

## ההשכיחו חכמינו את זכר החשמונאים?

### עיון מחודש בשאלה ישנה

#### ורד נעם

א. יחסם של חז"ל אל החשמונאים

ההיסטוריה של מרד המקבים ומדינת החשמונאים זכתה למחקר ענף, ובתוכו הוקדש מקום גם לשאלת ההשתקפות של דמות החשמונאים בתודעת בני דורם והדורות שאחריהם, עד ימינו. דמותם של החשמונאים היתה נושא לפולמוסים נוקבים למן העת העתיקה<sup>1</sup> ועד המחקר המודרני, והיחס אליהם במחקר הושפע לא מעט מהלכי הרוח ותפיסות העולם המשתנות בעת החדשה, כפי שהיטיבו לתאר יהושע אפרון באשר לקוטב האחד של הויכוח, ומאוחר יותר – באשר לדעה ההפוכה - דניאל שוורץ.<sup>2</sup>

חידת יחסם של חכמינו לחשמונאים, כפי שהיא מתבטאת בספרות חז"ל, קובעת ברכה לעצמה במסגרת דיון זה. שאלה זו ידעה תנודות חריפות במהלך מאתיים שנות מחקר. חלוצי המחקר במאה הי"ט שיערו שהחסידיים והסופרים הנזכרים במקבים א ז יב–יז, אשר ניאותו, בניגוד ליהודה המקבי ואנשיו, להידבר עם הכהן הגדול המתיוון אלקימוס ולבסוף נרצחו על ידו, הם אבותיהם של הפרושים. הללו, לשיטתם, פרשו מסיעתו של יהודה, בקשו להם חירות דתית בלבד, התנגדו לעצמאות לאומית ולבסוף הפכו לאויבים מוצהרים של השושלת החשמונאית.<sup>3</sup> תיאוריה זו זיהתה את שורש הקרע שהתגלע בין הפרושים לחשמונאים בדורות

<sup>1</sup> על יחסם של סופרים נוכרים לחשמונאים וליהודים בעת העתיקה, ראו Bezael Bar-Kochva, *The Image of the Hasmoneans in Greek Literature: The Hellenistic Period*, Berkeley CA 2010, pp. 243–541, ראו גם הסקירה הקצרה אצל יישראל שצמן, "החשמונאים בהיסטוריוגרפיה היוונית-הרומית", ציון נז (תשנ"ב), [עמ' 64–5], עמ' 8–11.

<sup>2</sup> אפרון חשף מניעים אידאולוגיים ביסודה של הגישה המחקרית ששחזרה עוינות כלפי החשמונאים, יהושע אפרון, "מרד החשמונאים בהיסטוריוגרפיה המודרנית", הנ"ל, חקרי התקופה החשמונאית, תל-אביב 1980, עמ' 15–40 [= היסטוריונים ואסכולות היסטוריות: קובץ הרצאות שהושמעו בכנס השביעי לעיון בהיסטוריה, חנוכה תשכ"ב, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 117–143]; שוורץ תיאר הטיה ציונית ביסודה של ההשקפה שכנגד, ששחזרה תמיכה יהודית רחבה במגמות הלאומיות של החשמונאים, דניאל שוורץ, 'לשאלת התנגדות הפרושים למלכות החשמונאים', אוריאל רפפורט וישראל רונן (עורכים), מדינת החשמונאים: לתולדותיה על רקע התקופה ההלניסטית, ירושלים תשנ"ד, [עמ' 442–453], עמ' 452–453, ראו עוד להלן.

לגרסה אנגלית מורחבת ומעודכנת של מאמר זה ראו Daniel R. Schwartz, "On Pharisaic Opposition to the Hasmonean Dynasty," In idem, *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tübingen 1992, pp. 44–56. להלן אפנה לגרסה העברית, למעט מקרים שבהם יש שינוי רלוונטי בגרסה האנגלית. לאחרונה בקש איל רגב להשלים היבט חסר במחקר, והוא הדימוי העצמי והאידאולוגיה של החשמונאים גופם; כיצד הציגו את עצמם ואת מטרותיהם וכיצד בקשו להנחיל את ההיסטוריה שלהם לדורות הבאים. Eyal Regev, *The Hasmoneans: Ideology, Archaeology, Identity*, Göttingen. Bristol CT, 2013, ראו גם איל רגב, "דימויים העצמי של החשמונאים כמנהיגים דתיים", ציון עז (תשע"ב), עמ' 5–30.

<sup>3</sup> ראו J. Wellhausen, *The Pharisees and the Sadducees: An Examination of Internal Jewish History*, trans. Mark E. Biddle, Macon Georgia, 2001 (1874), 17–19, 68–106; צבי גרץ, דברי ימי ישראל: מיום היות ישראל לעם עד ימי הדור האחרון, תרגום: ש"פ רבינוביץ', ורשה תרס"ב, א, עמ' 443–421; Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC–AD 135)*, revised and edited by G. Vermes, F. Millar and M. Black, Edinburgh 1973–1987, עמ' 212–213.

הבאים במחלוקת משוחזרת זו, בין המורדים החשמונאים ששאפו לחרות לאומית ופוליטית לבין מנהיגים דתיים שוחרי רוחניות ותיאוקרטיה. השקפה זו, שהושפעה גם מרוח הזמן של החוקרים האירופים בעידן של הפרדת הכנסייה מהמדינה, קנתה לה שביתה במחקר למשך שנים רבות.<sup>4</sup>

חוקרים אחרים תלו את העוינות הפרושית המאוחרת לחשמונאים בנטילת כתר המלכות, בנוסף לכהונה הגדולה, על ידי הדור השלישי לשושלת, או בהתנגדות פרושית למדיניותה הפוליטית והצבאית של המדינה החשמונאית.<sup>5</sup> השקפה זו הרבתה להסתייע באגדה שבתלמוד על הקרע בין ינאי והפרושים (קידושין סו ע"א),<sup>6</sup> וזיהתה את התביעה מן השליט החשמונאי המושמעת בה: "רב לך כתר מלכות, הנח כתר כהונה" עם עמדתם של הפרושים. מכאן נמתח לשיטתם של חוקרים רבים קו ישר אל עוינות משוערת גם מצדם של חכמי המשנה והתלמוד, ממשיכי דרכם של הפרושים מאות שנים מאוחר יותר, כלפי זכרם של החשמונאים. חוקרים אלה הביאו ראיות למגמה של גינוי החשמונאים או השכחתם בספרות חז"ל, בהן דחייתם של ספרי מקבים מכתבי הקודש ומן הזיכרון הקולקטיבי היהודי, היעדר אזכור של המקבים ושל מעשי גבורתם בספרות חז"ל, היגדים השוללים מינוי מלכים כוהנים או מלכים שלא מבית דוד, מיעוט העיסוק התנאי בחנוכה, שאלת התם של סוגיית הבבלי (שבת כא ע"ב): "מאי חנוכה" ובחירתה של סוגיה זו לנמק את המועד באגדה של נס פך השמן תחת סיפורי הקרבות והניצחונות של החשמונאים.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> לספרות רחבה נוספת ראו אפרון, (לעיל, הערה 2), עמ' 16–23, וראו את טיעוני הנגד שלו; סקירה וויכוח ראו גם אצל בצלאל בר-כוכבא, מלחמות החשמונאים: ימי יהודה המקבי, ירושלים תשמ"א, עמ' 67 הערה 46, וביתר הרחבה, Bezalel Bar-Kochva, *Judas Maccabaeus: The Jewish Struggle against the Seleucids*, David Goodblatt, *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, Cambridge 1989, p. 59, n. 101; Cambridge, 2006, p. 89, n. 32. גרסה מתונה של השקפה זו מציג אוריאל רפפורט, ספר מקבים א: מבוא, תרגום ופירושו, ירושלים תשס"ד, עמ' 210–212.

<sup>5</sup> ראו למשל אברהם שליט, 'מדיניות פנים ומוסדות מדיניים', אברהם שליט (עורך), ההיסטוריה של עם ישראל: התקופה ההלניסטית, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 182–186; ישראל ל' לוין, 'המאבק הפוליטי בין הפרושים לצדוקים בתקופה החשמונאית', אהרן אופנהיימר ואחרים (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני: ספר זיכרון לאברהם שליט, ירושלים תשמ"א, עמ' 61–97; שוורץ (לעיל, הערה 2); ולאחרונה א' רפפורט, בית חשמונאי: עם ישראל בארץ-ישראל בימי החשמונאים, ירושלים: יד בן צבי, תשע"ג, עמ' 317–318.

<sup>6</sup> ראו Vered Noam, 'The Story of King Jannaeus (b. Qiddushin 66a): A Pharisaic Reply to Sectarian Polemic', *HTR*, 107, (2014), pp. 31–58, והספרות שם, וראו להלן במאמר וכן הערה 18.

<sup>7</sup> כך כבר אברהם גייגר, המקרא ותרגומיו בזיקתם להתפתחותה הפנימית של היהדות, ירושלים תש"ט, עמ' 128–146, ובעיקר 129–131. לפירוט טיעוניו של מחנה זה ראו גדליה אלון, "ההשכיחה האומה וחכמיה את החשמונאים?", בתוך: הנ"ל, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, תל-אביב תשי"ז-תשי"ח, א [עמ' 15–25], עמ' 15–20; אפרון (לעיל, הערה 2), עמ' 32. Victor Aptowitzer, *Parteilichkeit der Hasmonaeerzeit im rabbinischen und pseudoepigraphischen Schrifttum*, Wien 1927, הציג הקצנה גורפת של תפיסה זו וזיהה תעמולה אנטי-חשמונאית בכל פינותיה של ספרות חז"ל. לסקירת מחקר ראו גם משה בנוביץ, "'עד דכליא ריגלא דתרמודאי": נר חנוכה בארץ ישראל בימי התנאים והאמוראים', דוד גולניקין ואחרים (עורכים), תורה לשמה: מחקרים במדעי היהדות לכבוד שמא פרידמן, ירושלים תשס"ח, (עמ' 39–78) בעמ' 39–41, הערות 1–2. בנוביץ מפריד במאמרו בין שאלת היחס למלכות בית חשמונאי לבין מעמדו של חג החנוכה בתקופת התנאים והאמוראים. הוא מסיק שהחג דעך בארץ ישראל בשל הצל שהטיל חורבן הבית על טיהור המקדש החשמונאי בעבר הרחוק, ונתחדש שוב בידי ר' יוחנן בעקבות תקוות משיחיות שהתעוררו בדורו.

סמוך למחצית המאה ה-כ' החלו להישמע במחקר קולות אחרים, בעיקר של חוקרים יהודים וישראלים, וראש וראשון להם גדליהו אלון במאמרו המכונן "ההשכיחה האומה וחכמיה את החשמונאים?", שערערו על השחזור ההיסטורי הזה. הם טענו שאין ראיה של ממש במקורות לקרע במחנהו של יהודה המקבי או לקשר כלשהו בין ההידברות של ה"חסידים" עם אלקימוס לבין הסכסוך הפרושי עם החשמונאים עשרות שנים מאוחר יותר, ושאינן יסוד לשחזור של אידיאולוגיה אנטי מדינית ואנטי לאומית בקרב הפרושים או יורשיהם החכמים. בעלי הדעה הזאת בקשו להדוף, בחדא מחתא, גם את הראיות לאנטי-חשמונאיות בספרות חז"ל. הם טענו שספרות חז"ל מטבעה אינה היסטוריוגרפית ולכן אין ראיה משתיקתה בעניינים היסטוריים, ואספו היגדים של חכמינו בשבב בית חשמונאי ודמויות מתוכו ובענייניו של חג החנוכה ומצוותיו. כנגד הטענה בדבר היעדר מסכת לחנוכה העירו שלא לכל נושא הלכתי הוקדשה מסכת או אפילו פרק במשנה. ללשון ההצעה "מאי חנוכה" ולסיפור נס פך השמן הוצעו מניעים ספרותיים ופרשניים שונים חלף ההצעה של צנזורה מכוונת.<sup>8</sup>

למשך כמה עשורים גווע קולה של הדעה הראשונה, עד שבא דניאל שוורץ והחזיר ליושנה את עטרת הטענה בדבר ההתנגדות הפרושית לכתר המלוכה החשמונאית. שוורץ אסף הן ראיות מימי הבית באשר לפרושים, היגדים אנטי מלוכניים במקבים א ובספרות הבית השני, ראיות נומיסמטיות ממטבעות החשמונאים, התביעה לויתור על הכהונה באגדת הקרע עם הפרושים, והן ראיות הנוגעות לתקופת התנאים, כגון מימרה תנאית ופרשנות למגילת תענית העשויות להתפרש כאנטי חשמונאיות. אגב כך הצביע שוורץ בצדק גם על ההטיה האידיאולוגית-ציונית ביסודה של ההשקפה שייחסה לפרושים ולחכמים תמיכה במגמות הלאומיות של החשמונאים.<sup>9</sup>

ב. מבט מזווית חדשה

אני מבקשת לחזור כעת לשאלה ותיקה זו מזווית חדשה. זווית זו נבדלת מקודמותיה בשלושה. א. החוקרים משני המחנות, הן אלה שטענו ליחס אוהד של חז"ל לחשמונאים והן אלה ששחזרו עוינות כלפי השושלת החשמונאית, כרכו לבלי הפרד את עמדת הפרושים בימי הבית עם השקפתם של חכמי התלמוד הבבלי ועורכי המדרשים המאוחרים,<sup>10</sup> ורק

<sup>8</sup> אלון, "ההשכיחה" (לעיל, הערה 7). ראו גם Chaim Rabin, 'Alexander Jannaeus and the Pharisees', *JJS*, (1956), pp. 202-211; 7; אפרון (לעיל, הערה 2), עמ' 32-34. על הדחייה הגורפת של שיטת אפטיוביצר (לעיל, הערה 7) במחקר שאחרי ראו ההפניות אצל שוורץ, "התנגדות הפרושים" (לעיל, הערה 2), 442-443. על נס פך השמן כמעשייה בבליית בלבד, שהורתה בשיקול ספרותי, ראו ורד נעם, 'נס פך השמן: האומנם מקור לבריור יחסם של חז"ל לחשמונאים?' ציון, סז (תשס"ב), עמ' 381-400.

<sup>9</sup> שוורץ (לעיל, הערה 2), עמ' 452-453. לנימוקים אחרים שהטו את הכף המחקרית לשעה לטובת הדעה שהפרושים והחכמים לא היו עוינים לחשמונאים, ראו שם עמ' 442-443.

<sup>10</sup> כך למשל אלון (לעיל, הערה 7), המציע בשם הדעה שהחכמים אהדו את החשמונאים את הסברה שהלכות חנוכה מועטות, שאין מסכת מוקדשת לחנוכה במשנה, ושהתלמוד הבבלי (!) משתמש בביטוי "מאי חנוכה", מפני "התעצמותם של הפרושים... עם אחרוני החשמונאים" (עמ' 15). בהמשך הוא עצמו מברר את עמדתם של הפרושים גם מתוך דעותיהם של אמוראים בירושלמי (עמ' 17-18) ועדויות מבבל של המאה השלישית לספירה

מעטים הצביעו על ההבחנה הנדרשת בין המקורות והתקופות.<sup>11</sup> להלן אבקש להצביע על הבדלים מכריעים בין היחס לחשמונאים בימי הבית השני לבין יחסם של חכמי המשנה והתלמוד אל השושלת.

ב. בעבר נסקר יחסה של ספרות חז"ל לחשמונאים בדרך של ליקוט ההיגדים ההלכתיים והאגדיים הנוגעים בחשמונאים מתוך מרחבי המקורות התנאיים והאמוראיים.<sup>12</sup> כאן ברצוני להתבונן בנושא מכיוון אחר. מחקר מקיף קודם שערכתי, ביחד עם שותפים נוספים, בוחן סדרת סיפורים יהודיים עממיים על דמויות ומאורעות מימי הבית השני, כולל תקופת החשמונאים, שנשתמרו הן בכתבי יוספוס והן בספרות חז"ל.<sup>13</sup> מחקר זה העלה כי המדובר בשרידיה של ספרות יהודית אבודה מימי הבית השני, שנמסרה קרוב לוודאי על-פה, ושמסרה פיסות של זיכרון קולקטיבי על ההיסטוריה של תקופה זו.<sup>14</sup> זיכרון זה לא נמסר כרצף היסטוריוגרפי מקצועי מפי היסטוריון המתבסס על תעודות ועובדות, בדומה לכתבי ניקולאוס או יוספוס, כי אם באמצעות אנקדוטות מינימליסטיות, היסטוריות או אגדיות, המאפיינות ושופטות את גיבורי התקופה בהיגד קצר ושנון, והמקפלות בתוכן גם היגד היסטוריוסופי או תיאולוגי באשר להתרחשויות. יתרונם של סיפורים אלה הוא הן בקרבתם הכרונולוגית אל האירועים והן באופיים העממי והחי. הם סופרו כנראה ברחובות ירושלים במהלך מאה שנות מנהיגותה של השושלת החשמונאית ולאורך כמאה ושלושים השנים שאחרי נפילתה, עד חורבן הבית. אולם המסורות היהודיות מימי הבית על החשמונאים טרם הוגדרו עד כה באופן חותך כמקור נבדל וקדום אשר שולב באופן תנייני אל תוך שני הקורפוסים המאוחרים להן – כתבי יוספוס וספרות חז"ל. לפיכך לקה המחקר הן מצד ההבחנה הכרונולוגית והן מצד המבט על תפקידם של יוספוס ושל ספרות חז"ל כמעבדים. אבהיר את טענתי. מצד ההבחנה הכרונולוגית, המסורות המצוטטות נתפסו בטעות

(עמ' 25, הערה 21). גם שוורץ (לעיל, הערה 2) פותח את הגרסה העברית של מאמרו (בלבד, בגרסה האנגלית [לעיל, הערה 2] כבר תוקן עניין זה) עמ' 442, במלים: "האם התנגדו חכמי ישראל, הפרושים, לנטילת כתר מלכות על-ידי החשמונאים? האם התנגדו החכמים, או מקצתם, לעצם השינוי... וכו'". המאמר כולו כורך כאחד ראיות מימי הבית השני ומקורות חז"ל.

<sup>11</sup> קפיצה כרונולוגית זו, שלקה בה גם אפטוביצר, זכתה לביקורת מפי מתנגדיו, ואילו יוסף היינמן בקש לאזן את התמונה בהצביעו על חומרי המורשה הקדומים המשוקעים בספרות חז"ל (יוסף היינמן, אגדות ותולדותיהן: עיונים בהשתלשלותן של מסורות, ירושלים תשל"ד, עמ' 88-89). טענתי כאן היא שדווקא בשל ההשתמרות של חומרים קדומים בספרות חז"ל, יש להבחין בין המסורות הקדומות ששוקעו בספרות זו לבין עמדות מאוחרות יותר המאפיינות את התנאים, האמוראים והעורכים. ראו גם הערותיו המתודולוגיות של ישעיהו גפני, 'החשמונאים בספרות חז"ל', ד' עמית וח' אשל, 'ימי בית חשמונאי (עורכים), ירושלים תשנ"ו, עמ' 261.

<sup>12</sup> ראו למשל אלון (לעיל, הערה 7); אפרון (לעיל, הערה 2), עמ' 32-34; גפני (לעיל, הערה 11), עמ' 261-276.

<sup>13</sup> טל אילן, ורד נעם, בשותפות עם מאיר בן שחר, דפנה ברץ ויעל פיש, בין יוספוס וחז"ל (יד בן צבי, בדפוס).

<sup>14</sup> ראיות לקיומו של מאגר מסורות שקדם ליוספוס ושימש אותו, ומאוחר יותר את ספרות חז"ל, וטיעוני נגד להשערה שחז"ל שאבו מיוספוס עצמו, ראו במאמרי: 'האם הכירו חז"ל את כתבי יוסף בן מתתיהו?' תרביץ פא (תשע"ג), עמ' 367-395.

כייצוג של הקורפוס המכיל אותן. כך למשל נתפסו המסורות על רגימתו של ינאי באתרוגים, על הפקפוק בייחוסו ועל צוואתו לאשתו (קדמ' יג 372-373 ; 399-404) כניסיונות של יוספוס עצמו לסנגר על הפרושים, או לחילופין דווקא על ינאי.<sup>15</sup> האגדה היהודית-במובהק על סירובו של חוני לתמוך באחד הצדדים במלחמת האחים החשמונאים (קדמ' יד 22-24) התפרשה על ידי שוורץ כייצוג של עמדתו של יוספוס עצמו בעניין ההפרדה הנדרשת בין פוליטיקה לבין ערכים דתיים של טוב ורע.<sup>16</sup> מצד שני, אגדת הקרע עם הפרושים בהופעתה בתלמוד הובנה כהתייחסות בודדת של "חז"ל" להיסטוריה,<sup>17</sup> ותביעתו של אחד מגיבוריה של האגדה מן השליט החשמונאי לוותר על משרת הכהונה שלו נתפסה כייצוג של השקפת חז"ל.<sup>18</sup> לטענתי, כל התכנים הללו משקפים סיפורים שקדמו ליוספוס ולחז"ל גם יחד, ואשר מתאפיינים במסרים משל עצמם. גדולה מזו, לעתים קרובות כופה הקורפוס המצטט על המסורת הקדומה עמדה מנוגדת לעמדתה המקורית, אם באמצעות שילובה בתוך הקשר סותר ואם באמצעות תחיבה של היגדים חתרניים אל תוכה.

נראה לי שהפרדה נכונה בין השקיעים העתיקים לבין עיבודם ככוונת מכוון בספרות חז"ל תאפשר לאפיין הן את היחס לחשמונאים בימי הבית והן את השינויים הנשקפים מצד עורכיה ומוסריה של ספרות חז"ל, ולחשוף את התמורות ביחס אל החשמונאים מזווית רעננה.

