

בין מקרא למשנה · סדרת ספרים



# בין יוספוס לחז"ל

כרך א  
האגדות האבודות של ימי הבית השני

טל אילן ורד נעם

בשיתוף

מאיר בן שחר, דפנה ברק ויעל פיש

מבואות ומחקרים בספרות הקדומה של ארץ-ישראל

# בין יוספוס לחז"ל

כרך א

האגדות האבודות של ימי הבית השני

ספרים שראו אור בסדרה 'בין מקרא למשנה'

בספריית דוד ויסימה יסלון:

- מגילת העצת – מבואות ומהדורה ביקורתית מאת ורד נעם, תשס"ד
- ספר מקבים א – מבוא, תרגום ופירוש מאת אוריאל שוורץ, תשס"ד
- ספר מקבים ב – מבוא, תרגום ופירוש מאת דניאל שוורץ, תשס"ה
- חיי יוסף – פלאוויוס יוספוס (יוסף בן מתתיהו) מבוא, תרגום ופירוש מאת דניאל שוורץ, תשס"ח
- מגילת קמראן – מבואות ומחקרים (2 חלקים), עורך: מנחם קיסטר, תשס"ט
- מגילת מדבר יהודה – החיבורים העבריים (3 חלקים) מאת אלישע קימרון, תש"ע-תשע"ה
- ספרות המקרא – מבואות ומחקרים (2 חלקים), עורכת: ציפורה מלשיר, תשע"א
- ספר הזיכרון – מבוא, תרגום ופירוש מאת כנה ורמן, תשע"ה

על העטיפה:

כחיות וכנב – בבלי קדושין סו ע"א,

קטע גיזה T-S Misc. 28.265.

באדיבות ספריית קמברידג'

יוספוס, קדמוניות היהודים יג 288-296,

כתב יד Ambrosiana 370, F 128 sup. olim O 163

באדיבות ספריית אמברוזיאנה, מילאנו

בגב, במרכז – סרקופג III הרודיון, 15-4 לפני הספירה,

אכן מר ארמטמה נוכח 59 ס"מ, אורך 202 ס"מ, עומק 62 ס"מ,

קטנים ארכאולוגיה יהודה ושומרון SAQS K39627-8

צילום באדיבות © מוזיאון ישראל, ירושלים, על ידי מידר סוכובולסקי (מנוחה על ידי התופרים כסרקופג של הסלך הודוס)

סמל הסדרה:

גר שסן מסיפוס בית גמף

מהמאות השלישית-הרביעית לסה"צ

על הדיסקוס: מגורה, יאופר וסחתה

מאוסף דוד ויסימה יסלון

קיצוב העטיפה:

גיזה ברוק, א.ג.ב. מהול פרויקטים בע"מ, ירושלים

הדפסה וכריכה:

מפעלי דפוס כתר



# בין יוספוס לחז"ל

כרך א



בין מקרא למשנה • סדרת ספרים

---

ספריית דוד וימימה יסלזון

סמל הסדרה: נר שמן מטיפוס בית-נטיף מהמאות השלישית-הרביעית לסה"נ  
על הדיסקוס: מנורה, שופר ומחתה  
מאוסף ד"ר דוד וימימה יסלזון

# בין יוספוס לחז"ל

כרך א: האגדות האבודות של ימי הבית השני

טל אילן      ורד נעם

בשיתוף

מאיר בן שחר, דפנה ברק ויעל פיש



הוצאת יד יצחק בן-צבי • ירושלים

ועדת המערכת: פרופ' עודד עיר-שי – יו"ר, פרופ' גידי בוחק, ד"ר ארנון גולן, פרופ' מוטי גולני, פרופ' יוסף דרורי, ד"ר תמר הס, פרופ' זאב וייס, ד"ר דניאלה טלמון-הלר, מר יעקב יניב, ד"ר נסים ליאון, פרופ' אורה לימור, פרופ' אריה נאור, ד"ר הלל ניומן, פרופ' עירית עמית-כהן, ד"ר ירון פרי, פרופ' אלון קדיש, פרופ' ריכב רובין, ד"ר איריס שנריר, ד"ר יובל שחר, פרופ' מרגלית שילה.

#### **הספר רואה אור בסיוע**

הקרן הלאומית למדע (מס' 85/08)

הקרן על שם יורן שניצר למחקר בתולדות עם ישראל, גיה"ס למדעי היהדות ע"ש חיים רחנברג, אוניברסיטת תל-אביב

הקרן על שם איירין יאנג לפרסומים מדעיים בפקולטה למדעי הרוח באוניברסיטת תל-אביב

הפקולטה להיסטוריה ותרבות, האוניברסיטה החופשית, ברלין

(Fachbereich für Geschichts-und Kulturwissenschaften, Freie Universität, Berlin)

עורך לשוני: ישראל רוגן

עורכת-מרכאת: שלומית משולם

סדר ועימוד: חנוך ולדנברג

כל הזכויות שמורות © ירושלים תשע"ז (2017)

אין להעתיק, לשכפל, לצלם, להקליט, לחרגם, לאחסן במאגר מידע או להפיץ ספר זה או קטעים ממנו בשום צורה ובשום אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני, ללא אישור מבית ההוצאה

מסח"ב 1-403-217-965-978

Printed in Israel



את הסיפור הזה מסרו לנו אבותינו ואין הוא בלתי־נאמן עלינו.  
קדם' טו 425

שלח ליה רב חנן בר תחליפא לרב יוסף:  
מצאתי אדם אחד ובירו מגילה אחת כתובה אשודית ולשון קדש,  
אמרתי לו: זו טעין לך?  
אמר לי: לחיילות של רומי נשכרתי, ובין גימזי רומי מצאתיה [...] [...]  
בבלי סנהדרין צו ערב

## תוכן העניינים

### כרך א: האגדות האבודות של ימי הבית השני

פתח דבר	7
מבוא • ורד נעם	1
הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון • מאיר בן שחר	91
נספח א: הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון - היה או לא היה? • מאיר בן שחר	137
נספח ב: בין יוספוס לחכמים כימי הביניים ובראשית העת החדשה • מאיר בן שחר	142
תרגום השבעים • יעל פיש	145
הניצחון על ניקטור • ורד נעם	168
נספח: אלקימוס/יקים איש צדירות • טל אילן	192
בית חנוני • טל אילן	197
נספח א: הצעה אחרת לשחזוריה של גרסת הירושלמי • ורד נעם	231
נספח ב: רצח כוהן במקדש • טל אילן	237
יוחנן וכת הקול • ורד נעם	241
הקדע עם הפרושים • ורד נעם	255
נספח א: ללשונה של האגדה • ורד נעם	266
נספח ב: ינאי המלך בכבלי • טל אילן	269
ינאי/הכוהן שנגזם באתרוגים • ורד נעם	292
עוזאת ינאי • טל אילן	308
מלחמת האחים החשמונאים • ורד נעם	318
גפן-גן של זהב בבית המקדש • דפנה ברץ	341
משפט הורדוס/ינאי • טל אילן	349
תולדות הורדוס • טל אילן	373
נספח: יונים הודוסיות • טל אילן	409
גם הגשם כימי הורדוס • טל אילן	411
יוסף בן אילם • דפנה ברץ	417
נספח: שמעון בן קמחית • טל אילן	425
מימתי ומיתו של הורדוס/ינאי • טל אילן, ורד נעם	429
נספח: בני בתורא • טל אילן	451
צלם כהיכל • ורד נעם	453

485	נספח: עצמות במקדש • יעל פיש
493	אגריפס/ינאי וקרבנות הנזירים • ורד נעם
508	גיוס בית הדין • טל אילן
521	אלעזר בן ריני ובן הרצון • טל אילן
526	שחיתות הכוהנים הגדולים • יעל פיש
544	נספח: כוהנים גדולים ופרה אדומה • טל אילן

## כרך ב: אגדות החורבן

547	מבוא • טל אילן
566	ביטול הקרבן לשלום הקיסר • מאיר בן שחר
597	ימי הדמים בראשית המרד הגדול • דפנה ברץ
604	הנבואה לאספסינוס • מאיר בן שחר
665	פנחס איש חבתה • דפנה ברץ
673	רכן שמעון בן גמליאל • טל אילן
679	שרפת אוצרות התבואה • מאיר בן שחר
688	נספח: נקדימון בן גוריון • מאיר בן שחר
694	התייבשות השילוח • טל אילן
698	גיבורי המלחמה ברומא • טל אילן
710	נספח: נטירא/נטרונא • טל אילן
713	האם שאכלה את בנה • טל אילן
731	מועצת המלחמה של טיטוס • טל אילן
741	טיטוס בקודש הקודשים • מאיר בן שחר
769	נספח: העלייה בחומה והכניסה למקדש • מאיר בן שחר
771	התאבדות הכוהנים בעת שרפת המקדש • מאיר בן שחר
796	נספח: הממונים במקדש • מאיר בן שחר
804	פתיחת שערי המקדש • טל אילן
812	מפקד האוכלוסין בימי קסטיוס/אגריפס • יעל פיש
822	ביות כלי המקדש • טל אילן
835	קיצודים וביבליוגרפיה
900	מפתחות

## פתח דבר

ראשיתו של מחקר זה ביוזמה משותפת של טל אילן וורד נעם, לבחון מקרוב את תופעת המסורות המקבילות בין כתבי פלאוויוס יוספוס וספרות חז"ל על תולדות הבית השני. ככל שלמדנו את הנושא הגענו להכרה שלא נכון יהיה לייחד לו מונוגרפיה שתישען רק על דוגמאות מספר, וכי ברצוננו להקיף את כל המקבילות הקיימות, לנתח אותן לפרטיהן, ומכאן להגיע אל תובנות שלמות ככל האפשר בנוגע להיקף התופעה הספרותית-ההיסטורית הזאת, מקורותיה ומאפייניה. כך נולדה אט אט תבניתו של הספר הזה, שהיא למעשה שילוב של שלוש סוגות מחקריות: הראשונה – מונוגרפיה החוקרת ומנתחת תופעה; השנייה – אוסף רחב, אנציקלופדי, של כמה עשרות 'ערכים', כפי שקראנו לפרקי הספר; והשלישית – אוסף מאמרים, שכן כל ערך עומד בפני עצמו ונחקר מצד מקורותיו, הקשרו, מבנהו הספרותי, היחס בין מקבילותיו, מגמותיו ורקעו ההיסטורי.

דפנה ברץ ויעל פיש החלו את דרכן בפרויקט כעוזרות מחקר, אולם עד מהרה התברר שהכישרון והמיומנות שהפגינו, וההיקף והעומק של תרומתן חרגו הרבה מעבר להגדרת המשימה המקורית, והן היו לחוקרות שותפות בפרויקט ותרמו לו כמה וכמה ערכים. בשלב הזה חבר אלינו גם ד"ר מאיר בן שחר, שעבודת הדוקטור שלו השיקה לנושאים רבים שעסקנו בהם, והוא זיכה אותנו בפרקים מרכזיים וכבדי משקל בספר והעשיר אותנו בהיקפי הידע העצומים שלו ובחשיבתו המקורית. השתלשלות העניינים הזאת יצרה צוות נלהב ומלוכד והעניקה לכולנו כמה שנים של שמחת גילוי משותפת וזרעות קרובה. תודתנו העמוקה נתונה לשותפינו בצוות הזה.

אנו חבות תודה לאנשים רבים שסייעונו בכתיבת הספר. פרופ' דניאל שוורץ, מרא דשמעתא של התחום כולו ומעמודי התווך הבינלאומיים של חקר יוספוס ותולדות הבית השני, קרא את כתב היד כולו והעיר הערות רבות וחשובות בכללים ובפרטים. תודות גם לפרופ' דוד גנדבלט שהקדיש לספר עיון מפורט, הצילנו משוגגות והפנה תשומת לבנו לנושאים שהושמטו. פרופ' בצלאל ברכוכבא סייע לנו בנדיבות בהקשרים ההלניסטיים. פרופ' יואל אליצור, פרופ' נועם מזרחי ופרופ' אלישע קימרון סייעו לנו רבות בעניינים לשוניים.

תודות לישראל רונן על עבודתו המסורה והמקצועית בעריכת הלשון של הספר, שבמסגרתה גם העיר הערות תוכן וסגנון חשובות. תודה מקרב לב לשלומית משולם, העורכת הוותיקה והמעולה של יד יצחק כרצבי, שהתמסרה להשלמת מלאכת הספר גם לאחר פרישתה לגמלאות, ולליאת אושרי מיד יצחק בן צבי, שליוותה את הספר במסירות. יעל דינוביץ נחיה פז מיד יצחק בן צבי קידמו ביעילות ובמאור פנים את הפקת הספר. תודה לחנן מוזס על מסירותו ומקצועיותו במלאכה המתישה של המפתוח, ולחנוך ולדנברג, שהביא לדפוס במיומנות וכוזרות.

המחקר שהוביל לספר זה נתמך בידי הקרן הלאומית למדע (85/08). הספר גם הוצא לאור בסיוע הקרן הלאומית למדע. כן נשען פרסום הספר על תרומתם הנדיבה של דוד וימימה יסלון, וכן על תרומתם של הפקולטה להיסטוריה ותרבות, האוניברסיטה החופשית, ברלין (Fachbereich für Geschichts-und Kulturwissenschaften, Freie Universität Berlin), הקרן על שם יורן שניצר למחקר בתולדות עם

ישראל, בית הספר למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג, אוניברסיטת תל-אביב, והקרן על שם איירין יאנג לפרסומים מדעיים בפקולטה למדעי הרוח ע"ש לסטר וסאלי אנטין באוניברסיטת תל-אביב. הגימור והליטוש של עבודת הספר התאפשרו גם בזכות האווירה החמה והתומכת של המכון הישראלי ללימודים מתקדמים, שבו שהתה ורד נעם בשנת תשע"ה.

טל אילן, ורד נעם  
ירושלים, אלול תשע"ו

## מבוא

ורד נעם

### א. פתיחה: זיכרון והיסטוריוגרפיה

ספר זה ניצב בצומת הטעון שבין ספרות להיסטוריה, או מוטב בין זיכרון להיסטוריוגרפיה. הוא מתחקה אחר סיפורים יהודיים שתיארו למקוטעין רגעי מפתח בתולדות ישראל בימי הבית השני. סיפורים אלה וגם אנקדוטות קצרות, ולעתים יחידות ארוכות יותר, סובבים סביב דמויות ואירועים – מרכזיים או שוליים – במהלך ארבע מאות השנים שבין כיבושי אלכסנדר מוקדון לחורבן הבית. אנדות אלה אינן בגדר נרטיב היסטורי רציף כי אם בבחינת חטיבות ספרותיות 'סגורות' ומובחנות, שהערך האידאי, האסתטי והספרותי תופס בהן מקום חשוב לא פחות מן הסקרנות ההיסטורית. למרות האופי המקוטע ולעתים הדמיוני בעליל של האגדות הללו, הן משוקעות מחד גיסא לסירוגין בתוך הרצף ההיסטוריוגרפי הרציונלי והמקצועי לכאורה של היסטוריון התקופה, יוסף בן מתתיהו. מאידך גיסא, אנו מוצאים אותן במפוזר גם בספרות ההלכתית-פרשנית רחבת הידיים, המאוחרת במאות שנים, המכונה ספרות חז"ל. להלן נטען כי מקורה של הקבלה זו במאגר מסורות וזיכרונות שעמד לרשותם של שני הקורפוסים, ולא כתלות ישירה ביניהם.

במהלך המאה הכ' שרטטו סוציולוגים והיסטוריונים הבחנה חריפה בין זיכרון מסורתי לבין היסטוריוגרפיה ביקורתית. הסוציולוג הצרפתי מוריס האלבווקס עימת בין הזיכרון הקיבוצי לבין המחקר ההיסטורי. לפי תיאורו, הזיכרון משקף תפיסת עבר חיה ומחויבת שהיא ילידת ההווה וגובעת מצרכיה של הקהילה החיה המטפחת אותה כאופן מתמיד, ואילו המחקר הוא מעשה שתוזר קפוא של עבר מת, שלזכר אין עוד יחס אורגני, חווייתי, כלפינו. הזיכרון הקולקטיבי, המתקיים באמצעות טקסים וחגים של היזכרות, מייצג מציאות חברתית נוכחת וסובייקטיבית, וסופו להיעלם עם היעלמותה של מציאות זו. ואולם חתירתו של ההיסטוריון לאובייקטיביות נתמכת-ראויות ולהכרת העבר כפי שהיה, מנתקת אותו מן ההווה ומקבוצת ההשתייכות שלו ודוחפת אותו אל האוניברסלי ואל ההיפרדות ממוסכמות שבטיות. לפיכך ההיסטוריה שהוא יוצר תישאר קבועה לנצח. במילים אחרות, ההיסטוריה מתחילה במקום שבו מסתיימת המסורת.<sup>1</sup>

בשנות השמונים של המאה הכ' פרסם ההיסטוריון היהודי-אמריקני יוסף חיים ירושלמי את ספרו רב ההשפעה 'זכור', ובו יישם את הבחנותיו של האלבווקס על המקרה המיוחד של ההיסטוריוגרפיה

1 האלבווקס, הזיכרון הקולקטיבי. בעקבותיו הוסיפו אסמן וספליקה, זיכרון קיבוצי, קווים לדמותו של הזיכרון הקולקטיבי, שכונה כפיהם 'זיכרון תרבותי' (ראו שם את הצעתם להבחנה חדשה בינו לבין 'זיכרון תקשורתי'), ובהם טרנסצנדנטיות המבדילה אותו מהיומיומי, יחסו לקבוצה המגדירה את יחודה באמצעותו, השחזור המשתנה תדיר של העבר, העיצוב והגיבוש לכלל טקסטים וטקסים מקודשים ועוד. תודתי לד"ר מאיר בן שחר שהפנה אותי לכמה מן המחקרים הנוכחים בהערות אלה.

היהודית. הוא טען שהיצירה ההיסטוריוגרפית בישראל פסקה אחרי ימיו של יוסף בן מתתיהו ונתחדשה רק בעת החדשה, עם ראשיתה של חכמת ישראל, מפני שהזיכרון היהודי המסורתי פעל בדרך שונה לחלוטין מזו של ההיסטוריוגרפיה מדעית-ביקורתית. הופעתה של זו בעידן המודרני באירופה מציינת דווקא את התפוררותו של הזיכרון ואת הקדע ברציפותה של המסורת החיה. הספר מתאר בעצמה רבה את הדיכוטומיה בין הזיכרון המסורתי להיסטוריוגרפיה, 'בין הצו לזכור ובין כתיבת ההיסטוריה... כי הזכור לא תמיד הוא מה שנרשם וכי – אבוי להיסטוריון – הרבה ממה שנרשם לא-בהכרח שמור בזיכרון'.<sup>2</sup>

זמן קצר לאחר 'זכור' החל להתפרסם בצרפתית מפעלו של פייר נורה, 'מחזות הזיכרון', המבקש לשחזר את הזיכרון הלאומי האבוד של צרפת מתוך 'אתרים' חומריים וטקסיים שבהם שרדו קרעיו האחרונים. בהקדמה לספר, שתורגמה לעברית, מקונן העורך על 'קריעתו של מה שנשמר עדיין חי בחיקה החם של המסורת', ועל 'קטיעה שאין ממנה חזרה של קולקטיביות-זיכרון', זיכרון שטבע בתוך 'הגאות הכובשת והמוחקת של ההיסטוריה'. התיאור הדיכוטומי של האלבזוקס זכה בפי נורה לתיאור פיוטי ורב השראה:

הזיכרון הוא החיים, הוא הנישא תמיד על ידי קבוצות חיות... בהיותו וגשי ומאגי, הזיכרון מסגל לעצמו רק את הפרטים הנוחים לו; הוא ניזון מזיכרונות מטושטשים, מחוברים זה לזה, מקיפים או מרחפים, פרטיים או סמליים... ההיסטוריה, כיוון שהיא פעולה אינטלקטואלית ומחלנת, מזמינה ניתוח ושיח ביקורתי. הזיכרון ממקם את ההזכרות בתחום הקודש, ההיסטוריה מנערת אותה משם, רושמת הכל בפרוזה.

הזיכרון נובע מקבוצה שהוא מלכד... ההיסטוריה, לעומת זאת, שייכת לכולם ואף לא לאחד, תכונה המכשירה אותה ליעורה האוניברסלי.

אם בעבור ההיסטוריון העבר הוא מושא חקירה, הרי במחזות הזיכרון הקולקטיבי העבר הוא מקור מחויבות, ולדעת נורה המבט הראשון מכחיד את האחרון: 'בלב ההיסטוריה פועלת ביקורת המשמדה את הזיכרון הספונטני. הזיכרון תמיד חשוד בעיני ההיסטוריה, ששליחותה האמתית היא להרוס אותו ולהדחיקו'. ובניסוח ציורי יותר: 'להחדיר... את להב הביקורת אל בין נזע הזיכרון וקליפת ההיסטוריה'.<sup>3</sup> המקרה הנבחן בספר זה מציג וריאציה חריגה ורבת עניין של המתח הזה. בעוד הכותבים שנזכרו לעיל מציגים את הזיכרון החי כתוצר של תקופות קדם-מודרניות ואת ההיסטוריוגרפיה כתופעה המאפיינת במובהק את העת החדשה, במקרה הנבחן כאן מיוצגת ההיסטוריוגרפיה על ידי מחבר בן העת העתיקה, ואילו הזיכרון הקיבוצי השתמר ביצירות מאוחרות לו במאות שנים. לא זו אף זו, בעוד האלבזוקס, ירושלמי ונורה תיארו את ההיסטוריוגרפיה כרוצחת ויורשת של הזיכרון החי, הרי במקרה הנידון כאן אימץ ההיסטוריון את שקיעי האגדה אל תוך ההיסטוריוגרפיה שלו, ואילו בספרות חז"ל לא ההיסטוריה הורשה את הזיכרון כי אם להפך, הזיכרון תפס את מקומו של החוש ההיסטורי.

2 ירושלמי, זכור, הציטוט מעמ' 22.

3 נורה, מחזות הזיכרון. הציטוטים מתוך התרגום העברי של המבוא (נורה, בין זיסיון להיסטוריה), עמ' 6-7. מעניין שונרה, שלא הכיר כנראה את המסה של ירושלמי, העיר העדה קרובה להפליא למסר המרכזי שלה: 'נחשוב על היהודים, הגדורים בנאמנות היומיומית לטקס של המסורת. הפיכתם ל"עם של הזיכרון" פטרה אותם מדאגה להיסטוריה, עד שהיפתחותם לעולם המודרני כפתה עליהם את הצורך בהיסטוריונים' (שם).

ההבחנה הדיכוטומית בין זיכרון אישי וקיבוצי לבין היסטוריוגרפיה התערערה במידה רבה בהגות שנכתבה אחרי 'זכור'. היו שטענו לקיומן של קטגוריות מתווכות בין שני קטבים אלה, ואחרים הציעו התבוננות פרטנית ומעודנת יותר הן במנגנוני הזיכרון היהודיים המסורתיים הן במגמותיו של המחקר ההיסטורי בעת החדשה.<sup>4</sup> ביקורת אחרת הסתמנה באופן עקיף מתוך ההגות הפוסט-מודרנית, הגם שזו לא הגיבה ישירות לתאורטיקנים שנזכרו לעיל. זרם מחקרי זה ערער בעשורים האחרונים על עצם האפשרות לתאר עובדות היסטוריות, ותיאר את המחקר ההיסטורי כמעשה של כינון העבר ולא של גילוי, ואת ההיסטוריוגרפיה כיצירה ספרותית המשועבדת בתכלית לעולמו התרבותי של ההיסטוריון. הלה כופה על החומרים שבידו את אמונותיו, את מושגי זמנו, ובעיקר את הסוגות הספרותיות הרווחות בתרבותו, שהן הן הפרשנות המעניקה לנתוני העבר את משמעותם.<sup>5</sup> תפיסה זו חולקת מכול וכול על הדימוי האובייקטיבי, המנותק מן ההווה ומזהותו של ההיסטוריון, שהכותבים שנמנו לעיל הצמידו להיסטוריוגרפיה, ומטשטשת את ההבחנה בין כתיבת היסטוריה לבין הסיפור העממי.<sup>6</sup>

אחד ממגילי היסודות להגות זו היה הידן וייט, שטבע בשנות השבעים את המונח 'פואטיקה של ההיסטוריה'. וייט קבע: 'הנרטיב ההיסטורי מתווך אפוא בין האירועים המדווחים בו, מצד אחד, לבין מבני העלילה הקדם-ז'נריים,<sup>7</sup> אשר בתרבותנו נהוג להשתמש בהם כדי להעניק משמעויות לאירועים ולמצבים בלתי-מוכרים, מצד אחר'.<sup>8</sup> לאמור, ההיסטוריוגרפיה כפופה לנומנות ספרותיות הנובעות מסביבתו של ההיסטוריון. קביעה זו עומדת ביסוד הערכתו של 'הטקסט ההיסטורי כמוצר ספרותי', כשמו של מאמר זה של וייט. בלא להיכנס כאן לזיכוכ המחקרי בדבר תוקפה של הספקנות הפוסט-מודרנית והשלכותיה על עתיד הדיסציפלינה,<sup>9</sup> נעיר כי המחקר המוגש בזה מאיר באור ייחודי גם את הטענה הזאת. מתוך ההיכרות עם מסורות יהודיות כשהן פוזרות בספרות תז"ל במנותק, מזה, וכשהן משוקעות לתוך הרצף הנרטיבי של ההיסטוריון, מזה, מתאפשר לנו להיכנס בפועל ממש אל הסדנה הממירה סיפורים אנקדוטיים לכלל חוליה בתוך הנרטיב ההיסטורי. הבה ניגש אפוא אל מושא מחקרנו.

4 פונקנשטיין, תרמית ותודעה, עמ' 13–30, טען שתודעה היסטורית, כלומר חשיבו יוצרת על העבר וההווה והבחנות באשר ליחסיות הזמן והמקום, יוצרת רצף בין היסטוריוגרפיה לזיכרון. ביקורת אחרת כלפי האלבהקס ונורה טענה שהזיכרון החי, עם כל היצירתיות וההנמנה המאפיינות אותו, מועל בכל זאת במסגרת המגבלות שמציבות העובדות ההיסטוריות (שוורץ, זיכרון קולקטיבי). הפניות לתגובות שונות לתאוריה של ירושלמי נאספו אצל בך-שלוס, תרבות נוצרית, עמ' 6, הערה 10. לסקירה של המחקר בבעיית ההיסטוריה והזיכרון מאז פרסומו של 'זכור' ראו מירון, שלוש שנה ל'זכור'.

5 מייצגים בולטים של תפיסות אלה הם וייט, ביקורת התרבות; גולדשטיין, ידיעה היסטורית; דה סרטו, כתיבת ההיסטוריה; ברקהופר, עבודת ההיסטוריון; אנקסמיט, לוגיקה נרטיבית. לסקירה מקפת של השלכות החשיבה הפוסט-מודרנית לגווניה על המחקר ההיסטורי ראו אצל וינדשאטל, הרג ההיסטוריה, בפרק המבוא. הפניות נוספות לספרות מסוג זה רוכזו שם, עמ' 317 (תודתי לפרופ' ישעיהו גפני על הפניה זו). לאחרונה יצא דניאל שוורץ נגד מגמות עכשוויות דומות בחקר יוספוס, המתמקדות בכתיבתו של ההיסטוריון כיצירה ספרותית ואינן מבקשות לצנוד מן הטקסט אל שחזור המציאות שהוא מתאר (שוורץ, המאה הראשונה, וראו בעיקר עמ' X-VII, 26-1).

6 לסקירה נרחבת של הזרמים המחקריים שבחנו את הזיכרון הקיבוצי מכיוונים שונים, ראו אוליק ורובינס, זיכרון חברתי.

7 כלומר, ררכי הסיפור הקדומות שרגונו בתרבות האסורה קודם שהתגבשו בה סוגות (ז'אנרים) ספרותיים מובחנים ובהן ההיסטוריוגרפיה.

8 וייט, בתוך: חיבורים בביקורת התרבות, עמ' 68. התרגום על פי וייט, הטקסט ההיסטורי (עברית), עמ' 312.

9 למאבק בהגות הזאת ראו למשל הימלפרב, כטוב בעיניך; וינדשאטל, הרג ההיסטוריה; אוואנס, להגנת ההיסטוריה.



## ב. יוספוס וחז"ל

### ב1. ימי הבית השני בכתבי יוספוס ובספרות חז"ל

המקור ההיסטורי העיקרי והחשוב ביותר לתולדות ימי הבית השני הם שני ספריו המרכזיים של יוסף בן מתתיהו, או פלאוויוס יוספוס, 'מלחמת היהודים' ו'קדמוניות היהודים', שנכתבו ביוונית בשנות השבעים<sup>10</sup> ובשנות התשעים של המאה הראשונה לספירה ברומא. החיבורים נכתבו על פי המתכונת של ההיסטוריוגרפיה מורשת התרבות ההלניסטית, בידי כוהן ירושלמי שהיה עד ושותף לרבים מן המאורעות שתיאר. אמנם גם שני ספריו האחרים, 'חיי יוסף' ו'נגד אפיון', מלמדים רבות על מאורעות התקופה, אבל האופי האוטוביוגרפי של האחד והפולמוסי-אפולוגטי של האחר הופכים אותם לפחות מרכזיים לצורך עיונו כאן. ב'מלחמת היהודים' סיפר יוספוס את תולדות המרד הגדול ברומאים והקדים לו תקציר של האירועים שקדמוהו, ממרד החשמונאים, מתוך שאיפה למסור 'לדורות הבאים את מאורעות זמנו', ולהוסיף 'אגף חדש משלו לבניין הקיים של כתיבת ההיסטוריה', 'בפירוט רב ובשלמות ככל שיעלה הדבר בידי' (מלח' א 15, 18). 'קדמוניות היהודים' נועד לספר 'את כל קדמוניותינו ואת סדר חוקתנו' (קדמ' א 5), שכן המחבר סבר שחיבור כזה 'יהיה ראוי לעיון בעיני ההלנים' (שם).

רשמיה של תקופה זו פזורים למקוטעין גם בתוך ספרות חז"ל, היצירה היהודית הבתר-מקראית הבולטת והמקיפה ביותר, שהשתמרה לדורות כנכס המרכזי של העם היהודי אחרי המקרא, ונתנה ביטוי לאורחות החיים, לאמונות ולדעות, ואף להדי האירועים שחוו היהודים בתקופה זו ולאחריה.<sup>11</sup> זו, בהתבוננה לאחור אל ימי הבית השני, מציירת עולם דתי שעיקר עניינו בחיי מצוות ובלמוד תורה, בעבודת המקדש, בשלשלת המסירה של התורה שבעל-פה, בהלכה ובפרשנות. זהו עולם שחכמים הם גיבוריו ומנהיגיו, ואשר האירועים הסוערים המטלטלים את כולו מבהיך נמסרים בלא רצף, באופן שרירותי ומזדמן, מצועפים אנדה ומסוננים במסגרת תאולוגית.<sup>12</sup>

10 את כתיבת מלחמת היהודים נהוג לתאריך לשנים 75 עד 79 לספירה, אבל יש סבורים שחלו בספר הוספות ועריכה לאחר מכן. לסקירת הנשוא ראו שוורץ, תאריך מלחמת, בעיקר עמ' 331-334.

11 מובן שלרשותו של היסטוריון התקופה עומדים גם מקורות רבים אחרים, כגון המזמרות הצינוניות, ספרות קומראן, הכרית החדשה והממצא הארכאולוגי והאפיקריפי. ואולם רצונו כאן להעמיד בעיקר על הניכוד שבין הגישה ההיסטוריוגרפית, שיוספוס הוא מייצגה המובהק וגם היחיד לתקופה זו בשלמותה, לבין הזיכרון הקיבוצי היהודי 'רשמי' שהוגחל לדורות באמצעות ספרות חז"ל.

12 יוצאים מכלל זה שלושה חיבורים קצרים וחרוזים בשוליה של ספרות חז"ל. האחד הוא 'סדר עולם רבה', העוסק בחישוב השנים בין אירועי המקרא, בתוספת פרק אחד קצר, לקוני ומעורפל, שעניינו חשבונות הזמנים שבין נחמיה לכיבוש אלכסנדר מוקדון, וממנו עד סדר בר כוכבא. המחקר הגדיר ספר זה 'כרונוגרפיה', והיסטוריוגרפיה בתר-מקראית דאי אין בו (ראו מיליקובסקי, סדר עולם). השני הוא 'מגילת תענית', רשימה בלשון הארמית משלהי ימי הבית השני, המונה תאריכים האסורים בצום ונהספר בעקבות אירועים משמחים שאירעו בהם. מטרתה של הרשימה הלכותית, סדרה קלנדי ולא כרונולוגי, והאירועים ההיסטוריים נמסרים בה באופן תמציתי ביותר, בלא הבהרה ובלא תיארוך. גם כאן אין היסטוריוגרפיה, אבל המגילה מייצגת בלא ספק שיפור חום של זיכרון קולקטיביבאמצעים ריטואליים, ברוח הבחנותיהם של האלכווקס, ירושלמי נזורה, שנסקרו לעיל. אמת שמדובר בחיבור שקדם לעולםם של חכמים ולפיכך אינו מייצג את תרבותם. עם זאת, אימוצו המאוחר אל תוך הספרות וההלכה של חז"ל מפתח וממשהו את הקביעות בדבר העדר העניין שלהם בהיסטוריה בתר-מקראית, וראו להלן בסוף מכאן זה (20). הזיכרון השלישי הוא הסכוליון, הביאור העברי המאוחר למגילת תענית, אשר שרד בידנו בכמה מהדורות, שאחת מהן כבר הייתה מוכרת לעורכי הסוגיות בתלמוד הבבלי (על המגילה והסכוליון ראו נעם, מגילת תענית). מטרתו של חיבור זה היא פרשנית: במובהק ורוב החומרים ששימשוהו הם בגדר אנדות פסודו-היסטוריות על ימי הבית השני, ואלה נידונות לא פעם בספר זה. עם זה, עצם 'יצירתה של פרשנות

שני הקורפוסים שתוארו זה עתה נבדלים זה מזה תכלית הבדל. כתבי יוספוס משתייכים בבירור לסוגת ההיסטוריוגרפיה, על פי הכללים המקובלים בסוגה זו בתרבות ההלניסטית-רומית. ואילו ספרות חז"ל, כפי שהעירו רבים, היא דתית, דידקטית-פרשנית, וא-היסטורית במהותה. כבר במאה הי"ט קבע יוסף דרנבורג: 'כי יצא איש לשוח בשדה התלמוד... וראה עד מהרה והנה אין בו כי אם זכר כמעט לדברי ימי ישראל...'<sup>13</sup> ועד היום שגורות במחקר קביעות כגון 'חכמים לא גילו עניין בהיסטוריוגרפיה אף-על-פי שחשבו, שהעבר יש בו כדי לחנך ואף-על-פי שהיתה להם השקפה היסטורית. אין הם מתנגדים להיסטוריה אלא הם אדישים ואינדיפרנטיים כלפיה. חכמים הם בלתי-היסטוריים; ולא עוד אלא שמעולם לא נתנו דעתם על השאלה – היסטוריוגרפיה למה?'<sup>14</sup>; 'הסיפור התלמודי מבטא מציאות ספרותית, ו"חומר היסוד" הגולמי ההיסטורי אינו חשוב לסופר'; 'אין לחפש אצל חז"ל... גישה היסטורית מדעית, שמטרתה לשמר עבור הדורות הבאים מידע על "מה שבאמת קרה"'.<sup>15</sup> הסברים שונים הוצעו להעדר הזה ובהם המרכזיות של פרשנות התורה ויצירת ההלכה, שדחתה את העיון ההיסטורי; הנחה שהתבוננות בהיסטוריה נעדרת תועלת דתית-חינוכית; תפיסת המקרא כתבנית מספקת של ההיסטוריה כולה; השקפה תאולוגית בדבר נצחיות התורה שבכתב ושבעל-פה, הדוחה את היחסיות הנגזרת ממבט היסטורי; העדר ריבונות, שהגלה את היהודים ממקומם כשותפים פעילים בהיסטוריה, ועוד.<sup>16</sup> לאחרונה הציעה ענבר רוה, שהעדר התיאור ההיסטורי הרציף בספרות חז"ל מבטא 'מגמות של סקפטיציזם ביחס לתיאור טוטלי של ההווה... תפיסה פרגמנטרית של הקיום... מעין סירוב פואטי להיענות לפונקציה המבארת של ראית אירועים כסדרה'.<sup>17</sup> בסוף דברינו נציע עידון של ההשקפה בדבר אדישותם של חכמינו להיסטוריה, ובכל זאת אין להכחיש שאכן היסטוריוגרפיה כפשוטה אין למצוא בספרות חז"ל. ואמנם תמונות העולם ורושם האירועים המצטיירים מתוך כתבי יוספוס וספרות חז"ל, מאותה תקופה עצמה, שונים במידה מפתיעה. כאן תיאורים מדיניים וצבאיים עשירים וחיים פוליטיים סוערים שגיבוריהם אנשי מעשה – מצביאים, שליטים, נושאי משרות יהודים ונוכרים, מורדים ולוחמים – וכאן שיח הלכתי, פרשני ואגדי על רקע תפארת מקדש ובית מדרש. די אם נזכיר, למשל, שבספרות חז"ל לדורותיה ולגזוניה נעדרים לגמרי שמותיהם ומעשיהם של האחים בני חשמונאי, ובהם יהודה המקבי בכבודו ובעצמו,<sup>18</sup> שיוספוס מקדיש למעשי גבורתם כמעט ארבע מאות סעיפים.<sup>19</sup> לעומת זה, יוספוס אינו מזכיר ולו ברמז את האסכולות החשובות של בית הלל ובית שמאי, שפרחו לפי חז"ל במאה האחרונה לקיומו של המקדש השני, והן נזכרות במשנה לבדה יותר ממאתיים וחמישים פעמים, ואף אינו

על מגילת תענית, וכן איסופן ושימורן של המסורות האמורות, מלמדים על סקרנות היסטורית ועל נגישות למשאבים של זיכרון קולקטיבי שאפיינו את יוצרי הטקסט הזה, כפי שנטען בסוף דברינו (2ח) בנוגע לספרות חז"ל בכללה. ראו גם בן שחר, היסטוריה, עמ' 306–308.

- 13 דרנבורג, משא (צרפתית), עמ' 2. לתרגום העברי ראו דרנבורג, משא ארץ-ישראל, עמ' VII.
- 14 הר, תפיסת ההיסטוריה, עמ' 142; פרנקל, שאלות, עמ' 145 (ראו גם הנ"ל, דרכי האגדה, עמ' 235–238); גפני, חקר, עמ' ט; ראו גם בויארין, המדרש והמעשה; פרידמן, לאגדה ההיסטורית (בעיקר עמ' 162); כהן, החורבן, עמ' 18–19; רוה, מעט מהרבה, עמ' 12–14. ראו גם ההפניות אצל יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 608–609, הערה 66.
- 15 לסקירה של תולדות המחקר ולהפניות ראו גפני, היסטוריוגרפיה רבנית, עמ' 295–296; ולאחרונה בפירוט רב, בן שחר, היסטוריה, עמ' 29–35.
- 16 רוה, מעט מהרבה, עמ' 54.
- 17 ראו בערך הניצחון על ניקטור.
- 18 קדמ' יב 265 – יג 1–229.

מכיר את המנהיג הדתי הגדול, מקומם היהדות מחורבותיה לאחר החורבן לפי עדות חז"ל, רבן יוחנן בן זכאי, שהיה בן זמנו ופעל לא פעם במקביל לו ממש.<sup>19</sup> הקורא תוהה כיצד הצמיחה מציאות היסטורית אחת שני דיוקנאות כה רחוקים.

מלבד ההבדלים הנובעים מהפער הטבעי שבין ספרות היסטוריוגרפית לבין ספרות הלכתית, אידאית וחינוכית, יש להזכיר שחיבוריו של יוספוס נכתבו זמן קצר אחרי סופה של תקופה זו, שאת אירועיה האחרונים חווה על בשרו, בעוד עריכתם של החיבורים הנכללים בהגדרה הרחבה 'ספרות חז"ל' משתרעת על פני כשבע מאות שנה, והראשון בהם – המשנה – נחתם כמאה ושלושים שנה אחרי החורבן. גדולה מזאת, החיבור המכיל את מספר המקבילות הגדול ביותר ליוספוס – התלמוד הבבלי<sup>20</sup> – נוצר לא רק במרחק זמן, אלא גם במרחק גאוגרפי, תרבותי ומדיני גדול מאוד ממקום התרחשותם של מאורעות הבית השני בארץ-ישראל.

