הנתונים הידועים מלמדים, שהצבא החשמונאי בתקופה שבין שמעון לאלכסנדר ינאי מנה בין 20,000 ל-50,000 איש במערכות-מלחמה גדולות. באופן כללי המספרים האלה נראים סבירים ואמינים, אף כי כנראה אינם מדויקים. אין שום ידיעה על גודל הצבאות שפעלו בתקופת שלטונו של יוחנן הורקנוס, שהיה אחד מגדולי הכובשים החשמונאים. לעומת זאת, יוסף בן-מתתיהו מביא ידיעה מעניינת על צבאה של שלומציון בקדמוניות, יג, 409: 'ברם גם האשה היתה נותנת דעתה על הממלכה וגייסה חיל שכירים גדול והכפילה את חילה עד שהפילה פחד על השליטים מסביב ולקחה מהם בני-תערובות'. בהכפלת החיל יוסף בן-מתתיהו עשוי להתכוון להגדלתו של הצבא, ששלומציון קיבלה לאחר מותו של ינאי. אין נתונים על מספר אנשי הצבא של ינאי סמוך למותו, אך מהסקירה עד כה ברור שצבאו כלל לפחות 20,000 איש, ומכאן שצבאה של שלומציון היה כפול במספר. צבאה האדיר של המלכה היה אפוא גורם מרתיע ואמצעי חשוב לניהול מדיניות החוץ, והיא אף לא נזקקה להפעיל אותו במלחמה ממש.

הרכב הצבא

הכוחות שלחמו תחת פיקודו של יהודה המקבי היו כמובן של מתנדבים, שפעלו מתוך מניעים דתיים ולאומיים, ולא של חיילים מקצועיים. הצורך להתמיד בלחימה ולאייש חיל-מצב במצודות, כפי שעשה יהודה בירושלים ובבית-צור, הביא להתהוות גרעין של צבא-קבע. בזמנו של יונתן התגבשה בוודאי ההפרדה בין צבא הקבע לבין כוחות המילואים, שגויסו מדי פעם בהתאם לצרכים. מצד אחד גדל מספר המצודות וחילות המצב שלהן, ומצד שני ניהל יונתן מלחמות במשך שנים רבות. 10,000 החיילים שלחמו בקרב אשדוד כללו, מן הסתם, בעיקר חיילים של צבא הקבע, אך אולי גם אנשי מילואים. סביר, כי 3,000 החיילים שנשלחו לעזרת דמטריוס השני באנטיוכיה, היו יחידה של צבא הקבע. לעומת זאת, המספר הרב של חיילים שבראשם יצא יונתן נגד טריפון, משקף מאמץ גיוס כללי של חיל המילואים. בהחלטת העם שאישרה את מנהיגותו של שמעון, נזכרים במפורש תשלום משכורת וחילות-מצב שהוצבו בערי המבצר של יהודה ובערים שנכבשו מן האויבים, יפו וגזר. יחידה אחת של צבא הקבע היתה משמר הראש של השליט. ייתכן, שאלף החיילים שנלוו אל יונתן כשבא לפגישה עם טריפון בעכו, היו חיילי היחידה הזאת, אף כי לראשונה היא נזכרת במפורש בזמנו של אריסטובולוס הראשון. כללו של דבר, חיילי יחידה זאת, חילות המצב ויחידות נוספות שהוצבו במקומות שונים, היו צבא הקבע.

הצבאות ההלניסטיים כללו חיילים-מתיישבים: כלומר, אנשים שקיבלו חלקות-קרקע. ובתמורה היו חייבים לשרת בצבא. הם קיבלו הכשרה צבאית יסודית, אך באופן רגיל גרו ביישובים שבהם נמצאו חלקות הקרקע שלהם. כאשר התעורר הצורך, הם גויסו לשירות צבאי פעיל. אפשר שגם בממלכה החשמונאית פעלה שיטה כזאת, אלא שאין לנו שום מידע של ממש בעניין זה. סביר יותר, שבהתאם לנוהג המקראי, השליטים החשמונאים ראו את השירות בצבא כחובה המוטלת על כל גבר הכשיר לכך מבחינת גילו וכושרו הפיסי. אנשים כאלה נקראו לשרת בצבא בזמן מלחמה, ואף יש לשער שהשליטים החשמונאים ראו במלחמותיהם מלחמות-חובה. חיל המילואים יכול היה לכלול אפוא את כל הגברים היהודים שענו לדרישות הגיל והכושר הפיסי. אבל גם בעניין זה אין לנו שום ידיעות על הנהגת שיטה כלשהי של הכשרה צבאית או על ארגון שיטת הגיוס. מגילת מלחמת בני אור מכילה תקנות של שירות צבאי, שנחשב לבני העדה כשירות חובה. הגיוס לשירות פעיל התבסס על החלוקה לשבטים ולרישום הגברים ביחידות בסיסיות. כל שנה גויסו, לפי תור, כמה יחידות לניהול המלחמה באויבים. החלוקה לשבטים כמובן לא היה לה שום קשר עם החברה היהודית בתקופת הבית השני, ואף אי-אפשר לדעת אם פרטים אחרים בשיטת הגיוס המתוארת במגילה זאת, או במגילת המקדש, דמו לשיטת הגיוס החשמונאית. בכל זאת המגילות האלה מספקות עדות לכך, שחובת השירות הצבאי היתה מקובלת, ושביצועה חייב קביעת תקנות של גיוס וזמני שירות בפועל. אם בני הכת של מגילות ים-המלח חשבו במושגים כאלה, קל וחומר שכך עשו גם השליטים החשמונאים. בדור הראשון כלל הצבא החשמונאי רק חיילים יהודים. הראשון שגייס חיילים שכירים לא-יהודים היה יוחנן הורקנוס, אך אין אנו יודעים מתי החל בכך. גם לאומיותם של שכירים אלה אינה ידועה, ולא ידועים תנאי השירות ומטרות הגיוס שלהם. גיוסם של

חיילים נכרים מפתיע, שהרי יוחנן נקט מדיניות של גיור התושבים באזורים שכבש, כגון באדומאיה. ניתן רק להעלות השערות על המניעים לגיוסם, כגון הצורך בבעלי כישורים צבאיים מיוחדים, או הקרע בין יוחנן לפרושים, שבעטיו הוא מצא לנכון להחזיק חיילים, שנאמנותם לא תתערער בגלל המחלוקות הפנימיות. אלכסנדר ינאי גייס שכירים מפסידיה וקיליקיה שבאסיה הקטנה, וכן יוונים וכנראה גם תראקים. הוא נמנע מלגייס 'סורים', והכוונה כנראה למתיישבים היוונים-מקדונים, שעליהם נסמך במידה רבה הצבא הסלווקי בעבר. כאשר המורדים היהודים נגדו הזמינו לעזרתם את המלך הסלווקי דמטריוס השלישי, קרוב למחצית מצבאו הורכבה מחיילים שכירים לפי גירסה אחת, וקרוב לשליש לפי גירסה אחרת. ברור שלא המחסור בכוח-אדם, אלא המחלוקת עם הפרושים גרמה להזדקקות לשכירים זרים. גם אלמנתו שלומציון המשיכה להסתמך על שירותם של שכירים זרים, אלא שלאומיותם אינה ידועה. אריסטובולוס השני, בנו של ינאי, גייס חיילים מלבנון, מהטראכון ומנסיכויות שכנות אחרות. עיקרו של דבר, מאז זמנו של יוחנן כלל צבא הקבע החשמונאי חיילים שכירים באופן קבוע. מבחינה זאת, השליטים החשמונאים פעלו בהתאם לנומרות המקובלות בצבאות ההלניסטיים.

נשק וטקטיקה

בשנים הראשונות של המרד החשמונאי סבלו המורדים ממחסור בכלי-נשק. הם השתמשו באבנים, בקלעים, בכלי-הטלה שונים, כפי שעלה בידם לאלתר ולהכין. גם יהודים שהתקוממו נגד יורשי הורדוס והרומאים בתקופה שעד פרוץ המרד הגדול, השתמשו בעיקר בקלעים, באבנים ובכלי-הטלה, המאפיינים את דרכי הפעולה של לוחמים לא-סדירים. כלי-נשק כאלה היו יכולים להיות יעילים בתנאי קרב מסוימים ותוך ניצול תנאים טופוגרפיים מתאימים, כגון התקפות-פתע ומארבים. הנצחונות הראשונים נגד אפולוניוס וסרון הושגו ללא ספק הודות לאמצעים ושיטות כאלה. וההיכרות הטובה עם תנאי השטח סייעה ליהודה המקבי לתכנן היטב את המארבים. הודות לנצחונות אלה תפסו המורדים כלי-נשק של האויבים שהובסו, אך כאלה לא היה די. המחסור בכלי-נשק הכביד על הכוחות החשמונאים גם בקרב אמאוס, שבו השתתפו כוחות גדולים יותר, ושגם בו הצליח המצביא החשמונאי לתקוף את האויב בהפתעה. המעלה החשובה של כלי-נשק אלה היתה בכך, שהיא איפשרה למשתמשים בהם לפגוע באויבים מרחוק ללא צורך להגיע לקרב פנים-אל-פנים. ההימנעות מקרב-מגע ניטרלה את הנחיתות של כוחות החשמונאים בשלב זה, הן בנשק-תקיפה הן בנשק-מגן, כלומר מחסור או העדר של רומחים וחרבות, קסדות, מגינים ושריון-חזה.

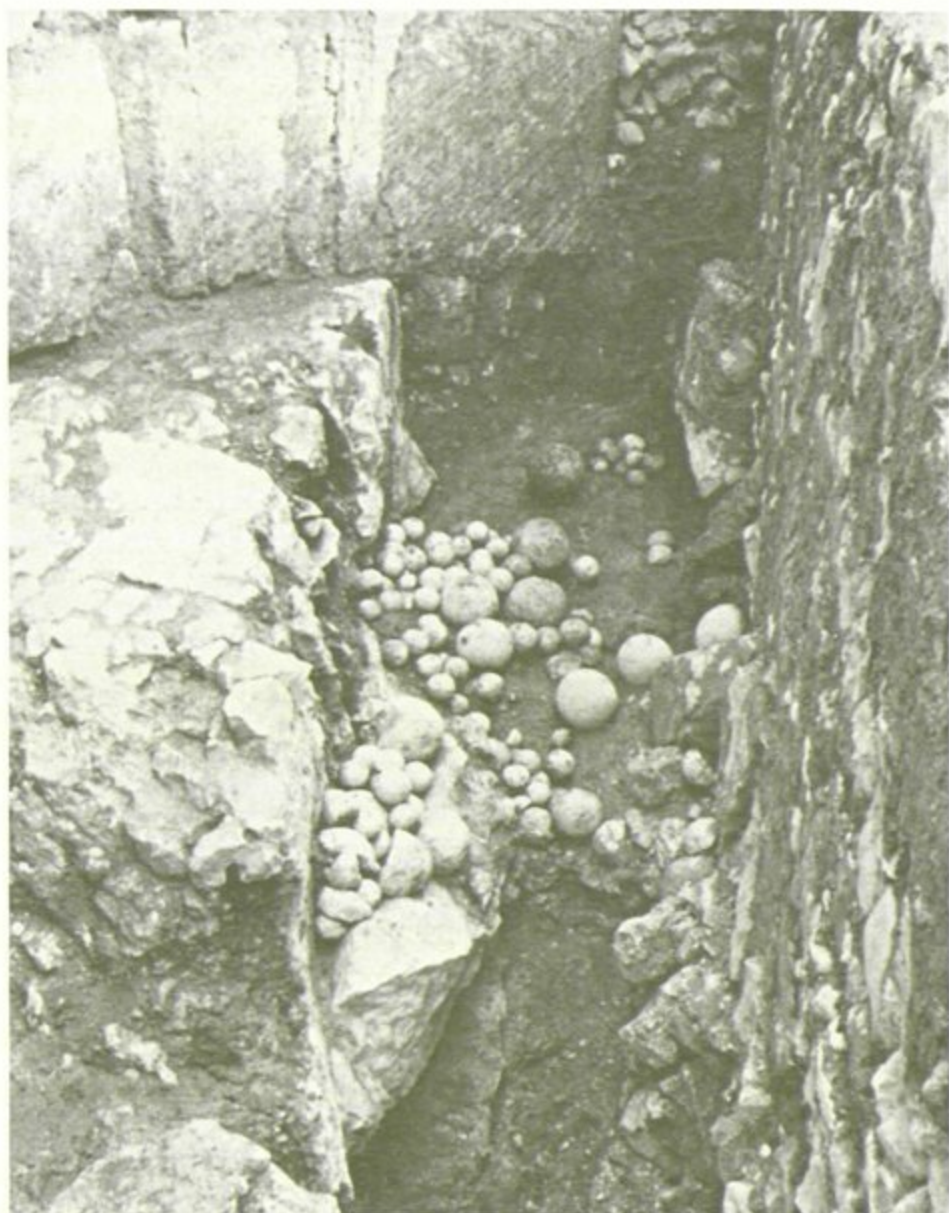
ההצטיידות בכלי הנשק של האויבים שהובסו, עניין שנוכר פעמים אחדות במקורות, היתה דרך אחת לשיפור המצב. מן הסתם, יהודה ואנשיו פעלו גם בדרכים אחרות, כגון רכישת נשק ממקורות זרים וייצור עצמי, אלא שאין על כך מידע ואף אין ידיעות על כלי הנשק שבהם השתמשו אנשי צבאו של יהודה בקרבות בבית-זכריה, שלמה, חדשה ואלעשה. על יונתן נאמר במפורש שהוא דאג לייצור נשק, החשיבות של עניין זה מבחינה צבאית ופוליטית גם יחד בולטת באיגרת של דמטריוס הראשון ליונתן, שבה נתן לו את הסמכות

לאסוף צבא ולהכין נשק; והנושא עולה שוב במכתב ששלח אנטיוכוס השביעי לשמעון, שבו הסמיך את השליט החשמונאי לטבוע מטבעות והכיר בזכותו להחזיק בכלי הנשק שצבר. עם זאת, בכל הידיעות על ייצור נשק, רכישתו וצבירתו אין שום פרטים על הסוגים של כלי הנשק.

ההעדר הכמעט מוחלט של מידע על כלי הנשק שבהם לחמו חיילי הצבאות החשמונאיים בקרבות השדה הגלויים נגד צבאות סלווקיים ואחרים, מקשה על הכרת הטקטיקה שלהם. מן הידיעה ש-3,000 החיילים ששלח יונתן לעזרת דמטריוס השני באנטיוכיה הצטיינו כזורקי כידונים ניתן להבין, שיחידות של חיילים קלי-נשק המשיכו לשמש מרכיב מהותי וחשוב גם לאחר זמנו של יהודה המקבי, כאשר צבאות חשמונאיים פעלו מחוץ ליהודה ושימשו אמצעי חיוני לניהול מדיניות חוץ תוקפנית. השאלה המרכזית היא, האם הצבאות החשמונאיים אימצו לעצמם את הטקטיקה ושיטות הלחימה שאפיינו את הצבאות ההלניסטיים, וקודם לכל את מבנה הפאלאנקס, כולל כלי הנשק של לוחמיה ודרך לחימתם. המקורות אינם מספקים תשובה ישירה וברורה לשאלה זאת.

גודל היחידות של הצבא החשמונאי היה עשוי לעזור לבחון את שאלת הטקטיקה. ספר מקבים א מוסר, שיהודה מינה שרי אלפים, שרי מאות, שרי חמישים ושרי עשרות לקראת מערכת אמאוס, ומכאן אפשר היה ללמוד על גודל היחידות. אולם במקרה זה ברור שהמחבר כתב בהשראת נוהג מקראי, וכנראה גם רצה לעורר בקוראיו זכרי דברים מקראיים. הנתונים המספריים על הצבאות שפעלו בפיקודו של יהודה (1,000, 2,000, 3,000), יכולים להתפרש כך, שהיחידה הבסיסית מנתה אלף איש, ושעוצבות גדולות יותר הורכבו מצירוף של כמה יחידות כאלה. אולם אין שום ייחוד בקיום יחידה של אלף איש, שהרי היא יכולה להתאים למודל מקראי והלניסטי כאחד. גם הגיוס של חיילים שכירים אינו מלמד על לוחמה בשיטת הפאלאנקס, שהרי החיילים מפסידיה, מקיליקיה, מהלבנון ומתראקיה היו קלים או חצי-כבדים, ואפילו היוונים לא היו בהכרח כבדי-נשק.

התשובה לשאלה שהועלתה מתבססת על רמזים וידיעות אחדות במקורות ושיקולים כלליים. ראשית, הידיעות הכלליות על ההצטיידות בנשק האויב שנתפס כשלל מלחמה, מלמדות על השאיפה של הלוחמים החשמונאים לאמץ לעצמם את כלי הנשק המשובחים של האויב, הן לתקיפה והן להגנה. שנית, יש ידיעות מפורשות שכבר בימי יהודה המקבי, גם כאשר נעשה נסיון לצור על החקרה וגם בזמן המצור ששם ליסיאס על ירושלים, היו לצבא החשמונאי קטאפולטות ובליסטראות. דומה, שיהודה לכד כלי-ארטילריה כאלה במסע המלחמה בעבר-הירדן. ראוי להזכיר, שגם בזמן המרד הגדול לכדו היהודים כלי-ארטילריה מאויביהם והפעילו אותם בזמן המצור על ירושלים (70 לספירה). גם יונתן הפעיל כלי-ארטילריה כאשר שם מצור על החקרה. שמעון השתמש בארטילריה לכיבוש בית-צור, ובמגדל-מצור נייד לכיבוש גזר. עדויות אלה מלמדות על שאיפה לנצל את האמצעים המפותחים של הטכנולוגיה הצבאית היוונית לחיזוק הצבא החשמונאי. שלישית, כל עוד הסתפקו החשמונאים בתקיפות מן המארב, בהתקפות-פתע, בלחימה במקומות לא נוחים למעבר של צבא סדיר ובמועדים לא צפויים הם לא נזקקו לארגון וטקטיקה מתקדמים. לחימה בשיטות ובתנאים אלה אפיינה הרבה מקרבותיו של יהודה נגד צבאות סלווקיים ובני עמים שכנים, וכנראה גם את אלה של יונתן בשנים הראשונות



אבני בליסטראות שנתגלו בחפירות המצודה בירושלים

לאחר מות אחיו. אולם קשה להעלות על הדעת שהיו מתייצבים לקרבות־שדה גלויים נגד צבאות סלווקיים ותלמיים, שכללו גם פרשים, בהסתמכם רק על שיטות הלחימה האופייניות להפעלת כלי־נשק לתקיפה מרחוק. לפיכך, יש לפרש את ההתייצבות לקרב־שדה גלוי כעדות לשינויים בשיטות הלחימה, וטבעי ביותר היה לבססם על יסודות של טקטיקה הלניסטית. מבין הקרבות של יהודה המקבי, נראה שקרב אלעשה היה קרב־שדה גלוי, ומסתבר אפוא שכבר בזמנו חלו שינויים בשיטות הלחימה. מהותם והיקפם של השינויים נעלמים מאתנו, וכך אין לדעת אם הוא ניסה לארגן פאלאנקס או הסתפק בהקמת יחידות של חיילים חצי־כבדים, אשר אפשר שנראו לו מתאימים יותר ללחימה בתנאים ההרריים של יהודה.

הידיעות העקיפות והשיקולים על הכנסת ארגון וטקטיקה של צבאות הלניסטיים מוכחים גם לגבי יונתן: התחמשות וצבירת נשק, שימוש בארטילריה וקרבות-שדה גלויים, במיוחד הקרב נגד אפולוניוס ליד אשדוד, שתיאורו כולל ידיעה שניתן לפרשה כמרמזת ללוחמת פאלאנקס. בעניין זה יש להביא בחשבון שלושה נתונים נוספים: אלכסנדר באלאס מינה את יונתן למושל אזרחי וצבאי של מדינת יהודה, נושא משרה מטעם השלטון הסלווקי; בזמנו של יונתן התבסס הגרעין של צבא קבע; יונתן נקט מדיניות חוץ תוקפנית להרחבת הטריטוריה של המדינה החשמונאית, והכוח הצבאי היה המכשיר העיקרי להוצאתה לפועל. יונתן הביא אפוא להתעצמות של הצבא החשמונאי והיה אחראי לארגון מוסדותיו, תוך שהוא מנסה להפיק יתרונות משיתוף-פעולה עם המלכים הסלווקיים. כל העדויות והשיקולים מצביעים על כך, שיונתן הכניס לצבאו שיטות לוחמה וטקטיקה של הצבא הסלווקי. עם זאת, למרות הרמזים, העדויות העקיפות והשיקולים על קבלת המודל של צבא הלניסטי בצבא החשמונאי, צריך להודות שהמקורות הקיימים הנוגעים בקרבות של הצבא החשמונאי אינם מכילים תיאור של לוחמת רגלים המצוידים ברומחים הארוכים והכבדים, שהיא השיטה הטיפוסית והייחודית לצבאות היווניים והמקדוניים בתקופה ההלניסטית. זאת ועוד, ידיעה מפורשת על יחידות פרשים בצבא החשמונאי נזכרת לראשונה לגבי הקרב של בני שמעון נגד קנדבאיוס. פרשים אלה לא הוצבו בכנפיים של מערכת הקרב, כנהוג במערכת קרב הלניסטית טיפוסית, אלא שולבו יחד עם יחידות חיל הרגלים. אפשר, שגם במקרים אחרים המצביאים החשמונאים לא נצמדו באופן עיוור לנוהלי הלחימה של הצבאות ההלניסטיים.

ביצורים וחילות-מצב

בתקופת השלטון התלמי, ואחר-כך בתקופת השלטון הסלווקי, נבנו חומות לערים והוקמו מבצרים, מצודות ומגדלים מבוצרים במקומות שונים בארץ-ישראל. הביצורים והמעוזים האלה ידועים מן המקורות הכתובים, והממצאים הארכיאולוגיים מסייעים במידת מה להבנת היבטים טכניים, ארכיטקטוניים וצבאיים של המבנים האלה. המקומות המבוצרים שימשו בסיסים לשליטה על אוכלוסיה מקומית, לחסימת צבאות פולשים ולניתוק קווי התחבורה שלהם, ויכלו לפעול כמרכזי התנגדות לאויב. התיאורים שנשתמרו על מסעי המלחמה של אנטיוכוס השלישי בארץ-ישראל ובסביבתה במהלך המלחמה הסורית השלישית (217-220 לפנה"ס) מדגימים את התפקוד של הביצורים בכמה הזדמנויות ואת הצורך לכבוש אותם כדי להשיג שליטה בארץ. רוב הביצורים האלה נבנו מחוץ לאזור יהודה, שמנקודת הראות של השלטון הזר לא נודעה לה חשיבות צבאית רבה. ידיעה מפורשת יש על ירושלים, שהוקפה חומות; היתה בה מצודה והוחזק בה חיל-מצב. רק לאחר תבוסת יהודה המקבי בקרב אלעשה נפנה באקכידס להקים רשת של מבצרים, שנועדו להבטיח את השליטה בקווי התחבורה המובילים לירושלים ואת הפיקוח ההדוק על האוכלוסיה המקומית. הביצורים החדשים נבנו בירושלים, יריחו, בית-צור, גזר, אמאוס בית-חורון, בית-אל ובעוד שלושה מקומות. באחדים מן המקומות האלה היו ביצורים עוד קודם לכן, ובאקכידס רק חיזק והוסיף עליהם.

כבר יהודה המקבי הבין את החשיבות הרב־תכליתית של ביצורים וחילות־מצב, במידה לא מעטה מאחר שלמד להכיר, תוך נסיון מלחמתי, את הביצורים של השלטון הסלווקי ושל ערים בארץ־ישראל. הוא עצמו ביצר את הר־הבית בחומות ובמגדלים ואת בית־צור, שיכלה לשמש בסיס לפעולות נגד אדומאיה. יונתן חזק ביצורים קיימים, בנה ביצורים חדשים והציב כוחות־צבא בירושלים ובמקומות אחרים ביהודה ובכמה ערים שכבש מחוץ לה. אחיו שמעון וכל יורשיו עד קץ השלטון החשמונאי המשיכו במדיניות זאת בכל האזורים של ארץ־ישראל שהשתלטו עליהם. היו מבצרים שזכו לתשומת־לב רבה בדור הראשון של החשמונאים, כגון גזר ובית־צור, אלא שעם התרחבות המדינה החשמונאית איבדו מחשיבותם הצבאית והפוליטית, ולכן ביצוריהם הוזנחו ולא הוסיפו להחזיק בהם חילות־מצב במאה הראשונה לפנה"ס. כאשר אריסטובולוס השני יצא למאבק נגד אחיו הורקנוס השני, הוא השתלט על 22 מצודות, שלא כללו אחדות מהחשובות ביותר: מכור, הורקניה, אלכסנדריון ובארים (המצודה החשמונאית בירושלים). נראה, שבאותו זמן היו



המגדל החשמונאי (מלפנים) שנתגלה בצמוד למגדל הישראלי (מאחור) בעיר העליונה בירושלים

לפחות 30 מצודות עיקריות עם חילות-מצב ברחבי הממלכה החשמונאית. המספר הכולל של המצודות הממלכתיות, העיקריות והמשניות, במשך התקופה החשמונאית כולה היה גדול בהרבה.

כל השליטים החשמונאים עסקו בביצור ירושלים, בין אם חיזקו ביצורים קיימים ובין אם בנו ביצורים חדשים. היסודות העיקריים בביצורים של ירושלים כללו את החומות של הר-הבית, הבאריס מצפון להר-הבית, החומות של עיר דוד, החומה הראשונה וכנראה גם החומה השנייה. הביצורים של הר-הבית, עיר דוד והחומה הראשונה נבנו וחוזקו בדור הראשון של החשמונאים. על הצלחתם מעידה העובדה, שכאשר אנטיוכוס השביעי התקיף את ירושלים בתחילת שלטונו של יוחנן הורקנוס, לא היה יכול לגבור על הביצורים ונאלץ לשים הסגר על העיר. במקומות שונים לאורך החומות נבנו מגדלים, וסביר שהם יכלו לשמש בסיסים להפעלת ארטילריה. החומות, המגדלים והמצודה החשמונאית הוקמו במקומות ובתוואים הנכונים מבחינה טופוגרפית, והורדוס ששקד על ביצור ירושלים, כמעט שלא שינה מהתכנית החשמונאית. לא היה מקום אחר שהחשמונאים השקיעו כה הרבה משאבים ומאמצים בביצורו, והדבר מוכן. ירושלים היתה המרכז הדתי והפוליטי של הממלכה, והם עשו ככל שיכלו להבטיח את השליטה בה כנגד יריבים מבית ולהגן עליה כנגד אויבים זרים.



מבצר דוק, מעל מנזר קאראנטל שממערב ליריחו

מקום אחר ביהודה שבו נבנו ביצורים אחדים, היה יריחו. כאן הם בנו ארמון מבוצר ליד הערוץ של נחל פרת (תולול אבו אל-עלאיק), וכנראה שלוש מצודות (דוק, טאורוס ותרקס) בהרים הקרובים (קרנטל, תל אל-עקבה). הארמון והאחוזה רחבת הידיים שלידו, שימשו משכן נוח בעונת החורף, והמצודות נועדו להבטיחו. ייתכן, שבנוסף לגזר ובית-צור, בוצרו ואוישו בחילות-מצב לפרק-זמן מסוים כמה מקומות אחרים מבין אלה שביצר באקכידס. עוד ראוי להזכיר את עיר המבצר חדיד שבנה שמעון בשפלת-יהודה, את המצודה המדברית הורקניה שבנה אלכסנדר ינאי, את קצר אל-יהוד שהוא מבנה מבוצר סמוך לחוף הצפוני של ים-המלח, שאולי שימש מעגן ימי, את המגדל המבוצר בגבעת-שאול ואת המצודה בחורבת מצד, שניהם ביצורים על הדרך שהובילה מירושלים ליפו. מעטות למדי הידיעות על הביצורים באדומאיה, שיוחנן הורקנוס כבש וגייר את תושביה. יונתן או אלכסנדר ינאי עשו את מצדה למעוז חשמונאי, אך עד היום לא התגלו שם שרידי ביצורים מהתקופה החשמונאית. מקומות אחרים שכנראה היו בהם ביצורים ואוישו בחילות-מצב, היו אדורה, מרשה, חורשה ותל ערד. בשומרון אפשר לציין את



מבצר אלכסנדריון בקרן סרטבה

העיר השומרונית על הר-גריזים ואת העיר ההלניסטית סמריה, שאת שתיהן כבש יוחנן הורקנוס, את המבצר אלכסנדריון שבנה ינאי, וכמה מצודות ומצדים שהתגלו בסקרים ארכיאולוגיים, כגון חירבת פירדוסי, כפר חריס וחירבת אל-עורמה. כיבוש יפו על-ידי יונתן ושמעון היה ההתחלה של ההשתלטות על הערים המיוונויות של מישור החוף, תהליך שהשלימו בעיקר אלכסנדר ינאי. רק אשקלון לא נפלה בידי החשמונאים. נראה, שעם המקומות שבהם היו ביצורים וחילות-מצב נמנו עזה, אשדוד, יבנה, ארתוסה (ליד ראש-העין), יפו, תל מיכל (צפונה לשפך הירקון), מגדל שרשון (קיסריה) ודור.

בכיבוש עמק בית-שאן החל יוחנן הורקנוס; בכיבוש הגליל וגיוור תושביו הייטורים החל בנו אריסטובולוס הראשון; וינאי המשיך והשלים את תהליך ההשתלטות על צפון הארץ. ביצורים וחילות-מצב נמצאו ככל הנראה בבית-שאן, גבע (ליד שער העמקים), רוממה (על הר-הכרמל), הר-תבור, יודפת, ציפורי, חורבת תופניה (בחבל תפן) וגוש-חלב. יוחנן הורקנוס הרחיב את תחום השלטון החשמונאי לעבר-הירדן בכובשו חלק גדול ממואב. לאחר סדרה ארוכה של קרבות, שנמשכה כעשרים שנה, הצליח ינאי להשלים את הכיבוש של טריטוריה שהשתרעה מדרום-מזרח ועד רמת הגולן. הערים והמבצרים שבהם החזיק כוחות-צבא כללו, בין היתר, את חשבון, מידבא, מכזור, מצודות ליד פילדלפיה (רבת-עמון), גרש, דיון, אבילה, גדר, סוסיתא, פחל, גמלה, וסלווקיה בגולן.

לא קשה להבין את המניעים והמטרות של החשמונאים בהקמת הביצורים, אף כי מעטים מאוד הדברים המפורשים על אודות נושא זה במקורות הספרותיים. המצודות, החומות והמגדלים נבנו כמענה צבאי לשני סוגים של בעיות או מטרות: רבים מהם שימשו בסיסי-פעולה לפיקוח ושליטה על אוכלוסיה מקומית, שלא היה אפשר לסמוך על נאמנותה, לאכיפת חוק וסדר ולהבטחת התנועה בדרכים. צריך לזכור, שהחשמונאים הציעו שתי אפשרויות לאוכלוסיה המקומית באזורי ארץ-ישראל שכבשו – גיוור או הגירה. הייטורים בגליל, האדומים באדומאיה וכנראה גם חלק מהאוכלוסיה המקומית בטרטוריות של הערים המיווונות והאחרות הסכימו להתגייס. מובן, שהחשמונאים לא יכלו לסמוך מייד על נאמנותם, וגם לא על זאת של השומרונים שדבקו באמונתם. לפיכך, היה צריך להחזיק מצודות וחילות-מצב בהרבה מקומות בתוך הארץ. מצודות וביצורים אחרים נועדו לשמש בסיסים להגנה או לתקיפה של אויבים מבחוץ, ונמצאו סמוך לגבולות החיצוניים של הממלכה. עם זאת, גם הביצורים שנועדו למטרות של בטחון פנימי, יכלו בעת הצורך לשמש מעוזים נגד אויבים חיצוניים. האויבים החיצוניים העיקריים היו האדומים, הייטורים והערים המיווונות של ארץ-ישראל עד שהוכנעו, שליטים סלווקיים וגם הנבטים מזמנו של אלכסנדר ינאי. מבחינת חוסן הביצורים, ירושלים, אלכסנדריון, הורקניה ומכזור נבדלו משאר המקומות. ירושלים היתה הבירה השלטונית והמרכז הדתי של הממלכה, ולכן זכתה להגנה מסיבית. שלושת האתרים האחרים שכנו במקומות מבודדים ונהנו מיכולת הגנה טבעית מצוינת הודות למיקומם בפסגות של גבעות בעלות מורדות תלולים. הביצורים הגבירו את יכולת ההגנה עליהם, ובהם שוכנו אוצרות הממלכה. בעת הצורך יכלו השליטים למצוא בהם מנוחה או מקלט, ולכן נבנו בהם בנייני-פאר.

שרידי הביצורים שנתגלו מלמדים, שהבונים הושפעו הן ממסורות בנייה מקומיות הן מסגנונות בנייה יווניים. היו מקומות שבהם החשמונאים ירשו והחזיקו ביצורים שנפלו בידיהם עם הכיבוש, והיו אחרים שבהם הבנייה היתה כולה שלהם. מכאן ברור, שלא היתה אחידות בתכנון ובסגנון הבנייה. הביצורים גם לא נבנו על-פי תכנית כוללת, שהרי הם הוקמו – או הוזנחו – במשך עשרות שנים, יחד עם תהליך ההרחבה של המדינה החשמונאית. ההחלטות על בנייה או החזקה של ביצורים היו קשורות לבעיות של מקום או אזור מסוים. היו שיקולים בסיסיים שהשפיעו על החלטות אלה, אולם התפרוסת הכוללת של הביצורים אינה משקפת תפיסה אסטרטגית כוללת של החשמונאים.

סיכום

בנסיונות של חוקרים להסביר את ההצלחות הצבאיות של יהודה המקבי ואת יכולתו להקים צבא בפרק-זמן כה קצר, אפשר להבחין בשתי גישות שונות. לפי הגישה האחת, יהודה היה מנהיג כריזמטי בעל כשרונות צבאיים מלידה, שהצליח להפוך את ציבור תומכיו הנאמנים לכוח צבאי מאומן וממושם; והם, בלהט אמונתם הדתית וקנאותם הלאומית, לחמו ללא חת גם נגד אויב שעלה במספר ובנסיון. יהודה מיצה עד תום את היכרותו עם השטח על-מנת לנהל את הקרבות בתנאים הנוחים ביותר לכוחותיו. לפי הגישה האחרת, לכוחות הסלווקיים שפעלו נגד יהודה לא היה יתרון מספרי, ופעמים אף סבלו מנחיתות מספרית. הצבא של יהודה נעזר בנסיון הצבאי של חיילים יהודים ששירתו בעבר בצבאות הלניסטיים. הם אימנו ותרגלו את אנשיו של יהודה בשיטות-לוחמה הלניסטיות, וכך עלה בידו להקים צבא הלניסטי טיפוסי. עם זאת, גם לפי גישה זאת, סבלו כוחותיו של יהודה ממחסור בכלי-נשק בשלב הראשון של המרד, ורק בשלב השני, לאחר טיהור בית-המקדש, תורגלו, חומשו ואורגנו הכוחות כצבא הלניסטי לכל דבר, כולל יחידות פאלאנקס ופרשים. הסברנו לעיל, שהנתונים על גודל הצבאות הסלווקיים שפעלו נגד יהודה הם בלתי-אפשריים או מוגזמים, ועם זאת סביר כי בדרך-כלל היה להם יתרון מספרי. ציינו את האפשרות שיהודה ניסה להכניס שיטות-לוחמה הלניסטיות, אך גם את העדר הראיות לכך, פרט לשימוש בארטילריה. יש להדגיש, שאין שום ידיעה של ממש על פרשים בצבאו של יהודה, ואף לא על סיוע מיהודים ששירתו בצבא הלניסטי. כללו של דבר, מידת ההלניזציה של הצבא בזמנו של יהודה אינה ברורה, ולעומת זאת אין סיבה להמעיט בחשיבות מנהיגותו של יהודה ושל מניעי אנשיו להצלחה הצבאית.

עדויות ושיקולים שונים מצביעים על כך, שהצבא החשמונאי שהוקם מחדש ואורגן על-ידי יונתן, אימץ שיטות-לחימה ומוסדות של הצבאות ההלניסטיים. גם יורשי יונתן המשיכו במגמה זאת, שמאפייניה העיקריים כללו שימוש בחיל-שכירים; טקטיקה המתבססת, כנראה, על לחימת פאלאנקס; טכניקות וכלי-מצור יווניים; ויסודות של בנייה הלניסטית בביצורים. השליטים החשמונאים גם השכילו ליצור מנגנון גיוס נאות, שהבטיח את כוח-האדם הדרוש להחזקת צבא-קבע. כמעט כל השליטים החשמונאים התגלו כמצביאים מוכשרים. הם נקטו מדיניות חוץ תוקפנית כדי להרחיב את שטח ממלכתם, והצבא שהקימו והחזיקו היה מכשיר יעיל להשגת מטרה זאת. תחת הנהגתם, הצבא שבא תחת השפעה יוונית, היה גורם שתרם לירידת האימפריה הסלווקית, אשר במסגרתה נעשה כה הרבה להתפשטות התרבות היוונית במזרח.



מ' אבי-יונה, 'הקרבות שבספרי החשמונאים', מסות ומחקרים בדיעת הארץ, ירושלים-תל-אביב תשכ"ד, עמ' 57-68.

ב' בר-כוכבא, מלחמות החשמונאים — ימי יהודה המקבי, ירושלים תשמ"א.

א' גילי, 'עם מי נלחמו החשמונאים?', מולד, 218 (תשכ"ח), עמ' 168-185.

I. Shatzman, *The Armies of the Hasmonaens and Herod*, Tübingen 1991.

מרד החשמונאים ומקומו בתולדות החברה והדת היהודית

מנחם שטרן

בעשור הרביעי של המאה השנייה לפנה"ס, שעה שגורלו המדיני של עולם הים התיכון נחרץ על-ידי נצחון הרפובליקה הרומית על מקדוניה בקרב פידנה (168 לפנה"ס) ועל-ידי התערבותה המדינית במצרים, אירעו ביהודה מאורעות כבירים, אשר תוצאותיהם היו עתידות לקבוע את האופי הרוחני של המזרח הקרוב ושל אירופה. המאורעות ביהודה היו יוצאי-דופן בתולדות העולם העתיק בכך, שהיתה כרוכה בהם רדיפה דתית כוללת של אומה שלמה, שהפכה תוך זמן קצר למלחמת דת ולעימות אידיאולוגי, בלי כל קשר למטרתה המקורית. היא נראתה באור זה על-ידי האנשים שהיו פעילים בתקופת המשבר עצמה, וכך הובנה משמעותה על-ידי היהודים והגויים שהושפעו מחוויות הרדיפות ומהמרד שבא בעקבותיהן.

הגזירות של אנטיוכוס הרביעי אפיפנס (175-164 לפנה"ס) נגד הדת היהודית הוטלו בזמן שיוקרתה של השושלת הסלווקית כבר שקעה במידה רבה מאוד. המפלה שנחל אביו של אפיפנס, אנטיוכוס השלישי, מידי הרומאים, וחווה השלום שסיים את המלחמה, הגבילו את שטח הממלכה וצמצמו את יכולתה הצבאית. כאשר אנטיוכוס הרביעי, אחרי מאבק, הבטיח לעצמו את שלטונו על אנטיוכיה, מצא עצמו מלך של מעצמה, אשר על-אף היותה עוד חזקה, היתה קטנה בממדיה מאשר בעבר, פחות עשירה, ויוקרתה נפגמה. עתה, כל אימת שהתעוררה בעיה מדינית חשובה, היא היתה חייבת, כמו המדינות האחרות של המזרח ההלניסטי, להתחשב בתגובתה האפשרית של הרפובליקה הרומית.

במשך כל ימי מלכותו ניהל אנטיוכוס פעילות נמרצת בתחום המדיני ובתחום הצבאי במטרה לחזק את כוחה של ממלכתו. באסיה הקטנה הוא קיים יחסים הדוקים עם ממלכות פרגמון וקפדוקיה, בעוד כל הערים היווניות העתיקות — מגלופוליס, אולימפיה ומעל לכל אחונה — נהנו מנדיבותו של המלך. מבחינה צבאית, עמדו השנים הראשונות של שלטונו בסימן המתיחות עם מצרים התלמית, שהיתה כבר למסורת, והוא ריכז את מאמציו הצבאיים בגבול הדרומי של ממלכתו. המתיחות התפתחה לסכסוך מזוין, אשר בשנים 169-168 לפנה"ס העלה את אנטיוכוס לשיא הצלחתו, לפני שהתערבותה של רומא שמה לאל את כל הישגיו. מימיה הראשונים ממש, הצטיינה תקופת מלכותו של אנטיוכוס בנסיון לשיקום ובארגון קדחתני בתוך הממלכה הסלווקית. מכיוון שהארץ איבדה חלק מכוח האדם שעמד לרשותה באסיה הקטנה, ניסה המלך למלא את החסר על-ידי ניצול מרבי של כל מאגרי הכוח שעוד נותרו לרשותו. מכל מקום, גם אם יש הגזמת מה בדעת



אותם חוקרים המדגישים את תפקידו של אנטיוכוס כמייסד ערים הלניסטיות חדשות, הוא פעל יותר מאשר קודמיו הסמוכים לו להפיכת ערים מזרחיות עתיקות, פה ושם, לפולייס יווניות. עדות המטבעות תומכת בסברה, כי עודד את השתתפות הערים בממלכתו במאמץ לחדש את עוצמתה.

לאור מצבה הגיאוגרפי של ארץ-ישראל כארץ-ספר בין הממלכה הסלווקית למצרים התלמית וכבסיס צבאי עיקרי למסעות הצבאיים של אנטיוכוס בעמק הנילוס, ובשים לב לעובדה שארץ-ישראל היתה אז בשיאו של תהליך התייוונות, אשר מצא את ביטויו בהתפתחות של דפוסים הלניסטיים בחיי העיר, אין תימה שהמצב בארץ זאת היה עניין בעל חשיבות רבה בעיני המלך. ההלניזציה של המזרח לא פסחה על היישוב היהודי בארץ-ישראל וגם בארץ יהודה עצמה. השלטון היווני הממושך ביהודה, הדפוסים של שלטון התלמים והסלווקים, ההישגים החומריים של התרבות ההלניסטית בעיניי כספים, בחקלאות ובבניין ערים הצטרפו יחדיו ליצירת שינויים מרחיקי לכת גם ביהודה. יש לציין, כי היישוב היהודי ביהודה ובמקומות אחרים היה מוקף אוכלוסיה נכרית, אשר למרות היותה מגוונת בהרכבה האתני, זכתה בתקופת השלטון היווני לסוג של מנהיגות אחידה בעלת אופי הלניסטי. בעוד שלפני-כן הצטיין היישוב היהודי באחדותו, החל עתה להתגבש מעמד עליון, הלניסטי באורח חייו, אשר קלט בהדרגה את שכבות ההנהגה והתרבות בכל ארץ-ישראל, עד כי נותרו רק הבדלים דקים מן הדקים בין מרכיביו האתניים השונים. הסכנה החמורה ביותר שאיימה על היהדות בתקופה זאת של התייוונות מתפשטת, לפני הרדיפות שיוזם אנטיוכוס, לא היתה החיסול המוחלט של אורח החיים היהודי בארץ, שכן אפילו במקומות אחרים במזרח ובקרב אוכלוסיות פחות מלוכדות ובעלות תודעה רוחנית פחות עמוקה מאשר האומה היהודית בעת ההיא, לא הצליחה ההלניזציה להטמיע לחלוטין את המוני היישוב הכפרי, אלא נשארה למעשה נחלת מיעוט בלבד. הסכנה הממשית אשר ארבה ליהודה, כמו לארצות אחרות, היתה שגם כאן יארע אותו הקרע בין המעמדות העליונים השליטים לבין המוני היישוב, קרע אשר יגרום למיזוג בין השכבות השליטות לבין המעמד היווני העליון וידון את האחרים לתקופה ארוכה של קפאון יחסי ועקרות רוחנית ותרבותית.

בין ראשי המדברים בזכותה של ההתייוונות בארץ-ישראל היהודית היה בית טוביה, משפחה מכובדת מעבר-הירדן, אשר אפשר לעקוב אחרי גדולתה מאז תקופת הבית הראשון, ואשר נציגיה בתקופת עזרא ונחמיה היו המתנגדים העיקריים למגמות הדתיות והמדיניות שלהם, ושימשו כבעלי-ברית לסנבלט. בני טוביה מילאו תפקיד חשוב גם בתקופת השלטון התלמי בארץ; יוסף בן טוביה נעשה אחד האישים החשובים ביותר בארץ-ישראל ואף ביהודה עצמה. בית טוביה היה קשור בקשרי נישואין עם שושלת הכהנים הגדולים מבית צדוק. משפחת הכהנים הגדולים עצמה היתה מפולגת: בעוד הכהן הגדול חוניו השלישי היה מוכן להילחם למען שמירת אורח החיים המסורתי בירושלים, ניסה אחיו יאסון לגרום שינויים יסודיים ביהודה, וכיוצא בבית טוביה, פנתה השקפת עולמו יותר לכלל ארץ-ישראל מאשר לארץ יהודה. שאיפתו היתה להטמיע את ירושלים, אותה ארגן מחדש כחברה עירונית הלניסטית, במסגרת הממלכה הסלווקית. הוא שלח, דרך משל, בשם הפוליס היוונית אשר בירושלים, סכום של כסף לפולחן של האל

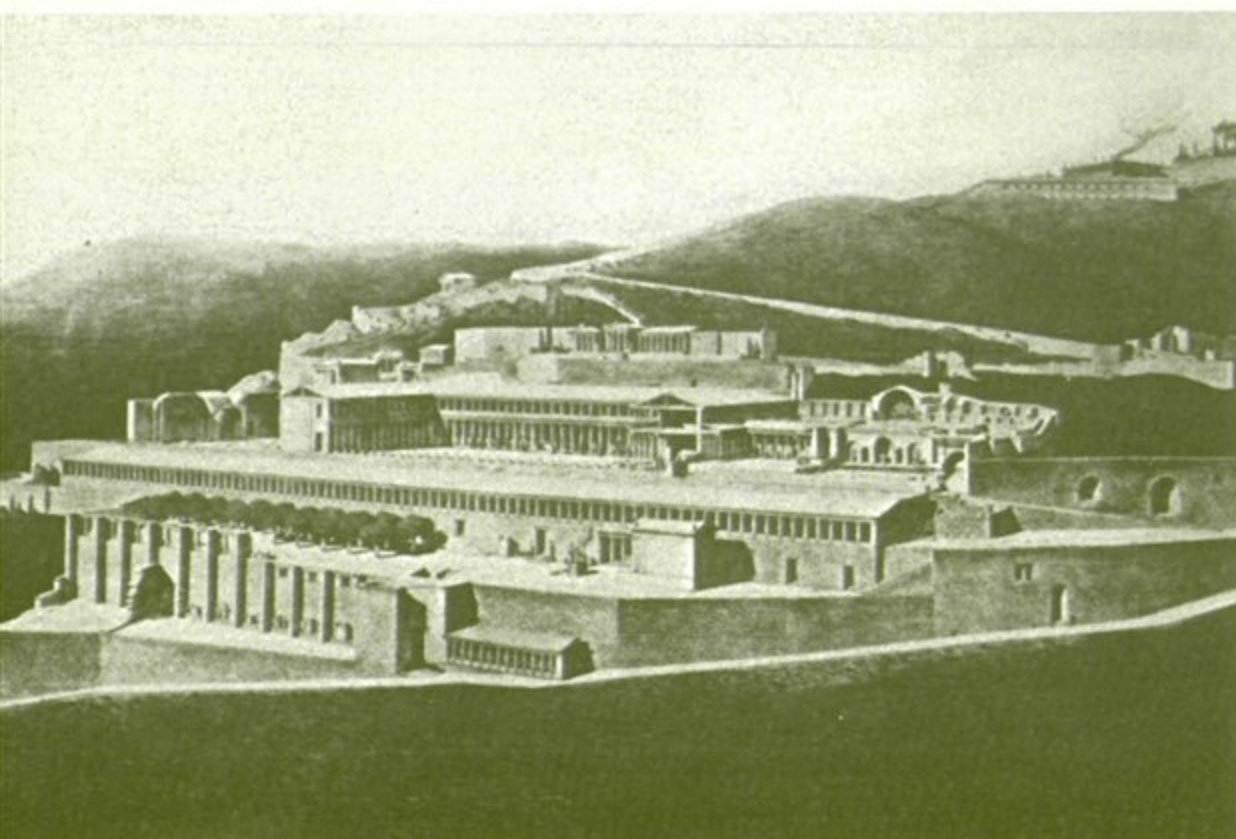


ארמון בני טוביה בערק אל-אמיר, ממערב לרבת עמון
 למטה: הקיר המזרחי של הארמון
 למטה: תבליט של לביאה שעיטר את אחת מפסיגות הארמון

הרקלס מצור (מלקרת). קיצוניים ביותר במסירותם לתרבות יוון ובהתנתקותם לגמרי מן היהדות, בכל צורותיה, היו הכוהנים ממשמרת בילגה. אחד מהם, מנלאוס, נעשה במרוצת הזמן המוציא לפועל הראשי של מדיניות אנטיוכוס ביהודה.

האווירה בירושלים היתה גדושה מתיחות עוד לפני עליית אנטיוכוס הרביעי לכס המלוכה, ומהומות דמים פרצו ברחובותיה. מן הרגע שהגיע לשלטון, התערב אנטיוכוס באופן פעיל בענייני יהודה, ולפי פקודתו הודח חוניו מן הכהונה הגדולה, ואחיו יאסון קיבל את התפקיד במקומו. בהסכמת המלך, הנהיג יאסון תיקונים מרחיקי לכת במימשל של ירושלים ובסדר החברתי. מטרתם היתה להפוך את ירושלים לפוליס שתכונה אנטיוכיה. הקמתה גררה את חדירתם של מוסדות שלטון ותרבות הלניסטיים לחיי בירת יהודה.

החשוב ביותר בין המוסדות האלה היה הגימנסיון — סימן ההיכר של כל עיר הלניסטית ומרכז חיי התרבות שלה. אף-על-פי שאין כל סיבה להניח כי יאסון הכניס את פולחן האלילים לתוך ירושלים, עצם קיומו של גימנסיון היה עלבון צורב לרגשות היהודים שנשארו נאמנים לדתם, מפני שהאווירה בגימנסיון היתה ביסודה יוונית ואילית, וכרוכה בפולחן הרמס והרקלס. לא עבר זמן רב והגימנסיון תפס את מקום המקדש כמוקד החיים החברתיים בירושלים. במרירות רבה מתאר ספר מקבים ב כיצד זנחו הכוהנים את עבודת המקדש על-מנת לצפות בתחרויות בגימנסיון.



הגימנסיון בפרגמון שבאסיה הקטנה (שחזור)

יאסון לא החזיק זמן רב במשרתו ככוהן גדול ומנהיג הפוליס של ירושלים. כאשר פרצה המלחמה עם מצרים, אנטיוכוס לא סבר שהלה נאמן דיו, ותחתיו מונה מנלאוס, אשר לא היה בן למשפחת הכוהנים הגדולים. מעמדו ככוהן גדול נבע בהכרח מרצון המלך והיה מנוגד למסורת היהודית. דבר זה אף הוא הבטיח את נאמנותו. כך נפתח דף חדש בתולדות היחסים בין הממלכה הסלווקית לבין האומה היהודית. הכוהן הגדול אשר ייצג לפני-כן את העם היהודי בפני המלך, נעשה עתה נציג המלך ביהודה, מעין נציב של אנטיוכוס, ועושה דברו בהוצאת מדיניותו אל הפועל בקרב היהודים.

מסעות המלחמה של אנטיוכוס במצרים היו קשורים קשר הדוק למה שאירע באותה העת ביהודה. כשוכו מאחד ממסעותיו נגד מצרים, שדד המלך, בתמיכתו של מנלאוס, את האוצרות הגדולים של המקדש ועורר את חמתם של היהודים, שראו בזה פגיעה חמורה בזכויותיהם והתקפת זדון על כל הקדוש להם. בשנת 168 לפנה"ס, בעת מסעו האחרון של אנטיוכוס במצרים, נפוצו ביהודה שמועות על מותו. ירושלים התמרדה ויאסון, הכוהן הגדול המודח, חזר לעיר ונטל לעצמו את השלטון באופן זמני. אחרי שוכו של אנטיוכוס ממצרים, נכבשה ירושלים מחדש על-ידי הצבא הסלווקי. הוחלט להעניש את היהודים על מרידתם ולהבטיח את השליטה הבלתי-מעוררת על העיר לעתיד לבוא. מתיישבים זרים הוכאו אל תוך העיר, ואליהם הצטרפו המתיוונים הקיצונים מסיעת מנלאוס. בשלב זה טרם נגזרו גזירות נגד הדת היהודית. ברם, עצם השליטה על העיר בידי מתיישבים עובדי עבודה זרה ומתייוונים קיצונים שנבדלו מהם מעט מאוד, השחיתה לגמרי את האופי היהודי של העיר הקדושה ושיוותה לה מראה של עיר אלילית שורצת עבודה זרה.

כמובן, המתיישבים הנכרים הביאו עמם את אליהם. יהודים רבים שהיו נאמנים לאמונת אבותיהם ושהיו רגילים לראות את יהודה כארץ שאין לטמאה בעבודה זרה, לא יכלו להשלים עם המצב החדש ששרר בירושלים. הם נטשו את עירם ונמלטו למדבריות שמדרום ומדרום-מזרח לירושלים, או לערי השדה מצפון-מערב וממערב לעיר.

הצעד המכריע ננקט בשנת 167 לפנה"ס, עת הוצאה הדת היהודית אל מחוץ לחוק ושמירת מצוותיה נאסרה באופן קפדני. אין אנו יכולים לקבל את הדעה כי הגזירות יושמו בגבולות המנהליים הצרים של יהודה, שהקיפו רק את השטח הקטן בין בית-אל בצפון לבין בית-צור בדרום ובין יריחו במזרח לבין שפלת לוד במערב, ואשר כלל רק חלק קטן של היישוב היהודי בארץ-ישראל. גם אם הצו היה מיועד במקורו רק ליהודה, הרחבת השטח שסבל מן הגזירות נבעה באופן טבעי מקיומה של אוכלוסיה יהודית גדולה במחוזות הסמוכים לגבולות יהודה. המקורות עצמם מעידים על הטלת הגזירות גם מחוץ ליהודה. למעשה, אפילו מודיעין, ערש המרד, ומקום הולדתם של החשמונאים, אשר הגיבו בכוח הנשק לנסיון לאכוף את צו המלך בעירם, נמצאה בטופרכיה של לוד, שנכללה בשומרון. ומן ההוראות של אנטיוכוס למינהל שומרון נראה בעליל, שהמדיניות הדתית של המלך חלה גם על מחוז זה. השומרונים אשר התגוררו בשכם לא נפגעו, לא מפני שנמצאו מחוץ ליהודה, אלא מפני שיצאו כהצהרה שהם שונים מן היהודים והיו חפצים לקיים את המנהגים היווניים. אין צל של ספק שצווי המלך יושמו גם במרכזים אחרים של היישוב היהודי: בגליל ובעבר-הירדן ובשטחים של הערים ההלניסטיות. פחות ברור עד כמה נגעו הגזירות ביהודים שהתגוררו בממלכה הסלווקית מחוץ לארץ-ישראל, כגון אלה שישבו באנטיוכיה, הבירה.



הקרבת קורבן חזיר (ציור על קערה יוונית)

לצווים המלכותיים היו פנים רבות. דבר אחד ברור: שמירת מצוות היהדות נאסרה. אנו שומעים במיוחד על חילול השבת, על איסור המילה ועל שריפת ספרי תורה. מלבד זאת, נדרשו היהודים להשתתף בפולחן האלילי, להקריב קרבנות בכמות ולאכול מאכלים אסורים, ובייחוד חזיר. מזכחות לעבודה זרה הוקמו בערים שונות ביהודה, ועליהם הוקרבו חזירים ועוד בעלי־חיים אסורים. הוקרבו קרבנות גם ברחובות ובמבואות הבתים. יתר־על־כן, בית־המקדש בירושלים חולל והפך היכל לזאוס האולימפי. חג דיוניסוס הוחג בבירת יהודה, והיהודים נאלצו להשתתף בתהלוכה לכבוד האל, מקושטים בזרי קיסוס. נראה, כי אף לאלה אתינה יועד מקום בפולחן החדש של העיר ירושלים. גם פולחן המלכים, שהיה מאורגן היטב בכל חלקי הממלכה הסלווקית, ובכלל זה במחוזות הלא־יהודיים של ארץ־ישראל, לא פסח על יהודה. כל חודש, ביום הולדתו של המלך, נגררו היהודים כדי להשתתף בהקרבת הקרבנות. מלומדים רבים סבורים, שהפולחן החדש אשר נכפה על יהודה לא היה פולחן יווני כי אם מזרחי, ושזאוס האולימפי אשר על שמו נקרא עתה בית־המקדש בירושלים, היה לאמיתו של דבר בעל שמיין, ושדיוניסוס הוא פשוט התרגום של האל הערבי דושרא. עד כמה שהדבר נוגע לתגובת היהודים, אין דבר זה מעלה או מוריד כהוא זה. הרי היהדות באופיה המונותאיסטי ומסורתה הלאומית המיוחדת, לא הבחינה בין פולחן זר אחד למשנהו. מאות שנים אחרי שהפוליתאיזם ועבודה זרה נעקרו מאדמת יהודה, לא היה אפשר להעלות על הדעת שבעל שמיין או דושרא ימשכו יותר את תושבי יהודה מאשר זאוס או דיוניסוס היווניים! על כל פנים המקורות מדברים בלי כל ספק על חדירתם של פולחנות יווניים. בתעודות רשמיות (כגון מקבים ב, יא, כד; יוסף בן־מתתיהו, קדמוניות, יב, 289) נזכרים בקשר לכך המנהגים היווניים, וזה נכון גם לגבי הסיפור ההיסטורי של מקבים ב (למשל, מקבים ב, ו, ט). יתר־על־כן, בתקופה הזאת, שלא כמו בשלבים האחרונים של העולם העתיק, לא היו המונחים 'הלנים' (יוונים) ו'אליליים' נרדפים. יש גם ספק אם הפריצות המופקרת בחצר בית־המקדש (מקבים ב, ו, ד) עניינה זנות פולחנית (קדשות), האופיינית לעבודת אלילים מזרחית, ולא הוללות פשוטה בלי כל משמעות פולחנית.

שאלת המניעים שהביאו את אנטיוכוס להטיל את הגזירות עוררה לעתים קרובות תהיות בקרב המלומדים. מכיוון שהפוליתאיזם בעיקרו אינו טוען לבלעדיות ואינו מתיימר להושיע נפשות על־ידי המרת דת, כפי שהדבר אופייני לדתות המונותאיסטיות בהתפתחותן, לא היתה לנציגיו כל אמתלה דתית שהיתה עשויה באופן עקרוני לדרכן אותם לכפות על אחרים את אמונותיהם ופולחנותיהם. לעומת זאת ברור, שאפילו ממשלה פוליתאיסטית יכולה למצוא לנחוצה, לטובת המדינה או לשם הגנת טובת הכלל עליה היא מופקדת, לגזור בתחום שלטונה איסור על פולחנות ומנהגים מסוימים ולדרוש מנתניה להפגין כבוד לאלי המדינה ולקיים את פולחנותיה. נראה אפוא, כי שיקולים מסוג זה, ולא קנאות מיסיונרית יוונית, הם אשר הכתיבו את המדיניות החדשה של אנטיוכוס. נכון שאנטיוכוס פיתח קשר אישי מיוחד לזאוס האולימפי, קשר המוצא את אישורו גם באיורי המטבעות; אבל אין כל יסוד להניח כי השקפה זאת הביאה אותו לפגוע במעמדם של פולחנות אחרים, בין יווניים בין מזרחיים. אין במקורותינו כל רמז, ולו הקל ביותר, לנסיון כלשהו מצדו לפנות לכפייה דתית בין נתיניו בני אומות אחרות ברחבי ממלכתו. רק הדת



היהודית סבלה, ובחמת זעם, רדיפה מידיו. ככל הנראה, המצב המתמשך של מתיחות והפרעות ביהודה וההתנגדות העיקשת של היהודים לשינויים במימשל ובחברה שהוטלו ביוזמתו או בעזרתה של המעצמה השלטת, שיכנעו אותו, שהנאמנות של המוני היהודים לדתם היא אשר חישלה את התנגדותם למדיניותו. ייתכן גם שסכסוכו עם היהודים הניע אותו לפתח סלידה אישית עמוקה לדת ולאורח החיים היהודיים, שכן הם היו כה זרים להשקפת עולמו. צירוף זה של שיקולים מדיניים וסלידתו האישית מן המונותאיזם הלוחם והמסתגר של היהודים מסביר במידה רבה את הקנאות שבה ניהל אנטיוכוס את מלחמתו נגד היהדות. ודאי גם שהצווים אשר כפו על היהודים לאמץ מנהגים ופולחנות מסוימים, בנוסף לאיסור שגזר על שמירת מצוות היהדות, לא היו ביטוי של איזו התלהבות לרעיון של המרת דת, אלא שימשו כאמצעי נוסף לחיסול היהדות. אנטיוכוס נחשב בעיני בני דורו אישיות יצאת-דופן, והוא לא היסס מעולם לעשות דברים בלתי-רגילים ובלתי-צפויים. הוא גם סבר שתכניתו היתה בת-ביצוע, שכן החוגים המתייוונים הקיצוניים, בהנהגתו של הכהן הגדול מנלאוס, שיתפו עמו פעולה בכל הנושאים. למנלאוס, על-כל-פנים, לא היה מה להפסיד מביטולו של הפולחן היהודי המסורתי או מעקירתם של כל המוסדות של החברה היהודית. בעיני היהודים הנאמנים לדתם, היה מנלאוס, ראשית כל, איש שהשיג את כהונתו שלא כדין, שהתפרץ לבית-המקדש ונישל את משפחת הכהנים הגדולים ממעמדה. מתייוונים אחרים היו עלולים לאבד הרכה כתוצאה ממדיניות אנטיוכוס, מביטול העליונות המעמדית של כוהני ירושלים ומחדירת עילית נכריה לירושלים. אבל החוג של מנלאוס ניתק, על-כל-פנים, את קשריו עם החברה המסורתית של ירושלים היהודית. ההסכמה המוחלטת של חוג זה למהלכי המלך הטעתה אותו לחשוב שכל בני המעמדות העליונים של היהודים היו מוכנים להעניק לו את תמיכתם האיתנה נגד הגורמים העוינים למלכות, שכאו בעיקר מקרב המעמדות הנמוכים.

ביצוע המדיניות הופקד בידי המינהל המלכותי והמצביאים ביהודה. הצווים הוצאו לפועל באכזריות חסרת רחמים. כל מי שברשותו נמצא ספר תורה, הוצא להורג. אמהות שמלו את בניהן הילודים, נהרגו והתינוקות נתלו. רבים הוצאו להורג בגלל סירובם להיטמא במאכלים אסורים, בעוד אחרים נשרפו למוות במערות, שם התכנסו כדי לשמור את השבת.

המדיניות המלכותית ואכיפתה האכזרית גרמו לתגובה מנוגדת לחלוטין לציפיות של המלך ויועציו. בניגוד לתקוותם, הרוב הגדול של האומה נשאר נאמן לדת אבותיו, ובני המעמדות השונים גילו החלטיות איתנה לסבול כל מה שנגזר עליהם, ובלבד שלא להיכנע לצו המלך. הדבקות הנלהבת של היהודים באמונתם היתה תופעה בעלת שורשים עמוקים. נביאי ה' בתקופת אליהו שהוצאו להורג בפקודת איזבל, יכולים אולי להיחשב כמקדשי השם הראשונים של דת ישראל. קידוש השם היה כרוך גם בגורלם של נביאים מסוימים ביהודה בימי הבית הראשון. אולם עתה, בפעם הראשונה בתולדות המין האנושי, אנו עדים לקידוש השם בקנה-מידה המוני, והתנגדותם של הקדושים והחסידים בימי הרדיפות שימשה מופת ליהודים ולגויים כאחד בכל הדורות הבאים. קידוש השם היה מלווה במתח אסכטולוגי. לפחות בחוגים מסוימים נוצרה התחושה, כי הסבל חסר התקדים מבשר את חורבן ממלכת הרשע והתגשמות חזונות אחרית הימים. בניגוד לרוח

ההתייוונות ולאיומי המימשל הסלווקי, נתחשלו האידיאלים של היהודים הנאמנים, החסידים. לעומת זאת יש לציין, כי למרות התסיסה האסכטולוגית והגעגועים לאחרית הימים, לא קמה כל תנועה משיחית ביהודה בימי הרדיפות וגם לא הופיעו רואים או נביאים אשר הכריזו על מלכות בית דוד. כאשר התייצבו החשמונאים בראש ופתחו במרד היהודי, הם עשו את מעשיהם בתור משפחת כוהנים נאמנה ביותר לדת היהודית. הנוהים אחריה ראו אותה כמשפחה, אשר בידיה הופקדה ישועת ישראל בעת הזאת של מבוכה ואימה. עם זאת, רבים גם חשו כי שלטון החשמונאים היה צריך להימשך רק עד להופעתו מחדש של נביא.

אף-על-פי שהדת היהודית מצאה עצמה במצבים חמורים לפני-כן, נראה כי מעולם לא היתה סכנת הכחדה גדולה כבעת הרדיפה האכזרית של אנטיוכוס אפיפנס. בזמן הרדיפה, היה עיקר היישוב היהודי מרוכז בשטח שבשלטון הסלווקים, הן בארץ-ישראל הן מחוצה לה. אמנם היו גם יהודים שחיו מעבר לגבולות הממלכה הסלווקית — במצרים, בקירנאיקה, באסיה הקטנה ובחלקים אחרים של המזרח התיכון, אשר בעת ההיא הלכו ונתקו מן המרכז הסלווקי. ברם, ספק אם המשאבים הרוחניים והחומריים של קבוצות יהודים אלה היו מספיקים לאפשר להם לקיים את אופיה של היהדות ודת ההתגלות המונותיאיסטית במקרה של חורבן או מחיקת אופיו של המרכז הארץ-ישראלי. ההתפתחות המאוחרת של האומה היהודית ותוצאותיה לתולדות העולם הובטחו על-ידי מאבק החשמונאים וההתנגדות שגילו תושבי יהודה בעשור הראשון של המאה השנייה לפנה"ס. התוצאה של המאבק בין הממלכה הסלווקית לבין היהודים נקבעה בלא ספק על-ידי מיגוון של גורמים חיצוניים ופנימיים גם יחד. אולם תפקיד עיקרי מילאה ההתפתחות הרוחנית שעיצבה את דמותה של החברה היהודית בארץ-ישראל בדורות שלאחר השיבה מבל. האידיאלים שהתגבשו בירושלים וביהודה במאות השנים שקדמו לגזירות אנטיוכוס, חדרו לשכבות הרחבות של האומה. התורה נספגה בחיי היום-יום של עשרות האלפים של איכרי יהודה, שתפסו אותה כתנאי בלי-עבור לקיומם. רוח זו, שלא היתה מוגבלת לכוהנים או לחוגים סגורים אחרים, אף השרתה התלהבות ובטחון על חילות המורדים. אפילו בין המעמדות העליונים, רק מיעוט — חוג בני טוביה ומנלאוס — דבק באנטיוכוס עד הסוף. לעומת זאת, בבוא רגע ההכרעה, העמידו המתיוונים המתונים את כשרונותיהם ונסיונם לרשות ההנהגה החשמונאית וסייעו לה בהמשך ניהול המלחמה ובקשירת קשרים עם מעצמות זרות.

כתוצאה ממצב עניינים זה התברר עד מהרה, כי אף-על-פי שהמרד החשמונאי היה כמובן מה גם מלחמת אזרחים, עתיד היה המאבק, בלי ההתערבות הפעילה של צבאות הממלכה הסלווקית, להסתיים בלי ספק בנצחונם של הנאמנים ליהדות. אפילו משקלו של היישוב ההלניסטי בערי ארץ-ישראל מחוץ לגבולות יהודה לא היה בו כדי להפוך את המצב הזה.

צעד אחר צעד התקדמה יהודה, בהנהגת החשמונאים, לקראת החירות. יהודה המקבי הצליח להדוף שורה של התקפות שנפתחו על-ידי המצביאים של אנטיוכוס. בית-המקדש טוהר והמימשל הסלווקי, עוד בימיו של אנטיוכוס, הכיר בזכות היהודים לשמור על מנהגיהם הדתיים. יורשי יהודה, יונתן ושמעון, הלכו בדרכיו וכללו בתחום פעולתם

המדינית והצבאית חלקים שונים של ארץ-ישראל ודרום-סוריה. דמטריוס השני מלך סוריה הכיר באופן רשמי בחירותה של יהודה (142 לפנה"ס) ו'הכנסת הגדולה', שהתכנסה בירושלים שנתיים לאחר-מכן, הכירה בחשמונאים כשושלת של אתנרכים, כוהנים גדולים וראשי הצבא ביהודה (140 לפנה"ס). עתה החל התהליך של הפיכת כל ארץ-ישראל למדינת יהודה, שהביא לידי הכללת האיים של היישוב היהודי ברחבי ארץ-ישראל בתוך המדינה החשמונאית של יהודה, להתבוללותו של היישוב הכפרי הנכרי באומה היהודית ולביטולה של השפעת הערים ההלניסטיות בארץ-ישראל.

מרד החשמונאים יכול, כמובן, להיחשב כאחד המאורעות האופייניים להתעוררות המזרח בכללותו והתקוממותו נגד ההגמוניה ההלניסטית. בדיוק כשם שהפרטים מרדו בממלכה הסלווקית עוד במאה השלישית, ובדיוק כשם שהיתה שורת מרידות ארוכה של ילידי מצרים החל מסוף המאה הזאת ונבואות על חורבן אלכסנדריה המתועבת (האורקול של הקדר), כך גם מרד החשמונאים הנו שלב חשוב בתהליך התפוררותו של השלטון ההלניסטי. אפשר אף לטעון, ששחרור יהודה מוכרח היה לקרות, אפילו בלי הגזירות והמרד, שכן חלקים אחרים של סוריה, פיניקיה וארץ-ישראל השתחררו מאוחר יותר, בהדרגה, מן השלטון הסלווקי. לעומת זאת יש לציין, שמצרים, למרות התסיסה והמרידות, לא שכרה מעולם את עול השלטון ההלניסטי ועברה באופן ישיר לידי השלטון הרומי; ואפילו בכל רחבי האזור של סוריה, פיניקיה וארץ-ישראל, היתה, למעשה, יהודה הראשונה שהצליחה להשתחרר משיעבוד למלכות (הנבטים) לא היו כפופים מעולם לסמכותם של מלכים הלניסטים). בגלל הצלחת התקוממותה, הפכה אפוא יהודה לגורם פעיל, אשר זירז את התהליך של התפוררות סוריה הסלווקית, ואולי גם של השחרור של ערים ועמים אחרים בתוך הממלכה. אף-על-פי-כן, הערים היו הלניסטיות באופיין, ובהקשר זה אין לדבר על שיתוף-פעולה מודע בין יהודה לבין הגורמים המזרחיים האחרים. בדיוק כשם שבעל שמין לא היה קרוב ללבם של היהודים יותר מזאוס האולימפי, כך, דרך משל, לא שררה אהבה יתירה בין יהודה לאדומים. עם זאת יש להדגיש, שכתוצאה מנצחונות היהודים והתמזגות רוב בניינה ומניינה של ארץ-ישראל במדינת יהודה, לא רק התקדמות התרבות היוונית העירונית בארץ נעצרה לתקופה ארוכה, אלא אף המאבק על אופיו הדתי והאתני של רוב היישוב הכפרי של הארץ הסתיים בנצחון ליהודים. השם 'יהודה' קיבל משמעות רחבה ושימש לגויים לציון כל ארץ-ישראל: 'פנים הארץ, עד לארץ הערבים, בין עזה למול הלבנון, נקרא יהודה', כותב הגיאוגרף היווני סטראבון. בן דורו של אוגוסטוס. מצב זה לא השתנה גם עם הכיבוש הרומי בתקופתו המוקדמת.