ג. בניגוד לרוב הניסיונות המחקריים הקודמים לאפיין את "היחס לחשמונאים" בספרות חז"ל במבט מכליל, נתבונן אנו באופן הצגתו של כל דור בשושלת החשמונאית בנפרד,

<sup>15</sup> Morton Smith, 'Palestinian Judaism in the First Century', M. Davis (ed.), *לדעה הראשונה ראו למשל*, Jacob Neusner, 'Josephus' Pharisees: A ; *Israel: Its Role in Civilization*, New York 1956, pp. 75-76 Complete Repertoire', Louis H. Feldman and G. Hata (eds.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Gideon Fuks, 'Josephus and the Hasmoneans,' *JJS*, *לדעה השנייה*, Detroit 1987, pp. 277-278, 286-288 Steven Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical* ; 41 (1990), pp. 169-171 Michael Tuval, *From Jerusalem Priest to Roman Jew: On Josephus*, Study, Leiden 1991, pp. 246-259 *and the Paradigms of Ancient Judaism*, Tübingen 2013, p. 206

<sup>16</sup> Daniel R. Schwartz, 'Josephus on Hyrcanus II', F. Parente and J. Sievers (eds.), *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*, Leiden 1994, pp. 225, 226 <sup>17</sup> יוסף חיים ירושלמי, זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי, תרגום: שמואל שביב, עריכה: אברהם שפירא, תל-אביב תשמ"ח, עמ' 46.

<sup>18</sup> זוהי טענה רווחת. ראו למשל אברהם צ'ריקובר, היהודים והיוונים בתקופה ההלניסטית, תל-אביב תשכ"ג, עמ' 204-209 ; שוורץ (לעיל, הערה 2), עמ' 446 ; Richard Kalmin, *Jewish Babylonia between Persia and* ; 57 Clemens Thoma, "John Hyrcanus I as seen by ; *Roman Palestine*, Oxford 2006, p. 57 Josephus and other Jewish Sources," Fausto Parente and Joseph Sievers (eds.), *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*, Leiden 1994, p. 129 <sup>19</sup> עמ' 19-20, בתיאור המתון של דמות ינאי בסיפור העתיק להוכחת טענתו בדבר יחסם הסובלני של חז"ל לחשמונאים. כנגד זה ראו נעם (לעיל, הערה 6), עמ' 43-44.

וננסה לפרק את השאלה לתקופות. אינו דומה הסיפור שסופר על ניצחון המקבים על ניקנור לסיפורים על יוחנן הורקנוס במקדש ולהדי המאבקים הפנימיים של ינאי ובניו.<sup>19</sup>

לפיכך יעסוק מאמר זה בארבע מסורות מתוך כלל המקורות הנוגעים בחשמונאים בספרות חז"ל, שכן לאלה יש מקבילות בכתבי יוספוס, המוכיחות את מקורן בימי הבית השני. במקרה מייצגות ארבע המסורות הללו את ארבעת הדורות של השושלת החשמונאית, מימי הזוהר של ניצחונות המקבים ועד קריסתה של השושלת ואובדן עצמאותה. טענתי היא שהעיבוד שהחילו חז"ל על המכלול המצומצם הזה לא על עצמו בלבד ללמד יצא. הוא משקף את הפער בין דימויו של כל אחד מהגיבורים החשמונאיים בימי הבית השני ובין שרטוט דמותו בידי חז"ל, וזאת לא רק בכל אחת מהמסורות הנדונות כי אם גם בהקשרים אחרים בספרות חז"ל העוסקים באותה דמות ובאותו דור של החשמונאים.

ג. הדור הראשון: מהערכה למחיקה

כבר במאה ה"ט העירו החוקרים כי בספרות חז"ל לדורותיה ולגווניה נעדרים לגמרי שמותיהם ומעשיהם של האחים בני חשמונאי,<sup>20</sup> שיוספוס מקדיש למעשי גבורתם כמעט ארבע מאות סעיפים, ובהם יהודה המקבי, גיבור המרד וגיבור הראשי של שני ספרי מקבים.<sup>21</sup> היו שראו בעובדה זו ראייה נוספת לטענת ההשכחה המכוונת של חז"ל, ולעומתם טענו אחרים כי "מי שמצוי בספרות חז"ל... רשאי לשאול האם כל שתיקה מלמדת בהכרח על הדחקה, או לחילופין על בורות... הם [החכמים] התייחסו רק לאותם הבטים שראו בהם חלק מתפקידם וסדר יומם כמורים וכמטיפים רוחניים-דתיים".<sup>22</sup>

במחלוקת זו עשוי להכריע הסיפור על ניצחונו המזהיר ביותר של יהודה המקבי. הקרב עם המצביא הסלבקי ניקנור (161 לפה"ס) תואר בהרחבה בשני ספרי מקבים ובקדמוניות היהודים ליוספוס.<sup>23</sup> מאורע זה עצמו מסופר באופן סכמטי, ובמנותק מנרטיב היסטורי רציף, גם

<sup>19</sup> בדרך זו כבר הלך גפני (לעיל, הערה 11), וראו דבריו בעמ' 261-262 ואופן ארגונו של המאמר כולו, אולם גם הוא לא הבחין באופן חד בין שקיעי הבית השני לבין עיבודם בידי חז"ל.

<sup>20</sup> מתתיהו אבי האחים נזכר פעם אחת ויחידה בכל ספרות חז"ל במסורת מדרשית המוצגת בבבלי מגילה יא ע"א כמסורת תנאית: "במתניתא תנא". מסורת זו דורשת את הכתוב בויקרא כו מד על ישועת ישראל מידי אויביהם בדורות השונים: "...ולא געלתים - בימי יונים, שהעמדתי להם שמעון הצדיק ומתתיה בן יוחנן הכהן הגדול וחשמונאי ובניו" (כך בקירוב בכתבי היד ובקטע גניזה ואילו בדפוסים בשינוי סדר ובלא "בן יוחנן": "שמעון הצדיק וחשמונאי ובניו ומתתיה כהן גדול"). בהמשך דברינו יוסבר מה נשתנה האב מן הבנים. ב'משנת רבי אליעזר' פרשה ה, מהדורת ענעלאו עמ' 103, נזכרים "ארבעה בני חשמונאי, שכבר נהרג מהן יהודה הבכור", אולם חיבור זה נתחבר בתקופת הגאונים (ראו משה צוקר, "לפתרון בעית ל"ב מדות ו'משנת רבי אליעזר'", PAAJR 23 (1954), עמ' א-לט) ותופעה זו אינה אלא ראייה נוספת לאי השתייכותו אל ספרות חז"ל.

<sup>21</sup> ראו כבר יוסף דרנבורג, משא ארץ ישראל: דברי ימי הארץ מימי כרש ועד אדריאנוס על פי חכמי המשנה והתלמוד, תרגום: מנחם מבשן, פטרבורג תרנ"ו, עמ' VIII; ובדורנו למשל טל אילן, 'שמות החשמונאים בימי בית שני', ארץ-ישראל, יט (תשמ"ז), עמ' 240, 241 הערה 27; גפני (לעיל, הערה 11) עמ' 262, 269.

<sup>22</sup> משה דוד הר, 'תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשל"ג, עמ' 141-142; אפרון (לעיל, הערה 2), עמ' 32; ראו גם ירושלמי (לעיל, הערה 17), עמ' 45-47; גפני (לעיל, הערה 11), עמ' 265.

<sup>23</sup> מקבים א, ז כו-נ; מקבים ב, יד יב-לו; טו א-לו; קדמוניות יב 402-412. מכאן ולהלן השתמשתי בתרגום שליט לקדמוניות (יוסף בן מתתיהו [פלביוס יוספוס], קדמוניות היהודים, א-ג (תרגום: א' שליט), ירושלים

בכמה מחיבוריה של ספרות חז"ל,<sup>24</sup> כנראה מפני שקבע חג שהתקבל בעולמם של חכמים ושרד גם אחריהם.<sup>25</sup>

גבורתו של יהודה ותפקידו המרכזי בהובלת הקרב, בניצחון ובדברי העידוד או התפילה, מודגשים היטב בדיווחיהם של ספרי מקבים ושל יוספוס. בין שאר מגמותיו של יוספוס בעיבודו לספר מקבים א, הדגיש ישעיהו גפני את נטייתו להחליף את ההשקפה התאוצנטרית של מק"א בתפיסה אנתרופוצנטרית שסגולותיהם של בני האדם במרכז.<sup>26</sup> גם לואיס פלדמן הצביע על דרכו של ההיסטוריון בעיבודו למקבים א, בדומה לטיפולו במקרא, למעט בחלקו של האל ולהעצים את דמויות הגיבורים, מתוך אמונה, בעקבות תוקידידס, שההיסטוריה היא ביוגרפיה של אישים דגולים, ושסגולת המנהיגות היא העומדת בבסיס הצלחתה של המדינה.<sup>27</sup>

אכן, גם במקרה זה בולטת מגמתו של יוספוס להעצים את דמותו של יהודה המקבי אפילו מעבר למרכזיותו במקור שלו. פלדמן העיר כי במקבים א ז' כו המלך דמיטריוס שולח את ניקנור 'להשמיד את העם', ואילו בקדמוניות יב 402 הוא שולח אותו 'נגד יהודה', שכן ראה את יהודה 'מתעצם בכוח'. אם בפסוקים כז-כח במקבים א, שולח ניקנור דברי שלום במרמה אל 'יהודה ואֶחָיו', הרי בקדמוניות יב 403 נזכר יהודה לבדו. ועוד: במקבים א ז' לה דורש ניקנור את הסגרת יהודה ומחנהו, ובקדמוניות יב 406 הוא תובע הסגרה של יהודה לבדו; במקבים א ז' 43 נאמר שהמחנות אסרו מלחמה ומחנה ניקנור ניגף, בעוד יוספוס מדגיש שיהודה הוא ש'חילץ אותם למערכה' והוא גם מי ש'גבר על יריביו והרג רבים מהם' (409). ניצחון זה מועצם בפי

תש"ד-תשכ"ג) ובתרגום רפפורט למקבים א (לעיל, הערה 4) למעט מקרים מיוחדים שהערתי עליהם בפירושו. ההנחה הרווחת במחקר היא כי בקדמוניות היהודים (יב 240–214) התיאור של הגזרות ומרד החשמונאים אינו אלא פרפרזה ישירה על מקבים א, פרקים א-יג, בגרסתו היוונית כנראה, ובלי תיווך של מקור ביניים. ראו Shaye J.D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome*, Leiden 1979, p. 44, n. 77; בצלאל בר-כוכבא, 'על יוספוס וספרי המקבים, פילולוגיה והיסטוריוגרפיה', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 115–117; Louis H. Feldman, 'Josephus' Portrayal of the Hasmoneans Compared with 1 Maccabees', in F. Parente and J. Sievers (eds.), *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*, Leiden 1994, pp. 41–42, n. 3.

<sup>24</sup> מגילת תענית, י"ג אדר (ו' נעם, מגילת תענית: הנוסחים, פשרם, תולדותיהם, ירושלים תשס"ד, עמ' 47); סכוליון א ו-פ ל"ג אדר (שם, עמ' 118–119); ירושלמי, תענית ב, יג (סו ע"א), עמ' 717; מגילה א, ו (ע ע"ג), עמ' 743; בבלי תענית יח ע"ב.

<sup>25</sup> ראו נעם (לעיל, הערה 24), עמ' 298–302. לדעת שוורץ, עיקר מטרתו של ספר מקבים ב הוא לבסס את החג שנקבע לזכר הניצחון על ניקנור, ומשום כך מוקדש בספר מקום רב למסעות המלחמה של ניקנור נגד היהודים. דניאל שוורץ, ספר מקבים ב: מבוא, תרגום, פירוש, ירושלים תשס"ד, עמ' 14–16. לשיטתו, האיגרות בראש הספר, הקוראות לחוג את חג החנוכה, והתיאור בפרק י א-ח של קביעת חנוכה בעקבות טיהור המקדש, הן פרי עיבוד משני של הספר. גרסתו של בר-כוכבא (*Judas Maccabaeus*, לעיל, הערה 4), עמ' 361, מתונה יותר – הוא מנמק את התיאור המפורט של קרב חדשה/אדסה במקבים ב בניסיון להצדיק את יום ניקנור, אך אינו רואה בכך מניע לחיבור הספר כולו. בשני הסכוליה ובשני התלמודים הובא המעשה בהקשרו של המועד, יום ניקנור, החל ב"ג באדר.

<sup>26</sup> ישעיהו מ' גפני, 'לדרכי שימוש של יוספוס בספר מקבים א', ציון, מה (תש"ם), עמ' 81–95. להבדלים נוספים בין המקור במקבים א לבין עיבודו של יוספוס ראו פלדמן (לעיל, הערה 23), עמ' 41–68. 68–41. ראו גם נעם, "הניצחון על ניקנור", בתוך אילן ונעם (לעיל, הערה 13), פרק 3.

<sup>27</sup> פלדמן (לעיל, הערה 23). כמה מהבחנותיו של פלדמן – כגון הדגש של יוספוס על הגורם האנושי ועל הנכונות היהודית למות למען חוקי האבות – תואמות את אלה של גפני.

יוספוס, המייחס לניקנור לחימה מפוארת (קדמוניות יב 409),<sup>28</sup> תיאור שאינו מצוי במק"א. במקבים א ז 45 צבא יהודה רודף אחר צבא ניקנור, ואילו בקדמוניות (יב 410) יהודה הוא הרודף.<sup>29</sup>

אשר למסורת בספרות חז"ל לגווניה, ניכר שאינה תלויה במסופר אצל יוספוס, שכן היא קרובה דווקא לספר מקבים א ולא לעיבוד בקדמוניות. להלן מוצגות המסורות שבסכוליה ובתלמודים, וכן הקטעים המקבילים למסורות אלה בתוך הרצף של מקבים א. ביטויים מקבילים למקבים א במקורות חז"ל השונים סומנו באות מודגשת.

### סכוליון פ

**<אמרו> ניקנור פולמורדוס של מלכי יון היה והיה מניף ידו כנגד ירוש' וכנגד בית המקדש ומחרף ומגדף מתי תפול בידי ואהרסנה. וכשתקפה יד בית חשמונאי ירדו לתוך חילותיו וחתכו את ראשו וקצצו את איבריו ותלאום כנגד בית המקדש אמרו פה שדבר בגאיות ויד שהניפה כנגד בית המקדש נקמות יעשה בהן יום שעשו כן עשאוהו יום טוב**

### סכוליון א

ומלכותא דיונאי. שהן מניפין ידיהן על ירושלם והר ציון וקבע אחד מבית חשמונאי ופסק ראשו ותלאום בשער ירושלם ואמר פה שדבר בגאיה תעשה בו נקמה וידיים המניפות על ירושלם תקצצנה

### ירושלמי תענית

**שלטון משלמלכות יוון עובר לאלכסנדריוס וראה את ירושלם וחירף וגידף וניאץ ואמר בשובי בשלום אתוץ את המגדל הזה ויצא אליו אחד משלבית חשמונאי והיה הורג בחילותיו עד שהגיע לקרוכין שלו וכיון שהגיע לקרוכין שלו קטע את ידו וחתך את ראשו וחתכן בעץ וכתב מלמטן הפה שדיבר באשמה והיד שפשטה בגאווה ותליין בקונטס נגד ירושלם**

### בבלי תענית

ניקנור אחד מהפרכי יונים היה בכל יום ויום היה מניף ידו על יהודה וירושלם ואומר

<sup>28</sup> לדעת פרופ' בר-כוכבא יש לתרגם: 'לאחרונה נפל ניקנור בהילחמו באופן מזהיר'. ואילו שליט תרגם: 'בקרוב מפואר', ככל הנראה מפני שהתקשה להאמין שהמחבר חולק מחמאה זו לאויב השנוא. בר-כוכבא העלה את האפשרות שתיאור זה כוון בראשיתו ללחימה של יהודה, ועקב תקלה טקסטואלית הוסט ממקומו. אני מודה לפרופ' בר-כוכבא על סיועו הנדיב בפרשה זו.

<sup>29</sup> פלדמן (לעיל, הערה 23), עמ' 53-54.



אימתי יפלו בידי ואהרגם וכשגברו מלכי בית חשמנאי ונצחום נכנסו לחילות שלו  
וקיצצו בהונות ידיו ורגליו ותלאום בשערי ירושלם אמרו פה שהיה מדבר בגאווה וידיים  
שהיו מניפות על יהודה וירושלם תיעשה בהן נקמה זאת

#### מק"א ז

(26) וישלח המלך את ניקנור, אחד משריו הנכבדים (ἐνα τῶν ἀρχόντων αὐτοῦ) (τῶν ἐνδόξων [...] 27) ויבוא ניקנור ירושלימה... וישלח אל יהודה ואחיו  
במרמה... (29) ויבוא לקראת יהודה... והאויבים היו נכונים לחטוף את יהודה (30) ויודע  
הדבר ליהודה... (31) ויצא לפגוש את יהודה במלחמה [...] (33) ואחר הדברים האלה  
עלה ניקנור אל הר ציון (εἰς ὄρος Σιών) [...] (34) וילעג להם וישחק להם ויטמא  
אותם וידבר בגאווה (καὶ ἐμυκτήρισεν αὐτοὺς καὶ κατεγέλασεν αὐτῶν) וישבע בחימה  
לאמור: אם לא תסגירו את יהודה ואת מחנהו בידי עתה, והיה כאשר אשוב בשלום,  
אשרוף את הבית הזה (καὶ ἔσται ἐὰν ἐπιστρέψω ἐν εἰρήνῃ, ἐμυρῶ τὸν οἶκον τοῦτον [...] 40) ויהודה חנה בחדשה... ויתפלל יהודה ויאמר... (43) ויאסרו  
המחנות מלחמה... וינגף מחנה ניקנור ויפול הוא ראשון במלחמה [...] (47) ואת ראש  
ניקנור הסירו ואת ימינו אשר הרים בגאווה (καὶ τὴν δεξιὰν αὐτοῦ, ἣν) [...] (48) ויעשו את היום ההוא יום  
שמחה גדולה (49) ויקבעו לעשות מדי שנה בשנה את היום הזה בשלושה עשר באדר  
[...].

ואלה היסודות הקרובים בין מסורת חז"ל, בכל גרסותיה, לבין מק"א דווקא, להבדיל מגרסת  
יוספוס.

א. מסורת חז"ל מדגישה את מעשה ההתעללות בגופת ניקנור, הנעדר מגרסת יוספוס מטעמים  
אפולוגטיים אך מובלט בספר מקבים א. ראו גם התיאור השונה במקצת במק"ב טו 30, 32-33,  
(35).

ב. הנפת היד של ניקנור משמשת הצדקה לכריתת ידו והוקעתה לראווה במק"א כמו גם בסכוליה  
ובתלמודים. מוטיב זה נעדר כאמור מגרסת יוספוס.

ג. כמה ביטויים עבריים, כגון 'הר ציון' (סכוליון א, השוו מק"א ז 33); 'מחרף/וחרף' (סכוליון  
פ וירושלמי, השוו מק"א ז 38, 41); 'בשובי בשלום אתוץ את המגדל הזה' (ירושלמי, השוו  
מק"א ז 35), 'וידבר בגאווה' (סכוליון פ, בבלי, ירושלמי, השוו מק"א ז 34, 47) משותפים בלי  
ספק למסורות חז"ל ולנוסח העברי הנשקף מבעד ליוונית של מק"א שבידנו. שתי מליצות  
מאלפות במיוחד: 'בשובי בשלום' הוא ביטוי המיוחד למק"א ונעדר ממק"ב, ועל כן מלמד על

קשר דווקא בין גרסת מק"א לירושלמי,<sup>30</sup> וכן הלשון 'וידבר בגאווה', שכן אין היא נובעת מהתשתית המקראית המהדהדת בסיפור על מפלת אשור במלכים ב' ובישעיהו<sup>31</sup> – שם אין זכר ללשונות 'גאון' ו'גאווה'. לעומת זאת, כפי שהראה מנחם קיסטר, ביטוי זה תלוי במסורת חוץ-מקראית קדומה שייחסה דיבור ב'גאון' לרבשקה, כעולה מדברי בן סירא (מח 18): 'ויגדף אל בגאווה'.<sup>32</sup> כל הביטויים האלה לא שרדו בדיווחו של יוספוס, גם לא בגרסתם היוונית.

אולם קרבה זו של גרסות חז"ל אל המקורות העתיקים נעלמת באחת כשמדובר בגיבור המעשה. כנגד הדגש על דמותו של יהודה בספרי מקבים – במק"א נזכר שמו בפרשיה קצרה זו לא פחות משמונה פעמים ועוד כמה וכמה פעמים במסגרת המקיפה אותה – וההאדרה הבולטת שלו בפרפרזה של יוספוס, אצל חז"ל נעלם כל אזכור של יהודה המקבי בכל ארבעת המקורות – שני התלמודים ושני הסכוליה. עובדה זו בולטת במיוחד על רקע הדומיננטיות האישית של המצביא הנוכרי, ניקנור, הנזכר בשמו גם בגרסת חז"ל, אשר דברי הנאצה שלו וגורלו האישי עומדים בלב המעשה.

תביעתו של ניקנור להסגרת יהודה חסרה לגמרי מן האגדה שבמקורות חז"ל. חשוב מזה, הניצחון אינו מיוחס ליהודה כי אם לישות האמורפית "בית חשמונאי" (סכוליון פ, בבלי). היעדר זה זועק באופן ברור עוד יותר בגרסת הירושלמי, שהיא כזכור הקרובה ביותר למקורו העברי האבוד של מקבים א, וכן בסכוליון א. הללו מייחסים את הניצחון על ניקנור לדמותו העלומה של "אחד משלבית חשמונאי/ אחד מבית חשמונאי" (!) – ביטוי יחידאי שאינו מצוי בשום מקום אחר בספרות חז"ל.

