



מרכז אינגבורג רנרט ללימודי ירושלים



אוניברסיטת בר-אילן

הפקולטה למדעי היהדות
המחלקה ללימודי ארץ-ישראל
וארכיאולוגיה ע"ש מרטין (זוס)

חידושים בחקר ירושלים **הקובץ העשרים ושניים**

עורכים: אייל ברוך ואברהם פאוסט

רמת-גן, תשע"ז

הכנס נערך ביום כ"ח בטבת תשע"ז (26 בינואר 2017) באוניברסיטת בר-אילן

מערכת:
פרופ' יהושע שוורץ
פרופ' זאב ספראי
פרופ' אברהם פאוסט
ד"ר אייל ברוך

מזכירת מערכת:
הדס גבאי

© כל הזכויות שמורות למחברים, לעורכים
ולפרסומי מרכז אינגבורג רנרט ללימודי ירושלים
רמת-גן, תשע"ז

השער: שטח A בתל עיטון, מבט מצפון
צילום: סקי-ווי/גריפין תצלומי אוויר
עיצוב העטיפה: יעל אלקיים

מסת"ב: 8-21-7234-965-978
E-mail: gr.jrslm1@biu.ac.il

תוכן עניינים

	דוד אוסישקין
7	האם הייתה ירושלים יישוב מבוצר בתקופת הברונזה התיכונה? הצעה חילופית
	אמיר פלדשטיין
41	ממלכת ירושלים בתקופת אל עמארנה
	יוסף גרפינקל וסער גנור
53	חורבת אל ראעי – אתר מתקופת הברזל בשפלת יהודה
	שלמה בונימוביץ וצבי לדרמן
67	כתב-יד גנוז, קבר 1 בבית-שמש והאבחון הראשוני של תקופת הברזל IIא
	עידו קוך
	קמעות-חותם מתקופת הברזל IIא' באזור השפלה: מסקנות ראשונות על ייצור ותפוצה, מכלול תמונתי, ושימוש
75	
	אברהם פאוסט
95	תל עיטון וההשתלטות הישראלית על השפלה בתקופת הברזל IIא
	גבריאל ברקאי ורוברט דויטש
115	בולה פיסקאלית נוספת מעיר דוד
	אהרון גרינר, גבריאל ברקאי ויצחק שמעון זבירה (צויג)
123	שברי צלמיות חרס מתקופת הברזל ב' מעפר הר הבית
	אפרת בוצר וליאורה פרויד
147	שלבים לאורך התקופה הפרסית ביישוב הכפרי סביב ירושלים
	מורן חג'בי
	חשיבותן האסטרטגית של יהודה וירושלים במאה הב' לפסה"נ – מבט
159	מן האתרים המבוצרים
	דויד גורביץ
189	הסכר מימי החשמונאים של בריכת הסולטן
	איל רגב
207	ככה בונים עם: כיצד החשמונאים עיצבו את הזהות הקולקטיבית של היהודים
	חיים כהן
	מאפייני הטיח במקוואות טהרה ובמתקני תעשיית השמן והיין בארץ ישראל
	כאמצעי לזיהוי אתרים יהודיים משלהי תקופת הבית השני ותקופת
239	התלמוד – מחקר ראשוני
	זאב ספראי
261	דכא ליה
	שמעון גיבסון ורפאל לואיס
281	על שיטת תיארוך טרסות במרחב ירושלים
	ענת אביטל
303	תיאורי חקלאות בפסיפסים מירושלים ויהודה בתקופות הרומית והביזנטית

בת שבע גרסיאל

תיאור ירושלים בסיפורי מסעות של בני דתות שונות למן המאה העשירית
עד החמש עשרה

323

שלמה לוטן

תיאור גורלה של ירושלים וממלכת הצלבנים בכתביו של קיסר
האימפריה הרומית פרידריך השני

335

איל דודסון

בין הגשר לעץ התות : בית העלמין היהודי בירושלים במאה הט"ז

345

אברהם דוד

מסעותיו של ר' משה בסולה לארץ-ישראל בראשית תקופת השלטון
העות'מאני – דמותו ותרומתו להכרת הקהילה הירושלמית בעת הזאת

357

383

רשימת משתתפים

7*

תקצירים באנגלית

ככה בונים עם: כיצד החשמונאים עיצבו את הזהות הקולקטיבית של היהודים

איל רגב

רבים עסקו באפיון הזהות היהודית (או הישראלית) לאורך הדורות, אך קשה יותר להסביר כיצד היא נוצרה. במאמר זה אנסה להראות כיצד השליטים החשמונאים (ששימשו גם ככהנים גדולים), למן יונתן החשמונאי ועד הורקנוס השני תרמו לעיצוב הזהות היהודית כפי שהיא מוכרת לנו מסוף ימי בית שני. בכוונתי להראות שמדיניות הפנים שלהם, ובעיקר האופן בו פעלו לביצור שלטונם במישור ההצהרתי-תעמולתי, הביאה לתמורות משמעותיות בזהות היהודית של היהודים בארץ-ישראל ואף בפזורה היהודית בגולה.

מקובל לעסוק בחשמונאים מן ההיבט של היסטוריה פוליטית או צבאית: מלחמות, כיבושים, בריתות מדיניות, יחס לנכרים ומאבקים פנימיים. כאן אבקש לדון בפועלם של החשמונאים מזווית תרבותית. מושג המפתח להבנת פועלם של החשמונאים מבחינה תרבותית הוא "אידאולוגיה". זוהי השקפת עולם שאיננה תמימה, אלא מכוונת מטרה בניסיון להגיע לתוצאות פוליטיות או תרבותיות מסוימות. לשלטון אמורה להיות אידאולוגיה שכזו, שתצדיק את קיומו ופועלו, ותחתור למטרות מסוימות, ותבוא לידי ביטוי ביומיום. באופן טבעי, עיון בספרי מקבים א ומקבים ב (הכולל גם איגרות קדומות של החשמונאים) מגלה כי האידאולוגיה החשמונאית טענה שהשליטים החשמונאים הם אלו שהצילו את יהודי ארץ יהודה מגזירות השמד ומן הגויים, והגנו על המקדש והתורה. לכן הם המתאימים לשלוט, קודם כל מסיבות דתיות (רגב תשע"ב א; רגב 2013, 58–128). בתוך כך, הם תרמו לגיבוש אלו שראו עצמם כיהודים ולחידוד זהותם ואת זאת אנסה להראות. לצורך הדיון כאן אמנע מלהשתמש במושגים "לאומיות" ו"אתניות" אשר שנויים במחלוקת בקרב החוקרים הן ביחס לעצם הגדרתם וההבדלים ביניהם והן ביחס לשאלה אם הייתה כלל לאומיות לפני התקופה המודרנית (ראו הדיון אצל גודבלט 2006, 1–19). במקום זאת אשתמש במושג המעורפל – "זהות קולקטיבית".

כנקודת פתיחה אציין כי מאפיינים מסוימים של היהודים בשלהי ימי הבית השני בדרך כלל נתפסים כמובנים מאליהם: הנאמנות לבית המקדש, גבולות הטהרה, הזיקה בין היהודים ביהודה לאלו שבתפוצות והרעיון המשותף ליהודים ונכרים שהיהודים הם קבוצה דתית, חברתית ולעיתים אפילו פוליטית. תפיסות אלו מצויות אצל פילון האלכסנדרוני, יוסף בן מתתיהו, בכתבי הברית החדשה ואצל מחברים נכרים.¹ אך כל אלו לא נוצרו מאליהם. תהליכים דתיים ופוליטיים עיצבו אותם. שורשיה של הזהות היהודית הקולקטיבית טמונים כמובן כבר במקרא ובמסורות דתיות קדומות, למשל מימי עזרא ונחמיה. ברצוני להראות כי

* מאמר זה הוא עיבוד של הפרק המסכם של ספרי (רגב 2013, 266–292) ומתבסס על ממצאי הפרקים הקודמים בספר אודות היחס של החשמונאים לחנוכה, לבית המקדש, ההצדקה הפוליטית והדתית לשלטונם ומאפייני שלטון זה, הלגיטימיות של מלכותם, מטבעות החשמונאים וארמונות החשמונאים. כל אלה נותחו לאור מושגים של לגיטימציה, אידאולוגיה וכוח.

¹ לזהות היהודית אצל היהודים בתפוצה ראו ברקלי 1996, 402–444; גרואן 2002, 239–252.

החשמונאים פיתחו והעצימו את הזהות היהודית באופן משמעותי. הם עשו זאת כשהפיצו והטמיעו את האידאולוגיה שלהם בקרב היהודים באמצעים פוליטיים ודתיים. תמורה זו מוצגת באופן כוללני בספרו של דורון מנדלס (1992) על עלייתה ונפילתה של הלאומיות היהודית (*The Rise and Fall of Jewish Nationality*). הוא ניסה להתחקות אחר התמורות בלאומיות היהודית בימי בית שני ובתוך כך עסק במאפיינים "לאומיים" כגון מלוכה, טריטוריה, מקדש וצבא. אלא שמנדלס לא הדגיש את מקומם של השליטים החשמונאים בפיתוח כל אלה! כאן אנסה להראות כי נוסף להיבטים המעשיים של מדיניות החשמונאים התמורה שחוללו החשמונאים ניכרת בעיקר במישור התודעתי. כדי לטעון שלאידאולוגיה החשמונאית הייתה השפעה חיובית על כלל היהודים, אפתח בכך שאראה כיצד החשמונאים פעלו בראש ובראשונה להבטחת האינטרסים הצבאיים והדמוגרפיים של נתיניהם היהודים, וכי פעולות אלו זכו לתמיכה ואהדה בקרב יהודי ארץ יהודה. כלומר, החשמונאים פעלו בשטח לטובת היהודים ואף נתפסו ככאלו (אמנם לא על ידי כל היהודים). מכאן ניתן יהיה לשער כי היהודים הגיבו בדרך כלל בחיוב לאידאולוגיה החשמונאית לפיה החשמונאים הם השליטים או המנהיגים הלגיטימיים והרצויים של העם היהודי. לאחר מכן אסקור את מרכיבי האידאולוגיה החשמונאית וכיצד הם תרמו לעיצוב וביסוס הזהות הקולקטיבית היהודית. לבסוף אנתח את התופעה בעזרת כלים מתחום מדעי החברה ובאמצעות תאוריות של זהות חברתית ולאומיות מודרנית. חקר זהות בכלל, וחקר זהות של קבוצה גדולה על פני פרק זמן ארוך בפרט, הוא מלאכה מורכבת ביותר. אין בכוונתי לטעון כי המאפיינים והתהליכים עליהם אצביע הם היחידים שפעלו, שהרי נקודת המבט שלי מרוכזת בחשמונאים. את חקר הזהות היהודית בתקופה זו ניתן וצריך להמשיך אף באמצעות ניתוח התרבות החומרית של תושביה היהודים של ארץ-ישראל, והתפתחותה בזמן ומרחב.

א. תמיכת העם בכיבושי החשמונאים

אין צורך לפרט את האופן בו יונתן, שמעון, יוחנן הורקנוס, יהודה אריסטובולוס ואלכסנדר ינאי הרחיבו את גבולותיה של יהודה, כבשו ערים וכפרים וסיפקו מרחב מחיה נרחב לתושביה היהודים של יהודה (לסקירה נרחבת, ראו רפפורט תשע"ג). השאלה היא כיצד נתיניהם היהודים התייחסו למערכות הצבאיות והמאמצים האסטרטגיים הללו? האם החשמונאים נתפסו ככובשים למען עצמם (כמו המלכים ההלניסטיים), להאדרת שמם וכוחם, או כמשרתים את הצרכים של "העם"?²

יש חוקרים המתארים את הממלכה החשמונאית כמערכת של ממשל אשר סותרת באופן מוחלט את העקרונות המסורתיים והחוקתיים הנהוגים בחברה היהודית. לטענתם, האמצעים המעשיים שנועדו להבטיח את הקיום והרווחה של החשמונאים הובילו למרד

² חוקרים קודמים הסיקו שהחשמונאים לא היו מקובלים על נתיניהם היהודים משום שנטלו לידיהם באופן לא חוקי את הכהונה הגדולה והמלוכה. אלון (1977, 18–1), סוקר מחקרים אלה ויוצא נגדם. בספרי על החשמונאים ניסיתי להראות שאין לכך כל הצדקה. הפרושים לא התנגדו למלכותם, ויתכן שהחשמונאים היו קשורים לבית צדוק (רגב 2013, 120–124, 154–170).

הפרושים שנתמך על ידי ההמון.³ ברצוני להפריך דעה זו, מתוך התייחסות לעדויות של יהודים שציידו במדיניות המיליטנטית של החשמונאים. בהמשך אצביע על ראיות נסיבתיות לפיהן מלחמות אלה נחשבו להכרחיות לצורך הרווחה של היהודים ביהודה.

א. הנצחת הניצחונות החשמונאים – מגילת תענית והסכוליון

שורשיה של מגילת תענית, הכתובה ארמית, בספרות חז"ל הקדומה של אמצע המאה הראשונה לספירה, והיא כוללת רשימה של 35 ימים בסדר קלנדרי מניסן ועד אדר. המגילה נועדה לשמר את הזיכרון של אותם מאורעות משמחים במשך תקופת הבית השני ולציין אותם כימים טובים בהם יש לשמוח ולא לצום או להתאבל (למשל, ניצחונות של הפרושים על הצדוקים בתחום ההלכה). מטרת המגילה היא הלכתית ולא היסטורית והמאורעות הכלולים ברשימה נרמזים בה בקיצור. מאוחר יותר נוספה לה פרשנות עברית הנקראת הסכוליון למגילת תענית. כתב היד הקדום של הסכוליון כולל שתי מהדורות שונות. נמצאו להן מספר מקבילות בתלמוד הבבלי ובספרות חז"ל ובמקרים מסוימים קטעים מהסכוליון משמרים מסורות מקוריות בעלות משמעות היסטורית.⁴ מגילת תענית, ובמידת מה גם הסכוליון, הם עדות למאורעות היסטוריים כפי שהשתמרו בזיכרוןם של חז"ל ובקרב רבים מהעם. מפורטים בהם המאורעות שהיו בעלי השפעה רבה על הזיכרון הקולקטיבי. לפיכך מקורות אלו מלמדים כיצד נתפסו הישגי החשמונאים בעיני חלק מן הציבור.

מגילת תענית והסכוליון כוללים מספר מסורות המזכירים את ההישגים של צבאות המקבים והחשמונאים ואפילו את הישגיו הפוליטיים של צבא זה, וזאת בנוסף לחנוכה ויום ניקנור (ניצחוננו של יהודה המקבי על ניקנור):⁵ 1. כיבוש החקרה, המבצר הסלבקי סמוך להר הבית.⁶ 2. הסרת הסורג (הקיר החוצץ) מן העזרה שבמקדש.⁷ 3. ביטול מס הכלילא מירושלים ומיהודה, קרוב לוודאי בימיו של שמעון או יונתן.⁸ 4. הגליית אנשי בית שאן והעמק (ככל הנראה לאחר לכידתה על ידי בניו של הורקנוס).⁹ 5. לכידת חומת שומרון (כנראה על ידי יוחנן הורקנוס).¹⁰ 6. "יום הר גריזים" המיוחד ככל הנראה לחורבנו על ידי

³ ראו ביקורת לגישה זו אצל בר-כוכבא 1977, 167 וההערות שם, 173–174, הערה 2. לדעתי הסיבות להתנגדות הפרושים לחשמונאים היו אך ורק הלכתיות. ראו רגב תשס"ה, עמ' 251–274.

⁴ נעם תשס"ד, עמ' 19–28, 319–382.