ניגוד קוטבי אחר הוא בין פנייה 'החוצה' לפנייה 'פנימה'. כזכור, פייר נורה מנה ברשימת ההבדלים בין זיכרון להיסטוריה את ההנחה ש'הזיכרון נובע מקבוצה שהוא מלכד... ההיסטוריה, לעומת זאת, שייכת לכולם ואף לא לאחד, תכונה המכשירה אותה לייעודה האוניברסלי'. אכן, חיבוריו של ההיסטוריון נכתבו ביוונית, בעיקר לקהל גוי, ואילו ספרות חז"ל העברית-ארמית היא מקרה מובהק של שיח פנימי המתנהל במובלעת בתוך מובלעת, בחוגים של רבנן ותלמידיהם, שאינם אלא שכבה אחת בתוך החברה היהודית.<sup>21</sup> אשר על כן, הגמענים הם עדה דתית סגורה בעלת ערכים, אמונות ותשתית תרבותית משותפת מובנת מאליה ומוכרת היטב לחברה.

הבדל מכריע נוסף טמון בזיהויו של המחבר. אשר לכתבי יוספוס, תעודת הזהות המלאה של האיש פותחת את מלחמת היהודים: 'אני, יוסף בן מתתיהו, ממוצא עברי, כוהן מירושלים, אשר לחמתי ברומאים בראשית המלחמה, ובהמשכה הייתי בעל כורחי עד ראייה למאורעות' (מלח' א 3). קולו הבהיר בוקע מכל פסקה במלחמת היהודים ובקדמוניות היהודים, וקורותיו האישיות ארוגות ללא התר במתרחש. אישיותו הפרטית חוזרת אל קדמת הבמה בסיומו של סיפור קורותיו של העם היהודי בקדמוניות: 'הריני מעז לומר עתה, מאחר (שאני עומד) בסיום הדברים שקבלתי עלי, ששום איש אחר, לא יהודי ולא בן עם אחר, אפילו רצה לא היה יכול להרצות את הספר הזה להלנים בדיקנות כזאת' (קדמ' כ 262). אופייני הדבר שנקודת הסיום של כתיבת הספר מצויינת ציון כפול, בתאריך כללי ואישי כאחד: 'עד היום הזה, כלומר בשנת שלוש-עשרה למלכות דומיטיאנוס קיסר, שהיא שנת חמישים ושש להולדתי' (שם 267). משום כך, לא ייפלא שיוספוס ראה באוטוביוגרפיה הפרטית שלו, 'חיי יוסף', מעין נספח והמשך של קדמוניות היהודים, הביוגרפיה של העם היהודי כולו.<sup>22</sup> גם מבחינה זו ספרות חז"ל היא הניגוד המובהק ביותר. ספרות קיבוצית, אנונימית בחלקה, מרוכזת דורות ואתרים ועתירת דוכרים, עורכים ומוסרים, רבים מהם עלומים.<sup>23</sup>

19 ראו בערך הנבואה לאספסיינוס, בכרך ב.

20 אף שקביעה זו תסווג במידת מה בהמשך דברינו, וראו להלן 21.

21 לתפיסות מחקריות הממעיטות בערך השפעתם של החכמים על החברה היהודית הסובבת ראו למשל לוין, מעמד החכמים, עמ' 79-89; גורמן, מדינה וחברה, עמ' 93-111; כהן, החכם, עמ' 959-971; ועמדתו הנחרצת והקיצונית יותר של שוורץ, אימפריאליזם. אבל ראו לאחרונה הסתייגותו המאוזנת והמשכנעת של שרמר, אוריינטציה דתית.

22 על חיי יוסף כהמשך של קדמוניות היהודים ראו חיי יוסף, מהדורת שוורץ, עמ' 3-4.

23 על האנונימיות כמאפיינת של ספרות חז"ל ראו זוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 350-351. ראו גם דרורי, מגעים, עמ' 72.

הבדל חשוב אחר בין שני סוגי החיבורים נוגע לתולדות התקבלותם. יוסף חיים ירושלמי העיר:

בשנים שבין 75 ל-79 לספירה, פרסם יוספוס את... 'מלחמות היהודים'. ואחר-כך החל לעבוד על... 'קדמוניות היהודים'. החיבור השני פורסם בשנים 93-94, דהיינו, פחות מעשר שנים קודם שהתכנסו החכמים ביבנה. יד המיקרה היא ששני המאורעות התרחשו כמעט באותה עת. אך בהשקיפנו לאחור אנו יודעים, כי בקרב היהודים חז"ל היו אלה שנחלו את העתיד, ולא יוסף.<sup>24</sup>

אם הזיכרון הקיבוצי על העבר היהודי שאחר המקרא עוצב בעיקר מתוך ספרות חז"ל ודחה את חיבוריו של ההיסטוריון אל השכחה ואל חיק זרים,<sup>25</sup> הרי התודעה ההיסטורית שהגצה בעת החדשה, בקרב יהודים ושאינם יהודים כאחד, העניקה להם בכורה ניצחת בשחזור ההיסטוריה על פני מה שנתפס מעתה כרסיסי אגדות אשר שוקעו ביצירה מאוחרת ונטולת תודעה היסטורית. בהתאמה אל הפרדיגמה שבה פתחנו, חז"ל עיצבו את הזיכרון היהודי הקיבוצי לדורותיו, ואילו יוספוס עיצב את התודעה ההיסטוריוגרפית של המחקר בעת החדשה.

למרות ההבדלים הנדולים האלה בין שני הקורפוסים, ניכר בשניהם גם מצע משותף של מאורעות היסטוריים, פרטי-ראליה, אורחות חיים יהודיים ומורשת תרבותית קדומה של הלכה, אגדה ופרשנות שטבעו את חותמם כאן וגם כאן.<sup>26</sup> ההיבטים ההלכתיים והפרשניים המשותפים זכו למחקרים מקיפים יותר או פחות,<sup>27</sup> אולם דומה שסוג אחד של מקבילות טרם נידון במבט מכליל, ואפילו טרם נאסף כמלואו. בין החומרים המשותפים בולט קיומו של אוצר מסורות סיפוריות על אישים ואירועים בתר-מקראיים מימי הבית השני, מכיבושיו של אלכסנדר מוקדון ועד התורבן. בין הדמויות ההיסטוריות והאגדיות שבמרכז הסיפורים המקבילים אפשר למנות, למשל, את אלכסנדר הגדול, יוחנן הורקנוס, ינאי המלך, שלומציון המלכה, חוני המעגל, הורקנוס ואריסטובולוס, הורדוס ומרים, הקיסרים גאיוס קליגולה, אספסיינוס וטיטוס. האנקדוטות המסופרות הן אצל יוספוס הן בפי חז"ל מתרחשות על רקע כיבושיו של אלכסנדר, מרד החשמונאים, מדינת החשמונאים, מלחמת האחים שהביאה אותה אל סופה,

רווח, מעט מהרבה, עמ' 73-75, טוענת בצדק שהמחקר הניח את התהייה על סיבתה של תכונה זו. לתפיסתה היא נובעת מתחושה של הסתר פניו של האל וסתירת הגלגל על עידן ההתגלות. לשון אחר, כשיצור העולם אינו מתגלה עוד, גם יוצר הטקסט מסתתר. לעומתה מתאר מאיר בן שחר (בדברים שבעל-פה) תהליך הפוך: ספרות חז"ל מייצגת שלב מעבר של הסרה הדרגתית של האנטיסמים שאפיינה רבות מיצירות הבית השני; קומראן ורוב הספרות החיצונית (הגם שאנו מכירים גם יוצאים מכלל זה, כגון בן סירה, יסון מקיריני, פילון יוספוס עצמו, וכן הספרות היהודית-הלניסטית המצוטטת אצל אבסביוס). זו הסוּתה את גיבוריה בכינויים (כגון 'מורה הצדק') או הסתתרה מאחורי פסוּדוֹנאִמִּיִּים (כגון חנוך, צוחאות השבטים ודומיהם). ואילו ספרות חז"ל, שהעבירה את השורשים מבעלי ההתגלות וההשראה האלוהית אל הספירה האנושית של החכמים, חשפה באופן חלקי את שמות דובריה, גם אם בחרה להסתיר את זהות עורכיה.

24 ירושלמי, זכור, עמ' 35.

25 למעט ההיכרות העקיפה עמו בימי הביניים, בתיאורו של ספר יוסיפון.

26 ראו כבר דבריו של זכריה פרנקל: 'דברי יוסף כאים במקומות אין מספר להחזיק ההלכה או הספורים הנמצאים בהלכה' (פרנקל, דרכי המשנה, עמ' 334).

27 על ההלכה בבתי יוספוס ראו גולדנברג, ההלכה; והסקירה היסודית של פלדמן, יוספוס והמחקר המודרני, עמ' 492-527; וראו עזר נחמן, ההלכה; נעם, מקומראן, עמ' 191-204. על פרשנות המקרא והאגדות העוסקות בגיבורים ובמאורעות מקראיים ראו רפפורט, אגדה ופרשנות; ובעיקר מפעלו המקיף של לואיס פלדמן (פלדמן, מקרא משוכתב; הנ"ל, פרשנות, ומאמרים רבים); וכן אטרינג'ל, פרשנות ההיסטוריה המקראית. על המקדש במשנה ובתיאורי יוספוס ראו קאופמן, הר הבית, לזון, תיאור המקדש, וספרות קודמת המציגת בשניהם.

שלטון הורדוס והנציבים והמרד הגדול. אף שרוב המסורות המקבילות הללו עוררו סקרנות מחקרית למן ימיה של חכמת ישראל ועד ימינו, והבולטות שבהן נידונו לגופן מזוויות רבות, הרי התופעה בכללותה והשאלות שהיא מעוררת מעולם לא נבחנו באופן מלא ולאור המצאי כולו. הגיסיון הראשון והאחרון לאסוף את החומר העוסק בימי הבית השני מתוך ספרות חז"ל ולהשוותו אל כתבי יוספוס נעשה במחצית השנייה של המאה הי"ט בספרו הצרפתי של יוסף דרנבורג, 'חיבור על ההיסטוריה והגאוגרפיה של פלשתינה לפי התלמוד ומקורות אחרים' (*Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*)<sup>28</sup>. ספר זה הוא ניסיון תמים לשחזר את ההיסטוריה מתוך הידיעות על ימי הבית השני בשני הקורפוסים, במגבלות הידע שהיה זמין בעת שנכתב. הסקירה היחידה של הנושא בכללותו,<sup>29</sup> שהתפרסמה בעשורים האחרונים, היא מאמרו החלוצי בן שמונת העמודים של שעייה כהן, המציג תובנות חשובות בנושא הנידון, שספרנו זה נזקק להן לא מעט.<sup>30</sup> המאמר הקצר נועד להיות מעין מבוא למחקר מקיף, שבסופו של דבר לא יצא אל הפועל. בצדק קבע חוקר ספרות חז"ל הנודע, גינתר שטמברגר: 'הכרח מחקרי המוצהר שוב ושוב הוא איסוף ונתוח כל המקבילות בין יוספוס וחז"ל, אבל שום מחקר רציני כזה של כל הקומפלקס טרם נעשה'.<sup>31</sup> לאחרונה העיר גם יונתן פרייס: 'משימה קשה וסבוכה זו [=השוואה שיטתית בין כתבי יוספוס למקורות חז"ל] לא הושלמה. מחקר כזה, שערכו לא יסולא בפז, יסייע לענות על שתי שאלות: עד כמה היה יוספוס בקי במסורות המוכרות לנו מספרות חז"ל, והאם ייתכן שחכמים הכירו את כתבי יוספוס, במישרין או בעקיפין'.<sup>32</sup> כפי שיפורט להלן, בספרות המחקר מהלכות תאוריות שונות ומשונות ורחוקות זו מזו בדבר פשרה של ההקבלה בין יוספוס לחז"ל, על הדמיון ועל ההבדלים, ודומה שהחוקרים טרם הגיעו לכלל הנחה רווחת ומקובלת בנושא מרכזי זה.

## 2. תוכנו של הספר ומטרתו

שני כרכיו של ספר זה מכילים את הקורפוס המלא, שכאמור טרם נאסף, של המסורות המקבילות על ימי הבית השני בכתבי יוסף בן מתתיהו ובספרות חז"ל. מוצגים בו שלושים וחמישה סיפורים מקבילים על אישים ואירועים מתקופת הבית השני. בכרך הראשון, 'האגדות האבודות של ימי הבית השני', מוצגות המסורות העוסקות בתקופה שמכיבושי אלכסנדר ועד ערב המרד הגדול, ובכרך השני, 'אגדות החורבן', אלה המוסבות על תקופת המרד עצמה, לפי סדר הופעתן בכתבי יוספוס, ולפיכך הסדר הוא כרונולוגי, לפחות מזווית הראייה של ההיסטוריון.<sup>33</sup> בהמשך דברינו יובהרו הסיבות לחלוקה זו לשני

28 דרנבורג, משא ארץ ישראל, הוא התרגום העברי היתיד של חיבור זה (1896), ובו השתמשנו במהלך הספר.

29 אוסף של מסורות מקבילות על החורבן בלבד מצוי במאמרה של ענת ישראל-יטרן (ישראל-יטרן, יוספוס פלאוניוס ותיאורי החורבן).

30 כהן, מסורות היסטוריות מקבילות.

31 שטמברגר, כריתות סיפוריות, עמ' 65 (תרגום שלנו).

32 פרייס, מבוא, עמ' 69–70.

33 לעתים מוסרים המקורות המקבילים מסורות מוחלפות באשר לזהות הגיבורים. יוחנן הורקנוס אצל יוספוס – ינאי אצל חז"ל (ראו בערך הקרע עם הפרושים); הורדוס אצל יוספוס – ינאי כפי חז"ל (ראו הערכים משפט הורדוס/ינאי; מימנו ומותו של הורדוס/ינאי); אגריפס אצל יוספוס – ינאי אצל חז"ל (ראו בערך אגריפס/ינאי וקרבות הנזירים). במקרים אלה נקטנו, מבחינת הסדר הכרונולוגי, את זהות הגיבורים לפי יוספוס, ובכך השתבש לפעמים סדר המאורעות מנקודת המבט של ספרות חז"ל. במקרים אחרים מופיעה המסורת בנקודת זמן מסוימת, אבל מעורבים בה זכרונות עתיקים יותר,

כרכים. הסיפורים מובאים כפי שסופרו בספרי יוספוס מזה, ובספרות התנאים והאמוראים בארץ-ישראל ובבבל מזה.<sup>34</sup> המסורות מקדמוניות היהודים ומלחמת היהודים מובאות על פי תרגומיהם של אברהם שליט וליזה אולמן, ובסוגריים הבאנו את המקור היווני במקרים שנוקקנו לו בדיוגנו. מקורות חז"ל מובאים מתוך המהדורה הביקורתית לכל חיבור במקום שיטתה, ובמקרים אחרים על פי עד הנוסח העדיף לכל חיבור, כפי שבחורה האקדמיה ללשון העברית במילון ההיסטורי שלה, בצירוף חילופי נוסח נבחרים הגדרשים לדיון, ותרגום מן הארמית במקרה הצורך.<sup>35</sup> כל מסורת נבחרה מצד מקורותיה המשווערים, המבנה הספרותי שלה, מגמותיה, תולדות עיבודה ושילובה בהקשרים שבידנו, ובעיקר נבחן טיב היחס בין גרסתה בפי ההיסטוריון לבין גרסתה בספרות חז"ל. הדיון בכל מקבילה יכולה יכונה ערך.

מחקר זה משיק לכמה וכמה שאלות יסוד הן בהיסטוריה של העת העתיקה והן בחקר כתבי יוספוס וספרות חז"ל. ראשית, הוא מאפשר בחינה של היחס בין שתי הספרויות ושני העולמות השונים כל כך, דווקא מן הזווית של נקודות המגע ביניהם. חשוב להדגיש שאין פנינו לשחזור ההיסטוריה גופה כי אם אל גלגלי השתקפותה בתודעת בני הזמן והדורות הבאים אחריהם, כפי שהשתקפות זו ניבטת משתי נקודות תצפית נבדלות. הסיפורים הדומים מאפשרים מחד גיסא לשחזר משהו מן הויכוח והמצע התרבותי המשותפים לשני הקורפוסים, ומאידך גיסא לבחון בזכוכית מגדלת את ההבדלים, את הדגשים השונים, את דרכי העיבוד ונפתולי המסירה המאפיינים את יוספוס מזה ואת חז"ל מזה, ובעיקר את המגמות המיוחדות להם. לפיכך תקוותנו היא שהמחקר נושא חשיבות כפולה – הן לחקר כתבי יוספוס והן לחקר ספרות חז"ל.

מעבר למטרות אלה, ענייננו בבחינת התופעה של המקבילות לגופה. מציאותם של סיפורים המוכרים מספרי יוסף בספרות חז"ל, גם אם בשינויים, ניתנת להסבר בשתי דרכים. האחת, שחז"ל הכירו את כתבי יוספוס או גרסה כלשהי, מוקדמת או מאוחרת, שלהם, ומשם שאבו את הסיפורים. השנייה, שההקבלה נובעת ממאגר מסורות קדום אשר שימש את ההיסטוריון והגיע בדרך כלשהי גם אל עורכי החיבורים המאוחרים במאות שנים בספרות חז"ל.<sup>36</sup> הגישה הראשונה תזהה בכל הבדל בין הגרסות תוצאה של עיבוד או שיבוש מעשה ידי חכמים או מוסרי ספרותם. הגישה השנייה תשפוט את טיב השינוי לפי

כגון הסקרה של גפן וזהב במקדש השני, הנקשרת אל אנדה על המקדש הראשון, ראו בערך גפרן של זהב בבית המקדש. גם כאן נקטנו את הסדר הכרונולוגי שאותו נקט יוספוס.

34 הוצאנו מתחומנו של אוסף זה את הנושאים שנידונו לעיל, הערה 27: פרפרזות, מדרשים ופירושים על דמויות ואירועים במקרא; השוואה בין הפרקטיקות הדתיות המעשיות שמתאר יוספוס ובין ההלכה של חז"ל; תיאורים מפורטים של המציאות בימי הבית, כגון תיאורים של ירושלים והמקדש.

35 לציטוטים המוגבלים מן המקור היווני השתמשנו ביוספוס, מהדורת נאה. לעדי הנוסח הנבחרים של ספרות חז"ל ראו אתר 'מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית: מאגרים' (<http://hebrew-treasures.huji.ac.il>). במקרים שנוקקנו לחילופי נוסח וקודתיים, הבאנו אותם מתוך מהדורות ביקורתיות, או באופן עצמאי, או בסיוע מפעלי מחקר, כגון מפעל המדרש של סוכן שכטר למדעי היהדות. השתמשנו בעדי הנוסח לבבלי כפי שהובאו במאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי על שם שאל ליברמן (<http://lieberman-institute.com/>). אנו ערים לכך שהעתקו זו אינה כוללת את כל עדי הנוסח, ושלקטמים נפלו בה טעויות, אולם היקפי הטקסטים שנדרשו בספר זה, ולעומת זאת העיסוק המוגבל בנעויות הנוסח, לא אפשרו בדיקה עצמאית של כל עד נוסח לכל סוגיה לחוד. עם זה, במקרים מסוימים התאפשר לנו לבקר חלק מהנוסחים או להוסיף על נתוני המאגר קטעי גניזה.

36 על מציאותן של מסורות סיפוריות מתקופות בית שני בספרות חז"ל ראו יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 104–122.

העניין ותבקש לראות בהקבלות הנבחנות כאן הזדמנות להניע אל אותו 'מאגר מסורות' משוער ולנסות לשרטט את דיוקנו.<sup>37</sup>

הגישה הראשונה, המשערת תלות של חז"ל בכתבי יוספוס, נושאת השלכות מרחיקות לכת על חידת יחסם של חכמינו לספרות הבית השני. החוקרים נחלקו אם חז"ל התעלמו במכוון או שמא לא הכירו את הספרות היהודית המקיפה והמגוונת של ימי הבית השני, שהרי הם לא ציטטו אותה כלל ואף לא הסגירו כל סימן של ידיעה על אחד החיבורים הללו,<sup>38</sup> חוץ מהמקרה המיוחד של ספר בן סירא,<sup>39</sup> וכן מגילת תענית.<sup>40</sup> מחלוקת מחקרית אחרת נסבה על מידת ידיעתם של החכמים את הלשון היוונית ועל הכרתם את התרבות ההלניסטית והרומית.<sup>41</sup> לשימוש אפשרי של חז"ל בכתבי יוספוס יש השלכות מכריעות על שתי השאלות הנכבדות הללו.

מנגד, אם אכן נבעו מרבית המסורות המקבילות הנידונות כאן ממאגרים עלומים מימי הבית השני, ואלה הזינו את יוספוס ואת חז"ל כאחד, הרי מחקר המסורות המקבילות פותח פתח לשחזורו ולאפיונו של מכלול שלם של סיפורים יהודיים אבודים מימי הבית השני, מכלול שככל הנראה רק מקצתו שרד באמתחתו של ההיסטוריון מכאן, ובפי חכמינו מכאן. מחקרנו הוביל אותנו לצדד באפשרות השנייה, ובהמשך הדברים נציג את הראיות לכך.

## ג. מקבילה מהי?

### ג.1 מיון המקבילות

במאמרו הנודע 'פרלומניה' הזהיר סמואל סנדמל מפני מקבילות לכאורה ו'הקבלות לא שלמות'.<sup>42</sup> שיעיה כהן, בדונו במסורות המקבילות שאנו עוסקים בהן, מייין את יחסן של מסורות חז"ל אל אלה של יוספוס בין 'כמעט זהה למאוד שונה'. הוא הציע מיון לארבעה סוגי מקבילות: (א) מקבילות כמעט זהות, כמו יוחנן ובת הקול (קדמ' יג 282–283; תוספתא, סוטה יג, ה); (ב) מסורות שהזהות הבסיסית ביניהן ברורה, אך גרסותיהן נבדלות בפרטים רבים, נדולים וקטנים, ובהן מפנש אלכסנדר והכוהן הגדול (קדמ' יא 302–347; סבוליון א ר"פ למגילת תענית, כ"א בכסלו, ועוד) והקדמ' בין יוחנן/ינאי והפרושים (קדמ' יג,

37 השוו לדברי ישראל לייטון, יוספוס פלאוויס ותיאורי החורבן, עמ' 144. לניסוחים של ההתלככות בשאלה זו ראו למשל ניוחנן, הפרושים של יוספוס, עמ' 285; כהן, מסורות היסטוריות מקבילות, עמ' 8; ישראל לייטון, שם, לאורך המאמר; קלמין, כבל היהודית, עמ' 167. להזהרה מפני זיהוי אוטומטי של שאלה ישירה וחד-כיוונית בכל הקבלה בין חיבורים ראו סנדמל, פרלומניה, עמ' 1–5.

38 על הסתייגותם של חז"ל מספרות הבית השני ראו גיצבורג, כמה אבחנות; הר, דת וחיי רוח, עמ' 177–178; יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 104, והספרות שנאספה בעמ' 596, הערה 21.

39 ראו אילן, בן סירא, ולאחרונה לבנו, בן סירא, וספרות שם.

40 ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 333–363.

41 ראו למשל ליברמן, יוונית ויוונית; אלון, מחקרים, ב, עמ' 248–277; סמית, יהדות ארץ-ישראל; הנגל, יהדות והלניזם; ולאחרונה אדריי ומנדלס, גולה מפוצלת. לסקירה נוחה של ספרות המחקר בנושא ראו לוין, יהדות ויוונית, עמ' 13–20. אמנם יוספוס מעיד על גרסה מוקדמת של מלחמת היהודים שנתחברה 'לפני כן בשפת אבותי' ונשלחה לברברים במזרח (מלח' א 3), והיו שתלו את קרבת התוכן בין ספרות חז"ל לכתביו במהדורה אנונה זו (ראו בערך הקדמ' עם הפרושים). ואולם כפי שיתברר להלן, המקבילות המובהקות בין הקורפוסים שענינן ימי הבית השני (ולאו דווקא המרד הגדול, שבהן נדון בכרך ב) נמצאות בכתבי ההיסטוריון בקדמוניות דווקא ולא במלחמת.

42 סנדמל, פרלומניה, עמ' 7.

288–298; בבלי, קידושין סו ע"א); (ג) מקבילות המתאפיינות במבנה זהה, אך מעבר לכך הן כה שונות, עד שעצם הדמיון בין הסיפורים אינו ברור, בהן הנבואה לאספסינוס (מלח' ג, 392–398; בבלי, גטין נו ע"א), המיוחסת אצל יוספוס לעצמו ואצל חז"ל לרבן יוחנן בן זכאי; (ד) מוטיב בודד המשותף לשני סיפורים שמעבר לכך אין ביניהם דמיון, כגון הוויכוח בין היהודים לשומרונים לפני תלמי פילומטור (קדמ' יג 74–79) בהשוואה לאגדה על הוויכוח על הבעלות על ארץ-ישראל לפני אלכסנדר מוקדון (סכוליון לכ"ה בסיון ומקבילות).<sup>43</sup>

בספר זה נקטנו שיטה שונה. עיקר עניינו בניסיון לאתר מסורות תשתית מגובשות – אך ככל הנראה לא כתובות – שעמדו ביסודם של הסיפורים המקבילים אצל יוספוס וחז"ל, ולהבחין במקבילות שהדמיון ביניהן נובע ממוטיב ספרותי בודד, "מעובדה היסטורית או מאוירה כללית".<sup>44</sup> לדידנו, מה שחשוב אינו מידת הקרבה בין המקבילות בכל הפרטים, כי אם עצם קיומו של מקור גרעיני מנוסה, גם אם בלבושים שונים ובגרסאות נבדלות, העומד ביסוד המקבילות. נסקור ונמין כעת את מכלול המסורות על פי מפתח זה, סן האגדות שהוצאנו אל מחוץ לגדרו של הספר, דרך המסורות המשיקות הנכללות בכרך השני, ועד המקבילות הספרותיות – אגדות המייצגות במוכח את התופעה שאנו תרים אחריה בכרך הראשון.

כפי שיתברר מיד, מרבית המסורות הנכללות בספר הן אנקדוטות ומעשים 'סגורים',<sup>45</sup> צדדיים, המתרחשים בשולי המאורעות הגדולים ומשקפים בבירור 'סיפורים' שנקלטו בשתי הספרות. למשל, כיבושי אלכסנדר הם מאורע היסטורי מרכזי, אבל פגישתו עם הכוהן הגדול מירושלים הוא 'סיפור'. קורות חייו של יוחנן הורקנוס הן חלק מהגרטיב ההיסטורי של תקופת החשמונאים, אבל האנקדוטה בדבר בת הקול ששמע במקדש היא 'סיפור', וכך גם מעשה המשתה שערך (הוא, או ינאי בנו) עם הפרושים והקרע הפוליטי שהתחולל בו. דמותו של ינאי, מלחמותיו וכיבושיו הם מרכזיים בקורותיה של מדינת החשמונאים, אבל צוואתו לאשתו בעניין הפרושים ומזימתו לכאורה (או מזימת הורדוס לפי גרסת יוספוס) להרוג את החכמים הם 'סיפור' שאינו מעלה ואינו מוריד בנוגע לאירועים ההיסטוריים עצמם. תולדותיו של הורדוס הן פרק חשוב בהיסטוריה של הבית השני, אבל ההרגל המיוחס לו להתחפש ולשוחח עם נתיניו בעילום שם היא אגדה הטפלה לרקע ההיסטורי ה'גדול'.

## 2.2. מקבילות ספרותיות

בין הסיפורים המקבילים הנידונים בספר הבחנו שני סוגים עיקריים – מקבילות ספרותיות ומקבילות משיקות. הסוג הראשון כולל כאמור את המקבילות שביסודן מקור מגובש, גם אם בווריאציות נבדלות

43 כהן, מסורות היסטוריות מקבילות, עמ' 9–11. את הדוגמה האחרונה בחרנו שלא לכלול בספר זה, אבל היא נזכרת ונידונה בערכים הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון ובית חתי.

44 דוגמה מעניינת למקרה כזה, שלא טופלה בספרנו, היא ההתייחסות ל'נהר השבת' אצל יוספוס (מלח' ז 96–99) בהשוואה לסמבטיון אצל חז"ל (ראו שטיין-קוקין, סמבטיון).

45 לכן סיפורים נבדלים בפרטיהם הנמנים אצל שניה כהן בקטגוריה השנייה – של קרנה פחותה בין הקורפוסים – כגון הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון או הקרע עם הפרושים, הם בעינינו מקבילות ספרותיות מרכזיות לא פחות מאלה שמנה בקטגוריה המובילה של סיפורים זהים (כגון יוחנן ובת הקול).

46 ראו אבחנתו המעניינת של שוורץ, מאלכסנדריה, עמ' 42, בין היסטוריוגרפיה המתעדת השתנות רציפה, לבין סיפור המסתיים ביישובו של משבר ובחזרה לנקודת המוצא של מציאות שלווה שהופרעה. על תכונת ה'סיפור' בסיפורי האגדה ראו פרנקל, שאלות.



ברב או במעט. גרסותיהן המקבילות של מסורות אלה חולקות, למרות ההבדלים בפרטים, מאפיינים זהים של תוכן, אווירה, גיבורים, השתלשלות האירועים ומסגרת סיפורית. נדגיש כי באמרנו 'מקור מגובש' אין כוונתנו למקור כתוב דווקא, כי אם למסורות שדובן נמסרו ככל הנראה על-פה, בדומה לכל החומר האגדי, המוקדם והמאוחר, אשר שוקע בספרות חז"ל. עם זאת, דומה שלא מעטות מהן היו מנוסחות במידה זו או אחרת, ובעיקר הצטיינו במשפטי מפתח ובמונחי מפתח שנטבעו במטבע קבוע גם כשהיתר סופר באופן חופשי וגזיל, משפטי מפתח אלה ייצגו את שיאו של הסיפור או את המסר שלו בגרסותיו השונות. המונחים האלה מזדקרים בחריגותם מתוך המעשה בגרסת חז"ל, אם מכוחו של ניסוח מלוטש יותר,<sup>47</sup> אם מחמת משלב לשוני אחר, המדיף לעתים גיחוח מקראי<sup>48</sup> או צליל ארכאי,<sup>49</sup> ואם בהיותם מנוסחים אפילו בשפה אחרת, כגון ארמית המשולבת בתוך העברית.<sup>50</sup> תופעות אלה אינן גיכרות ברוב המקרים בגרסת יוספוס, בעיקר משום שהן אבדו במהלך התרגום ליוונית, ובמקצת המקרים גם משום שעמדו לפניו מלכתחילה וריאציות שונות מאלה שגשתמרו בקורפוס של חז"ל. ואף על פי כן, במקרים בודדים שרד כבדרך נס הביטוי הייחודי גם בגרסה היוונית המזבאת אצל יוספוס, למרות פער השפה ומרחק הזמן מן המקבילה של חז"ל. למקרים יחידים אלה יש ערך כפול: הם מעידים כמאה עדים על מוצאו של המקור בתוך הקשר שקדם לכתבי יוספוס, וכן הם מלמדים על קיומה של אגדה מנוסחת (ושוב, לאו דווקא כתובה!), שעמדה בפני שני הקורפוסים, ומאפשרים לשחזר משהו מלשונה.<sup>51</sup>

כאן מקום להעיר על ממצא רב עניין. יש שאנו נתקלים בהקבלה מפתיעה גם במעטפת המאוחרת שהסיפורים המקבילים נתונים בה, כאילו מעבר לסיפור עצמו משותפת ליוספוס ולחז"ל איזו תודעת

47 ראו למשל המשפטים הקולעים וה'פתגמיים': 'בדמותו של זה אני רואה כשאוד למלחמה ונוצח' בסיפור הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון; 'הפה שדיבר כאשמה והיד שפשטה בנאווה' במעשה הניצחון על ניקטור; הפתגם הקדמון שנשפח למעשה בבית חוניו בגרסת חז"ל: 'זמה זה שברח ממנה כך, המבקש לירד לה על אחת כמה וכמה'; 'רב לך כתר מלכות הנת כתר כהונה לזרעו של אהרן ו'הקם להם בציון שבין עיניך' במעשה הקרע עם הפרושים; 'אל תתיראי לא מן הפרושין ולא מי שאינן פרושין אלא מן הצבועין הדומין לפרושין' בסיפור צוזאת ינאי; 'אם לא סתרת, אל תסתור. ואם סתרת, אל תכנה'; ועוד. בסיפור תולדות הורדוס (במקור זה ניכר בעליל כי משפטי המפתח השתמרו ביציבותם בתוך טקסט גזיל שרבים בו השינויים בין כתבי היד); 'לא דיך ששימשת... כהן גדול שעה אחת לפני מי שאמר והיה העולם' במעשה יוסף בן אילם; 'מי ששכן כבודו בבית הזה, כשם שעשה נסים לאבותינו בכל דור ודור כך יעשה לנו נסים בזמן הזה', במעשה צלם בהיכל; 'בין כמצא ובין כמצורא חרב מקדשא', בסיפור על ביטול הקרבן לשלום הקיסר; 'פסת מוכין/מעוכין' במפקד האוכלוסין בימי קסטיוס/אגריפס.

48 ראו בערכים הניצחון על ניקטור; הקרע עם הפרושים. ראו גם האזכור הלא אופייני לספרות חז"ל, שלא דרך ציטוט מפורש חרשה, של 'בני עלי שטימאו את היכל יי' (בערך שחיתות הכהנים הגדולים).

49 כך הביטויים, הסתומים או משובשים בחלקם, החריגים בארמית הבבלית של תולדות הורדוס: 'בתר דעבדין מתמלכין; אם זינג עלך ספרך באן. את לא רכה ולא בר רכה. הורדוס קלגיא מתעביד'; כך ה'צנחות' שצנחתה העזרה והשיר המקוגן על עריצותן של משפחות הכהנים הגדולים (בערך שחיתות הכהנים הגדולים), שניהם אינם אופייניים ללשונם של מקורות תנאיים או אמוראיים. ראו גם הברכה הלטינית המשובשת לשלום הקיסר בגלגליה במקורות השונים: 'אוודי דומני פיטון' (בערך הנבואה לאספסינוס).

50 ראו את לשונה הארמית של בת הקול בגרסת חז"ל במסורות יוחנן ובת הקול צלם בהיכל, המוסרת בשני המקרים את שיאו של המעשה – הניצחון על האויבים וביטול הגזרה, והשערותנו שבשני המקרים המדובר בשריד משכבה ספרותית מוקדמת יותר, וכן ההצהרה על הנכונות לפנות על קידוש השם במעשה צלם בהיכל שם: 'עד שנמות תיהי דא'.

51 'בדמותו של זה' ἐν τῷ αὐτῷ ἄνθρωπῳ (הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון); 'נצחון טליא דאזלון לאנחא קרבא באנטכיא' / οἱ τοῖδες αὐτοῦ νεκροῦνται ἀπὸ τοῦ ἀντιᾶκου τοῦ Ἀντιόχου ('יוחנן ובת הקול'); 'רב לך' ἀρχαῖα σου (הקרע עם הפרושים); 'עד שנמות תיהי דא' / ἐπεὶ θνήσκει δὲ πρότερον ἢ παραβῆναι τοὺς νόμους (צלם בהיכל).

תשתית מעורפלת בדבר הקשר תאורטי הכרוך בו. הסצנה של המפגש בין אלכסנדר והכוהן הגדול קרובה בנוסחי הסכוליון וקדמוניות, אולם חלקי הסיפור האחרים, הנוגעים למאבק עם השומרונים, שונים מאוד בכל קורפוס. אף שהמדובר בנקודה זו בסיפורים נבדלים ממש, הרי עצם הקישור בין הדרמה של המפגש עם אלכסנדר למאבק עם השומרונים הוא בבחינת נקודת מגע מפליאה בין המקורות.

והנה כמה דוגמאות נוספות: אחרי סופו של סיפור הקרע עם הפרושים הוסיף יוספוס מעין נספח משלו על חוקי האבות הבלתי כתובים שמסרו הפרושים לעם (קדמ' יג 297–298). והנה, גם אל המקבילה הבבלית של הסיפור (קידושין סו ע"א) נתחבה הערה אמוראית מאוחרת, המלמדת שקיומה של תורה שבעל-פה, להבדיל מהתורה שבכתב, תלוי בחכמים. ההקבלה הנושאת מרשימה, אף על פי שהחומר שייך בשני המקרים למסגרת העריכה של ההיסטוריון מזה ושל האמוראים מזה, ולא לסיפור גופו. דומה כאילו נלוו לסיפור בשני המקרים מעין 'הוראות הפעלה' שהבהירו שמוקד המתח שלו כרוך בסמכותם של התורה שבעל-פה ושל נושאה.

הסיפור על משפט ינאי בתלמוד (סנהדרין יט ע"א) שולב בסוגיה בעקבות קביעת המשנה שמלך לא דן ולא דנים אותו. והנה אצל יוספוס מצאנו במהלך המקבילה, העוסקת בהורדוס, את הטענה: 'אם הורדוס איננו מלך אלא עוזנו הדיוט, עליו לתת את הדין לפני מלכו וחוקי האבות' (מלח' א 209). גם כאן נרמזת ההשקפה ש'מלך... לא דנין אותו'!

תולדות הורדוס סופרו בסוגיה התלמודית (בבא בתרא ב ע"ב–ג ע"א) בעקבות הדיון האמוראי המאוחר בשאלה אם מותר לסתור בית כנסת בטרם נבנה בית כנסת חדש. והנה גם יוספוס מוסר שהיהודים 'חששו שמא יקדים להרוס את כל הבניין ולא יהיה סיפק בידו [=של הורדוס] להביא את משימתו [=בניין המקדש] לידי גמר' (קדמ' טו 388). שוב מצאנו מוטיב זהה בין הסיפור שבפי יוספוס לבין המסגרת החיצונית והמאוחרת של מקבילתו בתלמוד.

מזימתו של הורדוס להמית קבוצת נכבדים ביום מותו שלו מנומקת אצל יוספוס בחששו שמא 'יום מותי יהיה יום חג ליהודים' (מלח' א 660). והנה הסיפור המקביל בסכוליון (המיוחס לינאי) הוסמך אל מועד במגילת תענית, המתפרש בסכוליון כיום חג לזכר מותו של מלך רשע, שבו אסור להתענות. מכל הדוגמאות האלה עולה שהסיפורים המקוריים נמסרו לעתים כשהם מלווים במסורת מעורפלת, בלתי מנוסחת, שהציעה אותם בהקשר רעיוני או היסטורי מסוים.

### 3. מקבילות משיקות

הסוג השני הוא מסורות שכינינו משיקות. סיפורים מסוימים מתייחסים לאותו אירוע ואפילו נזקקים למוטיבים משותפים, אבל עיקר מהלכם שונה לגמרי. כך למשל מספר יוספוס את ההשתלשלות הפוליטית שבעקבותיה הוקם מקדש חוניו במצרים, ואילו אצל חז"ל מובאת אגדה חסרת הקשר היסטורי על מריבה בין אחים שגרמה להקמת אותו מקדש. למרות הנתק בין שני הסיפורים, משותפת לשניהם הזכרת הפסוקים בישיעה יט 18–19, המתפרשים כאן וגם כאן כנבואה על הקמת המקדש הזה. במקרה זה אין סיפור אחד המונח בתשתית ההקבלה, ובכל זאת יש כאן מסורת משותפת מסקרנת.