ביטוי מוזר זה נראה כתוצאה של מחיקה מודעת של שם שהופיע בטקסט העתיק אשר שימש את המצטטים. שם זה היה ללא ספק שמו של יהודה המקבי. אופן עיבודה של המסורת העתיקה מדגים אפוא את התופעה הרחבה יותר בספרות חז"ל – היעדר התייחסות לדור המקבים – ומלמד שאיננה מקרית. היעדר זה בולט עוד יותר על רקע השימוש הנרחב בשמות החשמונאים בימי הבית השני ובתקופת המשנה. כפי שהראתה טל אילן, 'כל אדם שלישי ברחוב נקרא באחד מהם [=באחד מששת השמות של מתתיהו וחמשת בניו]'. אילן הסיקה 'שהאוכלוסייה כולה חשה הזדהות עם המורדים החשמונאים... החשמונאים הראשונים נהפכו

<sup>30</sup> בצלאל בר-כוכבא, מלחמות החשמונאים עמ' 280, השוו *Judas Maccabaeus*, עמ' 370 (לעיל, הערה 4), ומנחם קיסטר ('אחור וקדם: אגדות ודרכי מדרש בספרות החיצונית ובספרות חז"ל', יהושע לוינסון ואחרים (עורכים), היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט: קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשס"ז, עמ' 235) הניח שהירושלמי היה תלוי במקורו העברי של מקבים א. ראו גם נעם (לעיל, הערה 24), עמ' 299. השקפתו של רפפורט (לעיל, הערה 4), עמ' 219, בעניין היחס בין 'מגילת תענית' לבין מקבים א' עמומה במקצת. מחד הוא טוען שאין תלות בין סיפור ניקנור בסכוליון (שאת לשונו הוא מצטט בפועל בשם 'מגילת תענית') לבין ספרי מקבים, ומאידך הוא מעיר שלהבדיל ממגילת תענית, שאינה תלויה בספרי מקבים, הרי הסכוליון תלוי בהם. דומה שביסוד הדברים עומד טשטוש בהבחנה בין המגילה והסכוליון.

<sup>31</sup> ראו שם, פס' מא-מב, וראו בהרחבה נעם, "הניצחון על ניקנור", בתוך אילן ונעם (לעיל, הערה 13), פרק 3.  
<sup>32</sup> קיסטר (לעיל, הערה 30), עמ' 235.

למיתוס. יורשיהם של החשמונאים, בבשר וברוח, אבל גם האופוזיציה לשושלת החשמונאית, ראו בבני חשמונאי הראשונים מקור השראה... בימי בית שני בוודאי לא השכיחו האומה וחכמיה את החשמונאים.<sup>33</sup> המחיקה הבוטה של שמותיהן של הדמויות ההיסטוריות עצמן מספרות חז"ל מלמדת אותנו כי מסקנה זו אינה תקפה בכל הנוגע ל'חכמיה' המאוחרים יותר של האומה.

מצד שני, כפי שצינו רבים, חז"ל מרבים להזכיר לשבח את בית חשמונאי וניצחונם על מלכות יוון, ונזקקים בהקשרים שונים לחג החנוכה, על הדלקת הנרות, איסור התענית, קריאת התורה והליטורגיה שלו. המסקנה העולה מכל זה היא שחכמינו ייחסו חשיבות רבה לניצחון המקבים ולמיסוד זכרו באמצעים דתיים, אולם הקפידו לייחס את הניצחון הזה לקולקטיב ולא ליחידים. ובכן, נחזור ונשאל: האם 'השכיחו חכמינו את זכר החשמונאים'? כשהדברים אמורים בבית חשמונאי בכלל – ודאי שלא. אבל בכל הנוגע לדמויותיהם הפרטיות של בני הדור הראשון, הם בקשו גם בקשו להשכיחם, עד שמוסרי הסיפור של הקרב עם ניקנור אף מחקו במפגיע את שמו של יהודה מן המקור העתיק ששימש אותם. לסיבות אפשריות לתופעה זו נשוב בהמשך. דינו לפי שעה בעצם ציונה.

ד. הדור השני: מכוהן ונביא לחכם קדמון

מקורות שונים מלמדים שיוחנן הורקנוס הראשון, בן הדור השני לחשמונאים, היה דמות נערצת בעיני רבים מבני דורו.<sup>34</sup> בתרגום המיוחס ליונתן שוקע מדרש ארמי עתיק, הדורש את ברכת משה לשבט לוי: 'מִחֵץ מִתְּנִים קָמְיוֹ וּמִשְׁנָאִיו מִן יְקוֹמֹן' (דברים לג 11) על יוחנן, שהיה שליט מנצח וכן לשבט לוי.

מגילת תענית מונה ברשימת המאורעות המשמחים שלה את גלותם של 'אנשי בית שאן ובקעתא',<sup>35</sup> את כיבוש העיר שומרון,<sup>36</sup> ואת 'יום הר גריזים'.<sup>37</sup> נראה ששלושתם מכוונים לניצחונותיו של יוחנן: כיבוש עמק יזרעאל ובית שאן עם גירוש אוכלוסייתם הסורית-הלניסטית, כיבוש שומרון והריסת המקדש על הר גריזים סמוך לשכם. אם אכן כך הוא, מלמד הדבר על חשיבותם של הישגי יוחנן בעיני בני התקופה.

יוספוס ראה ביוחנן הורקנוס מופת לשליט אידאלי, המאחד סמכות חילונית ודתית, ואת השליט הכשר האחרון בשושלת החשמונאית.<sup>38</sup> הוא מספר על הצלחתו בכיבושה ובהרחבתה

<sup>33</sup> ראו אילן (לעיל, הערה 21). הציטוטים מעמ' 240.

<sup>34</sup> ראו תומא (לעיל, הערה 18), יוחנן הורקנוס; ראו כעת נעם, "יוחנן ובת הקול", בתוך: אילן ונעם (לעיל, הערה 13), פרק 5.

<sup>35</sup> נעם (לעיל, הערה 24), עמ' 44, 196.

<sup>36</sup> שם, עמ' 45, 243-249.

<sup>37</sup> שם, עמ' 46, 262-265.

<sup>38</sup> ראו מייסון (לעיל, הערה 15), עמ' 225; Rebecca Gray, *Prophetic Figures in Late Second Temple*; 225 עמ' Jewish Palestine, New York Oxford, 1993, pp. 16-23; עמ' 127-131.

של המדינה החשמונאית: כיצד סיפח ליהודה את חבל אדום שבדרום יהודה וייהד את תושביו, כבש את מידבא שבעבר הירדן, השתלט על ארצם של השומרונים ועל מרכזם בשכם והחריב את מקדשם בראש הר גריזים, וכיצד כבש את הערים ההלניסטיות הגדולות סמריה (שומרון) וסקיתופוליס (בית שאן), והרחיב את שלטונו גם לתחום עמק יזרעאל (מלח' א 62-66; קדמ' יג 254-258, 275-281). יוספוס מדווח גם על פעולתו המדינית של הורקנוס הראשון בקשירת קשרים עם הרפובליקה הרומית ועם מצרים התלמית (קדמ' יג 259-266, 278, וראו גם 287-284). בדומה למקורות נוספים מימי הבית השני,<sup>39</sup> ייחס לו יוספוס כמה פעמים גם כוחות מעין-נבואיים.<sup>40</sup>

בין אלה אנו מוצאים מסורת המספרת על קול מסתורי ששמע יוחנן בחביון המקדש. הקול בישר על ניצחון בניו במלחמה שניהלו באותה עת מול אנטיוכוס קיזיקנוס בעיר שומרון, ניצחון אשר למפרע התברר שהתרחש בדיוק בשעה שבה נשמע הקול. מסורת זו משוקעת בניסוח קרוב מאוד אצל יוספוס ובתוספתא.

#### קדמוניות יג 282-283

(282) והנה יסופר (λέγεται) דבר נפלא (παράδοξον) על הכוהן הגדול הורקנוס, כיצד נדברה אליו האלוהות, שכן אומרים (φασὶν γάρ) שבאותו יום (ὅτι κατ' ἐκείνην) (τὴν ἡμέραν) שבו התנגשו בניו עם קוזיקנוס, הקטיר הכוהן הגדול לבדו בבית-המקדש ושמע קול, שבניו נצחו באותה שעה את אנטיוכוס (οἱ παῖδες αὐτοῦ νενικήκασι) (ἀρτίως τὸν Ἀντίοχον) (283) ובצאתו מבית-המקדש גילה את הדבר לכל העם; וכך היה. כך היו פני העניינים של הורקנוס.

#### תוספתא סוטה יג, ה, עמ' 231-232<sup>41</sup>

יוחנן כהן גדול שמע דבר<sup>42</sup> מבית קדש הקדשים, נצחון (מרא)<sup>43</sup> טליא דאזלון<sup>44</sup> לאגחא קרבא באנטכיא,<sup>45</sup> וכתבו אותה שעה ואותו היום,<sup>46</sup> וכיונו ואותה שעה היתה שנצחו<sup>47</sup>

<sup>39</sup> ראו צוואת לוי ח, טו; יח, ב. לדיון וספרות ראו נעם, "יוחנן ובת הקול", בתוך: אילן ונעם (לעיל, הערה 13), פרק 5. אפשר שבקטע 4Q175 מקומראן יש פולמוס מרומז עם השקפה זו. לפירוט, למראי מקום ולדיון נרחב ראו חנן אשל, מגילות קומראן והמדינה החשמונאית, ירושלים תשס"ד, עמ' 56-81.

<sup>40</sup> קדמוניות יג 299-300, 322; השוו מלחמת א 68-69; יש קושרים לכאן גם את קדמוניות ג 218, ראו אלון, מחקרים, א (לעיל, הערה 7), עמ' 32-33, הערה 22; גריי (לעיל, הערה 38), עמ' 17-20; תומא (לעיל, הערה 18), עמ' 130. המסורת על הקול ששמע יוחנן במקדש נידונה להלן.

<sup>41</sup> השוו ירושלמי, סוטה ט, יד [כד ע"ב], עמ' 949; בבלי, סוטה לג ע"א; שיר השירים רבה ח.

<sup>42</sup> דבר[ חסר א.

<sup>43</sup> נצחון (מרא) [(נצב) נצחו א. "מרא" – כנראה שיבוש.

<sup>44</sup> דאזלון[ דאזלו א.

<sup>45</sup> באנטכיא[ באנטוכיא א. תרגום: ניצחו הנערים שהלכו להילחם באנטוכיה.

<sup>46</sup> וכתבו – היום[ וכיונו את אותה השעה א.

<sup>47</sup> וכיונו – שנצחו[ וכיונו שנצחו אותה שעה א.

מסורת זו, המשלבת מוטיבים יהודיים של מקדש, כהונה ונבואה עם הטופוס ההלניסטי-הרומי של אותות שמים המבשרים את המתרחש בעתיד או במרחקים,<sup>48</sup> לא נולדה בתוך החיבורים המצטטים אותה, כי אם קדמה להם ושולבה בהם באופן תנייני. בקדמוניות היהודים היא משולבת אחרי התיאור ההיסטורי הענייני של כיבוש שומרון (קדמוניות יג 275-281), שהיא זרה לו באופיה, בזמנה ובמקום התרחשותה. באופיה – אגדה 'סגורה' על מעשה נסים בניגוד לתיאור היסטורי לינארי ועובדתי.<sup>49</sup> בזמנה – האגדה חוזרת אל רגע הניצחון על אנטיוכוס קיזיקנוס שבא לעזרת אנשי שומרון, כמה וכמה סעיפים אחרי תיאורו הענייני (277), ואחרי הזכרת אירועים נוספים שהתרחשו בעקבותיו (278-281). במקום התרחשותה – זירת האירוע היא המקדש ולא אתרי קרבות.

האגדה זרה גם לפסקה שאחריה, שאינה אלא תחיבה נוספת הסוקרת את מצבם של יהודי מצרים (284-287). פסקה זו פותחת בנוסחה אופיינית לתחיבות ממקורות זרים: Κατὰ δὲ τοῦτον ἔτυχεν τὸν καιρὸν – 'אותו זמן' – ונלקחה ככל הנראה מסטראבון. ואכן היא מסתיימת בציטוט שיוספוס מייחס בפירוש להיסטוריון הזה (287).<sup>50</sup> ההשוואה למלחמת היהודים, שבה חסרות שתי הפסקאות האלה, מלמדת ששתיהן נתחבו בעת חיבור קדמוניות אל תוך נרטיב קיים המוכר ממלחמת היהודים. אכן, גם במקרים אחרים שילב יוספוס את המקורות היהודיים שיש להם מקבילה בספרות חז"ל רק בקדמוניות היהודים.<sup>51</sup> זרותה של האגדה בהקשרה מודגשת היטב גם בלשונות המסגרת – הפתיחה והסיום – שהוצמדו לה. ראשית, יוספוס מקדים לה סיכום כללי של תוכנה: 'והנה יסופר... כיצד נדברה אליו האלוהות' (282). תופעה זו מאפיינת אצל יוספוס תחיבות ממקורות נלווים.<sup>52</sup> שנית, עצם הפתיחה בלשון λέγεται..., 'והנה יסופר...', שאחריה מודגש מחדש φασὶν γὰρ, 'שכן אומרים' (282), מעידה על מסורת המסופרת בעל-פה, הנבדלת מן הרצף שקדם לה.<sup>53</sup> לאחר סיומה של המסורת עצמה במילים καὶ συνέβη οὕτως γενέσθαι, 'וכך היה', מוצא יוספוס לנכון לחתום חתימה משלו, שהיא אופיינית לדרכו לסיים מקורות זרים ולחזור אל רצף סיפורו: καὶ τὰ μὲν περὶ Ἰσραὴλ ἐν τούτοις ἦν (283).

<sup>48</sup> ראו שאל ליברמן, תוספתא כפשוטה: באור ארוך לתוספתא, ירושלים תשמ"ח-תשנ"ו, ח, עמ' 739-990. על קולות מן השמים בעולם היווני והרומי ראו גם מראי המקום אצל יצחק ברנד, 'תנורו של עכנאי: אגדה בלב פולמוס', תרביץ, עה (תשס"ו), עמ' 438, הערה 4.

<sup>49</sup> ראו שירר (לעיל, הערה 3), א, עמ' 51.

<sup>50</sup> ראו Daniel R. Schwartz, 'Κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν: Josephus' Source on Agrippa II', *JQR*, 72 (1982), p. 249.

<sup>51</sup> נעם (לעיל, הערה 14), בעיקר עמ' 378-379.

<sup>52</sup> שוורץ (לעיל, הערה 50), עמ' 246. על אי התלות של חז"ל ביוספוס כאן ראו גם תומא (לעיל, הערה 18), עמ' 128.

<sup>53</sup> ראו גריי (לעיל, הערה 38), עמ' 22.

נראה שהמסורת חריגה גם בתוספתא. פרקים יג-טו במסכת סוטה בתוספתא מכילים רשימות של דברים שבטלו ונגנזו בעקבות אסונות כגון חורבן הבית ומותם של צדיקים,<sup>54</sup> ובהם מלוכה מבית דוד, אורים ותומים, שמיר ונופת צופים, שקדנים, דרשנים ואנשי מעשה. במסגרת זו אנו שומעים בפרק יג הלכה ג כי 'משמתו חגי זכריה ומלאכי פסקה רוח הקודש מישראל'. ואולם התוספתא ממשיכה ומספרת: 'ואע"פ כן היו משמיעין להן על בת קול'.

מכאן ואילך באים ארבעה סיפורים (הלכות ג-ו) על אנשים ששמעו בת קול:

	משמתו נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי, פסקה רוח הקודש מישראל, ואע"פ כן היו משמיעין להן על בת קול.
1.	מעשה שנתכנסו חכמים לעליית בית גוריה ביריחו, ויצתה בת קול ואמרה להן: יש כן אדם ביניכם שראוי לרוח הקדש אלא שאין דורו זכאי לכך. נתנו עיניהם בהלל הזקן. ...
2.	שוב פעם אחת היו יושבין ביבנה, ושמעו בת קול אומרת: יש כאן אדם שראוי לרוח הקודש אלא שאין הדור זכאי. ונתנו עיניהם בשמואל הקטן. ...
3.	יוחנן כהן גדול שמע דבר מבית קדש הקדשים: נצחון (מרא) טליא דאזלון לאגחא קרבא באנטכיא. וכתבו אותה שעה ואותו היום וכיונו ואותה שעה היתה שנצחו.
4.	שמעון הצדיק שמע דבר מבית קדש הקדשים: בטילת עבדתא די אמר סנאה לאיתאה להיכלא, ונהרג גסקלגס ובטלו גזרותיו ובלשון ארמי שמע.

בת הקול בדורו של הלל הזקן הכריזה ביריחו שהלל ראוי לרוח הקודש<sup>(1)</sup>. ביבנה נשמעה שוב בת קול בלשון זהה, והפעם כיוונה לשמואל הקטן<sup>(2)</sup>. המקרה השלישי הוא המסורת על יוחנן כוהן גדול, שבה אנו עוסקים<sup>(3)</sup>. המקרה הרביעי הוא מעשה בשמעון הצדיק ששמע מבית קודש הקודשים את הבשורה: 'בטילת עבדתא די אמר סנאה לאיתאה להיכלא' (בטלה העבודה [=העבודה הזרה] שאמר השונא להביא להיכל). המשך הסיפור: 'ונהרג גסקלגס ובטלו גזרותיו, ובלשון ארמי שמע', מלמד שעניינו באפיזודה היסטורית אחרת – ביטולה של גזרת הקיסר גאיוס קליגולה להכניס צלם להיכל<sup>(4)</sup>.

נשים לב שארבעת המקרים אינם עשויים עור אחד. שני הסיפורים הראשונים משתמשים במונח 'בת קול', כמתבקש מהפתיחה של הקובץ כולו: 'ואע"פ כן היו משמיעין להן על בת קול'. סיפורים אלה עוסקים בחכמים ומתרחשים במקומות ההתכנסות שלהם. לשון בת הקול היא עברית,<sup>55</sup> ותוכנה הוא מעלתו של אחד החכמים. לעומת זאת, בשני הסיפורים האחרונים אין המונח 'בת קול' משמש כלל. מה שנשמע הוא 'דבר', מינוח עתיק שקדם למושג 'בת קול'.<sup>56</sup> שומעי ה'דבר' הם כוהנים גדולים ולא חכמים, והוא אינו נשמע באספת חכמים כי אם בבית

<sup>54</sup> זאת בעקבות קובץ דומה במשנה, סוטה פרק ט, שראשיתו בביטול עגלה ערופה (משנה ט) והמשכו בבטילתם של מי סוטה, הודיית המעשר, השיר מבית המשתאות, אורים ותומים, טעם הפירות ועוד.

<sup>55</sup> אף שגם בסיפורים אלה נמסרת נבואתו של שמואל הקטן בארמית דווקא ('שמעון וישמעאל לקטלא ושאר חברוהי לחרבא... וכו', הלכה ד. על מקור זה ראו טל אילן, "שמעון בן גמליאל", בתוך אילן ונעם (לעיל, הערה 13), פרק 25), ואפשר שגם במקרה זה נשאבו דברי הנבואה הללו ממקור נבדל וקדום יותר.

<sup>56</sup> 'ואין "דבר" אלא בת קול', כפי שהסביר ליברמן (לעיל, הערה 48), עמ' 738, וראו ראיותיו שם.

המקדש. התוכן הוא לאומי פוליטי – ניצחון במלחמה או ביטול גזרת המלכות, ולא שבחו של חכם. אחרון חביב, הלשון היא ארמית דווקא, כפי שהעיר עורך אלמוני לאחר סיפורו של שמעון הצדיק: 'ובלשון ארמי שמע'.

כל המאפיינים האלה מלמדים בבירור שמקורם של שני הסיפורים הללו שונה, וקדום מהקובץ שבו שולבו. עדיין לא הוכר בהם המונח הקבוע 'בת קול', הרווח לימים בספרות חז"ל, והם משתמשים במונח הנדיר 'דבר'. תפקודו של ה'דבר' עדיין קרוב יותר לנבואה המקראית. הוא עוסק בהתרחשויות לאומיות דרמטיות ולא בשבחם של יחידים. יורשי הנביאים במסורות אלה הם כוהני המקדש. לשון ה'דבר' היא במובהק ארמית בינונית של ימי הבית השני.<sup>57</sup> המסקנה היא שלפנינו מסורות כוהניות מימי הבית, המייחסות לכוהנים שיירים אחרונים של סגולת הנבואה.<sup>58</sup> לדעתי משתייכת אגדה זו, ועמה גם האגדה על הכוהן כימי קליגולה, ואגדות נוספות כמו המפגש בין אלכסנדר מוקדון והכוהן הגדול,<sup>59</sup> וכן הקרב עם ניקנור שנזכר לעיל, לסוגה שאפיינתי במקום אחר כאגדות מקדש. אלה אגדות כוהניות שהמקדש והכהונה במרכזן, ועניינן איום חיצוני על

<sup>57</sup> ראו הבחנתו של ליברמן (לעיל, הערה 48), עמ' 738, לגבי לשון הנבואה של שמואל הקטן בשעת מותו, הנמסרת בהלכה הקודמת: 'והוא בלשון ארמית עתיקה של התנ"ך ושל שטרות (שאף הן בלשון ארמית ממלכתית עתיקה, ולאח"כ לשון חגיגית)'. אכן, צורת המקור "לאגנא" אופיינית לארמית הספרותית התקנית של התקופה ההלניסטית והרומית, להבדיל מן הדיאלקטים המאוחרים יותר, כולל הארמית הגלילית, שבהם סימנו המובהק של מקור הפועל הוא מ"ם תחילית (אמנם ניצני התהליך מבצבצים כבר בצורות בודדות בארמית של קומראן). ראו אברהם טל, "המקור לצורותיו ברובדי הארמית היהודית בארץ ישראל", מחקרי לשון: מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה, בעריכת משה בר-אשר ואחרים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 201-218, בייחוד 210-214. יש להעיר כי הצורות 'נצחון', 'אזלון', בנו"ן סופית בצורת עבר נסתרים בגזרת השלמים (להבדיל מפעלי ל"), כפי שהן מופיעות בכתב יד וינה של התוספתא, אופייניות אמנם לארמית הגלילית המאוחרת וכן ללשון יומיומית, ולא לארמית הבינונית וללשון ספרותית (יחזקאל קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז, עמ' נ, הערה 59; אברהם טל, "רבדים בארמית היהודית של ארץ-ישראל, הנו"ן המוספתא כאמת מידה", לשוננו מג [תשל"ט], עמ' 165-184, בעיקר עמ' 167, 171-172; יוסף יהלום ומיכאל סוקולוף, שירת בני מערבא: שירים ארמיים של יהודי ארץ-ישראל בתקופה הביזנטית, ירושלים, תשנ"ט, עמ' 54-64; שי היימנס, תורת הצורות של הארמית שבתלמוד הירושלמי על פי קטעי גניזה (עבודת מוסמך), אוניברסיטת תל-אביב 2005, עמ' 74 וההפניות שם) אולם תופעה זו היא ייחודית לכתב יד וינה, הנוטה לכתבים ארץ-ישראליים (ראו נתן ברוורמן, "לבחינת טיבם של כ"י וינה וכ"י ארפורט של התוספתא", מחקרים בלשון ה-ו (תשנ"ב) 153-170, בעיקר עמ' 161, והספרות שצוינה במאמר) ואינה מתקיימת בכתב יד ארפורט וגם לא במקבילות לנוסחיהן (ואכן כבר העיר גוסטב דלמן על היעדרה בצורות העתיקות כלשון בת הקול שלנו בירושלמי: נצחו, אגחו [Gustaf Dalman, Grammatik des Jüdisch-Palästinischen, Aramäisch<sup>2</sup>, Leipzig 1905, p. 254]. אמת שהצורה המיועדת "קרבא" מטרידה מעט, כי הארמית המוקדמת נוטה להבחין בין צורות מיוחדות ובלתי מיוחדות לפי תפקודן (הצורה "טליא" במשפט שלפנינו מיוחדת בהקשרה, ולכן אינה מעוררת קושי מבחינה זו), וזאת בניגוד לניבים מאוחרים יותר, ובמיוחד בניבי הארמית המזרחית שבהם תש כוחו של צורן היידוע לגמרי. אך סימנים מסוימים להתערערות עולים גם בארמית הספרותית התקנית, כגון זו של התרגומים הארמיים הקלאסיים (במיוחד בצורות היחיד). גם בקומראן מתועדות אי אילו צורות הנחתמות בסיומת היידוע אף שמבחינה סמנטית קשרה לראות בהן צורות מיוחדות Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Qumran Aramaic* [Leuven: Peeters, 2011], 158-159), ולכן אין בכך מכשול של ממש על תיארוך לשונו של המשפט לימי הבית השני. תודתי נתונה לד"ר נועם מזרחי ולפרופ' יואל אליצור, שסייעו בידי בענייני הלשון.

