



הורדוס וחנוכה

Author(s): משה בנוביץ

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. 46 (תשס"ו), pp. 5-40

Published by: [Historical Society of Israel/](http://www.hsi.org/)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70039402>

Accessed: 28/11/2011 05:32

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel/ is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

הורדוס וחנוכה

מאת משה בנוביץ

מה קרה לחג החנוכה עם כלות מלכות בית חשמונאי? היינו מצפים לדעיכה של החג בימי הורדוס, או לפחות למתח גלוי בין העם, שהמשיך לחגוג את חגם של בית חשמונאי, לבין המלך הורדוס, שכילה באכזריות את השושלת. ולא היא. כפי שכבר חש' קרויס,¹ כל הסימנים הם שחג החנוכה כפי שהוא מוכר לנו, חג האורים, קיבל את אופיו הנוכחי בשלהי ימי הבית השני, וישנם סימנים לכך שהדבר התרחש בימי הורדוס דווקא. תחושה זו של קרויס התבססה על שני ממצאים: הכינוי Dies Herodis ('ימי הורדוס') לחג יהודי, המשמש אצל הסאטיריקן הרומי פרסיוס פלאקוס שפעל במאה הא' לסה"נ, ומתייחס, לפי קרויס, לחנוכה;² והעדר אזכור של הדלקת הנר בחנוכה עד לימי בית שמאי ובית הלל שנוסדו בימי הורדוס. קרויס הציע טעם לציון חג החנוכה על ידי הדלקת הנר דווקא, למן ימי הורדוס ואילך: חכמים חששו שאם יוסיפו לחוג את החג בנענוע לולבים ובקול המון סואן, כפי שהיה נהוג מימי המקבים ואילך,³ יפגע הדבר ברומאים ויעורר את התנגדותו של הורדוס. לכן הם המירו את החגיגות המקוריות בטקס ביתי של הדלקת הנר בדממה מוחלטת, והנר הוא כעין אות סודי הנמסר מדור לדור להזדהות עם מלכות בית חשמונאי. לדעתו, נקרא מעתה החג 'ימי הורדוס' מפני שבימי נקבע אופיין הסופי של החגיגות.

דבריו של קרויס לא זכו לתהודה רבה במחקר, ובסקירות על תולדות חג החנוכה אין מוזכרים ימי הורדוס כשעת מפנה בגיבוש החג.⁴ לדעתי יש לכך שני טעמים: (א) העדר תיעוד והוכחה לדברי קרויס, והסתמכותו בעיקר על הוכחה מן השתיקה; (ב) הסברו הדמיוני של קרויס לטעם השינוי באופיו של החג. ברם, השאלה שבה פתחנו את דברינו, כיצד שרד חג החנוכה בימי הורדוס, בעינה עומדת, ומוצאו וטעמו של טקס הדלקת הנר נשאר לוט בערפל. במחקר זה נציע תשובה לשאלה זו, ואף נעלה הסבר לטקס הדלקת הנרות, תשובה והסבר

* אני מודה לידידי פרופ' חנן אשל, פרופ' יונתן פרייס, ד"ר דוד לוין וד"ר אהרן עמית שקראו טיוטות של המאמר והעירו הערות חשובות. כל התרגומים הם שלי, אלא אם כן צוין אחרת.

1 S. Krauss, 'La fête de Hanoucca', *Revue des études juives*, XXX (1895), pp. 35–37

2 ראו להלן, סעיף ו.

3 ראו: מקבים ב' א, ט; ב, יח, ובמיוחד י, ו-ח. וראו לאחרונה: ד' שפרבר, 'מצוות "ולקחתם" בחג הסוכות', סידרא, טו (תשנ"ט), עמ' 167–179.

4 ראו: י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 376, והערה 32; ח' מאק, 'תולדות חג החנוכה', ימי בית חשמונאי (עידן, 19), בעריכת ד' עמית וח' אשל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 311–316. תבורי שולל שם במפורש את דעתו של קרויס, ומקדים את הדלקת הנרות כמה דורות לפני שמאי והלל, ואילו מאק מקפיד שלא לתארך את תחילתה של מצוות הדלקת הנר.

שיאשרו בראיות חדשות את השערתו של קרויס, שימי הורדוס היו שעת המפנה בחגיגות חג החנוכה, והחל בימיו נחגג חנוכה כחג האורים. ואולם בניגוד לדעתו של קרויס, לשיטתנו התרחש שינוי זה באופיו של החג בהשראתו וביזמתו של הורדוס, והכינוי 'ימי הורדוס' לחג החנוכה המשמש אצל פרסיוס פלאקוס מבטא לא רק את תאריך קביעת החג כחג האורים, אלא גם את טיבו של החג בתקופה ההרודיאנית.

א. חנוכת בית חשמונאי וחנוכת הבית בימי הורדוס

בקדמוניות היהודים טו, 421-423, במסגרת תיאור בניית מקדש הורדוס, מתאר יוסף בן מתתיהו חג יהודי שאין לו זכר במקום אחר. וזו לשונו:

וכשבננה בית המקדש על ידי הכהנים במשך שנה ושישה חודשים, נתמלא כל העם שמחה והודו לאלוהים – קודם כל על המהירות, ואחר כך על מסירותו של המלך – וחגגו ובירכו על הבנייה מחדש. והמלך הקריב לאלוהים שלוש מאות פרים, ואחרים, איש כפי יכולתו. אי-אפשר לנקוב במספר הקרבנות, שכן אין היכולת להגיד את האמת. קרה המקרה ומועד גמר עבודת בית המקדש ויום תחילת שלטונו של המלך, שאותו חגגו כנהוג, חלו באותו יום, ובגלל שני המאורעות הייתה החגיגה נהדרת ביותר.

דומה שיש בתיאור החג הזה כדי להסביר כיצד שרד חג החנוכה בימי שלטון הורדוס. סיום העבודות במקדש הורדוס אינו מתוארך כאן, אבל את יום עלייתו של הורדוס לשלטון ניתן היה לחגוג באחד משני ימים: (א) ביום שהכריזו אנטוניוס והסנט ברומא על המלכתו של הורדוס כמלך יהודה, בחורף של שנת 40 לפני סה"נ;⁵ (ב) ביום שבו תפס הורדוס בפועל את השלטון, לאחר כניסתו לירושלים ורצח אנטיוגנוס, המלך האחרון לבית חשמונאי, בשנת 37 לפני סה"נ. יוסף בן מתתיהו משתמש בשני התאריכים לסירוגין כיום המלכתו של הורדוס.⁶

5 כך לפי הדעה המקובלת. יש אומרים שהמינוי ברומא התרחש בשנת 39 לפני סה"נ. ראו: W.E. Filmer, 'The Chronology of the Reign of Herod the Great', *Journal of Theological Studies* (=JThS), NS, XVII (1966), pp. 283-298

6 במניין שנות מלכותו של הורדוס, למשל, כותב יוסף בקדמוניות יז, 191 (=מלחמת היהודים א, 665): 'הוא מלך שלושים וארבע שנים לאחר שהמית את אנטיוגנוס, ושלושים ושבע שנה עברו לאחר שנתמנה על ידי הרומאים'. כמו כן, יוסף מתארך את תחילת עבודות הבנייה במקדש הורדוס ב'שנת שמונה עשרה למלכותו' בקדמוניות טו, 380; ואילו במלחמת היהודים א, 401, הוא משתמש בתאריך 'שנת חמש עשרה למלכותו'. ראו: T. Corbishley, 'The Chronology of Herod's Reign', *JThS*, XXXVI (1935), pp. 26-27; M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1981², p. 92, n. 112; U. Baumann, *Rom und die Juden*, Frankfurt 1983, p. 217, n. 94. החוקרים הללו מדובר בתאריך אוד, אלא שבקדמוניות מנה יוסף את מלכות הורדוס מן המינוי ברומא, ובמלחמת היהודים הוא חישב מתפיסת השלטון בפועל. אם כן, הורדוס התחיל את בניית המקדש בשנת 23 או 22 לפני סה"נ. וראו גם: B. Isaac, 'A Donation for Herod's Temple in Jerusalem', *Israel Exploration Journal*, XXXIII (1983), pp. 87-89. W. Otto, 'Herodes', in Pauly, *Realencyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. P. Wissowa, Supplementband II, Stuttgart 1913, col. 82, note

כאן נראה ברור שהכוונה היא ליום המלכתו של הורדוס בידי הרומאים.⁷ אין להעלות על הדעת שהיהודים נהגו לחגוג את יום המתתו של אנטיגונוס בכל שנה ושנה, משלוש סיבות: (1) לפי קדמוניות יד, 487, יום זה חל ב'יום הצום';⁸ (2) יום זה ציין את סוף מלכות בית חשמונאי, וספק אם הורדוס היה מעוניין להכריח את היהודים לחגוג ביום הזה, כשעמד לרשותו יום המלכה רשמי, שלוש שנים לפני כן; (3) מן התאריכים שעל המטבעות שטבע הורדוס בשומרון ברור שהוא ייחס חשיבות לתאריך מינויו הרשמי מטעם אנטוניוס והסנט ברומא, וראה בתאריך זה את ראשית מלכותו.⁹

לפי קדמוניות יד, 376 ומלחמת היהודים א, 279–281, יום המלכתו של הורדוס בידי אנטוניוס והסנט חל בעיצומו של החורף, וחוקרים רבים הראו, על פי חישובים שונים, שמדובר בחודש דצמבר.¹⁰ ביום זה בדצמבר הומלך הורדוס, וביום זה בדצמבר נחנך בית המקדש לאחר בנייתו מחדש בידי הורדוס, תשע-עשרה שנה לאחר מכן. והנה, מצאנו ששתי חנוכות בית של הבית השני נחגגו סביב כ"ה בכסלו: לפי חגי ב, יח: 'עשרים וארבעה לתשיעי' הוא

תשכ"ב, עמ' 461, הערה 744; וראו: *Josephus, VIII, Jewish Antiquities, Books XV–XVII*, translated by R. Marcus (Loeb Classical Library), Cambridge Mass.–London 1980, pp. 184–185, n. c. D.W. Roller, *The Building Program of Herod the Great*, 380, Berkeley–Los Angeles 1998, p. 67. החוקרים הללו טוענים שתאריך זה לא ייתכן מסיבות חיצוניות, ומתארכים את בניית המקדש לשנת 20 או 19 לפני סה"נ, שמונה-עשרה שנה לאחר תפיסת השלטון בפועל. הם מסבירים את המספר חמש-עשרה שבמלחמת היהודים כתאריך התחלת תכנון הבית, או כטעות של יוסף עצמו. ואולם לפי אוטו, אפשר שטעות זו עצמה נובעת מבלבול בין שתי שיטות הספירה.

וזאת בניגוד לדעתו של רולר, שם. גם אם צודקים רולר והחוקרים האחרים, הטוענים שיוסף מנה את שנת תחילת הבנייה מיום תפיסת השלטון בפועל (ראו בהערה הקודמת), עדיין אפשר שבתארו את חגיגות חנוכת הבית ב'יום תחלת שלטונו של המלך' הוא מתייחס לחג שנחגג בתאריך ההמלכה הרשמי על ידי אנטוניוס והסנט, שהרי, כאמור, יוסף משתמש בשתי שיטות המניין.

מדובר כנראה ביום הכיפורים, אך יש מפרשים שהכוונה לשבעה-עשר בתמוז או לתשעה באב. ראו: *Josephus, VII, Jewish Antiquities, Books XII–XIV*, translated by R. Marcus (Loeb Classical L.H. Feldman, Library), Cambridge Mass.–London 1976, pp. 700–701. *Josephus and Modern Scholarship (1937–1980)*, Berlin–New York 1984, pp. 269–271. פלדמן מציע שאולי הצום במקור שבו השתמש יוסף לא היה אלא יום השבת, הנתפס כצום בעיני סופרים רומיים (אך ראו להלן, סעיף ו). ואולם גם אם כן הדבר, יוסף עצמו סבר שמדובר ביום צום של ממש – אחד מן הצומות הללו – ולא ייתכן שבקדמוניות טו, 423, הוא הפך את הצום הזה ליום חג.

לפי י' מישן, 'הכרונולוגיה של מטבעות בית הורדוס', ארץ ישראל, ו (תשכ"א), עמ' 100–108, הורדוס התחיל לטבוע מטבעות עם התאריך 'שנת שלוש' [למינויו ברומא] לאחר כיבוש ירושלים מידי אנטיגונוס. לפי י' משורר, אוצר מטבעות היהודים, ירושלים תשנ"ח, עמ' 59–60, הורדוס התחיל לטבוע מטבעות עם התאריך 'שנת שלוש לטטרארכיה' שלו מיד לאחר שמונה למלך בידי הרומאים, ובכך ביטא את סמכותו כמלך. בין כך ובין כך, הורדוס מתייחס לתאריך המינוי ברומא כתאריך תחילת מלכותו.

מרכוס (לעיל, הערה 8), עמ' 648–649, לקדמוניות יד, 376; *E. Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, revised ed. by G. Vermes & F. Millar, I, Edinburgh 1973, p. 281, n. 3; רולר (לעיל, הערה 6), עמ' 12, הערה 8, ושם ספרות.

'היום אשר יסד היכל ה'";¹¹ ולפי מקבים א' ד, נב ומקבים ב' י, ה, חגגו ביום זה, כידוע, את טיהור הבית ואת חנוכתו בימי המקבים, בתאריך שבו חולל הקודש בפקודת אנטיוכוס שלוש שנים לפני כן (מקבים א' א, נט). יהיה זה מן הראוי, במיוחד מבחינתו של הורדוס, לחגוג גם את החנוכה השלישית של הבית השני בימי החנוכה, שהרי להורדוס ודאי היה עניין שהבנייה המהודרת שלו תיזכר במקום החנוכה החשמונאית, מאה וארבעים שנה לפני כן. ואם הורדוס יכול היה להכריז על יום זה כיום עלייתו לשלטון (בין אם הסנט המליך אותו ביום המדויק בדצמבר שבו חל חנוכה בשנת גמר הבנייה במקדש הורדוס, ובין אם מדובר ביום אחר, התאריך קרוב למדי, וממילא יש צורך להתאים את התאריך הרומי, לפי לוח השמש, לתאריך בלוח העברי-ההלניסטי), אזי נמצאה הצדקה להמשך חגיגת החג של השושלת החשמונאית האבודה, שממנה תפס את השלטון באכזריות.

לכן נראה לשער שעם עלייתו של הורדוס לשלטון נחגג חג החנוכה, דהיינו חג חנוכת הבית בימי החשמונאים וחג הניצחון של בית חשמונאי, כחג המלכות של הורדוס, וכעבור תשע-עשרה שנה גם כחג לרגל החנוכה המחודשת של בית המקדש, לאחר הבנייה של הורדוס. אם השערה זו נכונה, שהחג הכפול של הורדוס הוא חג החנוכה, אזי מצא הורדוס פתרון אלגנטי לבעיה שהצבנו בתחילת המאמר: חג החנוכה – ששימש כשלעצמו בכפל תפקידים, כחגה של מלכות בית חשמונאי וכחג חנוכת הבית בימי החשמונאים – הפך לחג המלכות של הורדוס ולחג חנוכת מקדש הורדוס. נראה שפתרון זה היה נוח גם לעם, שוודאי התלבט אם להמשיך ולחגוג את חג עליית החשמונאים לשלטון, לאחר כלות מלכותם, ואם להמשיך ולחגוג את חנוכת הבית בימי החשמונאים, שעמדה עכשיו בצל הבנייה המחודשת, המונומנטלית, בימי הורדוס. חגיגת החג של הורדוס בימי חג החשמונאים פתרה את הדילמה ואפשרה יציקת משמעות חדשה לחג מסורתי.

נראה שגם ריטואל חדש נלווה למשמעותו החדשה של החג: מצוות הדלקת הנר. כאמור, קרויס ביסס את השערתו, שבימי הורדוס החלה הדלקת נר חנוכה, בעיקר על ראייה מן השתיקה. ואולם, דומה שבשנים שחלפו מאז שיער קרויס את השערתו, הניב המחקר פירות רבים שעשויים לסייע בבניית תשתית ראייתית להנחה שמצוות הדלקת הנר יסודה בימי הורדוס. מדובר במחקר המתייחס לשלושה נושאים שונים: חקר האיגרת הפסאודאפיגרפית שבספר מקבים ב' א, י – ב, יח, שבה מוזכרת לראשונה הזיקה בין חנוכה לאש; תולדות התפשטות לוח השמש היוליאני במזרח האימפריה הרומית למן סוף המאה הא' לפני סה"נ ואילך, תופעה שהביאה בכנפיה חגי אור ואש לכמה וכמה עמים; וניתוח הברייתא בבבלי, שבת כא ע"ב, המייחסת לבית שמאי ולבית הלל שיטות שונות באופן הדלקת הנר בחנוכה, ומקובל שהיא המקור הראשון בספרות חז"ל המתייחס למצווה זו. סקירה של הדיונים המחקריים בנושאים הללו תראה שיש בהם כדי לסייע באישוש התיאוריה שחג החנוכה מוצאו אמנם בימי החשמונאים, אבל הוא נחגג כחג האורים רק מימי הורדוס ואילך. כיוצא בזה, נראה כי ההנחה שגר חנוכה מוצאו בימי הורדוס עשויה לעזור בפתרון קשיים שהעלו

11 לחוקרים שהצביעו על זיקה בין תאריך זה לבין תאריך חג החנוכה, ראו ציונים אצל תבורי (לעיל, הערה 4), עמ' 371, הערה 11.

החוקרים בסוגיות הללו, ולסייע בפירוש האזכור של 'ימי הורדוס' בסאטירה החמישית של פרסיוס פלאקוס, והאזכור של פולחן הדלקת נרות בחיבורו ובכתבים נוספים מן המאה הא' לסה"נ. נסקור את הנושאים הללו אחד אחד.

ב. האיגרת הפסאודאפיגרפית שבמקבים ב' א, י – ב, יח

דומה שיש בהשערה שלנו כדי לסייע בתארוך האזכור הראשון של חנוכה כחג הקשור לאור ואש, הלא הוא באיגרת השנייה המיוחסת ליהודה המקבי שבראש ספר מקבים ב' (א, י – ב, יח). איגרת זו אמנם אינה מזכירה הדלקת נרות, אך היא קושרת בין חג החנוכה לאש המזבח בבית השני, ומכנה את החג, בין היתר, 'חג [הסוכות ו]האש' (א, יח), ולכן היא נתפסת במחקר כמבשרת של חגיגת האורים בחנוכה בשלהי ימי הבית השני.¹² וזו לשון האיגרת (בתרגום א' כהנא, עם שינויים שונים):

העם אשר בירושלים ואשר ביהודה ומועצת הזקנים, ויהודה, אל אריסטובולוס, מורה תלמי המלך, מזרע הכוהנים המשוחים, ואל היהודים שבמצרים: היו שלום והיו בריאים. מסכנות גדולות נושענו בה', ואנחנו, כאנשים שנלחמו במלך, מודים לו מאוד, כי הוא גירש את האנשים אשר נלחמו בעיר הקדושה. כי כבוא שר הצבא לפרס, ואתו חיל הזיונים, נגפו בהיכל נְנִיָה, בערמה שנעשתה בידי כוהני נְנִיָה. כי כמו לבעול אותה בא אנטיוכוס זה אל המקום, והאזהבים אשר אתו, למען קחת את האוצרות הגדולים כנדונייה. וכאשר נתנום כוהני נְנִיָה, וכאשר בא עם מתי מספר אל תוך ההיכל, נעלו את המקדש אחרי הכנס אנטיוכוס. ובפתחם את הדלת הנסתרה אשר בתקרה זרקו אבנים ופצעו את שר הצבא ופצצוהו, ואת הראשים השליכו לעומדים בחוץ. על הכל ברוך אלהינו אשר הסגיר את הרשעים. בהיותנו נכונים לעשות בחדש כסלו, בחמישה ועשרים בו, את טהרת המקדש, ראינו להודיעכם למען תעשו גם אתם חג הסוכות והאש, כפי שנחמיה, בכלכלו אז את המקדש ואת המזבח, הביא זבחים. כי כאשר הוגלו אבותינו לפרס, לקחו הכוהנים יראי שמים מאש המזבח בסתר, ויטמנוה בעומק באר אשר תחתיתה הייתה בלי מים, ושם שמרוה לבטח, כי לא נודע המקום לאיש. וכעבור שנים רבות, כשעלה ברצון האלוהים, ונחמיה גשלה מאת מלך פרס, שלח מצאצאי

12 ראו: י' עמיר, 'הגלגול הראשון של נס חנוכה', הגות במקרא, ד (תשמ"ד), עמ' 188–198; תבורי, שם, עמ' 374–375. במקורות שקדמו לאיגרת זו מבחינה כרונולוגית (מקבים א' ד, נ; ב' ג, ג, והאיגרת הראשונה שבראש ספר מקבים ב', א, ח) מזכרות אמנם הדלקת המנורה במקדש והצתת האש במזבח, יחד עם חידוש הקטורת ולחם הפנים, כחלק מן הפעולות שנדרשו לשם חידוש העבודה. ואולם העובדה שפעולות אלה מזכרות בתוך רצף של פעולות אחרות לניקוי המקדש ולחידוש העבודה בו, שאין להן קשר לאש, והן אינן זוכות להדגשה מיוחדת, מעידה שבשלב הזה טרם התייחסו לחנוכה כתחילת חג הסוכות. לפי שמעיר תבורי, שם, במקבים א' פרק ד ובמקבים ב' פרק י אין זוכה לתשומת לב מיוחדת אש המזבח או המנורה, אלא הבנייה מחדש של מזבח העולה (א' ד, מד–מו; ב' י, ג), ובמקבים א' אכן מכונה החג בהתאם 'ימי חנוכה המזבח' (א' ד, נו). ולא 'חג האש' כבאיגרת השנייה שבראש מקבים ב'. לכינוי 'חג הסוכות' (שם, ב' א, ט; י, ו, כמו גם באיגרת הנידונה כאן), ראו: תבורי, שם, עמ' 375 והערה 24. וראו לעיל, הערה 3, ולהלן, הערה 30.

