

איחוד הכהונה והמלוכה בארץ-ישראל בתקופת בית שני



לקראת סוף המאה השנייה לפה"ס החליט השליט החשמונאי - יהודה אריסטובולוס או אהיו ויורשו אלכסנדר ינאי - להוסיף את התואר מלך לתואר כוהן גדול שירש מקודמו.¹ לדעת חוקרים מספר חידוש חוקתי זה, שאיחד את הכהונה והמלוכה, עורר התנגדות בקרב הציבור, ובכלל זה - או בעיקר - בחוגי הפרושים.² דניאל שוורץ, שאסף את העדויות המצביעות על כך כי לפחות חלק מן הפרושים התנגד לאיחוד שני התפקידים בידי החשמונאים, הבהיר כי תיתכנה סיבות שונות להתנגדות לבית

גרסה קודמת של דברים אלה הרצאתי בקונגרס העולמי השנים-עשר למדעי היהדות בירושלים בתמוז תשנ"ז. את הגרסה הנדפסת כאן הרצאתי במסגרת הרצאות האורה של מרכז אינגבורט רנט ללימודי ירושלים והסמינר המחלקתי של המחלקה ללימודי ארץ-ישראל ע"ש מרטין (זוס) באוניברסיטת בר-אילן ובשיתוף המרכז לחקר ארץ-ישראל ויישובה של יד יצחק בן-צבי באדר ב' תש"ס. תודתי נתונה לעמיתים שונים שהעירו הערות מועילות.

1 ראו: E. Schürer, G. Vermes & F. Millar, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, I, Edinburgh 1973, p. 217, n. 5

2 על תולדות דעה זו ראו: D.R. Schwartz, 'On Pharisaic Opposition to the Hasmonean Monarchy', idem, *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tübingen 1992, pp. 44-56. זה עיבוד באנגלית של המאמר 'לשאלת התנגדות הפרושים למלכות החשמונאים', מ' שטרן (עורך), אומה ותולדותיה, א, ירושלים תשמ"ג, עמ' 39-50; מאמר זה מבוסס על הרצאה שנשא שוורץ בקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות. להלן נצטט מן הפרסום באנגלית, שהוא הגרסה המעודכנת. את הטענה שאיחוד הכהונה והמלוכה עורר התנגדות בקרב הפרושים העלה לראשונה אפסטיביצר וגם שליט סבר כך. ראו ההפניות אצל שוורץ, שם, עמ' 45, הערה 2, ועמ' 47, הערה 15. לאחרונה אף נטען שהוויכוח על איחוד שתי המשרות היה הוויכוח המסוכן ביותר שפקד את המדינה החשמונאית, ראו: W. Adler, 'Exodus 6:23 and the High Priest from the Tribe of Judah', *JThS*, 48 (1997), p. 24



חשמונאי, מהן שלא היו קשורות לאימוץ התואר מלך או לגשיאת תואר כלשהו. יכול היה אדם לבקר את שלטונם מטעמים מעשיים ולא מטעמים עקרוניים. ואפילו התנגדות להתמלכות החשמונאים עשויה הייתה לנבוע מגורמים שונים, כגון שלילה עקרונית של משטר מלוכה או האמונה שרק צאצאי בית דוד ראויים לכתר מלכות.³

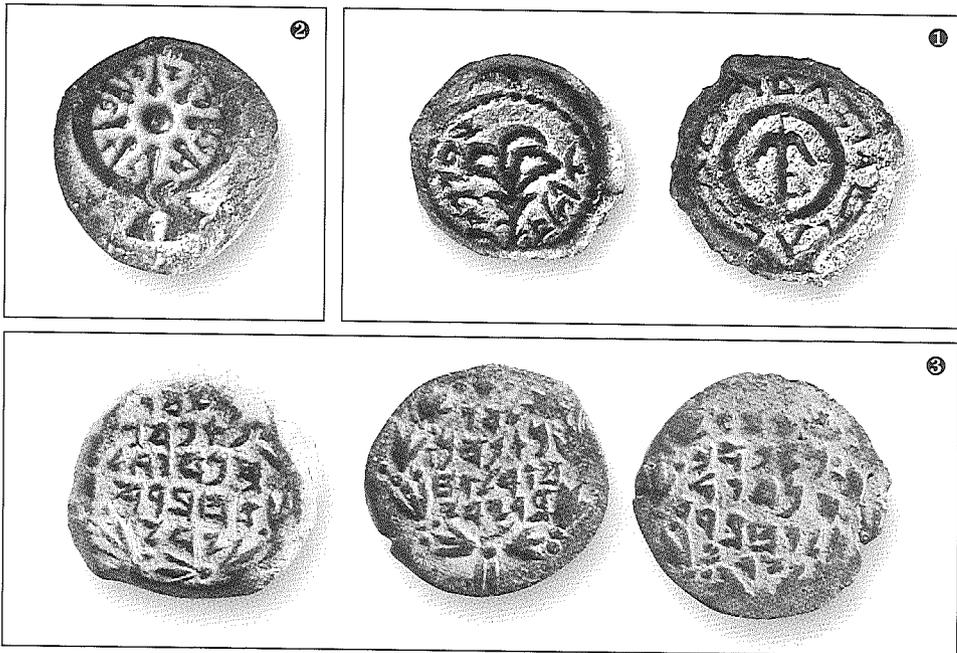
ההבחנה בין הסיבות השונות שעוררו התנגדות למלכות בית חשמונאי תעמוד במרכז דיונונו להלן. כאמור תיתכן שלילה עקרונית של כל משטר מלוכה – ואין זה משנה אם מוצא המלך מבית דוד או מזרע אחרן או מכל משפחה אחרת. עמדה זו מתועדת במקרא, כגון בשמואל א ה, א-כ ובחושע יג, ט-יא, ויש המוצאים אותה גם בספרות מתקופת בית שני.⁴ גם האמונה שהמלכות שמורה בלעדית לבית דוד מתועדת בספרות בית שני, כפי שנראה בהמשך. הדוגלים באמונה זו היו מתנגדים להתמלכות החשמונאים אפילו ויתרו הללו על הכהונה הגדולה ועל ידי כך מנעו את איחוד המשרות. הביקורת על מלכות בית חשמונאי עשויה הייתה לנבוע כאמור מטעמים מעשיים ולא מטעמים עקרוניים. לדוגמה יכול היה אדם לטעון שהשלטון מושחת ומדכא – יהא תוארו של השליט מלך, נשיא או כוהן גדול. נדגים זאת מדבריו של מחבר פשר חבקוק, שהסביר את הכתוב בחבקוק ב, ה-ו: 'פשרו על הכוהן הרשע אשר נקרא על שם האמת בתחלת עומדו וכאשר משל בישראל רם לבבו ויעזוב את אל ויבגוד בחוקים בעבור הון ויגזול ויקבוץ הון אנשי חמס אשר מרדו באל והון עמים לקח לוסיף עליו עון אשמה ודרכי ת[וע]בות פעל בכול נדת טמאה'.⁵ אני מקבל את הצעתה של בלהה ניצן לפרש 'דרכי תועבות' כנרדף לביטוי 'מעשי תועבות' במקום אחר בפשר. את הכתוב בחבקוק ב, יז, ששם נזכרו 'דמי אדם', הסביר המחבר: 'פשרו הקריה היא ירושלים אשר פעל בה הכוהן הרשע מעשי תועבות ויטמא את מקדש אל'.⁶ מה שהפך את השליט לרשע, לפי מחבר פשר חבקוק, הוא חמסנות ושפיכות דמים בירושלים. מוסכם שהדמות המכונה בחיבור זה הכוהן הרשע היא אחד המושלים מבית חשמונאי, אבל חלוקות הדעות באשר לזיהויו המדויק.⁷ לענייננו חשובה העובדה שהביקורת התמקדה לא בתוארו של השליט – או בתארו – אלא במעשיו.

כיצד ראו אפוא הפרושים וחוגים אחרים ביהדות בעת העתיקה את איחוד הכהונה והמלוכה? כדי להשיב על כך יש להפיש בספרות בית שני ותקופת המשנה והתלמוד ביטויים להסכמה או להתנגדות לאיחוד. שוורץ הביא חמש עדויות כדי לבסס את עמדתו שהפרושים לא הסכימו לחידוש החוקתי שקבעו החשמונאים כאשר נטלו לעצמם את התואר מלך נוסף על התואר כוהן גדול. אפתח בעיון בעדויות אלה.

3 שוורץ, שם, עמ' 44, 53.
 4 ראו: 'נשיא A. Rofé, 'Qumran Paraphrases, the Greek Deuteronomy and the Late History of the Biblical Textus, 14 (1988), pp. 169-173
 5 פשר חבקוק ה, ה-יג (מהדורת ב' ניצן, ירושלים תשמ"ו, עמ' 177), וראו פירושה של ניצן. שם, עמ' 178-179.
 6 שם יב, ז-ט (שם, עמ' 194) וראו פירושה של ניצן; שם, עמ' 195.
 7 ניצן, ויהתה אותו עם ינאי, ראו: שם, עמ' 132-136. אחרים הציעו לזהותו עם יהונתן או עם שמעון בני מתתיהו. לסיכום מעודכן של השאלה ראו: A.S. Van Der Woude, 'Once Again: The Wicked Priest in the Habbakuk Peshet from Cave 1 of Qumran', RevQ, 17 (1996), pp. 375-384

יחס הפרושים לאיחוד הכהונה והמלוכה

א. הטביעה החוזרת של מטבעות ינאי. כידוע יש מטבעות שנטבעו בתחילה ועליהם כתובת שבה מכונה ינאי בתואר מלך ואחר כך נטבעו מחדש ועליהם כתובת שבה הוא מכונה כוהן גדול. יש שקשרו תופעה זו למלחמה שניהלו הפרושים נגד ינאי והסבירו את הטביעה מחדש ככניעה של ינאי ללחץ לוותר על התואר מלך. בהניחם שהלחץ בא מצדם של הלוחמים בינאי למדו מכך שהפרושים



- ① פְּרוּטָה שֶׁל אֶלְכְּסַנְדֵּר יִנְאִי. פְּנִים: עוֹגֵן וְכַתּוּבַת יוּוֹנִית 'שֶׁל אֶלְכְּסַנְדֵּר הַמֶּלֶךְ'; גִּב: פֶּרֶחַ שׁוֹשַׁן וְכַתּוּבַת עֵבְרִית 'הַמֶּלֶךְ יְהוֹנָתָן'
- ② פְּרוּטָה שֶׁל אֶלְכְּסַנְדֵּר יִנְאִי: כּוֹכַב מוֹקֵף נֹזֵר מְלָכִים, בֵּין קֶרְנָיו כַּתּוּבַת 'הַמֶּלֶךְ יְהוֹנָתָן'
- ③ פְּרוּטוֹת חֲשֵׁמוֹנָאִיוֹת וְעַלֵּיהֶן הַכַּתּוּבַת הָעֵבְרִית 'יְהוֹוָה הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל וְחַבּוֹ הַיְהוּדִים'

התנגדו לשימושו בתואר מלך.⁸ יעקב משורר, שקיבל תחילה הסבר זה של הטביעה החוזרת, שינה את דעתו מאוחר יותר ודחה אותו. הוא הצביע על העובדה שמטבעות אחרים של ינאי הנושאים את הכתובת 'המלך יהונתן' המשיכו להופיע לאורך כל שנות מלכותו. אבל כפי שהעיר שוורץ, משורר לא הסביר את הטביעה החוזרת.⁹ ברור שיש כאן תופעה הטעונה הסבר, אבל בהיעדר התייחסות מפורשת לתופעה בספרות העתיקה יהיה כל הסבר ספקולטיווי. ההצעה שהטביעה החוזרת מצביעה על התנגדות להתמלכות ינאי אכן סבירה, אך אינה מבהירה את סיבת ההתנגדות ואת זהות

8 ראו: שוורץ (לעיל, הערה 2), עמ' 46-47 והספרות המצוינת שם.