רוב הסיפורים העוסקים במרד הגדול בספרות חז"ל מזכירים אירועים קרובים, פרטים קרובים והלך רוח דומה לאלה שמתאר יוספוס, אולם מקור ספרותי משותף ממש – אין ביסודם.<sup>52</sup> חז"ל יודעים את

52 ראו גם ישראל-טרוך, יוספוס פלאוניס ותיאורי החורבן, הסבורה שרקע היסטורי עומד ביסודן של רוב המקבילות מסוג

מה שמדגיש יוספוס, שביטול הקרבן לשלום הקיסר הצית את המרד. אבל לאגדת קמצא ובר קמצא הסובבת ביטול זה אין זכר בגרסת יוספוס. גם יוספוס וגם חז"ל מספרים שמלחמת אחים בירושלים הביאה לשרפת מחסני המזון בעיר, אך חוץ מעובדה כללית זו, שונים הם מאוד בפרטי התיאור ובהסבר הגסיבות שגרמו לכך. כיוצא בזה עוסקים יוספוס וגם חז"ל בסיפור הגורא של אם שאכלה את בנה בזמן המצור, אבל שמות הגיבורים ופרטי הסיפור שונים. מסיבה זו כללנו את כל סיפורי החורבן הללו בכרך נפרד וייחדנו מבוא נפרד לדין בתופעה שהם מייצגים.<sup>53</sup>

מסורות חז"ל נשנות פעמים רבות בחיבורים שונים ובגלגולים שונים. במקרים מסוימים מתברר שרק גלגול אחד הוא המקביל לדיווחו של יוספוס, ואילו הופעות אחרות של האגדה אינן מספרות כלל את אותו הסיפור, אלא גוגעות באותו המאורע או משקפות הלך רוח קרוב. כך למשל הסיפור על ההסכם בין צרים לנצורים על אספקת קרבנות למקדש מופיע בירושלמי בהקשר רחוק מאוד מזה המתואר אצל יוספוס – מלחמת האחים החשמונאים – ועל כן אינו אלא 'משיק' לו, או שמא אין ביניהם קשר כלל. ואולם הסיפור בבבלי הוא בגדר מקבילה קרובה ומרשימה לדיווחו של יוספוס. כיוצא בזה, הסיפור על משפט ינאי בבבלי קרוב לעדות יוספוס על משפט הורדוס יותר ממקבילתו החיוורת בתנחומא. סיפורה של בת הקול ששמע 'שמעון הצדיק' במקדש בדגור ביטולה של גזרת הצלם בימי קליגולה מובא בתוספתא, אך אינו מופיע כלל בכתבי יוספוס. ועם זאת דיווחו של יוספוס על גזרה זו וביטולה מכיל כמה וכמה מוטיבים, בכלל זה ניסוחים מילוליים קרובים, שמקבילותיהם ניתנות לזיהוי בשני הסכוליה המבארים את מגילת תענית. אם כן, הסיפור בתוספתא משיק לדיווחו של יוספוס, ואילו המעשה בסכוליון מכיל מקבילות ממש.

לעתים מופיעים בשני הקורפוסים שמות של דמויות משניות, שנטלו חלק שולי בדומה ההיסטורית הגדולה, או מאפיינים שונים של הווי החיים היומיומיים, שאמנם אינם בגדר 'סיפור', אבל אף על פי כן הם משמרים מסורת משותפת ולעתים את הדיו של סיפור שאבד. לאלה לא ייחדנו בדרך כלל ערך עצמאי, והם שולבו בשוליה של מקבילה שבה עסקנו.<sup>54</sup>

## ד. מקורותיו של יוספוס: הנחות יסוד (טל אילן)

### ד.1. על חקר המקורות

מטרתו העיקרית של ספר זה היא כאמור לעמוד על קיומו ולחשוף את טבעו של מאגר מסורות יהודי קדום וגעלם אשר הזין הן את יוספוס והן את חז"ל, ולתור אחר הדרכים שבהן עובדו ושולבו שרידיו

זה. גם במקום שהיא מעלה דרך היסוס את האפשרות של קרבה ספרותית בדמות השפעה של יוספוס על מסורות הבבלי, המדובר בריסטי מידע, כהגדרתו, ולא בסיפור מנוסח.

53. ראו המבוא לכרך ב.

54. ראו הנספח לערך הניצחון על ויקטור על יקים איש צהרות; הנספח לערך בית חונוני על המוטיב של רצח כוהן במקדש; הנספח לערך תולדות הורדוס על המונח יוניס הורדוסית; הנספח לערך יוסף בן אילם על שמעון בן קמחית; הנספח לערך מזימתו ומותו של הורדוס/ינאי על בני בתיא, הנספח לערך צלם בתיבל על מציאתן של עצמות במקדש; הנספח לערך שחיזות הכהנים הגדולים על כוהנים גדולים ופרי אדומה. וכיוצא באלה כדרך ב: הנספח לערך שרפת אוצרות התבואה על נקדימון בן גוריון; הנספח לערך ניבוי המלחמה ברומא על נטירא/נטרונא; הנספח לערך התאבדות הכהנים בעת שרפת המקדש על הממונים במקדש. למסורת על גפן-גן של זהב בבית המקדש ייחדנו ערך מאחר שהיא בגדר אגדה ולא בגדר ראייה בלבד.

בשני הקורפוסים השונים הללו. לכן יש לתת את הדעת בראש וראשונה לשאלת מקורותיו של יוספוס ולדעות השונות שרווחו ועדיין רווחות במחקר בנושא זה.

שאלת המקורות של יוספוס נידונה בהרחבה באחרית המאה הי"ט, בעקבות הופעת מהדורתו המדעית של בנדיקט ניה לכתבי יוספוס, בשנים 1885–1895. בדיון נטלו חלק בעיקר חוקרים מהעולם האקדמי הדובר גרמנית, שכתבו עבודות מחקר מקיפות על מקורותיו של יוספוס, ובראשם היינריך בלוך,<sup>55</sup> יוסטוס פון דסטינון,<sup>56</sup> גוסטב הלשר,<sup>57</sup> וריכרד לאקיר.<sup>58</sup> בישה זו אף זכתה לכינוי גרמני למדני – Quellenkritik (ביקורת המקורות). אף שחלק ממסקנותיה של אסכולה זו אינן מקובלות עלינו, הרי הבסיס שהגינו לחקר מקורותיו של יוספוס משמש יסוד שעליו ביססנו את טענותינו במהלך ספר זה. שאלת הלגיטימיות של העיסוק במקורותיו של יוספוס מצויה שנים אחדות בחזית המחקר. השימוש בביקורת המקורות כדי להסביר קשיים וסתירות בכתבי יוספוס נידון לאחרונה בקיתונות של רותחין בידי חוקרים שונים, בעקבות האופנה המחקרית הרווחת בתחומים רבים לנוע 'מגנויס לפואזיס',<sup>59</sup> כלומר לזנוח את שאלת התהוותם של טקסטים לטובת ביקורת העריכה – ההתבוננות במכלול הספרותי כנתינתו. מגמה זו, שראשיתה בזרם של 'הביקורת החדשה' (new criticism) באמצע המאה הכ', דגלה בקריאה צמודה של הטקסט לגופו ובהתעלמות מנתונים שמחוץ לו, וגכלל זה תולדות התהוותו.<sup>60</sup> מגמה זו התעצמה במחצית השנייה של אותה מאה מכוחה של התפיסה הפוסט-מודרנית השוללת את מציאותה של 'אמת' כלשהי – אפילו אמת טקסטואלית – בבסיסם של הטקסטים, וכופרת ביכולתנו לשחזר התהוות כלשהי – ולו התהוותו של חיבור – כפי שהייתה. כנגד החיפוש אחר תולדותיו של הטקסט מציעה אפוא 'ביקורת העריכה' להתחקות אחר האידאולוגיה והרטוריקה של החיבור הערוך ואחר תפקידן המשותף של אלה בשיח עם קהל הנמענים.<sup>61</sup>

ראש המדברים בגנות מחקר המקורות של יוספוס, סטיב מייסון, קבע ש'סוג מחקר כזה איננו עוסק במטרותיו ובמגמותיו של יוספוס כסופר משום שתורמותו נתפסת [ביחס לתרומת מקורותיו]

- 55 בלוך, מקורות.
- 56 דסטינון, מקורות.
- 57 הלשר, יוספוס.
- 58 לאקיר, ההיסטוריון היהודי.
- 59 ראו שטרנברג, הפואטיקה, עמ' 14.
- 60 מאמר פורץ דרך הנחשב למייצג של הגות זו הוא מאמרו של וימסאט ובירדסלי, טעות מכוונת. לפרטים ראו סקירתו של שטרנברג, שם, במבוא, בעיקר עמ' 7–23, וביקורתו על בישה זו.
- 61 בתחום חקר המקרא מזוהה 'הגישה הספרותית', ובצדק, בראש ובראשונה עם התאוריה החלוצית של מאיר שטרנברג, אבל ראו את הסתייגותו במבוא, שם, מההולכים בעקבותיו שהקצינו ושיטתו את תפיסתו. גם מבט ספרותי הוליסטי על המקרא אינו יכול להתעלם, כדבריו, מהמוסכמות שנהגו בהקשר ההיסטורי שבו נכתב הטקסט וממקרים בולטים שבהם הפילולוגיה, ולא הניתוח הספרותי, היא הפתרון המתבקש. גם בתחום של חקר חז"ל אנו עדים למענק מן הביקורת הגבוהה אל הגישה הספרותית הסינכרונית, החוקרת את העקרונות הרעיוניים שביסוד עריכתן של חטיבות שלמות. בשנות השמונים של המאה הקודמת ערער פטר שפר על עצם האפשרות לחקור חיבורים מובחנים בספרות חז"ל, וענן שאפשר לעשות כן רק באשר למקורות ומסורות ששוקעו בהם ומסורות עריכה שונות ומתחרות שלהם (שפר, מצב הסחקר). כנגדו טען חיים מיליקובסקי, שהחיבורים הערוכים הללו הם בבחינת ישימות מוגדרת ויציבות הראויות לפתור ספרותי במכלול (מיליקובסקי, מצב המחקר). מבט ספרותי במוכח על עקרונות העריכה של החיבורים הללו התחדש לאחר בעשור, ראו למשל את עבודותיהם של אברהם וולפיש (וולפיש, עריכה, ובמאמרים רבים), ונעם זהר (זהר, עריכה). לסקירה של התפתחות זו בחקר המשנה ראו פורסטנברג, עהרה וקהילה, עמ' 2–14.

שולית'.<sup>62</sup> מייסון סבור שגישה כזאת עוול גדול ליוספוס המקורי והיצירתי, תוך שהיא מציגה אותו כפלאגיאטור וכרשלקן, שאינו מסוגל לבדוק את הטקסט שלו ולעמוד על הסתירות שהוא עצמו יוצר. מייסון אינו מתעלם כמובן מן השימוש שעושה יוספוס במקורות, אך הוא נוטה להמעיט בערך העיסוק בהם להבנתו של ההיסטוריון.<sup>63</sup>

ואולם ייחורו של מחקרנו תובע מעצם טבעו התייחסות לבעיית המקורות ברמה הבסיסית ביותר, שהרי אין ענייננו המרכזי בביקורת המקורות ככלי להבנת יוספוס, כי אם להפך, ביוספוס ככלי לשחזור החומרים היהודיים העתיקים ששימשו אותו. אשר על כן ראינו לעצמנו חובה לסטות מן הדרך שהתוו מייסון ושותפיו לדרך, ולחבור לשרידיה של האסכולה המיושנת והלא פופולרית של ביקורת המקורות. בעניין זה אנו מצטרפים לגישתו של החוקר דניאל שוורץ, הטוען בזכותו של המשך השימוש המחקרי בכלי רב הכוח הזה. שוורץ סובר שאין כל סתירה בין חקר מקורותיו של ההיסטוריון לבין בירור מגמותיו. גדולה מזו, הראשון עשוי לתרום באופן משמעותי להבנת האחרון, שכן מיפוי נכון של החומרים שקיבל יוספוס מקודמיו, זיהוי האופן שבו עיבד אותם ושילבם בהרצאתו, וזיקוק דבריו שלו בתוך הרצף, מצביעים במובהק על מגמותיו והשקפותיו, ככותב וגם כעורך.<sup>64</sup> שוורץ אמנם הותקף בשל תפיסה כביכול שמרנית זו,<sup>65</sup> אולם דומה שאנו עדים היום בכמה שדות מחקר למגמה מחדשת, המציעה ברוח דומה שילוב של חקר המקורות והמבט הספרותי במחקר טקסטים עתיקים.<sup>66</sup>

יוספוס השתמש במקורות רבים בכתיבת ספריו,<sup>67</sup> ובכתיבת קדמוניות היהודים ספרים א-יא התבסס באופן גורף על המקרא. אולם במחקרנו זה עסקנו במה שכתב יוספוס על התקופה הבתרא-מקראית, מסוף ספר יא של קדמוניות ואילך. בד בבד עסקנו גם בחיבור מלחמת היהודים; ובחיבור זה, ספר א ומחצית ספר ב מקבילים לדברים שיוספוס מספר החל באמצע ספר יב של קדמוניות (שנת 168 לפה"ס)

62 מייסון, מבוא, עמ' XIV. ראו בעיקר הנ"ל, סתירה. כמה עשורים לפני מייסון טען סנדמל, פרלומניה, עמ' 4-5, שייחוס חשיבות יתרה למקורותיו המשוערים של מחבר הוא בבחינת התכחשות לחידושו ולייחודו. לסקירה ביקורתית של מגמה זו בזיקה לחקר יוספוס ראו שוורץ, עריכה ומקורות, עמ' 125-143; הנ"ל, המאה הראשונה, עמ' 1-26. ראו גם שמות התואר 'גרמני' ואפילו 'גרמניה של ביסמרק', שהצמיד סעיה כהן להשערות מופרכות על דרך ביקורת המקורות (כהן, יוספוס בגליל, עמ' 59, וכן עמ' 44, הערה 77, ההפניות בעקבות שוורץ, עריכה ומקורות, שם).

63 להסתייגויות מוקדמות יותר מההנטייה הגרמנית לחקר מקורות ראו כבר ת' קרי, יוספוס, עמ' 62-63; וגם בילדה, יוספוס בין ירושלים ורומא; מאדר, יוספוס והפוליטיקה של ההיסטוריוגרפיה. תודתנו לפרופ' דניאל שוורץ על כמה מההפניות בהערות האחרונות.

64 גישה זו מיושמת לרוחב כל עבודתו. ראו למשל במאמרו המוקדם של שוורץ, באותו הזמן. לניסוח עמדתו העקרונית ראו בעיקר שוורץ, עריכה ומקורות; ומה שכתב לאחרונה במאמרו: אלבינוס; פרשות הגלילים והשומרונים.

65 ראו למשל ביקורתו של מייסון, סתירה, עמ' 150-156; וכן הערת סעיה כהן: 'שוורץ עוסק בחקר המקורות בלהט ובנחרצות שלעיתים רחוקות נצפו מתוך לעבדות דוקטור גרמנית של המאה ה-19' (כהן, המחקר המודרני, עמ' 70, הערה 18, הוטרנס שלנו). עם זאת, כהן עצמו לא מנע את עצמו משימוש מפליג למדי בחקר המקורות. ראו כהן, אלכסנדר, גבערף הכותן הגדול ואלכסנדר מוקדון.

66 שטרנברג (פואטיקה, עמ' 13, התרגום שלנו) תוהה: 'מדוע ירצה משהו למנוע מעצמו את המשאב האוניברסלי להסברת סתירות בטקסט על ידי עיון בתולדות מסירתו או בכל אמצעי אחר – זו נשאלת תעלומה', ומתוך לבסוף שהשימוש המופרז והמזיק שעשו חוקרי המקרא בכלי הזה במשך מאתיים שנה המאים אותו כליל על יורשיהם, וגם זה לא בצדק, שכן 'ההפרזות והעקרות של ביקורת המקורות המסורתית אינה מתירה את הדחייה הצדה של נטוניה הזמינים...'. בהמשך דבריו הוא מציע שילוב של הגישות השונות בחקר הנרטיב המקראי. ראו לאחרונה גישה דומה לחקר ספרות חז"ל אצל רוזן-צבי, הטקסט, עמ' 11-15; פורסטנברג, טהרה וקהילה, עמ' 6-7.

67 לסקירה סועילה וספרות ראו כהן, יוספוס בגליל, עמ' 24-66.

וכלה בסוף החיבור בספר ב' (שנת 66 לספירה). מאמצע ספר ב' של מלחמת היהודים מתאר יוספוס את מאורעות המרד הגדול ברומאים (66-73 לספירה), שלרבים מהם היה עד ראייה, ואת מרבית המידע עליהם הוא מוסר מכלי ראשון. להלן טבלה הממחישה תמונה זו:

קדמוניות היהודים	מלחמת היהודים
מקרים א-יא	פרפרזה על סיפורי המקרא
יא (302) א-ב (236)	כיבוש אלכסנדר עד ערב מרד המקבים, 332 לפה"ס-168 לפה"ס
יב (237) ב	ערב מרד המקבים עד ערב המרד הגדול 168 לפה"ס-66 לספירה
-----	המרד הגדול ואירועים בודדים אחריו 66-75 לספירה
	ב 277-ז

1 הקטע הקצר 297-301, המובא מיד אחרי החטיבה המקראית האחרונה של מגילת אסתר, מתאר מעשה בוזר-מקראי משלהי התקופה הפרסית, וראו בנספח לערך בית חזני, רצח כוהן במקדש. מיד אחריו נפתח סיפורם של סנבלט ומנשה, הכרוך בכיבוש אלכסנדר, וראו בערך הכוהן הגדול אלכסנדר טוקרון.

ואלה הם העקרונות שעליהם העמידו חוקרי המקורות של יוספוס באשר לחטיבות ספרותיות אלה, ושבהם עשינו שימוש נרחב בספר זה.

## 2. המקורות היחידים ששרדו

מרבית מקורותיו של יוספוס לתקופה שעסקנו בה הם מקורות אבודים שאינם בידינו. יוצאי דופן מבחינה זו הם החיבורים איגרת אריסטיאס וספר מקבים א, שבהם השתמש יוספוס בעת שכתב את קדמוניות היהודים, אך לא בעת שכתב את מלחמת היהודים. הסיבות לכך הן שונות: יוספוס לא נזקק לאיגרת אריסטיאס במלחמת מכיוון שמדובר בה במאורעות שאירעו באמצע המאה הג' לפה"ס, תקופה שהספר אינו עוסק בה; במקבים א לא השתמש במלחמת פשוט מפני שהספר לא היה מצוי לפניו בשנות השבעים של המאה הא' לספירה, אך הגיע לידינו במהלך שנות השמונים של אותה המאה. שני ערכים בספר זה – תרגום השבעים והניצחון על ניקנור – בוחנים חטיבות בקדמוניות היהודים המבוססות על שני חיבורים אלה. בשני מקרים אלה התבוננו בדמיון ובשוני בין מסירת הדברים אצל יוספוס לבין הסיפורים אצל חז"ל, והתמודדנו עם השאלה: האם חז"ל תלויים בגרסת יוספוס עצמו, במקורותיו – כלומר מקבים א ואיגרת אריסטיאס – או שמא המידע שבידם קדם לכל אלה, ואולי אף היה שונה מהם?

68 על שימוש אפשרי בנחמיה יג בפרשת סנבלט ראו בערך הכוהן הגדול ואלכסנדר טוקרון. ייתכן שיוספוס השתמש גם בפילון, המשלחת אל גאיוס, אם כי הדברים אינם מחזוריים כל צרכם, וראו בערך צלט בהיכל.

69 ראו למשל כבר אצל הלפר, יוספוס, עמ' 1951, 1967-1970. להצגה סינפטית מישכנעת של החומר מקדמוניות לצד החומר ממק"א ראו סיוורס, סינפסיס. לספרות על שימושו של יוספוס במק"א ראו כהן, יוספוס בגליל, עמ' 44, הערה 77, ואחריו גפני, לדרכי שימוש, וראו בערך הניצחון על ניקנור.

### ד3. יוספוס וניקולאוס מדמשק

הנחה של מרבית החוקרים,<sup>70</sup> המקובלת גם עלינו, היא שההיסטוריה העולמית האבודה שכתב ניקולאוס מדמשק, היסטוריון החצר של הורדוס,<sup>71</sup> שימשה ליוספוס מקור עיקרי, כמעט בלעדית, במלחמת היהודים א, עד מותו של הורדוס.<sup>72</sup> אחד המאפיינים של מקור זה הוא היחס העוין לבית חשמונאי לעומת יחסו האוהד אל המלך הורדוס. כך, יש לשער, תיאר היסטוריון חצר את המלך שבעבורו כתב את ההיסטוריה (הורדוס), ואת שושלת המלוכה שאותה הדיח (החשמונאים).<sup>73</sup> כפי שיפורט בהמשך, בקטעים השאובים מניקולאוס במלחמת היהודים, כלומר מראשית הספר ועד מות הורדוס – להבדיל ממקבילתם בקדמוניות היהודים – לא שוקעו מסורות שיש להן מקבילה בספרות חז"ל, תוך ממקור אחד בלבד (מזימתו ומותו של הורדוס/ינאי) שבו, ובסיבה לשונות, נדון בפירוט במקומו.

### ד4. לבעיית השימוש במלחמת בעת כתיבת קדמוניות

ברצף המקביל בקדמוניות היהודים ספרים יג-יז עקב יוספוס באופן מסודר למדי אחר המקור העיקרי שבו השתמש במלחמת היהודים ספר א – ניקולאוס מדמשק. הדעות חלוקות, האם בדרך כלל עיבד יוספוס את דבריו שלו במלחמת ושילב בהם מקורות נוספים, או שחזר אל ניקולאוס והחיל את העיבודים וההוספות על מקורו הראשון. חוקרים הסבורים שהוא חזר למלחמת מצביעים על דמיון לשוני בין שני הדיווחים במקרים רבים. מי שסבור שהוא חזר לניקולאוס עצמו מצביע על הבדלים מהותיים בין מלחמת לקדמוניות.<sup>74</sup> לענייננו בספר זה עולה שאלה זו רק בין השיטין, שכן עניין לנו בסיפורים יהודיים ששולבו בקדמוניות אל תוך תשתית נתונה, שמקורה בכל מקרה בניקולאוס, בין אם במקורו ובין אם בציטוטיו המעובדים כפי ששוקעו בספרו המוקדם יותר של יוספוס.

ואולם בכמה מקרים הצבענו על כך שבקדמוניות נוסף, סמוך למקור שאנו דנים בו, פרט שנשאב ככל הנראה ישירות מניקולאוס, אף שאינו מופיע במלחמת. למשל, בסיפור הקרע בין יוחנן הורקנוס

70 ראו שטרן, מחקרים, עמ' 445-464, וביבליוגרפיה שם. על ניקולאוס ראו שטרן, סופרים יווניים ורומים, א, עמ' 260-227. ראו גם כהן, יוספוס כנליל, עמ' 48-58; שוורץ, יוספוס וניקולאוס; אילן, שילובן של נשים, עמ' 85-125; הנ"ל, דוד, הורדוס וניקולאוס.

71 כאן אולי המקום לציין שגם בפי חז"ל מצאנו זכר לניקולאוס מדמשק, אם כי לא באופן ישיר או מודע. לא אחת מזכירים חז"ל זן מיוחד של תמרים הנקראות '...תמרין... דניקלבס' (ירושלמי, שבת יז, ד [יד ע"ד], עמ' 434) או 'נקלס' (בבלי, ע"ז יד ע"ב, וראה גם ליכרמן, ארץ-ישראל, עמ' 51-52). אין ספק שכונת חז"ל כאן וזיא לאותם תמרים שפליניוס הזקן מציין שהן גדלות ביהודה ונקראות Nicolai (ראו שטרן, סופרים יווניים ורומים, א, עמ' 491, והערות בעמ' 495). תמרים אלה, כך אנו למדים מאתנאיוס בספרו הסועדים המלומדים, קיבלו את שמן מן הקיסר אוגוסטוס, שקרא אותן על שם ניקולאוס מדמשק, שהביא לו תמרים כאלה והן מצאו חן בעיניו (אתנאיוס, הסועדים המלומדים, יד 651, עמ' 523).

72 לטענה שאין מדובר דווקא בהיסטוריה העולמית אלא באוטוביוגרפיה של ניקולאוס ראו טוהר, הורדוס, אוגוסטוס וניקולאוס. תפיסה זו קשה, שכן מרבית האוטוביוגרפיה של ניקולאוס שרדה ואין היא מתייחסת לימי החשמונאים. אם נקבל את דעתו עלינו להניח שהמקור האנטי-חשמונאי שהיה בידי יוספוס ושבו השתמש כבר במלחמת היהודים, לא היה ניקולאוס.

73 ראו למשל שטרן, מחקרים, עמ' 459-463.

74 ראו דיסטינון, מקורות, א, עמ' 10-19. לדעתו, ההבדלים מעידים שכשכתב יוספוס את קדמוניות לא השתמש במלחמת, בעיקר משום שבמלחמת מצוי מידע שאין הוא חוזר עליו במקבילה בקדמוניות. ואולם עיון במקבילות שהוא מביא מוביל למסקנה ההפוכה, שכן הדמיון בין הדיווחים בשני החיבורים גדול מאוד. לדין ומוקירת ספרות בנושא זה ראו כהן, יוספוס כנליל, עמ' 50-51, והערה 90.

לפרושים,<sup>75</sup> אף שהסיפור באופן כללי אוהד את הפרושים, הוא נפתח במשפט עוין מאוד כלפיהם: 'אפילו אומרים דבר נגד המלך וגם נגד הכוהן הגדול, מיד מאמינים להם' (קדמ' יג 288). הגם שמשפט זה אינו מופיע במלחמת היהודים, אין הוא חלק מסיפור הקרע, וכבר הצביעו על כך שהוא מייצג השקפה אופיינית לניקולאוס מדמשק.<sup>76</sup> תופעה דומה מאוד ניכרת בעניין שבועת האמונים שדרש הורדוס מנתיניו (קדמ' יז 41-43). גם שם מתוארים הפרושים ברוח דומה, וגראה שאף תיאור זה הוא פרי עטו של ניקולאוס, אף שהוא נעדר מתיאור אותם האירועים במלחמת.<sup>77</sup> יש להניח שבשני מקרים אלה חזר יוספוס למקורו הראשון, ניקולאוס, ולא לתיאורו שלו במלחמת היהודים.

#### ד 5. מעמדו המיוחד של ספר טו בקדמוניות

זה כבר הצביעו חוקרים על כך שהיחסים בין מלח' א 359-431 לבין קדמ' ספר טו, המתארים את אותה התקופה, שונים מן היחסים בין יתר ספר א של מלחמת היהודים למקבילותיו בקדמוניות היהודים. בסעיפים אלה במלחמת אין יוספוס מספר סיפור רציף כמו במקבילתו בקדמוניות טו, אלא מדלג כמעט ישירות מכיבוש ירושלים בידי הורדוס בשנת 37 לפה"ס (מלח' א 358) לקרב אקטיום בשנת 30 לפה"ס (364). בהמשך הוא עוסק במקבצים של גושאים: מלחמות הורדוס בערבים (364-386); מפעלי הבנייה שלו (401-428); והטרגדיה המשפחתית שלו (431-444), אולם אין הוא מספר את הדברים ברצף כרונולוגי-היסטורי של המאורעות. לעומת זאת, במקבילה לתקופה זו בקדמוניות טו ניכרים היטב סגנונו ותחומי התעניינותו של ניקולאוס, כמו גם מארג העלילה הרציף המאפיין את כתיבתו, שאותה אנו מכירים במלחמת היהודים לפני נקודה זו ואחריה. במקום אחר הציעה טל אילן שיוספוס נזקק למקורות מסוג אחר, בעלי אופי יהודי מובהק, כשכתב את החטיבה הנזכרת במלחמת היהודים, שכן הכרך של ניקולאוס המתאר תקופה זו לא היה זמין לו בשנות השבעים.<sup>78</sup> היא הציעה כי בעת שכתב יוספוס את ספר טו של קדמוניות, הגיע לידי הכרך הנחוץ מכתביו של ניקולאוס. יוצא אפוא שבשונה ממצב העניינים בכל שאר החומר המקביל בין קדמוניות למלחמת, בספר טו של קדמוניות קרוב יוספוס בתיאורו לשיטתו של ניקולאוס יותר מאשר במקבילתו במלחמת. מצב עניינים זה השפיע במידה מסוימת על יכולתנו לשפוט נכוחה את הקשר בין כתבי יוספוס למקורות חז"ל בכל הנוגע לדברי ימי הורדוס בערך תולדות הורדוס.

#### ד 6. אופיו היהודי של 'קדמוניות היהודים'

ספרי קדמוניות היהודים, החל בתיאורו של מרד החשמונאים וכלה ערב המרד הגדול, הם רחבי היקף בהרבה ממקבילתם במלחמת היהודים. מתברר שנוסף על ניקולאוס (בספרים יג-יז) השתמש יוספוס בהרחבה במקורות נוספים, שאותם הוא מזכיר במפורש בכמה מקומות, דוגמת כתבי הגאוגרף היווני סטראבון.<sup>79</sup> חלק ניכר ממקורותיו החדשים אין הוא מזכיר בשמם, ולמאגר זה שייכים ללא ספק

75 בערך הקרע עם הפרושים.

76 שוורץ, יוספוס וניקולאוס, עמ' 185-186.

77 ראו בערך מזימתו וסודו של הורדוס/ינאי.

78 אילן, יוספוס וניקולאוס על גשים, עמ' 109-110. להשקפות נוספות ולשחזור שונה במקצת ראו כהן, יוספוס בגליל, עמ'

52-58.

79 ראו למשל בערכים יוחנן ובת הקול; גפן-גן של זהב בבית מקדש וכן בערך תולדות הורדוס.



מרבית הערכים הנידונים בספר הזה. ואולם לא רק מקורות חדשים מעידים על ההבדלים בין מלחמת לקדמוניות. חוקרים רבים, וראשון בהם ריכרד לאקיר, עמדו על כך שקדמוניות היהודים, בניגוד למלחמת היהודים, נכתב מנקודת מבט יהודית מובהקת.<sup>80</sup> יוספוס של קדמוניות היהודים הפך מקטגור מלא חמה כלפי תנועת המרי היהודית שגרמה למרד ברומאים ולחורבן ירושלים והמקדש, ומסגור של השושלת הפלאווית שבעל כורחה החריבה את המקדש, למליץ היושר של היהדות השנואה, הנרדפת והמושמצת, ששנות גלותו הפכו אותו למגנה הנאמן. לאמור, לא רק מידע חדש, אלא הלך רוח חדש מנשב בין דפי הספר המאוחר יותר. דניאל שוורץ הביא ראיות חדשות לחיבורו הגובר של יוספוס למסורת היהודית בכתבו את קדמוניות,<sup>81</sup> והציע ששינוי זה גובע מזהותו החדשה כיהודי היושב בגלות.<sup>82</sup> כן הצביע שוורץ על העובדה הידועה שבכתיבת קדמוניות לא סייעו עוד ליוספוס אסיסטנטים דוברי יוונית. באחרונה ייחד מיכאל תובל לנושא זה מחקר מקיף. הוא תיאר כיצד הפך יוספוס מכוהן ירושלמי שיהדותו מתרכזת סביב המקדש ופולחנו, כפי שהיה בכתבו את מלחמת, ליהודי מן התפוצות שזהותו נגזרת ממורשת אבות, מטקסטים מקודשים ומלימוד של חוקי התורה ושמירתם, כפי שהוא מתגלה בקדמוניות.<sup>83</sup>

דוגמה טובה לכך נמצאת בערך מזימתו ומותו של הורדוס/ינאי. במלח' א' 665 העתיק יוספוס את סיכומו הניטרלי עד אוהד של ניקולאוס לחיי הסוברים של הורדוס. ואולם בקדמוניות מצא לנחוץ לתאר בצבעים קודרים את אופיו של המלך. כאן מציע יוספוס את סיכומו שלו לחיי הורדוס במילים: 'אף מי שהסכים (למעשיו) הראשונים (ואמר), שמה שעשה לקרוביו [כלומר שהרג את בניו ואשתו] מתוך אהבת החיים עשה, עלול להבין מתוך פקודותיו האחרונות את טיב הרוח באדם זה, ושלא הייתה ברוח זו שום מידת־אנוש' (קדמ' יז 180).

## 7. מקורות ששולבו לראשונה בקדמוניות היהודים

דומה שהלך רוח אוהד זה כלפי היהדות הוא שהביא את יוספוס לשלב בקדמוניות מקורות חדשים (ראו להלן 11). דוגמה טובה לכך הוא משפט הורדוס. בשנת 47 לפה"ס התנהל נגד הורדוס משפט שהפך למשפט סרק, שכן הלה התייצב לפני שופטיו כשהוא מלווה בצבא ובמכתב מאיים מצב סוריה, ועשה לצחוק את ההליך כולו. במלחמת היהודים מתואר משפט זה כעוול שנעשה להורדוס, והתגוננותו מתוארת כהכרח בל יעונה. תיאור זה מנוסח כנראה על פי מה שמצא יוספוס אצל ניקולאוס (מלח' א' 203-205; 208-211). ואולם בקדמוניות היהודים (יד 158-160; 163-184) שילב יוספוס אל תוך סיפור זה מקור יהודי שהפך את המסר של המעשה על פיו. מקור זה מתאר זירה — לא מוכרת עד כה בדיווחי יוספוס — של סנהדרין יהודית, ובה חכם פרושי בשם סמיאס. הורדוס, הנשפט בפני מוסד זה, מוצג כרשע

80 לאקיר, ההיסטוריון היהודי, פרק חמישי. לסקירת התקבלותה של דעתו במחקר ראו שוורץ, יוספוס על הורקנוס ב', עמ' 216-212. ראו גם שוורץ, יוספוס על הפרושים כיהודים גלתיים: לספרות נוספת ראו הנ"ל, אלבינוס, וביבליוגרפיה שם, עמ' 302-303, הערות 19-20; הנ"ל, פרשת הגלילים והשומרונים, עמ' 136 והערה 26.

81 המחויבות של יוספוס לעיקרי אמונה יהודיים ולכתבי הקודש מודגשת בסבוא לקדמוניות (א' 12-17). מבחר דוגמאות מרשימות לדרכי התבטאות יהודיות של יוספוס בקדמוניות בהשוואה למלחמת ובפרשת קומאנוס והשומרונים הובא אצל שוורץ, פרשת הגלילים והשומרונים. ראו גם הנ"ל, המאה הראשונה, עמ' 148-166.

82 ראו ההערות הקודמות. גישה זו תואמת קו מרכזי בהגותו של שוורץ בדבר ההגדל שבין חיים יהודיים בארץ ובתפוצות. ראו שוורץ, מק"א ומק"ב; הנ"ל, יוספוס על הפרושים כיהודים גלתיים.

83 תובל, כוהן ירושלמי, ראו בעיקר עמ' 129-259.

פורע חוק הניצב מול שופטים פחדנים, שרק חכם אמיץ אחד מציל את כבודם. במקביל לשתילתו של מקור זה עיבד יוספוס גם את סיפור המסגרת שמקורו בניקולאוס/מלחמת, והתאים אותו אל מסגרת של התוספת החדשה.

נראה שיש ביכולתנו להוסיף ולאפיין את המקור שממנו שאב יוספוס את התיאור הזה. החכם שלדברי יוספוס הוכיח את הורדוס בפני הסנהדרין – סמיאס – נזכר עוד פעמיים בספר טו של קדמוניות היהודים, וסביר מאוד שכל אזכורתי נובעות ממקור אחד. לספר טו של קדמוניות אין כאמור מקבילה של ממש במלחמת היהודים, והחומר התלוי בניקולאוס מדמשק מצוי דווקא בו. ואולם אם נסקור את הספרים יד-טו נזהה בהם מקורות הנראים זרים לנרטיב של ניקולאוס, ובעלי צביון יהודי, דוגמת הסיפור על משפט הורדוס. בחינה של מקורות אלה בפני עצמם (גם באמצעות השוואתם למקבילותיהם אצל חז"ל, וראו בערך משפט הורדוס/ינאי), מעלה שלפנינו שרידים של נרטיב רציף העוסק בנפילת בית חשמונאי ועליית בית הורדוס.

רצף סיפורי זה הוא כדלקמן: בגלל מלחמת האחים החשמונאים הורקנוס ואריסטובולוס חולל המקדש (קדמ' יד 21-28),<sup>84</sup> ומשפחת בית חשמונאי געשה בכך שעבד שלה עלה על כס מלכותם (קדמ' יד 490-491, בתיאור אחרון זה מדגיש יוספוס שמקורו במסורת אבות<sup>85</sup>). עבד מחוצף זה החל במעשי רצח שאותם לא הצליח אדוניו לרסן, ואף זומן למשפט שבמהלכו אנו מתוודעים לחכם סמיאס (קדמ' יד 171-176).<sup>86</sup> הוא המשיך ברצח כל משפחת אדוניו וכל מתנגדיו, חוץ מאותו סמיאס וחברו פוליון (קדמ' טו 4). שלטונו של הורדוס היה שלטון עריצים (קדמ' טו 366). הוא דרש מכל נתיניו שבועת אמונים, להוציא סמיאס ופוליון, ואף נהג להתחפש לאחד מפשוטי העם כדי לשמוע מה אומרים עליו נתיניו בסתר (טו 366-370). בסופו של דבר כיפר הורדוס על מעשיו הרעים בבניית המקדש (שם 380-424),<sup>87</sup> ושביעות רצונו של האל ממעשהו זה ניכרה בנס הגשם שהתרחש בימיו (שם 425).<sup>88</sup> רצף סיפורי יהודי זה נפתח בחילול המקדש בידי החשמונאים ומסתיים בבנייתו לתפארת בידי הורדוס. מקור או קובץ מקורות דומה לזה עמד כנראה גם לעיני עורכי הסוגיות הרלוונטיות בתלמוד הבבלי (ראו להלן, ח2).

## ד8. נוסחאות של תחיבה

יוספוס מעיד על עוזרים דוברי יוונית שסייעו לו בכתיבת מלחמת היהודים (נ"א 50), ועל עקבות עבודתם כבר עמדו חוקרים רבים, והעירו כי נראה שאלה לא עמדו עוד כנראה על ימינו כשכתב את קדמוניות. משום כך הפכה כתיבתו בחיבורו המאוחר לסכמטית ופשוטה יותר, נטולת מליצות ומלאת נוסחאות חוזרות, שבהן שב והשתמש מדי פעם בפעם. בין הנוסחאות האלה נמנו במחקר סימני היכר מילוליים המציינים תפרים בין מקורות, סימנים המצויים גם ברבות מהמקבילות הנבחרות בספר: א. בסוף המאה הי"ט עמד יוסטוס פון דסטינון על התופעה של הפניות לא ממומשות בכתבי יוספוס, כלומר מקומות שהפנה בהם את קוראיו לדיון נוסף בעניין כלשהו, ודיון זה לבסוף אינו מתקיים בשום

84 ראו בערך מלחמת האחים החשמונאים.

85 ראו בערך תולדות הורדוס.

86 ראו בערך משפט הורדוס/ינאי.

87 על כל אלה ראו בערך תולדות הורדוס.

88 בערך נס הגשם בימי הורדוס.