הכהנים שטמנו את האש לקחתה, וכאשר סיפרו לנו לא מצאו אש כי אם מים עבים. וציוה עליהם לשאוב אותם ולהביאם. ואחר אשר הוכן הדרוש לזבחים, אמר נחמיה לכהנים לזרוק מן המים על העצים ועל אשר עליהם. וכאשר נעשה הדבר הזה, ועבר זמן מה, והשמש המעוננת לפני מזה זרחה, התלקחה אש גדולה, וכלם השתוממו. ובהאכל הקרבן ערכו הכהנים תפילה... והכהנים שרו מזמורי ההלל. וכשאוכלו נתחי הקרבן, אמר נחמיה לשפוך את שירי המים על אבנים גדולות. וכהעשות הדבר הזה עלתה להבה, וכזרוח האור לעומתה מעל המזבח, כבתה. וכאשר נודע הדבר, ולמלך פרס הוגד כי במקום אשר טמנו הכהנים הגולים את האש נראו המים שקידשו בהם נחמיה ואנשיו את הקרבנות, אחרי אשר חקר המלך את הדבר, גדר את המקום ההוא ויקדשהו. והכהנים אשר רצה בהם המלך לקח, וייתן להם מתנות רבות. ואנשי נחמיה קראו לו נפטר, לאמר: נטהר הוא, ורבים יקראו לו נפטי.

ונמצא בספרים כי ירמיה הנביא ציוה לגולים לקחת מן האש כאשר נרמז... והיה בספר אשר ציוה הנביא, על פי הדיבור אשר היה אליו, לאוהל ולארון ללכת יחד אחרי, כאשר עלה אל ההר אשר עלה עליו משה וראה את נחלת האלוהים. וכעלותו מצא ירמיה בית מערה, ואת האוהל ואת הארון ואת מזבח הקטורת הביא שמה, ואת הדלת סגר. ומן הבאים אתו נגשו להתוות את הדרך שמה ולא יכלו למצוא. וכאשר ידע ירמיה הוכיחם ויאמר כי המקום יהיה לא ידוע עד אשר יקבץ האלוהים את קבוצת עמו ויעשה חסד. ואז יגלה ה' את אלה ויראה כבוד ה' והענן כאשר נגלה למשה, וכן התפלל גם שלמה כי המקום יקדש מאוד. ועוד נאמר כי בהיות לו חכמה הביא קרבן חנוכת המקדש והשלמתו. וכאשר התפלל משה אל ה' וירדה אש מן השמים ואכלה את נתחי הקרבן, כן גם שלמה התפלל וירדה אש ותאכל את העולות... וכן עשה גם שלמה את שמונת הימים...

ובהיותנו נכונים לעשות את חג הטהרה כותבים אנחנו לכם, ויפה תעשו לחגוג את הימים. והאלוהים, אשר הציל את כל עמו ואשר נתן את נחלתו לכולנו, גם את המלכות ואת הכהונה ואת המקדש [השיב] כאשר הבטיח בתורה. וקיינו לאלוהים כי במהרה ירחמנו ויאספנו מכל הארץ תחת השמים אל מקום הקודש, כי פדנו מרעות גדולות, ואת המקום טיהר.

נחלקו החוקרים בשאלת מוצאה של האיגרת. יש אומרים שמדובר באיגרת אותנטית, שנשלחה מטעם יהודה המקבי וקני ירושלים אל אנשי אלכסנדריה עם מותו של אנטיוכוס, סמוך לפני חנוכת המקדש, כדי לעודד את אנשי אלכסנדריה לחגוג את חג החנוכה הראשון בשנת 164 לפני סה"נ.¹³ ואולם העירו רבים כי מותו של אנטיוכוס אירע סמוך מדי לחנוכה,

13 למשל: ד' פלוסר, 'מאי חנוכה? – הנסיבות ההיסטוריות של חנוכת הבית בידי בית חשמונאי', היהודים בעולם ההלניסטי והרומי: מחקרים לזכרו של מנחם שטרן, בעריכת א' אופנהיימר, י' גפני וד' שורר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 55-82 (אם כי אף הוא תוהה שם, עמ' 72: 'הזמן בין כתיבת האיגרת לבין חנוכת הבית הוא קצר ואין יספיקו אנשי מצרים למלא את בקשתם של אנשי ירושלים לחגוג עימם באותו זמן את ימי החנוכה? וראו גם המאמר של פלוסר המצוין להלן, הערה 16). וראו: B.-Z. Wacholder, 'The Letter from Judah Maccabee to Aristobulus: Is 2 Maccabees 1:10b-2:18 Authentic?', *Hebrew Union College Annual*, XLIX (1978), pp. 89-133. הסבור שהמכתב אותנטי, אך הוא נשלח בשנת 163 לפני סה"נ, לעודד את אנשי אלכסנדריה לחגוג את חג החנוכה השני. גולדשטיין (*II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary*)

ולכן לא ייתכן שהאיגרת נשלחה תוך פרק זמן כה קצר.¹⁴ א' ביקרמן תאריך את האיגרת למאה הא' לפני סה"נ, משיקולים לשוניים: לשון הפתיחה, *χαίρειν καὶ ὑγιαίνειν*, המתורגמת כאן 'היו שלום והיו בריאים', משמשת רק במסמכים משנת 60 לפני סה"נ לערך ועד לסוף המאה הא' לסה"נ, והיא נפוצה רק מימי אוגוסטוס (דהיינו, בקירוב, ימי הורדוס) ואילך.¹⁵ גולדשטיין אינו סבור שהראיה מכרעת, שהרי אף אם לשון זו לא הייתה נהוגה, הפתיחה מופיעה פעם אחת במכתב אתונאי מן המאה הד' לפני סה"נ.¹⁶ גולדשטיין מתאריך את האיגרת לשנת 103/2 לפני סה"נ, שעת משבר ליהודי מצרים. לדעתו, מטרת האיגרת להדגיש את הלגיטימיות הבלעדית של מקדש ירושלים מול מקדש חוניו בעיר ליאונטופוליס שבמצרים. מחבר האיגרת מנצל את חולשתם של יהודי מצרים כדי להדגיש שפולחן מקדשם אינו מועיל ואף מביא עליהם את צרותיהם, משום שאינו לגיטימי. אש המזבח בירושלים היא המשך ישיר של האש שירדה מן השמים בימי משה ובימי שלמה, ורק בה ניתן להשתמש לצורך הקרבת קרבנות. בשעת כושר זו, כשיהודי מצרים היו מאוימים, אפשר היה להסיטם מן הפולחן של מקדש חוניו ולהחזירם לחיק הפולחן שמרכזו הבלעדי הוא מקדש ירושלים.¹⁷

גולדשטיין אמנם מודה שסביר יותר לייחס את האיגרת לשנים שבהן הייתה מקובלת לשון הפתיחה 'היו שלום והיו בריאים'.¹⁸ ואולם משנת 60 לפני סה"נ ואילך ידעה מלכות בית חשמונאי שנות שפל ומלחמות אחים, ולכן, טוען גולדשטיין, אין להעלות על הדעת שמאן דהוא ישתמש באנלוגיה של ניצחונות יהודה המקבי כדי לטעון שאלוהים השיב לעמו את נחלתו, כהונתו ומלכותו (מקבים ב' ב, יז) בימים אלו, ואין לצפות שבאותם ימים, ימי שגשוג ליהודי אלכסנדריה, תהיה תועלת בתעמולה למען מקדש ירושלים ונגד מקדש חוניו.¹⁹

זו בטענה שבתנוכה של שנת 163 ובמשך חודשים רבים לפני כן הייתה ירושלים במצור, ולא ייתכן שמכתב זה נשלח מירושלים לאלכסנדריה בתקופה ההיא.

14 גולדשטיין, שם, וראו הוכחותיו בפרוטרוט. גם וחולדר מגדיר עמדה זו כ'קונצנזוס המחקר' (שם, עמ' 128).

15 E. Bickermann, 'Ein jüdischer Festbrief vom Jahre 124 v. Chr. (II Macc. 1:1-9)', *Studies in Jewish and Christian History*, II (1980), pp. 136-137

16 גולדשטיין (לעיל, הערה 13), עמ' 164-165, והפניה שם בעמ' 164. טענה זו העלה לפני כן ד' פלוסר, 'ירושלים בספרות הבית השני', ואם בגבורות - ספר ראובן מס, בעריכת א' אבן-שושן ואחרים, ירושלים תשל"ד, עמ' 278.

17 גולדשטיין, שם, עמ' 161-164.

18 שם, עמ' 165, ונספח IX, עמ' 540.

19 גולדשטיין גם טען שבשנים שבהן שימשה לשון הפתיחה 'היו שלום והיו בריאים', משנת 60 לפני סה"נ ועד שנת 70 לסה"נ, אין טעם להתפלמס נגד מקדש חוניו, שהרי לדעתו אף כוהני בית חוניו הודו בעליזות המקדש בירושלים למן תחילת המאה הא' לפני סה"נ (שם, עמ' 162-163). בטענה זו מתבסס גולדשטיין על יוסף בן מתתיהו, קדמוניות יג, 353-355, שכתב שהכוהן חנניה מבית חוניו התנגד בשנת 102 לפני סה"נ לתכנית של קלאופטרה לכבוש את יהודה מידי ינאי המלך, שהיה גם הכהן הגדול בירושלים. מכאן מסיק גולדשטיין שחנניה הודה בכהונה הגדולה של ינאי (ולעניין זה, ראו גם: מ' שטרן, יהודה החשמונאית בעולם ההלניסטי, ירושלים תשנ"ה, עמ' 48). אך אין בהכרח קשר בין שני הדברים: הנימוקים של חנניה הם שינאי קרוב משפחה של חנניה - כלומר יהודי -

גולדשטיין מודה שבימיו של הורדוס אכן ניתן היה לדבר על השבת הנחלה והמלוכה. ואף על פי כן הוא פוסל את האפשרות שהאיגרת חוברה בימי הורדוס:

אישיותם של אלו שמונו לכהונה בידי הורדוס לא הייתה מאפשרת לתועמלן, המתנגד לבית חוניו המיוחס, לדבר על השבת הכהונה ביהודה; ראה קדמוניות כ' י, ה, 247. אף אין להעלות על הדעת שתועמלן של הורדוס, מכלה השושלת החשמונאית, היה בוחר כאמצעי תעמולה באיגרת של יהודה המקבי דווקא, המצהיר על ניצחונות המקבים ומעודד את יהודי מצרים לחגוג את החג שנתקן לכבוד ניצחונות אלה! הורדוס היה באופן עקיף בעד הרומאים ונגד הפרתים, ותועמלן שלו לא היה כותב את הפסוקים א, יג, לג-לה (=פסוקים המזכירים את הפרסים כרוצחי אנטיוכוס, ומקדשי האש של נחמיה - מ"ב).²⁰

הבה נבחן לעומק את שלוש הטענות הללו: בימי הורדוס לא ניתן לדבר על השבת הכהונה לירושלים; תועמלן מטעם הורדוס לא היה בוחר באיגרת של יהודה המקבי כאמצעי להלל את הורדוס; ותועמלן מטעם הורדוס לא היה מזכיר לשבת את הפרסים, אויבי רומא. נתייחס תחילה לטענה הראשונה ולטענה השלישית.

הטענה הראשונה של גולדשטיין היא שהפסוק 'והאלוהים, אשר הציל את כל עמו ואשר נתן את נחלתו לכולנו, גם את המלכות ואת הכהונה ואת המקדש [השיב] כאשר הבטיח בתורה' (מקבים ב' ב, יז), אינו מתאים לימי הורדוס, ולו גם כמשל. אף אם השבת הנחלה והמלוכה ליהודה בימי יהודה המקבי היא משל נאות לימי בית הורדוס, לא ניתן היה לדבר על השבת הכהונה, שהרי הכהנים בימי הורדוס היו נחותים בעליל ביחסם מן הכהנים המיוחסים מבית חוניו,²¹ והתעמולה אינה אמינה. ואולם שלוש תשובות בדבר: (א) חוקרים רבים מפקפקים בכך שכל הכהנים הגדולים שמינה הורדוס היו פחותי ייחוס,²² ועל כל פנים, רוב הכהנים הללו – כולל שמעון בן בייתוס האלכסנדרוני, הכהן הגדול ששירת עוד לפני הבנייה המחודשת של הבית בימי הורדוס ועד סמוך לפני מותו של הורדוס – היו ממוצא מצרי. לדעת מ' שטרן,²³ מינוי כהנים מן הגולה למשרת הכהונה הגדולה נועד לחזק את הקשר בין הורדוס ליהודי התפוצות. הוזה אומר: האלכסנדרונים לא היו אמורים לראות בשמעון בן בייתוס כוהן ממוצא נחות, אלא אחד משלהם. (ב) בעל האיגרת נמנה מן הסתם

ובעל ברית של קלאופטרה. ואף על פי כן סוגיה זו אינה מעלה ואינה מורידה לענייננו, כפי שיתברר מיד בסמוך.

20 שם, עמ' 544-545.

21 גולדשטיין מצטט את קדמוניות כ, 247, המוסר שהכהנים שמינה הורדוס לכהונה הגדולה היו 'חסרי ייחוד'. ואכן, יוסף מתאר את חננאל הבבלי, הכהן הגדול הראשון שמינה הורדוס, כ'מן הפחותים' (שם טו, 22).

22 ראו: י' קלזנר, היסטוריה של הבית השני, ד, 'ירושלים תשי"ט', עמ' 12; וראו גם: מרכוס (לעיל, הערה 6), בהערה לקדמוניות טו, 22, עמ' 13; א' כשר, 'הורדוס ויהודי התפוצות', תעודה, יב (תשנ"ז), עמ' יא-יד.

23 M. Stern, 'Herod and the Herodian Dynasty', *The Jewish People in the First Century* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum), I, eds. S. Safrai & M. Stern, Assen 1974, p. 274. וראו גם: כשר, שם, עמ' יא.

עם חוגים הקרובים לכהונה הירושלמית או להורדוס עצמו. כוהני ירושלים לא היו נחותים בעיני עצמם, ולהורדוס ודאי היה עניין להציגם כראויים. לכן, אף אם נטען ששמעון בן בייתוס היה פחות מיוחס לעומת כוהני בית חוניו, על פי קנה מידה אובייקטיבי כלשהו, אין נראה שבעל האיגרת היה נרתע מאי-האמינות של הטענה שה' השיב לעמו את הכהונה. (ג) האיגרת מתייחסת כפשוטה לתקופת החשמונאים, ולכן אין צורך לשכנע שאלוהים השיב כרגע את הכהונה לירושלים. זה היתרון שבפסאודאפיגרפיה. כדי לשכנע את יהודי מצרים שכדאי לחגוג את חג חנוכת המקדש הירושלמי (או – לשיטת גולדשטיין – כדי לשכנעם להעביר את נאמנותם למקדש זה), רומז בעל האיגרת לאנלוגיה בין מלכות בית חשמונאי למלכות הורדוס: כאן וכאן ניתן להצביע על ניצחון במלחמה, הצלחה ושגשוג, התפשטות נחלת אבות, וחנוכה מחודשת של הבית שהוא ההמשך הישיר של משכן משה ומקדש שלמה. כל התכונות הללו חסרות למקדש חוניו וליהדות מצרים. לכן הוא בוחר לרמוז לעליונות של יהודה וירושלים בימיו, באמצעות מכתב פיקטיבי המיוחס ליהודה המקבי, ובמכתב זה הוא יכול גם לטעון לחידוש הכהונה במקדש שבירושלים בימי המקבים. הוא מקווה שהקורא יתרשם מן המהלך הכולל ויראה במקדש הורדוס ובמלכות הורדוס ובהשבתה של נחלת האבות בימי הורדוס המשך ישיר של מורשת יהודה לדורותיה. לכן הוא גם יראה בכהונה שבירושלים המשך של הכהונה הירושלמית המפוארת שחידש אלוהים בשנת 164 לפני סה"נ, ולא ייתפס לדקויות כגון השוואה בין בית חוניו שבמצרים לשמעון בן בייתוס, הכוהן הגדול המשרת כרגע בירושלים.

הטענה השלישית של גולדשטיין היא שתועמלן הרודיאני לא היה מזכיר לטובה את הפרסים, אויבי רומא, כתומכיו של נחמיה וכרוצחי אנטיוכוס. אך קשה מאוד להתעלם מן הפרסים כפטרונים של נחמיה, ודומה שהנקודה העיקרית כאן היא זו הדתית: אף דת פרס המכובדת, עבודת האש, יסודה באש הנפט של נחמיה.²⁴ הן יהודה הן מצרים היו טמונות עמוק עמוק בחיקה של ספרת ההשפעה הרומית, וייתכן שעובדה זו נטרלה את אזכורי הפרסים מן הפוליטיקה. אמנם קשה להבין מניין צצה המסורת שכוהנים פרסים רצחו את אנטיוכוס, אך קושי זה קיים גם אם ניחס את האיגרת לתקופה שבה תמכו הפרתים בבית חשמונאי.²⁵

24 כפי שטוען גולדשטיין עצמו (לעיל, הערה 13), בפירושו למקבים ב' ב, יט-ל, עמ' 176. התייחסות חיובית לדת פרס בתעודה יוונית מסוף המאה הא' לפני סה"נ אינה צריכה להפתיע, ובוודאי שאינה צריכה לעורר אסוציאציות פוליטיות. ראו: R. Doran, *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees*, Washington 1981, p. 10, הקושר בין אזכור פרס בסיפור הנפט כאן לבין דברי הגאוגרף היווני סטראבון בעניין הקשר בין האש לדת פרס (טו, ג, 15). והרי סטראבון פעל בדיק בתקופה שבה נכתבה לדברינו האיגרת. לאור ההקשר הדתי, נראה שלא היה מקום לחשש של הזדהות פוליטית עם הפרסים, גם אם מוזכר מלך פרס בימי נחמיה (בימים שקדמו לשלטון ה'מערבי' בארץ ישראל ובמצרים!) בהקשר אודות. כמו כן, אין צורך להניח שהאיגרת נכתבה בידי תועמלן הרודיאני דווקא, גם אם היא נכתבה בימי הורדוס. וראו להלן בסמוך.