9 ראו: שם, עמ' 46, הערה 14. הטענה של משורר היא שהטביעה של סדרה C, אשר בה התואר מלך מופיע בכתובת, נמשכה לאורך כל ימי שלטונו של ינאי. ראו: Y. Meshorer, *Ancient Jewish Coinage*, I, Dix Hills 1982, pp. 76-81. הסבר הלופי של הטביעה מחדש הוציע א' קינדלר, 'מטבעות החשמונאים: שתי בעיות', קתדרה, 59 (ניסן תשנ"א), עמ' 16-18. לדבריו אפשר שבנו של ינאי, אריסטבולוס השני, הוא שטבע מטבעות אלה מחדש. אבל ככל הידוע לי אין בסיס לטענה ששמו העברי של אריסטבולוס השני היה כשם אביו.

המתנגדים. התופעה הנומיסמטית הזאת כשלעצמה אינה יכולה להוכיח אפוא שהפרושים או חוגים אחרים התנגדו דווקא לכך שאדם אחד יהויק בשתי המשרות. ייתכן בהחלט שהטביעה החוזרת מעידה על התנגדות זמנית – שינאי התגבר עליה מהר יחסית – לאימוץ התואר מלך, אבל בלי עדות נוספת אי אפשר לקבוע ממה נבעה ההתנגדות לשימוש בתואר.

ב. ביטול ה'הזכרה' מן השטרות. במגילת תענית מצוין שבג' בתשרי 'בטילת אדכרתא מן שטריא'. בסכוליון למגילה (ביאורה העברי) מפורש: 'כשתקפה יד בית חשמונאי התקינו שיהו כותבין שם שמים בשטרות וכך היו כותבין בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול שהוא כהן לאל עליון וכשמעו חכמים בדבר אמרו וכי מזכירין שם שמים בשטרות למחר זה פורע את חובו וקורע את שטרו ונמצא שם שמים מוטל באשפה ובטלום ואותו היום עשאוהו יום טוב'.¹⁰ לטענת שוורץ הפרושים הם שהתנגדו להזכרה, והסיבה האמתית להתנגדות לא הייתה הדאגה שמא יזרקו דף הנושא שם שמים לאשפה. לדבריו הפרושים התנגדו לשימוש בתואר 'כהן לאל עליון', וזאת מפני שהוא רומז לתקדים מקראי לאיחוד המלוכה והכהונה, שכן לשון זה מופיע בבראשית יד, יח כתואר של מלכיצדק המלך – הכותן של שלם. הסכוליון אמנם מאוחר מן המגילה הארמית, אבל העובדה שמחבר הסכוליון כבר לא ידע את הסיבה האמתית להתנגדות להזכרה מוכיחה שהייתה לפניו מסורת קדומה.¹¹

על פי הסברו של שוורץ הסכוליון פירש נכון ש'אדכרתא' היא הזכרת התואר 'כהן לאל עליון' בנוסחת תיארוך השטרות, אך הסברו לביטול הנוסחה מוטעה. ברם יש לשאול, עדות שבטלה מקצתה, האם לא בטלה כולה? האם נוכל לסמוך על הסכוליון בכלל? יש הסבורים שהסכוליון הוא בתר-למודי, ועל כן ערכו ההיסטורי מפוקפק מאוד. אמנם בתלמוד הבבלי הקטע הגדון מן הסכוליון מצוטט בפי אמורא בן המאה הרביעית.¹² אבל מה שנחוץ לסוגיה שם הוא רק הקטע הארמי, וייתכן שהמשך הציטוט, מן הסכוליון העברי, הוא מעשה ידיו של סופר מימי הביניים. גם הטיעון שמחבר הסכוליון הביא מסורת קדומה שלא הייתה מובנת לו איננו הכרחי, ובהחלט ניתן לראות בהסבר כזה יצירה של מחבר הסכוליון. פירושים אחרים בסכוליון הם גאיוויים ובלתי מתקבלים על הדעת.¹³ בלי הסכוליון המקור הארמי כאן במגילה נשאר סתום. טבעי לפרש 'אדכרתא' כהזכרת השם אבל אפשר גם לפרש אחרת. לדוגמה יוסף פיצמייר ודניאל הרינגטון העלו את האפשרות (אמנם בסימן שאלה) לפרש 'אדכרתא' כהזכרת שמו של מושל זר.¹⁴ רגישות להזכרה כזו באה לידי ביטוי בסוף משנה

10 הטקסט הוא לפי: H. Lichtenstein, 'Die Fastenrolle, eine Untersuchung zur jüdische-hellenistischen Geschichte', *HUCA*, 8-9 (1931-1932), p. 337. לשאלת הנוסחה ראו: ו' נעם, 'לנוסחיו של ה"סכוליון" למגילת תענית', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 55-99. וראו שם, עמ' 94 לגרסאות של הסכוליון לג' בתשרי.

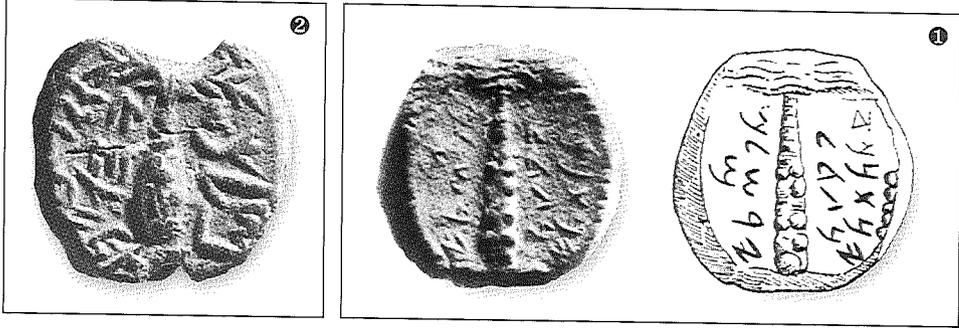
11 שוורץ (לעיל, הערה 2), עמ' 47-48, 54. בעמ' 48 שם כתב שוורץ שההתנגדות לתואר מיוחסת ל'חכמי ישראל', אבל לא מצאתי גרסה כזאת בעדים לסכוליון. ואולי יש כאן אשגרת לשון מן הברייתא בבבלי, קידושין סו ע"א שנדונה שם בהמשך, ושבה אכן מופיע הביטוי 'חכמי ישראל'.

12 בבלי, ראש השנה יח ע"ב. לשאלת מוצאו וזמנו של הסכוליון ראו את הסיכום של נעם (לעיל, הערה 10), עמ' 56, והספרות הרשומה שם, הערה 11. האמורא שהביא את הקטע שם הוא רב אחא בר הונא. בעמוד הבא שם, יט ע"א, התייחס לקטע רב', לפי הדפוס. אבל סבירה יותר גרסת כ"י מינכן, 'רבא', כפי שהעיר דקדוקי סופרים על אתר.

13 ראו לדוגמה הסכוליון לכ"ה בסיון, ל"ז וכ"ב באלול, לכ"ז במרחשוון, ולכ"א וכ"ח בכסלו.

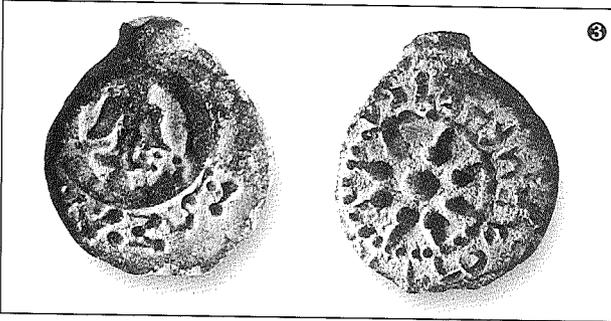
14 להצעה לפרש 'אדכרתא' כהזכרת שמו של מושל זר ראו J.A. Fitzmyer & D.J. Harrington, *A Manual of Palestinian*

שתי בולות (פיסות טין ששימשו לחתימת תעודות בפירוס שנקשרו בחוט) של יהונתן (ינאי) המלך. ① תבנית תמר והכתובת: 'ינתן כהן גדל ירשלים מ'



② תמר וכתובת: 'יהונתן מלך'

③ פרוטה של אלכסנדר ינאי. פנים: כוכב ומסביב כתובת ארמית 'מלכא אלכסנדרוס שנת כה' (78 לפה"ס); גב: עוגן מוקף מעגל ומסביב כתובת יונית 'של אלכסנדר המלך'. מצדי העוגן תאריך: LKE (שנת 25=78 לפה"ס)



ידיים; מסופר שם 'מין גלילי' הטיח כלפי הפרושים 'שאתם כותבין את המושל עם משה בגט'¹⁵. לסיכום, כוונת מגילת תענית, היינו המקור הארמי הקדום, אינה ברורה כל צורכה. וכל עוד אין בדינו תיעוד אפיגרפי של

נוסחאות התיארוך מתקופת החשמונאים אי אפשר לעמוד על ערכו של המידע בסכוליון וממילא אי אפשר לבסס עליו טענה כדרך שעשה שוורץ.¹⁶

ג. הבריייתא על הקרע בין הפרושים ובין 'ינאי'. בבריייתא שהביא אביי, אמורא שפעל במחצית הראשונה של המאה הרביעית, מסופר על אלעזר בן פועירה שהסית את ינאי המלך נגד הפרושים. זקן אחד, יהודה בן גדידיה, נפל בפח שנטמן, 'ויאמר יהודה בן גדידיה לינאי המלך: ינאי המלך רב לך כתר מלכות הנח כתר כהונה לזרעו של אהרן שהיו אומרים אמו נשבת במודיעים ויבוקש הדבר ולא נמצא ויבדלו חכמי ישראל בועם'. בהמשך הסיפור המשיך אלעזר בהסתה, תוך שהוא מזכיר לינאי: 'ואתה מלך וכהן גדול'.¹⁷ סיפור מקביל מופיע בדברי יוסף בן מתתיהו. שם המסית נגד הפרושים בגרסתו הוא יונתן/יוחנן הצדוקי, ואילו מי שהעלה את ההאשמה שהכותן הגדול היה חלל, כלומר נולד מאישה שאסורה הייתה להינשא לכהן, נקרא אלעזר, וחשוב מכול, המושל בגרסה זו

Aramaic Texts, Rome 1978, p. 187. להצעה לפרש בכיוון אחר לגמרי על סמך הגרסה 'אדרכתא' ראו: בי"צ לוריא, מגילת תענית, ירושלים תשכ"ד, עמ' 145-150.

15 לגרסה 'מין גלילי' ראו: ח' אלבק, ששה סדרי משנה: סדר טהרות, ירושלים ותל-אביב תשי"ט, עמ' 610, הערה 1. תיארוך לפי מושל זר מופיע בפפירוס 18 מוואדי מורבעאת: [שנ]ת תרתין לנרון קסר'. ראו: P. Benoit, J.T. Milik & R. De Vaux, *Les Grottes de Murabba'at (DJD)*, 2, Oxford 1961, p. 101. לגבי פפירוס 19, גט הנושא את התאריך 'שנת שת במצדא'. מיליק הציע שההימנעות מאזכור המניין מכוונת - כדי לא להזכיר את שם המושל - כלומר זו הימנעות מן 'אדרכתא'.

16 השוה הדיון בתואר 'כהן לאל עליון' ובתיעודו: אצל D. Goodblatt, *The Monarchic Principle: Studies in Jewish Self-government in Antiquity*, Tübingen 1994, pp. 52-55

17 בבלי, קידושין סו ע"א.