<sup>58</sup> בנציון דינור, 'פרגמנטים היסטוריוגרפיים בספרות התלמודית ובעיות החקר בהם', דברי הקונגרס החמישי למדע היהדות, ב, ירושלים תשכ"ט, עמ' 142, סבר שסיפור יוחנן כוהן גדול נלקח מספר ימיו של יוחנן הורקנוס, הנזכר במק"א (טז 24).

<sup>59</sup> קדמוניות יא 302-347; סכוליון א ו-פ למגילת תענית לכ"א בכסלו; בבלי, יומא סט ע"א; ויקרא רבה יג, ה (מהדורת מרגליות, עמ' רצג-רצד); פסיקתא דרב כהנא ד, ט (מהדורת מנדלביום, עמ' 75). ראו מאיר בן שחר, "הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון", אילן ונעם (לעיל, הערה 13), פרק 1.

המקדש ודמותו של כוהן גדול נערץ העומד בפרץ בשעת צרה לאומית, ולבסוף ישועה משמים. המסר של הסיפורים האלה הוא, שההיסטוריה אינה מוכרעת בידי שליטים עולמיים ושלוחיהם, כי אם ביד אלוהי ישראל השוכן בתוך מקדשו. על כן הדרמה האמתית מתחוללת לא בשדה הקרב כי אם במקדש, והגיבור האמתי אינו הכובש הגדול, הקיסר או שלוחו, אלא משרת האל והנציג של עמו הנבחר, הלוא הוא הכוהן הגדול. מסר זה הוא למעשה המשך ישיר של ההשקפה המקראית המתארת את ההיסטוריה מתוך השקפה של 'סיבתיות כפולה', כלומר רצף אירועים אנושי המונע על ידי השגחה נסתרת, שביסודה עומדים יחסי ישראל ואלוהיו.<sup>60</sup>

לעומת זאת, ניכר היטב ששני הסיפורים הראשונים, על בנות הקול של יבנה ויריחו, מבטאים שלב התפתחות משני, 'רבני'. לא כוהן זוכה לשיירי נבואה כי אם חכם הוא הראוי לה. ההתגלות-למחצה אינה מתרחשת במקדש, אלא מועברת אחר כבוד אל עולמם של חכמים. הקול השמימי זוכה למינוח קבוע – 'בת קול', אבל תוכנו אינו אלא צל חיוור של המקור. אין הוא מבשר עוד ישועה לאומית דרמטית, אלא את מעלתו הרוחנית של חכם. אבל עיקרה של ההצהרה על זכאות החכם לרוח הקודש הוא דווקא בחלקה השלילי. תכליתה האירונית של בת הקול היא ללמדנו שזכאות זו לרוח הקודש לא תתממש לעולם: 'אלא שאין דורו זכיי'. כשם שהתבשרנו במשתמע שהחכמים הם יורשי הכוהנים, כך אנו מתבשרים מפי בת הקול שעבר גם זמנם של שיירי הנבואה האחרונים, ומכאן ואילך הט אוזנך ושמע דברי חכמים.

עריכתה המתוחכמת של יחידה זו בתוספתא מלמדת לא מעט על יחסם של חכמינו אל המסורות שהגיעו אליהם בירושה. הם אמנם אימצו את אגדת יוחנן ובת הקול אל תוך ספרותם, אבל מצד שני מיהרו לייצר סיפורי נבואה על כוחות נבואה של החכמים במקומות התכנסותם בעליית הגג, ועורך הקובץ בתוספתא שילב את המסורות העתיקות על ה'דבר' ששמעו הכהנים במקדש אל תוך רצף סיפורים המכיל בנות קול ששמעו חכמים. בכך הביא את הכוהנים הללו בקהלם של החכמים הקדמונים, בדומה לקליטתו של הכהן הגדול האגדי – 'שמעון הצדיק' – אל תוך שושלת המסירה של החכמים בפרק א של אבות. זאת ועוד, המספר שתל אל תוך ה'נבואות' האלה את היפוכן, כלומר את הבשורה על קץ עידן הנבואה. אמור מעתה, ההקשר שבו נשתל סיפורו של יוחנן חותר תחת המסר של סיפור זה עצמו. הסיפור העתיק מציב מנהיג שהוא גם כוהן גדול כיורש הנביאים של תקופת המקרא. ואילו ההקשר של חז"ל מבשר על

<sup>60</sup> ראו יהודה אליצור, "תפיסת ההיסטוריה במקרא", הנ"ל, ישראל והמקרא: מחקרים גיאוגרפיים, היסטוריים והגותיים, בעריכת יואל אליצור ועמוס פריש, ירושלים 1999, עמ' 253-260. לעיצובו ולגלגוליו של המונח 'סיבתיות כפולה' במחקר ראו סקירתה וחידושה של יאירה אמית, 'סיבתיות כפולה – היבט נוסף', בית מקרא, לח (תשנ"ג), עמ' 41-55. על ההמשכיות בתפיסת ההשגחה מן המקרא ליצירות בתר-מקראיות ראו David Daniel R. Schwartz, 'Josephus on Albinus: The Eve of Catastrophe in Changing Retrospect', Mladen Popović (ed.), *The Jewish Revolt against Rome: Interdisciplinary Perspectives*, Leiden 2011, pp. 291-309. לשיטתו, גם בפי יוספוס בקדמוניות הרומאים הם גורם חיצוני בדרמה המתחוללת בין האל לבין עמו החוטא והנענש.



מעבר השרביט מן הכוהנים אל החכמים ומן הנבואה אל החכמה, והופך את יוחנן לחכם בין חכמים.

ממצא זה מתיישב להפליא עם ההתייחסות ליוחנן הורקנוס בשאר ספרות חז"ל.<sup>61</sup> גם כאן, כמו במקרה של אגדת ניקנור, מגמתם של חז"ל הפוכה מזו של יוספוס. בעוד שההיסטוריון טרח לקשור היטב בין האגדה לבין האישיות ההיסטורית והישגיה הצבאיים והפוליטיים, חכמינו הפקיעו את 'יוחנן כהן גדול' ממעמדו כמנהיג צבאי ופוליטי והציבו את דמותו בהקשר דתי בלבד. ספרות חז"ל בכללה אינה מכירה את פעולתו כמצביא וכמנהיג<sup>62</sup> אלא כמשמש בקודש. במשנה יוחנן משמש דוגמה לאדם גדול (ידיים ד, ו) ומצטייר הן בדמות כהן גדול מיוחס (פרה ג, ה) והן בדמות חכם המתקין תקנות (מעשר שני ה, טו=סוטה ט, י).<sup>63</sup> מעתק זה ניכר לעין גם במעבר ממגילת תענית, מסמך מימי הבית השני אשר קדם לספרות חז"ל ואומץ על ידיה, אל הסכוליון, יליד עולמם של חכמים. במגילת תענית נמנים כאמור שלושה ניצחונות של יוחנן, אבל הסכוליון המאוחר יותר כבר אינו יודע לקשור אליו אף אחד מהמועדים האלה.<sup>64</sup> לסיכום, בעוד שבימי הבית השני עולה דמותו של יוחנן הורקנוס מיוספוס, מכתבי קומראן, ממגילת תענית ואף מהאגדה ששוקעה בתוספתא, כמצביא, כנביא וככהן גדול, ספרות חז"ל מפעילה עליו 'רביניזציה', ומנכסת אותו אל תוך עולמם של חכמים.<sup>65</sup> היא שותקת באשר

<sup>61</sup> לסקירות של אזכוריו ראו למשל אלון, מחקרים (לעיל, הערה 7), מחקרים, עמ' 33 הערה 22; אפרון (לעיל, הערה 2), עמ' 33; גפני (לעיל, הערה 11), עמ' 270-271.

<sup>62</sup> אמנם, מסורת בעלת אופי "פוליטי" דווקא, המזכירה את הנוהג לציין את שנות שלטונו של יוחנן בנוסחת התאריך בשטרות רשמיים בלשון: 'בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לאל עליון', ומתארת את מחיקת הנוסחה משיקולים הלכתיים, שוקעה בסכוליון למגילת תענית ומובאת גם בתלמוד הבבלי (סכוליון פ למגילת תענית, ג' בתשרי; בבלי, ראש השנה יח ע"ב. ראו נעם [לעיל, הערה 24], עמ' 94, 235-238). אולם נראה שבכל הנוגע לנוסחת התאריך כשלעצמה מדובר בידיעה עתיקה, קדם-חז"לית, שיש לה סימוכין היסטוריים, ודווקא חז"ל הם שהיטו את העדות הזאת ממשמעותה המדינית אל הכיוון ההלכתי (ראו קדמוניות טז 163. עוד על עדויות חיצוניות לנוסחה זו ראו שוורץ [לעיל, הערה 2], עמ' 445. ראו גם גפני [לעיל, הערה 11], עמ' 270).

<sup>63</sup> במקורות מאוחרים יותר אנו מוצאים גם הסתייגויות בודדות מדמותו וממעשיו. בירושלמי התפרשו מקצת תקנותיו לגנאי (ירושלמי, מעשר שני ה, ט [נו ע"ד], עמ' 310; סוטה ט, יא [כד ע"א], עמ' 948), אבל לא כן בבבלי (סוטה מז ע"ב-מח ע"א). במקום אחר בבבלי מספרת הברייתא כי 'יוחנן כהן גדול שמש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי' (בבלי, ברכות כט ע"א). לדעת אלון, מחקרים, (לעיל, הערה 7), עמ' 33, הערה 22, מדובר בברייתא מאוחרת, בתר-תנאית. גם מסורת בבליית אחרת מייחסת ליוחנן כהן גדול כהונה בת שמונים שנה (בבלי, יומא ט ע"א), ושם בנימה חיובית. עוד על מסורת זו ראו מ' בן שחר, 'היסטוריה מקראית ובתראית בספרות חז"ל: בין חורבן ראשון לחורבן שני', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"א, עמ' 238.

<sup>64</sup> גלותם של אנשי 'בית שאן ובקעתא', כיבוש העיר שומרון ו'יום הר גריזים'. ראו נעם (לעיל, הערה 24), עמ' 44-46, 196, 243-249, 262-265. נראה שהפרשנות העתיקה בתרגום המיוחס ליונתן לדברים לג יא, הדורשת את ברכת משה ללוי על יוחנן כהן גדול ומציגה אותו כלוחם בשונאיו, מוצאה גם הוא בימי הבית השני, כפי ששיערו כבר ראשוני החוקרים.

<sup>65</sup> על רביניזציה של העבר המקראי ראו יצחק היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד<sup>2</sup>, עמ' 35-39 ודינו של Isaiah M. Gafni, 'Rabbinic Historiography and Representations of the Past', C.E. Fonrobert and M.S. Jaffee (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge 2007, pp. 295-312. על רביניזציה של עבר בתר-מקראי ראו Shaye J.D. Cohen, 'Parallel Historical Traditions in Josephus and Rabbinic Literature', דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, ב"א, ירושלים תשמ"ז, החלק הלוועזי, עמ' 11-12; קלמין (לעיל, הערה 18), עמ' 61-85; Daniel R. Schwartz, 'Remembering the Second Temple Period: Josephus and the Rabbis, Apologetics and Rabbinical Training', V. Lenzen (ed.), *Erinnerung als Herkunft der Zukunft: Zum Jubiläumssymposium des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung an der Universität Luzern* (17.-19. September 2006), Bern 2008, pp. 63-83.

לתפקידו כמנהיג ובאשר לכיבושיו והישגיו הצבאיים, מציירת את דיוקנו ככהן גדול נערץ, ובעיקר כחכם קדמון מתקן תקנות, ומשלבת את דמותו בסדרת חכמים קדומים שכוחותיהם לא נפלו מכוחותיו.

ה. הדור השלישי: מיחס אמביוולנטי לגינוי נחרץ

אגדות הדור השלישי מפגישות אותנו עם דמותו המורכבת של ינאי המלך. גם כאן אנו נתקלים בפער בולט בין מסורות הבית השני ששוקעו בספרות חז"ל לבין מגמותיה של ספרות זו עצמה. להבדיל מהמסורת הקודמת על יוחנן הורקנוס, הסיפורים על ינאי בספרות חז"ל אינם משתייכים לסוגת 'אגדות מקדש', כי אם לסוגה שעניינה במאבק פוליטי בין השליט החשמונאי לפרושים, ומטרתה הגנה על הפרושים.

בקדמוניות יג 288-298 ובבבלי קידושין סו ע"א משוקעות שתי גרסות של אגדה מפורסמת אחת, המספרת על הנסיבות שבהן פרצה העוינות בין הפרושים לבין שליט חשמונאי.<sup>66</sup> בפי יוספוס מיוחס המעשה ליוחנן הורקנוס, ובגרסה שבתלמוד הגיבור הוא בנו ינאי. שני הנוסחים נבדלים בהיבטים רבים נוספים, ועם זה יש ביניהם דמיון יסודי בשלד העלילה וגם קרבה מפתיעה בפרטים, ולעתים מבצבצת מבעד להבדל השפות – יוונית ועברית – אפילו קרבה בלשון ובניסוח. אגדה זו זכתה למחקר ענף ביותר מכיוונים שונים, ואף אני הקדשתי לה מחקר מפורט במקום אחר.<sup>67</sup> נתבונן בגרסה התלמודית של המעשה, העומדת במוקד דיוננו, ולהלן נסתפק באזכור ההבדלים העיקריים בגרסת יוספוס:

**בבלי, קידושין סו ע"א<sup>68</sup>**

**דתניא:**

- 1 מעשה בינאי המלך שהלך לכוחלית שבמדבר וכבש שם ששים כרכים
- 2 ובחזרתו היה שמח שמחה גדולה וקרא לכל חכמי ישראל <אל> ואמ' להם:
- 3 אבותינו היו אוכלים מלוחים בזמן שהיו עוסק <ים> בביניין בית המקדש

<sup>66</sup> Albert I. Baumgarten, 'Rabbinic Literature as a Source for the History of Jewish Sectarianism in the Second Temple Period', *DSD*, 2 (1995), pp. 38-39. הגדיר נכונה את הסיפור כאגדה אטיולוגית שתכליתה לפרש נסיבות היסטוריות מסוימות. אולם בניגוד לדעתו, שהסיפור נועד להסביר את הצורך בחידוש סמכותה של ההלכה הפרושית עם מות ינאי, נראה לי שעניינו של הסיפור להסביר כיצד נוצר הקרע בין הפרושים לשושלת החשמונאית. לשיטתו של אליצור בר-אשר סיגל, מגמת הסיפור היא להסביר בדיעבד את מקור שמם של הפרושים (A) 'Who Separated from Whom and Why? A Philological Study of 4QMMT', *RQ* 98 (2011), p. 248, n. 39.

<sup>67</sup> נעם (לעיל, הערה 6); הנ"ל, 'הקרע עם הפרושים', בתוך אילן ונעם (לעיל, הערה 13), פרק 6. שם סקרתי במפורט את המחקר ואת נימוקיהם של שני מחננות של חוקרים לזיהוי של גיבור הסיפור המקורי עם יוחנן או עם ינאי. ראו גם Tan Ilan and Vered Noam, 'Remnants of a Pharisaic Apologetic Source in Josephus and in the Babylonian Talmud', Menahem Kister, Hillel I. Newman, Michael Segal and Ruth A. Clements (eds.), *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity*, Proceedings of the Thirteenth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, Jointly Sponsored by the Hebrew University Center for the Study of Christianity, 22-24 February, 2011, *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 113, Leiden. Boston 2015 [pp. 112-133], pp. 120-126.

<sup>68</sup> נוסח הפנים על פי וטיקן 111 עדי הנוסח: ג = Cambridge, CUL: T-S Misc. 28.265 [קיים רק מאמצע הטקסט ואילך]; וט = וטיקן 111; א = אוקספורד 367; מ = מינכן 95; ספ = דפוס ספרד גודלחרה [1480?]; ו = דפוס ונציה; ד = דפוס וילנה. הסתפקתי במבחר מצומצם של שינויי נוסח.

- 4 אף אנו נאכל מלוחי>ם> זכר לאבותינו  
 5 והעלו מלוחין על שולח>נות> של זה[ב] ואכלו  
 6 והיה שם אדם אחד ליץ רע<sup>69</sup> ובליעל ואלעזר בן פוערא שמו  
 7 ויאמר אלעזר בן פוער' לינאי המלך: ינאי המלך <לבם> של פרוש>ים> עליך  
 8 ומה אעשה? א'ל הקם להם בציץ שבין עיניך, הקים להם בציץ שבין עיניו  
 9 היה שם זקן אחד ויהוד' בן גדירא שמו ויאמר יהוד' בן גדירא <לינאי המלך>:  
 10 <ינאי המלך> רב לך כתר מלכות הנח כתר כהונה לזרעו של אהרן  
 11 שהיו או': <אמו נשבית> במודעית  
 12 ויבקש הדבר ולא נמצא ויבדלו חכמי ישר>אל> בזעם  
 13 ויאמר אלע>זר> בן פועירא לינאי המלך:  
 14 ינאי המלך הדיוט שביש' כך הוא דינו ואתה מלך וכהן גדו' כך הוא דינך?  
 15 אמ' לו: ומה אעשה? אמ' לו: אם את שומ' לעצתי רומסם  
 16 אמ' לו: ותורה מה תהא עליה?  
 17 אמ' לו: והלא היא כרוכה ומונחת בקרן זוית וכל הרוצה ללמ>וד> יבא וילמד  
 18 ותיו(ע)[צ] הרעה על ידי אלעזר בן פוערא ועל ידי יהודה בן גודגדא  
 19 ויהרגו כל חכמי ישר' והיה <העולם משתומם>  
 20 עד שבא שמעון בן שטח והחזיר את התורה ליושנה

6 אדם אחד] איש אחד א חסר מ איש ספ אחד איש ו ד רע] חסר ספ לב רע ו ד פוערא] פועירא א ספ פועיר' מ פועיר' ו ד 9 היה] והיה מ [בן] חסר א גזירא א גריר' מ גרירא ספ גריר' ו גריר' ד גרירא<sup>70</sup>] כאן מתחיל קטע הגניזה גודגדא ג גזירא א גריר' מ גרירא ספ גריר' ו גריר' ד <לינאי המלך> ג א מ ספ ו ד למלך וט 10 במודעית] לבין המודעים ג במודיעית א ספ במודיעי מ במודיעים ו ד 18 ותיו(ע)[צ] מיד ותיוצץ ג ותיוצץ א ותיוצץ מ ותיוצץ ו ד פוערא] פועירא א ד פוער' מ פועירא ספ פועיר' ו ועל ידי... גודגדא] חסר ו ד גודגדא גזיר' א גריר' מ גרירא ספ 19 ויהרגו כל] ונהרגו מ <העולם משתומם> ג א מ ספ ו ד כל העולם כולו שמם וט 20 את התורה] תור' מ

אלה הם קוויו העיקריים של המעשה, על שני נוסחיו: שליט חשמונאי מצליח מזמין את הפרושים (יוספוס)/חכמי ישראל (תלמוד) לסעודה או למשתה. פורץ משבר, על פי שתי הגרסות, בעקבות דבריהם של שניים מן הנוכחים בסעודה. האחד דורש מן השליט לוותר על הכהונה הגדולה ולהסתפק בשלטון, שכן מתהלכת שמועה שאמו הייתה שבויה ולפיכך הוא פסול לכהונה. מתברר שזוהי דיבה שקרית (יוספוס)/שמועה שמעולם לא הוכחה (תלמוד) והיא מכעיסה גם את הפרושים/החכמים. למרות זאת הדמות האחרת טוענת כלפי השליט שהפרושים מתנגדים לו ומאמינים בדיבה הנזכרת. בעקבות האשמה זו מוצע למנהיג החשמונאי מבחן לבדיקת דעתם האמתית של הפרושים. לבסוף מתעורר זעמו של השליט על החכמים/הפרושים והוא מבטל את כל חוקיהם (יוספוס)/רוצח את כולם (תלמוד).