25 הדעה הרווחת היא שכותב האיגרת החליף את סיפור מותו של אנטיוכוס הרביעי בסיפור מותו של אנטיוכוס השלישי, שאכן נרצח כשניסה לשדוד מקדש בעילם, אם כי יש הבדלים חשובים בין הסיפור באיגרת לבין אירועי מותו של אנטיוכוס השלישי. ראו: וחולדר (לעיל, הערה 13), עמ' 100-101; גולדשטיין, שם, עמ' 170.

גם לשיטת גולדשטיין, מסורת זו על מותו של אנטיוכוס לא גובשה בידי בעל האיגרת דווקא, כדי להלל את הפרסים.

חשובה ביותר לענייננו היא הנקודה השנייה של גולדשטיין, שתועמלן הרודיאני לא היה משתמש ביהודה המקבי כמשל להורדוס, מכלה בית חשמונאי, שהרי בדיוק כזה אנו דנים. לשיטתנו, הורדוס בחר להתמודד עם חג החנוכה, החג של בית חשמונאי ושל חנוכת המקדש בידי החשמונאים, על ידי הפיכתו לחגו שלו, ובימיו חגגו היהודים את המלכתו של הורדוס ואת חנוכת מקדשו דווקא בחודש דצמבר, בחג החנוכה. ואם זו הסיבה לכך שגולדשטיין פוסל את ייחוס האיגרת השנייה של חנוכה שבמקבים ב' לימי הורדוס, אף על פי שלשון הפתיחה שלה מתאימה לתקופה ההרודיאנית, אזי אדרבה ואדרבה, יש בכך סמך לשיטתנו: דווקא בימי הורדוס נעשה מאמץ לעודד את יהודי מצרים לחגוג את חנוכה, חג חנוכת המקדש בירושלים וניצחונם של החשמונאים, שהרי הוא הוא החג של הורדוס ומקדשו.

דומה שפנייה ליהודי מצרים לחגוג את חג החנוכה מתבקשת בימי הורדוס. תפיסת הכהונה הגדולה, שהייתה נחלתו של בית חוניו, בידי החשמונאים, היא שגרמה להקמת מקדש חוניו ולפילוג בינו לבין מקדש ירושלים,²⁶ ולכן אין להעלות על הדעת שבית חוניו ואוהדיו האלכסנדרוניים חגגו את חג החנוכה של החשמונאים. ברם, עתה בית חשמונאי כבר אינו בתמונה. חנוכה הפך להיות החג של הורדוס ומקדשו, ולאור הצלחותיו של הורדוס ויפי מקדשו, אין טעם שיהודי מצרים לא יתחילו לחגוג את החג ולשוב לחיק המקדש בירושלים. ואולם אין צורך להניח שתועמלן שפעל ישירות בשירותו של הורדוס הוא האחראי לאיגרת ולייחוסה ליהודה המקבי דווקא, כפי שמתאר גולדשטיין. האינטרס לשכנע את יהודי הגולה לחגוג את חג החנוכה היה אינטרס משותף לכלל תושבי יהודה, שחגגו חג זה מקדמת דנא. אם השערנו נכונה, והורדוס הוא זה שהפך את חג החשמונאים לחג עלייתו לשלטון ולחג חנוכת מקדשו, הרי שנקרתה בדרכם של תושבי יהודה כולם הזדמנות פז לשכנע את יהודי הגולה להצטרף אליהם בחגם ולהפכו לחג של כל ישראל. תושבי יהודה שלא התכחשו למורשת החשמונאים, אך אימצו את קביעתו של מלכם שהחג הוא גם חג לכבוד הבית השני, ששוכלל לאחרונה, היו יכולים בנקל לייחס ליהודה המכבי איגרת המתארת את חנוכת החשמונאים כחג הבית השני, וכסמל של הרצף שבין הבית השני לבית הראשון.²⁷

מדוע בחר איש יהודה בימי הורדוס, הפונה ליהודי מצרים בבקשה לחגוג את חג החנוכה, להמציא סיפור זה על ירמיהו, נחמיה והנפט? נראה שהסיפור מתאים מכמה סיבות:

(1) אין לפסול את האפשרות שאחד ממניעיו של המספר אכן היה פולמוס נגד מקדש חוניו. הרי עדיין הקריבו במקדש חוניו, ולאנשי יהודה בימי הורדוס היה בוודאי עניין שיהודי

26 ראו: ד' שורץ, 'יהודי מצרים בין מקדש חוניו למקדש ירושלים ולשמים', ציון, סב (תשנ"ז), עמ' 19, ועמ' 15-16, הערה 17.

27 אך גם אם מדובר בתועמלן הרודיאני של ממש, דומה שייחוס הדברים ליהודה המקבי עצמו הוא הברקה, משום שהוא מנטרל לחלוטין את חג החנוכה כחג המקבים: אפילו יהודה המקבי מודה שטעמו של החג אינו קשור לניצחונות המקבים. ולאנשי אלכסנדריה בא הייחוס ליהודה לומר: אל תחשבו שחג זה מסמל את הפילוג בין בית הכהונה שלנו לבית הכהונה שלכם, ואת הניצחון הפרטיזני הצר של בית חשמונאי. החג הוא חגם של כל ישראל, חג הבית השני, החוגג את הרציפות שבין הבתים.

אלכסנדריה יתרמו למקדשם את מחצית השקל, ישלחו את קרבנותיהם לירושלים ויעלו לרגל לירושלים.²⁸ גם אם כוהני בית חוניו הודו בעליונות של מקדש ירושלים בשלב זה, כפי שטוען גולדשטיין,²⁹ הרי נדרש בהכרח עידוד נוסף בכיוון זה, כדי להטות את לב העם באופן מעשי. היעד לא היה שינוי באידאולוגיה של כוהני בית חוניו, אלא שינוי במעשי העם שבאלכסנדריה.

(2) אם נניח שבעל האיגרת היה מתומכיו של הורדוס, הרי שהמצאת נס חדש, הקשור לתחילת ימי הבית השני דווקא, מוסיפה נדבך להשכחת ניצחונות בית חשמונאי וחנוכת המקדש בימיהם, והדבר מתאים לאווירה שניסה הורדוס ליצור סביב החג. כבר אמרנו שהורדוס חנך את מקדשו בכ"ה בכסלו משום ששתי חנוכות קודמות כבר נחגגו בבית השני ביום זה: ייסוד המקדש בימי חגי וחנוכת בית חשמונאי. סיפור זה מסיט את העניין מן החנוכה השנייה וממקד את החג בראשונה דווקא, כפי שצריך להיות מבחינתו של הורדוס וכפי שגם מסתבר בימיו: הרי הבית השני המקורי יוסד אף הוא ביום זה, לפי חגי ב, יח, ומה טעם יש להדגיש טיהור וניקיון שערכו למקדש זה באותו תאריך, כשניתן לחגוג את החנוכה המקורית? ואם תאמר: בניין הבית כשלעצמו איננו נס, וכשם שאין אנו ממשיכים לחגוג את חנוכת המשכן בא' בניסן, או את חנוכת מקדש שלמה כחג סוכות כפול בחודש תשרי (ראו: מלכים א' ח, סה-סו), אין לחגוג את ייסוד הבית השני. לעומת זאת, מצווה להודות ולהלל לה' על נסיו ונפלאותיו, ומטעם זה תיקנו המקבים את חג החנוכה. אם תאמר כן, הרי יש לומר שגם ייסוד הבית השני³⁰ יסודו בנס – נס הנפט. חג החנוכה יסודו אפוא בנס האש של הבית השני, וביום זה הוכפלו שמחות לישראל: הורדוס עלה למלוכה, הורדוס חנך את מקדשו המפואר, וכדרך אגב חגגו גם המקבים את ניצחונותיהם ביום זה וחנכו בו את המקדש המטוהר.³¹

(3) מעל לכול, נראה שבימי הורדוס החלו לחגוג ברחבי העולם הרומי חגי אור ואש בחודש דצמבר דווקא, ומכאן הצורך לפתח מסורת ברוח זו שתתאים לחג החנוכה, הנערך בתקופה זו. על כך נרחיב בשני הסעיפים הבאים.

28 ראו: ש' ספראי, בימי הבית ובימי המשנה, ירושלים תשנ"ד, א, עמ' 64–65; כשר (לעיל, הערה 22), עמ' טז-יז, כב. וראו: קיקרו, בעד פלאקוס, 28, והדיון אצל M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, Jerusalem 1974, pp. 198–199.

29 טענה זו אינה מבוססת כל צורכה. ראו לעיל, הערה 19.

30 נראה ברור שכותב האיגרת סבר שנתמיה פעל בתחילת ימי הבית השני. לדעת גולדשטיין (לעיל, הערה 13), עמ' 174–176, הוא מזהה את נתמיה עם זרובבל. בניגוד לכך עומדת דעתו של א' רגב, 'חנוכה, סוכות וימי המילואים בספר מקבים ב', בית מקרא, מז (תשס"א), עמ' 226–243. רגב סבור שלשיטת בעל האיגרת אירע סיפור הנס של נתמיה סביב חג הסוכות, במועד חתימת האמנה בימי נתמיה המקראי (ראו נתמיה ז, עב – ט, א). חנוכה מכונה באיגרת זו 'מי הסוכות והאש', כרמז לימי המילואים של הבית הראשון בימי שלמה (מלכים א' ח, ב, סה) וימי המילואים של הבית השני בימי נתמיה, שנערכו, לשיטת רגב, סביב מועד חג הסוכות.

31 העובדה שמוטיב האש מתקשר לחנוכת הבית, ולא לעלייה לשלטון, משרתת אף היא את האינטרס של הורדוס: להורדוס היה עניין להדגיש את ההיבט הפולחני ולהמעט בחשיבות ההיבט הפוליטי. מבחינה פוליטית לא זו בלבד שאין רצף בין המלכות לבין ניצחונות בית חשמונאי, אלא שהוא תפס את השלטון באלימות מבית חשמונאי. ואולם מבחינה פולחנית מקדש הורדוס הוא מקדש החשמונאים, והוא הבית השני מקדמת דנא.

ג. חגי אור חורפיים והתפשטות לוח השנה היוליאני

חוקרים רבים קשרו בין חג החנוכה, חג האורים החל בכ"ה בכסלו, לבין פולחן השמש ביום תקופת טבת, היום הקצר בשנה, שחל ב־25 בדצמבר לפי הלוח היוליאני והתפיסה הרומית.³² יום זה נחגג באימפריה הרומית במאה ה' לסה"נ³³ כיום הולדתו של [אל] השמש הבלתי מנוצח (dies natalis solis invicti), וברבות הימים אימצה הכנסייה את היום הזה כיום הולדתו של ישו.³⁴

י' ולהאוזן³⁵ הסביר שלפי מקבים א' א, נד-נט חולל המקדש בידי אנטיוכוס בעשרים וחמישה בכסלו, ולפי מקבים ב' ו, ז נחגג ביום זה חג דיוניסוס במקדש בירושלים, ובדיוק שלוש שנים לאחר מכן, לפי מקבים א' ד, נד, טיהר יהודה המקבי את המקדש וחנך אותו מחדש. הווה אומר: החג שאימצו היהודים כחג טיהור המקדש חל לפי עדותם שלהם ביום חגו של דיוניסוס, שאותו מפרש ולהאוזן כיום הקצר בשנה, יום ההולדת של אל השמש. לדעת ולהאוזן, יהודה המקבי אכן כיוון את טיהור המקדש ליום זה דווקא, כדי לייחד ולאמץ את החגיגות הפגניות.

א' גורדון³⁶ זיהה אף הוא את תאריך חג החנוכה עם יום הולדתו של אל השמש, אך שלל את ההסבר של ולהאוזן שמדובר בחג דיוניסוס, משום שאין קשר בין דיוניסוס לשמש. לדעתו חנך יהודה המקבי את המקדש ביום הולדתו של אל השמש, משום שהיו יהודים בירושלים ההלניסטית שכבר חגגו אז ממילא את יום הולדתו של אל השמש, שנחגג לדעתו ברחבי העולם ההלניסטי. העדות הקדומה ביותר לכך היא, לטענתו, מפפירוס אלכסנדריני משנת 239/8 לפני סה"נ, ולפיו אנשי אלכסנדריה חגגו ביום זה חג בשם קיקליה.³⁷

32 כך לפי פליניוס, תולדות הטבע, יח, 221; קולומלה, על החקלאות, ט, יד, 12. שניהם מייחסים את החג לתאריך a.d. viii kal. Ian., כלומר שמונה ימים לפני ראש חודש ינואר, ולפי שיטת החישוב הרומי יש לכלול הן את היום הסופי, במקרה שלנו 1 בינואר, הן את היום המתוארך, וכך יוצא ששמונה ימים לפני 1 בינואר הוא 25 בדצמבר; וראו להלן, סעיף ה. לשיטת החישוב ראו: E. Bickerman, *Chronology of the Ancient World*, London 1968, p. 43. ב־LCL תרגמו בטעות 26 בדצמבר (פליניוס) ו־23 בדצמבר (קולומלה).

33 פולחן השמש, שיובא מסוריה (ראו להלן, הערה 48), היה מוכר ברומא עצמה החל בסוף המאה ה' לסה"נ. הקיסר אלגבאלוס (218–222) אימץ את הפולחן אישית, והקיסר אורליאנוס (270–275) הפך את הפולחן לדת הרשמית של האימפריה. ראו: G.H. Halsberghe, 'Le culte de Deus Sol Invictus', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, ed. W. Haase, II (17.4), Berlin–New York 1984, pp. 2181–2201.

34 E. Norden, *Die Geburt des Kindes: Geschichte einer religiösen Idee*, Darmstadt 1924; M.P. Nilsson, 'Sonnenkalender und Sonnenreligion', *Archiv für Religionswissenschaft*, 30 (1933), pp. 141–173; ביקרמן (לעיל, הערה 32), עמ' 49.

35 J. Wellhausen, 'Über den geschichtliche Wert des zweiten Makkabäerbuchs', *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen: Philologisch-historische Klasse* (1905), pp. 130–132; idem, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin–Leipzig 1921, p. 245, n.1.

36 גורדון (לעיל, הערה 34), עמ' 28–24.

37 וכן גם דעתו של R. Kittel, *Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament*, 37

בצדק השיג מ' נילסון³⁸ על החוקרים הללו והעלה את הטענות הבאות: (א) כ"ה בכסלו אינו 25 בדצמבר, ואינו חל ביום הקצר ביותר של השנה דווקא. בלוח שמש ניתן לחגוג יום קבוע כיום הולדתה של השמש, משום שהיום הקצר בשנה חל כל שנה באותו יום. אך בלוח העברי יכול כ"ה בכסלו לחול בנובמבר – חודש לפני היום הקצר בשנה! (ב) אי אפשר לפרש שחג דיוניסוס, שאותו חגג אנטיוכוס במקדש בכ"ה בכסלו, מכון ליום הקצר בשנה, יום הולדתה של השמש, שהרי אף אנטיוכוס חגג את חגיו לפי הלוח ההלניסטי, לוח בסגנון הלוח העברי שלנו.³⁹ לא ייתכן אפוא שחג דיוניסוס הוא חג השמש, ואף חג החנוכה לא ייתכן שהוא חג שמש הלניסטי עתיק, משום שבלוח ההלניסטי אין דרך לציין יום שיחול בכל שנה ביום הקצר בשנה.⁴⁰ (ג) חג הקיקליה אמנם מוזכר בפפירוס אלכסנדרוני משנת 239/8 לפני סה"נ,⁴¹ אך לפי פפירוס זה הוא לא נחגג ב־25 בדצמבר, אלא בתאריך אחר, שעל פי הלוח המצרי חל בפברואר. העדות שהקיקליה חל ב־25 בדצמבר היא מן המאה ה' לסה"נ, ואם עדות זו נכונה, אין זה אלא משום שהחג הועבר לתאריך 'הולדת השמש' לאחר אימוץ הלוח היוליאני במצרים בימי אוגוסטוס.⁴²

טענות אלו מוכחות הן, ואף על פי כן קשה לקבל את ההנחה שאין זה אלא צירוף מקרים שהיהודים חוגגים חג אורים בעיצומו של החורף, ואילו עמים החיים לפי לוח השמש חוגגים בעונה זו חגי אור משלהם, המוקדשים להולדתה של השמש. הא כיצד? לדברינו, אין צורך

Stuttgart 1924, p. 21, המזהה את חג החנוכה עם חג הקיקליה האלכסנדרוני, וכן עם הסטורגליה הרומית וחג הקרניה המצרי, שחלים כולם ביום אחד – 25 בדצמבר – לפי עדותו של אפיפניוס, אב כנסייה מן המאה ה' (פאנאריון, נא, 22. לתרגום אנגלי, ראו: F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, II, Leiden 1994, p. 50). בהמשך דבריו באותו סימן מציין אפיפניוס גם את חג הולדתו של האל הנבטי דושרא. לדעת קיטל, התגים הפגניים הללו הם למעשה חג אחד: חג לכבוד יום התקופה, וגם חג החנוכה היהודי הוא למעשה אותו חג, אלא שכשם שיש לחגי התורה הסברים טבעיים והסברים היסטוריים (חג האביב הוא חג יציאת מצרים, למשל), כך גם לחג החנוכה, שנחגג במקור כחג טבע לכבוד השמש, ניתן גם הסבר היסטורי עם חנוכה הבית בימי יהודה המקבי. נילסון (לעיל, הערה 34), עמ' 150–158.

לוח זה בנוי על שנה המורכבת משנים־עשר חודשי לבנה, עם עיבור של חודש נוסף שבע פעמים במחזור של תשע־עשרה שנה, כדי להתאים את חודשי השנה לעונות השמש. למחזור עיבור בן תשע־עשרה שנה של הבבלים, היוונים הקדומים והעולם ההלניסטי, ראו: ביקרמן (לעיל, הערה 32), עמ' 23–24; שירר (לעיל, הערה 10), א, עמ' 587–601; S. Stern, *Calendar and Community*, Oxford 2001, pp. 27–31.

גולדשטיין (*I Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary by J.A.*) Goldstein [Anchor Bible], Garden City, NY 1976, p. 283. הקודש בידי אנטיוכוס (167 לפני סה"נ) חל כ"ה בכסלו ב־16 בדצמבר.

W. Dittenberger, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, I, Leipzig 1903, no. 56, l. 64. לעדות מן המאה ה' ראו בכתבי אב הכנסייה אפיפניוס, פאנאריון נא, 22. וראו לעיל, הערה 37.

נילסון (לעיל, הערה 34) מראה שאפיפניוס טעה גם בתאריך הסטורגליה והמצא את חג הקרניה (ראו לעיל, הערה 37). חג הסטורגליה הרומי חל ב־17 בדצמבר, ונמשך לכל היותר שבעה ימים, כלומר, הוא מסתיים יומיים לפני יום התקופה, ולכן אינו יכול להיות חג לכבוד השמש (וראו להלן, סעיף ד). ואולם אין חג מצרי בשם קרניה. לדעת נילסון, אפיפניוס מכנה כך את החג המצרי של אוסיריס, משום שקרנוס הוא השם היווני של סטורגוס, וכך ניתן לזהות את החג המצרי עם הסטורגליה הרומי. חגו של אוסיריס אכן חל, בצירוף מקרים, סביב 25 בדצמבר.