הוא יוחנן הורקנוס. אבל הדרישה היא אותה דרישה: יוחנן הורקנוס נדרש לוותר על הכהונה הגדולה ולהסתפק בשלטון העם. והסיבה היא אותה סיבה: אמו נשבתה בימי אנטיוכוס אפיפנס.¹⁸ כידוע ניטש ויכוח במחקר אם לבכר את הגרסה של יוסף בן מתתיהו או את זו שבברייתא באשר לזיהויו של השליט החשמונאי. שוורץ טען שהמסורת עסקה במקור בינאי וביסס את טיעונו דווקא על הגרסה התלמודית. הוא שאל למה הוזכר כתר מלכות אם התביעה הייתה לוותר על הכהונה, ולמד מכך שמה שהטריד את נציג הפרושים היה נשיאת שני הכתרים על ידי אותו אדם. אבל הפרושי לא מצא ראייה לא מן המקרא ולא מן המסורת שאסור לאחד את הכהונה והמלוכה, ולכן הסתפק בטענה שתביא לוותר על אחד משני התפקידים. לחיזוק טענתו שהאשמה של חללות לא הייתה רצינית הצביע שוורץ על הרמז למרד החשמונאים באזכור מודיעים – והרי כשישים או שבעים שנה עברו מימי המרד עד ימיו של ינאי. לבסוף, אם לא נביח שהקרקע אירע על בסיס עקרוני, נצטרך לקבל את ההסבר המופיע בשתי הגרסאות של הסיפור, שהקרקע נבע מהסתה ואי-הבנה בחצר השליט. יוצא שלפנינו עדות נוספת לכך שהפרושים התנגדו לאיחוד הכהונה והמלוכה.¹⁹

הטיעון של שוורץ הסתמך אפוא בשתי נקודות עיקריות דווקא על הגרסה התלמודית של הסיפור. ראשית, רק בבבלי מוזכרים כתר מלכות וכתר כהונה. ואילו בגרסתו של יוסף בן מתתיהו מדובר על כהונה ראשית (ἀρχιερωσύνη) ועל שלטון העם (ἀρχεῖν τοῦ λαοῦ), מונחים המתאימים כמובן ליוחנן הורקנוס, שלא נשא את התואר מלך. שנית, הטיעון שהאם נשבתה בזמן המרד (מודיעים / אנטיוכוס אפיפנס) מהווה בעיה כרונולוגית רק אם מדובר בינאי; אם מדובר בהורקנוס הכרונולוגיה סבירה.²⁰ לעומת זאת אם הגרסה המקורית היא זו שבדברי יוסף בן מתתיהו וסיפור הקרקע עסק במקור ביוחנן הורקנוס, אין הוא נוגע לאיחוד הכהונה והמלוכה. והגורם לקרקע, אם נקבל את הדברים כפשוטם, היה שיוחנן נחשב חלל ופסול לכהונה. אם נחפש בין השורות גורם אחר, תישארנה שתי אפשרויות. אולי ההאשמה בחללות הייתה מסווה לטענה שבית חשמונאי אינו זכאי לכהונה הגדולה, כלומר אולי לפנינו הד לטענתם של הנאמנים לבית צדוק. לחלופין ייתכן שהקרקע נבע מחילוקי דעות פוליטיים, חברתיים או דתיים. העיקר, בהנחה שגרסת יוסף בן מתתיהו היא המקורית אי אפשר ללמוד מסיפור הקרקע על התנגדות עקרונית לאיחוד המלוכה והכהונה. אשר להתפתחותה של הגרסה התלמודית,

18 קדמוניות היהודים, יג, 288-295 (תרגם א' שליט, ג, ירושלים תשכ"ג, עמ' 99-100).

19 שוורץ (לעיל, הערה 2), עמ' 48-49, וראו הספרות הרשומה שם בהערות, הכוללת ביבליוגרפיה על הוויכוח אם גרסת יוסף בן מתתיהו או זו של הברייתא בבבלי עדיפה. ויש להוסיף: מ' שטרן, יהודה החשמונאית בעולם ההלניסטי: פרקים בהיסטוריה מדינית, בעריכת ד' שוורץ, ירושלים תשנ"ה, עמ' 195-199, והספרות הרשומה שם, עמ' 198-199, הערות 8-9.

20 יוחנן התחיל למשול בשנת 135/4 לפה"ס. לפי קדמוניות היהודים, יג, 229 (שליט, שם, עמ' 94) = מלחמת היהודים א, 55 (תרגם ש' חגי, ירושלים תשכ"ז, עמ' 12) היה צעיר (νεανίσκος), כאשר נרצה אביו. אולם לפי מקבים א יג, נד (הספרים החיצוניים, תרגם ופירש א"ש הרטום, חשמונאים, א-ד, תל-אביב תשי"ט, עמ' 86, יוחנן היה בוגר (ἀνὴρ) בשנת 141 לפה"ס. יתרה מזו, לפי פסוק זה והמסופר שם, טז, א-י (הרטום, שם, עמ' 95), שימש כבר כמפקד בכיר בצבא לפני שעלה לשלטון. לפיכך אפשר לשער שנוולד קצת אחרי 160 לפה"ס. לפי המסופר אצל יוסף בן מתתיהו, אמו של יוחנן, שילדה עוד שני בנים, נרצחה מספר חודשים אחרי שנרצח בעלה. על סמך כל הנתונים האלה ניתן לקבוע שאמו הייתה בחורה צעירה באמצע שנות השישים של המאה, וההאשמה שנטמאה בזמן המרד היא בגדר הסביר.

חוקרים מספר הראו כבר שדמותו של ינאי משמשת בספרות התלמודית כסטרואטיפ של שליט מבית חשמונאי ומבית הורדוס. וברגע שיוחנן הורקנוס של הגרסה המקורית הפך ל'ינאי המלך', יכול היה מחבר הגרסה העברית לנקוט את המליצות כתר מלכות וכתר כהונה במקום הלשון הסתמי של כהונה ראשית ושלטון העם.²¹ ברור שמי שסבורים כמוני שהסיפור בגרסת יוסף בן מתתיהו הוא המקורי אינם יכולים לקבל את טענתו של שוורץ. אבל גם אם נבכר את הגרסה התלמודית, קשה להסיק ממנה מסקנות מבוססות.

בסיפור על שתי גרסאותיו מיוחס הקרע בין השליט ובין הפרושים להאשמת השווא שאמו נטמאה. שוורץ הגדיר מוטיב זה כהיסטוריה עממית ואפולוגטיקה, ואין ספק שהגדרתו מתאימה לסיפור כולו. במילים אחרות, לפנינו אנדה וכבר הצביע יהושע אפרון על הקושי להוציא מסיפור אנדי מידע היסטורי על הנפשות הפועלות: 'כושלים הנסיונות למשות מנבכי האגדה ידיעות מהימנות, שלא נמסרו בשום עדות אחרת, ולאחאיו בסתומותיה סברות רעועות, כגון על הטכססנות הערמומית של הפרושים במאמציהם לקעקע את הממשלה החשמונאית, או על התנגדותם לתואר המלוכה'.²² לעומת זאת אפשר ללמוד מסיפור אנדי על דעותיהם של מספריו ומוסריו. אולם גם משימה זו נעשית קשה כאשר מנסים לקרוא בין השורות ולפרש את הסיפור בניגוד לפשט. על פי שתי גרסאותיו של הסיפור נדרש השליט לוותר על הכהונה הגדולה בגלל חשש של חללות, אך לא הייתה התנגדות לכך שימשיך להנהיג את העם. אליבא דשוורץ, האמת ההיסטורית הפוכה. לדידו הפרושים לא התנגדו לכך שיוחנן/ינאי ישמש כוהן גדול אלא לכך שיהיה גם המלך. אילו הסתפק בכהונה הגדולה, היה העימות עם הפרושים נמנע והוא לא היה נדרש לוותר על הכהונה הגדולה.

מה מצדיק את הפיכת הקערה על פיה? אם מה שהטריד את הפרושים היה איחוד הכהונה והמלוכה, למה דרשו ויתור על הכהונה הגדולה דווקא? שוורץ הסביר כאמור שנציג הפרושים לא יכול היה למצוא בסיס – לא במקרא ולא במסורת – להתנגדות לאיחוד הכהונה והמלוכה. טענה זו ממעטת לדעתי את יכולת ההמצאה של חז"ל. הם יכלו להצביע על תקדימים רבים להפרדת רשויות בין הנהגת העם ובין הכהונה הגדולה: משה ואהרן, יהושע ואלעזר, דוד וצדוק ואביתר, יהואש ויהוידע, יאשיהו וחלקיהו, ורובבל ויהושע. ואם לא די בתקדימים אלה, עוד נטויה יד המדרש. נראה בהמשך

21 פרנקל הגדיר את השם 'ינאי המלך' כ'שם פרוטטיפי', ראו: 'פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל-אביב תשמ"א, עמ' 170. עמד על כך כבר J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, Paris 1867, p. 80, n.1; p. 211, n. 2. וראו: 'אפרון, 'שמעון בן-שטח וינאי המלך', מ' דורמן, ש' ספראי ומ' שטרן (עורכים), ספר זיכרון לגדליהו אלון: מחקרים בתולדות ישראל ובלשון העברית, תל-אביב תשל"ל, עמ' 74-78, 86-98, 98-103, 108. אפרון הביא מקורות שבהם 'ינאי' מייצג שליטים שונים: יוחנן הורקנוס, הורקנוס השני, הורדוס, אנטיפס ואגריפס השני. אפרון הגביל תופעה זו לבבלי, אבל ראו: D. Goodblatt, 'Agrippa I and Palestinian Judaism in the First Century', *Jewish History*, 2 (1987), pp. 16-23. טענתי שם שגם בירושלמי, ברכות ז (יא ע"ב) ובמקבילות מייצג 'ינאי המלך' את אגריפס הראשון. אפרון הביא נימוקים רבים לקדמות הגרסה ב'קדמוניות היהודים' לעומת זו שבבבלי, כולל ההתאמה הכרונולוגית בעניין האם שנטמאה, ראו: שם, עמ' 86-91. הוא גם הסביר מדוע הסגנון המקראי החלקי בברייתא איננו הוכחה שלפנינו מקור עתיק, ראו: שם, עמ' 90. לפי מיטב ידיעתי הביטוי כתר כהונה אינו מתועד לפני הרובד של לשון חכמים. הביטוי כתר מלכות מופיע במגילת אסתר.

22 אפרון (שם), עמ' 90.

שאמורא ארץ-ישראל הצליח להביא ראיה מן התורה לאיסור איחוד התפקידים, על בסיס סמיכת הפרשיות בדברים יז, כ-יח, א. ואם לא די באסמכתא בעלמא, אפשר היה 'להמציא מסורת'. השורשים של מה שנקרא בספרות התלמודית הלכה למשה מסיני טמונים עמוק בתקופת בית שני. מספר הלכות ונהלים שאינם מתועדים בתמישה חומשי התורה יוחסו למשה בספרות התקופה, ביניהם שלטונו הפוליטי של הכהן הגדול.²³ לאור כל זאת קשה לי לקבל את הטענה שקצרה ידם של חז"ל מלמצוא בסיס לאיסור איחוד הכהונה והמלוכה אילו ביקשו לעשות כן.

טענתו של שורץ שמה שהטריד באמת את הפרושים היה איחוד הכהונה והמלוכה ולא היותם של החשמונאים פסולים לכהונה הגדולה, הייתה מתחזקת קמעא לו היו בידינו עדויות נוספות לעמדה זו. אבל כפי שנראה אין עדות חד-משמעית בספרות מימי בית שני להתנגדות עקרונית לאיחוד המשרות. לעומת זאת ההאשמה שהחשמונאים פסולים לכהונה הגדולה בגלל חללות הוורת בספור על רגמת ינאי באתרוגים.²⁴ כאן, שלא כבסיפור הקרע, לא נאמר שאמו של ינאי נטמאה או נשבתה אלא שהוא ממוצא של שבויים. עניין זה, שמנחם שטרן העיר עליו (ושרבים התעלמו ממנו), מחזק את הדעה שבסיפור הקרע, המפרש שאם השליט נשבתה בימי המרד, אכן מדובר ביוחנן הורקנוס.²⁵ אבל לענייננו חשובה העדות הנוספת למוטיבים של חללות ושל התנגדות לכך שהחשמונאים יהיו כוהנים גדולים. התנגדות זו מתועדת באופן עקיף אבל חד-משמעי גם בקומראן. בכמה כתבים כתתיים, כולל סרך היחד, מובעת נאמנות לכוהנים בני צדוק. ומנאמנות זו משתמעת התנגדות לחשמונאים ככוהנים גדולים.²⁶

לאור עדויות מסייעות אלה קשה להוציא את הסיפור מפשוטו. ואף אם נסכים לכך ונאמר שלא המשרה הכוהנית של יוחנן / ינאי הטרידה את הפרושים אלא התפקיד הפוליטי, עלינו להבהיר למה הטריד אותם הדבר. האם התנגדו לאיחוד התפקידים, כדעת שורץ, או אולי הטריד אותם דבר מה אחר? במיוחד כאשר מנסים לדייק וללמוד ממקור משהו שאין הוא אומר במפורש חשוב להיעזר בעדות מסייעת ממקורות אחרים בני התקופה. במקורות מתקופת הבית יש שלילה עקרונית של משטר מלוכה, יש התנגדות למלך שאינו מבית דוד, ויש ביקורת על שלטון מושחת; מה שחסר הוא עדות ברורה על התנגדות לאיחוד הכהונה והמלוכה.