⁵ על חנוכה ויום ניקנור, י"ג באדר, ראו נעם תשס"ד, 266–276, 298–302. יום ניקנור נזכר גם בבבלי תענית ס"ו ע"א; בבלי מגילה ע"ג. וראו כבר מק"א ז 39–49; מק"ב טז 25–36.

⁶ כ"ג באייר, נעם תשס"ד, 187–190. השו"מ מק"א יג 49–53.

⁷ כ"ג במרחשוון, נעם תשס"ד, 239–242. הסכוליון קושר את האירוע הזה להסרה של מבנה שנעשה עבור זונות, כפי הנראה קשור בפולחן הפגני-סורי שבוצע על ידי אנטיוכוס הרביעי, כלומר טיהור הפולחן הקשור כנראה לחנוכה (השו"מ מק"א ד 42–45). אמנם נראה כי הסבר משופשם זה מוטעה (ליכנר תשס"ב מציע שהתיאור המקורי התייחס למעשה להסרה של גדר שנבנתה על ידי ינאי), אך מה שחשוב לענייננו הוא שבעלי המסורת זכרו לחיוב את מעשי החשמונאים.

⁸ כ"ז באייר, נעם תשס"ד, 192–193. השו"מ מק"א יא 35, יג 39, טו 5–8.

⁹ ט"ו–ט"ז בסיון, נעם תשס"ד, 196–197. השו"מ קדמ' יג 275–283.

¹⁰ כ"ה במרחשוון, נעם תשס"ד, 243–249. השו"מ קדמ' יג, 275–283. אלא שבעל הסכוליון מתארך זאת לעימות עם השומרונים בימי שיבת ציון, ולמעשה אין זכר לייחוס הישג זה לחשמונאים. אשר למגילת תענית

יוחנן הורקנוס.¹¹ 7. לכידת מגדל צר, היא מגדל סטרטון (ומזוהה בסכוליון עם קיסריה), כנראה על ידי ינאי.¹² ישנן גם מספר מסורות סתומות שייתכן שהן משמרות הישגים נוספים.¹³

יש לציין כי מגילת תענית והסכוליון לא מזכירים בדרך כלל את שמות השליטים החשמונאים כגון יהודה, שמעון או אחרים. יוצאים מן הכלל הם אזכור אחד של יוחנן כהן גדול שלא התייחס להישגיו, ושתי התייחסויות שליליות לינאי.¹⁴ אף ישנן התייחסויות כלליות חוזרות ונשנות ל"בית חשמונאי". למרות היעדר קרדיט מפורש לשליט חשמונאי זה או אחר, המגילה המקורית מייחדת ימי חג על מנת להנציח את הישגי המקבים נגד הסלבקים ותומכיהם כמו גם את כיבושי הורקנוס וינאי בחלק מהערים ההלניסטיות. לא ניתן לחשוב על דרך פומבית יותר בכדי לציין את הישגיהם הפוליטיים והצבאיים. אמנם, יש להודות שהסכוליון לא תמיד חיובי כלפי החשמונאים. הוא מפנה ביקורת כלפי ינאי, לדעתו אך ורק בגלל היותו צדוקי אשר נקט בגישה ההפוכה לזו של הפרושים, שהרי הסכוליון מציין כמה ניצחונות של הפרושים על הצדוקים.¹⁵

ספרות חז"ל כוללת לעיתים התייחסויות חיוביות לחשמונאים. כך למשל ניתן לראות את עצם המונח הרווח "מלכות בית חשמונאי".¹⁶ חיובית במיוחד היא המסורת אודות נבואתו של יוחנן הורקנוס על ניצחון בניו בשומרון.¹⁷ הסיבה שחז"ל נקטו גישה שלילית

הארמית, החשמונאים או כל סימן כרונולוגי אחר לא נזכרים בה, וקשה לדעת אם הקוראים הבינו כי מדובר בניצחון חשמונאי.

¹¹ י"א בכסלו, נעם תשס"ד, 265–262. השו"ק קדמ' יג, 255–256. אמנם, בעל הסכוליון איננו מייחס זאת ליוחנן הורקנוס אלא ליהודים בימי אלכסנדר מוקדון, ובראשם שמעון הצדיק. וראו העימות בין שומרונים ויהודים באותה תקופה בקדמ' יא 326–347.

¹² י"ד בסיון, נעם תשס"ד, 193–195; וראו בבלי מגילה ו ע"א. השו"ק קדמ' יג, 324–325, 395. זאת לפי הסכוליון. יש המתקנים זאת ללכידת בית צור על ידי שמעון (מק"א יא 65–66). ראו בר-כוכבא 1989, 220, 265–266.

¹³ 1. כ"ח בשבט, היום בו אנטיוכוס (החמישי?) עזב את ירושלים; ראו נעם תשס"ד, 291–292. השו"ק מק"א ו 63–28. 2. הריגת המשומדים, אולי אלה מהחקרה, בכ"ב באלול (נעם תשס"ד, 232–234). 3. הסכוליון (ג') בכסלו) זוקף לזכותם של החשמונאים את הסרת הצלמים מהמקדש, למרות שהמגילה המקורית מזכירה "סמאותא" שהיו ככל הנראה *sēmaiai*, הכינוי היווני של ה-signa הרומים שנשאו עליהם את האיקונות של קיסר (ומכאן שאין מדובר בחשמונאים). ראו נעם תשס"ד, 255–259. 4. הבנייה המחודשת של חומת ירושלים בז' באייר (נעם תשס"ד, 180–183). 5. ייסוד החומה בד' באלול, ככל הנראה על ידי יונתן או שמעון (נעם תשס"ד, 226–228. השו"ק מק"א י 11, יג 10; מלח' ה 143). 6. אזכור שם האל הוסר ממסמכי החשמונאים, על פי הסכוליון, בימי שלטונו של הורקנוס (ג' בתשרי). בעוד שהסכוליון התייחס לנושא ההלכתי של הזכרת שמו של אלוקים לשווא, חוקרים טענו כי המסורת המקורית התייחסה לראשית העצמאות החשמונאית וניתן למצוא לכך עדות במק"א יג 42 (נעם תשס"ד, 235–238).

¹⁴ ראו מסורת סתומה ב"ז באדר בכתב יד אוקספורד אשר עשויה ללמד על רדיפת ינאי חכמים מסוימים; נעם תשס"ד, 306–308. וראו בהערה 18 להלן.

¹⁵ ראו סכוליון, א–ח' בניסן, ד' בתמוז, כ"ד באב, כ"ז במרחשוון וכ"ח בטבת. על הגישה החשמונאית כלפי הפרושים והצדוקים, ראו רגב תשס"ה, 247–292.

¹⁶ למשל המסורת של חנוכה בסכוליון (נעם תשס"ד, 266–276); בבלי שבת כא ע"ב. על החשמונאים בספרות חז"ל, ראו גפני תשנ"ו.

¹⁷ תוספתא, סוטה יג ה. וראו השבח למלכות שלומציון בספרא בחוקותי א, א (מהד' וייס, עמ' קי); ספרי עקב 42 (מהד' פינקלשטיין, 89).

כלפי יוחנן הורקנוס ואלכסנדר ינאי היא הקרע בין הורקנוס לפרושים אשר נמשך גם בימי ינאי, כלומר בשל ניגודי השקפות הלכתיות.¹⁸

מגילת תענית והסכוליון משקפים מה שהיסטוריונים מודרניים מכנים בשם זיכרון קולקטיבי. במקרה דנן ההימנעות מתענית ומאבל מיועדת להנציח ולזכור את המאורעות החיוביים. אכן, הזיכרון המשותף של הקבוצה הוא משמעותי ומכריע בביסוס זהותה. זהו זיכרון חברתי המעוצב על ידי ההווה ומשרת את הצרכים של החברה.¹⁹ אף שמגילת תענית והסכוליון לא מנסים להאדיר את החשמונאים עצמם, הם מנציחים את הישגיהם כמשמעותיים לדורות הבאים בכך שהביאו לעם ישראל רווח והצלה.

אוסף המועדים הללו בסכוליון שופך אור חדש על המסופר בספרי מקבים א ומקבים ב. ההצלחות והניצחונות המוזכרים במקורות קדומים אלו שנועדו לפאר את החשמונאים ולהצדיק את שלטונם, נזכרים במגילת תענית ובסכוליון כהישגים היסטוריים משמעותיים, אך ללא ייחוס מפורש לחשמונאים. מכאן שמעשי החשמונאים, וחלק מן התוכן המפורט בספרי מקבים א–ב, נשתמרו בזיכרון הקולקטיבי החז"לי באופן חיובי ביותר. אם חוגי חז"ל, שלא טיפחו תודעה היסטורית מבוססת (ולא שימרו את תולדות בית חשמונאי), ולא אהדו את יוחנן הורקנוס ואלכסנדר ינאי משום היותם צדוקים ראו באור כה חיובי את כיבושיהם, קל וחומר שיהודים בני זמנם של החשמונאים, שנהנו מהרחבת הגבולות, שמחו והודו עליהם.

כאן המקום להזכיר כי החשמונאים עצמם כוננו זיכרון קולקטיבי באופן אקטיבי ומודע כאשר הם עצמם קבעו שלושה חגים וימים טובים לציון ניצחונותיהם. חנוכה, ניצחונות של יהודה על ניקנור ("יום ניקנור") וציון יום כיבוש החקרה על ידי שמעון (מק"א ז 49; יג 52). החשמונאים ביקשו לקבע את החשיבות של הישגים אלה בציבור על מנת לחזק את דעת הקהל החיובית כלפיהם. הם היו בעלי תודעה היסטורית ורגישים לאופן בו מתעצבת עמדת ההמונים כלפי שלטונם.²⁰ על פי עדות הסכוליון, זיכרון הניצחונות התבסס בציבור, אלא שעם חלף הדורות ההישגים הפכו לניצחונות בעלמא והילת המנצחים הושכחה.

2. התפשטות טריטוריאלית לטובת האוכלוסייה היהודית

מדוע החשמונאים נלחמו וכבשו עוד ועוד שטחים בשומרון, עבר הירדן, והגליל? מה היה המחיר האזרחי והכלכלי של המלחמות הרבות? שליט טען שהחשמונאים גבו מיסים כבדים כדי לכסות את העלויות הגבוהות של מלחמותיהם. באופן זה הם חיקו את המלכים ההלניסטיים שכבשו שטחים נרחבים על מנת לגבות יותר מיסים ולהשיג משאבים כלכליים, מה שהביא לדעתו להתנגדותם של הפרושים.²¹ לתפיסתו של שליט התפקיד הפוליטי של

¹⁸ רגב תשס"ה, 255–261. הסכוליון אף מנציח את החשמונאים באופן שלילי. ב' בשבט הוא יום מותו של ינאי המלך ("ששמחה לפני המקום באבוד רשעים") וגם נותן פרשנות לחג המעורפל של ז' בכסלו ולפיו זהו יום מותו של הורדוס שהפך ליום טוב. יש לציין כי התלמוד הבבלי מכנה לעיתים את הורדוס ינאי (אפרון תש"ם). נעם (תשס"ד, 280–282), הסיקה כי ציון יום מותו של ינאי כיום טוב היא מסורת מאוחרת יותר.

¹⁹ גלבר 2007, 297–298, 307–315.

²⁰ השפעת ההווה על תודעת העבר, או ההשפעה של הצרכים הפוליטיים על תפיסת ההיסטוריה היא כמעט בלתי נמנעת גם בקרב היסטוריונים. ראו לואיס 1975, 54–55.

²¹ שליט 1972, במיוחד 268.

המלחמה לצד הכוח הצבאי וההצלחה הנלווים אליה מפצים על היעדר שלטון שושלתי (כיוון שהחשמונאים היו שליטים חדשים).²²

בר-כוכבא הפריך מספר היבטים של טענות אלה: המיסים שנכפו על ידי החשמונאים לא היו כה כבדים (אפילו נמוכים מאלה שגבו הסלבקים) ובמקרים רבים היו הכרחיים לצורכי המדינה ובמיוחד לצורכי הצבא. מספר שכירי החרב הוגבל ל-6000–9000 לוחמים (קדמ' יג, 338; מלח' א, 93) והם היו חיוניים משום שהכוחות המקומיים היהודים היו זמינים רק במצבי חירום ולא היה ביכולתם להגיע להיקף של צבא רחב ומקצועי כדי להגן על גבולות המדינה מהסלבקים ומהנבטים. כמו כן, כיבושם של שטחים היה הכרחי בשל ריבוי האוכלוסין במרכז ארץ יהודה והצורך ביישוב אדמות חדשות.²³

גם אפלבאום הסיק שהיה צורך אובייקטיבי ליישב בשטחים החדשים איכרים יהודים חסרי אדמה. לטענתו, חלק מהאדמה באזור לוד נכבש על ידי יונתן ושמעון ובאופן פורמאלי היה זה אזור תחת שלטון סלבקי. הכיבושים הצריכו מיסים עבור שכירי חרב והגדלה של נכסי הממלכה החשמונאית, מרכזי אספקה ללוחמים ואדמה לצורך התיישבות לחיילים הפורשים.²⁴

אישור לכך נמצא בעדות הארכאולוגית, כפי שמעידים מספר סקרים. זאב ספראי הראה כי במשך התקופה החשמונאית הייתה עלייה דמוגרפית עצומה באזור ההר. צמיחת האוכלוסייה הצריכה הגירה מהרי יהודה וחבל בנימין לכיוון צפון. לעומת זאת, באזורים שהיו מיושבים על ידי אוכלוסייה שאינה יהודית כמו בשומרון ואדומיאה, לא חלה צמיחה דמוגרפית. קרוב לוודאי שההגירה לאזורים החדשים הייתה לעבר שטחים שנכבשו (ספראי תש"ס). נוסף לכך, ישנה עדות ארכאולוגית לצמיחה דמוגרפית במזרח הגליל בין השנים 100–50 לפנה"ס,²⁵ מה שמלמד שהכיבושים החשמונאים נבעו (בין היתר) מסיבות דמוגרפיות, ולא רק מצורך של השלטון החשמונאי להשיג כוח ומעמד. עם זאת, קרוב לוודאי שקיימות גם סיבות פוליטיות נוספות לכיבושי החשמונאים. נראה כי לעיתים הם פעלו מתוך אתנוצנטריות, כלומר רגש "לאומי" כנגד מי שאינו יהודי. הדבר בולט בהריסת ושריפת מספר מקדשים פגניים וגירוש אוכלוסייה לא יהודית מאזור ההתיישבות החשמונאי-יהודי.²⁶

עמדתם של החשמונאים בנוגע לכיבושיהם הטריטוריאליים עולה ממקבים א טו 33–34, שם מצהיר שמעון בפני אנטיוכוס השביעי כי כיבושיו מוצדקים כיוון שהשיב לעמו את נחלת אבותיו. מכאן ניתן אולי להסיק כי לא מדובר בכיבושים לשם יוקרתו של השליט, אלא עבור רווחתו של המון העם ולכן לא סביר שיעוררו התנגדות ציבורית. ואמנם, ההישג הבסיסי של החשמונאים היה הסרת עול הגויים מעליהם, כפי שמצהיר מחבר מקבים א

²² חניוטס 2005, 57–62.

²³ בר-כוכבא 1977, 167–177.

²⁵ אפלבאום 1989. אפלבאום התייחס לתהליך הזה כסיבה להתנגדות הפרושים להורקנוס וינאי (שם, 27–29).

