

נספחים לסוגיית חנוכה

מאמרו המלא של א' צ'ריקובר – גזירות אנטיוכוס ובעיותיהן. המאמר שפורסם כבר לפני למעלה מ-60 שנה עורר תזזית בשל המהפכות שבו ובשנים האחרונות הוא זוכה לעדנה. לשם גילוי המהפכה יש לקרוא עד הסוף... מפאת אורכו של המאמר הוא מובא בקיצורים.

רדיפת הדת היהודית הידועה בשם "גזירות אנטיוכוס" היא חידה בעיני חוקרי זמננו. מה גרם לו למלך יוני זה, אדם שגדל וחונוך באווירה של סבלנות דתית שהיא כה אפיינית לגבי התרבות היוונית-רומית, שיצא בחיל ובכוח נגד תורת משה, שיחליף את פולחן ה' בירושלים בפולחן של זיווס האולימפי, יאסור את ברית המילה, את שמירת השבת ואת שאר מנהגי ישראל, כאילו היו אלה מנהגים של עם פושע ומושחת? מניין "חשכת ימי הבינים" זו תחת שמשו הבהיר של תרבות יון הנאורה?

נסינות רבים נעשו לבאר את נימוקי הגזירות ומגמותיהן, ועלינו להכירם לפני שנעבור לתיאור המאורעות ולפני שנבקש גם אנו דרך לפתרון. אפשר לסכם את תוצאות המחקר בשאלה זו בחמישה סעיפים שכל אחד מהם משקף שיטת באור מסויימת, אולם עלי להקדים שחלוקה זו היא סכימטית במקצת, היות ולמעשה משמשות כל השיטות בערבוביה והדרך האהובה ביותר על החוקרים היא הדרך הסינקרטיסטית.

(1) בראש וראשונה נעמוד על השיטה הקושרת את גזירות אנטיוכוס באפיו של המלך. אמנם, אין מי שיראה באפיו של אנטיוכוס את הסיבה היחידה לגזירה; אולם כמעט כל החוקרים מדגישים אותם הקווים באפיו של המלך ששימשו, כביכול, מניע מכריע לגזירות. ויש טעם להדגשה זו: כבר בעולם העתיק משכו הקווים המוזרים באפיו של אנטיוכוס את תשומת לב ההיסטוריונים... אם בעיני קלוזנר אנטיוכוס אינו אלא "דגראט", הרי בעיני אדוארד מאיר ורוסטובצב הוא – אחת הדמויות החשובות ביותר בשושלת הסילוקיים; ז"א שכל חוקר וחוקר קובע לעצמו דמות משלו לאנטיוכוס.³ ... אולם את סיבות הגזירה עלינו לחפש במקום אחר.

(2) השיטה שהיתה רווחת במאה ה"ט ועוד מוצאת לה חסידים עד היום, קובעת שהמניע הראשי בפוליטיקה של אנטיוכוס. היתה דבקוּת הרבה ברוח ההלניסם ותרבותו. חוקרים רבים רואים באנטיוכוס את ההלניסטור בה"א הידיעה, אשר החליט להפיץ את התרבות ההלנית בין כל נתיניו כדי לעשותה למכשיר המאחד את כל תושבי ממלכתו הענקית לחטיבה אחת; אלא שבניגוד לכל תושבי הממלכה, שקיבלו את ההלניסציה, הרי היהודים לבדם התנגדו לה... רצה גם אנטיוכוס אפיפאנס להיות מיסד ערים יוניות... ואם נשאל: מה בין הפוליטיקה הפרו-הלנית הזאת ובין רדיפת הדת היהודית, הרי גם בשאלה זו יכולה השיטה שאנו דנים בה להסתמך על מקורות, ודווקא על המעולים שבהם: על התעודות. במכתבו של אנטיוכוס לניקנור בדבר השומרונים כתב המלך: "הואיל ושליחיהם (כלומר שליחי השומרונים) התיצבו לפני מועצתו והצהירו שהתביעות נגד היהודים אינן חלות עליהם, כי הם (השומרונים) העדיפו לחיות לפי מנהגי היונים וכו'...⁶...מכתב זה מעיד איפוא שהגזירות נגד היהודים סיבתן במה שהיהודים לא רצו להיחלף לדרכי חיים "לפי מנהגי היונים". בעל חשמ' ב' מספר שעם התחלת הרדיפות פורסמה פקודת המלך במטרה להרחיב את רדיפת הדת היהודית גם על הישוב היהודי בערים היוניות בסוריה; בפקודה זו פקד המלך להרוג את אלה היהודים "אשר לא ירצו לעבור לאורח חייהם של היונים".⁷ ברוח זו כתובה גם ההצהרה של אנטיוכוס החמישי, בנו של אפיפאנס, משנת 162: "שמענו שהיהודים לא הסכימו לעבור למנהגי היונים (כרצון) אבינו, אלא העדיפו את מנהגיהם שלהם".⁸ מכל המקומות האלה יוצא בבירור, שבני דורו של אפיפאנס, והמלך עצמו, ראו את סיבת הגזירות בסירובם העקשני של היהודים להחליף את אורח חייהם המסורתי במנהגי היונים. יוון היהודים בכוח – זוהי איפוא הסיבה לרדיפה.

השיטה הזאת, הנתמכת לכאורה על-ידי הוכחות כה משכנעות, אינה יכולה למעשה לעמוד בפני הביקורת, מפני שני נימוקים אלה: אמת נכון הדבר שאנטיוכוס אפיפאנס היה "הלניסטור", אבל ל"הלניסציה" זו היה גון פוליטי-חיצוני בלבד, לא תרבותי-רוחני. בשום מקום במדינתו הגדולה לא עלה על דעת אנטיוכוס לבטל את התרבות המקומית, כדי להחליפה בתרבות היוונית... הפוליטיקה ההלניסטית שלו התכוונה אף היא לביצור ממלכתו ולא להפצת הרעיונות של התרבות ההלנית. הדרך ההלניסציה פוליטית היתה – הענקת זכויות של "פוליס" יוונית לערי המזרח, וזהו מה שעשה גם בירושלים, לפי דרישת המתיוונים היהודיים עצמם. ובשעה שמקורותינו מדברים על א-רצונם של היהודים לקבל על עצמם את ההלניסציה, כוונתם לאותו סדר פוליטי חדש שקם בירושלים כתוצאה מן הרפורמה ההלניסטית. ופה אנו מגיעים לנימוק השני. עוד בשנת 175 הפכה ירושלים לפוליס יוונית "אנטיוכיה", וכידוע לא גרם הדבר לשום שינוי בחיים הדתיים בעיר: שום מנהג ממנהגי המסורת היהודית לא נתבטל למעשה.¹⁰ רדיפת הדת היהודית לא היתה קשורה איפוא בהפיכת ירושלים לפוליס יוונית. קרה משהו בפרק זמן שבין 175 ו-167 ששינה את המצב מן הקצה אל הקצה וגרם לכך שבמקום הפוליטיקה ההלניסטית השקטה באה התקפה גלויה על הדת היהודית. ברור איפוא שאותו "מישהו" הוא שגרם לגזירות, ולא הפוליטיקה ההלניסטית כשהיא לעצמה. למטה נראה שרק ניתוח מפורט של המאורעות באותו פרק זמן יוכל לתת לנו את המפתח להבנת סיבותיהן של הרדיפות ואפיין המיוחד.