להניח שמדובר בצירוף מקרים גרדא. אמנם אין זה אלא צירוף מקרים שהיהודים חגגו את חגם של המקבים בכ"ה בכסלו, ו-25 בדצמבר הוא יום הולדתו של אל השמש בתרבויות פגניות ההולכות אחר לוח השמש. ואולם חג החנוכה המקורי לא היה חג אורים. העובדה שחג החנוכה הפך לחג האורים בימי הורדוס אפשר ואפשר שאיננה צירוף מקרים כלל, אלא מהלך מכוון מטעם הורדוס. מהלך זה נועד לחקות את עמי האזור, שהחלו לאמץ בימי הורדוס את לוח השמש היוליאני, וחגגו חגי אור בתקופות השנה השונות, כולל יום תקופת טבת. בשנת 46 לפני סה"נ, שש שנים לפני המלכתו של הורדוס, הנהיג יוליוס קיסר ברומא את לוח השנה היוליאני: שנת שמש בת 365 ימים, עם יום עיבור אחד כל שלוש או ארבע שנים (והחל בשנה 8 לסה"נ – כל ארבע שנים). לוח זה הוא תיקון וסטנדרטיזציה של לוח השמש הרומי, שנהג לפני כן ברומא ובאימפריה הרומית המערבית, והוא תפס מיד את מקומו של הלוח ההוא ברוב המקומות במערב. לפי ס' שטרן, לוח השמש התפשט במהרה גם במזרח, שבו נהג קודם לכן הלוח ההלניסטי:

...לוחות השנה של אסיה, מצרים וחוף הים התיכון המזרחי הרומי עברו מהפכה רדיקלית בסוף המאה הא' לפני סה"נ, כשהפכו למעשה ללוחות שמש, בהשפעת הלוח היוליאני. התפשטות לוחות השמש במזרח הקרוב הייתה זהה בגבולותיה עם התפשטות האימפריה הרומית באזור זה. לאחר חוף הים התיכון, בסוף המאה הא' לפני סה"נ, הגיע תורה של ערביה בשנת 106 לסה"נ. לוח השמש התפשט מזרחה לעבר הפרת: הוא אומץ בדורה-אורופוס בתחילת המאה הג', בדיוק כשהעיר סופחה לאימפריה הרומית.⁴³

לפי ביקרמן, קצב ההתפשטות היה אטי יותר. השלטונות ביקשו להנהיג את הלוח היוליאני גם במזרח, אך הקפידו לעשות זאת לאט ורק בתיאום עם השלטונות המקומיים, במקומות שבהם זכו להסכמתם:

הממשלה האימפריאלית הנהיגה את שנת השמש בקצב אטי, וככל הנראה, בהסכמה עם השלטונות המקומיים. סלמיס (קפריסין) הייתה העיר היוונית הראשונה שקיבלה את התיקון של הקיסר ב-46 לפני סה"נ... במצרים תיקן אוגוסטוס את השנה המשתנה המצרית בשנת 26 לפני סה"נ... בפרובינקיה של אסיה אומצה השנה היוליאנית סביב 9 לפני סה"נ... סביבות השנה 160 כתב גלנוס... שהפרובינקיה של אסיה ו'עמים רבים' משתמשים כעת בשנת השמש. אך לוחות השנה הלא-יוליאניים שרדו במידה מועטה במערב, ובמקומות רבים במזרח. הממשל הרומי לא השליט את הלוח הרשמי על ערים יווניות ועל עמים מזרחיים (כגון היהודים) שמיאנו לוותר על שנת הירח-השמש. ערים כגון אפסוס ומילטוס דבקו בלוח הישן עד לתקופת האנטונינים. בסרדיס התקיים לוח הירח-השמש בתקופה מאוחרת מאוד, עד שנת 459, לצד החישוב היוליאני. מאות שנים לאחר הנהגת השנה היוליאנית (אלכסנדרונית) במצרים, המשיכו אנשים לתארך לפי 'השיטה הישנה' (κατ' ἀρχαίου), היינו לפי הלוח המשתנה... העיר החופשית של תסלוניקה... השתמשה בשנה היוליאנית, אבל אודסוס (ורנה), עיר הפרובינקיה

של מויסיה התחוננה, החזיקה בשנת הירח־השמש עד לינואר 215, ובתאריך זה, לפחות, לוח הירח־השמש עדיין התאים למחזור הירח... השנה היוליאנית לא נהגה בממלכת הבוספורוס... שנת השמש גרמה להתפשטות פולחן השמש. חשיבות הדת הזאת באימפריה הרומית המאוחרת משתקפת בעובדה שהכנסייה העבירה את תאריך הולדתו של ישו ליום הולדתו של [אל] השמש הבלתי מנוצח (dies natalis solis invicti).⁴⁴

ואכן, ס' ויינשטוק הראה שעם אימוץ הלוח היוליאני ביוון נוספו למערכת המועדים ימים המקבילים ל'חיי' השמש: [אל] השמש 'נולד' ב־25 בדצמבר, הפך ל'נער' ביום השוויון במרס, ל'בוגר' ביום הארוך בשנה ביוני, ול'זקן' ביום השוויון בספטמבר.⁴⁵ וכפי שראינו, מסתבר שגם התג האלכסנדרוני קיקליה הועבר ל־25 בדצמבר והתמוז עם יום הולדתו של אל השמש משאימצו באלכסנדריה את הלוח היוליאני.⁴⁶ תופעה דומה מצאנו בקשר לחגיגות הולדתו של דושרא, אל הנבטים,⁴⁷ וכיחס לאלים אחרים במזרח,⁴⁸ בנוסף כמובן להעברת חג המולד הנוצרי ליום זה.

אין לנו עדות לכך שהורדוס ניסה להנהיג את הלוח היוליאני ביהודה, וביקמן אף טוען שלא נעשה ניסיון כזה, משום שהיה ברור שהיהודים יסרבו לוותר על הלוח שלהם לטובת לוח השמש. ואולם סביר להניח שהורדוס עצמו רצה להנהיג ביהודה את הלוח היוליאני, כפי שנעשה בהדרגה ברחבי האימפריה המזרחית.⁴⁹ ואף אם משום מה לא חלם על כך, נראה

44 ביקמן (לעיל, הערה 32), עמ' 47–49. שטרן, שם, עמ' 42–45, חולק על מקצת הראיות שהביא ביקמן לשרידים של הלוח ההלניסטי בערי המזרח, ומכאן מסקנתו שקצב ההתפשטות היה מהיר יותר.

45 S. Weinstock, 'A New Greek Calendar and Festivals of the Sun', *Journal of Roman Studies*, XXXVIII (1948), pp. 37–42

46 ראו: קיטל (לעיל, הערה 37), עמ' 21; נילסון (לעיל, הערה 34), עמ' 157–158.

47 ראו לעיל, הערה 37; נורדן (לעיל, הערה 34), עמ' 27, והערה 2: קיטל, שם, עמ' 30. נילסון, שם, עמ' 153–154, סבור שחג זה נחגג בשישה בינואר, לפי עדותו של אפיניוס, וכך כותב גם גולדשטיין (לעיל, הערה 40), עמ' 155, הערה 315. גולדשטיין שולל שם את האפשרות שחגו של אנטיוכוס לכבוד דיוניסוס היה למעשה יבוא של חג נבטי.

48 ראו הפניות אצל קיטל, שם, עמ' 26–29; נילסון, שם, עמ' 152, 159–173. קיטל מנסה להראות שכבר בתקופה ההלניסטית נחגגו החגים הללו ביום התקופה, אבל נילסון טוען, כאמור, שהדבר בלתי אפשרי ללא לוח שמש, ועל כל פנים, כל התיעוד הוא מן התקופה הרומית והביזנטית. נילסון אף מראה שפולחן 'אל השמש הבלתי מנוצח' המזרחי־הסורי, שיובא לרומא במאות הב'–הג' לסה"נ (ראו לעיל, הערה 33), נוסד בסוריה עצמה לאחר אימוץ הלוח היוליאני ובעקבותיו.

49 חשוב לציין עוד, שמאז קבע ביקמן שלא נעשה ניסיון להפיץ את הלוח היוליאני בין היהודים, בגלל מרכזיותו של לוח הירח־השמש בחיי הדת של היהודים, גילו החוקרים שמחלוקת בעניין הלוח – לוח שמש לעומת לוח ירח־שמש – התגלעה ביהודה במאות האחרונות לפני סה"נ. לוח שמש, אמנם במתכונת שונה מן הלוח היוליאני, נהג בקומראן ובכתות אחרות בימי הבית השני, וחוקרים רבים אף סבורים שהלוח העברי מימי הבית הראשון היה לוח שמש (ראו: J.M. Baumgarten, *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, pp. 109–114; J.C. Vanderkam, *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time*, London–New York 1998; שטרן [לעיל, הערה 39], עמ' 1–46). לדעת שטרן, שם, עמ' 45, אפשר שהיהודים במאה הא' לסה"נ 'איבדו כל עניין בלוח השמש' ואימצו סופית את לוח הירח־השמש, דווקא כדי להבליט את ההבדלים הקיימים ביניהם לבין התרבות הרומית

שאימוץ חג אורים בדצמבר, בחג שממילא חל ב־25 בחודש, התאים מאוד לרוחו הקוסמופוליטית.

דומה אפוא שהלוח היוליאני זימן אפשרות חדשה לפולחן הקשור לימי התנוכה: פולחן חדש שיציין גם את חידוש החג כחגו של הורדוס וגם את חידוש מקדש הורדוס. עם התפשטות הלוח היוליאני ברחבי האימפריה הרומית, ובימי הורדוס דווקא, החלו לחגוג בחודש דצמבר חגי אור ואש, ואף העבירו חגים מקומיים שלא היו קשורים בשמש ל'יום הולדתו של אל השמש'. חג התנוכה קדם אמנם ללוח היוליאני, אבל חגיגתו כחג האורים החלה בדיוק בתקופה שבה החל הלוח היוליאני להתפשט במזרח. זה ככל הנראה הרקע למצוות הדלקת הנר ולהמצאת סיפור 'נס נחמיה' כהסבר ליסוד החג.

ד. הסטורנליה כחג אורים

נראה שגם חגה הגדול של רומא, חג הסטורנליה, יכול לשמש דגם להפיכתו של חג קיים לחג אורים חורפי במאה הא' לפני סה"נ. לא מצאנו ברומא עצמה חג שנחגג ביום התקופה עד למאות הב'-הג' לסה"נ,⁵⁰ מאות שנים לאחר ייסוד הלוח היוליאני. ואולם ישנם חוקרים הסבורים שחג הסטורנליה, שנחגג ב־17 בדצמבר, נועד לציין את סוף שנת השמש. הם דוחים את הדעה הרווחת, המקבלת כפשוטה את עדות הרומאים עצמם, שלפיה סטורנוס היה אל החקלאות הרומי הקדום, והחג מציין את סוף עונת הזריעה או תופעה חקלאית אחרת, כגון פתיחת אוצרות התבואה לקראת החורף.⁵¹ עמדת ביניים מציעה שחג חקלאי קדום הפך, בברכות הימים, לחג המסמל את התקופה המתקרבת.⁵²

אחת ההוכחות העיקריות של בעלי הדעה הקושרת בין הסטורנליה לבין סוף שנת השמש היא העובדה שפולחן סטורנוס בסטורנליה היה כרוך בהדלקת נרות על מזבח סטורנוס ובמשלוח מתנות של נרות שעווה איש לרעהו ולממונים עליו. הנרות נועדו, לדעת חוקרים

הכללית. ושמא אפשר לראות בכך תגובת נגד להורדוס; ראו להלן, סוף סעיף ה, לעניין בית שמאי, נס פך השמן, ומשנה, סוכה ה, ד.

ראו לעיל, הערה 33.

הסטורנליה ב־17 בדצמבר חל בדיוק באמצע בין שני חגים חקלאיים אחרים: הקונסולאליה הנחגג ב־15 בדצמבר, והאופליה, הנחגג ב־21 בו. יש השוללים את אופיו החקלאי של כל מערך החגים הזה (ראו הפניות ודיון אצל H.S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, II: *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden–New York 1993, p. 167). אחרים, לעומתם, מוציאים את הסטורנליה מן הדיון הזה בגלל אופיו 'הקרנבלי', שאינו מתאים לחג חקלאי אלא לחג המציין את סוף השנה או את תחילתה. ראו: L. Deubner, 'Zur Entwicklungsgeschichte der altrömischen Religion', *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum Geschichte und deutsche Literatur*, XVII (1911), pp. 327–328; וחוקרים אחרים שהלכו בעקבותיו (ראו: ורסנל, שם, עמ' 185); וכן: R. Turcan, *The Gods of Ancient Rome*, New York 2001, pp. 35–36, 81. וראו להלן, סעיף ה.

ראו: ורסנל, שם, עמ' 185 (מובאה להלן בסמוך).

אלה, לשכך את החרדות בעקבות התקצרות הימים לפני התקופה,⁵³ או 'להביא', בפעולה מאגית, את ריבוי האור ואת התקופה.⁵⁴ ושמה אפשר להבין את הנרות הללו בפשטות כסמל ללידתה המתקרבת של השמש.

על כל פנים, מנהגי משלוח הנרות והדלקתם במקדש סטורנוס מתועדים לראשונה אצל מרכוס טרנטיוס וארו, בן המאה הא' לפני סה"נ, ששימש בין היתר ספרן של יוליוס קיסר. בכתבי וארו שהגיעו לידינו שרד רק אזכור קצר של הקשר בין נרות לסטורנליה. וארו רואה בסטורנוס את אל השמים, וכותב: 'מכיוון שהשמים הם ההתחלה, סטורנוס נקרא על שם satus, "וריעה", ומכיוון שהאש היא ההתחלה, נרות שעווה נשלחים לממונים בסטורנליה'.⁵⁵ גרסה רחבה יותר של דברי וארו נשמרה בכלי שני, בחיבור 'סטורנליה' שכתב הסופר הרומי מקרוביוס בתחילת המאה הה' לסה"נ. בפרק השביעי של הספר הראשון של החיבור, הכתוב בצורת דיאלוג ו'משחזר' שיחות שניהלו מלומדים בהיאספס לחגוג את הסטורנליה, מסכם מלומד רומי בשם פרייטקסטוס את הידוע לו על מקורו של החג, ומביא שלוש דעות בנדון.⁵⁶ הדעה השלישית היא זו של וארו (א, ז, 28-31): תושבי יוון הקדומים, הפלסגיים, גורשו מבתיהם, ואורקולום הורה להם 'לכו תורו אחר ארץ הסיציליים והאבוריגנים, ארץ קדושה לסטורנוס, גם קוטילה, שם צף אי. עליכם להתערבב עם האנשים שם, ואז שילחו מעשר לפיבוס (=אפולון) והקדישו ראשים להאדס, ו-φῶτα (=איש) לאב (=סטורנוס)'. בלטיוס מצאו הפלסגיים אי צף, סיציליה, שנדד למקומו הנוכחי. הפלסגיים הורישו את תושבי סיציליה המקוריים, הקדישו מעשר מן השלל לאפולון, ובנו מקדש קטן לדיס (=האדס) ומזבח לסטורנוס, וייסדו את הסטורנליה. הם הקריבו ראשי אדם לדיס ובני אדם לסטורנוס במשך שנים, עד שהגיע הרקולס אל צאצאיהם ושכנע אותם להקריב לדיס מסכות בדמות פרצוף אדם במקום ראשים אמתיים, 'ולכבד את מזבחות סטורנוס עם נרות דולקים במקום דם אדם, שהרי המילה היוונית φῶτα פירושה גם "אורים" וגם "איש"'.⁵⁷

פרייטקסטוס ממשיך (שם, 32-33):

זה מקור המנהג לשלוח נרות שעווה במשך הסטורנליה, אם כי יש הסוברים שיסוד המנהג אינו אלא בכך שבימי מלכות סטורנוס עשינו את דרכנו, כאילו אל האור, מקום גס ואפל אל ידיעת האמנויות החופשיות. עלי לציין, עם זאת, שמצאתי כתוב גם שמשום שרבים תאבי בצע השתמשו בסטורנליה כאמתלא לבקש מלקוחותיהם מתנות ולעשקם, תופעה שהכבידה

53 ראו: טורקן (לעיל הערה 51), עמ' 36.

54 ראו: דוינבר (לעיל הערה 51), עמ' 328.

55 וארו, על הלשון הלטינית, ה, 64.

56 לדעה הראשונה, המובאת בשם היגינוס, ראו להלן בסמוך. הדעה השנייה (מקרוביוס, סטורנליה א, ז, 27), שאינה זוכה לפירוט רב, היא שהחג נוסד בידי קבוצת אנשים שהשאיר הרקולס באיטליה בדרכו חזרה ליוון, לאחר שהשלים את מעשהו העשירי, שדידת עדרי גריון בפאתי מערב, מעבר לאוקיינוס. האנשים הללו, שנחשפו לשודדי דרכים, קראו לעצמם 'סטורניים' כדי להפחיד את השודדים, וכאות הכרה על כך ששם האל הציל אותם, ייסדו את חג הסטורנליה.

57 סטורנליה, א, ז, 31. סיפור זה מובא בשם וארו גם אצל אב הכנסייה לקטנטיוס (א, כא, 6), אך הוא מצטט את וארו כמי שאומר שה-φῶτα – נרות וקרבות אדם כאחד – הושלכו לנהר הטיבר.

על בעלי אמצעים דלים, הציע לעם אדם בשם פובליקוס, טריבון, שיימנעו מלשלוח מאומה לאנשים העשירים מהם, פרט לנרות שעווה.⁵⁸

וארו רואה בסטורנוס אל אפל, הקרוב לדיס, אל המוות, ובפולחן הנרות תחליף לפולחן החשוך הקדום של הקרבת אדם. החוקרים שצוינו לעיל פירשו זאת כרמז לחושך ההולך וגובר לקראת התקופה, ולצורך לגרשו בנרות, עד שהתקופה מביאה את הימים המתארכים. ה'ס ורסנל, המחזיק בדעה שלפיה מדובר בחג חקלאי המציין את פתיחת מחסני המזון, מודה שהחג החל לציין ברבות הימים גם את סוף שנת השמש, ומוכן לשקול ברצינות את האפשרות שמוטיב הנרות הוא מוטיב משני. ואלה דבריו:

כחג פתיחת האסמים, לסטורנליה יש אופי של 'חג ביניים' (interstitial festival), עמידה במקום יוצא דופן של רצף השנה הנורמלי. יסודות של iustitium (=השבתת בתי המשפט), חילופי תפקידים, אורגניזם, הפקרות, ובפרט החופש להמר – רמז סמוי לאפשרויות הפתוחות במצב יוצא דופן – מסמנים את האווירה הדור־משמעת של חגי המשבר הללו. היבטים אלה, בנוסף למיקומו של החג בלוח לקראת סוף השנה, הביאו חוקרים מסוימים לבדוד את הסטורנליה ממערך החגים החקלאיים של דצמבר ולראות בו חג המציין את סוף השנה (של השמש). אחת הטענות שלהם היא השימוש בנרות בסטורנליה. בהתחשב בפנומנולוגיה שלו, אין שום סיבה להימנע מלכנות את הסטורנליה חג ראש שנה, כל עוד נימנע מלשלול את אופי החקלאי המקורי. אף על פי שחיבורו של החג עם הסיום וההתחלה של שנת השמש (solar incision) בתקופת טבת היה בלתי נמנע, אני מקווה שהוכחתי שזו טעות לראות בסטורנליה עצמה את חג התקופה של שנת השמש. אשר לנרות, אפשר שיסודם בפולחן הקשור לתקופת החילוף הקרובה בשנת השמש...⁵⁹

בהמשך דבריו מציע ורסנל שאולי, בכל זאת, קשורים הנרות לפתיחת האסמים, שכן מן הסתם פתיחת מחסני התבואה האפלים לוותה בהדלקת נרות. אך דומה שהפשרה שהוא הציע בקטע שהבאנו יש בה כדי להסביר הן את המסורת העיקרית בעניין חג הסטורנליה הן את מוטיב הדלקת הנרות ומשלוח הנרות. מוטיב הדלקת הנרות משני, והוא הפך את אופיו של החג מחג חקלאי לחג המציין את תקופת השנה.