מרד החשמונאים לא פרץ כתוצאה מתכנית ערוכה מראש. נושאי דגלו לא יצאו לקרב כדי להשליט אידיאליים חדשים או להקים את מלכות שדי עלי אדמות. כפי שכבר צוין, לא היה המרד מלווה בתנועה משיחית כלשהי שהלהיבה את האומה, למרות אווירת אחרית הימים שהתפשטה בקרב כמה חוגים בעלי השפעה. ההתקוממות אף לא ניזונה בתחילה מהערכה מציאותית או מתחושה שעתה השעה להגשים בכוח הנשק את התקוות לחידוש תפארת ישראל, שקיננו זה מכבר בליבותיהם של היהודים, לרבות בעלי השקפות מתונות, כגון בן-סירא. לא התגבשה או הושמעה כל דעה, כי יש להתנגד באופן עקרוני לכל שלטון

של כשר ודם, השקפה שאפיינה את הקנאים והסיקריים לקראת סוף ימי הבית השני. החשמונאים הרימו את נס המרד במודיעין, ורבים מן החסידים ויהודים נאמנים אחרים הצטרפו להם מפני שהמצב נעשה בלתי־נסבל, והיה דומה כי אין דרך אחרת להבטיח את הישרדותה של היהדות. רק אחרי הצלחותיהם הראשונות החלו היהודים להגשים את השאיפה העתיקה, לנתק כל קשר עם השלטון האליילי ולהנהיג שינויים ביהודה ובארץ־ישראל. הישגו הכביר של המרד היה הצלת האומה והדת היהודית; ועם זאת, השינויים שהתחוללו במצב המדיני ובתנאים ששררו ביהודה, הביאו לידי שידוד מערכות חברתי ודת, שמו קץ למגמות ששלטו קודם־לכן בירושלים ההלניסטית, חיזקו נטיות אחרות והולידו רעיונות חדשים.

המתרחשות שנגרמה על־ידי התיקונים של יאסון בימי אנטיוכוס ועל־ידי הרדיפות והמרד, באה עד מהרה לידי ביטוי בקרע חמור בקרב המעמדות השליטים ביהודה. כשלונה של מדיניות המלך גרם לחיסול מנלאוס, אשר שימש שער לעזאזל למפלה, בעוד רבים מתומכיו הורדו אף הם מגדולתם. ירדה קרנם של מצדדי מנלאוס, ובראשם בית בילגה, והם היו לחרפה במשך זמן רב. ברם, אופייני הדבר להתפתחותה של החברה היהודית בדורות הבאים, דורות אשר לא ידעו עוד עבודה זרה, שאחד מצאצאיו של בית הכהונה ההוא, אשר חי בזמן חורבן בית־המקדש, השליך עצמו בלהבות המקדש שנשרף בידי הרומאים (יוסף בן־מתתיהו, מלחמת היהודים, ו, 280). בית הכהונה הגדולה העתיק של יהושע בן יהוצדק סבל מאוד מן ההתקוממות ומן המרד. משפחה זאת, שהפכה מעין שושלת שליטה ביהודה, לא היתה עקבית בעמדתה כלפי הבעיות הגדולות של הדת והחברה. בצדם של שמעון הצדיק וחוניו השלישי, שהוצא להורג בימי אנטיוכוס — אישים אופייניים ליהדות הנאמנה — מוצאים אנו במשפחה זאת יחידים שחיזקו את קשריהם עם בית סנבלט ובית טוביה ושיקפו את מדיניות הטמיעה במעמדות השליטים של ארץ־ישראל הנכרית. אין זה מקרה בעלמא שיאסון, אחיו של חוניו השלישי, הנהיג את האופוזיציה נגדו. יאסון עצמו מת בגלות הרחק מיהודה ואין אנו יכולים לעקוב הלאה אחרי תולדות השושלת העתיקה של כוהנים גדולים ביהודה. לעומת זאת, נכון עתיד מדיני מזהיר לצאצאי חוניו במצרים, מקום שם שירתו כמדינאים ומצביאים תחת שושלת התלמיים. הם בנו מקדש לה' במצרים ואף סייעו ליהודה החשמונאית בימי המשבר של אלכסנדר ינאי. פעולותיו של בית טוביה, אשר ביהודה שלפני החשמונאים היה בעל השפעה גדולה יותר מכל משפחה אחרת שלא מן הכהונה, הגיעו לקצן המוחלט, ואין אנו שומעים עוד דבר על שריד כלשהו מן המשפחה הזאת בתולדות העם היהודי. יחד עמה נכרתו אף רבים מתומכיה מן הגוף הלאומי.

לעומת זאת, העלה המרד גורמים חדשים למעמד נכבד בחברה היהודית, גורמים אשר תמכו בחשמונאים ולא מילאו לפני־כן תפקיד בולט בחיים הציבוריים של ירושלים; ובסוף ימי הבית השני היו משפחות, כגון זו של ההיסטוריון יוסף בן מתתיהו, אשר יכלו לראות, בהתבוננות אחורה, את ימי המרד כראשית גדולתן. גורמים חדשים אלה תפסו את מקומם בהנהגה, בבית־המקדש ובסנהדרין, אשר ירשה את מקומה של הגרוסיה (מועצת הזקנים) של התקופה שקדמה לחשמונאים. בין הגורמים האלה, שהיו פעילים במימשל ובחברה תחת שלטון החשמונאים, היו גם משפחות ויחידים שמוצאם מאזורי הספר של

ארץ־ישראל, ובכללם גרים מן הסוג של אנטיפטר האדומי. התמזגותם של חלק מן המעמדות העליונים של האוכלוסיה הארץ־ישראלית הנכרית במעמד השליט של יהודה אירעה אפוא בצורה שונה מזו שהיתה צפויה בתקופה של התפשטות ההתייונות. אף־על־פי־כן, בצדו של השינוי המהפכני הורגש גם גורם של המשכיות. כפי שכבר הדגשנו, חלקים מן השכבה העליונה של הכוהנים ומן ההנהגה של ירושלים הצטרפו אף הם לחשמונאים במאבקם נגד שלטון האלילים. אופייניים לחוג זה היו הכוהנים מבית הקוץ. אלה מילאו תפקיד מרכזי במינהל הכספי כבר בעת שלטון פרס. אחד מהם, יוחנן, הוא אשר השיג מן השלטונות הסלווקיים את האישור על זכויותיה של ירושלים ועל הצורה המסורתית של ממשלתה. ובנו, אופולמוס, יחד עם כוהן אחר, יאסון בן אלעזר, חתמו על החוזה בין יהודה והרפובליקה הרומית (161 לפנה"ס), כנציגיו של יהודה המקבי. החשמונאים עצמם היו בני משפחת כוהנים חשובה הקשורה למשמרת יהויריב, מן החשובות שבמשמרות הכוהנים, ונצחונם לא שם בשום אופן קץ לעליונות הקבוצתית של מעמד הכוהנים ביהודה.

אמנם הכהונה שמרה על מקומה המכובד, ובמידה מסוימת גם על בכורתה, בחיי יהודה עד לסוף הבית השני, אולם ההתפתחות הייחודית ביהודה, שהיתה בעלת משמעות היסטורית לדורות רבים של החברה היהודית בעתיד, היתה עלייתם של החכמים. 'והצפיר השעיר מלך יוון'... (דניאל ח, כא)... הוא אלכסנדרוס מקדון שמלך י"ב שנה. עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח הקודש, מיכן ואילך הט אזנך ושמע דברי חכמים' (סדר עולם רבה, פרק ל). שורשיו של מעמד החכמים נעוצים היו בתקופה הקדם־חשמונאית. אף־על־פי־כן נראה, כי כתוצאה מן הקיטוב האידיאולוגי בתקופה שקדמה למרד ובעקבות המרד עצמו, השתנתה במידה רבה דמותו של החכם ונפער קרע חמור בין המעמד של הנהגת הכוהנים בירושלים לבין מעמד החכמים. במעמד אחרון זה החל תהליך של דמוקרטיזציה. לימוד התורה חדל להיות התחום הבלעדי של הכוהנים, וכל מי שהיה מוכשר וכל מי שביקש לעמול למען 'כתר התורה' יכול היה עתה לעשות כן. אמנם מספר הכוהנים בקרב החכמים בימי הבית השני המשיך להיות רב, אבל לימוד התורה ופיתוח ההלכה, אשר עיצבו את אופי החיים, עבודת ה', המימשל והחוק במדינת יהודה, משכו את סלתא ושמנא של הכוחות הרוחניים של האומה. בצדם של הכוהנים, ואפילו במידה רבה יותר מהם, לומדי התורה המובהקים בתקופה זאת הם החכמים שצמחו ממעמדות שונים של היישוב היהודי בארץ־ישראל ושל תפוצות הגולה. יתר־על־כן, אפילו צאצאי גרים תפסו מקום בשורה הראשונה של החכמים. להיות תלמידו של אהרן היה חשוב יותר מלהיות מזרע אהרן. יש הבדל עצום בין החכם כפי שמתואר בספר בן־סירא, לבין החכם שאנו מכירים בדורות האחרונים של הבית השני. החכמים היוו את חוט השדרה של הזרם הדתי־חברתי הראשי של היהדות בתקופת הבית השני, הוא הזרם הפרושי, אשר הטביע את חותמו על כל ההיסטוריה הפנימית של יהודה וגם הניח את היסוד ליהדות התלמודית. הפרושים המשיכו במגמה שכבר החלה בתקופת שלטון פרס, וקודמיהם הישירים היו הקבוצות של חסידים שחירפו נפשם בימי הרדיפות והמרד. היסודות של המחשבה החסידית היו להיות נאמן לתורה ולסייע לה לחדור לכל פינה של החיים. תורה זאת התפשטה הרבה מעבר למסגרת של התורה שבכתב. היא הקיפה את המסורת החיה של

ההלכה, כפי שהחכמים הפרושים המשיכו לטפח בהתאם להשקפתם, שהתורה חייבת למצוא תשובה נאותה לכל השאלות המתעוררות בחיים, לכל פרטיהן. התשובות שניתנו בחוגי הפרושים, אשר לפעמים היו נוגדות לפירוש הפשוט של התורה שבכתב, הקיפו את כל הבחינות של הדת, עבודת ה', החוק והחיים החברתיים. בפעילותם בתחום החקיקה היתה המגמה הכללית של הפרושים למתן את המשפט הפלילי (חוקי העונשין). בעוד אשר בשאלות תיאולוגיות הם אחזו בדרך הביניים, בין הרעיון של הגזירה הקדומה לבין האמונה בחופש הבחירה המוחלט – שתי השקפות מנוגדות שנעשו רווחות בחוגים אחרים באותה התקופה. הפרושים האמינו גם בהישארות הנפש ובשכר ועונש אישי לאחר המוות והיו שותפים לאמונות האסכטולוגיות של שאר האומה. הפעילות החברתית-רוחנית של הפרושים בהנהגת החכמים שמרה על האופי של היהדות כדת חיה. מנהיגי הפרושים היו גם הדוברים הראשיים של תנועת ההתגיירות ברחבי הגולה. השפעת הפרושים התפשטה הרבה אל מעבר לתומכיהם הישירים: רוב מעמדות האומה היו למעשה קשורים לפרושים וראו בחכמי הפרושים את מנהיגיהם הטבעיים ובהלכה הפרושית את הביטוי הטבעי של הדת היהודית.

המתנגדים הראשיים של הפרושים בתקופה החשמונאית היו הצדוקים, אשר הכירו רק בקדושת התורה שבכתב וכפרו בסמכותם של החכמים הפרושים. הם חלקו על הפרושים בעניינים רבים הנוגעים בעבודה בבית-המקדש, בחוק הפלילי ובחיי יום-יום. הצדוקים גם כפרו באמונות העממיות בתחיית המתים ובמלאכים, שהיו רווחות ביותר בימים ההם. מבחינה חברתית, הם ייצגו בעיקר את המעמדות העליונים היהודיים – הכוהנים, בני המשפחות המיוחסות או העשירות, ובדרך-כלל אותם הגורמים אשר שלטו ביהודה בדורות שקדמו למרד. בכל זאת, הם לא הצטרפו למנלאוס ולבני טוביה, אלא נתנו את תמיכתם לחשמונאים במאבקם נגד שלטון הסלווקים. אפילו שמם, צדוקים, דומה שנגזר מקשריהם ההדוקים עם משפחות הכהונה הגדולה שנקראו על שם צדוק: 'והיו הצדוקים נאמנים רק על העשירים, והעם לא היה כרוך אחריהם, ואילו העם היה בעל-ברית של הפרושים' (יוסף בן-מתתיהו, קדמוניות, יג, 298). בתחילה נישא בית חשמונאי על גלי התלהבות לאומית-דתית. הוא נחשב על-ידי רבים כשושלת שבידיה הופקדה ישועת ישראל. אבל כבר מתחילה היו גורמים שזרעו פירוד, שכן תומכי החשמונאים לא היו כולם מעור אחד. לא תמיד אפשר היה למצוא שפה משותפת בין החסידים האדוקים ובין נציגי האריסטוקרטיה של הכהונה שהצטרפו לחשמונאים. בתחילה היו החשמונאים המנהיגים הטבעיים של אותם החוגים שיוצגו על-ידי הפרושים והיו מושפעים על ידיהם. עד לימיו של יוחנן הורקנוס קבעה ההלכה הפרושית באורח רשמי את החוק והנהוג של מדינת יהודה. קרע בין בית החשמונאים לבין הפרושים אירע בפעם הראשונה בימי שלטונו של יוחנן הורקנוס והתרחב בימי יורשיו, עד אשר השלום הוחזר על כנו בימי מלכותה של המלכה שלומציון (אלכסנדרה).

קו אחר משותף היה לכל הזרמים שמילאו תפקיד כלשהו בהתפתחות החברתית-דתית בין מרד החשמונאים לבין חורבן בית-המקדש: הנאמנות העמוקה של כל חלקי האומה היהודית בארץ-ישראל למונותיאיזם, כפי שמצא את ביטויו בדת היהודית ובתורה. אחרי כשלון המתייוונים הקיצוניים בנסיונם להתאים לעצמם את האמונות ואת טקסי הפולחן

של העולם החיצוני, לא ערער איש על השליטה הבלעדית של דת ישראל בקרב האומה היהודית. יחידים, בייחוד מקרב המעמדות העליונים בארצות הפזורה ההלניסטית, נטשו לפעמים את דת אבותיהם, ופה ושם אפשר לגלות מקרים של סינקרטיזם דתי. אבל יהדות ארץ-ישראל עצמה נותרה נאמנה ללא רתיעה לאמונת אבותיה, ועבודה זרה לא היתה עוד אחד החטאים שאפשר היה לטפול עליה. הערה כללית ברוח זו ניתן למצוא כבר בספר יהודית (ח, יח): 'כי לא קם איש בדורותינו, ואין כיום הזה שבט, בית-אב, משפחה או עיר ממנו אשר ישתחו לאלהים מעשה אדם כאשר היה בימים הראשונים'. והערה זו עתידה היתה להיעשות נכונה כפליים בדורות האחרונים של הבית השני. אף לא מלך הלניסטי אחד אחרי אנטיוכוס אפיפנס העז לחדש גזירות מן הסוג שהטיל על היהודים. גם השלטונות הרומיים נהגו ברוב המקרים בזהירות מרבית בעניין הדת היהודית, בודעם היטב כי כל פגיעה דתית משמעותית ביהדות עשויה להצית תבערה חמורה בארץ-ישראל, ואפילו ביישובים היהודיים בחלקים אחרים של האימפריה. נכונותם של היהודים להקריב את חייהם, ובלבד שלא להפר את מצוות התורה, נעשתה היא גופה גורם היסטורי ממדרגה ראשונה. מימי הרדיפות של אנטיוכוס היתה המיתה על קידוש השם לאחד מסימני ההיכר של היהדות, והוא ניטל מן היהדות על-ידי הדתות ששאבו ממקורה. הסיפורים על מקדשי השם מימי אנטיוכוס — פרשת אלעזר הכהן ומעשה האם ושבעת בניה — שסופרו ועובדו בצורות רבות, שימשו השראה לענפים השונים של היהדות ההלניסטית, כשם שהם עודדו את הנוצרים בדורות הבאים. בחוגים מסוימים היה האידיאל של קידוש השם בצורותיו השונות קשור בתקוות אסכטולוגיות. לאלה, עצם התופעה של קידוש השם היתה סימן שאחרית הימים ממשמשת ובאה. אמונה זאת במשמעות האסכטולוגית של אירועי הזמן היא אשר סיפקה הצדקה לקידוש השם. אחד הביטויים של השאיפות האסכטולוגיות של הימים ההם הוא הספרות היחידה במינה של תקופת הבית השני, הכתבים האפוקליפטיים, אשר ביצירתם שימשה תקופת גזירות אנטיוכוס אחד משלביה החשובים ביותר. חזיונות דניאל, שנכתבו כעצם ימי הצרה, 'אשר לא־נהיתה מהיות גוי עד העת ההיא' (יב, א), פתחו פרק חדש בתולדות היצירה הספרותית־דתית היהודית.

מרד החשמונאים היה, למעשה, היחיד מבין המרידות של היהודים תחת השלטון היווני־רומי שהסתיים בנצחון של היהודים, בהסרת העול הזר ובחידוש עצמאותה של יהודה. עובדה זאת, יחד עם ההכרה כי אלה היו המאורעות שהצילו את הדת היהודית מהשמדה, סייעו לשמור על זכר המאורעות האלה במסורת היהודית לאורך הדורות. זכרם נשמר בחנוכה, החשוב ביותר מבין החגים היהודיים ששורשם אינו נעוץ בכתבי הקודש, ובתפילות הקשורות בו, אשר מעלות על נס את נצחון המעטים על הרבים. בעתות של רפיון־רוח ורדיפות עלתה תמיד יותר ויותר משמעות המאורעות של תקופת מתתיהו ויהודה המקבי. גם כמלחמה של שחרור לאומי שימשה ההתקוממות כסמל לדורות הבאים.

תולדותיה של המדינה החשמונאית

מיונתן עד מתתיהו אנטיגונוס

אוריאל רפפורט

יהודה המקבי פעל בעיקר בשדה הקרב, ונצחונותיו אילצו את השלטון הסלווקי להכיר בנוק שגרמה מדיניות הגזירות לאינטרסים שלו עצמו. יהודה המקבי מצדו הבין היטב את חשיבות הקשרים המדיניים במאבק של יהודה נגד הסלווקים, כפי שניתן ללמוד מן הברית שכרת עם רומא. אולם במציאות שבתוכה פעל יהודה הוא היה אנוס להשתמש בראש וראשונה באמצעים צבאיים, ורק ממשיכי דרכו – אחיו יונתן ושמעון – יכלו לעשות שימוש נרחב באמצעים מדיניים. ירידת כוחה של הממלכה הסלווקית אפשרה לחשמונאים לשתף פעולה לא רק עם מעצמות זרות, אלא גם עם כוחות שהתחרו זה בזה בתוך הממלכה הסלווקית. לאחר נפילתו של יהודה בשדה הקרב ובתחילת ימי הנהגתו של יונתן, היה מצב המורדים קשה ביותר, שכן בסוריה שלט באותם ימים מלך תקיף, דמטריוס הראשון (150-162 לפנה"ס); אך כעבור זמן לא רב התערער מעמדו, הן בשל איבת המדינות השכנות והן משום שקם נגדו טוען לכתר, אלכסנדר באלאס (145-152 לפנה"ס).

ימי יונתן

כדי להשיג את תמיכתו של יונתן, מינה אותו אלכסנדר באלאס לכוהן גדול (מקבים א, י, יח-כ). ויונתן אכן הושיט לו עזרה בתמורה למינוי זה, אשר המחזיק בו היה אחראי לא רק על המקדש, אלא הוכר גם כמנהיגה של יהודה.

מעשה יונתן לא נזקק יותר למלחמה בסלווקים כדי להשיג את מטרותיו. נהפוך הוא, מעמדו בשלטון הסלווקי אפשר לו להשיג מטרות אלה בדרכי שלום. הוא ביקש לצמצם את אחיזתם של הסלווקים ביהודה מכאן, ולחזק את מעמדו האישי בה מכאן. ואכן פעולותיו הובילו לחיזוק מעמדה העצמאי של יהודה בהנהגתו. פעילותו של יונתן זיכתה אותו במעמד של נציב מטעם הסלווקים על ארץ-ישראל כולה, ואחיו, שמעון, מונה לנציב על אזור החוף של הארץ. יונתן אף הרחיב את השטח שהיה כלול בתחום יהודה, כפי שקיבלו מן השלטון, וסיפח אליו את מחוזות לוד, עופריים ורמתיים, וכן קיבל לרשותו את עקרון. אפשר שאף היישוב היהודי בעבר-הירדן, באזור הקרוי פאראיה (ביוונית, האזורים שמעבר [לירדן]), הסתפח לתחום השליטה היהודי בימיו.



פסלון ברונזה
אלכסנדר באל

יונתן אף פיתח את יחסי החוץ של יהודה, כדי לחזק את מעמדה ככוח העומד ברשות עצמו. הוא חידש את הברית שנכרתה עם רומא בימי יהודה המקבי; קיים קשרי ידידות עם ספרטה וכן טיפח יחסי קרבה עם מלך מצרים, תלמי השישי פילומטור (145-180 לפנה"ס).

מעורבותו של יונתן בענייני הממלכה הסלווקית גרמה במידת מה לנפילתו. הוא נפל בפח שטמן לו טריפון, שר-צבא סלווקי שתמך במועמד למלוכה בשם אנטיוכוס השישי, בנו של אלכסנדר באלאס, ואשר תפס בעצמו את השלטון כעבור זמן (138-142 לפנה"ס). טריפון הזמינו למפגש רעים בעכו ואסר אותו. לאחר-מכן ניסה טריפון לפלוש ליהודה ולחלץ מן המצור את החקרא, שבה היו נצורים שרידי המתיוונים וחיל המצב הסלווקי שעוד נותר ביהודה. אולם שמעון, אחי יונתן, תפס את מקומו בראש העם והכין את הארץ לקראת האיום מצד טריפון. תכנית הפלישה של טריפון נכשלה, והוא נאלץ לסגת מיהודה. בדרך נסיגתו הוא הוציא להורג את יונתן.

ימי שמעון

אחרי מות יונתן, ירש אחיו שמעון את מקומו בהנהגת העם. שמעון, שרכש כבר נסיון בניהול ענייני המדינה לצד אחיו יהודה ויונתן, עשה זאת בשונה מיונתן. הוא התרחק ממעורבות בעסקי הממלכה הסלווקית והשקיע את מירב מרצו בביסוס מה שכבר הושג על-ידי קודמיו. במקומות שכבש, כגון גזר ובית-צור (שאותה כבש עוד בימי יונתן אחיו), יישב תושבים יהודים; הוא בנה מבצרים להבטחת גבולות יהודה; ודאג לפיתוחה הכלכלי על-ידי פיתוח נמל יפו, כמוצא לים בשביל יהודה היבשתית. גישתו לביסוס וחיזוק הקיים מתאפיינת גם בכך שכונן ביהודה משטר שושלתי תחת הנהגת משפחת החשמונאים (מקבים א, יד, כח-מט).

לשם כך נזקק שמעון לאישור אסיפת העם, שהיתה גוף מכובד ומוכר ובעל הסמכות העליונה. הוא הביא לפני אסיפת העם, שכונסה בירושלים בחודש אלול בשנת 140 לפנה"ס, נוסח החלטה, שהושגה ככל הנראה תוך משא-ומתן עם חוגים שונים בחברה היהודית. ההחלטה קבעה, שהנהגת העם תהיה בידי שמעון ובידי בניו אחריו, ושהיא תכלול את הכהונה הגדולה ואת ההנהגה בשאר ענייני המדינה, כולל הפיקוד על הצבא. לשון אחר: החלטה זו קבעה שלטון יחיד שושלתי של בית חשמונאי, שיש בו דמיון למלוכות, אך ללא שימוש בתואר מלך. אין אנו יודעים בוודאות מה היה תוארו העברי של שמעון. בנוסף לתואר 'הכוהן הגדול', שכן המקור המספר על כך, ספר מקבים א, הגיע לידינו רק בתרגומו היווני. קיימות אפשרויות שונות: נשיא, מנהיג, ראש, ואין הכרע בכך. כאמור, ההחלטה מוסרת בידי איש אחד את הכהונה הגדולה ואת השלטון המדיני גם יחד. ביזמתו של שמעון נקבעה אפוא מגילת היסוד של מדינת חשמונאים. החלטה זו זכתה ככל הנראה בהסכמה לאומית רחבה, וזאת בזכות תבונתו ומתינותו של שמעון. לא מעט מן המתחים והמאבקים הפנימיים ביהודה לאחר ימיו נסבו סביב רצון יורשיו להרחיב את סמכויותיהם מעבר למה שנקבע בתעודה זו (למשל, ליטול לעצמם את התואר מלך וכן סמכויות חקיקה ושיפוט, שלא ניתנו לשמעון).



כתובת 'תחום גזר'. כתובות כאלו ציינו את גבולה של העיר גזר, ככל הנראה לצורך מצוות התלויות בארץ

בהחלטת אסיפת העם בימי שמעון ניתן לראות את יסודה של מדינת החשמונאים (ספטמבר 140 לפנה"ס). אמנם ניתן להציע גם תאריכים אחרים: ספר מקבים א מציין תאריך המוקדם בשנתיים (142 לפנה"ס), כתחילת עצמאותה של יהודה, כאשר החלו לציין על-גבי המסמכים הרשמיים את השנים לפי שנות שלטונו של שמעון. לאחר שדמטריוס השני פטר את יהודה מתשלום מס לסוריה (מקבים א, יג, מא-מב). אפשר גם לטעון שעצמאות של ממש הושגה רק בימי יוחנן הורקנוס הראשון. לאחר שהשתחרר מעולו של אנטיוכוס השביעי (129 לפנה"ס). אולם מתאים ביותר הוא התאריך שבו נקבעו בהחלטת אסיפת העם היסודות לשלטונה של השושלת החשמונאית, אשר עמדה בראש המדינה היהודית הריבונית.

למרות מדיניותו המתונה של שמעון, התעורר איום על עצמאותה של יהודה, כאשר באה שוב תקופה קצרה של התאוששות לאימפריה הסלווקית, בעקבות עלייתו למלוכה של מלך נמרץ, אנטיוכוס השביעי סידטס (129-133 לפנה"ס). מלך זה ביקש להשיב למלכות אבותיו את ימי חוסנה הראשונים, להכפיף שוב למרותו את האזורים שזכו לעצמאות בימי קודמיו, ובהם את יהודה. הוא תבע משמעון בתקיפות להחזיר לסלווקים מקומות שהיו תחת שלטונו, או לחילופין לשלם פיצויים תמורתם. שמעון דחה דרישות אלה, ובספר מקבים א מיוחסים לו הדברים הבאים: 'לא ארץ נכריה כבשנו ולא ברכוש זרים מְשַׁלְנו, אלא בנחלת אבותינו, שנכבשה בזמן כלשהו בלא משפט על-ידי אויבנו. ואנחנו, כשבאה לידינו הזדמנות, השבנו את נחלת אבותינו' (מקבים א, טו, לג-לד). במדיניות החוץ של יהודה לא הכניס שמעון שינויים, וברית הידידות עם רומא חודשה כבימי קודמיו.

אחד האישים ששמעון קירב אליו היה תלמי בן חבובו. הוא נתן לו את בתו לאשה ומינהו למושל על יריחו. אולם כאשר ערך שמעון ביקור ביריחו והתארח אצל תלמי, קם עליו חתנו ורצח אותו ושניים מבניו. רצח בוגדני זה היה כנראה מתואם עם אנטיוכוס השביעי, אשר ביקש להגות את שמעון מן המסילה כדי שיקל עליו להשתלט על יהודה. אחר הרצח ביקש תלמי לכבוש את ירושלים, אך נכשל בכך, שכן יורש העצר, יוחנן הורקנוס, הקדים אותו ונטל לידיו את השלטון.

ימי יוחנן הורקנוס

תחילת שלטונו של יוחנן היתה קשה ביותר. היה עליו להתמודד עם תלמי בן חבובו, רוצח אביו ואחיו, שהחזיק בשבי, כבת-ערובה, את אמו של יוחנן. הוא נאלץ להתמודד גם עם איום רציני ביותר מצד אנטיוכוס השביעי, שתחילתו כבר בימי שמעון, ושרצח שמעון עצמו היה כנראה חלק ממנו. יוחנן שם מצור על תלמי, אך זה הצליח בסופו של דבר להיחלץ ממנו. זמן קצר אחר-כך עלה אנטיוכוס עצמו עם צבא גדול על יהודה. יוחנן נמנע מלהתעמת עמו בשדה הקרב, ודאי בשל יתרון כוחו, והסתגר בירושלים הבצורה. אחרי מצור ממושך הגיעו הצדדים להסכם, שעל-פיו הכיר יוחנן בשלטונו של אנטיוכוס, ואילו אנטיוכוס השאירו על כנו. יוחנן הפך אפוא להיות נתין של אנטיוכוס, אך הוסיף לשמור על מעמדו ביהודה ככוהן גדול וכמושל הארץ.

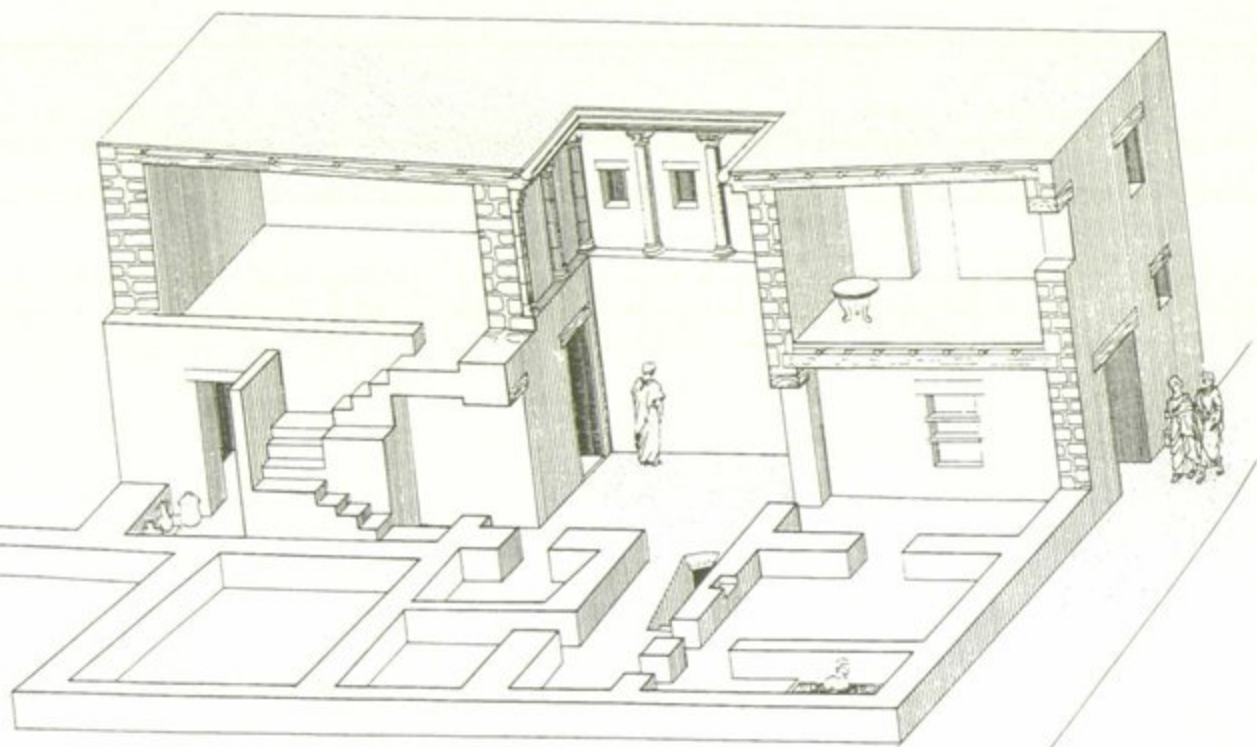
לכאורה איבדה יהודה את עצמאותה, שהושגה במאמצים מרובים. ואכן כל עוד משל אנטיוכוס השביעי בממלכתו, ציית לו יוחנן ואף השתתף במסע מלחמה שערך אנטיוכוס לבבל נגד הפרתים, שבטים שהקימו ממלכה באיראן ואיימו על השלטון הסלווקי. בתחילת מסע זה זכה אנטיוכוס לנצחון, אך בסופו נחל מפלה מוחצת ונהרג בקרב (129 לפנה"ס).

מותו של אנטיוכוס השיב ליהודה את עצמאותה, ויוחנן השתחרר מכל כפיפות לשלטון הסלווקי, שהיה שקוע במאבקים בלתי-פוסקים בין טוענים לכתר. אחד הביטויים לעצמאותה של יהודה הם המטבעות שהחל יוחנן לטבוע, אשר נשאו כתובת: 'יוחנן כהן גדול וחסד היהודים', או 'יוחנן כהן גדול ראש חבר היהודים'. כתובות אלה מבטאות את אופי שלטונו של יוחנן ומצביעות על כך, שהכהונה הגדולה נחשבה לתואר העיקרי

במעמדו כשליט, וש'חבר היהודים' (כלומר: האומה היהודית) שותף עמו בשלטון. מטבעות יוחנן ורוב מטבעות החשמונאים בכלל אינם נושאים תאריך, ואין בידינו לקבוע מתי בדיוק החל יוחנן טובע מטבעות. אופיים היהודי של מטבעות אלה בא לידי ביטוי בהעדר דגמים של בעלי-חיים או אדם על גביהם, כפי שהיה מקובל במטבעות ההלניסטיים.

קודמיו, התמיד יוחנן ביחסי ידידות עם רומא, ונשתמרו בידינו שלוש תעודות מימיו, כולן ב'קדמוניות היהודים' של יוסף בן-מתתיהו, המלמדות על המשך הזיקה לרומא והשאיפה להסתייע בה בעתות מצוקה, כגון נוכח התקפתו של אנטיוכוס השביעי (לעיל) או לחץ מצד אנטיוכוס התשיעי (להלן). אחת התעודות הללו מלמדת אף על קשרי ידידות עם פרגאמון ועם מצרים התלמית, אשר גם הן היו קשורות עם רומא. כלומר, כמו בימי קודמיו, אנו עדים גם בימיו למערכת יחסים בין-לאומיים מסועפת, שבמוקדה עמדה רומא.

יוחנן המשיך ביתר שאת במדיניות הכיבושים של קודמיו. הוא יצא למסעות כיבושים כנגד האזורים שהקיפו את יהודה: אדום שמדרום, אזורים בעבר-הירדן שממזרח ותחום הר-אפרים ועמק-יזרעאל שמצפון. באזורים אלה היו גם כמה ערים הלניסטיות — מרישה ואדורה שבאדום, סמריה (שומרון) שבהר-אפרים וסקיתופוליס (בית-שאן) שבעמק-יזרעאל המזרחי — אם כי רובן של ערים אלה התרכזו באזור החוף ובצפון עבר-הירדן. האוכלוסיה באזורים שכבש יוחנן היתה ברובה שמית, ואף יהודים ישבו לפחות



מרישה, שחזור של בית-מגורים מהתקופה ההלניסטית

בחלק מהם (בהר־אפרים הצפון־מערבי וייתכן שגם בעבר־הירדן ובאדום). יוחנן אילץ את האדומים להתגייר, ואלה שמאנו נאלצו לגלות מארצם. בין אלה שמאנו להתגייר היו בעיקר תושבי הערים ההלניסטיות מרישה ואדורה, אשר אנו פוגשים אותם כעבור שנים מספר במצרים התלמית. לעומת זאת, קיבלה האוכלוסיה האדומית־השמית את היהדות ללא התנגדות. אדומים אלה היו ככל הנראה נימולים, כמקובל בקרב השבטים השמיים בכלל, והם גם ראו באהדה את סילוקו של השלטון ההלניסטי ושל הערים ההלניסטיות, שנהנו ממעמד עדיף על האוכלוסיה הילידה.

כיבוש סמריה וסקיתופוליס גרם להתערבות כוחות סלווקיים בנסיון להצילן, אך ללא הועיל. הצבא החשמונאי היה עתה חזק די הצורך כדי לעמוד במערכה, להדוף את חיל המשלוח הסלווקי ולכבוש את שתי הערים. גם מרכוס של השומרונים בהר־גריזים נכבש, ומקדשם נהרס על־ידי הורקנוס. בכך ניסה יוחנן לבטל את הפילוג הכיתתי בין יהודים לשומרונים, אך דומה שהשיג תוצאה הפוכה, והמרחק בין אלה לאלה גדל.

אור מעניין על היישוב בשכם שופכות החפירות בהר־גריזים, שנערכו בשנות השמונים עד ראשית שנות התשעים, ושבהן נחשף יישוב גדול ופורח מן המאה השנייה לפנה"ס, כלומר מהתקופה שמכיבוש הארץ על־ידי אנטיוכוס השלישי ועד לכיבוש שכם והר־גריזים על־ידי יוחנן הורקנוס. הגילויים הבולטים בחפירות אלה הם עצם קיומו של היישוב ופריחתו במאה השנייה לפנה"ס, האופי ההלניסטי של תרבותו החומרית, הכתובות המקוטעות הרבות שנמצאו בו, והמתחם המקודש (על־פי הצעתו של יצחק מגן, שחפר את האתר), שהעלה מחדש שאלות הקשורות במקדש השומרוני.



הר גריזים, גרם מדרגות שהוביל למתחם המקודש

תקופת שלטונו הארוכה של יוחנן (104-134 לפנה"ס), אף שהיו בה נסיגות מסוימות (בזמן התקפתו של אנטיוכוס השביעי וכן תקופה קצרה בימי אנטיוכוס התשיעי, בשנים 112-113 לפנה"ס), הביאה להתפשטותה הטריטוריאלית של מדינת החשמונאים, בעיקר בגב ההר של ארץ-ישראל. ההתרחבות הטריטוריאלית לוותה גם בהתחזקות היישוב היהודי בארץ-ישראל, וכוחה הצבאי של יהודה גדל. לחברה היהודית היתה תקופה זו שלווה בדרך-כלל, שלטונו של יוחנן היה מקובל על העם, והוא כיבד את סמכויות השלטון שהוענקו לו על-פי החלטת אסיפת העם מימי שמעון. רק בסוף ימיו נפגע כנראה איוון זה, ויוסף בן-מתתיהו (קדמוניות, יג, 288-296) מספר על סכסוך שפרץ בינו לבין הפרושים.

יוסף בן-מתתיהו מסביר סכסוך זה בקנאה שעוררו הצלחותיו של יוחנן, אולם ברור שיש לחפש אחר הסבר מהותי יותר לכך. לפי דעתנו, שורש הסכסוך היה ברצונו של יוחנן, וביתר שאת של בניו אחריו (להלן), לחזק את מעמדם כשליטים יחידים, על-פי דוגמת המלכים ההלניסטים בני הזמן. שאיפות מונרכיות אלה היו מנוגדות לסייגים שנקבעו בהחלטת אסיפת העם בימי שמעון, אשר לא העניקה לשליט, למשל, זכויות חקיקה ושיפוט (זכויות שהיו מוקנות למלכים הסלווקים והתלמיים). בסיפור על סכסוך זה ב'קדמוניות היהודים' (יג, 288-296) ואף בגירסה תלמודית דומה (בבלי, קידושין סו ע"א). אכן עולה נושא זה ברקע העימות בין המלך לפרושים. יש להבין אפוא את הסכסוך, אשר גלש לכדי מלחמת אחים בימי ינאי (להלן), על רקע המגמה של חיקוי ואימוץ השלטון המלכותי ההלניסטי אצל יורשיו של שמעון החשמונאי מכאן, ועמידתם התקיפה של הפרושים ותומכיהם על קיום החלטת אסיפת העם מכאן. מכל מקום, הסכסוך שפרץ בימי יוחנן נכלם באיכו, ויוחנן סיים את שלטונו בשלום.

שנת שלטונו של יהודה אריסטובולוס

יורשו של יוחנן היה בנו יהודה אריסטובולוס, אשר משל שנה אחת בלבד (104/3 לפנה"ס). בימיו נכבש הגליל על-ידי היהודים, תחת פיקודו של אחי השליט, אנטיגונוס, ותושביו הלא-יהודים גורו (יוסף בן-מתתיהו, קדמוניות, יג 318-319). גיור זה הפכם ליהודים לדורות, ומכאן ואילך היה הגליל יהודי. גם הצלחתו של גיור הגליל נבעה מאהדה בסיסית של האוכלוסיה השמית המקומית ליהודים, כמשחרריהם מיד השלטון ההלניסטי והערים ההלניסטיות (הפוליים) השכנות. כמורכב ייתכן שהיתה השפעה יהודית בגליל אף קודם לכיבושו, ויש הסבורים שתושביו היו, בחלקם לפחות, צאצאי תושבי ממלכת ישראל הצפונית, ובתור שכאלה שמרו על קשר עם היהדות.

האירועים בחצרו של אריסטובולוס מאופיינים בתכני חצר, שבמרכזם רצח אנטיגונוס, אחי המלך (שם, שם, 301-310). רצח זה והמזימות האופפות אותו, מזכירים לא מעט תיאורים של חצרות בית תלמי ובית סלווקוס, ומתעורר חשד שלפנינו מקור עוין ליהודים ולא אמין. עם זאת, למרות העוינות והקישוטים הספרותיים שבתיאור המאורעות, נראה כי חל שינוי משמעותי באופי החצר של השליט החשמונאי וכיחסים המשפחתיים בה, המזכיר חצרות של מלכים הלניסטיים.

יוסף בן-מתתיהו אף מספר, שאריסטובולוס היה החשמונאי הראשון ששם כתר מלכות על ראשו (שם, שם, 301). לידיעה זו אין אישור ממטבעות יהודה-אריסטובולוס, הנושאים כתובת זוה לזו שעל-גבי מטבעות יוחנן ('יהודה כהן גדול וחבר היהודים'), וכן היא מנוגדת לידיעה שמוסר סטרכון, כי ינאי היה המלך החשמונאי הראשון. גם בין החוקרים אין הסכמה בשאלה זו, אך משך שלטונו הקצר של אריסטובולוס מפחית מחשיבות העניין, שהרי ינאי המלך היה זה ששלט תקופה ממושכת, ואשר למלכותו היו תוצאות משמעותיות בתולדות מדינת החשמונאים.

אלכסנדר ינאי

ינאי עלה למלוכה אחר מות אחיו אריסטובולוס ומשל ביהודה כעשרים ושבע שנה (103-76 לפנה"ס), שהיו סוערות הן במישור הפנימי הן בחיצוני. קו בולט באישיותו ובמדיניותו של ינאי הוא היותו שוחר מלחמות, כאשר לא ברור מה היו המניעים לכך — אישיים, אידיאולוגיים או מדיניים. מכל מקום, כבר קודמיו של ינאי החלו במדיניות של כיבושים, ובימיו השתלטו החשמונאים על כל ארץ-ישראל 'ההיסטורית' (וראה לעיל את ההשקפה המיוחסת לשמעון בעניין זה).



ראשי חיצים ו'אבני קלע' מעופרת שנתגלו בעכו



מייד עם עלותו לשלטון פתח ינאי במתקפה על העיר עכו, החשובה בערי החוף של ארץ-ישראל. עכו קראה לעזרתה את תלמי לאתירוס, בנה של מלכת מצרים, קליאופטרה השלישית, אשר גורש ממצרים על-ידי אמו ותפס את השלטון על קיפרוס (קפריסין). שהיתה מחוז שלטון תלמי. תלמי לאתירוס נחת על חופה של הארץ, אך בינתיים חל שינוי בעמדת עכו, שסגרה בפניו את שעריה; ואילו ינאי נכנס עמו למשא-ומתן, על-מנת להרוויח זמן ולנסות בינתיים לגייס לעזרתו את קליאופטרה. ללאתירוס נודע על התקשרותו של ינאי עם אמו, והוא ניתק את מגעיו עם ינאי ופלט לממלכתו. הוא ניצח את צבא החשמונאים בקרב בצפון ואחר-כך ירד דרומה לכיוון יהודה. אולם התקדמותו נבלמה על-ידי צבא תלמי שהגיע ממצרים, והוא נאלץ לסגת מן הארץ ולשוב לקיפרוס. ינאי הסתבך אפוא בהתקפה שערך על עכו, ולא זו בלבד שלא הצליח לכבושה, אלא גם נחל מפלה קשה מידי לאתירוס. ממלכתו נכווה בידי האויב, וסכנה נוספת איימה עליו, הפעם מצד קליאופטרה, שזה עתה הושיעה אותו מידי בנה. יועציה של המלכה המליצו בפניה לנצל את ההזדמנות שבאה לידיה ולספח למצרים את יהודה, שהיתה חלק מן האימפריה התלמית כל המאה השלישית לפנה"ס. מי שחילץ את ינאי מאיום זה היה שר צבא יהודי בשם חנניה, ששירת את קליאופטרה בראש גדוד יהודי. הוא שיכנע אותה לוותר על סיפוח יהודה, בנימוק שבכך תהפוך את יהודי מצרים לאויביה. זוהי דוגמה בולטת לזיקה ההדוקה בין קהילה יהודית בפזורה לבין גורלם של יהודי ארץ-ישראל. ההסתבכות בפרשת המלחמה בעכו לא רפתה את ידי ינאי, ועם סיומה הוא יצא לכבוש את עזה, העיר החשובה ביותר בחוף הדרומי של ארץ-ישראל. ייתכן, שההתקפה על עזה תואמה עם מצרים התלמית, ונועדה לצמצם את כוחם של הנבטים, אשר עזה שימשה להם כנמל-מוצא חשוב למסחרם. כיבוש עזה עשוי היה לאפשר לינאי לגבות מסים על המסחר הנבטי ולהגדיל את חלקם של ינאי מכאן ושל מצרים מכאן בסחר עתיר הרווחים בכשמים ובתבלינים, שהנבטים חלשו על חלק נכבד ממנו. אחרי מצור ממושך וקשה נפלה עזה בידי היהודים (יוסף בן-מתתיהו, קדמוניות, יג, 358-364), וכן כבש ינאי את שאר ערי החוף הדרומיות, עד נחל אל-עריש.

למעשה שלט עתה ינאי על כל החוף של ארץ-ישראל מן הכרמל ודרומה, מלבד עיר אחת, אשקלון. הסיבה לכך היתה, שמצרים התלמיית, בעלת בריתו של ינאי, פרסה את חסותה על העיר, ולכן נמנעו החשמונאים מלפגוע בה. גם ינאי, המלך הכובש, נאלץ להתחשב באילוף מדיני זה בפעולותיו.

אולם בעוד ינאי השכיל לשמור על יחסי הידידות עם מצרים, שראשיתם עוד בימי יונתן בן מתתיה, התערערו יחסיו עם הנבטים, שהיו ביחסים תקינים, ואף למעלה מכך, עם החשמונאים למן ימי יהודה המקבי. כיבוש עזה נראה היה כצעד עוין לנבטים, ומלחמות עמם פרצו אף בעבר-הירדן.

בו בזמן הלכו והורעו היחסים בין ינאי לנתיניו, ובראשם הפרושים. התנגדותם של הפרושים לשלטונו מוסברת במניעים שונים, כגון התנגדות למלחמות הרבות שניהל, אשר פגעו באוכלוסיית האיכרים שנשאו בנטל המלחמה, שעה שהאצולה והקצונה קטפו את פירותיה; התנגדות להתקרבות לצדוקים, שהחלה עוד בימי אביו, יוחנן; התנגדות להעסקת שכירים נכרים בצבא, שאף היא תחילתה בימי יוחנן; נטילת התואר מלך על ידו;

חדירתם והתחזקותם של מנהגים הלניסטיים בחיי החצר והמימשל. כל אלה היו יכולים להיות גורמים ביחסים בין ינאי לפרושים, אך יש לציין כי מקורותינו אינם מעידים במפורש על כך, ויש אף מי שכופרים בכך שהפרושים הם אלה שעמדו בראש אויביו של ינאי (טענה שנראית לנו מסופקת ביותר). אולם למרות הקשיים, יש לבקש הסבר למלחמת האחים שפרצה ביהודה בימי ינאי. לדעתנו, כמה מן הסיבות למלחמה זו שנמנו לעיל, אכן השפיעו על התפרצותה, אולם הסיבה המכרעת היתה הסתלקותו של ינאי מכיבוד החלטתה של אסיפת העם מימי שמעון, החלטה שעליה היתה הסכמה לאומית רחבה, ואשר ינאי לא התחשב בה.

ינאי לא היה מוכן להסתפק במעמד שהוענק לו על-ידי אסיפת העם, וביקש לעצמו מעמד של מלך הלניסטי, שהיה מנוגד למעמד השלטוני שהעניק העם לשמעון, סבו. על הפרה זו של החלטת אסיפת העם היו הפרושים ותומכיהם מוכנים להיאבק בכל מחיר, וכך גם עשו. אפשר שבמחלוקת על אופי השלטון החשמונאי היו אף שאלות של השקפת עולם, כגון זכותו של בית חשמונאי לכהונה גדולה בכלל (זכות שהיתה אמורה להיות שמורה לבית צדוק); צירוף הכהונה הגדולה עם שלטון 'חילוני', ובמיוחד עם מלכות, עורר אולי התנגדות בחוגים מסוימים; האווירה ההלניסטית, ההידמות למדינות השכנות, ההתנהגות האישית, חיי החצר — כל אלה ודאי לא עוררו אהדה לינאי בקרב חלקים נכבדים באוכלוסיה היהודית.

על רקע זה פרצה מלחמת אחים ביהודה (90-83 לפנה"ס), שהתלקחה כאשר ינאי נחל מפלה מידי הנבטים. אין בדינו פרטים על מהלכה של המלחמה, מלבד שני אירועים: האחד, הזמנתו של דמטריוס השלישי מלך סוריה, על-ידי המורדים לסייע להם במלחמה נגד ינאי; והשני, הענשתם של המורדים שנפלו בידי ינאי עם דיכוי המרד. התערבותו של מלך סוריה במלחמה הביאה למפלת ינאי בקרב, אולם דמטריוס נאלץ לשוב לסוריה בשל המאבקים הפנימיים הבלתי-פוסקים בתוך הממלכה. ואילו ביהודה עוררה המפלה של ינאי אהדה מסוימת כלפיו, ואפשר שעצם ההזמנה של מלך סלווקי ליהודה גרמה גם היא להסתייגות מן המורדים, כך שלאחר המפלה השתפר מצבו של ינאי ובהדרגה הוא התגבר על המורדים וניצחם. כשמונה מאות מן המורדים נפלו בידיו בשבי, והוא הענישם באכזריות רבה: לאחר שהרג את נשותיהם וילדיהם לנגד עיניהם, צלב אותם (יוסף בן-מתתיהו, קדמוניות, יג, 380-383). אכזריות העונש והמיתה על הצלב שגזר ינאי על המורדים, עוררו ספק במידת האמינות של הסיפור כולו, ונטען שיוסף בן-מתתיהו הסתמך על מקור לא-אמין, שהיה עוין לינאי וביקש להשחיר את דמותו. אולם האירוע עצמו ככל הנראה התרחש, שכן בקטע מחיבור מקומראן הקרוי 'פשר נחום', מוזכרת — לדעת רוב החוקרים שעסקו בתעודה זו — צליבתם של הפרושים אויבי ינאי.

עם סיומה של המרידה בו המשיך ינאי במלחמות הכיבוש שניהל, ובשנותיו האחרונות התמקדו מלחמות אלה בעיקר בעבר-הירדן, כנגד הערים ההלניסטיות שהיו שם. את מותו הוא מצא בשדה הקרב, ואשתו שלומציון אלכסנדרה ירשה אותו (76-67 לפנה"ס).

שלומציון ובניה

בעלותה לכס המלוכה היו לשלומציון שני בנים בוגרים, הורקנוס ואריסטובולוס. תמוהה העובדה, שאת ינאי לא ירש אף לא אחד משניהם. דבר זה עצמו יש בו כדי להצביע על אופיה ההלניסטי של חצר המלוכה, שכן ירושת המלך על-ידי אשתו לא היתה נוהג יהודי, אך רווחה בקרב השושלות ההלניסטיות. אולם המצב שנוצר היה רצוי כנראה לפרושים, שכן בדרך זו הופרדה המלוכה מן הכהונה הגדולה, שנמסרה עתה לידי הורקנוס. שלומציון גם שינתה ממדיניות קודמיה ונטתה לפרושים, שבימיה ניהלו למעשה את ענייני המדינה. נראה, שבתקופה זו פעל שמעון בן שטח, מראשי הפרושים, אשר בספרות התלמודית מיוחסות לו כמה פעולות חקיקה חשובות ומספר אירועים נטלים בו.

מעט ידוע על מדיניות החרץ של שלומציון. מסופר על מקרה בודד שבו שלחה את בנה אריסטובולוס לכבוש את דמשק, אולם נסיון זה לא העלה דבר (יוסף בן-מתתיהו, קדמוניות, יג, 418). כן מסופר על מצור שהטיל טיגראניס מלך ארמניה על עכו, אולם הוא קיבל בידירות את שליחי שלומציון, ובכל אופן נאלץ לשוב לארמניה בשל איום עליו מצד הרומאים (שם, שם, 419-421).

השינוי שהנהיגה שלומציון בשלטון עורר התנגדות מצד הצדוקים, שהיו תומכיו של ינאי ושעמם נמנו קציני הצבא וחלק נכבד מן האצולה. הם התנגדו לתפנית זו, שהיו לה משמעויות הן במדיניות הפנים הן במדיניות החוץ, וכן חששו לבטחונם האישי בשל רדיפות מצד הפרושים כנגד מקורבי ינאי, שהיו אויביהם לשעבר.

כתוצאה מכך היו ימי שלומציון רוויי מתח פנימי, כשבראש הצדוקים ושרי הצבא עמד אריסטובולוס, בנה הצעיר של המלכה. אולם בשל היות זמנה עת שלום ובשל היות ממשלתה בידי הפרושים, נשמרה תקופתה בזכרון האומה כתקופת שלום ורווחה. הד לזכרון אידילי זה עולה מן הקטע התלמודי הבא: 'בימי שמעון בן שטח ובימי שלמצה [שלומציון] המלכה היו גשמים יורדים כלילי שבתות, עד שנעשו חטים ככליות ושעורים כגרעיני הזיתים ועדשים כדינרי זהב, וצברו מהם חכמים והניחום לדורות הבאים' (בבלי, תענית כג ע"א).

עם מותה של שלומציון תפס אריסטובולוס את השלטון בכוח. הורקנוס, האח הבכור, ויתר תחילה על השלטון, אך כעבור זמן קצר נמלט אל הנבטים, בהשפעת אנטיפטרוס מושל אדום, ובעזרתם פתח במלחמה נגד אחיו, כדי להשיב לו את המלוכה. אולם בעוד יהודה שרויה במלחמת אחים, קרו באזור מאורעות אשר קבעו את עתידה של יהודה לדורות — הלגיונות הרומיים התקרבו לגבולותיה.

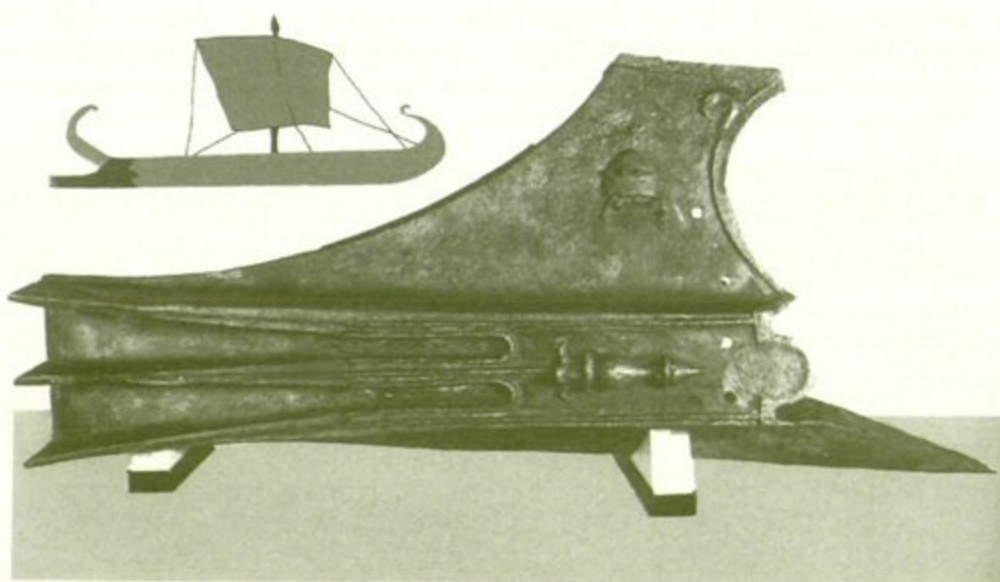
יהודה מאבדת את חירותה

הופעתו של הצבא הרומי בסוריה היתה שלב מתקדם בתהליך היסטורי ממושך וחשוב בתולדות העת העתיקה. תחילתו של תהליך זה מאות שנים קודם-לכן, כאשר העיר רומא הלכה ורכשה לעצמה עמדת בכורה, תחילה באזור לאטיום שבמרכז-איטליה, שבו היא שוכנת; לאחר-מכן זכתה לעמדת בכורה באיטליה כולה; בהמשך, בעקבות מאבק עם המעצמה הפונית קרתגו, היא הפכה למעצמה השלטת במערב היס-התיכון; וזמן קצר

אחר־כך כבשה את מעמד הבכורה גם במזרחו של היס־התיכון, לאחר נצחונה על מוקדון ב־197 לפנה"ס ועל אנטיוכוס השלישי בקרב מאגנסיה (בשנת 190 לפנה"ס). מכאן ואילך יש לרומא השפעה מכרעת בכל הארצות השוכנות לחופי היס־התיכון, וגם יהודה משתלבת במעגל המדינות הקשורות עמה.

הזכרנו כבר לעיל את בריתותיהם של יהודה המקבי ואחיו ושל יוחנן הורקנוס עם רומא. בריתות אלו היו חלק ממערך מדיני מקיף יותר, אשר כלל מדינות נוספות שיהודה החשמונאית עמדה עמן בקשרי ידידות, כגון מצרים התלמית, ספרטה ופרגאמון. יחסי ידידות אלה עם רומא הצטננו ככל הנראה בימי ינאי. הוא לא חידש את הברית בין יהודה לרומא וייתכן אף שקיים קשרים עם אויביה, וזאת בשל שינויים שחלו במעמדה של רומא במזרח היס־התיכון בסוף המאה השנייה ותחילת המאה הראשונה לפנה"ס.

בתקופה זו היו ענייניה של רומא במזרח היס־התיכון יגעים, הן בגלל התנגדות עיקשת למדיניותה מצד מיתרידאטיס מלך פונטוס, והן בגלל התערעורת הבטחון בים, בשל פעילות הולכת וגוברת של שודדי־הים. מצב זה הביא למעורבות צבאית של רומא באזור זה, אשר עד כה שלטונה הישיר בו היה מצומצם וגם התערבותה הצבאית מוגבלת. שיאו של תהליך זה היה בעשור הרביעי של המאה הראשונה לפנה"ס, כאשר המצביא הרומי פומפיוס החל בפעילות נמרצת על־מנת לחסל את שוד הים, לשים קץ לפעילותו של מיתרידאטיס ולהשליט את מרותה של רומא על חוף זה של היס־התיכון. במהלך מסע־מלחמה זה, בשנת 64 לפנה"ס, הגיעו הרומאים לסוריה.



איל־נגיחה של ספינת מלחמה מהתקופה ההלניסטית שנתגלה בעתלית

מבית חשמונאי לבית הורדוס

הופעתם של הרומאים בכוח צבאי גדול בגבול ארץ-ישראל העמידה את עצמאותה של יהודה בסכנה מיידית. הרומאים הפכו את סוריה לפרובינקיה רומית, צעד שסיכן את חירותה של יהודה, אשר היתה בתקופות שונות מחוז של סוריה (למשל, בהיותה חלק מפחות עבר-הנהר הפרסית), מה גם שלחשש זה נוספו פעולות של שליטי יהודה, אשר הזמינו את הרומאים להתערב בענייניה. הורקנוס ואריסטובולוס, בניה של שלומציון, פנו לפומפיוס שיכריע בריבם, ובכך נתנו בידו עילה להתערב בענייני יהודה. אמנם הכללתה של יהודה באימפריה הרומית היתה חלק מהתפתחות היסטורית, שלא היתה ליהודים השפעה עליה, אולם האופן שבו השתלטה רומא על יהודה והתוצאות שהיו לכך, הושפעו מהתנהגותם של שליטי יהודה.

הורקנוס ואריסטובולוס היו שקועים במאבק ביניהם על השלטון, ותוך כדי כך איבדו את השלטון כולו. הם שלחו משלחות אל פומפיוס כדי לגנות איש את אחיו ולחזר אחרי חסדו של המצביא הרומי. זה האחרון בחן את המצב לאור האינטרסים של רומא. תוך שהוא שומר את החלטתו בלבו, נכנס ליהודה, לקח בשבי את אריסטובולוס, שם מצור על אוהדיו שהתבצרו בהר-הבית, וכבש אותו בכוח. הוא מינה את הורקנוס לשליט, אך העניק לו סמכויות מצומצמות, וכן קיצץ בגבולותיה של מדינת החשמונאים. הורקנוס מונה לכוהן גדול בלבד, ואיבד את הסמכויות המלכותיות-השלטוניות שהיו כלולות במעמדו של השליט החשמונאי. תחום סמכותו המקוצצת כלל רק חלק ממדינת החשמונאים, כאשר כל כיבושי ינאי וחלק מכיבושי יוחנן הורקנוס הראשון נקרעו מעליה. כך אבדו ליהודה רבים מכיבושי החשמונאים (אזור החוף, חלק נכבד מעבר-הירדן, החלק המערבי של אדומיה), ובית חשמונאי איבד את ראשות העם לא רק כמלכות, אלא גם כהנהגה לאומית-מדינית של ממש, כפי שנמסרה לשמעון החשמונאי בשנת 140 לפנה"ס.

מה היו הסיבות ליחסו הנוקשה והעוין של פומפיוס אל החשמונאים ואף אל הורקנוס השני, בן חסותו? עלינו לחפש סיבות למדיניותו של פומפיוס מעבר ליחסים אישיים ולכשלונם של בני שלומציון לנקוט מדיניות נאותה נוכח חדירתה של רומא לסוריה. ראוי לזכור שינאי לא חידש את הברית שבין יהודה ורומא, שליוותה את החשמונאים מראשיתם. גם אם היו לכך אולי סיבות טובות (ראה לעיל), הרי כתוצאה מכך לא היתה יהודה בת-ברית של רומא בשעה הגורלית הזו. נהפוך הוא, יהודה נתפסה בעיני יוונים ורומאים כמדינה האויבת לתרבות ההלניסטית, שהביאה לחורבן של ערים הלניסטיות רבות, וכמדינה האחראית למעשי שוד כלפי שכניה. ייתכן אף שליהודים יוחסה השתתפות בשודים, דבר שניתן למצוא לו רמזים מסוימים. תדמית זו היתה שלילית מנקודת מבטה של המדיניות הרומית, אשר בדרך-כלל אהדה את הערים ההלניסטיות וראתה בהן משענת לשלטונה. כך קרה, שמחמת סיבות אחדות הקשורות בדרכי פעילותה של ההנהגה היהודית, נכפה הכיבוש הרומי על יהודה בדרך קשה וכואבת, יותר מכפי שהיה הכרחי. בתקופה שלאחר כיבושה של יהודה (63-48 לפנה"ס) התחוללו בה מרידות חוזרות ונשנות, בהנהגתם של אריסטובולוס ובניו שהודחו מן השלטון. מרידות אלה דוכאו על-ידי הרומאים, אולם הן מעידות על תמיכה רחבה באריסטובולוס ובבניו בקרב חלקים גדולים מיהודי ארץ-ישראל. אלא שלא היה בכוחן של מרידות אלה לשנות את המציאות

החדשה ביהודה. בר־בזמן פעל נציב סוריה, גאבניוס, לשיקומן של הערים ההלניסטיות בארץ־ישראל. פעולה זו היתה המשך הגיוני להחלטתו של פומפיוס להוציא ערים אלה מן התחום היהודי, והיא חיזקה כמובן את מעמדם של הלא־יהודים בארץ. היא גם החזירה את המתיחות בין יהודים ללא־יהודים לקדמותה, וכך נתהווה אחד מגורמי המתיחות החמורים בארץ־ישראל, שהשפיעו אף על פרוץ המרד הגדול (66-70 ספירה).

פרשה נוספת שהעכירה את יחסי היהודים ורומא, היתה שוד המקדש בידי המצביא הרומי קראסוס, אשר יצא למסע מלחמה נגד הפרתים ב־53 לפנה"ס, ושלח ידו באוצרות המקדש כחלק ממימון מסע זה (יוסף בן־מתתיהו, קדמוניות, יד, 105-109).

שינוי מסוים במצב היהודים תחת השלטון הרומי חל עם עלותו של יוליוס קיסר לשלטון באימפריה הרומית, לאחר שניצח את פומפיוס (49 לפנה"ס). קיסר הגיע לאלכסנדריה שבמצרים, שם שהה זמן מה במחיצתה של קליאופטרה ומצא עצמו מעורב בסכסוכים פנימיים במצרים והיה נתון במצור באלכסנדריה יחד עם קליאופטרה. במצוקתו נשלחה אליו עזרה צבאית מבעל־ברית במזרח, וביניהם הורקנוס השני. לא ברור מה בדיוק היה חלקו של הורקנוס ביזמה זו ומה היה חלקו של אנטיפטרוס, אך סיוע זה מצד שליטי יהודה עמד לזכותם, כאשר קיסר נחלץ מן המצור ופנה להסדיר עניינים שונים במזרח.

כגמול על עזרתם של הורקנוס ואנטיפטרוס שיפר קיסר את מצבה של יהודה, בהשוואה למצב שכפה עליה פומפיוס כחמש־עשרה שנה קודם־לכן. הוא הרחיב את תחום שליטתו של הורקנוס והוסיף לו את יפו ואת עמק־יזרעאל (בכך חזרו גבולות יהודה להיקפם בימי יוחנן הורקנוס הראשון, שהיה בעל־ברית של הרומאים, אך לא הגיעו להיקפם בימי ינאי, שכזכור לא חידש את הברית המסורתית בין יהודה לרומא). כמו־כן מינה קיסר את הורקנוס, בנוסף להיותו כוהן גדול, לאתנארכוס (מונח שאין אנו יודעים מה היתה מקבילתו בעברית). מינוי זה הרחיב את סמכויותיו ואף נקבע ששלטונו יעבור בירושה לבניו אחריו. גם בהענקה זו יש דמיון למעמד של סבו, יוחנן הורקנוס הראשון, שהיה מנהיג היהודים (אתנארכוס). קיסר שיפר אפוא מאוד את מצב היהודים בארץ־ישראל ואת מעמד השליט היהודי, כגמול על הסיוע המהיר שהוגש לו בשעה קשה. אולם המפנה החיובי במצב היהודים הביא לידי רגיעה זמנית בלבד, שכן האימפריה הרומית הוסיפה להיות נתונה לזעזועים פנימיים, ששיבשו אף את המצב ביהודה. אחרי הירצחו של יוליוס קיסר (44 לפנה"ס) פרצה שוב מלחמת אזרחים ברומא, אשר תוצאותיה הורגשו היטב גם בארץ־ישראל. קאסיוס, אחד השותפים הבכירים בקשר נגד קיסר, הגיע למזרח לגייס אמצעים לקראת העימות עם יורשיו של קיסר, אנטוניוס ואוקטאביאנוס. על יהודה הוטלה מכסת מסים כבדה, היו קשיים בגביית המסים הללו, ותפקיד חשוב בביצוע הפעולות הכרוכות בגבייתם מילא אנטיפטרוס, מקורבו של הורקנוס, אשר בשירותו הטובים לרומאים הלך וביצר לעצמו מעמד של קרבה מיוחדת אליהם.

שלב נוסף ביחסי יהודה ורומא נפתח אחרי נצחונם של יורשי קיסר, אנטוניוס ואוקטאביאנוס, על ראשי רוצחיו, קאסיוס וברוטוס, בקרב פיליפי בשנת 42 לפנה"ס. אחרי הנצחון קיבל אנטוניוס את השלטון על מזרח האימפריה ואוקטאביאנוס על מערבה. אנטוניוס השאיר על כנם את הורקנוס ואת אנטיפטרוס, ולא נעתר לפניות להסירם מתפקידם ולהעמיד במקומם את צאצאי אריסטובולוס. אולם בתקופה זו חל זעזוע ממשי

במצב בסוריה ובארצות הסמוכות, שהביא למפנה גם ביהודה, אם כי לזמן קצר בלבד. הפרתים, בתגובה שהשתתה על פלישת קראסוס אל גבולם, פלשו אל האימפריה הרומית והצליחו להדוף את הצבא הרומי עד לתוככי אסיה הקטנה. הם השתלטו גם על ארץ-ישראל והעניקו את תמיכתם למתיהו אנטיגונוס, בנו של אריסטובולוס, אשר העמיד עצמו לרשותם כנגד דודו הורקנוס, שהיה תומך נאמן של רומא. התהפכות היוצרות מבחינת מעצמת-העל השולטת באזור, הביאה אפוא לשינוי גמור בשלטון ביהודה. הורקנוס השני הוחלף בכן אחיו, שייצג את הענף האנטי-רומאי של בית חשמונאי. כך קרה, שבשל מהפך זמני במצב הבין-לאומי במזרח חזר לכס השלטון ביהודה שליט חשמונאי מן הענף שהודח על-ידי הרומאים, ושלא היה נתון להשפעת עושי דברם — אנטיפטרוס ושני בניו, פצאל והורדוס, שהפכו במרוצת הזמן בעלי שררה ונאמני רומא ביהודה (פצאל) ובגליל (הורדוס).

אנטיגונוס ועוזריו הפרתים השתלטו על ארץ-ישראל, ובמהלך המלחמה נפל הורקנוס בשבי, הוטל בו מום (אוזנו קוצצה), כדי לפסול אותו לתפקיד של כוהן גדול, והוא הוגלה לבבל. פצאל, בנו הבכור של אנטיפטרוס, מצא את מותו (אנטיפטרוס עצמו מת זמן מה קודם-לכן). והורדוס, בן אחר שלו, הצליח להימלט מן הארץ ולהגיע אחר תלאות רבות לרומא. בנסיבות אלה הפך הורדוס להיות התומך הבכיר של רומא ביהודה ועליו הטילו הרומאים את התפקיד לסלק את אנטיגונוס מן השלטון ביהודה, במסגרת המערכה הכללית נגד הפרתים. לצורך זה הם אף מינו את הורדוס למלך על יהודה, כשוה-מעמד לאנטיגונוס, המלך מטעם הפרתים. כך הפך הורדוס, משהוכרעה המערכה לטובת רומא, למלך על יהודה.

על שלוש שנות שלטונו של אנטיגונוס ביהודה ידוע לנו מעט. מקור מעניין אחד הם מטבעות הכרונזה שטבע, המלמדים שכלפי נתיניו היהודים הוא נשא בתואר כוהן גדול, ואילו מעמדו כשליט כלפי חוץ הוגדר כמלך. סמל בולט במטבעותיו הוא המנורה, הבאה ככל הנראה לסמל את המקדש ומבטאת את הקריאה לעם להילחם על קדשיו.

אנטיגונוס עמד בהצלחה נגד גדודי השכירים, שעמם נלחם בו הורדוס. הוא אף הבין יפה את יתרון הרומאים על הפרתים, וניסה להגיע להבנה עמם. אולם במצב שנוצר לא היה לו סיכוי. מבחינה צבאית היה ברור, כי כרגע שהרומאים עצמם יתערבו בלחימה, תוכרע המערכה הצבאית לטובת הורדוס, ושמבחינה מדינית יעדיפו הרומאים את הורדוס, שכבר מינהו למלך, על מי שהומלך על-ידי הפרתים והיה בן בריתם. ואכן, כאשר בפקודת אנטוניוס הצטרפו לגיונות רומאיים בפיקודו של סוסיוס למחנה הורדוס, הוטל מצור על ירושלים ואחרי עמידת גבורה של כמה חודשים נפלה העיר בידי הורדוס והרומאים (שנת 37 לפנה"ס). אנטיגונוס נפל בשבי והוצא להורג.