(3) חולשת השיטה הקודמת גרמה להחלפתה בשיטה אחרת שיכולה להחשב כיום לשלטת: נקרא לה שיטת האוניפיקציה. שיטה זו אומרת שאנטיוכוס שאף להגביר את כוח ממלכתו המתפוררת על-ידי צנטראליזציה פוליטית ואוניפיקציה תרבותית. קביעת דת אחת משותפת לכל תושבי המדינה היתה חלק מתכנית הרפורמה.¹¹ גם שיטה זו יש לה אסמכתא במקורות. בעל חש' א' א' (מ"א) (מספר: "ויכתוב המלך לכל ממלכתו שהיהו הכל עם אחד ושכל עם יעזוב מנהגיו; ויעשו כל העמים כדבר המלך". אסמכתא שניה מוצאים החוקרים בדניאל י"א, לו ואילך: "ועשה כרצונו המלך ויתרומם ויתגדל על כל אל, ועל אל אלים ידבר נפלאות... ועל אלהי אבותיו לא יבין, ועל חמדת נשים, ועל כל אלוה לא יבין, כי על כל יתגדל. ולא לה מעזים על כנו יכבד ולא ללוה לא ידעו אבותיו יכבד..." בשורות מעורפלות אלה מצאו החוקרים רמז לרפורמה דתית מרחיקה לכת: אנטיוכוס התנכר לפולחן הרשמי שהיה קיים בממלכתו עד ימיו והנהיג פולחן אחר שהיה זר לאבותיו; פולחן זה היה קשור במידה מסויימת בהאלהת עצמו. פירוש זה מצא לו תמיכה מפתיעה בנומיסמאטיקה: המטבעות מעידות על כך שבימי אנטיוכוס אפיפאנס השתרש בממלכתו פולחן של זיווס האולימפי, שזכה לטיפול מיוחד מצד המלך ודחק את רגלי הפולחן המסורתי של אפולון (האפטרופוס האלהי של שושלת הסילוקיים.¹² (ומכאן מסיקים שמטרתו הסופית של המלך היתה – להכניס בממלכתו את פולחן עצמו בצורת זיווס האולימפי, וזה היה גם הפולחן שעתידי היה להשתלט על הר הבית בירושלים.

שיטה זו נראית מבוססת הרבה יותר מן הקודמת, וביחוד מושכת את החוקרים הצורה הסינקרטיסטית של הפולחן החדש: זיווס האולימפי היה, אמנם, אל יוני מקורי, אולם היה יכול בקלות להזדהות עם כל אל ראשי, כמו אל השמים, של הפאנתיון המזרחי, ביחוד עם "בעל שמי" הסורי; גם אלהי ישראל יכול היה (בעיני אנטיוכוס, על-כל-פנים) להזדהות בקלות עם זיווס. ברם, אנו רשאים לשאול: האם תקופת אנטיוכוס אפיפאנס היתה בשלה בשביל רפורמה סינקרטיסטית? הרי אם נכונה הידיעה בחשמ' א' א' (מ"א), ואם נכון הדבר שאנטיוכוס ביקש בכל גבולות ממלכתו להכניס את פולחן זיווס האולימפי במקום פולחנות המקום, הרי פירוש הדבר שרצה להקים מעין "מונותאיסם אלילי", דבר שאין לו דוגמה

והקבלה בעולם היווני-רומי עד למאה השלישית לספ"ה. אבל מה שמוכן בתקופת שקיעת הקיסרות הרומית מחוסר הוא בסיס היסטורי בימי אנטיוכוס: ההתמזגות בין המערב והמזרח עוד לא הגיעה לשלב של סינתיסה דתית מקיפה, הרעיון הפילוסופי היווני של עקרונ **אחד** השליט בעולם עוד לא נתמלא חומר שהיה שאול בשעתו מפולחני האלים המזרחיים, ובכלל אין אנו מוצאים עדיין שום רמז בהתפתחות הרוחנית של התקופה שירשה לנו לראות באנטיוכוס אפיפאנס ריפורמטור דתי בעל שאיפות מרחיקות לכת. אין להטיל ספק בעובדה שלאנטיוכוס היתה משום-מה נטיה מיוחדת לזיווס האולימפי ושהוא גם ביקש להפיץ את פולחנו בממלכתו; גם מתקבל על הדעת שביקש להקים מעין פולחן לעצמו בצורת זיווס. ברם, בכל הדברים האלה לא היה חידוש רב. זיווס האולימפי היה נותן נצחון לחסידיו, ואנטיוכוס, שחייו עברו במלחמות, היה זקוק לאפטרופוס מעין זה. ואשר להאלהה, הרי את סילוקוס הראשון כבדו זה מזמן בצורת "זיווס ניקאטור", כשם שכידו את אנטיוכוס הראשון בצורת "אפולון סוטר".¹³ אין גם כל קשר בין פולחנו של זיווס האולימפי ורדיפת הדת היהודית. ואם אמנם נכון שאלהי ישראל יכול היה, לדעת אנטיוכוס, להתמזג עם זיווס, הרי המזיגה הזאת יצאה לפועל בשעת הגזירות עצמן, כאחד מסעיפיהן הרבים, ולא שימשה עילה להן. למטה נראה, שלא זיווס האולימפי, אלא בעל-שמן הסורי, הוא הוא שהשתלט למעשה על הר הבית. אין איפוא כל יסוד להניח שהיהודים נפלו קרבן לפוליטיקה של ה"אוניפיקציה הדתית" של אנטיוכוס, כי עצם קיומה של פוליטיקה זו אינה אלא השערה של החוקרים המודרניים...

(5) ביקרמן מבקש לתת באור חדש לגזירות אנטיוכוס. ספרו "א-לוהי המכבים" הוא מחקר חשוב וכמה ממסקנותיו ראויים להתקבל כאבני יסוד להמשך החקירה. אולם דווקא הרעיון המרכזי של הספר מעורר ספקות רבים. ההנחה היסודית בספרו היא שאנטיוכוס, מלך בעל חינוך יוני ותלמיד האפיקוריים, לא יכול היה להיות יוזם הרדיפה: כי הרדיפה פירושה היה לא רק ביטול החוק הקיים, אלא גם השלטת חוקה דתית חדשה, דבר המחייב קנאות דתית, ואין בכל העולם העתיק דוגמה לקנאות דתית מעין זו... על דעת המלך לא יכול היה לעלות הרעיון של שריפת התורה, איסור ברית המילה, הכפייה לאכול בשר חזיר, וכדומה. אולם כל הדברים האלה מובנים הם את נניח שלא אנטיוכוס, אלא בעלי הריפורמה ההלניסטית בירושלים, כלומר הכוח הגדול מינילאוס וסיעתו, הם-הם שהיו היוזמים האמיתיים של הגזירה. תפקידו של אנטיוכוס היה רק במה שהוא ביטל את שליטת התורה ביהודה, אבל למלא ביטול פורמאלי זה תוכן ממשי נפל בחלקם של ההלניסטים היהודיים. ומה היתה מטרתם? הם ביקשו לבטל את ההתבדלות היהודית ולכרות ברית עם עמי הסביבה. בזה הושפעו מהשקפות היוונים. בעיני היונים נראתה כל התבדלות כסימן לברבריות; היהודים עמדו איפוא בפני הברירה או להחשב לברברים, או להצטרף לאנושות ההלניסטית, דהיינו להכיר בקיום אלים אחרי מלבד ה'. הווייתו על התורה לא היה קשה להלניסטים יהודיים, כי הם לא האמינו במוצאה הא-לוהי: חקירת הדת אצל היונים כבר הגיעה לידי מסקנה שמחוקקים רבים מזרטושטרה ועד ליקורגוס, הסתמכו אף הם כמשהו על השראה א-לוהית. נוסף לזה ראו היונים המשכילים כמה קווים בדת היהודית (כגון ההתבדלות, איסור מאכלים מסויימים, וכו') כסימני התנוונות מאוחרת, בניגוד למצב הדברים בתקופה שהדת היהודית שמרה על מקורותיה ודגלה בעקרונ של פולחן האל ללא פסל ותמונה, דבר שנחשב כתופעה חיובית מאד בעיני הפילוסופים היוניים. יהודי מתיוון לא יכול היה להעלים עין מתורת פילוסופים זו; לכן גם פירש פילון בדרך סימבולית את התורה, כי אחרת לא היה יכול להצדיק את מצוותיה. "מספיק אם נעקוב אחרי מהלך המחשבות של ההלניסטים היהודיים האלה (כלומר פילון ומפרשי התורה האחרים באלכסנדריה), כדי שנוכל להבין בהחלט אידיאולוגיה מעין זאת של יאסון ומינילאוס בארץ-ישראל. הם ביקשו לתקן את היהדות על-ידי כך שביטלו את ההתבדלות הברברית שדבקה בה במרוצת הזמן וחזרו לעבודת אלוהים מקורית וחפשיית מכל סירוס" ("א-לוהי המכבים", עמ' 132).