והנה, מצאנו שהראשון שתיעד את המנהגים הקשורים לנרות הוא וארו, בן המאה הא' לפני סה"נ, שהיה הספרן של יוליוס קיסר – אותו יוליוס קיסר שייסד את הלוח היוליאני. וגם אם מנהג הדלקת הנרות קדום יותר, כפי שמשמע מן התיאור המובא בשמו של וארו בחיבור של מקרוביוס, יש לזכור שגם הלוח הרומי הקדם-יוליאני היה לוח שמש. על כל פנים, העובדה שמנהג הנרות מתועד לראשונה אצל וארו מעלה על הדעת אפשרות שמדובר

58 דברי מקרוביוס בעניין הטעם למנהג ה־φῶτα, 'שיסוד המנהג אינו אלא בכך שבימי מלכות סטורנוס עשינו את דרכנו, כאילו אל האור, מקיום גם ואפל אל ידיעת האמנויות החופשיות', מוכרים את טעם חג החנוכה אצל יוסף בן מתתיהו, שהוא מכנהו φῶτα: 'ונראה לי שנתנו את הכינוי הזה לחג, משום שאותה הזכות הופיעה בלי שקיוונו לה' (קדמוניות יב, 325).

59 ורסנל (לעיל, הערה 51), עמ' 184–185.

במנהג שהפך פופולרי במאה הא' לפני סה"נ. ולא עוד אלא שהחג עבר שינוי נוסף במאה זו: הוא הפך מחג של יום אחד לחג של שלושה עד שבעה ימים (מקרוביוס, סטורנליה א, י, ובעיקר 23–24), ובכך קרב מועד החג ליום התקופה עצמו, וימי החג המתמשכים יכולים היו לסמל את התקופה הקרבה ובאה.

גם הטעם הראשון לחג הסטורנליה המובא בחיבורו של מקרוביוס (א, ז, 19–26) רומז לקשר בין החג לבין סוף שנת השמש. טעם זה מובא בשם היגיוס, אף הוא בן המאה הא' לפני סה"נ, המצטט חכם לא נודע בשם פרוטרכוס מן העיר טראלס. לדבריו האל יאנוס היה שליטה הקדום של איטליה. האל סטורנוס הגיע באנייה וגילה ליאנוס את סוד החקלאות. יאנוס גמל לו בכך ששיחף אותו בממלכתו. ההרמוניה בין שני האלים התבטאה בכך שהם בנו זה ליד זה שתי ערים תאומות בשם יאניקולום וסטורניה, וכן בכך ש'דורות מאוחרים יותר הקדישו שני חודשים צמודים לשתי הדמויות הללו, דצמבר הכולל בתוכו את החג של סטורנוס, וינואר המגלם בתוכו את שמו של יאנוס' (שם, 23). ואז נעלם סטורנוס לפתע, ויאנוס קרא לכל אדמותיו 'סטורניה', ובנה מזבח והקדיש אותו לפולחן סטורנוס ולחג הסטורנליה.

הזכרת סטורנוס בקשר ליאנוס רומזת לכך שגם אם מדובר בחג חקלאי בעיקרו, הרי קרבתו לתקופה אינה מקרית: שני האלים החברים מסמלים את השנה היוצאת ואת השנה הנכנסת.⁶⁰ ולא זו בלבד אלא שסטורנוס נעלם לפתע, כמו השמש בימי הסטורנליה, ובעקבות היעלמו נקבע חגו. ונראה שיש בכך משום רמז שהעונה החקלאית מסתיימת עם היעלמה של השמש.⁶¹

60 הקשר בין התקופה לינואר ול-Kalendae Januariae (ראו להלן, סעיף ה), על אף ההפרש של שמונה ימים, מפורש אצל אובידיוס, פאסטי, א, 163–164: יאנוס מסביר שם לאובידיוס שהשנה מתחילה בינואר 'משום שהתקופה היא היום הראשון של השמש החדשה והיום האחרון של השמש הישנה'.
 61 נציין רמזים נוספים לכך שהסטורנליה הוא חג 'סוף שנה': (א) הלסיקוגרף הרומי פומפיוס פסטוס (המאה הב' לסה"נ) מעיר שכינו את פולחן סטורנוס בסטורנליה *lucem facere*, 'עשיית אור', ומסביר שהכוונה היא לכך שהקריבו בגילוי ראש (ed. W.M. Lindsay, Leipzig 1913, p. 106). הקשר אינו ברור, ושמה ההסבר של פסטוס לביטוי אינו ההסבר האמיתי. ורסנל (לעיל, הערה 51), עמ' 186, מציע שהכוונה המקורית הייתה לפתיחת מתכני התבואה אל האור, על פי שיטתו, שהסטורנליה הוא יום פתיחת אוצרות הדגן. ואולם אם כבר פקפקנו בהסברו של פסטוס לביטוי, הרי אפשר לפרש בפשטות שמדובר בהדלקת הנרות, או לחילופין, לתוצאת ההקרבה לסטורנוס, דהיינו ריבוי האור והתארכות הימים לאחר סיום החג. (ב) מקרוביוס מזהה במפורש בין סטורנוס לבין השמש (א, כב, 8). הוא עושה זאת, אמנם, בקטלוג מלא של אלים שאותם הוא מזהה עם השמש: אפולון (א, ז), ליבר = דיוניסוס (א, יח), מארס ומרקוריוס (א, יט), אסקולפיוס, הרקולס וסאראפיוס (א, כ), אדוניס, אטיס, אוסיריס, הורוס ו'יב המזלות' (א, כא), נמיס, פאן, סטורנוס (א, כב), יופיטר וחדד ה'אשור' (א, כג). ואולם, דומה שמיקומו של קטלוג האלים בספר הזה, על אף הקשרו התמים לכאורה – תשובת פריטקסטוס לשאלת אבינוס בקשר לכך שאל השמש נקרא לפעמים אפולון ולפעמים ליבר ולפעמים בשמות אחרים – בא לרמז בעיקר לאופיו של סטורנוס, ולקשור בין הימים שבהם חל החג שלו לבין דעיכת השמש. יצוין שפריטקסטוס, בתחילת דבריו בסטורנליה (א, ז, 18), מסרב למסור את טעמו המטא-היסטורי, המיסטי, של חג הסטורנליה, בטענה שהדבר יחשוף את טיבו הסודי של האל סטורנוס. ושמה בקטלוג הוא רומז לסוד זה, שמדובר במותו ובתחייתו של אל השמש. (ג) אחד מימי הסטורנליה, 21 בדצמבר, הוא חג האגרונוליה, המקדש לאלה אנגרונה. לפי פליניוס (תולדות

מצאנו אפוא קווי דמיון בין חג החנוכה, כפי שתועד לעיל, לבין הסטורנליה: בשני המקרים מדובר בחג שלא היה במקורו חג תקופה, שאינו חל ביום התקופה, ושנחגג למן המאה הא' לפני סה"נ ואילך כחג אורים, ככל הנראה כדי לשוות לו סממנים של חג תקופה.

ה. מצוות נר חנוכה לפי בית שמאי ולפי בית הלל

דומה שישנה גם הוכחה מן הספרות התלמודית לכך שהמצווה של הדלקת הנר בחנוכה קשורה ביסודה בעובדה שהחג חל בחורף, קרוב למועד היום הקצר בשנה, וכן שתופעה זו קשורה לסטורנליה. מצוות נר חנוכה מתועדת לראשונה בברייתא המובאת בתלמוד הבבלי, שבת כא ע"ב:

תנו רבנן:

[א] מצוות חנוכה נר איש וביתו. ומהדרין: נר לכל אחד ואחד. ומהדרין מן המהדרין:

[ב] בית שמאי אומרים: יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך. ובית הלל אומרים: יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך.

ל' גינצבורג מפקפק בכך שמדובר בברייתא אותנטית מימי בית שמאי ובית הלל ומגדיר אותה ברייתא בבלי, שהרי היא מובאת אך ורק בתלמוד הבבלי, והיא משתמשת במילה 'מהדרין', שאין לשון מהדרין לשון חכמי המשנה שבארץ ישראל.⁶² לעומת זאת, י' תבורי⁶³ מטעים שמכיוון שאמוראי ארץ ישראל, לפי הבבלי שם, נחלקו בטעמים של בית שמאי ובית הלל, הרי שאין לראות בברייתא זו ברייתא בבלי דווקא. תבורי מציג עוד, שאם בית שמאי ובית הלל נחלקו במנהג המהדרין מן המהדרין, הרי שעיקר המצווה, נר איש וביתו, ומנהג המהדרין, נר לכל אחד ואחד, קדמו להם בכמה דורות.

ואולם נראה שהצדק עם ש"י פרידמן,⁶⁴ שבית שמאי ובית הלל נחלקו לכתחילה בקשר לעיקר המצווה, והברייתא המקורית כללה רק את קטע [ב]. בבבל בתקופת האמוראים הקלו בדיון זה וקבעו שהמצווה בעיקרה אינה אלא נר איש וביתו בכל לילה ולילה, והקדימו לברייתא את סעיף [א], הרואה בשיטות בית שמאי ובית הלל החמרה לאלה ש'מהדרין' (בארמית בבליית), כלומר: מחזירים אחר המצווה בצורתה המושלמת. ואולם לעיכובא די בנר איש וביתו, ואף המקפיד על נר לכל אחד ואחד הוא מן המהדרין אחר המצווה בצורתה הטובה ביותר.

הטבע ג, (65) ומקרוביוס (א, י, 7-9) נהגו ביום זה לסתום את פיו של פסל האלה ברטיה ולהעמידו על המזבח, ובכך לסמל את העובדה שאיפיק והסתרת הכאב מביאים לידי שמחה ואושר. אלה זו תפקידה לגרש חרדה ולחץ נפשי. לפי טורקן (לעיל, הערה 51), עמ' 45, 81, חרדה זו יסודה בימים המתקצרים.

ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, א, ניו יורק 1941, עמ' 279, הערה 33.

62 תבורי (לעיל, הערה 4), עמ' 376-378.

63 S. Friedman, 'Uncovering Literary Dependencies in the Talmudic Corpus', *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature* (Brown Judaic Studies, 326), ed. S.J.D. Cohen, Providence RI 2000, pp. 53-55

אציין כאן כמה הוכחות לשיטה זו: (א) קשה לומר שבית שמאי ובית הלל נחלקו רק בעניין המהדרין מן המהדרין, שהרי לא מצאנו שהם נחלקו במקומות אחרים בעניינים של מנהג, אף שהסכימו בעניין ההלכה הבסיסית. מנהג המהדרין הוא ממילא עניין של התנדבות, ומן הראוי שהמתנדב יעשה כראות עיניו, ואין כאן עניין למחלוקת בין בית שמאי לבית הלל. (ב) מן העובדה שאמוראי ארץ ישראל נשאו ונתנו בטעמיהם, כפי שנפרט להלן, נראה שמדובר בעיקר הדין, ולא במנהג המהדרים ביותר. (ג) המנהג הרווח בבבל לא היה להדליק נר נוסף לכל לילה ולילה, אלא נר איש וביתו או נר לכל אחד ואחד, כפי שיוצא מן הכינוי 'נר חנוכה', ביחיד, הרווח בסוגיות הבבלי שבת כא ע"א ואילך. גם מן העובדה שרב הונא סבור שר שיש לו שתי פיות עולה לשני בני אדם (שם כב ע"ב), ולא לשני ימים, ניתן להוכיח שבבבל לא נהגו ברגיל כמהדרין מן המהדרין. אף ספק אם היו ממציאים בבבל מנהג ומייחסים אותו לבית הלל ולבית שמאי, אם לא היו נוהגים כך בפועל. אדרבה, מכיוון שבפועל נהגו בבבל שלא כדברי בית שמאי ובית הלל, הוגדרו עמדות התנאים כמנהג מהדרין מן המהדרין, וההלכה כפי שנהגה בבבל צוינה כהלכה הבסיסית. (ד) בברייתא השלמה במתכונתה הנוכחית יש כשל לוגי מסוים: משפחה בת חמש נפשות ויותר תדליק בסך הכול יותר נרות במשך החג אם תנהג לפי המהדרין ('נר לכל אחד ואחד' במשך שמונה ימים – ארבעים נרות) מאשר אם תנהג לפי המהדרין מן המהדרין (שלושים ושישה נרות). הווה אומר: מנהג המהדרין מן המהדרין אינו בהכרח הוצאה גדולה יותר ממנהג המהדרין, וקשה להבין מדוע הוא מוגדר 'מהדר' או 'מהודר' יותר.⁶⁵ ברם, חספוס זה מובן אם נצא מתוך הנחה שהברייתא מורכבת מבריייתא מקורית, שבה הוצעה מחלוקת בית שמאי ובית הלל כאפשרות הבלעדית לקיום המצווה, וממקור בבלי מאוחר יותר, שבו הוצגו שני מנהגים: מצווה בסיסית ומנהג המהדרין. רק בשלב מאוחר יותר הורכבה הבריייתא שלנו משני המקורות, ומחלוקת בית שמאי ובית הלל הוגדרה כמנהג המהדרין מן המהדרין.

נמצינו למדים שהמצווה המקורית של נר חנוכה הייתה להדליק נרות בכל יום משמונת ימי החנוכה, בסדר עולה או יורד. התלמוד מתקשה להסביר את טעמיהם של בית שמאי ובית הלל. שני טעמים מובאים לכל שיטה בתלמוד הבבלי, שם: 'אמר עולא: פליגא בה תרי אמוראי במערבא, ר' יוסי בר אבין ור' יוסי בר זבידא: חד אמר טעמא דבית שמאי כנגד ימים הנכנסין וטעמא דבית הלל כנגד הימים היוצאין. וחד אמר טעמא דבית שמאי כנגד פרי החג, וטעמא דבית הלל דמעלין בקדש ואין מורידין'. ואולם טעמים אלה אינם מסבירים את עצם ההחלטה לציין את ימי החנוכה בסדרה עולה או יורדת של נרות, אלא לכל היותר את העדיפות שמייחסת כל אחת מן הדעות לשיטה שלה על פני השיטה האחרת. ולא עוד אלא שפרט לטעם 'מעלין בקדש ואין מורידין', הטעמים האלה למעשה אינם מסבירים דבר. הטעמים 'כנגד הימים הנכנסין' ו'כנגד הימים היוצאין' הם טאוטולוגיים: ברור שמי שממעט בנרות

65 מסיבה זו טוען הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ד ה"א-ה"ב) שהמהדרין מן המהדרין מדליקים גם הם נרות בסדר עולה או יורד כמספר אנשי הבית. ואולם מכיוון שאין זה מוזכר במפורש, נראה שאין זו פשוטה של הבריייתא, מה גם שלשיטת הרמב"ם אין ניכר באיזה לילה מדובר, כפי שהעירו התוספות, שבת כא ע"ב, ד"ה והמהדרין מן המהדרין. וראו: תבורי (לעיל, הערה 4), עמ' 377-378.

והולך סופר את הימים הנכנסים, ומי שמוסיף נרות והולך מציין את הימים היוצאים של החג, ואין כאן 'טעם' או הסבר, אלא חזרה על השיטה במילים אחרות. ולא זו בלבד אלא שטעמם של בית הלל לשיטה זו אינו מדויק, שהרי כדי לציין את הימים היוצאים היה להם לבית הלל להדליק את הנר הראשון בסוף היום הראשון של חנוכה, וכן הלאה, ולא להדליק את הנרות בתחילתו של היום ה'יוצא'. הטעם 'כנגד פרי החג' ודאי אינו אלא הסבר שלאחר מעשה, ולא טעם מקורי,⁶⁶ ולכל היותר ניתן לומר שהוא מציין תקדים מן התורה לכך ש'מורידין בקודש', בניגוד לטענת בית הלל שמעלין בקודש ואין מורידין.

אם כן, חזרה הקושיה למקומה: מה טעמם של בית שמאי ומה טעמם של בית הלל? הסברים משכנעים יותר לשתי השיטות נשתמרו ככל הנראה בבירייתא אחרת בבבלי, עבודה זרה ח ע"א. ואולם ברייתא זו במתכונתה הנוכחית אינה עוסקת בחנוכה, אלא בקשר שבין סטורגלילה לינאר ולתקופה. קשר זה, שכאמור אינו מופיע אלא ברמז בספרות הרומית עצמה, ולפיכך זוכה לפרשנויות שונות בדבריהם של החוקרים, מפורש דווקא במקורותינו. במשנה, עבודה זרה א, ב, מוזכרים שני החגים הרומיים סטורגלילה וקלנדא בין 'אידיהן של גויים' שבהם אסור לסחור עם גוי, שמא הגוי יודה על כך לעבודה זרה ביום אידו. ובבבלי, שם ח ע"א:

ואלו אידיהן של גוים: קלנדא וסטורגלילה...

אמר רב תנן בר רבא: קלנדא ח' ימים אחר תקופה; סטורגלילה ח' ימים לפני תקופה, וסימנך אחור וקדם צרתני.

תנו רבנן: לפי שראה אדם הראשון יום שמתמעט והולך אמר אי לי שמא בשביל שסרחתי עולם חשוך בעדי וחורו לתורו ובוהו וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים. עמד וישב ח' ימים בתענית ובתפלה. כיון שראה תקופת טבת וראה יום שמאריך והולך אמר מנהגו של עולם הוא. הלך ועשה שמונה ימים טובים. לשנה האחרת עשאן לאלו ולאלו ימים טובים. הוא קבעם לשם שמים והם קבעום לשם עבודת כוכבים.

דברי רב חנן בר רבא מובאים בירושלמי, עבודה זרה א ב, לט ע"ג, בשם חותנו, האמורא רב: 'קלנדס [לאחר] תקופה שמונה ימים, סטורגלילה [לפני] תקופה ח' ימים'.⁶⁷ יש להעדיף את הייחוס לרב, כיוון שמדובר במידע שנרכש, מן הסתם, בארץ ישראל. תיאור זה די מדויק: התקופה חלה כאמור ב' 25 בדצמבר לפי התפיסה הרומית, והסטורגלילה חל שמונה ימים לפני כן, ב' 17 בדצמבר, ומשכו נע במשך הדורות בין יום אחד לשבעה ימים. קלנדא או קלנדס

66 יש מפרשים אמנם שבית שמאי קבע את הדלקת הנר על פי פרי החג משום שחג החנוכה היה במקור תחליף לחג הסוכות, ונחגג כמוהו בנענוע לולבים, ואף כונה 'ימי הסוכות בחודש כסלו' (מקבים ב' א, ט). ואולם קשה לומר שקבעו את הנרות כתחליף לקרבנות בימי הבית, כשאפשר היה להביא קרבנות נדבה! ולא מצאנו דוגמת העניין הזה בשום מקום, מה גם שהיה להם לבית שמאי לתקן שלושה-עשר נרות ביום הראשון, שנים-עשר ביום השני, אחד-עשר ביום השלישי, עשרה ביום הרביעי, תשעה ביום החמישי, שמונה ביום השישי, שבעה ביום השביעי, ונר אחד בלבד ביום האחרון של חנוכה, דוגמת פר אחד בשמיני עצרת, וכפי שטוען תבורי, שם, עמ' 378.

67 כך צריך לגרוס, ולא הפוך, כפי שבירושלמי שלפנינו.

הוא ראש חודש ינואר, Kalendae Januariae.⁶⁸ חג זה, הנמשך יום אחד בלבד, חל שבעה ימים לאחר התקופה, ולא שמונה, שהרי חודש דצמבר הוא בן שלושים ואחד יום. אך לפי שיטת החישוב הרומית, תאריך התקופה מכונה 'שמונה ימים לפני ה-Kalendae Januariae', משום שהם ספרו גם את יום 25 בדצמבר וגם את יום הקלנדס בסך שמונת הימים.⁶⁹ אם כן, בין סטורנליה לקלנדס, בין 17 בדצמבר ל-1 בינואר, יש בסך הכול שישה-עשר יום, כולל שני החגים עצמם, ובאופן סכמטי ניתן לחלק את הימים הללו לשתי קבוצות של שמונה יום: התקופה הוא גם היום הראשון בקבוצה השנייה. ומכאן הגענו לשמונה ימים לאחר התקופה ושמונה ימים לפני התקופה. המניין הראשון כולל את יום התקופה עצמו, והמניין השני אינו כולל את יום התקופה עצמו.

