

גדליהו אלון

# מחקרים בתולדות ישראל

בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד

כרך ראשון



ההסתדרות הכללית של העובדים העברים בארץ-ישראל  
הוצאת הקיבוץ המאוחד • תשכ"ז

GEDALIAHU ALON

**STUDIES IN JEWISH HISTORY**

in the times of the Second Temple,  
the Mishna and the Talmud

Volume one

הדפסה שנייה



By Hakibbutz Hameuchad  
Publishing House Ltd. 1967  
Printed in Isreal

נדפס בישראל

בדפוס "מדע", חל-אביב

## ההשכיחה האומה וחכמיה את החשמונאים?

דעה רווחת היא בעולמם של חוקרים, שהחכמים והעם (שעמהם) מימי בית שני ולאחר חורבנו השתדלו לשכח את החשמונאים ומפעלותיהם מזכרונה של האומה. השקפה זו, המצויה אף בפובליציסטיקה דילן (ראה פתיחתו של ב. כצנלסון ל"ספר הגבורה"), מיחסת להם לחכמי ישראל את הכוונה להשתיק את זכרם ומעשיהם של החשמונאים על-ידי "צנזורה פנימית" (על אותה השקפה כלפי פרשיות-הגבורה האחרות של האומה, מלחמות-הקנאים, מלחמת-החורבן ומלחמת בר-כוכבא, אין כאן מקום לדון) וקיפול הנצחונות שנעשו על-ידיהם ב"פכים קטנים" של נסים ונפלאות; כיון שלא יכלו חכמים לעקור את חג-החנוכה בגופו, עמדו והמציאו טעמים אגדיים על-מנת למחות את שם החשמונאים וגבורתם מזכרון האומה. ופרופ' ר' לוי גינצברג (גנזי שכטר, ח"א, עמוד 476) מבקש ללמד, שהחנוכה לא נשמרה ולא נתקיימה כתיקנה אלא בבבל, מקום שעובדי-האש הפרסיים ביקשו לעקור את "חג-האורים" וישראל מסרו נפשם עליה ולפיכך נתחזקה בידם, מה שאין כן בארץ-ישראל, שלא נוהרו ולא דיקדקו במצנתה.

ארבע ראיות לשיטה זו, ואלו הן:

- א) לא הוקצתה לה להנוכה מסכת מיוחדת במשנתנו, ואף ההלכות של תנאים ואמוראים בארץ-ישראל בדיני חנוכה בכללן מועטות הן;
- ב) ספר חשמונאים א', שנכתב מעיקרו עברית, נשתקע מן האומה;
- ג) התלמוד (שבת כא ב) שואל לתומו: מאי חנוכה? הרי שלא ידעה הגמרא מקורו וטיבו של החג;

ד) העמדת עיקר התשועה על נס פך-השמן.

וכשאתה מעיין בדבריהם של החוקרים לידע, מה טעם ביקשו חכמים להכריח את זכרם של החשמונאים וזכר עלילותיהם? הרי אתה מוצא תשובה לכך, בהתעצמותם של הפרושים (והעם) עם אחרוני החשמונאים, מיוחנן כהן גדול ואילך. בחינת בני אכלו בסר ושני האבות תקחינה. אותה התנגדות כללית לחשמונאים האחרונים, שפשטה לאחר-מכן וקיפלה את בית חשמונאי כולו לדעת החוקרים הללו, נגרמה, לפי ההשקפה הרווחת, על-ידי ארבעה גורמים שלהלן, כולם או מקצתם:

- א) התנגדותם של פרושים, שהעמידו את היהדות על הדת גרידא וש"מ, משאת נפשם היתה רפובליקה רוחנית" (דוכנוב העברי, ח"ב, עמוד 84), לפוליטיזציה של האומה, שנעשתה בידי החשמונאים. הרחבת הגבולין של ארץ יהודה והבטחת

הגבולות בכוח צבאי ובמשטר מדיני תקיף — כל אלה סתרו את רצונם של החכמים: והעם שעמהם לשמור על אפיים הדתי-רוחני המובהק של חיי-הציבור; (ב) הפרושים התנגדו למלכות בכללה, ובמיוחד מפני שאין מלכות אלא לבית דוד. ולפיכך, משעמדו החשמונאים ונטלו לעצמם כתר-מלכות (ו,אכלו את משיח) — נפסלו מן השלטון ונפגמו מעיקרם; (ג) אותם כהנים גדולים ומלכים מבית חשמונאי שעשו מלחמות הרבה ושפכו דם רב, פסולים היו בעיני החכמים והעם מלשמש בכהונה גדולה; (ד) התחברותם של החשמונאים אל הצדוקים ורדיפתם את החכמים. הנה עד שאנו בודקים את הראיות דלעיל על השכחת החשמונאים, נעיין תחילה בעובדות האמורות לאחריהן, העשויות לכאורה להסביר ולאמת אותה הופעה כוללת.