ביקרמן מעביר איפוא את נקודת הכובד של הבעיה מאנטיוכוס על היהודים המתיוונים. בזה מצא אסמכתא במקורות: כידוע, כל המקורות מייחסים את הנסיון ליוון את היהודים לא לאנטיוכוס, אלא למתיוונים מקרב היהודים עצמם, והדבר צוין לא פעם בספרות המודרנית.¹⁵ חידושו של ביקרמן הוא בזה, שרואה הוא את המתיוונים לא רק כיוזמי הריפורמה, אלא גם כיוזמי הגזירות. וכאן מתעוררים ספקות רבים. בראש וראשונה, הרי הגזירות קשורות במקורותינו רק בשמו של אנטיוכוס. לא שמענו במקורות אף מלה על יאסון ומינילאוס כרודפי הדת. הפיכת ירושלים לפוליס יוונית "אנטיוכיה", בניין הגימנסיון והאפביון) ובכלל כל הריפורמה ההלניסטית של שנת 175 לא היתה קשורה בשום מעשה נגד הדת השלטת... הריפורמה לא התחילה בסיסמה אנטי-דתית, וברור איפוא שהרעיון לרדוף את הדת היהודים בא כתוצאה מהתפתחות הענינים בירושלים, ולא כתכנית קבועה מראש. שנית, טעות היא לתאר את ההלניסטים היהודיים בירושלים כנושאי הרעיונות של הפילוסופיה היוונית: תפיסה זו עומדת בסתירה לאופי השטחי וה"לבנטיני" של התרבות ההלניסטית בארצות המזרח בכלל ובארץ-ישראל בפרט.¹⁶ ההקבלה עם פילון אינה יכולה לעמוד בפני הביקורת: מה שטבעי לגבי פילון, חניך הפילוסופים היוניים ואזרח העיר התרבותית והמיוונת ביותר בכל תפוצות הגולה ההלניסטית, אינו טבעי כל עיקר לגבי עסקנים פוליטיים של עיר מזרחית אשר ההלניסם שלה עוד לא עבר את התקופה הראשונה של חקוי שטחי למנהגי הזרים. על אחת כמה וכמה שמתעוררים ספקות בשאלת נכונותה של שיטת ביקרמן כשהוא מייחס לאנשי הריפורמה בירושלים לא רק ידיעה כללית של הפילוסופיה היונית, אלא אף עושה אותם למומחים בשאלות המסובכות והמיוחדות במינהן, כגון דרכי התפתחות הדת, מהות התרבות, וכו': הלא לפי ביקרמן הידיעה העמוקה של שאלות אלה דווקא – היא היא שמשפיעה בעיקר על תכנית הריפורמה בירושלים.¹⁷ ואם אמנם היו יאסון ומינילאוס כה ספוגים רוח הפילוסופיה היונית, איך לא סיגלו לעצמם את הספקנות היונית בשאלות הדת, או את הסבלנות הרחבה לכל פולחן זר ומוזר? ביקרמן סבור בצדק שאנטיוכוס, מלך יוני וחניך האפיקוריים, לא יכול היה להיות קנאי דתי; אבל איך הפכו יאסון ומינילאוס לקנאים, אם אף הם קיבלו אותו החינוך ונשמו אותה האווירה של תרבות נשגבה וליבראלית שגם אנטיוכוס נשם אותה?

וכך עברנו על השיטות השונות שהוצעו על-ידי המלומדים בימינו כפתרון החידה הקשורה בגזירות אנטיוכוס ולא מצאנו אף אחת ביניהן שתתן תשובה משיבוע רצון לבעייה המעסיקה אותנו. ובכל זאת אין לומר שהסקירה דלעיל היתה מיותרת: ראינו שכל שיטה מסתמכת על מקורות ואנו למדים מכאן שכל אחת כוללת בתוכה חלק מן האמת. ברם, הדרך הסינקרטסטית, אשר בה הולכים חוקרים רבים, אף היא אינה מביאה את הפתרון: צירוף מיכני של גורמים שונים אינו המיתודה הנכונה להבנת תהליכים היסטוריים מסובכים. עלינו למצוא את המפתח להבנת הקשר האורגני בין התופעות השונות הקשורות בגזירת אנטיוכוס. ניתוח מפורט של מהלך המאורעות של התקופה בכחו לתת לנו מפתח זה. ואף-על-פי שתאור המאורעות של השנים 167-170 ניתן לא פעם בספרות המדעית, נראה לי שהחוקרים פסחו על חוליה חשובה מאד במהלך המאורעות – על **מרד היהודים שקדם לגזירות**. ואם ננסה לקבוע את סיבות המרד הזה, את היקפו ואת יסודותיו האידיאולוגיים, יתכן שנמצא גם את הפתרון לגזירות אנטיוכוס.

המאורעות ביהודה שגרמו לגזירות אנטיוכוס קשורים במלחמותיו של אנטיוכוס במצרים. קביעתן הכרונולוגית של מלחמות אלה, ואף מספרן, שימשו זמן רב נושא לוויכוח בין המלומדים, אולם חקירותיהם של **אוטו וביקרמן** קובעות בדרך כלל כודאות שמסעו הראשון של אנטיוכוס למצרים חל בשנת 169 והשני ב. 168-18. בפעם הראשונה בא אנטיוכוס לירושלים כשחזר ממצרים בסוף קיץ 169. בשנה זאת יחסיו עם ירושלים, ז. א. עם הפוליס "אנטיוכיה בירושלים", היו יחסי ידידות: יוסיף מעיד מפי סופרים יוניים חשובים שהיהודים נחשבו אז "לעוזרי המלך וידידיו".¹⁹ אולם אותם הסופרים מעידים שבביקורו זה שלח אנטיוכוס יד באוצרות בית-המקדש וגזל אותם; גם בעל חשמי' א' (א', כ' ואילך) נותן תאור מפורט של גזילת הכלים מבית-המקדש.²⁰ מובן, שדבר זה השאיר בלב העם רגש של איבה עזה לאנטיוכוס, והואיל והשעה היתה שעת

מלחמה מן ההכרח היה שאיבה זו תקבל גוון פוליטי: הנטיה למצרים גברה בקרב העם ורק בני-טוביה ושאר המתיוונים נשארו נאמנים למלך סוריה. כעבור שנה לבשה נטיה זו צורה ברורה יותר. שמועת שווא על מותו של אנטיוכוס הגיעה ממצרים לירושלים; יאסון, מי שהיה כוהן גדול בשנות 175-172 והודח בזמנו ממשרתו על-ידי מינילאוס, יצא ממחבואו בעבר הירדן והתנפל על ירושלים בראש גדוד קטן בן אלף איש בערך. מינילאוס ביקש להגן על העיר, אבל ללא הצלחה; הוא היה נאלץ לסגת והתבצר במבצר העיר, ירושלים נפלה לידי יאסון. אין לנו ידיעות ברורות על פעולתו בעיר. בעל חשמ' ב' מספר שעשה טבח גדול בין אזרחי העיר (ה', ו'); במקום אחר מסופר שיאסון ואנשיו "שרפו את השער ושפכו דם נקי" (שם, א', ח'). והכוונה, כנראה, לאחד משערי בית-המקדש. מכל הרמזים האלה מותר להסיק שמלחמת אזרחים פרצה בעיר, והשאלה היא רק – מי נלחם במי? לכאורה, ההנחה הפשוטה ביותר היא שהמלחמה התנהלה בין יאסון ומינילאוס (שנתמך על-ידי בני-טוביה וסיעתם); אולם התאור בחשמ' ב' מתנגד להנחה זו. המחבר מאשים את יאסון ביחסו האכזרי לבני עירו: הוא מלא אהדה לקרבנות שנפלו בידי יאסון, וקשה לתאר שהיה מרחם עליהם ומגנה את יאסון במלים כה חריפות, אילו ידע שאיבי יאסון היו בני טוביה השנואים עליו. בהמשך מספר בעל חשמ' ב' שבידי יאסון לא עלה להחזיק בשלטון והיה נאלץ לעזוב את העיר ולברוח שוב לארץ בני-עמון (ה', ז'). הואיל והסיפור על גירושו של יאסון קודם לסיפור על בואו של אנטיוכוס לעיר ואינו קשור בשום דבר בפעולותיו של המלך, ברור שלא אנטיוכוס גרש את יאסון מירושלים. מי אפיא גרש אותו? אם נניח שזה היה מינילאוס, הרי כל מהלך המאורעות הבאים לא יהיה ברור כלל: אנטיוכוס ראה במאורעות ירושלים מרד במלכותו ויצא לדכא את המרד הזה ביד רמה, ולו היה מינילאוס השליט על העיר לא היתה כל סיבה לפעולה קיצונית זו, שהרי בעזרתו של מינילאוס היתה העיר חוזרת למצב של נאמנות לסוריה. ההגיון אומר שאחרי כשלונו של יאסון עבר השלטון בעיר לידי מתנגדי המלך, ז. א. לאויבי המתיוונים. מכאן למדים אנו שדבר רב-משמעות נפל בירושלים: מרד העם ביאסון וביטול שלטון המתיוונים בעיר". אנטיוכיה בירושלים" נתחסלה והעם עמד לחזור למשטרו המסורתי. המרד היה בו בזמן גם הפגנת איבה לסוריה ואהדה למצרים, כי רק במצרים יכלו המורדים לקוות לקבל תמיכה לתנועת השיחור.