ואולם דברים אלה של רב קולעים לאמת רק אם נפרש שחג הקלנדס חל שמונה ימים לאחר התקופה, ואילו חג הסטורנליה חל שמונה ימים לפני התקופה. אין הכוונה שהחגים הללו נמשכים שמונה ימים לפני התקופה ולאחריה, שהרי הסטורנליה נמשך לכל היותר שבעה ימים, ולא שמונה, והקלנדס נמשך יום אחד. הווה אומר: היום שלפני התקופה (24 בדצמבר), יום התקופה עצמו (25 בדצמבר), ושבעת הימים שאחרי התקופה (26–31 בדצמבר) אינם חגים כלל לפי הלוח הרומי.

ואף על פי כן, לפי הברייתא שבהמשך הסוגיה בבבלי, אדם הראשון קבע את שני החגים למשך שמונה ימים כל אחד, לזכר פחדיו ושמחתו לפני התקופה ולאחריה. הסיפור שבברייתא מזכיר כמה וכמה מוטיבים שמצאנו אצל הסופרים הרומים: הפחד מן החושך בימים המתקצרים, חג בעל אופי מעורר חרדה שהופך ליום טוב, וקשר בין סטורנליה לינואר.⁷⁰ ואולם מוטיב שישה-עשר הימים אומר דרשני.⁷¹ אמנם החגים נחגגו זה שמונה ימים לפני התקופה וזה

68 באקוטיבוס: Kalendas Januarias, ומכאן 'קלנדס'. על השימוש בצורת האקוטיבוס לשם תעתיק בספרות חז"ל, ראו: S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch*, I, p. 71; D. Sperber, *Greek and Latin Legal Terms in und Targum*, Berlin 1898–1899, I, p. 71; *Rabbinic Literature*, Ramat Gan 1984, p. 75; 'כל כינויי נדרים', סידרא, יב (תשנ"ו), עמ' 18, הערות 63, 64.

69 ראו לעיל, הערה 32.

70 אצל הסופרים הרומים באים המוטיבים הללו לידי ביטוי בנרות משככי חרדה שהודלקו בסטורנליה; בפחד מסטורנוס ודיס, שדרשו לכתחילה קרבנות אדם בסטורנליה; באגרונוליה – המציין את החרדה מפני הימים המתקצרים; ובקשר בין סטורנוס ליאנוס, המשתקף בחברותם ובכך שיאנוס המשיך את דרכו של סטורנוס לאחר 'היעלמו', המסמן את שעות האור ההולכות ונעלמות. על כל אלה ראו לעיל, סעיף ד, ובנספח שבסוף המאמר.

71 יצוין שמצאנו חג בעולם ההלניסטי הנמשך שישה-עשר יום: חג הפוסידוניא, שנחגג באיגינה שביוון (פלוטרכוס, מוראליה 301d–f; אתניאוס 588e, 590f). וראו: N. Robertson, 'Poseidon's Festival at the Winter Solstice', *Classical Quarterly*, NS, XXXIV (1984), pp. 11–13, שאף הגדיר חג זה כתקופה, משום ששיער, על פי האטיולוגיה של החג, שמדובר בחג 'תקופה' שחל בחודש ההלניסטי פוסידיאוס, חודש חורפי על פי לוח ההלניסטי! ברור שאין מדובר כאן בחג תקופה של ממש, שכן, כאמור, התקופה אינה חלה בתאריך קבוע בלוח ההלניסטי. ואולם, מעניין שלפי פלוטרכוס מדובר בחג הנמשך שישה-עשר יום ומשלב בתוכו אלמנטים של שמחה ואבל, ממש כמו החגים סטורנליה וקלנדס בימי אדם הראשון לפי הברייתא שלנו. הפוסידוניא, לפי פלוטרכוס, מציין את חזרתם של אנשי איגינה ממלחמת טרויה. אלה שיקריהם חזרו – חגגו, אבל כדי שלא לפגוע

שמונה ימים לאחריה, אך לא למשך שמונה ימים כל אחד. מניין צץ הרעיון הזה, שהחגים קלנדס וסטורנליה הם חגים בני שמונה ימים, שאדם הראשון ייסד אותם כציון לאור המתמעט והמתרבה מסביב לתקופה?

דומה שהמנהגים הדומים של הדלקת נרות בסטורנליה ובחנוכה יכולים להסביר את הטעות של הברייטא באשר למשכם של החגים. הרומאים אמנם לא חגגו את החגים הללו שמונה ימים, אך הם חגגו אותם בהדלקת נרות ואש⁷² רמז לתקופה. עם ישראל, לעומת זאת, חוגג חג אורים בן שמונה ימים בעיצומו של החורף. ולא זו בלבד שעם ישראל חוגג חג אורים של שמונה ימים בחורף, אלא שמוטיב האור המתמעט והאור המתרבה הוא מוטיב מרכזי בריטואל של חג אורים זה. לאור ההיבטים המשותפים לחגי רומא ולחג החנוכה, ניתן להבין את הטעות של חכמינו, שתארכו את חגי החורף של הרומאים בשמונת הימים האחרונים המתקצרים ובשמונת הימים הראשונים המתארכים.

נראה שהסיפור על אדם הראשון בא במקור להסביר את שיטות בית שמאי ובית הלל בעניין נר חנוכה, ולא את משכם של החגים סטורנליה וקלנדס. הברייטא מספקת טעמים לשתי השיטות: אדם הראשון ציין את הימים שלפני התקופה ולאחריה בשמונה ימי תפילה וצום ובשמונה ימי שמחה, וכולם הפכו 'לשנה אחרת' לימי חג. כנגד הימים הראשונים מדליקים בית שמאי סדרה יורדת של נרות, וכנגד הימים האחרונים מדליקים בית הלל סדרה עולה של נרות. אור הנרות הוא ביטוי סמלי לאור השמש ההולך ומתמעט ואחר כך הולך ומתרבה.⁷³ אפשר שהברייטא הזאת, ללא המשפט האחרון 'הוא קבעם לשם שמים והם קבעום לשם עבודת כוכבים', נשנתה לכתחילה כהסבר למנהגי הדלקת הנר בחנוכה, והוסבה לאחר מכן לסטורנליה. ואולם גם ייתכן שהברייטא נשנתה מלכתחילה לעניין הסטורנליה, אלא שמוצא הסטורנליה הוסבר על יסוד המנהגים בעניין חנוכה ועל פי טעמים שניתנו במקור לשיטות הדלקת הנר בחנוכה.⁷⁴ בין כך ובין כך, אם הרומאים ציינו את הימים המתקצרים של השנה היוצאת והשנה הנכנסת בשני חגים הנחגגים בהפרש של שישה-עשר יום, והיהודים ציינו את אותה תופעה בחג אחד בן שמונה ימים, שמנהגי הדלקה שונים מציניים בו כל אחת מן

ברגשותיהן של המשפחות השכולות, הם חגגו בשקט, בתור 'מונופאגיו' (=אוכלים לבד). הרי לנו חג נוסף סביב התקופה, אבל לא בדיוק בתקופה, בגלל אילוצי הלוח, המשלב בתוכו אלמנטים של עצב ושמחה.

72 גם ה־Kalendae Januariae נחגג כחג 'אורים', אם כי אין מדובר באור נרות, אלא באור של מדורות, המציינות את השנה החדשה. ראו: אויבדיוס, פאסטי, א, 75-78.

73 ושמא לכך כווננו במקור הטעמים 'כנגד הימים הנכנסין' ו'כנגד הימים היוצאין'. ואולם בניגוד לנאמר בסוגיה הנוכחית במסכת שבת, לפי בית שמאי צוינו דווקא הימים היוצאים, הימים שלפני התקופה, שבהם האור מתמעט, ואילו לפי בית הלל צוינו הימים הנכנסים, הימים שלאחר התקופה, שבהם האור מתרבה. ברבות הימים נשתכח הקשר בין שתי השיטות לבין התקופה, ופירשו שהימים הנכנסים הם ימי החנוכה שטרם נחגגו, והימים היוצאים הם ימי החנוכה שכבר נחגגו, והנימוקים הוחלפו בהתאם לפירוש החדש.

74 ושמא מטרתה המקורית של הברייטא, המייחסת את התכונות של חנוכה לחגים הרומיים, ואת התכונות של החגים הרומיים לאדם הראשון, ש'קבעם לשם שמים', הייתה להצדיק את אימוץ המנהג הפגני של הדלקת נרות סטורנליה על ידי היהודים בחג החנוכה. לאמור: אמנם מדובר במנהג פגני, אך יסודו באדם הראשון, שקבעו לשם שמים.

התופעות, ניתן להבין בנקל את הנסיבות שהביאו לערבוב המושגים שכברייטא ואת ההנחה המוטעית שהסטורגליה והקלנדס נמשכים שמונה ימים כל אחד, כמו חג החנוכה. אין זו המצווה היחידה הקשורה לאש שהונהגה בימי בית הלל ובית שמאי והתפרשה כזכר לאדם הראשון ולחששותיו מן החושך. במשנה, ברכות ת, ה שנינו: 'בית שמאי אומרים שברא מאור האש, ובית הלל אומרים בורא מאורי האש'. ובירושלמי, שם יב ע"ב, מסבירים את האטיולוגיה של ברכת הנר במוצאי שבת כדלהלן:

רבי לוי בשם רבי בזירה: שלשים ושש שעות שימשה אותה האורה שנבראת ביום הראשון – שתיים עשרה בערב שבת ושתיים עשרה בלילי שבת ושתיים עשרה בשבת. והיה אדם הראשון מביט בו מסוף העולם ועד סופו. כיון שלא פסקה האורה התחיל כל העולם כולו משורר, שנאמר תחת כל השמים ישרהו למי שאורו על כנפות הארץ. כיון שיצת שבת התחיל ממש החושך ובא, ונתיירא אדם ואמר: אילו הוא שכתב בו הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב, שמא בא לנשכני, ואמר אך חושך ישופני. אמר רבי לוי: באותה השעה זמן לו הקב"ה שני רעפין והקישן זה לזה ויצא מהן האור. הדא הוא דכתיב ולילה אור בעדני. ובירך עליה בורא מאורי האש. שמואל אמר: לפיכך מברכין על האש במוצאי שבתות שהיא תחילת ברייתה.

כשם שנר הבדלה הונהג, לפי מסורת זו, לזכר יצירת האש על ידי אדם הראשון במוצאי שבת הראשון, בתגובה לחששותיו מן החשכה הראשונה, כך הונהג ככל הנראה נר חנוכה כדי לציין את התמודדותו של אדם הראשון עם התמעטות האור לקראת החורף. אלא שכאן מברכים על האפשרות להוציא אש מן העצים, וכאן על התפנית הטבעית שחלה לאחר התקופה, כששעות האור הולכות ומתרבות שוב.

שיטת בית הלל מובנת, ואף מתאימה להשערותנו, שהורדוס ביקש להנהיג חג אורים בחנוכה בדומה לרומאים ולעמי האזור, שהחלו לציין את התקופה בחורף. גם אם לא מצאנו כיוצא בזה אצל עמים אחרים, שהרי אין רמז לכך שנרות הסטורגליה הודלקו בסדר עולה או יורד, טבעי לחגוג את ריבוי שעות האור במספר מתרבה של נרות. מן האיגרת שבתחילת ספר מקבים ב' ניתן ללמוד שכבר בימי הורדוס צוין חג החנוכה כחג האש, אך אין זה ברור מתי בדיוק החלו בית הלל להדליק סדרה עולה של נרות. על כל פנים, נראה שמנהג זה תואם את רוח החידוש ההרודיאני בטעם החג, ואת רוח ההסבר שניתן לסטורגליה במאה הא' לפני סה"נ, בין אם הנוהג היהודי התחיל בימי הלל עצמו, כלומר בימי הורדוס, ובין אם הונהג בתקופה מאוחרת יותר, בידי בית הלל, כפי ששנוי כברייטא.

לעומת זאת, בית שמאי קבעו להדליק סדרה יורדת של נרות. מה ראו בית שמאי לציין את התמעטות שעות האור דווקא, שהפחידה לפי הסיפור את אדם הראשון? ספק אם טעמם המקורי של בית שמאי הוא באמת כפי שצוין בסיפור על אדם הראשון. דומה שהטעמים שבברייטא משקפים את טעמם המקורי של חכמי בית הלל בהדלקת נר חנוכה, ואת טעמם של בית שמאי אליבא דבית הלל; כלומר, בית הלל הסבירו שאדם הראשון ציין גם את ימי התמעטות האור וגם את ימי ריבוי האור, והלכך עד ימינו יש המציינים את חנוכה בסדרה יורדת של נרות, ויש המציינים החג בסדרה עולה של נרות.

נראה שבמקביל לטעמים שבבירייתא זו, המשקפים את עמדת בית הלל בקשר למנהגם ומנהג בית שמאי, הסבירו בית שמאי את שיטתם בבירייתא אחרת, הלוא היא הבירייתא המפורסמת המכונה 'מאי חנוכה'. בירייתא זו מובאת בהמשך הסוגיה בבבלי, שבת כא ע"ב.⁷⁵ זהו לשון התלמוד:

מאי חנוכה? דתנו רבנן: בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון. שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול ולא היה בו אלא להדליק יום אחד. נעשה בו נס והדליק ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה.

בירייתא זו, כמו הבירייתא בעניין אדם הראשון, מסתיימת במילים 'לשנה אחרת... ימים טובים', ושתייהן עוסקות בחגי חורף בני שמונה ימים המציניים אירוע הקשור בכמיות של אור. וכשם שהבירייתא בעניין אדם הראשון מסבירה היטב את שיטת בית הלל, כך סיפור זה מסביר היטב את שיטת בית שמאי: חכמי בית שמאי מסמלים את נס פך השמן בכך שהם משתמשים בכמות הולכת ומתמעטת של שמן, ובכל זאת היא מספיקה לשמונה ימים. דומה אפוא שבשלהי ימי הבית השני התפתחו שלושה סיפורים שנועדו להצדיק את חגיגת חג החנוכה כחג האורים, חגיגה שנועדה לחקות את הדלקת האורים בסטורגליה⁷⁶ ולהחליף את החגיגות המקוריות של החשמונאים:

(א) החוגים האחראים לאיגרת השנייה שבראש ספר מקבים ב' הסבירו שחנוכה הוא חג האורים בגלל נס הנפט, שאפשר את המשך הדלקת עצי המערכה על המזבח בימי נחמיה. הדלקת הנרות מסמלת אפוא את בניין הבית השני ואת חנוכתו לאורך הדורות, ולאו דווקא את הטיהור שעשו בו החשמונאים.

(ב) בית הלל אימץ את הרעיון שחג החנוכה הוא, בין היתר, חג חורף הקשור לתקופה, כפי שהתכוון הורדוס עצמו, לשיטתנו. הם ייהדו את עניין התקופה ואת מנהגי הנרות הקשורים לסטורגליה, והסבירו שחוגגים את התקופה לזכר אדם הראשון וחששותיו, דוגמת נר ההבדלה. (ג) לעומת זאת בית שמאי, שנאלצו לקבל את חג החנוכה כחג האורים, לא שיתפו פעולה עם המגמה להחליף את חג המקבים בחג המציין את מלכותו של הורדוס, את חנוכת מקדשו

75 ולא בסכוליון של מגילת תענית (כפי שנהוג לציין): ראו: ר' נעם, 'נס פך השמן: האומנם מקור לבירור יחסם של חז"ל לחשמונאים?', ציון, סז (תשס"ב), עמ' 381-400.

76 אלא שהיהודים נהגו להדליק נרות שמן, כמנהגם (בבלי, שבת כא ע"א; והשוו: ירושלמי, שבת ב א, ז ע"ג). ואף על פי כן, נרות שעווה, כפי שנהגו בסטורגליה, כשרים גם הם לנרות חנוכה לפי אמוראי בבלי, וכך נפסק להלכה (ראו: בבלי, שבת כא ע"ב). פליניוס (תולדות הטבע, טו, 32) מוסר שפסלו של סטורגוס נחמלא שמן בסטורגליה, מנהג מוזר (ראו: ורסנל [לעיל, הערה 51], עמ' 142), שאולי אפשר להקבילו חלקית לסיפור יציקת השמן על האבנים במקבים ב' א, לא-לב, ועל כל פנים הוא רומז לקשר בין הסטורגליה לשמן, ולא רק לשעווה. ובאמת, אף על פי שהמנהג המתועד בכל הספרות הרומית הוא משלוח נרות שעווה (cerei, ראו למשל סטורגליה א, ז, 32, והפניות נוספות שהובאו לעיל, סעיף ד), כשמדובר בהדלקת הנרות על מזבח סטורגוס, מדובר ב'נרות' או ב'אורים' סתם (lumines, סטורגליה א, ז, 31).

ואת יום התקופה. הם פיתחו אפוא מסורת אחרת, שנעשה להשמונאים נס הקשור לאור ולאש. מסורת זו הצדיקה את הפיכת המנהג של בית הלל על פניו ואת הדלקת הנרות בסדר יורד דווקא,⁷⁷ זכר לפך השמן שהלך והתמעט ובכל זאת הספיק לשמונה ימים. כך הם ביקשו לשרש את פולחן האור והאש, שבו ראו חיקוי של הגויים ופולחן דמוי-אלילי.⁷⁸ ההלכה נפסקה בבית הלל, אבל הניצחון הרעיוני היה של בית שמאי. במשך תקופת התנאים והאמוראים נעשו מאמצים לשרש מן היסוד את הפירוש של חג האורים כחג הקשור לשמש ולתקופה, ולהחיות את חג החנוכה כחג המקבים דווקא. מעשה נחמיה והנפט נשתכח במסורת היהודית, והטעמים בעניין אדם הראשון הוסבו לעניין אידיהם של גויים. האטיולוגיה המקובלת לחג האורים הפכה להיות נס פך השמן. מסיבה זו לא הובאו הברייתות המקוריות של בית שמאי ובית הלל כטעמים המקוריים של שתי השיטות בסוגיה בבבלי, שבת כא ע"ב. האמוראים לא רצו להביא את סיפור אדם הראשון כטעמו של בית הלל משום שהעניין נתפס כפגני מדי, ואף לא רצו להביא את נס פך השמן כטעמו של בית שמאי דווקא, משום שנס זה התקבל על דעת כולם, והפך להיות טעם הדלקת הנרות גם לפי בית הלל. התפתחות זו השאירה חלל מסוים בטעמי המנהגים של בית שמאי ושל בית הלל, כפי שניכר מעיון בטעמים המובאים בבבלי.

דומה שיש רמז נוסף למאמץ להשכיח את טעמו ההרודיאני של חג האורים כחג לכבוד תקופת טבת בתקופה הבתר הרודיאנית. במשנה, סוכה ה, ד, מתוארת תהלוכה של כוהנים במסגרת שמחת בית השואבה בחג הסוכות:

ועמדו שני כהנים בשער העליון, שיורד מעזרת ישראל לעזרת הנשים, ושתי חצוצרות בידיהן. קרא הגבר, תקעו והריעו ותקעו. הגיעו למעלה עשירית, תקעו והריעו ותקעו. הגיעו לעזרה, תקעו והריעו ותקעו. היו תוקעין והולכין, עד שמגיעין לשער היוצא למזרת. הגיעו לשער היוצא למזרת, הפכו פניהם למערב, ואמרו: 'אבותינו שהיו במקום הזה' 'אחוריהם אל היכל ה' ופניהם קדמה, והמה משתחויתם קדמה לשמש' (יחזקאל ה, טז), ואנו ליה עינינו. רבי יהודה אומר: היו שונים ואומרים 'אנו ליה וליה עינינו'.