הצלחתו של אנטיגונוס לתפוס את השלטון ביהודה בחסות הפרתים, היא שהביאה בסופו של דבר לכך שבית חשמונאי פינה את מקומו לבית הורדוס. בית חשמונאי איבד את מעמדו כראש האומה היהודית בארץ-ישראל, ועד מהרה איבד אף את משרת הכהונה הגדולה. כל מה ששרד ממנו היה דם חשמונאי שזרם בעורקיהם של כמה מבני השושלת ההרודיאנית, וביניהם המלכים אגריפס הראשון והשני, בהיותם צאצאים של הורדוס ואשתו מרים, בת הורקנוס השני.

התייוונותה של המדינה החשמונאית

אלברט באומגרטן

[א]

מחלוקת עמוקה שוררת בין החוקרים ביחסם למידת ההתייוונות בירושלים בשנים שקדמו לגזירות אנטיוכוס. שיטות פרשניות חשובות, המנסות להסביר, כל אחת בדרכה המיוחדת, את הסיבות שהביאו את אנטיוכוס הרביעי לגזור את גזירותיו, תלויות בעמדות החוקרים כלפי ההתייוונות, שהיתה קיימת בירושלים מימי כיבוש אלכסנדר ועד לתקופת חיבורו של ספר בן-סירא. אולם לגבי תקופת שלטונו של בית חשמונאי, המצב שונה: הרוב המוחלט של החוקרים, למעט אחדים שמטרת אפולוגטיות שולטת בחיבוריהם, סוברים שמעורבותם של החשמונאים בתרבות הכללית שסבבה אותם, מוכחת מעבר לכל ספק. עדות לכך הם שמותיהם הכפולים של שליטי בית זה (למשל, יוחנן הורקנוס, וראה להלן) והכינוי שלקח לעצמו המלך יהודה אריסטובולוס הראשון — philhellen, 'אוהב יוונים' (יוסף בן-מתתיהו, קדמוניות יג, 318). עדות מסוג אחר, אדריכלית, להשתלבותם של החשמונאים בתרבות העולמית נמצאת בתיאור הקבר המונומנטלי שהעמיד שמעון בן-מתתיהו לאביו ולאחיו בעירם מודיעין (מקבים א, יג כה-ל). סגנונה של מערכת-קבורה זו הוא יווני-מזרחי מעורב, בדומה לקברי הכהנים בנחל קדרון בירושלים. הסמלים השונים המעטרים את הקברים — פירמידות, ספינות וכלי-מלחמה — הם בעלי אופי בין-לאומי. כל זה כבר בימיו של שמעון (142-134 לפנה"ס). בימי ינאי נושאים גם מטבעות הממלכה סימנים בעלי אופי בין-לאומי — כוכב, עוגן וכתר (השליט היחיד שהטביע מטבעות בעלי סימנים יהודיים מובהקים, היה אחרון המשפחה, מתתיהו אנטיגונוס).

כיוון שהמצב העובדתי ברור, המחלוקת בין החוקרים מתמקדת בפרשנות ובשאלות מסוימות, כמו האם התייוונות זו היא שטחית או לא? האם היא מייצגת הצלחה או כשלון — יישום העקרונות אשר בשמם מרדה המשפחה נגד גזירות אנטיוכוס, או בגידה בהם?

חוקרי הדור הקודם העדיפו להציע תשובות חד-משמעיות לשאלות אלה. לדעתם, או שהחשמונאים זכו בניצחון מוחלט על התרבות היוונית, או שהתבוסה היתה כללית. לדוגמה, בפרקו העוסק בנושא זה, טען אליהו ביקרמן, שרק שני עמים בעולם העתיק הצליחו להתגבר על התרבות היוונית — הרומאים והיהודים. הרומאים הגיעו להישג זה



קבר בני חזיר (משמאל) וקבר זכריה (מימין) בנחל קדרון, ירושלים

על-ידי כיבוש צבאי של יוון, ואילו היהודים התגברו על התרבות היוונית על-ידי קבלת פרטים שונים פרי תרבות זו, קבלה מבוקרת באמצעות העקרונות של תורת ישראל. כלומר, לשיטתו של ביקרמן, ההצלחה החשמונאית הגדולה (אולי הגדולה מכולן) היא יכולתם לבחור מתרבות יוון רעיונות ומוסדות שאינם מנוגדים לתורה, ולהפוך אותם לחלק בלתי-נפרד ממסורת ישראל. לדעתו, תהליך זה העשיר את חיי עם ישראל. כדוגמה לגישתו של ביקרמן אפשר להצביע על הדרך שבה העם התמודד עם השאלה, איך להעניק לגיטימציה לשלטון בית חשמונאי, שהרי מנהיגי בית זה זכו לראשונה למינויים מידי מלכי בית סלווקוס. אסיפת עם המונית, אשר התקיימה בשנת 140 לפנה"ס, נקראה לאשר מצב זה (מקבים א, יד). אסיפה כזו אין לה תקדים ותוקף מבחינה יהודית, אבל היא מאבני היסוד של תורת המדינה היוונית. גם החלטתה של אותה אסיפה (שם) מנוסחת בדומה להחלטות של גוף יווני. תורת המדינה היוונית סיפקה אפוא פתרון לשאלה קשה, במקרה שבו תורת ישראל שותקת.

לפי ביקרמן, למדו היהודים איך לתת לסיפורי התורה פרשנות משפטית עכשווית מהדרך שבה השתמשו היוונים בכתבי הומרוס במסגרות משפטיות (המפורסם במקרים אלו בתולדות יוון הוא הניצחון האתונאי על-ידי המנהיג סולון בבוררות על אודות הבעלות על האי סלאמיס; סולון הביא ראיה מהומרוס, שבקטלוג הספינות הגיבור איאס מסלאמיס החנה את ספינותיו על יד אלו מאתונה). בדרך זו ניתן להבין את המסורות בספרות חז"ל, שבהן מתווכחים נציגי העמים השונים באזור עם היהודים לפני אלכסנדר מוקדון על הבעלות על ארץ-ישראל, ושני הצדדים מבססים את עמדתם על-ידי הבאת פסוקים מהתורה.

דוגמה נוספת לשיטתו של ביקרמן היא הפנייה של החשמונאים לעמים שונים בבקשה לקשור קשרי ידידות וברית על יסוד מוצא משותף החוזר לעבר הרחוק (המכתב לספרטה במקבים א, יב-ה-כג). מעשים כאלו היו רגילים בידי עמים אחרים בתקופתם (מי שרצה להיעזר ברומא, טען שגם הוא מיוצאי טרויא, שהרומאים — דרך איניאס — הם צאצאיהם). לפי ביקרמן, התייוונות זו הגיעה אף ללב לבה של התנועה הפרושית, שגם היא חיזקה את עצמה על-ידי שיטות שנלמדו מהעולם החיצוני (עריכת רשימה של ראשי התנועה, אבות האומה, ממשה ועד ימיהם, בראש מסכת אבות, בדומה לרשימות ראשי אסכולות פילוסופיות).

טענתו של ביקרמן היא, כי אילו המתיוונים בימי גזירות אנטיוכוס היו מנצחים במאבקם נגד מתתיהו, יהודה ותומכיהם, הם היו מקבלים מעולמה של התורה רק מה שהיה מתקבל על-פי קני המידה של העולם היווני. תוצאה זו היתה מביאה להיעלמותה של היהדות ולטמיעתה המוחלטת בתרבות הכללית. הניצחון החשמונאי הוליד מציאות הפוכה: תורת ישראל היתה קנה המידה שעל פיו אימצו היהודים מה שניתן לקבל מהעולם הרחב, והדבר העשיר את היהדות ותרם רבות להבטחת קיומה לדורות.

גישה הפוכה, אבל עדיין חד-ממדית, מצויה במחקריו של אביגדור צ'יריקובר. הוא ראה את מלכי בית חשמונאי כמתכוונים להקים ממלכה הלניסטית חילונית בישראל. לדעתו, סימני ההסתגלות לתרבות הסוככת, שהתגלו בשנות השלטון של משפחה זו, מבטאים כישלון. לפי שיטתו, לדוגמה, סימני ההתייוונות בהחלטה למנות את שמעון אינם הצלחה.

כפי שמציע ביקרמן, אלא כישלון. התלות בחיילים זרים הנה חמורה במיוחד, לדעתו, שהרי הדבר מוכיח על נתק בין השלטון לעם. כדי לממן חיל-שכירים זה, פרץ יוחנן הורקנוס את קברו של דוד, שיטה שהיתה ידועה בעולם ההלניסטי, אבל מנוגדת לערכי היהדות. הפרושים, שלשיטתו היו מנהיגי העם ומייצגיו, הכירו בשינוי החל באופי השלטון, ומשכו את ידיהם ממשפחת בית חשמונאי. עמדה זו הביאה לקרע בין הפרושים, העם והחשמונאים מימי יוחנן הורקנוס עד מותו של ינאי, כשזה הכיר שאין ברירה אלא להתפייס אתם. הניסיון להפוך את הכהונה הגדולה למוסד שלטון הלניסטי חילוני נכשל, אבל העובדה שבני משפחת החשמונאים ניסו לעשות זאת, אינה מחמיאה להם.

[ב]

חוקרי התקופה בשנים האחרונות, ובייחוד גולדשטיין, רפפורט ורג'ק, מתרחקים מקביעות חד-משמעיות. הם מנסים להשתחרר מהצורך לחלק ציונים, ומזכירים לעצמם ולנו, שכל פרט הבא מהעולם הרחב אינו פסול מבחינה יהודית אך ורק בגלל מוצאו. יש תחום די גדול של מנהיגים ומוסדות בתרבות יוון, שאינם אסורים, ומתוך תחום זה יכלו היהודים לאמץ דרכי-חיים.

מעבר לשיקולים אלה, עלינו לזכור ששליטי בית חשמונאי היו נתונים ללחצים שונים מכיוונים סותרים. מצד אחד עמד הרצון לשמור אמונים למטרות המקוריות של ביתם, רצון שהרחיק אותם מהתערבות יתר בתרבות העולם מסביב; אבל מצד שני עמדו צורכי המדינה, שהובילו לכיוון ההפוך. מי שהגיע לשלטון על-ידי ניצול המצב הבין-לאומי — חולשת בית סלווקוס ותמיכת מעצמת העל דאז, רומא — היה חייב להיות כן-בית בתרבות הכללית; עצם קיום שלטונו היה תלוי ביכולתו להעריך את יחסי הכוחות בזירה הבין-לאומית ומשמעותם עבורו. ההתייוונות היתה אפוא מחיר (לא היחיד), שהעצמאות המדינית גבתה, לא רק מבית חשמונאי, אלא גם מהמדינות האחרות שקמו על יסוד התפוררות הממלכה הסלווקית.

היחס לתרבות החיצונית לא היה חד-ממדי, אלא תוצאה של איזון מתמיד בין כוחות סותרים, שפעם נטה לכיוון זה ופעם לכיוון אחר. סימן יפה למתח זה הוא מלכותה של שלומציון: היא נחשבה למלכה — תפקיד שלא היה קיים לפניה בישראל, ושאין לו מעמד במסורת; אבל ידועות לנו מלכות אחדות בזמנה בבית תלמי ובבית סלווקוס, ואף המשמעות של מלכותן. שלומציון המלכה מייצגת אפוא חידוש מוחלט בתולדות עם ישראל, הנובע מהתרבות הסובבת. דווקא היא מסרה את הכהונה הגדולה לבנה, ואת מערכת המשפט — לידי הפרושים (שטענו כי הם מייצגים את מורשת ישראל בטהרה מוחלטת). ימיה נחשבו על-ידי חז"ל כתור-זהב, שבהם המציאות הוכיחה את הסכמתו של הקב"ה לנעשה.

אין לתמוה, שהכרת העולם מסביב הביאה את שליטי בית חשמונאי לשלול מנהגים הדומים מדי לאלה הקיימים בתרבות החיצונית, אך גם לאמץ פרטים ממנה. המסורת על גזירותיו של יוחנן כוהן גדול (מעשר שני ו טו), יוחנן הורקנוס הראשון, על-פי קביעתו של שאל ליברמן, היא דוגמה לאפשרות זו. על-פי מקור זה, ביטל יוחנן כוהן גדול את

'המעוררים' (שפתחו את דלתות בית המקדש בבוקר באמירת הפסוק מתהלים מד כד 'עזרה למה תישן ה'), את 'הנוקפים' (שהיו מכים את העגל בין קרניו להולמו, כדי שיהיה קל יותר להקריבו), וגם את אמירת וידוי מעשר (דברים כו יג-טו). עד ימיו היה פטיש מכה בירושלים בימי חול המועד, ובימיו לא היה צורך לשאול על הדמאי. מקור זה אינו מלמד אותנו בפירוש כמה שנים נהגו המעוררים או הנוקפים לשרת במקדש, עד שמעשיהם הופסקו על-ידי יוחנן כוהן גדול. לעומת זה, הביטול של וידוי מעשר הוא הפסקת טקס המצווה בתורה, ופטיש היה מכה בירושלים בימי חול המועד 'עד ימיו'. שני מקרים אחרונים אלה מביאים אותי לידי מסקנה, שהמעוררים והנוקפים לא היו חידוש בימי יוחנן הורקנוס, אלא מסורת משורשת. הסיבה לביטולם, על-פי ליברמן, היתה שגם המעוררים וגם הנוקפים היו דומים מדי למנהגים הנפוצים במקדשי עבודה זרה. אם כן, עלינו לשאול, איך זה ששום מנהיג לפני יוחנן לא הרגיש שהמעוררים והנוקפים קרובים מדי למנהגי עבודה זרה? התשובה, לדעתי, קשורה בהיכרות העמוקה יותר של התרבויות מסביב, שנבעה מהשגת עצמאות מדינית על-ידי בית חשמונאי כתוצאה של השתתפות במשחק הפוליטי הבין-לאומי. ידיעה רחבה זו היא שלימדה את יוחנן כוהן גדול, שישפגם במעשי המעוררים והנוקפים, ולכן יש לבטלם.



תבליט מן המאה השנייה לפני-הספירה המתאר הקרבת קורבן לזאוס ואתנה

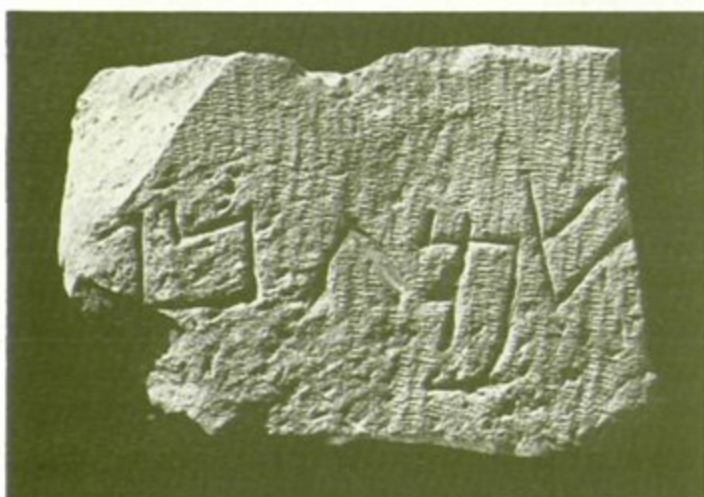
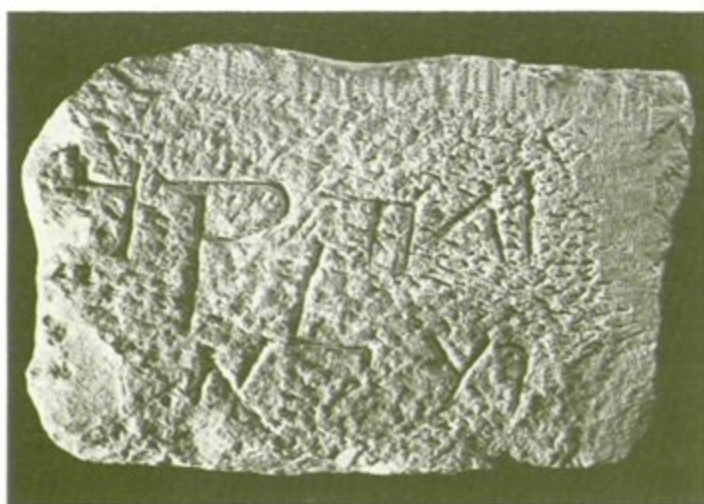
דוגמה לאימוץ של פרטים מתרבות העולם הרחב היא השמות הכפולים של מנהיגי בית חשמונאי. החל מבני שמעון בן-מתתיהו נושא כל אחד מבני המשפחה שהגיע לשלטון, שם כפול — יהודי וגם יווני. צמדי השמות האלה אינם קבועים (יהודה אריסטובולוס הראשון; יונתן אריסטובולוס, אחיה של מרים ובנו של הורקנוס השני). אין כל קשר לשוני הכרחי בין שני השמות בזוג (כגון יונתן-תיאודוטוס), ומנהג שליטי בית חשמונאי שונה בזה ממה שידוע לנו על המקובל אצל יהודי מצרים באותה תקופה. שמות אלה הם כפולים ולא מקבילים.

צמדי שמות אלה של שליטי בית חשמונאי מופיעים לא רק אצל היסטוריונים, כמו יוסף בן-מתתיהו, אלא גם על מטבעותיהם. השם העברי מיועד לציבור היהודי ומצהיר על הזדהות יהודית, בעוד השם היווני מודיע על רצון להתקרב לתרבות זו ולהתקבל בה. עמדתם זו של מנהיגי בית חשמונאי בולטת במיוחד לאור ההשוואה עם מלכים אחרים במדינות שקמו על יסוד הרס האימפריה הסלווקית. אלה שמרו על שמותיהם בשפה המקומית המקורית ולא נהגו להיקרא בשם יווני.

באופן כזה יש להתייחס גם לשפה שבה נכתבו הכתובות על מטבעות החשמונאים. בימי יוחנן הורקנוס הראשון ויהודה אריסטובולוס הראשון הלשון הבלעדית היתה העברית (הכתב במטבעות יוחנן הורקנוס הוא הכתב העברי העתיק, המזכיר את ימי בית-ראשון). ינאי ומתתיהו אנטיגונוס עברו למטבעות דו-לשוניים, עברית-יוונית. הכתובות במטבעות מימי הורדוס ואילך היו רק ביוונית, עד שהנהגת המרד הגדול נגד רומא חזרה לשפת עברית ולכתב העברי העתיק. מטבעות הם אחד מהאמצעים הבודדים לתקשורת ישירה ומהירה בין השלטון והעם בעת העתיקה. השפה המנוצלת במטבעות היא הצהרת זהות תרבותית מובהקת, ושפת המטבעות של החשמונאים מלמדת אותנו על רצונם להזדהות עם התרבות הרחבה מסביב.

[ג]

צד נוסף של הנושא הנדון הוא יחסם של החשמונאים לערים ההלניסטיות בארץ-ישראל. מדינת החשמונאים, כמו רוב המדינות שקמו כיורשות האימפריה הסלווקית, ניהלה מלחמה מתמדת בניסיון להרחיב את גבולותיה על חשבון שכניה השונים. אולם התרחבות טריטוריאלית זו לבשה אופי יהודי מיוחד: החשמונאים ראו עצמם כמחזירים לעם ישראל את האזורים שנלקחו ממנו בימי בית-ראשון; הם לא ראו עצמם ככובשים, אלא כמי שמחזירים אבדה לבעליה. מדיניות זו הביאה את הממלכה היהודית להתנגשויות עם שכניהם, בני הערים ההלניסטיות באזור. לכיבושים אלה התלוותה מדיניות דתית, שכללה החרבת מקדשם של השומרונים, יישוב יהודים באזורים שנתוספו לממלכה, גיור של תושבי השטחים שבאו תחת שלטון יהודי. העוינות החריפה ביותר, על-פי יוסף בן-מתתיהו, היתה בין היהודים ובני הערים ההלניסטיות, שעריהם נחרבו בידי הכובש החשמונאי. אולם ערים אלה שגשגו דור אחד מאוחר יותר, ועל-כן אפשר להטיל ספק בגודל ההרס שמתאר יוספוס, ויש להסבירו כפרי התעמולה הרומית מימי כיבוש פומפיוס ואילך, כפי שטוען אריה כשר. על-פי טענה זו, פומפיוס הציג את עצמו כגיבור התרבות



כתובות ארמיות מהמקדש השומרוני בהר גריזים

היוונית, הנלחם נגד אויביה היהודים כדי לזכות בתמיכת הערים ההלניסטיות, אבל אסור לנו להיסחף אחרי מגמות התעמולה הרומית. על-כל-פנים, ברור שהמתח בין היהודים לבני הערים ההלניסטיות אינו משמעותי בקביעת היחס של בית חשמונאי לתרבות היוונית; שהרי הרומאים העריצו תרבות זו (בגירסתה הגבוהה, דווקא; הרומאים זלזלו בהתייוונות המצויה). אבל הערכה זו לא מנעה מהם מלכבוש את ערי יוון כחלק מהתפשטות האימפריה שלהם.

[ד]

המאפיין העיקרי של מחקרי הדור האחרון בנושא הנדון, הוא הרגישות לבעייתיות של השאלה הנשאלת, והנכונות להציע תשובה שאיננה חד-משמעית. החוקרים מנסים להשתחרר מהנטייה לראות את היחס בין יהדות ויוונית לאור היחס בין היהדות והתרבות הסובבת במאה הי"ט ובמחצית הראשונה של המאה העשרים. יכול להיות, שהגישה הרווחת היום אינה אלא השלכה של היחס בין יהודים והתרבות הסובבת בימינו, שאנחנו משליכים אותו כלפי העבר; אבל נדמה לנו, שהתקדמנו והגענו ליתר תחכום וליתר דיוק בהצגת השאלות ובתשובות המוצעות להן.

המדינה החשמונאית בעולם העתיק

דורון מנדלס

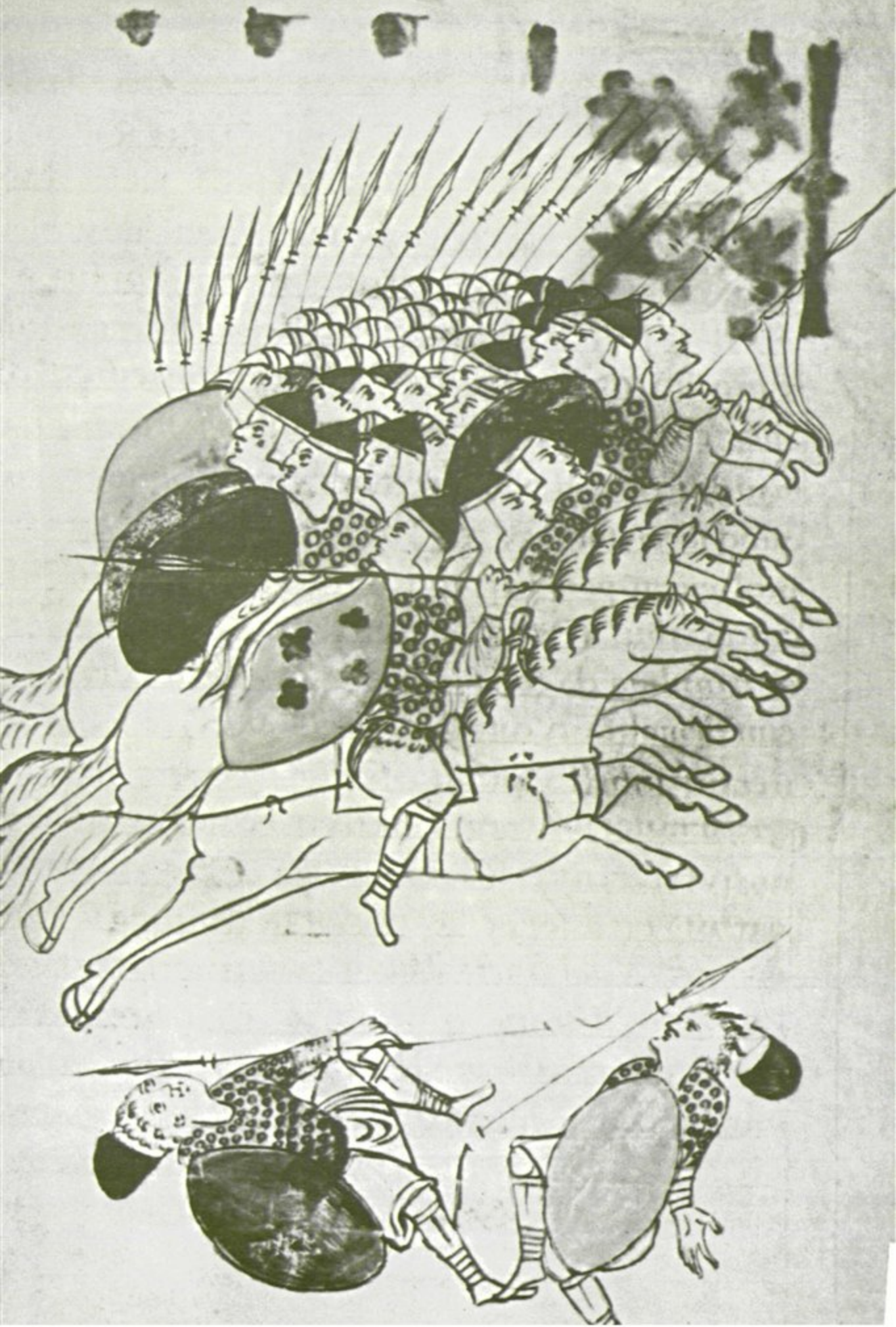
מבוא

המדינה החשמונאית קמה בתוך חלל פוליטי, אשר נוצר כתוצאה משקיעתן של המעצמות הגדולות במזרח-התיכון מחד ועלייתה של רומא מאידך. אמנם בראשיתו היה המאבק על היישות היהודית בארץ-ישראל למען אוטונומיה דתית ונגד גזירות השמד של אנטיוכוס הרביעי, אולם המשכו היה מאבק על עצמאות מדינית. היה זה המקרה היחיד באזור באותה עת, שבו ילידים השכילו להקים ממלכה עצמאית.

החלוקה הפוליטית-אתנית של המזרח-התיכון בתקופה ההלניסטית היתה, כאורח סכמטי, כדלקמן: (א) יוונים — אלה הם המתישבים היוונים שהגיעו בהמוניהם למזרח-התיכון לאחר כיבושי אלכסנדר מוקדון, וגם צאצאיהם נשארו יוונים; (ב) הילידים — אלה הם העמים של המזרח-התיכון, כגון מצרים, אדומים, פיניקים ושומרונים, שהמשיכו בתרבותם המסורתית; (ג) המתיוונים — בכל אזורי המזרח-התיכון היו יחידים וקבוצות אשר התערבו מבחינה תרבותית ועירבו בין התרבויות. הממלכה החשמונאית הוקמה על-ידי ילידים, בעוד הממלכות התלמית והסלווקית הוקמו על-ידי השכבה הקולוניאלית של היוונים. בכך טמון ההבדל העיקרי בין הממלכה החשמונאית לבין שכנותיה, שהרי כל אחת מן הקבוצות האמורות פירשה את סמליה האתניים בצורה שונה, אך בעיקרו של דבר הסמלים עצמם, על מסגרותיהם — כגון דינסטיה, טריטוריה, לשון, צבא ואף היבטים מסוימים בדת — היו שווים. פירוש שונה של הסמלים הביא גם לתוצאה שונה של הגשמתם. להלן נבחן עניין זה לאור ההיסטוריה של הקמת הממלכה החשמונאית.

מאוטונומיה דתית לעצמאות פוליטית

כשהחל המרד המקבי, בשנת 167 לפנה"ס, כבר היו שתי הממלכות הגדולות של המזרח-התיכון בשקיעה פוליטית וכלכלית. בשתייהן ניכרו תופעות בולטות של התפרקות פנימית, עניין שליהודים לא היה כל קשר אליו. אמנם אנטיוכוס הרביעי ניסה להשיב את הממלכה הסלווקית למעמדה הקודם ואף יצא למסע כיבוש מצרים בשנת 169 לפנה"ס. רצונו היה לשוב ולהגשים את חזון הממלכה המזרחית המאוחדת של אלכסנדר הגדול, אך נכשל בכך משום שלא הביא בחשבון שייתקל במצרים באופוזיציה, אשר הזעיקה את הרומאים כדי



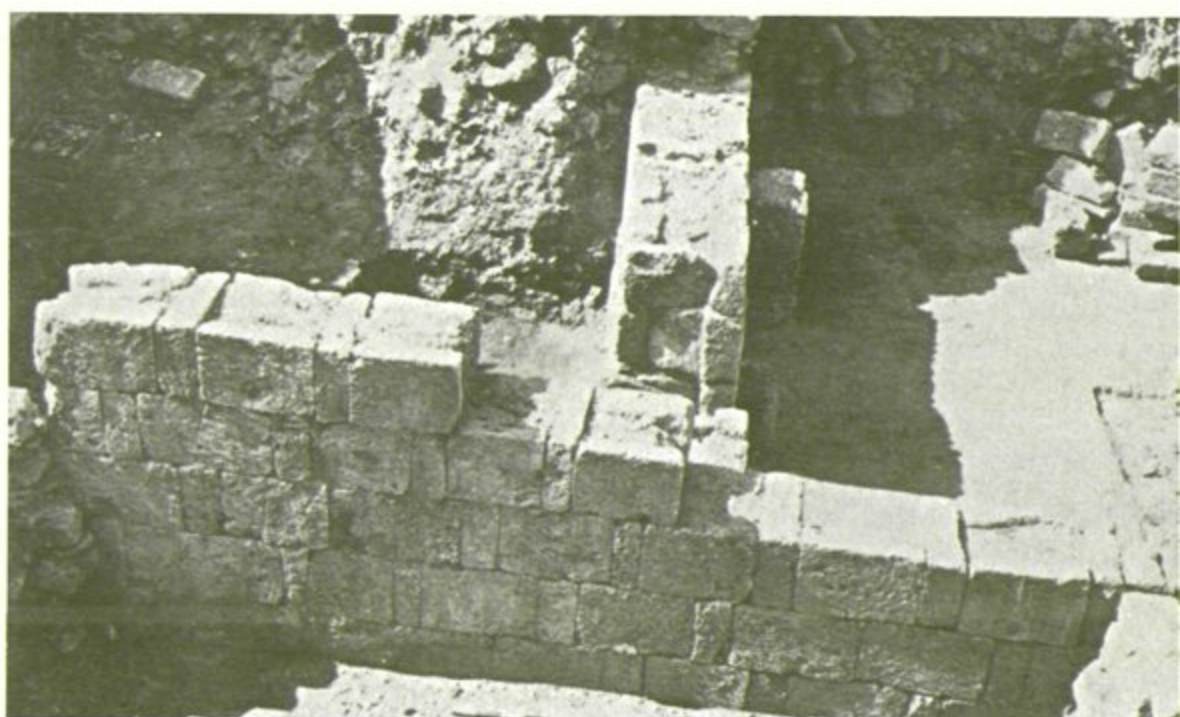
להוציאו משם. במסעו השני למצרים, ב־168 לפנה"ס, הציבה רומא אולטימטום למלך הסלווקי, ואנטיוכוס שנסוג ממצרים, גרם לפוגרום בירושלים. זו היתה תגובתו על שמועת השווא בדבר מותו, שנפוצה בירושלים ואשר הביאה למרד ביהודה. אין זה מקרה שבסמוך לאירועים אלה גזר אנטיוכוס את גזירות השמד נגד היהודים (167 לפנה"ס). היה זה חלק ממדיניותו לנסות ולהפוך את היהודים להלנים (יוונים או מתיוונים), ובכך למנוע את תנועת ההתנגדות של הילידים היהודים. בהפעלת מדיניות זו נעזר אנטיוכוס ביהודים המתיוונים.

שנת 168 לפנה"ס היתה שנה קריטית במזרח־התיכון משום שבשנה זו רומא הכניעה את הממלכה המוקדונית, הגלתה את מלכה האחרון פרסאוס לרומא וחילקה את מוקדוניה לארבע רפובליקות (דבר דומה יעשה גביוס בארץ־ישראל בשנת 57 לפנה"ס, כאשר חילקה לחמש יחידות אוטונומיות). ממלכת מוקדון היתה הכוח החזק שעמד מול שתי הממלכות הגדולות של המזרח־התיכון, וכאשר נפלה מיהרה רומא להיכנס לחלל שנוצר והחלה למשוך בחוטים של הפוליטיקה המזרח־תיכונית המסוכסכת. איתרע מזלם של היהודים, ורומא תמכה במאבקם נגד הסלווקים. אך בל נקדים את המאוחר.

היהודים הילידים התנגדו להתנגדות אלימה לנסיונות לייוון אותם, וכך החל המאבק לאוטונומיה דתית ביהודה. המאבק היה קשה, אך לטובת היהודים עמדה חולשתה של הממלכה הסלווקית, שלא הצליחה לרכז את מירב הכוחות כדי להביס את ההתנגדות היהודית. ב־164 לפנה"ס הצליח יהודה המקבי, בעזרת צבא המיליציה שלו, לטהר את בית־המקדש בירושלים. באותה שנה מת אנטיוכוס הרביעי ואנטיוכוס החמישי, הקטין נתמנה למלך, אך הוצא להורג בשנת 162 לפנה"ס כתוצאה מתככים בחצר הסלווקית. לסלווקים לא עמד הכוח ולא היתה להם הלוגיסטיקה הדרושה כדי לדכא את המרד החשמונאי.

ב־161 לפנה"ס נחתם חוזה ראשון בין יהודה לרומא. בעקבות חוזה זה, זכתה יהודה גם לתמיכתה של ממלכת פרגמון רבת ההשפעה באסיה הקטנה ובעלת בריתה של רומא, וכן לתמיכתה של הממלכה התלמית. ככל שידיעתנו מגעת, אף אחד מהגורמים הללו לא תמך בממלכת יהודה הקטנה באמצעים של ממש. אך החשיבות של החוזה עם רומא היתה בכך, שהיישות היהודית בארץ־ישראל זכתה להכרה בין־לאומית. החוזה עם רומא חודש לאחר־מכן כמה פעמים (בימי יהונתן, שמעון ויוחנן הורקנוס), ורומא זכתה לשבחים על פעילותה 'למען העולם' מפיו של בעל ספר מקבים א (פרק ח, שנתחבר לפי כל הסימנים בתקופת יוחנן הורקנוס הראשון).

על אף שבשנת 161 לפנה"ס המקדש היה מטוהר ויהודה זכתה להכרה מגורמים שונים בעולם, עדיין לא הפכה לממלכה כמו זו התלמית או הסלווקית, משום שהיתה עוד תחת חסות הסלווקים וטרם מימשה את הסמלים הלאומיים של מלוכה, טריטוריה וכיו"ב. אולם הסמלים האלה היו קיימים בתודעתם של רבים מהיהודים, שהכירו היטב את ההיסטוריה של ממלכת בית דוד. למרות זאת, עברו כשישים שנה עד שיהודה הפכה לממלכה של ממש. היה זה תהליך הדרגתי, שבו מימשה יהודה את הסמלים הלאומיים שהיוו את תשתיתן של הממלכות ההלניסטיות האחרות באזור. כיצד קרה הדבר?



יפו, קיר אבני גזית מהתקופה ההלניסטית

בין שנת 152 לשנת 145 לפנה"ס עברה הממלכה הסלווקית מלחמת דיאדוכים (יורשים) קשה. החשמונאים נהנו מהמאבקים האלה, משום שהטוענים השונים לכתר חפצו ביקרם ובעיקר בעזרתם. כך זכה יהונתן בכתר הכהונה הגדולה בשנת 152 לפנה"ס (מידיו של אלכסנדר באלאס). עניין זה היה משמעותי מאוד לשליטים החשמונאים, משום שברגע שהפכו גם לכוהנים גדולים, הפך המקדש גם למרכז מדיני ועיר המקדש היתה לבירה הפוליטית של היישות היהודית. בכך דמתה ירושלים לערים הפוליטיות הילידיות החשובות של התקופה ההלניסטית, כגון ממפיס ובבל. אך בכך לא היה די כדי להפוך את היישות האתנית היהודית לממלכה הלניסטית. ואכן, בתקופת יורשו של יהונתן, שמעון (134-142 לפנה"ס), נעשו כמה מעשים חשובים בעניין הגשמתם של הסמלים הלאומיים. לנוכח חולשתם המתמשכת של הסלווקים (ושל התלמים אשר תמכו ביישות היהודית נגד הסלווקים), הכריזו החשמונאים על עצמאותם המלאה וסילקו את חיל המצב הסלווקי מן החקרה בירושלים (שנת 140 לפנה"ס). הנשיאות ניתנה לשמעון, שהוכרז כמצביא עליון של הצבא, שעדיין נשאר צבא ילידי טהור, ללא שכירים. כמו כן נתמנה שמעון לשופט עליון והמשיך להחזיק בכהונה הגדולה. הכרות הריבונות של שמעון והעם מזכירה את ריבונותן של אספות-עם בערי יוון וליגותיה (האייטולים, למשל). שמעון גם היה ער למימד הטריטוריאלי הפגום ופתח במדיניות של כיבושים והתיישבות יהודית בערי ארץ-ישראל (יפו, גזר).

יוחנן הורקנוס הראשון (134-104 לפנה"ס) נתן דחיפה נוספת להפיכת היישות היהודית למדינה הדומה לממלכות הלניסטיות. הוא כבש חבלי-ארץ נרחבים וגייס שכירים לצבאו (אך לעומת צבאות הלניסטיים שבהם השכירים היו עיקר הכוח והיחידות האתניות רק

מיעוטו, הצבא היהודי היה עדיין יהודי ברובו). הוא ייחד את האדומים וכבש את שומרון, הישגים חשובים שעוד נזכיר בהמשך. עוד בחייו חיזק יוחנן את התפיסה הדינסטית על ידי מינוי בניו למפקדים צבאיים, והוא היה כנראה גם הראשון שהחל בהנפקת מטבעות שלא בעבור שליט הלניסטי זה או אחר.

בשנים 100-160 לפנה"ס לערך החלה להיכתב בארץ-ישראל ספרות 'לאומית', שהיתה מבוססת על ההישגים הריאליים של החשמונאים. ספרות זו — כמו הספרות המקבילה באומות אחרות של העולם ההלניסטי, הן מקרב הילידים הן מקרב שתי השכבות האחרות — פירשה, הרחיבה ושינתה את ההיסטוריה העתיקה של העם בשיטה של מיחזור מתמיד. היא הצדיקה את מעשי ההווה של החשמונאים על-ידי מעשי העבר המקראיים, היינו כיבושיהם, הקמת הרשות החילונית, הפיכת המקדש לפוליטי וכיו"ב. כל אל זכו ללגיטימציה מחודשת. ספרות זו כוללת בין היתר את חיבורו של אופולמוס בן יוחנן (על מלכי יהודה), הגירסה המחודשת ההלניסטית של ספר יהודית, ספרי יובלים וצוואות השבטים.

בתקופת יוחנן הורקנוס הראשון שב הנמר הסלווקי העיף והרים את ראשו. המלך רב הפעלים והמוכשר אנטיוכוס השביעי ניסה בכל מאודו להחזיר לממלכה הסלווקית את מעמדה בימי אנטיוכוס השלישי והחל במסכת כיבושים. הוא הצליח לכבוש את המדינה היהודית, הקטנה עדיין במימדיה הטריטוריאליים, וצר על ירושלים בסביבות שנת 132 לפנה"ס. ליהודים היתה זו הפתעה לאחר כשלוש-עשרה שנות עצמאות. כיבושיו והצלחותיו של אנטיוכוס השביעי העידו, שליהודים לא היה כוח ממשי המסוגל להתמודד עם מעצמות-העל של האזור, בעיקר כאשר אלה ריכזו כוחות רבים. לעומת זאת, הצליחו היהודים להיכנס לחלל שנוצר על-ידי כך ששיחקו את המשחק הפוליטי של שכניהם, וכך השכילו לכבוש עמים חסרי כוח ממשי בתוך ארץ-ישראל. חולשתם של עמים אלה היתה סוד הצלחתם של היהודים ששאפו לשלוט בכל ארץ-ישראל. למזלם, נאלץ אנטיוכוס השביעי לצאת מהארץ, ויוחנן אף סייע לו במלחמתו בפרתים.



ראשי-חיצים מברונזה
מחפירות המצודה בירושלים —
מסימני המצור של אנטיוכוס השביעי

הממלכה החשמונאית

יוחנן הורקנוס נפטר מן העולם שבע מריבות עם הפרושים, שלחצו עליו לעזוב את הכהונה הגדולה ולהחזיק בידיו את הרשות החילונית בלבד. מדוע היתה הכהונה כה חשובה לחשמונאים והפכה לסלע-מחלוקת עיקרי בעם (עד לימיה של שלומציון, 76-67 לפנה"ס, שכאשה לא יכולה היתה להחזיק בכהונה ולכן העבירה אותה לבנה הורקנוס השני)? אחת הסיבות היא המציאות המזרח-תיכונית. חלק מן השליטים ההלניסטיים היו נתונים במתח מתמיד עם הכהונות המקומיות, שנאבקו עמם על עניינים בעלי רקע פוליטי, כלכלי ואתני (שהרי הכהונה היתה חוד החנית של התודעה האתנית במזרח-התיכון בתקופה ההלניסטית). אחת הדוגמאות הידועות היא המאבק הבלתי-פוסק בין התלמים לבין הכהונה המצרית הילידית. אכן הרוזטה המפורסמת משנת 196 לפנה"ס משמשת עדות (תלת-לשונית!) לויתורים שעשה תלמי החמישי לכהונה המצרית באותה עת.

אמנם הדברים אינם נאמרים במפורש במקורות אודות בית חשמונאי, אך אפשר להניח שהתעקשותם של החשמונאים בעניין הכהונה היתה על רקע המתרחש במזרח-התיכון. ייתכן אף שהכירו את המציאות התלמית, שהרי עוד מתקופת יהונתן היו יחסיהם עם מצרים הדוקים. לפיכך סביר להניח, כי שאפו הם לרכז בידם את הכוח הפוליטי והכלכלי של הכהונה והמקדש, וכך לא נוצרה נגדם תחרות כוחנית על-ידי מוקד כוח רב-השפעה במדינה. אך מדיניות זו עלתה להם במחיר סכסוך כבד עם הפרושים.

לאחר מות יוחנן הורקנוס הראשון זכה אריסטובולוס הראשון, בנו של יוחנן, בשלטון (104 לפנה"ס), ומינה עצמו למלך על הממלכה היהודית, כעדותו המפורשת של יוסף בן-מתתיהו. יש שמץ של אירוניה בהמלכה עצמית זו של אריסטובולוס: את הכהונה הגדולה קיבלו החשמונאים משליט הלניסטי פגאני, ואילו את המלוכה לקחו הם לעצמם באורח עצמאי, כפי שעשו מייסדי הדינסטיות הסלווקית (סלווקוס) והתלמית (תלמי הראשון). בשנה האחת שבה מלך הצליח אריסטובולוס לכבוש חלק ניכר מן הגליל ולייהד את תושביו היטורים (ערבים). גיורם של תושבים באמצעות שימוש בכוח דומה למעשיו של אנטיוכוס הרביעי, שרצה לייוון ילידים, אך בכל זאת יש כאן הבדל ניכר: היהודים גיירו באורח מאסיבי רק את האדומים והיטורים, בעיקר משום שהיו אלה עמים ילידיים אשר ניתן היה להצביע על 'קשרי דם' בינם לבין היהודים (עשיו וישמעאל). אין זה מקרה, לדעתי, שהיהודים לא גיירו יוונים או פיניקים בארץ-ישראל, שכן מטרת הגיור היתה כמובן לחזק את השכבה הילידית בארץ, נגד היוונים החיים בה.

ב-103 לפנה"ס מת אריסטובולוס, ואחיו, אלכסנדר ינאי, עלה לשלטון. עלייתו לשלטון התרחשה בנסיבות מוזרות של מלחמת חורמה בין יורשים בממלכה התלמית, שהקיפה אף את שטחי ארץ-ישראל. מלחמה זו חיזקה בסופו של דבר את אלכסנדר, שהצליח להרחיב את גבולות ממלכתו עד כדי ממדיה של ממלכת דוד. הוא גייס עוד שכירים לצבא והמשיך לתפקד ככוהן גדול, למורת רוחם של הפרושים. בימיו היתה מלחמת אזרחים. בעם, ובכך דמתה יהודה במובנים מסוימים לממלכות ההלניסטיות, שבהן התרחשו כל העת מאבקי כוח פנימיים. אלכסנדר הלך לעולמו בשנת 76 לפנה"ס, ושלומציון אשתו עלתה לכס המלוכה. מלכה יהודיה זו השתלבה יפה בפסיפס המלכות שכינה באזור בתקופה זו. בשנת 63 לפנה"ס נפלה הממלכה החשמונאית לידיה של רומא.

בעל מכבים א ודאי היה מתהפך בקברו, משום שרומא זו שהופיעה ביהודה היתה שונה לחלוטין מרומא שתיאר בפרק ח של ספרו.

הממלכה החשמונאית — ממלכה הלניסטית?

לעתים קרובות חוזרת ונשאלת השאלה, האם הממלכה החשמונאית היתה ממלכה הלניסטית? התשובה לכך כמובן אינה קלה, בעיקר בגלל מיעוט המקורות על ממלכה זו. התרשמותי היא, כי אדם מן החוץ שהיה בא לביקור חטוף בממלכת החשמונאים, היה חושב שהיא דומה לממלכות ההלניסטיות מן הסביבה. היתה לה מלוכה עם דינסטיה מסודרת וגינוני מלכות, היא שלטה על טריטוריה רחבת ידיים, היתה בה עיר-בירה עם מקדש פוליטי מאוד, היא הנפיקה מטבעות בעצמה, ולא עבור שליט הלניסטי (שעליהן אפילו מופיעות מלים ביוונית), החזיקה צבא ובו כמות לא מבוטלת של שכירים, ואולי אף אימצה לה שיטות לוגיסטיות וטקטיות הלניסטיות. היו לה קשרים בין-לאומיים ענפים ואפילו ספרות לאומית, בדומה לספרות שהתפתחה בממלכות השכנות (יודע יוונית יכול היה לקרוא את ספרו של אופולמוס 'על מלכי יהודה', שכנראה נתחבר ביוונית בתקופה החשמונאית).

אך האם סממנים אלה מצביעים על יוונותה של אותה ממלכה? התשובה היא שלילית. מסגרתם של הסמלים נראתה אולי הלניסטית, אך תוכנם היה יהודי מובהק, בתוספת מוגבלת מאוד של היבטים הלניסטיים. עד כמה שידיעתנו מגעת, החיכוכים עם הפרושים בתקופת יוחנן הורקנוס הראשון ואלכסנדר ינאי נסבו על עניין הכהונה הגדולה, ולא על ענייני הפיכת המדינה לממלכה מיוונית. יתירה מזו, ארכיטקטורה הלניסטית מהתקופה החשמונאית ניתן למצוא רק במשורה והוא הדין בשמות יווניים של מלכי השושלת (יש לציין שהיה אף רב שנקרא אנטיגונוס איש סוכו). כמו כן הופיעו כתובות יווניות על מטבעות (שלא היתה להן אלא מטרה אחת — שהמטבעות יהיו עוברים לסוחר גם אצל הפגאנים). כל אלה אינם מעידים, לדעתי, על התייוונותם של החשמונאים. שכן הם לא היו מקפידים לגייר שתי אוכלוסיות גדולות, אם היו הלניסטיים במגמותיהם.



מטמון מטבעות של מתתיהו
אנטיגונוס שנתגלה בירושלים

מדוע אם כך נדמה לנו שהם היו מיוונים? לדעתי, הסיבה לכך פשוטה: המקורות העיקריים להיסטוריה של החשמונאים האחרונים הנם כתביו של יוסף בן-מתתיהו ביוונית. לפיכך, מקריאת המינוח היווני נדמה לפעמים כי מדובר במלכים הלניסטיים, ולא היא. אין זאת אומרת שלא היו בממלכה החשמונאית סממנים הלניסטיים מסוימים, אך נראה כי היו מועטים מכפי שחלק מן החוקרים סובר, וזאת דווקא על רקע ההשוואה לעולם ההלניסטי עצמו.

הסמלים הלאומיים של הממלכה החשמונאית השתלבו יפה בעולם ההלניסטי, אך הואיל ומדובר בממלכה של ילידים, הם נתמלאו בתוכן יהודי מובהק. וכך גם מתברר מן הספרות היהודית שנתחברה בתקופה זו. ליהודים היה קל למלא את הסמלים בתוכן יהודי משום שהתנ"ך מלא בתכנים לאומיים הקשורים לממלכה יהודית וכל הכרוך בכינונה.



D. Mendels, *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature*, Tübingen 1987.

D. Mendels, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*, New York 1992.

הערים ההלניסטיות של ארץ-ישראל בתקופת החשמונאים

גדעון פוקס

בשנת 332 לפנה"ס, במהלך מסעו למיגור האימפריה הפרסית, כבש אלכסנדר מוקדון את ארץ-ישראל. זו תחילתה של התקופה ההלניסטית בתולדות הארץ. בעקבות כיבושי אלכסנדר החל גל-הגירה גדול של מוקדונים, ובעיקר של יוונים, מכל רחבי העולם היווני אל המזרח. חלק ממהגרים אלה התיישבו בארץ-ישראל, משני צדי הירדן.

להתיישבות המוקדונית-היוונית בארץ-ישראל כמה פנים. בראשיתה היא נשאה בעיקר אופי של התיישבות צבאית. כזה היה כנראה אופיו של היישוב המוקדוני הראשון, שהוקם בעיר שומרון. בזמן שהותו של אלכסנדר במצרים (בחורף של שנת 331/332 לפנה"ס) מרדו השומרונים בשלטון המוקדוני. אלכסנדר דיכא את המרד, גירש את השומרונים מן העיר שומרון והושיב במקומם מוקדונים. יישובים בעלי אופי דומה צצו באותה תקופה או בסמוך לה גם בעבר-הירדן (גראסה, פלה ודיון).

פן נוסף של חדירת ההשפעה היוונית לארץ-ישראל אנו מוצאים בערי החוף החשובות (עכו, דאר, יפו, אשקלון ועזה). בערים אלה החלו להתיישב סוחרים יוונים עוד בתקופה הפרסית. לאחר הכיבוש המוקדוני נתגברה ההגירה, ואל הסוחרים ניתוספו גם אנשים שבאו לשמש במינהל ההלניסטי החדש שהוקם בארץ, וכן אנשים שהיגרו לארץ בשל נסיבות של לחץ כלכלי במקומות מולדתם. במקביל החלו בני השכבות הגבוהות של האוכלוסיה המקומית בערים אלה להתקרב לתרבות ההלניסטית, עד כדי השתתפותם במשחקי-ספורט יוניים.



עכו, ביצורים הלניסטיים

שלב חדש ומכריע בחדירת ההלניזם לארץ-ישראל החל עם הכיבוש התלמי, בשנת 301 לפנה"ס. בתקופת שלטון התלמיים בארץ (עד שנת 200 לפנה"ס) נקבעו דפוסי היסוד של ההלניזם בתחומי-חיים רבים — במינהל, בחקלאות, במסחר, במשפט ובארכיטקטורה. בד בבד החלה הלשון היוונית המשותפת לכלל העולם ההלניסטי (הקוינה) לחדור אף לפינות נידחות בארץ (למשל, למושבה הצבאית של טוביה בעבר-הירדן). עם זאת יש לציין, כי לא כל העמים שחיו בארץ הושפעו במידה שווה ובאותו קצב מן התרבות החדשה. אצל היהודים היה זה תהליך ארוך הרבה יותר, שהגיע לשיאו (בקרוב השכבה השלטת) רק כרבע הראשון של המאה השנייה לפנה"ס.

גם מבחינת עיורה של ארץ-ישראל, היתה תקופת התלמיים בעלת חשיבות לא מבוטלת, ובייחוד תקופת שלטונו של תלמי השני פילדלפוס (285-246 לפנה"ס). מלך זה המשיך בתהליך של ייסוד-מחדש של ערים, שהוחל בו עוד בימי אלכסנדר מוקדון ונמשך בימי יורשיו. ייסוד-מחדש של עיר פירושו היה בדרך-כלל הבאת גרעין של מתישבים ממוצא הלני והושבתם בתוך או ליד עיר מזרחית קיימת. המתישבים החדשים הפכו עתה לחבר האזרחים של העיר, שבדרך-כלל קיבלה מן המלך המייסד חוקה חדשה. נבנו עבורם בתים והוענקו להם קרקעות בתחום הכפרי של העיר (הנקרא ביוונית 'חורא'). התושבים הוותיקים שבעיר ירדו ברובם לדרגת אזרחים מדרגה שנייה, שאין להם זכות בחירה והיבחרות למוסדות העיר. ברוב המקרים הוכתר הייסוד-מחדש במתן שם חדש לעיר, בדרך-כלל שם הקשור למלך המייסד או לשושלת שאליה השתייך.

לתקופת שלטונו של תלמי השני פילדלפוס ניתן לייחס לפחות ארבעה ייסודי ערים בעלי חשיבות בארץ-ישראל: עכו הפכה לפטולמאס, בית-שאן הפכה לסקיתופוליס, רבת-עמון הפכה לפילדלפיה ומדרום לכנרת נוסדה פילוטריה. לדעת כמה חוקרים, קיבלו ערים אלה עם ייסודן מחדש או בסמוך לו מעמד של פוליס (דהיינו עיר בעלת מוסדות-שלטון יווניים ובעלת עצמאות בניהול ענייניה); אולם נראה לי כי לגבי הערים היווניות בארץ-ישראל התרחש תהליך זה רק מאוחר יותר, כאשר הארץ עברה לשלטון הסלווקים, לאחר קרב פאניאון (בניאס) בשנת 200 לפנה"ס.

השלטון הסלווקי היה מעוניין יותר מן השלטון התלמי בשיתוף-פעולה עם הערים היווניות. הוא ראה בערים כלים מינהליים (העיר גבתה את המסים גם מן התחום הכפרי שלה והעבירה אותם למלכות), ואמצעי להגברת תהליך ההלניזאציה, בבחינת גורם מאחד בארץ שלא היתה עשויה מקשה אתנית אחת. כאשר עלה אנטיוכוס הרביעי אפיפנס על כס המלכות (175 לפנה"ס) כבר היו פני הארץ משובצים במספר לא קטן של ערים יווניות, בין שהיו אלה ייסודים הלניסטיים ובין שהיו אלה (בעיקר לאורך החוף) ערים מזרחיות, שהשכבות השליטות בהן אימצו לעצמן את אורח החיים ההלניסטי. רוב הערים הללו התקיימו לאורך מישור החוף ובעבר-הירדן, ואילו בשטח שבתווך מספרן היה מצומצם ומוגבל לאדומיאה, לחלקים מן השומרון ולעמקים שמצפון לשומרון.

תהליך דומה של הלניזאציה היה אז בעיצומו אף בירושלים, אולם ענייננו כאן הוא לבדוק את היחסים שבין הערים היווניות לבין כלל היישוב היהודי בארץ. עד לתקופה זו היתה עיקר האוכלוסיה היהודית בארץ-ישראל מרוכזת בתחומי יהודה המצומצמת, מבית-אל בצפון עד לבית-צור בדרום, מן הירדן וים-המלח במזרח עד ללוד במערב. כשל

יהדותו לא הוקמה באזור זה כל עיר יוונית, ועל-כן אפשרויות החיכוך היו מצומצמות יותר. זו אולי הסיבה, כי עד לימי גזירות אנטיוכוס ומרד החשמונאים אין אנו שומעים על התנגשויות בין יהודים לבין תושבי הערים היווניות. מצב זה השתנה עם הטלת הגזירות ותחילת המרד, שגרמו מצד אחד לתסיסה דתית-לאומית חריפה בקרב היהודים, ומצד שני עוררו חששות עמוקים ורגשות שנאה כלפי היהודים בקרב תושבי הערים היווניות. ואכן, הידיעות הראשונות שיש בידינו על היחסים שבין היהודים לבין תושבי ערים יווניות שייכות לתקופה זו.

הידיעה הראשונה (כנראה משנת 167 לפנה"ס) מספרת על יוזמתם של אנשי עכו-פטולמאס להחיל את גזירות אנטיוכוס גם על הערים הסמוכות לה (מקבים ב ו, ח), אולי מתוך שנאה ליהודים שישבו בגליל, שכן תחומה של עכו כלל גם אזורים מסוימים במערב הגליל. ידיעה אחרת העוסקת בהכנות הסלווקיות לפלישתם של ניקנור ושל גורגיאס ליהודה (בסתיו שנת 165 לפנה"ס), מזכירה ככל הנראה את המיליציות של ערי-החוץ היווניות, שהצטרפו לצבא הסלווקי (מקבים א ג, מא). כידוע, נחל צבא זה תבוסה מידיו של יהודה המקבי בקרב אמאוס, ויש להניח כי בין הנפגעים היו גם חלק מחילי המיליציות, דבר שהגביר כמובן את שנאת תושבי הערים ליהודים.

המפלות שנחל הצבא הסלווקי מידיו של יהודה המקבי, ובייחוד שחרור בית-המקדש וטיהורו (בסוף שנת 164 לפנה"ס), הגבירו את המתיחות האֶתנית בארץ. זו התפרצה באופן ספונטני כאשר האוכלוסיה הלא-יהודית במקומות שונים בארץ (מחוץ לגבולות יהודה) פגעה בקהילות היהודיות הקטנות שישבו בקרבה, או בריכוזים יהודיים הסמוכים לה. ענייננו כאן רק כמעשיהם של תושבי ערים יווניות. בהקשר זה אנו שומעים על שלוש ערים (שתיים מהן ערי-פוליס ככל הנראה, והשלישית עיירה מיוונית). כוונתי לעכו-פטולמאס, ליפו וליבנה. בספר מקבים א (ה, טו) נמסר, כי הגיעו אל יהודה המקבי שליחים מן הגליל, שהודיעוהו כי אנשי עכו (וכן אנשי צור וצידון, אף הן ערים יווניות) זוממים להשמיד את היישוב היהודי בגליל. כדי לקדם את פני הרעה נשלח שמעון לגליל בראש כוח שמנה כ-3,000 חיילים, ובמהלך פעולתו אנו שומעים כי רדף 'את הגויים' עד שערי פטולמאס'. ייתכן כי מדובר באנשי העיר שנמלטו מפניו. לבסוף פינה שמעון את יהודי הגליל (המערבי?) ליהודה.

אולם אם יהודי הגליל ניצלו מדיהם של אנשי הערים היווניות, לא כך היה ביפו. בעיר זו היתה אותה עת קהילה יהודית קטנה בת כמאתיים נפש, שאותם הצליחו אנשי יפו להטביע בים בעורמה (מקבים ב יב, ג-ז). כמעשה הזה רצו לעשות גם אנשי יבנה ליהודים שישבו בקרבם, אולם נראה שיהודה המקבי הצליח לסכל מזימה זו. בהקשר זה ראוי להזכיר את התנהגותם יוצאת-הדופן של אנשי עיר יוונית אחת כלפי יהודיה. כוונתי לתושבי סקיתופוליס, אשר נמנעו מלפגוע ביהודים שישבו שם (שם, שם, כט-לא).

השלב הבא ביחסים העכורים שבין החשמונאים לבין הערים היווניות בארץ-ישראל החל בימי יונתן. את המאורעות בשנת 163 לפנה"ס אפשר לתאר כתגובה של החשמונאים על הפרובוקציות של אנשי הערים, ואילו בימי יונתן עוברת היוזמה לידי החשמונאים. היו שראו בכך מהלך אידיאולוגי מצדם של החשמונאים, שנבע מאמונתם העמוקה כי יש לטהר את ארץ-ישראל מעבודה זרה; אולם נראה, כי הסיבה העיקרית היתה רצונם של החשמונאים להרחיב את גבולות יהודה מסיבות פוליטיות וכלכליות.

העיר היוונית הראשונה שנכבשה בידי היהודים היתה יפו. היא נכבשה לראשונה עוד בימי יונתן, ואף הועמד בה חיל-מצב יהודי. אולם כיבושה הקבוע וייהודה חלו רק בתחילת ימי שמעון. בשנת 142/143 לפנה"ס (מקבים א, יג, יא). אחת הסיבות העיקריות לכיבושה של יפו היתה בוודאי הרצון לאפשר ליהודה ה'יבשתית' גישה לים. ביפו אנו רואים לראשונה בפעולה את המדיניות החשמונאית המעשית כלפי הערים היווניות. האוכלוסיה הלא-יהודית של העיר גורשה, ובמקומה התיישבו בעיר יהודים. תהליך דומה עבר גם על גזר, עיירה מיוונית בדרך שבין יפו לירושלים. מגזר יש בידינו גם עדות בלתי-אמצעית על גורלם של חלק מן התושבים הפגאנים. חרות שנתגלתה חקוקה על אחת מאבני הארמון שבנה שמעון במקום, אומרת כך: 'פאמפראס — הלוואי ותיפול אש בארמונו של שמעון'. זו עדות לעבודת-כפייה שבהן העסיקו השליטים החשמונאים חלק מן התושבים בערים שנפלו לידיהם.

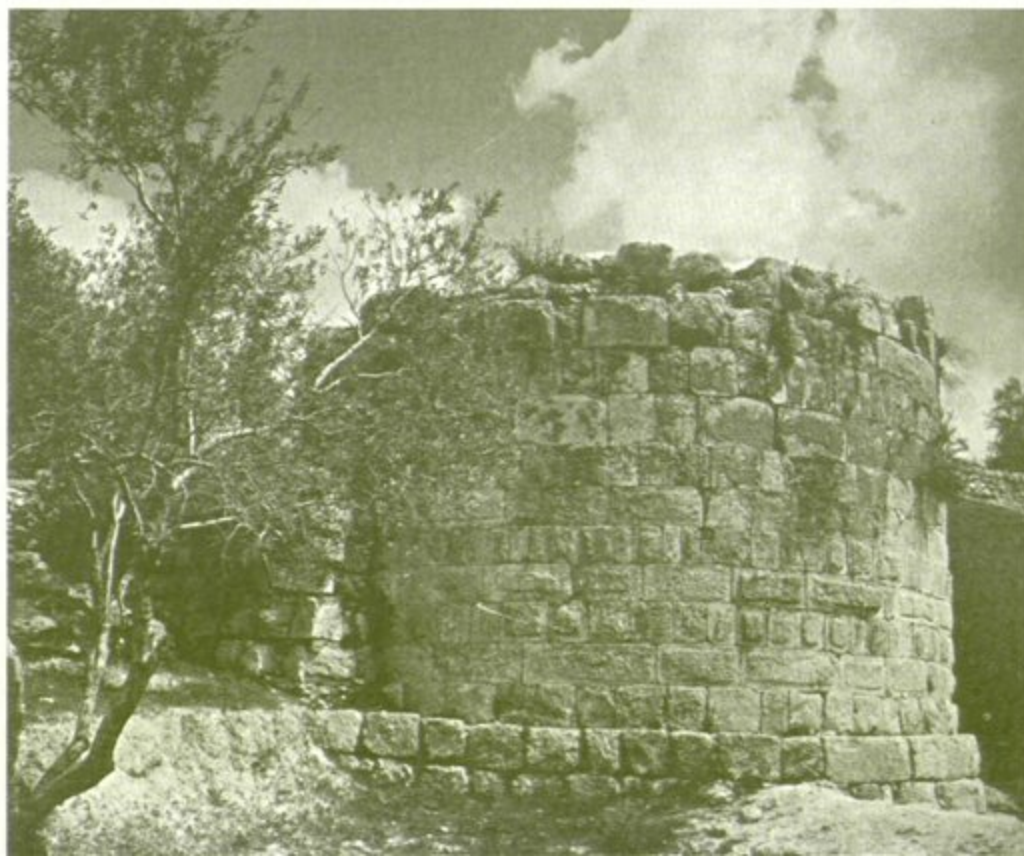
בימיו של יוחנן הורקנוס צבר תהליך כיבושן של הערים היווניות (או המיווונות) תאוצה. הדבר נתאפשר בשל חולשתה הגוברת והולכת של הממלכה הסלווקית בשנים שלאחר נפילתו של אנטיוכוס השביעי סידטס בקרב נגד הפרתים (129 לפנה"ס). על-פי תוצאות החפירות האחרונות במרישה, נכבשה עיר-שדה זו בידי יוחנן הורקנוס בשנת 111 לפנה"ס, ויש להניח כי יחד אתה נפלה בידי היהודים גם אדוריים (וכן כל אדומיאה). יוספוס מספר, כי השליט החשמונאי הציב בפני האדומים תושבי חבל-ארץ זה את הברירה להתגייס או לעזוב את ארצם. רובם בחרו באפשרות הגיור (יוסף בן-מתתיהו, קדמוניות, יג, 257-258). ואולם ייתכן כי התושבים היותר מיוונים בשתי הערים (שלא היו פוליס ממש), אשר לא יכלו להסכים לחיות תחת שלטונם של החשמונאים ה'ברברים', בחרו לעזוב את עריהם ואת ארצם. עדויות מסוימות ממצרים מעלות את האפשרות שבחרו להגר לארץ זו. בשנת 107 לפנה"ס נסתיים מצור בן שנה שהטיל צבאו של יוחנן הורקנוס (אשר בראשו עמדו בניו, יהודה אריסטובולוס ואנטיגונוס) על העיר היוונית סמריה (שומרון). הסיבה הראשונית להטלת המצור היתה ככל הנראה מדינית. סמריה שיתפה פעולה עם אנטיוכוס התשיעי קיזיקנוס, אויבו של יוחנן הורקנוס. קיזיקנוס הצליח לזמן מסוים (113-112 לפנה"ס) לכבוש את מאחזי המדינה החשמונאית במרכז שפלת החוף (כולל יפו). משנחלש בעקבות מאבקו עם אחיו, אנטיוכוס השמיני גריפוס (בעל בריתו של יוחנן הורקנוס), ניצל זאת יוחנן הורקנוס ויצא לענוש את אנשי סמריה, אשר פגעו קודם-לכן ביהודים היושבים בדרום השומרון.

פרט למשמעות המדינית-צבאית של כיבוש סמריה, היתה לכיבוש גם מעין משמעות סמלית. עיר זו היתה, כאמור, מקום היישוב הראשון שבו התיישבו מוקדונים (ואחר-כך גם יוונים), זמן קצר לאחר כיבוש הארץ בידי אלכסנדר מוקדון. בתקופה הסלווקית הגיעה לדרגת פוליס והיתה העיר היוונית החשובה ביותר בגב ההר. נפילתה של סמריה בידי היהודים היתה מכה מוראלית קשה לערים היווניות האחרות. באותה מערכה צבאית נפלה גם סקיתופוליס (בית-שאן) בידי היהודים.

יוסף בן-מתתיהו מוסר, כי סמריה נהרסה עד היסוד וכי תושביה נלקחו לעבדות (מלחמת היהודים, א, 65). לא כך אירע בסקיתופוליס, ממנו גורשו התושבים המקומיים ובמקומם התיישבו יהודים. אפשר להניח במידה רבה של ודאות, כי באותן ערים שבהן

נתחלפה האוכלוסיה (כמו סקיתופוליס), נהרסו כל הסימנים החיצוניים של התרבות היוונית, כגון מקדשים, מזבחות, פסלים ושאר סמלים חזותיים של הפגאניזם. שעת האמת ביחסים שבין המדינה החשמונאית לבין הערים היווניות הגיעה עם עלייתו לשלטון של אלכסנדר ינאי (103 לפנה"ס). מראשית מלכותו היה המלך הצעיר חדור הכרה כי באה העת להשלמת מפעלם של קודמיו, ולכיבושן של כל הערים היווניות בארץ-ישראל משני צדי הירדן. ינאי היה ער לעובדה כי המלחמה הממושכת והמתישה בין אנטיוכוס השמיני גריפוס לבין אחיו, אנטיוכוס התשיעי קיזיקנוס, על השלטון בכיפה בממלכה הסלווקית החלישה מאוד את שני הצדדים הנצים והביאה למעשה לקץ ההשפעה הסלווקית על ארץ-ישראל. לכאורה נראה היה שאין באזור גורם היכול למנוע מינאי לבצע את תכניתו. לפיכך, כדרכו של אדם צעיר ונמרץ, החליט לאחוז את השור בקרניו ויצא לכבוש את עכו-פטולמאס, העיר היוונית החשובה ביותר לחופה של ארץ-ישראל. ההחלטה לכבוש את עכו לא היתה מקרית. זמן קצר לפני-כן, בתקופת שלטונו הקצרה של יהודה אריסטובולוס (104-103 לפנה"ס), השלימו היהודים את כיבוש הגליל. עכו היתה, כזכור, אויבת ותיקה של היהודים ותחומה נגע בתחום היישוב היהודי במערב הגליל ובעמק יזרעאל. תכניתו של ינאי היתה מכוונת להסיר מן היישוב היהודי בגליל את האיום של עכו, ולאפשר ליהודי הגליל גישה נוחה לים ושליטה בנמל הטבעי הטוב ביותר בארץ. בתחילת המערכה ניצח ינאי את אנשי עכו והטיל מצור על העיר. בצר להם פנו אנשי עכו לתלמי לאתירוס, מלך קפריסין, בבקשת עזרה, והבטיחו לו כי שורה של ערים יווניות (בנוסף לעכו) יעמדו לצדו במלחמה נגד ינאי, ומוזכרות עזה, דאר, צידון ורבות אחרות (יוסף בן-מתתיהו, קדמוניות, יג, 329). כלומר, רק עתה, כאשר חירותן, אורח חייהן ואף

שרידים של מגדל הלניסטי בעיר שומרון



קיומן הפיסי היו מוטלים על כפות המאזניים, התעשתו סוף-סוף חלק מן הערים היווניות שלאורך החוף וניסו להקים קואליציה כנגד האיום היהודי המוחשי. עניין זה מלמד כמובן על חולשתן של הערים האלו, שפעלו עד כה (ולמעשה גם בהמשך) כיישויות פוליטיות נפרדות ובודדות, אל מול הממלכה היהודית המתחזקת, שכוחה באחדותה הלאומית. נסיונו של ינאי לכבוש את עכו נכשל בגלל התערבותו של תלמי לאתירוס בענייני ארץ-ישראל. הלה נחת בחוף שקמונה בראש חיל-משלוח גדול, וינאי נאלץ להסיר את המצור מעל עכו ואף לפתוח במשא-ומתן עם מלך קפריסין. בעקבות משא-ומתן זה הסגיר לאתירוס לידיו של ינאי (תמורת סכום נכבד) את דאר ואת מגדל סטרטון (קיסריה לעתיד לבוא). זו דוגמה לכך, ששליטים הלניסטים היו מוכנים להתעלם בקלות מן האינטרסים של ערים יווניות בודדות, כדי לקדם את המדיניות הממלכתית שלהם.

אולם נוכחותו של לאתירוס בארץ-ישראל היוותה איום חמור על הישגיה של הממלכה היהודית, מה עוד שהתברר כי בדעתו להפוך את עזה לבסיס להתקפה על מצרים. לפיכך החליט ינאי לקרוא בסתר לעזרתה של קליאופטרה השלישית מלכת מצרים, אמו ואויבתו של לאתירוס. כאשר נודע הדבר ללאתירוס, יצא למלחמה על ינאי והנחיל לו מפלה קשה בקרב ליד צפון (מקום בעבר-הירדן, מצפון ליבוק). רק התערבותם של כוחות מצריים גדולים חילצה בסופו של דבר את ינאי מכף הקלע שבה היה נתון, והוא כרת ברית-ידידות עם קליאופטרה בבית-שאן. קיץ שנת 103 לפנה"ס (יוסף בן-מתתיהו, קדמוניות, יג, 355). לאתירוס אמנם המשיך להחזיק בעזה ואף עשה נסיון נפל לכבוש משם את מצרים, אולם סופו שנאלץ לשוב על עקביו לקפריסין, באביב של שנת 102 לפנה"ס.