23 ראו: גודבלט (לעיל, הערה 16), עמ' 34-35 והספרות בעניין הלכה למשה מסיני המצוינת שם, עמ' 35, הערות 12-13.

24 קדמוניות היהודים, יג, 372-373 (שליט, שם, עמ' 106).

25 שטרן (לעיל, הערה 19), עמ' 198, הערה 7.

26 ראו: סרך היחד ה, 2, 9 ('ליכט, מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 123, 133). השוו: סרך העדה א, 2, 25; ב, 3 (ליכט, שם, עמ' 252, 260, 264); סרך הברכות ג, 22-23 (ליכט, שם, עמ' 281). לדעה הרווחת שאנשי קומראן היו נאמנים של בית צדוק ומשום כך התרחקו מהמקדש בירושלים בתקופת הכהנים הגדולים מבית חשמונאי ראו לדוגמה: F.M. Cross, 'Some Notes on a Generation of Qumran Studies', J. Trebolle (eds.), *The Madrid Qumran Congress*, Leiden, New York & Köln 1992, pp. 12-13. Barrera & L. Vegas Montaner (eds.). אוּלם ייתכן גם שההתנגדות על בסיס זה התמתנה עם הזמן, ראו: א' ו' אשל וע' ירדני, 'חיבור מקומראן ובו קטע ממוזמר קנד ותפילה לשלום של יונתן המלך ומלכותו', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 295-324. אנשי קומראן גם לא נמנעו מלהחזיק במטבעות ינאי, כפי שמעיד הממצא הגומיסמטי במקום, ראו: R. De Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London 1973, p. 19. אוּלם יש להכות לפרסום הכרך על המטבעות בדוח הסופי כדי ללמוד אילו טיפוסים של מטבעות ינאי נמצאו שם.

ד. ברייתות בעניין הראויים למלכות. שוורץ הביא ברייתא מן התוספתא שנאמר בה ש'כל ישראל ראויין למלכות'.²⁷ לדעתו כוונת 'ישראל' כאן היא להוציא כוהנים ולויים, ואם כן לכל הפחות לפי מקור זה לא עלתה על הדעת האפשרות שכוהן ישמש מלך. צודק שוורץ שהמונת ישראל עשוי לציין מי שאינם כוהנים או לויים. אולם קשה יותר לפרש כך כאשר מדובר על 'כל ישראל'. בביטויים כגון 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא'²⁸ ו'כל ישראל ערבים זה בזה'²⁹ הכוונה לכל העם, כולל כוהנים ולויים. גם דברי ר' שמעון, 'כל ישראל בני מלכים הם',³⁰ מן הסתם אינם מכוונים להוציא כוהנים ולויים מן הכלל. על כן אפשר לפרש גם את הברייתא הנדונה שהביא שוורץ כמתכונת לכל העם. ואם כן המסקנה העולה ממנה היא הפוכה: גם כוהנים ולויים ראויים למלכות.

התנגדות ברורה וישירה לאיחוד המלוכה והכהונה משתקפת בקטע מן התלמוד הירושלמי שהביא שוורץ: 'אין מושחין כהנים מלכים. אמר רבי יודן ענתונדרייא על שם לא יסור שבט מיהודה. אמר רבי חייה בר אדא למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל. מה כתיב בתריה לא יהיה לכהנים הלויים'.³¹ שני החכמים המנמקים את הכלל הם אמוראים ארץ-ישראלים שפעלו בסוף המאה השלישית ובראשית המאה הרביעית (בהנחה שמדובר בחייה בר אדא השני). אבל שוורץ העיר שהתחלת הקטע היא ככל הנראה ברייתא. זוהי בלי ספק קביעה עקרונית שכוהן אינו יכול לשמש מלך.³² ואני מקבל את דעתו של שוורץ כי זו ברייתא. אולם בלי עדות נוספת, כגון דיון של תנאים בה, אי אפשר לתארך את המקור לפני המאה השלישית. ואף אם נקדים מקור זה למאה השנייה, אנחנו עדיין רחוקים הן מימי החשמונאים הן מימי הפרושים.

שוורץ העיר בקשר לברייתא 'כל ישראל ראויין למלכות' שנושאים מסוג זה לא היו ראליים בתקופת חז"ל.³³ במילים אחרות, ייתכן שכל הדיון הוא אקדמי-עיוני, ושאינן כאן השתקפות של מאבקים והשקפות מימי הבית. שוורץ טען שהעובדה שהדיון על האפשרות למנות מלך כה מנותק מן המציאות של ימי חז"ל היא הנותנת - דווקא חוסר הרלוונטיות מוכיח שהמסורת עתיקה.³⁴ אבל הספרות התלמודית גדושה בנושאים שלא היו אקטואליים בימי חז"ל, למשל נושא הקרבנות. ההלכה בתוספתא ש'כל ישראל ראויין למלכות' פותחת בקביעה 'חכם קודם למלך', ולאחריה אנו שונים: 'המלך קודם לכהן גדול', וכן: 'משוח בשמן המשחה קודם למרובה בגדים ומרובה בגדים קודם למשוח מלחמה' וכו'.³⁵ משרות אלה (להוציא החכם) לא התקיימו בתקופת התנאים, וחלקן לא התקיימו גם

27 תוספתא, הוריות ב, ה (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 476). לברייתא זו מקבילות בשני התלמודים ובמדרש תנאים.

28 משנה, סנהדרין י, א.

29 בבלי, שבועות לט ע"א.

30 משנה, שבת יד, ד.

31 ירושלמי, שקלים ו, א (מט ע"ד); שם, סוטה ח, ג (כב ע"ג); שם, הוריות ג, ב (מו ע"ג). בטוטה ובהוריות פותח הקטע: 'אין מושחין מלכים כהנים'. ובמקום 'רבי חייה בר אדא' נכתב בטוטה בכ"י רומא רק 'רבי חייה', ובהוריות: 'רבי חייה בר בא'.

32 שוורץ (לעיל, הערה 2), עמ' 49-51, וראו הספרות הרשומה שם.

33 שם, עמ' 50, הערה 28.

34 שם, עמ' 54-55.

35 תוספתא, הוריות ב, ה-י (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 476-477).

בתקופת בית שני אליבא דחז"ל.³⁶ ההקשר של הברייתא שאין מושחים כוהנים מלכים הוא הלכתי. בסוגיה הסמוכה, שעניינה הלכות משיחת מלכים, מובאות דוגמאות מן ההיסטוריה שכולן לקוחות מימי בית ראשון – שאול, דוד, שלמה, יואש, יהוא, יהואחז – כלומר מן המקרא, ולעומת זאת אין בה רמז לשליטי בית חשמונאי. ובקשר לכלל שאין מושחים כוהנים מלכים אין כל התייחסות למקרים היסטוריים-אגדיים. חכמים מימי הביניים אמנם קישרו בין הכלל ובין בית חשמונאי, כפי שהעיר שורץ, אך חכמי התלמוד לא עשו כן.³⁷ הם גם לא ייחסו הלכות אלה לדמויות מימי בית שני, כגון שמעון בן שטח, ולא הזכירו רקע פתתי.

די בעצם אזכורו של עניין במקרא כדי להפוך אותו לרלוונטי בעיני החכמים, לפחות במישור העיוני, ועל אחת כמה וכמה אם מדובר במוסדות שלפי אמונת חז"ל יתחדשו בעתיד, כגון הקרבנות, המלוכה והכהונה הגדולה. אמנם אין במקרא דיון בשאלה אם מותר או רצוי לאחד את הכהונה והמלוכה. אך כיוון שזכרו בו התפקידים של מלך וכוהן (גדול) עשוי היה הדבר לעורר ביום מן הימים את הרעיון שאפשר למזג את שני התפקידים. חיוק לאפשרות זו עשוי היה להימצא באזכור של 'מלכי-צדק מלך שלם... והוא כהן לאל עליון' (בראשית יד, יח) ובהצגת מלכי-צדק כמופת למלכי בית דוד (תהלים קי, ד), די לדעת בחומרי גלם מקראיים אלה להסביר למה נקטו תנאים עמדה בשאלת איחוד הכהונה והמלוכה.

למה הדבר דומה? בתוספתא נאמר: 'אין המלך יושב בסנהדרין ולא מלך ולא כהן גדול יושבין בעיבור שנה'.³⁸ אין במקרא דיון בשאלה אם מלך או כוהן גדול יכול לשבת בבית דין לעיבור השנה. יתרה מזו, עיבור השנה אינו מוזכר כלל במקרא. לעומת זאת בימי התנאים לא היה לא מלך ולא כוהן גדול. המסורת אינה רלוונטית אפוא לימי התנאים. האם משום שאין דיון במקרא בעניין שעליו נסבה מסורת זו ומשום שהיא אינה רלוונטית לתנאים עלינו לחפש רקע היסטורי ראלי בימי בית חשמונאי או בית הורדוס כדי להסבירה?³⁹ מסקנה כזאת נראית לי מפקפקת. לי די בכך שזכרו במקרא מלך וכוהן כדי לעורר מי מן החכמים לשאול אם בעלי תפקידים אלה רשאים להשתתף בעיבור השנה. כלומר 'המושב בחיים' של מקור זה הוא עיון אקדמי ולא זיכרון היסטורי. לדעתי מסקנה זו נכונה גם למקור שהבאנו מן התלמוד הירושלמי, ולכן כל עוד אין לנו עדות אחרת, אין לתלמוד ממנו שהפרושים – בניגוד לחכמי התלמוד המאוחרים יותר – התנגדו לאיחוד הכהונה והמלוכה.

36 המדובר במשוח בשמן המשחה ומשוח מלחמה – לפי תוספתא, כיפורים ב, טו (מהדורת ליברמן, עמ' 238) = סוטה יג, 1 (שם, עמ' 229) ומקבילות לא היה שמן המשחה בבית השני.

37 שורץ (לעיל, הערה 2), עמ' 51, הערה 34. על התייחסות חכמי התלמוד למלכי בית חשמונאי ראו: R. Kalmin, 'Portrayals of Kings in Rabbinic Literature of Late Antiquity', *Jewish Studies Quarterly*, 3 (1996), pp. 321-329, והספרות הרשומה שם.

38 תוספתא, סנהדרין ב, טו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 418).

39 הרוצה יכול לטעון שה'מושב בחיים' של מסורת זו הוא במאבק של החכמים נגד ימרותיו של הנשיא, ושהאיורים שחלו על המלך חלו גם על הנשיא. אבל איך נסביר את אזכור הכוהן הגדול? אין זה משכנע להצביע על מאבקי כוח בין חכמים ובין כוהנים, כי יש הבדל בין מעמד שלם ובין יחיד. ומלבד זאת ככל הידוע לנו לא הייתה דמות מונרכית בקרב הכהנים לאחר החורבן דוגמת הנשיא מבית גמליאל. דמות המלך עשויה הייתה אפוא לרמוז לנשיא, אך קשה לראות בדמות הכוהן הגדול רמז למעמד הכהנים כולו, מה גם שהתוספתא לא פסלה כוהנים מלשבת בעיבור השנה, אלא רק את הכוהן הגדול.