אין ספק שגם כאן המדובר במסורת קדומה ועצמאית, הזרה לשני ההקשרים המאוחרים יותר שאל תוכם שולבה. חוקרים רבים העירו שהאגדה חריגה על רקע הרצאתו השוטפת של יוספוס בקדמוניות, וכי ניכר היטב שנתחבה אל רצף זה מתוך מקור אחר.<sup>71</sup> חסרונו של המעשה

<sup>69</sup> בדפוס: ליץ [לב] רע. זוהי גרסה משובשת, ייחודית לדפוסים, שאינה מתועדת בכתבי היד ובדפוס הספרדי, ומקורה ככל הנראה בדיטוגרפיה מ'ליץ'. ראו כבר Israel Friedlander, 'The Rupture between Alexander Yannai and the Pharisees', *JQR*, 4 (1913), p. 446, n. 15.

<sup>70</sup> כאן מצויה תחיבה של שיחה אמוראית מאוחרת אל תוך המסורת העתיקה.

<sup>71</sup> ראו למשל ישראל ל' לוין, 'המאבק הפוליטי בין הפרושים לצדוקים בתקופה החשמונאית', אהרן אופנהיימר ואחרים (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני: ספר זיכרון לאברהם שליט, ירושלים תשמ"א, עמ' 72-70; אפרון (לעיל, הערה 2), עמ' 141-143; שוורץ (לעיל, הערה 50), עמ' 244; הנ"ל, *Reading the First*.

בולט בנרטיב המקביל במלחמת היהודים. אשר לקדמוניות, התפרים הגסים המחברים אותו אל סביבתו והסתירות בינו לבין הקטע הקודם לו ניכרים היטב. הסיפור אינו מתיישב גם עם כלל הרקע המקיף אותו, שבו טורח יוספוס להדגיש את צדקתו, את הצלחתו ואת שלטונו ההרמוני של יוחנן הורקנוס. כל אלה אינם מתיישבים עם התנהגותו הקשוחה של הורקנוס – גיבור המעשה על פי גרסת יוספוס – בסיפור גופו, ועם האיבה שרחשו לו הפרושים רבי ההשפעה, והעם בעקבותיהם.

גם בהקשרה התלמודי שולבה המסורת הנידונה באופן שרירותי אל תוך דיון הלכתי מאוחר וזר לה לחלוטין.<sup>72</sup> הסיפור מובא בשם אביי כראיה לקביעתו שעד יחיד המעיד באישה שזינתה נאמן לאסרה על בעלה כל עוד לא הכחישוהו שניים. סדרת ההנחות המוצעת בסתם הסוגיה כדי ליצור קשר בין הסיפור למסגרתו היא מלאכותית במפגיע. אין כל קשר בין המגמה הפוליטית של האגדה גופה, הנעוצה בהוויית הבית השני, לבין מסגרת הסוגיה – דיון הלכתי מן המאה הרביעית כבבל. קלישותו של הקישור הזה כה זועקת, עד שהיא מעוררת את ההרהור שמא חיפש מוסר המעשה, אביי, או שמא עורך הסוגיה, תירוץ מלאכותי לצטט את מסורת הקרע עם הפרושים בתלמוד משום חשיבות פנימית שמצא בה, ורצון זה הוסווה באסוציאציה הלכתית מאולצת.

זרותה של האגדה בספרות חז"ל נשקפת גם מלשונה החרגה. היא מתייחדת בסגנון מעורב, פסיפס מלאכותי של אוצר מילים ותחביר מקראי שנארגו לתוך שכבה לשונית מאוחרת יותר. לשון זו אופיינית לספרות היהודית של הבית השני, אך אינה מתועדת בספרות חז"ל הקלסית. מאפייניה הספרותיים והתוכניים של האגדה אף הם חריגים בנופה של אגדת חז"ל. כך התיאור הישיר של אופיו של אחד הגיבורים, תיאור רגשות הנלווים למעשים, ההיכרות עם מודיעין כזירה של מרד המקבים, וכן מוטיב שני ה'כתרים' ותורה בצד, להבדיל ממוטיב 'שלושת הכתרים' המפותח הרווח בספרות חז"ל. גדולה מזו, האגדה משתמשת באוצר מילים מובהק של השיח הפולמוסי הבין-כתתי של שלהי ימי הבית השני, ואף באסטרטגיה רווחת של שיח זה – השלכה של פרשות מקראיות על נסיבות פוליטיות של ההווה.<sup>73</sup>

כדרכן של אגדות המבקשות לפרש תהליכים היסטוריים, הסיפור תולה את העוינות ששררה בין השושלת החשמונאית לבין הפרושים בתקרית חד-פעמית, שתככים של יחידים בצד מזל ביש שיחקו בה תפקיד מרכזי. במקום אחר הראיתי שאגדה זו היא למעשה מעין 'מדרש' פוליטי, המשליך באמצעות רמזים לשוניים את מעשה קורח המקראי על נסיבות הממלכה החשמונאית.

*Century: On Reading Josephus and Studying Jewish History of the First Century*, Tübingen 2013, pp. 127-128; ניוזנר (לעיל, הערה 15), עמ' 286; מייסון (לעיל, הערה 15), עמ' 215-216, 218-221; קלמין (לעיל, הערה 18), עמ' 56, 167. לעומתם ראו רפפורט (לעיל, הערה 5), עמ' 260, שהציע כי סיפור פנים-יהודי זה הגיע לידי אחד הסופרים ההלניסטיים, וממנו באמצעות ניקולאוס אל יוספוס.

<sup>72</sup> ראו למשל באומגרטן (לעיל, הערה 66), עמ' 37-38; קלמין (לעיל, הערה 18), עמ' 56.

<sup>73</sup> לכל זה ראו בהרחבה נעם (לעיל, הערה 6).

מדרש זה מזהה שני זרמים פוליטיים, באמצעות מייצגיהם, עם קורח, הנבל המקראי האולטימטיבי:

(א) מתנגדי החשמונאים, המטילים דופי בייחוסם וכופרים בזכותם לכפל הסמכות של כהונה גדולה ומלוכה. אלה מיוצגים על ידי יהודה בן גדידיה/גודגדא, הטוען, ממש כקורח המקראי, כנגד הסמכות הכפולה של המלך. הוא נמנה עם הנבלים בסיפור, שכן הרעה 'צצה', על פי הגרסה המקורית, 'על ידי אלעזר בן פוערא ועל ידי יהודה בן גודגדא'.<sup>74</sup> לאור החלק השני של המשפט, יהודה, שהשמיץ את ינאי, אשם ברעה שהתרחשה לא פחות מאלעזר, המסית נגד הפרושים. גם בגרסת יוספוס מתואר מוציא הדיבה על המלך כנבל. לשון אחר, מתנגדי השלטון החשמונאי שנואים על המספר לא פחות מששנואים עליו אויבי הפרושים. אכן, המספר מדגיש כי 'חכמי ישראל' הבדילו עצמם מיהודה 'בזעם' בשמעם את דבריו,<sup>75</sup> כפי שנבדלו משה ואהרן מקורח ועדתו. גם בגרסת יוספוס נאמר כי לאחר השמעת הדיבה הבלתי מוכחת נגד השליט 'כל הפרושים התרעמו מאוד' (סעיף 292: (καὶ πάντες δ' οἱ Φαρισαῖοι σφοδρῶς ἠγανάκτησαν)).

(ב) הסיפור יוצא גם נגד אלה העוינים את 'חכמי ישראל' ונגד מי שמצהיר שהחכמים ומסורותיהם אינם נחוצים לשם לימוד התורה. הללו מיוצגים על ידי אלעזר בן פוערא. אף שהגרסה התלמודית של האגדה אינה מזהה את הזרם המחזיק בדעה זו, ספרות חז"ל מייחסת בדרך כלל השקפות כאלה לצדוקים או לביתוסים.<sup>76</sup> מאחר שבגרסת יוספוס המסית נגד הפרושים מזהה כצדוקי, נוכל להסיק שהאגדה, על שתי גרסותיה, עוסקת במחלוקת כתתית.<sup>77</sup>

המספר מבקש אפוא להדגיש כי החכמים הבדילו עצמם מן הדיבה נגד המלך ומן התביעה לפרישתו מהכהונה הגדולה, בניגוד גמור לטענתו של אלעזר נגדם. נראה שמספר זה, פרושי ללא ספק, היה מוטרד בשל דעה רווחת שתלתה את הקרע בין הפרושים לשלטון החשמונאי בתביעת ההתפטרות החצופה שהציגו הראשונים ובדיבה שהפיצו. דימוי רווח זה של הפרושים כנוטים להמרדה ויוצרי פרובוקציות משתקף היטב בהצהרת יוספוס עצמו: 'שאפילו אומרים דבר נגד

<sup>74</sup> שמו של יהודה מצוי בקטע הגניזה, בכתבי היד ובדפוס הספרדי, ואף בפי מצטטים מימי הביניים, אבל נשמט בדפוסים, ולפיכך טעו החוקרים בנקודה זו. ראו פרידלנדר (לעיל, הערה 69), עמ' 448, הערה 24.

<sup>75</sup> רש"י פירש: 'שכעס המלך עליהם', ובדרך זו הלך גם באומגרטן, שתרגם: 'חכמי ישראל נפרדו' (departed) [כאשר המלך] כועס [עליהם] (באומגרטן [לעיל, הערה 66], עמ' 37 והערה 86). ואולם לפי פשוטו של הניסוח, מדובר בכעסם של החכמים, נושאי המשפט, ולא בכעסו של המלך, וגרסת יוספוס תוכיח (ראו גם Jacob Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, Leiden 1971, I, p. 175). מן המקבילה של יוספוס אפשר ללמוד גם כי 'היבדלות' זו אין פירושה עזיבת המקום. עזיבה כזאת אינה מתוארת בקדמוניות, וכבר העיר גרץ שגם בסיפור בבבלי אין היא תואמת את סוף המעשה, שעל פיו נרצחו החכמים שהיו שם (Heinrich H. Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Leipzig) (1906<sup>5</sup>, III, p. 688).

<sup>76</sup> ראו מסקנותיו של Ellis Rivkin, 'Defining the Pharisees: The Tannaitic Sources', *HUCA*, 40-41 (1970), pp. 217-218, משורת מחלוקות בין החכמים/פרושים לבין הצדוקים/ביתוסים. ראו גם סכוליון א למגילת תענית, ד/י בתמוז, אצל נעם (לעיל, הערה 24) עמ' 78-79, 206, והדין בעמ' 206-216. הוויכוח הוא אם יש צורך, נוסף על ה'תורה', גם ב'הלכות'.

<sup>77</sup> כך הסיק גם ריבקין (לעיל, הערה 76), עמ' 218-220, משיקולים נוספים.

המלך וגם נגד הכוהן הגדול, מיד מאמינים להם'.<sup>78</sup> האשמות דומות נגד הפרושים מצויות גם בפשר נחום מקומראן. גם שם הם מתוארים כבעלי השפעה על ההמונים, וגם שם נאמר שהם מסיתים נגד בעלי מעמד ומצליחים בכך: 'מלכים [ו]שרים, כוהנים [נ]כ[בדים] ומוש[לים] יפולו [מז]עם לשונם'.<sup>79</sup> מחברנו יצא להפריך דימוי זה באמצעות סיפור אפולוגטי. המסר העיקרי שלו הוא שהפרושים/החכמים מעולם לא התנגדו למלך ולא תמכו בדיבה השקרית והמרושעת בדבר ייחוסו. הקרע עם החשמונאים לא היה באשמתם, ואף לא באשמת השליט. להפך, אלה השמחים לריב (על פי גרסת יוספוס),<sup>80</sup> שגרמו לרעה לשגשג, היו דווקא אויבי הפרושים, כנראה צדוקים, רשעים מסוגו של קורח. הם שהפיצו את השמועה המרושעת על השליט, והם שעוררו מריבה וגרמו אסון.

אף שהסיפור מתאר את הסכסוך בין השושלת החשמונאית והפרושים, ושוקד לנקות את האחרונים מכל אשמה, הוא מאיר גם את השליט החשמונאי באור מתון ומלמד עליו זכות. לפי פתיחת הסיפור, בשתי גרסותיו, היה המנהיג שרוי ביחסים טובים עם הפרושים ונטה להם חסד. המפנה ביחסו אליהם נבע ממזימתו של אדם מפוקפק ומהסתה של גורם שלישי, שייחס לפרושים שלא בצדק דיבה מרושעת על המלך.

אישוש לפרשנות זו מצוי בסיפור עתיק אחר בעל מסר דומה מאוד, המשוקע אף הוא

בתלמוד הבבלי והעוסק אף הוא בינאי. שם אנו קוראים:

**בבלי סוטה כב ע"ב**<sup>81</sup>

- 1 א"ל ינאי מלכא לדביתהו:
- 2 אל תתיראי לא מן הפרושין ולא מי שאינן פרושין
- 3 אלא מן הצבועין הדומין לפרושין.
- 4 שמעשיהם מעשי זמרי ומבקשין שכר כפינחס.

1 לדביתהו] לדביתהו ד 2 תתיראי] תיראי מ לא] חסר ג הפרושין] הפרושים מ מי שאינן] ממי שאינן ג ו ד מן שאינן מ 3 הצבועין] הצנועין ו הדומין] שדומין מ חסר ו

ינאי מבקש להפיג את פחדה של אשתו מפני הפרושים. לא הם מסכנים אותה, כי אם אנשים אחרים, המכונים "צבועים הדומים לפרושים". הללו מושווים, בפתגם חריף וקולע, לפינחס וזמרי, גיבוריה המקראיים של הדרמה המתוארת בבמדבר כה 1-15. אף שהמסורת אינה מוצגת בסוגיה כמקור תנאי, והמשפט הפותח אותה: "א"ל ינאי מלכא לדביתהו" מנוסח בארמית בבליית האופיינית לתלמוד הבבלי, נראה שהמדובר במקור קדום הרבה למסגרת הסוגיה הסובבת אותו, שרק האקספוזיציה הפותחת אותו נוסחה מחדש בסגנון בבלי.

<sup>78</sup> קדמוניות יג 288. הצהרה זו נובעת מהקדמת יוספוס לסיפורנו, שהחוקרים חלוקים אם יצאה מיד ניקולאוס או מידו שלו, וללא ספק איננה חלק מהסיפור עצמו, והיא אף סותרת אותו בכמה פנים.

<sup>79</sup> פשר נחום, קטעים 4-3, טור 2, שורות 9-10, אלישע קימרון, מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, ב, ירושלים תשע"ג, עמ' 284.

<sup>80</sup> אלעזר מתואר בקדמוניות יג 291 כ'שמח לריב'  $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\ \chi\acute{\alpha}\lambda\iota\varrho\omega\nu$ .

<sup>81</sup> נוסח הפנים: אוקספורד 2, 2675, כת"י ספרדי, המאה הי"ג; ג = קטע גניזה פירקוביץ' 293/9; ו = וטיקן 110, כת"י איטלו-אשכנזי, המאה הי"ד; מ = מינכן 95, כת"י אשכנזי, 1342; ד = דפוס וילנה

עצם הטיפול בשאלת יחסם של החשמונאים, ושל ינאי בפרט, אל הפרושים, מאפיין את השיח הפוליטי של ימי הבית השני, כפי שאנו מוצאים בפשר נחום<sup>82</sup> וכפי שראינו באגדה על הקרע בין יוחנן/ינאי והפרושים. חוקרים רבים הראו שהשימוש בכינוי "פרושים" אינו מאפיין את הטרימינולוגיה של חז"ל, כי אם מושם תמיד בפי מתנגדיהם של הפרושים, כפי שתוארו באגדות מימי הבית השני.<sup>83</sup> ההשלכה המפורשת של סצנה מקראית (פנחס וזמרי) על סיטואציה פוליטית של ימי הבית השני אופיינית לשיח של המאה השנייה והראשונה לפני הספירה ולא לז'אנר של מדרשי חז"ל. לבסוף, עדות מכרעת לאותנטיות של המסורת עולה מהדברים שהושמו בפי ינאי. תכליתם ללמד שלא הפרושים הם הצבועים כי אם קבוצה אחרת, המתחזה להיות פרושית. ההאשמה של הפרושים בצביעות מוכרת היטב מכתבי קומראן ומן הברית החדשה,<sup>84</sup> ואין ספק שסיפור המודע אליה והמוטרד ממנה לא יכול היה להתחדש בחוגי האמוראים הבבלים, שהיו רחוקים מזירת ההתרחשות הסוערת של ימי הבית השני בארץ ישראל. לבסוף, מסורת על הנחיות שנתן ינאי לאשתו בנושא הפרושים ידועה גם ליוספוס (קד' יג 398–404). לפי מסורת זו, ציווה ינאי את אשתו בהיותו על ערש דווי להעניק כוח לפרושים ולא לעשות דבר במדינה ללא חוות דעתם, ואף למסור את גופתו לידיהם ולהתיר להם להתעלל בה 'על שום הצרות הרבות שסבלו מידי', מתוך הנחה שבכך יתפייסו, יעוררו אליה את חיבת העם, ויאפשרו לה למשול לבטח. למרות ההבדלים בין מעשה זה לבין השיחה הקצרה שבתלמוד, מצטיירת ברקע שניהם מסורת גרעינית אחת באשר להנחיות בעלות אופי פייסני שנתן ינאי לאשתו ביחס לפרושים.

במקום אחר עסקתי, יחד עם טל אילן, בדמיון בין המסר והאסטרטגיה של סיפור זה לבין אלה של מעשה הקרע עם הפרושים.<sup>85</sup> בשני המקרים מדובר ביחסי ינאי (או יוחנן) והפרושים. בשני המקרים היחסים הם אמביוולנטיים. בשני המקרים השליט החשמונאי מתואר באור סלחני ומגמת האגדה כפולה: לנקות את השליט מאיבה ניצחת לפרושים ולנקות את הפרושים מאשמת מרידה בשליט. המספר מבקש לטעון שאין יריבות אמתית בין השליט והפרושים, והעוינות מקורה בקבוצות אחרות היוצרות הטעיה וסכסוך. בשני המקרים אנו נתקלים במינוח מובהק של ימי הבית השני (פרושים וצבועים בסיפור הצוואה; לצון, בליעל, זעם ועוד במעשה הקרע). בשני המקרים משתמשת האגדה במודל מקראי – ודווקא מספר במדבר – של מורד בהנהגה שנבחרה על ידי האל, והמדובר בשתי דמויות מקראיות שהפרשנות

<sup>82</sup> 4Q169 (4QpNah) frags. 3-4, col. 1 lines 2-8

<sup>83</sup> ריבקיין (לעיל, הערה 76), עמ' 205–249, ובמיוחד 213–217, 231–232, 247–248; Shaye J. D. Cohen, "The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism," *HUCA* 55 (1984) 41 and n. 39

ואפוקליפטיקה, ירושלים תשס"ב, עמ' 82–88, ובמיוחד עמ' 84.

<sup>84</sup> ראו הכינוי 'דורשי החלקות' לפרושים, הקרוב במשמעותו להאשמה בצביעות (פשר נחום שם, טור א שורה 7; טור ב שורה 4). ראו גם מתי כג, וראו על כך עוד דוד פלוסר, 'יהדות בית שני, קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים תשס"ב, עמ' 187.

<sup>85</sup> אילן ונעם (לעיל, הערה 67).

הבתר-מקראית האירה באור דומה (קורח, זמרי).<sup>86</sup> בשני המקרים טוען המחבר להגנתם של הפרושים, שמעשים נלוזים או השקפות מגוונות מיוחסות להם שלא בצדק, והן נחלתם של גורמים הדומים להם רק במבט מבחוץ. כך הזקן שטען נגד המלך באגדת הקרע, ואשר חכמים מיהרו "להיבדל" ממנו, וכך ה"צבועים הדומים לפרושים" בסיפור הצוואה.

אל מול המסר המתון הזה, מציירת ספרות חז"ל תמונה חריפה בהרבה. רשעותו של ינאי מועצמת בפי חז"ל הן באגדת הקרע גופה והן במקומות אחרים בספרותם. בעוד שלפי גרסת יוספוס בסיפור הקרע, השליט החשמונאי מסתפק בביטול חוקיהם של הפרושים (קדמוניות יג 296), לפי גרסת חז"ל הוא הורג את 'כל חכמי ישראל', והעולם שמם מתורה 'עד שבא שמעון בן שטח והחזיר את התורה ליושנה'. הדעת נותנת שסיום זה, התוחב את שמו של חכם מוכר אל הסיפור הפוליטי, ונזקק ללשון חכמים,<sup>87</sup> להבדיל מן הרובד הלשוני המוקדם יותר של רוב הסיפור, הוא עיבוד שאירע בעולמם של חכמים. עיבוד זה, כאמור, מחריף הרבה את אכזריותו של המלך.

גם במקרה הזה משקף טיפולם המגמתי של חכמים באגדת הבית השני את יחסם הכללי אל ינאי. ינאי נזכר לא מעט בפי חז"ל, ודווקא בספרות האמוראים, ובעיקר בתלמוד הבבלי.<sup>88</sup> הוא מוצג פעמים רבות כאויב ואף כרוצח של החכמים.<sup>89</sup> האגדות מרבות להציג את אשתו בצדו, ומעמידות כנגדו את מנהיג החכמים, שמעון בן שטח, המזוהה בכמה מהסיפורים גם כגיסו, אחי אשתו. סדרה של אגדות כאלה מספרת אנקדוטות משעשעות על עימותים בין המלך לבין שמעון בן שטח, ובהן תמיד ידו של החכם על העליונה, ובאחרות פועל החכם בהצלחה על רקע מעשיו של המלך, בלא עימות ישיר עמו. שמעון בן שטח גרם לינאי בדרכי ערמה לתרום כסף לקרבנותיהם של נזירים עניים, ניצח אותו בדברים במהלך סעודה משותפת, אכל בעל כרחו של ינאי או שתה את כוס הברכה שלו;<sup>90</sup> ינאי נשפט בבית הדין לפני שמעון בן שטח, שנהג בו בלא

<sup>86</sup> ראו אילן ונעם (לעיל, הערה 67), עמ' 130-129, שם הראינו כי זמרי הוצג בפי יוספוס בעיקר כמורד בסמכותו של משה, ואף במינוח קרוב מאוד לטענותיו של קורח.