עתה נתפנה ינאי לבוא חשבון עם הערים היווניות השונות ברחבי ארץ-ישראל. אמנם הוא חייב היה לוותר על תכניתו המקורית לכיבוש עכו, משום שזו נפלה בידי קליאופטרה, בעלת בריתו, במהלך פעולותיה בארץ. גם אשקלון, בעלת בריתם של המצרים, הוצאה מתחום שאיפותיו של ינאי. ואולם לגבי שאר הערים היווניות משני צדי הירדן, היו ידיו חופשיות. תחילה פנה ינאי נגד גדרה, העיר היוונית הגדולה והחשובה, ששכנה בצפון הגלעד. ייתכן, כי יש לראות במהלך זה של ינאי רצון להעניש את אנשי העיר, אשר סייעו אולי ללאתירוס בזמן מלחמתו כנגד ינאי. אולם אסור כמובן להתעלם מן הערך האסטרטגי הרב שהיה טמון בכיבוש העיר, ששלטה על צפון הגלעד ועל עמק הירמוך. לאחר מצור בן עשרה חודשים נכבשה העיר (101 לפנה"ס). על-פי דברי יוסף בן-מתתיהו, נהרסה גדרה ולא נבנתה מחדש אלא לאחר כיבוש הארץ בידי פומפיוס (מלחמת היהודים, א, 155; קדמוניות, יד, 75). גדרה היתה ידועה בתקופה ההלניסטית כאחד המרכזים התרבותיים החשובים בתחום סוריה וארץ-ישראל, והוציאה מקרבה פילוסופים ומשוררים בעלי שם. כיבושה והריסתה היו בלי ספק מכה קשה להלניזם הארץ-ישראלי, אשר נראה היה כי הוא הולך ומתמוטט בפני הכוח היהודי העולה.

תחושה זו של תושבי הערים היווניות רק התחזקה כתוצאה מן המאורעות שתכפו לכיבוש גדרה. עתה הפנה ינאי את מרצו ואת זעמו כלפי עזה, שהיתה בעלת בריתו המובהקת של לאתירוס בארץ-ישראל. תחילה כבש ינאי את אנתדון שמצפון לעזה ואת רפיח שמדרומה, אף הן ערים הלניסטיות, ולאחר-מכן הטיל מצור על עזה. למרות בידודה המדיני והצבאי, הצליחה עזה לעמוד במצור קשה שנמשך כשנה. אולם בסופו של דבר



תל דור, מגדל בחומה
ההלניסטית

הוסגרה העיר לידי ינאי בידי אחת הסיעות שנאבקו על השליטה בתוך העיר. נראה, שכניסתו של ינאי לעזה היתה כרוכה בהסכם, שבו התחייב שלא לפגוע בתושבי העיר, ואולם מהר מאוד הסתבר כי רגשות השנאה והנקם של ינאי וחייליו היו קשים מנשוא. ינאי נתן רשות לחייליו לערוך טבח אכזרי באנשי העיר ולהרסה. יוסף בן-מתתיהו, המעתיק כאן מקורות הלניסטיים, מדגיש במיוחד את הריגתם של חמש מאות חברי מועצת העיר, שמצאו מקלט במקדש אפולו (קדמוניות יג, 362-364). מנקודת-מבט יהודית אפשר לראות בכך גם מעשה סמלי של הרס מקום של עבודה זרה על יושביו. עם כיבוש עזה (שנת 100 או 99 לפנה"ס) נשלם החלק הראשון במערכה של ינאי כנגד הערים היווניות. נסיבות פנימיות וחיזוניות, שלא כאן המקום לפרטן, הביאו לחידוש המערכה רק בשנת 83 לפנה"ס, לקראת סוף תקופת שלטונו של ינאי, אשר נמשכה כשלוש שנים. הפעם הפנה ינאי את חציו כלפי הערים בעבר-הירדן. תיאוריו של יוסף בן-מתתיהו לאקוניים ביותר (שם, שם, 393-394; מלחמת היהודים, א, 104-105), אולם ניתן להשלים במידת-מה בעזרת מקורות מאוחרים. בסיכומו של דבר נראה כי ינאי כבש את הערים פלה וגראסה בגלעד, את פלוטריה והיפוס (סוסיא) שליד הכנרת, את דיון הסמוכה לירמוך (כ-40 ק"מ ממזרח לדרום הכנרת), כמה עיירות בגולן (ובניהן סלווקיה וגמלא), וכן עיר הלניסטית (ארסינואה?) בעמק החולה. לגבי פלה מציין יוסף בן-מתתיהו כמעט באקראי, כי העיר נהרסה משום שתושביה סירבו להתגייר (קדמוניות, יג, 397). לכאורה פירושו של דבר, כי בערים אחרות הסכימה האוכלוסיה להתגייר, אולם אין בידינו כל עדות שתתמוך בהשערה זו. כנגד זאת, יש בידינו רשימה של ערים שנהרסו או ערים שתושביהן גורשו. נראה אפוא, כי גם באותם המקרים שבהם הועמדה אופציית ההתגיירות בפני אזרחי הערים הנכבשות, רובם העדיפו לצאת לגלות. לא ניתן היה לגשר על-פני השנאה ועל-פני התהום של השוני הדתי, הלשוני והתרבותי.

בסוף ימיו של ינאי נראה היה לכאורה כי תופעת העיר היוונית בארץ-ישראל ובעבר-

הירדן הגיעה כמעט לסופה. במישור החוף שמדרום לכרמל המשיכה רק אשקלון להתקיים כעיר יוונית, ובעבר-הירדן רק פילדלפיה (רבת-עמון). אולם מבחינתם של היהודים היה זה אך מקסם-שווא. משנכנסה רומא בשתי רגליה לאזור, עם הקמת פרובינקיה סוריה וכיבוש הממלכה החשמונאית בידי פומפיוס בשנת 63 לפנה"ס, התהפך הגלגל. פומפיוס שחרר באופן פורמלי את הערים היווניות וצירף אותן ואת תחומיהן מבחינה מינהלית לפרובינקיה סוריה. גאביניוס, איש סיעתו ונציב סוריה בשנים 57-55 לפנה"ס, הקנה ממדים מעשיים לשחרור הפורמלי בעודדו חזרתם של תושבים ותיקים, הבאת מתיישבים חדשים ובנייתן מחדש של הערים. שימשה של העיר היוונית בארץ-ישראל שבה ועלתה, ולזמן רב.



א' כשר, כנען, פלשת, יוון וישראל, ירושלים 1988, עמ' 16-164.

ג' פוקס, יוון בארץ-ישראל, ירושלים תשמ"ג, עמ' 13-43.

א' רפפורט, 'עכו-פטולמאס והיהודים בתקופה ההלניסטית', קתדרה, 50 (תשמ"ט), עמ' 31-48.
E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, II, Edinburgh 1979, pp. 85-183.

התפוצה היהודית בימי החשמונאים

לאה רוט-גרסון

החשמונאים ויהודי התפוצה

התפוצה היהודית היתה קיימת זמן רב לפני החשמונאים. קהילות התפוצה הראשונות נוסדו כבר במאה השישית לפנה"ס, אחרי חורבן בית-המקדש הראשון. אז קמו קהילות בבבל ובמצרים, אשר הפכו במשך הזמן לשני מרכזים גדולים, שמתוכם פשטו יהודים לארצות נוספות.

במאה השנייה, בתקופת המרד החשמונאי ובתקופת שלטונם של החשמונאים, נמצאו יהודים במסופוטמיה (ארם נהרים), בבל, עילם, מדי, פרתיא, סוריה, אסיה הקטנה, יוון, איי הים, מצרים, קירינאיקה ואף לאיטליה כבר הגיעו (ראה אטלס כרטא לתקופת בית שני, המשנה והתלמוד, מפה 90).

התפוצה היהודית בימי החשמונאים מהווה רק פרק אחד, קצר למדי, בתולדותיה הארוכות של התפוצה הנמשכות ברציפות עד ימינו, אך חשיבותו של פרק זה גדולה במיוחד. נראה שאין הגזמה בהערכה, שעצם המשכו של הקיום היהודי התאפשר כתוצאה ממאבק החשמונאים. הם הצליחו לעצור את תנועת ההתייוונות שצמחה בירושלים, לבטל את גזירות הדת שהטיל אנטיוכוס אפיפנס ואף להשיג עצמאות מדינית. סביר להניח, אף כי אין על כך עדויות במקורות, שהחשמונאים השפיעו על מיתון תהליך ההתייוונות של יהודי התפוצה, עודדו וטיפחו את קשריהם לארץ-ישראל ובכך חיזקו את זיקתם למורשת האבות.

הידיעות על יהודי התפוצה בתקופה זו אינן מרובות, מרביתן ידיעות מקריות, והתמונה על חייהם של היהודים בקהילות השונות אינה שלמה. ברוב המקרים אין מידע על ראשית התיישבותם של היהודים במקומות השונים, לא ידועים פרטים על מניעי הגירתם ודרכי התארגנותם בקהילות. כמו-כן קשה מאוד לקבוע את מספרם, שהרי גם במקרים שהמקורות מסרו נתונים מספריים, לרוב הם מוגזמים. סביר להניח, שיהודים היגרו ממניעים הגורמים לכל הגירה — מצוקות כלכליות, חוסר ביטחון, בעיות פוליטיות או חברתיות. בנוסף לאלו, יש להזכיר גם את חלקם של המלכים ההלניסטים בהרחבת התפוצה היהודית. התפשטות היהודים לארצות רבות קיבלה תנופה ניכרת כתוצאה מפעילותם של מלכי בית תלמי ובית סלווקוס, אשר שיתפו את היהודים באיכלוסן של ערים חדשות ומושבות צבאיות שהקימו ברחבי ממלכותיהם.

כך, למשל, ידוע שתלמי בן לאגוס, הראשון למלכי בית תלמי, שלח יהודים לקיריני לאחר שכבש את המקום (יוסף בן-מתתיהו, נגד אפיון, ב, ד 44); סלווקוס הראשון ניקאטור, שייסד את אנטיוכיה וערים נוספות בסוריה ובאסיה, הושיב בהן גם יהודים (יוסף בן-מתתיהו, קדמוניות, יב, 119-120); ואנטיוכוס השלישי העביר אלפיים משפחות יהודיות מבבל ללודיה ולפריגיה, לצורכי ביטחון הממלכה (קדמוניות, יב, 147-153). על הפיזור הרב של יהודים בארצות שונות מעיד מקור מן המאה השנייה: 'וכל הארץ תמלא ממך וכל ים' (חזיונות הסיביליות, ג, רעא). וכן מעידים על כך מקורות קצת יותר מאוחרים: '... עם זה כבר חדר לכל עיר ועיר ואין למצוא על נקלה מקום בעולם הנושב, שלא קיבל את הגזע הזה...' (קדמוניות, יד, 115) אלו דברי סטרכון, כפי שנשתמרו אצל יוסף בן-מתתיהו (ראה גם מזמורי שלמה ט א-ב; פילון, המשלחת אל גאיוס, 281-282). על פיזורם של היהודים ועל מנהגיהם, השונים ממנהגי עמים אחרים, מעידה גם מגילת אסתר (ג ח).

סביר להניח, שיהודי התפוצה, בכל ארצות מושבותיהם, הסתגלו במידה זו או אחרת למנהגים המקובלים בארץ מושבם ובחברה שבקרבה חיו. הם זנחו את העברית לטובת היוונית, שהיתה השפה השלטת בממלכות ההלניסטיות, ורבים מהם העדיפו שמות יווניים או מקומיים, במטרה לטשטש את ההבדלים בינם לבין שכניהם. נראה, שגם בתחומים אחרים ניסו היהודים להתאים את עצמם לנורמות המקומיות, כדי לשפר את קליטתם במקום מגוריהם. עם זאת, נראה שרוב היהודים ביקשו גם לשמור על יהדותם ולקיים את חוקי התורה. אולם שתי המגמות הללו — הרצון להסתגל ולהשתלב בסביבתם החדשה והרצון לשמור על ייחודם הדתי וזיקתם לארץ-ישראל, לירושלים ולמקדש — לא עלו בקנה אחד.

בתקופה שקדמה לחשמונאים היו הקשרים בין יהודי התפוצה לארץ-ישראל מוגבלים למדי, בעיקר בשל גורמים מדיניים. תקופה ארוכה היתה ארץ-ישראל נתונה לשלטון התלמים, ואילו יהודי בבל, סוריה ואסיה הקטנה היו תחת השלטון היריב, זה של הסלווקים. גם העובדה שיהודי ארץ-ישראל לא היו עצמאים מבחינה מדינית, הגבילה את האפשרויות לפעול לטיפול הקשרים עם יהודי התפוצה ולהידוקם.

במצב זה, שהמרכז בארץ-ישראל מוגבל בפעילותו, היה מקום לחשש, שההבדלים באורחות החיים של היהודים במקומות השונים ילכו ויתרבו, ואילו האחדות היהודית, תחושת ההזדהות והשייכות ילכו ויתרופפו.

מפנה במצב חל בימי החשמונאים. פרסום גזירות הדת על-ידי אנטיוכוס הרביעי, גם אם לא נועדו ליהודי התפוצה, העלה על סדר היום היהודי את השאלה, עד כמה חשובה לו יהדותו. העובדה שבארץ-ישראל פרץ מרד, שהחשמונאים ותומכיהם היו מוכנים להילחם ולמות, ובלבד שלא ייאלצו לוותר על יהדותם, והתופעה של קידוש השם — כל אלה ודאי עוררו תגובות גם בקרב יהודים מחוץ לארץ-ישראל. יש בידינו מידע מועט ביותר על תגובת יהודי התפוצה על המרד החשמונאי, אך קשה מאוד להניח שמרד זה לא עורר אותם לנקיטת עמדה — להזדהות עם החשמונאים, או לתמיכה במתייוונים ובמדיניות של השלטון הסלווקי. מן העובדה שאחד מיהודי התפוצה, יאסון איש קיריני, כתב ספר בן חמישה כרכים על המרד וקידוש השם, ברור שלפחות חלק מיהודי קירינאיקה תמכו במרד והודהו אתו.

הארצות הסמוכות לארץ-ישראל — מצרים וסוריה — היו מושפעות מן המתרחש בארץ-ישראל בתקופה זו, ובמידת-מה אף מעורבות בו. יהודים רבים ברחו למצרים בגלל המצב בארץ, והביאו אתם מידע על הנעשה. יהודי סוריה בוודאי לא יכלו להתעלם מן המתרחש לנגד עיניהם: יציאת צבאות אנטיוכוס למלחמתם בארץ-ישראל, שובם לארצם, לא פעם עם שבויי-מלחמה יהודים.

הצלחת החשמונאים בכיבוש שטחים והמדיניות הדתית שנקטו — שריפת מקדשים פגאניים, טיהור הארץ וגירור הנכרים — הביאה ככל הנראה להגברת המתח בין יהודים לפגאנים בכלל; וסביר מאוד, שמאבק זה השפיע במידה מסוימת על יחסיהם של יהודי התפוצה ושכניהם, בעיקר בערים ההלניסטיות בעלות אוכלוסייה מעורבת. מצד שני, מתקבל על הדעת, גם אם אין על כך עדויות מפורטות רבות, שהצלחת החשמונאים הביאה להתעוררות דתית-לאומית בקרב יהודי התפוצה, לחיזוק המודעות היהודית ולהזדהות עם המדינה היהודית הצעירה שקמה בעקבות המרד.

כבר יהודה המקבי ואֶחָיו אחריהו הניחו את הקו המנחה למדיניות כלפי התפוצה — אחריות ודאגה ליהודים נפגעים בערים הלניסטיות, או בכל מקום אחר, וכן רצון לשתף את יהודי התפוצה בחיים בארץ-ישראל, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בהזמנה שנשלחה ליהודי מצרים לחוג ביחד עם יהודי ארץ-ישראל את טיהור המקדש בירושלים (מקבים ב, א-א-יח; ב, טז-יח). אותה מדיניות ניתן למצוא גם בסוף תקופת החשמונאים, בימיו של יוחנן הורקנוס השני, שהתערב למען יהודי אסיה הקטנה וסוריה (קדמוניות, יד, 241-243; שם, 304 ואילך). ייתכן, שמדיניות החוץ של החשמונאים, שהתבססה על ברית עם רומא וקשרי ידידות עם ערי יוון ואסיה הקטנה, תרמה גם להידוק הקשר בין יהודי ארצות אלו למדינה החשמונאית. אפשר, שמציאותם של יהודים רבים בארצות רבות חיזקה את מעמדה של המדינה היהודית, שיכלה להישען על בני-ברית אלו.

ניתן להניח, שעם התבססותה של המדינה, בדור השני של החשמונאים, טיפחו בצורה ממוסדת את העלייה-לרגל לירושלים ואת תשלום מחצית השקל ותרומות אחרות למקדש. אמנם הידיעות הראשונות על תשלום מחצית השקל בקרב יהודי התפוצה אינן קודמות לראשית המאה הראשונה לפנה"ס, אך מכיוון שבמקורות אלו מדובר על כספים שכבר רוכזו, ברור שתחילת איסוף הכספים קדמה לכך (קדמוניות, יד, 112-113 — העדות מתייחסת לשנת 88 לפנה"ס).

המדינה הצעירה נעזרה ביהודי התפוצות, בעיקר באלו שהצליחו להגיע לעמדות מפתח במקומותיהם, כמו בניו של חוניו הרביעי, שתפסו מעמד חשוב בצבא של מלכי בית תלמי במאה השנייה. בימי ינאי היה חשש שהמלכה קליאופטרה השלישית תכבוש את ארץ-ישראל, אך היא שוכנעה על-ידי חנניה, מראשי צבאה, להימנע מכך ולשמור על יחסים טובים עם היהודים.

נראה, שהקשרים בין יהודי התפוצה לארץ-ישראל היו גם בעלי חשיבות בתחום הכלכלי. למדינה שהתרחבה מבחינה טריטוריאלית, היתה גישה לחוף הים, ויפו הפכה לעיר-נמל יהודית; כך יכלו החשמונאים לפתח פעילות כלכלית גם בתחומים שעד כה יהודים לא עסקו בהם, כמו הסחר הימי. אפשר, שמציאותן של קהילות יהודיות באלכסנדריה ובערי החוף הפיניקי הקלו וזירזו התפתחות זו. במקורות מן התקופה

החשמונאית ניתן למצוא ביקורת על עזיבת החקלאות והקרקע, דבר העשוי ללמד שאכן היתה פנייה לענפים חדשים (צוואות השבטים, צוואת יששכר, ו, ב-ד). על חשיבותם של הקשרים שהתפתחו בין יהודי התפוצה לארץ-ישראל בתחומים השונים, עמד גם הורדוס, שהמשיך את מדיניותם של החשמונאים כלפי התפוצה ודאג להגיש להם עזרה בשעת הצורך (קדמוניות, טז, 27-30). ייתכן, שבין יתר השיקולים שהביאו את הורדוס לשיפוצו ולבניינו המפואר של המקדש היה גם הרצון למשוך את עולי-הרגל הרבים לירושלים ולהגדיל את מספרם, בהנחה שלכואם יהיה גם ערך כלכלי לא מבוטל.

יהודי מצרים וקירינאיקה

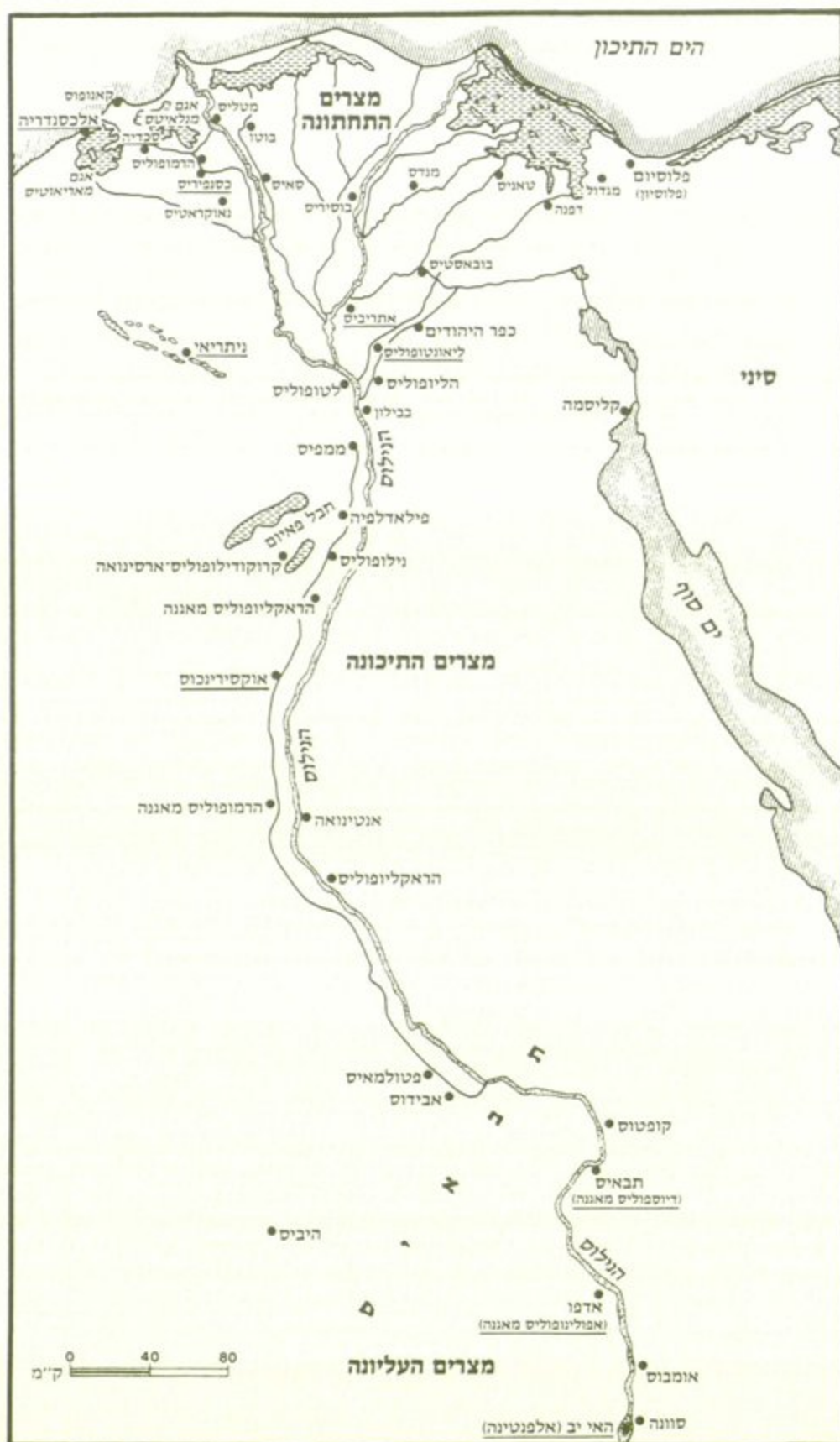
מצרים

יהודים רבים ישבו במצרים זמן רב לפני התקופה ההלניסטית, אך מתקופה זו ואילך חלה התעצמות והתפתחות רבה בקרב היהודים שם. בימי החשמונאים נהנו יהודי מצרים מאהדתם של התלמיים, שקיבלו בברכה את התמרדות היהודים בארץ-ישראל נגד הסלווקים.

כבר בראשית התקופה ההלניסטית, זמן קצר לאחר שאלכסנדר מוקדון כבש את מצרים, ועד לימי החשמונאים, היגרו יהודים רבים מארץ-ישראל למצרים. חלקם הגיע מרצון, כדי ליהנות מן האפשרויות הכלכליות הרבות שהיו במצרים התלמית, ובמיוחד באלכסנדריה של תלמי השני פילדלפוס. חלק אחר הגיע מאונס, לרוב כשבויי-מלחמה שנתפסו בידי התלמים במלחמותיהם בארץ-ישראל. רבים משבויים אלו הפכו לעבדים, ובמשך הזמן השתחררו והצטרפו לקהילות השונות במצרים (נגד אפיון, א, כב 186-187; אגרת אריסטיאס, יב-יג, כב; קדמוניות, יב, 7). יהודים היו מפוזרים בעשרות יישובים בכל חלקי מצרים. במצרים התחתונה, הסמוכה לארץ-ישראל, היה הריכוז הגדול ביותר, הן בעיר אלכסנדריה (פילון, נגד פלאקוס, 43, 55), והן במושבה הצבאית היהודית שקמה בליאונטופוליס על-ידי הכוהן חוניו הרביעי (מלחמת היהודים, ז, י, ב-ג, 421-432; קדמוניות, יג, 62-73); כאן הוקם מקדש חוניו, והאזור היה ידוע בשם 'אדמת חוניו'. על מציאותם של יהודים במקום זה ידוע גם מכתובות-קבורה רבות ומפפירוסים.¹

במספר מקומות — סְכַדְיָה, קְסֶנְפִּירִיס, נִיטְרִיאִי וְאַתְרִיָּבִיס — נמצאו כתובות-הקדשה לבתי-כנסת מן המאה השלישית והשנייה לפנה"ס.²

יהודים רבים חיו גם במצרים התיכונה, בעיקר בפאיוס ובאֶקְסִינְקוֹס שמדרום לפאיוס, כפי שמעידים פפירוסים רבים החל מן המאה השלישית לפנה"ס עד לסוף התקופה הביזנטית. גם במצרים העליונה — בְּתָבִי (= דִּיּוֹסְפּוֹלִיס), אֶפּוֹלִינּוֹפּוֹלִיס הגדולה (כיום אַדְפוֹ) ומקומות נוספים — חיו יהודים. כבר בתקופה הפרסית היו יהודים בִּיב, ומאז ואילך ניתן למצוא במקומות שונים במצרים העליונה. מאזור זה יש עדויות רבות על-גבי חרסים, בנוסף לעדויות שעל הפפירוסים.³



היהודים השתלבו בכל ענפי הכלכלה במצרים — בחקלאות, שבחלקה היתה משולבת בשירות הצבאי (החקלאים-המתיישבים היו גם חילים), מלאכה, מסחר, מנהל, גביית מסים ועוד.

היהודים היו מאורגנים בדרך-כלל במסגרת משלהם והם יכלו לקיים את חוקי אבותיהם. באלכסנדריה היתה להם פוליטומה שבמסגרתה היתה להם אוטונומיה ניכרת בניהול חייהם. בעיר היו מספר בתי-כנסת, וממקורות מאוחרים ידוע שהיה בעיר גם בית-כנסת גדול ומפואר. כתובות ההקדשה, הידועות כבר מן המאה השלישית לפנה"ס, מהוות את העדות הקדומה ביותר למציאותם של בתי-כנסת.

לא כאן המקום לפרט את תולדותיהם של יהודי אלכסנדריה, אך יש לציין שבעיר זו התפתחה ספרות יהודית-הלניסטית בתקופה שקדמה לחשמונאים. כאן תורגמה התורה ליוונית, כאן פעלו פילוסופים, היסטוריונים ומשוררים יהודים, שכתבו ביוונית בעיקר על נושאים יהודיים. פעילות תרבותית זו נמשכה גם בימי החשמונאים, וייתכן מאוד שעורך הגירסה המקוצרת של ספרו של יאסון איש קיריני, שנושאו היה מרד החשמונאים וקידוש השם, היה יהודי מאלכסנדריה. הספר המקוצר, הידוע בשם מקבים ב, מעיד הן על יחסו של יאסון איש קיריני לחשמונאים והן על עמדתו האוהדת של המקצר כלפי החשמונאים והזהרתו עם מאבקם. סביר להניח, שבקרב יהודי מצרים היה קהל שגילה עניין בנושא, ולמענו טרח המקצר להפוך את הספר הארוך של יאסון לספר קצר וקריא (מקבים ב, ב, כד-כז).

נשאלת השאלה, מה ידוע על עמדתם של יהודי מצרים כלפי מרד החשמונאים? אין עדות מפורשת וישירה בנדון, אך ניתן להצביע על מספר גורמים שהשפיעו על יהודי מצרים בזיקה למרד, ועל עמדתם כלפי ארץ-ישראל בתקופה זו.

ראשית, יש לציין את ההגירה מארץ-ישראל למצרים. דוגמה מובהקת לכך היא ירידתו של חוניו הרביעי למצרים, שלפי יוסף בן-מתתיהו, 'ברח מפני אנטיוכוס מלך סוריה בעת מלחמתו ביהודים ובא אל אלכסנדריה, וכאשר קיבל אותו תלמי באור פנים משנאתו לאנטיוכוס, הבטיחוהו הכוהן הגדול, כי יביא את עם היהודים עמו בכרית, אם יטה המלך אוון לדבריו' (מלחמת היהודים, ז, י, ב, 423). מכאן עולה, שמצרים הפכה למקלט בטוח לכל מי שמסיבות שונות לא רצה להישאר בארץ-ישראל באותם ימים, אם מחשש מפני המלחמה והגזירות, אם מחילוקי-דעות עם המורדים או מסיבות אחרות. העובדה שהשלטונות התלמיים הסתכלו בעין יפה על הגירה זו, אמנם מטעמים שלהם, ונענו לבקשותיו של חוניו הן במתן קרקע והן ברשות להקים מקדש, הועילה לא רק למהגרים, אלא גם ליהודי מצרים. המאבק נגד אנטיוכוס הרביעי היה אינטרס משותף ליהודה, שעליה הטיל אנטיוכוס גזירות דתיות, ולמצרים, שהותקפה ונכבשה זמן קצר לפני-כן, על-ידי אנטיוכוס, שנסוג רק בלחץ הרומאים. יש החושבים, שמצרים אף שלחה עזרה צבאית ליהודה במאבק נגד הסלווקים, אלא שהעדות לכך אינה מפורשת דיה. סביר להניח, שהגירה יהודית למצרים היתה במשך כל שנות הלחימה בארץ-ישראל ונראה שגם המדיניות המצרית המשיכה להיות תומכת ואוהדת.

אין ספק, שהחשמונאים היו מודעים לגודלה ולחשיבותה של יהדות מצרים, ולאחר

טיהור המקדש (164 לפנה"ס) הם שלחו איגרות ליהודי מצרים והציעו להם לחוג אתם את המאורע של טיהור המקדש (מקבים ב, א א ואילך). המקורות אינם מספרים מה היתה תגובת יהודי מצרים לאיגרות, אך אין סיבה להניח שההצעה נדחתה.

ראוי לציין, שלאחר חידוש הברית בין יהודה לרומא, בימי שמעון, שלחו הרומאים (הקונסול לוקיוס) מכתב בנדון לתלמי אורגטס השני, המכונה פסקון (145-116 לפנה"ס), והעתקים של מכתב זה נשלחו למלכים ולמקומות נוספים. המכתב מביע תמיכה בשמעון והכרה במעמדו כראש לכל היהודים, גם אלו היושבים מחוץ ליהודה. בהיותו כוהן גדול, ברור שהיה הסמכות העליונה בענייני דת עבור כל היהודים.

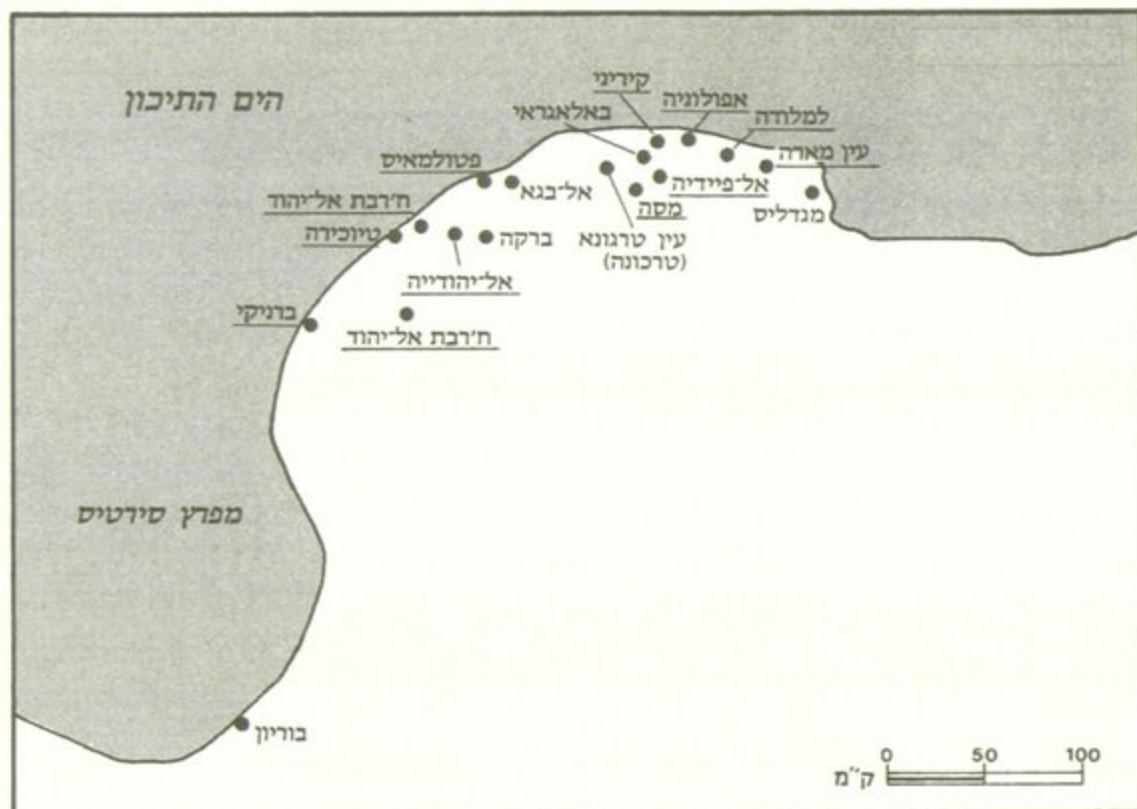
הדוגמה הבולטת ביותר ליחס העמוק של יהודי מצרים לחשמונאים ולארץ-ישראל היא מתקופתו של המלך אלכסנדר ינאי. מלכת מצרים באותה עת, קליאופטרה השלישית, הסתכסכה עם בנה תלמי לאתירוס על השלטון. תלמי התערב בענייני ארץ-ישראל והצליח להכות את ינאי, תוך שיתוף פעולה עם חלק מן הערים ההלניסטיות. הצלחותיו של תלמי עוררו את חששה של קליאופטרה, אשר שלחה נגדו צבא, ובראשו חלקיה וחנוניה, בניו של חוניו הרביעי (נגד אפיון, ב, ה, 49). הם הצליחו לגרש את תלמי מן הארץ, ובשלב זה יעצו לקליאופטרה אחדים מידידיה לנצל את ההזדמנות ולכבוש את ארץ-ישראל. מול יועצים אלו התייצב חנוניה מבכירי שרי הצבא, והמליץ לפני המלכה לא לכבוש את הארץ שבידי ינאי, כי מעשה זה עלול לגרום לכך, שכל יהודי מצרים יהפכו לאויביה (קדמוניות, יג, 355-353).

קליאופטרה קיבלה את עצת חנוניה, לא כבשה את ארץ-ישראל וכתה ברית עם המלך ינאי. הפרשה מעידה על עצמתם ומעמדם הפוליטי של יהודי מצרים בעיני קליאופטרה. מאירוע זה ניתן גם ללמוד על המעמד הבכיר בצבא אליו הגיעו יהודים מ'אדמת חוניו'; על אף מעמדם הרם, הם נשארו יהודים נאמנים ואף ניצלו את עמדתם לטובת האינטרס היהודי וממלכת החשמונאים.

בסוף תקופת החשמונאים, בימי יוחנן הורקנוס השני, היתה ליהודי מצרים הזדמנות נוספת להוכיח את נאמנותם. יהודי 'אדמת חוניו' הסכימו אז להגיש עזרה לרומאים שהגיעו למצרים, רק לאחר שראו מכתבים המציינים במפורש כי הורקנוס הכוהן הגדול מעוניין במתן עזרה זו (קדמוניות, יד, 131-132).

אף כי העדויות המפורשות על השתתפותם של יהודי מצרים בעלייה-לרגל ובהעלאת מתנות ותרומות למקדש בירושלים הן מן המאה הראשונה לספירה,⁴ סביר להניח, שהדבר החל כבר בראשית ימיה של המדינה החשמונאית.

גם לאחר נפילת ממלכת החשמונאים, הקשרים בין יהודי מצרים לארץ-ישראל לא התרופפו, ודי להזכיר את קבלת הפנים החמה שערכו יהודי אלכסנדריה לאגריפס הראשון, לאחר שנתמנה למלך על יהודה.



יישובי היהודים בקירינאיקה (מסומנים בקו)

קירינאיקה

בתקופה ההלניסטית היתה קירינאיקה נתונה בדרך-כלל תחת שלטון התלמים, ובמידה רבה נכון יהיה לראות את יהדות קירינאיקה כשלוחה של יהדות מצרים. תלמי הראשון הושיב יהודים במושבות צבאיות בקירינאיקה. קשה לדעת אם הם היו ראשוני היהודים בארץ זו, או שכבר לפני התקופה ההלניסטית הגיעו לכאן יהודים, כפי שעשוי להתקבל מעדויות בודדות שנמצאו כאן.

עם גידולה והתפתחותה של יהדות מצרים הלכה ושיגשגה גם יהדות קירינאיקה, ומקורות מן המאה הראשונה לספירה מעידים על מעמדם וכוחם של היהודים בקירינאיקה (קדמוניות, יד, 114-116). חלק ניכר מן הקהילות היהודיות היה בערים שלאורך חוף הים או בקרבתו, כגון אפולוניה, קירינא, פתולמא, טיוכירה ובוריקי. יש החושבים, שבקהילות אלו התפתח הסחר הימי לא מעט הודות לעליית החשמונאים והשתלטותם על נמלים בחופי ארץ-ישראל.

בקירינאיקה, כמו במצרים, התפתחה ספרות יהודית-הלניסטית, שנכתבה בשפה היוונית, בסגנון ובדרכי הבעה מקובלות ביוונית, כפי שניתן לראות משרידי הדרמה

'יציאת מצרים', שחברה על-ידי המחזאי היהודי יחזקאל, אשר מוצאו היה ככל הנראה מקירינאיקה.⁵ לענייננו חשוב יותר חיבורו של יאסון מקיריני, המתאר את המאורעות שהתרחשו ביהודה ערב מרד החשמונאים, את הקרבות בימי יהודה המקבי עד הניצחון על ניקנור (161 לפנה"ס), וכן הוא מתאר בהרחבה את סיפור קידוש השם של אלעזר והאם ושבעת בניה. הספר שנכתב ביוונית, בסגנון יווני שהיה מקובל בזמן חיבורו, כלל חמישה חלקים. ניכרת העובדה, שלמחבר היתה השכלה יוונית רחבה, הוא הכיר היטב את המונחים השונים של הממשל בעולם ההלניסטי, ועם זאת היה יהודי נאמן וחסיד נלהב של המקדש בירושלים. יש החושבים, שהמחבר אף ביקר בארץ-ישראל. נראה שהספר חובר לקראת סוף המאה השנייה לפנה"ס, בראשית שלטונו של אלכסנדר ינאי. כאמור, הספר הגיע לידינו רק בגירסתו המקוצרת, הוא ספר מקבים ב, שנעשתה בידי יהודי אחר. ספרו של יאסון מהווה עדות ברורה לעניין הרב שעורר מרד החשמונאים בקרב יהודי קירינאיקה, וכן לכך שהיתה להם דרך להשיג מידע מפורט על ההתרחשויות בארץ-ישראל.

על הזיקה של יהודי קירינאיקה לארץ-ישראל מעידים גם תרומות וכספי מחצית השקל שנאספו עבור המקדש בירושלים. סביר להניח, שהם החלו בכך כבר בסוף המאה השנייה או בראשית המאה הראשונה לפנה"ס. העברת כספים אלו עוררה עליהם את כעסם של שכניהם, שניסו למנוע את הוצאת הכסף מקירינאיקה. היהודים לא השלימו עם זה ופנו לעזרת השלטונות הרומיים, שהתערבו והבטיחו העברה סדירה של כספי היהודים לירושלים (קדמוניות, טז, 160-161, 169-170).

על זיקתם לארץ-ישראל מלמדת גם מציאותן של כתובות קבורה של יהודי קירינאיקה בירושלים, וכן העובדה שבירושלים שלפני חורבן בית-המקדש היה בית-כנסת של יהודי קירינאיקה (מעשי השליחים ו ט. וראה גם שם, ב י').

על טיבן ואופיין של הקהילות היהודיות בקירינאיקה ניתן ללמוד בעיקר מכתובות, שחלקן חושף פרטים על ארגון הקהילות וחייהן. כך, למשל, עולה מהן שיהודי קירינאיקה היו מאורגנים בפוליטומה, מנהיגי הקהילה היו ארכונטים, והקהילה החליטה על מתן כיבודים לאישים שתרמו ופעלו לטובת הכלל. הכיבודים ניתנו בדומה למקובל בערים ההלניסטיות — על-ידי פרסום השם והמעשה על-גבי לוח-שיש במקום ציבורי, או על-ידי הענקת זר וכדומה. כתובות אלו מראות, עד כמה סיגלו לעצמם יהודי קירינאיקה דפוסי-חיים יווניים, הן בהתארגנות הקהילתית, הן במתן כיבודים ליקירי הקהילה. קשה לקבוע את היקף ההתייוונות על-פי המקורות המצויים בידינו. על-כל-פנים, היא לא מנעה מהם לשמור על מסורת אבותיהם. בין הכתובות היהודיות-יווניות נמצאו גם כאלה המציינות אֶפֶסִים יהודים, וכן כאלה שמילאו משרות חשובות בחיי העיר. יהודים אלו נשאו בחלקם שמות יהודיים מובהקים, כמו אלעזר, יהושע, יהודה וכדומה. שמות יהודיים נמצאו גם בכתובות-קבורה של יהודי קירינאיקה, דבר המלמד שלפחות חלק מיהדות זו ניסה לשמור על מסורת האבות גם בתחום זה.⁶ נראה, שמרד החשמונאים עורר וחזק את הרגשות הדתיים והלאומיים, הן בגלל צדקת המאבק, הן בזכות ההצלחה הצבאית והמדינית של החשמונאים.

יהודי סוריה ופיניקיה

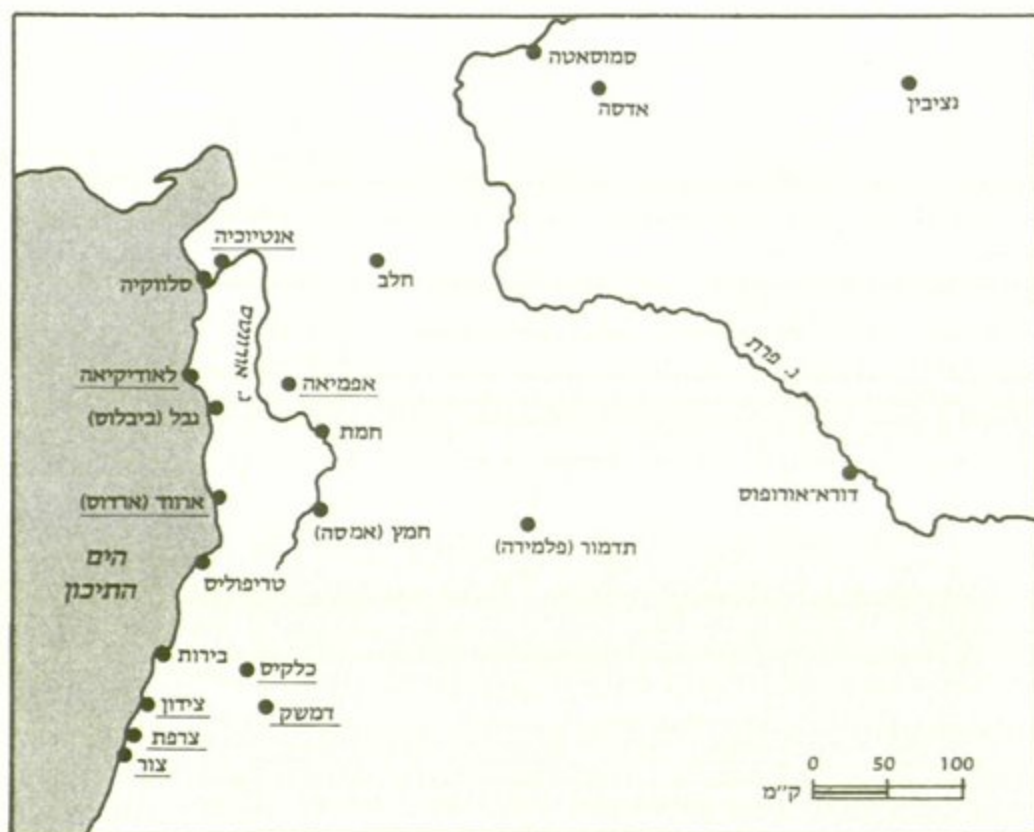
בין סוריה, פיניקיה וארץ-ישראל לא היה גבול גיאוגרפי ברור וכולט. עובדה זו איפשרה מעבר קל ונוח, במידה והיחסים הפוליטיים בין המדינות האלו היו תקינים. אולם בתקופה ההלניסטית היחסים לא היו תקינים. הגבול היה שנוי במחלוקת בין התלמים והסלווקים, ומדי פעם פרצו מלחמות במטרה לשנות את הגבול. במצב זה של עוינות ומלחמות קשה היה לקיים קשרים בין תושבי הארצות האלו, על אף הקירבה הגיאוגרפית. עד לכיבושה של ארץ-ישראל בידי הסלווקים, סביב שנת 200 לפנה"ס, היו יהודי סוריה ופיניקיה, יחד עם יתר יהודי הממלכה הסלווקית, מנותקים מארץ-ישראל, שהיתה תחת שלטון התלמים.

כבר לפני התקופה החשמונאית חיו יהודים בסוריה, וככל הנראה גם בפיניקיה. הידיעות על יהודי סוריה בתקופה ההלניסטית ובתקופה הרומית-ביזנטית, הן מעטות בדרך-כלל, אף-על-פי שיש עדויות מפורשות על מציאותם של יהודים רבים בסוריה ובפיניקיה מאז התקופה ההלניסטית (פילון, המשלחת אל גאיוס, 281; מלחמת היהודים, ז, ג, 43; נגד אפיון, א, כב, 194). ייתכן, שראשוני היהודים הגיעו לסוריה עוד לפני התקופה ההלניסטית. בתקופה הפרסית היו מרבית היהודים, כולל יהודי ארץ-ישראל ומצרים, תחת שלטון אחד של האימפריה הפרסית שאפשר קשר נוח, מעבר והגירה ממקום למקום.

מן התקופה ההלניסטית יש ידיעה מפורשת, שסלווקוס הראשון ניקאטור, הושיב יהודים בעיר אנטיוכיה (שהוא ייסד בשנת 300 לפנה"ס בקירוב) ובערים אחרות בסוריה ובאסיה ואף העניק להם זכויות (קדמוניות, יב, 119; נגד אפיון, ב, ד 39). ייתכן, שגם לערים אַפְמִיאָה וְלֶאודיקיָאָה, שנוסדו אף הן על-ידי סלווקוס הראשון, הגיעו יהודים כבר בימיו, אך העדויות המפורשות על יהודי ערים אלו מאוחרות יותר.

אין להוציא מכלל אפשרות, שיהודים היו גם בערים הפיניקיות צור, צרפת, צידון וגם בדרום-סוריה, בעיקר בדמשק וסביבתה, בתקופה שקדמה לחשמונאים, אך על כך אין בידינו עדויות ממשיות. על מציאותם של יהודים באזורים אלו בימי החשמונאים יש ידיעות ברורות. כך, למשל, ידוע שבימי ינאי ברחו מפניו יהודים לדמשק, והיו גם כאלו שברחו לכאלקיס. בימים שתלמי בן מניאוס שלט בכאלקיס, היו לממלכתו יחסים טובים עם אחרוני החשמונאים. העובדה שבימי פומפיוס היה בלבנון מושל יהודי ששלט על מבצר ליסיאס, יכולה ללמד שיהודים התיישבו בסוריה, מסיבות שונות, במשך התקופה החשמונאית (קדמוניות, יד, 40).

המלכים הסלווקים, שמקום מושבם הקבוע היה באנטיוכיה שבסוריה, נהגו בדרך-כלל באהדה כלפי היהודים, עד לימיו של אנטיוכוס הרביעי, והם הורשו לקיים את חוקי אבותיהם. בימיו של אנטיוכוס השלישי, שכבש את ארץ-ישראל מידי התלמים, היו רבים מיהודי ארץ-ישראל ששיתפו אתו פעולה כנגד התלמים, והמלך גמל להם על כך בפרסום פקודות לטובתם. אף-על-פי שאין עדויות על יחסו ליהודי סוריה, סביר להניח שגם הם נהנו ממדיניות אוהדת. מלך זה היה מודע לנאמנותם של היהודים לממלכתו, והוא הושיב אלפיים משפחות יהודיות מבבל באזורי פריגיה ולודיה מטעמי ביטחון. גם המלך סלווקוס הרביעי, יורשו של אנטיוכוס השלישי, התייחס באהדה ליהודים ושלח מתנות למקדש בירושלים (מקבים ב, ג ג).



יישובי היהודים בסוריה ופיניקיה (מסומנים בקו)

המפנה לרעה חל בימיו של אנטיוכוס הרביעי אפיפאנס (175-164 לפנה"ס). עוד לפני פרסום גזירות הדת הוא התערב במינוי הכהנים הגדולים — הדיח את הכהן הגדול חוניו השלישי ומינה את אחיו יאסון, שביקש לזרז את תהליכי ההתייוונות בירושלים. חוניו המודח הגיע לאנטיוכיה, ובזיקה להירצחו שם נזכרת הקהילה של יהודי אנטיוכיה. הם מצאו לנכון להתלונן לפני המלך אנטיוכוס על רצח זה, שנעשה בידי אנדרוניקוס ביזמת מנלאוס (מקבים ב, ד לד-לו). ידיעה קצרה זו מלמדת, שיהודי אנטיוכיה היו נאמנים לחוניו השלישי, אשר ייצג את ירושלים הלא־מיוונת, וכן מצביעה על כך, שהקהילה היהודית באנטיוכיה היתה מאורגנת ומגובשת.

קשה לדעת מה היה מצבם של יהודי סוריה לאחר פרסום גזירות הדת ובימי מרד החשמונאים, כאשר השלטון הסלווקי, שתחת חסותו הם חיו, שלח צבא נגד יהודי ארץ־ישראל. במקורות לא נשתמר מידע על עמדתם של יהודי סוריה למאורעות באותם ימים, אך ודאי שמצב זה לא היה נוח עבורם.

יש מסורות מאוחרות הקושרות את קידוש השם עם יהודי אנטיוכיה. בעיר זו הוזמנו אלעזר, האם ושבעת בניה אל המלך, ולפניו הוכיחו את נאמנותם לדתם. קשה לדעת אם יש ממש במסורות אלו. יש מלומדים החושבים, כי ספר מקבים ד, הדין בהרחבה בנושא קידוש השם, חובר על־ידי יהודי מאנטיוכיה, וגם בעניין זה קשה להכריע. העובדה שבאנטיוכיה היה בית־כנסת שנקרא בשם 'החשמונאית', לזכר אם הבנים שמתו על קידוש

השם, והמסורת על קבריהם בזיקה לבית-כנסת זה, יכולה ללמד, שהרעיון של קידוש השם טופח בקרב יהודי אנטיוכיה, גם אם המאורע עצמו לא התרחש בעיר. סביר להניח, שיהודי אנטיוכיה ידעו על הניצחונות והכשלונות של החשמונאים, על-פי תנועות הצבא שיצא וחזר לעיר הבירה אנטיוכיה, וגם מפי השבויים.

בימיו של שמעון, לאחר שחודשה הברית של החשמונאים עם רומא, נשלח העתק מכתבו של הקונסול לוקיוס גם למלך דמטריוס השני וגם לעיר אַרְדּוּס (מקבים א, טו, טז-כג), ויש בכך כדי ללמד על מציאותם של יהודים בארדוס ובסוריה בכלל. יהודי סוריה ופיניקיה היו עדים להתפוררותה של הממלכה הסלווקית, למלחמות הפנימיות על השלטון ולצמיחתה והתחזקותה של מדינת החשמונאים, שמילאה אף היא תפקיד בהתפוררות הממלכה הסלווקית. היו אף מקרים שצבא יהודי פעל בתוך תחומי סוריה, כגון צבאו של יונתן, שלחם לדיכוי מרידה באנטיוכיה על-פי הזמנת המלך דמטריוס. בתקופה מאוחרת יותר, בימי המלך ינאי, נלחמו היהודים בסביבות צור, ובימי המלכה שלומציון פעל צבא יהודי בדמשק. סביר להניח, שפעולות אלו של החשמונאים בתחומי סוריה השפיעו בצורה זו או אחרת על חיי היהודים שם, אולי אף האשימו אותם בגלל מעשיהם של אחיהם היהודים.

במהלך המלחמה נגד החשמונאים, גם לאחר מותו של אנטיוכוס הרביעי, התפתחה בחצר המלכות הסלווקית עמדה אנטי-יהודית מובהקת, שבאה לידי ביטוי קיצוני בימיו של יוחנן הורקנוס הראשון (134-104 לפנה"ס). בראשית שלטונו צר המלך אנטיוכוס השביעי סידטס על ירושלים, ויועציו הציעו לו לכבוש את העיר בסערה ולחסל כליל את העם היהודי, או לפחות לאלצו לשנות את מנהגיו וחוקיו. הם נימקו את עצתם הקיצונית בכך, שהעם היהודי שונא את כל המין האנושי, מוצאו שפל וכל חוקיו מבוססים על השנאה לזולתם. המלך לא שמע לעצתם, אך עצם העובדה שהיא הועלתה יכולה ללמד על העוינות הרבה ליהודים בקרב הצמרת הסלווקית. נראה שאנשי החצר הסלווקית היו גם אחראים להפצת עלילות כנגד היהודים, כגון הסיפורים על פולחן החמור ועלילת הדם, המתרחשת כביכול מדי שנה בבית-המקדש בירושלים. עלילות אלו נועדו לטהר את אנטיוכוס אפיפנס מאשמת שוד המקדש ולהצדיק את ניסיונו לשנות את מנהגי היהודים. סביר להניח, שיהודי סוריה נפגעו מן הנטיות העוינות האלו.

נראה, שהמדיניות הסלווקית כלפי היהודים לאחר מותו של אנטיוכוס אפיפנס לא היתה אחידה ועקבית, ובצד גישות עוינות היו גם עמדות אחרות. לפי עדותו של יוסף בן-מתתיהו, לאחר מותו של אנטיוכוס הרביעי נהגו יהודי אנטיוכיה מתקופה של שקט ושגשוג; אף חלק מכלי המקדש שנשדדו בידי אנטיוכוס, הוחזרו לידיהם והועמדו בבית-הכנסת שבעיר. מעמדם האזרחי של היהודים לא נפל ממעמדם של היוונים שבעיר. מספר היהודים הלך וגדל גם הודות לעובדה שיוונים רבים התגיירו. מצבם הכלכלי של היהודים היה טוב, והם הרבו לשלוח מתנות יקרות-ערך למקדש בירושלים (מלחמת היהודים, ז, ג, ג, 45-43). יוסף בן-מתתיהו אמנם לא נקב בשמות המלכים שהעניקו ליהודים זכויות ותנאים טובים, אך מדבריו עולה בבירור, שלאחר מות אנטיוכוס אפיפנס קמו בסוריה גם מלכים שהיטיבו עם היהודים.



יהודי אסיה הקטנה והאיים הסמוכים

ראשוני היהודים באזורים אלו היו ככל הנראה עבדים, שהגיעו באמצעותם של סוחרים עבדים כבר בתקופה הפרסית (יואל ד ו), וידוע שבתקופה זו חיו יהודים בסרדס (עובדיה א כ). מספר היהודים באסיה הקטנה הלך וגדל במידה ניכרת בתקופה ההלניסטית, הודות לפעילות ההתיישבותית של המלכים הסלווקים.

בתקופת החשמונאים, בעיקר לקראת סיומה, כבר היו יהודים מפוזרים ברחבי אסיה הקטנה ובאיים. נזכיר לדוגמה קהילות באַפּסוס, מילטוס, סרדס, מינְדוס, קנידוס, טַרְסוס, אַפּמִיאָה, הֶרַאפּוֹלִיס לְאוּדִיקִיאָה, אַפּוֹדִיקִיאָה, רודוס סָאמוס; ואף בערים שבצפון אסיה הקטנה, בסינוּפּה ואֶמִיסוס שבפונטוס היו קהילות יהודיות. ברוב המקרים אין ידיעות מתוארכות על אודות ייסוד הקהילות, אך מן העדויות שלאחר החשמונאים ניתן לראות כי מדובר בקהילות מאורגנות ומבוססות, שייסודן קדם לזמן של העדויות.

גם כאן, כמו במצרים ובסוריה, לא נמצאו עדויות היכולות לחשוף את עמדתם של יהודי אסיה הקטנה למרד החשמונאי. עם זאת, מותר להניח שגם עליהם השפיעו תוצאותיו של מרד זה. נראה, שהיו להם ידיעות על המתרחש בארץ-ישראל, למרות הריחוק הגיאוגרפי. בשנת 161 לפנה"ס עברו שליחיו של יהודה המקבי בשוכם מחתימת הסכם עם רומא דרך האי קוס (קדמוניות, יד, 233), ואפשר שבהזדמנות זו קיבלו יהודי אסיה הקטנה מידע מהימן על ההתרחשויות בארץ-ישראל.

בימי שמעון, לאחר חידוש הברית עם רומא, נשלחו העתקי האיגרת של הקונסול לוקיוס למלכים אַטָלוס השני מלך פרגאמון ואַרְיֶאָרְתֶס החמישי מלך קאפאדוקיה, וכן לאיים סאמוס, רודוס וקוס ולערים מינְדוס, האליקרנאסוס, פאסליס וסיֶדָה ולאזורים קאריה, ליקיה ופאמפיליה (מקבים א, טו, טז-כג). הדבר יכול ללמד על מציאותם של יהודים באותם מקומות בימיו של שמעון, אם לא קודם-לכן. באמצעות האיגרת יכלו יהודי אסיה הקטנה לקבל מידע על מעמדה של ממלכת החשמונאים וקשריה עם רומא. בימיו של יוחנן הורקנוס הראשון כללה מדיניות החוץ שלו גם יצירת קשרי ידידות עם ממלכת פרגאמון, שהיתה אף היא בת-ברית לרומא, ואלה הגיעו שליחים מיהודה (קדמוניות, יד, 247-255). הפעילות הדיפלומטית הזאת, שכלל הנראה לא היתה קשורה עם יהודי התפוצה, יצרה בדיעבד הזדמנות טובה לשליחיו של יוחנן הורקנוס להכיר את הקהילות באסיה הקטנה, ובעיקר בפרגאמון, וכן ניתן היה להעביר מידע וליצור קשרים. יהודי פרגאמון אספו כספים למקדש בירושלים במחצית הראשונה של המאה הראשונה לפנה"ס, ואולי היה קשר בין היחסים הטובים של החשמונאים וממלכת פרגאמון לבין זיקתם החזקה של יהודי ממלכה זו לירושלים. בנושא זה של העברת כספים ותרומות למקדש בירושלים נמצאו מספר עדויות באסיה הקטנה. כבר הזכרנו את העדות הקדומה ביותר בנידון, משנת 88 לפנה"ס, אשר לפיה העבירו יהודי אסיה את כספי התרומות שלהם אל האי קוס מחשש שהמלך מיתרדטס מפונטוס יחרים כספים אלו (קדמוניות, יד, 112-113). עדות אחרת, המתייחסת לשנת 62 לפנה"ס, מספרת שפֶּלֶאקוס, הנציב הרומי באסיה, החרים כספי יהודים מן הערים אפמיאה ולאודיקיאה שבפריגיה ומאַךְרִמִּטִּיוֹן ופרגאמון שבמיסיה, כפי שכבר הזכרנו לעיל. בדרך-כלל הרשו הרומאים ליהודים להעביר תרומות לירושלים, ומעשה ההחרמה של פלאקוס היה יוצא-דופן.

המתנגדים העיקריים להעברת כספים אלו היו אנשי הערים ההלניסטיות, שעל ניסיונותיהם למנוע מן היהודים את הוצאת הכספים מן הערים יש עדויות אחדות. היהודים לא השלימו עם ניסיונות אלו ופנו אל הרומאים בבקשה שיתערבו, כדי לאפשר את העברת הכספים (קדמוניות, טז, 160-168, 171-173; פילון, המשלחת אל גאיוס, 315). במסמכים אלו יש פניות ישירות אל שלטונות הערים באֶפְסוֹס ובסרדס, בתביעה לא להפריע ליהודים בהעברת הכספים. העובדה שהיהודים היו מוכנים להסתכסך עם שכניהם בנושא זה, יכולה ללמד על זיקתם העמוקה לדתם, למנהגי אבותיהם ולמקדש בירושלים. סביר להניח, שעמידתם התקיפה על זכויותיהם נתמכה על-ידי החשמונאים, שהבינו בוודאי כי במתן תמיכה לתפוצה יש גם תרומה לחיזוקה של ירושלים.

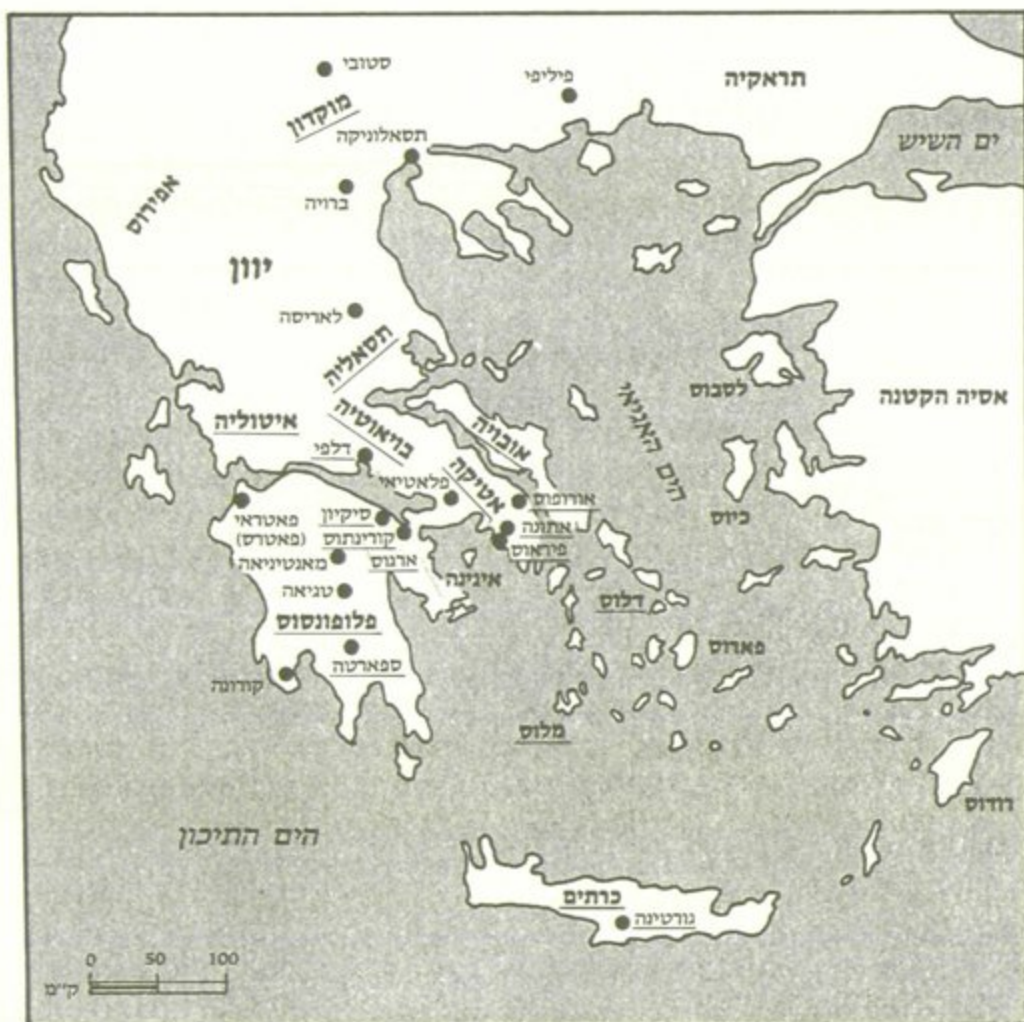
עדות מפורשת להתערבותם של החשמונאים למען יהודי אסיה הקטנה יש רק מסוף התקופה, מימיו של יוחנן הורקנוס השני. לפי עדות זו, שלח הורקנוס שליחים אל דולֶאקְלָה, נציב אסיה הקטנה בבקשה לפטור את יהודי אסיה הקטנה מחובת השירות בצבא, מפני שבמסגרתו הם אינם יכולים לקיים את חוקי דתם (קדמוניות, יד, 223-229, 241-243). בקשה זו אושרה, ומכתבים נשלחו לשלטונות הערים. מעורבותו של יוחנן הורקנוס היתה מובנת, שהרי הרומאים הכירו בכוהן הגדול שבירושלים כבעל הסמכות העליונה בענייני הדת לכל היהודים שבממלכתם. על זיקתם של יהודי אסיה הקטנה לירושלים ניתן ללמוד גם מן העובדה שהיו מביניהם, שהשתקעו בירושלים והקימו לעצמם בית-כנסת בעיר (מעשי השליחים ו ט).

במאה הראשונה לספירה היו באסיה הקטנה עשרות קהילות יהודיות מאורגנות ומבוססות, עם בתי-כנסת משלהן, שזיקתן לארץ-ישראל היתה חזקה ועמוקה, ועול-רגל מפינות שונות, כמו פונטוס, קאפאדוקיה, פריגיה ופאמפיליה, הגיעו לירושלים (מעשי השליחים, ב, ט). לקהילות אלו היתה השפעה ניכרת על שכניהן הפגאנים, שבאה לידי ביטוי הן בביקוריהם בבתי-הכנסת הן בנכונותם לאמץ מנהגים יהודיים, כמו שמירת השבת ועוד. האם ניתן לשער שהתפתחות כזאת עשויה היתה להתרחש בלי מרד החשמונאים, טיהור המקדש, הקמת מדינה יהודית עצמאית, שיכולה להתוות את מדיניותה וקשריה עם היהודים שמחוץ לארץ-ישראל? במלים אחרות, למרות העדר עדויות ישירות על הקשרים בין החשמונאים ליהודי אסיה הקטנה לפני ימיו של הורקנוס השני, נראה שתוצאות המרד החשמונאי ניכרו גם בקהילות היהודיות באסיה הקטנה.

יהודי יוון ומוקדון

כבר במאה השלישית לפנה"ס היו יהודים ביוון, כפי שמלמדת כתובת יוונית של עבד יהודי משוחרר מן העיר אורפוס שעל גבול בויאוטיה ואטיקה. מציאותם של יהודים נוספים, גם הם עבדים משוחררים, ידועה ממספר כתובות מן המאה השנייה לפנה"ס שנמצאו בדלפי.⁷

גם כאן, כמו באסיה הקטנה, היו העבדים המשוחררים מרכיב מרכזי בקרב ראשוני היהודים ביוון. לדעת אביגדור צ'ריקובר, ניתן לייחס את הכתובות מן המאה השנייה



יישובי היהודים ביוון (מסומנים בקו)

ליהודים שנפלו בשבי במלחמות החשמונאים ונמכרו לעבדות בארצות השכנות.⁸ מכל מקום ברור, שבימי החשמונאים כבר היו יהודים ביוון. מדיניות החוץ של החשמונאים מימי יונתן ובימי שמעון ויוחנן הורקנוס הראשון כללה קשרי ידידות עם הערים ספרטה ואתונה, הן מפני שהברית עם רומא הזמינה גם קשרים עם בנות בריתה, הן בגלל רצונם של החשמונאים לבסס בעזרת קשרים אלו את מעמדם הבין-לאומי. עצם העובדה שהחשמונאים קשרו קשרים דיפלומטיים עם ספרטה ואתונה אינה מוכיחה שבערים אלו היו יהודים באותה תקופה, אך מאחר שהידיעות שלנו על ייסודן של הקהילות בתפוצה בכלל וביוון בפרט הן מועטות ומקורות, אין להוציא מכלל אפשרות שבערים אלו היו קהילות יהודיות לפני זמנן של העדויות המצויות בידנו. מאתונה יש עדויות אפיגרפיות מן המאה הראשונה לספירה, והעדויות האפיגרפיות מספרטה הן מאוחרות יותר – ככל הנראה מן המאה השלישית לספירה, בעיקר כתובות קבורה. מגע בין ספרטה לירושלים היה כבר בימיו של הכוהן הגדול יאסון, שמצא מקלט בספרטה (מקבים ב, ה ט). מן המסמכים המעידים על הקשרים הדיפלומטיים עם ספרטה בימי יונתן עולה, שכבר לפניו היו קיימים יחסים טובים בין ירושלים לספרטה, וכי הוא

בעצם בא רק לחדשם (מקבים א, יב ה-כג).⁹ גם שמעון מצא לנכון לחדש את הקשרים עם ספרטה (מקבים א, יד טז-כג). באותה תקופה, בימי שמעון, הגיעו העתקי האיגרת של הקונסול לוקיוס לספרטה, דלוס, סיקיון וכן לעיר גורטינה שבכרתים, וסביר להניח שבמקומות אלו חיו יהודים. על יהודי דלוס נמצאו עדויות נוספות מן המאה השנייה או הראשונה לפנה"ס — שרידי בית-כנסת ומספר כתובות-הקדשה.

על קשרי ידידות עם אתונה שומעים בימיו של יוחנן הורקנוס הראשון. אמנם אתונה איבדה מחשיבותה בתקופה ההלניסטית, אך עדיין שמורה היתה לה יוקרה בזכות עברה. הקשרים, שנשאו אופי מדיני ואולי אף כלכלי, יכלו לשמש גם להידוק הקשר עם יהודי אתונה ויוון בכלל, אף-על-פי שהדבר לא נרמז במקורות (קדמוניות, יד, 149-155). ייתכן, שקשרי הידידות עם אתונה וספרטה יצרו תנאים נוחים להגירת יהודים ליוון, בעיקר מטעמים כלכליים.

במאה הראשונה לספירה מוצאים יהודים במקומות שונים — בתסליה, בואוטניה, מוקדון, איטוליה, אטיקה, ארגוס, קורינתוס, פלופונסוס וכן באיים אֶבּוֹיָאָה, קפריסין וכרתים (פילון, המשלחת אל גאיוס, 281-282). נראה שההילות אלו לא היו למרכזים יהודיים גדולים וחשובים, אך גם כאן טופחה הזיקה לארץ-ישראל; יש עדויות אחדות של עלייה-לרגל, והיו גם קהילות שהשפיעו על שכניהן הפגאנים, שבאו להקשיב בבתי-הכנסת (מעשי השליחים ב יא; יז טז-יז; יח א-ד).



יישובי היהודים באיטליה (מסומנים בקו)

יהודי איטליה

איטליה אינה נמנית עם הארצות שהתפוצה היהודית השתקעה בה עוד לפני התקופה ההלניסטית. למעשה אין בידינו עדויות על מציאות יהודים בארץ זו לפני תקופת החשמונאים. העדות הראשונה על יהודים באיטליה היא משנת 139 לפנה"ס ומתייחסת לעיר רומא. הקשרים הדיפלומטיים בין רומא לממלכת החשמונאים קדמו לעדות זו, שהרי הברית הראשונה בין יהודה לרומא נחתמה ביוזמת יהודה המקבי בשנת 161 לפנה"ס (מקבים א, ח, יז-לב).¹⁰ ברית זו חודשה בימי יונתן (מקבים א, יב א; יד טז-יט) ובימי שמעון (שם, יד כד; טו טז-כג).

העדות הראשונה על יהודי רומא מתייחסת לימיו של שמעון, אך אין שום רמז במקורות למגע בין שליחיו של שמעון ברומא לבין היהודים שבעיר. עובדה זו אינה מחייבת להניח, שבמציאות לא נוצר קשר בין השליחים ליהודי העיר. לפי העדות משנת 139 לפנה"ס עסקו היהודים בתעמולה דתית, ובשל כך גורשו מן העיר.¹¹ קשה לדעת אם עדות זו אכן מסמנת את ראשית היישוב היהודי ברומא. לא מן הנמנע, שראשוני היהודים הגיעו לכאן כבר קודם-לכן, בעקבות פעילות כלכלית-מסחרית בין רומא ליוון או אסיה הקטנה, ויהודים מארצות אלו היוו את הגרעין הראשון לקהילות באיטליה. קשה להניח, שקבוצת מהגרים חדשים תעסוק בתעמולה דתית, אשר תביא לעימות חריף עם השלטונות, מייד עם בואם למקום. אפשר להסביר את האירוע על רקע של מציאות יהודים בעיר כבר לפני שנת 139 לפנה"ס. נראה, שגם באיטליה, כמו באסיה הקטנה וביוון, היו עבדים משוחררים אחוז ניכר בקרב ראשוני היהודים בארץ זו. עבדים אלו, שחלקם היו שבויי-מלחמה, הפכו עם שחרורם לאזרחים רומים, כמקובל ברומא.