הואיל וגם במקומות אחרים בסוריה קמה באותו זמן תנועת מרד,²¹ ראה אנטיוכוס כי סכנה רבה נשקפת לשלום ממלכתו ושעליו לדכא את מרד היהודים בכוח הזרוע. לפי חשמ' ב' (ה', י"א ואילך) תקפה את המלך התמרמות של חית פרא (Ἰσάκος ἢ Τεθραίωνος) והוא כבש את העיר בסערת מלחמה, (ἐλαβε τὴν μὲν πόλιν ὁριόλωτον) ולחייליו נתן פקודה להשמיד את תושבי העיר לפי חרב: כ-40.000 איש נהרגו ואותו מספר נמכרו כעבדים. המספרים האלה מוגזמים, כמובן, אולם ברור שאנטיוכוס ראה עתה בירושלים עיר של אויבים והתייחס אליה בהתאם לכך. אנו יכולים לתאר את מהלך המאורעות בערך כך: אנטיוכוס שחרר את מינילאוס מן המבצר בעיר שבו היה סגור; מיד בקרבות רחוב השמיד חלק ממתנגדיו וחלק אחר ברח או מצא מקלט במקומות מחבוא; את הנהלת הענינים בעיר מסר אנטיוכוס לידי המתיוונים והקים מחדש את הפוליס "אנטיוכיה".²² כנראה שלא היה פנאי לאנטיוכוס להביא את פעולת העונשין לידי גמר, ואולי חשב שכבר דיכא לחלוטין את המרד; הוא יצא את העיר והשאיר את פיליפוס, ראש השכירים הפריגיים, כממונה על העיר (חשמ' ב', ה', כב). אולם טעה בחשבוננו: עם צאתו את העיר נתקלח המרד מחדש, וירושלים עברה שוב לידי המורדים. חידוש המרד אינו נזכר בשום מקום, אולם אין להטיל ספק בעובדה זו, כי לפי כל מקורותינו נאלץ היה אפולוניוס, ראש השכירים ממיסיה (μυσηύς) לכבוש את העיר בערמה ביום השבת: סימן ששוב לא היתה בידי הכוחות הסוריים.²³ אפולוניוס קיבל מאנטיוכוס את התפקיד לשים קץ פעם ולתמיד לסכנה שהיתה נשקפת לשלום הממלכה מהיהודים המורדים. בעל חשמ' ב' עובר בשתיקה על פעולתו של אפולוניוס; לעומת זאת שמר בעל חשמ' א' ידיעות חשובות מאד על מאורעות של שנת 168, וגם דניאל מוסיף פרטים בעלי ערך לאותם המאורעות. לפי חשמ' א' ביצר שליחו של המלך (הוא אפולוניוס, (לאחר שכבש את העיר והעניש את המורדים, את "עיר דוד" בחומה ומגדלים חזקים והפך אותה למבצר העיר, היא חקרה. (ἀρχα) יהודים מתיוונים התיישבו בחקרה, וכך הפך המבצר למרכז חדש של הפוליס היוונית. אבל לא המתיוונים בלבד התיישבו בחקרה. בעל חשמ' א' מספר שאנטיוכוס הושיב בחקרה "עם חוטא, בני בליעל", שהביאו לחקרה ביזה מכל ירושלים ושפכו דם נקי מסביב למקדש (א', ל"ה-ל"ז). כתוצאה מזה נטשו תושבי ירושלים את העיר והיא הפכה ל"מושב זרים" (שם, ל"ח. ἀλλοτρίων κατοικήσασα): גם במקום אחר (ג', מ"ה) מדבר בעל חשמ' א' על ירושלים שהפכה מדבר שממה ועל "בני הזרים בחקרה. (ἐν τῇ ἀρχα) "גם דניאל י"א, ל"ט, מדבר על הזרים בחקרה". (οἱ οὐκ ἀλλογενῶν ἐν τῇ ἀρχα): ועשה למבצרי מעזים עם אלוה נכר הכיר ירבה כבוד, והמשילים ברבים, ואדמה יחלק במחיר.²⁴ מכל המקומות האלה ברור למדי מה היה האמצעי בו נקט אפולוניוס כדי להעניש את העיר המורדת: הוא הושיב בה "עם אלוה נכר", כלומר מתישבים חדשים מקרב הגויים. המתישבים האלה היו, כמובן, חיילים: כל "קלרוכיה" או "קאטיקיה" בתקופה הלניסטית היתה צבאית לפי הרכב חבריה ואירגונה הפנימי, ועוד תלמי אוורגטס איים על היהודים שיחלק את אדמת ירושלים לקלרוכים וישלח אליה מתישבים מקרב החיילים (קדמ' י"ב, 159). וכך הפכה ירושלים ל"מושב זרים".

החוקרים בזמננו אינם מחשיבים ביותר את העובדה הזאת ומזכירים אותה כלאחר-כך. ברם, אין לפסוח על מאורע כה חשוב: הלא יודעים אנו מה פירוש יסוד קאטיקיה במקום מיושב: פירוש הדבר היה – החרמת רכושם החקלאי של האזרחים, הכנסת מתישבים חדשים לתוך הבתים, מעשי כפייה כלפי התושבים הקודמים, הטלת מסים עליהם ופעמים אף גירושם מן העיר.²⁵ האיום של תלמי אוורגטס ואחרי-כן של ליסיאס (חשמ' א', ג', ל"ו (מעמ' 169) להפוך את ירושלים לקלרוכיה של חיילים, מעיד אף הוא 'שעונש זה היה הקשה ביותר שאפשר היה להשתמש בו נגד אזרחים. ואם אולי מגדים בעל חשמ' א' בתארו את ירושלים כמדבר שממה, שנעזב כלייל על-ידי בניו (א', ל"ח; ג', מ"ה), הרי סיפורו על בריחת המוני העם מן העיר בודאי מתאים לאמת: גם קשה לתאר אחרת את תגובת העם לגזירתו של אפולוניוס. ואנו שואלים: האם התגובה הזאת היתה פאסיבית בלבד?

השקפתנו הכללית על גזירות אנטיוכוס ומרד החשמונאים נוצרה בדרך כלל בהשפעת היחס של מקורותינו למאורעות התקופה. לפי ספרי החשמונאים המאורעות התפתחו לפי סדר זה: (א) התנגשויות בין מפלגות או אישים בקרב היהודים; (ב) התערבות הצבאית של אנטיוכוס בענייני יהודה; (ג) הגזירות; (ד) מרד החשמונאים. לפי סדר זה, המרד בא כתשובה לגזירות. הארה זו של מקורותינו מובנת למדי. בעל חשמ' א' אינו אלא היסטוריון רשמי של שושלת החשמונאים; תפקידו לתאר ולפאר את עלייתה לשלטון של המשפחה הגדולה. אין הוא מתעניין בתולדות הזמן שקדם לעליית השושלת, והוא יוצא ידי חובתו כהיסטוריון בתיאור קצר ביותר של המאורעות עד שנת 167. הוא גם אינו מעוניין לדבר בשבחם של אלה שלחמו את מלחמת העם לפני החשמונאים. כי על-ידי כך תקופח זכותם של החשמונאים להיות מצילי העם ומנהיגי היחידים. אשר לבעל חשמ' ב', אין הוא היסטוריון של השושלת ולכן חפשי הוא הרבה יותר בתאור התקופה שקדמה למרד; אולם הוא רואה ביהודה המכבי את הגיבור הגדול שטיהר את בית-המקדש מטומאת הגויים, וגם בעיניו כל התקופה הארוכה שקדמה לגזירות אינה אלא הקדמה להופעתו של יהודה. הוא, אמנם, פירט בתיאור המאורעות עד שנת 167 הרבה יותר מבעל חשמ' א', אבל גם הוא אינו מעוניין להרבות בדיבור על תנועת המרד לפני יהודה, כי ברצונו ליחד לגיבורו האהוב את הכבוד להיות היוזם של תנועת השיחור והמשגים העיקרי של כל שאיפותיה. וכך נקבעה בהשפעת המקורות התמונה הידועה של סדר המאורעות: ריב המפלגות בירושלים – התערבותו של אנטיוכוס – הגזירות – המרד.