ה. כינוי המשטר החשמונאי 'מלכות הרשעה'. בתלמוד הבבלי מובאים דברים שאמר ר' ישמעאל בר' יוסי בשם אביו: 'מאה ושמונים שנה עד שלא חרב הבית פשטה מלכות הרשעה על ישראל'.⁴⁰ שוורץ טען שדברים אלה מכוונים להפיכת המשטר החשמונאי למשטר מלוכה בעשור האחרון של המאה השנייה לפה"ס. הוא העיר, בעקבות משה דוד הר, שהשימוש בביטוי מלכות הרשעה ככינוי לרומי נדיר במאמרי התנאים בספרות האמוראית, וכי קשה למצוא מאורע היסטורי 180 שנה לפני החורבן שאפשר להגדירו כהשתלטות רומי על ארץ-ישראל. כיבוש ירושלים בידי פומפיוס בשנת 63 לפה"ס, אירוע שחוקרים מודרניים נוהגים לזהות כהשתלטות הנוכרת, התחולל רק כ-130 שנה לפני החורבן. ואילו הפיכת יהודה לפרובינקיה רומית אירעה בשנת 6 לספירה, פחות משבעים שנה לפני החורבן. קשה להניח שר' יוסי טעה טעות כה גסה, כי התאריכים שקבע מדויקים למדי בדרך כלל. אם כן מלכות הרשעה שהזכיר ר' יוסי היא החשמונאית, והרשעות שהתחילה 180 שנה לפני החורבן היא משטר המלוכה.⁴¹

גם אם נקבל את טענתו של שוורץ שר' יוסי רמז לאימוץ התואר מלך, עדיין פתוחה השאלה מה הפסול שראה בכך. ייתכן למשל ששלל באופן עקרוני משטר מלוכה או שפסל כל מלך שאינו מבית דוד. נוסף על כך יש קושי בגרסת הבבלי של דברי ר' יוסי; הדברים המיוחסים לו שם חסרים במניין שנות הבית השני בשם ר' יוסי בסדר עולם רבה.⁴² ר' יוסי מנה שם 180 שנה ל'מלכות יון', ו'מלכות בית חשמונאי' ו'מלכות הורדוס' התקיימו לדבריו 103 שנה כל אחת. מדבריו של שוורץ נובע שר' יוסי שינה את שיטתו בבבלי לעומת דבריו בסדר עולם בשני פרטים. הוא חילק את שנות השלטון החשמונאי לשניים: לפני אימוץ התואר מלך ואחרי אימוצו - שהרי לשיטת שוורץ רק לאחר אימוץ התואר מלך התאפיין שלטון החשמונאים ב'רשעות' - והוא צירף את (החלק השני של) התקופה החשמונאית לתקופת בית הורדוס, שאם לא כן אי אפשר להגיע למניין 180 שנה של מלכות הרשעה. אולם נראה יותר שחל שיבוש במסורת שבבבלי. אולי המילים 'עד שלא חרב הבית' במשפט הנדון הן אשגרת לשון מהמשך הברייתא. ולנוכח ייחוס 180 שנים למלכות יוון בדברי ר' יוסי בסדר עולם רבה, אולי גם בברייתא שבבבלי 180 השנה שייכות לאותה מלכות, ואם כן הביטוי מלכות הרשעה כוון למלכות יוון. ואכן בגרסה המקובלת של תפילת 'על הנסים' (ראו אזור בעמ' הבא) מזכירים את 'מלכות יון הרשעה'.⁴³ בין כך ובין כך, אין לראות בדברי ר' יוסי ביקורת על איחוד הכהונה והמלוכה.

40 בבלי, שבת טו ע"א; שם, עבודה זרה ח ע"ב. הבאתי מעבודה זרה לפי כ"י בית המדרש לרבנים בניו-יורק שהוציא לאור ש' אברמסון, ניו-יורק תשי"ז. וראו בדקדוקי סופרים לשני המקומות לקיום הגרסה 'מלכות הרשעה', להוציא בכ"י מינכן בעבודה זרה, שם אינה מופיעה גרסה זו.

41 שוורץ (לעיל, הערה 2), עמ' 51-53.

42 סדר עולם רבה ל (מהדורת ב' ראטנער, ווילנא תרנ"ז, עמ' 141-142).

43 אולם בנוסח המובא במסכת סופרים כ, ו (מהדורת היגר, עמ' 346), חסרות מילים אלה. וראו: י' אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תרגם י' עמיר, ערך והשלים י' היינמן, תל-אביב תשל"ב, עמ' 54, 98. גם אם הנוסח של 'על הנסים' הוא בתר-תלמודי, אפשר שנשתמרו בו מטבעות לשון עתיקים. השו: S. Stein, 'The Liturgy of Hanukkah and the First Two Books of Maccabees — II', *JJS*, 5 (1954), pp. 149-154. גם בסכוליון למגילת תענית מופיע הביטוי בכמה עדי נוסח לג' בתשרי ולכ"ח באדר (מהדורת ליכטנשטיין [לעיל, הערה 10], עמ' 337, 350). אולם לטענת נעם בכ"ח באדר לפנינו הכלאה של שתי גרסאות: 'מלכות יון' ו'מלכות הרשעה' (= רומי), ראו: נעם (לעיל, הערה 10), עמ' 82, הערה 107. ייתכן אם כן שמטבע הלשון 'מלכות יון הרשעה' הוא המצאה של מעתיקים בימי-הביניים. אבל אולי גם אחד המעתיקים (המוקדמים) של הטקסט התלמודי הושפע מהמצאה זו, כלומר המעתיק החליף את 'מלכות יון' שמצא במקור ב'מלכות הרשעה'.

האם מצביעות אפוא העדויות שהביא שוורץ על התנגדות עקרונית לחידוש החוקתי של החשמונאים? בכל המקרים להוציא אחד אין העדות חד-משמעית. פירושו של שוורץ לברייתא ש'כל ישראל ראויין למלכות' ולמונה מלכות הרשעה בבבלי אינם משכנעים. הבנת הביטוי 'בטילת אדכרתא' בסכוליון למגילת תענית ערכה מפוקפק. ייתכן שהטביעה החוזרת של מטבעות ינאי מצביעה על התנגדות לאימוץ התואר מלך, אבל אין בתופעה הנומיסמטית כשלעצמה להסביר את הסיבה המדויקת להתנגדות, וכפי שהוזכר סיבות שונות להתנגדות החשמונאים מתועדות



על הנסים' מתוך ברכון מפירודא שנכתב ואויר בשנת תצ"ח (1738). המנורה אינה מנורה חנוכה (בת שמונה קנים) אלא מנורה 'כמו' זו שהייתה בבית המקדש

בספרות בית שני. הסיפור על הקרע בין יוחנן / ינאי ולפרושים אינו רלוונטי לענייננו אם הוא נסב על יוחנן הורקנוס, שלא נשא את התואר מלך; גם אם נביח שהסיפור עסק במקורו בינאי, נאמר בו שהפרושים התנגדו לשימוש של ינאי בכהונה הגדולה ולא נזכר בו איחוד הכהונה והמלוכה. רק המסורת שאין מושחים כוהנים מלכים מעידה באופן חד-משמעי על התנגדות לאיחוד שני התפקידים. אבל מקור זה הוא ככל הנראה הלכתי-עיוני, ואינו קשור לעניינים אקטואליים או היסטוריים. משום כך קשה לראות במסורת זו הד לעמדה כתתית או לוויכות ציבורי מימי הבית.

מסקנתנו בעניין הברייתא שעל פיה אין מושחים כוהנים מלכים נכונה גם לפסקה ממדרש בראשית רבה שעסק בה מנחם קיסטר: 'זיאמר אליו אברהם ויאמר הנביא, אמר רבי יהושע [במקבילות: בן קרחת] בשני מקומות דימה משה עצמו לאברהם, אמר לו הקב"ה אל תתהדר לפני מלך ובמקום

גדולים אל תעמוד [משלי כה, ו], אברהם אמר הנני - הנני לכהונה הנני למלוכה. זכה לכהונה: נשבע ה' ולא ינחם אתה כהן לעולם על דברתי מלכי צדק [תהלים קי, ד]. זכה למלוכה: נשיא אלהים אתה בתוכנו [בראשית כג, ה]. משה אמר הנני [שמות ג, ד] - הנני לכהונה הנני למלוכה, אמר לו הקב"ה אל תקרב הלם [שם ג, ה]... אין קרב אלא לכהונה... אין הלם אלא מלוכה.⁴⁴ על פי אגדה זו ביקש משה לעצמו את הכהונה והמלוכה, שלשתיהן זכה אברהם, אבל נענה בסירוב. קיסטר שיער שהייתה גרסה קדומה יותר שבה נענה משה בחיוב. הוא הצביע על תרגום יונתן לדברים לד, ה שנאמר בו שמשה זכה לכל ארבעת הכתרים: תורה, כהונה, מלוכה ושם טוב.⁴⁵ ואילו במקבילה בשמות רבה נאמר כי משה עצמו זכה לכהונה ולמלוכה, אבל לא זכה 'שיעמדו כהנים ומלכים ממנו'.⁴⁶ בין כך ובין כך, נציג שבט לוי לא זכה להעמיד שושלת של כוהנים מלכים. אולי לפנינו רמז להתנגדות לאיחוד שני התפקידים בידי עוד משפחה משבט לוי, דהיינו בית חשמונאי. ומעניין שבאגדה הוזכר התקדים ממלכי צדק בקשר לאברהם ולא בקשר לבן לוי.

ייתכן שיש כאן הן לזויות מתקופת החשמונאים, אבל ספק בעיני אם כך הדבר. אפשר לקבל את העובדה שאברהם ומשה שימשו כוהנים ומלכים בלי לראות בכך תקדים לחשמונאים. הרי ימי משה - שלא לדבר על ימי אברהם - קדמו לברית שכרת האל עם דוד, ומרגע שכרת את הברית, 'מתוכן המלוכה לדוד', ככתוב בשמות רבה.⁴⁷ גם בן סירא ב'שבה אבות עולם', מיד לאחר שהזכיר את פנחס ואת הברית של 'כהונה גדולה עד עולם' שזכה לה, הזכיר את 'בריתו עם דוד' - שלא לפי הסדר הכרונולוגי.⁴⁸ משה צבי סגל פירש שבן סירא 'הודרו להדגיש כבר כאן שהכהונה אינה מבטלת את המלוכה'.⁴⁹ אבל למרות דבריו של סגל לא ברור עם מי התפלמס בן סירא, שקדם לעליית החשמונאים. ייתכן שאין לפנינו פולמוס פוליטי אקטואלי, לא בדבריו ולא בדברי ר' יהושע במדרש. יתרה מזו, מבראשית רבה משתמע שאין איחוד הכהונה והמלוכה פסול בכל מקרה ובאופן עקרוני. פעם, בימי אברהם ואולי בימי משה, נשא אדם אחד את שני הכתרים. וגם כאשר משה נתקל בסירוב, הסיבה לכך הייתה שמשה לא היה ראוי או שהתפקידים כבר יועדו לאחרים; לא נאמר שאיחוד התפקידים אינו בא בחשבון.

עד כה לא מצאנו עדות ברורה שהפרושים או מפלגות אחרות מימי הבית התנגדו לאיחוד הכהונה והמלוכה. מצאנו מסורת אחת בירושלמי הקובעת שאין אדם אחד יכול לשמש בשני התפקידים ומסורת אחת במדרש שמבקרת אולי במרומז את איחוד התפקידים. אבל אין שום הוכחה שמסורות אלה שרדו מימי הבית. כל אחת מהן יכולה להיות תוצאה של פרשנות ועיון אקדמי בתקופת המשנה והתלמוד.

44 בראשית רבה נה, ו (מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 589, ושם צוינו מקבילות).