מקום.<sup>89</sup> הבטחות לא ממומשות אלה הן שגרמו לדסטינון (ולהלשר בעקבותיו<sup>90</sup>) לסבור שיוספוס לא ניסח את הדברים האלה, כי אם העתיק אותם ממקור אחר שבו מצא את ההפניה. שיטתו של פון דסטינון אינה מקובלת עוד, וטיבן של ההפניות הלא ממומשות טרם התברר, למרות ניסיונות הפתרון של האנס דרינג, האנס פטרסן ואחרים.<sup>91</sup> מכל מקום, הבחנתו הראשונית של פון דסטינון, שהפניות כאלה קשורות לתחיבה של מקור זה אל תוך הרצף, אכן התאשרה במחקר המאוחר יותר. מתברר שמשפט מעין זה מציין פעמים רבות את סופה של תחיבה, מקום שבו סיים יוספוס להשתמש במקור אחד ועבר למקור אחר.<sup>92</sup> דוגמה טובה לכך, הנידונה בספרנו, היא פרשת גיור בית חדייב, שבה מופיעות הפניות בלתי ממומשות לא פחות משלוש פעמים: (1) לאחר שהמספר סיים לספר את פרשת הגיור עצמה (שהיא תחיבה בתוך תחיבה) הוא קובע: 'אולם דברים אלה נספר אחר-כך' (קדמ' כ 48); (2) כשסיים לספר על ביקורה של הלני בירושלים (גם סיפור זה הוא תחיבה בתוך תחיבה) הוא מבטיח: 'אולם את הטובות שעשו המלכים (האלה) לעירנו נספר אחר-כך' (שם 53); (3) את התחיבה הראשית כולה הוא מסיים במילים: 'אולם את המעשים שעשה מוגובוזס המלך בימי חייו נספר אחר-כך' (שם 96).<sup>93</sup> כל ההפניות האלה, כאמור, אינן מתממשות. גם סיפור הקרע עם הפרושים מסתיים במילים: 'מכאן נולדה שנואה בקרב העם לו ולבניו. אולם על זה נדבר אחר-כך' (קדמ' יג 297), והפניה זו איננה מתממשת. בהמשך לגילוי זה התברר לנו שגם הפניות 'ממומשות', הגיתנות לזיהוי, מסמנות לעתים את סיומו של מקור תחוב, שכן בכמה מקרים מצאנו הפניות כאלה בתפרים בין המקורות היהודיים לבין חומרי האחרים של יוספוס.<sup>94</sup>

ב. על נוסחה אחרת שבאמצעותה אפשר לזהות תחיבה של מקור חדש עמד היו ויליאמסון. לשיטתו נהג יוספוס להקדים לתחיבות משניות ששיבץ אל תוך הרצף שלו מעין סיכום תמציתי של תוכן התחיבה, ולאחריה צירף את המקור גופו באמצעות מילות הקישור: 'מן הסיבה הזאת' (*ἀπὸ τοιαύτης αἰτίας*, ונוסחים קרובים). הדגם השלם של הנוסחה החוזר בקדמוניות, כולל לדעת ויליאמסון את החלקים הבאים: (1) פתיחה בתוצאת מעשה; (2) 'וזו היא הסיבה'; (3) פירוט הסיבה, כלומר המעשה עצמו; (4) סיכום הקושר את המעשה לתוצאה. רשימת המקומות שבהם מופיע תיאור כזה בקדמוניות נאספה

89 דסטינון, מקורות, עמ' 21-29.

90 הלשר, יוספוס, עמ' 1970-1982.

91 דרינג, מחקר, עמ' 70-76, וכן נספח עמ' 82-94; פטרסן, פרדיקטים ספרותיים.

92 ראו שוורץ, באותו הזמן, עמ' 245-246.

93 דאו על כך עוד בערך גיור בית חדייב. ראו גם בערך הכוחן הגדול ואלכסנדר מוקיון שבו מציין הביטוי 'כפי שסופר במקום אתר', כנראה בהתייחס להיסטוריונים אחרים, את סופו של מקור היסטורי על כיבושי אלכסנדר ואת התפר בינו לבין אגדה יהודית המשמשת לו רקע (קדמ' יא 305).

94 בסיפור הקמת בית חוניו מתאר יוספוס בקדמ' יג 62 את בריחת חוניו למצרים כמשהו שכבר תואר לעיל, ואכן הדברים תוארו בקדמ' יב 387, אך בקדמ' יג 62 הם דאי פותחים תחיבה חדשה (ראו בערך בית חוניו). לאחר מעשה הקרע בין יוחנן והפרושים מוסיף יוספוס ומתאר את הפרושים והצדוקים בקיצור נמרץ ומסיים את דבריו עליהם בהפניה שאכן מתממשת (ראו מלח' ב 119-166): 'אך על שניים אלה ועל האסיים סיפרתי בנפרדות בספר השני של דברי ימי היהודים שלי' (קדמ' יג 298, וראו בערך הקרע עם הפרושים). בסוף המעשה בינאי שנגרם באתרוגים מעיר יוספוס על מצות הלולכים והאתרוגים בסוכות: 'גם את העניינים האלה סיפרנו במקום אחר' (קדמ' יג 372; ראו קדמ' ג 245). בסוף תיאור משפט הורדוס, שהוא תחיבה מובהקת (קדמ' יד 176) קובע יוספוס: 'על דברים אלה נכלומר על סמיאס ומעשיו בעת כיבוש ירושלים בידי הורדוס' נדבר במקומם'. ואכן בקדמ' טו 4 מספר יוספוס על האידוע (ראו בערך משפט הורדוס/ינאי).

בידי ויליאמסון והיא מרשימה ומשכנעת.<sup>95</sup> כך למשל מוצג המעשה, הנידון בספרנו, בכוהן המחליף יוסף בן אילם, ששירת יום אחד בלבד (קדמ' יז 165–166): (1) תוצאת המעשה: 'אירע שמונה כוהן גדול אחד ליום אחד' (165); (2) הצהרה מקשרת המציגה את המעשה שיובא להלן כסיבה לעובדה שהוצהרה לעיל: 'וזה טעמו [של דבר]' (aitía δ' ἐστὶν ἡδε); (3) פירוט הסיבה, כלומר המעשה עצמו: '[מתתיהו] לא יכול לשרת ככוהן'; (4) סיכום: 'זכיהן אתו יוסף בן אילם קרובו' (166).<sup>96</sup> גם הסיפור על הסרת הנשר מבית המקדש מובא בקדמ' יז 148 לאחר פתיחה זו.<sup>97</sup>

ג. בשנת 1982 עמד דניאל שוורץ על קיומו של קריטריון נוסף אצל יוספוס העשוי להצביע על מעבר למקור חדש, והוא הביטוי: 'באותו הזמן' (κατὰ τοῦτον τὸν καιρόν).<sup>98</sup> גם קריטריון זה שב והופיע בספרנו בסיפורים על גיור בית חדיב (קדמ' כ 17, 34) ושחיתות הכוהנים (שם 179).<sup>99</sup> ד. דפנה ברץ העמידה על מציאותה של תופעה של מעין 'החזרה המקשרת' הרווחת במקרא,<sup>100</sup> וגם בכתבי יוספוס לאחר תחיבות. לאחר ששילב את הקטע, חוזר ההיסטוריון אל המשפט האחרון של היחידה שלפניו.<sup>101</sup>

ה. במקרים אחדים אין לנו כל צורך בבילוש אחר תחיבתם של מקורות יהודיים לתוך הרצף של יוספוס, שכן ההיסטוריון עצמו מכריז על כך מפורשות. יש שהוא מקדים למסורות מהסוג שתיארגו פועל המלמד שהטקסט נמסר בעל־פה, או שגרשם לאחר מסירה ארוכה של המסורת. פעלי המסירה האמורים הם מגוונים (λέγεται – 'מסופר',<sup>102</sup> παρειλήφαμεν – 'קיבלנו',<sup>103</sup> φασί – 'אומרים', 'מספרים'<sup>104</sup>). הפעלים האלה מצויים במשמעות זו דווקא בקדמוניות, ובמקרים הנזכרים כאן הם עומדים בראש מקור שיש לו מקבילה אצל חז"ל. יש לשים לב ששניים מן המקורות ה'נמסרים' באופן זה מסיימים ספר בקדמוניות היהודים. ספר יד מסתיים בהצהרה: 'זה סופו של בית החשמונאים שקיבלנו',<sup>105</sup> וספר טו מסתיים במסורת: 'מסופר שבאותו זמן שבגנה בית־המקדש לא ירדו גשמים בימים'. במקרה זה של נס הגשם אין יוספוס מסתפק במינוח אופייני, אלא מבהיר במפורש את מקורו של הסיפור במסורת אבות: 'ואת הסיפור הזה מסרו לנו אבותינו' καὶ τοῦτον τὸν λόγον οἱ πατέρες ἡμῖν παρέδωκαν (קדמ' טו 425).<sup>106</sup>

- 95 ויליאמסון, עדכו ההיסטוריה, עמ' 51–55.
- 96 וראו עוד בערך יוסף בן אילם.
- 97 ראו בערך מזימתו וסותו של הורדוס/יסאי.
- 98 ראו שוורץ, באותו הזמן.
- 99 באופן עקיף ראו גם בערך הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון, שם מציין ביטוי זה תחילה של מקור היסטורי כללי אל תוך אגדה יהודית המשמשת לו רקע (קדמ' יא 304). בערך יוחנן ובת הקול הצבענו על שימוש במרכיב זה, אבל לא כדי לתחוב את האגדה שאנו מעוניינים בה, אלא לשילוב מידע אחר, שמקורו אצל סטראבון, מיד אחריה (קדמ' יג 284–287).
- 100 עיינו למשל בראשית לט ו החזור אל לו 36.
- 101 עיינו למשל קדמ' יד 25 החזור אל 21, בערך מלחמת האחים החשמונאים. וראו עוד בערכים גפרן של זהב בבית המקדש; יוסף בן אילם; פנחס איש חבתה וקדמ' כ 38 החזור אל 35 בסיפור גיור בית חדיב, וראו שם, סביב הערה 33.
- 102 ראו בערכים יוחנן ובת הקול (קדמ' יג 282); נס הגשם בימי הורדוס (קדמ' טו 425); גפרן של זהב בבית המקדש (קדמ' יד 36).
- 103 ראו בערך תולדות הורדוס (קדמ' יד 491).
- 104 ראו בערך יוחנן ובת הקול (קדמ' יג 282) ובערך תולדות הורדוס (קדמ' טו 367).
- 105 קדמ' יד 491. ראו בערך תולדות הורדוס.
- 106 ראו בערך נס הגשם בימי הורדוס. הגדרה זו של יוספוס חשובה בסימון של רבות מהמסורות הנידונות בספר זה.

כאן המקום להשערה שהעלתה ורד נעם בדבר מקורו של מונח 'עברי רווח' בספרות חז"ל. הלשון 'אמר', המקבילה ל־*qasā* שבפי יוספוס, מציגת בספרות התנאים ציטוט של רובד מוקדם יותר, או יסוד מתוך מקור אחד שאינו שייך לרצף הנוכחי. כבר העמידו גדולי המחקר התלמודי על תפקידו של המונח 'אמר' בהופעתו במשנה כציטוט של 'משנה ראשונה', כלומר רובד משנה קודם, ולעתים כציטוט של משנה ממקום אחר, וכן של משפט או מילה שנזכרו לעיל. במדרשי ההלכה ובברייתות בתלמוד הבבלי המונח 'אמר', או 'מיכן אמר', מציין ציטוט של משנה,<sup>107</sup> ולענייננו חשוב לציין כי בספרי זוטא לבמדבר הוא משמש גם לציטוט אגדה.<sup>108</sup> ביטוי זה מקדים לעיתים סיפור מעשה או חטיבה מתוכו גם בסכוליה למגילת תענית, והוא זקרה שלוש פעמים לאורך סכוליון פ,<sup>109</sup> פעם אחת בסכוליון א'<sup>110</sup> ופעם בנוסח הכלליים, במועד הנעדר בעדי שני הסכוליה המקוריים שבידנו.<sup>111</sup> נראה שגם בסכוליון מדובר בציטוט של רובד קודם שהיה מונח, מנוסח, לפני המקפר.<sup>112</sup> מעניין כי לשניים מהסיפורים שנזכר בהם ביטוי זה בסכוליון יש מקבילה ביוספוס, ועל כן נידונו בספר זה.<sup>113</sup> לשון זו מצויה גם במסורות מהתוספתא ומדרשי ההלכה שיש להן מקבילה בפי יוספוס ונידונו בספרנו.<sup>114</sup> כלומר, בכל המקרים האלה מדובר במסורות מימי הבית השני. אם הביטוי 'אמר' גובע מהרובד המקורי שלהן, אזי מדובר במונח ספרותי עתיק, שקדם למשנה. מעתה אפשר שלפנינו מקבילה עברית של שימוש לשון יוני רווח,<sup>115</sup> המוכר גם בפי יוספוס.

## ה. לטיבה של ההקבלה בין יוספוס וחז"ל

בעלי 'חכמת ישראל' וגם רבים מממשיכי דרכם, שהיו מודעים לתופעת המקבילות בין יוספוס וחז"ל, לא הרכו לעסוק בהשוואתן ובשאלת היחס ביניהן. במאה ה־י"ט הציע גרץ לייחס את מוצאן של המסורות המקבילות ליוספוס בספרות חז"ל לגרסה מוקדמת של מלחמת היהודים, שיוספוס מעיד שחיברה 'בשפת

והיא תידון ביתר פירוט בסעיף 41.

107 כנון 'אמר', 'באמת אמר', 'מפני שאמר', 'זוהי שאמר', 'אבל אמר', 'ולמה אמר', וכיוצא בהם. ראו פרנקל, משנה, עמ' 304-305 ('מוזרה בזה על הלכה ישנה'); אפשטיין, מבוא, עמ' 726-753.

108 אפשטיין, מבוא, עמ' 741.

109 סכוליון פ לב' בשבט: 'אמר', אשה טובה היתה לו' (נעם, מגילת תענית, עמ' 110, שורה 20); היקרות אחת שורה באותו סיפור רק בנוסח הכלליים: 'אמר', בשתלה ינאי המלך' (שם, עמ' 109, שורה 10), אבל המדובר במשפט שמקורו בסכוליון פ ונשמט בכתב היד שלפנינו. וכן סכוליון פ לרצ באדר: 'אמר': 'ניקנור פולסרדוס של מלכי יון היה' (שם, עמ' 118, שורה 1).

110 סכוליון א לכ"ה בסיון: 'אמר': לא זה משם עד שהכישו נחש' (שם, עמ' 77, שורה 174).

111 נוסח הכלליים לר"ב באדר: 'אמר': לא נסע משם עד שבאת עליו... (שם, עמ' 118, שורה 23).

112 עד כה נמנו במחקר כמה מאפיינים סגנוניים מובהקים של כל אחד מהסכוליה (ראו רוזנטל, דף חדש, עמ' 375, והספרות שצוינה שם), ודומה שאפשר להוסיף גם את הביטוי 'אמר' אל תכונותיו של סכוליון פ, שכן שם הוא רווח יותר – נראה לשער שהופעתו בנוסח הכלליים מקורה במסורת קרובה לזו של סכוליון פ, ואילו בסכוליון א היקרותו של הביטוי חדינה. על טילובן המשני של יחידות וביטויים האופייניים לאחד הסכוליה אל תוך חברו, ראו קיסטר, על הסכוליה, עמ' 459-462; רוזנטל, דף חדש, עמ' 380-381.

113 מוזיטו ומותו של הורדוס/ינאי, והניצחון על ניקנור.

114 פנחס איש חבתה; שחיתות הכוהנים הגדולים (פעמיים!); ראו בכרך ב.

115 ראו למשל הורדוטוס ספר א, 1, 2, 24, 87.

אבותיו' ושלחה אל 'הברברים' במזרח, אולם הצעה זו נשתכחה במהרה.<sup>116</sup> חוקרים מוקדמים אחרים סברו ש'דברי יוסף' באים במקומות אין מספר להחזיק ההלכה או הספורים הנמצאים בהלכה,<sup>117</sup> ונקטו לעתים קרובות גישה הרמוניסטית המרכיבה את שתי המסורות ומייצרת מהן שחזור היסטורי.<sup>118</sup> כך למשל ראו היסטוריונים רבים במעשה המשתה והקרע של יוחנן/ינאי עם הפרושים (קדמ' יג, 288–298; בבלי, קידושין סו ע"א) אירוע היסטורי וניסו לשחזר את גרעינו מתוך שני הנוסחים החלוקים שבפי יוספוס והתלמוד.<sup>119</sup> רוב הכותבים מאז המאה הי"ט ראו במעשה הרגימה של ינאי באתרוגים בחג הסוכות, כפי שסיפרו יוספוס (קדמ' יג 372–374), ובמעשה הכהן שכפר בניסוך המים על פי עדות חז"ל (משנה, סוכה ד, ט; תוספתא, סוכה ג, טז; בבלי, סוכה מט ע"ב), תיאורו של מעשה אחד ואיחדו את המידע הנמסר בשניהם.<sup>120</sup> יוסף דרגבורג תלה את איבתו של ינאי לפרושים באגדה הצבעונית של חז"ל בדבר קרבנות המזרים,<sup>121</sup> וסיפר אגדה זו בחדא מחתא עם תיאור המדד הפרושי שפרץ נגד ינאי, כפי שסופר אצל יוספוס (מלח' א 88–98; קדמ' יג 372–383). כן תיאר דרגבורג את נסיבות הצוואה של ינאי לאישתו טרם מותו בעבר הירדן בעקבות יוספוס (קדמ' יג 398–404), אך את תוכנה העתיק ממסורת חז"ל (סוטה כב ע"ב).<sup>122</sup> אחרים שילבו את עדותם של שני הסיפורים המקבילים על מלחמת האחים החשמונאים בשחזוריהם ההיסטוריים, ארגו לתוך תיאורו של יוספוס (קדמ' יד 25–28) את מעשה החזיר,<sup>123</sup> ואת הזקן הלועז יווגית שבגרסת התלמוד (בבלי, סוטה מט ע"ב; בבא קמא פב ע"ב; מנחות סד ע"ב), ושילבו לתוך הסיפור רעידת אדמה (תלמוד) ושידפון של התבואה (יוספוס) כאחד.<sup>124</sup> היה זה

116 ראו מלח' א 3. גרץ, היסטוריה, ג' עמ' 688, הציע שסיפור הקרע עם הפרושים בתלמוד נובע ממקור זה, אולם ראו מה שכתבנו בערך הקרע עם הפרושים, בסעיף 'תולדות המחקר', על איסכירותה של הצעה זו, וגם על ההצעה הסותרת שהעלה גרץ עצמו באותו הקשר.

117 פראנקל, זרמי המשנה, עמ' 334.

118 גישה נאיבית דומה אנו מוצאים הרבה לפני כן אצל היסטוריונים ומהגים לא יהודים בימי הביניים ובראשית העת החדשה, שסיפור המפגש בין דיוק הכהן הגדול לאלכסנדר הגדול כפי שסופר אצל יוספוס (את גרסת חז"ל לא הכירו כמובן) נתקבל על דעתם כאמת היסטורית ללא עוררין. ראו בערך הכהן הגדול ואלכסנדר מוקדון.

119 ראו למשל שירר (ורמש-מילר), היסטוריה, א, עמ' 213–214, 223, הערה 16; דרגבורג, משא ארץ ישראל, עמ' 38–39; אפטנביצ'ר, פוליטיקה מפלגתית, עמ' 13–17; קלזנר, היסטוריה, ג, עמ' 136–139; צ'ריקובר, היהודים והיוונים, עמ' 204–208; צייטלין, המדינה החשמונאית, א, עמ' 168–170, וכן הפנייתו של שטמברג, בני זמנו של ישו, עמ' 106, הערה 133, והערות שם, כי 'מה שסביר מבחינה סוציולוגית אינו בהכרח מועיל מבחינה היסטורית'. ראו בערך הקרע עם הפרושים.

120 ראו למשל גרץ, דברי ימי ישראל, א, עמ' 448; שירר (ורמש-מילר), שם, עמ' 222–223, והערה 16; ויס, דור דור ודורשיו, א, עמ' 129; הלוי, דורות הראשונים, א/ג, עמ' 483–488; דרגבורג, שם, עמ' 48; קלזנר, היסטוריה, ג, עמ' 149–150; לוריא, מינאי עד הורדוס, עמ' 120–125 (וראו שם נוסף הלכתי נוסף שדימה למצוא בסיפור); הלוי, האגדה, עמ' 58–60. גם ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 881, קיבל זיהוי זה. ראו גם רנב, הצדוקים, עמ' 159, שראה בסיפור הניסוך 'הד עומם' למעשה הרגימה של ינאי. ראו בערך ינאי/הכהן שנגזם באתרוגים.

121 על אגדה זו ראו הערך אגריפס/ינאי וקרבנות הנזירים.

122 דרגבורג, משא ארץ ישראל, עמ' 47–50. ראו גם גרץ, היסטוריה, ג, עמ' 133; קלזנר, היסטוריה, ג, עמ' 157–158, ששילבו את שני הסיפורים.

123 ראו גרץ, דברי ימי ישראל, א, עמ' 462. להרחבה ראו גרץ, היסטוריה, ג, נספח 15, עמ' 710–711; השקפה דומה גם אצל לוריא, מינאי עד הורדוס, עמ' 207–208. נראה שגם עמנון, השתקפויות, עמ' 148–149, הערה 49, סבר שהחזיר היה חלק אינטגרלי של הסיפור המקורי והושם בידי יוספוס. כן הניח רוזנבלום, חזיר, עמ' 103–105, שהחזיר סימל את ההתערבות הרומאית במלחמת האחים.

124 גרץ, שם. ראו גם ויס, דור דור ודורשיו, א, עמ' 146–147, שהטיל לתוך הסיפור, מלבד כל המרכיבים של גרסת יוספוס

מבט נאיבי, שהתעלם משאלת המהימנות ההיסטורית של מסורות האגדה הללו מראשיתן, מהטיות פוליטיות ומשיבושים אפשריים שעיצבו את ייחודה של המסורת בפי יוספוס או בפי חז"ל, ואף מהספק השורר במקרים רבים בדבר עצם הזהות בין שני הסיפורים.

ספרות המחקר המאוחרת יותר והתמימה פחות פנתה מן השחזור ההיסטורי אל מסריה ומגמותיה המשותפות של כל מסורת, והמירה, ברוח הזמן, את החיפוש אחר ההיסטוריה הנשקפת מהטקסט בחיפוש אחר ההיסטוריה של הטקסט גופו. בתוך כך תהו החוקרים על היחס בין הגושים המקבילים של הסיפורים אצל יוספוס ואצל חז"ל.<sup>121</sup> ההנחה האינטואיטיבית של רבים מהם הייתה שיש לחפש את המקור בהקשר הקדום וההיסטורי של יוספוס, ושכתבי חז"ל תלויים בגרסה כלשהי של כתביו. כך התפתחה המוסכמה שגרסת חז"ל, בהיותה מאוחרת יותר, היא גם מוטת יותר, ושבהיותה נטולת מודעות היסטורית, תמיד תימצא בה האגדה בגלגול מאוחר ומעודד.

ברוח זו הצהיר שעה כהן: כי 'אין ולו מקרה אחד שבו גרסת חז"ל קדומה מגרסת יוספוס', וכי המסורות אצל יוספוס עשויות לשמש בקרה על המקבילה המשוקעת בספרות חז"ל – אך לעולם לא להפך, כלומר אגדת חז"ל אינה עשויה ללמד דבר על טיב עבודתו של יוספוס.<sup>122</sup> הוא הציע שסיפורים בודדים בספרות חז"ל נשאבו ישירות מיוספוס, ואחרים שאובים מתוך Ur Jossipon, כלומר אוסף אנדות משוער שהיה מונח בכתב לפני חכמינו, בדומה לעיבוד הימי ביניימי של יוספוס – ספר יוסיפון.<sup>123</sup> דוגמה לשיטתו של כהן היא הגיתוח שהציע למעשה שמספר יוספוס על רגימתו של ינאי באתרוגים מטעמים פוליטיים, בעוד אצל חז"ל מצאנו תיאור של כוהן ביתסי או צדוקי אנונימי שגרם משום שכפר בניסוך המים. לדעת כהן, גרסת חז"ל אינה אלא 'רביניזציה' שמחקה ממסורת פוליטית חילונית, שמקורה בכתבי יוספוס, את אופיה ההיסטורי ויצקה לתוכה תוכן הלכתי.<sup>124</sup> בדומה לכך סבר ג'פרי רובינשטיין לגבי אותה המסורת, שמוטיב הרגימה באתרוגים, שמקורו בסיפור ה'פוליטי' של ינאי אצל יוספוס, שולב במסורת עמומה על מחלוקת הלכתית מינורית, ושיווה לה, שלא בצדק, אופי טעון ועקרוני.<sup>125</sup>

כיוצא בזה הניח יהושע אפרון שסיפור הצוואה של ינאי בתלמוד הבבלי אינו אלא עיבוד של סיפור מקביל בפי יוספוס, שנבע כשלעצמו מניקולאוס איש דמשק ולא ממסורת יהודית.<sup>126</sup> גם הוא גם אחרים הניחו שסיפור מלחמת האחים החשמונאים בבבלי נשען על גרסה כלשהי של יוספוס. אפרון סבר גם שהסיפור על מזימתו הרצחנית של ינאי לפני מותו (סכוליון פ לב' בשבט)<sup>127</sup> והסיפור על משפט ינאי

והבבלי גם יחד (תמיד וגם פסח, חזיר חקן דובר יוונית, רעידת אדמה וגם שידפון, נזירות על חזיר ועל יוונית), גם את עדותה של אחת מגרסות הירושלמי (ראו להלן) בדבר התמיד שקרב 'באותה שעה' בארבע שעות. ראו גם הספרות אצל ויזנברג, איסורים קרובים, עמ' 217 והערה 18.

125 ברוח זו הצהיר שעה כהן כי שאלותיו הן היסטוריוגרפיות יותר מאשר היסטוריות, לאמור: איזו מסורת מקורית יותר, זו של יוספוס או זו של חז"ל, כיצד טיפלו יוספוס וחז"ל במסורות שהגיעו לידיהם והאם השתמשו חכמים ביוספוס או במקורותיו (כהן, מסורות היסטוריות מקבילות, עמ' 8).

126 שם, עמ' 14. התרגום שלנו.

127 שם, עמ' 12. דומה שההתלבטות המאפיינת את המחקר בכללי בשאלה זו טבעה את חותמה גם במאמר זה.

128 שם, עמ' 12. ראו גם הנ"ל, חשיבותה של יבנה, עמ' 37, הערה 23.

129 רובינשטיין, סוכות, עמ' 121, הערה 67; הנ"ל, הצדוקים וניסוך המים.

130 אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 155–157. זאת מתוך מגמתו הכוללת להמעיט בערך מסורותיו של הבבלי ולהפריך את העדויות על עוינות ששוררה בין החשמונאים לבין החכמים, ראו עוד בהמשך מבוא זה.

131 שם, עמ' 169, העלה את הסברה שבעל הסכוליון, שלדעתו נתחבר בימי הביניים, הכיר את סיפורו של יוספוס באמצעות

(סנהדרין יט ע"א-ע"ב)<sup>132</sup> נשאבו מדיווחיו של יוספוס על הורדוס (מלח' א 659-660, 666 וקדמ' יז 173-181, 193; מלח' א 203-205, 208-211, קדמ' יז 158-160, 163-184, בהתאמה) והוסבו בכוונת מכון מההקשר של הורדוס לזה של ינאי, כדרכם של חז"ל במקרים אחרים. הוא אף הפליג להניח שמקור תיאורו השלילי של ינאי המלך בתלמוד הבבלי בכלל, בניגוד לאנדה הארץ-ישראלית, הוא בכתבי יוספוס.<sup>133</sup> גם גינתו שטמברג קבע ש"ניתן להסיק בביטחון מסוים שהייתה תלות ישירה של חז"ל ביוספוס".<sup>134</sup> יצחק בער הסיק בוודאות שבעל אגדות החורבן קרא את יוספוס ביוונית, ורבים הלכו בעקבותיו.<sup>135</sup> דניאל שוורץ קבע ש'החכמים היו כה מאוחרים, וכה אדישים להיסטוריה לנופה, שאין לצפות שדיווחיהם על מאורעות הבית השני יהיו יותר מדויקים מאלה של יוספוס'.<sup>136</sup>

ריצ'רד קלמין הציע לאחרונה שכתבי יוספוס או מסורות קרובות להם הניעו מארץ-ישראל או ממקום אחר באימפריה הרומית אל בבל, וקבע את זמן הגעתם למאה הרביעית לספירה. לדעתו הם נקלטו באדה אצל חכמי בבל. בדרך דומה צעד גם עמרם טרופר.<sup>137</sup> קלמין סבר, למשל, שאין להוציא מכלל אפשרות שמעשה הקרע עם הפרושים בתלמוד הבבלי נשאב ישירות מכתבי יוספוס,<sup>138</sup> ושההבדלים הבולטים בין גרסת יוספוס לבין התלמוד הם פרי עיבוד תלמודי שנעשה במסגרת הסוגיה הבבלית.<sup>139</sup> עם זה הודה קלמין גם שמוצאן של מקבילות מסוימות בין יוספוס לבבלי אינו יוספוס עצמו אלא מסורות שניצלו באופן עצמאי יוספוס עצמו מזה, והבבלי מזה.<sup>140</sup> אחרים העלו את הסברה שמקבילות מסוימות לסיפורי יוספוס המצויות בתלמוד הבבלי הגיעו אל העורכים בתיווכם של אבות הכנסייה,<sup>141</sup> אף שהסבר (מסופק) זה מוגבל מטבע הדברים למסורות בודדות, שכן רוב מכריע של האגדות הגידונות אינו בנמצא כלל בספרות אבות הכנסייה.

כמהלך מחקרנו התגלה לנו שוב ושוב שהנחת התלות של חז"ל בגרסה כלשהי של כתבי יוספוס

יוסיפון. ראו גם לוריא, מינאי עד הורדוס, עמ' 112-113.

132 אפרון, שם, עמ' 161.

133 שם, עמ' 141.

134 שטמברג, בני זמנו של ישו, עמ' 109, התרגום שלנו.

135 בער, ירושלים, עמ' 173, ונמיוחד עמ' 180. לרשימה של דעות קרובות ראו ישראל-טורן, יוספוס פלאוויוס ותיאורו החורבן, עמ' 141, הערה 2.

136 שוורץ, המאה הראשונה, עמ' 125, התרגום שלנו. אולם בהמשך דבריו הוא מודה שולעתים גרסת חכמינו עשויה להיות לתועלת, אפילו בהקשר זה, ומביא דוגמאות לכך.

137 קלמין, בבל היהודית, עמ' 149-168; טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 113-156.

138 קלמין, שם, עמ' 56, אבל ראו גם עמ' 167.

139 קלמין, שם, עמ' 53-59, 163.

140 שם, עמ' 150, 167-168, וראו עוד להלן.

141 על התקבלותו של יוספוס בספרות הנוצרית ראו שרקנברג, פלאוויוס יוספוס. להשערה בדבר תלות של חז"ל באבות הכנסייה ראו יובל, שני גוים, עמ' 68-70 (תודתי לפרופ' מנחם כהנא על מראה המקום). יובל הביע השערה זו בזיקה לסיפורה של מרתא בת ביתוס (ראו הערך האם שאכלה את בנה), שנעמי כהן, הורבד התאולוגי, ביקשה לראות בו פולמוס וגרסה מרובכת של מעשה האם שאכלה את בנה בעת המצור המסופר אצל יוספוס (מלח' ו 218-199). ואולם כפי שהראתה אילן בערך האם שאכלה את בנה, אין כל יסוד להשערה זו. מעשה באישה שאכלה את בנה מסופר בגלוי גם כפי חז"ל, ואף במעשה זה אין ניכרת תלות ספרותית בגרסת יוספוס. להשערה התולה את המסורת על יצירתו של תרגום השבעים בבבלי (מגילה ט ע"א-ע"ב, וראו הערך תרגום השבעים) בשימוש בכתבי אפיפניוס ראו ולטר, ספרות, עמ' 136-139. מכל מקום אין המדובר פה בהקבלה ישירה לכתבי יוספוס, שהרי מקובל על הכול שהוא עצמו השתמש באגדת אריסטיאס.



אינה מתקבלת על הדעת. לדעתנו, ספרות חז"ל הקלסית<sup>142</sup> לא השתמשה מעולם בכתבי יוספוס, ואף לא בגלגול מוקדם או בעיבוד מאוחר שלהם. אין לנו כל ספק כי בכל המקרים, כמעט ללא יוצא מן הכלל,<sup>143</sup> תלויים שני הקורפוסים באוצר מסורות יהודי קדום שהיה חיצוני לשניהם. השערה בדבר תלות באוצר מסורות משותף כבר עלתה במחקר כמה פעמים, לעתים קרובות דרך היסוס ובאופן חלקי או נקודתי, בהתייחס למסורת אחת מסוימת.<sup>144</sup> דומה שהגיעה השעה להצהיר על כך באופן כולל, כפה מלא ובנודאות. להלן הראיות אשר הביאו אותנו להכרה כי למינו שרידיה של תשתית משותפת ולא תלות ספרותית ישירה או עקיפה.

## ה.1. זרותן של המסורות אצל יוספוס

במקרים רבים ניכר בעליל שאצל יוספוס מדובר במקור זר לרצף שלו, שנתחב אל תוך הרצאתו באופן משני ומלאכותי. ראשית, כפי שהערנו לעיל, כל המסורות (להוציא מזימתו ומותו של הורדוס/ינאי) הגזעיות לתקופה שלפני המרד הגדול, שיש להן מקבילה בספרות חז"ל, נעדרות ממלחמת היהודים ושולבו בקדמוניות היהודים בלבד. כלומר, הן הוחדרו בעת כתיבת הספר המאוחר יותר – קדמוניות – אל תוך נרטיב קיים שעמד לפני יוספוס. הסרתן של יחידות טקסטואליות אלה מקדמוניות מותירה במקרים רבים רצף כמעט זהה למצוי אצל יוספוס במלחמת היהודים.<sup>145</sup>

שנית, למסורות אלה מאפייני תחיבה בולטים. מדובר בדרך כלל היחידה 'סגורה' שיש לה התחלה וסוף, הכוללת על פני הרקע של נרטיב היסטורי רציף, ושליפתה החוצה אינה פוגעת בו. לעתים צירף יוספוס זוג או אשכול של מסורות יהודיות נבדלות בזו אחר זו בתחיבה אחת, למשל רצף הסיפורים על הרגימה באתרוגים ועל דיבת השבי על ינאי (קדמ' יג 372–374), הרגתו של חוני ואחריו הפרת ההסכם בדבר הקרבנות בזמן מלחמת האחים החשמונאים (קדמ' יד 22–28), או המעשה בהסרת הגשר מעל

142 למעט חיבורים ימי ביניים מאוחרים מאוד, שאינם משתייכים עוד לתקופת חז"ל הקלסית, שהכירו אולי את מלחמת היהודים. אלה יידונו בכרך השני.

143 חוץ מהמסורת יוצאת הדופן על הנבואה לאספסינוס. שם כנראה עובדו שמועות על קורותיו של יוספוס (אך לא חלקים מספרו!) לכלל אנדה על דמות מעולמם של חז"ל, וראו בערך הנבואה לאספסינוס בכרך השני.

144 חוקרי יוספוס המוקדמים כבר עמדו על מוצאן של מסורות מסוג זה ב'מקורות יהודיים'. ראו למשל לוי, המקורות התלמודיים; הלשר, מקורות יוספוס, עמ' 81–85; הנ"ל, יוספוס, עמ' 1973. הוא נזכר שהיו אלה מסורות פרושיות שגמסרו בעל-פה. ראו גם דעותיהם של חוקרים שניסו לשחזר ביסודו של הסיפור התלמודי על הקרע בין יוחנן/ינאי לפרושים 'דף תלוש מספר עברי אבוד', כגון דברי הימים של יוחנן הורקנוס או כרוניקה חשמונאית אחרת (ראו בערך הקרע עם הפרושים את הסעיף 'תולדות המחקר'). דיונר, קטעים, עמ' 142–143, הציע מקורות חז"ל כתובים ביסוד המקבילות בין יוספוס וחז"ל. גם ניונר הניח קיומה של תשתית משותפת סקדמה לשני הקורפוסים, ראו מסורות חז"ל על הפרושים, א, עמ' 176 (אבל ראו התלבטותו במקום אחר: ניונר, הפרושים של יוספוס, עמ' 285). השקפות כאלה עלו דרך ספק, או בהתייחס לסקצת המקרים בלבד, גם אצל כהן, מסורות היסטוריות מקבילות; וקלמין, בכל היהדות. הללו העלו בצדן גם השערות מנוגדות, ראו הסקירה לעיל וההערות הקודמות. דיוויד גודבלט העיר שמסורות שונות שמקורן בחוגים פרושיים מופיעות בקדמוניות, ולעתים יש להן מקבילות אצל חז"ל, אבל עיקר עניינו שם בשלילת המהימנות ההיסטורית של תיאור הסנהדרין אצל יוספוס וגודבלט, העיקרון המונרכי, עמ' 113). שוורץ, באותו הזמן, שחזר מקור יהודי משותף ליוספוס וחז"ל ביסוד התיאור של שחיתות הכוהנים בימי אגריפס השני. על גישה דומה לאננות החורבן ראו הפניותיה של ישראל-טוך, יוספוס פלאוויוס ותיאורי החורבן, עמ' 141, הערה 1. הארי פוקס הציע גישה של אינטגרציה מושכלת בין חכמים ליוספוס, שעל פיה מייצגת גרסת חז"ל עיבוד חופשי של מקור קרוב לזה ששימש את יוספוס (פוקס, ביוגרפיה, בעיקר עמ' 135–141). תודתי למאיר בן שחר על מראה המקום.

145 ראו למשל הערכים יוחנן ובת הקול; הקרע עם הפרושים; צוואת ינאי; מזימתו ומותו של הורדוס/ינאי ועוד.

המקדש ואחריו מוימתו של הורדוס להרוג את החכמים לאחר מותו (מלח' א 648–655, 659–660, 666; קדמ' יז 149–163, 174–181, 193).

שלישית, מדובר בדרך כלל במסורת בעלת אופי אינדיבידואלי ואנקדוטלי, הבולטת על פני רצף העוסק באירועים מדיניים וצבאיים רחבים. מסורת זו עוסקת בהתרחשות יהודית פנימית, פעמים רבות בענייני המקדש ועבודתו או בענייני הפרושים/החכמים ומאבקהם. האנקדוטה על מפגשו של אלכסנדר עם הכהן הגדול, המפנה את מבטה מזירות המלחמה הרחוקות אל המקדש בירושלים ואל הכהן הגדול, גבולת מאוד באופיה מן התיאור ההיסטורי של מסעיו וכיבושיו של אלכסנדר. המעשה ביוחנן הורקנוס ששמע בת קול במקדש (קדמ' יג 282) תחוב אל תוך תיאור שלטונו המדיני והצבאי. גם סיפור המשתה והקרע עם הפרושים הוא חריג ברצף ההיסטורי של תולדות יוחנן הורקנוס. שני הסיפורים האחרונים מתרחשים במרחב סגור ואישי (הכהן לבדו במקדש/משתה) ולא בזירה מדינית או צבאית כשאר האירועים. הסיפור על רגימת ינאי באתרוגים בקדמוניות משלב אנקדוטות מקדשיות, פנים-יהודיות – הקרבה במקדש, ידוי אתרוגים, ערעור על הכהונה, בגיית נדר במקדש – אל תוך רצף צבאי העוסק בהתקוממות ובגיוס חיל שכירים. רק לחוליות ה'צבאיות' יש מקבילה בנרטיב המוקדם יותר של מלחמת היהודים. גם מעשה הצוואה של המלך הזה, המופיע רק בקדמוניות, תחוב אל תוך התיאור של מלחמתו האחרונה בעבר הירדן ומותו במהלכה, המסופרים גם במלחמת. הסיפורים היהודיים הפנימיים על חוגי ועל הפרת ההסכם בעניין הקרבנות, המתרחשים על רקע הר הבית ועבודת המקדש, שולבו אל תוך התיאור ההיסטורי הכללי של מלחמת הורקנוס ואריסטובולוס, המוסיף לבדו במלחמת. אפיזודות אלה ניתנות לדילוג בלא שייפגע הרקע הסובב אותן.

לבסוף, יש שהיחידה האמורה יוצרת מתח וסתירות עם הנרטיב המקיף אותה ואף עם מאפיינים של כתיבתו של יוספוס בכללותה. מתח זה פורע לעיתים את סדר הדברים ומייצר חזרות וכפילויות. המעשה ביוחנן הורקנוס ובת הקול (קדמ' יג 282) שובץ במקום לא נכון מבחינה כרונולוגית, שכן האירוע שבישרה עליו בת הקול סופר אצל יוספוס סעיפים אחדים לפני כן (קדמ' יג 277).