ההלכה השנויה בבית-מדרשם של חכמי-העמים, התיאולוגים וההיסטוריונים, ואף במשנתם של חכמי-ישראל (הן חסר הן מלא) על עיקר טיבה של הפרושיות שאינה, בניגוד לשיטתם של צדוקים, אלא מציאות דתית-רוחנית מובהקת, הדוחה את המדינה ופוסלתה — אין לה על מה שתישען.<sup>1</sup> תחילה אין בידינו מן המקורות הראשונים לא ראייה ולא זכר של ממש לדבר, ועוד, מעשיהם של כמה מן החכמים הגדולים שבפני הבית ולאחר חורבנו, שפעלו ולחמו, בין בגופם בין ברוחם, בתחומה של המדינה מכפירים בה. ואף גופי הלכות, שנשתמרו במסורת מראשוני התנאים מעידות על היפוכה (ואין ללמד בענין מאמרי-מוסר פרטיים, כגון של שמעיה: „אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות“ על שלילת המדינה; אין כאן אלא השאת עצה ליחיד, שלא ירדוף אחר השררה). והרי סייעו פרושים את שלמציון המלכה כל ימיה ואף החזיקו בשלטון ובהנהגת המדינה (אותו הפרש שבין התנהגה הפנימית ובין המדיניות החיצונית, לומר שלא משלו הפרושים אלא כלפי פנים, קלחנר, היסטוריה ישראלית, ח"ב, עמ' 142, דומה שאין לו בית-אב). ובימיה של מלכה זו, בידוע שהוטלה אימה יתירה על העמים השכנים שנשתעבדו לישראל ומישכנו בידם בני-תערובת ואף נשלח צבא לכבוש את דמשק (קדמוניות יג טז ג; מלחמות א ה ג). וגדולה מזו: לא התריסו פרושים כנגד המלכה על חיל-השכירים של נכרים שכיילכלה (החזקת חילות-שכירים, שנהגה באותם הימים אף בשאר המלכויות, כרוכה היתה בגורמים כלכליים-לאומיים וחברתיים, ואינה ענין מרובה להבחנות לאומיות-רוחניות). כללו של דבר: כל-עצמה של תורת-פרושים, ביסודה וברובה, אינה מקפחת במדינה, אלא מבקשת לתקנה, לטהרה ולהשתית על

<sup>1</sup> נוהגים להעלות דבר זה אף מעמדתם של העם וראשיו שהתיצבו לפני פומפיוס וקיטרגו על אריסטובולוס והורקנוס כאחד וביקשו להחזיר את משטר הכהנים הגדולים ביהודה (קדמוניות יד ג ב, כיוצא בדבר אצל דיודור, ראה Reinach Textes etc. p. 76) שהפרושים (יש להניח שבין „ראשי העם“ היו פרושים הרבה) עמדו לנחר על החירות המדינית. ברם, לא התריסו העם אלא כנגד המלכות האבסולוטית של האחים הנ"ל, וביקשו לעצמם אוטונומיה (סנהדרין שלטת), שהרי בין כך וכך גלוי וידוע היה, שהרומאים ישלטו ביהודה, הלכה למעשה.

המשפט והדת, על „הישר והטוב“, כתפיסתם של החכמים. ורוב מעשיהם של חכמים הרבה מעידים על זיקתם בימי בית שני, ולאחר החורבן, לעסקי-מדינה ולענייני „חולין“ של האומה. רושם כולל ומדרש פילוסופי-היסטורי, המיוסד על מאמרות מועטים, המוצאים על הרוב מידי פשוטם, אינם עשויים לבטל אותן ראיות שנרמזו תחילה ולמלא מקומן של ראיות הפוכות, הנתבעות לבסס אותה השקפת-יסוד, המפוגמת ופורחת באור.

ענין יחסם של החכמים והעם למלכות בכללה טעון בירור מדוקדק, שאין כאן מקומו. בלשון כולל יש לומר, שמצינו במסורת תנאים ובמקורות חיצונים, מימי הבית ולאחריה, דעות חלוקות בפרשה, שהיו שהעדיפו את המלכות המוגבלת, ה„קונסטיטוציונית“, והיו שדנו אותה לחובה<sup>2</sup>. מכל-מקום, בהלכה אותה השקפה ראשונה ידה על העליונה. ואם אנו באים ללמד מן המעשה, הרי נוהגם של פרושים בימיה של שלמציין מוכיח, שהחכמים לא פסלו את המלכות (ואף-על-פי שההלכה בספרי דברים פי קנז, קובעת: מלך ולא מלכה<sup>3</sup>). כיוצא בדבר אותם דברים שצינה ינאי לאשתו סמוך למיתתו („אל תתיראי מן הפרושים“ וכו', ודומה לכך אצל יוסיפוס בקדמ' יג טז א) עשויים ללמדנו, שלא התנגדו הפרושים למלכות החשמונאים ניגוד עקרוני. שאילולא כן מה מועלת התקרבותה של שלמציין לפרושים והתפייסותה עמהם, והרי כל-עצמה של המלכות פסולה היא.

אותו נוהג של פרושים בימיה של שלמציין (ובתחילת ימיו של ינאי, עד שלא „הוצצה הרעה“ על-ידיו) מפריך אף בהנחה המקובלת, כאילו פסלו החכמים כולם מלכות שאינה מבית-דויד. אלא שדבר זה מוכח ממקורות-הלכה מפורשים. שהרי שנינו בברייתא (חוספתא הוריות פ"ב ה"ח; בבלי שם יג א; ירושלמי שם פ"ג מח ע"א): „חכם קודם למלך, מת חכם אין לנו כיוצא בו, מת מלך כל ישראל ראוין למלכות“. וכן דרשו ב„מדרש תנאים“ (עמוד 104): „לא תוכל לתת עליך איש נכרי — להוציא את הגר. משמע מוציא את הגר, או אם לא יהא משבט יהודה לא יעמוד משבט בנימין? אמרת: והלא כל ישראל ראוין למלכות“ וכו'. בעל-כרחך הוה אומר: הפרש בין מלכות לעולם, שהיא לדויד ובין מלכות לשעה, שהיא לכל ישראל (הפרש זה שנוי ביסודו אף ב„צוואות י"ב שבטים“ וספר היובלות ע"ש, ושלא כדעה הרוחנת, המבקשת ללמד מהם שביקשו חשמונאים — ואותם חוגים, שבעלי הספרים הנ"ל משמשים להם פה, — להפקיע את המלכות לחלוטין אף „לעתיד לבוא“ מבית-דויד). ודאי, שנינו בברייתא (ירוש' הוריות פ"ג מז ע"א; סוטה פ"ח כה ע"ג. אף-על-פי שלא ציין הירושלמי מאמר זה כשל תנאים, מכל-מקום ברייתא היא): „אין מושחים כהנים מלכים“. ונחלקו אמוראים בפירוש ההלכה, שלדעת ר' יודן ענתודרייא טעמה הוא „על שם לא יסור שבט מיהודה“, ולדעת רבי חייא בר אבא אין נפסלין אלא כהנים בלבד. הרי שלשיטת רבי יודן אין ממנים מלכים אלא מיהודה.