²⁵ ליבנר תשע"ב. ראו תוצאות הסקר הארכאולוגי של ליבנר במזרח הגליל (ליבנר 2009, במיוחד 319–326). כמה אתרים תוארכו סביב שנת 100 לפנה"ס. ראו ליבנר 2009, במיוחד 309–314 והשוו אביעם 2007. האפשרות של הגירה (שכבר הועלתה על ידי בר-כוכבא 1977, 191–194) נובעת מן העלייה הדרמטית בגודל היישובים בסוף המאה הראשונה לספירה. ראו ליבנר 2009, 322.

²⁶ על השמדתם של המקדשים הפגניים והיישובים הלא-יהודיים על פי הממצא הארכאולוגי, ראו ספראי תש"ס, 71–74.

בהקשר למכתבו של דימיטריוס השני אל שמעון (מקבים א יג 41). יוסף בן מתתיהו ניסח זאת מחדש כאשר אמר ששמעון "שחרר" את העם מעבדותם ל"מקדונים" (קדמ' יג 213). סיכומו של דבר, ישנן סיבות טובות לשער כי החשמונאים ותומכיהם האמינו שכיבושיהם הצבאיים הם לרווחתם של היהודים. מגילת תענית והסכוליון מלמדים כי חלק ניכר מן העם קיבל השקפה זו. לכן, ניתן לשער כי רבים קיבלו גם את האידאולוגיה החשמונאית בכללותה – כלומר את הטענה שהם שולטים למען העם היהודי ולא למען עצמם, וכי העם זקוק להנהגתם.

ב. כיצד שינו החשמונאים את משמעותה של הזהות היהודית בארץ-ישראל?

יש בדינו מספר ידיעות על גישתם של המקבים והחשמונאים ליהודים וליהדות בכלל, שהם בבחינת נקודת מוצא לבחינת האופן בו הם עיצבו את הזהות היהודית הקולקטיבית. ראשית, המקבים ערכו מבצעים צבאיים במטרה לשמור על היהודים שנמצאים מחוץ לגבולות שנכבשו. ייתכן שהם חשו אחריות כלפי היהודים בכל מקום בו הם חיים. שנית, הגיור (או שמא יש לומר ייחוד) של תושבי אדומיאה וחלק מבני ארץ היטורים היה ניסיון ייחודי להגדיר מחדש את האתנוס היהודי על ידי שימוש בכוח צבאי ופוליטי, ובתוך כך (וזה העיקר לעניינינו) שינוי מהפכני ומודע של המושג "יהודי". שתי תופעות אלו דורשות מחקר נפרד לאור העדות ארכאולוגית. כאן אסתפק בסקירה הקצרה של העדויות ומשמעותן להמשך הדיון.

1. המקבים כמגני העם היהודי

עד לשנת 163 לפני הספירה נלחמו המקבים בהצלחה כנגד הסלבקים במטרה לבטל את גזרות הדת של אנטיוכוס הרביעי. כחלק מכך הם השתלטו על המקדש וטיהרו אותו בחנוכה. בנוסף, הם ניהלו משא ומתן דיפלומטי אשר הוביל לביטול גזרות הדת. בעקבות כיבושיהם המצב ביהודה חזר למעין סטטוס קוו כמו לפני הרדיפות והגזרות. אם כך, מדוע המשיכו המקבים להילחם?²⁷

תוך זמן קצר הפך יהודה למנהיג של יהודים מחוץ לארץ יהודה ותקף את הגויים במישור החוץ באדומיאה, בגליל ובעבר הירדן. צעד זה שינה את אופי המרד המקבי. לא עוד התנגדות אלימה לגזרות דת, אלא מאבק צבאי כולל ברחבי ארץ-ישראל ככל הנראה תוך חתירה לעצמאות פוליטית של יהודי ארץ-ישראל. בתוך כך הוא יצא למסעות צבאיים

²⁷ הסיבה העיקרית לא הייתה שהמתיוונים המשיכו להחזיק בתפקידיהם הציבוריים, כלומר העובדה שמנלאוס נשאר עדיין הכוהן הגדול. מנלאוס נשאר באנטיוכיה והיהודים המתיוונים היו מיעוט מדוכא, שחלקם נשארו כפי הנראה בחקרה בירושלים. העוצמה הפוליטית שלהם הייתה תלויה לחלוטין בתמיכת הסלבקים והם איבדו את רוב השפעתם על החברה ביהודה. ראו מק"א ו 21–27. השו"מ מק"א י 61. מינויו של אלקימוס וחידוש סמכותם של היהודים המתיוונים בירושלים (מק"א ז 5–26) התרחשו לאחר ההתנגדות השנייה של המקבים בקרב בית זכריה (מק"א ו 32–48). הסלבקים חידשו את המערכה הצבאית נגד יהודה וקבלו בחזרה את השליטה שלהם בירושלים כאשר יהודה ניסה לכבוש את החקרה (מק"א ו 18–21).

לעזרת יהודי הגליל והגלעד, ויהודים שחיו באזורים אלה הובאו לשטחי ארץ יהודה.²⁸ באותם אזורים שאליהם הגיע יהודה המקבי הוא לא כבש את הערים והיישובים, מה שמוכיח שמטרת כיבושיו הייתה להגן על היהודים במקומות אלו ולא לשם הרחבת גבולות. למעשה בכל אותם אזורים היהודים המקומיים הם שביקשו את ההגנה, והמקבים נענו ולקחו את האחריות על היהודים בשטחים אלו. כך קרה שהעימות בין המקבים ובין הסלבקים סביב ההתייוונות והגזרות התפתח למאבק אתני בין יהודים ונכרים באזור כולו. המאמץ של יהודה להגן על היהודים הנמצאים מחוץ לגבולות יהודה היה תגובה להתקפות עליהם מצד הגויים בתמיכת כוחות סלבקיים מקומיים. יהודה פעל כמנהיג האחראי על כלל היהודים, גם אלו שהתגוררו הרחק מירושלים. כך הוא הפך למנהיג קבוצה אתנית, ולא עוד מיליציה מקומית.

2. ייחוד האדומים והיטורים

כאשר כבש יוחנן הורקנוס את אדומיאה, כולל את אדורים ומרישה, ב-112/111 לפנה"ס, הוא התיר לתושביהם להישאר בארץ ובתנאי שיעברו ברית מילה ויקיימו את חוקי היהודים: לפי יוסף בן מתתיהו האדומים "קיבלו על עצמם מאהבת ארץ אבותם גם את המילה וגם להשוות את שאר הליכות חייהם לאלו של היהודים. ומאותו זמן ואילך היו הללו יהודים" (קדמ' יג 257–258, תרגום שליט). לפי סטראבון האדומים הצטרפו אל היהודים וחלקו איתם את אותם המנהגים.²⁹

יהודה אריסטובולוס כבש שטחים נוספים מארץ היטורים (לפי עדויות ארכאולוגיות מדובר בגולן ולא בגליל).³⁰ לדברי יוסף בן מתתיהו אריסטובולוס אילץ את היטורים לעבור ברית מילה ולחיות לפי חוקי היהודים אם ברצונם להישאר על אדמתם (קדמ' יג 318). אולם, מיד לאחר מכן הוא מצטט את סטראבון (שמצטט את טימגנס מאלכסנדריה) המתייחס לייחוד באופן ניטרלי, אם לא חיובי: אריסטובולוס "רכש חלק מעם היטורים וקשר אותם אליהם בקשר (מצוות) המילה" (קדמ' יג 319). עדויות ארכאולוגיות עשויות לרמוז על כך שייחוד דומה (על ידי ברית מילה) התרחש גם בגליל. קשה לקבוע האם הצמיחה הדמוגרפית הרחבה והתמורות שחלו בכלי החרס בגליל, המשקפים תמורות בהרכב האתני של תושבי הגליל הם תוצאה של ייחוד האוכלוסייה באזורים שנכבשו או שזוהי תוצאה של הגירה מיהודה, או אולי שניהם גם יחד.³¹

חוקרים נחלקו האם ייחוד האדומים והיטורים התבצע בכוח ונכפה על האוכלוסייה הנכבשת או נעשה מתוך בחירה של המתגירים. כפי שניתן לראות לעיל, בכתבי יוסף בן מתתיהו ישנם דיווחים סותרים המצביעים לכאן ולכאן.³² אחד הפתרונות הסבירים שהוצעו

²⁸ מק"א ה 1–54; סיברס 1990, 51–57. על פי מק"ב יב 12–9, הגויים ביפו הטביעו 200 יהודים בים. בתגובה שרפו חייליו של יהודה את הנמל המקומי של יפו והמשיכו משם ליבנה, תקפו אותה ושרפו גם את הנמל שלה. על הסיבות שהובילו את הנכרים לפעול נגד היהודים, ראו כשר 1988, 27–30, השוו רפפורט 2004, 166–186.

²⁹ סטראבון, גיאוגרפיה 16.2.34, אצל שטרן 1976, 294, 299, 304.

³⁰ קדמ' יג, 319. ראו כשר 1988, 80–83; מאירס 2010, 24–30, 153.

³¹ ראו אביעם 2007; ליבנר 2009, 319–326; ליבנר תשע"ב. השוו בר-כוכבא 1977, 191–194; ברלין 1997, 37–43.

³² יש לשים לב גם כי ינאי הרס את פלה (פחל) כאשר התושבים שם לא קבלו את חוקי היהודים (קדמ' יג, 397). כאן אין ספק כי היה ניסיון לגיור בכוח. השוו כהן 1999, 111, הערה 3.

הוא כי האדומים והיטורים הכפריים כרתו ברית עם היהודים, בעוד העירוניים והמתייוונים סירבו לעשות זאת.³³ בין אם שתי הקבוצות האתניות האלה שועבדו על ידי החשמונאים או שהצטרפו לעם היהודי מרצונם, נראה כי חלקם דאגו לשמור על זהותם האתנית המקורית ואילו אחרים גילו מחויבות ליהדות במהלך הדורות הבאים.³⁴ ישנן ראיות מסוימות להיטמעותם בקרב היהודים: הרומאים כללו את האדומים בתוך יהודה החל משנת 63 לפנה"ס. ששת אלפים אדומים נחלצו ובאו לעזרת המורדים בירושלים בזמן המרד ב-67–68 לספירה.³⁵ ישנן עדויות נקודתיות לכך שיטורים נטמעו בעם ישראל, וזאת על פי כתובות המסגירות את מוצאם של בעלי שמות יהודיים מארץ היטורים, או שאבותיהם היו בעלי שמות ערביים. כמו כן נתגלה בית כנסת בסמוך למקדש יטורי.³⁶

היטמעות האדומים והיטורים לתוך היהדות זיכתה אותם בכך שמעתה היו קרויים יהודים (Ioudaioi). היה זה צעד חסר תקדים מצידם של החשמונאים.³⁷ לכאורה, מהלך זה סותר את הגירוש הקודם של הגויים ושריפתם של המקדשים הפגניים.³⁸ אולם המדיניות החשמונאית ראתה בגיור יתרונות פוליטיים וצבאיים. כך החשמונאים הבטיחו לעצמם את הנאמנות של האוכלוסייה המומרת. אלא שצעד זה דרש תפיסה חדשנית של משמעות המושג "יהודי".³⁹ שייע כהן הציע שהתמורה הזו נעשתה לאור התפיסה היוונית של "אזרחות" (*politeia*) – הזכות להיות אזרח הפוליס, ועימה גם "חוקה" או אורח חיים האופייני לאותם אזרחים.⁴⁰ ואמנם, עבור יוונים כגון הקטיאוס איש אבדרה (300 לפנה"ס

³³ כשר 1988, 47–62, 66, 69–70, 74–75, 84; כהן 1999, 116–118.

³⁴ רפפורט (2009) הצביע על קווי דמיון תרבותיים וקשרים בין תושבי יהודה ואידומאיה עוד לפני שגורו. לגישתו מעשי החשמונאים הם תוצאה של אינטראקציה הדרגתית והיטמעות של תושבי אידומאיה ביהודה. הממצא הבולט ביותר הם שלושה מקוואות שנמצאו בעיר העליונה של מרשה (על אף שאין אפשרות לדעת אם הם שימשו לפני או אחרי כיבושי הורקנוס) ואחד נוסף בעיר התחתית המתוארכת לתקופה שלפני הכיבוש. ראו קלונר 2003, 16–17.

³⁵ מלח' א, 155 (השוו קדמ' יד, 74); מלח' ד, 228–232; 1, 148; כשר 1988, 62–63, 65.

³⁶ כשר 1988, 84–85. תלמי בן מנאוס, השליט היטורי, נתן חסות למשפחתו של אריסטובולוס השני (כשהאחרון הורעל על ידי תומכיו של פומפיוס) והתחתן עם אלמנתו של אריסטובולוס השני (קדמ' יד 126). עובדה זו מעלה את השאלה אם תלמי היה יהודי. מאוחר יותר מתתיהו אנטיגונוס שהה אצל תלמי אשר תמך בניסיון שלו לתפוס את ארץ יהודה מידי הורקנוס השני (קדמ' יד 297). בנו של תלמי, ליסניאס, היה גם הוא בן בריתו של אנטיגונוס (קדמ' יד 330). לדעת שייע כהן, אף אחת מקבוצות אתניות אלה לא הפכה חלק מהלאום היהודי אלא רק יהודים במובן הפוליטי של המילה, אם כי הם שמרו את חוקי הדת של היהודים (כהן 1999, 128). דומה שמצב שכזה השביע את רצונם של החשמונאים.

³⁷ אף שישנם מספר מקרים של נכרים שסיפחו עצמם לעם היהודי או לאלוקי ישראל, אין ראיות למושג של גיור יהודי וגר יהודי (שהוא גוי שרואה עצמו כיהודי ונקרא כך בעיני היהודים) לפני ימי יוחנן הורקנוס ויהודה אריסטובולוס. ראו כהן 1999, 121–125, 130–132. כהן (1999, 129–130) מתארך את האירועים של המרת הדת הנזכרים בספר יהודית יד 10 ובספר מק"ב ט 17 לתקופה החשמונאית. ראו גם כהן (שם, 175–197) על משמעות הפועל "לייחד".

³⁸ ראו כהן 1999, 118.

³⁹ שוורץ (2001, 40) טען כי החשמונאים היו מונעים מהאמונה המקראית כי אדמת הארץ צריכה להיות טהורה מעבודה זרה. לחלופין הוא הציע (בעקבות מורטון סמית') שהם קיבלו השראה מבעלי בריתם הרומאים אשר נתנו אזרחות רומית לחלק מהעמים שאותם כבשו.

⁴⁰ כהן 1999, 125–129.

לערך) ואנטיוכוס השלישי (באיגרת ששלח ליהודים), חוקי התורה של היהודים נחשבו כ"פוליטיאה" שכזו.⁴¹ חשוב לציין כי לפי יוסף בן מתתיהו יוחנן הורקנוס שינה את הפוליטיאה האדומית וגרם להם בכך לאמץ את המנהגים (etē) והחוקים (nomima) של היהודים (קדמ' טו 254). הפוליטיאה/האזרחות, בניגוד ללידה, היא דרך חיים ולכן יכולה לכלול לתוכה גם מי שאינו יהודי מלידה, לאחר שיקבל על עצמו את הפוליטיאה/האזרחות המחייבת באותו אזור.