ואילו המציאות לאמיתה אחרת היתה. לא המרד בא כתשובה לגזירות אלא הגזירות באו כתשובה למרד. רק מתוך הנחה זאת אנו יכולים להבין את גזירות אנטיוכוס ומגמתן המדינית.

אין צורך להרבות במלים כדי להבין שמיום התמנותו של מינילאוס לכוהן גדול (171/2) גדלה יותר ויותר התסיסה בקרב הקהל הירושלמי, ושמשנת 168 ואילך נמצא העם היהודי במצב של מלחמה גלויה באנטיכוס. עובדות אלה נרשמו על-ידי בעל חשמי' ב', ואם נביא בחשבון את כיוונו הכללי של ספר זה, הרי ברור שלא זו בלבד שלא הגזים, אלא מיעט לפי יכולתו בתאור מרד העם לפני הופעתו של יהודה המכבי. וכשאנו אומרים "עם" – כוונתנו לשדרות הרחבות של הישוב העירוני הנמוך המורכב מבעלי מלאכה, שכירי יום, חנוונים ורוכלים זעירים, וכו'. על הקרע העמוק בין היסודות האלה ובין האריסטוקרטיה הירושלמית עוד לפני הריפורמה ההלניסטית מספר באריכות **בן-טירא**.²⁶ הריפורמה ההלניסטית של שנת 175, שהעמידה את דלת העם מחוץ ל"פוליס", היתה מסוגלת רק להעמיק את הקרע. ה-plebs urbana של ירושלים, אם מותר להשתמש בטרמינולוגיה רומית, לא היתה מעוניינת לא בקשרים דיפלומטיים עם העולם ההלניסטי, לא בניהול פוליטיקה גבוהה בחצר המלך באנטיוכיה, ואף לא בפיתוח יחסי מסחר עם מדינות חוץ. דבר אחד ידעה ברורות: שעל-ידי הריפורמה ההלניסטית כל ענייני העיר רוכזו בידי העשירים והמיוחסים עוד ביתר שאת ממה שהיה הדבר לפני. ה"פלבס העירונית" היתה ללא ספק קשורה גם בישוב החקלאי בכפרים שמסביב לעיר, כי אויב משותף היה לשני מעמדות אלה: הרי הם בעלי האחוזות הגדולות שגרו בעיר, בשמורה שמקור פרנסתם נמצא בכפרי ארץ יהודה. יש להניח שגם הכהונה הנמוכה נצטרפה לתנועת העם (הואיל ולא פעם בהיסטוריה הצטרפה הכמורה הנמוכה לתנועת העם של הצמרת השלטת). לא קשה הוא הדבר להכיר, שתנועת האופוזיציה לשלטונות ההלניסטיים בירושלים היתה קיימת מראשית הריפורמה, אולם עוד לא מצאה את דרכי המלחמה המתאימים, כל זמן שהמצב לא חייב התנגדות גלויה. רק כאשר תפס מינילאוס בכהונה הגדולה ופתח בביזה גלויה של אוצר בית-המקדש עלתה האופוזיציה בפעם הראשונה ככוח מאורגן ואף נחלה את נצחונה הראשון ברצח אחיו של מינילאוס, ליסימאכוס (חשמי' ב', ד', ל"ט-מ"ב). את נצחונה השני נחלה בגירושו של יאסון מן העיר. בזה הוכרזה למעשה מלחמה גלויה באנטיכוס. הגזירות של אפולוניוס באו כתשובה להכרזת מלחמה זו: המתיוונים קיבלו מרכז צבאי בחקרה והעיר הפכה ל"מושב זרים". מה היתה תגובתו של הישוב הירושלמי למעשים אלה? מקורותינו מספרים על הבריחה ההמונית של היהודים מן העיר, אולם הם מזכירים דבר זה בדרך כלל כאילו אירע **אחרי** גזירת אנטיכוס. הם עושים זאת לפי שמן הרגע הזה מתחילה התעניינותם האמיתית במהלך המאורעות. למעשה ברור שהבריחה התחילה מיד אחרי מעשי אפולוניוס, וללא כל קשר עם גזירות אנטיכוס, ואף המקורות מעידים על כך, כשהם משיחים לפי תומם.²⁷ אין לתאר את הבריחה הזאת כנסיגה שקטה מן העיר אל הכפר שנעשתה כאילו מתוך רצון שלא לראות בתועבות הנעשות בעיר: בתאור מעין זה יש הרבה מהן האידיאליזציה וחוסר התחשבות במצב הריאלי. האחוז הגדול ביותר של הבורחים היו בוודאי אלה שרכושם הוחרם על ידי הממשלה; מאידך, התוצאה הישרה של הבריחה היתה ודאי החרמת רכוש נוספת בעיר. הבורחים, שהפסידו את פרנסתם, לא היתה להם דרך אחרת להתקיים מאשר להתארגן קבוצות ולחיות חיי לוחמי-גרילה. והואיל והבריחה נעשתה מן העיר אל הכפר, נצטרפו גם אנשי הכפרים לתנועת המרד, וכל ארץ יהודה היתה כמקרה. זוהי התמונה האמיתית של יהודה וירושלים בשנת 167/8 לפני גזירות אנטיכוס. עד עתה לא יצאנו מתוך המסגרת של המאורעות הפוליטיים של התקופה. ברם, גזירות אנטיכוס היו מכוונות נגד הדת, וזוהי הנקודה העיקרית בהן. מה היה אפוא חלקה של הדת בתנועת המרד לפני פירסום הגזירות?

הריפורמה ההלניסטית פגעה מראשיתה ברגשי הדת של השדרות הרחבות של הציבור הירושלמי. מנהגי יון הזרים, זילזול בקדשי ישראל מצד הכוהנים המיוחסים, התכנית" להיות ככל הגויים" שזילזלה ודאי באיסור לאכול על שולחנם של הגויים ואולי גם להתחתן בהם, כל אלה עמדו בסתירה גלויה ליסודות היהדות המסורתית כפי שהושגתו מימי עזרא ואילך. ביטול החוקה של אנטיכוס השלישי על-ידי יאסון (חשמי' ב', י"א) ומסירת ענייני הדת לידי ה"פוליס", אם גם לא מיד גרמו לשינוי במנהגי העם, הרי טמנו בחובם סכנה של שינויים כאלה בעתיד, הואיל ומצוות ה' היו מעתה ואילך תלויות באספה הכללית של ה"דימוס" ב"אנטיוכיה", ז. א. של העשירים והמיוחסים, אזרחי העיר החדשה.²⁸ ברם, כל זמן שלא נפגעו שדרות העם בזכויותיהם לחיות לפי תורת משה, שרר שקט יחסי בירושלים. השינוי במצב נוצר עם יסודה של חקרה ועם קליטת מתושבים זרים בין אנטיוכיה.