<sup>2</sup> ראה להלן עמוד 36, הערה 34.

<sup>3</sup> אין כאן מקום לעיין ולדקדק בהלכה זו, הסותרת לכאורה אותה הלכה ראשונה, שעליה נתיסד נוהגם של פרושים, שהכירו במלכות שלמציין. אחזור לכך בהזדמנות אחרת.

ומצינו שיטה זו כשהיא אמורה בספר שנכתב בידי פרושי בסוף ימיהם של החשמונאים (ימי הורקנוס השני) ומכוונת בדבריי-כיבושין כנגד מלכותם, ב"מזמורי שלמה" (פי"ז ד—ו). ברם, מקורות אלו מעמידים אותנו על התעצמות שבבית-מדרשם של החכמים עצמם בענין המלכות שלא מבית-דוד (אף לדעתו של ר' חייא בר אבא, על-כל-פנים אין כהן מלך). שאין רוצים כאן ליחס להם לרוב החכמים ולעם אותה התנגדות מוחלטת למלכותם של חשמונאים, שהיא לשעה, דבר שמוכחש על-ידי המעשים והמקורות שהובאו למעלה. יתר על-כן, אותן הלכות-מלכים שמצינו בתורתם של תנאים, ושאינן מפורשות במקראות, הדעת נזחנת לראותן כיצירי תקופת-החשמונאים (בסופה), לומר שהחכמים אישרו ותיקנו הלכות אלו המקיימות (ומגבילות) את המלכות.

אף התנגדותם של החכמים העם למלכי בית חשמונאי מפני המלחמות הרבות שעשו ומפני שפיכות-דמים שפסלתם מן הכהונה הגדולה, אף הנחה זו אין לה על מה שתסמוך. ודאי, אפשר לבאר על-פיה מעשים שאירעו בימי ינאי; ברם, גופה של העובדה אינה מוכחת. וכי לא הרבו יהודה ויונתן ושמעון ויוחנן (עד ל"בסוף") לשפוך דם רב של נכרים ואף של ישראל מן המתיונים והגרורים אחריהם? ומכל-מקום לא מצינו זכר מפורש לכך, שהתריסו כנגדם מן החכמים והעם<sup>4</sup>. אמנם פרופ' אפטוביצר מבקש לבאר את שתיקתו של בעל ספר החשמונאים ב' (יסון מן קריני, או של המקצר?) מאחיו של יהודה באותו הטעם. אלא שדבר זה ביאורו מתוכו של הספר. שכן אין תכליתו של זה לספר את מעשי בית-חשמונאי (כספר חשמונאים א'), אלא לבאר "מאי חנוכה", כלומר להציע את פרשת המעשים שגרמו לקביעת ימים טובים על הנצחונות בתחילת מלחמת-השחרור. והרי ראשו של הספר — קביעת חג החנוכה, וסופו — קביעת יום ניקנור<sup>5</sup>.

ברם, אותן הלכות בדיני מלחמת-רשות, שנשנו, כנראה, אף הן בימים שאנו עומדים בהם, מעידות על כך, שהחכמים לא אסרו על מלחמות-ההתקפה שנתכוונו להרחבת-הגבולין של יהודה וארץ-ישראל. ואותה הלכה שהורה שמאי "עד רדתה — ואפילו בשבת" — אף-על-פי שהמעשים המסופרים אצל יוסיפוס, מן המלחמות עד לתורבן, עשויים ללמדנו, שלא נעשתה נחלת העם כולו (והחכמים)<sup>6</sup>, מכל-מקום מעידה היא, עד היכן התירו פרושים את מלחמות הרשות, שדחו, לפחות לדעת מקצתם, את השבת. אין, איפוא, ידים להעמיד התנגדותם של פרושים למלכי בית-חשמונאי ולפיטולם מן הכהונה הגדולה על איסורם הכולל והעקרוני את המלחמות

<sup>4</sup> בתרביץ, שנה ה', עמוד 32 ואילך (להלן עמוד 102) השתדלתי להוכיח, שההלכה שבמשנת סנהדרין פ"ט, מ"ו: "הגונב את הקסוה והמקלל בקוסם והבועל ארמית קנאים פוגעין בו" נשנתה תחילה בתקופת החשמונאים, ונתכוונה כלפי העבריינים (מתיונים והבאים-מכוחם), שהתירו לדונם בדין "קנאים", שלא בסדרי בית-דין הרגילים הכובלים. ויש לצרף לכאן אף את המסורת השנויה בתלמוד (סנהדרין מו א) מפי רבי אליעזר בן יעקב: שמעתי שבית-דין מכין ועונשין שלא מן התורה וכו' ומעשה באתר שרכב על כוס בימי ינאים וכו'.

<sup>5</sup> אותם מאמרים ממאמרי חז"ל שפרופ' אפטוביצר בא לפרשם ולמושכם לענין הגידון, אינם עסוקין לפשוטם בדבר שאנו עומדים בו, ואין משם ראיה.

<sup>6</sup> עיין, למשל, בנאומי של אגריפס לפני פרוץ מלחמת החורבן (מלחמות ב טז ד).



שעשו עם שכניהם הרבים, ואף-על-פי שבדאי יכלו החכמים שבסנהדרין ושמחוצה לה לסרב מלהסכים שיהו „מוציאין למלחמת-רשות“ פלונית. על-כל-פנים, אותה ברייתא (קידושין סו א), המספרת על ינאי המלך „שהלך לכוחלית שבמדבר וכבש שם ששים כרכים ובחזירתו שמח שמחה גדולה“ וכו', מעידה עליהם על החכמים, שנשתתפו עמו בשמחתו ולא גינאוהו מפני שפיקוח-דמים.