במשך השנים הלך וגדל מספרם של היהודים באיטליה, ובעיקר ברומא. תוספת נכבדה הגיעה בימי פומפיוס, בסוף תקופת החשמונאים, כאשר שבויי-מלחמה הובלו לרומא לאחר כיבוש ירושלים, בשנת 63 לפנה"ס. בין הבאים היו גם בני-ערובה ממשפחת החשמונאים (קדמוניות, יד 79). על מציאותם של שבויי-מלחמה שהפכו מעבדים לאזרחים רומים בתוך קהילת רומא, מעיד פילון (המשלחת אל גאיוס, 155).

עד לתקופת פומפיוס שררו יחסים תקינים בין ממלכת החשמונאים ורומא, והברית חודשה גם בימי יוחנן הורקנוס הראשון (קדמוניות, יד 145-148; קדמוניות, יג, 260-265).¹² ייתכן, שיחסים טובים אלו במשך תקופה של למעלה מחמישים שנה הקלו ואולי אף עודדו הגירה יהודית לאיטליה. למרות העובדה שבמקורות השונים אין רמז להתייחסותם של יהודי איטליה לחשמונאים, וכן אין התייחסות מפורשת של החשמונאים לקהילות היהודיות באיטליה, מותר להניח שלקיומה של המדינה היהודית העצמאית בארץ-ישראל בראשותם של החשמונאים היתה השפעה רבה על חיי היהודים באיטליה. עוד מותר להניח, שקיומה של קהילה יהודית גדולה וחזקה ברומא עשוי היה לשרת את האינטרסים של יהודה כל אימת שנוקקו לסידורים בענייני המדינה ברומא.

מאמצע המאה הראשונה לפנה"ס יש עדות מפורשת שיהודי איטליה אספו כספים למקדש בירושלים: 'לאחר שהיה למנהג להוציא את הזהב בשם היהודים מדי שנה בשנה מאיטליה ומכל הפרובינציות לירושלים...'¹³ ברור אפוא, שהמנהג של אסוף כספים היה

כבר ידוע ומקובל בימיו של קיקרו. כפי שכבר ציינו, יש לראות את החשמונאים כאחראים, גם אם לא באופן ישיר, לפעילותן של קהילות התפוצה במתן תרומות וכספים למקדש בירושלים. מתוך עדויות מאוחרות יותר ניתן ללמוד, שיהודי רומא נמנו גם עם עולי-הרגל לירושלים (מעשי השליחים ב'י). ייתכן שגם יהודים מאיטליה, כמו מארצות אחרות, השתקעו בירושלים ובנו לעצמם שם בית-כנסת בתקופה שקדמה לחורבן בית-המקדש (מעשי השליחים ו ט — בית-כנסת של ליברטינים-משוחררים).

מתוך העדות של קיקרו שנזכרה לעיל, ניתן ללמוד פרטים נוספים על יהודי רומא בימיו. לדבריו, הם היו קבוצה גדולה ומאוחדת, שהיתה לה השפעה באספות-עם. גם אם נניח שהוא הגזים בדבר השפעתם, יש להניח שהיהודים היוו קבוצה בולטת וייחודית. רישומם ניכר גם בספרות הרומית, שגילתה כלפיהם מידה רבה של עוינות ועוקצנות, אולי בשל כוחם והשפעתם.

העובדה שיהודים רבים באו לשמוע את מהלך המשפט של פלאקוס, שלא היתה לו נגיעה ישירה ליהודי רומא, יכולה ללמד על התעניינותם ויחסם ליהודים בני עמם. בנוכחותם במשפט הם ביקשו להבטיח, שלא ייגרם עוול ליהודי אסיה הקטנה, שאת כספם החרים פלאקוס.

עלייתו של יוליוס קיסר לשלטון השפיעה לטובה על מצבם של יהודי איטליה ושל היהודים שבאו תחת השלטון הרומי. יוליוס קיסר הכיר בזכויות הדתיות של יהודי רומא ובזכותם להתארגן, שעה שאיגודים אחרים נאסרו (קדמוניות, יד, 215-216). במלחמתו נגד פומפיוס התייצבו היהודים לימינו, ולאחר ניצחונו הוא גמל להם בפרסום מספר פקודות לטובת יהודי ארץ-ישראל ויוחנן הורקנוס השני (קדמוניות, יד, 190 ואילך). המדיניות האוהדת שלו כלפי היהודים התקבלה גם על יורשיו, ובדרך-כלל הכירו ברחבי האימפריה הרומית בזכותם של היהודים לקיים את חוקי דתם ומנהגיהם. לא פלא אפוא, שיהודי רומא התאבלו מאוד על מותו של יוליוס קיסר, ולפי עדותו של סְוִיטוֹנִיּוּס, 'לילות רצופים באו לבקר את מקום השריפה [של הגופה]' (סוויטוניוס, חיי שנים-עשר הקיסרים, יוליוס האלוהי, 84, תרגם לעברית א' שור, תל-אביב תשי"ט).

היישוב היהודי ברומא גדל והתחזק, ובתקופת אוגוסטוס שומעים שאלפי יהודים יצאו להפגין כנגד אישור צוואתו של הורדוס (קדמוניות, יז, 300). הדבר מלמד לא רק על יחסם כלפי הורדוס, אלא גם על מעורבותם בענייני ארץ-ישראל. רמז להעדפתם את שושלת החשמונאים, שחוסלה בידי הורדוס, ניתן אולי למצוא בסיפור על המתחזה היהודי מצידון. שטען — על-סמך דמיון במראהו החיצוני — כי הוא אלכסנדר בן הורדוס ומרים החשמונאית. איש זה נסע דרך האיים כרתים ומְלוֹס לאיטליה, זכה בכל מקום לאהדה ולמתנות רבות. בהגיעו לרומא באו המוני יהודים להקביל את פניו, '... ונתנו שבח לאלהים על הצלתו, שלא פיללו לה, ועשו שמחה בגלל משפחת אמם' (קדמוניות, יז, 330). אלכסנדר זה קיווה להגיע לשלטון בדרך זו, אך התרמית נחשפה על-ידי אוגוסטוס. יהודי רומא הותירו אחריהם כתובות-קבורה רבות, כחמש מאות במספר, רובן נכתבו בשפה היוונית. הכתובות אינן מתוארכות, אך מרביתן שייכות לתקופה שלאחר המאה הראשונה לספירת הנוצרים.¹⁴ מחוץ לרומא היו קהילות יהודיות באזורים שונים באיטליה. כך, למשל, ישבו יהודים באוסטִיָה, שהיתה עיר הנמל של רומא ובה נמצאו שרידי בית-

כנסת מן המאה הראשונה לספירה, וכן באַנְיָקִיָּה שמדרום לרומא ובערים קפואָה, נאפולי, פוטאולי (=דיקארכיה), פומפיי ובאי סיציליה. חלק מן הקהילות היה קיים כבר במאה הראשונה לפנה"ס, כגון הקהילה בפוטאולי, אליה הגיע המתחזה היהודי שנזכר לעיל והתקבל באהדה. יש החושבים, שבאזור זה של דרום-איטליה היתה ראשית התיישבותם של היהודים בארץ זו, עוד לפני שהגיעו לרומא, אך אין בידינו עדויות היכולות להוכיח זאת. בשלב מאוחר יותר התיישבו יהודים גם בצפון-איטליה, כמו בעיר הנמל אַקוֹוִּיָּאָה. על מצבם הכלכלי והחברתי של יהודי רומא ואיטליה יש מעט עדויות. נראה, שיהודים לא הצליחו להגיע לעמדות-מפתח ברומא, אך מספרם הגדול ואחדותם העניקה להם כוח והשפעה. מהעדויות על גירושי יהודים מרומא ניתן ללמוד, שהשלטונות לא היו מרוצים ממידת השפעתם של היהודים על הרומאים. גם הספרות האנטי-יהודית שצמחה ברומא, היתה ככל הנראה תגובה על השפעתם, שנראתה מזיקה בעיני חוגים מסוימים.

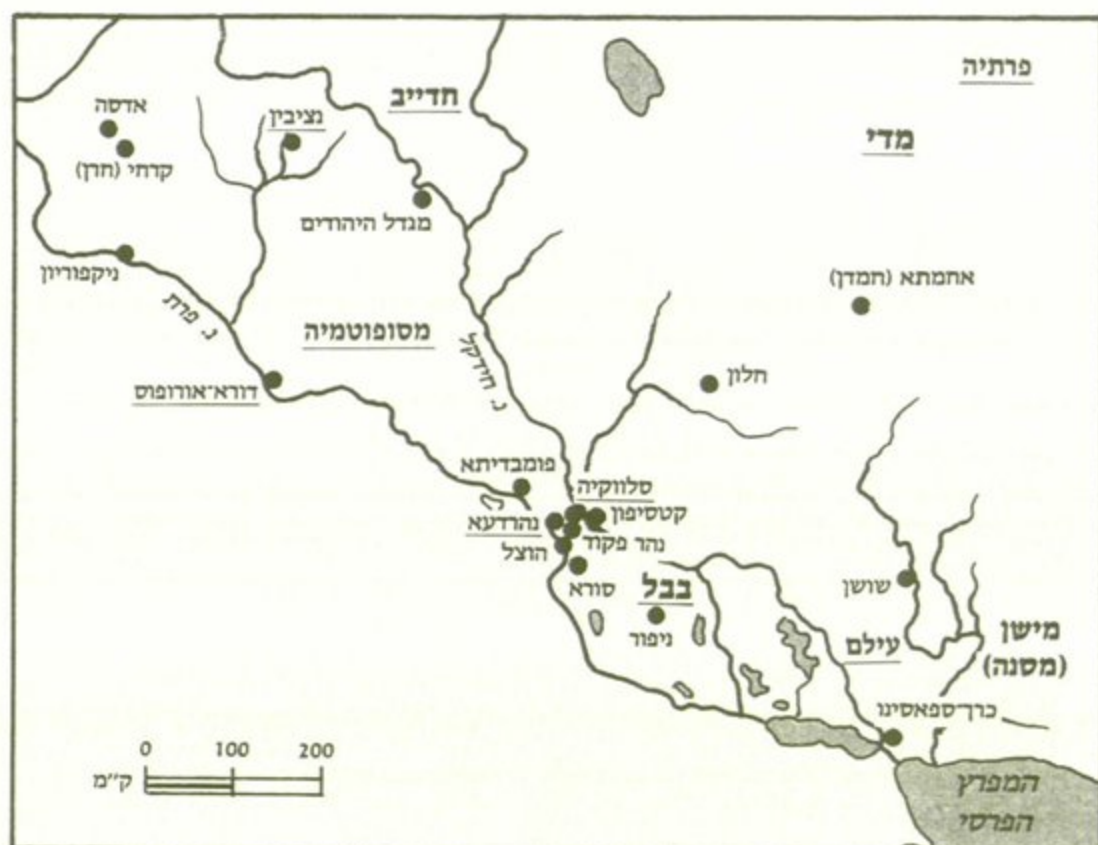
יהודי בבל והממלכה הפרתית

היסוד לקהילות היהודיות באזורים אלו הונח כבר במאה השמינית לפנה"ס, בתקופת חורבן שומרון וגלות אשור. מספר היהודים גדל במידה ניכרת לאחר חורבן ירושלים וההגליה לבבל, בשנת 586 לפנה"ס. במשך התקופה הפרסית התבססו היהודים והתפשטו ברחבי הממלכה. הקשרים עם השלטונות היו טובים, כפי שניתן ללמוד מן הרשיון שנתן כורש ליהודים לשוב לארץ-ישראל ולבנות את המקדש. גם בתקופה מאוחרת יותר, בימי עזרא ונחמיה, ניתן ליהודים לעלות לארץ-ישראל. העליות האלה מעידות על הקשר ההדוק שהיה ליהודים אלו לארץ-ישראל, וגם הנשאים בבבל נתנו כספים ומתנות לצורכי בניית המקדש (עזרא א א-ו).

בתקופה ההלניסטית כבר היו קהילות יהודיות רבות במסופוטמיה, בבל, מדי ועילם. מספרם הגדול של היהודים בארצות אלו היה ידוע היטב והרשים את הקדמונים (קדמוניות, יא, 133; טו, 39; נגד אפיון, א, כב 194). ייתכן שיהודים נוספים הגיעו לבבל עם כיבוש המזרח בידי אלכסנדר מוקדון, כפי שעולה מן המקורות המציינים שיהודים שירתו בצבאו. על יהודים אלו נאמר, שהם סירבו להשתתף בשיקומו של מקדש בל והעדיפו להיענש. נראה, שהשירות הצבאי היה עיסוק מקובל בקרב יהודי בבל בתקופה ההלניסטית. כאמור, אנטיוכוס השלישי בחר באלפיים משפחות יהודיות מבבל כדי ליישבן באזורים בעיתיים בממלכתו. קשה להניח שלא היתה להם הכשרה צבאית בצאתם להקים יישובים חדשים באזורים מרדניים בפריגיה ולודיה.

בעת שפרץ מרד החשמונאים היו יהודי ארץ-ישראל ויהודי בבל נתונים תחת השלטון סלווקי, אך אין בידינו עדויות מפורשות על קשרים או שיתוף-פעולה ביניהם. ניתן רק לשער שיחסם של יהודי בבל לחשמונאים היה אוהד.

יוחנן הורקנוס הראשון נאלץ לצאת עם צבאו למלחמה נגד הפרתים, לצדו של אנטיוכוס השביעי סידטס בשנת 130/129 לפנה"ס (קדמוניות, יג, 250-252). על מציאותו של יוחנן הורקנוס עם צבאו באזור זה מעידים גם מטבעות שנמצאו בדונה-אורופוס. אין שום מידע על התנהגותם של יהודי האזור במלחמה זו. האם ייתכן שאנטיוכוס סידטס רצה



יישובי היהודים בבבל (מסומנים בקו)

בנוכחותו של צבא יהודי במחנהו, כדי להשפיע על יהודי האזור שלא יילחמו לצד הפרתים? קשה לדעת. ייתכן מאוד שבמסע זה למזרח היתה ליוחנן הורקנוס הזדמנות להכיר מקרוב את יהדות בבל ופרתיה, אך גם על כך אין עדויות. במלחמה נגד הפרתים נהרג אנטיוכוס סידטס, ויוחנן הורקנוס מיהר לחזור ליהודה כדי לבסס את ממלכתו. ניצחון הפרתים הועיל מאוד לחשמונאים, שניצלו את ההזדמנות להרחיב את הממלכה ולבסס את עצמאותם. ייתכן, שעל רקע הזיכרון הזה ניסה ינאי, בנו של יוחנן הורקנוס, לטפח קשרים מדיניים עם הממלכה הפרתית, כפי שעשוי לרמוז הסיפור על ביקורם של נכבדים פרסים-פרתים בממלכתו (בראשית רבה פרשה צא).

יהודי בבל לא היו חשופים כל־כך להשפעת התרבות היוונית; פרט ליהודים בערים ההלניסטיות הם לא ידעו את השפה היוונית, ורובם הגדול השתמש בשפה הארמית. לדעת אליהו ביקרמן, מספר ספרים חיצוניים נכתבו בידי יהודי בבל בארמית. כאלה הם הספרים המופיעים כתוספות לספר דניאל, כגון 'מעשה שושנה', 'מעשה בל והתנין' ועוד. ייחוד אחר שהיה ליהודי בבל קשור למצבם המדיני — הם היו מחוץ לתחומי האימפריה הרומית. לעובדה זו היתה חשיבות מרובה בעיקר במאה הראשונה לספירה. הן בימי המשבר שנגרם על־ידי פקודת גאיוס קליגולה להקים את פסלו במקדש בירושלים, הן בתקופת המרד הגדול. הרומאים הביאו בחשבון את מציאותם של אלפי יהודים בגבולות המזרחיים של האימפריה הרומית, כפי שניתן לראות בכירור מדכריו של פטרוניוס, נציב סוריה בימי גאיוס קליגולה (פילון, המשלחת אל גאיוס, 216-217).

בסוף תקופת החשמונאים, במחצית השנייה של המאה הראשונה לפנה"ס, בשעה שהפרתים פלשו לסוריה, הושג הסכם בין אנטיגונוס החשמונאי לפרתים, אשר לפיו הם ימליכו אותו על יהודה תמורת גמול נאות (קדמוניות, יד, 330 ואילך). סביר להניח, שיהודי פרתייה מילאו תפקיד מסוים במשא-ומתן שהתנהל בין הצדדים, אם כי המקורות אינם מעידים על כך. הפרתים כבשו את ירושלים, ואנטיגונוס היה למלך על יהודה. במהלך המלחמה נשבה יוחנן הורקנוס השני, בגופו הוטל מום כדי לפסלו לכהונה הגדולה והוא הוכל לבבל. שם הוא שוחרר והורשה לשבת בקרב היהודים, שהעניקו לו כבוד גדול, כראוי למי שהיה כוהן גדול (קדמוניות, טו, 14-17).

על זיקתם העמוקה של יהודי בבל לארץ-ישראל מעיד יוסף בן-מתתיהו. הוא מספר כיצד נהגו היהודים לרכז את כספי מחצית השקל ויתר המתנות והתרומות למקדש בשתי הערים נהרדעא ונציבין, שהיו ערים חזקות ובצורות. אלפי יהודים היו עולים לרגל לירושלים בשיירות גדולות והביאו עמם את הכספים שנאספו. ההתארגנות ההמונית נועדה להבטיח את שלום העולים והכספים מפני שודדי-דרכים (קדמוניות, יח, 311-313).¹⁵

נראה, שיהודי בבל נהנו ממידה רבה של אוטונומיה, שאפשרה להם לקיים את חוקי דתם ולנהל את אורחות חייהם. בשלב מסוים אף הוקמה מעין ממלכה יהודית, לפרקיזמן קצר, על-ידי האחים חסינאי וחנילאי (קדמוניות, יח, 314 ואילך). בבבל, כמו במקומות אחרים, עוררו היהודים תגובות שונות בקרב שכניהם הפגאנים. חלק מהם הושפע מן היהדות ואף התגייר, כגון מלכי בית חדייב (קדמוניות, כ, 17 ואילך); חלק אחר הסתייג מהיהודים או גילה עוינות, ובמקרים מסוימים הגיעו הדברים לאלימות ולשפיכות דמים, כמו בעיר סלווקיה שעל החידקל (קדמוניות, יח, 371-379), אולם האירועים האלימים היו מעטים.

גודלה וחשיבותה של יהדות בבל לא נעלמה מעיניו של הורדוס, שטיפח את הקשרים עם יהדות זו. גם אם מניעיו לא תמיד היו נקיים משיקולים זרים, אין לשכוח שהוא תרם לחיזוקם של הקשרים בין יהודי בבל לארץ-ישראל, בעיקר בהבטחת דרך השיירות של עולי-הרגל (קדמוניות, טו, 22; יז, 23 ואילך).

המחשה לקיומם של קשרים הדוקים בין בבל לירושלים יכולה לספק כתובת-קבורה יהודית-ארמית, שנמצאה בגבעת המבחר בירושלים. בכתובת מספר אבה בן הכוהן אלעזר, שהוא היה איש מעונה, יליד ירושלים, גלה לבבל ומשם חזר והביא לקבורה את מתתיה בן יהודה במערה שקנה בירושלים.¹⁶



1 CPJ, I, no. 132; *ibid.*, III, nos. 1450-1530

2 *ibid.*, III, nos. 1440-1444

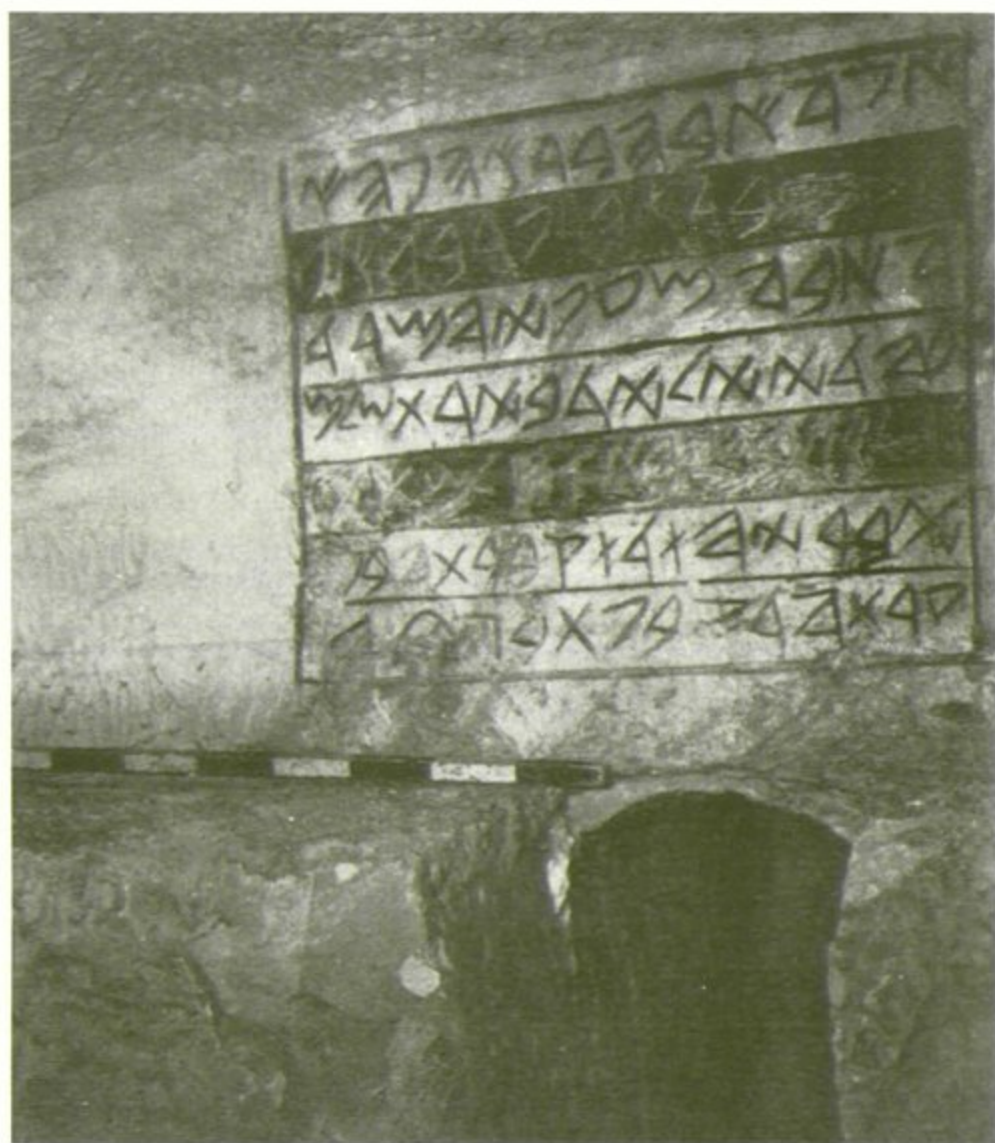
3 רישום מפורט של יישובי היהודים במצרים ראה: א' צ'ריקובר, היהודים במצרים בתקופה ההלניסטית-רומית לאור הפאפירולוגיה, ירושלים תשכ"ג, עמ' 14-29.

4 ש' ספראי, העליה לרגל בימי הבית השני, תל-אביב 1965, עמ' 59-63.

5 י' גוטמן, הספרות היהודית-ההלניסטית, ירושלים תשכ"ג, עמ' 67-69.

6 ש' אפלבוואם, יהודים ויוונים בקיריני הקדומה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 122 ואילך — על שמות יהודיים בכתובות-קבורה; עמ' 153 ואילך — על אֶפְבִּים יהודים.

- 7 Frey, *CII*, nos. 709-711, וכן כתובת מס' 711b, בעמ' 82 במהדורה מתוקנת של אוסף הכתובות היהודיות הנ"ל שנעשה בידי ב' ליפשיץ בשנת 1975.
- 8 א' צ'דיקובר, היהודים והיוונים בתקופה ההלניסטית, תל-אביב תשכ"ג, עמ' 232.
- 9 ראה: מ' שטרן, התעודות למרד החשמונאים, תל-אביב תשכ"ה, עמ' 91-93, 111-116.
- 10 ראה גם שטרן (שם), עמ' 79-82.
- 11 מ' שטרן, 'יהודי איטליה', מ' שטרן (עורך), 'הפזורה היהודית בעולם ההלניסטי-רומי', ירושלים תשמ"ג, עמ' 134-136.
- 12 שטרן (לעיל, הערה 9), עמ' 157-162.
- 13 קיקרו, פרו פלאקוס. מובא אצל י' לוי, עולמות נפגשים, ירושלים תש"ך, עמ' 84.
- 14 H.J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia 1960, pp. 264-346.
- 15 ראה גם ספראי (לעיל, הערה 4), עמ' 58-59.
- 16 י' נוה, 'כתובת קבר חדשה מגבעת המיבחר', קדמוניות, 23-24 (תשל"ד), עמ' 115-118.



כתובת הקבורה מגבעת המבחר

כלכלתה של יהודה בתקופת החשמונאים

יהושע שוורץ

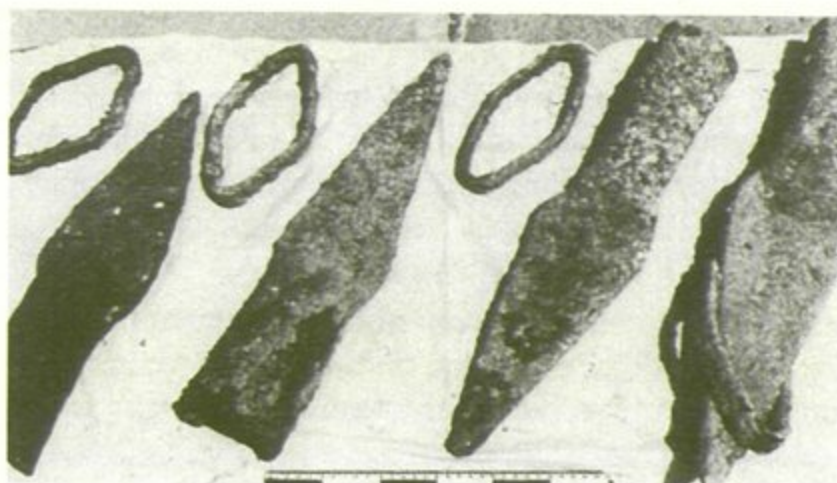
מבוא

יוסף בן-מתתיהו מספר, שהיהודים בארץ-ישראל לא עסקו במסחר, אלא בעיקר בחקלאות:

הנה אנחנו (היהודים) לא שפת הים היא מושבנו ולא המסחר נותן שמחה בלבנו... כי ערינו בנויות מרחוק לים. ונחלתנו היא ארץ טובה ופוריה ואת אדמתה אנחנו עובדים... (נגד אפיון, א, 60-63).

דברי יוסף, שנכתבו אחרי חורבן הבית השני, הולמים להפליא את ראשית תקופת הבית, ובמיוחד עד לתקופת החשמונאים. הם נכונים לגבי היישוב היהודי באותו זמן, אבל לא לגבי כל העמים האחרים בארץ. במשך כל התקופה ההלניסטית היתה הארץ וחלק מתושביה הנכרים קשורים למערכת המסחר, הן לסחר החוץ והן לסחר המעבר; אך היהודים לא עסקו בכך, שכן באותם ימים הם גרו בעיקר באזור הרי-יהודה, בלי גישה לים ולנמלי ארץ-ישראל או לדרכים הבין-לאומיות החשובות לקשורות למערכת המסחר. המצב השתנה אחרי הקמת מדינת החשמונאים. השליטים החשמונאים, החל מיונתן, הרחיבו את גבולות ארץ-ישראל היהודית, כבשו את יפו ובמשך הזמן גם את רוב אזור החוף, כולל עזה שהיתה נמל מוצא של הנבטים לסחר עם ארצות המערב והיתה השער הראשי לתנועת סחורות מארץ-ישראל למצרים. כיבושי החשמונאים בעבר-הירדן הבטיחו שליטה יהודית בדרכי המסחר והשיירות מערבית והודו דרך פטרה או אילת וצפונה לכיוון דמשק או מערבה לכיוון עזה. כלכלתה של יהודה בתקופת החשמונאים לא היתה אפוא רק כלכלה חקלאית, אלא אף כלכלה שהתבססה על מעבר סחורות מן המזרח אל ארצות הים התיכון, ובעיקר אל רומא.

עם זאת, כל ההתפתחויות האלה לא הביאו לירידה בחשיבות החקלאות במערכת הכלכלה החשמונאית. נהפוך הוא, הרחבת הגבולות והצורך לספק מזון לצבא ולמתיישבים בשטחים הכבושים החדשים הגבירו את הדרישה לפיתוח החקלאות וטכנולוגיה חקלאית חדשה. השלטון החשמונאי ראה בחקלאות 'חשיבות לאומית' וניסה להשתלט על אזורים חקלאיים פוריים בארץ-ישראל.¹ ראשית כל, נתאר את מקומה של החקלאות בכלכלה של ארץ יהודה בתקופת החשמונאים ולאחר-מכן את תרומתם של המסחר והתעשייה לכלכלת הארץ באותה תקופה.



להכי מחרשות שנתגלו במצודה הלניסטית בשער העמקים

חקלאות

מקורות רבים מתארים את פוריותה של ארץ-ישראל. תיאור הקרוב אולי לימיהם של החשמונאים, מבלי לעסוק בבעיות סבוכות של תיארוך, מופיע באגרת אריסטיאס:

ובאמת גדולה אהבתם לעמול בעבודת האדמה. וארצם שופעת עצי זית ותבואת דגן וירקות ואף כרמים ודבש לרב. ועצי פרי משאר מינים ותמרים אינם באים אצלם כחשבון. ומקנה מכל המינים לרב ולו מרעה בשפע... (קיב-קיג).

כאמור, הרחבת גבולות המדינה החשמונאית, ביסוסה וחזוקה הגבירו את הדרישה ליבולים גדולים, וכל זה האיץ כנראה גם את קצב ההתפתחויות הטכנולוגיות בתחום החקלאות וענפיה. כך, לדוגמה, הדברים הנזכרים בספר היוכלות — המתאר לכאורה את מעשי ספר בראשית אך משקף ימי בית-שני, ולדעת חוקרים רבים דווקא את ימי החשמונאים — מעידים על פיתוח טכנולוגי של המחרשה על-ידי הוספת משפך זריעה, שטמן את הזרעים ומנע מהציפורים לאוכלם.

ובשנת אחת בשבוע החמישי למד אברם את עשי כל השורים את חרשי העצים ויעשו כלי על האדמה מול יתד המחרשה להניח עליו זרע ונפל ממנו הזרע בקצה המחרשה ונחבא באדמה ולא יראו מפני הערבים. ויעש כן על כל יתד מחרשה על האדמה ויזרעו ויעבדו את כל האדמה ככל אשר צום אברם ולא יראו מפני העוף (יא, כג-כד).

המסחר בתוצרת חקלאית

המסחר בתוצרת החקלאית במשך תקופת בית-שני התנהל ברמות שונות, החל מהשוק המקומי ועד למערכות מפותחות של יצוא ויבוא. ביצוא ויבוא של תוצרת חקלאית נעסוק להלן, בדיוננו על סחר חוץ ומעבר. כעת נדון בקיצור רק ברמה המקומית של המסחר החקלאי.

גם ברמה זו של מסחר היו התפתחויות שונות במשך תקופת בית-שני.² ימי שני וחמישי מתוארים במקורות תלמודיים כימי 'כניסה', ימים של שוק והתכנסות. בימים אלה היו תושבי הכפרים מביאים את עודף התוצרת החקלאית לשוק המקומי, ולכן קבעו חז"ל שבאותם הימים יושבים בתי-הדין, קוראים בתורה, חוגגים בני הכפרים חג הפורים מוקדם, קובעים תענית ציבור אם יש צורך בכך ועוד. חלק מהתקנות האלה הן כנראה קדומות ביותר ויוחסו על-ידי חז"ל לימיו של עזרא הסופר. כמובן, קשה לקבל ייחוס כזה כמשקף מציאות היסטורית, אך לדעת זאב ספראי, הלכות ימי הכניסה וימי השוק בהם קשורות לתקופה ההלניסטית ואולי גם לאחר-מכן, לתקופה החשמונאית. במשך תקופת בית-שני ובתקופה הרומית הפך הסחר בתוצרת חקלאית להיות מסובך יותר, ובמקום שווקים מקומיים קטנים התפתחה מערכת של רוכלים, שיירות, סיטונאים (= 'תגר'), שווקים אזוריים מרכזיים, אטלסים וירידים מסוגים שונים. עיקר ההתפתחויות האלה התרחשו, לדעת ספראי, הרבה לאחר תקופת החשמונאים ולכן סביר ששיווק התוצרת החקלאית במדינה החשמונאית התנהל ברובו, לכל הפחות לגבי היישוב היהודי, מסביב למערכת של שווקים מקומיים קטנים ואזוריים.



משקולת של אגוראנומוס
(ממונה על המשקולות) מבית-שאן

עם זאת, ברור שהיו שווקים גדולים ומרכזיים בערים כמו ירושלים³ ובערים האחרות שנכבשו או נוסדו על-ידי החשמונאים, אך קשה לדעת מה היו סידורי האספקה לשווקים אלה בתקופת החשמונאים. ייתכן גם, שחלק מהתוצרת החקלאית שווק או סופק ישירות לצרכנים מיוחדים, מבלי לעבור את התהליך של השיווק המקומי, כגון אספקת המזון לכוהנים ששירתו במקדש בירושלים.

מלאכה, תעשייה, מקצועות עזר ושירותים

האיכר בתקופת בית־שני השתדל לייצר את המוצר שהופק מיכולו החקלאי, ולפיכך הוא מכר ירקות אגודים, שמן ולא זיתים, יין ולא ענבים, דבלים ולא תאנים, חוטים ולא פשתן. החקלאי גם ניסה, ככל שהדבר ניתן, לבצע בעצמו כמה שיותר עבודות הקשורות להכנת היבול לשיווק. כדי לחסוך בכסף ולהבטיח רווח. עם זאת, במשך הזמן, ובייחוד עם התפתחות החקלאות והכלכלה, נוצרה רמה של כלכלה מעורבת, שכללה מידה רבה של גיוון מקצועות.⁴ חלק ממקצועות אלה היה בתחום הכפרי ושימש בעיקר עזר לחקלאי. התפתחויות אלה התרחשו בעיקר אחרי תקופת החשמונאים ובמשך התקופה הרומית, ולכן לא נעסוק בהם במאמר זה. חלק אחר של העבודות והמקצועות היה קשור לעיר, ומדובר בעבודות של אומנים ובעלי־מקצוע בתעשיות שונות. התיאורים הקרובים ביותר לתקופה הנדונה נמצאים בספר בן סירא. יש לשער, שלא הרבה השתנה מימיו של מחבר הספר, בסוף המאה השלישית לפנה"ס, ועד לתקופת החשמונאים. כך, למשל, מסופר שם על ארבעה סוגים של אומנים:

אף עושה חרש וחושב אשר כלילה כיום ינהג. המפתח פתוחי חותם ואמנותו לשנות חשב... אף צורף יושב על כור ומתבונן בכלי ברזל. לשון אש תמק בשרו וכחם הכור יתחרה. קול הלמות יחריש אזנו ומול צורת הכלי עיניו... אף יוצר יושב על מלאכתו ומסובב ברגליו גלגל... בזרועו יעצב חומר ולפני רגליו יכף כחו. כל אלה בידיהם יאמנו ואיש במלאכתו יחכם. כלעדיהם לא תשב עיר ובאשר יגורו לא ירעבו. אך לעצם עם לא ידרשו ובהל לא יתורממו... (לח, כו-מו).

לכל אלה ניתן עוד לצרף מן הסתם בנאים, סתתים, נגרים, צורפים, רקחים ועוד עובדים טכניים נוספים שהיו נחוצים למפעלים השונים של החשמונאים, הן בתחום האזרחי, הן בתחום הדתי בעבודות הקשורות להר־הבית ובית־המקדש, והן בתחום הצבאי. היו גם בעלי־מקצוע אחרים, כמו טבחים, קצבים, ספרים, סנדלרים ורופאים, שנתנו שירותים לדיירי העיר והכפר.

סחר־חוץ: יצוא, יבוא ומעבר

כאמור, החשמונאים שאפו גם להשתלב בתוך מערכת כלכלית של סחר־חוץ. ההתעניינות של החשמונאים בים היא מן המפורסמות. העוגן החקוק במטבעותיו של ינאי מעיד על פעילות מסחרית בין־לאומית.⁵ אניות חשמונאיות אלה נסעו בין נמלי החוף של ארץ־ישראל לכיוון מצרים התלמית ואולי גם לערי החוף של פיניקיה כמו צור וצידון, ולא מן הנמנע שסחרות יהודיות הגיעו בדרך זו גם לאימפריה הסלווקית העוינת. חלק מהסחרות הועבר בתובלה יבשתית, בשיירות או ב'חמרת' וב'גמלת'. בחירת דרך התובלה היתה קשורה כמובן בשיקולים גיאוגרפיים, כלכליים, בטחוניים ולפעמים גם פוליטיים.

אחד הענפים המרכזיים של יצוא מארץ־ישראל עוד בתקופה ההלניסטית היה עבדים, שמחירים בארץ היה זול יותר מאשר במצרים, למשל. נראה, שענף יצוא זה המשיך להתקיים גם בתקופת החשמונאים. החוק הבין־לאומי של העולם היווני־רומי התיר למכור לעבדות תושבים של אזורים שנכבשו במלחמה, לכל הפחות כשמדובר בעמים



ציורי ספינות שנחרתו על קירות קבר יאסון בירושלים

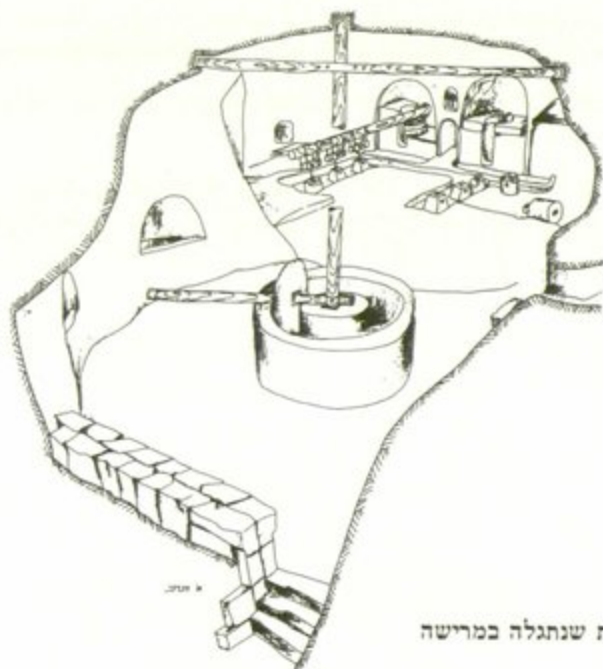
קטנים, מתמרדים ולא הלניסטיים ממש, וכפי שידוע, החשמונאים כבשו בארץ אזורים רבים בעלי אופי לא-יהודי. מן הסתם, החשמונאים לא היו מעזים למכור תושבים יווניים, לכל הפחות לא בקנה-מידה רחב, אבל לא היתה כל סיבה שלא ימכרו תושבים מקרב האוכלוסייה השמית, דהיינו אותו סוג אוכלוסיה שנמכר כעבדים גם לפני-כן על-ידי השלטונות בארץ. מעניין להזכיר בהקשר זה, שאריסטובולוס, אחד מאחרוני החשמונאים, הואשם על-ידי המצביא הרומאי פומפיוס במעשי שוד ימיים, דבר הקשור לעתים קרובות לסחר עבדים (יוסף בן-מתתיהו, קדמוניות, יד, 43). סביר להניח, שגם אנשים פרטיים עסקו בסחר עבדים, אבל קשה לדעת מה היה מעמדם ומה היה טיבו של הקשר שלהם לשלטונות.

עסקנו לעיל במסחר בתוצרת חקלאית ברמות מקומיות ואזוריות של ארץ-ישראל, ואף ראינו שכיבושי החשמונאים הביאו לפיתוח חקלאי. ידוע, למשל, על יצוא חיטה ('החיטה הסורית') מארץ-ישראל למצרים בתקופה ההלניסטית, ונראה שבתקופה זו ייצאו גם שמן-זית ויין. בעקבות הפיתוח החקלאי בתקופת החשמונאים, לא מן הנמנע שעודפי יכול דגן וחיטה, שמן-זית ויין הגיעו גם לשווקים בחוץ-לארץ. ייתכן, שגם התמרים המפורסמים של אזור יהודה ויריחו שווקו בחוץ-לארץ כבר בימי החשמונאים.⁶

חשיבות מיוחדת היתה לגידול האפרסמון וליצוא של צמח הבושם היקר הזה. האפרסמון גדל בארץ בעיקר באזור עין-גדי ויריחו, וכנראה כבר בתקופת הפרסים היו מטעי האפרסמון שייכים למלכות. סביר, שכך היה גם בתקופת החשמונאים, ושהמדינה החשמונאית הרוויחה רווחים נאים מיצוא זה. אפשר, שהחשמונאים שיווקו גם את הזפת או את האספלט שהוצא מים-המלח, לצורכי חניטה במצרים או לצורכי בניית אניות ותרופות, ואין מן הנמנע שהמעגנים או המזחים החשמונאיים על חוף הים המלח, בקצר' אל-יהוד, ברוג'ים אל-באח'ר ובמקומות אחרים קשורים למסחר זה או אחר (מלח?) של החשמונאים.⁷

על-אף שארץ-ישראל סיפקה בדרך-כלל את מצרכי המזון הבסיסיים של תושביה מבלי להזדקק ליבוא, הרי בשנות בצורת קשות היו צריכים לפעמים למלא את החסר על-ידי יבוא. רובם של המקורות לגבי יבוא חיטה מתייחסים לתקופה הרומית, ואולם יש רמז לכך שהיה יבוא חיטה גם בתקופת החשמונאים. כך, למשל, מוסר החכם יהושע בן פרחיה,

שהיה נשיא הסנהדרין בזמן החשמונאים ושנאלץ לברוח לאלכסנדריה, על 'חטים הבאות מאלכסנדריא'. לדבריו, חטים אלה היו עלולות להיטמא בספינות שהביאון ארצה, בשעה שמי הים שחדרו לספינה הוצאו על-ידי גלגל נושא כלי-קיבול (אנטיליה), והרוח היתה מפזרת מים על החיטה. החכמים האחרים לא נבהלו כנראה מחשש זה, והדבר מובן כשמדובר בשנת בצורת קשה (תוספתא, מכשירין ג, ד [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 675]). היה כנראה יבוא יין מחוץ-לארץ לארץ-ישראל גם בתקופה ההלניסטית וגם בתקופת החשמונאים, אם כי סביר שרוב היין הזה היה מיועד לתושביה הלא-יהודים של ארץ-ישראל. כך, למשל, בעריה ההלניסטיות של ארץ-ישראל נמצאו מספר רב של ידיות טבועות של אמפורות-יין מהאי רודוס, שהיו מיועדות מן הסתם לתושבים לא-יהודים. אף מאות הידיות הרודיות שנתגלו בעיר התחתונה של ירושלים, בגבעת העופל, מעידות על צריכת יין מרודוס על-ידי התושבים היוונים והנכרים, שהיו קשורים למרכז השלטון היווני בירושלים באזור זה. מאידך, בעיר העליונה של ירושלים, החשמונאית (!), נתגלו ידיות מוטבעות מעטות יחסית, ומכאן שהתושבים היהודים שם לא הרבו לשתות יין זה. הרבה מן היבוא לארץ היה קשור כנראה למקדש. כך, למשל, בספרו של אופולמוס בן יוחנן, 'על מלכים ביהודה', מאמצע המאה השנייה לפנה"ס, המתאר כביכול את ימי דוד ושלמה אך המשקף הרבה מהמציאות של ימי המחבר, נאמר לדוד על-ידי מלאך ה' שיכין למלאכת הבניין זהב, כסף, נחושת, אבנים, עצי ברושים וארזים. דוד בנה אניות בעיר אלנים (אילת?) ושלח כורים לאי אופיר בים-האדום, כדי להביא זהב ליהודה. כמורכב, הרבה מהבשמים הקשורים לקטורת המקדש הובאו מחוץ-לארץ, או בלשון מחבר איגרת אריסטיאס: '...מביאים הערבים למקום הזה בשמים ואבנים יקרות וזהב לרב' (קיד).



שחזור של בית-כד מהתקופה ההלניסטית שנתגלה במרישה

עוד הרבה מצרכים מחוץ-לארץ נזכרו במקורות חז"ל, אבל קשה לתארך את הדברים ואי-אפשר לדעת אם הם מתייחסים לתקופת החשמונאים.

עם זאת, חשוב להזכיר שלא כולם בארץ-ישראל הביטו בעין יפה על מערכת סחר החוץ בתקופת החשמונאים. היבוא, ובמידה מסוימת גם היצוא, הביאו למגע בין יהודים לנכרים. סביר, שחלק ממסחר זה התנהל דרך הערים הנכריות בארץ, שכנראה נפגעו על-ידי החשמונאים הרבה פחות ממה שחשבנו. חכמי ישראל בתקופת החשמונאים ניסו להביא לידי ניתוק בין גויים ליהודים. כך, למשל, שניים מראשי הסנהדרין בזמן החשמונאים, יוסי בן יועזר ויוחנן איש ירושלים, גזרו על טומאת ארץ העמים ועל כלי-זכוכית.⁸ הסיבות הספציפיות לגזירות אלה אינן ידועות, אך התוצאות הכלכליות ברורות. הגזירה על טומאת ארץ העמים מנעה יבוא מחוץ-לארץ, והגזירה על כלי-זכוכית נועדה לשמש כהגנה על הייצור המקומי של כלי הזכוכית בארץ ולהיאבק נגד יבוא כלי-זכוכית מערי פיניקיה, ובמיוחד מצידון. קשה לדעת באיזו מידה קוימו גזירות אלה או באיזו מידה המשיכו לקיים אותן בהמשך תקופת בית-שני.

תקופת החשמונאים היתה תקופה של הרחבת גבולות ומלחמות. ההליכים המדיניים והפוליטיים הביאו להתפתחות המערכת הכלכלית בארץ על כל ענפיה: חקלאות אינטנסיבית ושיווק התוצרת החקלאית, מלאכה, תעשייה, שירותים וסחר-חוץ.



- 1 ראה, לדוגמה: ש' אפלכאוס, 'מפעל ההתיישבות של בית חשמונאי: מניעיו ובעיותיו', א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), אדם ואדמה בארץ-ישראל: קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ו, עמ' 75-79. על שלטון חשמונאים והכוהנים באזורים הפוריים של בקעת יריחו ראה J. Schwartz, 'On Priests and Jericho in the Second Temple Period', *JQR*, 79 (1988), pp. 23-48.
- 2 עיקר דיוננו בסעיף זה לגבי המסחר הכפרי מבוסס על מאמרו של ז' ספראי, 'הכפר בתקופת המשנה והתלמוד', מ' שטרן (עורך), אומה ותולדותיה: קובץ מאמרים בעקבות הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות, א' ירושלים תשמ"ג, עמ' 173-195, ובמיוחד 181-185, ושם רשימת המקורות וביבליוגרפיה נוספת.
- 3 ראה, למשל, מקבים ב, ג, ד. הריב בין שמעון נגיד המקדש וחניה הכהן הגדול היה 'על דבר הנהגת שוק העיר' (ושמא מדובר באגוראנומוס?) וראה גם: ע' קלוזר, 'מרשה', קדמוניות, כד, 95-96 (תשנ"ב), עמ' 70-85. לאן, למשל, שלחו תושבי מרשה הפגאניים את הכמויות העצומות של שמן-זית שהפיקו ויונים שגידלו עד שנהרס המקום בסוף ימיו של יוחנן הורקנוס?
- 4 ראה: י' שוורץ, 'על כלכלה ומסחר בלוד בדור יבנה', א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד: מחקרים לכבודו של שמואל ספראי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 201, ושם ביבליוגרפיה נוספת על תופעות אלה.
- 5 ראה: י' משורר, 'מטבעות החשמונאים', בקובץ זה. ראה גם מקבים א, יג, כט. על קברי החשמונאים באזור מודיעין נחקקו אניות.
- 6 על התמרים באזורים אלה ראה, למשל, דבריו של פליניוס הזקן (המאה הראשונה לספירה) המובאים אצל M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, Jerusalem 1974, pp. 494-492. סביר, שתיאוריהם של פליניוס ואחרים (ראה הערותיו של שטרן שם) משקפים גם את תקופת החשמונאים.
- 7 על הזפת ראה אצל שטרן, שם, עמ' 177-178 והערותיו. על המזחים החשמונאיים ראה: א' נצר, 'מפעלי הבנייה של מלכי החשמונאים', בקובץ זה.
- 8 ראה ירושלמי, שבת א ז (ג ע"ד); פסחים א, ו (כז ע"ד); כתובות ח יא (לב ע"ג); בבלי, שבת יד ע"א; עבודה זרה ח ע"ב.



בית-בד מהתקופה ההלניסטית בהר גריזים

על המקורות ההיסטוריוגרפיים העיקריים למרד החשמונאים ולמדינתם

דניאל שוורץ

בראשית התקופה ההלניסטית, במאות הרביעית והשלישית לפנה"ס, ידעה ארץ-ישראל מלחמות רבות. בדומה לאסיה הקטנה, ששכנה אף היא בין תחומים המובהקים והבטוחים של שניים משלושת אזורי ההשפעה העיקריים של העולם ההלניסטי (יוון וסוריה), היתה ארץ-ישראל — ששכנה בין ממלכת סלווקוס שבצפונה ובין ממלכת תלמי שבדרומה — אחת הזירות החשובות אשר בהן הוכרע גורלה של ממלכת אלכסנדר מוקדון והעולם כולו. די אם נזכור, שתלמי הראשון חזר וכבש את ארץ-ישראל ארבע פעמים בין מות אלכסנדר (323 לפנה"ס) ובין קרב איפסוס (301 לפנה"ס), כפי שיורשיו התלמיים נאלצו להגן עליה בעוד ארבע 'מלחמות סוריות' במשך מאת השנים הבאות, עד שבחמישית איבדה לאנטיוכוס הגדול, המלך הסלווקי, בשנת 200 לפנה"ס. אך למרות כל הפעילות הזאת, ידוע לנו מעט מאוד על מאה וחמישים השנים הראשונות של שלטון הלניסטי בארץ-ישראל, וזאת בעיקר על-פי מקורות זרים. אמנם באופן כללי מעטים המקורות ששרדו לגבי העולם ההלניסטי במאה השלישית, אך מצב זה קשה כפליים ביחס לארץ-ישראל. הדבר מסתבר ללא כל קושי: מחברים נכריים לא גילו עניין רב במתרחש בפניה זו של העולם המזרחי, ואילו יהודים לא התעניינו הרבה בתהפוכות העולם הנכרי, גם אם אלה התרחשו על אדמת ארץ-ישראל.

עם ההתקוממות היהודית ולידתה של מדינה יהודית, עם הפיכת המלחמות למלחמות היהודים, ברור שהשתנה גם המצב ההיסטוריוגרפי. ואכן, נכתבה ספרות היסטוריוגרפית ענפה, בעיקר בידי יהודים, וספרות זו גם שרדה במידה רבה. מדובר בעיקר בשלושה חיבורים: ספר מקבים א, ספר מקבים ב, ו'קדמוניות היהודים' ליוסף בן-מתתיהו. בסקירה הקצרה שלהלן נדון תחילה בשני ספרי המקבים, ולאחריהם בחיבורו הגדול של יוספוס, הנשען בחלקו על מקבים א.

שני ספרי המקבים אינם חלקים של אותו חיבור, דוגמת מלכים א-ב או דברי הימים א-ב, אלא שני ספרים שונים מאוד זה מזה. אמנם הם דומים בגודלם (בראשון שישה-עשר פרקים ובשני — חמישה-עשר), ויש כמובן גם חפיפה תוכנית מסוימת ביניהם, אבל לא רבה: הראשון עוסק בתולדות בית חשמונאי ממתתיהו (ראשית שנות השישים) ועד לעלייתו לשלטון של נכדו, יוחנן הורקנוס הראשון (134 לפנה"ס). ואילו השני איננו מתייחס לחשמונאים, פרט ליהודה המקבי, ועוסק בתקופה שמן ההתייוונות המואצת והממוסדת באמצע שנות השבעים ועד לנצחונו של יהודה המקבי על ניקנור בשנת 161

ΛΗΜΕΡΑΙΜΑΤΤΑ
 ΘΟΥΑΠΟΘΑΝΗΝ
 ΚΑΙ ΕΠΕΝΤΟΙΣΥΙ·
 ΑΥΤΟΥΝΥΝΕΣΤΗ
 ΡΙΣΘΗΥΠΕΡΗΦΑΝΙ
 ΑΚΑΙ ΕΛΕΓΜΟΣΚΑΙ
 ΚΑΙ ΡΟΣΚΑΤΑΣΤΡ·
 ΦΗΚΑΙ ΟΡΓΗΘΥ
 ΜΟΥΝΥΝΤΕΚΝΑ
 ΖΗΛΩΣΑΤΕ ΤΩΝ·
 ΜΩΚΑΙ ΔΟΤΕ ΤΑ·
 ΨΥΧΑΣΥΜΩΝΗΠ·
 ΔΙΑΘΗΚΗΣΙΑΤ·
 ΥΜΩΝ ΚΑΙ ΜΗΝ·
 ΤΑΤΑ ΕΡΓΑ ΤΩΝ ΠΑ
 ΤΕΡΩΝ ΑΕΙΟΙ·
 ΕΝΤΑΙΣ ΓΕΝΕΑΙΣ
 ΑΥΤΩΝ ΚΑΙ ΔΕ ΣΑ
 ΘΕΛΙΔΟΣ ΑΝΙΜΕΤΑ
 ΑΝΗΝ ΚΑΙ ΟΝΟΜΑ
 ΑΚΩΝΙΟΝ·
 ΑΒΡΑΑΜΟΥ ΧΙΕΝ
 ΠΙΡΑΣ ΜΩΕΥ·
 ΠΙΣΤΟΣ ΚΑΙ ΕΛΟΓΙ
 ΣΘΗ ΑΥΤΩ ΕΙΣ ΔΙΚ
 ΟΣΥΝΗΝΙΩΣΗΦ
 ΕΝ ΚΑΙ ΡΩΣΤΕΝΟ
 ΧΩΡΙΑ ΣΑΥΤΟΥ ΕΦΥ
 ΛΑΣ ΕΝΕΝΤΟΛΗΝ
 ΚΑΙ ΕΓΕΝΕΤΟ ΚΑΙ
 ΓΥΠΤΟΥ· ΦΙΝΕΕΣΟ
 ΠΑΤΗΡ ΗΜΩΝ ΕΝ
 ΤΩ ΖΗΛΩ ΣΑΙ ΖΗΛ·
 ΕΛΛΕΒΕΝ ΚΑΙ ΗΡΟΝ
 ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΑΚΩΝΙ
 ΑΣ ΕΙΡΩΣΥΝΗΣ
 ΙΗΣΟΥΣ ΕΝ ΤΩ ΠΑΝ
 ΡΩΣΑΙ ΛΟΓΟΝ ΕΤΕ
 ΝΕΤΟΚΡΤΗΣΕΝ ΙΗ·
 ΧΑΛΕΒ· ΕΝ ΤΩ ΜΑΡΤΥ
 ΡΑΣΟΛΙΕΝΤΗ ΕΚ ΚΑΙ
 ΣΙΑ ΕΛΛΑΒΕΝ ΤΗΝ
 ΚΑΙ ΗΡΟΝΟΜΙΑΝ
 ΔΑΔΕΝ ΤΩ ΕΛΕΕΙΑΥ
 ΤΟΥ ΕΚΑΙ ΗΡΟΝΟΜΗ
 ΣΕΝ ΘΡΟΝΟΝ ΒΑΒΥ
 ΛΩΝ· ΑΣΕΚΑΚΩΝΑΣ·

ΗΛΙΑΣ ΕΝ ΤΩ ΖΗΛ·
 ΣΑΙΝΟΜΟΝ ΖΗΛ·
 ΑΝΕΛΗΜΦΘΗ·
 ΤΟΝ ΟΥΝ ΟΝ
 ΑΝΑΝΙΑ ΣΑΖΑΡΙΑ·
 ΜΙΣΑΝΑ ΠΙΣΤΕΥ·
 ΤΕΣ ΕΣΩΘΗΣΑΝ
 ΕΚ ΦΛΟΓΟΣ
 ΔΑΝΙΗΛ ΕΝ ΤΗ ΛΙΑ·
 ΤΗ ΠΑΥΤΟΥ ΕΡΓ·
 ΕΚΣΤΟΜΑΤΟΣ ΑΕ·
 ΤΟΣ· ΚΑΙ ΟΥΤΩΣ ΕΝ
 ΝΟΗΘΗΤΑΙ ΚΑΤΑ
 ΓΕΝΕΑΝ ΚΑΙ ΓΕΝ·
 ΑΝΟΤΙ ΠΑΝΤΕΣ ΟΙ
 ΕΛΠΙΖΟΝΤΕΣ ΕΠΑΥ
 ΤΟΝ ΟΥ ΚΑΘΕΝΗ
 ΣΟΥΣΙΝ ΚΑΙ ΑΠΟΛ·
 ΓΩΝ ΑΝΑΔΡΟ·
 ΜΑΥΤΩ ΛΟΥΜΗΦ·
 ΒΗΘΗΤΕ ΟΤΙ ΗΔΟ
 ΣΑΥΤΟΥ ΕΙΣ ΚΟΙΠΙ
 ΑΚΑΙ ΕΙΣ ΚΩΛΗ
 ΚΑΙ ΣΗΜΕΡΟΝ Ε
 ΠΑΡΘΗΝΕΤΑΙ ΚΑΙ
 ΑΥΡΙΟΝ ΟΥΜΗΕΥ
 ΡΕΘΗ ΚΑΙ ΕΠΕΣΤΡ·
 ΨΕΝΕΙΣ ΤΟΝ ΧΟΥΝ
 ΑΥΤΟΥ ΚΑΙ ΟΔΙΑ·
 ΠΙΣΜΟΣ ΑΥΤΟΥ ΑΓΙΟ
 ΛΤΑΙ·
 ΤΕΚΝΑ ΑΝΑΔΡΕ·
 ΚΑΙ ΙΣΧΥΣΑΤΕ ΕΝ
 ΤΩ ΝΟΜΩ ΟΤΙ Ε
 ΝΑΥΤΩ ΔΟΣΑΣΘΗ
 ΣΕΘΑΙ
 ΚΑΙ ΙΔΟΥΣΥΜΕΩΝ
 ΟΛΔΕΛΦΟΣ ΥΜΩ·
 ΟΙ ΔΑ ΟΤΙ ΑΝΗΡ·
 ΑΝΗΣ ΕΣΤΙΝ ΑΥΤΟΥ
 ΑΚΟΥΕΤΕ ΠΑΣΑΙ·
 ΗΜΕΡΑΣ ΑΥΤΟΣ
 ΕΣΤΑΙ ΥΜΩΝ ΠΑ
 ΤΗΡ ΚΑΙ ΙΟΥΔΑ·
 ΚΑΒΑΙΟΣ ΕΙΣ ΧΥΤΟ·
 ΔΥΝΑΜΙΝ ΕΚΝΕ·
 ΤΗΤΟΣ ΑΥΤΟΣ ΕΙ·

ΥΜΙΝ ΑΡΧΩΝ ΕΙΡΑ
 ΠΑΣΚΑΙ ΠΟΛΕΜ·
 ΣΕΙ ΠΟΛΕΜΟΝ ΛΑ
 ΩΝ ΚΑΙ ΥΜΕΙΣ Π·
 ΑΣΕΤΕ ΠΡΟΣ ΥΜΑ·
 ΠΑΝΤΑΣ ΤΟΥΣ ΠΟΙ
 ΗΤΑΣ ΤΟΥ ΝΟΜΟΥ
 ΚΑΙ ΕΚΔΙΚΗΣΑΤΑΙ
 ΕΚΔΙΚΗ ΟΝΤΟΥ
 ΛΑΟΥ ΥΜΩΝ ΑΝΤΑ
 ΠΟΔΟΤΑΙ ΑΝΤΑ Π·
 ΔΟΜΑΤΟΙΣ ΕΘΝΕ·
 ΣΙΝ ΚΑΙ ΠΡΟΣΕΧΕ
 ΤΕΣ ΠΡΟΣ ΤΑΓΜΑ
 ΤΟΥ ΝΟΜΟΥ ΚΑΙ
 ΛΟΓΗΣΑΥΤΟΥ·
 ΚΑΙ ΠΡΟΣΕΤΕΘΗ
 ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΠΑΤΕΡ·
 ΑΥΤΩΝ ΚΑΙ ΑΠΕ·
 ΘΑΝΕΝ ΕΝ ΤΩ ΚΑΙ
 ΜΚΑΙ ΕΤΕΒΑΙ·
 ΕΤΑΦΗΝ ΕΤΑΦ·
 ΠΡΩΝ ΑΥΤΟΥ ΕΝ
 ΜΩΔΕΝ ΚΑΙ ΕΚ·
 ΨΑΝΤΟ ΑΥΤΟΝ ΠΑ
 ΙΣΑΚΟΠΕΤΟΝ Μ·
 ΓΑΝ
 ΚΑΙ ΑΝΕΣΤΗ ΙΟΥΔΑ·
 ΟΚΛΑΟΥΜΕΝΟΣ·
 ΜΑΚΚΑΒΑΙΟΣ ΥΙ
 ΟΣ ΑΥΤΟΥ ΑΝΤΑ·
 ΤΟΥ ΚΑΙ ΕΒΟΗΘ·
 ΑΥΤΩ ΠΑΝΤΕΣ·
 ΑΔΕΛΦΟΙ ΑΥΤΟΥ Κ
 ΠΑΝΤΕΣ ΟΙ ΕΚΟΛ
 ΑΝΘΗΣΑΝ ΤΩΤΙ
 ΑΥΤΟΥ ΚΑΙ ΕΠΟΛ·
 ΜΟΥΝΤΟ ΠΟΛΕΜ·
 ΙΗΛΑΜΕΤΕΥΦΡΟΥ
 ΝΗΣ ΚΑΙ ΕΠΑΛΤΙ
 ΝΕΝΔΟΣΑΝ ΤΩ ΛΑ
 Ω ΑΥΤΟΥ ΚΑΙ ΕΝΕ
 ΔΥΣΑΤΟ ΘΩΡΑΚΑ
 ΩΣ ΠΑΣΚΑΙ ΣΥΝ·
 ΖΩΣΑΤΟ ΤΑ ΣΚΕΥΗ
 ΤΑ ΠΟΛΕΜΙΚΑ ΑΥ
 ΤΟΥ ΚΑΙ ΚΥΝΕ·

לפנה"ס; כלומר, הוא מתחיל מעט לפני מקבים א ומסתיים הרבה לפניו. יש גם הבדלים חשובים אחרים: כך, דרך משל, הראשון נתחבר במקורו בעברית, והשני נתחבר ביוונית, ובהתאם נושא הראשון רוח וסגנון מקראיים ומציע הרצאה מפורקת, ואילו השני נתחבר ברוח הרומן ההלניסטי, המרגש את קוראיו באמצעות סצינות ססגוניות, נסים גלויים, הופעות שמיימיות, עיניים וסבל מחרידים ומושכי-לב. לאור ההבדלים האלה ואחרים, מוטב לפנות לכל ספר לחוד. נפתח במקבים ב, אשר הרצאתו מתחילה, כאמור, בשלב קדום יותר של המאורעות מהרצאתו של מקבים א.

מקבים ב

הפותח ספר זה נתקל תחילה בשתי איגרות, הראשונה קצרה (א, א-ט) והשנייה ארוכה (א, י-ב, יח), המזמינות את יהודי מצרים לחגוג את חג החנוכה. נחזור אליהן להלן. אחר-כך פונה דמות אלמונית אל הקורא ומציגה את עצמה כמי שקיצר את חמשת הכרכים שכתב יאסון איש קיריני; נהוג לכנות דמות אלמונית זו 'האפיטומאטור' (בעל התקציר). הוא, וכמוהו יאסון, אינם ידועים ממקור אחר. האפיטומאטור סוקר את הנושאים שבהם דן יאסון בחיבורו הגדול, ומודיע שהוא נטל על עצמו למסור את עיקר הדברים בצורה נוחה ויפה וללא הפרטים ('שפע המספרים והקושי הקיים בגין היקף החומר'), והתוצאה היא החיבור המוגש בזה לקורא. ואכן מקובלים דבריו אלה על החוקרים: מקבים ב הינו תקציר של חיבור גדול שאבד (כדרך שאבדו חיבורים עתיקים רבים אחרי שהוכנו תקציריהם). הדבר עולה גם מסגנון הספר השואף לקיצור, אשר יש בו גם קטעים טלגראפיים ממש (כגון יג, יט-כג; יד, כה). כמו-כן אפשר, שכמה מן הבעיות ההיסטוריות המובהקות של הספר, כגון הופעת טימותיאוס בפרק יב לאחר מותו בסוף פרק י, נובעות ממלאכת העריכה של האפיטומאטור.

דברי האפיטומאטור מסיימים את הפרק השני, והחיבור עצמו מתחיל איפוא רק בראשית פרק ג. נראה, שעיון קצר בפסוקים הראשונים של פרק זה יש בו כדי להעמידנו על עיקר עניינו של הספר:

(א) שעה שעיר הקודש היתה מיושבת בתכלית השלום, והחוקים נשמרו על הצד הטוב ביותר בזכות יראת-הקודש של חוניו כוהן גדול ושנאתו את הרע, (ב) כך קרה, שגם המלכים כיבדו את המקום ואת המקדש וכיבדו [אותם] במתנות המכובדות ביותר, (ג) וגם סלווקוס מלך אסיה סיפק מהכנסותיו הוא את כל ההוצאות הנדרשות עבור עבודת הקרבנות.
(ד) אך איש אחד משבט בנימין, ושמו שמעון, הממונה כאחראי על המקדש, חלוק היה על הכוהן הגדול בעניין הפיקוח על השוק בעיר...

הספר מתחיל ב'היה הכל טוב ויפה' בעיר, בזכות הכוהן הגדול (המכונה בפסוק ט 'הכוהן הגדול של העיר'), ואף המלכים ההלניסטיים כיבדו את המקדש ותרמו לו תרומות. אך מייד מתחילה העלילה על-ידי מחלוקת שפורצת ביחס לאחד מענייני העיר (משרת האגורנומוס — המפקח על השוק). העובדה, שיש לראות כאן הדגשה מכוונת של המחבר, מזדקרת יפה מסיומו של הספר, אחרי נצחונו של המקבי על ניקנור:

(לז) כך נסתיימו ענייני ניקנור, ומאחר ומאותו זמן נשלטה העיר על-ידי העברים, אני אסיים כאן את החיבור.

כלומר, לפנינו ספר העוסק בתולדות ירושלים בתקופה האמורה, ומחברו אכן סידרו באופן יפה ומחוכם כדי להבליט נושא זה. הספר מציב במרכזו נציגה אחת של המוסד הטיפוסי ביותר של התרבות היוונית, העיר (polis), ומספר את קורותיה. זהו המוקד, אשר מסביבו יש להבין את כל היתר. ראייה זו של ירושלים, בעיניים יווניות, מתאימה בהחלט לעובדה שהספר נתחבר ביוונית ועל-ידי יהודי בן התפוצות ההלניסטיות (יאסון איש קיריני). היא גם באה לידי ביטוי באופן ברור ביותר בכך, שהמחבר טורח להראות כי אין בהפיכת העיר לפוליס כדי לגרור חילול קודשי היהדות: שליחי הפוליס למשחקים בצור הקפידו שכספיהם לא יוצאו למטרות של עבודה זרה (ד, יח-כ), ונציגי הבולאי (המועצה) הירושלמית הם שהתלוננו כאשר נגזלו כלים מבית-המקדש (ד, מד). הנחת המחבר היא אפוא, שיהדות ויוונית יכולות לדור יחד, וזוהי גם הנחתם של היהודים הנאמנים אך המיוונים של ערים יווניות בתפוצות. כל עוד אין פגיעה בדת היהודית, אין סיבה — כך הם סברו וטענו בתוקף — להתנגשות בין יהודים לשליטים זרים.

תפיסה זו מתגלה שוב בפרקים יא-יב של הספר: אחרי צרור של ארבע אגרות המתעדות את נכונות המלכות הסלווקית לבטל את הגזירות ולהעניק ליהודים חופש דתי, נאמר בפתיחת פרק יב, שהיהודים חזרו לעבודת אדמתם, אלא שהיו נציבים סלווקיים פה ושם שלא נתנו ליהודים 'לחיות בשלווה ובשקט' (יב ב). זאת אומרת, חופש דתי היה מספיק ליהודים, והמלכות היתה מוכנה להעניקו, ורק איזה דמויות משניות הן שגרמו לחידוש המאבק. זאת דרכם בקודש של מחברים בני התפוצה, לטעון שמאבקים כאלה אינם נובעים משורש לאומי או עקרוני ואף לא מיוזמת נציגים מובהקים של השלטון הזר: כמו שהמן איים ואחשוורוש הגן, כמו שסיאנוס ופילאטוס איימו על היהודים וטיביריוס קיסר — לפי פילון — קצף על עבדיו והגן על היהודים,¹ וכמו שקאפיטון,² פלורוס³ פילאטוס⁴ ופלאקוס⁵ לא פעלו כנציגים של מדיניות רומית אלא מתוך מניעים זרים, כך גם, לפי בעל מקבים ב, התחדש המאבק רק בגלל רשעותם של כמה נציגים בלתי-הולמים של המלכות הסלווקית. אסור למחבר הגר בגולה לטעון שמאבק בין יהודים לשלטון הזר נבע ממניעים סבירים, אלא עליו לטעון שרק שיבושים חולפים הולידו אותו. כמו שהמרד הגדול נולד, לפי יוסף בן-מתתיהו הגולה, כמאבק בין נציב מושחת ובין יהודים חמומי-מוח שסטו מן המסורת, כך מתאר מקבים ב מאבק שנולד בגלל מעשיהם של יהודים רעים (דוגמת יאסון ומנלאוס) והתחדש בגלל רשעותם של נציבים רעים. בשני המקרים מוסר ההשכל הברור הוא, שיהודים יחיו בשקט ובשלווה לפי דינא דמלכותא דינא, אם רק יורשה להם לנהוג לפי דתם.