לפיכך, טען כהן, החשמונאים הפכו את היהדות מגנוס (מוצא יהודי) לאזרחות (politeia) – יהודי הוא מי שנוהג לפי חוקי היהודים, כלומר חוקי התורה. ניצני התהליך החלו בעקבות ההתייונות היהודית ורדיפות הסלבקים, כאשר אנטיוכוס הרביעי ניסה לכפות על היהודים לנטוש את חוקי אבותיהם, ואילו כאשר הגזרות בוטלו הם הורשו לנהוג כמנהגייהם ולנהל את הפוליטיאה שלהם בהתאם למנהג אבותם.⁴² בעקבות זאת החשמונאים קיבלו את ההגדרה היוונית של דרך חיהם כפוליטיאה, והפרידו אותה ממוצא מלידה. בכך הם יכלו והצליחו לשלב לתוך הפוליטיאה היהודית גם אנשים שנולדו כלא-יהודים והפכו את היהדות ממוצא (קבוצה שנולדה לאותו אב קדמון) לדרך חיים. נקודת מפנה נוספת וחשובה בזהות היהודית חלה בימיו של יאסון, שהיה כוהן גדול ממשפחה מכובדת מבית צדוק, בית הכהונה הגדולה במשך ימי בית ראשון ושני, ולאחר מכן בימי כוהנים גדולים מתיוונים אחרים. בימיהם עורערו החוקים המסורתיים והחל שיתוף פעולה עם אנטיוכוס הרביעי. צעדים אלה מוכיחים כי מוצא כוהני אינו מהווה ערובה למחויבות למסורת ולנאמנות ליהודים. מסקנת החשמונאים בעקבות זאת הייתה שההשתייכות ליהדות צריכה להיות מבוססת קודם כל על התנהגות ראויה בהתאם לחוקי האבות, יותר מאשר למוצא גרידא.

כהן בחן גם את הנושא מנקודת מבט פילולוגית. הוא מבחין בארבע משמעויות שונות של המושג Ioudaios והדומה לו בשפות העברית, ארמית יוונית ולטינית: מוצא (genos), גאוגרפיה (ארץ יהודה), הדת והתרבות היהודית (חוקים), וההשתייכות הפוליטית (האזרחות של מדינת יהודה). לדבריו, לפני סוף המאה השנייה "יהודי" (ניתן לתרגם זאת Judaeon) היה מושג אתני – גאוגרפי שהתייחס למוצא/גנוס וחבל ארץ ספציפיים. יהודי היה מי שנולד ליהודים ומוצאו מארץ יהודה, הלא היא ארץ יהודים.⁴³ לעומת זאת, המשמעות השנייה, הדתית, למושג יהודי "Jew", הופיעה רק בתקופה החשמונאית והתייחסה למי שעבד את האל של היהודים ולאורח החיים של היהודים, ולא להגדרה גאוגרפית גרידא.⁴⁴ שינוי זה הוא שאיפשר לכלול בעם ישראל גם אדומים ויטורים. ולכן נראה כי תפיסה חדשה זו נוצרה כנראה על ידי החשמונאים.⁴⁵

⁴¹ Hecataeus, apud. Diodorus, *Bibliotheca Historica* 40.3.3 (אצל שטרן 1976, 26, 28); קדמוניות יב, 142. ראו גם בר-כוכבא 2010, 90–135. ראו גם פילון החוקים המיוחדים א, 51; יוסף בן מתתיהו, נגד אפיון ב 210.

⁴² מק"א ב 19; ג 29; ו 59; מק"ב ד 11; ח 17; יא 24–25; כהן 1999, 126–127.

⁴³ כגון מק"א ח 20, ועוד הרבה. ראו מראי המקומות אצל רגב 2013, 277, הע' 46. למשמעות המונח האתני Ioudaioi ראו מייסון 2007.

⁴⁴ למשל מק"ב ו 6.

⁴⁵ כהן 1999, 69–106. אלא שכהן לא ייחס את התמורה הזו לחשמונאים באופן ישיר כמהפכה שהם ביצעו באופן מודע. לביקורת על המובן הגאוגרפי של Ioudaios אצל כהן, ראו שוורץ 2007.

כל זה מעיד על התפיסה החדשנית של החשמונאים את הזהות היהודית. יוחנן הורקנוס ויהודה אריסטובלוס הצליחו ביצירת זהות קולקטיבית עבור מספר גדול של אנשים מתוך הקבוצות האתניות הללו למרות שייהוד הנכרים היה תהליך שלא היה ידוע ומוכר קודם לכן (למעשה, צעד כל כך מסיבי של ייהוד מעולם לא חזר על עצמו בהיסטוריה היהודית). מטרתם הייתה להפוך את בני האתנוס היהודי לדומיננטיים בממלכה שלהם, שעם הכיבושים הורכבה גם מאתנוסים נוספים, ובהם אוכלוסייה הלניסטית. לצורך כך הם יזמו טיפוס מיוחד של "טיהור אתני" – זהות אתנית שעוברת טרנספורמציה.

עובדה זו משמעותית ביותר עבור הניתוח שנציג ביחס לזהות הקולקטיבית היהודית. יוחנן הורקנוס ויהודה אריסטובלוס האמינו כנראה כי המחויבות לאורח חיים יהודיים וכניעה לכוח הפוליטי שלהם יספיקו בכדי להפוך קהילות של אדומים ויטורים ליהודים. מכאן ניתן להסיק כי החשמונאים ראו באידאולוגיה הדתית והפוליטית שלהם כחזקה מספיק בכדי לשנות באופן כלשהו הן את הזהות הדתית והן את הזהות האתנית. הם האמינו, שהאדומים והיטורים שיהודו יתנהגו אחרת מיתר בני עמם, ומבחן ההיסטוריה מלמד, כפי שראינו לעיל, שהם צדקו לפחות באופן חלקי.

תוך כדי תהליך הייהוד, החשמונאים יצרו, בין אם במכוון ובין אם לאו, תפיסה חדשה של זהות יהודית אשר נבנתה על מחויבות לחוקים היהודים ולשלטונם שלהם עצמם, גם כאשר זה לא עלה בקנה אחד עם המוצא היהודי, והם היו להוטים להשתמש בתפיסה זו לצורך מטרות פוליטיות. אמנם הצלחת הייהוד והתפיסה הדתית-תרבותית נבעה ודאי מכך שלחשמונאים היו הצלחות אחרות בתחומים הצבאיים והפוליטיים (ניצחונות צבאיים, בריתות דיפלומטיות, ובחלק מן הזמן גם תמיכת העם), אולם תפיסה זו של זהות יהודית סיפקה להם כלים פוליטיים-אסטרטגיים חדשים.

מסקנות אלה חשובות במיוחד כאשר בוחנים את האופן שבו יצרו המאפיינים האידאולוגיים החשמונאיים משמעות חדשה לזהות היהודית.

ג. המאפיינים החשמונאיים אשר עיצבו זהות קולקטיבית יהודית

בספרי *The Hasmoneans: Ideology, Archaeology, Identity* (רגב 2013) ובמספר מאמרים קודמים (רגב 2011; רגב תשע"ב א; רגב תשע"ב ב) הראיתי כיצד נתנו החשמונאים לגיטימציה לשלטונם באמצעות תפיסות חדשניות. בספרי פרסתי את עמדת המקורות האוהדים לחשמונאים (ולכן מייצגים אותם) בנוגע לחג החנוכה, בית המקדש, החשמונאים כמנהיגים דתיים, המסרים על מטבעות החשמונאים והמשמעות התרבותית של ארמונות החשמונאים והממצאים שנתגלו בהם.

כאן ברצוני להראות כי במהלך ביסוסה של האידאולוגיה הפוליטית שלהם, שגם בה היו טענות דתיות (כגון החשמונאים כמנהיגים דתיים ראויים ושומרי המקדש), החשמונאים ביססו צורות חדשות של זהות קולקטיבית יהודית. באמצעות מספר אמצעים מעשיים וסמלים חשובים החשמונאים חיזקו את הקשרים בין היהודים לבין עצמם. ללא ספק, הם עשו זאת כדי לקדם את ענייניהם הפוליטיים. יחד עם זאת, האופן בו הם נחלצו לעזרתם של יהודים בעבר הירדן ובגליל וייהדו את האדומים והיטורים, מוכיח שהם היו מודאגים משאלת גורל היהודים, משאלת הזהות היהודית, וכי הם ביקשו לעצב את הזהות היהודית כששינו את ההגדרה מיהו/מהו יהודי. כעת ננסה להראות כיצד החידושים שהם הנהיגו

חיזקו באופן משמעותי את יחסי היהודים בינם לבין עצמם וגיבשו את הזהות היהודית הכללית.

ג.1. חנוכה

כאשר יהודה המקבי חגג לראשונה את חנוכה בשנת 164 לפנה"ס הוא הדגיש את ההיבטים הדתיים של ניצחוננו. חנוכה נחוג שוב ב-163 לפנה"ס והפך ליום חג שנתי כאשר היהודים זוכרים ומציינים לא רק את ההישג ההיסטורי אלא גם את השינוי שחל בגורלם ומעלים על נס את מרכזיותו של המקדש בירושלים כמאפיין המרכזי של היותם יהודים. הצעד המהפכני של חנוכה הוא היותו נחוג גם על ידי היהודים בתפוצות. שתי איגרות בפתחת ספר מקבים ב נשלחו על ידי שמעון ויהודה (או לכל הפחות מיוחסת ליהודה, שכן יש הטוענים שהאיגרת מזויפת) ליהודים במצרים ומעידות על רצונם של המקבים שיהודי מצרים יחגגו ויזכרו את האירוע ההיסטורי ואת השלכותיו הנוכחיות המפוארות (רגב תשס"א; רגב 2008).

כאשר יהודים שחיו תחת ריבונות החשמונאים כמו גם אלו מחוץ ליהודה חגגו את חנוכה באותו יום, כזכר לטיהור המקדש, הם הכירו למעשה (במפורש או במשתמע מכך) בשלטון החשמונאים, ואולי אף האדירו את החשמונאים כשליטי ומנהיגי היהודים. חנוכה איחד את היהודים ביהודה ובתפוצות כשציין את ההתפתחויות הדתיות החדשות מאז ניצחון המקבים. במשך שמונה ימים בכל שנה ליהודים רבים בארץ-ישראל ובתפוצה הייתה תודעה משותפת דומה של שמחה על ניצחונות המקבים, שמן הסתם גם שיקפו את הניצחונות של החשמונאים שבאו לאחר מכן. האיגרות מלמדות כי יהודה ושמעון יצרו דרך חדשה ליהודים בתפוצות להזדהות עם המקדש ועם החשמונאים.

המחשה לתחושת הזהות הקולקטיבית היהודית שפרצה בחנוכה, ניתן למצוא בסיכומה של האיגרת השנייה הפותחת את ספר מקבים ב, המיוחסת ליהודה המקבי. המחברים מדגישים את המשמעות הדתית של חזרת המקדש לידיהם (ואולי גם ביטול גזרות הדת) ומצהירים כי האל "שהושיע את כל עמו ושמסר את הנחלה לכל (בני העם) – הן את המלוכה, הן את הכהונה, הן את הקדושה – כפי שהובטח בתורה" (מק"ב ב 17–18, תרגום ד' שוורץ). ומיד לאחר מכן הם מזכירים את התקווה לקיבוץ גלויות "אל המקום הקדוש". המחברים מדגישים את הרלוונטיות של המקדש לכל בני העם היהודי. הם רואים במצב החדש פתח לתקוות משיחיות ומאמינים שזו היא ראשיתו של עידן חדש בו אלוקים מתערב בהיסטוריה. טיהור המקדש הפך לסמל למימוש ההבטחות האלוניות בכתובים עבור "ממלכה", "קדושה" ושיבת יהדות הגולה לארץ-ישראל. פעולותיו של האל לפי המחברים חלות על כל העם היהודי, בעיקר יהודי מצרים אליהם ממוענת האיגרת. ההתייחסות ל"ממלכה" משקפת כנראה תקווה או שאיפה (שניתן ליחסה ליהודה ולמקבים כבר בשנת 163 לפנה"ס) לעצמאות פוליטית.⁴⁶ לפיכך, שחרור המקדש וטיהורו משמש כסימן משמים לכל היהודים, ולכן יש לחוג אותו.

⁴⁶ פלוסר תשנ"ו, 74–76. לפי פלוסר, כנראה היו ליהודה המקבי שאיפות פוליטיות להוביל את היהודים ביהודה לעצמאות, ודבר זה הוביל באופן טבעי לאחריות מסוימת גם כלפי היהודים שמחוץ ליהודה.

ג2. בית המקדש ותשלום מחצית השקל

בספרי מקבים עולה שוב ושוב הטענה כי החשמונאים ראויים לשלוט מכיוון שיהודה ושמעון הם אלו שהצילו את המקדש מידי הסלבקים. מכאן משתמע שרק יורשיהם יוכלו להגן עליו. כמו כן, ככל שהחשמונאים הצליחו יותר ויותר במערכות הצבאיות, בכיבושים האדומים והיטורים וביחסי החוץ שלהם, כך גברה אחיזתם במקדש, והמקדש הפך להיות חשוב יותר, וערכו כסמל לזהות יהודית גדל. מאז חילול המקדש בידי אנטיוכוס הרביעי ולאחר טיהורו במהלך המרד ובמשך שנות שלטונם החשמונאים רוממו את חשיבותו של המקדש והפכו אותו למעצב את הזהות היהודית. חיבורים יהודיים ביוונית מראשית ימי החשמונאים, כגון "על מלכי יהודה" המיוחס לאופולמוס (ככל הנראה שליחו של יהודה המקבי לרומא, חיבור שהשתמר על ידי אוסביוס) ואיגרת אריסטאס (שיש המתארכים אותה לימי יוחנן הורקנוס) עסקו רבות במקדש וראו מקום לספר עליו ליהודי התפוצה (רגב 2013, 66–69, 89–83). נראה כי הן היהודים ביהודה והן יהודי התפוצות הפכו להיות יותר מודעים למשמעות הדתית של המקדש עבור זהותם כיהודים – אחד המאפיינים שלהם כיהודים הוא העובדה שהם חולקים את אותו מקדש (יחיד). דאגתם להגנתו ולשיפורו הגבירה את תחושת יהדותם.⁴⁷

המקדש, בהיותו מרכז פולחני אחד ויחיד לכל בני העם היהודי, היה אמצעי יעיל ביצירת זהות. רבים השתתפו בעבודת הקורבנות ובטקסים הציבוריים ביחוד בחגים, והם חשו קשורים ומחויבים זה לזה. כפי שהעיד יוסף בן מתתיהו, המטרות העיקריות של הקורבנות ושל התפילות הן רווחתה של הקהילה היהודית ורוח של אחווה (*koinonia*). על אף חילוקי הדעות ההלכתיים בקרב היהודים, המקדש ייצג אחדות וזהות של אמונה דתית באל אחד, אחדות יחסית בהרגלים ובמנהגים (ודאי ביחס לאלו של הפגניים). משום כך, העצמת המקדש בחברה היהודית שיפרה את הסולידריות החברתית.⁴⁸

תשלום מחצית השקל יצר מחויבות למקדש. הוא חיבר את התורמים מארץ-ישראל ובעיקר מן התפוצה לחשמונאים, שהרי הם היו הכהנים הגדולים אשר יזמו או הוציאו לפועל את התקנה והם אלו שהשתמשו בכספים שנתרמו. כאשר כל יהודי הגיע לבית המקדש ותורם סכום זה של כסף (שכר של כשני ימי עבודה) נוצרה אחדות מעשית וסמלית גם יחד של כלל התורמים כלפי המקדש. הפן ה"לאומי" המאחד של מחצית השקל הובן כראוי על ידי הרומאים. גם הם הבינו את הכוח המאחד שבו כמסמן את הזהות היהודית, ולכן המירו אותו למס (שהפך לחובה) שכל יהודי חייב לשלם למקדש הקפיטוליני ברומא כסמל לשעבוד היהודים המובסים לשלטון רומא (מלח' ז 218; רגב 2013, 78).