מעשה הקרע בין יוחנן לבין הפרושים מכיל סתירות רבות עם הרצף שלפניו ואחריו, ומתאר את השליט החשמונאי וגם את הפרושים באור שונה מזה שיוספוס שופך עליהם במקומות אחרים. צוואת ינאי לאישתו (קדמ' יג 398–404) על ערש דווי מובאת בסדר לקוי, אחרי שכבר נזכר דבר מותו. הסצנה של עמידת הורדוס לפני הסנהדרין (קדמ' יז 171–176) משבשת את סדר ההתרחשות, שכן שולבה לאחר שכבר סופר שהורדוס נפטר מן המשפט בלחץ נציב סוריה (קדמ' יז 170, השוו מלח' א 211–212). כן מוצגת בה תמונה שונה לגמרי של הסנהדרין מזו המצטיירת בכל מקום אחר בכתבי יוספוס. תיאורו של נס הגשם בימי הורדוס, שיוספוס מגדירו במפורש כמסורת אבות, חריג בפי יוספוס, שגמנע בדרך כלל מלתאר נסים במהלך ההיסטוריה שאחרי המקרא, ועל כן הוא גורר מעין התנצלות שלו. המעשה במזימתו ובמותו של הורדוס ומעשה הצבת הנשר במקדש, הסמון לו, חריגים על רקע הרצף האוהד להורדוס, שנשאב מניקולאוס. הדבר ניכר מתוך העוינות כלפי הורדוס בסיפור המזימה, וכן מתוך התכנים היהודיים והדגשת המקדש בסיפור הנשר. סיפור גיורו של בית המלוכה בחדייב פורע את הסדר הכרונולוגי של המקור הסובב אותו, העוסק בתולדות המלך איזטס ומעשיו המדיניים והצבאיים, ומובחן היטב בביטויים המאפיינים תחיבה. בסיפורים על שחיתות הכהנים הגדולים בימי אגריפס השני, הנוגעים אף הם להתנהלות המקדש ומשרתיו, ניכרות נוסחאות של תחיבה, חזרות וכפילויות. כפי שהראה דניאל שוורץ, המקורות הללו חריגים גם ביחסם העוין לאגריפס השני, בניגוד ליחס האוהד שיוספוס מפגין

כלפיו בהזדמנויות אחרות.<sup>146</sup> כאמור, כל התופעות הנזכרות מאפיינות דווקא את קדמוניות ונעדרות ממלחמת,<sup>147</sup>

תחיבות אלה ניכרות גם בסימנים חיצוניים. כאמור, כל הביטויים שנמנו כמסמנים של ראשיתה וסופה של תחיבה נקרים במפורז אצל יוספוס ברבים מן המקורות הנדונים: הפניות למקום אחר בכתבי יוספוס, שמקצתן מתממשות ומקצתן אינן מתממשות; הנוסחה 'וזו היא הסיבה' (αἰτία δ' ἐστὶν ἥδε); והביטוי הפותח 'באותו הזמן' (κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν). ארבעה מן הסיפורים הנבחרים בספר צוינו במפורש בפעלי המסירה שיחד יוספוס לסיפורים שבעל-פה ולמסורת אבות: λέγεται – 'מסופר'; παρειλήφαμεν – 'קיבלנו'; φασί – 'אומרים', 'מספרים'; ואת הסיפור הזה מסרו לנו אבותינו,<sup>148</sup> לאור כל הנתונים הללו, אין לנו אלא להסיק עם טענתו של ריצ'רד קלמין, שמפורך להניח שחז"ל עיינו בכתבי יוספוס ובחרו בכל המקרים דווקא את מה שחסר במלחמת ולא מתאים לסביבתו בקדמוניות.<sup>149</sup> הממצא שנסקר לעיל הוא ראיה ניצחת שאין אנו עוסקים ברצף פרי עטו של יוספוס, שחטיבה מתוכו 'נגזרה' לימים בידי חז"ל ושולבה בשיח שלהם, כי אם באגדה יהודית שהיא חריגה, משנית ו'מסומנת' מלכתחילה גם בתוך הרצף של ההיסטוריון. על כן יש לחפש את צורתה המקורית לא כאן ולא כאן, אלא באוצר מסורות עלום שקדם ליוספוס כשם שקדם לספרות חז"ל.

## ה. פרטים בתוך מסורות יהודיות בפי יוספוס, שלא היו מוכרים לחז"ל

במסורות של יוספוס שיש להן מקבילות בספרות חז"ל נזכרים לפעמים פרטים, ידיעות וסיפורים שלמים שהיו עשויים להבהיר את הגרסאות המסופרות בתוספתא, במדרש או בתלמודים, לעבות את דמותו של גיבור בספרות חז"ל או לחזק מסר חינוכי שתכמינו בקשו להנחיל. ועם כל זה, הידיעות והסיפורים האלה נעדרים לגמרי מספרותם. מצב זה מלמד שחכמינו לא הכירו את הסיפורים הללו כפי שהם מופיעים בכתבי יוספוס.

כך למשל במעשה יוחנן ובת הקול (קדמ' יג 282–283; תוספתא, סוטה יג, ה ומקבילות) ניכר רישומו של אותו גיטוח בקדמוניות ובתוספתא. המילה הארמית המפתיעה משהו בהקשר זה – 'טליא' – נערים או ילדים – הרומזת על שני בניו של יוחנן הורקנוס, נשתמרה בתרגומו של יוספוס בקדמוניות: οἱ παῖδες αὐτοῦ, ילדי, להבדיל מהניסוח υἱοί – בנים. יוספוס גם השתמש בשם אנטיוכוס למלך המנוצח, ובתוספתא נאמר שהניצחון היה 'באנטוכיא/באנטוכיה', שיבוש ברור של אותו השם. שתי המילים נשתמרו בפיהם של חכמים אף על פי שניכר שהן כבר היו לא מובנות להם, שכן זכר המאורעות ההיסטוריים נשתכח. אין מסורת חז"ל יודעת עוד שמדובר בשני בניו של יוחנן הורקנוס, ושם המלך הסלווקי התחלף בשם עיר וחוקה, שדבר אין לה עם מלחמות החשמונאים. אילו הכיר בעל המסורת הזאת את כתבי יוספוס היה ודאי מבהיר את הנסיבות ההיסטוריות שבהן התרחשו הדברים, מספר לנמעניו מי הם ה'ילדים' הנזכרים במסורת ומתקן את שם העיר לשם המלך. אבל ברי שמידע כזה לא היה לפניו.

146 שוורץ, באותו הזמן.

147 להוציא שני מקרים המופיעים שניהם בתוספתא: המעשה במינוי לכהונה של פנחס איש חבטה (תוספתא, כיפורים א, ו) ופרשת מפקד האוכלוסין בימי קסטיוס/אגריפס (תוספתא, פסחים ד, טו). ראו במבוא ובערך זה בכרך השני.

148 יוחנן ובת הקול; גן של זהב בבית המקדש; גס הגשם בימי הורדוס; תולדות הורדוס. ראו לעיל, 87.

149 קלמין, בכל היהודית, עמ' 167–168. ועם כל זה לא נמנע קלמין מלשער שגרסה כלשהי של יוספוס הגיעה לבבל במאה הד'.

דוגמה בולטת היא מעשה חוני. בתיאור מלחמת האחים החשמונאים בקדמ' יד 22–28 מצטיירים קווי המתאר של שתי אנקדוטות סגורות ונבדלות, מעשה אוניאס/חוני ומעשה הקרבנות. הסיפור הראשון עוסק בחוני החסיד, מוריד הנשמים, שבשעת מלחמת אחים מיאן לתמוך במחנה יהודי אחד כנגד חברו ומסר נפשו למות על כך. השני מספר על הפרתו של שיתוף הפעולה בעבודת המקדש בין המחנות הנלחמים ועל הפורענות שחוללה. למעשה הקרבנות יש מקבילה בספרות חז"ל (בבלי, סוטה מט ע"ב; בבא קמא פב ע"ב; מנחות סד ע"ב; השו"ת ירושלמי, ברכות ד, א [ז ע"ב], עמ' 33 = תענית ד, ח [סח ע"ג] עמ' 731), ואילו למעשה גבורתו ומותו של חוני אין זכר בספרות חז"ל כולה. הדבר מתמיה, שכן חוני הוא דמות חשובה במשנה ובתלמוד (משנה, תענית ג, ח; ירושלמי, תענית ג, י [סו ע"ד], עמ' 722; בבלי, תענית כג ע"א ועוד<sup>150</sup>). עצם הופעתו בסיפור של יוספוס, והדגש המשותף ליוספוס ולמסורות חז"ל על יכולתו להוריד גשמים, מלמדים בבירור על מקורה הקדום של האגדה<sup>151</sup>. גם מסד האחרות שביסוד הסיפור מתאים מאוד לרוחן של אגדות חז"ל בכלל ולסיפור הקרבנות המובא בתלמודים בפרט. מכאן שהחכמים, מספריו ועורכיו של סיפור הקרבנות, לא הכירו את הסיפור על רצח חוני, או למצער לא ידעו לקשרו אל מלחמת האחים. המסקנה הברורה היא, שאת סיפור הקרבנות לא נטלו מתוך קדמוניות היהודים כי אם מתוך הקשר אחר, שאם לא כן היו מצטטים בלא ספק גם את מעשה חוני.

תופעה דומה אנו פוגשים במעשה הגיור של בית חדייב. בבראשית רבה מו, י מובא מעשה מקביל למעשה גיורם של הלני המלכה ואיוטס בנה בקדמ' כ 34–53 (96–17). ואולם יוספוס גוקב במפורש בשמה של הלני, ואילו המספר בבראשית רבה – כפי שהראה יהודה שיפמן – אינו יודע מי היא המלכה שבסיפור, ואת האב, המלך, הוא מזהה עם תלמי, ככל הנראה אותו המלך שלמענו הוכן תרגום השבעים, לדידו של המספר.<sup>152</sup> והנה דמותה של הלני, המלכה הצדקת שנידבה למקדש, ישבה בסוכה ונדרה נזירות (משנה, יומא ג, י; נזיר ג, ו; תוספתא, סוכה א, א), מוכרת ואהובה בספרות חז"ל. אין ספק כי אילו ידע המספר במדרש את זהות המלכה, היה שש להזכיר את שמה בסיפורו. דא עקא שבגרסת האגדה שלפניו לא נזכר כנראה שם המלכה, ומכאן שגרסה זו לא הייתה הסיפור שבקדמוניות, כי אם נשאבה ממקור אחר.<sup>153</sup>

עיונו בפרשת הרגימה של ינאי באתרוגים כפי שסופרה אצל יוספוס (קדמ' יג 372–374) לימד שזהו סיפור אטיולוגי שתכליתו לתאר את הנסיכות שהכניאו את ינאי המלך להקים גדר עץ במקדש. סיפור כזה אינו קיים בספרות חז"ל. לאור התעניינותם של חז"ל במקדש, בתכולתו ובדרמות שהתרחשו בו, קשה להניח שהיו משמיטים את הפרט המשמעותי של הקמת הגדר אילו באמת נשאב הסיפור המקביל המובא בפיהם (משנה, סוכה ד, ט; תוספתא, סוכה ג, טז; בבלי, סוכה מח ע"ב) מתוך קדמוניות היהודים, כפי שהציעו כהן ורובינשטיין.

כיוצא בזה הסיפור על מזימת הרצח שהגה הורדוס לפני מותו (מלח' א 659–660, 666; קדמ' יז 173–181, 193), המוכר בגרסה אחרת, המוסבת על ינאי, אצל חז"ל (בסכוליון פ על ב' בשבט) קשור אצל יוספוס בקשר הדוק לסיפור יהודי מובהק אחר, המעשה בהסרת הנשר מעל שער המקדש. סיפור זה

150 ראו בערך מלחמת האחים החשמונאים, הערת 13.

151 ראו לאחרונה פוקס, בזוגפיה, עמ' 134\*–135\*, המדגיש את העדר התלות הישירה בין המקבילות.

152 לעניין זהויו של תלמי בספרות חז"ל ראו בערך גיור בית חדייב.

153 ראו שם.

עוסק בנשר הזהב שתלה הורדוס במקדש ובמסירות הנפש של שני 'חכמים' (σοφισταί, מלח' א 648) או 'גדולי חכמי היהודים' (ἰουδαίων λογιστάτοι, קדמ' יז 149),<sup>154</sup> הם ותלמידיהם, שהסירו אותו ושילמו על כך בחייהם. הרוחות המנשבות בסיפור זה משייכות אותו במובהק אל סדרת מסורות העוסקות במקדש מזה ובחכמים מזה, שחכמינו אימצו ואהבו לספר (ראו להלן), ובהן חוזרים המוטיבים של איום על המקדש, מסירות נפש יהודית כנגד הנזרה וגדולתם של חכמים. התפקיד המרכזי של זוג החכמים המנהיגים בסיפור הזה משתלב אף הוא היטב בעולמם של חכמים, ודי להיזכר במסורות על חמשת הזוגות, ראשוני התורה שבעל-פה, שאחרונייהם חיו ככל הנראה בימי הורדוס.<sup>155</sup> ולמרות כל זה אין הסיפור מופיע בספרות חז"ל כלל. חסרונו של מעשה הנשר מלמד אפוא שגם מעשה המזימה הרצחנית לא נשאב מיוספוס, שאם לא כן היו חכמינו מספרים בהקשר כלשהו גם את סיפור הנשר המשולב בו.<sup>156</sup> ניסיונו של הבבלי לספר את תולדותיו של הורדוס נשען על תשתית יסודית של ידע היסטורי של עיקרי הדברים, כפי שהראה דניאל שוורץ.<sup>157</sup> ובכל זאת, האוסף המעורפל של נתוני יסוד המוצגים באורח סכמטי ולקוני (הכפיפות של הורדוס לבית חשמונאי בתחילה, חיסול השושלת, הקשר עם בת המשפחה החשמונאית ובניין המקדש), בצד מוטיבים אנדיים הסותרים את העובדות ההיסטוריות (למשל התאבדותה של התינוקת מבית חשמונאי לפני שנשא אותה הורדוס), מצביע על חוסר היכרות עם היסטוריוגרפיה מציאותית, רצופה ועתירת פרטים כפי שנמסרה בידי יוספוס. קשה מאוד להניח שמישהו שקרא את תולדות הורדוס בקדמוניות ובמלחמת ייצר בסופו של דבר טקסט מהסוג של האגדה בבבא בתרא ג ע"ב-ד ע"א.

עובדה זו – שלא כל המסורות שעמדו לרשותו של יוספוס מתן- מאגר המסורות היהודי הקדום היו זמינות גם לחז"ל – מובילה גם לתובנה חשובה בחקר יוספוס. הגם שמציאותה של מקבילה אצל חז"ל מאששת את הזיהוי של יחידה אצל יוספוס כמסורת יהודית שקדמה לו, מתברר שאין היא תנאי הכרחי לזיהוי הזה. כלומר, עקבותיו של המאגר העלום של מסורות יהודיות בתוך כתבי יוספוס אינן מוגבלות למקרים שבהם הסיפור מופיע גם אצל חז"ל. ראוי לחפש בכתבי יוספוס, על פי הקריטריונים שנמנו לעיל, מקרים נוספים על אלה שנבחנו במחקר הנוכחי, שבהם נשען יוספוס על המקורות היהודיים האבודים מימי הבית השני.<sup>158</sup>

154 למשמעות התארים האלה והיקריהן אחרות שלהם ראו בערך מזימתו ומותו של הורדוס/ינאי.

155 על המוטיב החוזר של זוג חכמים במסורות יהודיות אצל יוספוס דאו שם, וכן בערכים גיור בית חדייב; משפט הורדוס/ינאי.

156 ראו בערך מזימתו ומותו של הורדוס/ינאי, אמת שגרסתם של חז"ל, המציבה את ינאי ולא את הורדוס במוקד הסיפור, אינה מאפשרת לסמוך לאגדה זו את מעשה הנשר של הורדוס. אבל אין ספק שאילו הכירו חז"ל את המעשה הזה, לא היו נמנעים מלספרו בהקשר מתאים.

157 שוורץ, הורדוס בספרות היהודית.

158 הלשר, יוספוס, עמ' 1973-1974, אכן מנה בין המסורות היהודיות בקדמוניות וזם סיפורים שאין להם מקבילה בספרות חז"ל, כגון תיאור הכיתות (קדמ' יז 171-173); שחזור אחר של אריסטובולוס הראשון ממאסר בידי אלמנתו אלכסנדרה-סלינה/סלומה (שם 320, על תילופי הנוסח בשם המלכה ועל זהותה ראו הערת מרכוס, מהדורת לוב, על אתר); חלום הנבואה של יוחנן הורקנוס שבישר לו שאלכסנדרוס (ינאי) הוא שיירשנו (שם 321-322); נבואתו של מנחם האיסי על התמלכותו של הורדוס (טו 373-379, וראו עוד על כך בערך תולדות הורדוס); שוד קבר דוד בידי הורדוס (טז 179-182).

## ה.3. מאפיינים קדומים בגרסת חז"ל שאין מקורם אצל יוספוס

המסורות המובאות בספרות חז"ל משמרות פעמים רבות מוטיבים קדומים ואותנטיים שהם חריגים בספרות חז"ל עצמה, וגם חסרים בגרסת הסיפור אצל יוספוס, אם מחמת עיבוד של ההיסטוריון ואם משום שהכתיבה ביוונית עיקרה מאליה תכונות יסוד של המסורת העברית המקורית. הואיל והמוסרים והעורכים המאוחרים של החיבורים של חז"ל לא יכלו לשאוב את המאפיינים הלשוניים והתוכניים האלה מיוספוס וגם לא יכלו להגיע אליהם בכוחות עצמם, הכרח להניח שעמד לפניהם מקור עברי או ארמי קדום, ומקור זה, שהשתמר דווקא בפיהם בגלגול קרוב יותר לצורתו הראשונה, הוא (או דומה לו) ששימש גם את יוספוס.

מקרה מוכח וברור כזה הוא סיפור הניצחון על ניקנור (קדמ' יב 402–412), הגם שכאן, באופן חריג, המקור שעמד לפני יוספוס היה יווני ולא עברי. הדיווח של יוספוס במקרה זה הוא עיבוד של גרסת מקבים א' – בתרגומו היווני – לאותו אירוע, אלא שיוספוס מחק מתוכו מטעמים אפולוגטיים את מעשה ההתעללות בגופת ניקנור, וכן הכחיד ממנו את הרימוזים הרבים למקרא, שעדיין ניכרים היטב גם בלשונו היוונית של תרגום מק"א (ראו עוד להלן, זו). ואולם המסורת העברית על ניקנור, בהופעותיה בסכוליה למגילת תענית ובשני התלמודים (סכוליון א וסכוליון פ ל"ג אדר; ירושלמי, תענית ב, יג [סו ע"א], עמ' 717; מגילה א, ו [ע"ג], עמ' 743; בבלי, תענית יח ע"ב), משמרת היטב את מעשה ההתעללות בגופה, ובכך היא קרובה יותר לצורתו המקורית של הסיפור ולא לעיבודו בקדמוניות – כלומר למקורו של יוספוס ולא ליוספוס עצמו. בירושלמי נשתמרו גם ביטויים ולשוניות קרובים להפליא לגרסת מק"א,<sup>159</sup> אשר אבדו בגרסת יוספוס, ואילו בבבלי ובשני הסכוליה משוקעים שרידיה של מסורת אותנטית אחרת, שניכרים בה עקבות הקישור העתיק, המוכר מהקשרים רבים בספרות הבית השני, של מעשה ניקנור אל נבואת ישעיהו בפרק י.

כיוצא בזה המסורת על תרגום השבעים הובאה אצל יוספוס מתוך איגרת אריסטיאס, בקיצורים ובשינויים (קדמ' יב 11–118). ואולם מקורות חז"ל הארץ־ישראלים<sup>160</sup> מגיאים מסורת אחרת, שעניינה בעיקר ברשימת השינויים שהכניסו המתרגמים, רשימה שלדעת יעל פיש זמנה קרוב לזמנו של מסורת אחרת על אגדת התרגום המשוקעות בחיבורים מימי הבית (למשל פילון, חיי משה ב, 25–44), ואין לרשימה זו כל מקבילה באיגרת אריסטיאס או בגרסת יוספוס בקדמוניות. הגרסה הבבילית של האגדה, הכוללת, לראשונה אצל חז"ל, תיאור מלא של נסיבות התרגום, קרובה לגרסת פילון יותר מלגרסת יוספוס. משמע, גם כאן שימשו את חז"ל מסורות קדומות ולא גרסת יוספוס.

מעשה יוחנן והקול ששמע במקדש (קדמ' יג 282–283; תוספתא, סוטה יג, ה ומקבילות) הוא מן המסורות הקרובות ביותר בין דיווחו של יוספוס לבין מקורות חז"ל. מחקרנו העלה שבגרסה שנשתמרה בספרות חז"ל אפשר לזהות שני שלבים של התפתחות. גרעינו הראשון של הסיפור היה תיאור ארמי לקוני של ניצחון צבאי חשמונאי, שבני סוגו מוכרים לנו מסיפור שכן בתוספתא וממגילת תענית, ומקורו כנראה במסמך ארמי אבוד שתיאר סדרה של אירועים מהסוג הזה. גרעין זה שולב באגדה מקדשית נאה שסופרה בעברית. סיפור זה, בשלב השני של התהוותו, הוא שהגיע לידי יוספוס והוא שילב אותו בתרגום ליוונית בקדמוניות. מובן שאצל יוספוס לא יכלה להשתמר ההבחנה בין רובדי הסיפור – הארמי העתיק

159 אף כי בסופו של דבר הנענו למסקנה שגרסת הירושלמי אינה תלויה ישירות במק"א, ועיינו בערך הניצחון על ניקנור.

160 בשל ריבוי המקורות לא מנינו אותם כאן, וראו בערך תרגום השבעים.

והעברי המאוחר ממנו – כפי שנשתמרה בתוספתא. ברור גם שנרסת חז"ל אינה תלויה ביוספוס, שכן שאילה ישירה מתוך קדמוניות היהודים לא הייתה עשויה לייצר ריבוד של לשון ותוכן כפי שמצאנו בתוספתא.

בסמיכות ישירה לסיפור יוחנן בתוספתא מסופר גם המעשה התאום בשמעון הצדיק, ששמע במקדש 'דבר', כלומר בת קול, שבישרה את ביטולה של גזרת 'צלם בהיכל' בימי קליגולה (תוספתא, סוטה יג, ו ומקבילות). בקדמותה של מסורת זו אין להטיל ספק, שכן הלשון והמבנה יצוקים במתכונת זהה לאלה של מעשה יוחנן, וגרעינה הארמי כבר משוקע במנילת תענית (כ"ב בשבט). כפי שהראינו בדיוגנו במסורת זו, גם הסגנון, התוכן והמינוח של המסורת זרים לספרות התנאית ומשקפים בעליל תקופה מוקדמת יותר. זעם זה, סיפורה של בת קול שנייה זו לא הובא בכתבי יוספוס במהלך הסיפור על גזרת הצלם בימי קליגולה וביטולה (מלח' ב' 184–203; קדמ' יח 256–309).<sup>161</sup> לפנינו שתי מסורות דומות מאוד מימי הבית השני, שרק לאחת מהן מקבילה אצל יוספוס, ולכן עינינו הדואות שהשויה אין מוצאה בכתביו. לכן סביר שהוא הדין לגבי תאומתה ולגבי כלל המסורות מהסוג הזה.

מקרה דומה מאוד הוא צמד המסורות על ירידתם של גשמי ברכה בימי הורדוס ובימי שלמציין במקורות חז"ל (ספרא בחוקותי, פרק א, א ומקבילות). המסורת על שלמציין, שגורסה עתיקה יותר שלה מופיעה בפני עצמה בספרי דברים מב, היא מסורת קדומה בעליל המתחזקת, לאור מחקרה של טל אילן, על רקע מקורות קומראניים.<sup>162</sup> ואולם יוספוס אינו מכיר אותה כלל. המקבילה אצל יוספוס נוגעת רק למסורת מימי הורדוס, ולפיכך ברי שהמדרש התנאי נזקק למקור קדום אחר לצורך המעשה בשלמציין, ובמשתמע אף לצורך המעשה בהורדוס.

מקרה דומה של שתי מסורות קרובות על שני כוהנים שונים שנטמאו ביום הכיפורים ואחר מילא את מקומם מוכרת מהתוספתא ומקבילותיה. גם כאן הכיר יוספוס רק את אחד הסיפורים (על יוסף בן אילס), אך לא את השני (על שמעון בן קמחית), ומכאן ברי שספרות חז"ל הכירה את שני המעשים בלא תלות ביוספוס.<sup>163</sup>

במקרים אחרים אנו עדים לייחוד סגנוני שהוא חריג בעליל בספרות חז"ל אבל אין לתלותו בגרסת יוספוס מהסיבה הפשוטה שזו כתובה יוונית. כך למשל העלינו שאגדת הקרע בין הפרושים לשלטון החשמונאי (בבלי, קידושין סו ע"א) היא ככל הנראה קטע יחידאי מתוך חיבור פרושי פולמוסי. גרסתו העברית של המעשה, כפי שנשתמרה בברייתא, מתייחדת בסגנון מעורב, פסיפס מלאכותי של אוצר מילים ותחביר מקראי שנארגו לתוך שכבה לשונית מאוחרת יותר. לשון זו אופיינית לספרות היהודית של הבית השני, אך אינה מתועדת בספרות חז"ל הקלסית. האגדה משתמשת גם באוצר מילים מובהק של השיח הפולמוסי הבין-כתתי של שלהי ימי הבית השני כפי שהוא מוכר מקומראן ומהברית החדשה, ואף באסטרטגיה רווחת של שיח זה – השלכה של פרשות מקראיות על גסיבות פוליטיות של ההווה.<sup>164</sup> אם נשאב הסיפור ישירות מיוספוס, שכל המאפיינים האלה נעדרים מגרסתו, מניין ידעו מוסריו התנאים או האמוראים לשלב בו את הסגנון ואת מטבעות הלשון הללו?

161 לסיבות אפשריות להעדרתו של ההיסטוריון לרצל עליה ראו בערך צלם בהיכל.

162 ראו אילן, השתקת המלכה, עמ' 61–72; הערך נס הגשם בימי הורדוס, והפניות שם.

163 ראו הערך יוסף בן אילס.

164 ראו בערך הקרע עם הפרושים.

כך גם בנוגע לפתגם החרף והקולע שהשמיע ינאי באוזני אישתו באגדה התלמודית: 'אל תתיראי לא מן הפרושין ולא מירשאינן פרושין אלא מן הצבועין הדומין לפרושין'. שמעשיהם מעשי זמרי ומבקשין שכר כפינחס' (סוטה כב ע"ב, הדמיון בין הסיפורים יידון להלן, 31). פתגם זה מסגיר היכרות עם השיח מימי הבית השני, שנטה להאשים את הפרושים בצביעות, אולם אין הוא מופיע כלל בסיפור המקביל של יוספוס על צוואת ינאי (קדמ' יג 398–404), לא הוא ולא הרמיזה המקראית המשובצת בו, שאף היא משליכה הקשר מקראי על סיטואציה פוליטית. קשה להניח שמספר בבלי כלשהו היה יכול להמציא נוסח כזה של הסיפור בהסתמך על גרסת יוספוס.<sup>165</sup>

הוא הדין גם לגבי העדויות הפיטיות על שחיתות הכוהנים הגדולים בשלהי ימי הבית, אשר שוקעו כתוספתא ובתלמוד. שיר הקינה הקטן, עתיר ההתרסה וההומור: 'אוי לי מבית ביתוס' ונו' (תוספתא, מנחות יג, כא ומקבילות), כמוהו כתיאור הגרוטסקי של הכוהנים שבשלהם 'צווחה עזרה' (בבלי, פסחים נז ע"א; כריתות כח ע"א), מפגינים ידע מפורט של שמות ונסיבות, כעס אותנטי וסגנון פיזי שהוא חריג לחלוטין בספרות חז"ל, ומשום כך אין ספק בדבר מקוריותם ומוצאם בנסיבות ההיסטוריות של סוף ימי הבית השני. הגם שיוספוס מספר עובדות דומות בדבר שחיתותם של כוהנים באותה תקופה, אין חולק שפיסות ספרות כאלה לא יכלו להיוולד מתוך תרגום ענייני של דימויו הפרוזאי, ודוגמה זו יוצאת ללמד גם על אחרות.<sup>166</sup>

המעשה בנפן הזהב במקדש גם הוא עדות למקורות עצמאיים של ידע קדום שעמדו לרשותם של חכמינו בלא תלות ביוספוס. אגדה זו נמסרת בפי אמוראים (ירושלמי, יומא ד, ד [מא ע"ד], עמ' 580; בבלי, שם כא ע"ב; לט ע"ב), אבל הדיה הרחוקים נשמעים אצל סטראבון, בפסקה שצוטטה אצל יוספוס (קדמ' יד 34–36), והם מעידים על קדמותה.<sup>167</sup>

במקרים אחרים השתמרו בגרסת חז"ל חטיבות סיפוריות וכן מסרים, הלכי רוח ואווירה שיוספוס מחק מטעמים של קיצור, מגמה פוליטית או התאמה לגרטיב שאל תוכו שולב הסיפור. גרסה מעובדת של הסיפור על הפרת ההסכם בין המחנות הנלחמים בזמן מלחמת האחים החשמונאים (קדמ' יד 22–28), שנשתמרה בבבלי (סוטה מט ע"ב; בבא קמא פב ע"ב; מנחות סד ע"ב), שימרה את היגד העומק של הסיפור – חשיבותה של האחדות היהודית וסכנתן של השפה והתרבות הנוצריות, ואילו בגרסת יוספוס טושטש מסר זה במתכוון והומר במסר אוניברסלי פשטני, ועמו אבדו כמזג ממרכיבי הסיפור המקוריים, ובהם 'סיפור הראי' של מעשה חוני – סיפורו של הזקן הדובר יוונית, שנמחק מגרסת יוספוס ונשתתיר רק בפי חז"ל.<sup>168</sup>

כמעשה הצלם ששאף הקיסר קליגולה להציב בהיכל משמרת גרסת חז"ל סצנה שמודגש בה תפקידו של הכוהן הגדול, המכונה 'שמעון הצדיק'. נוסף על האגדה העתיקה שבתוספתא (סוטה יג, ו) בדבר הקול ששמע הכוהן במקדש, מספר סכוליון א (כ"ב בשבט) גם על תפילתו של הכוהן במקדש בחג הסוכות ועל דברי העידוד שהשמיע באוזני העם. כל אלה נראים בעליל חלק אינטגרלי מהאגדה היהודית העתיקה, אף שלא הובאו בגרסת יוספוס (מלח' ב 184–203; קדמ' יח 256–309).<sup>169</sup>

165 להרחבה ראו הערך צוואת ינאי.

166 ראו בערך שחיתות הכוהנים הגדולים.

167 ראו בערך גפן'ן של זהב בבית המקדש.

168 ראו בערך מלחמת האחים החשמונאים.

169 ראו בערך צלם בהיכל.



דוגמה מרהיבה לתופעה זו היא סיפור מינוי של פנחס איש חבטה לכוהן גדול, הנדונה בכרך השני. במקרה זה משקפת אגדת חז"ל את רוח המסורת המקורית, בעוד יוספוס עיבד את המעשה בהתאם לרוחו שלו, העויגת את הקנאים.<sup>170</sup> דוגמה יפה למסורת חז"ל קדומה ואוטנטית שאין מוצאה אצל יוספוס, המקומות מתוך הספרות האפוקליפטית של הבית השני (ברוך הסורי), היא המוטיב של הזריקה הסמלית של מפתחות המקדש כלפי מעלה בסיפור על התאבדות הכוהנים בזמן החורבן. יוספוס מספר רק על שני כוהנים שקפצו לתוך האש.<sup>171</sup>

סוג אחר של חומרי יסוד של המסורות המשותפות, שנשתמר רק בספרות חז"ל, הוא רמיזות מקראיות עשירות שהתקיימו בסיפורים בצורות שונות והוכחדו כליל בגרסת יוספוס, ובהן: (1) רמיזה מסותרת באמצעות שימושי לשון מקראיים; (2) השוואה מפורשת לסיטואציות מקראיות; (3) דרשות פסוקים. שתי התופעות הראשונות משמרות דרכי ביטוי של ימי הבית והן נדירות בספרות חז"ל הקלסית,<sup>172</sup> בעוד השלישית אופיינית ליצירתם של חז"ל בשיאה. על כן אפשר לשער ודרך ספק שרוב מדרשי הפסוקים הגלויים נוספו לסיפורים בתוך האכסניה התלמודית או המדרשית, בעוד הרמיזות הלשוניות וההשוואות הגלויות לסיטואציה מקראית מקבילה השתייכו לשכבת התשתית של הסיפור המקורי, והן בבחינת שרידים נדירים של אסטרטגיות פרשנות קדומות, שבדומה להן אנו מכירים בקומראן ובגרית החדשה. לסוג הראשון משתייך למשל מעשה הקרב עם ניקנור. כאן ניכרות בגרסתו היוגית של מק"א עקבותיהן של כעשר רמיזות מקראיות. אלה נמחקו לגמרי מסיפורו של יוספוס, אבל חלקן שרדו באחדות מגרסות חז"ל לסיפור.<sup>173</sup> שימושי לשון מקראיים קושרים בדרך רמז את סיפור הקרע עם הפרושים לפרשיות המקראיות של קורח ואסתר, וסיפורי יוסף ואסתר נרמזים גם במעשה מזימת ינאי בגרסת הסכוליון.<sup>174</sup> לכל אלה כבר אין זכר בגרסת קדמוניות.

לסוג השני משתייכים סיפור הצוואה של ינאי, המזכיר מפורשות את מעשה זמרי ופנחס, וברמז אולי גם את סיפור זמרי השני, המורד מספר מלכים שהרג את מלך ישראל, שלט שבעה ימים ונרצח אף הוא.<sup>175</sup> גם סיפור מינוי של פנחס איש חבטה משווה במפורש את המעשה למינוי המקראי של אלישע לגביא. הפיוט הביקורתי על ארבע הצווחות שצווחה העזרה משווה את הכוהנים המושחתים של ימי הבית השני לדמויות המקראיות של בני עלי, שבגלל עוונותיהם חרב משכן שילה.

הסוג השלישי הם סיפורים המכילים מדרשי פסוקים קלסיים או נובעים ממדרשים כאלה, כגון במשפט ינאי ('זהו העד בבעלי') (שמות כא 29); 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה'' (דברים יט 17); בתולדות הורדוס ('גם במדעך מלך אל תקלל... וגו' (קהלת י 20); 'אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאר' (שמות כב 27);<sup>176</sup> ונס הגשם בימיו ('ונתתי גשמיכם בעתם' (ויקרא כו 4); ('ונתתי מטר ארצכם

170 ראו הערך פנחס איש חבטה בכרך השני.

171 ראו הערך התאבדות הכוהנים בעת שרפת המקדש, בכרך השני.

172 נדירות אך קיימות. לשימושי לשון מקראיים במשנה ראו למשל הנמך, שאילוח מקראיות. לדיון חדש יותר ראו רחון-צבי, הטקסט, עמ' 203–219, וראו הבחנתו (עמ' 219): 'המשנה אינה עומדת מול הטקסט היהודקאלי, כדרך המדרש, אלא מאמצת את האתוס שלו'.

173 ראו בערך הניצחון על ניקנור.

174 ראו בערך הקרע עם הפרושים.

175 ראו בערך צוואת ינאי.

176 הדרשות המשוות את מעלתם של חכמים למעלת המקדש ומשתמשות בלשונות 'אור', 'זוהר', 'עיני העדה'; 'עיניכם' בפסוקים שונים הן ללא ספק דרשות חכמים אופייניות המאזנות לסיפור המקורי.

בעתו' (דברים יא 14)), ובסיפור גיורו של בית המלוכה בחדייב ('ונמלתם את בשר עולתכם' [בראשית יז 11]).<sup>177</sup> ברבים מן המקרים האלה, בעיקר כשהדברים אמורים בשתי הסוגות הראשונות, נראה שהקישור לפסוקים היה חלק בלתי נפרד של הסיפור המקורי – ואכן, מה מתבקש יותר בסיפור יהודי מאשר שימוש בכתוב ובתקדימים מקראיים? לעומת זאת, אף באחת מהמקבילות של יוספוס לסיפורים אלה לא הובאה דרשה. גם בהיבט זה נשתמר בגרסת חז"ל פן משמעותי של המקור הראשוני. עם זה, מן הראוי להזכיר כאן שוב את המקרה היחיד שבו השתמרה דרשה גם בפי יוספוס, ודווקא דרשה זו היא נקודת המפגש היחידה בין גרסות יוספוס וחז"ל לאותו המעשה. המדובר בפרשנות שסמכה אל הפסוקים ביש' יט 18–19 את הקמתו של מקדש חוניו במצרים.<sup>178</sup> דומה שבמקרה זה המדובר בצידוק עתיק להקמת המקדש, שיסודו בעצם הימים שבהם נוסד.

#### ה. הבדלים בין המקבילות

שיקול נוסף המסייע לקביעה שלפנינו וריאציות של מסורת משותפת ולא תלות של חז"ל ביוספוס הוא השונות הגדולה במקרים רבים בין המקבילות. יש שזהות הגיבור שונה כאן וכאן.<sup>179</sup> גם אם במקצת המקרים אפשר לטעון שלפנינו עיבוד מכונן שהסיט את הזרקור מהורדוס לינאי או מיוחנן לינאי,<sup>180</sup> הרי במקרים אחרים, כשמדובר בגיבורי משנה לא מוכרים, כגון יונתן הצדוקי ויהודה בן גדיה/גודגרא במעשה הקרע עם הפרושים, קשה לייחס את ההבדל לעיבוד ונראה יותר שהמדובר במסורות חלוקות מיסודן. במקרים אחרים פגשנו סדר שונה של השתלשלות האירועים,<sup>181</sup> יש שהסיפורים עצמם נבדלים הבדלים משמעותיים.<sup>182</sup> במקרים מסוימים עצם ההקבלה מוטלת בספק.<sup>183</sup>

177 בערכים: משפט הורדוס/ינאי, תולדות הורדוס; גם הנשם בימי הורדוס; וגיר בית חדייב.

178 ראו בערך בית חוניו.

179 הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון – שם הכוהן כאן ידוע וכאן שמעון הצדיק; הניצחון על ניקנור – כאן הגיבור הוא יהודה המקבי וכאן אינו נזכר בשמו; הקרע עם הפרושים – כאן יוחנן וכאן ינאי, וכן התחלפו תפקידיהם של אלעזר ויונתן הצדוקי; ינאי/הכוהן שנגרם באתרוגים – כאן ינאי המלך וכאן כוהן אנונימי; משפט הורדוס/ינאי – כאן הורדוס וכאן ינאי, כאן סמיאס וכאן שמעון בן שטות. מקרה זה שונה במקצת, שכן אפשר שדמות עכדו של ינאי בסיפור התלמודי מייצגת בכל זאת את הורדוס. ואף על פי כן, השם הנזכר באגדה בסופו של דבר הוא ינאי ולא הורדוס; מדידת גומתו של הורדוס/ינאי – כאן הורדוס וכאן ינאי, כאן שלום אחת הורדוס וכאן שלמציין המלכה אשת ינאי; ב'אגריפס/ינאי וקרבתו הנזירים' כאן אגריפס וכאן ינאי; בניור בית חדייב נזכרת הלני אצל יוספוס ומלכה אנונימית אצל חז"ל, ואבי המשפחה זוהה עם המלך תלמי; וכן בכרך השני של ספרו, האם שאכלה את בנה – אצל יוספוס מרים בת אלעזר ואצל חז"ל אישה אנונימית, אלמנתו של דואג בן יוסף; מפקד האוכלוסין בימי קסטיוס/אגריפס – המקורות חלוקים מי מבין השניים הוא יוזם הספקד; בערך ביזה כלי המקדש לפי יוספוס נמסרו האוצרות לדומאים מידי יהושע בן תבתי ולפי חז"ל על ידי יוסה משיתה.

180 על המוסכמה המחקרית שחכמים נטו לייחס לינאי מסורות רבות שאין שייכות לו ועל הסתייגות אפשרית ממנה ראו בנספח לערך הקרע עם הפרושים.

181 למשל שינוי הסדר בקדמוניות ובתלמוד בין הריבה על המלך והאשמת הפרושים בנפיקור הקרע עם הפרושים.