המלחמות שבין פרושים ומלכי בית חשמונאי, שהלכו עם הצדוקים. דאי גופה של עובדה זו מאומתת היא. אלא שתחילה יש לנו לברר ולהעלות אותן עובדות העשויות לצמצם אותה ולפקפקה, בכדי להעמידה בתחומה המוכח והנדאי. ברור שינאי נלחם בפרושים ורדפם. ברם, כלפי שאר בני בית-חשמונאי הדבר מוטל בספק וספקי-ספקות. אמנם, המסורת שבתלמוד מעידה עליו על יוחנן כהן גדול שלבסוף נעשה צדוקי, והוא הדין, אותם חכמים, הדורשים את התקנות, המיוחסות לו במשנתו, לגנאי (ירושלמי מ"ש פ"ה נו ע"ד; סוטה פ"ט כד ע"א), משמע שהכירו מסורת הנ"ל או בדומה לה. ובידוע, שיוסיפוס מעיד כן בפירוש ובהרחבה, שיוחנן נלחם בהם בפרושים והכביד עליהם אכפו. ברם, לצד שני מצינו בכמה מקומות יוחנן כהן גדול נזכר לשבח במשנת חכמים, דבר שקשה להולמו על דעת אותה מסורת. ועדותו הנ"ל של יוסיפוס, בברייתא שבקידושין, מוסבה על ינאי. ואף אצל יוסיפוס עצמו יש למצוא זכר לכך, שמסורת אחרת שבידו יחסה אותו סיפור מעשה לינאי המלך, כמסורת התנאים. לפיכך יש לומר, שהיו ב' מסורות חלוקות מהלכות בעם על „המלך“ הראשון מבית חשמונאי ש„הרג את החכמים“<sup>7</sup>. צדוקיותו ומעשיו הרעים של יוחנן כהן גדול מוטלים איפוא על-כל-פנים בספק.

למעלה מכן מחוסרת ראיה ההשקפה הרונחת על צדוקיותו (ממש) של אריסטובולוס (האחרון) ועל מלחמתם של פרושים כנגדו. מה שביקש הלה בסוף ימיה של שלמציון להסתייע באופוזיציה הצדוקית, אינו עשוי ללמד על דעותיו שלו בתחומה של הדת, ולא כל-שכן על מלחמתו בפרושים משעלה למלכות<sup>8</sup>. ואורבא, כשאנו מפשפשים במקורותינו, הרי בידינו להעלות רמזים לכך, שהפרושים לא הלכו עם יריבו הורקנוס, ושלפחות כמה מהם (כגון אותם חוגים שבעל „מזמורי שלמה“ משמש להם פה) התריסו כנגד שני האחים כאחד, על עריצותם ומלכותם הקשה. ואין צריך לומר, שאותה הנחה של גרץ, שהמעשה המסופר ביומא עא ב על שמעיה ואבטליון שבעטו בכהן גדול, מתייחס לאנטיגנוס, שהחכמים התנגדו לו על עשותו „עובדא דעממין“<sup>9</sup>, נטולה יסוד. נראין דברים, שהמעשה אירע בין שמעיה ואבטליון ולבין אחד מן הכהנים „ההדיוטות“ הראשונים שנתמנו על-ידי הורדוס. העולה מכאן, שמסורת בדוקה ומאומתת על מלחמתם של בית-חשמונאי בפרושים מפני הצדוקיות שבהם, אין לנו אלא כלפי אחד מהם, הוא ינאי. אלא שאותה עובדה שאף ינאי לא פתח במלחמה אלא באמצע ימיו ושהברייתא

<sup>7</sup> ראה להלן, עמוד 32 והערה 22.

<sup>8</sup> השוה אלבוגן, MGWJ, כרך מ' 1926, עמוד 152.

<sup>9</sup> מעשה גויים.

הנ"ל תולה את הקולר של מינותו ומעשיו הרעים ביועציו הצדוקים ובנרגנותו של „זקן” אחד מן הפרושים ואינה מגלגלת עליו על ינאי דברים של גנאי כלפי אישיותו עצמה — עשויה ללמד לגבי עיקר ענינו, שאין כאן התנגדות כוללת למלכותו של ינאי ולא כל-שכן לבית-חשמונאי כולו: אילו יכלה המלחמה שבין פרושים ולבין ינאי לגרום לפיסולם ולהמעטת דמותם של החשמונאים כולם בעיניהם ובזכרונם של החכמים, לא היתה המסורת הנ"ל מציעה את תחילת מעשיו של הלה באותה רוח שקטה, דרמטית-אובייקטיבית, כמות שהיא עושה<sup>10</sup>.

מעתה עלינו לכדוק אותן ראיות הרשומות למעלה, המעידות כביכול על השכחת החשמונאים על-ידי החכמים והעם בימיהם של תנאים ואמוראים.