כאשר יהודים ביהודה ובעולם נקשרו למקדש בירושלים, הם גם נקשרו זה לזה. ההיבטים הציבוריים של תרומה זו היו יעילים מאוד בעיצוב הקולקטיב היהודי. יהודים ידעו שיהודים אחרים מחויבים לאותו המקדש ודבר זה הגביר את זהותם והזהותם החברתית עם היהודים האחרים. העלייה לרגל לירושלים (שניסיתי להראות שהחלה כבר בימי החשמונאים, רגב 2013, 79–80) הייתה אמצעי פחות נפוץ אבל בעלת השפעה רבה על

⁴⁷ באומגרטן (2004, 21–23) ציין כי הנאמנות לבית המקדש חיברה בין יהודי התפוצות.

⁴⁸ נגד אפיין ב 179–281, וביחוד 196. לצורך המחשת התפקיד המאחד של המקדש נזכיר את חוסר ההבחנה בין הפרושים לבין עם הארץ (שלרוב לא קיימו את חוקי הפרושים בנוגע לטומאה וטהרה) במשך העלייה לרגל בחגים: משנה, חגיגה ג, ז; תוס' ביכורים ב, ח (מהד' ליברמן 292).

הזהות הקולקטיבית. פילון האלכסנדרוני ויוסף בן מתתיהו מתארים את תחושת האחדות ששררה בקרב עולי הרגל בהגיעם לירושלים מיהודה ומהפזורה וגרמה להם לחוש כי הם חולקים זהות משותפת. חוויה זו הותירה חותם בעולי הרגל כאשר שבו לביתם (רגב 2013, 81–82).

ההשפעה הסמלית של העלייה לרגל חלה לא רק על העולים עצמם אלא אף על רגשות אלו שנשארו במקומות מגוריהם. הם שומעים חוויות ותיאורים, וחושבים על המקדש כמרכז של היהודים גם אם הם לעולם לא ביקרו בו. אריסטיאס מתאר את עלייתו לרגל לירושלים ולמקדש, אבל גם אם התיאור הוא דמיוני, העיקר בספרו הוא הרעיון שהמקדש ואלעזר הכוהן הגדול מייצגים את מהות היהדות. ייתכן שפילון ביקר במקדש רק פעם אחת, אך הוא הרבה לעסוק בסמליות הדתית-פילוסופית של המקדש ועבודת הכוהנים והקורבנות.⁴⁹ ברגע שהיהודים הכירו בעלייה לרגל כאירוע שכיח, הזדהותם עם המקדש ועם יהודים אחרים גברה.

3. שלטון החשמונאים והנהגתם הדתית

הניצחונות על הסלבקים וביטול הגזרות של אנטיוכוס הרביעי העלו את הגאווה היהודית וביטחונם העצמי וקרוב לוודאי גם עודדו יהודים להמשיך ולהגשים את זהותם כיהודים. עצם העובדה שבפעם הראשונה מאז 586 לפנה"ס יהודים מיהודה נהנו מעצמאות פוליטית-מדינית מוחלטת תרם רבות לעיצוב זהותם היהודית בארץ יהודה כמו גם בתפוצות. מבנה המדינה העצמאית בראשות החשמונאים העניק לעצם היותו של אדם יהודי משמעות פוליטית חדשה.⁵⁰ כמו כן, עצמאות היהודים ביהודה גרמה ליהודי התפוצות להיות מודעים יותר ליהדותם. כעת הייתה ליהודים הזדמנות לבסס את זהותם הקולקטיבית.

בכדי להצדיק את שלטונם והנהגתם, החשמונאים לא התבססו אך ורק על כוחם הפוליטי גרידא. בניגוד למלכים ההלניסטיים, הם הדגישו את המאפיינים הדתיים של הנהגתם (רגב תשע"ב א). יהודה ויונתן הורקנוס הוצגו כמנהיגים דתיים שהתפללו לאלוהים, שפטו את העם ונבאו חזון אלוהי כמו הנביאים. החשמונאים ראו עצמם בראש ובראשונה כוהנים גדולים וזה היה הכינוי הנפוץ ביותר שלהם, שאף הוטבע על המטבעות (רגב 2012, 182–186; רגב 2011–2014). בניגוד לכוח הפוליטי או המדיני, המוגבל על ידי גבולות וישויות של שליטים שכנים, סמכות דתית נשענת בעיקר על ההכרה והתודעה של הציבור. כאשר החשמונאים הציגו עצמם כמנהיגים דתיים דווקא (ולא כמנהיגים מדיניים או צבאיים), הם בעצם פנו גם ליהודי התפוצות – יהודים שהזדהו עם מנהיגותם הדתית (או אולי אף רק עם זהותם הדתית של החשמונאים). הם לא היו נתונים לשלטונם הפוליטי והצבאי ובכל זאת יכלו להכיר בהם ובהנהגתם. כך נוצר חיבור בין יהודי התפוצות (אם כי ודאי רק חלק מהם) לבין שלטון החשמונאים. לדעתי, החשמונאים התכוונו מלכתחילה להתקשר עם יהודים שחיו מעבר לגבולותיהם (כפי שעולה מאיגרת החנוכה של יהודה המקבי), שהרי האידאולוגיה הדתית שלהם הייתה רלוונטית גם ליהודי התפוצות. יהודים באשר הם חיו יכלו להזדהות עם החשמונאים למרות שחיו הרחק מארץ-ישראל ותחת עול

⁴⁹ פילון, על החוקים לפרטיהם א 131–138; חיי משה ב 66–158; המלאכות אל גאיוס 310–317.

⁵⁰ ראו גם להלן על המדינה כמעצבת תודעה לאומית.

הממלכות או ערי הפוליס ההלניסטיות. ההזדהות הזו חיזקה את זהותם היהודית, ויש להניח שאף את קשריהם עם יהודים אחרים.

מסמכים שיוסף בן מתתיהו מצטט בקדמוניות היהודים ספר יד מעידים על מעורבותם של יוחנן הורקנוס ושל הורקנוס השני למען הזכויות הדתיות של יהודים באסיה (קדמ' יד 223–224, 241–243). יוליוס קיסר הצהיר במכתבו לצידון שהורקנוס השני וצאצאיו אחראים במקרה שתקום במשך הזמן בעיה בהלכות חייהם של היהודים, ואפשר שקיסר הקנה להורקנוס סמכות זו ביחס ליהודים בכל רחבי האימפריה הרומית כולה (קדמ' יד 195). נראה כי הורקנוס השני פעל למען היהודים הרבה מעבר לשטח שבו הוא שלט ונחשב למנהיג הדתי של כל היהודים (רגב תשע"ב א, 21–22). החשמונאים שאפו שכל היהודים יראו בהם את נציגיהם ובאופן זה הם עיצבו באופן אקטיבי את המציאות בה "כל ישראל ערבין זה לזה".⁵¹

4. חבר היהודים: מטבעות וזהות קולקטיבית

כל השליטים החשמונאים שטבעו מטבעות השתמשו בכיתוב: "הכהן הגדול וחבר היהודים" (אמנם ינאי ואנטיוגנוס טבעו גם מטבעות ללא כיתוב, וזו, הנושאים את תואר המלכות. לפירט טיפוסי מטבעות החשמונאים, ראו רגב 2013, 176–179). כפי שהראיתי התואר האתני הזה מקביל לאלו על גבי מטבעות יווניים ומטבעות מערים פניקיות והלניסטיות ("של האנשים אשר בעזה", "של האנשים אשר באשקלון" וכו') אך לא נזכר במטבעות של ממלכות הסלבקים והתלמים. לדעתי, חבר היהודים איננו מעין מועצה ("סנהדרין") או מוסד פוליטי שפעל לצד השליטים החשמונאים, אלא משקף את כלל העם היהודי, בדומה לדמוס היווני (רגב תשע"ב ב).

יש לכך השלכות לגבי הצהרתם של הכהנים הגדולים החשמונאים ביחס לזהות היהודית שהם מייצגים. יוחנן הורקנוס, יהודה אריסטובלוס, אלכסנדר ינאי ומתתיהו אנטיוגנוס הכריזו כולם שהם מייצגים את היהודים, את כל העם היהודי. יש לזכור כי המטבעות בעולם העתיק ביטאו קודם כל ריבונות ושלטון פוליטי, ולכן עצם קיומו של מטבע עליו מתנוססת הכתובת "חבר היהודים" יש בה הצהרה פוליטית "לאומית". בכתובות אלו החשמונאים מציגים את שלטונם כריבונותו של העם היהודי. מן המטבעות אף משתמע שהכוהן הגדול שולט כביכול בשיתוף העם היהודי או בשמו (וזאת להבדיל מטיפוסים נדירים יחסית של מטבעות בהם התואר של יוחנן הורקנוס הוא "ראש חבר היהודים") כשם שהדמוס ההלניסטי הוא הגוף הריבון במטבעות ערי הפוליס.

אני סבור כי התואר "חבר היהודים" לא היה מוגבל אך ורק ליהודים ביהודה אלא כנראה כלל גם ליהודים מהתפוצות. ראשית, הכוהן הגדול הנזכר על המטבעות היה מנהיג כלל היהודים, לא רק של אלו עליהם הוא שלט כשליט פוליטי (ולאחר מכן כמלך). שנית, יהודי התפוצות (חלקם לפחות) חגגו את חנוכה, ושילמו מס מחצית השקל, וכפי שראינו מאיגרתו של יוליוס קיסר, נחשבו כפופים להנהגה הדתית של החשמונאים.

המשמעות של הכיתוב "חבר היהודים" על גבי המטבעות היא מורכבת. הוא ייצג הן את הכוונות המוצהרות (תעמולה, אידאולוגיה) של החשמונאים כמנהיגי העם היהודי כולו,

⁵¹ ספרא בחוקותי 5 ז (מהד' וייס, 112 ע"ב); בבלי, סנהדרין כז ע"ב.

והן את היחסים בפועל עם יהודי התפוצות. כאן ניתן ליישם את הטרימינולוגיה של האנתרופולוג קליפורד גירץ: עבור החשמונאים "חבר היהודים" הוא גם מודל עבור (אידאולוגיה) וגם מודל של (פרקטיקה) יחסי הגומלין בין החשמונאים לעם היהודי כולו (גירץ 1973, 93–94). זאת ועוד, השימוש במילה "חבר" אשר מקבילתה ביוונית היא *koinon*, מציין עבור היהודים תחושה של יחדיו. "חבר היהודים" הוא מונח חדש שטבעו החשמונאים אשר מעיד על שאיפתם לסוג חדש של זהות קולקטיבית יהודית. באמצעות טביעתו על רוב מטבעותיהם, החשמונאים הצהירו בפומבי שהם שולטים מטעם ובשיתוף "האומה", כאילו כל היהודים מאוחדים כקבוצה אתנית אחת אשר, כפי שהמטבעות (כסמל ריבונות) מנסים להוכיח, יש לה ייצוג משמעותי במבנה הפוליטי. רעיון דומה ראינו בסיכומה של איגרת החנוכה של יהודה המקבי. המטבעות מעידים על האופן שבו החשמונאים יישמו אותו בפועל.

5. דיני טומאה וטהרה וסמלים של זהות קולקטיבית בתרבות החומרית

בספר מקבים א בולטת התפיסה של טיהור הארץ מטומאת הנכרים. הגויים גורשו מבית המקדש ומהחקרה הסמוכים לו ומיד לאחר מכן מקומות אלו טוהרו. רעיון זה קשור כנראה לכך שהחשמונאים הרסו ושרפו מקדשים פגניים (רגב 2013, 17). תפיסות דומות של בדלנות מן הגויים וטהרה אנו מוצאים בשרידים הארכאולוגיים בארמונות החשמונאים ביריחו. באתר נתגלו מקוואות רבים המעידים על הטהרות, ככל הנראה לעיתים קרובות ועל בסיס קבוע. כמו כן, כלים המיוצרים על ידי גויים לא נמצאו בארמונות אלה, כגון כלים עדינים ומעוטרים ואמפורות ורודות כגון אלו שנמצאו בירושלים לפני התקופה החשמונאית ולאחריה, כמו גם בארמונות הורדוס ביריחו.⁵² לבדלנות ולטהרה ישנן השלכות על הזהות האתנית של היהודים. יש לזכור כי הבסיס לזהות אתנית הוא גבולות חברתיים (social boundaries, ברת' 1969). התפיסה שהיהודים טהורים והגויים טמאים הייתה הכרחית ליצירת הזהות הקולקטיבית היהודית. כמובן שהתופעה הייתה קיימת קודם לכן, אך ספק אם היה לה ביטוי בתרבות החומרית. דומה שהבדלנות האתנית ביחס לנכרים נוצרה בעקבות ההתייוונות, גזירות השמד והמרד. ביטוייה בתרבות החומרית של היהודים בארץ-ישראל, ועד כמה התקיימה גם מחוץ לגבולות ארץ יהודה דורשים מחקר נפרד (וראו כעת עבאדי תשע"ו).

בארמונות החשמונאים נמצאו ברכות שחייה וגנים. במקום אחר ניתחתי את מכלול הארמונות וניסיתי להראות שם שהגנים והברכות הפונים כלפי חוץ מבטאים את הכוח הממלכתי, הקולקטיבי, המשותף לחשמונאים ולנתיניהם. אינני טוען כי הברכות והגנים ייצגו זהות יהודית דווקא, אבל הם כן סימלו את הקשר ההדדי בין החשמונאים לנתיניהם: את ההישגים, השאיפות, וההצלחות של המדינה החשמונאית כמכלול "לאומי", להבדיל מאלו של השליטים החשמונאים כיחידים (רגב 2013, 263–265). בכך הם תרמו להזדהות קולקטיבית של היהודים עם שליטיהם, ובעקיפין הם פיתחו את התודעה הקולקטיבית שלהם.

⁵² רגב 2013, 253–260. על ראשית התפיסה שהגויים טמאים (מקור התפיסה הוא ככל הנראה בהתנהגות הלא מוסרית של הגויים), ראו הייז 2002, 3–67.

האופן בו החשמונאים פיתחו זהות קולקטיבית יהודית רחוק מהתפיסה הפוליטית של הממלכות ההלניסטיות שפעלו במקביל לחשמונאים. עבור אלה האחרונים זהות אתנית לא הייתה רלוונטית. שכן, שלטון הסלבקים והתלמים היה מבוסס על כיבוש הארץ המיושבת על ידי אנשים זרים, אשר היה "חסר שורשים בעם. למעשה לא הייתה קיימת אומה במשמעות הפוליטית" (מורן 1983, 222). מלכים הלניסטיים כינו את עצמם על גבי מטבעות וכתובות מלך בפשטות מלך (*basileus*) ללא כל שיוך אתני, כיוון שהם היו המלכים של הארץ שאותה יכלו לכבוש (גרואן 1985). במובן זה, מדינת החשמונאים הייתה ייחודית ביחס לשכניה ויריביה. ואגב כך, חשוב להדגיש כי בעוד שרבים טענו כי החשמונאים התייוונו, התפתחותה של זהות קולקטיבית יהודית תחת שלטונם וביזומתם מעידה על מגמה הפוכה של "התייהדות". אמנם בד בבד החשמונאים גם הושפעו עמוקות מן העולם והתרבות היוונית (כפי שמעידים שמותיהם היוונים), אך היה זה תהליך דו-סטרי ומורכב שאני מקווה לדון בו בהזדמנות אחרת.

החשמונאים פיתחו את הזהות היהודית במודע ובמכוון, שכן זה היה ה"אני מאמין" שלהם. הרי הם יכלו להשיג כוח באמצעים קונבנציונליים מבלי להביא בחשבון את הזהות הקולקטיבית היהודית. אולם מסורת, רגישויות דתיות ותבונה פוליטית הובילו אותם לעיצוב מחדש של הזהות היהודית הקולקטיבית.