העובדה שהספר נכתב בתפוצות באה לידי ביטוי מובהק גם בשלושה אופנים נוספים: בחוסר העניין וההתמצאות של המחבר בגיאוגרפיה של ארץ-ישראל; בשוליות של בית-המקדש; ובהדרגת הנכונות למות על קידוש השם. חוסר ההתמצאות הגיאוגרפית הינו מן המפורסמות, ולשם דוגמה נזכיר רק, שאין בפרקים ח או טו, המפרטים הרבה על התפילות שנישאו בשעת הקרבות, זכר למקומות שבהם התנהלו. אשר לשוליותו של בית-המקדש, אמנם בפתיחת הספר מופיעות כאמור שתי אגרות המזמינות את יהודי מצרים לחגוג את חג החנוכה, חג שכל עיקרו בטיהור מחדש של בית-המקדש; וכן יש מעין הד לכך במבנהו של הספר — אחרי טיהורו של בית-המקדש נאמר במפורש ובחגיגות, כי 'הם הכריזו



בפקודה כללית ובהכרזה לכל עם היהודים לחגוג את הימים האלה שנה בשנה' (י, ח), ולשון דומה ביותר חוזרת בפסוק הקודם לסיום המצוטט לעיל: 'וכלם החליטו בהחלטה משותפת, לא לתת ליום הזה [יום הנצחון על ניקנור] לעבור ללא ציון מיוחד, אלא לחגוג יום שלוש-עשר לחודש השנים-עשר (המכונה 'אדר' בשפת סוריה), יום אחד לפני יום מרדכי' (טו, לו). אולם ניכר הדבר, שהקטע על טיהור בית-המקדש בפרק י (פסוקים א-ח) הינו נטע זר. פסוקים אלה מובאים בין מותו בעיניו של אנטיוכוס אפיפנס, המתואר בפרק ט בפרוטרוט ובהנאה רבה, ובין המעבר לימי בנו ויורשו: 'כך היה איפוא מותו של אנטיוכוס המכונה אפיפנס. ועתה נספר את קורות אנטיוכוס אופאטור, שהיה בנו של



הרשע... (י, ט-י). ברור, שפסוקים אלה אמורים לבוא מייד אחרי תיאור מותו של אנטיוכוס אפיפנס, והפרדתם ממנו, על-ידי שמונת הפסוקים על אודות טיהור בית המקדש והחג המנצח, הינה תוצאה של עריכה משנית. יש להניח, שהאחראי לכך הוא אותו עורך (האפיטומאטור עצמו?) שסיפח לראשית הספר את האגרות המזרזות לחגוג את חג החנוכה, כי ללא שמונת הפסוקים הללו אין הספר מציע שום גיבוי לאגרות. ללא התוספת על טיהור המקדש והכרזת חג החנוכה, נותר בספר תיאור של מאבק ממושך עד לנצחוננו של יהודה על ניקנור. הנצחון אירע לאחר התגלות של ירמיהו הנביא, המתואר כ'אוהב אחיו ומתפלל הרבה למען העם וכל עיר הקודש' (מקבים ב, טו, יד). ובזכות מאמציו של יהודה המקבי, המתואר כ'מי אשר תמיד היה ראשון הנאבקים בגוף ובנפש למען אנשי העיר' (טו, ל). הצלת העיר הביאה אמנם גם להצלת המקדש, אבל ברור שהעיר היא העיקר; ולכן מסתיים כאן הספר, לאחר חידוש השלטון היהודי בעיר. שוליותו היחסית של המקדש באה לידי ביטוי גם באופנים אחרים, כמו בהדגשה שהאל שוכן בשמים ולא במקדש (ג, לט); בהדגשה שהאל לא בחר בעם למען המקדש, אלא במקדש למען העם, ולכן סובל המקדש כאשר חוטאים תושבי העיר (ה, יז-יט); ובחוסר העניין של הספר בזיהוי כלי המקדש שנגזלו על-ידי אנטיוכוס אפיפנס (ה, טז; השווה הפירוט במקבים א, א, כא-כג). הדגשות כאלה מתאימות מאוד ליהודי התפוצות, ומהדהדות מאוחר יותר בנאומו של יהודי הנושא שם יווני (סטפאנוס) והמכונה 'הלניסט', המדגיש שהאל התגלה תדיר בחוץ-לארץ ואיננו שוכן במבנים מעשי ידי אדם, כי — כמו שאמר נביא הגולה: 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי אי-זה בית תבנו לי?' (מעשי השליחים ז, המצטט את ישעיהו סו, א).

אלמנט גלוי אחר הנו, כאמור, הדגשת המארטריות, המוות על קידוש השם. בפרק ה, אחרי שיאסון מרד בזמן מסעו של אנטיוכוס למצרים (והרג רבים מ'בני העיר') אנטיוכוס הסתער על העיר 'והיה הרג של נערים וזקנים, השמדה של נשים וילדים, שחיטה של בתולות ותינוקות' (פסוק יג). אמנם ברור שהגו גם גברים יהודים שנלחמו נגד חיילי המלך, אבל אין זה מעניין את המחבר. הוא מתעניין הרבה יותר בקרבנות התמימים, ועל-כן גם מקדיש להם את רובם של שני הפרקים הבאים (ו-ז), שבהם מובאים באריכות הסיפורים המפורסמים על אודות עינוייהם ומוותם של אלעזר הזקן ושל האם ושבעת בניה. דברים כדוגמתם נרמזים בשני פסוקים בלבד במקבים א (א, סב-סג). רק אחרי שני פרקי המארטרולוגיה מתחיל מקבים ב את פרשת מלחמות יהודה המקבי, אך גם היא מופסקת אחרי פרק אחד, ופרק ט מוקדש כולו לנקמת האל (לא נקמת חיילי היהודים!) באנטיוכוס אפיפנס. אחרי הפסקה זו וטיהור המקדש חוזר אמנם הסיפור למלחמות המקבי, אך גם בפרקים הבאים ניכר שהמחבר מאריך בחלקו של האל ומקצר במעשי כוחות היהודים, כשם שהוא מאריך מעל לכל בדבר מותו המרשים וההולם של מנלאוס הרשע (יג, ג-ח) ובדבר מותו המופתי על קידוש השם של רזיס, המתואר כאחד מזקני ירושלים 'ואוהב בני העיר' (יד, לז-מו). ברור אפוא, שהמחבר חי בהקשר יהודי שאיננו נותן לו הזדמנות להלחם כיהודי, אלא רק למות כיהודי.

כללו של דבר, בעל מקבים ב מציג לפנינו יהודים שאמנם רצו לחיות כיהודים, אך במסגרת מלכות הלניסטית ולפי צורת-חיים יוונית; רק מתוקף הנסיבות — לא מתוך

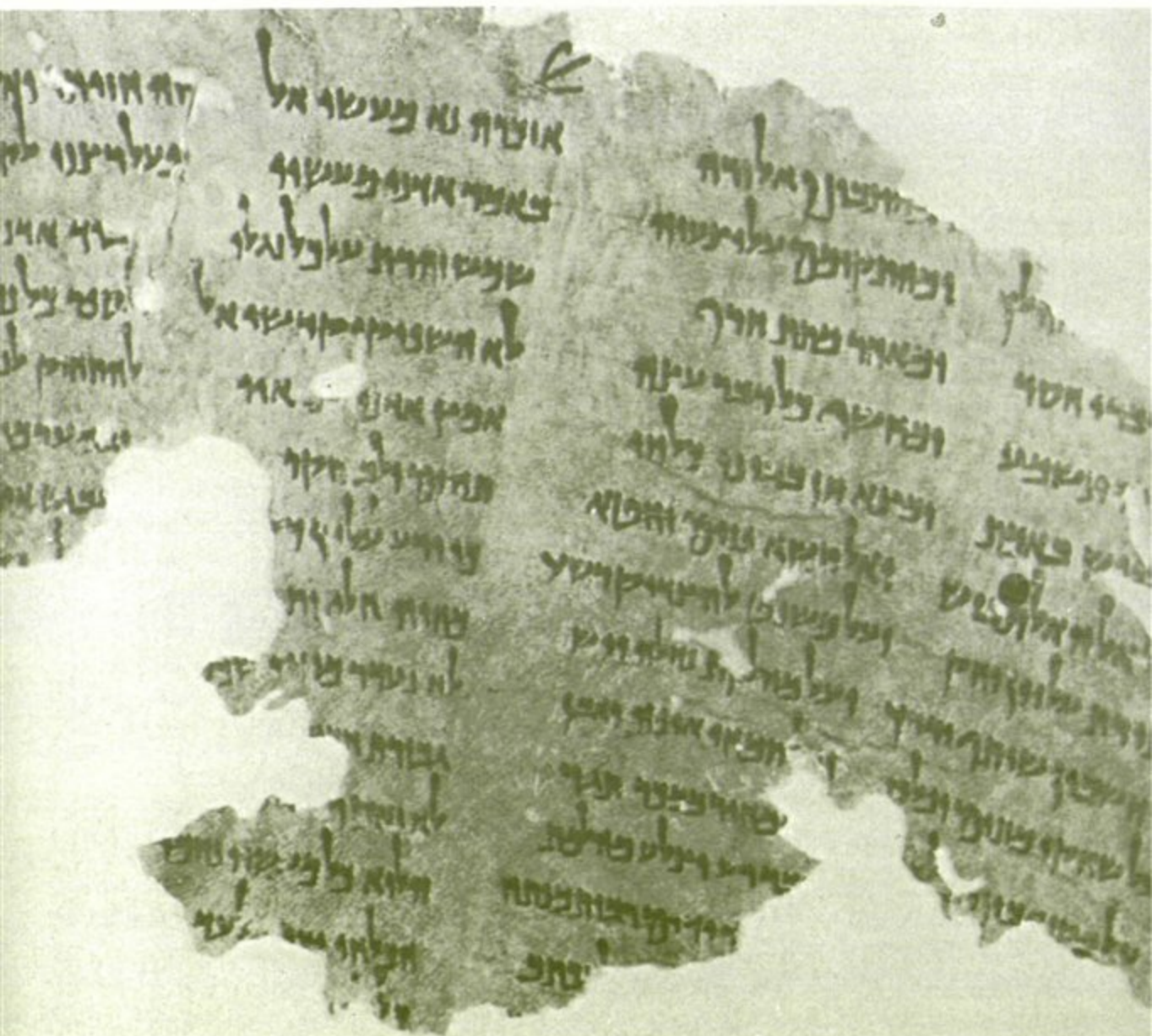
הכרח עקרוני, אלא בגלל המצאותם של רשעים בשני הצדדים — הם נאלצו להתנגד למלכות ההיא, משום שהיא פגעה בחופש הדתי שלהם. ההתנגדות לבשה אמנם צורה מלחמתית, אך המחבר מעוניין יותר בנכונות היהודים למות מאשר בנכונותם להרוג; על-ידי כך מציג הוא, יהודי מן הגולה ההלניסטית, את המורדים כמופת ליהודים החיים תחת שלטון זר בנסיבות שאינן מאפשרות התנגדות מלחמתית. הספר הורחב על-ידי הוספתן של אגרות בראשו והרצאה על חנוכה הבית בפרק י, וכך קיבל את צורתו הנוכחית, כהזמנה מנומקת לחגוג את חג החנוכה.

אשר לזמנו ולנסיבות יצירתו של הספר, בצורתו הנוכחית, נהוג לציין את שנתה של האיגרת הראשונה (השנייה איננה מתוארכת), הנחה העולה גם מן הדברים דלעיל. אלא דא עקא, באיגרת הראשונה יש שני תאריכים. בפסוק ז נאמר: 'במלכות דמטריוס, בשנת 169 [למניין בית סלווקוס]. כתבנו לכם...'; ואילו פסוק ט מסיים את האיגרת, לפי המהדורות הרווחות, כך: 'ועתה חוגגו-נא את חג הסוכות של חודש כסלו. שנת 188. נהוג (במיוחד מאז מחקרו של ביקרמן)⁶ לראות בתאריך השני (123/124 לפנה"ס) את זמנה של האיגרת, ולהניח שהיא מצטטת איגרת קודמת, שנשלחה עשרים שנה לפניו. אולם קשה להבין מדוע דווקא אז תישלח איגרת המזרזת את יהודי מצרים לחגוג את חג החנוכה; ואם אמנם אמורה 'שנת 188' להיות תאריכה של האיגרת, משונה שלא צוינו לא חודש ולא יום. בעיני, עדיף להניח ששנת 169 למניין בית סלווקוס היא שנת האיגרת, ושהיא מסתיימת בקריאה לחגוג את חג החנוכה ('חג הסוכות אשר בכסלו') 'של שנת 148' (כך המספר לפי מספר כתבי-יד); כלומר, חג החנוכה מכונה כאן חג לזכר מאורעות כסלו באותה שנה גורלית, שנת 148 למניין בית סלווקוס, אביב 164/אביב 163 לפנה"ס, השנה אשר במהלכה נכבשה שוב ירושלים וטוהר המקדש. האיגרת נשלחה בשנת 169 למניין בית סלווקוס — כלומר, לפי אותו חשבון, אביב 143/אביב 142 לפנה"ס, החופפת את שנת 170 למניין בית סלווקוס לפי המניין המקדוני (סתיו 143/סתיו 142 לפנה"ס), היא השנה שבה 'ניטל עול הגרים מישראל' (יג, מא). מכאן נראה, שלקראת כסלו של השנה ההיא, כאשר הושגה סוף-סוף עצמאות יהודית, מנהיגי יהודה החשמונאית ראו לנכון לפנות ליהודי מצרים ולזרזם לחגוג את היום המציין את ראשית הצלחת דרכה, ולצורך זה כפי הנראה נוצר הספר שלפנינו בצורתו הנוכחית.

מקבים א

אם מקבים ב נפתח בשלוות העיר ומסתיים בהחזרת השלווה, מקבים א נפתח (אחרי מבוא קצר — פרק א) במתחיהו ומסתיים בהכרזת נצחיות שושלתו של אחד מבניו (פרק יד) ומימושה, כאשר נכדו יורשו (פרק טז). כלומר, לפנינו ספר המתאר ומצדיק את עלייתה לשלטון של שושלת בית חשמונאי. מקום שמציע מקבים ב היסטוריה מנקודת-מבט גלוית, מציע מקבים א היסטוריה מטעם, היסטוריה של חצר. ספר זה אמור להראות שבני משפחה זו הם אלה ש'ישועת ישראל ניתנה על-ידם' (מקבים א, ה, סב), ואפשר לראות בכל הספר פירוט סעיפי ה'הואיל' הרבים, המקדימים את ההחלטה החגיגית בפרק יד, המעניקה לשמעון את הנהגת העם, לו ולבניו אחרי לדורותם. כדי להבין את הספר, יש אפוא להבין כנגד מי וכנגד מה הושמעה טענה זו.

מובן, שקודם כל נטענה הטענה החשמונאית כנגד בית סלווקוס, אשר משל לפניו ביהודה. כאן היה קל: מחבר הכותב בעברית, בשביל יהודים, לא היה צריך להתאמץ כדי לשכנע ששלטון יהודי עדיף. השווה, למשל, תיאור גזילת המקדש בידי אנטיוכוס במקבים א (א, כ-כד) לזה שבמקבים ב (ה, טו-כא): אם המחבר שחי בתפוצה דאג להצמיד למלך בוגד יהודי (מנלאוס), שהוא האחראי בעצם למעשי המלך הרעים, מראה לנו בעל מקבים א מלך רשע ומתנשא היוזם וגוזל בעצמו. ובכלל, לפי טענתו המוצהרת של המחבר, המצב הטבעי הוא שלטון יהודי בארץ-ישראל, ורק נסיבות מזדמנות וחולפות הן שהביאו לסטייה לזמן מה (טו, לג-לד).



קשה יותר היה להתמודד עם השאלה, אלו יהודים צריכים ליטול את השלטון לידיהם. כאן היו שתי חזיתות: מצד אחד, על החשמונאים היה להוכיח שזכותם למשול בישראל ולשמש ככוהנים גדולים, במקום הכתים שתפקידים אלה הוענקו להם על-ידי מסורות בנות מאות שנים. כך, למשל, נוסחו מסורות אלה בספר בן-סירא (נא, כח-כט), דור אחד בלבד לפני המרד:

הורו למצמיח קרן לבית דוד כי לעולם חסדו
הורו לבוחר בבני צדוק לכהן כי לעולם חסדו

כידוע, לא התייחסו החשמונאים לא על בית דוד ולא על בית צדוק; מי בחר בהם? תשובת מקבים א מחוכמת למדי: קודם כל, הוא איננו טוען למלכות חשמונאית, אלא מזכה את שמעון בתואר 'מנהיג' או 'ראש עם' בלבד (יג, מב; יד, מא, מז), ואף משבח את הרומאים על כך שאין אצלם מלכים (ח, יד). ואשר לכהונה הגדולה, מצד אחד מתעלם מחברנו מן הכוהנים הגדולים שקדמו למרד (חוניו, יאסון ומנלאוס המתוארים בפרוטרוט במקבים ב), ועל-ידי כך מתחמק משאלת האוסורפאציה החשמונאית; ומצד שני הוא נותן למתתיהו לדבר על 'פנחס אביו' (ב, נד), והרי ידוע פנחס בן אלעזר בן אהרן כאבי הכוהנים הגדולים (במדבר כה; בן-סירא מה, כג-כד). ועוד, דווקא לסעיף המינוי של שמעון ובניו לכוהנים גדולים מספח מחברנו (אם לא כבר הכנסת הגדולה לפניו) את הסייג 'עד שיקום נביא אמת' (יד, מא), מה שבוודאי היה מכוון להניח את דעתם של כמה מן המסתייגים מן השושלת החדשה.

החזית האחרת היתה בתוך בית חשמונאי גופו: למה נבחרו דווקא שמעון ובניו? הרי ברור שיהודה המקבי היה הכוח העיקרי במרד; על שום מה עברה הירושה דרך שמעון? אילו היתה לכך תשובה קלה, כגון שלא היו ליהודה בנים, בוודאי היה מחברנו אומר את הדבר בפירוש. במקום זה, אנו מוצאים נסיון מלאכותי לטייח את הבעיה: לפי מחברנו, מתתיהו ציווה על בניו, בטרם מותו, שיצייתו לשמעון והוא יהיה להם לאב, ואילו על יהודה המקבי הטיל מתתיהו את ראשות הצבא והנהלת המלחמות (ב, סה-סו). קשה לקבל את הדברים האלה, לא רק משום שחלוקה כזאת קשה כשלעצמה לפי התנאים ששררו אז, אלא גם, ובעיקר, משום שאין להם שום זכר או רמז בפרקים הבאים: יהודה הנו המנהיג הבלעדי, החל ממותו של מתתיהו (אז 'קם' יהודה 'במקומו', וכל אחיו וכל אלה שהצטרפו לאביו 'סייעוהו' — ג, א-ב) ועד למותו בפרק ט; ואחר-כך נועצים ידידי יהודה ובוחרים ביונתן ליורשו, שוב ללא כל רמז להנחיה קודמת של מתתיהו. רק אחרי נפילתו של יונתן כשבי עולה שמעון להנהיג את המורדים, ואז מציגו המחבר (יג, ד) לא כבחיר אביו, אלא רק כאפשרות היחידה, מאחר שלא נותרו אחים אחרים.

ברור אפוא, שהפסוקים האמורים בנאומו של מתתיהו (ב, סה-סו) אינם אלא נסיון שקוף של בעל הספר לתת לגיטימציה כלשהי לכתחילה למה שנקבע על-ידי ההיסטוריה בדיעבד. נראה, שהבעיה אכן הטרידה את המחבר (ואת משפחת שמעון), אחרת אין להסביר את העובדה המתמיהה, שהמבוא ההיסטורי להחלטת הכנסת הגדולה, המדבר על מפעלות 'שמעון בן מתתיהו, כוהן מבני יהויריב, וְאַחֲרָיו' (יד, כט) והרואה בהם הצדקה להכתרת בני משפחה זו כמנהיגי האומה, פוסח לגמרי על יהודה המקבי, שלמפעלותיו

מוקדשים שבעה פרקים של הספר (ג-ט), פי שלושה ויותר ממה שמוקדש לשמעון עד למקום זה.

המסקנה היא, שעמד לרשות המחבר חומר רב על יהודה, והוא הביאו כי הסיפור עניין אותו ותרם באופן כללי להאדרת בית חשמונאי; אך הוא ניסה, באופנים שונים, לנטרל את המסקנה השוללת המשתמעת באופן טבעי מחומר זה. עובדת ההסתמכות על חיבור על אודות יהודה המקבי משתקפת באופן ברור למדי גם בפסוק האחרון שהוקדש לו (ט, כב). נראה, כי שם מסביר המחבר, שהרצאתו על יהודה מסתיימת כאן, כי 'לא נרשמו עוד דברי יהודה ומלחמותיו ומעשי הגבורה אשר עשה וגדולתו'.

אחד המאפיינים החשובים של ספר מקבים א הוא השפע של תעודות המובאות בו. במיוחד מעניינים שני סוגים של תעודות, האחד האופייני למחצית הראשונה של הספר, והאחר — למחציתו השנייה. בפרקים א-ז מצויים לא מעט קטעים שיריים, כגון קינות על מצבה של ירושלים בימי הגזירות (א, לו-מ; ב, ז-יא; ג, מה, נ-נג; ז, יז, לז-לח) ושיר הלל לגבורת יהודה המקבי (ג, ג-ט). קטעים אלה, המשמשים מעין שירת מקהלה המעירה על המסופר, הינם דוגמאות נדירות ויקרות, גם אם בתרגום יווני, של השירה העברית בתקופה הבתרא-מקראית, והם תורמים תרומה נכבדה לאווירה הדתית השרויה בספר זה, לעומת הנסים הגלויים והססגוניים של מקבים ב. הסוג האחר של תעודות, האופייני דווקא למחצית השנייה של הספר, שונה בתכלית: המדובר בתשע אגרות ממלכתיות, המתעדות את היחסים שבין החשמונאים ובין מלכי בית סלווקוס המתחלפים, ואף את מגעיהם עם רומא ועם ספארטה. אגרות אלה, המוחזקות ברובן כאותנטיות, מעידות על רצונה ועל כושרה של המדינה החשמונאית להיקלט בחבר המדינות של אגן המזרח-התיכון, ובמיוחד יש להדגיש כאן את מקומה של הברית עם רומא. פרק ח מוקדש כולו לתיאור רומא ולכריתת הברית שבינה ובין יהודה בימי יהודה המקבי; וחידושה של ברית זו על-ידי הבאים אחריו זוכה לתשומת-לב מובלטת בפרקים יב (יונתן), יד-טו (שמעון). נראה מכאן, שמחבר הספר, בא-כוחם של החשמונאים, הבין בדיוק באיזה כיוון נשבה הרוח. דומה, שיש לראות את ההבדל שבין שירה דתית, המייחדת את ההרצאה על אודות יהודה המקבי (לפי נויאהוז)⁷ מעשרים הקטעים השיריים שזוהו על-ידי חוקרים, רק חמישה — בחלקם מפוקפקים — באים אחרי מות יהודה המקבי, ובין תעודות רשמיות, המייחדות את ההרצאה על אודות יורשיו, כפועל-יוצא מההבדלים שבין תקופותיהן: בימי יהודה המקבי לא קמה מדינה יהודית, אלא הגזירות וטהרת ירושלים והמקדש הן שעמדו במרכז העניינים; ואילו בימי יונתן ושמעון כבר לא מדובר לא בגזירות ואף לא (כמעט) בירושלים ובבית-המקדש, אלא בכניית מדינה יהודית מסביבם. יש בהבדל זה גם כדי להסביר מדוע אין הרבה תעודות רשמיות במקבים ב (רק הארבע שבפרק יא, והזיוף המשעשע בפרק ט); שכן כמו החלק הראשון של מקבים א, מתרכזת כל הרצאת מקבים ב בירושלים ומסתיימת עוד בחיי יהודה המקבי. ואכן, לביטוי מובהק של העובדה, שהמדינה החשמונאית כבר לא יכלה לשמור על אופיה הדתי של התנועה שהולידה, אין צורך לחפש עוד מקום מעבר להערה הטבעית כביכול שבפרק האחרון של מקבים א (טז, יא-יב): 'נתמנה תלמי בן חבובו כנציב של מישור יריחו, והיה לו כסף וזהב רב, שהרי היה חתנו של הכהן הגדול'...

אשר לזמנו של הספר, מצד אחד ברור שלא קיבל את צורתו הנוכחית עד לעליית יוחנן הורקנוס הראשון לשלטון (הנזכרת בפרק טז), ומצד שני נראה שהאדהה הרבה לרומא מחייבת את הקדמת החיבור לכיבוש יהודה בידי פומפיוס (63 לפנה"ס). כל צמצום נוסף בטווח השנים הזה הינו בהכרח ספקולטיבי יותר. אך סביר לקבוע את זמנו של הספר בימי יוחנן הורקנוס (134-104 לפנה"ס), הן משום שהוא החשמונאי האחרון הנזכר בו, הן משום שיורשיו לא חידשו את הברית האמורה עם רומא, התופסת מקום כה חשוב בספר, והן משום שכבר אריסטובולוס נטל את כתר המלוכה, אשר הספר נמנע מלהצדיקו.

יוסף בן-מתתיהו

יוסף בן-מתתיהו מרצה את תולדות התקופה החשמונאית בשני ספריו העיקריים, 'מלחמת היהודים' ו'קדמוניות היהודים' (ספרים יב-יד). הרצאתו ב'מלחמת היהודים', ספרו הראשון, הינה מטבע הדברים קצרה (כרבע הראשון של ספר א), שהרי הספר מתרכז במרד הגדול נגד רומא. רוב מה שיש בה נמצא גם ב'קדמוניות היהודים' (אם כי לפעמים שונו דגשים וכדומה), כנראה על-פי מקורם ההלניסטי המשותף (ראה להלן). לכן לא נתעכב כאן על הרצאה זו, מה גם שיש בה לא מעט בלבולים. רק נציין שיש בראשה (סעיפים 31-33) חומר מיוחד ומעניין על אודות קורות חונו השלישי ובני טוביה בימי אנטיוכוס אפיפנס והמקדש שייסד חונו במצרים (בית חוניו). חומר דומה חוזר בסוף 'מלחמת היהודים' (ז, 421-436) ופה ושם, בקטעים המוגדרים היטב לעומת הקשרם, ב'קדמוניות היהודים' (יב, 387-388; יג, 62-73; כ, 235-237), ויש להניח שהוא משקף מקור מיוחד שעמד לרשותו של יוספוס. חומר זה חשוב מאוד, כי הוא משקף בעיקר את נקודת מבטה של משפחה, אשר ראתה את עצמה כמנהיגתה הלגיטימית של היהדות אך נושלה על-ידי בית חשמונאי, ובוודאי היתה חלק מאלה אשר כנגדם כוונה התעמולה של מקבים א. ב'קדמוניות היהודים' תלוי יוספוס, עד לימי שמעון (קדמוניות, יג 214; מקבים א, יג, מב). בהרצאתו של ספר מקבים א, אם כי יש תוספות ושינויים שונים. הרצאתו מתחילה להיות חשובה יותר, כמקור היסטורי, החל מימי שמעון, כי כאן תלויים דבריו במקורות שלא הגיעו לידינו. מקורות אלה היו ברובם נכריים, ובראש וראשונה יש לציין את חלקו של ניקולאוס איש דמשק, היסטוריון החצר של הורדוס, שמגמתו כלפי בית חשמונאי היתה כמובן היפך המגמה של בעל מקבים א. אמנם יוספוס מזכיר את ניקולאוס רק פעם אחת בחלק החשמונאי של הרצאתו (קדמוניות, יד, 8-9), אך השימוש בחיבורו מתבטא פעמים רבות ביחס הערין לכמה מן החשמונאים ובעניין ובאהדה המתגלים כלפי האוכלוסיה הנכרית שנכבשה על-ידם. דוגמאות מובהקות לכך הן תיאור המצב הפנימי בעזה בשעת המצור של אלכסנדר ינאי (שם, יג, 358-364), ושבחי פומפיוס שיידונו להלן. במיוחד צריך להתחשב במגמותיו של ניקולאוס ביחס לחשמונאים האחרונים, שהתנגשותו של הורדוס עמם היתה ישירה וקטלנית. כפי שרואים במקבילות הרבות, יש להניח שניקולאוס סיפק גם את רוב הדברים בהרצאה החשמונאית שב'מלחמת היהודים'. ההבדלים שבין זו שב'מלחמת היהודים' ובין ההרצאה החשמונאית של 'קדמוניות' נובעים משימוש מלא יותר ב'ניקולאוס ומתוספות, על-פי מקורות נכריים ויהודיים כאחת.

כמו ניקולאוס, גם המקורות הנכריים האחרים היו, רובם ככולם, מזרחיים. יש למנות בעיקר עוד את בן דורו של הורדוס, סטרכון, היסטוריון וגיאוגרף יליד פונטוס, אשר יוספוס הינו המקור העיקרי המשמר קטעים מחיבורו ההיסטורי האבוד. יוספוס מצטטו או מפנה אליו תשע פעמים ב'קדמוניות' יג-יד, ומדגיש לעתים את ההסכמה של ניקולאוס וסטרכון (יג, 347; יד, 68, 104). כמו-כן יש להעיר על ההסכמה המרשימה, לפעמים, שבין הרצאת יוספוס ב'קדמוניות' ובין ההרצאה הפרגמנטרית של דידורוס סיקולוס, היסטוריון בן המאה הראשונה לפנה"ס. שתי דוגמאות מובהקות לכך הן ההסכמה בין יוספוס (קדמוניות, יג, 103) ודידורוס (לב, ט), שתלמי פילומטור פלש לסוריה כדי לסייע לחתנו אלכסנדר באלאס; וזאת בניגוד להרצאת מקבים א (יא, א), מקורו העיקרי של יוספוס לתקופה ההיא, הטוען שתלמי בא בערמה ועל-מנת לספח את סוריה לממלכתו (ויש עוד הסכמות בין המשך הרצאותיהם של יוספוס ושל דידורוס על הפרשה ההיא). הדוגמא השנייה היא תיאורו של יוספוס את המשלחות היהודיות שהופיעו לפני פומפיוס (קדמוניות, יד 40-45), באופן הדומה להפליא לתיאורו של דידורוס (מ, ב).

הדגשת יוספוס את ההסכמה שבין ניקולאוס ובין סטרכון מאשרת את המסקנה, שהוא אכן ראה בשני ההיסטוריונים האלה את מקורותיו העיקריים, ועל-פי שני עדים אלה קמו דבריו. הסכמות שני העדים האלה, כמו גם הסכמות יוספוס עם דידורוס — וזאת אף-על-פי שיוספוס איננו מזכירו אפילו פעם אחת — רומזות לשימוש במקורות משותפים. אך קשה להגיד דברים ברורים בדבר זהות המקורות. סטרכון מצטט את טימאגוס (היסטוריון אלכסנדרוני בן המאה הראשונה לפנה"ס), בקטע המובא על-ידי יוספוס בקדמוניות, יג, 319; אך שם דווקא סותרים דבריו את התמונה המצטיירת על-פי ניקולאוס בסעיפים הקודמים (ראה להלן). יש להזכיר בהקשר זה גם את פוסידוניוס, פילוסוף והיסטוריון, אשר חיבורו ההיסטורי התחיל בשנות הארבעים של המאה השנייה לפנה"ס — כלומר, בערך במקום שנפסקת תלותו של יוספוס במקבים א. סביר, שחיבור אבוד זה עומד ביסוד חלק מהרצאותיהם של דידורוס וניקולאוס, ושהשפיע באמצעותם על יוספוס.

כאמור, הרצאת 'קדמוניות' על התקופה החשמונאית מציעה גם לא מעט מסורות יהודיות, שמקבילותיהן נשתמרו בספרות התלמודית. כך, למשל, סיפור הסעודה שבה נתגלע הקרע שבין בית חשמונאי ובין הפרושים (קדמוניות, יג, 288-298; בבלי, קידושין סו ע"א); נבואתו של יוחנן הורקנוס (קדמוניות, יג, 282-283; תוספתא, סוטה יג, ה); צוואתו של אלכסנדר ינאי (קדמוניות, יג, 401-404; בבלי, סוטה כב ע"ב); הבאת הגשם על-ידי חוני המעגל (קדמוניות, יד, 22; משנה, תענית ג, ח); מעשה הזוועה בקרבנות בימי המצור של הורקנוס על אריסטובולוס (קדמוניות, יד, 25-28; בבלי, סוטה מט ע"ב). כרגיל ב'קדמוניות', כך גם ביחס לתקופה החשמונאית — ערך הרצאתו של יוסף בן-מתתיהו וההשקפות המתגלות בה הוא כערך מקורותיו וכהשקפותיהם. יוספוס מביא קטעים על-פי מקורות שונים ומצמידם ללא התחשבות רבה בסתירות הענייניות או הערכיות העולות ביניהן. כך, לדוגמא, ההרצאה האמורה על סעודת הקרע פותחת בדברי גנות חריפים על הפרושים ומציינת את קנאתם ואת איבתם לכל שליט (קדמוניות, יג, 288), ואילו המשפטים הבאים מספרים על האהבה ההדדית שבינם ובין יוחנן הורקנוס

הראשון, עד שנשתבשו היחסים עקב אי־הבנה. הפתיחה ככל הנראה, על־פי ניקולאוס העוין את הפרושים; ואילו גוף הסיפור הנו על־פי המסורת היהודית, האוהדת את הפרושים, שלימים תמצא לה מקום גם בתלמוד הבבלי. כעבור כמה עמודים, אחרי הרצאה ארוכה המספרת בגנותו של אריסטובולוס הראשון (יג, 301-317), מופיע קטע המשבח את המלך שהביא תועלת רבה לעמו (שם, 318-319). העיקר, החלק הראשון, הוא כנראה על־פי ניקולאוס; ואילו הנספח — כך נאמר במפורש — על־פי סטרכון המצטט את טימאגנס. וכך עוד הרבה.

אך למרות הכל, ניתן לפעמים לשמוע את יוסף בן־מתתיהו עצמו. כך, גם כשיוספוס צמוד מאוד למקבים א, הוא מצליח לעתים להעתיק את הדגש מגבורתם של המורדים לאדיקותם, מנכונותם להילחם לנכונותם למות; יוספוס מדגיש, שמאבקם היה דתי ולא־דווקא לאומי.⁸ וכך גם, לקראת סוף התקופה, אחרי קטע של ניקולאוס המפרט את סדרי פומפיוס ביהודה והמשבח אגב כך את פירוק המדינה החשמונאית והחזרת 'כל העם' (בגוף שלישי!) למקומו (קדמוניות, יד, 74-76), מרשה יוספוס לעצמו לקונן על 'האסון' שפקד את ירושלים ו'אותנו', בגין המחלוקת שבין בניה של שלומציון המלכה (שם, 77-78). בקטעים כאלה מוצאים אנחנו את המחבר החי בגלות ואחרי חורבן הבית, מחבר המזכיר במשהו את בעל מקבים ב. שניהם, זה לכתחילה וזה בדיעבד, הינם יהודי הגולה, אשר עבורם היהדות איננה אלא דת הקיימת תחת שלטון זר, ובכואם לתאר מרד לאומי ומדינה בארץ האבות עליהם להופכם לבלתי־מסוכנים כלפי חוץ ולרלוונטיים כלפי פנים.



- 1 פילון, המלאכות אל גאיוס, 159-161, 304.
- 2 שם, 199.
- 3 יוסף בן־מתתיהו, מלחמת היהודים, ב, 282-283, 352.
- 4 לפי הבשורות, כגון מרקוס טו; יוחנן יט.
- 5 פילון, נגד פלאקוס, במיוחד 97-107.
- 6 E. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History*, II, Leiden 1980, pp. 136-158.
- 7 G.O. Neuhäus, *Studien zu den poetischen Stücken im I. Makkabäerbuch*, Würzburg 1974, pp. 19-22.
- 8 כפי שהראה י' גפני, 'לדרכי שימושו של יוספוס בספר מקבים א', ציון, מה (תש"ם), עמ' 81-95.

הספרים החיצוניים מתקופת החשמונאים

מיכאל מאך

שאלת הגדרתם של הספרים החיצוניים

תיאור הספרים החיצוניים כרוך בבעיה הנובעת מהגדרתם. עצם השם 'ספרים חיצוניים' אינו מוגדר, וניתן להתווכח אילו חיבורים שייכים לספרות זאת. שם התואר 'חיצוניים' מגדיר את הספרים לעומת אחרים, אשר הם כנראה 'כפנים'; במלים אחרות, הצירוף 'ספרים חיצוניים' מגדיר חיבורים רק על דרך השלילה — הספרים האלה אינם חלק מן הקאנון המקראי. אך כאן מתחילה הבעיה, כי לא כל הספרים הנחשבים במסורת אחת 'חיצוניים' הם אכן חיצוניים במסורת אחרת.

המלה 'קאנון' פירושה קנה־מידה. במלה זאת השתמשה הכנסייה הנוצרית כדי לקבוע את הבסיס לאמונתה. אין למלה מקבילה בעברית. אמנם נהוג לדבר על 'כתבי הקודש', אך גם מושג זה אינו מוגדר דיו, ולכן יש התייחסות הלכתית מסוימת גם לספרים מאוחרים מן המקרא, מאחר שעניינם הוא בקדושה.

התגבשותו של אוסף ספרי המקרא היא תוצאה של התפתחות איטית. עדיין אין לנו תשובה ברורה לשאלה המרכזית, ממתי נחשבים כ"ד הספרים האלה כ'מקרא', כספרי קודש. יש אומרים, שהיקפו המדויק של המקרא נידון ביבנה; אחרים מצביעים על שימוש בדברי התורה כבספרים מחייבים זמן רב לפני חורבן הבית השני. נוכל רק לומר, שבסוף המאה הראשונה לספירה ישנן עדויות ברורות לכך, שרוב ספרי המקרא נחשבו כספרי קודש. אם כן, לפי הידוע לנו, אין לפני חורבן הבית השני הגדרה מחייבת של הקאנון המקראי. ניתן אפוא להניח, שיהודים שונים התייחסו אל ספרים שונים כאל כתבי קודש. לכן יכול להיות, שספרים חיצוניים מתקופת החשמונאים הוצאו אל מחוץ לקאנון רק בתקופה מאוחרת יותר.

בתום המאה הראשונה לספירה טענו קהילות שונות, שהן הממשיכות הבלעדיות של הדת היהודית העתיקה. לקהילות האלה היו אוספים של ספרי קודש השונים זה מזה בהיקפם. נזכיר רק את ההבדלים בין נוסח המסורה לתרגומים השונים: כבר התרגום היווני, תרגום השבעים, כולל מספר חיבורים אשר אינם מצויים בנוסח המסורה, והתרגום הלטיני (vulgata) עוד מוסיף על אלה; כמו־כן ישנם ספרים המצויים רק בכתבי הקודש של הכנסייה האתיופית או הסורית וכדומה.

מסירת הכתבים האלה על-ידי הכנסייה, בחירתם והגדרתם כספרי קודש אינן מקריות. הכנסיות השונות ראו בספרים האלה חלק מן 'הברית הישנה', שכן נבואות המצויות בספרים האלה התקיימו, לדעתן, בימי ישו. כלומר, גם הכנסיות הנוצריות לא אספו עבורנו את כל הספרות היהודית שלפני הנצרות, אלא ליקטו את החיבורים שנראו להן. עצם קיום הספרייה של כת מדבריהודה מוכיח, שהיו חיבורים שלא עניינו את הנוצרים, ולפיכך לא נשתמרו על ידם.



קסתות-דיו של סופרים שנתגלו בקומראן



שולחנות סופרים עשויים טיח שנתגלו בקומראן

דרך מסירת הספרות החיצונית מלמדת, שהכנסייה לא ביקשה לשמור על ספרות יהודית לשמה, אלא לצורך חיזוק טיעונה והישענתו על מסורת יהודית. זאת ועוד, מאחר שקאנון 'הברית הישנה' לא היה מוגדר מראשית הנצרות, ניתן היה להוסיף נבואות על ישו גם במקומות שלא היה להן זכר מלכתחילה. דוגמה ידועה לכך היא תיאורו של יוסף בן-מתתיהו את ישו הנוצרי; והחוקרים עדיין דנים בשאלה, מה כתב בדיוק יוספוס ומה הוסיפו לבריו עורכים נוצרים.

יתירה מזו, היו גם נוצרים שלא הסתפקו ב'עריכה' של ספרים יהודיים, אלא כתבו ספרים דומים משל עצמם. על-מנת שספרים אלה יוכלו להיות אסמכתא לאמונה הנוצרית, היה צריך ליצור את הרושם כאילו נכתבו עוד לפני ימיו של ישו הנוצרי. בנקודה זו דומים מספר ספרים מאוחרים לחיבורים הנחשבים במחקר כספרים קדומים שנתחברו על-ידי יהודים. ספרים חיצוניים רבים אינם מוצגים כפרי עטם של מחבריהם, אלא מיוחסים לגיבורים בני התקופה המקראית הקדומה (כך, למשל, מגלים לנו אדם הראשון, חנוך, משה, ברוך ועזרא את הסודות הידועים להם). לא ברור אם המחבר המאוחר ביקש את סמכותה של הדמות ההיסטורית, או באיזו מידה הוא שאב את השראתו מדמות זו. ייתכן גם, שהתגברה תחושה לגבי מסורת מסוימת שהלכה וקנתה לעצמה סמכות דתית, כך שהמחבר המאוחר היה חייב 'להתגנב' אל תוך המסורת המתגבשת; וישנן דוגמאות רבות לכך. תחילתו של תהליך זה כבר בתוך המקרא עצמו. דברי ישעיהו לא רק נערכו לכלל ספר, אלא גם זכו לתוספות על-גבי תוספות. העורכים המאוחרים ראו בדברי הנביא נבואות מחייבות וחשובות, אך לא קאנוניות במובן זה שאין לשנות את דבריו. הוא הדין אף לגבי מחבר ספר דברי הימים.



קטע מספר חנוך שנתגלה בקומראן

שיכתוב המסורת כבעיה דתית

שיכתוב מסורות מקראיות הוא אחד המאפיינים של הספרות החיצונית (וזאת לא רק בתקופה הקצרה יחסית של שלטון החשמונאים). כשם שהשיכתוב מבטא את התלות במסורת, כך הוא גם מעיד על הנסיון לאקטואליזציה שלה. נסיון זה התרחש בד בבד עם חיפוש אחר תכנים חדשים. אלא שבמובן הדתי הדוגמתי לא ניתן להציג תכנים חדשים אלה במלוא חידושם: או שהיתה כאן התגלות חדשה (וזאת חייבת להמציא תעודות משלה), או — וזו הדרך הרגילה בדתות היסטוריות — שהחידוש אינו חידוש, אלא היה מאז ומתמיד, שהרי הוא כלול בהתגלות המקורית.

תפיסה זו איננה עקשנות דוגמית, אלא ביטוי הולם לבעיה דתית בסיסית של האדם המאמין: האדם יכול להסתמך על האל, יכול ליצור את מכלול יחסיו עם האל, לעבוד את האל ולקוות לישועתו, רק בתנאי שהאל יציב ורצונו ידוע ובלתי־משתנה. ברגע שהאל משנה את רצונו, אין אנו יודעים עוד אם מה שעשינו אתמול הוא גם מה שהאל רוצה היום, או האם ימצא הדבר חן בעיניו גם מחר. לפיכך, הליטורגיה והפולחן הינם שמרניים על־פי הגדרתם.

המבקש לחדש במסגרת הזאת או הרוצה לגשר בין המסורת הישנה ובין ההווה, חייב להוכיח שאין בתכנים החדשים סטייה מרצונו של האל, כפי שזה התגלה בעבר. השאלה המרכזית תהיה איזה 'עבר' נחשב כעבר המחייב.

הוכחת ההתאמה בין החידוש למסורת בנויה על פירוש המסורת עצמה או על שיכתובה (וברור שכל שיכתוב הוא גם פירוש). על רקע הדברים האלה מתברר לנו חלק מן המניעים של המחברים המאוחרים להזדהות עם דמויות מן העבר, שהרי בימיהן דיבר האל את הדברים הרלוונטיים להווה (ולעתים יש נסיון להסביר למה תוכן ההתגלות לא נודע לדורות שעברו מאז חיה הדמות ההיסטורית ועד לימי המחבר המאוחר).

אגב אורחא נציין, שבתהליך גיבוש המסורת החדשה נוצרו גם מושגים חדשים, שהיו שייכים לקבוצות אנשים מוגבלות ומוגדרות. לא נוכל להכריע בשאלה, אם אותן קבוצות השתמשו בסוציולקט שלהם באופן מודע; מכל מקום, אנשי כת מדבר־יהודה ידעו מי הוא 'מורה הצדק' ומי הוא 'הכהן הרשע'.

תיארוך הספרים החיצוניים

בעקבות דברים אלו, מובן הקושי לתארך ספרים חיצוניים אשר אינם ספרים היסטוריים (על אלה ראה מאמרו של ד' שוורץ בקובץ זה). מחברי הספרות הנבואית לא רק מזדהים עם הדמויות ההיסטוריות, אלא אף יוצרים את הרושם שהם כותבים כעבר הרחוק. אף־על־פי־כן, הם מפתחים מחשבה דתית המאפיינת את תקופת הבית השני. מחשבה דתית חדשה זו היא שאפשרה את התהוותה של הנצרות. מאחר שהספרים הוצגו כאותה דרגת סמכות כמו כתבי המקרא, יכלה הכנסייה להסתמך עליהם. הקורא המודרני ימצא את הספרים המאוחרים, בין אם זכו לעריכה נוצרית ובין אם לאו, יחד עם הספרים החיצוניים היהודיים, כי רק הכנסייה מסרה לנו את הספרות הזאת.

הכרעת החוקר אם חיבור מסוים נכתב על-ידי יהודי בתקופה שקדמה לנצרות או שמא החיבור נכתב על-ידי נוצרי בתקופה מאוחרת יותר, תלויה בראייה רחבה יותר של התפתחות המחשבה היהודית בין גלות בבל לחורבן הבית השני. אי-אפשר להתחמק מן המעגליות הכפויה עלינו כאן: פירושנו את הספרים החיצוניים קובע את הערכתנו לגבי פיתוח המחשבה היהודית באותה תקופה; אולם ראייה כוללת זו היא אשר מנחה את פירושנו.

איך בכל זאת ניתן לתארך ספרים כאלה? מצד אחד אנו מחפשים רמזים לאירועי הזמן. כך, לדוגמה, אנו רואים שספר היובלות מבליט את האיסור על הופעה בעירום, ומסיקים שהיתה זו בעיה בזמנו של המחבר. מכאן הגיעו החוקרים למסקנה בדבר הקשר בין הפולמוס שבספר היובלות להקמת הגימנסיון בירושלים בימי הכוהן הגדול יאסון (172-175 לפנה"ס).

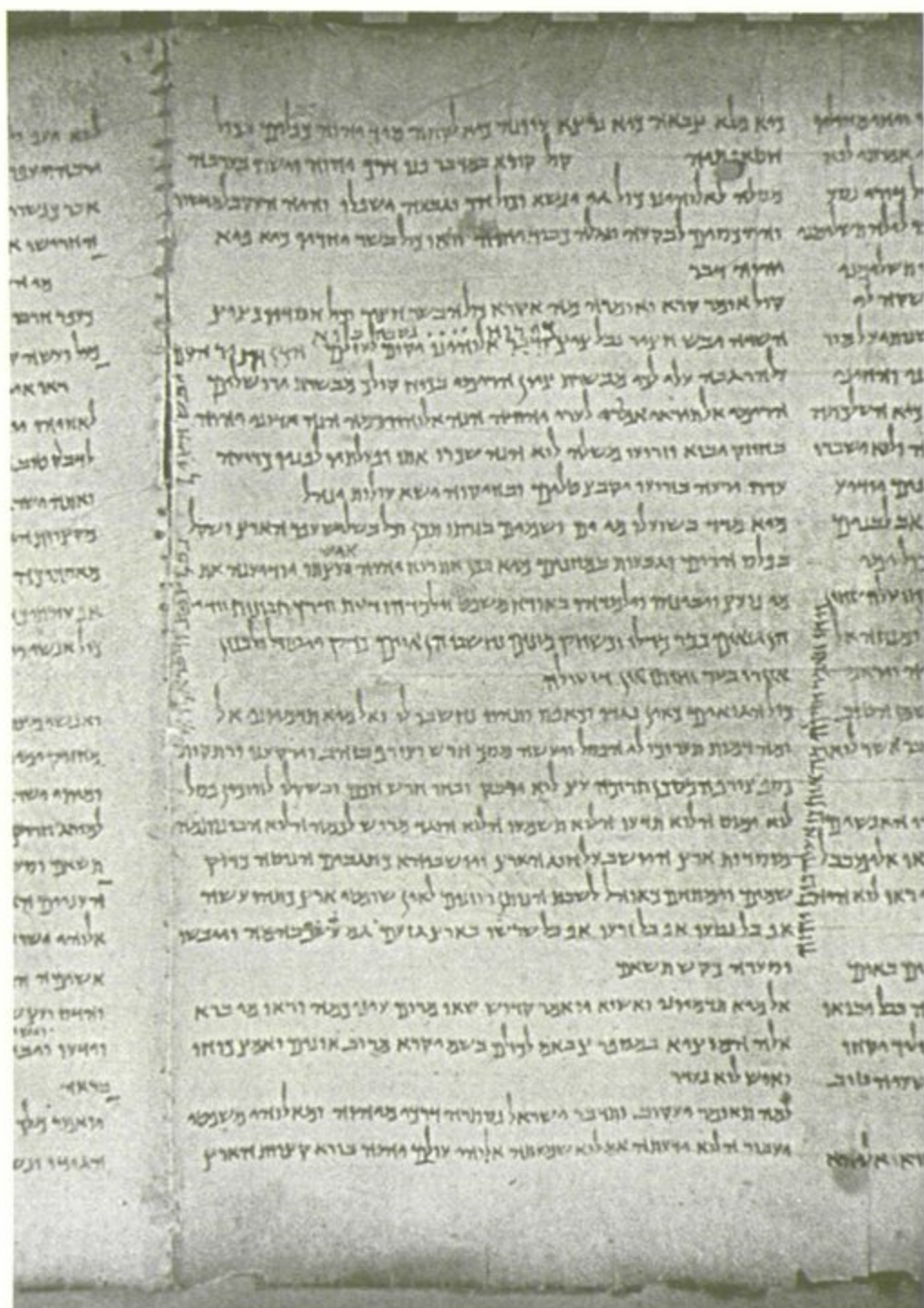
אפשרות אחרת נעוצה באופי המיוחד של הספרות האפוקליפטית: המחבר שם כפיה של הדמות ההיסטורית נבואות לעתיד, המכוונות לתקופת המחבר. במסגרת נבואות אלו מנבאים גיבורי הספרים אירועים היסטוריים, אשר את רובם אנו מכירים ממקורות אחרים. על-מנת שיזהה הקורא את תקופתו הוא, סוקר ה'נביא' את תולדות העם. הקורא מזהה את רוב האירועים כעבר המוכר לו, ומכך הוא אמור להסיק, שגם החלק הקטן הנותר בסוף הנבואה ודאי יתגשם. המשך הנבואה מעבר לימי המחבר הוא בדרך-כלל בדיוני, ומתאר את ישועת האל ואת שלבי הגאולה. כאן אפוא הנקודה המאפשרת במידת-מה לקבוע את זמנו של המחבר.

אולם גם בדרך הזאת נתקלים בקשיים. מדי פעם ניתנות הסקירות ההיסטוריות בצמצום ותוך כדי שימוש בסמלים. אנשים ואירועים אינם נקראים בשמותיהם ההיסטוריים, ועל-כן אפשר לפרש כמה מן האירועים הנזכרים בזיקה לאירועים היסטוריים שונים. אך אלה האמצעים העומדים לרשותנו לתיארוך הספרים החיצוניים. כמעט שלא ניתן ללמוד את זמנם של הספרים החיצוניים על בסיס גילם של כתבי-היד שהשתמרו, שהרי כתבי-היד העתיק ביותר של ספר ישעיהו הוא, כידוע, מספרי כת מדבר-יהודה, דהיינו כ-700 שנה לאחר תקופת פעולתו של הנביא. האפשרות היחידה לקבוע את זמן חיבורם של ספרים חיצוניים היא אפוא הנסיון לשלב אותם בהתפתחות המחשבה ולפרש את הרמזים ההיסטוריים המעטים הקיימים בהם.

ספרים חיצוניים מתקופת החשמונאים

על בסיס דרכי המחקר הללו, נחשבים כמה ספרים חיצוניים כקשורים לתקופת החשמונאים (ולא נדון כאן בכתבי כת מדבר-יהודה, הדורשים דיון נפרד).

ספר היובלות. — חיבור זה נכתב סמוך למרד המקבים או בשנים הראשונות לשלטונם. הספר כולו הינו שיכתוב של הסיפור המקראי החל מבראשית א ועד שמות יב. על-פי צו האל, מכתוב מלאך-הפנים למשה את תוכן הספר. מדי פעם מזכיר המלאך את 'התורה הראשונה', שמשם כבר קיבלה. לפי לוח השמש המיוחד לספר היובלות, לכת מדבר-



מגילת ישעיהו שנתגלתה בקומראן

יהודה ולחלקים מספר חנוך הראשון, מתוארכת התגלות זו למחרת חג השבועות. ייתכן, שלפנינו העדות הראשונה לקשר בין מתן תורה בהר-סיני ובין חג השבועות עצמו. כמו-כן מופיעה כאן לראשונה התפיסה של התגלות כפולה בעת מתן תורה: התורה הראשונה וספר היוכלות עצמו.

המחבר משלב בסיפורי האבות מספר הלכות והרחבות אחרות, המעידות על כוונתו. כך, למשל, נאמר שהאל ברא בששת ימי בראשית כ"ב מעשים, וביום השביעי שבת עם כל המלאכים. וכן ישמרו בני הדור הכ"ב (הוא יעקב לפי המקרא) את השבת (ב, כא-כג; בעל הספר כבר מכיר את האיסור על הכנת מאכלים בשבת וכן את האיסור על הוצאה והכנסה מרשות לרשות). הלכות אלה הן חלק מסיפור הבריאה (ב, כט-ל). המצווה בדבר טומאת היולדת במשך ארבעים או שמונים יום אחרי הלידה (ויקרא יב) נאמרת כבר לגבי אדם הראשון וחווה בקשר להעברתם לגן-עדן (ג, ט ואילך). מכך שהאל עצמו טורח להלביש את אדם וחווה בשעת גירושם מן הגן, לומד המחבר את קדמות האיסור על ההופעה בעירום (ג, כא-לא). כבר בפתח סיפור המבול נזכר יום הכיפורים (ה, יח). הברית בין האל ובין נח היא הדגם לברית בין האל ובין העם בהר סיני (ו, יא-יג), וכבר נח הכיר את שני קרבנות התמיד. בזמנו ניתנו החגים על-פי לוח השמש (ו, יז-כב), אך הדורות המאוחרים שכחו את פרטי הלוח. נח שומר על טעם רבעי ועל ערלה כאשר הוא שותל את הגפן (ז, א, לו-לט). אברהם מתואר כאידיאל הדתי: הוא למד את ספרי הקדמונים בעברית (יב, א, כז) ושרף את מקדש האלילים באור כשדים (יב, יב). הסיפור הקצר שלהלן יכול להאיר על תקופתו של המחבר: כאשר אברהם שואל את תרח אביו למה יש לעבוד את הפסלים, שהרי אין ביכולתם להושיע, עונה לו תרח: 'ידעתי, אך מה אעשה בעם הזה אשר ציווה עלי לשרת בפניהם [כלומר בפני הפסלים] ואם אומר להם את האמת הם יהרגוני... שתוק, בני, פן יהרגוך' (יב, ו-ז). על התשובה הסלחנית של תרח עונה אברהם במרד, כלומר בשריפת הפסלים. בהמשך הספר המחבר ממשיך לשלב בסיפורי האבות מצוות הנזכרות בקובצי הדינים בתורה.

שאלתו של אברהם ותשובתו של תרח מתאימות לתקופה שלפני המרד נגד אנטיוכוס. אך בקטע אחר מכניס המחבר אפוקליפסה קטנה (כג), ובה אין רמז לטיהור בית-המקדש ולאירועים בשיא המלחמה. על-כן חוקרים אחדים מתארכים את ספר היוכלות לפני שנת 167 לפנה"ס, אך אפשר גם להניח שהאפוקליפסה הקטנה היתה קיימת עוד לפני כתיבת הספר, והיא הועתקה על-ידי המחבר ושולבה בספרו.

נראה שתיאור התקופה המתוארת על-ידי המחבר חשוב יותר מקביעת שנת חיבורו המדויקת. פעם אחר פעם מודגש בספר היוכלות האיסור על עבודה זרה, וכבר בפתח הספר אומר האל בעצמו למשה: 'וגם את אלה המבקשים את התורה ירדפו'. המשפט נמצא בתוך סדרה של טענות, שמרכיביה נלקחו מן המקרא (למשל, דברי הימים ב, לו, במיוחד טו-טז), אך במקרא לא נזכרו 'המבקשים את התורה'. אנשים אלה מתאימים לאידיאל של אברהם הלומד את ספרי הקדמונים. אפשר להניח, על יסוד הפולמוסים השונים בספר היוכלות, שהמתנגדים אינם רק הגויים, אלא גם יריבים בתוך עם ישראל. אין פלא אפוא, שבתיאור מצוות ברית המילה שניתנה לאברהם, נזכרים אנשים שאינם מקיימים את המצווה, ואף כאלה המנסים להחזיר את ערלתם (טו, כו ואילך); אלה אינם עוד מבני ברית.

בעל הספר מגיב על המגמות הדתיות בזמנו לא רק בהדגשה מחודשת של מצוות התורה, אלא אף בשילוב המצוות בסיפור בריאת העולם ובסיפורי האבות; בכך מנסה הוא ללמד, שהתורה היא בסיס הבריאה, ורק מי שחי לפי מצוות התורה יש לו חלק בעולמם של האל ושל המלאכים. יתירה מזו, בני אברהם, בני יצחק ובני יעקב מתנהגים כמו אבותיהם, כלומר שומרים את המצוות האלה. מי שאינו שותף לקיום מצוות באופן הזה, כך ניתן להניח, אינו מצאצאיהם האמיתיים של אבות אלה. אך בעל הספר אינו מסיק מכאן את המסקנה הנועזת, שרק אדם המקיים את מצוות האבות ייחשב ככנס, בין אם הוא אכן מבני ישראל ובין אם לאו. מסקנה זו מאפיינת מחשבה דתית הרבה יותר מאוחרת. הספר לא נכלל בין כתבי הקודש, בין השאר, כנראה, משום שחלקים מסוימים שלו מעוררים קשיים: לוח השמש עומד בסתירה ללוח הירח, והלכות רבות שונות בפרטיהן מהצגתן בספרות חז"ל. אנשי כת מדבר־יהודה העריכו את הספר והעתיקו אותו מספר פעמים. היות והכנסייה האתיופית מחזיקה בו כחלק מן 'הברית הישנה', יש להניח שהספר היה קיים בנוסח יווני בידי המיסיונרים באתיופיה, ונוסח זה היה הבסיס לנוסח האתיופי.



ספר היובלים בנוסחו האתיופי

ספר חנוך א. — חלקים אחדים מחיבור זה שייכים כנראה לתקופת המקבים, והוא הדין באשר לחזון החיות (פה-צ). החזון היה קיים ככל הנראה כחיבור בפני עצמו. הוא מהווה דוגמה ברורה ל'אפוקליפסה היסטורית': תולדות האנושות מתוארות על-פי הרצף המקראי מימי בריאת העולם. האנשים הנזכרים במקרא מופיעים כאן כחיות, מלאכים מופיעים כבני־אדם ומלכים זרים מופיעים כרועי־צאן. מקום מיוחד ניתן לסיפור המבול

וכן לחורבן הבית הראשון. הבית השני אינו נחשב בעיני המחבר: 'וכל הלחם [הכוונה ללחם הפנים] היה טמא' (פט, עג). נראה, שהקטע הבא מתכוון אל יהודים שהתחתנו עם בני זוג לא-יהודים. בני ישראל, בשלב זה, הם כבשים. הכבשים סובלים מאוד עד שלאחד הטלאים הצעירים צומחת קרן גדולה. מתואר הסכסוך עם הכבשים, שאינם שומעים לצעקות האזהרה של הטלאים. סופר שמיימי (כנראה מלאך) מלמד את הטלה החזק, אך לבסוף אדון הכבשים מתערב בעצמו; האל בא לדין. הוא מוסר לטלה את החרב שבעזרתה הצעירים משתחררים מחיות הטרף, ולבסוף האל שופט את כולם. בהמשך מתוארת הגאולה, המקדש החדש, הזמן ללא חרב וכיוצא באלה.

הסיפור נראה בעינינו גרוטסקי, כי גיבוריו רובם חיות או רועי חיות, אך בסימבוליקה הזאת השתמש כבר הנביא יחזקאל (לד). השאלה הקשה שמתעוררת היא מיהו הטלה הצעיר החזק. חוקרים אחדים זיהו אותו עם יהודה המקבי, וזהו עדיין הפירוש הסביר ביותר.

חזון אחר, חזון עשרת השבועות (צג; צא, יב-יז), נחשב כאפוקליפסה הקודמת לחזון החיות, אך קביעת תקופת המחבר קשה כאן עוד יותר. תולדות העולם מתחלקות לעשרה שבועות. המחבר עובר במהרה מן השבוע הראשון עד לשבוע השמיני. בסוף השבוע השביעי אנו מזהים את חורבן הבית הראשון, ובסמוך נאמר שהאל יבחר את הצדיקים. בשבוע השמיני מתקיים המשפט הראשון, בתשיעי המשפט של כל העולם כולו, ואילו בעשירי נבראים שמים חדשים ומסתיים הזמן. אין כאן רמזים ברורים לא לתקופת המחבר וגם לא למעבר בין סקירת ההיסטוריה לתיאור העתיד.

כמה פרקים בסוף ספר חנוך (צה-קה) נחשבים על-ידי אחדים כחיבור מן התקופה החשמונאית, אך אין זאת אלא השערה. הטקסט מביא אוסף של אזהרות לרשעים, הנחיות מוסריות וכדומה.

צוואת משה. — צורתו הסופית של ספר זה נתגבשה במאה הראשונה לספירה, אך ישנן השערות שהחיבור המאוחר מבוסס על חיבור מתקופת החשמונאים. קביעת התאריך קשה. שכן הרמזים לאירועי הזמן אינם ברורים, ועל-כן הגיעו חוקרים להשערות מהשערות שונות בדבר זמן חיבורו של הספר. בעברית הספר ידוע בשם 'עליית משה', וכן הוא נקרא במספר מהדורות עתיקות. במחקר החדש התקבל השם 'צוואת משה', ועל-פי הטקסט שהגיע לידינו, זהו השם המתאים יותר. החיבור ידוע מכתב-יד לטיני אחד ויחיד, אולם נראה שכתב-יד זה אינו שלם. הטקסט הלטיני הוא תרגום מילולי מאוד מן היוונית, אך הנוסח היווני היה כנראה בסגנון תרגום השבעים, ומכאן ההנחה שהחיבור נכתב במקורו בעברית.

תוכן הספר הוא נאום הפרידה של משה באוזני יהושע בן נון. מנהיג העם מתאר ליורשו את עתיד העם עד לגאולה באחרית הימים. הסכימה הבסיסית היא זו של ספר דברים וספר שופטים: חטא העם, עונש אלוהי, תשובת העם והישועה האלוהית. כך מתוארים כיבוש הארץ, תקופת הבית הראשון, עבודת האלילים של העם (השווה: דברים לב, יז), חורבן הבית וגלות בבל (א-ד). בפרק ה מתחיל תיאור תקופת הבית השני, ושוב מתוארת עבודת האלילים בידי עם ישראל, טומאת המקדש ושירות כוהני של אנשים אשר אינם מזרע

אהרון אלא בני עבדים הם (ה, ד). מלכים זוכים בתפקיד הכוהן הגדול (ו, א — רמז לבית חשמונאי) ובעקבותם יבוא מלך רשע שימלוך 34 שנה (המלך מזוהה בדרך-כלל עם הורדוס הגדול בגלל אורך תקופת שלטונו — 34 שנה. ו, ו). אחרי תקופת שלטון קצרה של בני המלך הרשע מתואר כיבוש הארץ בידי מלך מן המערב (כנראה הרומאים), ופועלו של וארוס מוזכר בקצרה (השווה יוסף בן-מתתיהו, קדמוניות, יז, 295 ואילך). בפרק ז חוזר הסיפור לפתע לתקופת החשמונאים, והרמזים לאירועי הזמן מתייחסים לתקופתו של אנטיוכוס הרביעי. רדיפתו את היהודים מביאה לקבלת המוות על-ידי בן לוי בשם טאקסו ובניו (ז-ט), ובעקבות אירוע זה יתערב האל בעזרת שליחו ויביא לגאולה הסופית. ובכך מגיעה המחשבה הדתית בחיבור קצר זה לשיאה.

כבר בתחילת הגאולה ינצח האל את השטן, הרשע ייעלם (י, א). מלבד שלשלת אסונות-טבע האופייניים לתיאורים כאלה, מוסיף המחבר, שהאל ישפוט את הגויים וישמיד את כל הפסילים, בעוד ישראל יעלה אל עולם הכוכבים ויביט משם למטה על האדמה (י, ז-י). המחבר יודע שיש יהודים חוטאים, אך האל לא יעזוב אותם (יב, יא-יג). כאן נגמר הטקסט הקטוע. ייתכן, שבהמשך סופר על עלייתו של משה, ומכאן שמו של החיבור; אלא שבתקופה ההיא היו הרבה ספרים בשמו של משה, ואין ודאות שהחיבור המכונה 'עליית משה' הוא הצוואה שלפנינו.

ספר יהודית. — בשל הרמזים הרבים הקיימים בו למלכות פרס מזה ולתקופת החשמונאים מזה, נחלקו החוקרים בשאלת זמנו של ספר יהודית. פרופ' גרינץ ניסה לשייכו לתקופה הפרסית, אך רוב החוקרים רואים בו חיבור מהתקופה החשמונאית, ומקצתם סבורים שהחיבור המאוחר מבוסס על מקור מן התקופה הפרסית.

העלילה מתרחשת בימי נבוכדנצר (השווה ספר דניאל, במיוחד פרק ד). המלך יוצא למלחמה נגד עמי החסות אשר לא השתתפו במלחמה קודמת. במובן מסוים משמש המלך הבבלי שוב כדוגמת המלך היהיר השם את עצמו לאלוהים, לכן יחרימו חייליו את פסילי העמים הכבושים. כאשר המצביא הולופרנס מגיע לישראל, מזהיר אותו עמוני אחד מפני מלחמה נגד אלוהי יעקב, אך הוא לועג לאזהרות אלה. כאן בא הסיפור המפורסם על האלמנה יהודית, אשר נכנסה למחנה האויב, ומאחר שהולופרנס מתאהב בה, היא מעמידה פנים כאילו היא מוכנה להשיב לו אהבה, אך כשהוא נרדם שיכור, היא כורתת את ראשו ונמלטת. הסיפור נגמר בנצחון ישראל ובהלל לאלוהים אשר הושיע את עמו.

כל העלילה מתייחסת מדי פעם למקרא (הדמיון לדמותן של יעל ואסתר המלכה), אך מתווספים לסיפור אלמנטים הלניסטיים. לכן ראו בהולופרנס סמל לניקנור, וקיים דמיון גם בין נסיבות מותם של השניים (מקבים ב טו, במיוחד לה-לו). על-כל-פנים, לפנינו יצירה ספרותית המשתמשת באלמנטים פסאודו-היסטוריים כדי לתאר את העימות בין אלוהי ישראל ובין מלך יהיר מקרב הגויים.



G.W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*, London 1981.

M.E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, II/1)*, Assen-Philadelphia 1984.

ההלכה בתקופה החשמונאית

יהודה שיפמן

בעיית הרצף בתולדות ההלכה

העיון בתנ"ך ובספרות חז"ל, מעמיד בפנינו שאלה חשובה: כיצד התפתחה ההלכה מהדינים המופיעים בתורה ועד למשנה ולתלמוד? שאלה זו העסיקה כבר את החכמים בתקופת המשנה והתלמוד, ולדעתם, מסורת בעל־פה שבסיסה בהתגלות ה' בסיני, היא שהביאה ליצירת ההלכה, אותה כינו 'תורה שבעל־פה'. תורה זאת היא החוליה שקישרה בין התנ"ך לבין המשנה והתלמוד.

זוהי תמונה פשטנית מדי, כפי שידוע לנו ממקורות העומדים לפנינו היום. התפתחות ההלכה בתקופת בית־שני, ובמיוחד בימי החשמונאים, היתה תוצאת תהליכים היסטוריים מסובכים. כפי שנראה להלן, מספר גירסאות של ההלכה התחרו זו בזו בתקופה הנדונה, ורק לקראת החורבן ניצחה סופית ההלכה הפרושית את יריביה. ננסה כאן לסקור את המערכות ההלכתיות השונות שהיו קיימות בזמן ההוא ואת היחסים ביניהן.

המקורות

מעט מאוד מקורות הלכתיים עומדים לרשותנו מסוף תקופת המקרא ועד למרד החשמונאים. לפיכך, אף־על־פי שניתן לעקוב אחר תולדות התפתחותם של המשפטים והדינים בתוך המקרא, כמעט שאין בידנו ודאות בנושאים הלכתיים מסוף המאה החמישית לפנה"ס ועד לכיבוש ארץ־ישראל בידי הסלווקים ב־200 לפנה"ס בקירוב. ספרות חז"ל מציינת את אנשי כנסת הגדולה שחיו בזמן עזרא ונחמיה והמשיכו בפעולתם עד לימי שמעון הצדיק, שהיה מן האחרונים שבהם, קרוב ל־200 לפנה"ס. לאחר־מכן, בשנים שלפני המרד החשמונאי, נזכרים הזוגות, חכמי הפרושים, שלדעת חז"ל הנהיגו את העם בענייני הלכה.

כשמתקרבים לתקופת החשמונאים, המצב בנוגע למקורות ההלכתיים משתנה לגמרי. פתאום נתקלים אנו באוספים של הלכות בעניינים שונים. אולם להפתעתנו, מקורות אלו נובעים מכתות וזרמים שונים, אשר אינם מייצגים את עמדות הפרושים והתנאים, אשר דעתם נתקבלה לאחר חורבן בית־שני. רק במקורות מאוחרים יותר, כדוגמת חיבוריו של יוסף בן־מתתיהו, ישנם תיאורים המצביעים על הלכות הפרושים בתקופה זו. למרות זאת,

נראה שאפשר לשחזר תמונה כמעט שלמה של ההלכה בתקופת החשמונאים, בכל גווניה וגירסותיה, על-פי המקורות שבידנו.

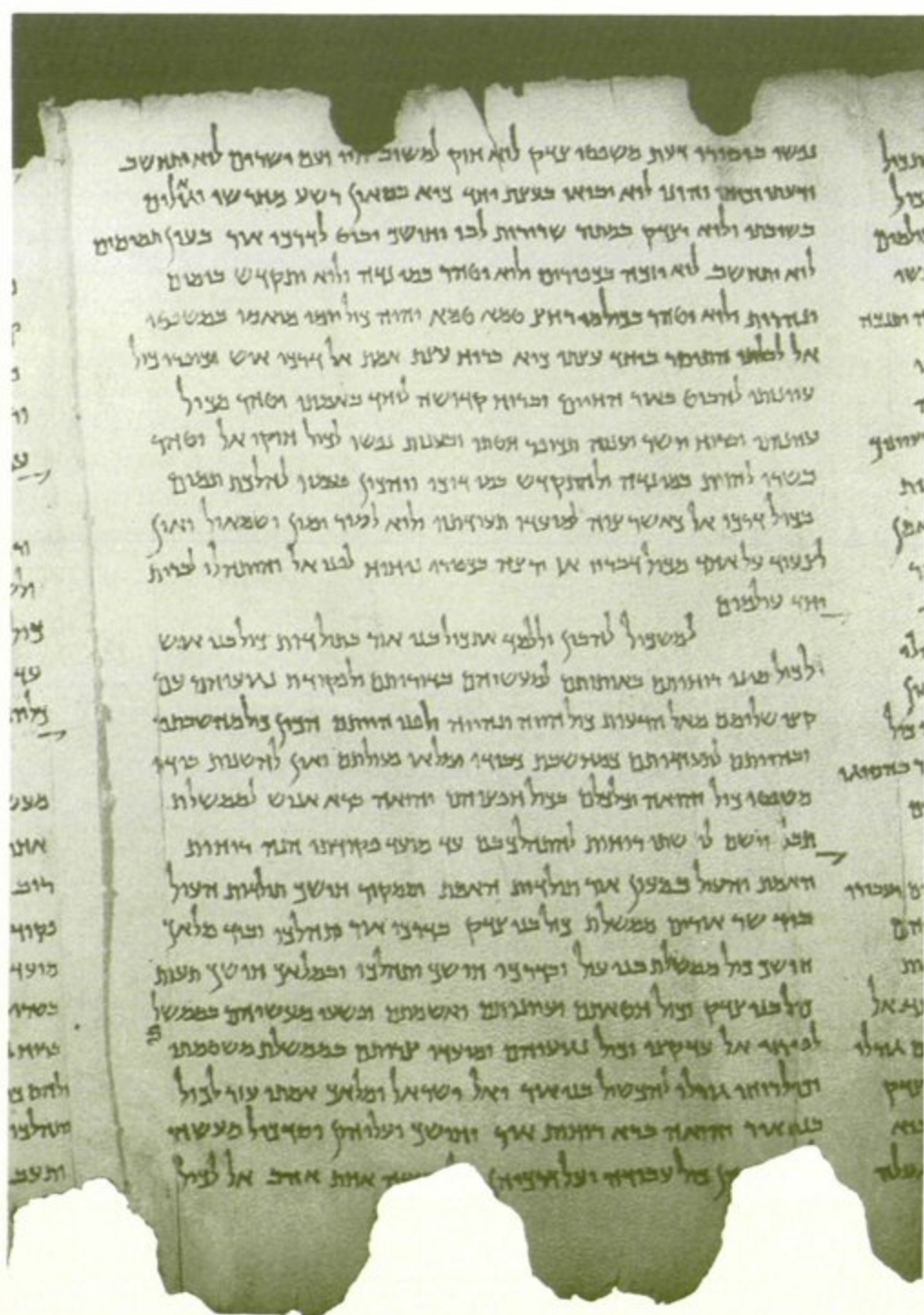
תקופה זו היתה כמעט בלתי-ידועה לפני שפנו היהודים בתקופת הרנסאנס לכתבי יוסף בן-מתתיהו ולספרים החיצוניים. בהרצאתו ההיסטורית של יוסף בן-מתתיהו מצאו את סקירת התורה, והלכותיה והפניותיו להלכות וקראו את תיאוריו על הכתות בתקופה החשמונאית — הפרושים, הצדוקים והאיסיים. תיאורים אלו הצביעו על מספר מחלוקות הלכתיות, שאפיינו את הקבוצות האלו ואת גישותיהם ליהדות. הם פגשו גם את הספרים החיצוניים, שרובם תוארכו לתקופה זאת. במיוחד ראוי לציין את ספרי מקבים א-ב, שבהם ישנו פה ושם מידע הלכתי. במאה הי"ז התחילו להגיע לאירופה ספרים חיצוניים נוספים (פסאודואפיגרפה) שהחשוב מביניהם לענייננו הוא ספר היוכלים, שנתגלה בחלקו במקורו העברי בקומראן.