השתקפותו של ספר חשמונאים א' (כלפי חשמונאים ב' אין למעשה כל מקום לתמיהה ולמסקנה, לפי שהלה נכתב יננית מעיקרו). דבר זה מוכפר מיסודו. שהרי הירונימוס מעיד על עצמו שראהו אצל יהודים בארץ-ישראל (בסופה של המאה הרביעית) כתוב עברית. ואין ספק בדבר, שנהגו בו ישראל מנהג של ספרים מקובלים באומה, ואף אם לא יחסו לו אפילו מקצת קדושה. ואף אוריגינס ראהו עברית (או ארמית) בידן של ישראל בתחילת המאה הג' בארץ-ישראל ושמו σαβαναιέλ (או: Σαβανηθ) (נראה הקרי: „סרבת סרבני אל”<sup>11</sup> — מלחמת לוחמי ה'. אלא שדומה בעיני, שאף איפיפניוס (סופה של המאה הד'; ומקום לידתו ורוב ימי ישיבתו בארץ-ישראל), המדבר בג' מקומות על „משנת בני חשמונאי” (Ἀσαμωναίου δευτέρως τῶν υἱῶν), אינו מכון אלא לספר הנ"ל. אמנם ודאי אין ידים מוכיחות לדחות את הפירוש המקובל, שאותה „משנה” הריהי בדומה ל„משנת רבי עקיבא” ו„משנת רבי יודן” = יהודה הנשיא, שמוכיר הלה (עם „משנה תורה”) משנה של הלכה ממש. ברם, הואיל ואין בידינו זכר למשנתם של חשמונאים בהלכה (גזירת „בית-דין של חשמונאי” בסנהדרין פ"ב א וע"ז לו ב, אינה ענין לכאן) לפיכך נראה, שאין „משנה” זו אלא ספר, מסורת. שכן מצינו בידוע „משנה” (מתניתא) אף בדברים שאינם הלכה ולא אגדה, אלא מסורת כל-שהיא, שהובאה לבית-המדרש (אף בקידושין מועתקת המסורת על תחילת מינותו של ינאי בלשון „תניא”). ייתכן, איפוא, שאיפיפניוס צירף בהצעתו ספר בית-חשמונאי עם המשניות של תנאים בהלכה (כשם שחיבר עמהן ספר דברים על שם „משנה תורה”), שלא במתכוון ומתוך טעות (כדרכו בשעה שהוא מדבר במסורת ישראל ובנהגיהן בכלל). מוסף לכך, אותה ברייתא שבקידושין ודאי אינה אלא קטע מתוך חיבור כולל (או מעין חיבור), שנכתב על-ידי אחד מן הפרושים ונתעסק במעשיהם של בית-חשמונאי (אין צריך לומר, שאין חיבור זה אחד עם ס' חשמונאים א'). וכשאנו מעיינים בתחילת הברייתא הנ"ל, הרי נדחית לחלוטין

<sup>10</sup> בין מן הברייתא האמורה ובין מסיפורו המקביל של יוסיפוס (קדמוניות יג מ ה) מוכח שיוחנן או ינאי נצטרף אל הצדוקים לא מפני נטייתו לתורה הצדוקית, אלא מפני שההלכה הפרושית לא הסכימה ליתן לו „למלך” זכויות יתירות שביקש, ובכך, הרי אין המלחמה הרוחנית-דתית גורם ראשון, אלא תכסיס מדיני-פנימי.

<sup>11</sup> ד. הופמן, 179, Magazin XV.



אותה הנחה ודאית על „צנזורה פנימית“ שגגזה מעשי-גבורותיהם של החשמונאים, שהרי אותה מסורת מספרת בלשון של שבה על כיבושיו של ינאי בעבר-הירדן. ואף אותה מסורת שמצינו בהלכות גדולות (ד"ו הל' סופרים, עמוד 282 = ד"ב עמוד 615) על „זקני בית שמאי וזקני בית הלל“, שהם „כתבו מגלת בית חשמונאי“ (בה"ג ד"ב: ספר בית חשמונאי) — „ועד עכשיו לא עלה לדורות עד שי עמוד כהן לאורים ותומים והם כתבו מגילת תענית“ וכו', מוכחת, שחכמים הראשונים ראוה כדבר שבהלכה, מעין משנת-חנאים, כמגילת תענית ונצטערו על גניזתה וציפו להיגלותה לכשיבוא המשיח (ואין הפרש בדבר, לידע מה טיבה של „מגילה“ זו; ב„מדרשי חנוכה“ ו„מגילת אנטיוכוס“ המאוחרים אין אנו עסוקים כאן). הרי שההנחה על השתקעותם של „ספרי החשמונאים“ בימיהם של חנאים ואמוראים נטולה יסוד כל-שהוא.

מה שלא הקצה רבי במשנתנו מסכת לחנוכה, אינו יכול לשמש ראיה להשכחת החג או למיעוט-דמותו כל-עיקרו. שאילו היינו באים להסיק בדרך ה-ראיה מן השתיקה, כלפי המשנה, היינו מגיעים לשלילת מצוות גדולות שמן התורה, כגון תפילין, ציצית ומזוזה שלא נתיחדו להן מסכות במשנתנו (אף הפורים, שנוהגים להזכיר מסכת מגילה<sup>12</sup>, שנתיחדה לה, לא נשנו הלכותיה במשנה. שכן אין בה במסכת זו אלא מקצת הלכות לענין קריאת המגילה בלבד — השאר עסוקות הן בענינות אחרים, שאינם נוגעים בפודים, להוציא הלכות סעודת-פורים ומגבית פורים ומשלוח מנות, שנשנו בתוספתא ובברייתות שבתלמודים ובתורתם של אמוראים). ודומה לכך, מסקנתו של דויד גיימרק (תולדות הפילוסופיה בישראל, ח"א, עמוד 81 ע"ש) משתיקתה של משנתנו מן המלאכים, שרבי התנגד לאנגילור-אולוגיה, דבר שאין להעלותו על הדעת כלל. כללו של דבר, העדרן של מסכות במשנתנו בהלכות מסוימות, ואף מיעוטן של הלכות במסורת-חנאים בכללה, אין בהן כדי ללמד על גופן של הלכות אלו. וערכן בימיהם של מקבצי-המסורות ועל מגמתם של אישים הללו כלפיהן. הא אין עליך לפרש מתחילה עובדה זו אלא בדרך ההבחנה הספרותית-ההיסטורית גרידא. שכן אין לנו לבקש מחכמים הראשונים אותה שיטתיות שלמה, שאנו נוקטים בה, בעריכת קובצי-ההלכות. ואף כמה גורמים ספרותיים-היסטוריים שלפני דורם של סדרנים הללו גרמו בדרכים, שפעמים אין בידינו לסוקרן, להעלאתן היתירה של הלכות אלו ולצמצומן של האחרות.