יש להתפלא שחוקרי ימינו, המכירים יפה בעובדה של יסוד "קאטויקיה" של חיילים זרים על אדמת ירושלים, אינם שואלים את השאלה, מה יכלה להיות השפעת העובדה הזאת על פולחן אלוהי ישראל על הר הבית? הלא החיילים האלה ישבו בחקרה והיו חלק מן ה"פוליס", וברור שהיתה להם רשות להביע דעה בשאלות הדת והפולחן כמו בכל שאלה אחרת. מה היה יחסם לדת ישראל ומה היתה השפעתם על סידורי הפולחן במקום מושבם החדש? ובראש וראשונה, מי היו המתושבים החדשים האלה ועם איזה עם נמנו? התשובה אינה קשה. החיילים שהתיישבו בחקרה לא היו יונים, ואף לא מוקדונים, כי בימי אנטיכוס אפיפאנס לא היתה למלכי סוריה שום דריסת רגל בארצות יון ומוקדון ושום יכולת לגייס שם שכירים חדשים לצבאם; ואשר למוקדונים בני הקאטויקיות הצבאיות שנסודו על-ידי אלכסנדר והסילוקיים הראשונים, הרי הם מזמן התערבו בתושבי המקום ואיבדו את טהרתם הגזעית. בימי אנטיכוס הפך המונח "מוקדוני" לציין חייל שקיבל אימון צבאי לפי המנהג המוקדוני, וכל הגדודים המרובים של "מוקדונים" בתקופה זו לא היו אלא "ילידים" שקיבלו אימון צבאי מוקדוני.²⁹ ואשר לחיילים שהתיישבו בירושלים, ברור שאלה היו **סורים** מן הסביבה, כשם שרוב צבאות הסילוקיים שנתקלו בהם החשמונאים אחר-כך היו ילידי סוריה.³⁰ חיילים סוריים אלה, שלפי רצון המלך הפכו למתישבי העיר" אנטיוכיה בירושלים", הביאו אתם את פולחני מולדתם. אמנם, אין לחשוב שביקשו לבטל את פולחן אלהי ישראל; אל המקום היה תמיד האל הראשי בעיני המתושבים הזרים ואסור היה לזלזל בפולחנם. אולם טבעי הדבר שבאל המקומי הזה ביקשו הסורים לראות אחד האלים הידועים להם ולאחד על ידי כך את פולחן המקום עם פולחן מולדתם הקודמת. והואיל ואלוהי היהודים היה "אל עליון", אל השמים, הרי הזהות בינו ובין "בעל שמי", האל הראשי של הפאנתיון הסורי, היתה דבר מובן מאליו. ולא רק אל זה ביקשו לכבד, אלא גם אלים אחרים, למשל את **דושרא**, אל היין, שזוהה על-ידי היונים עם דיוניסוס, והאלה הסורית הגדולה, מלכת השמים, ששמות רבים היו לה ושיכלה להזדהות עם אפרודיטה, אתיני, או עם כל אלה יוניות אחרת. לאור העובדות האלה אנו יכולים להבין ולהעריך את התגלית החשובה של ביקרמן, שהדגיש את אפיים המזרחי-סורי של פולחני האלים על הר הבית בימי גזירות אנטיכוס: לדעתו, לא אלי יון היו אלה, לא זיווס האולימפי, דיוניסוס ואתיני כפי שהם נקראים במקורות, אלא אלי סוריה בלבד שהם ההלניסטי.³¹ וגם הנשים הפרוצות, שאת נוכחותן במקדש מזכירים המקורות, לא היו אלא קדשות, שהן כה אופייניות לגבי פולחני סוריה וזרות בהחלט לכל פולחן יוני.³² אולם ביקרמן עצמו לא הצליח לבסס כראוי את חידושו הגדול, כי אין בפיו כל באור הגיוני להשתלטות פתאומית זו של פולחני **סוריה** דווקא: ההלניסטים היהודיים, אם נאמין לביקרמן, ששאפו להעביר את היהודים על דתם, צריכים היו לכפות עליהם פולחן יוני דווקא ולא סורי, בהתאם לחינוכם היוני שקיבלו, כביכול. והרי הפתרון פשוט הוא: פולחני סוריה השתלטו על הר הבית, מפני שהישוב של הפוליס "אנטיוכיה בירושלים" היה עתה סורי בחלקו הגדול.

את התוצאה אפשר היה לראות מראש: בית-המקדש שהסורים משלו בו וסגדו בו לאלוהי ישראל בצורת בעל סורי וכן גם לאלים סוריים אחרים, בית-המקדש שזומת סוריות השתעשעו בו עם חיילים סוריים, בית-מקדש כזה לא יכול היה לשמש לצרכי הדת היהודית, והוא נעזב על-ידי היהודים, בוודאי אחרי התגשויות דמים קשות וממושכות. רק המתיוונים, שהיו מעתה מעין נספח חסר ערך לקלרוכיה של החיילים הסוריים, עוד הוסיפו אולי להשתמש בבית-המקדש. אבל היהודים בהמוניהם לא הכירו ולא יכלו להכיר מכאן ואילך במה שנעשה עתה בבית המקדש. מקדש יהוה נטמא על-ידי הגויים ועל ידי פולחנם האילי.³³

אנו עומדים בתיאור המאורעות של סוף שנת 168 ועוד לא שמענו מאומה על רדיפת הדת. פקודת אנטיכוס האוסרת את הדת היהודית נתפרסמה בערך שנה אחרי הפעולה הפוליטית של אפולוניוס.³⁴ לפי חשמי' ב' (ו', א') שלח אנטיכוס לשם הגשמת הגזירות "זקן אתונאי" לארץ יהודה "כדי להכריח את היהודים לעבור על חוקי האבות ולא לחיות לפי מצוות האלוהים.³⁵ בית-המקדש נקרא על שמו של זיוס האולימפי, שמירת השבת וברית המילה נאסרו והיהודים נאלצו לחוג את ימי הולדת המלך מדי חודש בחודשו וגם להשתתף בתהלוכות חג לכבוד דיוניסוס. בעל חשמי' א' נתן תמונה מפורטת יותר: המלך שלח פקודה בידי שליחיו לירושלים וערי יהודה אשר לפיה נאסרו הקרבנות במקדש וכן שמירת השבת והחגים וברית המילה; כן ציווה המלך להעמיד במות ומזבחות להקריב עליהם חזירים וחיות אחרות; על המזבח בבית-המקדש הוקם "השיקוץ המשומם"; ספרי תורה נשרפו באש; ומשגיחים מונו מטעם המלך לבדוק, אם פקודתו מתגשמת במלואה בירושלים ובכל ערי יהודה (חשמי' א', א', מ"ד ואילך). גם דניאל מזכיר את חילול המקדש, השבתת קרבן התמיד והקמת ה"שיקוץ המשומם" (י"א, ל"א), ברור איפוא שמקורותינו מבחינים יפה בין הפעולה הפוליטית של שנת 168 שנעשתה על-ידי אפולוניוס, ובין רדיפת הדת של שנת 167 שנעשתה בהתאם לפקודת המלך על-ידי שליחו המיוחד. מה היה איפוא הדבר שנפל במשך שנה זו ושהמריץ את המלך לפעולה כה מוזרה?

אחרי כל מה שנאמר למעלה לא קשה לתת תשובה לשאלה זו. מעשי אפולוניוס גרמו למרד, והנהגת פולחני סוריה על הר הבית נתנה צביון דתי למרד זה. לא אחרי גזירות אנטיכוס, אלא לפניו, הועמדה אמונת ישראל בפני ברירה: לותר על קיומה או לעמוד על נפשה. מרד היהודים, אשר מראשיתו פרץ כהתנגדות טבעית למעשי אפולוניוס, לבש במשך שנת 167/8 צורה של תנועה דתית. אנחנו לא נטעה אם נשער שהעם המורד מצא כבר אז את מנהיגיו. אלה היו החסידים.