45 מ' קיסטר, 'מסורת אגדה וגלגוליהן', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 205-207.

46 שמות רבה ב, ו (מהדורת שנאן, עמ' 117-118).

47 שם.

48 בן סירא מה, כה (מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם, ירושלים תשל"ב², עמ' שיב).

49 סגל, שם, עמ' שיו.



יחסם של חוגים אחרים לאיחוד הכהונה והמלוכה

שוורץ טען שסביר להניח שפילון מתח ביקורת על החידוש החוקתי של החשמונאים. הוא הסתמך על דברי פילון בחיבורו 'על המידות הטובות' שאי אפשר שאדם אחד מסוגל לבצע את שני התפקידים.⁵⁰ אבל קטע זה הוא רק אחד מחמישה שבהם התייחס פילון לאיחוד הכהונה והמלוכה, ואין להסיק מסקנה באשר לעמדתו בלי לסקור את כל המקורות הרלוונטיים.⁵¹

ב'משלחת אל גיוס' צייטט פילון ממכתב שכתב אגריפס הראשון לקיסר.⁵² חלוקות הדעות אם באמת היה מכתב כזה, ואם היה, מי חיבר אותו ומה מידת הדיוק של הציטוטים שהביא פילון מתוכו. יש הסבורים שפילון חיבר את המכתב עבור אגריפס, ויש הסבורים שכל העניין הוא המצאה של פילון – לפי שתי הצעות אלה המכתב משקף את דעותיו של פילון. אבל גם אם פילון ציטט ממה שכתב אדם אחר, יש להניח שלא היה מכניס לחיבורו דעות שלא היו מקובלות עליו בלי להעיר על כך. לכן נראה לי שקטע זה עשוי לשקף את עמדתו האישית של פילון. אגריפס כתב שהוא נצטרך מלכים שרובם נשאו גם את התואר כוהן גדול, והוסיף שאבותיו העריכו את מעמדם ככהנים יותר מאשר את מעמדם כמלכים. לענייננו חשוב שאין כאן רמז ולו הדק ביותר שאיחוד שני התפקידים נחשב בעייתית.

מסקנה דומה עולה מהערה של פילון ב'שאלות על ספר שמות'. נראה לו, הוא כותב שם, שהמלכים הקדומים היו בוזזמנית גם כוהנים גדולים, ἀρχιερείς.⁵³ ככל הנראה כוונו דבריו אלה של פילון לחברות לא יהודיות, אבל אין כל סימן שהוא סבר כי מצב זה אינו ראוי לחיקוי. עמדה מחייבת קצת יותר, באה לביטוי באחת משתי ההתייחסויות לעניין בספרו 'חיי משה'. פילון הביא שם את הסיפור הידוע על תרגום התורה ליוונית. לתיאור שיגור שליחיו של המלך תלמי השני אל הכוהן הגדול והמלך של יהודה הוסיף פילון הערה ששתי המשרות היו בידי של אדם אחד.⁵⁴ גם כאן אין רמז לכך שהדבר היה לא רצוי לדעתו. להפך, כיוון שהאגדה על תרגום השבעים נוטה לאידיאליזציה של המצב ביהודה, נראה שהמחבר חייב את איחודם של שני התפקידים הנזכרים. פירוש זה מקבל חיוק מקטע אחר באותו חיבור שבו הוצג משה כמלך למופת. בסוף חלק א' של 'חיי משה' קבע פילון שנוסף על סמכותו כמלך נהנה משה גם מהסמכויות של כוהן גדול ומחוקק, והוסיף שיאה (ἀρμόστια) למלך ליהנות מסמכויות אלה.⁵⁵ קטע זה הוא גשר לדיון הפותח את החלק השני של הספר 'חיי משה', ושם חזר פילון וקבע שיאה (ἐφαρμοτῶν) שהתפקידים של מחוקק, כוהן גדול ונביא ימולאו בידי אדם אחד.⁵⁶ יתרה מזו, אותה פסקה מתחילה בקביעה שמשה

50 פילון, על המידות הטובות ט, 54 (פילון האלכסנדרוני, כתבים, ס' דניאל-נטף (עורך), ג, ירושלים תשמ"ו-תש"ס, עמ' 202). וראו: שוורץ (לעיל, הערה 2), עמ' 46.

51 הדיון שלהלן מבוסס על גודבלט (לעיל, הערה 16), עמ' 50-52. וראו שם הפניות למקורות ולספרות המחקרית.

52 המשלחת אל גיוס 278 (פילון, שם, א, עמ' 130).

53 שאלות על ספר שמות ב, 105 (153) (Philo, Supplement, II, trans. R. Marcus, [Loeb Classical Library], London 1953, p. 153).

54 חיי משה, ב, 31 (פילון, שם, כרך א, עמ' 279).

55 שם א, 334 (פילון, שם, שם, עמ' 271).

56 שם ב, 3 (פילון, שם, שם, עמ' 273).

היה למלך, למחוקק, לכוהן גדול ולנביא בהשגחת (πρόνοια) האל. פילון המשיך והסביר שמלך ומחוקק צריך לטפל לא רק בעניינים שבין אדם לחברו, אלא גם במילי דשמיא, ולכן הוא זקוק גם לכהונה הראשית (τῆς πρώτης ἱερωσύνης).⁵⁷ כאן חייב פילון בבירור ובהקשר של הנהגת עם ישראל – את האיחוד של הכהונה הגדולה והמלכות.

בקטע שהביא שוורץ מהחיבור 'על המידות הטובות' ייחס פילון למשה את הדעה שאדם המנסה לבצע בוזמנית את תפקיד הכהן הגדול והמלך לא יצליח, והסביר בכך את החלטתו להפריד את התפקיד של 'עבודת האל' מזה של 'אפיטרופסות על בני אדם'. לכאורה סותר הדבר את העמדה הניטרלית ואת העמדה החיובית שהביע פילון בעניין זה בקטעים האחרים. הרי בשני מקומות הזכיר כוהנים מלכים ביהודה בתקופת בית שני ולא רמז שהמשימה שנטלו על עצמם הייתה משימה בלתי אפשרית. ובדבריו על מלכי הגויים הקדומים וגם על משה עצמו הוא תיאר את התפקיד הכפול כרצוי ולא כנטל כבד מנשוא. יתרה מזו, במקרה של משה איחוד הכהונה והמלוכה שיקף את רצון האל.

הקטע הנדון בעל המידות הטובות' נוגע למינויו של יהושע בן-נון לירשו של משה בהנהגת העם. פילון הדגיש שמשה לא הוריש את משרתו לבני משפחתו, לא לבניו שלו ולא לאחייניו, ותהה מדוע לא זכו בני אהרן לרשתו, שהרי אין ספק כי היו ראויים לכך – שאם לא כן לא היו זוכים לכהונה. פילון הציע שלושה הסברים אפשריים לכך שמשה פסח על אחייניו: אולי לא רצה משה להוציא אותם משירות האל, אולי חשב שקשה לאותו אדם להצליח בכהונה ובמלוכה, ואולי לא רצה לתחליט בעצמו על המינוי. הלשון שנקט פילון 'אולי...ואולי...ואולי...', מעידה שהוא עצמו לא היה בטוח מהו ההסבר הנכון. הסיפור המקראי קבע שיהושע ירש את מקומו של משה, והפרשן נדרש להסביר למה לא נשמרה המנהיגות בתוך המשפחה. ההסבר שמשה סבר אולי שעדיף להנהיג הפרדת הרשויות בין מלוכה לכהונה – כמו שתי ההצעות האחרות של פילון – נבע מאילוץ פרשני. אין אפוא בדבריו אלה של פילון התנגדות אמיתית לאיחוד הכהונה והמלוכה. ומכל מקום, גם אם לא תתקבל הצעתו, הרי אין כאן התנגדות עקרונית אלא רק התנגדות מעשית כלומר הדבר קשה לביצוע אבל אין הוא פסול. מלבד זאת יש לשקול גישה זו כאמור כנגד הגישה בקטעים האחרים מכתבי פילון. סיכומו של דבר, אי אפשר לומר שפילון ראה באיחוד כתר כהונה וכתר מלכות צעד שאין לקבלו.

בקרב אנשי קומראן שררה לדעת חוקרים מספר התנגדות עקרונית לאיחוד הכהונה והמלוכה. בכמה מן החיבורים שנמצאו במערות קומראן יש נבואות על בואם של שני משיחים, אחד מבית דוד ואחד מזרע אהרון. וחוקרים ראו באמונה בהפרדת הרשויות באחרית הימים ביטוי לביקורת על מיוזג הרשויות בזמן הזה, כלומר במשטר החשמונאי.⁵⁸ אולם מה שיקרה באחרית הימים אינו מחייב בהכרח

57 שם ב, 5 (שם, עמ' 273).

58 ראו: שוורץ (לעיל, הערה 2), עמ' 45 והערה 6. לדוגמה לדעה זו בזמן האחרון ראו: J.J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York 1995, p. 94 ('The insistence of [sic] dual messianic offices of priest and king implies a critique of the combination of these offices by the Hasmoneans'). תורת שני המשיחים היא אחת הגרסאות של רעיון כללי יותר המתועד בספרות מימי בית שני, הרעיון שהמשטר האידיאלי הוא שלטון משותף של נסיך מבית דוד וכוהן מזרע אהרן. על רעיון זה, שאינו קשור בהכרח לתורת אחרית הימים, ראו: גודבלט (לעיל, הערה 16), עמ' 57-79. היו שהביאו את הגרסה הכללית יותר כעדות על התנגדות לאיחוד הכהונה והמלוכה בידי החשמונאים, ראו הספרות המצוינת שם,

בהווה. אין בידנו עדויות לכך שהאמונה בביאת משיח בן דוד מנעה ממישהו להכיר במלכותו של הורדוס או אגריפס הראשון. בדבריו של יוסף בן מתתיהו על סירוב הפרושים והאסיים להישבע אמונים להורדוס אין כל רמז שהסירוב נבע מכך שלא היה מבית דוד, וגם במסורות שבספרות חז"ל על אגריפס המלך אין עניין זה מוזכר. לגבי שני המלכים צוין רק המוצא הלא־יהודי של משפחתם.⁵⁹ אפשר אפוא להאמין שהמטטר האיטאלי באחרית הימים יהיה בעל מבנה מסוים ובכל זאת להשלים עם מטטר בעל מבנה שונה בזמן הזה. גישה מעין זאת משתמעת מהחלטת אספת העם באלול 140 לפה"ס 'ששמעון יהיה מנהיגם וכוהן גדול לעולם עד אשר יקום נביא אמת'. כפי שהעיר שטרן, הסתייגות זו רומזת ששלטון שמעון 'לא נתפס כשלטון משיחי, העשוי לממש את תקוות אחרית־הימים'.⁶⁰ אמת, יש הטוענים שכת קומראן האמינה שתקופת אחרית הימים הגיעה כבר. אבל אין עדות ברורה לכך שהמנהיגות הממשית בקומראן שיקפה את הדגם של שני המשיחים,⁶¹ וידוע כי לפחות מחבר סרך העדה, קבע שאחרית הימים טרם הגיעה בזמנו.⁶²

אין חולק על כך שבחזירורים מקומראן נמתחה ביקורת על השליטים מבית חשמונאי. אבל כפי שהודגם לעיל בקשר לכוהן הרשע הנזכר בפשר חבקוק, בביקורת זו לא דובר במפורש על איחוד הכהונה והמלוכה. יתר על כן, ייתכן שבחלק מן המקרים נגעה הביקורת לדמות מבני החשמונאים שפעלו לפני שאימצו בני המשפחה לעצמם את התואר מלך. אך לעתים נושא הביקורת הוא אכן דמות מחקופת המלוכה. ניצן ואחרים טענו שהכוהן הרשע הוא ינאי המלך, אבל היו שחלקו על כך.⁶³ אחרים הציעו ש'כוהני ירושלים [כך!] האחרונים אשר יקבוצו הון ובצע משלל העם ולאחרית הימים ינתן הונם עם שללם ביד חיל הכתאים' הם המושלים האחרונים מבית חשמונאי.⁶⁴ מקובל על הכול שאת 'כפיר החרון' הנזכר בפשר נחום יש לזהות עם ינאי.⁶⁵ בפשר נחום מתוארת התעיייתם של 'אפרים', כולל

עמ' 74, הערה 53. אולם גם במקרה זה חסרה החוליה המקשרת, כמו שנטען בהמשך בקשר לתורת שני המשיחים. הרעיון של שלטון משותף קדם לעליית בית חשמונאי, החשמונאים לא הוזכרו ולא נרמז אליהם בהקשר של דיון ברעיון, והרעיון לא הוזכר בהקשר של ביקורת על החשמונאים.