שלמה זלמן שכטר בוחן כתבים מן הגניזה הקהירית, 1896

בסוף המאה שעברה הגיעו לידיו של ש"ז שכטר דפים אחדים של טקסט, המכונה ספר ברית דמשק. גילוייו של טקסט זה קדם לתגלית הארכיאולוגית החשובה ביותר בימינו — מגילות מדבר-יהודה. עם גילוי המגילות בקומראן נודעו מספר רב של חיבורים העוסקים בהלכה, רובם מהתקופה החשמונאית. בינם היו עותקים של ספר ברית דמשק, האזכורים ההלכתיים במגילת סרך היחד, הלכה משיחית במגילת מלחמת בני אור בכני חושך ובמגילת סרך העדה, מגילת המקדש והחיבור מקצת ממעשי התורה, טקסט שכבר הביא למהפכה בחקר תולדות כת מדבר-יהודה ובמחקר תולדות ההלכה.¹

רוב המקורות האלו נתחברו בצורתם הסופית בתקופת החשמונאים, אולם, חלק מהם מספקים לנו את הרקע הקדם-חשמונאי. יחד עם המידע שלמדנו מספרות חז"ל, ניתן כיום לשחזר הרבה מתולדות ההלכה בתקופה זאת, ואף יותר חשוב מכך – את התפקיד המרכזי שהיה להלכה בהתפתחויות שעברו על עם ישראל ועל דת ישראל בתקופה חשובה זו.



מגילת 'סרך היחד' שנתגלתה בקומראן

הרקע

השנים האחרונות לפני מרד החשמונאים היו תקופה שבה התרחש תהליך של התיוונות במגזרים מסוימים באוכלוסיה היהודית בארץ-ישראל. בתגובה לכך, חיבר בעל ספר היובלים את ספרו, שבו הוא חזר על תולדות האבות וקשר אותם לקיום מצוות, כפי שהוא הבין אותן. כך, לדוגמה, הוא כותב על אברהם:

ויעש חג שמחה גדולה כחדש ההוא שבעת ימים... ויבן סוכות... ובשבעת הימים האלה יקריב אברהם מדי יום ביומו על המזבח עולה לה'... ויעש כן חג שבעה ימים וישמח... ויברך את בוראו... ויקרא את שם החג ההוא חג ה' שמחה... על כן הוקם בלחות השמים על ישראל כי יהיו עושים את חג הסוכות שבעת ימים בשמחה כחדש השביעי... בכל שנה ושנה... וישבו בסכות ושמחו כתרסים על ראשם ולקחו ענף עץ עבות וערבי נחל (יובלים טז, כ-כט).

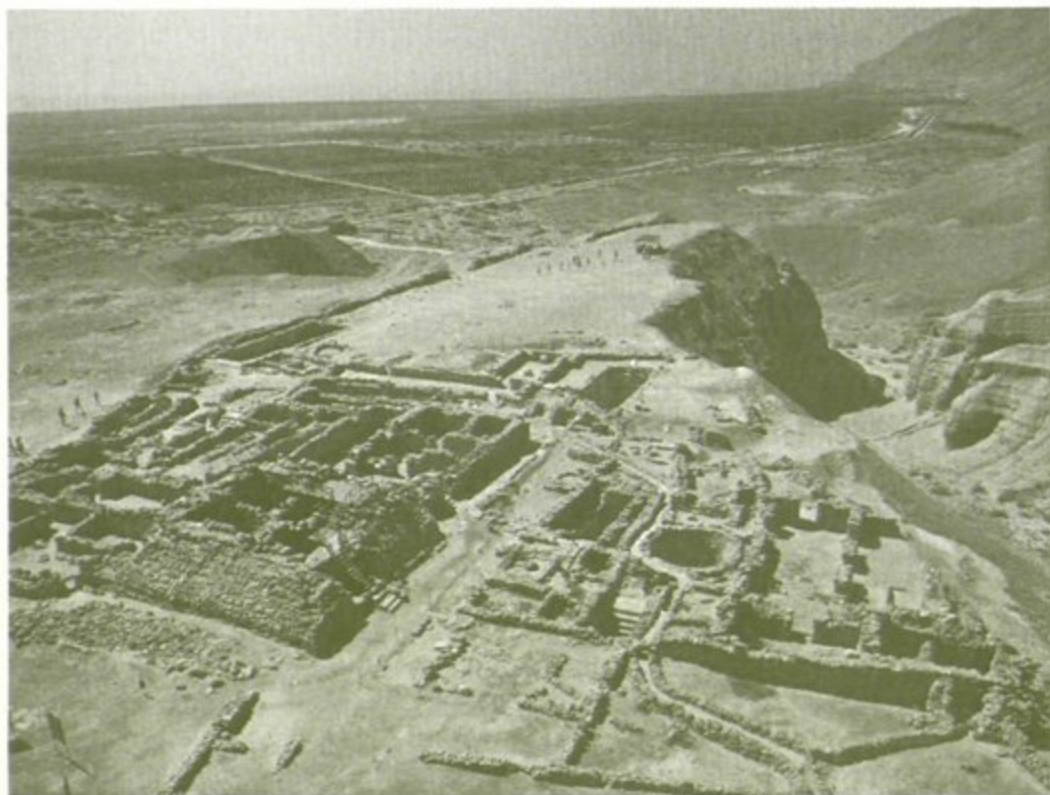
אפשר להצביע על קיצוניותו ההלכתית של מחבר ספר היובלים, אשר דרש, לדוגמה, עונש מוות על כל עבירה בהלכות שבת. כך, למשל, הוא כותב בענייני שבת:

והאיש אשר יעשה בו כל מלאכה יומת וכל איש אשר יחלל את היום הזה ואשר ישכב עם אשה ואשר ידבר דבר לעשות בו ולצאת בו לדרך וכל משא ומתן והשוואב בו מים אשר לא הכין לו ביום הששי ואשר ישא כל משא להוציא מאהלו או מביתו ומת (יובלים ג, ח).

דומה שספר זה שייך לזרם ההלכתי הצדוקי-כוהני, שעליו נרחיב את הדיבור להלן. כך אפשר להסביר את קביעתו, שרק בן עשרים שנה חייב באכילת קרבן פסח (יובלים מט, יז), קביעה המופיעה גם במגילת המקדש, יז, ח. לענייננו, העיקר הוא שספר היובלים מצביע על כך, שכבר בתקופה הקדם-חשמונאית היו יהודים ששמרו על ההלכה הכוהנית בקפדנות.

אחת המחלוקות החשובות ביותר באותה עת היתה סביב סידור עניין הלוח. מחבר ספר היובלים, כמו בעל ספר חנוך (א) ואחריהם כת מדבר-יהודה, נקטו בלוח המבוסס על שנים וחודשים שמשניים, בזמן שהיהדות הפרושית נקטה בלוח המתחשב גם בלבנה וגם בחמה על-ידי עיבור השנה. לפי הלוח של ספרי חנוך, היובלים וקומראן, חג השבועות חל תמיד ביום ראשון, כיוון שספירת העומר התחילה בשבת שלאחר אחרון של פסח. ברור לאור המגילות, שנגד לוח זה של הבייתוסים, כת קרובה לצדוקים, התפלמסו התנאים, וכנראה הפרושים לפניהם.²

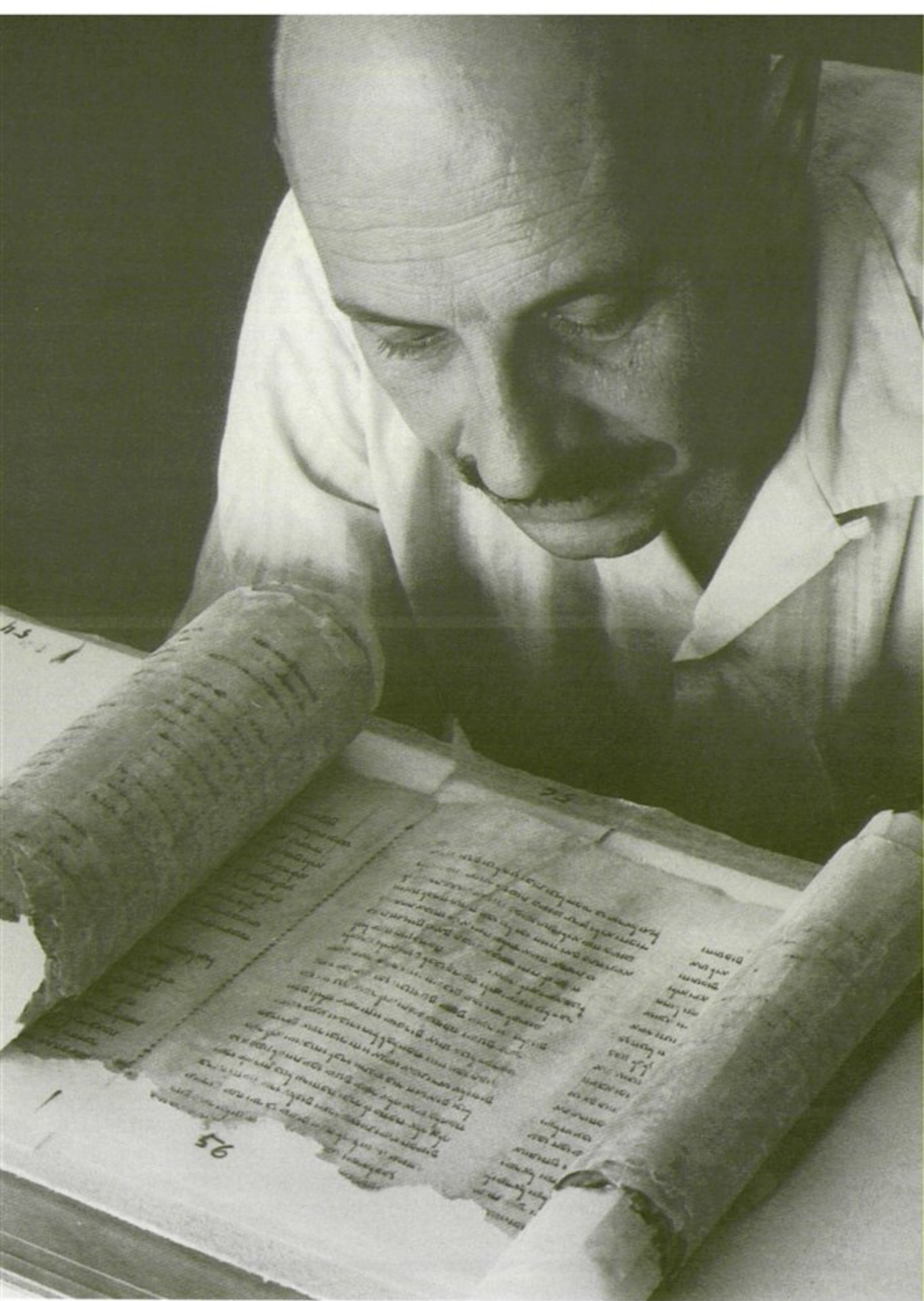
יש להדגיש, שלדעתו של בעל ספר היובלים, כפי שראינו ביחס לחג הסוכות, כל המצוות וההלכות מקורן לא רק בתורה, אלא הם נתקיימו כבר על-ידי האבות לפני מתן תורה. דעה זו מצויה גם בספרות חז"ל מאוחר יותר (הוספה בסוף משנה קידושין, ד, יד ובמקבילות). אפשר להסביר בקלות איך מצא ספר זה את מקומו בספרות כת מדבר-יהודה, שכן המגילות שנתגלו בקומראן, הינן ספרייה של טקסטים שקיבצה הכת המכונה כת קומראן, ורק חלק מהחיבורים שנתגלו במקום נתחבר על ידם. את החיבורים הללו ניתן לכנות 'חיבורים כתתיים'. באשר לספר היובלים, דומה שלאחר שהגיעו לידיהם עותקים של חיבור זה, אנשי קומראן ראו בו חלק מספרות ההלכה. אין ספק, שההלכה המתועדת בספר השפיעה על אנשי קומראן במידה מסוימת.



חורבת קומראן, מבט כללי מהאוויר

בצד חיבור זה, ישנם לפחות שני טקסטים אחרים המעידים על אותו זרם הלכתי שהתפתח עוד לפני מרד החשמונאים. אבל בחיבורים אלה העניין הרבה יותר מסובך. המדובר במגילות שנתחברו סופית אחרי המרד החשמונאי, שבהן שקועים מקורות ספרותיים ורעיוניים שקדמו למרד. הטקסט הראשון מסוג זה הוא מגילת המקדש, אחת מהמגילות הארוכות ביותר שנתגלו בקומראן. אמנם חיבור זה נערך בתקופה החשמונאית, אך אין ספק שעמדו לפני מחברו-עורכו מספר מקורות בענייני טומאה וטהרה, לוח וחגים, ששיקפו את הזרם הצדוקי-כוהני. מקורות אלו, כשקוראים אותם מחוץ להקשרם במגילה השלמה, מעידים לא רק על עצם קיום הרבה מן ההלכות האלו כבר לפני תקופת החשמונאים, אלא גם על שיטה פרשנית, שהיתה כנראה שיטתם של הצדוקים. שיטה זאת למדה את ההלכות והדינים ממדרשי הלכה, אך עמדה על כך שפירושים אלו לא יחרגו מפשוטו של מקרא.

ניתן להצביע על אוסף הלכות טומאה וטהרה המופיע במגילת המקדש, שלכל הדעות מקורו בחיבור הקדום לה. בין ההלכות המופיעות בחיבור זה ישנן מספר הלכות הדוחות את העקרון הפרושי המכונה 'טבול יום'. לפי שיטת הפרושים, מותר היה לטמא-מת, אחרי טקסי הטהרתו ביום השביעי, עוד לפני 'הערב שמשו', דהיינו שקיעת החמה, לאכול



פרופ' יגאל ידין מעיין במגילת המקדש שנחקרה ופורסמה על ידו

מעשר שני. לעומת זאת, קובעת מגילת המקדש בענייני טומאת מת: 'וביום השביעי יזו שנית וירחצו ויכבסו בגדיהמה וכליהמה ויטהרו לערב מהמת לגעת בכל טהרתמה' (מגילת המקדש מט, יט-כא). כלומר, לשיטת המגילה, רק אחרי השקיעה מותר היה לטמאים לאכול מאכלים טהורים. דחיית המושג של 'טבול יום' היה טיפוסי להלכה הצדוקית, וסביר להניח, ובמיוחד לאור המקבילות ב'מקצת מעשי התורה' שבהן נדון להלן, שזו דוגמה מובהקת להלכה כוהנית שהיתה קיימת כבר לפני מרד החשמונאים.

חשוב מאוד לענייננו טקסט שנתפרסם לראשונה רק ב-1984, 'האיגרת ההלכתית' הנקראת 'מקצת מעשי התורה'.³ על חשיבותה המיוחדת נעמוד להלן, אולם כאן ראוי לציין, שהרבה מההלכות הרשומות בה, המחמירות בענייני טומאה וטהרה וקרבנות, משקפות אף הן את הזרם הזה. אחת הכוללות ביותר שבהן היא דין הניצוק: 'ואף על המוצקות אנחנו אומרים שהם שאין בהם טהרה, ואף המוצקות אינם מבדילות בין הטמא לטהור. כי לחת המוצקות והמקבל מהמה כהם לחת אחת' (מקצת מעשי התורה ב, נה-נח). דין זה נוגע לשפיכת נוזלים מכלי טהור לכלי טמא. מחברי המגילה, שהלכו לפי דעת הצדוקים, סברו שאם שופכים מכלי טהור לכלי טמא, טומאת הכלי עולה למעלה ומטמאת את הכלי הראשון על-ידי חיבור הנוזל (ה'לחה'). לעומתם סברו יריביהם, כמו הפרושים (משנה, ידים ד, ז), כי טומאה אינה עוברת בניגוד לכיוון שפיכת הנוזל. אין ספק, שטקסט זה מוסר על מחלוקת פרושית-צדוקית עתיקה, שכבר היתה קיימת לפני מרד החשמונאים.

אף-על-פי שמתקופה זו, ערב מרד החשמונאים, יש לנו רק טקסטים המשקפים את הזרם הצדוקי-כוהני, אין ספק שלפחות חלק מההלכות הפרושיות המהוות בסיס למסורת חז"ל כבר היו קיימות לפני המרד. עובדה זאת מוכחת על-ידי הפולמוסים האנטי-פרושיים שנמצאו במקורות מגילת המקדש וב'מקצת מעשי התורה'. בהם נתקלים אנו בפולמוסים נגד הלכות המוכרות לנו ממקורות מאוחרים יותר, המעידים או על הפרושים עצמם או על התנאים. פולמוסים אלו מוכיחים, שאכן הרבה מן ההלכות האלה כבר היו קיימות לפני מרד החשמונאים.

המרד

בספרי מקבים מופיעים מספר אזכורים הנוגעים לענייני הלכה. מתוך הסיפור במקבים ב, י, ו-ח ניתן ללמוד על אופן חגיגת חג הסוכות בתקופת המרד: 'ויחגו את שמונת הימים בשמחה כחג הסוכות... בענפי עץ עבות ובענפי הדר ובכפות תמרים בידיהם הודו לאשר הצליח בידם לטהר את מכונו'. לפי תיאור זה, יש לקחת בסוכות לולבים ואתרוגים. לאור העובדה שבנחמיה ח, טו, יז פירשו את הצו בויקרא כג, מ אחרת, דהיינו כמצביע על אופן בניית הסוכה, הרי חשוב להדגיש שמחבר ספר מקבים ב הכיר בנטילת לולב ואתרוג בזמן אמירת ההלל.

מסיפורי המרד אנו לומדים גם על הקפדה בשמירת השבת: במקבים ב, ה, כה ואילך מסופר על יהודים שנתפסו בשבת כששבתו ונהרגו; יהודים נמנעו מלרדוף אחרי צבא ניקנור, כי היו צריכים להתכונן לקראת השבת, וחיכו עד לאחר השבת לחלק את השלל

(שם, ח, כה-כח); ועל אנשי יהודה המכבי מסופר שהטהרו לכבוד השבת כמנהגם (שם, טו, א).

בנושא אחד תרם אף המרד עצמו לתולדות ההלכה. בתחילת הרדיפות מסרו חסידים אחדים את נפשם על-מנת שלא לחלל את השבת בפעולות הגנה (מקבים א, ב, כט-לז; מקבים ב, ו, יא). החשמונאים קבעו, שלפי ההלכה מותר להילחם בשבת לצורכי הגנה: 'ויועצו ביום ההוא לאמר: כל אדם אשר יבוא עלינו למלחמה ביום השבת נלחם בו, ולא נמות כלנו...' (מקבים א, ב, מא).⁴ יש הרואים בתיאור זה לא רק פסק-הלכה לגבי לחימה בשבת, אלא אף את מקור הרעיון שפיקוח נפש דוחה את איסורי השבת. רעיון כזה היה קיים גם בהלכות שבת של כת מדבר-יהודה, לפי נוסח הקטעים שנתגלו בקומראן. ייתכן, שהחסידים ראו בהימנעות מלחימה הגנתית בשבת 'מצוה מן המובחר', ואילו החשמונאים פסקו שאי-לחימה זו הינה בניגוד לכלל של פיקוח נפש דוחה שבת, שכבר היה קיים.

בעקבות המרד

המרד לא הסתיים בחנוכת בית-המקדש מחדש בידי יהודה המקבי, ב-164 לפנה"ס. עד מהרה מצא עצמו יהודה שוב בהרים וביערות, נלחם נגד כוחות הסלווקים, בזמן שיקים (אלקימוס) משרת בקודש בבית-המקדש, כתמיכת החסידים. יהודה נפל ב-160 לפנה"ס, ויהונתן המשיך את דרכו. בשנת 152 לפנה"ס פנו אליו שני מתחרים סלווקים לעזרה, והוא הצליח לחזור לירושלים כשליט וככוהן גדול.

לאור מגילת 'מקצת מעשי התורה', אפשר לשחזר את ההשלכות ההלכתיות של נצחון זה. המגילה, שנשתמרה בשישה עותקים קטועים, נתחברה בצורת איגרת, שנשלחה ממנהיג כת קומראן אל מנהיגי המימסד בירושלים. באיגרת זאת נרשמו כעשרים ושתיים הלכות, שבהן מחזיקים אנשי הכת בדעות הצדוקים והם מאשימים את יריביהם באהדת העמדה הידועה לנו כפרושית מספרות חז"ל.⁵ נתברר, שמחברי האיגרת, ממיסדי כת קומראן, היו כוהנים מבית צדוק (צדוקים). שפרשו מהמקדש מפני שבמקדש נדרשו לנהוג לפי ההלכה הפרושית. האיגרת מיועדת גם לאחיהם הצדוקים, שנשארו בירושלים והשלימו עם המצב החדש, וגם לכוהן הגדול החשמונאי. לדעתנו, איגרת זאת נתחברה בעקבות מינוי של יהונתן לכוהן גדול. יש לשער שעל מנת לטהר את המקדש מהשפעות ההתייונות, החשמונאים הראשונים שיתפו פעולה עם הפרושים והסכימו לנהל את העבודה במקדש לפי שיטתם. מסיבה זו עזבה קבוצת צדוקים את המקדש, ולאחר נסיון לשכנע את אחיהם ואת השליט החשמונאי לחזור לדרכם, ייסדו את כת קומראן.⁶

תקופת החשמונאים

מן הראוי לשלב הנחות אלו עם המידע שמספק לנו יוסף בן-מתתיהו, מנקודת-ראות מאוחרת. יוסף בן-מתתיהו מדבר על שלוש כתות בתקופה החשמונאית הקדומה — פרושים, צדוקים, ואיסיים (מלחמת היהודים ב, 119-166; קדמוניות, יג, 171-173). רוב ההבדלים בין קבוצות אלו שהוא מונה, הם תיאולוגיים. בקשר להלכה, מסביר יוסף בן-



מקווה טהרה בקומראן

מתתיהו, שהפרושים מסרו מסורות הלכתיות בנוסף לתורה הכתובה, ושהצדוקים התנגדו למסורות אלו. הוא מצביע גם על התמחותם של הפרושים בפרשנות התורה. בקשר לאיסיים הוא מציין את החומרות שנהגו לקיים בענייני הלכה, ובמיוחד בענייני טומאה וטהרה.

רוב החוקרים זיהו את כת קומראן עם כת האיסיים, הידועה לנו מיוסף בן-מתתיהו, פילון ופליניוס. גילוי מגילת 'מקצת מעשי התורה' הביא להערכה מחודשת של תיאוריה זאת. חשוב לזכור, שהמלה 'איסיים' אינה מופיעה בעברית בשום מקום בספרות העתיקה, ושעדיין אין יודעים את פירושה. לדעתנו, המונח 'איסיים' היה שם כללי לקבוצות אחדות, ואפשר שכת קומראן היתה אחת מביניהן. אין פלא אפוא, שקבוצות כאלו גם הן הושפעו במידה רבה על-ידי הזרם ההלכתי של הצדוקים.

חשיבותו של החיבור המכונה 'מקצת מעשי התורה' לתולדות ההלכה היא רבה. ממנו לומדים אנו, שמספר מחלוקות בין הפרושים לצדוקים שהיו ידועות לנו ממקורות חז"ל המאוחרים, אכן נתקיימו כבר בתקופת החשמונאים; ושבתחילת תקופת החשמונאים ניהלו את המקדש לפי שיטת הפרושים, דבר המשתמע מספרות חז"ל, אך לא היתה לכך שום הוכחה לפני גילוי טקסט זה. דוגמה מצוינת לעניין זה היא המחלוקת בקשר לפרה האדומה, הקשורה גם היא לעניין טבול יום שהזכרנו לעיל. 'מקצת מעשי התורה' (ב, יג-יז) קובעת: 'ואף על טהרת פרת החטאת, השוחט אותה והסורף [=השורף] אותה והאוסף את אפרה והמזה את מי החטאת, לכל אלה להעריבות השמש להיות טהורים, בשל שא יהיה [=שהיה] הטהר מזה על הטמה [=הטמא]'. הלכה זאת עומדת בניגוד להלכה המופיעה בדברי חז"ל במשנה, פרה ג, ז, שכנראה מייצגת את העמדה הפרושית (ועיין שם: תוספתא, פרה ט, ז-ח). הפרושים היו מטמאים את שורף הפרה כדי שיוכל להיטהר ולבצע את שריפת הפרה כטבול יום, רק על-מנת להוציא מלבם של הצדוקים שדרשו הערב שמש, כדעת 'מקצת מעשי התורה'. לפי משנה זאת, דעת הפרושים שלטה במקדש, טענה המקבלת תמיכה מהפולמוס הקיים ב'מקצת מעשי התורה' כנגד השיטה הפרושית. מגילה זו היא העדות הקדומה ביותר לקיום המערכת ההלכתית של הפרושים כבר כזמנם של הזוגות הראשונים, זוגות החכמים, הנזכרים במשנה (אבות א, ד-יב; חגיגה ב, ב). ייתכן, שחשוב אף יותר הוא מה שניתן ללמוד מ'מקצת מעשי התורה' על הצדוקים. כאמור, יש בחיבור הזה מספר הלכות הידועות לנו כצדוקיות ממקורות חז"ל. המקבילות בין 'מקצת מעשי התורה' לבין מגילת המקדש וספר ברית דמשק מצביעות על כך, שבסיסה של שיטת ההלכה של כת קומראן היה צדוקי; זאת, למרות ההתפתחות וההקצנה בדעות הכת ולמרות התייוונותם של הצדוקים. בעזרת חיבור זה ניתן להרחיב במידה מסוימת את רשימת ההלכות הצדוקיות הידועות לנו מן התקופה החשמונאית.

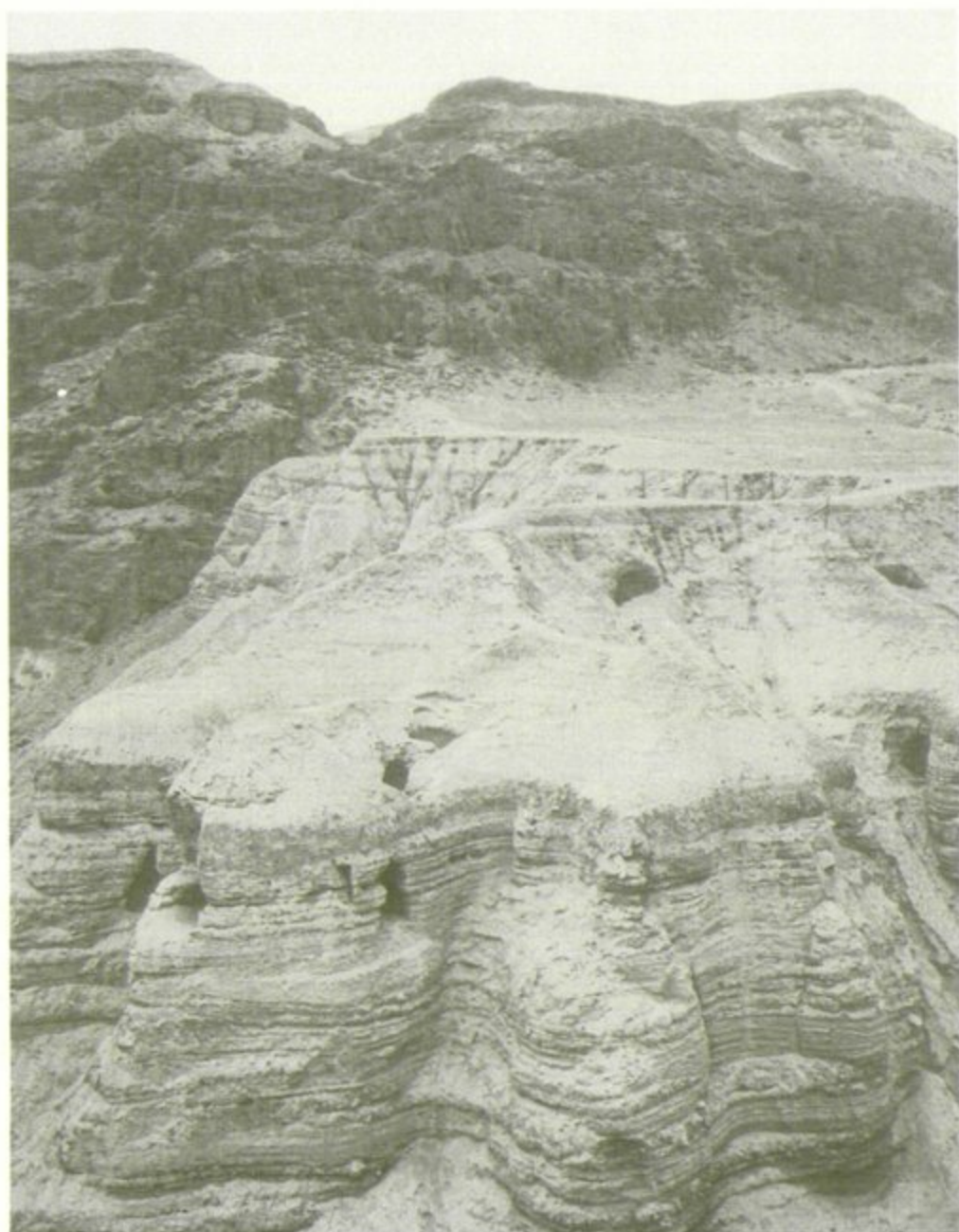
על סמך המקבילות בין 'מקצת מעשי תורה' למגילת המקדש יש לדחות דעה קדומה מקובלת. מיוסף בן-מתתיהו ומהסכוליון למגילת תענית נוצר הרושם, שהצדוקים פירשו את התורה באופן מילולי ושללו מכל וכל את השימוש בפירושים ובמדרשים כבסיס לקביעת החוק. תמונה מסולפת זאת עולה בקנה אחד עם אותו הסילוף הקיים כאשר לקראים. אולם במגילת המקדש נמצא הבסיס הפרשני למספר הלכות צדוקיות כאלה. ומסתבר, שהרבה ממדרשי ההלכה המצויים במגילה זאת אכן היו צדוקיים במוצאם.

נביא לדוגמה את קביעת מגילת המקדש (נב, יג-טז), ששחיטת חולין אסורה קרוב למקדש: 'לוא תזבח שור ושה ועז טהורים בכל שעריה קרוב למקדשי דרך שלושת ימים, כי אם בתוך מקדשי תזבחנו לעשות אותו עולה או זבח שלמים. ואכלתה ושמחתה לפני במקום אשר אבחר לשום שמי עלי'. כאן המגילה מסתמכת על דברים יב, טו. לפי פסוק זה, שחיטה מחוץ לגדר קרבן השלמים מותרת אך ורק ב'ריחוק מקום' מהמקדש. לפי שמות ח, כג-כד, מבקש משה מפרעה, 'דרך שלושת ימים נלך... וזבחנו'. פרעה משיב: 'רק הרחק לא תרחיק'. על-סמך פסוק זה קובע מדרש ההלכה שבמגילה, שמותר לבצע שחיטת חולין רק במרחק נסיעה של שלושת ימים מהמקדש. מן הראוי לציין, שהוספת 'עז' לטקסט נובעת מויקרא יז, ג, ואמורה להבהיר שחוק זה חל על כל מיני בהמות. דרשה זו היא טיפוסית למדרשי ההלכה המופיעים במגילת המקדש, אשר לדעתנו משקפים את הפרשנות הצדוקית.

ראינו שבתקופת החשמונאים הקדומה נהגה במקדש שיטתם ההלכתית של הפרושים. אולם שליטת הפרושים במקדש לא נמשכה לכל אורך תקופת החשמונאים. דבר זה ידוע לנו מכתבי יוסף בן-מתתיהו וממגילות אחרות שנתגלו בקומראן. במגילת פשר נחום, פירוש של אנשי הכת לספר נחום המקראי כמצביע על תקופתם הם, מתוארות המחלוקת בין החשמונאים לבין הפרושים ומלחמת הפרושים והסלווקים כנגד אלכסנדר ינאי. פילוג זה הינו נושא הסיפור המפורסם על הסעודה שקיים יוחנן הורקנוס עם הפרושים, לפי יוסף בן-מתתיהו (קדמוניות, יג, 288-298), או אלכסנדר ינאי, לפי חז"ל (בריתא, בבלי, קידושין סו ע"א). דומה, שאירוע זה שימש נקודת-מפנה גם בניהול המקדש, ויש לשער שבזמן שהצדוקים התמנו לחברים במועצת המלך, הם גם ניהלו את המקדש לפי שיטתם ההלכתית. לקראת סוף תקופת החשמונאים חזרו הפרושים להשפיע על שלומציון המלכה (ששמה העברי מופיע באחת המגילות), ויש להניח שאז חזרה העטרה ליושנה וחזרו להורות בענייני הלכות המקדש לפי שיטת הפרושים.

ממספר מגילות, ובמיוחד ממגילות ברית דמשק ופשר נחום, ניתן להסיק מספר מסקנות חשובות לגבי ההלכות של הפרושים בתקופה זו. אנשי כת קומראן כינו את הפרושים בספר ברית דמשק 'בוני החיץ'. ביטוי זה מצביע על העובדה, שעשו סייג לתורה, כפי שידוע לנו גם ממשנה אבות א, א. בברית דמשק ופשר נחום הפרושים נקראים 'דורשי חלקות'. משחק המלים בביטוי זה מבוסס על המונח 'הלכות' (דינים), שכבר היה בשימוש בתקופה זאת, ו'חלקות' (=שקרים). 'דורשי חלקות' בא אפוא להגיד שלדעתם של הכת, הפרושים דרשו את התורה לא נכון וכך הסיקו הלכות כוזבות. ספר ברית דמשק (ד, כ-ה, יא) מציין את המושגים הבולטים בדרשות אלו בקשר להלכות נישואין: 'הם ניתפשים בשתים, בזנות לקחת שתי נשים בחייהם, ויסוד הברירה זכר ונקבה ברא אותם... וגם מטמאים הם את מקדש אשר אין הם מבדיל[ים] כתורה ושוכבים עם הרואה את דם זובה, ולוקחים איש את בת אחיהו ואת בת אחותו... והיא שאר'.

אנשי הכת מתפלמסים כאן כנגד הפרושים. אפשר להסיק אפוא, שהפרושים התירו ריבוי נשים, כמו שמשמע מהתורה וכפי שעשו אחר-כך חז"ל, בשעה שכתות מסוימות בתקופה החשמונאית אסרו זאת. היו כנראה חילוקי-דעות בפרטי הלכות נידה וזיבה, ובהם



מערות קומראן, מבט מהחורבה

החמירו אנשי הכת יותר מהפרושים. ולבסוף, הפרושים התירו להתחתן עם בת האח, דבר האסור לפי הכת. לדעתי, מחלוקות אלו מבוססות היו על חילוקי־דעות בפירוש קטעי המקרא הרלבנטיים.

כאשר בעל פשר נחום מתפלמס עם הפרושים, המכונים על־ידי 'אפרים', ואומר 'אשר בתלמוד שקרם', הטקסט מראה שבתקופה החשמונאית המאוחרת כבר היה 'תלמוד' בידי הפרושים. תלמוד זה לא היה טקסט ערוך, אלא דרך להסיק מסקנות הלכתיות מדברי

קודמיהם (כפי שמסביר רש"י בפירושו לסוכה כח ע"א וסוטה כ ע"א). המגילות משמשות אפוא הוכחה ברורה וחד-משמעית לכך, שאבני היסוד של היהדות התנאית הונחו על-ידי הפרושים לפני סוף תקופת החשמונאים.

עד עכשיו דיברנו לרוב על כתות וזרמים ועל יחסם להלכות בעניין ניהול המקדש. אין ספק, שחלק מסוים מהאוכלוסיה, ובמיוחד בין אלה שגרו בירושלים, השתייכו לקבוצות כאלו. לפרושים היתה השפעה רבה על פשוטי העם; הצדוקים שמרו על עמדות הכוח במקדש, וחלק ניכר מהאצולה העירונית, כוהנית ולא-כוהנית, נקטו בשיטתם. אף שהיהדות באותה תקופה היתה מפוצלת, הרי כל הכתות היהודיות קיימו את השבת ואת חגי ישראל ולקחו חלק בפולחן שהתקיים במקדש.

אי-אפשר לצייר, אפילו לא בהכללה, את תמונת החיים הדתיים של 'עם הארץ', כפי שמכנים אותם חז"ל והמחקר המודרני, בתקופת החשמונאים. אולם בעזרת הסתכלות אחורה מהתקופה ההרודיאנית (או ליתר דיוק, הרומאית), אפשר להציע, שעלייתם של הפרושים לשלטון בימים האחרונים של התקופה היתה מעין סיום לתהליך שנמשך לאורך כל התקופה. ככל שהאצולה הכוהנית הצדוקית הלכה והתייוונה, ורחקה מהאוכלוסיה ומהיהדות המסורתית שלה, כך היו הפרושים יותר ויותר למנהיגיו הרוחניים ואפילו הפוליטיים של חלק ניכר מהעם. הפרושים היו אפוא בדרך למקומם המרכזי בחיי העם ובתולדות היהדות כבר בסוף תקופת החשמונאים.

המחלוקת התיאולוגית

מאחורי כל המחלוקות בשאלות הלכתיות ספציפיות עומדת מחלוקת כללית על אודות הבסיס התיאולוגי של מערכת ההלכה. לכל קבוצה יהודית בתקופה הזו היתה תפיסה שאיפשרה הוספת הלכות ודינים על אלה הכתובים בתורה. כיוון שמן הנמנע היה לחיות אך ורק לפי חוקי המקרא, מערכת זו של הלכות נוספות היא שאיפשרה את קיום חוקי התורה.

בכל קבוצה היה נחוץ להסביר את קיום ההלכות הנוספות ולקשר אותן למקור הסמכות העליון, הקב"ה. הפרושים, לפי עדות יוסף בן-מתתיהו, ביססו את ההלכות האלו על מסורת עתיקה, 'מסורת אבות', שלדעתם נמסרה מדור לדור. לפי גישה זאת, נבעה הסמכות מעתיקות ההלכות. מאוחר יותר, בתקופת התנאים הראשונים, שומעים אנו את ההסבר, שהלכות אלו מקורן בתורה 'שנייה', תורה שבעל-פה, שנמסרה בסיני 'על פי ה' ביד משה'. לפרושים היו, יחד עם ההלכות האלו, מדרשים רבים שהסבירו את דיני התורה וששילבו את הלכותיהם בתוך מסגרת זאת. מדברי יוסף בן-מתתיהו אנו לומדים, שהצדוקים התנגדו לגישת הפרושים ושללו את עצם קיומן של הלכות שאינן מבוססות על המקרא, וגם לא הודו בשיטת הדרשה של הפרושים. נראה, ששיטה זו של הצדוקים היתה קרובה מאוד לשיטה ההלכתית המשתקפת במגילת המקדש. לדעתו של בעל המגילה, היתה רק תורה אחת, זו שניתנה לעם ישראל מסיני. היא כללה לא רק את התורה הידועה לנו כתורה הקאנונית, אלא גם את כל ההלכות הנוספות של המחבר ומקורותיו, שאותן הציג כחלק אינטגרלי מהתגלות ה' בהר סיני.

מאוחר יותר פיתחה כת קומראן פתרון שונה, לפיו היו שני חלקים לתורה, ה'נגלה' וה'נסתר'. החלק הנגלה הוא התורה הקאנונית, שהכיר אותה כל ישראל, ואילו החלק הנסתר הוא מערכת ההלכות של הכת ופרשנותה, שהיה שמור בסודיות על-ידי אנשי הכת. החלק הנסתר, שהיה מבוסס כמעט כולו על מדרשי הכתוב, איפשר את התפתחות ההלכה 'מעט לעת', זאת אומרת בכל תקופה היסטורית.

לכל קבוצה שימשה התיאוריה שלה בסיס תיאולוגי לדרכה בפרשנות התורה ובלימוד ההלכות. אולם המשותף לכולן הוא, שכבר בתקופת החשמונאים כל הכתות הידועות לנו הכירו בסמכותן של הלכות שהיו נוספות על אלה הכתובות בתורה, ופיתחו מערכת שלמה של הלכות ופירושים. נטייה זאת, האופיינית להלכות חז"ל, כבר היתה קיימת מתקופת החשמונאים.

סיכום

לאור המקורות הרבים העומדים לרשותנו היום, ובמיוחד אחרי גילוי מגילות מדבר-יהודה, אין ספק, שבתחילת תקופת החשמונאים כבר היו קיימות שתי מערכות-הלכה: האחת, הכוהנית-צדוקית, שבה הלכו הצדוקים, כת מדבר-יהודה והאיסיים; והשנייה, המערכת הפרושית. כבר בתקופת החשמונאים, אפשר לעקוב אחר תחרות בין שתי גישות אלה, הן במישור הרעיוני הן במישור הפוליטי. כידוע, תחרות זאת הסתיימה רק לאחר המרד הגדול, עם ביסוס שלטונה של הנשיאות על היהודים בארץ-ישראל. אמנם הגישה הצדוקית מתועדת טוב יותר בתקופת החשמונאים, ובמיוחד על-ידי מקורות כת מדבר-יהודה, אך אותם מקורות מספקים לנו מידע חשוב גם על תולדות ההלכה הפרושית. לקראת סוף התקופה כבר היתה ההלכה הפרושית בדרך למעמד הדומיננטי שהיתה עתידה לתפוס בתקופה ההרודיאנית. לפיכך ניתן לסכם, שכבר בימי החשמונאים נסללה הדרך שהובילה מההלכה הפרושית ועד ליהדות של תקופת חז"ל.



- * מאמר זה נתחבר בזמן שהותי במכון ללימודים מתקדמים של האוניברסיטה העברית. תודתי נתונה למכון ולאנשי הסגל על עזרתם בקידום מחקרי.
- 1 עיין: י' שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים 1993, עמ' 17-34.
 - 2 ראה: ש' טלמון, 'חשבון הלוח של כת מדבר יהודה', י' ידן וח' רבין, מחקרים במגילות הגנוזות (ספר זכרון לאליעזר ליפא סוקניק ז"ל), ירושלים תשכ"א, עמ' 77-105.
 - 3 E. Qimron & J. Strugnell, 'An Unpublished Halakhic Letter from Qumran', *Biblical Archaeology Today*, ed. J. Amitai, Jerusalem 1984, pp. 400-407.
 - 4 ראה: מ"ד הר, 'לבעית הלכות מלחמה בשבת בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד', תרביץ, ל (תשכ"א), עמ' 242-256, 341-356.
 - 5 עיין: י' זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה, הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת "מקצת מעשי התורה"', תרביץ, נט (תשנ"ן), עמ' 11-76.
 - 6 לעניין זה ולסקירת החידושים בחקר המגילות, ראה: י' שיפמן, 'מלחמת המגילות' — התפתחויות בחקר המגילות הגנוזות, קתדרה, 61 (תשרי תשנ"ב), עמ' 3-23.

כיתות, זרמים ומוקדי כוח במדינה החשמונאית

חנון אשל

במהלך הרצאתו של יוסף בן־מתתיהו על תולדות השליטים החשמונאים, בתיאור תקופת כהונתו של יונתן בן־מתתיהו (152-143 לפנה"ס), הוא מזכיר לראשונה את הפרושים, הצדוקים והאיסיים (קדמוניות, יג, 171). בתארו את ימי יוחנן הורקנוס (134-104 לפנה"ס), הוא מציין שפרושי בשם אלעזר פנה להורקנוס וביקש ממנו שיניח את הכהונה הגדולה ויסתפק בכך שהוא מושל בעם, שכן ישנן שמועות שאמו היתה שבויה בימי מלכותו של אנטיוכוס. בקשה זו הרגיזה את הורקנוס, שעזב את הפרושים והצטרף לצדוקים. לאחר תיאור אפיזודה זו, מקדיש יוסף בן־מתתיהו שני סעיפים להבהרת ההבדלים בין הפרושים והצדוקים (קדמוניות, יג, 288-298). בתיאור ימיו של אריסטובולוס בנו של יוחנן הורקנוס הראשון, שמשל בין 104 ל־103 לפנה"ס, מזכיר יוסף את יהודה האיסי, אשר ניבא את רצח אנטיגונוס (מלחמת היהודים, א, 78-80; קדמוניות, יג, 311-313).

מכאן, שהחלוקה המשולשת של היהדות בסוף ימי הבית השני לפרושים, צדוקים ואיסיים כבר היתה קיימת בתקופת שלטונם של החשמונאים (הפילוסופיה הרביעית — הסיקריים — נוסדה, לדבריו של יוסף בן־מתתיהו, רק בתקופה הרומית, בשנת 6 לפנה"ס, ולפיכך לא נדון בה ברשימה זו). כפי שנראה להלן, חלוקה משולשת זו הנה חלוקה סכמתית, ויש ראיות לכך, שכל אחת מקבוצות אלו היתה מחולקת לתת־קבוצות. קשה להגדיר את אופיין של שלוש הכיתות הללו בתקופה החשמונאית, שכן כתביו של יוסף בן־מתתיהו חוברו בסוף המאה הראשונה לספירה, כ־140 שנה לאחר שהמדינה החשמונאית חדלה להתקיים. גם התיאורים ההיסטוריים האחרים של הכיתות בימי הבית השני, דוגמת אלה שבכתבי פילון האלכסנדרוני והברית החדשה, נכתבו בתקופה הרומית, עשרות שנים לאחר כיבוש פומפיוס. מקורות שהם ככל הנראה בני התקופה החשמונאית, ושעליהם נשתדל להתבסס בבואנו לתאר את הכיתות בתקופה זו, הם המגילות שנמצאו בקומראן.

מטרתה של רשימה זו היא לדון ביחסים שהתפתחו בין הכיתות השונות, וביחסם של החשמונאים לקבוצות אלו. נדון גם ביחסה של כת קומראן לפרושים, לצדוקים ולחשמונאים, ולבסוף נוהה את כת קומראן כאחת הקבוצות שהיו שייכות לזרם האיסיי. כמו־כן נבדוק מה ניתן ללמוד על הכיתות מהמגילות שלא נתחברו על־ידי סופרי כת קומראן, ואשר נתגלגלו והגיעו לספריית הכת.



דגם של היישוב בקומראן, כפי שנחשף בחפירות הארכיאולוגיות

פרושים, צדוקים ואיסיים

יוסף בן-מתתיהו ציין, שהפרושים מסרו לעם הלכות ממסורת האבות, שלא נכתבו בתורת משה (קדמוניות, יג, 297). השם 'פרושים' בספרות חז"ל משמש בפיהם של המתנגדים לקבוצה זו, ודומה שהפרושים לא כינו את עצמם כך, כי אם 'חברים' או 'חכמים'. השם 'פרושים' נגזר ככל הנראה מן הפועל 'פרש', מפני שפרשו מן הבריות, שלא דקדקו כמותם בדיני טומאה וטהרה.

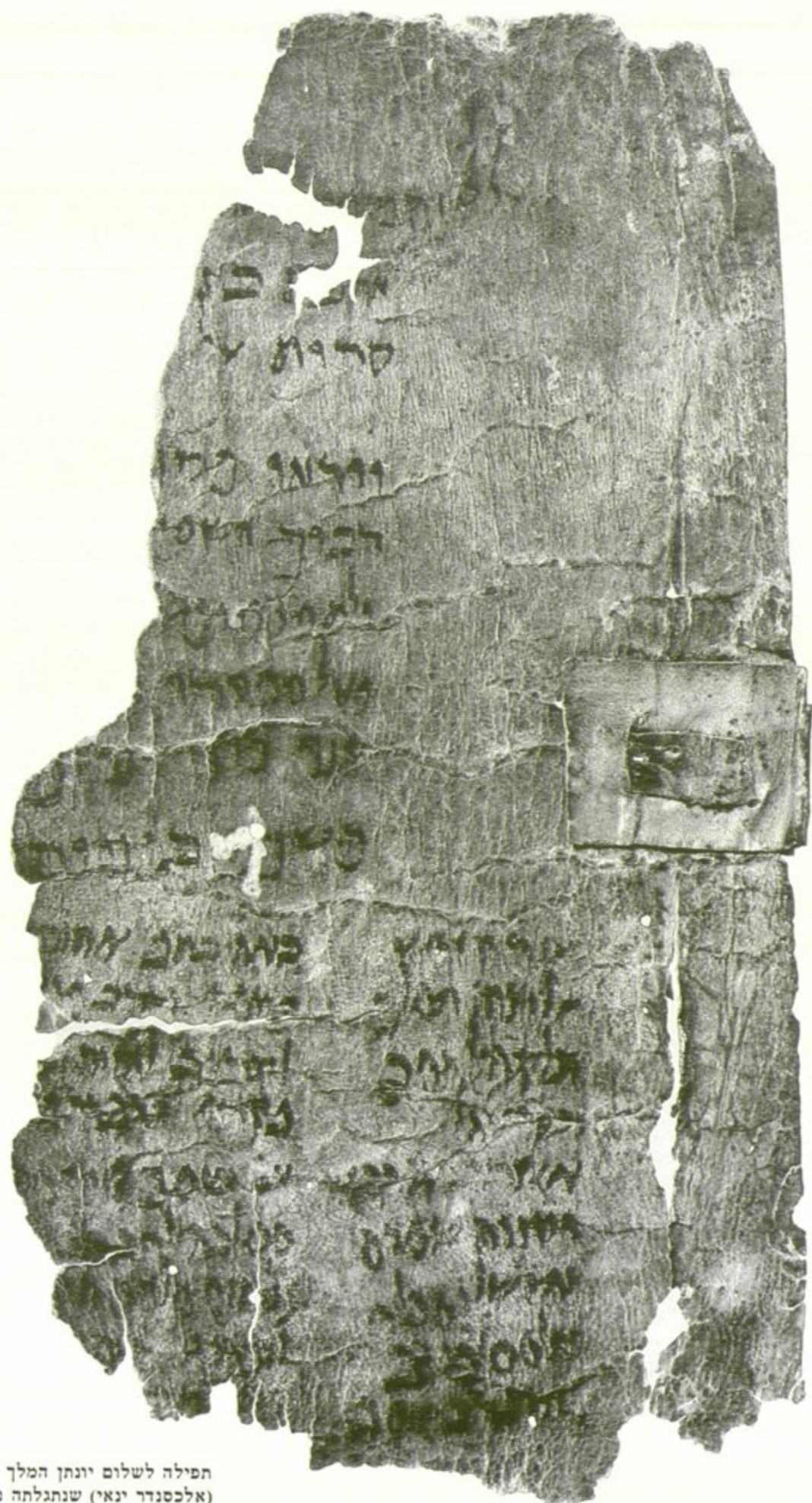
השם 'צדוקים' נגזר משמו של צדוק הכהן, שפעל בימי דוד ושלמה. צאצאי צדוק שימשו בכהונה הגדולה מימי שלמה ועד לתחילת המאה השנייה לפנה"ס. על-פי נבואת

יחזקאל (מג יט), הכהונה הגדולה היתה נחלתם של בני צדוק לעולם, ובהלל הגדול שנספח לספר בן-סירא כתוב: 'הודו לבוחר בבני צדוק לכהן' (בן-סירא נא כט). רוב הצדוקים היו כוהנים ממשפחות מיוחסות, ומרכזם היה בבית-המקדש. הם החזיקו בהשקפת עולם שמרנית והתנגדו לחידושים. לפיכך, ביססו את שיטתם ההלכתית על התורה שבכתב.

האיסיים זכו לתיאורים ארוכים בכתבי פילון האלכסנדרוני ויוסף בן-מתתיהו, ואף שני היסטוריונים נכרים בני המאה הראשונה לספירה הזכירו אותם — פליניוס 'הזקן' ודיו-כריסוסטומוס. אף שתיאורים אלו הם מהתקופה הרומית, נזקקנו להם כאן על-מנת שנוכל לדון במהות הספרייה שנתגלתה בקומראן. מתיאוריו של יוסף בן-מתתיהו עולה, שהאיסיים חיו חיי שיתוף בקהילות שונות, אשר פעלו בערים אחדות ביהודה. הם התפללו לפני עלות השמש לכיוון מזרח, והקפידו מאוד על טהרתם. הקהילות האיסיים היו מאורגנות במבנה קפדני, והחברים בהן היו מחולקים לארבע מחנות, על-פי הוותק ורמת ההקפדה על דיני הטהרה. איסיים אשר הפרו את החוק, נענשו בעונשים שונים. תהליך הקבלה אל כת האיסיים היה ארוך וגמשך שלוש שנים תמימות. האיסיים קיימו סעודות משותפות והקפידו לעשות את צורכיהם בצנעה. היו בהם שידעו לנבא עתידות, היו שלא נשאו נשים, ואחרים התחתנו רק לשם העמדת צאצאים, ולא בשל תאוות בשרם. פילון ציין, שהאיסיים קבעו את מושבם בכפרים והתרחקו מהערים. אף הוא מזכיר את שיתוף הרכוש, הסעודות המשותפות, ההקפדה על שמירת שבת, אהבת האלוהים וההקפדה על לימוד תורה. לעומת יוסף בן-מתתיהו ופילון, אשר ציינו שהאיסיים יושבים במקומות שונים בארץ יהודה, על-פי פליניוס ודיו-כריסוסטומוס, הם חיו בצדו המערבי של ים-המלח.

היחסים בין השליטים החשמונאים לכיתות

החשמונאים היו ממשמרת יהויריב, וככל הנראה לא היו מבני צדוק. יונתן ושמעון בני מתתיהו, אשר גדלו מחוץ לירושלים, במודיעין, החזיקו בהשקפת עולם פרושית. ואילו יוחנן הורקנוס בן שמעון (134-104 לפנה"ס) היה רוב ימיו פרושי, ובסוף ימיו הצטרף, כאמור, לצדוקים. ינאי (103-76 לפנה"ס) היה צדוקי, אך לפני מותו יעץ לאשתו שלומציון לתת לפרושים לנהל את ממלכתה. ואכן, בתשע שנות שלטונה של שלומציון (76-67 לפנה"ס) משלו הפרושים ביהודה (מלחמת היהודים, א, 110-114; קדמוניות, יג, 390-410). ניתן אפוא לקבוע, שבתחילת תקופת שלטונם של החשמונאים החזיקו הפרושים בעמדות הכוח ביהודה; בסוף ימי יוחנן הורקנוס עברו עמדות הכוח לצדוקים; וכימי שלומציון, ערב כיבוש פומפיוס, חזרו הפרושים להנהיג את המדינה החשמונאית. עד לגילויין של מגילות קומראן כמעט שלא היו בידנו חיבורים היסטוריים שנכתבו על-ידי מתנגדיהם של החשמונאים; אך מעצם העובדה שחוברו חיבורים פרו-חשמונאיים, כדוגמת מקבים א, ניתן היה להסיק, שהיו גם חוגים שהתנגדו לחשמונאים ולשלטונם. חוקרים אחדים מצאו רמזים להתנגדותם של הפרושים לחשמונאים בספרות חז"ל ובכתבי יוסף בן-מתתיהו. ההוכחה מספרות חז"ל מבוססת בעיקרה על עדות



תפילה לשלום יונתן המלך
(אלכסנדר ינאי) שנתגלתה בקומראן

שבשתיקה, שכן אין מסכת במשנה הדנה בחנוכה; התלמוד העמיד את עיקר התשועה בחנוכה לא על טיהור המקדש על-ידי יהודה המקבי, כי אם על נס פך השמן. לכך יש להוסיף, כי ספר מקבים א לא נשתמר בקרב החכמים, והוא ניצל משכחה רק מכיוון שצורף לכתבי הקודש שבידי הנוצרים.

בניגוד לחז"ל, יוסף בן-מתתיהו מביא ראיות מפורשות יותר להתנגדותם של הפרושים לחשמונאים. פרשה אחת המלמדת על כך קשורה לימי יוחנן הורקנוס הראשון, עת פרצה מלחמה גלויה ביהודה, בעקבות מחלוקת שהתעוררה בעם (מלחמת היהודים, א, 67-68). ב'מלחמת היהודים' לא פורט בשל מה פרצה מחלוקת זו, ואילו ב'קדמוניות' (יג, 296) הובא באותו הקשר הסיפור על הפרושי שביקש מיוחנן הורקנוס שיניח את הכהונה הגדולה. מסורת זו מעידה, שהפרושים התערבו בענייניה הפוליטיים של יהודה. ישנן ראיות לכך, שחלק ניכר מהעדויות שהביא יוסף בן-מתתיהו על הכיתות בתקופה החשמונאית, ובעיקר על הפרושים, לקוחות מניקולאוס איש דמשק, סופר החצר של הורדוס, שבחיבורו שהקיף 144 ספרים, תיאר את ההיסטוריה עד למותו של הורדוס. בתיאורים השונים של ההתנגשות בין הפרושים ליוחנן הורקנוס רואים, שיוסף בן-מתתיהו השמיט בספרו הראשון, 'מלחמת היהודים', את שמם של הפרושים מהתיאור שלקח מניקולאוס. יש לשער, שההשמטה נבעה מגישתו החיובית של יוסף כלפי הפרושים ומא-יצונו להזכיר את מעורבותם הפוליטית. בהחזיקו בדעה שראוי ליהודים לעסוק בענייני דת, ולא בפוליטיקה, הסתפק יוסף ב'מלחמת היהודים' בהצגת הפרושים כקבוצה דתית, וציין רק שבימי יוחנן הורקנוס פרצה מלחמה גלויה ביהודה, בעקבות מחלוקת שהתעוררה בעם. לעומת זאת, ב'קדמוניות היהודים', שנכתב עשרים שנה לאחר המרד הגדול, הרשה לעצמו יוסף לכלול את הקטע המעיד, שהפרושים היו גם מפלגה פוליטית, ולא רק קבוצה דתית. אף בתיאור ימיה של שלומציון (מלחמת היהודים, א, 110-114; קדמוניות, יג, 398-410) ניתן לראות מגמה זוה: ב'קדמוניות' מודגש אופיים הפוליטי של הפרושים, בעוד התיאור ב'מלחמת היהודים' מעמעם זאת.

על-פי יוסף בן-מתתיהו, בימי אלכסנדר ינאי, בנו של יוחנן הורקנוס, שהיה צדוקי, פרצה מלחמת-אחים ביהודה, שנמשכה חמש שנים (92-88 לפנה"ס). במהלכה הזמינו מורדים יהודים את המלך הסלווקי דמטריוס השלישי לבוא לעזרתם, והוא אכן פלש למדינה החשמונאית (בשנת 88 לפנה"ס), חנה ליד שכם והביס את ינאי במערכה שנתקיימה בשומרון. לאחר ניצחון זה עזב חלק מהמורדים היהודים את דמטריוס, והוא החליט לסגת חזרה לסוריה. לאחר נסיגתו תפס ינאי 800 מראשי המורדים ותלה (או צלב) אותם, לאחר ששחט את בניהם ונשיהם לעיניהם. בעקבות אירועים אלו נמלטו 8,000 ממתנגדיו של ינאי אל מחוץ לארץ-ישראל (מלחמת היהודים, א, 88; קדמוניות, יג, 372-383). אף במקרה זה התיאור ב'מלחמת היהודים' הנו לאקוני, ואילו ב'קדמוניות' הוא מפורט, אך הפעם אף ב'קדמוניות' לא נזכר מי היו היהודים שמרדו בינאי. חוקרים אחדים, כיוסף קלוזנר ויהושע אפרון, הטילו ספק במהימנותו של תיאור זה.

עדות שלישית בכתביו של יוסף בן-מתתיהו להתנגדות לשלטון החשמונאים מצויה בתיאור כיבוש ארץ-ישראל בידי פומפיוס (63 לפנה"ס). לפי דבריו, שני הבנים של ינאי ושלומציון — הורקנוס ואריסטובלוס — שלחו שליחים אל פומפיוס, כדי שיאשר

את שלטונם, בעוד העם שלח משלחת שלישית, אשר ביקשה שיהודה כלל לא תהא נתונה לשלטונם של מלכים, לא של הורקנוס ולא של אריסטובלוס (קדמוניות, יד, 41). אם לא נפסול עדויות אלו מכל וכל, כהצעת קלוזנר ואפרון, הרי מסתבר שבשתי הזדמנויות — בימי אלכסנדר ינאי (88 לפנה"ס) ולאחר כיבוש פומפיוס (63 לפנה"ס) — היו שסברו, כי מסיבות שונות יש לוותר על העצמאות המדינית, ואין ספק שהדבר נבע מהתנגדות לשלטונם של החשמונאים.



אולם המגילות במוזיאון רוקפלר בשנות החמישים. על השולחנות מונחים אלפי קטעים של המגילות

כת קומראן ויחסה לצדוקים, לפרושים ולחשמונאים

עם גילוי מגילות קומראן ניתנה לחוקרים הזדמנות ללמוד על השקפת עולמם של חוגים שהתנגדו לחשמונאים ולשלטונם, ושדעתם כמעט שלא באה לידי ביטוי קודם-לכן במקורות ההיסטוריים שבידינו. רק ספר חיצוני אחד, המכונה 'מזמורי שלמה', תיעד השקפת עולם אנטי-חשמונאית. ספר זה נכתב במקורו עברית, אך נשתמר רק בתרגום יווני וסורי. זהו קובץ של שמונה-עשר מזמורים, אחדים מבחינת סגנונם, המיוחסים לשלמה המלך. הם מתארים מחלוקת בארץ יהודה בין חסידים, קדושים, צדיקים ויראי ה', לבין פושעים, טמאים וחנפים. במזמורים מתוארת השתלטותו של כובש זר, שצר על ירושלים, לכד אותה, טבח ושדד את תושביה ורמס בזדון את המקדש. הצלחתו של כובש זה היתה עונש על רשעת המושלים שמשלו בירושלים קודם עלותו מארצות המערב. הצורך בא על עונשו בכך שנהרג בהרי מצרים, ונבלתו הושלכה ללא קובר. לדעת רוב החוקרים, מקצת המזמורים נכתבו לפני כיבוש פומפיוס, בסוף תקופת השלטון החשמונאי, ומקצתם — לאחר הכיבוש הרומי. על-פי דעה זו, המזמורים מתארים את המחלוקת שפרצה בין הפרושים לצדוקים, ואת כשלון החשמונאים, כמו גם את עונשו של פומפיוס

(על ספרים חיצוניים אחרים שנתחברו בתקופה החשמונאית, ושאינן בהם ביקורת כלפי בית חשמונאי, ראה במאמרו של מ' מאך בקובץ זה). בקומראן נמצאו 850 מגילות, שניתן לחלקן לחיבורים של סופרי הכת שישבה בקומראן, ולחיבורים של סופרים שלא השתייכו לכת זו. חיבורים אלה מכונים לעתים 'חיבורים חיצוניים', שכן בדומה לספרים החיצוניים, גם הם נתחברו במהלך ימי הבית השני ולא נכללו באסופת ספרי המקרא. החיבורים החיצוניים מקומראן מבטאים דעות שרווחו בקרב חוגים יהודיים שונים בימי הבית השני, ולאור-דווקא את השקפת עולמה של כת קומראן. ככל הנראה, חיבורים אלה הובאו לקומראן על-ידי אנשים שהצטרפו לכת קומראן ונתנו את המגילות שהיו ברשותם לספרייה של הכת. לעומת זאת, המגילות שנתחברו על-ידי סופרי הכת, מבטאות את השקפת עולמם של אנשים, בהם כוהנים מבית צדוק, שפרשו למדבר בגלל התנגדותם לנעשה בירושלים ולכל מי שנשאר בה, כפי שנאמר ב'סרך היחד': 'בתיכונים האלה יבדלו מתוך מושב אנשי העוול ללכת למדבר לפנות שם דרך ה'.

במגילות קומראן, שהן בעיקרן טקסטים דתיים, כמעט שלא ניתן למצוא רמזים היסטוריים. רמזים אלו קיימים רק בחיבורים מעטים, כגון 'ברית דמשק', שבו תוארה ההיסטוריה של הכת, וכן בחיבורים המכונים 'פשרים'. אנשי קומראן סברו, שהם חיים באחרית הימים, ולפיכך חשוב היה להם להוכיח, כי כל הנבואות שנאמרו על-ידי נביאי ישראל כבר התגשמו, או שהן עומדות להתגשם בעתיד הקרוב. על-מנת להוכיח זאת כתבו

קטע ממגילת 'ברית דמשק'



אנשי הכת פשרים, שבהם ציטטו את דברי הנביאים ופירשו אותם על עצמם ועל קבוצות אחרות שפעלו בזמנם. כל פירוש כזה פותח במלים 'פשר הדבר', או 'פשרו על'. בפשרים וב'ברית דמשק' לא הזכירו סופרי הכת את מושלי ירושלים, מנהיגי הכת ומתנגדיהם בשמותיהם האמיתיים. אפשר, שהדבר נבע מפחד מפני מושלי ירושלים (החשמונאים), או אולי על-מנת שאנשים שאינם מכני הכת לא יבינו את הרמזים הפוליטיים הקיימים בחיבוריהם. לפיכך, כונה מנהיג הכת בחיבורים אלה 'מורה הצדק'; מתנגדו — 'מטיף הכזב' — הוא שהנהיג ככל הנראה את 'דורשי החלקות', הלא הם הפרושים; ואילו המושל החשמונאי שרדף את מורה הצדק, כונה 'הכהן הרשע'.

טרם הושגה הסכמה בדבר זיהויו של 'הכהן הרשע'. יש המזהים אותו עם אלכסנדר ינאי, וטוענים שהפרושים — עדתו של 'מטיף הכזב' — רדפו את אנשי הכת בימי שלומציון. אחרים סוברים, שיש להקדים את זמנו של 'הכהן הרשע' ולזהותו עם אחד מהשליטים החשמונאים שמשלו לפני ינאי — יונתן ושמעון בני מתתיהו או יוחנן הורקנוס הראשון, שנטו לקבל את דעת הפרושים (במקרה של יוחנן, בתחילת ימיו). חשיבות מיוחדת יש ל'פשר נחום', שכן רק בו נזכרות דמויות היסטוריות בשמותיהן האמיתיים. הסיבה לכך היא רצונו של מחבר הפשר להזכיר בפירושו ההיסטורי לא רק את שליטי יהודה, בעלי הכינוי המוסכם, אלא אף שליטים זרים, שלא כונו על-ידי סופרי הכת בכינויים ידועים. לפיכך, על-מנת שדבריו יהיו מובנים, נאלץ מחבר 'פשר נחום' להזכיר את השליטים הזרים בשמם. בראש הקטע שנותר בידינו מ'פשר נחום', נכתב:

פשרו על [דמי] טרוס מלך יון אשר בקש לבוא לירושלים בעצת דורשי החלקות [ולא בא כי לוא נתנה אל] ביד מלכי יון מאנתיכוס עד עמוד מושלי כתיים... פשרו על כפיר החרון [אשר... ויעש נקמות בדורשי החלקות אשר יתלה אנשים חיים [על העץ אשר לוא עשה איש] בישראל מלפנים כי לתלוי חי על [ה]עץ [יק]רא....



הקטע במגילת 'פשר נחום' המזכיר את 'דורשי החלקות' ו'כפיר החרון'

מכאן, שבעל הפשר כתב את פירושו לאחר 63 לפנה"ס, שהרי הוא ידע כי ירושלים לא נפלה בידי נכרים מימי אנטיוכוס ועד לתקופת השלטון הרומי (= תקופת מושלי כיתיים). אין לקבוע בוודאות מיהו אנטיוכוס שנוזכר בפשר. אפשר, שמדובר באנטיוכוס הרביעי, שבימיו פרץ המרד החשמונאי, או באנטיוכוס החמישי, שבתחילת ימיו טוהר המקדש, ואולי זהו אנטיוכוס השביעי, שניסה להשתלט על ירושלים בימי יוחנן הורקנוס הראשון. כמורכב למדנו מקטע זה, שיש לזהות את 'כפיר החרון' עם אלכסנדר ינאי, שכן אין ספק שבעל הפשר רומז לאירועי 88 לפנה"ס, עת המורדים באלכסנדר ינאי הזמינו את דמטריוס לבוא ליהודה. מתוך הפשר עולה, שמורדים אלו נמנו עם הפרושים, שהרי בעל הפשר מכנה אותם 'דורשי החלקות' — הכינוי הרגיל לפרושים בחיבורים של כת קומראן. כוונת המלים 'אשר יתלה אנשים חיים על העץ' נתונה בוויכוח: יש שפירשו זאת כתלייה, ויש שהבדילו בין תלייה רגילה לבין תליית אדם חי, שמשמעותה צליבה. בין כך ובין כך, למדנו מפשר נחום, שאין לבטל את עדותו של יוסף בן-מתתיהו, המספר שינאי הוציא להורג את מתנגדיו, לאחר שהזמינו את דמטריוס לבוא לעזרתם במלחמתם בו, אף שניתן להניח שהמספרים שנקב בהם יוסף הנם מוגזמים.

את התנגדותם של אנשי הכת לכוהנים העשירים בירושלים ניתן להדגים בעזרת קטע מ'פשר חבקוק', שבו נאמר: 'פשרו על כוהני ירושלים האחרונים אשר יקבצו הון ובצע משלל העמים ולאחרית הימים יותן הונם עם שללם ביד חיל הכיתיים'. אף כאן הכיתיים הם הרומאים; ההון והבצע שאספו הכוהנים, נפלו לאחר כיבוש ירושלים בידי פומפיוס לידי הרומאים. 'כוהני ירושלים האחרונים' הם החשמונאים, או הצדוקים או שתי הקבוצות גם יחד. ב'פשר נחום' נאמר, ש'בקץ האחרון תישפל מלכותו [של מנשה] בישראל'. 'מנשה' כאן הוא כינוי לצדוקים, אשר מקטעים אלו ואחרים מתברר, שאנשי הכת האשימו אותם באיסוף הון ובגאווה. ניתן להניח, שאחת הסיבות להקמתה של קהילה שיתופית בקומראן היא הביקורת של אנשי הכת על רדיפת הבצע של כוהני ירושלים. הכינוי של הפרושים ב'פשר נחום' הוא 'אפרים', ובשל השפעתם הרבה בירושלים, כינה בעל הפשר את ירושלים 'עיר אפרים'. ירושלים היא 'עיר אפרים' דורשי החלקות לאחרית הימים אשר בכחש ובשקרים יתהלכו, ועל הפרושים הוא כותב: 'מתעי אפרים אשר בתלמוד שקרם ולשון כזבים ושפת מרמה יתעו רבים: מלכים, שרים, כהנים, ועם, עם גר נלווה. ערים ומשפחות יוכדו בעצתם ננכדים ומושלים יפלו [מז] עם לשונם'. גם יוסף בן-מתתיהו ציין, שמקור כוחם של הפרושים היה בכך, שהעם נשמע להם (ראה, למשל, קדמוניות, יג, 288; שם, 401). 'דורשי החלקות', לפי בעל 'פשר נחום', הם צבועים ובלתי-ישרים, המתעים את תושבי ירושלים בדברי חלקות.

הסיבות לפרישת כת קומראן למדבר

מן החיבורים ההלכתיים שנתגלו בקומראן מסתבר, שאנשי כת קומראן הקפידו יותר מן הפרושים על דיני טומאה וטהרה, שמירת שבת, טהרת ירושלים וההיבדלות מן הנכרים. במכתב הלכתי, המכונה 'מקצת מעשי התורה', שכתב אחד ממנהיגי הכת לאחד ממתנגדיו, הוא ציין: 'ואתם יודעים שפרשנו מרוב הע[ם] ונמנענו מהתערב בדברים האלה ומלבווא [עמם] לגב אלה'.