מה היה תפקידם הפוליטי והדתי של בני הכת הזאת? אין לנו היכולת לקבוע מתי בדיוק נתארגנה הכת (הראשונה בין הכתות היהודיות בתקופת הבית השני). בחשמי' א' נזכרים החסידים מיד אחר מרד מתתיהו החשמונאי: "ותאסף אליהם כנסת חסידים, כוח רב מישראל, כל איש השומע לתורה" (ב', מ"ב). בעל חשמי' א' אינו מרמז אף במשהו על הקמת הכת, אלא מזכיר אותה כקיימת ועומדת; אין ספק שראשיתה של הכת שייכת לתקופה קדומה יותר, כנראה עוד לזמנו של אנטיכוס השלישי.³⁶ חומר רב יותר נותן בעל חשמי' א' על התוכן האידיאולוגי שבו דגלה הכת. במשפט שהבאנו זה עתה הוא מדגיש את השפעתם על המוני העם ("כוח רב מישראל") ואת מסירותם לתורת משה, ועל כך מעיד גם שמם. ברם, שמירת מצוות הדת אינה אפשרית ללא ידיעה עמוקה של מהות המצוות ואופן קיומן למעשה. אין ספק בדבר שהמונח "חסידות" אינו כולל לא פה שאיפה להשתלמות מוסרית הכרוכה בסיגופים לשם תיקון הנפש (דוגמת מונחים דומים בנצרות), אם כי יתכן שנטיות מעין אלה אף הן לא היו חסרות לחסידים. אולם נקודת תשובה לא היתה כאן בהגשמת אידיאל דתי-מוסרי מופשט, אלא בקיומן של מצוות התורה בחיי יום יום. מימי עזרא נתרכזה העבודה בפירושן של מצוות התורה בידי הסופרים, מעמד שקם בישראל בימי ממשלת הפרסים כחוקי למעמד הפקידים בפרס, ובמשך זמן קצר קיבל את האופי המיוחד של מעמד המלומדים הבקיאיים בחוקי תורת משה ומצוותיה.³⁷ בעל חשמי' א' מעיד על קרבה, אם לא זהות מוחלטת, בין הסופרים והחסידים: בדברו על המאורעות של שנת 162 הוא מספר שמסביב לכוהן הגדול החדש, אלקימוס, התאספה "כנסת סופרים, (συναγωγή γραμματέων) "שבאו אליו" לדרוש צדק"; ומיד אחרי זה מזכיר הוא את החסידים כראשונים שבאו לעשות שלום עם אלקימוס (ז', י"ב-י"ג). אנו לא נטעה אם נאמר, שהחסידים, האנשים שהיו מסורים במיוחד למצוות התורה, היו גם מראשי הסופרים. יחס הסופרים בכלל והחסידים בפרט אל המתיוונים ברור למדי. ביטול "חוקי האבות" על-ידי יאסון עשה את המעמד כולו למיתר: אם תורת משה שוב לא היתה החוקה הקיימת בישראל, מה טעם היה לפרשה? כמובן, אנשים בודדים יכלו להמשיך גם להבא לפנות אל הסופרים ולהביא לפניהם את שאלותיהם; אולם הפוליס" אנטיוכיה" לא הביאה אותם בחשבון, ולא היתה זקוקה להם. מלחמת החסידים במתיוונים לא היתה איפוא מלחמה אידיאולוגית לשמירת מצות התורה בלבד, אלא גם מלחמת הקיום של מעמד שלם.

מעמד זה לא היה תלוי באוויר מבחינה חברתית: כבר מזמן הביעו חוקרים שונים את הדעה הנכונה שהסופרים היו באי-כוח המעמד הבינוני של תושבי ירושלים, כלומר לא המוני העם המורכבים מבעלי מלאכה, פועלים, סוחרים זעירים, וכדומה.³⁸ תורת משה הפכה איפוא לסימנה בפי העם, כשם שתרבות יון שימשה סימנה בפי המתיוונים. וכאשר ה"פלבס העירונית" לקחה את הנשק בידי כדי להתנגד בכוח לממשלת המתיוונים, טבעי היה הדבר שהחסידים, כלומר ראשי הסופרים ומנהיגיהם, היו למדריכי העם ולמנהיגי המרד.

הנחתנו או אינה השערה בעלמא. אנו יכולים להסתמך על המקורות כדי להוכיח את צדקתה. בעל חשמי' א' (ז', י"ב) אומר ש"כנסת הסופרים" באה לאלקימוס "לדרוש צדק (ἐξέζητοι δίκαια) "הוא משתמש באותם הביטויים כדי לציין את אלה האנשים שברחו מפני רדיפות אנטיכוס למדבר "כדי לדרוש צדק ומשפט" (ב', כ"ט. ζήτησον δίκαια σπουδῆν καὶ κρίματα). למדים אנו מכאן שיש קרבה בין שתי קבוצות אנשים אלה, וללא ספק צדקו החוקרים כשהם מזהים את האנשים שברחו למדבר עם חסידים או תלמידי חסידים. ועוד הוכחה נוספת לדבר: האנשים האלה נמנעו מלהשתמש בנשק ביום השבת ולכן נתנו את עצמם להשמדה כצאן לטבח, ודבר זה מראה על מסירות יוצאת מן הכלל למצוות התורה. אולם טעו החוקרים בעשותם את החסידים-האלה לאנשים תמימים ושקטים, מעין פאציפיסטים לפי הכרתם ומצפונם: הלא מלבד שבת יש עוד ששה ימים בשבוע, ועצם העובדה שהחיים ראו לנכון להתנפל על החסידים בשבת מוכיחה בעליל שבכל יום אחר היו הם צפויים להתנגדות קשה. בעל חשמי' א' מעיד שאנשים אלה נמלטו "אל המחותרת במדבר" (ב', ל"א, (ωσπερ ἐν τῇ ἐρήμῳ); וכבר ראינו לעיל שאין לבאר בריחה זו כנסיון להמנע מן המגע עם העולם הטמא, אלא כארגון ראשון של כוחות ההתנגדות הלאומית. גם העובדה שהחסידים הצטרפו אל החשמונאים מיד לאחר שמתתיהו הרים את נס המרד מעיד על כך שהיו מאורגנים כעדה לוחמת.³⁹ בעל חשמי' ב' חושב את יהודה המכבי למנהיג החסידים (י"ד, ו'), סימן שגם אחרי פרוץ מרד החשמונאים היוו החסידים גרעין עצמאי חזק במחנה של לוחמי החירות. גם דניאל מדבר על תפקידם הרב של החסידים בתנועת המרד: הוא קורא להם "משכילים" או "משכילי עם", ז. א. רואה בהם את מנהיגי הרוחניים של העם; הם "נכשלו בחרב ובלהבה, בשבי ובביזה ימים" (י"א, ל"ג), ז. א. סבלו סבל רב בשעת רדיפת אנטיכוס. דניאל מעיד על העזרה שבאה אליהם, כנראה, מן החשמונאים ועל המוני העם שנצטרפו אליהם;⁴⁰ הוא רואה איפוא בהם, ולא בחשמונאים, שעוד לא הספיקו לגלות את כוחותיהם בהיקפם המלא, את המנהיגים האמיתיים של העם. מכל המקומות האלה יש להסיק שהמרד העממי בקנה מידה רחב פרץ עוד לפני גזירות אנטיכוס ושמנהיגיו המוכרים של העם המורד היו החסידים.

ועתה מובנות לנו סיבות הגזירות של אנטיכוס. אם בראש המרד עמדו החסידים, אשר מצוות התורה היו בשבילם קודש הקדשים, ואם המסירות לתורת משה שימשה סימנה למרד, צריך היה להשמיד את התורה הזאת ולדכא על-ידי כך את המרד. זו היתה המסקנה שהסיק אנטיכוס מן המתרחש ביהודה.

דברים רבים יכלו לסייע לו בהחלטתו. בראש וראשונה, לא כל העם היהודי נצטרף למורדים. המתיוונים הוסיפו להיות מסורים למלך גם לאחר שהעם מרד באנטיכוס. אנטיכוס לא היה מחוייב לעשות חקירות סטטיסטיות כדי לקבוע מה היה האחוז האמיתי של המתיוונים: אף הוא יכול היה, כרוב החוקרים היום, לחשוב שעם ישראל כולו היה בדרך להתיוונות גמורה, ושרק קבוצה קטנה של קנאים קשי-עורף עוד החזיקה באמונת הבאות.⁴¹ שנית, אם כי נכון הדבר שהעולם היוני-הרומי היה ליבראלי מאד בשאלות הפולחן ולא ידע רדיפות דת מהן, לליבראליזם זה היו גבולות מסויימים. אמת נכון הדבר שהעולם העתיק לא ידע רדיפות הדת, כפי שאנו מוצאים דוגמתן בתחומי הדתות המונותאיסטיות, כלומר כרדיפת "תורת-שקר" על-ידי "דת-אמת": המושגים של שקר ואמת לא שימשו אבני בוחן לערכי הדת בעולם העתיק. אולם היו קיימות אבני בוחן