<sup>87</sup> במשפט זה באה המילה 'עולם' במובנה הגיאוגרפי הבתר-מקראי (=תבל), במקום במובן הטמפורלי המקראי (=נצח), על המעתק במשמעותה של מילה זו מלשון מקרא ללשון חכמים ראו ש"י פרידמן, מחקרי לשון ומינוח בספרות התלמודית, עמ' 3-116. לדעתו, אין תקדים ממשי לשימוש של חז"ל בקורפוסים קדומים יותר (עמ' 8-13). השורש חז"ר, בניגוד לשורש המקראי שו"ב, רווח בלשון חכמים אך אינו מופיע לעולם בלשון המקרא ובמגילות. ראו משה צבי סגל, דקדוק לשון המשנה, תל-אביב תרצ"ו, עמ' 108; אבא בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, א-ב, תל-אביב תשכ"ז-תשל"א, עמ' 131, 240, 364; Elisha Qimron and John Strugnell, *Qumran*; 364, 240, 131, עמ' 87. *Cave 4.V: Miqsat Ma'ase Ha-Torah*, DJD 10, Oxford 1994, p. 87. המליצה 'החזיר... ליושנה' מוכרת משני הקשרים אחרים בספרות חז"ל: ירושלמי, ברכות ז, ג (יא ע"ג), עמ' 58=מגילה ג, ח (עד ע"ג), עמ' 767; יומא סט ע"ב, כולן מקבילות של אותה מסורת. ראו גם בבלי, כתובות ח ע"ב.

<sup>88</sup> לניתוח מפורט של מסורות אלה ראו אפרון (לעיל, הערה 2), עמ' 131-194, אף שהשקפתי אינה עולה בקנה אחד עם זו של אפרון.

<sup>89</sup> כך בסוף אגדת הקרע שנידונה לעיל, קידושין סו ע"א; סנהדרין יט ע"א; סכוליון פ לב' בשבט. ראו גם בבלי, סוטה מז ע"א (=סנהדרין קז ע"ב); סכוליון א ל"ז באדר.

<sup>90</sup> ירושלמי, ברכות ז, ב (יא ע"ב), עמ' 57=נזיר ה, ה (נד ע"ב), עמ' 1114; בראשית רבה צא, ד-ה (מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 1115-1117); קהלת רבה ז, יא. השוו לבבלי ברכות מח ע"א. אפשר שסיפור זה מושתת על מסורת שסופרה במקור על אגריפס הראשון, ראו נעם, 'אגריפס/ינאי וקרבנות הנזירים', אילן ונעם (לעיל, הערה 13), פרק 17.



מורא ובלא משוא פנים;<sup>91</sup> שמעון בן שטח השליט את הפרושים על הסנהדרין וסילק מתוכה את הצדוקים בימי ינאי;<sup>92</sup> שמעון בן שטח החזיר את התורה ליושנה אחרי שינאי הרג את חכמי ישראל;<sup>93</sup> שמעון בן שטח קרא ליהושע בן פרחיה לשוב לירושלים אחרי שהלה ברח לאלכסנדריה מפני ינאי.<sup>94</sup>

פער מקביל מתגלה בין מגילת תענית שמקורה בימי הבית, לבין ביאורה, הסכוליון, המייצג את עולמם של חכמים. המגילה גופה מזכירה בין מועדיה את כיבוש 'מגדל שר', היא מגדל סטרטון, לימים קיסריה,<sup>95</sup> אשר סופחה לממלכה החשמונאית בידי ינאי.<sup>96</sup> ההרחבה הטריטוריאלית של הממלכה בידי ינאי נזכרת אפוא לשבח, ואף קובעת חג לדורות. ואולם הסכוליון אינו יודע דבר על מעורבותו של ינאי ומייחס עמומות את כיבוש המקום ליד חשמונאי' (סכוליון א) או לקולקטיב עלום ('כבשוהו', סכוליון פ). גדולה מזו, ינאי נזכר בסכוליון לגנאי בכמה וכמה מקומות. הוא בן בריתם של הצדוקים בסנהדרין (סכוליון א לכ"ח בטבת),<sup>97</sup> רודפם של צדיקים שזכו להצלה נסית בלבנון (סכוליון א ל"ז באדר)<sup>98</sup> וזומם מזימה מרושעת להמית את החכמים. מזימה זו, שבפי יוספוס יוחסה להורדוס, עומדת ביסוד קביעתו של הסכוליון שחג נקבע לכבוד מותו של ינאי, המשווה אל הורדוס ועולה עליו ברשעתו (שני הסכוליה לב' בשבט).<sup>99</sup> הבדל זה בין המגילה והסכוליון הוא אופייני לשינוי לרעה שחל בדימויו של ינאי בין הספרות הפרושית של ימי הבית לבין עולמם של חכמים. בסיכומה של סקירתנו מתברר שהסיפורים הפרושיים על ינאי נקטו גישה מתונה, לימדו זכות הן על הפרושים והן על ינאי/יוחנן ותלו את הקרע בין הצדדים במזימה של צד שלישי. ואילו מסורות הבבלי והסכוליון הפנו עורף למורכבות זו. אם את אביו של ינאי, יוחנן הורקנוס, ציירו חז"ל כחכם קדמון והציבוהו בין אבותיהם הרוחניים, הרי את ינאי הציבו הסכוליון והבבלי מחוץ לעולמם של חכמים, כאויבם וכניגודם הגמור. אל מולו העמידו דמות ארכיטיפית של חכם קדמון – שמעון בן שטח.

ו. הדור הרביעי: מלקח מוסרי ללקח הלכתי

<sup>91</sup> סנהדרין יט ע"א.

<sup>92</sup> שני הסכוליה למגילת תענית, כ"ח בטבת. אותו מעשה מובא בשני הסכוליה, וגיבורו בשניהם הוא שמעון בן שטח, אבל ינאי ואשתו נזכרים בפירוש רק בסכוליון א.

<sup>93</sup> הקרע עם הפרושים.

<sup>94</sup> בבלי, סוטה מז ע"א; סנהדרין קז ע"ב. על מעשה זה, שמשולבת בו באופן אנכרוניסטי דמותו של ישו הנוצרי, ראו Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud*, Princeton and Oxford 2007, pp. 34–40. למקבילה של מעשה זה בירושלמי, שאינה מזכירה את ינאי, ראו אפרון, (לעיל, הערה 2), עמ' 138–141.

<sup>95</sup> נעם (לעיל, הערה 24), י"ד בסיון, עמ' 44, 68, 193–195.

<sup>96</sup> קדמוניות יג 324, 335.

<sup>97</sup> נעם (לעיל, הערה 24), עמ' 107, 277–279.

<sup>98</sup> שם, עמ' 122, 306–308.

<sup>99</sup> שם, עמ' 109–110, 280–282.

הדור האחרון של העצמאות החשמונאית, דורם של הורקנוס השני ואריסטובולוס השני,<sup>100</sup> אינו נזכר ברחבי ספרות חז"ל אלא בסיפור אחד, שזכה לכמה גלגולים ולבושים. זהו סיפור המצור של הורקנוס השני, בסיוע צבא חרתת הנבטי, על אחיו, אריסטובולוס השני, שהתבצר בהר הבית, בעת מלחמת האחים החשמונאים בשנת 65 לפה"ס (מלח' א 126-127; קדמ' יד - 33).<sup>101</sup> סיפור זה מסופר בפי יוספוס בקדמוניות היהודים, בצמוד לאגדה יהודית אחרת, שאין לה מקבילה בספרות חז"ל.<sup>102</sup> אגדה זו, המסופרת ראשונה בקדמוניות (יד 22-24), עוסקת בדמותו של 'צדיק אחד חביב-אלוהים (δικαίον ὄντα καὶ θεοφιλή), חוניו (Ονίας) שמו, שהתפלל פעם לאלוהים בשעת עצירת גשמים שיסיר את הבצורת, ואלוהים שמע לקולו והמטיר'. בזמן מלחמת האחים דרש מחנהו של הורקנוס מחוני זה להתפלל נגד אריסטובולוס וסיעתו, וכשסרב והתפלל לאל שלא ישמע את תפילתו של המחנה היהודי האחד כנגד רעהו, הרגו אותו 'הרשעים שביהודים' בסקילה. וזו לשונו של הסיפור השני:

(25) מיד נפרע מהם האלוהים על אכזריותם והטיל עליהם עונש על רצח חוניו בדרך זו: בשעת המצור על הכוהנים ואריסטובולוס חל החג הקרוי פסח (τὴν ἑορτήν) שבו מנהג הוא לנו להרבות בקרבנות לאלוהים. (26) ומשום שאנשי אריסטובולוס היו חסרים קרבנות ביקשו מאת בני עמם, שימציאו להם בהמות ויקחו כסף תמורתן כמה שירצו. אמרו הללו, אם רצונם לקבל ישלמו אלף דראכמות חלף כל ראש. אריסטובולוס והכוהנים הסכימו ברצון ושילשלו את הכסף (בחבל) מעל החומה (διὰ τῶν τειχῶν καθιμήσαντες) ונתנו להם. (27) והללו לקחו (את הכסף) ולא נתנו את הבהמות, אלא הגיעו למדרגה כזאת של רשעות שעברו על ההסכם וחתאו לאלוהים ולא סיפקו את הבהמות לקרבנות לאלה שהיו זקוקים להם (τοῖς δεομένοις). (28) והכוהנים, שרומו על-ידי הפרת ההסכם, התפללו לאלוהים שיפרע מבני עמם. ואלוהים לא השהה את עונשם, אלא שלח רוח גדולה וחזקה והשמיד את תבואת כל הארץ, עד שסאה של דגן עלתה אותה שעה באחת-עשרה דראכמות.

אותו סיפור מובא גם בתלמוד הבבלי בשלוש סוגיות שונות.

<sup>100</sup> כאן דילגתי על דמותה ושנות שלטונה של שלמציין, מפני שענייני במסגרת זו הוא רק במסורות שקדמותן מוכחת מתוך ההקבלה ליוספוס. אין בידנו 'סיפור' סגור עצמאי על שלמציין (מלבד מעשה הצוואה של ינאי לאשתו) המצוי אצל יוספוס ואצל חז"ל כאחד, לבד מעצם דמותה ההיסטורית וכמה מעובדות חייה.

<sup>101</sup> קדמוניות יד 22-28; ירושלמי, ברכות ד, א (ז ע"ב), עמ' 33; תענית ד, ח (סח ע"ג), עמ' 731; בבלי, סוטה מט ע"ב; בבא קמא פב ע"ב; מנחות סד ע"ב.

<sup>102</sup> רבים העירו על עקבות צירופם של מקורות שונים בקדמוניות כאן. ראו למשל (trans.) Ralph Marcus, *Josephus, Jewish Antiquities XII-XIV*, Cambridge MA and London 1966, Vol VII, pp. 460-461, n. a; אוטו בן, 'מותו של חוני-חוניו לאור מגילת המקדש מקומראן (הערות לקדמוניות, יד 22-24)', אהרן אופנהיימר ואחרים (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני: ספר זיכרון לאברהם שליט, ירושלים תשמ"א, עמ' 89; Federico M. Colautti, Seth Schwartz, *Josephus and Judaeae Politics*, Leiden 1990, p. 183, n. 141; *Passover in the Works of Josephus*, Leiden 2002, pp. 93, 95; נעם, 'מלחמת האחים החשמונאים', בתוך אילן ונעם (לעיל, הערה 13), פרק 9.

<sup>103</sup> paschae לטיני.

בבלי, מנחות סד ע"ב<sup>104</sup> (=סוטה מט ע"ב; <sup>105</sup> בבא קמא פב ע"ב<sup>106</sup>)

- 1 תנו רבנן: כשצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה, היה הורקנוס מבחוץ ואריסטובולוס מבפנים.
- 2 בכל יום ויום היו משלשלין להם דינרי' בקופה ומעלין להם תמידין.
- 3 היה שם זקן אחד שהיה מכיר בחכמת יונית.
- 4 <אמ' להן: > כל זמן שעסוקין בעבודה אין נמסרין בידכם.
- 5 למחר שילשלו להם דינרי' בקופה והעלו להן חזיר.
- 6 כיון שהגיע לחצי חומה נעץ ציפרניו בחומה,
- 7 ונודעזה ארץ ישר' ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה.
- 8 באותה שעה אמרו: ארור אדם שיגדל חזירים וארור אדם שילמד את בנו חכמת יונית.
- 9 על אותה שעה שנינו: מעשה שבא העומר מגנות צריפין ושתי הלחם מבקעת בית סוכר.

1 כשצרו מלכין כשגברו מלכות סוט מלכין מלכות בוט זה על זה] זה בזה ב' הורקנוס מבחוץ ואריסטובולוס מבפנים] הורקנוס מבפנים ואריסטובולוס מבחוץ [ג'ד מבחוץ ואריסטובולוס מבפנים (כל)] 1א הורקנוס מבפנים ואריסטובולוס מבחוץ בד' הורקנוס] אורקנוס בש הורקנוס סו ואריסטובולוס] ואריסטובולוס בא ואריסטובולוס סוט 3 בחכמת יונית] חכמת יונית בוט בחכמת יונית בב בחכמת] בחכמות בפ יונית] מפ מוט2 ממ במ בש בד 111ף לעז להם בחכמת (בלשון 1א) יונית מוט1 מו מד בה בא בפ בוט בב סמ 1א סוט 2א סו סד 5 למחר] אותו היום סמ סוט דינרי' דינר בוט מעות בפ 6 שהגיע] שהגיעו מוט סמ שהגיעו) בא ציפרניו בחומה] חסר מוט2 בחומה] חסר 1א סמ סו סד בכותל בוט 111ף וצעק סמ 111ף וצעק סוט 111ף צווח בוט 7 ונודעזה] באותה שעה נודעז' סוט ארץ ישר'] כל ארץ ישר' בפ על – פרסה] חסר מוט1 במ סמ סו סד על ארבע מאות על ארבע מאות פרסה סוט 8 שעה] חסר סוט אמרו] גזרו 1א אדם 1א אדם] חסר מו מד אדם] 1אדם] בוט האיש בש בד סוט אדם שיגדל] האיש אשר יגדל בפ מגדל סמ חזירים] חסר במ חזיר בב סמ חזיר בתוך ביתו בפ וארור אדם שילמד] ושילמד בוט וארור לומד סמ אדם] 2א הא' סוט את בנו לבנו בפ בב סד 9 על – סוכר] חסר סמ סוט שעה] שנה סד מעשה] חסר ממ העומר] חסר מוט2 מגנות צריפין] מגנות הצרפין בה מגנת הצריפין בא מגנות צריפין בפ בוט בב סו מגנות הצריפין בד מגנות הצפרים בש מגנ()ת] צריפין [ג'ד מגנות צריפין] 1א מבקעת עין] מעין בוט

סיפור זה זכה לדיונים רבים, בהיבטים היסטוריים וספרותיים, הן בפרטי ההבדלים בין גרסות יוספוס וחז"ל והן בכל הנוגע ביחס בין הווריאציות השונות שלו בתוך ספרות חז"ל (להלן), ולא כאן המקום להרחיב בכל אלה.<sup>107</sup> בדיון הנוכחי ברצוני להתמקד בקיצור רק במוצאו, בלקחו ובכיווני עיבודו של המעשה בתוך ספרות חז"ל.

המעשה בהורקנוס ואריסטובולוס בוודאי אינו יליד בית בעולמם של חכמים, כי אם מייצג של ספרות הבית השני, כעולה ממקבילתו הקרובה כל כך אצל יוספוס. זרותה של האגדה

<sup>104</sup> הובא רק מבחר שינויי נוסח. עדי הנוסח למנחות מסומנים באות מ: הפנים על-פי כת"י פריז, AIU, H147A (מפ). ממ = מינכן 95; מוט1 = וטיקן 118; מוט2 = וטיקן 120; מו = דפוס ונציה; מד = דפוס וילנה.

<sup>105</sup> עדי הנוסח לסוטה מסומנים באות ס: סמ = מינכן 95; 1א = אוקספורד (2675) heb. d. 20; סוט = וטיקן 110; 2א = אוקספורד 17-21 (2833) heb. b. 10; סו = דפוס ונציה; סד = דפוס וילנה.

<sup>106</sup> עדי הנוסח לבבא קמא מסומנים באות ב: בה = כת"י המבורג 165; בא = אסקוריאל G-I-3; בפ = פירנצה II-I-8; בוט = וטיקן 116; במ = מינכן 95; בב = בזאנו Bazzano - Archivio Storico Comunale Fr. Ebr. 14; בש = דפוס שונוצינו; בד = דפוס וילנה.

<sup>107</sup> ראו למשל, Ernest Wiesenberg, 'Related Prohibitions: Swine Breeding and the Study of Greek', *HUCA*, 27 (1956), pp. 213-233; שוורץ (לעיל, הערה 16), עמ' 225 והערה 16; רומן וילק, 'כשצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה', אהרן אופנהיימר ואריה כשר (עורכים), דור לדור, משלהי תקופת המקרא ועד חתימת התלמוד: קובץ מחקרים לכבוד יהושע אפרון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 99-104; Nadav Sharon, 'The End of the Hasmonean State and the Beginning of Roman Rule in the Land of Israel (67-37 BCE): History, Historiography, and Impact on Jewish Society and Religion', Doctoral Dissertation, The Hebrew University, Jerusalem, 2013; Matan Orian, 'Hyrcanus II versus Aristobulus II and the Inviolability of the Temple', *Jewish Studies Quarterly*, 22,3 (2015), pp. 205-242; אילן ונעם (לעיל, הערה 13), פרק 9.

בספרות חז"ל מוכחת מעצם הזכרת שמותיהם של שני האחים החשמונאים. הן ההיכרות עם הדמויות ההיסטוריות האלה והן ציון שמותיהם היווניים של בני השושלת החשמונאית הם יחידאיים בספרות חז"ל.<sup>108</sup> גם לאירוע המתואר - מלחמת האחים שהביאה לנפילת השושלת ולאובדן העצמאות היהודית - אין זכר בשום מקום אחר בקורפוס התנאי או האמוראי. תופעות חריגות וייחודיות, שאינן אופייניות למכלול של ספרות חז"ל, הן אחת מאמות המידה לזיהוי מסורות קדם-רבניות שהשתמרו בספרות הזאת.<sup>109</sup>

גם בתוך הרצף של יוספוס ניכר מוצאם של שני הסיפורים בהקשר יהודי שקדם לו.<sup>110</sup> מתקיימים כאן כל המאפיינים של המסורות היהודיות ששילב יוספוס בקדמוניות.<sup>111</sup> מדובר ביחידות 'סגורות' בעלות אופי אנקדוטלי ויהודי-פנימי, המתבלטות מתוך רצף האירועים המדיניים והצבאיים הרחבים וניתנות להישלף החוצה בקלות בלא שייפגע הרקע הסובב אותן. אכן, הן נעדרות, כתמיד, מהמקבילה במלחמת היהודים. התחיבה הכפולה ניכרת גם בכפילויות ובצרימות בתוך הטקסט של קדמוניות.<sup>112</sup>

העובדה שלאחד הסיפורים יש מקבילה בספרות חז"ל וגיבורה של האחרת – חוני – הוא גיבור מוכר בספרות זו,<sup>113</sup> היא ראיה נוספת למקורן של שתי האגדות בחוגים יהודיים. עם זה,

<sup>108</sup> ראו אפרון (לעיל, הערה 2), עמ' 238, הערה 41. אבל אין בעובדה זו כדי לערער את אמינותה של המסורת, כדבריו שם. ההפך הוא הנכון. תופעות חריגות לעומת כלל ספרות חז"ל עשויות ללמד על מקור קדום, קדם-רבני, שנשתמר בה, והמקבילה אצל יוספוס תוכיח. טל אילן הראתה שספרות חז"ל נמנעת בדרך כלל משימוש בשמות זרים של החשמונאים (Tal Ilan, 'The Greek Names of the Hasmoneans', *JQR*, 78 (1987), pp. 1-20, בעיקר עמ' 7-8).

<sup>109</sup> נעם (לעיל, הערה 14), עמ' 391-386.

<sup>110</sup> זו הדעה הרווחת במחקר. ראו כבר Gustav Hölscher, *Die Quellen des Josephus für die Zeit vom Exil* (1916), pp. 1973-1974; *bis zum jüdischen Kriege*, Leipzig 1904, p. 20; Idem., 'Josephus', *RE*, 18 (1916), pp. 1973-1974; Richard Laqueur, *Der jüdische Historiker Flavius Josephus: Ein biographischer Versuch auf neuer quellenkritischer Grundlage*, Darmstadt 1970<sup>2</sup> (first edition: 1920), p. 142 (לעיל, הערה 65), עמ' 13.

<sup>111</sup> ראו בפירוט נעם (לעיל, הערה 14), עמ' 383-378.

<sup>112</sup> ראו בהפניות לעיל, הערה 102.