ד. זהות חברתית וסמלים: הבניית זהות יהודית קולקטיבית

כיצד שליט מסוגל לעצב את הזהות הקולקטיבית של נתיניו? כיצד בכלל נבנית זהות של קבוצה חברתית כלשהי? כדי להבין את התהליך שתואר זה עתה עלינו לעמוד על המנגנונים של זהות חברתית משותפת וכיצד הם פועלים. לשם כך עלינו לפנות למחקרים סוציולוגיים ואנתרופולוגיים. זהות חברתית משמעה שפרטים וקבוצות מבדילים עצמם מזולתם בכל הנוגע ליחסים חברתיים. הם מחליטים מי דומה להם ומי שונה מהם: מי הם ה"אנחנו" ומי הם ה"הם" (ג'נקס 1996, 4–5). מוסדות וארגונים חברתיים יוצרים זהויות, ומחליטים מי שייך לאיזו קבוצה לפי יחסי כוחות פוליטיים.⁵³ לחשמונאים היה לצדם את מנגנון המדינה והארגונים הנלווים אליו (פקידי מיסים, צבא, וכו') והם היו יכולים להשתמש באלה בכדי לעצב את זהותם של נתיניהם.

עיצוב כל זהות מורכב משני מרכיבים עיקריים: סיווג (קטגוריזציה, מי שייך למה) ומבנה סימבולי. כל הזהות חברתית מחייבת קודם כל קטגוריזציה – מי שייך לקבוצה שלנו. אולם, עוד בטרם בני קבוצה מסוימת מזהים עצמם כ"אנחנו", כקבוצה נתונה, הם כבר מסווגים כך בידי אחרים, כ"הם".⁵⁴ היהודים בארץ יהודה סווגו כ"אחרים" על ידי אנטיוכוס הרביעי בגזרות וברדיפות, וכתוצאה מכך הם הפכו מודעים יותר ליהדותם. התעוררות תודעתית זו דרשה מהם להתאים את עצמם למצב בו לזהות שלהם כיהודים ישנה משמעות גורלית. בשלב השני של הגדרת הזהות, לצורך הגדרת הקבוצה החברתית יש צורך בגבולות של דפוסי התנהגות, מה עושים ומה לא (*boundaries*), וגבולות אלה יוצרים את

⁵³ ג'נקס 1996, 24–25. הסיבה לכך היא כי העצמי נבנה באמצעות האינטראקציה עם החברה.

⁵⁴ ג'נקס 1996, 87–89 (בעקבות מרקס). ראו גם בנקס 1996, 132–133. ייחוד האדומים והיטורים הוא דוגמה טובה לכך.

הזהות הלכה למעשה.⁵⁵ הגבולות הללו הכרחיים לעיצובה של חברה או לקבוצה אתנית כיוון שהם מסמלים הדרה והכללה. כאשר המקבים והחשמונאים דגלו בהפרדה מהגויים השכנים שמסביבם, לחמו נגדם, שרפו מקדשים פגניים ונמנעו ומשימוש בכליהם, הם יצרו גבולות חברתיים חזקים שהבדילו אותם מן הנכרים.⁵⁶

כדי להבין את האופן בו נוצרת זהות קולקטיבית אדון כעת באופן בו נבנית קהילה כלשהי מבחינה סמלית. אבנר כהן הציג את התיאוריה לפיה חברה מתקיימת בתודעה של חבריה, כלומר המציאות של חברה מתבטאת באופן סימבולי על ידי חבריה: קהילה, קבוצה חברתית, היא קודם כל מבנה מנטלי או קוגניטיבי. לפי כהן, חברות של אדם בקהילה תלויה קודם כל בכך שהחבר יזכה לסולידריות המעניקה הגנה ומחסה, שהוא ירגיש שייך. החברות בקבוצה מבוססת קודם כל על תחושה ודמיון, אבל התופעה עצמה היא ממשית לגמרי. סמלים משותפים כגון דגל או קבוצת ספורט, כמו גם טקסים, יוצרים תחושה משותפת של שייכות. כל אלו הם סמלים. השתייכות לקהילה פירושה השתתפות עם אחרים ולקחת חלק בסמלים משותפים. אנשים באותה קהילה מאמינים שהם מבינים דברים באותה דרך שמבדילה אותם מקהילות אחרות (אם זה אכן כך או לא, זה כבר עניין אחר).⁵⁷ ניתן ליישם את המודל של כהן על אומות וקבוצות אתניות.⁵⁸ האידאולוגיה של החשמונאים טיפחה את הזהות הקולקטיבית היהודית ועשתה זאת באמצעות סמלים. ההזדהות עם המקדש הייתה קודם כל סמלית (למרות ההיבטים המעשיים של תשלום מס מחצית השקל והעלייה לרגל). "חבר היהודים" על גבי המטבעות היה ביטוי פומבי לזהות הקולקטיבית ולריבונות היהודית, וחג חנוכה הפך למעין טקס שחזר על עצמו ונחוג מידי שנה, וסימל זיכרון יהודי קולקטיבי ורגשות דתיים ולאומיים ביחס למקדש כמרכז הדתי של היהודים.

אולם, באיזה מובן החשמונאים שינו או חיזקו את הזהות הקולקטיבית היהודית בהשוואה לתקופה שלפני כן? אני סבור שהזהות היהודית בראשית תקופת בית שני התפתחה בהדרגה ובאיטיות. הקולקטיביות היהודית המוכרת מאז ומעולם, עוד לפני תקופת החשמונאים, הייתה עדיין חלשה יחסית לפני גזרות השמד והמרד המקבי.⁵⁹

⁵⁵ זהות של קבוצה נבנית מעבר לגבול הקבוצה, באינטראקציה עם אחרים. ראו ג'נקס 1996, 24–25, בעקבות כהן 1985. ראו גם ברת' 1969.

⁵⁶ ראו שוורץ 1991. אין בכוונתי שהבדלנות מן הגויים לא התרחשה קודם לכן, אלא שהיא התגברה ונעשתה משמעותית יותר.

⁵⁷ כהן 1985. לסמלים ישנה משמעות תרבותית עצומה בכדי להחזיר ערכים ותפיסות בקרב הפרטים בחברה. ראו למשל גירץ 1973.

⁵⁸ כהן 1985, 97–118; ג'נקס 1996, 110; בנקס 1996, 148–149. הדמיון לאנדרסון (1991), קהילות מדומיינות (ראו להלן) ניכר כאן.

⁵⁹ ביסוס טענה זו דורש מחקר נפרד. לצורך המחשה אציין את ההבחנה בין הבדלנים למתבוללים בתקופות הפרסית וההלניסטית המוקדמת (סמית' 1971, 99–192), אשר נעלמו רק עם ניצחון המקבים. עובדה היא כי מוסדות קהילתיים יהודיים וולנטריים מופיעים לראשונה רק בתקופה ההלניסטית. העדויות הראשונות על קיומו של בית כנסת הן ממצרים בסוף המאה השלישית לפנה"ס (על סמך עדויות אפיגרפיות) ואזכור על כך במקורות היסטוריים ישנו רק החל מהתקופה החשמונאית המאוחרת. ראו ריבקין 1963; לוין 2005, 41–43, 83 וההפניות שם.

לענייננו חשוב יותר לשים לב להתפתחויות שחלו בקרב היהודים כקבוצה אתנית בעקבות עלייתם של החשמונאים.

כדי לבחון את השינוי שחל יש לשים לב לשתי צורות שונות של זהות חברתית. לזהות קולקטיבית שני דפוסים שונים, שתי קטיגוריות של ארגון חברתי: קבוצות חברתיות (social group) וקטגוריות חברתיות. בקטגוריה חברתית החברות היא פסיבית, ואין בהכרח יחסים של ממש בין החברים בקבוצה. הם פשוט משויכים אליה. ההשתייכות לקבוצה נוצרת על ידי אנשים מבחוץ (במקרה של ימי המקבים והחשמונאים, אלו הם הסלבקים). לשם כך לא נדרשת שום מעורבות פעילה של אלו המשתייכים לקבוצה או יחסים ממשיים ביניהם. זוהי השתייכות פסיבית. לעומת זאת, בקבוצה חברתית הזהות המשותפת של החברים היא תוצאה של תהליך אקטיבי שעובר על חברה כתוצאה של הגדרה עצמית שלהם (ולא על ידי גורם חיצוני) והיחסים שנוצרים בין החברים לבין עצמם (ג'נקס 1996, 82–86).

האידאולוגיה החשמונאית תרמה לשינוי בעיצוב הזהות הקולקטיבית היהודית בארץ יהודה ובתפוצות מזהות של קטגוריה לזהות של קבוצה. לפני תקופת החשמונאים, רוב הידע שהיה לנו על היהודים כקבוצה אתנית הגיע ממקורות שאינם יהודים.⁶⁰ במקורות אלה היהודים סווגו ככאלה על ידי אחרים. כך ברדיפותיו של המן לפי מגילת אסתר, ואלו של אנטיוכוס הרביעי. היהודים הגיבו בכך שניסו לשרוד מבלי להמיר את דתם וזהותם, ותגובותיהם חיזקו מאוד את הסולידריות החברתית שלהם ואת ייחודם החברתי. לעומת זאת, חידושי החשמונאים כגון חנוכה, מס מחצית השקל, ותפיסת החשמונאים שהיהודים כולם יהיו קשורים למנהיגי החשמונאים, חיזקו את הזהות האקטיבית המבוססת על היותם קבוצה חברתית, ונגעו בין היתר לקשרים החברתיים בין היהודים לבין עצמם.⁶¹ מנהיגים חדשים וסמלים קישרו יהודים למקדש והיוו בכך מרכז ממשי וסמלי גם יחד עבור כל היהודים. יהודי התפוצות נתבקשו לשלוח כסף לירושלים וכפי שהמסמכים הרומיים אצל יוסף בן מתתיהו מעידים, ידעו שהחשמונאים אחראים (במידה מסוימת) לרווחתם הדתית של היהודים בארץ-ישראל ואפילו בתפוצות. כעת יהודים רבים בכל רחבי העולם חשו קרובים יותר זה לזה. על כן, כוחם הפוליטי של החשמונאים תרם תרומה משמעותית ביותר לסיווג היהודים כקבוצה אתנית, יותר מאשר קטגוריה אתנית.

ירושלים והמקדש היו כמובן בעלי משמעות ליהודים עוד הרבה לפני תקופת החשמונאים. מאז שנת 163/4 לפנה"ס, כאשר יהודה קרא ליהודי מצרים לחוג את חנוכה, ועוד יותר מאז עצמאות החשמונאים בשנת 152 לפנה"ס, המקדש הפך להיות סמל מוחשי ביותר. כוחם הפוליטי והצבאי של החשמונאים עלה. הם השתמשו בו בחוכמה כדי ליצור אידאולוגיה דתית באופן שייתן השראה ליהודים רבים ויחיה את זהותם היהודית

⁶⁰ המקורות נאספו אצל שטרן 1976, 1–101. עזרא, נחמיה ובן סירא בהחלט הגדירו זהות יהודית אך הם מתייחסים לקהילה היהודית המקומית ביהודה ולא אל האתנוס היהודי כולו בקהילות התפוצה. מבט כולל על "יהדות" ועל זהות אחידה נמצא רק מאוחר יותר, במיוחד אצל פילון האלכסנדרוני ויוסף בן מתתיהו. כמובן שטענה זו דורשת מחקר מקיף נוסף.

⁶¹ נראה שאין זה מקרי שתרגומה של מגילת אסתר ליוונית נעשה דווקא בירושלים בתקופה החשמונאית. זוהי דוגמה נוספת לעניין סביב הזהות היהודית והעברתה מירושלים למצרים באותה תקופה. השו"ב ביקמן 1976, שהצביע על האיבה כלפי הנכרים בתרגום שמתוארך ל-77/78 לפנה"ס (שם, 231–232, 243–245).

המושקת. תחיית המדינה היהודית הביאה עמה גאווה ליהודים ביהודה ובמצרים, עודדה אותם לתת ביטוי ליהדותם ועוררה בהם השראה להגביר את הקשר שלהם עם המרכז היהודי.

ההצלחה הפוליטית של החשמונאים והחלטתם לכוון אותה לעבר אפיקים דתיים העלו את התודעה היהודית והסולידריות בין היהודים לבין עצמם. החל מן התקופה החשמונאית להיות יהודי במצרים או בכל מקום אחר פירושו היה לחשוב ולפעול באופן שונה מבעבר. האינטראקציה בין היהודים גדלה וחיזקה את זהותם הקולקטיבית והפכה את היהדות למוחשית יותר.⁶²

זהות חברתית לא נוצרת מאליה אלא מתממשת על ידי מוסדות חברתיים. המוסדות החברתיים הם אלו שיוצרים את ההזדהות של חברי הקבוצה. למוסדות שכאלה ישנם מנגנונים מסוימים המאפשרים את המיסוד של הקולקטיבים עצמם ושל ההזדהות הכללית של חברי הקבוצה (ג'נקס 1996, 133–134). החשמונאים לא רק יצרו והפיצו סמלים אלא גם כלים מעשיים שאיפשרו את התהליך הזה: מוסדות חברתיים, כגון בית המקדש, טקסי חג החנוכה, מערכת גביית והעברת תשלום מחצית השקל, אך יותר מכל – עצם קיומו של מנגנון המדינה שלהם. הכוונה לגופים מנהליים שתרגמו אידאולוגיה כללית לפעולות פשוטות ונחרצות בשטח. העצמאות המדינית-הפוליטית שהם השיגו ושמו עלה סיפקה אמצעים חדשים אשר טיפחו את הזהות הקולקטיבית היהודית. עם זאת, כפי שראינו, ברור למדי שהחשמונאים היו מודעים לשינוי שחוללו בזהות היהודית ועשו כן במכוון. המסעות הצבאיים להצלת יהודי הגליל ועבר הירדן, ובעיקר ייחוד האדומים והיטורים מוכיחים שהם היו מעוניינים מאוד בפיתוח הזהות הקולקטיבית היהודית הן מבחינה פוליטית (כוח ליהודים מחוץ לגבול שלטונם) והן מבחינה דתית (מיהו יהודי ומהו יהודי).

ה. תובנות מן הלאומיות המודרנית

1. לאומיות מודרנית ומקורותיה האתניים

עד כה השתמשתי במונח העמום "תודעה יהודית קולקטיבית" במקום לנסות ולדייק יותר ולנקוב במושגים כגון "זהות אתנית" או "זהות לאומית". זאת מכיוון שלמושגים אלה יש משמעות מדויקת שאיננה מתאימה למידע המועט יחסית במקורות שבידינו, לפחות עד שהדברים יבוררו לעומקם. ובכל זאת, יש במושגים אלו ובתיאוריות הכרוכות בהם בכדי להבהיר, ולו גם בעקיפין, כיצד הזהות היהודית הקולקטיבית פותחה על ידי החשמונאים. מחקרים על היהדות הקדומה הרבו להשתמש במושג "לאום" ו"לאומיות" כשהכוונה לעם היהודי כישות קולקטיבית.⁶³ על פניו נראה שרבים מבלבלים בין אתניות ולאומיות. אמנם אתניות ולאומיות הן מושגים קרובים כיוון ששניהם מתייחסים למבנים פוליטיים וחברתיים של זהות חברתית. יחד עם זאת, אלו אינם מילים נרדפות אם כי יש להודות, שלפעמים קשה להבדיל ביניהן.⁶⁴ דיון בשתי תופעות אלה עשוי לספק מספר תובנות תיאורטיות על מנת להבין את התהליך המורכב של יצירת זהות קולקטיבית בעת העתיקה.