182 טיב ההתנגשות עם השומרונים שונה לחלוטין בין שתי גרסות הסיפור על הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון; פרטי הניצחון על ניקנור בירושלמי שונים מאלה שמספר יוספוס בעקבות מק"א, ואף גרסות שאני המקורות שונות מהנוסח המצונן של יוספוס; במעשה הקרע עם הפרושים מוחלפים פרטים רבים ובכל אחת מהגרסאות נוספו יחידות החסרות בחברתה; יוספוס מספר על צוואת ינאי לאישתו טרם מותו, ואילו התלמוד מדווח על שיחה סתם ביניהם, שתוכנה הוא פתגם קצר וחרף, נטול מקבילה אצל יוספוס; סיפור רצח חוני בזמן מלחמת האחים החשמונאים אינו מצוי כלל אצל חז"ל, ואילו מעשה הקרבת הכורך בו מסופר בכסה וכמה גרסות אצל חז"ל, חלקן רתוקות סאוד מזו של יוספוס ואף ממוקמות

## ה. 5. מקור משותף

כמעט בכל המקבילות הנדונות בספר אין לפנינו אלא גרסת יוספוס וגרסת חז"ל, ועל כן נדרשנו לעיין אם זו תלויה בזה, או שמא שאבו שני הקורפוסים מגרסות של מקור שקדם לשניהם. ואולם בשני מקרים שבהם שרד בידינו מקור שקדם ליוספוס ולחז"ל, מתברר מעבר לכל ספק שהדמיון של גרסת חז"ל לזו של יוספוס אינו נובע מקשר ישיר אלא מתלות במקור קדום.

הזכרנו כי במעשה ניקנור השתמש יוספוס במקבים א.<sup>184</sup> במקור זה הקרבה בין גרסות חז"ל למק"א (ככל הנראה בגרסתו העברית המקורית שאבדה), גדולה מקרבתן לעיבוד של יוספוס.<sup>185</sup> כלומר, במקרה זה מתחוויר בודאות שהדמיון בין דיווחו של יוספוס לזה של חז"ל אינו נובע מיחס ישיר בין השניים, כי אם משימוש במסורות שקדמו לשני הקורפוסים. כך גם לגבי תרגום השבעים. אין תלות בין מקורות חז"ל המובהקים<sup>186</sup> לבין יוספוס (ומקורו: איגרת אריסטיאס), ומקור הדמיון ללא ספק במסורות קדומות יותר.

## ה. 6. סיכום

לאור כל השיקולים לעיל, ברי שהמקבילות הנדונות בספר נובעות ממאגר מסורות משותף ולא מהיכרות של תנאים או אמוראים עם גרסה כלשהי של כתבי יוספוס. לפיכך גם הייחוס האוטומטי והגורף של הגרסה המקורית והעדיפה ליוספוס ושל העיבודים וההטיות לחז"ל – שגוי מיסודו. ספרות חז"ל תלויה באוסף מסורות יהודיות שחלקן היה ידוע בגרסה זו או אחרת גם להיסטוריון מאות שנים לפני כן. לפעמים השתמרו דווקא בגרסת חז"ל, למרות איחורה ואופיה הא־היסטורי, מאפיינים ייחודיים ואותנטיים שאבדו או עושטשו בעיבודו של יוספוס.<sup>187</sup> משום כך עשויה גרסת חז"ל לשמש בקרה על גרסת יוספוס ולחשוף את עיבודיו והטיותיו, ולא רק להפך.

בדורות היסטוריות אחרות; תולדות הורדוס מסופרות באופן אגדי וסכמטי בפי חז"ל, וכמה מהפרטים סותרים בעליל את התיאור ההיסטורי של יוספוס, כגון התאבדותה של הנערה מבית חשמונאי בטרם הספיק הורדוס לשאתה; במעשה יוסף בן אילם אצל יוספוס נעדרת השיתה עם המלך כפי שתוארה במקורות חז"ל; סיפור צלם בהיכל נחש אופי היסטורי אצל יוספוס ואגדי אצל חז"ל, ועל כן נעדרים ממנו פרטים היסטוריים רבים, אבל נוספו בו מעשה נסים וסצנות מקדשיות שאינן אצל ההיסטוריון; פרטים רבים במסורת על גיור בית חריב שונים בין המקבילות ובהם מקומו של האח מונבו אצל חז"ל לעומת דמויותיהם של אלעזר וחנניה הייחודיות ליוספוס, ועוד; המקורות המקבילים על שחיתות הכהנים הגדולים אינם זהים לא בתיאור הדמויות ולא בתיאור העוולות הנזכרות בהם, ולסוגה הפיוטית המיוחדת אותם בתוספתא ובתלמוד אין יע אצל יוספוס.

183 סיפורו של יוספוס על נסיבותיו של תרגום השבעים שונה לחלוטין ממסורת השוניים בתוכן התרגום הדווחת במקורות ארץ־ישראל, וגם גרסת הבבלי על נסיבות התרגום אינה זהה לזו של יוספוס; סיפור הריב בין האחים שהוביל להקמת בית חנוני נעדר כליל מדיווחו של יוספוס; מעשה יצא הכוהן שנגזר באתרונים אצל יוספוס הוא סיפור על התנגשות פוליטית, בעוד אצל חז"ל זהו סיפורה של מחלוקת הלכתית; נסיבות משפט הורדוס/ינאי וההתרחשות בעת המשפט ותוקות זו מאז מאור בין המקבילות.

184 לעיל מנינו מקרה חריג אחר שבו מקורו של יוספוס, לדעתו של דניאל שוורץ, גלוי וידוע ואף מונח לפנינו: 'המשלחת לאויס' לפילון. ואולם במקרה זה אין רמיון בין אנדת חז"ל לבין המקור ההלניסטי ועל כן אין הוא רלוונטי לענייננו כאן.

185 הגם שססקנתנו שם הייתה שמקורות חז"ל אינם נסמכים ישירות על מק"א במקור העברי, אלא על מסורות מקבילות, השונות ממנו בפרטים שונים.

186 לגבי המקורות המאוחרים (מסכת סופרים; מסכת ס"ת), אין דרך להכריע אם הכירו את יוספוס או את איגרת אריסטיאס, ראו הערך תרגום השבעים.

187 השנו להערתו של מנחם קיסטר: 'אף יש שנוסחה המקורי יותר של מסורת נותמר דווקא במקורות חז"ל, המאוחרים יותר [מן המקבילה בספרות הבית השני – ו"נ] (קיסטר, אתר וקדם, עמ' 231).

המודעות לקיומה של חשיתית משותפת ביסוד המקבילות בין יוספוס וחז"ל נושאת השלכות חשובות על שני ההקשרים. מחד גיסא, הדבר מלמד על שימוש של יוספוס במאגר מסורות יהודיות ופותח פתח לבירור מתי וכיצד בחר להשתמש במסורות כאלה, כיצד שילב אותן בהרצאתו ובאילו דרכים טיפל בהן. מאידך גיסא, אנו מתקרבים בכך גם אל אוצר בלום של חומרים קדם-תנאיים שעמד לרשותם של העורכים האנטימיים של החיבורים התנאיים והאמוראיים, ועומדים על אפשרות ההשתמרות של חומרים עתיקים להפתיע ביצירות מאוחרות בזמן ולעתים מרוחקות במקום, כגון התלמוד הבבלי. כפי שהסיק מנחם קיסטר:

הדמיון המהותי בין שתי ספרויות אלו... מלמדנו כי יסודותיה של הספרות התלמודית משוקעים ביהדות של ימי הבית השני, לעתים מאות שנים לפני עריכתם או אף מסירתם של הטקסטים בספרות חז"ל, וכי רבות מן המסורות ומן השיטות המדרשיות המוכרות לנו מספרות חז"ל היו בשימוש נרחב בימי הבית ואף חצו את גבולות הזרמים והכיתות המאפיינים תקופה היסטורית זו.<sup>188</sup>

כללו של דבר, המסורות הנבחרות בספר עשויות לשמש תמרור וסימן היכר למקורות חריגים בשני הקורפוסים. אצל יוספוס הם חריגים בהיותם כעלי גוון יהודי מובהק, ואילו בספרות חז"ל – בהיותם קדם-רבניים ואף חוץ-רבניים.

חשוב משגי אלה – איסופם ואפיונם של המקורות האלה, בסיועם של שני צינורות מסירה נבדלים כל כך, מקרב אותנו אל שחזור של יבשת ספרותית אבודה, 'אטלנטיס' יהודית עלומה. המחקר טרם הודה בעצם קיומה של יבשת זו; כבר שנים רבות הוא מתחקה אחר הספרות הכתובה של ימי הבית השני ותר אחר שרידי ההלכה הקדומה והפרשנות הטרנס-חז"לית המשוקעות בספרות זו, אבל דומה שטרם נשמעה הכרזה ברורה על קיומו של מאגר רחב של מסורות היסטוריות ופסודו-היסטוריות בתקופה זו, וטרם געשה המאמץ לאפיין את טיבו ומוצאו המשוער של האוסף הזה.<sup>189</sup> לא מזמן העלה ג'ון קולינס את האפשרות שביסוד הפשרים וטקסטים קומראניים נוספים, הרומזים על מאורעות היסטוריים בלא לפרטם,<sup>190</sup> עומדות מסורות היסטוריות אבודות, בעל-פה או בכתב. הוא הציע שהמדובר במקורות קרובים לאלה של שלושת הטקסטים הכרוניםטיים 4Q333-4Q331, שהתגלו בקטעים זעירים ומקוטעים במערה 4 בקומראן. בקטעים אלה שרדו שמות של משמרות כהונה ואירועים היסטוריים. היו שראו בהם רשימות של תאריכים שיש לציין בכל שנה, בדומה למגילת תענית, והיו שסברו שהמדובר ברשימת אירועים בלא מטרה הלכתית.<sup>191</sup> לדעת קולינס, מסורות אלה רווחו בחוגים יהודיים שונים ובהם אנשי כת היחד בזמן שבין מרד החשמונאים לבין ימי יוספוס, והדבר מוכיח שהללו לא היו אדישים לגמרי לזיכרון ההיסטורי.<sup>192</sup> אמנם ספרנו מעלה תמונה מורכבת ומגוונת לאין שיעור של המקורות ה'היסטוריים'

188 שם.

189 השערה ראשונית מאוד בדבר מסורות כתובות בעלות אופי שונה ומקיף יותר מהסתואר בספר זה, המונחות בתשתית ספרות חז"ל, העלה דינור, קטעים.

190 לדיון נרחב בכל הרמזים ההיסטוריים במגילות ים המלח ראו אשל, מגילות קומראן.

191 לתוכן המגילות ולפירוט ההשערות המחקריות ראו אשל, שם, עמ' 124–131; קולינס, היסטוריוגרפיה.

192 קולינס, שם.

האבודים, אך אף על פי כן הוא חובר אל האינטואיציה המחקרית של קולינס בצאתו לחפש אחר ספרות זו, שדבר קיומה הולך ומתחזק בהדרגה מכיוונים שונים.

## 1. לטיבן של האגדות האבודות מימי הבית השני

האגדות מימי הבית אשר שימשו את יוספוס ואת חז"ל אינן עשויות עור אחד. לא כולן ניתנות לאפיון מובהק, אולם בתוכן זיהינו כמה סוגות מובחנות,<sup>193</sup> שכל אחת מהן מתאפיינת בתוכן, סגנון ומגמה משלה, ואלה מאפשרים גם לנחש את מוצאה המשותף.

### 1.1. שרידי כרוניקות וסיפורים שנמסרו בארמית

בכמה מהסיפורים בגרסת חז"ל ניכר רישומה של שכבה קדומה של ידיעות וסיפורים בארמית הבינונית האופיינית לימי הבית. מסורות ארמיות אלה לא נשתמרו במלואן, כי אם בשרידים מקוטעים אשר שוקעו אל תוך רובד מאוחר יותר של סיפורים עבריים מורחבים. יוספוס הכיר את הרובד המאוחר והמורחב, ומכאן שגם שכבה משנית זו היא קדומה למדי. אם נודעה וצוטטה בסוף המאה הא' לספירה יש להניח שאת שורשיה ופריחתה יש לתארך לעיצומם של ימי הבית השני.

בידינו ראיות בודדות לשני סוגים של מקורות ארמיים. הסוג האחד הוא כרוניקה (ושמא כרוניקות?) שמסרה תיאורים לקוניים, טבועים במטבע אחיד, של מאורעות היסטוריים, כגון ניצחונות החשמונאים או ביטול גזרת הצלב.<sup>194</sup> מקור זה שימש את מנסחה של מגילת תענית וגם את מספר האגדות המקדשיות על יוחנן כוהן גדול ועל שמעון הצדיק, שנוסחו בעברית ונקבעו לימים בתוספתא (סוטה יג, ה-ו, ומקבילות).<sup>195</sup> יוספוס, שהכיר את אחד הסיפורים בצורתו העברית המפותחת ולא בגרעינו הארמי, שילב אותו בספרו (קדמ' יג 282-283). השקיעים הארמיים ניתנים לכאורה לזיהוי על רקע הסיפור העברי רק בקורפוס של חז"ל, שכן בגרסתו היוונית של יוספוס אין מקום להבחנה בין לשונות המקור שבו השתמש. ואולם מפתיע לגלות שקביעה זו אינה מדויקת. כעת הסיפור כולו נמסר בקדמוניות בניסוח חופשי, דווקא במשפט שהיה ארמי במקורו בחר יוספוס לדבוק באופן מילולי, ככל הנראה בשל הבולטות שלו בסיפור המקורי, גם כניסוח מהודק וממצה של שיאו של המעשה, וגם כמקור המתייחד מהטקסט הסובב אותו במשלכ לשוני עתיק וחגיגי.<sup>196</sup>

193 ניסיון ראשוני לזלות מתוך ספרות חז"ל פורמנטים היסטוריוגרפיים מסוגים שונים עשה דינור, קטעים. ואולם המיון שלו נבדל מאוד באופיו ובפרטיו מן האפיון שאנו מציעים, אינו מוגבל למסורות סיפוריות על ימי הבית וגם אינו נזקק ליוספוס אלא אנב אוחא.

194 השחזור של כרוניקות עתיקות ביסוד הטקסטים שבידנו קושי ביתר שאת בין תגליותינו, שנולדו מתוך עיון ביוספוס ובחז"ל, לבין השערתו הנזכרת (לעיל, ה6) של קולינס מתוך ספרות קומראן. אמנם הטקסטים הקומראניים שקולינס ראה בהם אב-טיפוס נכתבו עברית ואינם זהים באופיים לסונה הארמית ששחזרנו ביסודה של מגילת תענית ושל שקיעים בודדים אחרים, ואף על פי כן דומה ששני השחזורים מעידים על קיומן של כמה סוגות של כרוניקות קצרות של אירועים היסטוריים בעברית ובארמית, שהשימוש בהן חצה כנראה את מחיצות ההפרדה בין כתות שונות.

195 לפרטים ראו בערכים יוחנן וכת הקול וצלם בהיכל. ראו שם גם על זיהוים של שני הסיפורים הקדומים בתוך הפרק בתוספתא. על אופיים המיוחד של פרקים י-טו בתוספתא סוטה כקובץ עצמאי, ועל החומרים הקדומים ששוקעו בו, ראו בן שחר, היסטוריה, עמ' 100-105, 120-122.

196 יוספוס נהג כך גם במקרים אחרים, במשפטי מפתח שאינם דווקא בארמית, או פואיק לנו ראייה על מקור ארמי שלהם. ראו

סוג אחר של מקור ארמי עתיק מזמן לנו המעשה בגזרת צלם בהיכל של גאיוס קליגולה. בגרסת הסיפור המובאת בסכוליון א' לכ"ב בשבט ניכרים קרעי ניסוחים ארמיים. הבולט שבהם הוא: 'עד שגמנות' תיהיו דא',<sup>197</sup> כלומר: נמות לפני שגניח לזו [להכנסת הפסל למקדש] להתרחש. הצהרה מרכזית זו בדבר נכונותם של היהודים למסור את נפשם כדי למנוע את קיום הגזרה משולבת גם בסכוליון פ, בגרסה עברית: 'נמות ולא תהא זו', והיא נובעת כנראה מתשתית ארמית משותפת ששימשה את שניהם. משפט קטוע זה, המוסר את לב הדרמה ההיסטורית, מלמד על קיומה של גרסה ארמית אבודה לסיפור כולו. מכאן שמלבד כרוניקות ארמיות, יש בידנו עדות גם לסיפורים היסטוריים או פסודו-היסטוריים מלאים יותר שסופרו בארמית.

דיווחו של יוספוס על פרשה זו בקדמוניות (יח, 256–309) נשען על מקורות היסטוריים ולא נזקק לסיפור היהודי שבעל-פה. אבל בסעיף 271 אנו מוצאים ניסוח תמציתי ומרשים במיוחד: *τεθνηξόμεθα ἢ πρότερον ἢ παραβῆναι τοὺς νόμους*, 'נמות קודם שנעבור על החוקים/התורה'. היגד זה הוא בבואה של המשפט הקצר המתבלט בייחודו ובמרכזיותו גם בשני הסכוליה, אלא שיוספוס המיר את הרמיזה הכללית 'דא/זו', שעניינה בחילול המקדש, בפירוט של משמעותו – 'שנעבור על החוקים'.

כשלב מאוחר יותר רווחה כאמור מגמה לתרגם את המסורות האלה לעברית או לשלבן בנרטיבים עבריים. התמונה בשני הסכוליה לגזרת קליגולה מאלפת – באחד מהם שרדה המסורת הארמית ובמשנהו כבר תורגמה לעברית. גם במקרים אחרים בסכוליון יש שניסוח עברי מסגיר תחביר של מקור ארמי.<sup>198</sup> בסיפורי בת הקול בתוספתא שולב המשפט הארמי בתוך אגדה מאוחרת יותר שסופרה בעברית.<sup>199</sup> הנטייה לתרגום הארמית לעברית גרמה להכחדה כמעט מוחלטת של הסיפורים הקדמונים בצורתם הראשונית.<sup>200</sup> המעבדים שהמירו את המסורת לעברית נטו לשמר את הארמית המקורית במשפטי מפתח בולטים ודרמטיים המייצגים את לח הסיפור או יסוד חגיגי בתוכו.<sup>201</sup> ואילו יוספוס, מצדו, זיהה היטב את ייחודם של המשפטים האלה ונטה לשלבם כלשונם בנרטיב היווני שלו, בניגוד למסירה הפרפרסטית שנהג בשאר חלקי הסיפור.

## 2.1. אגדות מקדש כוהניות

קבוצה נוספת של סיפורים קדומים הן אגדות שבמרכזן המקדש והכהונה.<sup>202</sup> באגדות אלה אפשר להבחין במוטיבים משותפים, אף שלא כל המאפיינים ניכרים בכל אגדה. בין אלה בולטים איום חיצוני על

לעיל, סעיף 21.

197 גרסה משוחזרת, שכן הנוסח בכתב היד שלפנינו השתבש. ראו בערך צלם בהיכל.

198 על מקרה כזה בסכוליון ראו קיסטר, על הסכוליה, עמ' 475, הערה 115.

199 תהליכים אלה אינם ספונטניים כשאנו נזכרים במשניות הארמיות העתיקות ויוצאות הדופן בשישה סדרי משנה העבריים (כגון אבות א, יג; עדויות ח, ד), במגילת תענית הארמית שנתפרשה במאוחר בסכוליון דווקא בעברית, וכנגדם בלשון השטרות ששמרנו משפטי גרמה לארמית שלהם להישאר כנתינתה (ראו למשל משנה, כתובות ד, יב; גטין ט, ג).

200 על תופעה זו ראו גם נעם, בעקבות הדף החדש, עמ' 416–418.

201 תופעה דומה מבחינה תרבותית וספרותית ניכרת גם בתולדות המסירה בתוך ספרות חז"ל גופה. סיפור הורדוס בבבלי מתאפיין בשינויי נוסח רבים מאוד, והטקסט אינו יציב. וככל זאת אמרות כנף וביטויים ייחודיים שמרו במפתיע על צורתם בכל עדי הנוסח, וראו על כך בערך תולדות הורדוס.

202 השוו להבחנתו של רפפורט, מק"א, מהדורת רפפורט, עמ' 73: 'דומה שאף אותם שוגרי זכרונות המצויים בספרות חז"ל [על החשמונאים] הם בעיקרם זיכרונות שנשתמרו בחוגי כוהנים, שהרי הם קשורים לכוהנים או למקדש בלא יוצא מן

המקדש ודמותו של כוהן גדול נערך העומד בפרץ בשעת צרה לאומית, ולבסוף ישועה משמים, סיפורים אלה מעמתים שתי זירות התרחשות. זירה חיצונית, מדינית-צבאית, המייצגת איום על החיים היהודיים, ולעומתה הזירה הפנימית, וגם המטפיסית, של היחסים בין אלוהי ישראל ועמו. סמלה של זירה זו ואתר ההתרחשות שלה הוא המקדש. דמותו של הכוהן הגדול אורגת יחד את שתי ההתרחשויות, שכן הוא המתווך בין ישראל לאלוהיו בספרה המקדשית, והוא גם מעורב ישירות או בעקיפין בהתרחשות הפוליטית או הצבאית. המקדש אף הוא מאגד את שני המרחבים, שכן הוא עומד במוקד האיום החיצוני, וגם משמש זירה לדרמה שבין העם ואלוהיו.

המסר של הסיפורים האלה הוא, שההיסטוריה אינה מוכרעת בידי שליטים עולמיים ושלוחיהם, כי אם ביד אלוהי ישראל השוכן בתוך מקדשו. על כן הדרמה האמתית מתחוללת לא בשדה הקרב כי אם במקדש, והגיבור האמיתי אינו הכובש הגדול, הקיסר או שלוחו, אלא משרת האל והנציג של עמו הגבוה, הלוא הוא הכוהן הגדול. מסר זה הוא למעשה המשך ישיר של ההשקפה המקראית המתארת את ההיסטוריה מתוך השקפה של 'סיבתיות כפולה', כלומר רצף אירועים אנושי המונע על ידי השגחה נסתרת, שביסודה עומדים יחסי ישראל ואלוהיו.<sup>203</sup>

דוגמה מובהקת לסוגה זו היא אגדת המפגש בין הכוהן הגדול לאלכסנדר מוקדון, הפותחת את ספרנו וגם את התקופה המתוארת באוסף המקבילות כולו (קדמ' יא 302–347; סכוליון א רפ לכ"א בכסלו [=גבלי, יומא סט ע"א], ועוד).<sup>204</sup> באגדה זו כיבושי אלכסנדר כרוכים לבלי הפרד באיום שומרוני על המקדש. הכוהן הגדול האגדי שמעון הצדיק יוצא לקראת אלכסנדר לבוש בבגדי הכהונה, והכובש הכביר משתחוה לפניו, שכן דמותו נלתה אליו בחלום ערב יציאתו למלחמתו בפרסים והובילה אותו לניצחונותיו. לפי גרסת יוספוס אלכסנדר גם ביקר במקדש והקריב בו. המספר מבקש להדגיש כי הצלחתו של הכובש הגדול בשדה הקרב תלויה לאמתו של דבר בגזרת אלוהי ישראל השוכן בבית המקדש בירושלים.<sup>205</sup> כולט כאן גם כפל התפקידים של הכוהן כמנהיג דתי ומדיני.

סיפור הניצחון על ניקטור, המוכר לנו גם בגרסאות מוקדמות בסיעים של ספרי מקבים, מדגיש אף הוא בכל נוסחיו את האיום החמור על המקדש: 'והיה מניף ידו כנגד ירושלים וכנגד בית המקדש' (סכוליון פ ובדומה במקבילות); 'ואיים עליהם, שיחריב את בית המקדש כשיחזור' (קדמ' יב 407). הסיפור לכל גרסותיו, למעט זו המצונזרת של יוספוס, מתעכב על ענישתו של הצורר מידה כנגד מידה. ידו וראשו, ש'הניפו' על בית המקדש/ירושלים, גם נתלו 'כנגד בית המקדש'/'בשערי ירושלים'. בגרסת חז"ל לסיפור זה אין דמות מובהקת של גיבור כוהן, שכן יהודה המקבי, הגיבור ההיסטורי שאינו נזכר בשמו ('אחד משלכית חשמונאי' ככינויו בירושלמי ובסכוליון א, ובגרסאות סכוליון פ ובבבלי כבר נשחק ביעוי זה לכלל הביטוי השגור 'בית חשמונאי', ואפילו 'מלכי בית חשמונאי'), אינו מוצג כאן ככוהן אלא כלוחם. ואולם

הכלל כמעט'. על מסורות כוהניות ששימשו את יוספוס ראו ויליאמסון, ערכו זההיסטורי, ושם הפנה לסברות מחקריות דומות, וראו שם, עמ' 56, והערה 1. ראו גם שוורץ, יוספוס ופוליטיקה יהודאית, עמ' 96.

203 ראו אליצור, תפיסת ההיסטוריה. לעיצובו וללגלוליו של המונח 'סיבתיות כפולה' במחקר ראו סקירתה וחדושה של אמית, סיבתיות. על ההמשכיות בתפיסת ההשגחה מן המקרא לעיצורות בתר-מקראיות ראו דאובה, טיפולוגיה, עמ' 22–23. על תפיסה דתית קרובה אצל יוספוס ראו שוורץ, אלכינוס. לשיטתו, גם בפי יוספוס נקדמוניות הרומאים הם גורם חיצוני בדרמה המתחוללת בין האל לבין עמו החוטא והנענש.

204 ראו בערך הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון.

205 לדגש שונה מעט ראו טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 113–154.

בגורסת מק"א, ובעקבותיו אצל יוספוס, מתוארת גם כאן תפילת הכוהנים במקדש וניסיונם לפייס את ניקנור. לשון אחר, כפל התפקידים הכוהני של ייצוג העם כלפי האל במקדש וכלפי המצביא הזר בחוץ נשנה גם בסיפור זה. במסורת זו אין נס כי אם ניצחון טבעי, ואף המסר בדבר ההשגחה האלוהית שסיבבה את הניצחון אינו מפורש. ואולם הרמזים הבולטים לסיפור המקראי על המפלה הנסית של סנחריב מלך אשור בימי חזקיהו, וכן תיאור תפילת הכוהנים ותפילתו של יהודה במק"א, רומזים ודאי להשקפה זו.<sup>206</sup> גם שני המעשים על בשורות הניצחון וההצלה ששמעו שני כוהנים גדולים במקדש בנסיבות היסטוריות שונות (תוספתא, סוטה יג, ה-ו ומקבילות) מייצגים במובהק את הסוגה המקדשית. במקרה הראשון הרקע הוא מלחמה שמגהלים בניו של יוחנן הורקנוס בשומרון. אף שההתנגשות הצבאית היא מחוץ לירושלים, מוקד הסיפור הוא התרחשות דתית באפולולית המקדש, וניבירו אינו מצביא כי אם כוהן גדול. גם סיפור זה ממחיש שזירת ההתרחשות אינה בין ישראל לאויביו אלא בין ישראל לאלוהיו, ועל כן הניביר האמתי של הסיפור הוא המתווך בזירה הדתית – הכוהן הגדול – ולא המנהיג בזירה החילונית, המפקד הצבאי. עם זה, הכוהן הגדול אינו מנותק מההתרחשות הצבאית החיצונית, שהרי בניו (לפחות לפי קביעתו המפורשת של יוספוס) הם המגהלים אותה.<sup>207</sup>

גם הסיפור השני בתוספתא, על ביטול גזרת צלם בהיכל, מציג אירוע בעל משמעות בינלאומית (רצח הקיסר) דרך הפריזמה של התרחשות נסית וגסתרת במקדש, בנכחות כוהן גדול בלבד. מאורע זה מתואר בגורסה מורחבת בשני הסבילים. בעוד בסביליון פ מתוארת רק ההתרחשות ההיסטורית החיצונית – כואו של ה'שליח' להצבת הפסל, מסע ההפגנה היהודי והידיעה על מות הקיסר, הרי גרסת סביליון א מדגימה במובהק את מאפייניה של האגדה המקדשית. המספר מציג את ההתרחשות הפוליטית, שהיא לדעתו משנית בחשיבותה, בתוך מסגרת מקדשית שגיבורה הוא כוהן גדול. המבנה הספרותי של האגדה משקף את העובדה שבסופו של דבר לא ההשתדלות האנושית הכריעה, כי אם מאורע דרמטי ולא צפוי מראש, הלוא הוא רצח הקיסר, כלומר יד ההשגחה. ללמדך שהדברים מוכרעים רק למראית עין במציאות הגלויה, בשדה היחסים שבין ישראל לשלטון הרומי. לאמתו של דבר נחתך הכול במישור היחס שבין ישראל לאביהם שבשמים. נמצא שעיצובה הספרותי של אגדה זו משרוץ במובהק את מגמותיה ואת מגמת הסוגה כולה.<sup>208</sup>

לסיים, נעיר על חריגותם של סיפורים אלה לעומת רובן המכריע של אגדות חז"ל. להבדיל מהללן, המכוונות, על שם גיבוריהן, 'מעשי חכמים', הגיבורים באגדות המקדש הקדומות הם במובהק כוהנים. בעוד הסיפור האופייני בספרות חז"ל מתרחש בהווית יומים של הבית והשוק או במקומות התכנסות של החכמים כגון העלייה ובית המדרש, זירת ההתרחשות של הסיפורים העתיקים היא תמיד בית המקדש.

206 וראו על כך בערך הניצחון על ניקנור.

207 ראו בערך יוחנן ובח הקול.

208 ראו בערך צלם בהיכל. קיסר העיר שהסיפור מציג התקדמות הדוגמית: מהחזן אל ירושלים (לשם באה השמועה מבחזן), משם אל האולם במקדש (לשם עלה שמעון) ועד קודש הקודשים (משם יצא הקול). כן הצביע על אופיה הכימסטי של האגדה, הפותחת בשמועה אנושית ומסיימת בסמיעת הדבר האלוהי, פועל הנופל על לשון 'שמעון', שמו של הגיבור. לדעתו, המסר החבוי במבנה זה הוא: 'אין שמיעה אלא שמיעת הקול האלוהי, שהוא הקובע את המעשה, ולא השמועה האנושית'. ראו קיסטר, על הסביליה, עמ' 458, הערות 25–26. הציטוט מהערה 26. ראו הפנייתו, שם, למסר דומה באגדה אחרת.



אגדת חז"ל הקלסית מתמקדת בדרך כלל באנקדוטות פרטיות ולא באירועים אפיים רחבים,<sup>209</sup> ואילו אגדות המקדש הכוהניות משיקות לאירועים מדיניים וצבאיים דרמטיים; כיבושי אלכסנדר, מלחמות החשמגואים, התנגשות יהודית עם השלטון הרומי. במובן זה הן עדיין קרובות למקרא יותר מהסוגה של 'מעשי חכמים', שלימים ירשה אותן. ייתרון וקדמותן של אגדות אלה ניכרים גם במינוח. התופעה שכונתה בספרות חז"ל הקלסית 'בת קול' מכונה בפרשת יוחנן כוהן גדול עדיין 'דבר'; השליח מטעם הקיסר בפרשת הצלם בהיכל מכונה באחת מנרסות האגדה ככינוי המקראי 'מלאך'; וקרעי ניסוחים ארמיים משכבה ספרותית נכחדת שרדו כאמור פה ושם בסיפורים.<sup>210</sup>

ראוי שניתן את לבנו למשמעות מציאותה של הסוגה הזאת בתוך ספרות חז"ל וגם בכתבי יוספוס. המחקר נוטה לעמת בחדות מגמות כוהניות, הנחשבות מקוריות לצדוקים, עם מגמתם האנטי-כוהנית של חכמים, שביקשו ליטול את הסמכות וההנהגה לעצמם. את המקורות שבידנו החוקרים נוטים לסווג באופן דיכוטומי בין שתי הקטגוריות האלה.<sup>211</sup> אף שההבחנה הזאת נכונה ביסודה, עינינו הרואות שחכמים אימצו באהבה כמה וכמה סיפורים כוהניים במובהק, חפים לחלוטין מנוכחותם והנהגתם של חכמים כלשהם, ונטעו אותם עמוק בתוך ספרותם. אפשר אפוא שהמחיצה בין שני העולמות לא הייתה אטומה כפי שנדמה בראייה ראשונה.

### 3.1. אגדות פרושיות מובהקות: ינאי והפרושים

מתוך היקשים שונים וראיות עקיפות מסתבר שמוצאן של רוב האגדות הנבחנות בספר זה בחוגים פרושיים. ואולם שניים מהסיפורים, המתועדים רק בתלמוד הבבלי, נושאים חותם פרושי מובהק ומייצגים פולמוס פרושי שאין לטעות בו. שניים אלה הם גם היחידים במכלול הנבחן בספר שגרסתם בפי חז"ל נוקבת במפורש בשם של הפרושים, ודווקא בהקשר פולמוסי ומפיהן של דמויות עוינות, או עוינות למחצה, ולא מפי המספר או מפי הפרושים עצמם.<sup>212</sup>

במחקרנו על מעשה הקרע בין יוחנן/ינאי והפרושים (קדמ' יג 288–298; בבלי, קידושין סו ע"א) נוכחנו

209 ראו דברי רווה, מעט מהרבה, עמ' 55: 'מעשי חכמים הם סיפורים שנמנעים במכוון מפרסיה אפית, ולא רק כמהלך ריאקציוני למודל הסיפורי המקראי, אלא גם משום שהם מדברים כנראה בשם חזויה אנושית משברית וקצרת ראי'.

210 כפי שהראינו בערכים יוחנן ובת הקול וצלם בהיכל, הבדלים אלה ניכרים היטב כשאנו משווים את סיפורי בת הקול של יוחנן ושמעון במקדש אל סיפורי בת הקול המאוחרים, ילידי תרבותם של חכמים, שנספחו אליהם בתוספתא.

211 ראשיתה של הבחנה חריפה זו כבר אצל גייגר, המקרא והרגומיו, בעיקר עמ' 69–102, ועוד, ובעקבותיו הלכו רבים. לסברה שהפרושים ביקשו לרשת את הכהונה, למירוש של מייצגיה במחקר של המאה הי"ט וראשית המאה הכ' ולחשיפת ההטיה הפוליטית שביסודה, ראו שוורץ, ממלכת כוהנים ולעמדה מאוחרת ומתונה יותר וכל הקשור ליחסי כוהנים–חכמים לאחר החורבן ראו מאמרו: מכוהנים בימים, והפניות נוספות לספרות, שם, עמ' 21, הערה 1. לגרסה חדשה של השקפה זו ראו למשל, הר, הרצף. לסקירה של הספרות התומכת והמתנגדת לתזה בדבר מאבקם של פרושים וחכמים בכוהנה ראו רחף-צבי, מומי כוהנים, עמ' 65–67, והערות 65–71. על האופי הכוהני של ההלכה הקומראנית ראו שוורץ, חוק ואמת, עמ' 229 וההפניות שם, ולאחרונה שמש, ההלכה, עמ' 15–19. לסקירה ערכוית של המקורות והמחקר באשר לכהונה ולמעמדה ראו עיר-שן, למקוסה של הכהונה, עמ' 75–82. ראו גם דיונו בערך הקרע עם הפרושים.

212 תופעה זו כבר הובחנה במחקר גם במקומות אחרים, והיא מלמדת על מטען שלילי שנלווה לכינוי זה בראשיתו, ועל מוצאו דווקא בפי מתנגדיהם של הפרושים. ריבקין, הגדרת הפרושים, עמ' 213–217, 232–231, 247–248, הראה שהמקורות התנאיים משתמשים לסירוגין בכינויים 'פרושים' ו'חכמים', והוכיח שהראשון משמש רק בהקשרים של מחלוקת עם קבוצות חולקות ובפי יריבים. ראו גם כהן, חשיבותה של יבנה, עמ' 41 והערה 39; פלוסר, יהדות בית שני, קומראן, עמ' 82–88.

שאגדה זו עוסקת במחלוקת כתחית. הבחנו שבגרסתה העברית שנשתמרה בתלמוד היא משתמשת באוצר מילים, טיעונים, אסטרטגיות ויכוח וכינוי גנאי שרווחו בוויכוחינו הפוליטיים בחברה היהודית של ימי הבית השני. אחת האסטרטגיות האלה היא מעין 'מדדש' פוליטי, המשליך על נסיבות המדינה החשמונאית דמויות ואירועים מן המקרא בדרך של שימוש במליצות מקראיות. כן מתייחדת אגדה זו בפסיפס של אוצר מילים ותחביר מקראי שנארגו באופן מלאכותי לתוך שכבה לשונית מאוחרת יותר. לשון מעורבת זו אופיינית לספרות היהודית של הבית השני, אך אינה מתועדת בספרות חז"ל הקלסית. לאור כל זאת הסקנו שלפנינו קטע יחידאי מתוך חיבור פרושי פולמוסי.

בקטע זה המספר מבקש להפריך דעה רווחת, המוכרת לנו מספרות קומראן, מהברית החדשה ומדיווחו של יוספוס (בעקבות ניקולאוס) מחוץ למסגרת הסיפור, שהפרושים הם קבוצה רבת כוח והשפעה, אך צבועה ותככנית, שבכוחה לחתור תחת מלכים וכוהנים גדולים ולהטות את לב העם אחריה, וכי הם האשמים בקרע עם השושלת החשמונאית. כנגד רושם רווח זה טוען המספר, שהפרושים/החכמים מעולם לא התנגדו לשליט החשמונאי ולא החזיקו בדיבה השקרית והמרושעת בדבר ייחוסו. הקרע עם החשמונאים לא היה באשמתם, ואף לא באשמת השליט. להפך, אויבי הפרושים הם שהפיצו את השמועה המרושעת על השליט, וזהם שיעורו מריבה וגרמו אסון.

בהקשר זה מתוארים בסיפור שני נבלים. האחד חותר תחת סמכותו של השליט החשמונאי והאחר מסית את השליט נגד הפרושים ומייחס להם את הניסיון לפגוע במעמדו. ואולם המספר ממחר לנקות את הפרושים מהאשמה ומבהיר שהללו 'התרעמו מאוד' (יוספוס) או 'ונדלו בזעם' (תלמוד) בשמעם את דיבת השליט. לשון אחר, הסיפור מבקש להבחין בין משמץ השליט, שהמסית מבקש לציירו כבשר מבשרם של הפרושים, לבין הפרושים 'אמתיים' המסתייגים לגמרי מחתרתו. בכך הוא מסיט את ההאשמות בחתרנות, שהוטחו בפרושים, אל אחרים שלטענתו מזהים אתם בטעות.<sup>213</sup>

מגמה דומה מאוד אנו מוצאים באגדה על צוואת ינאי לאשתו (קדמ' יג 398-404; בבלי, סוטה כב ע"ב). שתי גרסותיו של סיפור זה מוסרות בשתי דרכים שונות את הנחיתו של ינאי לאישתו כיצד לנהוג בפרושים. בגרסה התלמודית התוכן קצר וכללי יותר, וסנוסה כפתגם: 'אל תתיראי לא מן הפרושין ולא מי שאינן פרושין, אלא מן הצבועין הדומין לפרושין, שמעשיהם מעשי זמרי ומבקשין שכר כפינחס'. כבר הערנו כי האשמת הפרושים או הדומים להם בצביעות מאוששת היטב במקורות הבית השני ומלמדת על האותנטיות של הסיפור.