<sup>113</sup> המסורות על חוני והגשמים מפוזרות בכמה מקומות בספרות חז"ל. ראו בעיקר, בנוסף על משנה תענית ג, ח; תוספתא תענית ב, יג; ירושלמי תענית ג, י (סו ע"ד), עמ' 722; בבלי תענית כג ע"א; סכוליון פ למגילת תענית, כ באדר. ראו גם בבלי ברכות יט ע"א; תנחומא, בוכר, וארא כב, עמ' 37; תנחומא, כי תבא, ד. במקצת המקורות שולבה גם האגדה על השינה של חוני, שנמשכה שבעים שנה. מאחר שענייננו כאן בעיבוד של מסורות עתיקות בידי חז"ל, ראוי להזכיר כאן את ההערה המעניינת אצל שירר (לעיל, הערה 3), א, עמ' 235, הערה 6, בדבר יחס של ביקורת כלפי חוני אצל חז"ל, הנעדר לגמרי מתיאורו של יוספוס. ראו גם Geza Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, Philadelphia 1981, pp. 71-72. היבט זה הוא כנראה נופך שהוסיף בית המדרש של חז"ל אל אגדות המופתים מימי הבית, שכן, כפי שהראה ספראי, 'אותם חכמים המכונים חסידים אינם זהים עם עולם של חכמים במשלה' (שמואל ספראי, בימי הבית ובימי המשנה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 504, וראו המאמר כולו, עמ' 501-517). ראו גם Efraim Elimelech Urbach, 'The Talmudic Sage: Character and Authority', *Collected Writings in Jewish Studies* (R. Brody and M. D. Herr, eds.), Jerusalem 1999, 409-410; William Scott Green, 'Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition', W. Haase (ed.), *ANRW*, II, 19.2, Berlin 1979, pp. 619-647; Jeffrey L. Rubenstein, *Rabbinic Stories*, New York 2002, pp. 128-129; Tal Ilan, *Massekhet Ta'anit: The Hasmonean Tradition*, Tübingen 2008, p. 44, n. 17; Moshe Simon-Shoshan, *Text, Translation and Commentary (FCBT II/9)*, Tübingen 2008, p. 44, n. 17; *Stories of the Law: Narrative Discourse and the Construction of Authority in the Mishnah*, Oxford

היעדרו של המעשה הראשון מספרות חז"ל, אף שגיבורו חוני הוא דמות מוכרת בעולמם, מלמדת שהחכמים, מְסַפְּרֵיו ועורכיו של סיפור הקרבנות, לא הכירו את הסיפור על רצח חוני, ומכאן שאינם תלויים ביוספוס כי אם במקורו.

יונה פרנקל הראה כיצד מגויסים מבנהו וניסוחו של מעשה המצור בבבלי למסר חינוכי בדבר הצורך באחדות והסכנה שבהפרתה. ניתוחו מדגים כיצד נקשרת אי-ההכרעה הצבאית, המגולמת בביטויי החריג והמוזר 'צרו... זה על זה', בהדדיות שבשיתוף הפעולה הפולחני: 'היו משלשלים להם' לעומת 'היו מעלים להם', וכיצד הפרת האיזון גוררת אסון לארץ-ישראל כולה, ולא לאחד הצדדים בלבד. לדברי פרנקל, תפיסת הזקן המסית, הגורם לאסון, מוצגת כמנוגדת לתפיסה שמבקש המספר להנחיל. בעוד המספר רואה בעבודת המקדש אינטרס משותף המגן על שני הצדדים ומחייב את אחדותם, הרי הזקן 'סבור שה"עבודה" היא מעשה של אלה שבפנים בלבד והיא מצילה רק אותם, בעוד שאלה שבחוץ מקלקלים לעצמם את הסיכוי לנצח על ידי עזרתם לאלה שבפנים'.<sup>114</sup> לפי ניתוח זה, המספר מעדיף שוויון קפוא, כמתואר בפתח הסיפור, על פני הכרעה, הגוררת אסון. האחדות שהמספר דוגל בה מוצגת כאינטרס יהודי פנימי ורצון האל, ואילו הזקן שוחר המאבק מאופיין ב'חכמת יוונית', כלומר מגמת הפירוד שלו מזוהה עם העולם הנכרי המאיים מבחוץ.<sup>115</sup>

מאפיינים אלה של המעשה הם ייחודיים לגרסת חז"ל ואינם ניכרים בגרסת יוספוס, שדמות הזקן המסית נעדר ממנה. עם זאת, ניכר ש'מסר האחדות' בגרסת התלמוד לסיפור אינו המצאה בבבלי, כי אם מאפיין של הסיפור המקורי מימי בית שני. ההשקפה שמדינת החשמונאים חרבה בשל חטא מלחמת האחים עולה גם מהקשרים אחרים בכתבי יוספוס. סמוך אחרי דיווחו על כיבוש הארץ בידי פומפיוס מצהיר יוספוס שאסונה של ירושלים, אובדן הטריטוריה ואובדן החירות היהודית הם כולם תוצאת הריב הפנימי בין האחים החשמונאים:

אסון זה גרמו לה לירושלים הורקנוס ואריסטובולוס בריבם זה עם זה (πρὸς ἀλλήλους στασιάζοντες). שכן קיפחנו (ἀπεβόλομεν) את חירותנו ונעשינו נתונים לרומאים והוכרחנו להחזיר לסורים את הארץ שרכשנו בנשקנו לאחר שלקחנו אותה מהם, ונוסף על כך הוציאו הרומאים מידינו בתוך זמן קצר עשרת אלפים כיכר ומעלה, ושלטון המלוכה, שהיה נתון קודם לכן למשפחת כוהנים גדולים, נעשה משרת-כבוד לאנשים מתוך העם. על (כל) אלה נדבר במקומם (קדם' יד 77-78).

151-152, pp. 2012, וראו הערתו המעניינת שעורכי המשנה נזקקו לדמויות ה'חסידיים' בעיקר בהקשר של תפילה. מאפיין זה של תפילה המובאת בשלמותה קיים גם בסיפורו של יוספוס.

<sup>114</sup> יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 236-239, הציטוט מעמ' 239. על המקדש ועבודתו כגורם מאחד עבור זרמים יהודיים שונים ראו למשל David M. Goodblatt, 'Agrippa I and Palestinian Judaism in the first century', *Jewish History*, 2,1 (1987), p. 9.

<sup>115</sup> לשיטתו של שוורץ (לעיל, הערה 102), עמ' 91, הערה 126, הגרסה של חז"ל העמידה במוקד הסיפור פולמיקה כנגד לימוד חכמה יוונית. ואולם המסר המרכזי של הסיפור הוא בלי ספק המתח בין אחדות ופירוד, ואילו הקישור אל האיסור על היוונית הוא נספח בלבד, ככל הקישורים ההלכתיים אל המשניות, וראו להלן.

דניאל שוורץ הראה שיחידה זו נושאת מאפיינים מובהקים של תחיבה אל תוך רצף שמקורו בניקולאוס.<sup>116</sup> אולם בניגוד להבחנתו של שוורץ שהמדובר בהשקפותיו של יוספוס עצמו,<sup>117</sup> לי אין ספק שהמדובר במסורת יהודית מושרשת ומנוסחת שהוא תוחב אל תוך הרצף שלו. אף שבמקרה זה אין לה מקבילה מדויקת בספרות חז"ל, היא מתאפיינת בכל תכונותיהן של המסורות היהודיות התחובות: מציאות בקדמוניות מול היעדר במלחמת, שבירת הרצף שאליה תוכו נשתלה, נקודת ראות יהודית, ובסוף היחידה – הפניה של יוספוס להשלמת העניין במקום אחר. ראייה ניצחת לדבר כרוכה בחזרתו של הקטע הזה בסוף ספר יד (490-491):

... וכך נפסקה מלכות החשמונאים לאחר מאה ועשרים ושש שנה. היה זה בית (מלכות) מפואר ומפורסם לתהילה בגלל מוצאו ומשרת הכהונה (שבידו) וכן בגלל המעשים שפעלו אבותיו למען העם. אולם הם (החשמונאים) קיפחו (ἀπέβαλον) את שלטונם עקב המריבה ביניהם לבין עצמם (πρὸς ἀλλήλους στάσιν), והוא עבר להורדוס בן אנטיפאטרוס, בן לבית פשוטי-עם וממשפחת הדיוטות, שהיתה נתונה למשפחת מלכים. זה סופו של בית החשמונאים שקיבלנו (παρελήφμεν) (מאבותינו).

בשני המקומות מודגש מוצאו הכוהני של בית חשמונאי והשלטון שעבר למרבה האסון מידי אל ידיהם של פשוטי עם והדיוטות, והאשמה מוטלת לפתחם של האחים הנצים. גם הניסוחים קרובים, בעיקר הביטוי המרכזי: 'בריכם זה עם זה'/'המריבה ביניהם לבין עצמם': πρὸς ἀλλήλους στασιάζαντες (77) / πρὸς ἀλλήλους στάσιν (491); וכן הפועל המתאר את קיפוח החירות או השלטון: ἀπεβάλομεν (77) / ἀπέβαλον (491). והנה, בתיאור השני מודיענו יוספוס שהתובנה בדבר אחריותם של האחים הנאבקים לקריסת הממלכה החשמונאית איננה פרי הגותו שלו כי אם מה 'שקיבלנו' (παρελήφμεν), כלומר מסורת אבות. מכאן שהמסורת על ריב האחים משמרת כנתינתו לקח מוסרי ופרשנות היסטוריוסופית יהודית, שמקורם בימי הבית השני: אובדן האחדות הפנימית הוא שהמיט על השושלת את קצה ועל יהודה את אובדן חירותה. אפשר אפילו שהלשון החריגה בסיפור התלמודי 'צרו זה על זה',<sup>118</sup> מהדהדת ביטוי מתוך מקור עברי שעמד גם בפני יוספוס והוליד את הניסוח החוזר πρὸς ἀλλήλους.<sup>119</sup>

מה עשתה ספרות חז"ל בסיפור הזה? היא השתעשעה במסורת הזאת בשני כיוונים.

הכיוון האחד הוא מאפיין אוניברסלי של זיכרון קולקטיבי הנמסר על פה, והאחר הוא פרטיקולרי, ייחודי לתרבותם של חז"ל. כיוון הפיתוח האחד הוא נדידה של המסורת אל

<sup>116</sup> שוורץ (לעיל, הערה 16), עמ' 217-218.

<sup>117</sup> שם, עמ' 219-220.

<sup>118</sup> ראו פרנקל (לעיל, הערה 114), שם.

<sup>119</sup> יוספוס עצמו השתמש במוסכמה היהודית הזאת בדבריו אל המורדים בזמן המרד הגדול: "וכיצד החלה עבודתנו? הלא תחילתה היתה במריבה בקרב אבותינו, כאשר הביאו טירופם של אריסטובולוס והורקנוס והריב [שפרץ] ביניהם את פומפיוס אל העיר... (מלחמת ה' 395-396).

הקשרים היסטוריים רחוקים מהקשרה הראשון. אולי בשל חריגותיו ויחידאיותו של ההקשר ההיסטורי המקורי של הסיפור – מלחמת האחים החשמונאים – נמצא מי שהסיט אותו אל תפאורה היסטורית שגורה ומוכרת יותר,

שני סיפורים דומים, על שלשול קרבנות תמיד בחבל בעת מצור תמורת תשלום, ועל הפרה בוטה של ההסכם, מסופרים גם בתלמוד הירושלמי בשתי סוגיות זהות.<sup>120</sup> אולם הסיפורים האלה נטועים בהקשרים היסטוריים אחרים לגמרי. הסיפור האחד מתוארך 'בימי מלכות יוון'. בניגוד להרגלם, הצרים מעלים לפתע שני גדיים, שאינם כשרים לקרבן התמיד,<sup>121</sup> ולנצורים אין בהמות לקרבן. אבל למעשה יש סוף טוב, שכן הנצורים במקדש 'מצאו שני טלאים בלישכת הטלאים'. אף שהדבר אינו נאמר בפירוש, נראה שסיפור זה מוסב על מרד המקבים.<sup>122</sup> הפתיחה 'בימי מלכות יוון' אופיינית לאגדות על מרד זה,<sup>123</sup> וגם המעשה עצמו בנוי על פי דגם קבוע של מסורות על טיהור המקדש בידי החשמונאים. אנו מכירים כמה וכמה אגדות על המקבים הניגשים לחדש את עבודת המקדש אחרי הניצחון, נתקלים בהעדר מכשיר או מצרך חיוני לעבודה – שמן, מנורה, מזבח, קרבנות – ומתגברים על החסר בכוח תושייה – בנייה מחדש של המזבח,<sup>124</sup> התקנת המנורה משיפודים,<sup>125</sup> או 'מציאה' – 'מצאו מזבח סתור ותקנוהו',<sup>126</sup> 'ומצאו בו שמן טהור', ובסיפור הנידון כאן: 'מצאו שני טלאים'. אכן המעשה הידוע של פך השמן שייך אף הוא לסוגה זו.<sup>127</sup>

בתגובה לגרסה זו של הסיפור מוסר ר' לוי שהמעשה התרחש פעם נוספת, תחת שלטון רומי. במקרה זה העלו הצרים חזירים, ולא גדיים, תחת כבשים. החזיר 'נעץ/נאץ', כלומר, כפי

<sup>120</sup> ירושלמי, תענית ד, ח (סח ע"ג), עמ' 731 = ירושלמי, ברכות ד, א (ז ע"ב), עמ' 33.

<sup>121</sup> ראו לוי גינצברג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ג, ניוארק תש"א, עמ' 37-38.

<sup>122</sup> שלא כגינצברג (לעיל, הערה 121), עמ' 37, כיוזנברג (לעיל, הערה 107) עמ' 223-225, וכמו Richard ibid., 5; Kalmin, 'Portrayals of Kings in Rabbinic Literature of Late Antiquity', JSQ, 3 (1996), pp. 32-64, The Sage in Jewish Society of Late Antiquity, London 1999, p. 64, המציעים להבין את הנוסחה 'בימי מלכות יוון' כרומזת למלחמת הורקנוס ואריסטובולוס ומזהים את המעשה הזה בירושלמי עם גרסת הבבלי. לדעת קלמין, 'החכם', שם, הירושלמי מחק את שמות האחים החשמונאים ואת עיקרי הסיפור ברצותו למנוע פגיעה בשם הטוב. קתרין הז'ר הציעה שהסיפור עוסק במצור של אנטיוכוס השביעי סידטס על ירושלים בימי יוחנן הורקנוס (Peter) Catherine Hezser, 'The (In)significance of Jerusalem in the Talmud Yerushalmi', Peter Schäfer and Catherine Hezser (eds.), The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture II, Tübingen (2000), pp. 16.

<sup>123</sup> ודווקא בסכוליון א למגילת תענית. ראו סכוליון א לכ"ז אייר, עמ' 67; כ"ד אב, עמ' 86; י"ז באלול, עמ' 90; ג' תשרי, עמ' 94; ג' בכסלו, עמ' 98; כ"ח אדר, עמ' 128; ראו גם סכוליון פ לכ"ה כסלו, עמ' 105: בימי יוון נכנסו בני חשמונאי להר הבית...; סכוליון א ו-פ ל"ג באדר: 'מלכי יוון' ומלכותא דיונאי'. על התופעה ראו מנחם קיסטר, 'על הסכוליה למגילת תענית', תרביץ, עד (תשס"ה), עמ' 461; יואב רוזנטל, 'דף חדש של מגילת תענית וביאורה', תרביץ, עז (תשס"ח), עמ' 375, 382, הערה 132.

<sup>124</sup> ראו סכוליון א למגילת תענית, כ"ה בכסלו, נעם (לעיל, הערה 24), עמ' 105, 272-273.

<sup>125</sup> בבלי, ראש השנה כד ע"ב; עבודה זרה מג ע"א; מנחות כח ע"ב; פסיקתא רבתי ב, ה ע"א; סכוליון א ו-פ לכ"ה בכסלו, נעם (לעיל, הערה 24), עמ' 105, 270-272. ראו גם רוזנטל (לעיל, הערה 123), עמ' 364, 401-397.

<sup>126</sup> סכוליון א לכ"ה בכסלו, עמ' 105. אמנם, ייתכן שנוסח זה הוא מעשה סופר. ראו נעם (לעיל, הערה 8), עמ' 393, וגרסת כתב היד החדש של סכוליון א: 'אלא שסתרו את המזבח ובנאוהו', רוזנטל (לעיל, הערה 123), עמ' 398, 364.

<sup>127</sup> סכוליון פ לכ"ה בכסלו, עמ' 103; השוו בבלי שבת כא ע"א. גרסת הסיפור בבבלי היא פיתוח תנייני של המסורת. לפירוט ראו נעם (לעיל, הערה 8). לענייננו ראו בעיקר עמ' 396-400.

שפירש שאול ליברמן, נאק ונהק, בעלותו בחומה.<sup>128</sup> ככל הנראה התרחשה רעידת אדמה,<sup>129</sup> ובסופו של דבר 'גרמו העוונות ובטל התמיד וחרב הבית'.<sup>130</sup>

למרות ריבוי הגרסאות, אין ספק שהסיפור נולד בהקשרה של מלחמת האחים החשמונאים, כגרסת הבבלי, ולא בהקשר של מרד המקבים או מלחמת החורבן, כגרסת הירושלמי. ראשית, המקבילה אצל יוספוס מעידה על קדמותה של הגרסה הקושרת בין מלחמת הורקנוס ואריסטובולוס לבין מעשה הקרבנות. שנית, היחידאיות של מלחמת האזרחים החשמונאית בספרות חז"ל מלמדת על האותנטיות של תיארוך זה, מה שאין כן אגדות המרד החשמונאי או אגדות החורבן, שהן בגדר טופוס קבוע ונקודות ייחוס 'אוטומטיות' המנקזות אליהן מאורעות שונים.<sup>131</sup> הציון המדויק של שמות הלוחמים ומיקומם בעת המצור באגדה הבבלית מלמד על מסורת אמינה, מה שאין כן הציונים הסתמיים 'בימי מלכות יונ', 'בימי מלכות הרשעה'. גם הסיפור עצמו מסתבר היטב על רקע מלחמת האחים, כשציר המתח שלו נמתח בין היריבות הפוליטית והצבאית לבין ערך האחדות המסומל במקדש ובעבודתו. כל זה מאבד את עוקצו במצב של מצור נכרי, יווני או רומי, כמו בהקשרים המוצעים בירושלמי. נראה אפוא שהמוטיב המרכזי של שיתוף הפעולה בין צרים ונצורים בעבודת הקרבנות, והפרתו המפתיעה, נולד בתוך הסיפור על המצור בעת מלחמת האחים, ולימים נשאל משם והודבק אל תוך זירות מוכרות ורווחות יותר.<sup>132</sup> בהתאם לכך גם עובד סופו של הסיפור. אגדת חורבן דינה להוביל ל'גרמו העוונות... וחרב הבית'. אגדה חשמונאית דרכה להסתיים ב'מציאה' משמחת המאפשרת את חידוש העבודה במקדש.

כיוון העיבוד השני מייחד את עולמם של חכמים. סיפור המעשה, בכל גלגוליו, נקשר אל לא פחות מחמישה הקשרים הלכתיים שונים הנזכרים במשניות שונות, וכל הקישורים אינם משתמעים מאליהם וזוקקים מאמצי קישור דרשניים. בסיפור בתלמוד הבבלי נקשר המעשה לשלושה עניינים הלכתיים הנזכרים בשלוש משניות. ל'אותה שעה' מיוחס האיסור/הקללה על הוראת 'חכמת יונית' לבנים (השוו משנה, סוטה ט, יד) בשל הזקן המסית הבקי ב'חכמת יונית', ועל גידול חזירים (השוו משנה, בבא קמא ז, ז) בשל החזיר שעלה בחומה. תוצאות המאורע מזהות עם מאורע הנזכר במשנה, מנחות י, ב: 'מצות העומר לבוא מן הקרוב. לא ביכר קרוב

<sup>128</sup> שאול ליברמן, (דוד רוזנטל, עורך), מחקרים בתורת ארץ-ישראל, ירושלים, תשנ"א, עמ' 489-490.

<sup>129</sup> כך משתמע מן הנוסח 'וקפץ מארץ-יש' ארבעים פרסה' ודומיו (ראו ש"נ באפרט לעיל), ומן המקבילה בבבלי. ליברמן, שם, עמ' 489, הערה 30, מעלה את האפשרות ש'חצי החומה' הוא שקפץ, ולא הארץ, וזה פשר לשון הזכר של פועל זה.

<sup>130</sup> לניתוח הסיפור בהקשר לחורבן הבית ראו עתה בן שחר (לעיל, הערה 63), עמ' 154-155.

<sup>131</sup> פנחס חורגין, מחקרים בתקופת בית שני, ניו יורק, תש"י, עמ' 65, סבר שהעתקת הסיפור לתקופת החורבן נבעה מרצון לכסות על קלונם של החשמונאים. לי נראה שאין לחפש כאן מניעים פוליטיים, אלא ספרותיים.

<sup>132</sup> ויזנברג (לעיל, הערה 107), הציע לראות בסיפור החזיר מאורע היסטורי אמתי שהתרחש בזמן המרד הגדול. ראו גם וילק (לעיל, שם), הסבור שאגדות החורבן הן 'מסגרת מתאימה ביותר להיגיון ולמציאות ההיסטורית' של המעשה. לטעמי אין הכרח בכך. לפנינו מעשה עריכה ספרותי, שגרר מסורת מהקשר היסטורי חשמונאי אל ההקשר הרווח של החורבן, ולפיכך גם הוסיף לו מוטיבים אופייניים להקשר הזה, כגון החזיר.



לירושלם. מביאין אותו מכל מקום. מעשה שבא מגנות-צריפין ושתי הלחם מבקעת עין-סוכר, כלומר, לשיטתו של מספר הסיפור בבבלי, האסון שבא בעקבות החטא שבסיפור הוא שגרם למקרה המתואר במשנת מנחות, שלא ביכרו שעורים למנחת העומר וחטים ללחם הביכורים סמוך לירושלים ונאלצו להביאן מרחוק. מחמת הקישור המשולש למשניות אלה הובא המעשה בתלמוד הבבלי שלוש פעמים, בסוגיות המוסבות על כל אחת מהמשניות הללו.