⁶² על אינטראקציה ויישומים של זהות חברתית, ראו ג'נקס 1996, 91; ברת' 1969, 28–30.

⁶³ ראו סקירתו של גודבלט 2006, 1–3. על התקופה החשמונאית, ראו למשל, הנגל 1974, כרך א, 307.

⁶⁴ ראו לעומת זאת, גודבלט (2006, 7–19) המנסה לצמצם את ההבדלים בין לאומיות ואתניות, בעקבות אנתוני סמית'. מנדלס (1992, 13) זיהה אתניות עם "לאומיות" כדי לפשט את הדיון שלו.

לאומיות דורשת שגבולות פוליטיים יהיו חופפים לגבולות תרבותיים או יחידה טריטוריאלית. זוהי תופעה מודרנית אשר לוקחת תרבויות קיימות והופכת אותן למדינות, לעיתים ממציאה אותן ולעיתים קרובות מוחקת תרבויות קדומות (גלנר 1983, 1, 48–49; הובסבאום 1990, 9). הלאומיות מחברת מרכיבים שונים של זהות לאומית ויש לה מניעים וגילויים שונים (סמית' 2000, 25). רוב החוקרים כמו אנדרסון, גלנר והובסבאום ראו באידאולוגיה הלאומיות, בלאומים ובזהויות לאומיות תוצרים של מודרניזציה ומודרניות (כגון המהפכה התעשייתית, קולוניאליזם, ו"קפיטליזם של הדפוס")⁶⁵.

אנטוני סמית', לעומת זאת, טוען כי לאומים מתפתחים מקבוצות אתניות ומצביע על עמים מתקופות פרה-מודרניות ואפילו מימי הביניים אשר לדעתו אין להם נקודת מוצא מובהקת. לדבריו, התופעה של לאום (nation) היא בעצם מספר תהליכים היסטוריים שבמהלך הזמן נפגשו ויצרו קהילה תרבותית ייחודית שעשויה להיות דומה במידה כזו או אחרת לטיפוס האידאלי של לאום.⁶⁶ למעשה גם אלו שמדגישים את המודרניות של רעיון הלאום מסכימים כי זה נובע מפרוטו-לאומיות קדומה של רגשות של שייכות קולקטיבית (הובסבאום 1990, 46). הפרוטו-לאומיות הזו יכולה לנבוע מזהות או שייכות אתנית הקושרת אנשים החיים על פני שטחים נרחבים או אפילו בתפוצות, ללא שלטון פוליטי משותף (הובסבאום 1990, 64).

בדיונו על מוצאן האתני של אומות הבחין סמית' בין אתניות ובין לאומיות (סמית' 2000, 50). הוא הצביע על תקדימים קדם-מודרניים ללאומיות מבחינה חברתית ותרבותית, מה שכינה "אתנוסימבוליזם", שבהם נקבעו המאפיינים, הזהות, והמיקום של הלאום (סמית' 2000, 69–70). סמית' התייחס ליחידה האתנית כזהות תרבותית קולקטיבית שיש בה "עבר אתני" והיא מורכבת מזהויות משותפות ותרבותיות של אידאולוגיות אשר משתרעות על פני דורות. אבות-טיפוס אלה מבוססים למשל על אוכלוסייה הכובשת מולדת היסטורית, החולקת מיתוסים משותפים וזיכרונות, תרבות משותפת לכולם, כלכלה אחידה, וזכויות וחובות לכל חבריה.⁶⁷

אתניות זו היא הבסיס ללאומיות (nationhood). גם אם נמנע מלהתייחס לאידאולוגיה החשמונאית של הזהות הקולקטיבית היהודית כאל לאומיות, עדיין נוכל לפחות להצביע על המאפיינים האתניים שלה אשר חיוניים לזהות הלאומית שהתפתחה בעת החדשה. החשמונאים בנו את הזהות הקולקטיבית היהודית על בסיס מסורת מקראית משותפת ואדמת ארץ-ישראל.⁶⁸

⁶⁵ גלנר 1983; הובסבאום 1990; אנדרסון 1991. ראו סקירתו של סמית' 2000, 27–34.

⁶⁶ סמית' 2000, 34–38, הערה 15. ראו גם סמית' 1986; הסטינגס 1997.

⁶⁷ סמית' 2000, 62–66. הוא גם הצביע על היהודים במאה הראשונה לספירה כדוגמה לכך! בהתאם למודל שלו, דורות מאוחרים מגלים מחדש והופכים לאותנטי ומתאים את ההיבטים של מה שהם מחשיבים כעברם האותנטי.

⁶⁸ השוו את הזהות "הלאומית" של ישראל הקדום, כפי שהובא אצל גרוסבי 1991.

ה2. תודעה לאומית והגשמה פוליטית

אף שלא מדובר בתופעה זוהה, בכדי להבין את המבנה הסימבולי שהחשמונאים יצרו ואת השלכותיו נוכל להפיק תועלת מחקר הלאומיות המודרנית.

יצירת מודעות לאומית הוא קודם כל עניין סמלי ותודעתי, "נרטיב" שנבנה על ידי החברה. לדעת הובסבאום, זוהי מסורת שהומצאה ("the invention of tradition"), ולפי אנדרסון, זוהי קהילה שהיא לרוב מדומיינת.⁶⁹ בספרו "קהילות מדומיינות" אנדרסון מדגיש עובדה פשוטה אף כי שחברים אפילו של לאום קטן לעולם לא ידעו את חבריהם, יפגשו אותם, או יישמעו אותם, כי בתודעה של כל אחד קיים דימוי של השיתוף המשותף שלהם (אנדרסון 1991, 6). הבחנה זו חלה בוודאי גם על היהודים בעת העתיקה (באומגרטן 2004), ולמעשה, על רוב הקבוצות האתניות.

אולם, העובדה שזהות מומצאת או מדומיינת באמצעות טקסים חברתיים או "עבודה תרבותית", אינה הופכת את הזהות הלאומית לפחות אמתית. הסמליות החברתית-תרבותית בנויה מזיכרונות, ערכים ומסורות, המגדירות את המאפיינים הייחודיים של יחידה אתנית נתונה, אפילו אם היא מדומיינת, מומצאת, או "אידאולוגית". הציבור הוא זה שמחליט מה העבר שלו, ומהם הסמלים והערכים שמאפיינים אותו כקולקטיב ומבדילים אותו משכניו. סמלים לאומיים נותנים משמעות קונקרטית ונראית לעיניים של האידאולוגיה הלאומית ומספקים תחושה של שייכות. משמעויות סמליות אלה מורכבות ממיתוסים וזיכרונות משותפים, ומניצחונות גדולים שבני הקבוצה נושאים עימם במשך דורות (לצורך המחשה: יציאת מצרים, התנ"ך כקושאן על הארץ, מוסר הנביאים, מעטים מול רבים).⁷⁰

הקהילה המדומיינת איננה רק מניפולציה שיצרה האליטה. היא מורכבת גם מהשקפות של ההמונים, מסורות ותרבויות הרווחות בציבור. יש בה תחושת מוסר וקדושה הדורשת הקרבה מכל חברה. הם מרגישים חלק מקהילה רב-דורית של היסטוריה ושל גורל או ייעוד, שכן הזיכרון הלאומי מעצב את חייהם (סמית' 2000, 57–62). הניתוח הזה של כוחם של הסמליות או הדמיון של הזהות הלאומית מסביר מדוע החשמונאים הצליחו להנחיל לרבים בארץ-ישראל ובתפוצה את המודל שלהם לזהות היהודית המתחדשת: האידאולוגיה החשמונאית הייתה אטרקטיבית עבור היהודים כיוון שהעניקה להם דבר יקר ערך – חיבור למסורת ולשורשים, משמעות חדשה לזיכרונות קדומים.

אולם זהות שכזו איננה מתפתחת בבת אחת. הובסבאום מציין שלושה שלבים בהתפתחות תנועות לאומיות, השופכים אור על ההתפתחות של הזהות הקולקטיבית היהודית בתקופה החשמונאית (הובסבאום 1990, 12):

- א. פולקלור ללא השלכות פוליטיות מסוימות או אפילו לאומיות – כגון מסורות מקראיות שאפיינו את היהודים בתקופה הפרסית וההללית.
- ב. מתפתח גוף של חלוצים ואנשים מיליטנטיים המקדמים את "רעיון הלאום" ופותרים בקמפיין פוליטי למימוש רעיון זה. קשה שלא לחשוב בהקשר זה על מרד המקבים, ההגנה של יהודה המקבי על היהודים בגליל ובעבר הירדן והאיגרת הקוראת ליהודי מצרים לציין את חג החנוכה. נראה כי המודעות ל"לאומיות" (זהות קולקטיבית קבוצתית המבוססת על יחסי קרבה בין חברי הקבוצה)

⁶⁹ הובסבאום 1983; אנדרסון 1991, במיוחד 6–8.

⁷⁰ סמית' 2000: 55, 66–67, 73–74. השוואה, 51–52.

והתביעה להגדרה "לאומית" התעוררה בעקבות משבר (השוו סמית' 2000, 70), כלומר גזרות הדת של הסלבקים. תפיסה "לאומית" מילאה את החלל שנוצר בעקבות הסכנה לקיום המצוות והסכנה הקיומית לחייהם של יהודים בארץ יהודה.⁷¹

ג. התגבשות תכנית לאומית אשר מצריכה תמיכה מצד רבים בציבור, במיוחד אחרי הקמת המדינה הלאומית, וכתוצאה מהקמתה.⁷² ואמנם, החשמונאים עיצבו את הזהות הקולקטיבית היהודית כתוצאה מעצם הקמתה של מדינת החשמונאים. קודם הייתה מדינה, ולאחר מכן ובעקבות העצמאות התפתחה הזהות ה"לאומית" ביתר שאת.

אחד הסימנים של התודעה הלאומית הוא ההכרה בכך שהעולם מחולק ללאומים, וכוח פוליטי שוכן רק בתוך הלאום (סמית' 2000, 72–73). אין זה מקרה שספר מקבים א עוסק בהרחבה בגויים (עמים) שמסביב (שוורץ 1991). צבאו של יהודה המקבי נלחם בנכרים שבערים ההלניסטיות, באדומיאה ובעבר הירדן, ובספר מקבים א מתוארות התגובות של המקבים לאיומים הקשים על חיי היהודים. בתוך כך, ישנה מודעות של המחברים לגבולות האתניים בין יהודים ונכרים. גבולות אלו סללו את הדרך לעצמאות מדינית כשהסלבקים הכירו בכך שלמקבים שלטון עצמי על האזור המיושב ברובו ביהודים.

עם זאת, לאומיות לא יוצאת לפועל על ידי ההמונים, אלא באמצעות ארגונים ומנגנונים החולשים על משאבים בקהילה ואשר למעשה מגדירים את הקהילה. הארגון הפוליטי הוא יעיל כאשר הוא מצליח להגדיר ולזהות את עצמו עם הקהילה, או כשהוא מוציא לפועל את האינטרסים של הקהילה.⁷³ אבחנות אלה עוזרות להסביר מדוע הזהות הקולקטיבית היהודית הייתה חלשה בתקופות הפרסית וההלמית, כאשר מוסדות פוליטיים יהודיים היו חלשים (אם היו קיימים בכלל). האידאולוגיה של החשמונאים יצרה זהות קולקטיבית יעילה בזכות העובדה שהיא קשרה את השליטים ואת הכוח הממוסד והמאורגן שהיה בידיהם כשליטים (צבא, ומינהל אזרחי וכלכלי, כלומר שליטה בשטח) עם התודעה של הציבור היהודי. כך למשל, חג החנוכה התאפשר בעקבות השליטה הצבאית במקדש ובירושלים, אך לא פחות מכך בשל העובדה שהמקבים המשיכו לשלוט פוליטית באזור (עד שנת 163 לספירה, ולאחר מכן בימי יונתן ושמעון). לכן ניתן היה להזהות עם ניצחונם ולחגוג אותו. בדומה לכך, החשמונאים הרשו לעצמם להתפאר כמנהיגים דתיים של העם היהודי כולו, ולא כשליטים צבאיים ופוליטיים מכיוון ששלטונם בארץ היה מובן מאליה. ללא המנגנון השלטוני, הפוליטי והצבאי, לא הייתה שום ממשות לתפיסה שהם גם מנהיגים דתיים ראויים.

ואמנם, המוסד החזק ביותר המסוגל ליצור זהות קולקטיבית היא המדינה (state).⁷⁴ לפי אנדרסון, המדינה, כארגון מנהלי, יוצרת משמעות בקרב התושבים-אזרחים. היחידה המנהלית, אפילו במקרים שהיא שרירותית ואקראית, הופכת למציאות ויכולה להיחשב

⁷¹ תופעה אליה מתייחס אנדרסון 1991, 19–22.

⁷² השוו את הלאומיות באיטליה ובפולין לאחר עצמאותן, הובסבאום 1990, 44–45.

⁷³ בראס 1991, 48, 50. בראס התייחס במיוחד לציונות והזהות היהודית.

⁷⁴ לפי מקס ובר (1946, 78) המדינה היא קהילה אנושית שטוענת למונופול של שימוש לגיטימי בכוח פיזי בתוך שטח נתון.

כאדמת אבות.⁷⁵ ספרו של אנדרסון מלא בדוגמאות כיצד אימפריות וממשלות מקומיות יצרו זהויות מקומיות כדי לקדם את האינטרסים שלהן. אם, כפי שגלנר טען, לאומיות היא מעל הכל "התגבשות של יחידות חדשות תוך התאמה לתנאים שמתקיימים בפועל",⁷⁶ אז עצם הקמתה של יחידה מדינית עצמאית חדשה ביהודה היה צעד הכרחי ובסיסי ליצירת הזהות הקולקטיבית היהודית.⁷⁷ כמו כן, כאשר המדינה כופה דת,⁷⁸ הדבר מאחד את האוכלוסייה מבחינה תרבותית. מרכזיותו של המקדש ויהוד האדומים והיטורים הם ביטויים של דת-מדינה כזו אשר עיצבה זהות חברתית אחידה תחת שלטון החשמונאים.

סיכומו של דבר, הזהות הקולקטיבית היהודית עשתה קפיצת דרך בתקופה החשמונאית, והדבר לא קרה מאליו או "מלמטה" ללא הכוונה. זו הייתה תוצאה של מדיניות מכוונת של החשמונאים, החל מיהודה המקבי ועד להורקנוס השני, תהליך של כמאה שנים. חלק גדול מצעדיהם, אם לא כולם, נועד בראש ובראשונה לחזק את שלטונם ולהאדיר את כוחם. הם פעלו קודם כל ממניעים פוליטיים. אך סביר להניח שהם היו מודעים להשלכות מרחיקות הלכת והחיוניות של מדיניותם. גיור האדומים והיטורים מוכיח ששאלת הזהות היהודית העסיקה אותם מאוד כבר בשלבים מוקדמים, וכי הם לא בחלו באמצעים מרחיקי לכת, הן מבחינה מעשית והן מבחינה תודעתית בכדי לעצב מחדש את הזהות היהודית.

מכל זאת עלינו ללמוד דבר אחד חשוב: לשלטון ולמדינה יש כוח והשלכות שלעיתים הן סמויים מן העין. הם יוצרים תודעה ציבורית וזהות, שרושמן נותר שנים רבות לאחר שהכוח הפוליטי והצבאי נעלם מן העולם.

ביבליוגרפיה

אביעם 2007:

Aviam, M., 2007, "Distribution Maps of Archaeological Data from the Galilee: An Attempt to Establish Zones Indicative of Ethnicity and Religious Affiliation", in: J. Zangenberg, H.W. Attridge, and D.B. Martin (eds.), *Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee: A Region in Transition*, WUNT 210; Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 115–32.