בשני הסיפורים כפי שאלה מופיעים בבבלי — מעשה הקרע ומעשה הצוואה — הנושא הוא יחסם של הפרושים לינאי. בשניהם יחס זה הוא אמביוולנטי — ברקע יש עוינות, ובכל זאת יש מן הגיבורים החותרים לפיוס. ברקע שני הסיפורים מרחף הקשר מקראי: בסיפור הקרע נרמזת בכמה דרכים פרשת המרד של קורח, ובסיפור הצוואה נזכר חטאו המתריס של זמרי — שניהם מספר במדבר. הקישור אל המקרא בשני הסיפורים אינו בדרך של ציטוט פסוק ועליו מדרש מפורש, כמקובל במקורות חז"ל הקלסיים, כי אם בדרך של השוואת סיטואציה מקראית כללית לסיטואציה של הסיפור. אבל הדמיון המעניין ביותר הוא המסר הפוליטי. בגרסת חז"ל לסיפור השני נזכרים 'צבועים הדומים לפרושים', כלומר טענתו של ינאי היא שלא הפרושים הם החותרים תחת שלטונו, כי אם נבלים הדומים להם דמיון חיצוני

בלבד, והלוא זוהי בדיוק טענתו של סיפור הקרע – אף שיש מאשימים את הפרושים בהזדהות עם האיש החותר תחת שלטון יוחנן/ינאי, הרי האמת היא שהפרושים נבדלים מאדם זה ומתרעמים עליו. נראה איפוא שלפנינו שני קטעים של אפולוגטיקה פרושית, שביקשו להניב על האשמות רווחות בדבר חתירה פרושית תחת השלטון החשמונאי. נראה שקטעים אלה יצאו מתחת ידם של חוגים מתונים בקרב הפרושים, שביקשו למנוע קרע מוחלט עם השושלת החשמונאית. חוגים אלה הצהירו כנראה על היבדלותם מזרמים קיצוניים יותר, שהתנגדו באופן פעיל לשלטון בית חשמונאי. הללו, לדברי המספרים, אינם פרושים 'אמתיים' ועל כן אין להאשים 'אותנו' במעשיהם. אך בצד הדמיון בזירה הפוליטית, בטיעונים ובאסטרטגיה בין שני הסיפורים, ניכר ביניהם הבדל גדול בסגנון. בסיפור הראשון נשתמרו תחביר וביטויים מימי הבית, ואילו השני נעדר מאפיינים כאלה (מלבד המונח 'צבועים'), ואל ראשיתו חדרה אפילו ארמית בבלית. מעניין שבניגוד לכמה סיפורים עתיקים אחרים הנסקרים בספר, אשר שרדו בתלמוד הבבלי, שני הסיפורים האלה לא הגיעו לבבלי דרך הצינון של ספרות חז"ל הארץ-ישראלית, אלא באופן עצמאי, ואין להם מקבילה בשום מקור חז"ל אחר. עובדה זו מחזקת את החשד שהמדובר בחיבור, קובץ או מאגר מסורות פרושי מסוים מאוד, שעמד בשעתו לפני יוספוס, ובתקופת התלמוד התגלגל גם לידיים בבליות.

#### 4.1. אגדות פרושיות במשתמע

רוב הסיפורים המקבילים בין יוספוס וחז"ל הם ככל הנראה פרושיים, גם אם אין בהם אזכור מפורש של הפרושים או תיאור של מאבק כתתי. הבחנה זו, שעלתה כבר בכתביהם של ראשוני החוקרים של יוספוס,<sup>214</sup> עולה מתוך מאפייניהם של הסיפורים. התכונות המתיישדות את הסיפורים בפרושיות הן נטייה אנטי-כוהנית, דמויות של חכמים פרושים במוקד הסיפור ועדות מפורשת של יוספוס על מקור פרושי. להלן נסקור את המאפיינים האלה.

##### אגדות אנטי-כוהניות

סוג זה של סיפורים מציג את היפוכו הגמור של המסר של 'אגדות המקדש' שתוארו לעיל. הסיפורים הללו מבקרים בחריפות את הנעשה כמקדש בתקופות שונות ומגנים כוהנים מושחתים. כמה מהאגדות האלה מגיעות לכדי גרזטסקה ממש. הסיפור של חז"ל על נסיבות הקמתו של מקדש חוניו במצרים כרוך בתיאור מגוחך של תכמי מינוי מכוערים במקדש בירושלים ושל כוהנים גלעגים, אפופי בערות או זדון (ירושלמי, יומא ו, ג [מג ע"ג–ע"ד], עמ' 590; בבלי, מנחות קט ע"ב), ובדומה לכך שני סיפוריו של יוספוס משלהי התקופה הפרסית על כוהן שרצח את אחיו במקדש ועל בנו של כוהן גדול שנשא נזכרייה והיה מעורב בהקמת המקדש השומרוני המתחרה (קדמ' יא 306–312).<sup>215</sup> הסיפור על רגימת ינאי באתרוגים במקדש ועל הסורג שהוקם בו לאחר מעשה (קדמ' יג 372–374) ודאי אינו מוסיף כבוד למקום הקדוש, וכמוהו הסיפור הדומה של חז"ל על כוהן שנוגס ועל קרן המזבח שנשברה אנב כך (משנה, סוכה ד, ט; תוספתא, סוכה ג, טז; בבלי, סוכה מח ע"ב).<sup>216</sup> נראה שגם המעשה ביוסף בן אילם אינו אלא תיאור

<sup>214</sup> הלשר, מקורות יוספוס, עמ' 81–85.

<sup>215</sup> לטענה שמדובר אולי בסיפורים שמקורם בכרוניקה אנטי-כוהנית מימי החשמונאים ראו הערך בית חוניו וראו שם גם את הנספח רצח כוהן במקדש.

<sup>216</sup> ראו בערך ינאי/הכוהן שנוגס באתרוגים.

לגלגני של סיכול מזימתו של כוהן תכנן לנצל נסיבות חריגות כדי לנכס לעצמו את הכהונה הגדולה.<sup>217</sup> בולטים במיוחד בהקשר זה התיאורים העגומים של מעשי הנזל של הכהנים במקדש בסוף ימי הבית המופיעים בכרך ב של ספרנו (תוספתא, מנחות יג, יח-כא; זבחים יא, טז; בבלי, פסחים ז ע"א; כריתות כח ע"א-ע"ב, והשוו קדמ' כ 179-181, 205-207, 213-221). שניים מהם – ה'צווחות' שצווחה העזרה כנגד שלושה<sup>218</sup> כוהנים נקובי שם (בבלי, פסחים וכריתות), ושיר הקינה הקטן המתריס כלפי משפחות כוהניות של בעלי זרוע (תוספתא, מנחות ובבלי, פסחים) – זכו לניסוח פיוטי יוצא דופן.

#### סיפורים שחכמים במרכזם

שורת סיפורים אורנת את המאורעות סביב דמותו של חכם המצטיין בתבונתו ובאומץ לבו. בעוד באגדות המקדש שכוהן במרכזן מצאנו מעין התגלות מסוגה של בת קול או חלום נבואי, סיפורי החכמים מתרחשים במציאות טבעית.<sup>219</sup> שלא כמו סיפורי הכהונה, לרוב אין מקומם במקדש, גם אם הדאגה למקדש מרחפת ברקע כמה מהם. עוד הבדל בולט הוא המעבר מהזירה הלאומית אל הסיפור הפרטי. החכם אינו מוצג כמנהיג העם כולו ואינו מייצג אותו בפני הכובש הזר, כבאגדות המקדשיות. להפך, פעמים רבות הוא ניצב יחיד, בלא תומכים או מסייעים, אל מול שליט מקומי הרודף אותו, ולעתים הוא ניצל בזכות חכמתו, אומץ לבו או צירוף נסיבות מוצלח. במילים אחרות, הסיפורים האלה נעשו את הלאומי לטובת האינדיבידואלי. הם עוסקים בעימותים פנימיים ובגורלו של גיבור יחיד. גם זה ממאפייני המעבר מן הדגם הסיפורי המקראי אל ספרות חז"ל. אם כן מסתבר, שסיפורי חכמים קדומים אלה מסמנים את ניצניה של תרבות חז"ל, בעוד האגדות הכוהניות שנסקרו לעיל (21), על מאפייניהן האפיים והעל-טבעיים, הן מספיחיה המאחרים של התרבות המקראית.

סיפור התמלכותו של הורדוס בפי חז"ל (בבלי, בבא בתרא ג ע"ב-ד ע"א) סובב את המקדש ומכיל מוטיב אופייני לאגדות המקדש הכוהניות – חשש לגורל המקדש, המתכזב לבסוף. ואולם גיבורי הסיפור הם חכמים ולא כוהנים. לפי הסיפור שופץ המקדש בעקבות עצתו של החכם הנודף בבא בן בוטא, ששרד לבדו מכל החכמים והשכיל להימלט מתחבולותיו של המלך האכזר. שיפוצ המקדש שימש להורדוס כפרה על רצח החכמים האחרים, והללו מושווים בערכם למקדש, שהרי הם וגם הוא 'אורז של עולם'. גם בנרסתו של יוספוס לתולדות הורדוס משולב ככל הנראה מקור יהודי שהדגיש את תפקידם של שני חכמים, סמיאס ופוליון, בהתרחשויות (קדמ' יד 172-176; טו 3-4; 370).<sup>220</sup> באותו ההקשר ממש, בסיפור משפטו של הורדוס/ינאי בולט, הן בנרסת יוספוס הן בנרסת חז"ל (קדמ' יד 171-176; בבלי, סנהדרין יט ע"א), תפקידו של החכם (סמיאס/שמעון בן שטח) העשוי ללא תת העומד באומץ אל מול העריץ בעוד חבריו אחוזי פחד ומבוכה.<sup>221</sup> כיוצא בו סיפור הסרת הנשר של הורדוס מעל המקדש, המצוי רק אצל יוספוס (מלח' א 648-655; קדמ' יז 149-163), דומה לאגדות המקדש הקלסיות מהסוג הראשון, שכן במרכזן איום על המקדש. אבל גיבוריו אינם כוהנים כי אם חכמים, ואין הוא מסתיים בישועה אלא

217 ראו בערך יוסף בן אילם.

218 ראו בערך שחיתות הכוהנים הגדולים. האגדה מונה 'ארבע צווחות', אולם היא פותחת בנינו דמויותיהם המקראיות של בני עלי, ורק אחר כך עוזרת לתיאור כוהנים מימי הבית השני.

219 'מודל המציאות המונח בתשתית פעשי חכמים הוא ריאליסטי ביסודו, רווח, מעט מהרבה, עמ' 27.

220 ראו בערך תולדות הורדוס.

221 ראו בערך משפט הורדוס/ינאי.

בטרגדיה – שני החכמים הוצאו להורג במצוות הורדוס. סיפור מזימתו של ינאי להרוג את החכמים (סכוליון פ' ל"ב' בשבט), הגשען, ודאי, על סיפור מקביל שסופר על הורדוס (מלח' א' 659–660, 666; קדמ' יז 173–181, 193), מדגיש שקרבנות המזימה המתוכננת היו 'זקנים' ו'רבותיהם' של ישראל. במקרה זה נראה שהסיפור המקורי סופר על נכבדים סתם, כמו בגרסת יוספוס, ואילו בצינור המסירה המקביל עבר 'רביניציה' שהפכה את הנרדפים לחכמים.<sup>222</sup>

המסורת על גיורו של בית חדייב, ודווקא בגרסת יוספוס, מדגישה אף היא את תפקידם של חכמים יהודים, אלעזר ורחביה, המלמדים את המשפחה את חוקי היהודים ומשכנעים את איזאטס להימול.<sup>223</sup> על אלה אפשר להוסיף את המשא ומתן שניהל ריב"ז עם אספסיינוס, ואת סיפור מינויו של 'פנחס איש חבתה' לכוהן גדול, המסופר מחדש מפי חכם – ר' חנינא בן גמליאל (באגדות הגידונות בכרך השני).

#### מסורת אבות פרושית

במקרה אחד ויחיד, הסיפור על נס הגשם בעת בניין המקדש בימי הורדוס, יוספוס מצהיר במפורש על מקורה של מסורת במעין תורה שבעל-פה שמסרו האבות: 'ואת הסיפור הזה מסרו לנו אבותינו' αὐτοὶ πατέρες ἡμῶν παρέδωκαν τοῦτον τὸν λόγον οἱ πατέρες ἡμῶν (קדמ' טו 425), ומסורת זו אכן נמסרת בספרות התנאית כמעט באותה לשון (ספרא בחוקות, פרק א', א ומקבילות). כפי שהראינו בערך 'נס הגשם בימי הורדוס', המונחים המשמשים כאן קרובים ביותר לתיאור המפורסם של הפרושים, שנוסף על התורה הכתובה מסרו (παρέδοσαν) חוקים (νόμιμα) מ'מסורת האבות' (ἐκ πατέρων δαδδοχῆς) (קדמ' יז 297). לפנינו רמז ברור של יוספוס עצמו בדבר מוצאה הפרושי של המסורת על נס הגשם, וגם בדבר מעמדה, הקרוב למעמדה של מסורת ההלכה הפרושית. ואולם הפרט המסקרן והחריג כאן הוא קרבת המונחים בין תיאור של מסירת הלכות לבין תיאור של מסירת אגדה. לאור קרבה זו אפשר להניח שלסיפורים מסוג המסורת על נס הגשם היה מעמד רשמי מעין זה של קובצי הלכה קדומים, ואפשר שנמסרו בצמוד לקבצים כאלה. מכאן פתח להרהורים מחדשים – שלא כאן מקומם – בנושא הנכבד של יחסי הלכה ואגדה בדמדומי כראשית של תרבות חז"ל.<sup>224</sup>

אופיו הפרושי של רוב מאגר האגדות ששימש את יוספוס ואת חז"ל עשוי לצרף משקל מסוים למחלוקות יסוד שהמחקר מתחבט בהן קרוב למאתיים שנה, גם אם לא להכריען. יוספוס, כידוע, מצהיר שחבר אל הפרושים (ח"י 12), אבל מידת המהימנות של הצהרה זו ושאלת יחסו אל הפרושים עודן שנויות במחלוקת חוקרים.<sup>225</sup> העובדה שיוספוס בחר ללקט מסורות יהודיות משולחנם של פרושים

222 על שני סיפורים אלה ראו בערך מזימתו ומותו של הורדוס/ינאי.

223 ראו בערך גיור בית חדייב.

224 ראו עוד בערך נס הגשם בימי הורדוס.

225 ראו למשל מייסון, ההיה יוספוס פרושי, או הנ"ל, יוספוס על הפרושים, עמ' 342–356. לסקירה קצרה של המחקר ולטיעון חדש ראו שזורק, יוספוס על הפרושים כיהודים גלויים. להפניות לספרות נוספת ראו שם, עמ' 137–138, הערות 1–6. לסקירת מחקר ולספרות ראו גם שצמן, החשמונאים בהיסטוריוגרפיה, עמ' 29, הערה 83; רוב, הצדוקים, עמ' 23–24, 350–351, ודאו בערך שמעון בן גמליאל. מורטון סמית', יהדות ארץ-ישראל, עמ' 75–77, הציג שיוספוס אימץ זהות פרושית רק בשלב המאוחר שבו כתב את קדמוניות, ומתוך מניעים פוליטיים של תמיכה במרכז הפרושי המתהווה ביבנה. וראו עוד בערך צוואת ינאי. לטעמנו, ריבוי הסיפורים הפרושיים בקדמוניות אינו מחזק בהכרח תאוריה זו, כפי שיוהר להלן (חו'). לדעתנו ההחלטה לשלב בחיבוריו את החומרים היהודיים דווקא בקדמוניות נבעה מאופי הספר ומתמורות בהותו היהודית של המחבר, ולא בהעברת תמיכתו הפוליטית מזרם יהודי אחד למשנהו. נראה שהיכרות עם המסורות שבהן אנו עוסקים (ושיש להניח שרובן התגלגלו אל יוספוס במסירה בעל-פה) מעידה על היותו מעורה היטב במסורת

דווקא, חרף קיומה של ספרות יהודית ענפה כתובה ומונחת שיצאה מחוגים לא פרושיים ונשתמרה בקומראן ובספרות החיצונית, ראויה להצטרף אל מערכת השיקולים בזיכוח הזה. אשר לחז"ל, בעשורים האחרונים כמו עוררים על ההשקפה הוותיקה הרואה בהם את ממשיכיהם הישירים של הפרושים,<sup>226</sup> וגם כאן יש לנו ללמוד מן התופעה של מי התהום הפרושיים המתגלים מתחת לפני השטח של ספרותם.

## 5. קץ השושלת החשמונאית ועליית הורדוס

בתלמוד הבבלי משולבות בכמה מקומות אגדות המתארות את נפילת החשמונאים ועליית הורדוס. טל אילן מזהה בהן קווים דומים עד זהים לתפיסה המובעת בתחיבותיו של יוספוס באותו נושא בספרים ד-טו של קדמוניות (לעיל, סעיף 7ד). חלקו הראשון של הסיפור היהודי על נפילת החשמונאים ועליית הורדוס נמסר כאמור אצל יוספוס בתחיבותיו בספר ד – חטאם ונפילתם של בית חשמונאי – וחלקו השני מובא למקוטעין באמצעות תחיבותיו בספר טו – עליית הורדוס ובניית המקדש. הבבלי מכיר את סיפור חילול המקדש בידי האחים החשמונאים (אשר בשםם הוא נוקב, ב"ק פב ע"ב; מנחות סד ע"ב; סוטה מט ע"ב<sup>227</sup>). הוא מכיר את הסיפור על עבדו של יגאי (כנראה עבדם של בית חשמונאי, היינו הורדוס) שרצח ויצא ממשפטו בלא פגע ('עבדיה דיגאי מלכא קטל נפשא', בבלי, סנהדרין יט ע"ב<sup>228</sup>), ואת הידיעה שהורדוס הרג את כל בני השושלת החשמונאית חוץ מאחת שאותה ביקש לשאת, ואחר כך התמלך, בבחינת 'עבד כי ימלוך' (בבלי, ג"ב ג ע"ב-ד ע"א<sup>229</sup>). התפיסה התאולוגית הברורה ביותר של מקור זה השתמרה במקור האחרון, העיבוד הבבלי לתולדות הורדוס. לפי סיפור זה היה הורדוס עבדם של בית חשמונאי, וכיוון ששיחקה לו השעה הרג את בית אדוניו, שם כתר מלכות בראשו והרג את החכמים שמחו על כך. לאחר שהתברר לו שחטא בכך, כיפר על מעשיו בהקמת המקדש.

נקל להבחין בקשר בין שלושת הסיפורים לבין עדותו של יוספוס. אף שגם לסיפור מלחמת האחים החשמונאים וגם לסיפור על משפט הורדוס יש מקור ארץ-ישראלי חלופי נוסף, הנבדל מן האגדה ה'יוספית',<sup>230</sup> רק הבבלי יודע לספר את הפרטים שגם יוספוס מספר – שהמלחמה הנידונה התנהלה בין האחים החשמונאים, שהורקנוס צר על אריסטובולוס, ושהמשפט נגעו מכך שעבדו של מלך ממלכת חשמונאי נאשם ברצח. אף שאין הורדוס נזכר בשמו בסיפור משפטו בבבלי, סנהדרין יט ע"ב, יש להניח

הפרושיים מימים ימימה, ואין לראות בה הצהרה פוליטית מן השפה ולחוץ על העדפתו את הזרם הזה ביהדות בעת שכתב את חיבורו.

226 זהותם של הפרושים ומידת ההמשכיות בינם לבין חז"ל נידונו במחקרים רבים. למיציגים אחדים בלבד ראו ניחור, מפוליטיקה לחסידות; ריבקין, הגדרת הפרושים; כהן, חשיבותה של יבנה, עמ' 36-42; פלוסר, יהדות בית שני, קומראן, עמ' 82-88; שפר, הפרושים. לגישה המנתקת את הפרושים של ימי הבית מן המסד הרבני שפרח אחריו ראו בעיקר סמית, 'יהדות ארץ-ישראל, וכנהן, שם. לגיתוק חריף עוד יותר, המתארך את ראשיתו של תרבות חז"ל מאות שנים אחרי החורבן, ראו סת' שורץ, אימפריאליזם. לסקירה עדכנית ולהפניות ראו לאחרונה סקירתו של לפין, חכמים כרוסאים, עמ' 46-49, ובערך שמעון בן גמליאל.

227 ראו בערך מלחמת האחים החשמונאים.

228 ראו בערך משפט הורדוס/יגאי.

229 ראו בערך תולדות הורדוס.

230 לגבי מלחמת האחים החשמונאים – מקור תמוה בירושלמי, תענית ד, ה (סח ע"ג), עמ' 731; ברכות ז, א (ז ע"ב), עמ' 33. המדבר לחלופין על מעשה מימי החשמונאים ועל מעשה מימי רומא והחורבן השני, ראו בערך האמור; ולגבי משפט הורדוס/יגאי – נראה שביסודו מונח מקור שעסק ביגאי, ששרידיו מבצבצים מתוך ותנחומא שופטים, ז, ומתוך סז"ד יט 17, וראו בערך האמור.

שהעדר זה נובע מההיצמדות הסגנונית של הבבלי למקור הארץ-ישראלי החלופי והגבול שעסק בינאי, שעליו בנה את סיפור המשפט. גם הסיפור על תולדות הורדוס מכיל ידיעות היסטוריות המוכרות מגרסת יוספוס, בצד מוטיבים אגדיים המשותפים גם להיסטוריון, כגון מעשה ההתחפשות של הורדוס כדי לגלות את דעת נתיניו עליו.

אפשר גם להצביע על קשר ענייני וסגנוני בין שניים מתוך שלושת הסיפורים הנדונים כאן – סיפור המשפט וסיפור תולדות הורדוס.<sup>231</sup> בשניהם בולטים מוטיבים משותפים: עבדם של בית חשמונאי רוצח ופזרע חוק; מתרחש עימות בין מלך לחכם אמיץ. גם מבחינה סגנונית ניכר דמיון. שני הסיפורים מתאפיינים בשימוש רב בפסוקים ובחדירה של ארמית בבבלי. יתרה מזו, סיפור תולדות הורדוס הוא ייחודי לבבלי ואין לו מקבילה תנאית או אחרת בספרות חז"ל. נראה אפוא, לדעת אילן, שבידי הבבלי היה מקור יהודי קרוב לזה שבו השתמש יוספוס בקדמוניות יד-טו, אשר סיפר על סופה של ממלכת בית חשמונאי ועליית הורדוס. בשני הקורפוסים ארוג שיפוט מוסרי-תאולוגי אל תוך הרצף ההיסטורי: השושלת החשמונאית נפלה בגלל חטא מלחמת האחים וחילול המקדש, ועל חורבותיה עלה לגדולה הורדוס, עבד שלא היה ראוי למלכות. על מעשיו הרצחניים כלפי החשמונאים והחכמים כאחד כיפר הורדוס במקצת בבנותו את בית המקדש.

## 6.1 מאפיינים סגנוניים של האגדות

באגדות הנדונות משמשים סגנונות שונים, וניכר שאין מקורן בחיבור אחד או אפילו בקובץ אחד. רבות מתופעות הלשון והסגנון הן חריגות בספרות חז"ל וניכר שאלה מאפיינים אותנטיים של הרובד הקדום שאנו מתחקים על עקבותיו. הערנו כזכור על מקור ארמי שנוסח ככרוניקה של אירועים, ועל שרידים של אגדה ארמית שנוסחה כנראה כפרוזה רגילה. כמה אגדות מקדש שילבו בתוכן שקיעים ארמיים בנקודת השיא של הסיפור. בסיפור הקרע עם הפרושים מצאנו סגנון מעורב של לשון מקרא עם רובד לשוני מאוחר יותר, האופייני לספרות הבית השני. סיפורים מסוימים נוסחו כשירים קצרים (שחיתות הכהנים הגדולים), ואחרים מכילים פתגם תמציתי בשיא הסיפור או בסופו (הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון, צוואת ינאי, צלם בהיכל, ביטול הקרבן לשלום הקיסר). בכמה מהסיפורים בולטת החקקות למקרא בסגנון שאינו רווח בספרות חז"ל הקלסית. במקום ציטוט מפורש ואזורי דרשה, משתמשים הסיפורים האלה בשילוב מעשה אמן של ביטויים ומליצות מקראיים (הניצחון על ניקנור במק"א ובמקורות חז"ל; הקרע עם הפרושים) או ברמיזה מפורשת לסיטואציה מקראית מקבילה (צוואת ינאי, פנחס איש חבתה).

231 לעומת זאת, הסיפור השלישי, על מלחמת האחים, שונה משניים אלה הן בחמה שלו הן בסגנונו – הוא נמסר בעברית ונעדר פסוקים. מעניין שגם אצל יוספוס אנו מוצאים הן אשכול סיפורים על הורדוס והחכם סמיאס (לעיל, 17), והן מסורות בעלות אופי שונה על נפילת השושלת החשמונאית (מלחמת האחים, קדמ' יד 21–28) וסופם של בית חשמונאי 'כפי שקיבלנו [מאבותינו]' (קדמ' 490–491). לאור זה סבורה ורד נעם, בשונה מטל אילן, שאין מקור אחד רציף בדקע כל התחיבות ה'יהודית' של יוספוס בקדמ' יד-טו ומקבילותיהן בבבלי. לדעת נעם השתמש יוספוס במקור או בקובץ מקורות שעסק בהורדוס ובסמיאס, מזה, ובמקורות יהודיים על נפילת החשמונאים, מזה. גם בבבלי ניתן להצביע על מצב דומה. וריאציה של סיפור מלחמת האחים הוזכרה גם לבבלי, ובצדה נעשה שימוש בשתי מסורות קרובות מסוג אחר, על עימות בין מלך עריץ לבין חכם. לדעת נעם, מסורות אלה הן בנות דמותו של 'מקור סמיאס' שזיהתה טל אילן אצל יוספוס, אך כנראה אינן זהות לו.

לעומת זאת, סיפורים שעברו עיבוד עמוק יותר בתוך ספרות חז"ל מכילים מדרשים 'רגילים' מהסוג האופייני לה (גיור בית חדיב, תולדות הורדוס).

## ז. עיבוד האגדות אצל יוספוס ואצל חז"ל

ההשוואה בין נרסות יוספוס וחז"ל לאגדות המקבילות אינה מייצגת בכל המקרים פתרון ברור לשאלת מקורה והתפתחותה של המסורת, ולא תמיד אנו יודעים אם הגרסה המקורית נשקפת מכתבי ההיסטוריון או ממקורות חז"ל, ואולם במקרים מסוימים אפשר בכל זאת לשחזר את העיבודים שהחיל אחד הקורפוסים, או שניהם, על האגדה המקורית.

### ז.1. עיבודים של יוספוס

כיווני העיבוד שהחיל יוספוס על מקורותיו כבר נבחנו בידי כמה חוקרים, ראש וראשון בהם לואיס פלדמן. פלדמן בחן את גרסת יוספוס אל מול מקורותיו המצויים בידנו: המקרא, אגדת אריסטיאס וספר מקבים א.<sup>232</sup> ואולם דומה שאיש עדיין לא בחן את העיבודים שהפעיל ההיסטוריון על מקורותיו היהודיים הבתרא־מקראיים האחרים, שהרי המסורות המקוריות אינן בידנו. כאן נציע כמה מממצאינו כתחום זה, שכן לדעתנו ההשוואה למקורות חז"ל עשויה לעתים לשמש בקרה ולחשוף את פעולות העיבוד של ההיסטוריון. בין מגמות העיבוד מנו החוקרים את הנטייה של יוספוס להחליף השקפה תאוצנטרית של מקורו בתפיסה אנתרופוצנטרית שסגולותיהם של בני האדם במרכזה, להעלות על נס את הדבקות היהודית בחוקי האבות ואת הנכונות למות למענם, לצנזר היגדים בשבח הקנאות וגילויי איבה לטובים ולהדגיש את הנאמנות היהודית לשלטונות ולבעלי ברית.<sup>233</sup>

מקצת התופעות האלה נגלו לפנינו גם בהקשר הנוכחי. בשלושה מקרים אפשר להצביע על פעולות עיבוד שנקט יוספוס מטעמים אפולוגטיים. הדוגמה הוודאית היא מעשה הניצחון על ניקנור. הערגו (ה3) כי במקורות חז"ל מצוי הפרט בדבר ההתעללות בנופתו של המצביא הסלווקי, ואילו יוספוס אינו מזכיר זאת. במקרה זה עומדת לפנינו גרסת מקבים א, ששימשה את יוספוס, ומתוכה ברור שההבדל נובע מעיבוד של יוספוס ולא של חז"ל, ואף המגמה ברורה. יוספוס נמנע מ'לפגוע ברגשותיו של הקורא היווני־רומאי או להציג באור שלילי מדי את הצד היהודי'.<sup>234</sup> המקרה השני הוא פרי השערה שלנו. לפי שחזורנו, דמותו של הזקן הדובר יוונית כגרסה הגבלית של סיפור מלחמת האחים היא חלק אינטגרלי של המעשה, ואילו יוספוס ביקש להשמיט את ההיבט של סכנת התרבות הזרה שהייתה דומיננטית בסיפור המקורי.<sup>235</sup> המקרה השלישי הוא הסבת הסיפור החיובי על מינויו של פנחס איש חכמה לסיפור שלילי המבקר את מעשי הקנאים.<sup>236</sup>

232 פלדמן, מקרא משוכתב; הנ"ל, ג'איים וגבואה; הנ"ל, פרשנות; הנ"ל, דיוקן החשמונאים. ראו גם גפני, לדרכי שימוש.

233 לפידוט ראו בערך הניצחון על ניקנור.

234 בר־כוכבא, מלחמות החשמונאים, עמ' 154, והערה 46 (=הערה המקב. עמ' 192, והערה 131); פלדמן, דיוקן של החשמונאים, עמ' 66. וילק, ההתעללות, עמ' 53, הערה 3, העיר על מקרים שבהם יוספוס מטשטש או משמיט ותיאורי ביזוי מקראיים. וראו עוד על כך בערך הניצחון על ניקנור.

235 ראו בערך מלחמת האחים החשמונאים.

236 ראו בערך פנחס איש חכמה.



הנטייה לפרש את ההתרחשויות בדרך רציונלית ולהימנע מהסברים תאוצנטריים המערכים נסים משמים ניכרת בסיפור נס הגשם, שבו טורח יוספוס להוסיף לסיפור הנס התנצלות כפולה: ראשית, סיפור זה אינו שלו כי אם מסורת אבות הנקוטה בידו, ושנית, 'אין הוא [=סיפור הנס] בלתי־נאמן עלינו, אם יתן אדם דעתו על שאר מופתי אלוהים' (קדמ' טו 425).<sup>237</sup>

על מגמות אלה יש להוסיף תופעה חשובה נוספת שאולי לא הוארה דיה במחקר. בגרסת מקבים א למעשה הגיצחון על ניקנור ניכרים מבעד לנוסח היווני שבידנו רימוזים מקראיים רבים ועשירים. בערך הגידון הצענו שתופעה זו עשויה לשקף 'סוגה יהודית בת הזמן אשר לא שרדה בידנו בגילוייה האחרים'. מליצות מקראיות אחרות מצויות בסיפור במקורות חז"ל השונים, ואילו יוספוס מפשיט את המחלצות המקראיות של מקורו והופך אותו לדיווח יבש וענייני.<sup>238</sup> אפשר כמובן לטעון שהדבר מתרחש משום שהוא משתמש בתרגום היווני שבו הבהיר המקראי מתמעט ממילא, ומשום שהוא עצמו כותב ביוונית. אבל בדיקתנו העלתה שגם במקום שההקשר המקראי מפורש או נרמז בגרסה היוונית, יוספוס בוחר למחוק אותו ולנסח את היוונית מחדש. כלומר, לא מעשה התרגום ליוונית הוא שהביאו לידי כך, כי אם מגמה עצמאית שאינה תלויה שפה. כפי שהערנו לעיל (21), הדבר בולט במיוחד באשר לאזכור של מפלת אשור בימי חזקיהו, המרחף בדרכים שונות על כל המקורות שבידנו לסיפור ניקנור. המקור היחיד שמחקר מן הסיפור לחלוטין כל זכר, גלוי או נסתר, לתבוסת האשורים הוא יוסף בן מתתיהו בעיבודו. נמחקה מדיווחו גם תפילת יהודה המקבי ובה אזכור מפורש של התקדים המקראי.<sup>239</sup> כיוצא בזה אירע גם במקרים שבהם אין בידנו מקור כתוב שממנו שאב יוספוס, כי אם רק המקבילה בספרות חז"ל. כך למשל נעלמו הרמיזות למעשה קורח ולמגילת אסתר מגרסת יוספוס למעשה הקרע עם הפרושים, והזכרת הפרשה המקראית של פנחס חמרי געלמה מסיפור צוואתו של ינאי.<sup>240</sup> מה טעמה של מדיניות זו של יוספוס? בערך הניצחון על ניקנור הצענו שהוא ביקש להבחין הבחנה חדשה בין הפרפרזה שלו לסיפורי המקרא לבין הדיווח על המאורעות ההיסטוריים הבתרי־מקראיים. את אלה ביקש לתאר באופן ענייני, מעשה היסטוריון, ואף ידע ששימושי לשון מקראיים לא יצלתו על נקלה את מחיצת הלשון ולא יזוהו בנקל אפילו בידי נמעניו היהודים, ואין צריך לומר הנוכרים.<sup>241</sup> שתי התופעות האחרונות, ההסתייגות

237 ראו בערך נס הגשם בימי הורדוס.

238 על השמטה מכוננת של רמיזות לדוד המלך ביד יוספוס כבר העיר פלדמן, דיוקנם של החשמונאים, עמ' 58, והערה 18, והציע לכך הסבר פוליטי. ואולם לדעתנו התופעה רחבה בהרבה, ואינה נוגעת רק ברמיזות לסיפורי דוד במקרא, אלא לרמיזות מקראיות בכלל.

239 ראו בערך הניצחון על ניקנור, שם הצענו טעם ייתורי למחיקה של מפלת אשור המקראית מהסיפור, לאור השערות של קיסטור שסיפור המצוד האשורי ונבואת ישעיהו בפרק ישימשו עידוד ליושבי ירושלים בעת המדד ברומאים, ואילו יוספוס נאבק באסמכתא מקראית זו (קיסטור, ביאורים, עמ' 512–517). וראו על כך עוד בערכים הנבואה לאספסיינוס ופתיחת שערי המקדש בכרך ב.

240 ראו בערכים הקרע עם הפרושים וצוואת ינאי.

241 המחקר אמנם הצביע על טיפולוגיה מקראית ככתבי יוספוס, כלומר על תיאורם של מאורעות בתרי־מקראיים בתבנית של סיפור מקראי. כך למשל האיר דאובה, טיפולוגיה, את השפעתן של דמויות מקראיות כדמיה, יוסף, מרדכי, אסתר ודניאל על דימוי העצמי של יוספוס, והצביע על ההשלכה לאחר של נסיבות חייו של ההיסטוריון על תיאורן של דמויות מקראיות אלה. שוורץ, אנריפס הראשון, עמ' 40–42 ועוד, העיר על השימוש במוטיבים סיפוריים מסיפור יוסף המקראי (שמקורם לשיטתו במקורו היהודי המשוער של יוספוס: 'חיי אנריפס') בתיאור תולדות אנריפס. ואולם במקרים אלה אין המדובר בשימושי לשון אלא במוטיבים של תוכן, שתלכם נובעים ממקור יהודי שיוספוס השתמש בו, וחלקם מתגלים דווקא בתיאורים המקראיים של יוספוס, ולא בהיסטוריה הבתרי־מקראית שלו.

מתיאור נסים ומחיקת הקישוט הלשוני המקראי, הם מאפיינים צפויים של המעבר מסיפור רווח לנרטיב היסטורי, והם מעלים מחדש בזיכרוננו את תיאורו של פייר נורה: 'הזיכרון ממקם את ההיזכרות בתחום הקודש, ההיסטוריה מגערת אותה משם, רושמת הכל בפרחה'.

יוספוס התערב במקורותיו גם בדרך של הערות פרשניות. התופעה בולטת בסיפור הקרע עם הפרושים, שבו תחב אל תוך רצף הסיפור כמה ביאורים קצרים משלו בנוגע לטיבם של הפרושים והצדוקים ('שכן הפרושים הונים דעות אלה'; [הצדוקים] 'שדרכם היא כנגד דרך הפרושים'; 'ובפרט שהפרושים מטבעם מקילים בעונשין', קדמ' יג 289, 293, 294), והוא הדין בפסקה המפורסמת הנספחת אחרי הסיפור בעניין חוקיהם של הפרושים ויתסם של הצדוקים לחוקים בלתי כתובים (297–298).<sup>242</sup>

במקרים אחרים ניכרות פעולות עריכה של חלוקת מקור אחד לכמה פסקאות ושילובן במקומות שונים, או צירופן של מסורות שונות זו לזו. הסיפור על הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון חולק לשני חלקים נפרדים ונארג לתוך הדרמה ההיסטורית הגדולה של מסע אלכסנדר למזרח, שמקורה במידע שלוקט והותאם מכתבי ההיסטוריונים של אלכסנדר. סיפור בית חוני נפרש על פני ספרים יב ויג של קדמוניות. בערך ינאי/הכוהן שנרגס באתרוגים העליגו שמדובר בתחיבה כפולה של שתי מסורות שונות, הראשונה מספרת את מעשה האתרוגים (קדמ' א372) והשנייה, הפותחת במילות הקישור: 'ונוסף על כך', מספרת על הערעור על ייחוסו ועל כהונתו של ינאי (קדמ' א372). כן התברר שם, שהפרט של הקמת גדר במקדש בידי ינאי (קדמ' א373) השתייך במקורו למסורת היהודית הראשונה בדבר הריגה באתרוגים, אולם יוספוס ניתק אותו ממקורו ושילב אותו אחרי המעשה נדיבת השבי (קדמ' א372) וגם אחרי אזכרת הריגתם של ששת אלפי היהודים (קדמ' א373), שמקורה בנרטיב הבסיס של ניקולאוס. גם המעשה במזימת הורדוס ערב מותו חולק לחטיבות גבולות, הן במלחמת הן בקדמוניות (מלח' א 659–660, קדמ' יז 173–181, 193), בעוד מקבילתו הנבדלת בספרות חז"ל (סכוליון פ על ב' בשבט) מסופרת ברצף אחד. המקור המשוער שעסק בימי הורדוס ובקורות החכם סמיאס חולק בידי יוספוס על פני הספרים יד וטו בקדמוניות. המקורות על שחיתות הכוהנים הגדולים פזורים על פני כל ספר כ של קדמוניות.

## 2. עיבודים בספרות חז"ל

בספרות חז"ל ניכרות בצד תופעות ההשתמרות גם פעולות עיבוד, שינוי ושחיקה עמוקות, שהן צפויות יותר נוכח אופיה הקיבוצי והאסוציאטיבי של הספרות הנדונה. אופיו של זיכרון כזה תואר בידי מוריס האלבווקס, וכמה מתובנותיו זכו לניסוח עברי קולע בפי עמוס פונקנשטיין:

הזכרון הקיבוצי חסר את הרגישות להבדלי תקופות ואיכויות זמן; הוא רדוד מבחינה כרונולוגית, כולו טופוצנטרי. בזכרון העבר הקיבוצי משמשינו אישים, מאורעות ומוסדות היסטוריים כאב-טיפוס ואינם ניכרים בייחודם. הם חוליות בענף מתמשך.<sup>243</sup>

הגמישות והניזלות המאפיינות ספרות קולקטיבית הנמסרת על-פה משך דורות רבים הולידו הסטה של מסורות מזירה היסטורית אחת לרעותה ומגיבור אחד למשנהו. יעקב אלבוים, שעיה כהן ואחרים העירו

<sup>242</sup> ראו מייסון, יוספוס על הפרושים, עמ' 228, 230–240, ובערך הקרע עם הפרושים.

<sup>243</sup> פונקנשטיין, תדמית ותודעה, עמ' 17. ראו האלבווקס, זיכרון קולקטיבי.