המכתב פותח בהבאת הלוח וממשיך בציון יותר מעשרים הלכות. אין ספק, שהפולמוס בדבר הלוח בין אלה שסברו שיש לנהוג במקדש על-פי לוח שמשי בן 364 יום, לבין אלה שדגלו בלוח ירחי, היה גורם מכריע בתהליך פרישתם של חוגים שונים מירושלים. הלוח השמשי מתועד בספר חנוך, בספר היוכלים וכן במגילות שונות שנמצאו בקומראן, כדוגמת 'מגילת המקדש' ו'שירת עולות השבת'. הופעתו ב'מקצת מעשי התורה' מלמדת, שאחת הסיבות לפרישתם של אנשי קומראן למדבר נעוצה בחוסר ההסכמה בדבר הלוח. את חשיבותו של הוויכוח בדבר הלוח ניתן להדגים בעזרת קטע מ'פשר חבקוק', שבו נאמר: 'פשרו על הכוהן הרשע אשר רדף אחר מורה הצדק לבלעו ככס חמתו אבית גלותו [=כבית גלותו] ובקץ [=ובזמן] מועד מנוחת יום הכיפורים הופיע אלהם לבלעם ולכשילם ביום צום מנוחתם'. מכאן, שהכוהן הרשע רדף אחרי מורה הצדק ביום הכיפורים של מורה הצדק — שלא היה יום הכיפורים בלוח שבו החזיק הכוהן הרשע; שהרי ככוהן גדול, חייב היה הכוהן הרשע להיות במקדש ביום הכיפורים. כמו-כן קשה להניח, שמנהיג דתי יבחר דווקא ביום הכיפורים למרדף אחר מתנגדו היהודי. לפיכך, דומה שהפשר מתאר מציאות, אשר בה לכוהן הרשע ולמורה הצדק היו לוחות שונים, ויום הכיפורים של הכוהן הרשע, כמו גם שאר המועדים, לא חל באותו יום שבו חל יום הכיפורים של מורה הצדק. מציאות זו הביאה למחלוקת, שלא ניתנה לגישור, בין הכיתות השונות. אלה שלא נהגו במקדש על-פי הלוח שלהם, נאלצו לפרוש ממנו, שהרי אין משמעות לעבודת הקרבנות, אם אין מקריבים את המוספים במועדים הנכונים לשיטתם.

שתי הלכות המובאות ב'מקצת מעשי התורה' מופיעות במשנה כהלכה צדוקית: הניצוק ושרפת הפרה (ראה הדיון בהלכות אלו במאמרו של י' שיפמן בקובץ זה), והיו שלמדו מכאן, שההלכה של אנשי כת קומראן היא 'הלכה צדוקית'. לפי השערה זו, אף שהיהדות נחלקה בתקופה החשמונאית לשלוש קבוצות עיקריות — פרושים, צדוקים ואיסיים — היו רק שתי שיטות הלכתיות: השיטה המקלה, שבה החזיקו הפרושים, ושיטה מחמירה, שבה החזיקו חלק מהכהנים, ויש המכנים אותה 'הלכה כוהנית'. זו האחרונה רווחה בחוגי הצדוקים שבירושלים, וכן בין כוהנים שעזבו את ירושלים ופנו לקומראן.

זיהויו של 'הכהן הרשע'

ב'פשר חבקוק' מובא פשר, שבו נאמר:

פשרו על הכהן הרשע אשר נקרא על שם האמת בתחילת עומדו וכאשר משל בישראל רם לבו ויעזוב את אל ויבגוד בחוקים בעבור הון ויגזול ויקבץ הון אנשי חמס אשר מרדו באל, והון עמים לקח לוסיף [להוסיף] עליו עון אשמה ודרכי תועבות פעל בכל נדת טמאה.

מכאן, שהכוהן הרשע שינה את טעמו במהלך תקופת שלטונו: לפני שמשל בישראל נקרא על שם האמת, וכאשר עלה לגדולה, עזב את האל ורדף הון. ב'פשר תהלים' מפורשים הפסוקים 'צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו ה' לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו' (לז לב-לג) בדרך הבאה: 'פשרו על [הכוהן הרשע אשר צפה למור] הצדק ובקש

ל[המיתו]... והתורה אשר שלח אליו'. מפשר זה עולה ככל הנראה, שמורה הצדק שלח לכוהן הרשע תורה, וסביר שהיא נשלחה לפני שהכוהן הרשע ניסה להרוג את מורה הצדק (ביום הכיפורים של מורה הצדק).

בסופה של האיגרת ההלכתית המכונה 'מקצת מעשי התורה' נכתב:

ואף אנחנו כתבנו אליך מקצת מעשי התורה שחשבנו לטוב לך ולעמך ש[ראינו] עמך ערמה ומדע תורה הבן בכל אלה ובקש מלפניו [מהאל] שיתקן את עצתך והרחיק ממך מחשבת רשעה ועצת בליעל בשל שתשמח באחרית העת במצאך מקצת דברנו כן ונחשבה לך לצדקה בעשותך הישר והטוב לפניו לטוב לך ולישראל.

מדברים אלו ניכר, כי בשעה שנכתבה האיגרת, העריך הכותב את הנמען ולא נמנע מלציין שמצא בו ערמה, מדע תורה וכדומה. בהנחה שהתורה הנזכרת ב'פשר תהלים' היא 'מקצת מעשי התורה', אפשר שאיגרת זו נכתבה בתחילת עמדו של הכוהן הרשע, כאשר עדיין 'נקרא על שם האמת', ולפני ש'רם לכבו ועזב את אל'. מאחר שבאיגרת זו מתווכח הכותב עם ההלכה הפרושית, ומביא הלכות המחמירות יותר מהלכתו של הנמען, הרי שהכוהן הרשע היה פרושי בזמן שליחת האיגרת. לפיכך, אין לזהות את הנמען עם אלכסנדר ינאי, שהיה כל ימיו צדוקי, אלא אם יונתן, שמעון או יוחנן הורקנוס הראשון, שהיו פרושים, לפחות רוב ימיהם.

כיוון שמחברי הפשרים רצו שאנשי הכת יבינו את חיבוריהם, נראה שכל אחד מהכינויים השונים שנזכרו בפשרים, כיון למושל חשמונאי אחר. כנסיונו לברר את זהותו של הכוהן הרשע עלינו לדון אף בכינוי 'איש הבליעל', הנזכר בפשר ליהושע ו כו, אשר נשתמר בשתי מגילות שנמצאו במערה 4:

ויהי בעת אשר כלה ישוע להלל ולהודות בתהילותיו ויאמר ארור איש אשר יבנה את העיר הזאת בבכורו ייסדנה ובצעירו יציב דלתיה. והנה ארור איש בליעל עומד להיות פה יקוש לעמו ומחתה לכל שכניו ועמד והמשיל את בניו להיות שניהם כלי חמס ושבו ובנו את העיר הזאת ויציצו לה חומה ומגדלים לעשות לעז רשע ורעה גדולה בישראל ושעוריה באפרים וביהודה ועשו חנופה בארץ ונאצה גדולה בבני יעקב ושפכו דם כמים על ח(י)ל בת ציון ובחוק ירושלים.

בעל הפשר ייחס את קללת יהושע לשליט המכונה 'איש הבליעל', שבנה את יריחו ואיבד את שני בניו, אותם מינה למושלים ('המשיל') על ישראל. נתונים אלה מתאימים ליוחנן הורקנוס, שבנה ביריחו את הארמון החשמונאי ואת החווה החקלאית שסביבו (ראה מאמרו של א' נצר בקובץ זה), ואשר שני בניו-ירושיו, אנטיגנוס ואריסטובלוס, מתו תוך שנה אחת. אם אכן יוחנן הורקנוס הוא איש הבליעל, ובהנחה שלכל מושל חשמונאי היה רק כינוי אחד, הרי שיש לזהות את הכוהן הרשע עם יונתן בן-מתתיהו, או עם שמעון אחיו. ההצעה הראשונה סבירה יותר, שכן יונתן היה החשמונאי הראשון מבני יהורייב ששימש ככוהן גדול. ראינו אפוא, כי את יוחנן הורקנוס כינו אנשי קומראן בפשר ליהושע ו כו 'איש הבליעל', ואילו ינאי כונה בפיהם 'כפיר החרון', כפי שלמדנו מ'פשר נחום', ויש לשער שיונתן בן-מתתיהו הוא הכוהן הרשע. כל שלושת הכינויים הללו מבטאים גישה שלילית כלפי מושלי בית חשמונאי. אך עיקר שנאתם היתה כלפי הכוהן הרשע, שניסה לפגוע במנהיג הכת, מורה הצדק.

נמצאנו למדים, שאנשי קומראן התנגדו לצדוקים, שחטאו לדעתם בגאווה וברדיפת

ממון, ואילו עם הפרושים הם ניהלו ויכוח הלכתי, בהאשימם אותם בהקלות שונות, שהביאו את אנשי ירושלים לאמץ את שיטתם ההלכתית. על-מנת להבין את מהות טענתם של אנשי קומראן כלפי כוהני ירושלים האחרונים, השולחים ידם להון הרשעה, יש לציין את אחד החידושים החשובים שנקבעו בתקופת החשמונאים, בפרשת מחצית השקל שבתורה (שמות ל יא-טז). אז נקבע כי אין להבינה כפשוטה, כהוראת-שעה הנוגעת למפקד, אלא כוונתה שיש לאסוף את מחצית השקל כתרומה שנתית הניתנת למקדש. בכך נפתרה בעיה שהתלכטו בה החל מימי נחמיה — כיצד לקבוע תשלום קבוע למימון עבודת המקדש (נחמיה י לג-לד). בעקבות חידוש הלכתי זה החלו לזרום למקדש בירושלים כספים רבים מיהודי הארץ והתפוצות. כספים אלו היו ככל הנראה אחד ממקורות ההכנסה החשובים של המדינה החשמונאית. באחת המגילות צוין: '... כסף הערכים אשר נתנו איש כפר נפשו מחצית [השקל] רק פ[עם] אחת יתננו כול ימיו עשרים גרה השקל ב[שקל הקודש]'. מכאן, שאנשי קומראן לא הסכימו עם חידוש הלכתי זה, ולשיטתם ניתן היה להסתפק בתשלום מחצית השקל רק פעם בחיים. אף הלכות נוספות שנוכרו במגילות, נועדו ככל הנראה לצמצם את הכספים שנותרו בלשכה לאחר קניית קרבנות הציבור. כך, למשל, נקבע במגילת המלחמה, שישראלים חייבים להתייצב במקדש בעת הבאת קרבנות הציבור. קביעה זו מעידה, שאנשי קומראן אימצו את ההלכה הפרושית, המחייבת את התייצבות ה'מעמדות' במקדש. אנשי המעמד הם נציגים של עם ישראל, הנוכחים בשעת הקרבת הקרבן, והמעידים שהקרבנות באים בשם כל הציבור, ושהם נקנו מכספי הלשכה. יש להניח, שמוסד המעמדות לא היה מקובל על הצדוקים, שהרשו ליחיד לנדב ולהביא קרבן תמיד, ובדרך זו ביקשו להגדיל את הכנסות המקדש.

כת קומראן כקבוצה איסיית

בעקבות קביעתם של פליניוס 'הזקן' ודיו-כריסטומוס, שהאיסיים יושבים בצדו המערבי של ים-המלח, ובשל הדמיון שבין ההלכה המופיעה במגילות הכיתיות שבקומראן (בעיקר 'סרך היחד' ו'ברית דמשק') לבין תיאורי האיסיים בכתבי יוסף בן-מתתיהו ופילון האלכסנדרוני, דומה שנוכל לזהות את כת קומראן כאחת הקבוצות שהשתייכו לתנועה רחבה, אותה כינו פילון ויוסף בן-מתתיהו 'איסיים'. בפשרים ו'ברית דמשק' כונו כנראה קבוצות אחרות של איסיים בכינויים 'בית הפלג' ו'בית אבשלום'. מדברי יוסף, שציין כי היו איסיים שנשאו נשים והיו שלא נשאו נשים, מתברר שהאיסיים לא היו קבוצה אחידה, אלא נחלקו למספר קבוצות, בדומה לפרושים, שנחלקו בסוף ימי בית-שני ל'בית הלל' ול'בית שמאי'.

החלוקה המשולשת של היהדות בסוף ימי בית-שני לפרושים, צדוקים ואיסיים, המתועדת בכתבי יוסף בן-מתתיהו ובפשרים שנתגלו בקומראן (אפרים, מנשה ויהודה), נרמזת אולי אף בדברי חז"ל. ר' עזריה דה רוסי שחי באיטליה במאה הט"ז, הציע בספרו 'מאור עיניים' לזהות את הבייתוסין הנוכרים בדברי חז"ל כבית אסין. מאז ועד היום נמשך הוויכוח בשאלה מי היו הבייתוסין, ואף שטרם הושגה הסכמה, הרי זיהוי הבייתוסין עם

האיסיים נעשה מקובל יותר, משעה שהתברר כי בכתבי-היד הטובים של המשנה, התלמוד והתוספתא המלה 'בייתוסין' מופיעה לעתים כשתי מלים: בית-סין. יש להניח, שהמושג 'בית' מכוון לקבוצה דתית, וכך יש להבין את הצירופים 'בית הפלג' ו'בית אבשלום', 'בית הלל' ו'בית שמאי', ועתה אולי אף 'בית (א)סין'.

המגילות שלא נתחברו על-ידי סופרי הכת ושנתגלגלו לקומראן

על השקפת עולמם של הפרושים למדנו מדברי חז"ל, ועל השקפת עולמם של האיסיים למדנו ממגילות קומראן; ואילו על הצדוקים אין בידינו נתונים מספקים, וכל שאנו יודעים עליהם, מקורו בחיבורים שנכתבו על-ידי מתנגדיהם. כדי ללמוד מעט יותר על השקפת עולמם של הצדוקים, יש לפנות אל המגילות שנתגלו בקומראן, ואשר לא נכתבו על-ידי סופרי הכת. כאמור, מגילות אלו משקפות דעות שונות של חוגים שונים ביהדות של ימי בית-שני. לאחרונה פורסמה תפילה לשלומם של יונתן המלך שנתגלתה בקומראן, הפותחת במלים: 'עור קדוש על יונתן המלך וכל קהל עמך ישראל אשר בארבע רוחות שמים. יהו שלום כולם ועל ממלכתך יתברך שמך...'. את יונתן המלך אין לזהות עם יונתן בן-מתתיהו, שלא נשא את התואר מלך, אלא עם אלכסנדר ינאי, ששמו העברי היה יונתן (כפי שעולה ממטבעותיו, שעל צדם האחד נכתב ביוונית 'המלך אלכסנדר', ואילו בצד השני נכתב 'יונתן המלך', או 'יונתן כהן גדול'). מכיוון שאלכסנדר ינאי לא היה אהוד על הפרושים (שאף מרדו כנגדו בתחילת המאה הראשונה לפנה"ס), ולא על האיסיים, שקראו לו 'כפיר החרון' והאשימוהו בהאשמות שונות, יש לשער שמחבר התפילה לשלום יונתן המלך היה צדוקי. יודגש, שמחבר התפילה טשטש את ההבחנה בין ממלכת האל לממלכתו של יונתן, ובכך רמז שיש לזהות את הממלכה החשמונאית כממלכת האל. לעומת חיבור זה, שמחברו אהר את החשמונאים ואת המלך אלכסנדר ינאי, ודומה שניתן לזהותו כחיבור צדוקי, חיבורים לא-קומראניים אחרים שנתגלו בקומראן, השתייכו לחוגים אשר לא אהדו את השליטים החשמונאים. כדוגמה לחיבור כזה יובא קטע ממערה 4 בקומראן, שפורסם לאחרונה:

2. וא[שוב ו]נתתים[ביד בני אהרן]שבעים שנה
3. ומשלו בני אהרן בהמה ולא יתהלכו [בדר]כי אשר אנוכי מצו[ן]ך אשר
4. תעיד בהם ויעשו גם הם את הרע בעיני ככל אשר עשו ישראל
5. בימי ממלכתו הרישונים מלבד העולים רישונה מארץ שבים לבנות
6. את המקדש ואדברה בהמה ואשלחה אליהם מצוה ויבינו בכול אשר
7. עזבו הם ואבנותיהם ומתום הדור ההוא כיוכל השביעי
8. לחרבן הארץ ישכחו חוק ומועד ושבת וברית ויפרו הכול ויעשו
9. הרע בעיני והסתרת פני מהמה ונתתים ביד אויביהם והסגרתנים
10. לחרב והשאתי מהם פליטים למע[ן]ן אשר לא י[כ]ל[ו] [בחמתי ו]בהסתר פני
11. מהם ומשלו בהמה מלאכי המש[ט]ן מות ו[]
12. ויעשו [את] הרע בעיני[ן] ויתהלכו בשר[נ]ירות לבם.

הקטע קובע, שאין להתפלא על כך שהחשמונאים והצדוקים אשר הנם כוהנים, לא נהגו בדרך הישר בימי בית-שני, שכן כבר בתקופת גלות בבל הם עשו את הרע בעיני ה'.

ההדגשה, שבתקופת גלות בבל עלו הכוהנים לגדולה ובתקופה זו הם החלו להנהיג את עם ישראל, הנה חשובה מבחינה היסטוריוסופית. אף שאין לדעת לאילו חוגים השתייך מחברו של קטע זה, אין ספק שהוא, בניגוד למחבר התפילה לשלום המלך יונתן, לא אהד את החשמונאים, ומדבריו משתקף פולמוס כנגד הכוהנים הצדוקים והחשמונאים.

סיכום

החלוקה המשולשת של יהדות ימי הבית השני לפרושים, צדוקים ואיסיים, יצרה מציאות מורכבת, שבה כל אחת מהקבוצות הסכימה עם קבוצה אחרת בנושאים מסוימים וחלקה עליה בנושאים אחרים. כך, למשל, החזיקו הצדוקים והאיסיים בשיטה הלכתית דומה, אשר היתה שיטה מחמירה יותר מההלכה הפרושית. לעומת זאת, הביקורת כלפי רדיפת הבצע של כוהני ירושלים היתה משותפת לפרושים ולאנשי קומראן. אנשי קומראן קיבלו לעתים הלכה פרושית, שנועדה לצמצם את כמויות הכסף שזרמו למקדש. בניגוד לאיסיים, סברו הצדוקים והפרושים, שאסור לפרוש מירושלים ומן המקדש.

הסיבה שבגללה פרצו המחלוקות בין הכיתות במלוא חריפותן, עם הקמת המדינה החשמונאית העצמאית, ולאחר שנקבעה ההלכה שיש לשלם את חצי השקל למקדש כל שנה, היא עליית קרנו של המקדש בירושלים וזרימת כספים רבים אליו מהארץ ומהתפוצות. במציאות זו היו יותר סיבות למאבק על השליטה במקדש. עד לתקופה החשמונאית הנהיג הכוהן הגדול את המקדש ואת יהודה כולה. השליטים החשמונאים, שניסו להיות בעת ובעונה אחת מלכים הלניסטים לכל דבר, וכוהנים גדולים יהודים, לא היו יכולים לוותר על התואר כוהן גדול. הצלחתם הפוליטית, שהביאה לפריחתו של המקדש, היא גם שעודדה את המריבות בירושלים.

הוויכוח ההלכתי שפרץ בתקופה החשמונאית בין מחמירים ומקלים, חוסר הנכונות של בני צדוק להסתגל לכך, שהחשמונאים, אשר היו ממשמרת יהויריב, ולא הם, משרתים ככוהנים הגדולים, והשמועות שהחשמונאים נפסלו לכהונה גדולה בגלל שאמם נשבתה במודיעים — כל אלה הביאו לכך, שאנשי ירושלים לא הצליחו להתפשר בשאלת ניהול המקדש. חוסר הנחת שעוררו המאבקים בירושלים, הביאו קבוצות אחדות לפרישה מירושלים ומהמקדש. המקורות שבידינו מעידים, שהצדוקים והפרושים לא היו רק כיתות דתיות שהתווכחו בנושאים הלכתיים, אלא בראש וראשונה מפלגות פוליטיות שנאבקו על עמדות הכוח במקדש ובמדינה החשמונאית.

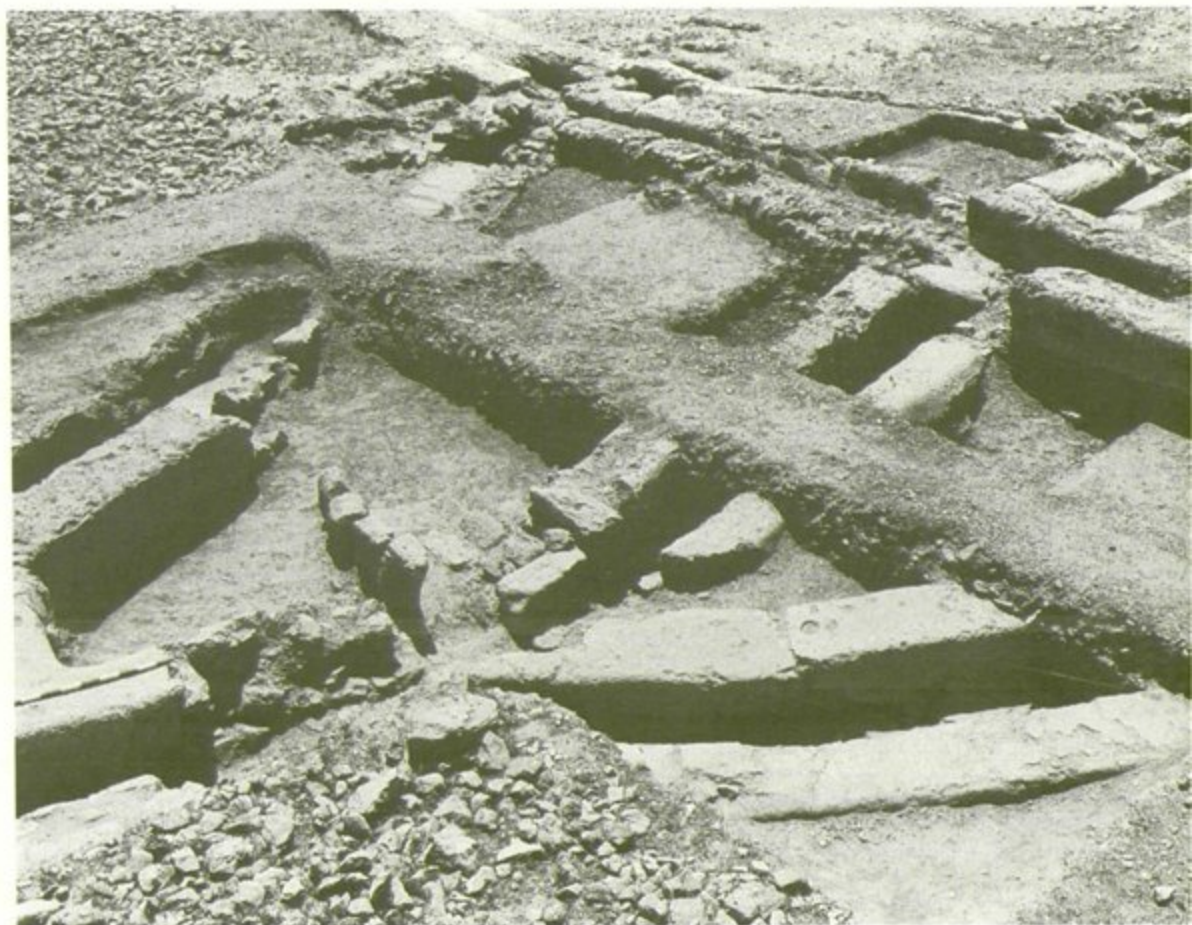
מפעלי הבנייה של החשמונאים

אהוד נצר

מפעלי הבנייה של הורדוס זכו לפרסום רב בזכות כתביו של יוסף בן-מתתיהו מחד גיסא ובשל שרידיהם המפוארים שנתגלו בחפירות, מאידך גיסא. לעומתם, לא זכו מפעלי הבנייה של החשמונאים להתעניינות רבה. הסיבות לכך הן מיעוט המידע המצוי במקורות הספרותיים ומיעוט השרידים הארכיאולוגיים. בהתבסס על הממצא הארכיאולוגי הצטמצמו ידיעותינו עד לשנים האחרונות, בעיקר לביצוריה של ירושלים, למצודה שבבית-צור, למבצר אלכסנדריון ולמצבות-קבורה אחדות. החפירות הנרחבות שנערכו בירושלים בעשרים השנים האחרונות, בעיקר אלה של נחמן אביגד, מגן ברושי, הלל גבע, רנה סיוון וג'ורא סולר, הרחיבו במידת מה את ידיעותינו על אודות פעילותם של החשמונאים בעיר זו, ובעיקר בתחום ביצוריה. בו בזמן נוסף מידע רב ומגוון על מפעלי החשמונאים בסביבות בקעת-הירדן וים-המלח. בדיוננו זה נתייחס בעיקר לחידושים בחקר מפעלי החשמונאים בבקעת-יריחו, במבצרי המדבר ועל חופו של ים-המלח.

הארמונות והאחוזה החקלאית בבקעת-יריחו

השריד הנרחב והשלם ביותר בין מפעלי הבנייה של החשמונאים נחשף בידי כותב שורות אלו בשנים 1973-1987 כמערכ בבקעת-יריחו; זהו ארמון-חורף מפואר, שכצדו אחוזה חקלאית-ממלכתית נרחבת. בעקבות חשיפתם ניתן גם לתארך לימי החשמונאים שתי מערכות של אמות-מים קדומות, שהובילו מים למערב הבקעה. הקדומה שבהן הובילה את מי מעיינות נחל פרת (ואדי קלט), עין פרת, עין מבוע ועין קלת; והשנייה הובילה את מי מעיינות נערן-עין נועימה, עין דיוק ועין שושה, וכנראה גם את מי עין עוג'ה שמצפון לנערן. שתי מערכות המים הללו נועדו בראש וראשונה להשקאת האחוזה הממלכתית, אשר את שרידיה חשפנו בסקרים ובחפירות, ולאחר-מכן (עם הקמת המערכת השנייה) אולי אף להשקאת אחוזות נוספות. האחוזה הממלכתית היתה חווה חקלאית גדולה, בעלת שטחי שלחין שהשתרעו על-פני כ-500 דונם. היא הצטיינה בתכנון וביצוע מעולים והוקפה בחומות-גדר ארוכות, שנמתחו לאורך קווי ישרים. על-פי יוסף בן-מתתיהו וההיסטוריונים הרומאים פליניוס וסטרבון, גידלו בה עצי-תמר רבים לשם הפקת יין ודבש, ובצדם שיחי אפרסמון וצורי, שמהם הופקו תרופות ובשמים. בשולי החווה חשפנו מתקנים חקלאיים ששימשו בחלקם כגתות, קרוב לוודאי לשם הפקת היין והדבש מהתמרים.



מפגש שתי אמות מים שנבנו בידי החשמונאים באחוזת המלך ביריחו

את בניית האמה הראשונה, מנחל פרת, ואת הקמת האחוזת ניתן לתארך לימיו של יוחנן הורקנוס הראשון, ששלט בשנים 134-105 לפנה"ס או אף לימי שמעון אביו (145-134 לפנה"ס).

זמן מה לאחר הקמת האחוזת הוחל בבניית ארמון החורף, מדרום לה. בבנייתו של הארמון החלו בימי יוחנן הורקנוס הראשון, והוא הלך וגדל בשלבים רבים והתקיים עד לראשית ימי שלטונו של הורדוס, עת חרב ברעידת האדמה הקשה של שנת 31 לפנה"ס, שעליה כתב יוסף בן-מתתיהו.

ראשיתו של הארמון היתה בבניין מרכזי בגודל 55×50 מ', שנבנה על גדת ואדי שק א-דאבי, אחד מיובליו של נחל פרת. קדם לו באותו המקום מגדל ריבועי, שמידותיו 9×9 מ', אשר ככל הנראה הגן על האחוזת הממלכתית. המגדל היה במקורו בן שתי קומות ונבנה באבני-גזית. לימים שולב המגדל בפינה הדרומית-מערבית של הארמון, שנבנה סביב חצר פנימית, והיה אף הוא בעיקרו בן שתי קומות. אך שלא כמו המגדל, הוא נבנה בלבני-כוכך. בעת בנייתו עובו קירותיו של המגדל, גם הפעם באבני-גזית, ונתווספו לו

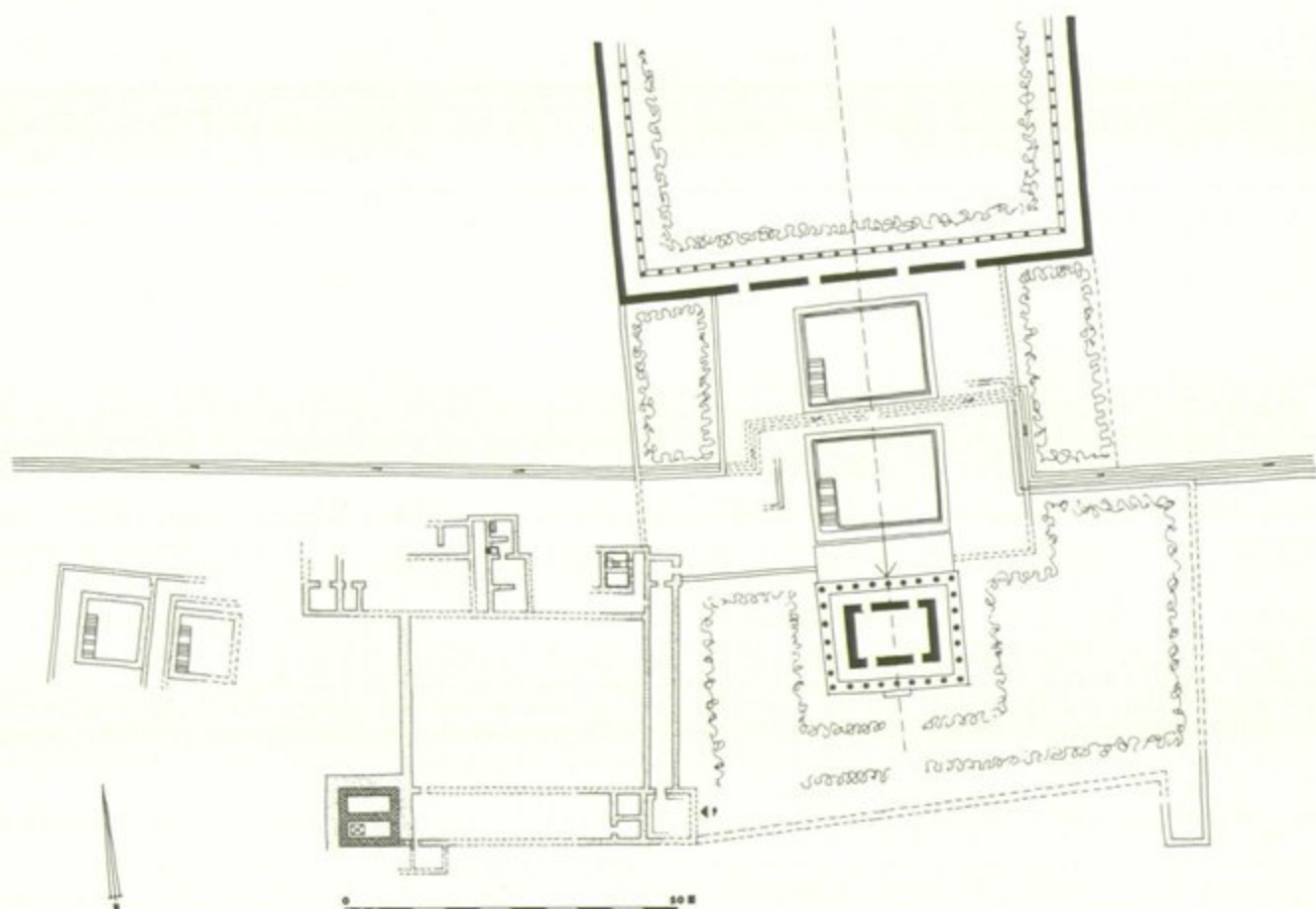


חפירות ארמון החורף החשמונאי ביריחו — מבט כללי לצפון

קומה או שתיים. המבנה המרכזי של הארמון המפואר, שבנה יוחנן הורקנוס הראשון, מוכר לנו רק בחלקו, כי מרביתו כוסתה בתל מלאכותי, דבר שהקשה את חשיפותו. חלקו האחר של הארמון נפגע בעת בניית חפיר סביב לתל המלאכותי (ועל כך להלן). על־כן רק חלק מחדרי הארמון נחשפו, ואף הם לא תמיד במלואם.

הכניסה אל הארמון היתה ככל הנראה בפינתו הדרומית־מזרחית, דרך חדר גדול, שהיה מוקף לאורך כל קירותיו בספסלים. בדרום הארמון היו, קרוב לוודאי, חדרי האירוח והסעודה. מצביעים על כך עיטורים של פרסקו (טיח צבעוני) וסטוקו (טיח מעוצב, תלת־ממדי), שנחשפו באתרם באחד החדרים. שרידים נוספים של חדר מעוטר בסטוקו בקצה אחר של הבניין ושברים רבים של פרסקאות וסטוקו שנמצאו בהריסות הבניין, הם עדות נאמנה לשימושו כארמון.

בצפון הבניין נחשפו חדרים שונים, שבכמה מהם נמצאו מתקני־רחצה. במרכז האגף הצפוני נתגלה חדר־אמבטיה, עם חדר־הסקה בצדו, ובפינה הצפונית־מזרחית של הארמון נתגלה מקווה־טהרה, שבו שתי בריכות עמוקות. האחת, בעלת מדרגות שנועדה לטבילה;



ארמון החשמונאים ביריחו בשלבו הראשון

והשנייה, ללא מדרגות, שימשה כאוצר. בקרקעית הבריכות, בתוך סחף-אדמה, נמצאו מאות רבות של קעריות זעירות, ששקעו בו במרוצת הזמן. לכל אורך צלעו המזרחית של הבניין נחשף פרווידור, שקשר יחדיו את חלקיו השונים של הבניין.

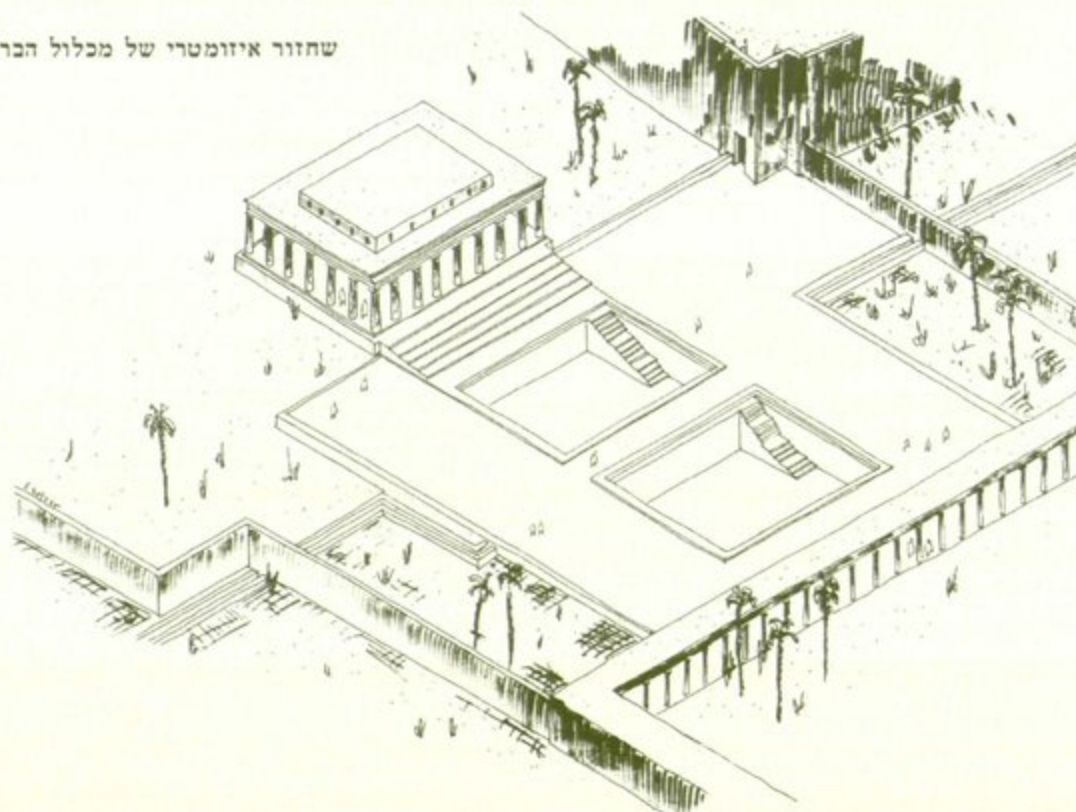
חלק בלתי-נפרד מן הארמון היו בריכות לרחצה ולשחייה שנבנו בצדו, עד שבסוף ימי קיומו היו בו שבע בריכות-שחייה! שתי הבריכות הראשונות נבנו ממערב לבניין. גודלה של כל אחת מהן היה כ-9 × 8 מ' ועומקה כ-3.5 מ'. בכל אחת מן הבריכות הותקן גרם-מדרגות לאורך אחד הדפנות, וכל אחת מהן היתה מוקפת בספסל, שנבנה אל תוך דפנותיה. קשה עדיין לקבוע בבירור את המקור התרבותי שהביא לשילוב בריכות-שחייה בארמון או בבית-המגורים. ייתכן, שהיתה זו השפעתם של ארמונות פרסיים או הלניסטיים, אך לא מן הנמנע שהיה זה חידוש מקומי של החשמונאים, אולי בהשראת מקוואות הטהרה שבנייתם התפתחה מאוד בסוף ימי הבית השני. ואכן, בריכות הרחצה והשחייה, אף שהיו גדולות בהרבה, נבנו במתכונת דומה למקוואות, שאף כמה מהם הוקפו כאן בספסלים, וניזונו מאותו מקור מים חיים — מי המעינות שזרמו באמות המים.

השלב הבא בהתרחבותו והתפתחותו של ארמון החורף החשמונאי חל ככל הנראה בראשית ימי שלטונו של אלכסנדר ינאי, בנו של יוחנן הורקנוס הראשון, ששלט בשנים



צמד בריכות השחייה בארמון החשמונאים ביריחו

שחזור איזומטרי של מכלול הבריכות

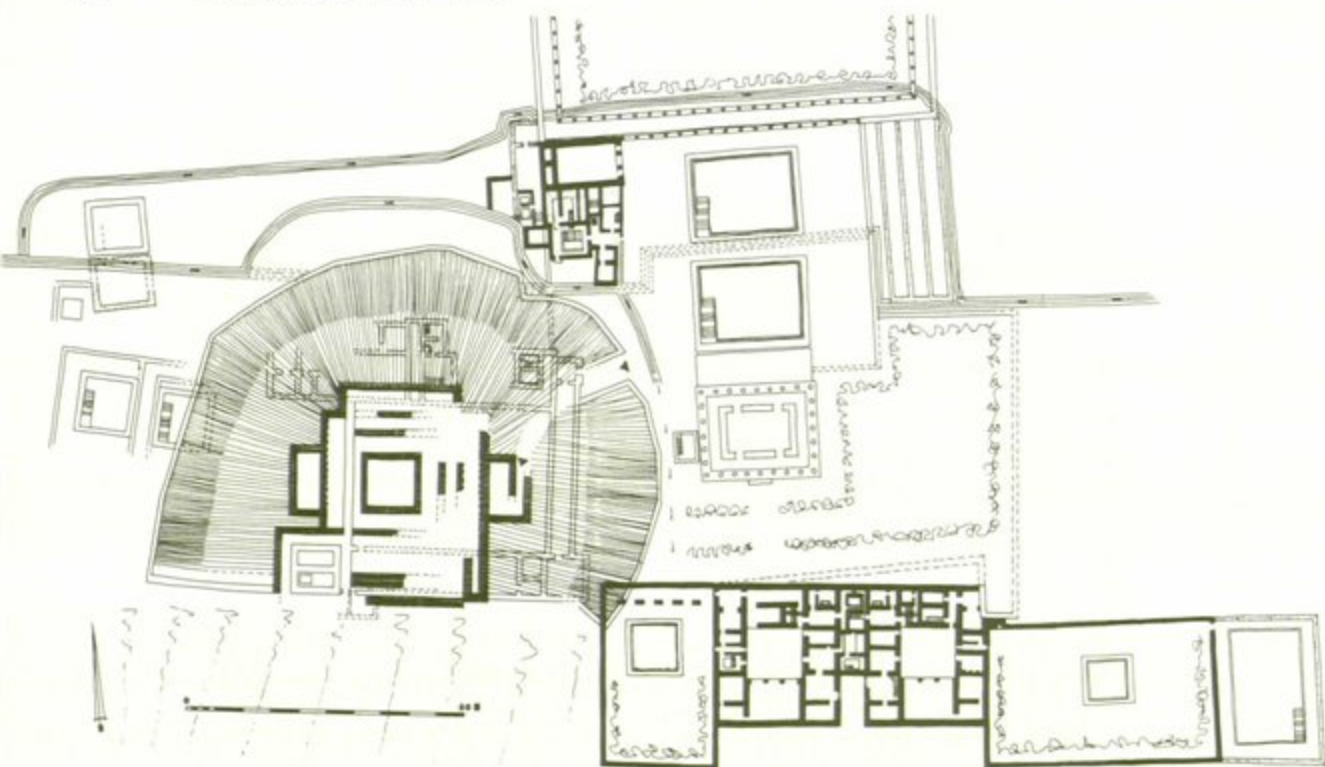


103-76 לפנה"ס. שלב זה בכנייתו של הארמון קשור בפיתוח נוסף של מערכת המים — הקמת אמת המים מנערן. לאמה זו היו שני סעיפים: האחד הופנה מזרחה, בוודאי לשם הרחבת תחום האחוזה, או לצורך בניית אחוזות נוספות; הסעיף השני נמשך עד לארמון ונועד, בין השאר, לצורך הקמת מכלול חדש, שבמרכזו שתי בריכות-שחייה גדולות. מכלול זה, גנני מעיקרו, נבנה מצפון-מזרח לארמון המרכזי ובצמוד לו. המכלול נבנה לאורך ציר סימטרי, שכלל, בצפון — גן-נוי גדול מוקף עזרות-עמודים; במרכז — שתי בריכות-שחייה, 18×3 מ' גודלה של כל אחת, שהוקפו ברחבות מרוצפות טיח; ובדרום — אולם מוקף עזרות-עמודים בסגנון הדורי. האולם נועד למנוחה, ואולי אף לסעודות, ואנו מכנים אותו בשם 'פאביליון'. הפעילות שהתרחשה כאן סביב בריכות השחייה באה לידי ביטוי, ובציוריות רבה, באירוע הקשור במינויו של אריסטובולוס השלישי, החשמונאי, לכוהן גדול, בניגוד לרצונו של הורדוס, שהיה באותה עת בראשית ימי שלטונו. וזו לשונו של יוסף בן-מתתיהו, קדמוניות, טו, 53-56:

וכשעבר החג סער (המלך) ביריחו; אלכסנדרה, היא שאירחה אותם (שם). הוא נהג חיבה בעלם ומשכו לשתייה ללא חשש, והיה מוכן לשחק אתו ולעשות מעשי נערות כדי לשמחו. ומאחר שמוג המקום הוא חם מדי התאספו ויצאו כולם מהר מתוך חולשת-חושים, ועמדו ליד הבריכות הגדולות שהיו סביב החצר וציננו עצמם בחום הלוהט של צהרי-היום. תחילה הסתכלו בשוחים מבין העבדים והנָרְעִים; אחר כך נלווה גם הבחור (אליהם). והורדוס הוא שעורר אותו. ואותם מרעיו, שנצטוו על כך, הכבידו עליו וחזרו והטבילו אותו בחשכה היורדת, כאילו בדרך משחק, ולא הרפו מהשוחה עד שתנקוהו לגמרי. כך נרצח אריסטובולוס ולא הגיע לשמונה-עשרה שנים תמימות. הוא החזיק בכהונה הגדולה שנה אחת, וחננאל חזר וקיבלה (אחרי מותו).

שינוי דראמטי במערך הארמון חל שנים ספורות לאחר-מכן. בין השנים 93-86 לפנה"ס חלה נסיגה במעמדו המדיני והצבאי של אלכסנדר ינאי. אולם דומה, כי גם בנסיבות הקשות הוא ביקש להמשיך ולהשתמש במכלול ארמונו המפואר שביריחו. כדי לא להסתכן יתר על המידה, בחר ינאי להקים בתחומי הארמון הישן מבצר, או ליתר דיוק ארמון מבוצר.

הארמון המבוצר, שגם הוא היה בן שתי קומות, נבנה על-גבי הבניין המרכזי של הארמון הראשון, שנקבר עתה כולו. משלושת עבריו — המערבי, הצפוני והמזרחי — נחפר חפיר עמוק, שכלפי חוץ הוקף בקיר-אבן אנכי (7-10 מ' גובהו) וכלפי פנים הותקן שיפוע, שהשתלב עם מדרונות התל המלאכותי, שקבר בתוכו את הארמון הישן. מן הארמון המבוצר לא נותרו לפליטה כל קירות או רצפות, אלא יסודותיו בלבד. המגדל, שהיה בפנינת הארמון הקודם, חזר לשימוש; קירותיו עובו, וסביר להניח שהוא אף הוגבה פעם נוספת. שלא כשאר חדרי הארמון הישן, לא מולאו חדריו בעפר והוא שימש כמחסן. כעדות שכרי עשרות רבות של קנקני-אגירה שנמצאו בו. כדי לספק מים זורמים אל ראש התל המלאכותי, נבנה לאורך כ-400 מ' צינור-מים מיוחד, אשר פעל כגיחון (סיפון הפוך). עם מותו של אלכסנדר ינאי ועלייתה של שלומציון לכס המלכות, התגברה היריבות בין שני בניה, שהבכור שבהם, הורקנוס, התמנה עתה למשרת הכוהן הגדול. דומה, כי על-מנת להפריד בין היריבים ולצנן את הרוחות, נבנו במסגרת הארמון שני אגפים חדשים, אחד לכל בן. הארמונות היו זהים וצמודים זה לזה, כמו בתמונת-ראי, ולפיכך הם מכונים 'הארמונות התאומים'. שני הארמונות, אשר גודל כל אחד מהם כ- 25×25 מ', נבנו מדרום



ארמון החשמונאים ביריחו בשלבו האחרון. מימין למטה — ארמונות התאומים



בית המרחץ, הכולל מקווה טהרה, באחד מארמונות התאומים ביריחו

לפאביליון, במדרון הפונה דרומה, והועמקו בצדם הצפוני אל תוך הקרקע כדי 6 מ', כדי לא להסתיר את הנוף הנשקף מבניין הפאביליון שתואר לעיל.

כל אחד מן הארמונות התאומים נבנה סביב חצר פנימית, שהוקפה חדרים מכל עבריה. מדרום, באמצעות שורת עמודים (פורטיקו), נפתח אל החצר חדר הקבלה, הטרקלין. בכל אחד מן הבניינים היו חדרי-רחצה, בהם חדר-אמבטיה ומקווה-טהרה צמוד, וכמרכזן מטבח, שאף אליו היה צמוד מקווה-טהרה. חלק מן החדרים היו מעוטרים בפרסקאות. בכל אחד מן הארמונות נבנתה קומה שנייה, שחדרי-מדרגות הוביל אליה. בצד כל ארמון היה גן-נוי מוקף חומה, ובמרכזו בריכת-שחייה קטנה.

בשלבם האחרונים לקיומו של הארמון נתווספו לאגפים הקיימים כמה מבנים נוספים: ממזרח לארמונות התאומים נבנתה בריכת-שחיה, שגודלה 12.5×20 מ'; קבוצה של מחסנים נבנתה בחלק משטחו של גן הנוי, שהיה בצמוד וממזרח למכלול הבריכה; ממערב לאותו המכלול, וגם כאן בתוך גן-נוי, נבנתה קבוצה נוספת של חדרי-רחצה ומקוואות-טהרה. נראה, כי הדבר נעשה בגלל השטח המצומצם בארמון הראשי שעל-גבי התל המלאכותי, שכבר לא ניתן היה להוסיף בו מתקני-רחצה.

ארמון החורף של החשמונאים המשיך לשמש את המשפחה המלכותית גם בשנים הראשונות לשלטונו של הורדוס. את ארמונו הראשון בנה הורדוס באותן השנים מדרום לנחל פרת. נראה, כי רק לאחר רעידת האדמה של שנת 31 לפנה"ס, שבה נפגע קשה הארמון החשמונאי, ובעקבות המהפך המדיני הגדול שחל בעולם הרומי שנה אחת לאחר-מכן (מותו של אנטוניוס בעקבות קרב אקטיום), עבר תחום הארמון החשמונאי לידי הורדוס, שבנה על חורבותיו ארמון נוסף, ארמונו השני באתר.

מבצרי המדבר

אחת מהיצירות המיוחדות לשלטון החשמונאי בארץ-ישראל היתה קבוצה של מבצרים שהוקמו במדבר. היא כללה את אלכסנדרון, דוק-דגון, קיפרוס, הורקניה, מכזור, וככל הנראה גם את מצדה. בשנים האחרונות נחשפו בשלושה מבין המבצרים הללו — באלכסנדרון, בקיפרוס ובמכזור — שרידים ברורים מן התקופה החשמונאית. בקיפרוס ובמכזור אף נתגלו מקוואות טהרה מאותה תקופה. מבצרים אלה נהרסו ברוכס בידי הרומאים בעת שכבשו את הארץ, ונבנו מחדש בימיו של הורדוס.

מכזור. — בחפירות שערכו וירגיליו קורבו ולופרידה בשנים 1977-1981 במבצר זה שממזרח לים-המלח, נחשפו בעיקר השרידים מימי הורדוס, אך מתחתם נתגלו גם שרידים, בעיקר ביצורים, מן התקופה החשמונאית: על פסגת ההר נתגלו שלושה מגדלים וקטעי חומות; כן נחשפו קטעי חומות ומגדלים סביב העיר התחתונה, שהיתה במדרון הצפוני-מזרחי של ההר. סביר להניח, שגם מערכת המים, אשר ניקזה מי-נגר עילי מן הגבעות שבמזרח אל בורות-מים למרגלות המבצר, תחילתה בימי החשמונאים.

קיפרוס. — שרידים אחדים מן התקופה החשמונאית נתגלו גם במבצר קיפרוס (תל אל-עקבה), המצוי מעל לבקעת-יריחו דרומית לנחל פרת. בחפירות שערכתי באתר בשנת



כותרת מימי החשמונאים שנתגלתה בקיפרוס

1974, יחד עם עמנואל דמתי, נתגלו מתחת לשרידי המבצר ההרודיאני שרידים המוכיחים את קיומה של מצודה חשמונאית בראש ההר הנישא. שברי כותרות שנמצאו כאן מעידים על פארו של הבניין, ששימש אולי גם כארמון. בערך 30 מ' מתחת לפסגת ההר, על-גבי משטח טבעי, שבימי הורדוס כוסה כולו בבניינים, נחשפו יסודות של מגדל חשמונאי עגול, בקוטר 14 מ' בערך, החצוי בקיר ישר, בדומה למגדלי הקולומבריום שנחשפו במצדה ובמערב-יריחו. להערכתנו, מגדלים אלה שימשו בו בזמן הן כבתי-גידול ליונים (בקומה התחתונה) והן כמגדלי-שמירה (בקומות העליונות). אל חדרי המשמר עלו בוודאי באמצעות סולמות. נציין כאן, שהמגדל בקיפרוס, המתוארך בבירור לתקופה החשמונאית, היווה עבורנו בסיס להנחה, שגם מגדלי הקולומבריום במצדה הם יצירה חשמונאית.

מן הראוי לציין כי כבר בסקר וחפירות שערכו זאב משל ודוד עמית במערכות אספקת המים של קיפרוס, לפני חפירתנו באתר, התברר כי בתקופה החשמונאית נבנתה מערכת-מים, שניקזה מי נגר עילי מן הגבעות הסמוכות, שממערב להר, אל בורות-מים שנחצבו למרגלותיו.

כינינו כאן את המבצר בשם שניתן לו בימי הורדוס (שהנציח בו את שם אמו). המבצר הקדום, מימי החשמונאים, נקרא כנראה טרקס או תאורוס, כעדות ההיסטוריון הרומאי סטרכון, המספר כי עם כיבוש הארץ בידי פומפיוס (63 לפנה"ס) נהרסו בין היתר שני מבצרים חשמונאיים בשמות אלה, שהגנו על הדרכים ליריחו.

אלכסנדריון. — שרידים מהתקופה החשמונאית, ביניהם חלקי עמודים וכותרות, נחשפו בחפירות שערכו יורם צפריר ויצחק מגן באלכסנדריון (סרטבה), שבמזרח הרי השומרון. לעומת זאת, רק בעקבות חפירות נוספות ניתן יהיה לקבוע אם בניין המצודה, המצוי בראש הפסגה, ואשר מקובל לראותו כחשמונאי, הוא אכן כזה. מכל מקום, גם במפעל המים של אלכסנדריון, שאף הוא ניקז מי נגר עילי אל תוך בורות, אובחנו על-ידי דוד עמית שני שלבים, שהקדום בהם מיוחס לתקופה החשמונאית.

דוק-דגון. — בשרידי ביצורים ניתן להבחין גם בפסגת ראס-קרנטל, המתנשאת מערבית ליריחו. במקום הוקמה מצודת דוק-דגון, שבה נרצח שמעון החשמונאי בידי חתנו, תלמי בן חבוב, שהיה מושל האזור מטעם שמעון. האתר עצמו טרם נחפר, אך נסקר ביסודיות על-ידי זאב משל ודוד עמית. בקו הרכס שממערב לפסגת המבצר אותרה מערכת-מצור, שכללה דייק ומגדלים. היא מיוחסת למצור שהטיל יוחנן הורקנוס על המבצר, לאחר רצח אביו שמעון ולקחת אמו כבת-ערוכה בידי תלמי בן חבוב. נראה, כי לתקופה זו יש לתארך גם את שרידי החפיר שבתחתית המדרון המערבי של רכס המבצר. נסקר גם מפעל המים של המבצר, המבוסס על איסוף מי-שטפונות אל תוך תשעה בורות שנחצבו במדרון שלמרגלות הפסגה.

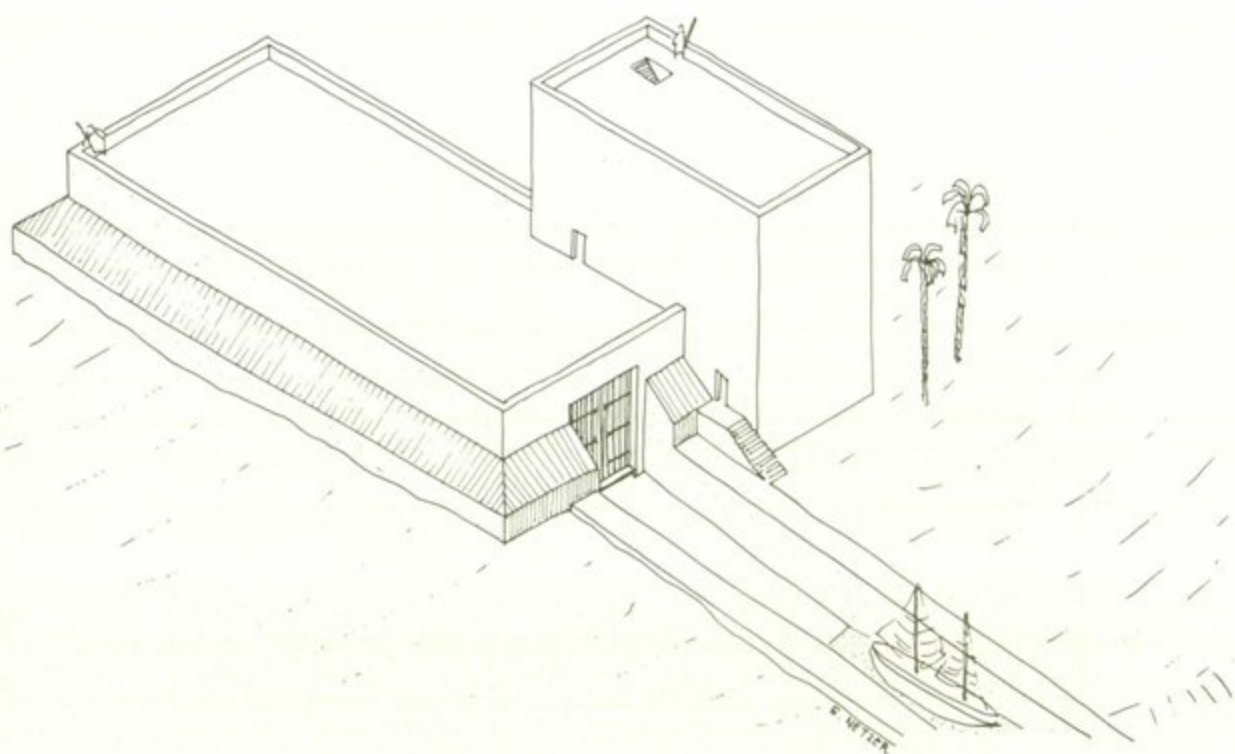
נוסייב אל-עווישירה. — לרשימת מבצרי המדבר, שהתקיימו בימי החשמונאים, ייתכן שיש להוסיף אתר הנושא את השם הערבי 'נוסייב אל עווישירה'. אתר זה מצוי בין דוק-דגון ובין קיפרוס, מעל הגדה הצפונית של נחל פרת. באתר זה, שנחפר לראשונה בידינו בשנת 1976, נמצאו מתחת לשרידי מנזר ביוזנטי קטן שרידים מימי בית-שני. שרידים אלה הם של מצודה, שלא היתה ידועה עד כה. בינתיים נתגלה בה רק מימצא מימיו של הורדוס, אך אין זה מן הנמנע שאם יימשכו החפירות, יתברר שמצודה זו נבנתה לראשונה בתקופה החשמונאית, כאחד מצמד המבצרים טרקס ותאורוס, שנזכרו לעיל.

עדיין מוקדם לקבוע את מועד בנייתם המדויק של מבצרי המדבר החשמונאיים. נראה, שהקדום מביניהם היה דוק-דגון, שנבנה עוד בימי שמעון, ושהמבצרים האחרים נבנו ברובם בימיו של אלכסנדר ינאי.

המבנים בחוף ים-המלח

שני מפעלי הבנייה האחרונים שנסקרו כאן הם קצר אל-יהוד ורוג'ס אל-באחר, המצויים על חופו של ים-המלח. שניהם נחפרו בידי פסח בר-אדון בשנים 1971-1979.

קצר אל-יהוד. — סמוך לשפך נחל קדרון נחשף בניין גדול ומוארך (43 × 23 מ' בקירוב), שכר-אדון ראה בו מצודה שראשיתה בתקופת הברזל, ואשר נבנתה מחדש בתקופה החשמונאית. ניתוח אדריכלי של הבניין, אשר המימצא החומרי שעלה מתוכו שייך בעיקרו לתקופה החשמונאית, מצביע לא רק על תכנית הומוגנית, וקרוב לוודאי גם חד-שלבית, אלא גם על כך שבניין זה לא נבנה כמצודה, אלא כמעגן יבש לספינות, שהוצמד אליו מגדל-שמירה. עיקרו של המבנה שנחשף היה חצר גדולה, תת-קרקעית למחצה, שמידותיה הפנימיות 31 × 11 מ'. הכניסה היחידה אל החצר היתה ממזרח, דרך



שחזור איזומטרי של מעגן הספינות (קצר אל-יהוד), סמוך לשפך נחל קדרון אל ים-המלח

פתח רחב (כ-5 מ' בערך), אשר פנה לכיוון ים-המלח. מן הפתח השתפע כבש רחב (6 מ' בערך), שגם הוא נחפר ברובו אל תוך הקרקע ונתמך משני צדדיו בקירות עבים. הכבש נועד להעלות את הספינות מן הים, ולשם כך השתמשו בוודאי בקורות-עץ שגולגלו מתחתן. בחצר הגדולה ניתן היה לאחסן, לפי הערכתנו, ארבע ספינות קטנות, שאורך כל אחת מהן היה 14 מ' ורוחבה 4-4.5 מ'. סביר להניח, שכדי להגן על הספינות כוסתה החצר ביריעות-בד, אולי אף היתה מקורה כאולם של ממש. לדעתנו, הבניין נבנה כדי לשמור על ספינות-פאר, שבהן נהגו לשוט המלך ובני לווייתו בעת מסעותיהם מירושלים או מיריחו אל מצדה, מכוור וצוער. ככל הנראה, נועד השייט בים, הן לקיצור הדרך ולהקלת קשייה והן להנאה לשמה. אל החצר מצפון היה צמוד מגדל, שמידותיו 9×18 מ'. ממגדל זה שרד רק המסד, אך קרוב לוודאי שנבנו עליו שתיים-שלוש קומות. יש לשער, שהמגדל נועד למגורים ולשמירה על המקום.

רוג'ם אל-באחר. — בצפון-מערב ים-המלח נחשף בניין, הרוס כמעט לחלוטין. נראה, שבמקורו נבנה בניין זה אל תוך המים. בגלל מיעוט השרידים קשה לעמוד על ייעודו של הבניין, אך ניתן לקבוע שהוא נבנה ושימש בתקופה החשמונאית. קשה לדעת אם היתה זו מצודה, כדעת בר-אדון, או שהבניין נועד לכילוי או למטרה אחרת. מתקבלת על הדעת הסברה, שלבניין היתה צמודה מעגנה (או מזח?), ששימשה להעברת מלח ומוצרים אחרים; או שמכאן נהג המלך להפליג בספינות, שאוחסנו בקצר אל-יהוד (אולי במתכוון בהיותו במקום נידח יותר).

* * *

מפעלי הבנייה שתיארנו כאן אינם מייצגים את רמת האדריכלות הגבוהה ביותר שאליה הגיעו החשמונאים. סביר להניח, שבירושלים, בירת הממלכה, השקיעו המלכים החשמונאים מאמצים רבים בבניית ארמונות, בנייני-ציבור ומצבות-קבורה. מכל מקום, רמת הביצוע של הביצורים ששרדו מן התקופה הנדונה בירושלים, כמו גם של מצבות הקבורה מאותה התקופה, מרמזים על כך (וראה מאמרו של ר' רייך בקובץ זה).

השרידים שנחשפו באתרים שנדונו כאן מצביעים על מספר מאפיינים בתחומי הבנייה והעשייה של החשמונאים, כמו גם על כמה ממקורות ההשפעה שלהם. האחוזה הממלכתית ביריחו ומפעלי המים הקשורים בה מלמדים על גישה ממלכתית כתחום פיתוחן של מערכות-מים, קרקע וחקלאות. בפיתוח מפעלי המים נהנו החשמונאים ממידע שהגיע מחוץ לגבולות ממלכתם, בין השאר מאסיה הקטנה. בתחום בניין הארמונות ניתן להבחין במקורות של השפעה הלניסטית מיוון ואסיה הקטנה, אך ניתן לשער שהשפעה באה גם מסוריה וממצרים. נראה, שדרך סוריה הגיעה לכאן גם השפעה של האדריכלות הפרתית, לפחות במה שנוגע להתפתחות הטרקלין הפתוח.

בתחומי העיטור ניתן למצוא את המוטיבים ואת טכניקות הביצוע המקבילים הן בארצות שמצפון ומצפון-מערב לממלכת החשמונאים (בעיקר באסיה הקטנה ויוון) והן בדרומה (למשל, אלכסנדריה). לעומת זאת, עדיין אין אפשרות להצביע על מקור-השראה ישיר לשילוב אינטנסיבי כל-כך של בריכות רחצה ושחייה, כפי שנעשה בארמונות החשמונאים. ייתכן, שבנושא זה היו החשמונאים החלוצים, ואפשר גם שליריחו היה מקום חשוב בהתפתחות זו. בעולם היווני וההלניסטי היו בריכות השחייה מועטות ביותר, ואף אלה המעטות השתייכו על-פירוב לבתי-מרחץ או לגימנסיונים, אך לא לבתי-מגורים. ייתכן, שיש קשר בין ריכוז בריכות השחייה של החשמונאים להתפתחות מנהגי הטבילה לצורכי טהרה באותה התקופה, שהרי מדובר במשפחות כוהנים.

מבצרי המדבר מצביעים על תעוזה ותושייה ועל מידה רבה של גישה חדשנית יוצרת. החשמונאים השכילו לנצל את תנאיו של המדבר, המצוי בעורף יהודה ושומרון, ובעזרת מים רבים שרוכזו בתבונה רבה, נתאפשר להם להקים את רשת המבצרים. אלה שימשו הן כמקומות-מיפלט בעת צרה ומאגרים לנשק ולמזון (ולעתים גם לאוצרות בית המלך). הן כארמונות לעת הצורך, כמקום-גלות לאסירים פוליטיים וכיוצא באלה. נראה, שהשליטה על עורקי-תחבורה ועל אזורי חיוניים כבקעת-יריחו, או הבטחת גבולות הממלכה, לא היו בהכרח התפקיד הראשוני של מבצרים אלה.

גם במעגן היבש על חופו של ים-המלח אפשר להבחין בגישה היוצרת של הבנייה החשמונאית, גם אם מעגני-סירות היו חזיון נפוץ בעולם היווני-הלניסטי. ייתכן, שהשילוב של מעגן בתוך בניין העומד בפני עצמו באזור שאינו מיושב, ומוגן במגדל-שמירה, היה חידוש אדריכלי.

בחיפוש אחר מקורות ההשראה וההשפעה למפעלי הבנייה הנדונים כאן, בולט חסרונם של שרידים רבים מן התקופה בארצות השכנות, ובמיוחד במרכזי הממלכות ההלניסטיות באנטיוכיה ובאלכסנדריה. לפיכך, יש בבניינים שתוארו כאן משום תרומה חשובה לחקר האדריכלות ההלניסטית בחלק זה של העולם.

מטבעות החשמונאים

יעקב משורר

מטבעות החשמונאים הם הקבוצה הגדולה ביותר בין מטבעות היהודים והבעייתית שבהם. זה דורות אחדים שהחוקרים מתלבטים בבעיות העולות מעיון במטבעות אלה, והבולטת שבהן היא הבעיה הכרונולוגית.

שמותיהם של השליטים החשמונאים, כגון מתתיה, יהודה, יהוחנן ויהונתן, חוזרים ומופיעים מדי דור בשושלת החשמונאית. עובדה זו מקשה על הזיהוי המדויק של המטבעות הנושאים שמות אלה. כבר בראשית המאה הי"ט ידעו החוקרים לזהות את מטבעות החשמונאים ולקרוא את הכתובות המופיעות עליהם, אך ייחסו אותם תחילה לדור הראשון של החשמונאים, ורק מאוחר יותר הבינו שהם שייכים לתקופה מאוחרת יותר.

המקור ההיסטורי שהכשיל את החוקרים הראשונים ואשר הוביל אותם למסקנתם המוטעית הוא ספר מקבים א. בפרק יג מסופר על התקופה שבה שלט טריפון על סוריה, לאחר שרצח את אנטיוכוס השישי, ואילו המלך החוקי, דמטריוס השני, לא היה בעל השפעה של ממש. אז ניצל שמעון (שהיה אחרון האחים של יהודה המקבי) את חולשת המלך וביקש ממנו לעשות למען יהודה הנחות וויתורים. ואמנם באיגרת המצוטטת במקבים א נאמר:

המלך דמטריוס לשמעון הכהן הגדול ואוהב מלכים ולזקנים ולעם היהודים שלום. את עטרת הזהב וענף התמר אשר שלחתם קבלנו, ונכונים אנחנו לעשות לכם שלום רב ולכתוב לאשר על המסים לעשות לכם הנחות. ואשר קיימנו לכם קיים, והמבצרים אשר בניתם לכם יהיו. ואנחנו נשא את שגיאותיכם ואת פשעיכם עד היום הזה, ומס הכתר שאתם חייבים, ואם שולמו מסים אחרים בירושלים – לא ישולמו עוד... בשנת שבעים ומאה הוסר עול הגויים מישראל. ויחל עם ישראל לכתוב בספרים ובשטרות: 'בשנת אחת לשמעון הכהן הגדול ושר הצבא ונשיא היהודים'.

שנת 'מאה ושבעים' על-פי המניין הסלווקי היא שנת 143/2 לפנה"ס. החל מתאריך זה ניתן היה לשער, שדרגת העצמאות של החשמונאים איפשרה להם להטביע מטבעות. יתירה מזו, בפרק טו מצוטטת איגרת נוספת, ששלח אנטיוכוס השביעי (סידטס) לשמעון הכהן הגדול, ככל הנראה בסוף שנת 139 לפנה"ס. אנטיוכוס חייב היה להכריע סוף-סוף בקרב על המלוכה בסוריה כנגד טריפון. הוא ביקש את עזרתו של שמעון והבטיח לו שורה ארוכה של הבטחות וביניהן נאמר במפורש: 'ומניח אנוכי לך לעשות מטבע שלך מטבע בארצך'.

בעקבות הדברים האלה, ניסו חוקרים לזהות אילו מן המטבעות היהודיים הם מטבעותיו של שמעון. רק בקבוצה אחת מבין מטבעות היהודים מופיע השם שמעון, אולם מלכתחילה לא היה ספק שמטבעות אלה הם מימי בר-כוכבא, שכן הם נטבעו על-גבי מטבעות של טריאנוס והדריאנוס, ומכאן שאינם קדומים לזמנם של קיסרים רומאים אלה. נותרו אם כך בחשבון רק המטבעות שאין עליהם שמות פרטיים; כלומר, המטבעות שהיום אנו מזהים בבטחון כמטבעות מלחמת היהודים ברומאים — שקלי הכסף וחצאי השקלים וכן מטבעות הברונזה מאותן שנים. ממצאי החפירות במצדה ובירושלים העידו בצורה חד-משמעית, שכל המטבעות שיוחסו בעבר לשמעון החשמונאי, נטבעו בימי מלחמת היהודים ברומאים, ואין בידינו היום ולו מטבע אחד שניתן ליחסו לשמעון החשמונאי. על כורחנו נגיע למסקנה, שאף אם ניתנה לו הזכות לטבוע מטבעות משלו, לפי עדות מקבים א, הוא לא הספיק לממשה. רמז לכך נמצא בסוף פרק טו בספר מקבים א, שבו מסופר על המצור שהטיל אנטיוכוס סידטס על טריפון בדור: 'ואנטיוכוס המלך חנה על דור ביום השני ויקרב אליה את חילו בעשותו מכונות, ויסגור את טריפון מצאת ומבוא. וישלח אליו שמעון אלפיים איש בחור לעזור לו, וכסף וזהב ודי אוכל. ולא חפץ לקבלם וישם לאל את כל אשר נדבר אתו לראשונה ויתנכר אליו'.

השמות על מטבעות החשמונאים

ארבעה שמות עבריים שונים מופיעים על מטבעות החשמונאים: 'יהונתן הכהן'; 'יהודה הכהן'; 'יהונתן המלך' + 'אלכסנדר' (ביוונית וארמית); 'יהונתן או ינתן הכהן'; 'מתתיה'. בחלק מן המטבעות הנושאים את השם 'יהונתן' נוסף גם השם היווני 'אלכסנדר' (ביוונית), ובחלק מן המטבעות הנושאים את השם 'מתתיה' נוסף השם היווני 'אנטיגונוס' (ביוונית); בקבוצת מטבעות אחת מופיע השם 'אלכסנדר' ביוונית ובארמית. במשך תקופה ארוכה יוחסו כל המטבעות הנושאים את השם 'יהונתן' ל'יהונתן הורקנוס הראשון' (הכתובות על מטבעות אלה הם: 'יהונתן הכהן הגדול וחבר היהודים' או 'יהונתן הכהן הגדול ראש חבר היהודים'). במקביל, יוחסו כל המטבעות הנושאים את שמו של 'יהודה' ל'יהודה אריסטובולוס הראשון' (הכתובות על המטבע: 'יהודה כהן גדול וחבר היהודים' או 'יהודה הכהן הגדול וחבר היהודים'). כיוון שהשם 'יהונתן' מופיע לעתים במקביל ל'אלכסנדר', יוחסו מטבעות 'יהונתן' ל'אלכסנדר ינאי'. באשר למטבעות 'מתתיה', שררה תמימות-דעים בין החוקרים שהם נטבעו בידי אנטיגונוס, אחרון השליטים החשמונאים; שהרי פרט למתתיה החשמונאי, מייסד השושלת, לא ידוע שום כוהן גדול בשם זה עד אנטיגונוס בן אריסטובולוס.