77 וראו מה שהבאנו בשם ס' שטרן (לעיל, הערה 49), לעניין ההכרעה הסופית לטובת לוח הירח-השמש במאה הא' לסה"נ. והשוו דברי גולדשטיין (לעיל, הערה 40), עמ' 282. גולדשטיין מציג שם את דעתו של ולהאוזן (לעיל, הערה 35), שחגו של אנטיוכוס בכ"ה בכסלו היה חג פגני לכבוד התקופה שאומץ על ידי יהודה המקבי. לפי גולדשטיין, אם תאוריה זו נכונה, אזי אפשר שהדלקת הנרות בשיטת בית הלל הייתה במקור פולחן פגני לכבוד הימים המתארכים, ובית שמאי הפך את הסדר של בית הלל בכונה 'כדי שלא להשאיר חשד שהיהודים מקיימים פולחן פגני'.

78 יצוין שישנו סיפור נוסף המסביר את מוטיב האורים בחנוכה מבלי להשכיח את ניצחון המקבים. סיפור זה מובא בסכוליון למגילת תענית כ"ה בכסלו, ובבבלי, מנחות כח ע"ב. וזה לשון הסכוליון למגילת תענית, נוסח כ"י פרימה: 'ומה ראו לעשות זו שמונה? אלא בימי יון נכנסו בני חשמונאי להר הבית, ושבועה שפודים של ברזל היו בידיהם, וחברום בבעץ והיו מתעסקין בהם כל שמונה'. וראו: ד' שפרבר, מנהגי ישראל, ה, 'ירושלים תשנ"ה, עמ' א-יח; תבורי (לעיל, הערה 4), עמ' 376; נעם (לעיל, הערה 75), עמ' 390-391, 397-400. ואפשר שסיפור בית שמאי הוא גלגול של סיפור קדום זה, או שסיפור זה הוא עיבוד על הסיפור ההוא. על כל פנים, גם סיפור זה מסביר שמצוות הדלקת הנר קשורה לבית חשמונאי.

החוקרים עסקו רבות בקשר שבין שמחת בית השואבה לחנוכה, וברעיון ששמחת בית השואבה עצמה הייתה חג אורים,⁷⁹ ואין כאן המקום להאריך בעניין זה. ואולם, גם אם אין קשר בין שמחת בית השואבה לבין חנוכה, נשאלת השאלה: מי הם 'אבותינו שהיו במקום הזה' ש'אחוריהם אל היכל ה' ופניהם קדמה והמה משתחויתם קדמה לשמש'? מדובר בציטוט מספר יחזקאל, העוסק בהכנסת פולחן השמש להיכל בימי הבית הראשון. מה ראו כוהני הבית השני לחדש פולמוס זה? דומה שהעניין מתפרש היטב אם נצא מתוך הנחה שבימי הורדוס חגגו את חג החנוכה במקדש בהדלקת נרות בעזרה, כמו בשמחת בית השואבה (משנה, סוכה ה, ב). מקדמוניות טו, 421–423, משתמע שחגו של הורדוס נחגג בעיקר במקדש, וכך יאה לחג המצין בין היתר את בניית המקדש מחדש. והנה, אם אכן הונהגה הדלקת הנרות כחיקוי לחגי החורף שהתפשטו בין עמי המזרח לכבוד 'הולדת השמש' עם אימוץ הלוח היוליאני, אפשר שהדלקה זו לוותה בפנייה ובהשתחויה לכיוון השמש העולה במזרח. בשלהי ימי הבית השני, בתקופה הבתרא-הרודיאנית, ציינו את החזרה בתשובה מחג האורים של הורדוס על ידי טקס בחג הסוכות, שבו אמנם הדליקו נרות, אך פנו מערבה, לכיוון קודש הקודשים.

ו. חג 'הדלקות האורים' וחג 'ימי הורדוס'

לאור ההשערה שלנו נראה שיש לבדוק מחדש שלושה טקסי הדלקת נרות המוזכרים בכתבים מן המאה הא' לסה"נ: חג בשם 'הדלקות האורים' ומצוות הדלקת אורים שמצין יוסף בן מתתיהו בספרו נגד אפיון (ב, 118, 282, בהתאמה); נרות המכונים 'נרות שבת' בפי הפילוסוף הרומי סנקה, באגרות מוסר זה,⁸⁰ 47; וכן החג המכונה 'ימי הורדוס' בסאטירה החמישית של פרסיוס פלאקוס (שאותו זיהה קרויס, כאמור, עם חנוכה).⁸¹ הדעה הרווחת במחקר היא שהמקורות הללו עוסקים בנרות שבת,⁸² אך נראה שאין מדובר בנרות שבת אלא בנרות חנוכה. נסקור את המקורות הללו אחד לאחד.

בחיבורו נגד אפיון, ב, 282 טוען יוסף בן מתתיהו: 'ואין עיר מערי היונים או עם מעמי הלועזים, אשר לא פשט שם מנהג היום השביעי שבו שובתים אנו מכל עבודה, צומות, הדלקת

79 ראו: מ"צ פוקס, 'שמחת בית השואבה', תרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 173–216, ושם הפניות. פוקס עצמו מתנגד לרעיון ששמחת בית השואבה היא חג אורים, אך הוא מביא על כך ביבליוגרפיה מקיפה.

80 ראו: שטרן (לעיל, הערה 28), עמ' 432–433.

81 ראו: T.F. Brunner, 'A Note on Persius 5.179ff', *California Studies in Classical Antiquity*, 1 (1968), pp. 63–64, שם, עמ' 436.

82 ראו לעיל, הערות 80–81, וסיכום אצל י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 335. יצוין שדברי פרסיוס תורגמו אצל גילת בתרגום חופשי, ובמקום 'ימי הורדוס' תרגם גילת 'יום השבת'. גם דברי יוסף בן מתתיהו, נגד אפיון ב, 282, צוטטו אצל גילת באופן חלקי, המחזק באופן מטעה את הרושם שמדובר בהדלקת נרות שבת. גילת מצטט 'ואין עיר מערי היונים או עם מעמי הלועזים, אשר לא פשט שם מנהג היום השביעי שבו שובתים אנו מכל עבודה... והדלקת נרות'. ואולם הציטוט המלא הוא 'ואין עיר מערי היונים או עם מעמי הלועזים, אשר לא פשט שם מנהג היום השביעי אשר בו שובתים אנו מכל עבודה, צומות, הדלקת אורים (או נרות), ורבים מדיני המאכלות אשר ציוו עלינו'. מן המובאה המלאה נראה שאין קשר בין הדלקת הנרות ליום השבת. יוסף מונה ארבע מצוות נפרדות: שבת, צום, הדלקת אורים וכשרות.

אורים, ורבים מדיני המאכלות אשר צוו עלינו'. המילים היווניות המשמשות את יוסף להדלקת אורים' כאן הן *λύχων ἀνακαύσεις*, המזכירות את דברי יוסף בעניין חג אורים יהודי בשם *λυχνοκαΐαι* (מילולית: 'הדלקות האורים') כמה סעיפים לפני כן, באותו ספר שני של נגד אפיון. בסעיפים 112–114 מצטט יוסף מדברי אפיון, סופר שעמו הוא מתפלמס. אפיון הביא סיפור של סופר אחר בשם מנסיאס, ולפיו, בעיצומה של מלחמה בין היהודים לאדומים הבטיח אדומי בשם זבידוס למסור לידיהם של היהודים את אל האדומים, אפולון, אם יפנו את בית המקדש בירושלים. זבידוס בנה מכונת עץ וקבע בה שלוש שורות של נרות, עד אשר נראה הדבר בעיני העומדים מרחוק כדמות כוכבים מהלכים עלי אדמות. היהודים פחדו בראותם את 'אפולון', וזבידוס ניצל את פיגוי המקדש כדי לגנוב ממנו פסל של ראש חמור, שלפי אפיון היה מוצב במקדש היהודים. כנגד סיפור זה טוען יוסף בן מתתיהו כמה וכמה טענות, וביניהן (117–118):

כי צד הוא [אפיון] יכול להמשיך ולטעון נגדנו שאין לנו אלים משותפים עם שאר העולם, אם אבותינו התפתו בנקל להאמין שאפולון יבוא אליהם, ודימו אותו מהלך עלי אדמות עם פמליא של כוכבים? ברור [כותב יוסף בציניות] כי לא ראו נר מעולם, האנשים האלה המקיימים הדלקות אורים (*λυχνοκαΐας*) כאלה, גדולות מאוד!

מן ההקשר ברור שהמונח 'הדלקות אורים' הוא שם של טקס פולחני או של חג. ואכן, המילה המשמשת כאן להדלקות אורים, *λυχνοκαΐαι*, היא צורת הרבים של שמו של החג המצרי *λυχνοκαΐα*, 'הדלקת אורים', המתואר אצל הרודוטוס (ב, 62):

ובהאספם בסאיס, בליל הקרבן, הם מדליקים נרות בחוץ מסביב לבתיהם. הנרות הללו הם קערות מלאות מלח ושמן, ופתילה צפה עליהן, והם דולקים כל הלילה. לזה יקרא הדלקת האורים (*λυχνοκαΐη*, צורת משנה של *λυχνοκαΐα*). גם מצרים שאינם מגיעים לאספה נזוהרים בליל הקרבן להשאיר את נרותיהם דולקים, כך שהם מאירים לא רק בסאיס אלא בכל מצרים.

באמצע את שם החג המצרי, אין ספק שיוסף בן מתתיהו מתכוון לחג דומה שחגגו היהודים.⁸³ תיאור זה וכינוי זה אינם מתאימים לשבת, שבה מדליקים נרות כדי להאיר בסעודה, כפי שנוהגים כל העמים בחגיגה ובמסיבותיהם. כאן מדובר בחנוכה,⁸⁴ חג שבו מדליקים 'אורים' סמליים, בעלי משמעות דתית, במקומות הניכרים לעין.

סביר בעיני שלפולחן זה התכוון גם הסופר הרומי סנקה, שחי אף הוא במאה הא' לסה"נ. באגרות מוסר צה, שורה 47, כותב סנקה: 'בדרך כלל ישנן מצוות המנחות כיצד לעבוד את האלים. אך הבה נאסור הדלקת נרות שבת (*lucernas sabbatis*), כי האלים אינם זקוקים

83 על צורת הרבים המשמשת אצל יוסף בן מתתיהו העיר לי ידידי, פרופ' יונתן פרייס, שעל פי רוב נזכרים שמות של חגים יווניים ורומיים ברבים. אף ייתכן שמכיוון שהחג היהודי נמשך ימים רבים, והודלקו בו נרות יותר מפעם אחת, הוא כונה *λυχνοκαΐαι*, 'הדלקות אורים', ברבים, ולא *λυχνοκαΐα*, 'הדלקת אורים', ביחיד.

84 והשוו השם הדומה *φῶτα* לחנוכה, אף הוא תרגום ליוונית של 'אורים', המשמש אצל יוסף בקדמוניות יב, 325. וראו לעיל, הערה 58. הקטע הנזכר עוד צריך עיון ובידור.

לאורם, ובני האדם אינם מתענגים על פיה עשנם'. על אף האזכור המפורש של 'נרות שבת', קשה לפרש שמדובר בנרות שבת הנהוגים בימינו. בתקופת המשנה והתלמוד – ודאי במאה הא' לסה"נ – טרם נהגו לברך על נרות שבת, ולא ראו בהדלקתם טקס דתי. החובה לא הייתה להדליק את הנר, אלא לאכול לאור הנר, מטעם כבוד שבת או עונג שבת.⁸⁵ ומכיוון שאסור להדליק את הנר בשבת, הדליקו אותו מבעוד יום, סמוך לפני כניסת השבת, כשם שבישלו לכבוד שבת מבעוד יום. הדלקת הנר דמתה אפוא לבישול האוכל, ולא הייתה מעשה פולחני או מצווה. הוזה אומר: נרות שבת הם נרות בית רגילים, שנועדו להאיר את סעודת ליל שבת; הם אינם נרות המקודשים לאל, ואי אפשר לכנותם, אפילו בציניות, 'אור לאלים'. סנקה ודאי לא התנגד לאכילת סעודה חגיגית לאור הנר, וכך נהגו, מטבע הדברים, גם ברומא עצמה.⁸⁶ למעשה, קשה להניח שסנקה פירש כתופעה מיוחדת את נרות השבת שהיהודים מדליקים בתוך בתיהם סמוך לפני החשכה, כדי להאיר בסעודת הערב. כאמור, תופעה זו איננה יוצאת דופן ואף אינה מיוחדת ליהודים. מדברי סנקה עולה שמדובר בנרות שאינם משמשים כנרות רגילים: הם דולקים בשעה או במקום שאין לבני האדם צורך בהם, והם מונחים במקום שבו הם מכסים את העוברים ושבים בפית, מבלי לספק להם אור. נראה שהכוונה היא לרשות הרבים או לחצרות הבתים.⁸⁷ נרות אלה הודלקו, לפי דברי סנקה, כדי להאיר ל'אלים'. הדעת נותנת שמדובר גם כאן בנרות ה- *luxvokatai* של יוסף בן מתתיהו, דהיינו נרות חנוכה. נרות אלה לא שימשו לתאורה, שהרי הודלקו ברשות הרבים דווקא, ומדליקיהם נכנסו הביתה. אף אסור היה להשתמש באורם, לפחות לפי דעה אמוראית אחת.⁸⁸ ולפי ההלכה המאוחרת,⁸⁹ ובלשונו של 'י תא-שמע': 'נר של שבת ונר של חנוכה שני הפכים הם'.⁹⁰

אם הכוונה לנרות חנוכה, מדוע סנקה מכנה את הנרות הללו 'נרות שבת'? נראה שהכינוי sabbata שימש בפי נכרים באימפריה הרומית כינוי למכלול חגי היהודים. כך, לדוגמה, מזכיר הורטיוס בשיחות א, 9, את 'יום השלושים, השבת', ואין זה מתפרש היטב אלא ככינוי לראש חודש. סופרים רומים רבים מזכירים צום בשבת, והכוונה היא כנראה ליום הכיפורים (סואטוניוס, חיי הקיסרים, אוגוסטוס האלוהי, 76; מארטיאליס, מכתמים, 4.4.7, פטרוניוס, קטע 37), כפי שמוכח מדברי יובנליס, המזכיר גם את שמירת 'השבת' ברגליים יחפות (סאטירות ו, 159), והכוונה היא מן הסתם ליום הכיפורים. יצוין שהמילה sabbata בלטינית,

85 ראו: בבלי, שבת כה ע"ב, ורש"י שם, ד"ה חובה. וראו: גילת (לעיל, הערה 82), עמ' 336, הערה 51, ועמ' 339; 'י תא-שמע', מנהג אשכנז הקדמון: חקר ועיון, ירושלים תשנ"ט, עמ' 125-126. יש לציין שלא בירכו על הנר עד למאה ה', כנראה כפולמוס נגד הקראים, שאסרו על השארת נר דולק בשבת; ראו: גילת, שם, עמ' 342-344.

86 אמנם מדליקים נרות שבת דקות ספורות לפני החשכה, משום שאסור להדליקם לאחר החשכה, אבל קשה להניח שמשום כך ראה בהם סנקה נרות הקדש האמורים 'להאיר' לאלים.

87 ואולי גם לחצרות בית הכנסת, שהרי מיד לאחר מכן מציע סנקה לאסור על תפילת שחרית במקדשים: 'נאסור לעבוד את תפילת הבוקר ולשבת בחצרות המקדשים'.

88 ראו: ירושלמי, שבת ב א, ד ע"ג; בבלי, שבת כא ע"ב-כב ע"א.

89 רמב"ם, הלכות מגילה וחנוכה פ"ד ה"ו, ה"ח; שולחן ערוך, אורח חיים, סי' תרעג, סעיף א.

90 תא-שמע (לעיל, הערה 85), עמ' 125.

המשמשת בכל מקום ככינוי לשבת של היהודים, היא צורת רבים, ופירושה המילולי: 'שבתות'. ושמא ניתן לפרשה במקרים מסוימים כשם כולל לחגי היהודים בכלל.⁹¹

נראה שגם טקס הדלקת הנרות ב'ימי הורדוס', הנזכר בסאטירה החמישית של הסאטיריקן הרומי פרסיוס פלאקוס, הוא חג הדלקות האורים, חג החנוכה. פרסיוס הקדיש את הסאטירה החמישית שלו לרעיון שאין אדם שהוא בן חורין ממש, וכולנו משועבדים למשהו. לקראת סוף הסאטירה עוסק פרסיוס בהשתעבדות דתית, ובין הפולחנים מתואר גם חג יהודי בשם 'ימי הורדוס'. וזו לשונו של פרסיוס (סאטירה ה, שורות 176–184):

האם הוא שייך לעצמו – החנפן המובל פעור פה / על ידי השאפתנות בגלימתה הצחורה?
העירה שחר: קטניות בשפע זרוק / למען יסתער עליהן ההמון, וזקנים שטופי שמש ייזכרו /
בחג הפלורליה שלנו (nostra Floralia)! מה יפה מזה? אך עם בוא / ימי הורדוס (at cum
Herodis venere dies), כאשר נרות נושאי-סיגליות / הפולטים עננה שמנה, מונחים
בחלונות / מרוחי-שמן, וסביב הקערה האדומה / שוחה זנב הדג, והקנקן הלבן נפוח מיון /
אתה מניע שפתיים ללא קול, ומחוויר לנוכח שבת הנימולים (recutita sabbata).

פרסיוס לועג כאן לפוליטיקאי השאפתן, שלכאורה שייך לעצמו ואינו משועבד אפילו לאלים. הפוליטיקאי משתמש בחג הרומי של הפלורליה בציניות כהזדמנות לנצל את העם. אך אף הוא משועבד למשהו: לבו אמנם גם בפולחנים רומיים 'שלנו', אך פניו מחווירים לנוכח הפולחן היהודי בימי הורדוס.⁹²

91 וראו להלן, הערה 98.

92 וכפי שפירש אל נכון, O. Jahn, *A. Persii Flacci, D. Iunii Iuvenalis, Sulpiciae Saturae*, Berlin 1886, בהערותיו לשורה 180 בעמ' 46. לעומתו, רוב החוקרים והמתרגמים דוחים דעה זו, בעקבות 1872 J. Conington, *The Satires of A. Persius Flaccus*, Oxford 1872, בהערותיו לשורה 179, עמ' 113, ד"ה at ('אך'): "יאהו חושב שהכוונה היא שהשאפתן הפוליטי המוצלח, שהוא לכאורה חופשי, הוא למעשה עבד לאמונות תפלות; אבל מוכח שפרסיוס מתכוון להצביע על שני סוגים של עבדות, ולא על אחד בלבד" – סתם ולא פירש את ההוכחה. על כל פנים, לדעת קונינגטון אין קשר של ממש בין שורות 176–179, 'האם הוא שייך לעצמו... מה יפה מזה?', לבין שורות 179–184, 'אך עם בוא ימי הורדוס... שבת הנימולים'. החלק הראשון לועג לפוליטיקאי המשועבד לשאפתנות שלו, ואילו החלק השני לועג לאלה ההולכים שולל אחר אמונות תפלות כגון היהדות. ואולם קשה לפרש את החלק הראשון כביקורת או כסאטירה עצמאית. הפוליטיקאי הציני, המחלק קטניות בחג הפלורליה, אכן שייך לעצמו: הוא מקדיש את חייו לקידום אינטרסים אישיים, ומצליח בכך! מסיבה זו יש מפרשים שיצר השאפתנות הוא האומר לפוליטיקאי 'העירה שחר...', ואילו הפוליטיקאי מתואר כמשועבד ליצרו; הוא אינו אדון לעצמו משום שהוא מובל על ידי השאפתנות. ואולם אין בסיס של ממש לפירוש זה, ונראה שמי שפונה אל הפוליטיקאי בלשון 'העירה שחר...' הוא המשורר, ולא היצר, וכאילו מאיץ בו המשורר לעשות את הנדרש כדי להיות אדון לעצמו. בין כך ובין כך, אין בדברים הללו סאטירה של ממש: אדם המתאמץ להשתלט על אחרים הוא אכן אדון לעצמו ולאחרים, ויצרו הוא חלק מהותי (ואולי החלק העיקרי) של אישיותו. הפשטת יצר השאפתנות והצגתו ככוח עצמאי היא הגורמת לנו לחשוב שהפוליטיקאי הזה הוא עבד לגורם זר, אך אין זו אלא תחבולה ספרותית. אפשר אמנם לטעון שמדובר בסאטירה בלתי מוצלחת, שבה פרסיוס לועג לעבדים מסוגים שונים: עבדים לאהבה, עבדים לדת, ולרווחא דמילתא, מציג גם את הפוליטיקאי המחושב והמניפולטיבי כעבד ל'שאפתנות', אף שאין זו אלא מליצה ספרותית. ובכל זאת, נראה שלשווא נאשים את פרסיוס בתחבולה ספרותית

חוקרים אחדים פירשו ש'ימי הורדוס' כאן הם יום הולדתו של הורדוס.⁹³ כנגד דברים אלה יש לטעון, שאין שום עדות שהיהודים חגגו את יום הולדתו של הורדוס, לא בחייו ולא לאחר מותו,⁹⁴ וגם אילו חגגו היהודים את יום הולדתו של הורדוס, ספק אם היו מציינים את היום הזה כתג דת, המלווה בתפילה.⁹⁵ אך למעלה מכל זה: יום הולדתו של הורדוס הוא יום אחד, והפועל *venere* הוא ברבים (מילולית: 'כאשר באים ימי הורדוס'), והדבר מוכיח ששם העצם *dies* הוא ברבים, 'ימי הורדוס' ולא 'יום הורדוס'.