59 על ההימנעות משובות האמונים ראו: קדמוניות היהודים, טו, 368-371 (שליט, שם, עמ' 197). דרך אגב, בתיאור השבועה לא הוזכר יוסף בן מתתיהו את המלוכה אלא רק 'שלטון'. ההתנגדות הנזכרת שם, יז, 42 (שליט, שם, עמ' 247) קשורה ככל הנראה לשובות האמונים לקיסר, ראו: שירר, ורמש ומילר (לעיל, הערה 1), עמ' 314, הערה 94. על היחס של המסורת התלמודית לדמותו של אגריפס המלך ראו: ד' שוורץ, אגריפס הראשון: מלך יהודה האחרון, ירושלים תשמ"ז, עמ' 171-184. לבעיית מוצאם הלא־יהודי של המלכים ראו: קדמוניות היהודים, טו, 403 (שליט, שם, עמ' 200) (לגבי הורדוס), משנה סוטה, ז, ח (לגבי אגריפס). והשוו: א' באומגרטן, 'כשרותם של הורדוס ובני ביתו כמלכי ישראל', א' אופנהיימר, י' גפני ומ' שטרן (עורכים), יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה ותלמוד (ספר היובל לשמואל ספראי), ירושלים תשנ"ג, עמ' 31-37.

60 חשמונאים א' יד, מא (הרטום, הספרים החיצוניים, עמ' 89-90). מ' שטרן, התעודות למרד החשמונאים, תל־אביב תשל"ג², עמ' 139.

61 לטענת קולינס התקיימה בקומראן מנהיגות כפולה, של כוהן ומי שאינו כוהן, ראו: קולינס (לעיל, הערה 58), עמ' 77. כנגד דעה זו ראו: C.G. Kruse, 'Community Functionaries in the Rule of the Community and the Damascus Documents', RevQ, 10 (1981), pp. 543-551. נוסף על כך, יש מרחק גדול בין מי שאינו כוהן ובין נצר לבית דוד.

62 ראו את הטקסט של סרך העדה עם פירוש אצל ליכט (לעיל, הערה 26), עמ' 241-270.

63 ראו לעיל, הערה 7.

64 ראו: ניצן (לעיל, הערה 5), עמ' 182, ושם הצעות פירוש נוספות. השוו: דן וודה (לעיל, הערה 7).

65 פשר נחום, ב, ה-ו (DJD, V, p. 38). כפיר החרון נזכר גם בפשר הושע סמוך ל'כוהן האחרון', ראו פשר הושע, ב, ב (שם, עמ' 63).

בסיפור על המשלחת לפומפיוס בשנת 63 לפה"ס, שהגיע לידנו בשתי גרסאות מקבילות היונקות ממקור משותף, האחת אצל דיודורוס מסיציליה והאחרת ב'קדמוניות היהודים' ליוסף בן מתתיהו,⁶⁹ מסופר ששני הטוענים לשלטון ביהודה, הורקנוס השני ואריסטובולוס השני, ניסו לזכות בתמיכתו של המפקד הרומי, אבל גורם שלישי – משלחת של יותר מ-200 נכבדים (דיודורוס) או 'האומה' (τό ἔθνος) בלשונו של יוסף בן מתתיהו) – התנגד לשני האחים החשמונאים גם יחד. על פי גרסתו של דיודורוס הנכבדים הסבירו שמושל האומה צריך להיות כוהן גדול ולא מלך, ואילו

קטע מן המגילה הנקראת פירוש על ספר בראשית



שני אחים אלה

בעטו בחוקי האבות,

שיעבדו את האזרחים, ונעזרת

שכירי חרב השיגו לעצמם את המלוכה.

בגרסתו של יוסף בן מתתיהו נאמר כי האומה

ביקשה שלא להיות תחת שלטון מלך, כי מסורת אבותם בידם להישמע

לכוהנים, ושני האחים, למרות מוצאם הכוהני, רצו לשנות את המשטר ולהפוך את

האומה לעבדים. בשתי הגרסאות הטענה זהה למעשה: המשטר המסורתי של היהודים הוא שלטון

כוהני ולא משטר מלוכה. הנשלט בידי מלך הוא בבחינת עבד, וההתנגדות למלוכה אינה מותנית

במוצאו או בייחוסו של המלך; ההתנגדות היא לעצם משטר המלוכה. באות כאן לידי ביטוי שני

מסורות, האחת היא המסורת של התנגדות למלוכה, דוגמת זו שמצינו במקרא ובספרות מאוחרת

יותר, והאחרת היא זו של תמיכה בשלטונו הפוליטי של הכוהן הגדול;⁷⁰ אבל מסורת של 'הפרדת

רשויות' אין כאן.

התנגדות למלוכה בית חשמונאי משתקפת גם במזמורי שלמה. ביסודה של התנגדות זו האמונה

שלבית דוד הזכות הבלעדית על המלוכה בישראל. ברור גם שאין אמונה זו רק עניין של העתיד

לבוא, כלומר המחבר לא אמר שבאחרית הימים יופיע משיח בן דוד, אבל בינתיים, בזמן הזה, מותר

69 קדמוניות היהודים, יד, 41-45 (שליט, שם, עמ' 120-121); דיודורוס 2, 40 (M. Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, I, Jerusalem 1974, pp. 185-187). שטרן נמנה עם הסבורים שיוסף בן מתתיהו ודיודורוס הסתמכו על מקור משותף. ראו גם: י" שצמן, 'החשמונאים בהיסטוריוגרפיה היוונית-רומית', ציון, נו (תשנ"ב), עמ' 28-30.

70 ראו: גודבלט (לעיל, הערה 16), עמ' 30-56, ובמיוחד הדיון בעמ' 36-40 שם על הטענות שהושמעו לפני פומפיוס.

להכיר במלכותם של אחרים. לאמונה בזכות הבלעדית של בית דוד למלוכה, שהודגשה כאמור במגילה 4Q252, נלווית במזמורי שלמה ביקורת מפורשת על בית חשמונאי. המחבר הבהיר בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים שהתמלכותם של החשמונאים פסולה. הוא הזכיר את בחירת האל בדוד ואת ההבטחה האלוהית שהמלכות שמורה לביתו. והוסיף כי בגלל עוונותינו קמו חוטאים והחריבו את כיסא דוד; הם שמו מלכות במקום מעלתם.⁷¹ אף על פי שכמה מילים בקטע זה טעונות הסבר, מקובל על הכול שהמחבר התקיף את אימוץ התואר מלך על ידי החשמונאים. השתייכותו המפלגתית של המחבר אינה ברורה,⁷² וייתכן שדעתו הייתה דעת יחיד או דעה של מיעוט מבוטל. אבל אין ספק שלפניו התנגדות עקרונית למלכות בית חשמונאי. יחד עם זאת אפילו כאן מוקד הביקורת אינו איחוד הכהונה והמלוכה, אלא עצם תפיסת המלוכה. אותה ביקורת הייתה מושתתת במשפחה לא כוהנית שהייתה טוענת לכתר מלכות אם לא הייתה מזרע בית דוד. לאור האמונה האוניוורסלית ביהדות שהכהונים חייבים להיות מזרע אהרן, מי שמאמין שגם בזמן הזה המלכות שמורה לבית דוד יתנגד בהכרח לאיחוד שתי המשרות, אבל מחבר המזמור לא דן בכך.⁷³

זאת ועוד, נאמר במזמורי שלמה שהמלכות נתפסה 'במקום מעלתם' (ἀντὶ ὑψους αὐτῶν), ובסורית: 'חלף רומהו'. נוהגים לפרש 'מעלתם' כרמז למשרת הכהונה הגדולה, ובהנחה שהמתרגם לא השתבש, משתמע מן הפסוק שכתר מלכות בא במקום כתר כהונה ולא נוסף עליו.⁷⁴ החשמונאים שאימצו את

71 מזמור שלמה יז, ד-ו. תרגום מילולי של היוונית ראו: A. Rahlfs (ed.), *Septuaginta*, II, Stuttgart 1935, p. 486. ראו: שורץ (לעיל, הערה 2), עמ' 45-46, והספרות הרשומה שם בהערות 7, 11. סקירה מעודכנת וספרות נוספת ראו: K. Atkinson, 'On J.L. Trafton, "Solomon, Psalms of"', *The Anchor Bible Dictionary*, VI, pp. 115-117.

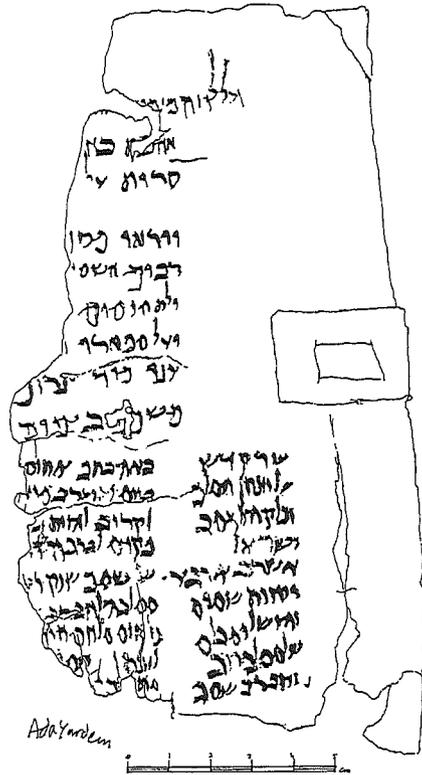
72 ראו: K. Atkinson, 'On J.L. Trafton, "Solomon, Psalms of"', *The Anchor Bible Dictionary*, VI, pp. 115-117. *JBL*, 118 (1999), pp. 435-470. אטקינסון מצא במזמורי שלמה יז רמזים להורדוס - ולא לפומפיוס - ואיחר את זמן כתיבתו של המזמור. ראו גם: קולינס (לעיל, הערה 58), עמ' 49-56.

73 השו: K.E. Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism*, Atlanta 1995, pp. 159-170. פומיקלה לא הזכיר כלל את עניין איחוד הכהונה והמלוכה. אילו התבססה הטענה נגד תפיסת המלוכה על ידי החשמונאים על הבטחת המלוכה לשבט יהודה (בבראשית מט, י), ניתן היה להשיב עליה על סמך שמות ו, כג. ראו: אדלר (לעיל, הערה 2), עמ' 24-47. להצעה שמחבר המזמור מתח ביקורת על גישה בלתי חוקית למונח ולא לכס המלוכה ראו: E.-M. Laperrousaz, 'Le Milet d'origine du 17e des Psaumes (apocryphes) de Salomon', *REJ*, 150 (1991), pp. 562-563.