ברם גינצברג מעמיד על „תלמוד ארץ-ישראל שכמעט לא הוזכרו בו דיני חנוכה“ ומסיק מכאן שלא קיימו את החנוכה כראוי בארץ בימיהם של האמוראים. והנה אין צריך לומר, שאף כלפי הירושלמי כוחה של ההבחנה האמורה למעלה יפה ממש כלגבי משנתנו. אלא שעלינו לעיין בגופה של העובדה המוצעת על-ידי אותו חכם גדול, ובמסקנתו הנ"ל לאורן של ההלכות. והמעשים האמורים במקורותינו. חדאי, דיני חנוכה בירושלמי מועטין הם. ברם, מצינו הלכות הרבה מהלכות החג (ראגדות) בפסיקתא רבתי, שעיקרה, לפחות, מתורת ארץ-ישראל היא (פ"ב, פ"ג,

<sup>12</sup> לעומת החנוכה, שלא ניתנה לה מסכת.

פ"ה, פ"ו, פ"ח) ובתנחומא (נשא) ובמסכת סופרים (פ"כ ה"א-ה"ח), שאף היא רובי-תורתה משל ארץ-ישראל (ושם שנויה אותה הלכה, המחמירה בנר חנוכה, שאסור להדליקו ישן, ה"ט"ו). ולא עוד, אלא שאף בתלמודנו, באותה סוגיה עיקרית העסוקה בהלכות חנוכה, שבת כא ב - כד א, כמה וכמה הלכות אמורות הן מפיהם של חכמי ארץ-ישראל, כגון ר' יוחנן, עולא ורבי יהושע בן לוי (ובמיוחד זה האחרון). הרי שמימיהם של אמוראים מצויות בדינו הלכות הרבה מדיני-החנוכה, שנשנו בתלמודם של בני ארץ-ישראל (ואף-על-פי שבירושלמי נשתירו רק מועטות מהן).

וכלום זילזלו בארץ בקיומה של מצנת החנוכה, כדעתו של ר"ל גינצברג? ידועה היא המחלוקת של אמוראים, בבליים ובני ארץ-ישראל (מן המאה הג') אם „בטלה מגילת תענית“ ואם לאו, מחלוקת שמצאנוה תחילה בימיהם של תנאים מתלמידי ר"ע (תוספתא פ"ד ה"ו; ר"ה יח ב; „מעשה שגזרו תענית בחנוכה בלח“ וכו', תוספתא שם פ"ב ה"ה, עירובין מא א וירוש' תענית פ"ב והקבלות, אינו ענין ישר לכאן).

והנה המסקנה בשני התלמודים קובעת, שאף-על-פי שבטלה מגילת תענית לשאר כל הימים הטובים שנתקנו על-ידי החכמים ונעקרה מצנתם מלאחר החורבן, מכל-מקום „חנוכה ופורים אינם בטלים“. מעתה היכן מיעוטי-דמותו של החג בימיהם של אמוראים בארץ-ישראל? אלא שאותו מקור עצמו, שגינצברג מסתמך עליו ללמד הימנו, שהחזיקו העם בחנוכה ב ב ב ל „ולא בארץ-ישראל“, הוא גופו מלמדנו היפוכו של דבר. שהרי הברייתא (שבת כא ב; פסיקתא רבתי פ"ב מא"ש ה ע"א) שונה: ובשעת הסכנה מניחו על שולחנו דיו. הרי שאף-על-פי שמפני ה„סכנה“ התירו להדליק נר חנוכה שלא בפרהסיא (ברחובות ובחלונות), מכל-מקום לא ויתרו על קיום המצוה בגופה. אלא שגינצברג, המסתייע בדברי התוספות שבת שם ד"ה: ובשעת הסכנה, מפרשחה בבבל ובגזירת החברים (האמגושים). ברם, לא זו בלבד שרחוק הדבר לחלוטין לראות הברייתא דילן כברייתא בבליית (כברייתות אחרות מועטות ביותר שבתלמודנו) או ליחס הדברים הסתומים שבה, אם נשנתה בארץ-ישראל, למעשים שבבבל, ולאחריה לתקופת הססנידים, מאחרי שנת 226, אלא אף זו, שלעולם „סכנה“ שבמסורת תנאים שם קבוע הוא לגזירות השמד שלאחר מלחמת בר-כוכבא<sup>13</sup>. פשוטה של הברייתא מדברת, איפוא, ב„דורו של שמד“, שעה שביקשו לעקור מצנת נר חנוכה מישראל. ונתחוקו העם במצוה זו וקיימה במסירות-נפש, ואף-על-פי שהקלה ההלכה ופטרה מלהוציא הנר לרשות הרבים. וביותר מוכח הדבר מן המקור שלהלן (מאה ה'). באיכה רבה פרשה א', מה (פ"ד, כב; אסתר רבה, פתיחתא ב') במעשה של טרכינוס (טריינוס) ש„לדה אשתו בליל ט' באב והיו כל ישראל אבלים נשתתק הולד בחנוכה - אמרו ישראל: נדליק או לא נדליק? אמרו: „נדליק וכל מה דבעי לימטי עלן ימטי“<sup>14</sup> (בהוצ' בובר, מ"ב ע"א: אמרו: נדליק,

<sup>13</sup> ה„סכנה“ שבפי ר' אליעזר בשבת פ"ט מ"א, המכוונת אף היא ל„שמד“, נראין דברים, שנאמרה בימי הגזירות של אדריינוס שקדמו למלחמת בר-כוכבא.

<sup>14</sup> = כל מה שעומד לבוא עלינו יבוא.

ומה דהיא היא). ונתגלגל המעשה של הדלקת נרות חנוכה שמסרו ישראל נפשם עליה והביא לידי הריגת אלפים ורבבות מישראל. הנה זדאי אין לנו כאן אלא דברי אגדה ש"אין סומכין עליה" לדברים שבהיסטוריה (בהקבלה שבירושלמי סוכה פ"ה גה ע"ב אין הפיסקה הנידונה — אמרו גדליק זכר); מיהו גופה של האגדה מוכיח, עד היכן זהירין היו במצנת נר של חנוכה ועד כמה ספונה החכמים והעם.