אחרות: הדת (או הפילוסופיה) היתה יכולה להחשב כסכנה לשלום המדינה, במידה שפגעה בכבוד האלים הקיימים בפוליס ועל-ידי כך חתרה תחת יסודות החיים הפוליטיים והחברתיים במדינה. הדת של עם משועבד היתה יכולה להיות מסוכנת לעם השליט, אם כוהני הדת הזאת העמידו את עצמם בראש תנועה לאומית נגד השלטון הזר; בתנאים אלה היו השלטונות מכריזים על אותה דת כעל "אמונה טפלה ברברית" (Barbara superstitio). אתונה המשכילה והתרבותית נתנה לעולם כמה דוגמאות מפורסמות של משפטים אינקויזיציוניים מן הסוג הראשון,⁴² ויחסה של רומי הליבראלית לדת הדרואידים יכול לשמש דוגמה מאלפת לרדיפות מן הסוג השני.⁴³ ואשר לדת היהודית, הרי שהיא היתה יכולה בקלות להראות לאנטיכוס כמסוכנת לשלום הממלכה הסילווקית לאחר שמצוותיה הפכו לסיסמאות מלחמה בפי מנהיגי העם, ואם אמנם במנהגיה לא היתה נראית כפראית ומזיקה הרי ההמנעות מכל עבודה בשבת, או ההתבדלות מן הגויים בסעודות, בוודאי ששימשו דוגמאות ברורות ל. Barbara superstitio ואמנם הספרות האנטישמית, שהתפתחה בסוף התקופה ההלניסטית ובתקופה הרומית, הכריזה על דת ישראל כעל אמונה טפלה ברברית ואף הצליחה למצוא הוכחות לפראות ואכזריות של מנהיגיה השונים. כל הנימוקים האלה הספיקו לאנטיכוס כדי שיוציא את הפקודה המפורסמת, שאסרה על היהודים לקיים את מצוות התורה והטילה עונשים קשים על אלה שימישו לחיות לפי מסורת אבות. בכך התחילה תקופת הגזירות.

אין לנו ידיעות רבות על פרטי הגזירות, בט"ו לכסלו (בערך דצמבר) שנת 167 הועמד "שיקוף המשומם" על מזבח ה' (חשמ' א', א', נ"ד), ז.א. אושר רשמית מטעם המלך הפולחן הסורי של בעל שמיין, שבדרך בלתי רשמית הוכנס להר הבית כשנה לפני כן; החידוש היה רק במה שמעתה ואילך נקרא האל בשמו היוני "זיווס האולימפי", בהתאם למסירותו המיוחדת של אנטיכוס לאל הזה. ברור שאנטיכוס לא ראה בפעולה זו שום חילול הקודש: הלא האל המקומי, יהוה, יכול היה בקלות להזדהות עם האל היוני. גם שאר הפולחנות (של" דיוניסוס", "אתיני", עיין למעלה, עמ' 172) קבלו עתה גושפנקה רשמית. פקחים מיוחדים סיירו בכפרים כדי להוכיח שאיסור מנהגי היהודים נתקבל גם פה; אמצעי זה היה בעיקר חשוב, הואיל ומרד החסידים נתמך בכוח על-ידי הישוב הכפרי. באיזו מידה היתה הגזירה אכזרית וממושכת אין אנו יכולים לקבוע; הסיפורים על אלעזר הזקן ועל האם ושבעת בניה, שהקריבו את חייהם על קידוש השם (חשמ' ב', ו', י"ח; ז', מ"ב) אינם אלא אגדות שהומצאו בימי הגזירות או זמן קצר אחריהן לצרכי תעמולה דתית-לאומית; בדמותו של אנטיכוס, המנהל בכבודו ובעצמו את המשפט האינקביזיציוני, אין, כמובן, אף שמץ של אמת היסטורית. אנטיכוס עצמו, כידוע, לא השתתף בהגשמת הגזירות, כי זמן קצר אחרי פירסומן יצא את סוריה בדרכו מזרחה: היה עליו לבצר את גבולותיה החלשים של ממלכת הסילווקים במקומות רחוקים אלה.

סיימנו בזה את תאור גזירות אנטיכוס. אם נעלה על זכרוננו את כל השיטות ששימשו לבירור מקורן של הרדיפות, נוכל לומר שכל אחת מהן מכילה קצת מן האמת. השיטה הפוליטית יש לה ביחוד על מה לסמוך: עם ישראל נמצא בתוך מלחמה גלויה עם אנטיכוס משנת 168 ואילך, ומלחמה זו התפתחה על רקע פוליטי מובהק. צדק מה יש למצוא גם בשיטות המתארות את אנטיכוס כהלניסטור, או כ"אוניפיקאטור" של ממלכתו: שהרי הרדיפות באו כתוצאה מן החסד המיוחד שהראה אנטיכוס כלפי המתיוונים, שבהם ראה את בני-בריתו הנאמנים, ואל לנו לשכוח שהאל על הר הבית קיבל את השם הרשמי "זיווס האולימפי". אפיו הרגזני של אנטיכוס יכול לשמש במידת מה ביאור למהירות שבה נקט המלך בפירסום הגזירות, מבלי שטרם מקודם לבאר לעצמו את אפיו של העם היהודי ואת מספר האוכלוסין שרצו להישאר נאמנים ל"חוקי האבות". אולם הבאורים האלה תלויים באוויר בלי ההנחה היסודית: שלא הגזירות קדמו למרד, אלא המרד קדם לגזירות. רק ההנחה הזאת מבארת את מהותן האמתית של הגזירות כאמצעי לחץ על העם, אשר חלק ממנו העז להמרות את רצון המלך בהסתמכו על דת האבות.

משהו קצת אחר – הרב עזריאל אריאל

חג האורות - בין תרבות ישראל לתרבות יוון

חג החנוכה הוא חג של ראייה. המצוה היא להדליק נרות מאירים, והם נועדו לכך שנראה אותם. המצוה היא

להראות את הנרות; ואכן ראינו הלכה מעניינת וייחודית לחנוכה: מי שאינו מדליק, אבל רואה נר שמישהו

אחר הדליק - מברך על הראייה.

במבט מעמיק יותר, קשה לקבל את חנוכה בתור חג הראייה. הרי התרבות היהודית היא בעיקרה תרבות

של שמיעה. מלכת התרבות בישראל היתה תמיד - המוסיקה. כן, זו הנשמעת מכינורו של דוד המלך.

האומנות הפלסטית היתה תמיד בת חורגת ביהדות. ההמחשה החזותית - תמיד נדף ממנה ריח לא נעים

של אלילות. לכן מעולם לא התפתח בעם ישראל מוסד התיאטרון. הלהקות שעשו "פורים שפיל" בעיירות

היהודיות במזרח אירופה לא היו תיאטרון של ממש. יתירה מזאת: חז"ל מזכירים תמיד את בתי

התיאטראות ובתי הקרקסאות של הגויים - בהקשר שלילי. ביוון, לעומת זאת, דווקא האומנות החזותית

תפסה מקום מרכזי ביותר. עד היום, יוון היא המקור העיקרי שממנו לומדים אסתטיקה, פיסול ותיאטרון. מן

הבחינה הזאת, החג שמבטא יותר מכל דבר אחר את הייחוד של עם ישראל מול תרבות יוון - הוא דווקא

ראש השנה. שמיעת קול השופר, שמבטאת את תרבות השמיעה היהודית, עומדת בניגוד מוחלט לתיאטרון

ולפיסול, שהם מבטאים את התרבות היוונית.

ומעניין הדבר, שדווקא חג החנוכה, החג שבו ניצחו המכבים את היוונים, משתמש בכלי שמבטא את



התרבות היוונית: הראייה. בזה הדריכו אותנו חז"ל שעלינו "לתפוס את השור בקרניו", ולהתמודד עם התרבות היוונית דווקא בכלים שמאפיינים אותה. המפגש של ישראל עם יוון מביא אותנו לרכוש לעצמנו את הכלי היווני, אך להשתמש בו באופן כזה שיבטא תוכן יהודי טהור, שאפשר יהיה לומר עליו שהוא "חתום בחותמו של כהן גדול".

כמו כל התחלה, מתחילים בקטן. אבל אנו מצפים שאותה התחלה קטנה, שמנסה ליצור תיאטרון יהודי - גם בתכנים שהוא אמור לבטא, וגם תוך הקפדה על כללי צניעות - תהיה כמו אותו פך שמן שנמצא בבית המקדש. והוא לא יאיר לנו רק לילה אחד, אלא יעשה בו נס גדול, והוא יספיק לשמונה ימים ויותר מכך.