74 האפשרות לפרש את מילת היחס ἀντὶ במונח של 'בנוסף על' היא רחוקה מאוד. משמעות זו של תוספת מוצעת בקשר לפסוק בבשורה על פי יוחנן א, טז. אבל אין עוד דוגמה משכנעת של משמעות זו, כולל דברי פילון שנוהגים לצטט בהקשר זה, ראו: תולדות קין מג, 145. *Philo*, ed. and trans. F.H. Colson & G.H. Whitaker [Leob Classical Library Edition], II, London 1927, p. 414. W. Bauer, F.W. Gingrich & F.W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago & London 1979, pp. 73-74, s.v., ἀντὶ. על אפשרויות הפירוש של הפסוק מיוחנן ראו: R.E. Brown, *The Gospel according to John I-XII* (The Anchor Bible), Garden City 1982², pp. 15-16. יש לשים לב לכך שנכדו של בן סירא השתמש במילה זו כדי לתרגם את המילים 'תחת' ו'תמור', ראו בקונקורדנציה לספר בן-סירא: E. Hatch & H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, III, Oxford, 1906, p. 167. J. Rendel Harris, *The Odes and Psalms of Solomon*, Cambridge, 1909, p. 54. על השאלה אם הגרסה הסורית של מזמורי שלמה מבוססת על היוונית או תורגמה ישירות מן המקור העברי ראו: J.L. Trafton, "The Psalms of Solomon: New Light from the Syriac Version?", *JBL*, 105 (1986), pp. 227-237. תוצאה של שיבוש, ראו את התרגומים לעברית של א"ש הרטום, הספרים החיצוניים: כתובים אחרונים, תל-אביב תשכ"ב, עמ' 158, ושל א' כהנא, הספרים החיצוניים, א, ספר שני, תל-אביב תרצ"ז, עמ' תנו.

התואר מלך לא ויתרו כמובן על הכהונה הגדולה, אך אין לצפות לדיוק היסטורי ממחברים עתיקים – לדוגמה סטרבון טען שינאי 'הכריז על עצמו כמלך במקום כוהן'.⁷⁵ אמנם מחבר מזמורי שלמה היה קרוב יותר מבחינה כרונולוגית וגאוגרפית למאורעות. אבל אם נתארך אותו על סמך הרמזו בחיבורו למותו של פומפיוס יוצא שהוא כתב כשלושים שנה לאחר מותו של ינאי ובתקופה של תהפוכות תדירות במעמדם של השליטים מבית חשמונאי.⁷⁶ ומכל מקום אם המחבר האמין שהחשמונאים המירו את משרתם הכהנית במלוכה, ברור עוד יותר שתלונתו לא התמקדה בכך ששני הכתרים היו נתונים בידי אדם אחד.

בעליית משה, חיבור שבצורתו בידינו כיום מיוחס לארץ-ישראל במחצית הראשונה של המאה הראשונה לספירה,⁷⁷ נזכרים מלכים שנשאו גם את התואר 'כהנים לאל עליון', ומוסכם שמדובר



קטע ממגילת עור
 שנמצאה (4q448)
 בקומראן ובו
 תפילה לשלום
 יונתן המלך
 וממלכתו.
 בעמודה הימנית
 נמצא:
 '... על יונתן המלך
 וכל קהל עמך
 ישראל
 אשר בארבע רוחות
 שמים
 יהי שלום כלם
 ועל ממלכתך
 יתברך שמך'
 (על פי אסתר וחנן אשל
 ועדה ירדני)

75 גאוגרפיקה טז, ב, 40 (שטרן [לעיל, הערה 69], עמ' 296), ושם נכתב: ἀνθ'ἑσπέρας וראו הערתו של שטרן לפסקה זו שם, עמ' 307. שטרן לא עמד על מה שמשמע מדברי סטרבון, כלומר ויתור על הכהונה.

76 הרמזו למותו של פומפיוס ראו: מזמורי שלמה ב, כו-לא (הרטום) [לעיל, הערה 74], עמ' 136-137; כהנא, שם, עמ' תל-ט. ההנחה שהמחבר של פרק יז לא התמצא בעובדות ההיסטוריות מסתברת יותר אם נאחר את זמן חיבורו לאחר מותו של הורדוס, כהצעתו של אטקינסון [לעיל, הערה 72].

77 ראו: J. Tromp, *The Assumption of Moses: A Critical Edition with Commentary*, Leiden, New York & Köln 1993, pp. 116-117, וראו שם, עמ' 99-114. סקירה נרחבת של תולדות המחקר.

בחשמונאים. המחבר האשימם ש'ביצעו פשע נגד קודש הקודשים' (Facient facientes impietatem ab sancto sanctitatis),⁷⁸ ועל פי הפירוש המקובל מדובר בחלק הפנימי של המקדש, שהכניסה אליו הייתה מותרת רק לכהן הגדול.⁷⁹ עשוי להשתמע מכך שמתבר הספר התנגד דווקא להיותם של החשמונאים כוהנים גדולים. אולם הביטוי קודש (ה)קודשים יכול לרמוז גם לקרבנות שאכלו כוהנים בתוך המקדש או למזבח.⁸⁰ ואכן היו שקשרו ביטוי זה – בלי להזכיר את המשמעויות האחרות של קודש קודשים – להאשמת היהודים בכך שטימאו את המקדש ואת המזבח (altarium) מפני שהמשמשים בקודש לא היו כוהנים.⁸¹ אם כן החשמונאים היו פסולים לכהונה בכלל, ולא רק לכהונה הגדולה. יוהאנס טרומפ הוסיף וטען שייתכן כי המחבר הציג את החשמונאים כמי שהיו מלכים תחילה ואחר כך תפסו גם את הכהונה הגדולה.⁸² בדרך זו, המנוגדת לעובדות ההיסטוריות, הציג את הדברים טקטית. לדבריו לאחר שזכו לעצמאות מן הסלווקים הוסיפו לעצמם מלכי יהודה את מעלת הכהונה כדי לחזק את שלטונם.⁸³ חשוב לענייננו שמה שהטריד את מחבר עליית משה לא היה מעמדם של החשמונאים כמלכים אלא העובדה ששימשו בתור כוהנים. עמדה זו מזכירה את הנאמר בסיפור על הקרע בין הפרושים ובין ינאי: 'דב לך כתר מלכות, הנח כתר כהונה לזרעו של אהרן'.⁸⁴ יוצא ששוב מצאנו עמדה שלילית כלפי בית חשמונאי שאינה מתמקדת בצירוף הכהונה והמלוכה.

סיכום

עולה מסקירתנו שבספרות היהודית מימי הבית ואחריו אין אף מקרה אחד של ביקורת מפורשת על איחוד הכהונה והמלוכה בידי החשמונאים. ביקורת כזאת יכולה להשתמע אמנם מעמדתם של מחברי מגילת 4Q252 ומזמורי שלמה, ששללו את מלכותם של החשמונאים מפני שלא היו מבית דוד. אבל הם לא הזכירו את צירוף שתי המשרות. יתר על כן, הם היו מתנגדים כאמור למלכותו של כל אדם שלא היה מבית דוד, גם אם לא היה כוהן. ומלבד זאת יש מקום לשער שמחבר מזמורי שלמה סבר שהחשמונאים ויתרו על תפקיד אחד כאשר תפסו את האחר. איחוד המשרות לא היה אפוא מקור ההתנגדות של מחברים אלה. יש הסבורים שביקורת סמויה על איחוד התפקידים נרמזת בתורת שני המשיחים. הדבר אפשרי אך אינו הכרחי, שכן חסרה החוליה המקשרת בין תורה זו ובין

78 עליית משה ו, א (טרומפ [שם], עמ' 14). ועל התואר 'כהן לאל עליין' ראו לעיל, הערה 16.

79 ראו: טרומפ (שם), עמ' 199. כך תרגמו גם, J. Priest, 'Testament of Moses', *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, J. Charlesworth (ed.), Garden City 1983, p. 930; E.-M. Laperrousaz, 'Testament de Mose', *La Bible: Écrits Intertestamentaires*, Paris 1987, p. 1005

80 ראו לדוגמה: שמות כט, לו.

81 עליית משה ה, ג-ד (טרומפ, שם, עמ' 12).

82 טרומפ (לעיל, הערה 77), עמ' 198-199. בהבנת עליית משה ו, א על סמך ה, ג-ד הלך טרומפ בעקבות לפרוס (לעיל, הערה 79).

83 דברי הימים ה, ת, 3 (שטרן [לעיל, הערה 69], ב, 1980, עמ' 21). וראו הערתו של שטרן שם, עמ' 49. שטרן לא התייחס לקטע בעליית משה כאן.

84 היו חוקרים שקשרו את סיפור הקרע בגרסה ב'קדמוניות היהודים' לנאמר בעליית משה ה, ד. ראו: טרומפ (לעיל, הערה 77), עמ' 192-193.

המצב האקטואלי בימי בית חשמונאי, חוליה שמצאנו במזמורי שלמה. בביקורת שנמתחה על החשמונאים במקורותינו אין זכר לתורת שני המשיחים. המדרש על כישלוננו של משה לזכות בכהונה ובמלוכה או על אי-הצלחתו להעמיד שושלת של כוהנים מלכים עשוי לשקף אף הוא ביקורת על בית חשמונאי. אבל גם במקרה זה חסרה החוליה המקשרת שתאשש הבנה כזו. בבחינת בירושלמי נקבע שאין מושחים כוהנים מלכים, אך גם ברייתא זו, המופיעה בהקשר עיוני, אינה קשורה לרקע היסטורי.

לעומת מסורות אלה, הנטולות הקשר היסטורי, יש סיפורים או רמזים על מאבקים והתמרדות במושלים חשמונאים הן בדברי יוסף בן מתתיהו הן בכתבי קומראן ובספרות התלמודית. אף באחד ממקורות אלה לא הועלתה הטענה שאין לאחד את הכהונה והמלוכה. לעומת זאת פורטו בהם שורה של גורמים להתנגדות לבית חשמונאי. ב'קדמוניות היהודים' ובברייתא על הקרע בין ינאי לפרושים נטען ששליטי בית חשמונאי פסולים לכהונה הגדולה בגלל חללות. בקומראן חשבו כנראה שהחשמונאים אינם ראויים לכהונה הגדולה מכיוון שאינם מבית צדוק. על פי ספר עליית משה החשמונאים פסולים לכהונה הגדולה, ואולי לכהונה בכלל. ואילו על פי מזמורי שלמה בית חשמונאי פסול דווקא למלוכה, וזאת מן הסיבה שציין גם מחבר אחד מקומראן, היינו שהמלוכה שמורה בלעדית לבית דוד. בפשרים מקומראן וכן בדברי המשלחת לפומפיוס נאמר שהשלטון החשמונאי נתפס כמושחת, אכזר ומדכא. בדברי אותה משלחת משתקפת התנגדות עקרונית למשטר מלוכה. ב'קדמוניות היהודים' ובברייתא על הקרע בין ינאי לפרושים נזכרים חילוקי דעות באשר לתקפותה של מסורת האבות. יש להניח שהיו חילוקי דעות על מדיניות בתחומים אחרים, פוליטיים וחברתיים, בין החשמונאים לבין מתנגדיהם, אבל השאלה החוקתית, אם מותר לאדם אחד לשאת בכתר כהונה ובכתר מלכות, אינה מופיעה במפורש על סדר היום של מתנגדי השלטון. במקרים שבהם נזכר איחוד הכהונה והמלוכה במפורש בספרות מתקופת בית שני היחס אליו ניטרלי או חיובי – אבל אף פעם אחת לא שלילי.⁸⁵ הקביעה המפורשת היחידה שאין למוזג את המשרות, בתלמוד הירושלמי, אינה קשורה כלל לבית חשמונאי או לתקופה החשמונאית. אם הייתה אי פעם התנגדות עקרונית לאיחוד הכהונה והמלוכה בידי החשמונאים, נצטרך להסביר למה היא נעלמה מן המקורות, כולל אלה הביקורתיים ביותר כלפי בית חשמונאי. נראה לי פשוט יותר להסיק שהתנגדות כזאת או שלא הייתה כלל או שהייתה שולית.

85 נפוץ יותר בספרות מימי בית שני הרעיון שהכוהן הגדול צריך להיות שליט יחיד, כלומר מנהיג פוליטי ולא רק סמכות דתית, ראו: גודבלט (לעיל, הערה 16), עמ' 30-56. אמנם לא הוזכרו בהקשר זה כתר מלכות והתואר מלך. אולם ייתכן שמסורת זו הייתה אחד הגורמים שסללו את הדרך לאיחוד הפורמלי של המלוכה והכהונה.