ולענין הגולה, שמא כדאי להעמיד על יחונן י כב, מקום שבא לספר על ויכות שבין ישרו ובין "היהודים" ומציין את זמן המאורע שאירע בחנוכה (Ἐγκαίρια) לומר לך, שבמקום חיבורו של אותו ספר (תחילת מאה ב' באסיה הקטנה) מפורסם היה החג וקיום מצנתו, כדי לקבוע על-ידי שעתם של מעשים, וכלפי אנטוכיא, למדנו דבר זה במפורש מדבריו של כריסטוסטומוס (סופה של המאה הד'; הלה מדבר בכמה מקומות על מועדי ישראל ומצוותיהם, כמות שידעם מנוהגם של יהודי אנטוכיא) ב"דרשות" שלו ליוחנן: החנוכה — יום טוב גדול הוא, הנעשה ברוב עם<sup>15</sup>. הראיה משאלתו של התלמוד "מאי חנוכה", לומר שתהו חכמים ולא ידעו את טיבו ומשמעו ומקורו של החג, אף היא אין לה עמידת רגל. שכן אין לנו כאן אלא לשון שימושי הקשור בדרך עריכתן של הסוגיות בתלמודנו. בידוע, שפעמים כשהתלמוד מביא בסוגיה העיקרית, הסמוכה על משנתה שלה, דברים ממקום אחר, והוא מתכוון בסופה של אותה סוגיה לחזור ולהעתיק אותה מסורת שניה בגופה, על-מנת שיתפרש ענינה משלם, הריהו פותח עם העתקת מסורת הנ"ל בתיבות "מאי ענין פלוגי", ואף במקום דילן כך הוא שימושן של התיבות הנידונות, שהרי בסוגיה הקודמת (כא א—כא ב) מדברים אמוראים בהדלקת נר של חנוכה בזיקה להלכה שבמשנה לענין "פתילות ושמינים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת", שאין מדליקין בהן בחנוכה. ואף-על-גב שלהלן כבר העתיקה הגמרא, לאחר הסוגיה העיקרית, ברייתות המדברות בחנוכה ודברי אמוראים שעליהן, מכל-מקום יש כאן לפנינו מעק ב' "עריכות", לומר שלאחר-מיכן חוזר התלמוד ומציע סוגיה ארוכה, שיסודה אותה ברייתא שבמגילת תענית, ופותח באותן ב' תיבות כדרכו, כאילו לא נאמרו הדברים הקודמים, שנצטרפו בסופה של הסוגיה העיקרית. על-כל-פנים, אין בשאלה "מאי חנוכה" אלא דרך סגנון ולשון של הצעה ולא תמיהה שלא מדעת.

נחזור לראיה אחרונה, תחילה, בידוע שבמקורותינו מזכרים אף טעמים אחרים לקביעת ח' ימי החנוכה והדלקת הנרות, שכן במגילת תענית מפורש, מלבד נס פך השמן, אף טעם אחר, מפני שהתעסקו בהיכל שמונה ימים". ובפסיקתא רבתי פ"ב (הוצ' רמא"ש, ה' ע"א) = ולמה מדליק נרות בחנוכה? אלא בשעה שניצחו בניו של חשמונאי, נכנסו לבית-המקדש ומצאו שם שמונה שפודין של

<sup>15</sup> אמנם להלן אומר כריסטוסטומוס שהחג הוא ימי חנוכה הבית על-ידי שבי הגולה. ברם, ערבוביה ממין זה אתה מוצא אצל כריסטוסטומוס ואבות-הכנסיה האחרים אף בפרשיות אחרות העוסקות במנהגי ישראל, ואין ב"הסברו" המוטעה לקפה בגופה של העובדה, האמורה על-ידי.

ברזל (ואין צריך להגיה שבעה שפודין כבמגילת תענית, לפי שב' מסורות משתנות לפנינו) וקבעו אותם והדליקו בתוכם גרות". ומגילת תענית למדנו, שציקר והסברים הנ"ל לא באו אלא ליישב את השאלה: "מה טעם קבעו בחנוכה ח' ימים — הלא חנוכה שעשה משה לא עשה אלא שבעה... וכן מצינו בחנוכה שעשה שלמה שלא עשה אלא שבעה". וכבר נתלבטו בתשובת שאלה זו הקדמונים. שהרי אותה מסורת שבספר חשמונאים ב', הבאה לפרש את החנוכה כאילו היא משמשת תשלום לחג-הסוכות, שלא יכלו ישראל לקיימו, בימי הגזירות של אנטיוכוס, אינה מכוונת מעיקרה אלא ליישב (בדרך שהיא דחוקה על-כל-פנים) אותה תמיהה, משום מה קבעו שמונה ימים לחג ולא ח', וכמות שתמה בעל מגילת תענית, הגמרא' שבה). "אותה אגדה על גס פך השמן אינה באה, איפוא, ליסוד עליו את חג החנוכה עצמו, אלא לבאר אותו פרט מוקשה, מה טעם קבעו ח' ימים לחג<sup>16</sup>. הרי שאין מכאן יתד לדרוש וללמד על כוונתם של חכמים לעקור את זכר עלילות-הגבורה של החשמונאים ולקפל את הנצחון בפך קטן שמעולם-הגסים המוצנע. ברם, לגופו של ענין הנידון, במקומות הרבה לפי הערך מוזכרים בית חשמונאי ומלכי בית חשמונאי וכו' להוציא גופי עובדות שעשה ינאי במלחמתו עם "חכמי ישראל" וה"גנאי" שדרשו מן האמורות כלפי תקנות של יוחנן כהן גדול והמסורת האחת העושה צדוקי, אינם נזכרים אלא לשבת. ואנו אין לנו לציין כאן אלא מקורות אחדים דרך דוגמה, כגון הברייתא שבמגילה יא א: "לא מאסתים בימי כשדים ולא געלתים בימי יננים שהעמדתי להם (שמעון הצדיק) ומתתיהו חשמונאי ובניו<sup>17</sup>, לכלותם בימי המן שהעמדתי להם מרדכי ואסתר להפר בריתי אתם בימי רומיים שהעמדתי להם של בית רבי וחכמי דורות". וקרוב לה המסורת שב"משנת רבי אליעזר", עמוד 103 (נכתב, כנראה, בסופה של תקופת שלטון רומי, בארץ-ישראל), המפרשת ד' מינים שבסוכות כנגד "ארבעה צדיקים שנתן הקדוש-ברוך הוא בכל מלכות ומלכות להושיען ולרבוץ תורה בתוכן ואלו הן, בבבל דניאל חנניה מישאל ועזריה, בפרס חגי זכריה מלאכי ונחמיה, בינן ארבעה בני חשמונאי, שכבר נהרג מהם יהודה הבכור, באדום רבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא. ובתרגום יונתן לשמואל א, בתפילת חנה לפסוק: קשת גברים חתים ונכשלים אזור חיל — "על מלכות מקדון אתנביאת ואמרת קשתת דגברי מקדונאי יתברון ודבית חשמונאי דהו חלשין יתעבדון להון ניסין וגבורין"<sup>18</sup> (אין צריך