⁷⁵ אנדרסון 1991, 52–60, מתייחס למאה ה-18 וראשית המאה ה-19 באמריקה. ראו גם הול 1999.

⁷⁶ גלנר 1983, 48–49. עיקר עניינו הוא בחלוקה החדשה של עבודה בחברה התעשייתית.

⁷⁷ יש להוסיף כי עיצוב תפיסה לאומית מתבצע לא רק על ידי המדינה אלא תוך שיתוף פעולה של האליטות, שהרי הן אלו שמנהיגות את החברה (סמית' 2000, 71). זהות אתנית ולאומיות מודרנית נובעות מן היחסים בין ההנהגה לבין בני האליטה המעוניינים ברווח פוליטי וכלכלי (בראס 1991, 8). אולם, אין בידינו די עדויות כדי להצביע על האליטות שסייעו לחשמונאים בביסוס השלטון ובהפצת התודעה היהודית הקולקטיבית. באופן כללי, ניתן לשער שרבים מן הכוהנים לקחו בכך חלק.

⁷⁸ כפי שקרה פעמים רבות בעת העתיקה (למשל, במידה מסוימת, בימי אוגוסטוס). לדוגמה מהתקופה הפרה-קולומביאנית במזר-אמריקה, ראו פולארד 1991.

אלון 1977:

Alon, G., 1977, *Jews, Judaism and the Classical World*, Jerusalem: Magness.

אנדרסון 1991:

Anderson, B., 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised edition, London: Verso.

אפלבוים 1989:

Applebaum, S., 1989, "The Hasmoneans – Logistics, Taxation and Constitution", in: *Judaea in Hellenistic and Roman Times: Historical and Archaeological Essays*, SJLA 40, Leiden: Brill, pp. 9–29.

אפרון תש"ם:

אפרון, י', תש"ם, "שמעון בן שטח ינאי המלך", בתוך: חקרי התקופה החשמונאית, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 131–194.

באומגרטן תשס"ד:

באומגרטן, א', תשס"ד, "העם היהודי בימי בית שני כקהילה מדומיינת", בתוך: י"מ גפני (עורך), מרכז ותפוצה: ארץ-ישראל והתפוצות בתקופת בית השני, המשנה והתלמוד, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר לתולדות ישראל, עמ' 17–36.

ביקרמן 1976:

Bickerman, E., 1976, "The Colophon of the Greek Book of Esther", *Studies in Jewish and Christian History*, I., Leiden: Brill, pp. 225–245.

בנקס 1996:

Banks, M., 1996, *Ethnicity: Anthropological Constructions*, London: Routledge.

בר-כוכבא 1977:

Bar-Kochva, B., 1977, "Manpower, Economic, and Internal Strife in the Hasmonean State", in: H. van Effenterre (ed.), *Colloque National CNRS, Armées et fiscalité dans le monde antique*, Paris: Éditions du centre national de la recherche scientifique, pp. 167–194.

בר-כוכבא 1989:

Bar-Kochva, B., 1989, *Judas Maccabaeus: The Jewish Struggle against the Seleucids*, Cambridge: Cambridge University Press.

בר-כוכבא 2010:

Bar-Kochva, B., 2010, *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period*, Berkley and Los Angeles: University of California Press.

בראס 1991:

Brass, P.R., 1991, *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*, New Delhi: Sage.

- ברלין 1997 :
 Berlin, A., 1997, "Hellenistic Palestine: Between Large Forces", *Biblical Archaeologist*, 60.1, pp. 2–51.
- ברקלי 1996 :
 Barclay, J.M.G., 1996, *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*, Edinburgh: T&T Clark.
- ברת' 1969 :
 Barth, F., 1969, "Introduction", in: F. Barth, (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston: Little, Brown & Co, pp. 9–38.
- גודבלט 2006 :
 Goodblatt, D., 2006, *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- גירץ 1973 :
 Geertz, C., 1973, "Religion as a Cultural System", *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, pp. 87–125
- גלבר 2007 :
 גלבר, י', 2007, היסטוריה, זיכרון ותעמולה: הדיסציפלינה ההיסטורית בעולם ובארץ, תל אביב: עם עובד.
- גלנר 1983 :
 Gellner, E., 1983, *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell.
- ג'נקס 1996 :
 Jenks, R., 1996, *Social Identity*, London: Routledge.
- גפני, י', תשנ"ו :
 גפני, י', תשנ"ו, "החשמונאים בספרות חז"ל", בתוך: ח' אשל וד' עמית (עורכים), ימי בית חשמונאי, עידן 19, ירושלים: יד בן-צבי, עמ' 261–276.
- גרואן 1985 :
 Gruen, E., 1985, "The Coronation of the Diadochoi", in: J.W. Eadie, and J. Ober (eds.), *The Craft of the Ancient Historian: Essays in Honor of Chester G. Starr*, Lanham, MD: University Press of America, pp. 253–271.
- גרואן 2002 :
 Gruen, E., 2002, *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- גרוסבי 1991 :
 Grosby, S., 1991, "Religion and Nationality in Antiquity", *Archives européennes de sociologie/European Journal of Sociology*, 32, pp. 229–65.

הול 1999:

Hall, R.B., 1999, *National Collective Identity: Social Constructs and International Systems*, New York: Columbia University Press.

הובסבאום 1983:

Hobsbawm, E., 1983, "Introduction", in: E. Hobsbawm and T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–14.

הובסבאום 1990:

Hobsbawm, E., 1990, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge: Cambridge University Press.

הייז 2002:

Hayes, C.E., 2002, *Gentile Impurities and Jewish Identities: Inter-marriage and Conversion from the Bible to the Talmud*, New York: Oxford University Press.

הנגל 1974:

Hengel, M., 1974, *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, 2 vols., Philadelphia: Fortress.

הסטינגס 1997:

Hastings A., 1997, *The Construction of Nationhood: Ethnicity Religion and Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

ובר 1948:

Weber, M., 1946, "Politics as a Vocation", in: H.H. Gerth and C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York: Oxford University Press, pp. 77–128.

חניוטס 2005:

Chaniotis A., 2005, *War in the Hellenistic World: A Social and Cultural History*, Malden, MA and Oxford: Blackwell.

טרנר 1971:

Turner, V., 1971, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca: Cornell University Press.

כהן 1985:

Cohen, A.P., 1985, *The Symbolic Construction of Community*, London: Tavistock.

כהן 1999:

Cohen, S.J.D., 1999, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkley, Los Angeles and Oxford: University of California Press.

- כשר 1988 :
Kasher, A., 1988, *Jews, Idumaeans and Ancient Arabs*, Tübingen: Mohr-Siebeck.
- לואיס 1975 :
Lewis, B., 1975, *History: Remembered, Recovered, Invented*, Princeton: Princeton University Press.
- לוי 2005 :
Levine, L.I., 2005, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, second edition, New Haven and London: Yale University Press.
- ליבנר תשע"ב :
ליבנר, ע', תשע"ב, "סתור סורגיא מן עזרתא': כ"ג במרחשוון במגילת תענית", תרביץ עא, א, עמ' 5–17.
- ליבנר 2007 :
Leibner, U., 2007, *Settlement and History in Hellenistic, Roman, and Byzantine Galilee: An Archaeological Survey of the Eastern Galilee* (TSAJ 127), Tübingen: Mohr Siebeck.
- ליבנר תשס"ב :
ליבנר, ע', תשס"ב, "ראשית ההתיישבות היהודית בגליל בימי הבית השני: מקורות היסטוריים וממצא ארכאולוגי", ציון עז, ד, עמ' 469–470.
- מאירס 2010 :
Myers, E.A., 2010, *The Ituraeans and the Roman Near East: Reassessing the Sources*, SNTS 147, Cambridge: Cambridge University Press.
- מורן 1983 :
Mooren, L., 1983, "The Nature of the Hellenistic Monarchy", in: E. van't Dack, P. van Dessel and W. van Gucht (eds.), *Egypt and the Hellenistic World*, Proceedings of the International Colloquium Leuven – 24–26 May 1982, Studia Hellenistica; Leuven: Orientaliste, pp. 205–240.
- מייסון 2007 :
Mason, S.N., 2007, "Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History", *JSJ*, 38, pp. 457–512.
- מנדלס 1992 :
Mendels, D., 1992, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*, New York: Doubleday.
- נעם תשס"ד :
נעם, ו', תשס"ד, מגילת תענית: הנוסחים, פשרם ותולדותיהם, בצירוף מהדורה ביקורתית, ירושלים: יד בן-צבי.
- סיברס 1990 :
Sievers, J., 1990, *The Hasmoneans and Their Supporters*, Atlanta: Scholars Press.

סמית' 1971:

Smith, M., 1971, *Palestine Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York and London: Columbia University Press.

סמית' 1986:

Smith, A.D., 1986, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford/New York: Blackwell.

סמית' 2000:

Smith, A.D., 2000, *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, Hanover NH: University Press of New England.

ספראי תש"ס:

ספראי, ז', תש"ס, "ייהודה של ארץ-ישראל החשמונאית", בתוך: י' שוורץ ואחרים (עורכים), ירושלים וארץ-ישראל: ספר אריה קינדלר, תל אביב ורמת-גן: מוזיאון ארץ ישראל ומרכז אינגבורג רנרט ללימודי ירושלים, אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 70–88.

עבאדי תשע"ו:

עבאדי, ע', תשע"ו, "קבר בור העמידה והנר החשמונאי הצבוט כביטויים ארכיאולוגיים לזהות אתנית בתקופה ההלניסטית המאוחרת ביהודה", עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן.

פולארד 1991:

Pollard, H.P., 1991, "The Construction of Ideology in the Emergence of the Prehispanic Tarascan State", *Ancient Mesoamerica*, 2, pp. 167–179.

פלוסר תשנ"ו:

פלוסר, ד', תשנ"ו, "'מאי חנוכה?' – הנסיבות ההיסטוריות של חנוכה הבית בידי בית חשמונאי", בתוך: א' אופמנהיימר ואחרים (עורכים), היהודים בעולם ההלניסטי והרומי: מחקרים לזכרו של מנחם שטרן, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר לתולדות ישראל, עמ' 55–78.

קלונר 2003:

Kloner, A., 2003, *Maresah Excavations Final Report I. Subterranean Complexes 21, 44, 70*, Jerusalem, IAA Reports 17; Israel Antiquities Authority.

רגב תשס"א:

רגב, א', "חנוכה, סוכות וימי המילואים בספר מקבים ב'", בית מקרא, מו, חוב' קסו, עמ' 227–243.

רגב תשס"ה:

רגב, א', תשס"ה, הצדוקים והלכתם: על דת וחברה בימי בית שני, ירושלים: יד יצחק בן-צבי.

רגב 2008:

Regev, E., 2008, "Hanukkah and the Temple of the Maccabees: Ritual and Ideology from Judas Maccabeus to Simon", *Jewish Studies Quarterly*, 15.2, pp. 87–114.

רגב 2011:

Regev, E., 2011, "Royal Ideology in the Hasmonaean Palaces in Jericho", *Bulletin of the American School of Oriental Research*, 363, pp. 45–72.

רגב תשע"ב א:

רגב, א', תשע"ב, "דימויים העצמי של החשמונאים כמנהיגים דתיים", ציון, עז, חוב' א, עמ' 30–5.

רגב תשע"ב ב:

רגב, א', תשע"ב, "חבר היהודים והאידיאולוגיה הפוליטית של החשמונאים", תרביץ, פ, חוב' ג, עמ' 329–346.

רגב 2013:

Regev, E., 2013, *The Hasmonaean Ideology, Archaeology, Identity*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, *Journal of Ancient Judaism Supplements* 10.

רגב 2011–2014:

Regev, E., 2011–2014, "The High-Priestly Coins of the Hasmonaean in Comparison to Their Hellenistic Counterparts", *Israel Numismatic Journal*, 18, pp. 51–58.

ריבקיין 1963:

Rivkin, E., 1963, "Ben Sira and the Nonexistence of the Synagogue: A Study in Historical Method", in: D.J. Silver (ed.), *In the Time of Harvest: Essays in Honor of Abba Hillel Silver*, New York and London: Macmillan, pp. 329–354.

רפפורט תשס"ד:

רפפורט, א', תשס"ד, ספר מקבים א: מבוא, תרגום ופירוש, ירושלים: יד בן-צבי.

רפפורט תש"ע:

רפפורט, א', תש"ע, "התייחדות האדומים בימי יוחנן הורקנוס", בתוך: י' גייגר ואחרים (עורכים), ישראל בארצו: קובץ מאמרים ליובלו של ישראל שצמן, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה והחברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, עמ' 59–74.

רפפורט תשע"ג:

רפפורט, א', תשע"ג, בית חשמונאי: עם ישראל בארץ-ישראל בימי החשמונאים, ירושלים: יד בן-צבי.

שוורץ 1991:

Schwartz, S., 1991, "Israel and the Nations Roundabout: 1 Maccabees and the Hasmonaean Expansion", *JJS*, 42.1, pp. 16–38.

שוורץ 2001:

Schwartz, S., 2001, *Imperialism and Jewish Society, 200 BCE to 640 CE*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

שוורץ 2007:

Schwartz, D.R., 2007, "'Judaean' or 'Jew'? How Should We Translate Ioudaios in Josephus?", in: J. Frey, D.R. Schwartz, and S. Grepentrog (eds.), *Jewish Identity in the Greco-Roman World/Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt*, Leiden: Brill, pp. 3–27.

שטרן 1976:

Stern, M., 1976, *Greek and Latin Authors on Jew and Judaism, I: From Herodotus to Plutarch*, Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities.

שליט 1972:

Schalit, A., 1972, "Domestic Politics and Political Institutions", in: idem, (ed.), *The World History of the Jewish People: The Hellenistic Age*, Jerusalem: Masada, pp. 255–297, 339–345.

How Did the Hasmoneans Build Jewish Collective Identity

Eyal Regev

The article summarizes some of the findings of my book *The Hasmoneans: Ideology, Archaeology Identity*, suggesting that the Hasmoneans were aware of the question of Jewish identity and that their political actions shaped this collective identity. The Hasmonean territorial occupations and the conversion or Judaization of the Idumaeans and Ituraeans were successful and intentionally transformed Jewish identity. Other aspects of the Hasmonean ideology, especially Hannukah, the half-shekel tribute, and the use of *heber ha-yehudim* on coins, claiming to rule for and over all the Jews, were probably means for the very same end: a new sense of Jewish collective identity, which would not only empower the Hasmoneans, but also unite the Jews in a manner that had never been done before. In a sense, whether or not the Hasmoneans were fully aware of this, they created a new form of Judaism.

Distinctive Plaster of Jewish Mikva'oth, Olive and Wine Presses during the Second Temple and the Talmud Period

Haim Cohen

In the course of three seasons of excavations carried out in Cave Q27 in David's Stream, I noted that the plastering used in the *mikva'oth* (ritual baths) did not contain crushed ceramics in the plaster, nor were the walls covered with shards. A comparative examination of the baths' plans and the manner of their construction suggests a resemblance among all the sites in which were discovered plastered water holding installation dating from the period of the Second Temple to the times of the Mishnah and Talmud of Jewish communities in Judea, Galilee, the Judean Desert and Jerusalem. In contrast, in many pagan sites of the of the same period, extensive use was made of plaster containing ground ceramics in all the installations intended to contain fluids.

The fluid containers in the oil and wine installations, the Shiloah Tunnel, as well as the drainage tunnel close to the Western Wall, the Temple Mount