מעניין לגלות שאף בירושלמי נקשרים שני המעשים לשתי משניות, ובאותו מטבע לשון כמו בבבלי: 'באותה השעה', 'על אותה השעה', אף שאלה משניות אחרות מאלה שנרמזו בתלמוד הבבלי. המעשה הראשון נקשר אל דעת ר' יהודה בן אבא<sup>133</sup> במשנה, עדויות ו, א: 'ר' יהודה בן אבא העיד חמשה דברין [...] ועל תמיד של שחר שקרב בארבע שעות'. המספר מניח שהמאורע של חסרון התמיד ומציאתו אחר-כך בלשכת הטלאים גרם עיכוב בהקרכת התמיד, ואיחור זה הוא העומד ביסוד 'עדויות' של אותו חכם במשנה בדבר התמיד שקרב בשעה מאוחרת, 'בארבע שעות'. עניין זה נסדר בסוגית הירושלמי על משנת ברכות ד, א, כאחד משני הסברים לשיטת ר' יהודה שתפילת השחר עד ארבע שעות, שהרי למדו 'תפילת השחר מתמיד שלשחר'.<sup>134</sup>

המעשה השני, שסופו רע, נקשר במרומז אל עדותה של משנה אחרת, תענית ד, ו, המונה בין הדברים שאירעו בשבעה עשר בתמוז: 'ובטל התמיד'. אכן, שתי גרסות הסיפור נסדרו גם בסוגית הירושלמי על משנה זו בתענית. מסתבר מלשון המספר: 'גרמו העוונות ובטל התמיד וחרב הבית', שהוא מתארך את גרסתו השנייה של המעשה לעת שביתתו של קרבן התמיד, סמוך לחורבן הבית השני.<sup>135</sup>

נראה שהקישורים ההלכתיים עשויים לשמש מפתח לשחזור גלגוליה של האגדה. קישורה של האגדה בבבלי אל הבאת העומר מרחוק במשנת מנחות מלמד על שתי הנחות יסוד: (א) הסיפור התרחש בפסח, שהרי העומר מובא למחרת יום טוב ראשון של פסח; מכאן, קרוב לשער שבמקורה עסקה גם אגדה זו בקרבן פסח ולא בקרבן תמיד, ממש כמו יוספוס. (ב) העונש על חטאם של היהודים היה שדפון התבואה כמו בגרסת יוספוס, ולא רעידת אדמה, שהרי לא היו שעורים וחיטים בקרבת ירושלים.<sup>136</sup> יתרה מזו, כפי שכבר העירו יצחק אייזיק הלוי וההולכים בעקבותיו, העדר התבואות המתואר במשנת מנחות נקשר במקום אחר במסורת חז"ל לשידפון

<sup>133</sup> בבבלי, ברכות כז ע"א הגרסה היא ר' יהודה בן בבא, אבל נוסח ארץ-ישראל של משנת עדויות הוא ר' יהודה בן אבא, וכן הוא בכל נוסחאות הירושלמי, והוא הנכון. ראו דיונו של גינצבורג (לעיל, הערה 121), עמ' 38-39. <sup>134</sup> ירושלמי, ברכות ד, א (ז ע"ב), עמ' 32. גם הבבלי, ברכות כז ע"א, קושר את דעת ר' יהודה במשנת ברכות אל משנת עדויות.

<sup>135</sup> ראו ויזנברג (לעיל, הערה 107), עמ' 225-229; שרון (לעיל, שם) עמ' 51, הערה 20. Jordan Rosenblum, "Why Do You Refuse to Eat Pork?": Jews, Food, and Identity in Roman Palestine, *JQR*, 100 (2010), p. 104, סבר שמעשה זה עוסק במלחמת האחים, כמו בבבלי, אלא שתפקידה של רומא והחורבן שהביאה לבסוף הודגשו בו, אולם דומה שאין מקום לכפות את נסיבות הבבלי על הירושלמי.

<sup>136</sup> ראו גינצבורג (לעיל, הערה 121), עמ' 35-40. קישור מעניין נוסף בין רעב ובצורת לבין הבאת העומר למקדש מצוי בקדמוניות ג 320-321, בהתייחס לימיו של קלאודיוס (תודתי למאיר בן שחר על מראה המקום).

דווקא.<sup>137</sup> מכאן שקישורו של המעשה למשנת מנחות בסיפור שבבבלי נולד בזמן שהמעשה עדיין הכיל תיאור של שידפון ולא של רעידת אדמה.<sup>138</sup> קישור ראשון זה הוא שעיצב את תבנית האגדה כמסד לקביעה הלכתית, והוא שגרם למעבדים מאוחרים יותר לתור אחר קישורים נוספים, שיתאימו לגלגוליו המאוחרים יותר של הסיפור.

מי ששתל את הסיפור בזירת החורבן המיר את הקרבן בסיפור מפסח לתמיד, וזיהה את השבתת הקרבן החד-פעמית שבסיפור עם ביטולו הסופי של קרבן התמיד ערב החורבן כמתואר במשנת תענית ד, ו. כפי שהעירו כמה חוקרים, קרוב לשער שגם מוטיב החזיר, סמלו של הלגיון העשירי ושל רומא בכלל, ומוטיב מוכר בכמה מסורות על החורבן,<sup>139</sup> נוסף אל הסיפור בשלב ה'רומי' שלו,<sup>140</sup> שהרי קשה להניח, כדברי ויזנברג, שמעשה כזה יוחס לכתחילה להורקנוס, יהודי וכוהן גדול בעצמו.<sup>141</sup> אפשר שגם רעידת האדמה, הנובעת מ'נעיצת' החזיר, נולדה במסגרת עיבוד זה של המעשה.<sup>142</sup>

נראה שהעיבוד ה'חשמונאי' הוא תולדה של העיבוד ה'רומי', שכן הקישור של הגרסה החשמונאית אל ההלכה בעדויות: 'תמיד של שחר קרב בארבע שעות', טבעי פחות ומתבקש פחות

<sup>137</sup> ירושלמי, שקלים ה, א (מח ע"ד), עמ' 619: 'פעם אחת יבשה ארץ יש' (וקלטו לגגות-צריפין); 'פעם אחת נשדף כל העולם כולו... אית אתר דמתקרי עין-סוכר...'. י"א הלוי, דורות הראשונים, פרנקפורט תרע"ח, א/ה, עמ' 96-106; ויזנברג (לעיל, הערה 107), עמ' 215-216. הלוי, שם, עמ' 101-102, השתדל להוכיח שאין סתירה בין העדות על השידפון בירושלמי שקלים לבין הסיפור בבבלי על מלחמת האחים. לעומת זאת, לדעת שמואל ספראי אין מקום לקשר בין המעשים וכל מסורת עומדת לעצמה (שמואל ספראי, העליה לרגל בימי הבית השני: מונוגרפיה היסטורית, ירושלים, תשמ"ה<sup>2</sup>, עמ' 45, 99-100). אכן אפשר שאין קשר מודע בין המסורות, אבל לענייננו די בכך שמשנת מנחות נקשרה בתודעה עם שידפון, ולפיכך סביר שמי שקישר אותה עם מלחמת האחים הכיר גרסה שעל פיה הכיל סיפור המלחמה דווקא שידפון ולא רעידת אדמה.

<sup>138</sup> נראית הצעתו של מתן אוריין, שהקישור אל משנת מנחות הוא מיסודה של גרסת חז"ל הראשונה, ועל כן מתייחד בניסוחו: 'ועל אותה שעה שנינו', להבדיל מהקישורים המאוחרים יותר לאיסורי החזיר והיוונית: 'באותה שעה אמרו' (אוריין, לעיל, הערה 107).

<sup>139</sup> על מסורות נוספות הקושרות את חורבן הבית הראשון והשני בהבאת חזיר למקדש ראו מנחם קיסטר, 'ביאורים באגדות החורבן באבות דר' נתן', תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 502-503. ראו גם לוי גינצבורג, אגדות היהודים, עם מבואות ומפתח שמות ועניינים, עריכה: דוד גולניקין, מהדורה שנייה, ירושלים, תשס"ט, ב, עמ' 206, הערה 162; והנסמן, שם, ו, עמ' 235, הערה 29; ויזנברג (לעיל, הערה 107), עמ' 227-228; יהושע אפרון, 'מלחמת בר-כוכב לאור המסורת התלמודית הארצישראלית כנגד הבבלית', אהרן אופנהיימר ואוריאל רפפורט (עורכים), מרד בר-כוכבא: מחקרים חדשים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 69, והערות 106-107; וילק (לעיל, הערה 107), עמ' 104, הערות 19-20; ולאחרונה רוזנבלום (לעיל, הערה 135).

<sup>140</sup> ואולם לדעת גינצבורג (לעיל, הערה 121), עמ' 36-37, התהליך היה הפוך. לא התיארוך הרומי גרם לחזיר, אלא החזיר גרם להזכרת התקופה הרומית. לשיטתו נוסף החזיר לראשונה באגדה הבבלית כתירוץ לרעידת האדמה שפקדה את הארץ בשנה ההיא, ואילו ר' לוי כבר הכיר ברייתא זו, ומחמת מוטיב החזיר שבה מיקם אותה בשעת המרד הגדול. גם לדעת רוזנבלום (לעיל, הערה 135), עמ' 104-105, שייך החזיר לסיפור המקורי של מלחמת האחים, שכן הוא מסמל את התערבותה של רומא במלחמה זו, והמקבילה בירושלמי רק הוסיפה שהתערבות זו הביאה לבסוף לחורבן. לדעת שרון (לעיל, הערה 107), עמ' 52, הערה 20, מוטיב החזיר נוסף לאחר החורבן אל תוך הסיפור המקורי על מלחמת האחים, מתוך מודעות לעובדה ההיסטורית שמלחמת האחים הובילה לכיבוש הרומי.

<sup>141</sup> ראו ויזנברג (לעיל, הערה 107), עמ' 219-220. במאמר כולו הוא משתדל להוכיח שהגזרות הקרובות על גידול חזירים ולימוד יוונית, הנסמכות לברייתא הבבלית, מקורן במעשה העלאת חזיר לקרבן, שאירע בפועל בימי המצור הרומי. ראו גם רוזנבלום (לעיל, הערה 135).

<sup>142</sup> אמנם, גרץ (לעיל, הערה 75), עמ' 711, ורבים בעקבותיו קשרו את רעידת האדמה לעדותו של קסיוס דיו (היסטוריה רומית, לז, 11, 4) על מאורע דומה שהתרחש באסיה בשנת 64 לפה"ס, כלומר שנה אחרי המצור המתואר בסיפורנו. אם אמנם יש קשר בין הדברים, אפשר שרעידת האדמה היא יסוד אותנטי של הסיפור המקורי.

מן הקישור אל בטילת התמיד במשנת תענית. דומה שמעבד אחר ביקש להוסיף את הסיפור אל אוסף האגדות החשמונאיות, וחיפש גם הוא לעצמו משנה שנזכר בה קרבן תמיד. הסוף האופייני של 'מציאה' באגדות טיהור המקדש אפשר לו להניח שחל איחור בהקרבה, ולסמוך את סיפורו למשנה המזכירה הקרבה מאוחרת של התמיד.

מנגד, האגדה בתלמוד הבבלי שימרה את ציון הזמן המקורי, מלחמת האחים. ואולם שני המוטיבים, קרבן התמיד והחזיר הגורם רעידת האדמה, נכנסו אליה בדיעבד מתוך הגרסה ה'רומית' ששוקעה בירושלמי.<sup>143</sup> מסתבר שהקישור הבבלי אל משנת בבא קמא, האוסרת גידול חזירים, התרחש בשלב הזה, אחרי שנקלט החזיר לתוך הסיפור.

בסיכומו של ציון אנו מגלים כיצד נשחק ההקשר ההיסטורי הייחודי של מלחמת האחים החשמונאית והוחלף בהקשרים שגורים,<sup>144</sup> וכיצד המירו חז"ל לקח חינוכי בשפע לקחים הלכתיים. כשם שבמקרה של יוחנן הורקנוס הלבישו חז"ל את דמותו של גיבור בבגדי חכם, כך הלבישו כאן את האגדה במחלצות הלכתיות.

### סיכום

אגדות החשמונאים שנשתמרו בידנו במקביל בכתבי יוספוס ובספרות חז"ל מתארות באופן ממצה, למרות אופיין העממי והאנקדוטלי, את עלייתה ונפילתה של השושלת החשמונאית. אגדות מקדש היללו את גבורת יהודה בקרב על הצורר אשר איים על המקדש, ואת סגולתו של יוחנן, כהן גדול ומנהיג נערץ אשר זכה בנבואה במקדש בעת מלחמה. סוגה אחרת של סיפורים עסקה ביחסי הפרושים והחשמונאים בסוף ימי יוחנן ובימי ינאי וניסתה לצמצם את מראית הקרע ביניהם, לייחס את העוינות לאי הבנה ולגורמים מרחיקי ריב ולנקות את הפרושים מאשמת מרד, ואת המנהיג החשמונאי מאשמת רדיפה בזדון. לבסוף, נפילתה של השושלת, אובדן החירות והאיום על המקדש נתלו בחטאו של הדור הרביעי, הורקנוס ואריסטובולוס בני ינאי, שלא השכילו לשמור על אחדות פנימית.

אגדות אלה שוקעו בכתביו של יוספוס מזה ובספרות חז"ל מזה, ושני הקורפוסים האלה ירשו במידה רבה את השיפוט ההיסטורי של המקורות העתיקים. הן יוספוס והן חז"ל פותחים בשבח ומסיימים בגנות. הם חוגגים את נצחון הדור הראשון, מתייחסים בהערצה, בתוספת נימה

<sup>143</sup> כך שיער גם אפרון (לעיל, הערה 139), עמ' 69-70 (ראו גם וילק [לעיל, הערה 107], עמ' 103-104), אבל תפיסתו הכללית את הסיפור הבבלי כתרכובת מאוחרת הנשענת על יוספוס אינה מקובלת על כותבת שורות אלה. גם ויזנברג (לעיל, שם), סבר שמעשה החזיר חדר אל הבבלי מתוך הגרסה שבירושלמי ומקורו בהקשר של המרד הגדול. ויזנברג חיפש ביסוד הסיפור על החזיר גם מאורע היסטורי ממשי, ולא רק מסורת ספרותית.  
<sup>144</sup> על נטייתו של הזיכרון הקולקטיבי לטשטש בין אישים, מאורעות ומוסדות בני זמנים שונים ראו תיאורו הקולע של עמוס פונקנשטיין: 'הזכרון הקיבוצי חסר את הרגישות להבדלי תקופות ואיכויות זמן; הוא רדוד מבחינה כרוניסטית... בזכרון העבר הקיבוצי משמשים אישים, מאורעות ומוסדות היסטוריים כאבטיפוס ואינם ניכרים בייחודם. הם חוליות בעבר מתמשך' (עמוס פונקנשטיין, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל-אביב תשנ"א, עמ' 17).

דקה של ביקורת, אל יוחנן הורקנוס, מבקרים את ינאי ואת יחסו לפרושים ותולים במלחמת האחים בין בניו את אובדן השושלת והחירות בדור הרביעי. שני הקורפוסים סימנו את המעבר מימי הזוהר אל ראשית ההידרדרות בסוף ימי יוחנן הורקנוס, ובעיקר בימי יורשיו.

עם זה, ספרות חז"ל הפעילה על המסורות הללו מכבש עריכה משלה. עיונו העלה שפעולת העריכה של סיפור יחיד על דמות חשמונאית עשויה לשמש מעין מטאפורה ליחס הכללי בספרות חז"ל אל דמות זו ואל דורה. מתברר שיש לחלק בין היחס אל הדור הראשון של החשמונאים, שהוא בוטה, מפתיע וחרגי, לבין הטיפול בשלושת הדורות הבאים, המדגים תופעות רווחות בספרות חז"ל אשר תוארו לא מעט במחקר, בהן רביניזציה ויצירת דמויות ארכיטיפיות.

אשר לדור הראשון, המחיקה במפגיע של שם יהודה המקבי ממסורת הניצחון הקונקרטית על ניקנור מלמדת שהיעדרם של שמות החשמונאים מספרות חז"ל אינו מקרה הנובע מחוסר מודעות היסטורית, כי אם צנזורה מודעת ומכוונת היטב, הנובעת מבחירתם המפתיעה של חכמים לחגוג את הניצחון החשמונאי, אבל להעלים את דמויות גיבוריו. ההצבה של מעשה בת הקול של יוחנן, בן הדור השני, בתוך רצף סיפורי-כבואה העוסקים בחכמים מדגימה את המגמה הכללית של "רביניזציה" שהפכה אישיות זו ממנהיג פוליטי לחכם קדמון. מגמה של רביניזציה ניכרת גם בסיפור הקרע עם הפרושים. הסיפור מתאר אותם כ'חכמי ישראל', והטבח בהם, שאינו נזכר בגרסת יוספוס, הופך את העולם ל'שמים' מלימוד תורה. גם התכנים ההלכתיים שנכפו על סיפורה של מלחמת האחים מדגימים – אף כי בדרך אחרת – את הנטייה לכנוס אירועים דרמטיים אל בין קירות בית המדרש.

יעקב אלבוים, שעיה כהן ואחרים הצביעו על נטייתם של חז"ל לנקז מסורות שונות אל דמות ארכיטיפית אחת וליצור אשכולות של סיפורים הסובבים מאורע יחיד.<sup>145</sup> התוספת בסופה של אגדת הקרע עם הפרושים יוצאת ללמד על נטייתם הרחבה של חז"ל להקצין את גנותו של ינאי ולצייר אותו כאויבם וכרודפם של חכמים. אגדות אחרות שהתנקזו אל מלך זה בבבלי ובסכוליון מלמדות על מגמה לייחס מגוון מסורות שליליות אל דמות זו, המייצגת – בסכוליון ולפחות במקרה אחד בבבלי – את ארכיטיפ המלך הרשע.

במקרים אחרים אנו עדים לנדידה של מסורות אל הקשרים היסטוריים רחוקים ולהכלאה של מסורות שונות. כך ארג התלמוד הבבלי אל תוך אגדה דומה לזו שהיתה ביד יוספוס, על מלחמת האחים החשמונאים, מוטיבים מתוך עיבוד משני של אותה מסורת, שהציב אותה בהקשר של המרד הגדול והחורבן.

<sup>145</sup> יעקב אלבוים, 'תבניות לשון ועניין במעשי חכמים: לטיבן של העדויות על ר' עקיבא באבות דרבי-נתן', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, תשל"ז, ג, ירושלים תשמ"א, עמ' 71-77; כהן (לעיל, הערה 65), עמ' 11.

לטעמי, אין לחפש בהתרחשויות האלה התנגדות פוליטית ממוקדת לחשמונאים ולמעשיהם, לא לנטילת כתר המלכות ובוודאי לא לעצם כינונה של חירות לאומית ופוליטית. הכוח המרכזי הפועל כאן הוא שאיפתם של חכמים להעמיד את תמונת העולם כולו עליהם עצמם ועל תורתם, בחינת "אם אני כאן הכל כאן". כשם שבקשו להצניע כל חיבור יהודי שלא השתייך אל בית מדרשם, ובכלל זה את כל הספרות היהודית הרחבה והמגוונת של ימי הבית השני,<sup>146</sup> כך בקשו חכמינו להציב הן את הדמויות החיוביות והן את השליליות של תקופה זו ביחס כלשהו אל עולמם שלהם, ואם לאו – למחוק אותן לגמרי. במקום שמדובר במנהיג חיובי שנשא בתפקיד דתי ופוליטי כאחד, אפשר היה למחוק את המחצית החילונית, להדגיש את שירותו בקודש ולזהות באופן אנכרוניסטי את פעילותו הדתית עם דמות החכם הקדמון האידילי.<sup>147</sup> סיפור שעניינו המקורי באיום על המקדש ובלקח מוסרי, הוקף בידי חז"ל זמורות של הלכות כדי לכנוס גם אותו באופן זה אל תוך בית המדרש. במקרה של יחסים אמביוולנטיים בין השליט לבין מי שמזהים כאבותיהם של החכמים, נוח היה למעבדים שחיו אחרי החורבן להעמיד דמות זו בקוטב השלילי, המנוגד כליל לעולמם של חכמי הבית השני כפי שדמינו אותם. במקרה כזה, נזקקו המספרים לדמות הזדהות של חכם שהוצב אל מול השליט ובעימות עמו. התופעה המעניינת ביותר היא הטיפול בדמותם ההרואית של גיבורי האומה, המקבים, ששליש מן הציבור היהודי, ובהם גם חוגי החכמים עצמם, נשא בגאווה את שמותיהם. את השמות האלה בקשו חכמינו למחוק בכוונת מכוון, ולולי המקורות החיצוניים שעמדו לנו היו גם מצליחים בכך. חכמינו הוקירו מאוד את הישועה החשמונאית ואת החירות הלאומית שהולידה, אבל סירבו במפגיע להעמיד גיבורים צבאיים ופוליטיים כמושא הזדהות. במקום שמדובר בלוחם, מנהיג מרד, העדיפו להתעלם מאישיותו הפרטית ולשבח ניצחון אנונימי. אשר על כן, המקבים - הגיבורים הצבאיים והפוליטיים ששימשו מודל ההערצה וההזדהות המובהק של היהודים בימי הבית השני – נמחקו ושמן הושכח, כנראה פשוט מפני שלא נמצאה הדרך להביאם בקהלם של חכמים.

<sup>146</sup> על הסתייגותם של חז"ל מספרות הבית השני ראו Louis Ginzberg, 'Some Observations on the Attitude of the Synagogue towards the Apocalyptic-Eschatological Writings', *JBL*, 41-42 (1922-1923), pp. 115-136; משה דוד הר, 'דת וחיי רוח ביישוב היהודי: עולמם של חז"ל', מ"ד הר (עורך), ההיסטוריה של ארץ-ישראל, ה, התקופה הרומית-ביזנטית: תקופת המשנה והתלמוד והשלטון הביזנטי (70-640), ירושלים, 1985, עמ' 177-178; עלי יסיף, סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו ומשמעותו, ירושלים תשנ"ד, עמ' 104, והספרות שנאספה שם בעמ' 596, הערה 21.

<sup>147</sup> מכאן יובן מדוע נמצא מקום לאזכור אחד של אבי החשמונאים, מתתיה, המוצג כבנו של כהן גדול (לעיל, הערה 20).