<sup>16</sup> ידוע, שבתשובות הגאונים ליק ס"י ק"ד (השוה אוצר הגאונים לשבת, התשובות, עמוד 23) מוסיפה המסורת לבאר: "מה טעם יש לשמנה לילות ולא הספיקו ממנו פחות או יותר? — מפני שהשמנים באים מחלקו של אשר... ומקום היה לו שנקרא תקוע... ומשם עד ירושלים מהלך שמנה ימים בין הליכה וחזרה" (ראה גם המאירי לשבת, כא ב). והנה מובאת מסורת זו באשכול, ח"ב, עמוד 20 (הוצ' אויערבך) מן ה"ירושלמי" וכן באבודרהם (פיעטרקוב גר א). ונראה שציקרה במדרש (המתכנה לפעמים על-ידי הראשונים בשם "ירושלמי").

<sup>17</sup> על-פי נוסחאות כתב-יד שבדקדוקי סופרים.

<sup>18</sup> = על מלכות מקדון נתנבאה ואמרה קשת אנשי מקדון ישברון ושל בית חשמונאי שהיו חלשים יעשו להם נסיב וגבורות.

להזכיר תפילת „על הנסים“). ובהזכרת שם יוחנן בתרגום ירושלמי לדברים לג, לפסוק יא — ומשנאיו מן יקומון: „ולא יהי לסנאוי דיוחנן כהנא רבא רגל למקום“<sup>19</sup>. מסורות אלו וכיוצא בהן דיין ללמד, שלא ביקשו החכמים לעקור את זכרון החשמונאים וזכר מעשיהם הגדולים מלבה של האומה. ואם אנו מבקשים חיזוק להן, הרי מסייענו הירונימוס (שקיבל בידוע דברים הרבה מאחרוני האמוראים בארץ ישראל). שכך הוא כותב בפירושו לישעיהו פ"א לפסוק: ואשיבה שופטין כבראשונה ויעצין כבתחלה — „היהודים מפרשים את המקרא, שנתכוון לזרובבל, עזרא ונחמיה ושאר כל הנשיאים שמשלו בעם עד להורדוס“. הרי שבימיו של הירונימוס (סופה של המאה הדר') כללו העם (החכמים) את מלכי בית חשמונאי עם איתני עולם שבימי בית שני, ולא פגמו מפני רעתם של אחד ושנים מהם. אותה דעה רווחת, שהצעננה תחילה, לא זו בלבד שאינה מיוסדת כראוי על המקורות והמעשים, אלא אף זו שעדויות הרבה מקפחות בה, ולפיכך טעונה היא, לפחות בצורתה הכוללת והחוקתית, דיתוי גמור. גופה של פרשת-היחסים שבין פרושים ובית-חשמונאי, כלפי האישים היחידים של בית-אב זה, ודאי עדיין צריך בדיקה מדוקדקת<sup>20</sup>. אלא שעמדתם כלפי הבית כולו ומפעלותיו אינה עשויה להתקפת על-ידי העובדות הללו כשלעצמן; וקנותם של בית חשמונאי לא ביישה את ילדותם בעיני האומה<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> ולא יהי לשונאיו של יוחנן כהן גדול רגל לעמוד.

<sup>20</sup> ידענו, שהתנגדו החכמים והעם בסוף תקופת החשמונאים לעריצותם שלהם (ראה יוסיפוס) וביקשו החזרת ה„חופש“ וה„אוטונומיה“ שלפני שררותם. אלא, שלפי הגראה נלחמו פרושים על זכויותיה של הסנהדרין כלפי המלכות, שביקשה לצמצמן או לכסלן, וניגוד זה שימש גורם ראשון להרבקותם של ינאי ויוחנן(?) בדת-הצדוקים, ולא בהיפוך. ראה להלן, עמוד 31.

<sup>21</sup> כמה גופי מעשים מוכיחים, שבפני הבית נטו העם ברוב מנינו ובנינו לצאצאי החשמונאים ולמלכותם וביקשו לחדש את שלטונם (ראה הצלחתו של אריסטובולוס במרידתו שנת 56, של אלכסנדר בנו שנת 55 ושל אנטיגנוס). ברם, שאף לאחר החורבן, ובגולה, נתכבדו אנשים והתפארו במוצאם מבית-חשמונאי, אנו למדין מן התלמוד, קידושין ע ב (נהרדעא, מאה ב').