הפירוש הנפוץ הוא, כאמור, שמדובר בשבת. פירוש זה מבוסס על הכינוי המפורש 'שבת הנימולים' שבסוף הקטע (שורה 184), וגם על אזכור היין, הדג, הנרות והתפילה. אך גם פירוש זה מוקשה. מן הטעמים הבאים: (א) גם השבת נמשכת יום אחד בלבד, והפועל *venere* ברבים אינו מתאים לכך;⁹⁶ (ב) אין שום סיבה לכנות את השבת 'ימי הורדוס';⁹⁷ (ג) אין

93 זו. הפשט הוא כדברי יאהן: המילה *at*, 'אך', הקושרת בין פסקה זו לבין הפסקה הבאה, מצביעה על כך שהפסקה הראשונה אינה סאטירה כלל. הסאטירה היא בהנגדה בין השימוש המניפולטיבי של הפוליטיקאי בחג הפלורליה 'שלנו', לבין היחס הפתטי של אותו פוליטיקאי אל החג היהודי. המשורר אומר: אפילו אם נדמה לך שמצאת אדם שהוא אדון לעצמו, כמו הפוליטיקאי השאפתן והמניפולטיבי, הבוטח כל כך בעצמו עד שהוא לועג לחג הרומי של האלה פלורה ומשתמש בו להנאתו, עקוב אחריו בחייו הפרטיים ותגלה שאף הוא משועבד למשהו. אם אינו חושש מהאלה פלורה, הוא מחוויר לנוכח הדת היהודית. ניתן להביא ראיה נוספת לפירושו של יאהן: חג הפלורליה מכונה בחלק הראשון *Floralia*, 'חג הפלורליה שלנו', לאמור: גם פוליטיקאי המזלזל בתגים שלנו מחוויר לנוכח תגים זרים. יאהן וקונינגטון, שם; B.L. Gildersleeve, *The Satires of A. Persius Flaccus*, New York 1875, p. 184; *Juvenal and Persius*, translated by G.G. Ramsay (Loeb Classical Library), London-Cambridge Mass. 1957, p. 387, n. 4.

94 ראו: R.A. Harvey, *A Commentary on Persius*, Leiden 1981, p. 177. וראו גם טענתו של ברונר (לעיל, הערה 81), שליהודים יש 'רתיעה כללית מתגירת ימי הולדת', שיסודה במקבים ב' ו, ז, הואיל והיהודים נאלצו לאכול בשר חזיר לרגל יום הולדתו של אנטיוכוס. סתם ולא פירש, ואיני יודע על מה מתבססת טענה זו (אך ראו: 'י"מ תא-שמע', 'על יום ההולדת בישראל', ציון, ס [תשס"ב], עמ' 19-24).

95 וספק אם היו ממשיכים לחגוג אותו במאה הא' לסה"נ, לאחר מותו של הורדוס (הערת ידידי פרו' יונתן פרייס).

96 קשה לקבל את הפירוש המובא אצל הרווי (לעיל, הערה 94), שהכינוי 'ימי הורדוס' מתייחס לליל שישי וליום השבת: אם פרסיוס הכיר היטב את היהדות, הוא ידע בוודאי שמדובר בסך הכול ביום אחד, ואם לא הכיר את היהדות, הנחה סבירה יותר, הוא ודאי הניח שיום טקס הדלקת הנרות (יום שישי לפי תפיסתו) הוא יום החג. על כל פנים, הטקס המתואר מתרחש פעם בשבוע. לכן, יש הטוענים שהכינוי ברבים מתייחס לשבתות הרבה: מכיוון שהשבת מגיעה פעם בשבוע, פרסיוס משתמש בלשון 'ימי הורדוס' (כך בפירושו השני של הרווי, שם, וכן אצל ברונר [לעיל, הערה 81]). ואולם צורת הפרפקטום (*venere*, צורת משנה של *venerunt*) מורה על כך שמדובר בחג חד-פעמי שנמשך כמה ימים. אמנם, בשירה משמש הפרפקטום, לעתים רחוקות, לציון דברים 'שהתרחשו בעבר ותמיד יתרחשו', כלשונם של גילדרסליב ולודג' בדקדוק שלהם, B.L. Gildersleeve & G. Lodge, *Gildersleeve's Latin Grammar*³, Edinburgh 1974, סעיף 236, אבל אז הפועל מלווה בתואר הפועל, המציין מספר או תדירות או כיוצא בזה. עיין שם.

97 לדעת הרווי, שם, 'הורדוס' הוא כינוי מטונימי ליהודים בכלל. הרווי מצביע על שימוש זה בשמו של הורדוס אצל הורטיוס, אגרות, ב, 2, שורה 184, שם מוזכרים מטעי הדקל העשירים של הורדוס, והכינוי 'הורדוס' מציין את ארץ יהודה בכלל. ואולם אין הנידון דומה לראיה: הורדוס היה בעל מטעים

מדליקים נרות שבת ליד החלון, להראותם לרבים, אלא ליד שולחן האוכל, כדי שישירו 'שלום בית' ויאירו את סעודת השבת; אם אכן מדובר בנרות שבת, אזי התיאור אינו מדויק; (ד) הדלקת נרות שבת לא נתפסה כלל כפולחן דתי בימי פרסיוס, כאמור לעיל בקשר לסנקה. הם אינם שונים מן התאורה המתבקשת בכל סעודה רומית, ואין שום סיבה שפרסיוס יקדיש להם תשומת לב רבה כל כך ויתארם כמנהג 'יהודי'.

קשה לפרש אפוא שהנרות המתוארים כאן הם נרות שבת, אף שימי ההדלקה מכונים בהמשך הסאטירה (שורה 184) *recutita sabbata*, 'השבתות הנימולות', דהיינו 'שבת הנמולים' או 'שבתות הנימולים'.⁹⁸ נראה ש'שבתות הנימולים' הוא כינוי כללי לחגי ישראל, וימי הורדוס' הם אותם ימי 'הדלקות אורים' שמתאר יוסף בן מתתיהו. המשורר לועג לפוליטיקאי החוגג את חג החנוכה, ומציין שהוא מחוויר לנוכח הפולחן בחג זה ובשאר חגי ישראל ושבתותיהם.

בשורה 184 מזכיר פרסיוס בפירוש את הנעת השפתיים בתפילה ב'ימי הורדוס'. ואכן, חג החנוכה לוות בתפילות הלל והודיה, הן לפי מקבים א' ד, כה, נא, נט, הן לפי הברייתא 'מאי חנוכה' (בבלי, שבת כא ע"ב) וההלכה המאוחרת, וזו תפילת החובה היחידה שמצאנו מתקופה זו. מסתבר שפרסיוס, הלועג לירא השמים הממלמל את תפילותיו יחד עם היהודים, מתכוון להלל ולהודיה של חנוכה.

נמצינו למדים מדברי יוסף בן מתתיהו ופרסיוס שהיהודים במאה הא' לסה"נ חגגו חג 'הדלקות אורים' גדול (נגד אפיון, ב, 118), שנמשך כמה ימים (פרסיוס, ה, 180, וכפי שמשמע מן השימוש בריבוי אצל יוסף), במתכונת ה- *luxvokafa* המצרי (נגד אפיון, שם). במהלכו הייתה מצווה להדליק נרות (נגד אפיון שם, 282) כמעשה פולחן (סנקה, אגרות מוסר זה, 47) בחלונות הבתים (פרסיוס, שם, 179-182), או מסביב לבתים (כפי שמשמע מן ההשוואה לתיאור החג המצרי אצל הרודוטוס),⁹⁹ או במקום שבו העוברים ושבים מתכסים בפיח ואינם נהנים מן האור (סנקה, שם), בליווי תפילה (פרסיוס, שם, 184). איזהו חג שבו מדליקים היהודים נרות בחלונות ומסביב לבתים סמוך לרשות הרבים בליווי הודיה? הוזה אומר: זה חנוכה. וכך פירשו י' דרנבורג¹⁰⁰ וש' קרויס¹⁰¹ את דברי פרסיוס.

חג זה מכונה 'ימי הורדוס', משום שבימי הורדוס הפך חנוכה לחג עלייתו של הורדוס לשלטון¹⁰² ולחג חנוכה מקדשו. עוד נראה שהחג קיבל את צבינו הנוכחי כחג אורים בימי

עשיר מארץ יהודה, והכינוי יאה לו. אך אין שום עדות לכך שהמילה 'הורדוס' שימשה באופן כללי אצל הרומאים לציון היהודים, *pars par toto*.

98 המילה *sabbata* בלטינית, המשמשת בכל מקום ככינוי לשבת של היהודים, היא צורת רבים, ופירושה המילולי: 'שבתות'. ראו לעיל, ליד הערה 91.

99 וכך משמע גם מדברי סנקה שהובאו לעיל. עיין בדיון שם.

100 י' דרנבורג, משא ארץ ישראל, פטרבורג תרנ"ז, עמ' 86, הערה 2. דרנבורג סבור שפרסיוס החליף את השם 'חשמונאים', שלא היה מוכר לרומאים, בשם המוכר 'הורדוס'.

101 ראו לעיל, הערה 1.

102 יציון שמנחם שטרן (לעיל, הערה 28), עמ' 436, מזכיר פירוש שלפיו הביטוי *Dies Herodis* עצמו מתייחס ליום עלייתו של הורדוס לשלטון, בלשון זה: 'אין לפרש בהכרח שמדובר ביום עלייתו של הורדוס לשלטון או ביום הולדתו כפי שנחגג על ידי ההרודיאנים; ראה, למשל...', ואז הוא מציין

הורדוס, ויש לייחס לימיו את האייגרת השנייה שבראש ספר מקבים ב', שבה מתועד לראשונה מוטיב האור והאש בקשר לחנוכה. מוטיב זה שימש להדגשת ההיבט של 'חנוכת הבית השני' של החג, על חשבון ניצחון המקבים, אך יתר על כן, הוספת מוטיב האורים לצביון החג נועדה לציין את תקופת טבת – היום הקצר בשנה – החלה בקרבת זמן לחנוכה. תופעה דומה מצאנו בקשר לחג הסטורנליה הרומי: אף הוא חל בקרבת זמן לתקופה אבל לא ביום התקופה ממש, ואף הוא לא היה קשור במקורו לתקופה, אבל החל במאה הא' לפני סה"נ מתועד צביונו המשני כחג אורים לכבוד התקופה. שינויים אלה באופיים של חנוכה ושל הסטורנליה מתפרשים היטב כחלק ממגמה כללית ברחבי האימפריה הרומית לחגוג את 'הולדת השמש' בתקופת טבת החל בתקופה זו, בעקבות אימוץ לוח השמש היוליאני והתפשטותו. רמזים לקשר שבין חנוכה לבין הסטורנליה והתקופה נשתמרו במקורותינו, ונראה שאף הדלקת הנרות בסדר עולה, כשיטת בית הלל, מצביעה על ריבוי שעות האור מן התקופה ואילך. ואולם בימים שלאחר הורדוס נתפס היבט זה של חנוכה כפגני מדי, והייתה מגמה לשרשו מן היסוד. החג הפך שוב לחג המקבים, ומשמעות חדשה הוענקה למוטיב האורים על ידי סיפור פך השמן, הקושר בין הדלקת הנר לניצחון המקבים ולחנוכת הבית בימיהם.

לפירושים של קונינגטון ושל גילדרסליב (לעיל, הערות 92, 93). ואולם קונינגטון וגילדרסליב שניהם מפרשים שהכוונה ליום הולדתו של הורדוס, ואינם מזכירים את יום עלייתו לשלטון, ונראה ששטרן הוא זה שהגה פירוש זה, שאותו הוא דחה.

נספח (להערה 70)

הברייתא בבבלי, עבודה זרה ח ע"א ומקבילותיה

מכיוון שהברייתא בבבלי, עבודה זרה ח ע"א, משקפת מוטיבים פגניים אמיתיים, יש לראות בה ברייתא ארץ ישראלית ולא 'ברייתא בבלי', אף שמצאנו מקבילה חלקית לברייתא זו במימרא של רב, המובאת בירושלמי, עבודה זרה א ב, לט ע"ב: 'רב אמר: קלנדס אדם הראשון התקינו. כיון דחמא ליליא אריך אמר אי לי שמא שכתבו בו הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב שמא יבוא לנשכיני. ואומר אך חושך ישופני. כיון דחמא איממא ארך אמר קלנדס. קלון דיאו'.

יצוין שבניגוד לברייתא שבבבלי, דבריו אלה של רב אינם מזכירים את הסטרנליה כלל. רב לא בא לקבוע את משכם של החגים ואת מוצאם, אלא לציין אטימולוגיה עממית לשם החג Kalendae, ראש השנה היוליאנית; הוא מסביר שמוצא השם בהודיה שהודה אדם הראשון על הימים המתארכים. זאת ועוד: המילים 'כיון דחמא ליליא אריך אמר אי לי...' 'ישופני' מוקשות בהקשר זה, שהרי נחש יכול להכיש גם בקיץ, כשהלילות קצרים, ולכן נראה שמילים אלה הן תוספת מאוחרת למימרה של רב, על פי דברי רבי לוי בשם רבי בזירא בירושלמי, ברכות ח, ה, יב ע"ב: 'רבי לוי בשם רבי בזירה: שלשים ושש שעות שימשה אותה האורה שנבראת ביום הראשון... כיון שיצת שבת התחיל משמש החושך ובא, ונתיירא אדם ואמר: אלו הוא שכתב בו הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב, שמא בא לנשכני, ואמר אך חושך ישופני. אמר רבי לוי: באותה שעה זמן לו הקב"ה שני רעפין והקישן זה לזה ויצא מהן האור'. חששו של אדם מן הנחש מובן וטבעי בהקשר ההוא: המימרה של רבי בזירה בשם רבי לוי עוסקת בפחדיו של אדם הראשון בלילה הראשון לחייו, והוא לא חשש מקללת הנחש עד ששקעה השמש לראשונה במוצאי שבת, שהרי בשעות היום הוא יכול להישמר מפני הנחשים. נמצינו למדים שהמימרה המקורית של רב בירושלמי בעניין קלנדס חפפה רק באופן חלקי מאוד את הברייתא שבבבלי. בירושלמי: 'רב אמר: קלנדס אדם הראשון התקינו. כיון דחמא איממא ארך אמר קלנדס. קלון דיאו'; ואילו בבבלי: 'ת"ר: לפי שראה אדם הראשון יום שמתמעט והולך אמר אי לי שמא בשביל שסרחתי עולם חשוך בעדי וחורר לתוהו ובוהו וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים. עמד וישב ח' ימים בתענית ובתפלה. כיון שראה תקופת טבת וראה יום שמאריך והולך אמר מנהגו של עולם הוא. הלך ועשה שמונה ימים טובים. לשנה האחרת עשאן לאלו ולאלו ימים טובים. הוא קבעם לשם שמים והם קבעום לשם עבודת כוכבים'. מסתבר שהמשותף לשני המקורות אינו אלא הרעיון שאדם הראשון ייסד את הקלנדס, אך מטרותיהם של שני המקורות שונות: הברייתא שבבבלי באה להסביר את משכם ומשמעותם המקוריים של שני החגים הרומיים, ואילו רב מסתמך על הסיפור שבברייתא בבבלי, ולא בא אלא לציין אטימולוגיה עממית של השם 'קלנדס'. על פי רוב מפרשים את האטימולוגיה של רב, 'קלון דיאו', כמובן *kalōv diem*, 'יום (לטינית) טוב (יוונית)', על סמך לשון הברייתא בבבלי 'הלך ועשה שמונה ימים טובים'. ואולם נראה שעדיף לפרש על טהרת היוונית *kalōv Día*, 'אל [אז: זאוס] טוב' (לשימוש באקוסטיבוס בתעתיקים של המילים הללו, ראו לעיל, הערה 68).

לכאורה אפשר היה לטעון בכל זאת שה'ברייטא' שלנו בבליית, ויסודה בשלושה אלמנטים ארץ ישראלים שהגיעו לבבל, וצורפו יחד באופן מוטעה בידי הבבליים, שלא היו אמונים על התאריכים המדויקים של החגים הרומיים. לפי שחזור זה, בעלי הברייטא הבבליים הכירו את שלושת המקורות הארץ ישראלים שהובאו לעיל: (1) 'רב אמר: קלנדס [לאחר] תקופה שמונה ימים, סטרנלייא [לפני] תקופה ח' ימים' (ירושלמי, עבודה זרה א ב, לט ע"ג); (2) 'רב אמר קלנדס אדם ראשון התקינו. כיון דחמא איממא ארץ אמר קלנדס. קלון דיאו' (שם); (3) המימרה בשם רבי לוי בשם רבי בזירה, שלפיה אדם הראשון פחד מן החושך במוצאי שבת הראשון (ירושלמי, ברכות ח ה, יב ע"ב), מסורת המובאת אף היא בבבלי, עבודה זרה ח ע"א, בתור ברייתא. אפשר היה לשער לכאורה שמן המקור הראשון הבינו בבבלי כאילו החגים הללו נמשכים שמונה ימים כל אחד, מן המקור השני הבינו שאדם הראשון ייסד את הקלנדס, ומן המקור השלישי הבינו שאדם הראשון פחד מן החושך, ומן הסתם ציין אדם הראשון לא רק את התארכות הימים אלא גם את התקצרותם. לא נשאר אלא לבנות אגדה נוספת, דוגמת האגדה בעניין הלילה הראשון שעבר אדם הראשון, ולקבוע שהוא חשש גם מהתקצרות הימים במשך ימי הסטרנליה, ואחר כך חגג את התארכות הימים במשך הקלנדס, כדברי רב, אלא שבבבל הבינו שהסטרנליה והקלנדס נמשכים שניהם שמונה ימים. הווה אומר: בבבל לקחו שני חגים רומיים שתאריכיהם נקבעים על פי תקופת טבת, והפכו אותם לחגים שבהם מציינים הגויים, בעקבות אביהם אדם הראשון, את התקופה.

ואולם תיאור זה של הדברים אינו מספק, שהרי דווקא הברייטא שבבבלי, על אף הטעות הבסיסית שבה בקשר למשכם של החגים, משמרת בתוכה כאמור את היסודות הפגניים האמתיים שראינו בקשר שבין הסטרנליה שבסוף חודש דצמבר לבין חודש ינואר הבא לאחריו, ובין שניהם לבין התקופה. מכאן שברייטא זו אין יסודה בצירוף בבלי מלאכותי של מקורות שעניינם אחר, או באי הבנה בבליית, אלא במסורת ארץ ישראלית.