על נטייתם של חז"ל לייחס מסורות רבות לדמות ארכיטיפית אחת ולייצר אשכולות של סיפורים סביב אירוע אחד, תופעה רווחת בספרות עממית והג'ורג'פית בתרבויות שונות.<sup>244</sup> אכן בספר זה מגשנו את שמעון הצדיק בסיפור מימי אלכסנדר מוקדון וגם בסיפור מימי קליגולה, המאוחר ממנו בכ-370 שנה, הסיפורים על משפט הורדוס ומוזימת הורדוס הוסבו על ינאי המלך,<sup>245</sup> ומסורות החורבן נדדו מן הבית השני אל הבית הראשון.<sup>246</sup>

במקרים אחרים אנו עדים למיזוג של מסורות שונות. הסיפור הבבלי על משפט ינאי הוא ככל הנראה הרכבה של שתי מסורות נבדלות, האחת על הורדוס והאחרת על ינאי (וראו להלן, סעיף 2ח). גם סיפור מלחמת האחים בבבלי הוא עדות לאריגה של מסורת קרובה לזו של יוספוס עם מסורת תניינית שהתדירה לסיפור מוטיבים מימי מלחמת החורבן (החזיר). גרסת הגבלי לסיפור על תרגום השבעים כוללת הן את אגדת המסגרת על נסיבות התרגום, המוכרת מהמקורות היהודיים-ההלניסטיים, והן את 'מסורת השינויים' הרווחת במקורות הארץ-ישראליים.<sup>247</sup> כיצא בזה הורבבו במסורות התלמודיות על החורבן שני המוטיבים הנבדלים של התאבדות הכוהנים, המוכרת מיוספוס ומקסיס דיו, וזריקת מפתחות המקדש לשמים, המתוארת בספרות האפוקליפטית.<sup>248</sup>

חוקרים כבר תיארו את נטייתם של חכמינו ל'רביניזציה' של סיפורים שירשו.<sup>249</sup> אכן בכמה מהסיפורים הופכים הניגורים להיות חכמים ומוקד הסיפור מוסט לכיוונים של שיח הלכתי ומדרשי. בתוספתא סוטה ניכר כיצד אימצו החכמים את הטופוס העתיק של 'דבר' ששמע כוהן במקדש והסבו אותו על בנות קול שושמעו לחכמים בעליית הגג.<sup>250</sup> במוזימתו ומוותו של הורדוס/ינאי הפכו הנרדפים מנכבדים סתם לרבותיהם של ישראל; הן לסיפור על ביטול הקרבן לשלום הקיסר והן לסיפור בית חוגיו סופחו בגרסתם הגבלית גיבורים חכמים המביעים את דעתם על האירועים ושופטים אותם; ומעשה הנבואה לאספסיינוס הוסב על חכם מרכזי במקום על אחד ממפקדי המרד (יוספוס). היבט משני של הנטייה לרביניזציה היא עצם שילובן של המסורות הסיפוריות בתוך שיח הלכתי והכפפתן למטרות הלכתיות. הדבר בולט במיוחד בתלמוד הבבלי. הסיפור על מפגש הכוהן ואלכסנדר הובא לצורך הדיון אם מותר ללבוש בגדי כהונה מחוץ למקדש; הסיפור על הקרע עם הפרושים צוטט בהקשר של עדות עד אחד על ניאוף; הסיפור על משפט ינאי משמש הסבר לכלל 'מלך לא דן ולא דנים אותו'; תולדות הורדוס והמקדש שבנה משתלבים בדיון ההלכתי בהריסת בית כנסת קודם שנבנה לו תחליף.<sup>251</sup>

244 אלבוים, תבניות לשון; כהן, מסורות היסטוריות מקבילות, עמ' 121.

245 לדעת ורד נעם, יש למנות כאן גם את סיפור ההסכם בדבר הקרבות בין נצורים לצרים, שנדד בירושלמי מן הזירה המקורית של מלחמת הורקנוס ואדיסטובולוס אל פירד החשמונאים ואף אל מלחמת החורבן, אולם לדעת טל אילן אלה סיפורים נבדלים מיוספוס. במכוון לא הזכרנו כאן את מסורת הקרע עם הפרושים, המוסכת אצל יוספוס על יוחנן הורקנוס ואצל חז"ל על ינאי מכיוון שקשה לדעת במקרה זה מה המקור ומה העיבוד.

246 ראו בכרך השני, הערכים מועצת המלחמה של טיטוס; התאבדות הכוהנים בעת שרפת המקדש.

247 ראו בערך תרגום השבעים.

248 ראו בכרך השני, בערך התאבדות הכוהנים בעת שרפת המקדש.

249 על רביניזציה של העבר המקראי ראו היינמן, דרכי האגדה, עמ' 35–39, ודיונו של ופני, היסטוריוגרפיה רבנית. על רביניזציה של העבר הבתור-מקראי ראו כהן, מסורות היסטוריות מקבילות, עמ' 11–12; קלמין, ככל היהודית, עמ' 61–85; שוורץ, לזכור את ימי הבית.

250 ראו בערכים יוחנן ובת הקול, וצלם בהיכל.

251 ראו בערכים הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון; הקרע עם הפרושים; משפט הורדוס/ינאי; תולדות הורדוס. במקרה של יוסף

העיבוד השכיח ביותר הוא ההטמעה של אגדות הבית השני אל תוך המסורת שאל תוכה שוקעו מצד הלשון והסגנון.<sup>252</sup> הסיפורים נמסרים בתוספתא ובמדרשי ההלכה בעברית תנאית,<sup>253</sup> ואילו במדרשי האגדה,<sup>254</sup> בירושלמי<sup>255</sup> ובבבלי<sup>256</sup> בלשון ובסגנון המקובלים בחיבורים אלה – אם כברייתא או מימרה עברית אם כחלק של הסוגיה הארמית (גלילית במדרשי האגדה ובירושלמי, ובבבליית בבבלי). רק מקצת האגדות העתיקות, שנמנו לעיל בפירוט, משמרות סגנון ייחודי וקדום, והן היוצאות מן הכלל, ועדיין יש לעיין אם תכונה פנימית שלהן או יד המקרה היא ששימרה דווקא אותן.

במקרים רבים שולבו בבבלי שיח אמוראי והערות פרשניות שונות אל תוך המסורת הקדומה, בחינת 'בני התלמוד הפסיקו וקפצו להקשות בתוך הברייתא'.<sup>257</sup> כך למשל בסיפור הקרע עם הפרושים (בבלי, קידושין סו ע"א) מתערב רב נחמן בר יצחק בסיפור ומוסיף הערה על ה'אפיקורסות' שנזקקה ביגאי המלך, ובסיפור הנבואה לאספסינוס (בבלי, גיטין נו ע"ב) מבקר ר' יוסף, ואיתימא ר' עקיבא את אולת ידו של ריב"ז בוויכוח עם אספסינוס.

## ח. תפוצת הסיפורים המקבילים

### ח 1. תפוצת הסיפורים אצל יוספוס

המסורות המסופרות בפי יוספוס אשר יש להן מקבילה בספרות חז"ל נחלקות בבירור לשני סוגים, המתייחסים גם לתקופות היסטוריות שונות ונבדלות מאוד באורכן. הסוג האחד, שנכלל בכרך הראשון של ספר זה, הוא אנקדוטות הפזורות על פני רוב התקופה הבתרא-מקראית עד ימיו של יוספוס, כלומר כארבע מאות השנים הסוערות שמכיבושי אלכסנדר מוקדון ועד ערב המורד הגדול. הסוג השני, הנידון בכרך השני, הוא סיפורים הקשורים לארבע השנים של המרד ולתורבן הבית. המקבילות שקובצו בכרך הראשון נוגעות לאירועים המתרחשים בתקופה שרובה הגדול מתואר במלחמת ובקדמוניות כאחד.

- בן אילס סופר המעשה לכתחילה, כבר במקור התנאי, במסורת דיון הלכתי במעמדו של מחליף הכהן הגדול.  
252 ראו הכתונה של רינה דרורי (מנעים, עמ' 74): 'זגס הכתיבה הרבני קולט לתוכו פריטים חדשים רק לאחר שעברו תכנות-מחדש על פיו והותאמו אליו'.
- 253 האגדה על תרגום השבעים במבילתא; הכהן שורגם באתרונים במשנה ובתוספתא; גס הנשם בימי הורדוס בספרא; יוסף בן אילס בתוספתא; עצמות במקדש בתוספתא; המסורות על הלני ומונבו במשנה ובתוספתא; פנחס איש חבתה בתוספתא ובספרא; האם שאכלה את בנה בספרא; טיטוס בקדש הקדשים בספרי; מפקד אנריפס בתוספתא, וראו בערכיהם.
- 254 הכהן הגדול ואלכסנדר מוקדון (ויק"ר ופסדו"כ); תרגום השבעים (ב"ד); גפר"ן של זהב בבית המקדש (שהש"ר); גיור בית חריב (ב"ר); ימי הדמים בראשית המרד הגדול (שהש"ז); ביטול הקרבן לשלום הקיפור (איכ"ר); טיטוס בקדש הקדשים (איכ"ר); בית כלי המקדש (ב"ר), וראו בערכיהם.
- 255 המקורות בירושלמי נמסרו כולם בעברית: תרגום השבעים; בית חוני; מלחמת האחים החשמונאים; גפר"ן של זהב בבית המקדש; התאבדות תורי יהודה (מסירת מפתחות המקדש על ידי יהויכין, בסיפור זה משובצים ביטויים בודדים בארמית); פתיחת שערי המקדש.
- 256 המסורות שמקצתן לפחות נמסרות בארמית בבבליית הן: צוואת ינאי; משפט הורדוס/ינאי; תולדות הורדוס; ביטול הקרבן לשלום הקיפור; הנבואה לאספסינוס. אלה הנמסרות בלשון אופיינית לברייתא או כמימרה עברית הן: תרגום השבעים; בית חוני; הקרע עם הפרושים, מלחמת האחים החשמונאים; גפר"ן של זהב בבית המקדש; התאבדות הכהנים בעת שרפת המקדש; פתיחת שערי המקדש; טיטוס בקדש הקדשים, וראו בערכיהם.
- 257 רוגנטל, בני התלמוד.

דווקא על רקע זה בולטת העובדה שכמעט כל הסיפורים האמורים מצויים אך ורק בקדמוניות היהודים ונעדרים ממלחמת היהודים. מתוך עשרים מסורות בספרים יא עד כ' של קדמוניות היהודים, המוכרות גם מספרות חז"ל,<sup>258</sup> רק סיפור אחד – מצימתו ומותו של הורדוס סמוך למותו (מלח' א 659–660, 666; קדמ' יז 173–181, 193, ובספרות חז"ל מוסב על ינאי) – מצוי גם במלחמת היהודים,<sup>259</sup> וכל האחרים נעדרים מספר זה.<sup>260</sup> משום כך מפתיע לגלות שסדרה ארוכה של סיפורים הקשורים בפרשת המרד הגדול, המתואר רק במלחמת היהודים, מסופרת בדרך זו או אחרת גם בספרות חז"ל.

שני סוגי המקבילות שונים גם בטיבם. הסיפורים בקדמוניות נראים בדרך כלל כווריאציה ספרותית של מקור מנוסח (כנראה בעל-פה) המופיע בסגנון קרוב גם בספרות חז"ל ומתייחדים בסימני תחיבה המבחינים אותם מסביבתם הנרטיבית. לעומתם הדמיון בין סיפורי המרד במלחמת לבין מקבילותיהם הרבניות מתמצה בדרך כלל במוטיבים משותפים, בהלך רוח כללי ובזכרם של אותם אירועים, אבל לא בתשתית ספרותית קרובה, והם משתלבים בטבעיות ברצף דיווחי של יוספוס.<sup>261</sup> אין פלא בדבר, שהרי יוספוס היה עד לרבים ממאורעות המרד ואף עמדו לפניו מקורות מידע מוצקים נוספים, ולכן תיאר את המאורעות בלשונו ולא נזקק ברוב המקרים לשילובו של 'סיפור' קיים. סוג זה של מקבילות יידון בהרחבה במבוא לכרך ב.

מכל מקום, מתברר שהמסורות לשני סוגיהן מייצגות את כל שלביה של התקופה האמורה, בלא פערים היסטוריים בולטים. האנקדוטות מתייחסות לכיבושי אלכסנדר ולימי יורשיו, לימי החשמונאים, לשלטון הורדוס, לתקופת הנציבים, לערב המרד הגדול ולמלחמת החורבן. לפיכך מיוצגים ברשימה שלנו כמעט כל ספרי קדמוניות היהודים ומלחמת היהודים הרלוונטיים לתקופה שמימי אלכסנדר ועד ערב המרד הגדול (קדמוניות יא–כ), ולתקופת המרד עצמו (מלחמת סוף ספר ב–ו). בקדמוניות יצא מכלל זה ספר טז, העוסק במאבקים המתמשכים בין הורדוס לבניו ממרים החשמונאית ובהוצאת הבנים להורג. בספר זה הסתמך יוספוס ככל הנראה כמעט באופן מוחלט על ניקולאוס. ספר יט מתאר ברובו את

258 (1) הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון (קדמ' יא 302–347); (2) תרגום השבעים יב 11–18, שתי אלה לא יכלו מעיקרא להיכלל במלחמת היהודים שאינו עוסק בתקופת התרחשותו; (3) הניצחון על ניקטור יב 402–412; (4) בית חוניו יב 237–240; 387–388; יג 62–74; (5) יוחנן ובת הקול יז 282–283; (6) הקרע עם הפרושים יג 288–298; (7) ינאי/הכוהן שנגזר באתרוגים יג 372–374; (8) צוואת ינאי יג 398–404; וסיפור חוניו יד 22–24; (9) מלחמת האחים החשמונאיים יד 25–28; (10) גפרגן של זהב בבית המקדש יד 34–36; (11) משפט הורדוס/ינאי יד 171–176; (12) תולדות הורדוס טו 252–266; 366–370; 388–389; (13) נס הגשם בימי הורדוס טו 425; (14) יוסף בן אילם יז 166–165; (15) מדימתו ומותו של הורדוס/ינאי (מלח' א 659–660, 666; קדמ' יז 173–181, 193); (16) צלם בהיכל יח 256–309; (17) אגריפס/ינאי וקרבתו הנזירים (קדמ' יט 292–294; 330–334); (18) ניור בית חדייב יח 34–53; (19) אלעזר בן דינאי (קדמ' כ 118–122, 161); (20) שחיתות הכוהנים הגדולים יח 179–181, 205–207, 213–221.

259 לכאורה מופיעות עוד שלוש פרשיות מסוג זה גם במלחמת היהודים: בית חוניו (מלח' ז 423–432), צלם בהיכל (מלח' ב 184–203) ואלעזר בן דינאי (מלח' ב 232–236, 253). ואולם שלושן אינן בגדר מקבילה ממשית לסיפור של חז"ל, כי אם דיווח על האירוע ההיסטורי שבמסגרתו סופרה האנקדוטה בפי החכמים (ובמקרה האחרון רק נרמזה). גם במקרים אלה, הגרסה שבקדמוניות מכילה יותר יסודות המקבילים למוטיבים באגדת חז"ל.

260 כהן, מסורות היסטוריות מקבילות, כבר העיר על מאפיין זה. דומה שעיוגן, טס, הוגבל מלכתחילה לקט הראשון של המקבילות.

261 יצאו מכלל זה שתי האנקדוטות המספרות על מינויו של פנתס איש חבתה ועל' מפקד האוכלוסין בימי קסטיוס גאלוס, וראו בכרך ב.

מותו של גאיוס קלינולה ואת עליית קלאודיוס בהתבסס על מקור רומי עילום (40–44 לספירה).<sup>262</sup> אשר למלחמת, נעדרת מרביתו של ספר ז', העוסק במה שקרה אחרי מפלת ירושלים, ובראש ובראשונה בסיפור מצדה, שאותה אין חז"ל מזכירים כלל. הנושא היחיד הנידון בספר זה ומטופל גם אצל חז"ל הוא ביזת כלי המקדש. הטבלה להלן מציגה נתונים אלה.

יוספוס			קדמוניות	קדמוניות	קדמוניות
מלחמת			קדמוניות	קדמוניות	קדמוניות
לא קיים			קדמוניות	קדמוניות	קדמוניות
א (168-4 לפה"ס)	---	---	יא	כיבוש אלכסנדר (332 לפה"ס)	1. חנוכה הגדול ואלכסנדר מוקדון
			יב	התקופה ההלניסטית והמור החשמונאי (332-135 לפה"ס)	2. ועדום השבעים
			יג	ממלכת החשמונאים (135-67 לפה"ס)	3. וגיזחין על ניקטור
			יד	ממלכת החשמונאים (135-67 לפה"ס)	4. גיזחין חנוכה
			טו	ממלכת החשמונאים (135-67 לפה"ס)	5. יחזקאל וכת הקל
			טז	ממלכת החשמונאים (135-67 לפה"ס)	6. הקדש עם הפרושים
			טז	ממלכת החשמונאים (135-67 לפה"ס)	7. ינאי ברגם באחרונים
			טז	ממלכת החשמונאים (135-67 לפה"ס)	8. צדקת ינאי
			טז	ממלכת החשמונאים (135-67 לפה"ס)	9. מלחמת האחים החשמונאים
			טז	ממלכת החשמונאים (135-67 לפה"ס)	10. משפט הורדוס
			טז	ממלכת החשמונאים (135-67 לפה"ס)	11. גסן-גן של זהב בבית המקדש
			טז	ממלכת החשמונאים (135-67 לפה"ס)	12. תולדות הורדוס
			טז	ממלכת החשמונאים (135-67 לפה"ס)	13. גס הגשם בימי הורדוס
			טז	ממלכת החשמונאים (135-67 לפה"ס)	---
			טז	ממלכת החשמונאים (135-67 לפה"ס)	14. יוסף בן אילם
			טז	ממלכת החשמונאים (135-67 לפה"ס)	15. מדינתו ומותו של הורדוס

262 שוורץ, אגריפס הראשון, עמ' 32-38, וביבליוגרפיה שם.

יוספוס	מלחמת	קדמוניות	ערכים בספר זה
ב	---	יח	עצמות במקדש
(4 לפה"ס-66)	---	ימי הנציבים הראשונים ואגריפט (6-40)	שמעון בן קמחוז
	---		16. צלם בהיכל
	---	יס (40-44)	17. אגריפט וקרננות הנזירים
	---	כ	18. גזר בית חורייב
	---	ימי הנציבים אחרונים (44-66)	19. אלעזר בן דיני
	---		20. שחיתות הכהנים
ב (66)	---	[לא קיים]	21. ביטול הקרבן לשלום הקיסר
	---		22. ימי הדמים בראשית המרד הגדול
	---		נקדימון בן גוריון
ג (67)	---		23. הנבואה לאספסיאנוס
ד (67-69)	---		24. פנחס איש חבתה
	---		25. שמעון בן גמליאל
ה (69-70)	---		26. שרפת האצרות
	---		27. התייבשות השילוח
	---		28. מיצורי המלחמה בחומא
ו (70)	---		29. האם שאכלה את בנה
	---		30. מועצת המלחמה של טיטוס
	---		31. טיטוס בקדש הקדשים
	---		32. התאבדות הנוהנים
	---		33. פתיחת שער המקדש
	---		34. המפקד בימי קסטיוס
ז (70-73)	---		35. ביזה כלי המקדש

אם הכיר יוספוס מאגרים של מסורות מנוסחות וניצל אותן בספרו קדמוניות היהודים בכתבו על מרד החשמונאים, מדינת החשמונאים, ימי הורדוס ותקופת הנציבים, עד ערב המרד, מדוע לא השתמש בהם בכתבו על אותן תקופות עצמן בספרו הקודם, מלחמת היהודים? הדבר נובע בראש ובראשונה מאופיו המקיף והרחב בהרבה של קדמוניות, המכיל מגוון גדול של מקורות שנעדרו מקודמו. בכתבו את מלחמת היהודים התמקד יוספוס בעיקר בתיאור המרד הגדול. מכיוון שכל המאורעות שהובילו למרד, מאז ימי החשמונאים, שימשו לו מעין מבוא לעיקר עניינו (מלח' א 18), הסתפק ההיסטוריון בדרך כלל בשימוש במקורו העיקרי לימי החשמונאים ולימי הורדוס – ניקולאוס איש דמשק. ואולם בכתבו את קדמוניות היהודים, שעניינו תולדות ישראל בכלל, שילב בהרצאתו מקורות רבים נוספים ובהם גם מסורות יהודיות. מאיר בן שחר העיר,<sup>263</sup> כי במלחמת יוספוס עוקב אחרי האידאל התוקידידאי לספר את אירועי הזמן הקרוב מתוך שאיפה לאמת,<sup>264</sup> ואילו אופיו של קדמוניות מזכיר יותר את דרכו של הרודוטוס, שביקש לדאוג 'שלא יאבד זכרם של מעשי בני־אדם עם הזמן' (היסטוריה, א, פתיח), וטען: 'אני חייב לספר את מה שמספרים, אבל איני חייב להאמין בכל דבר, ועיקרן זה חל על כל חיבורי' (שם, ז 152).<sup>265</sup> אף על פי כן, מציאותו של מקור יהודי אחד, שוודאי אין מקורו בכתבי ניקולאוס – מדינת הורדוס<sup>266</sup> – בחלקים הראשונים של מלחמת, מלמדת שכבר כשכתב יוספוס את מלחמת היו לפניו מקורות יהודיים (או למצער מקור יהודי<sup>267</sup>) מן הסוג שבו עשה שימוש נרחב בקדמוניות. נכונותו של יוספוס לשלב בכתביו המאוחרים מסורות יהודיות שלא היו ראויות לשימוש בעיניו כעת שכתב את ספרו הראשון עשויה לרמוז גם על תופעה חשובה יותר – שינוי גזוהותו היהודית ובדימויו העצמי של יוספוס. לעיל (67) תיארו את אופיו הפרו־יהודי וגימתו היהודית יותר של קדמוניות היהודים, ומסתבר ששינוי זה עומד גם הוא כרקע שילובן של המסורות היהודיות בספר זה.

## ח 2. תפוצת הסיפורים אצל חז"ל

ההקבלות ליוספוס פזורות לכאורה בכל מרחביה של ספרות חז"ל, מן המשנה, התוספתא ומדרשי ההלכה התנאיים ועד שני התלמודים ומדרשי אגדה קדומים ומאוחרים. על אלה יש להוסיף את מגילת תענית, חיבור קדם־תנאי שאומץ בידי חכמינו ונתפרש על ידם, ואת הפירוש המכונה בספרות המחקר 'סכוליון', שהגיע לידנו בכמה מהדורות שונות.

ואולם בחינה מדוקדקת יותר מלמדת שככל שהדברים אמורים במגילת תענית ובמשנה, אין המדובר בדרך כלל ב'מקבילה ספרותית', כלומר בסיפור אגדה או אנקדוטה היסטורית שסופר בדרך דומה בשני הקורפוסים, אלא באזכור קצר של דמות או מאורע היסטורי שהסיפור הנוגע להם סופר במלואו דווקא במקורות תנ"כיים אחרים, מאוחרים יותר, וגרסה מורחבת זו היא המקבילה לעדותו של יוספוס. המקבילות

263 בדברים שבטל"פ.

264 יוספוס מודיע, בעקבות הצהרתו המפורסמת של תוקידידס, שחיבורו לא נכתב 'לשם שעשוע' ומלח' א 30, והשוו לתוקידידס, א, 22, 4.

265 הציטוטים על פי הרודוטוס, היסטוריה, עמ' 39, 397.

266 שטרן, מחקרים, עמ' 453. ראו גם לעיל, הו.

267 על כך שאולי יותר ממקור יהודי אחד כזה משתקע בחלקו הראשון של מלחמת היהודים (ספרים א וחצי ב) ראו אילן, שילובן של נשים, עמ' 108-109, וכן בערך תולדות הורדוס.



הממשיות ליוספוס בספרות התנאית אינן מצויות איפוא במשנה<sup>266</sup> (וגם לא במגילת תענית הקדש-תנאית),<sup>267</sup> כי אם בתוספתא ובספרא בלבד, וכן במסורות תנאיות ובהן מהדורה ראשונית של הסכוליון למגילת תענית, ששוקעו בספרות האמוראים.<sup>268</sup> מסורות נוספות התנקזו ישירות, בלא תיווך תנאי, אל ספרות האמוראים, בעיקר אל התלמוד הבבלי, ומעט גם אל הירושלמי ומדרשי האגדה. נסקור את הגתונים ביתר פירוט.

## תוספתא

עשרה ערכים בספר זה מפנים אל התוספתא, אולם רק בארבעה מקרים מדובר במקבילות של ממש למסורות המוכרות מכתבי יוספוס (יחנן ובת הקול; יוסף בן אילם; פנחס איש חבתה; מפקד האוכלוסין בימי קסטיוס/אגריפס).<sup>269</sup> במקרים אחרים נמסרים בתוספתא אירועים היסטוריים שדווחו גם אצל יוספוס, אבל לא דווקא מתוך מקור משותף (שחיתות הכהנים הגדולים; התייבשות השילוח; ואולי גם

266 על העדר התייחסות לחורבן במשנה כבר עמד כהן, החורבן, עמ' 18-19. לדיון רחב ראו בן שחר, היסטוריה, עמ' 1-16, 40-84. מתוך שישה ערכים בספר זה המצוטטים את המשנה, אפשר למנות רק והקבלה מסופקת אחת ליוספוס. במשנה, סוכה ד, ט זכר כוהן שנגזם באתרוגים, מסורת המזכירה את סיפורו של יוספוס על ינאי שנגזם באתרוגים (קדמ' יג 372-374). כפי שהעלינו, אין ביסודם של שני ההקשרים מקור ספרותי אחד (ראו בערך ינאי/הכוהן שנגזם באתרוגים). במשנה, מנחות יג, י נידון מעמדו ההלכתי של 'בית חוני/נהוניק', אבל אין בו זכר לנסיבות הקמתו של מקדש חוני במצרים כפי שסופרו בפי יוספוס, וגם לא לאגדת שני האחים הכהנים הנזכרת במאורע זה בשני התלמודים (ראו בערך בית חוני). במשנה, תענית ג, ח, מסופר בהרחבה על נס הגשם של חוני המעגל. דמות זו מזכרת גם אצל יוספוס בצירוף ההערה הקצרה, שהלה 'התפלל פעם לאלוהים בשעת עצירת שמים שיסיר את הבצורת' (קדמ' יד 22), אולם יוספוס מספר עליו סיפור אחר, ולעומת זאת לא סיפר את מעשה הגשם שבמשנה (ראו בערך מלחמת האחים החשמונאים). משנה, מידות ג, ח מדווחת כי 'צפן שלזהב היתה עומדת על פיתחו שלהיכל' נמקדש השני. גם יוספוס מזכיר את דבר קיומה (ומלח' ה 210; קדמ' טו 395). ואולם קרבה זו יסודה בעובדה היסטורית ולא במגע ספרותי. ההקבלה האמיתית כרוכה באגדת פלאים שנקשרה בגפן זו, המהדהדת בדברי סטראבון המצוטט אצל יוספוס (קדמ' יד 34-36) ובאגדת חז"ל על מקדש שלמה, שאינה מופיעה במשנה כי אם בתלמודים ובמדרשים (ראו בערך נפ"גן של זהב בבית המקדש). משנה, עדויות ח, ה מעידה 'על העצמות שנימצאו ביד העצים'. יוספוס מספר על פיזור מכוון של עצמות בלשכות המקדש בידי השומרונים (קדמ' יח 30). אפשר שהמדובר בדושמו של אותו איזע, אבל לא בקרבה או בזהות ספרותית (ראו בנספח עצמות במקדש בערך צלם בהיכל). מפעלויותיה של הלני המלכה (ומונכו בנה) נזכרים לשבח במשנה (יומא ג, י; נזיר ג, ו) וגם בפי יוספוס (קדמ' כ 49-53), אבל אין כאן יותר מזכרה הכללי של הדמות, וסיפור מקביל לדיווחו של יוספוס מצוי רק בב"ר (ראו גיור בית חדייב). במשנה, סוטה ט, ט נזכרים בשם 'רוצחנים', שפעולותיהם נגד הרומאים מתוארות בפי יוספוס, אבל אין שם סיפור מקביל לסיפורו של יוספוס (ראו בערך אלעזר בן דינאי). במשנה, פרה ג, ה (נספח כוהנים גדולים ופרה אדומה בערך שחיתות הכהנים הגדולים) נמנים שמותיהם של כוהנים גדולים הנזכרים גם אצל יוספוס, אבל מעבר לתשתית ההיסטורית המשותפת גם כאן אין מגע ספרותי.

269 מגילת תענית נזכרת בכותרתם של שניים מהערכים בספר: הניצחון על ניקנור (י"ג באדר במגילה) וצלם בהיכל וכ"ב בשבט במגילה). במקרה הראשון מכילה המגילה רק אזכור בן מילה אחת של האירוע או החג שנקבע לזכרו: 'ניקנור'. במקרה השני מצוטט במגילה מקור ארמי שקדם לה והזכיר בקצרה את ביטול הגזרה על הכנסת הצלם להיכל בימי קליגולה. גם כאן אין לפנינו אלא תמצית מזוקקת של אירוע היסטורי, ואילו ההיאור הספרותי של האירוע עצמו, הכולל גם מקבילות מילוליות לתיאורו של יוספוס, מצוי רק בשני הסכוליה. בשני מקרים (כ"א כסלו, 'יום הר גריזים'; ב' שבט, 'יום טוב') אין המגילה מכילה כל הקבלה למעשה אצל יוספוס, אבל ניסוחיה הזוטומים משמשים למחברי הסכוליה יחד לתלות בה מסורות המקבילות כשלעצמן לסיפורים 'יוספיים' (הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון, מותו ונכסכוליון פ גם מזימתו) של ינאי המלך).

270 עוד על ההבדל בין יחסה של המשנה ליחסם של יתר החיבורים התנאיים למקורות היסטוריים ראו עתה בן שחר, היסטוריה, עמ' 40-82 (על המשנה), 85-139 (על יתר הספרות התנאית).

271 יחנן ובת הקול (תוספתא, סוטה יג, ה; קדמ' יג 282-283); יוסף בן אילם (תוספתא, כיפורים א, ד; קדמ' יז 165-166);

עצמות במקדש).<sup>272</sup> עוד ארבע מסורות קדומות בתוספתא משיקות לדיווח של יוספוס אך לא צוטטו בפיו כשלעצמן (ינאי/הכוהן שנגרם באתרוגים; צלם בהיכל; בגספח שמעון בן קמחית לערך יוסף בן אילם; ר' אלעזר בר' יוסי רואה את הפרוכת ברומא בערך ביות כלי המקדש).<sup>273</sup>

#### מדרשי הלכה

מעניין שהספרא, מדרש ההלכה התנאי לספר ויקרא, הוא היחיד בין מדרשי ההלכה שמצאנו בו מקבילות ממשיות לכתבי יוספוס. שתי מסורות המובאות בו קרובות ביותר לעדותו של יוספוס ומשקפות מקור תשתית ששימש את שני ההקשרים (גס הגשם בימי הורדוס; פנחס איש חבתה).<sup>274</sup> אונורה ואירוע קרובים, בלא ראייה לקיומו של מקור מנוסח ביסוד המקבילות, אפשר למצוא הן בספרא (האם שאכלה את בנה)<sup>275</sup> והן בספרי דברים (טיטוס בקודש הקודשים).<sup>276</sup> נקודת מגע חלקית ביותר קיימת גם בין המסורת על תרגום השבעים במכילתא (בא, מסכתא דפסחא יד, מהד' הורוביץ, עמ' 50–51) לאגדת השבעים בפי יוספוס, אבל אין זו מקבילה של ממש, שכן יוספוס מוסר את סיפור המסורת על מפעל התרגום על פי איגרת אריסטיאס, ואילו במכילתא מובאת 'מסורת השינויים' בלבד.<sup>277</sup> המסורת בספרי במדבר (קסא [עמ' צב]) ומקבילות על כוהן שרצח את רעהו במקדש דומה דמיון כללי למסורת על רצח במקדש בתקופה הפרסית שמספר יוספוס (קדמ' יא 297–301, וראו הנספח רצח כוהן במקדש לערך

פנחס איש חבתה (תוספתא, כיפורים א, ה; מלח' ד 152–157); ומפקד קסטיוס/אגריפס (תוספתא, פסחים ד, טו; מלח' ו 423).

272 ראו הנספח עצמות במקדש לערך צלם בהיכל (תוספתא, עדויות ג, כ; קדמ' יח, 29–30); שהיותו הכוהנים (תוספתא, מנחות יג, יח–כא; זבחים יא, טז; קדמ' כ 179–181, 205–207, 213–221); התייבשות השילוח (תוספתא, פרה ט, א–ב; מלח' ה 409–410).

273 המסורת על רגמת הכוהן באתרוגים (תוספתא, סוכה ג, טז) אינה אלא הרחבה של גזית המשנה לאותו סיפור, אבל אינה קרובה יותר ממנה לדיווחו של יוספוס, המוסר כנראה מסורת אחרת (קדמ' יג 372–374 ראו בערך ינאי/הכוהן שנגרם באתרוגים). הקול ששמע הכוהן הגדול במקדש בדבר ביטולה של גזית קליגולה הוא בלי ספק סיפור עתיק, אבל אינו קיים בגרסת יוספוס לאותו מעשה (צלם בהיכל, תוספתא, סוכה יג, ו; מלח' ב, 184–203; קדמ' יח, 256–309). שמו של שמעון בן קמחית (תוספתא, כיפורים ג, כ) נזכר כנראה גם אצל יוספוס (קדמ' יח 34), אבל בלי הסיפור המסופר עליו בתוספתא ומקבילותיה (ראו בגספח לערך יוסף בן אילם). על אלה אפשר להוסיף הלכות בתוספתא המקבילות למשניות שנמנו בהערות לעיל. מנחות יג, יב–טו עוסקת במעמדו ההלכתי של בית חוני, אבל כמוה כמשנה מנחות שנידונה לעיל, אינה מקבילה למסורת של יוספוס או למסורות שבתלמודים (ראו בערך בית חוני). ותוספתא, תענית ב, יג מספרת מעשה מקביל למעשה חוני במשנה, המיוחס הפעם ל'חסיד אחד'. אבל גם כאן אין הקבלה לסיפור מותו של אונאיס/חוני כפי שסופר אצל יוספוס (ראו בערך מלחמת האחים החשמונאים). הלני המלכה זמונכו בנה (זכרים בתוספתא (ראו הערך גיור בית חדייב), אבל אין בהם עדות מקבילה לסיפורו של יוספוס על דמויות אלה. בתוספתא, כיפורים א, יב, ושבועות א, ג–ד מסופר מעשה ברצח אח במקדש בסוף ימי הבית השני, הנושא דמיון כללי ובלבד למעשה דומה שיוספוס (קדמ' יא 297–301) מתאריך לשלהי התקופה הפרסית (ראו הנספח רצח כוהן במקדש לערך בית חוני).

274 את גס הגשם בימי הורדוס (ספרא בחוקותי, פרק א, א; קדמ' טו 425, יוספוס מייחס במודגש למסורת אבות, ראו לעיל, 41. כהן, מסורות היסטוריות מקבילות, מנה מקרה זה בין המקבילות המובהקות ביותר בין יוספוס לחז"ל. וכן – פנחס איש חבתה (ספרא אמור, פרשה ב, א, בניסוח כמעט זהה למה שמצינו בתוספתא, ראו ההערות לעיל, והשוו מלח' ד 152–157).

275 ספרא בחוקותי, פרק ו, ג; מלח' ו 199–218.

276 ספרי דברים, שבה; מלח' ו 260.

277 הגם שכנראה עומד ברקע של מסורת השינויים סיפור מלא יותר, שאותו אין המכילתא מספרת, וראו בערך תרגום השבעים.

בית חוניו), אבל גם ההבדלים רבים. דרך ספק אפשר למנות בין המסורות המשיקות גם את המסורת בספרי זוטא דברים (יט, יז) על יצאי המלך, ששרדה בידנו ברמז בלבד. אפשר שהשריד הקטוע נשתייר מסיפור דומה למעשה במשפט יצאי בבבלי (סנהדרין יט ע"א-ע"ב), המקביל באופן חלקי לסיפור על משפט הורדוס אצל יוספוס (קדמ' יד 169-176).<sup>278</sup> ואולם לדעת טל אילן המדובר בסז"ד בסיפור אחר לגמרי, שגרסה מלאה שלו השתמרה בתנחומא (שופטים ז).<sup>279</sup>

#### סיכום הממצא בספרות התנאים

לסיכום הממצא בספרות התנאים נעיר שמייעוט המקבילות שמצאנו בה לכתבי יוספוס אינו אלא סימפטום לתופעה רחבה יותר. ספרות זו אינה נוטה לספר אגדות שאינן מוסבות על המקרא. המסנה עניינה בהלכה, ומדרכי ההלכה עוסקים בכתוב, אם בהלכה ואם באגדה. יצאה מכלל זה התוספתא, שהאופק שלה ותחומי עניינה רחבים כנראה מעט יותר. אפשר להציג כזוהירות שדין התוספתא בתוך ספרות התנאים כדין הבבלי בקרב הספרות האמוראית – מקיפה יותר, סקרנית יותר, מגוונת יותר. אשר לתוכנם של הסיפורים בספרות התנאים, גם המקבילים ליוספוס ממש וגם ה'משיקים' לו בלבד, בולטת העובדה שבולם סובבים בדרך זו או אחרת את המקדש ועבודתו. כך במסורות הקדומות במשנה: הלוי תרמה מתנות למקדש, במקדש עמדה גפן הזהב, שם גם אירעה התקרית המביכה בעת ניסוך המים ונמצאו העצמות המטמאות. גם בסיפורו של חוני, שלכאורה אינו עוסק ישירות בחיי המקדש, נזכרים ירושלים וזהר הבית, ואילו 'בית נחונין/חוני' נידון במשנה כניגודו וכמתחרהו של המקדש שבירושלים. גם בתוספתא המקדש והכהונה הם מכנה משותף מובהק בין המסורות. שתיים מהן מספרות בשבחם של כוהנים גדולים שזכו למעין גבואה, שלוש עוסקות במינוי כוהנים – האחת מאירה באור חיובי את מינוי המפתיע של כוהן אנונימי שנלקח מאחרי המחרשה, השנייה מתארת בנימה חיובית שני אחים ששמשו בכהונה גדולה באותו יום בשל טומאתו של אחד מהם, והשלישית מלגלגת כמדומה על כוהן ממלא מקום שזכה מן ההפקר אבל לא ניתן לו להמשיך ולכהן. מסורת אחרת מספרת על מספרם העצום של עולי הרגל בפסח לאור מפקד שנעשה בסיועם של הכוהנים. ארבע מסורות נוספות מספרות על מאורעות מביכים במקדש – כוהן ביתוסי שנהג שלא כהלכה ונרגם כאתרוגים, טומאה שנתגלתה במקדש, כוהנים אלימים ומושחתים, ואפילו רצח כוהנים בידי כוהנים במקדש. ממצא זה מתיישב היטב עם מאפייניהן של המסורות העתיקות הנידונות בספר זה, כפי שנסקרו לעיל (סעיפים 11, 4).

בספרא עוסקת מסורת אחת בנס שהתרחש בעת שיפוץ המקדש,<sup>280</sup> ואחרת במינוי של כוהן. השלישית, המספרת את המעשה הנורא באם שאכלה את בנה בעת המצור על ירושלים, לכאורה אינה קשורה ישירות למקדש. והנה גם כאן לא נפקד מקומו של מוטיב מקדשי – בימים הטובים הייתה האם

278 ראו בערך משפט הורדוס/ינאי.

279 בספרי דברים מב מובא המעשה בברכת הגשם בימי שלומציון המלכה. סיפור זה אמנם הובא בספרא (בחזקוני פרק א, א) בצמוד למסורת דומה על נס הגשם בימי הורדוס, שיש לו מקבילה אצל יוספוס, אבל למסורת שלומציון, שמקורה בספרי, אין מקבילה כזאת (ראו נס הגשם בימי הורדוס). בספרי דברים רמא (ומקבילתו בבבלי) נזכר 'מעשה הירודס' שמקורו במסורת שהאשימה את הורדוס בנקרופיליה, האשמה המופיעה גם בסיפור על הורדוס בבבא בתרא ג ע"ב-ד ע"א (ראו בערך תולדות הורדוס). אף בסיפור זה מכיל הקבלות שונות ליוספוס, והאשמה בנקרופיליה נטולת מקבילה בכתבי ההיסטוריון.

280 במסגרת הספרא כבר נשחק מוטיב זה של הסיפור המקורי, ששרד בגרסת יוספוס ושותר גם בבבלי. ראו בערך נס הגשם בימי הורדוס.

'נותנת משקלו זהב לשמים/לבית המקדש'. בספרי נשתמרה המסורת המתארת את כניסתו של טיטוס לקודש הקודשים. מסורת זו היא ודאי מקדשית באופיה.

ירושלמי

בירושלמי מצויות כמה מסורות הגקשרות בדרך זו או אחרת לכתבי יוספוס. רובן משיקות לעדותו אך אינן משקפות גרסות מנוסחות של מקור משותף עמו (ראו הערכים תרגום השבעים; בית חוניו [נחונין]; גפן-גן של זהב בבית המקדש; הנספח שמעון בן קמחית לערך יוסף בן אילם; צלם בהיכל; אלעזר בן דינאי; התאבדות הכוהנים בעת שרפת המקדש; פתיחת שערי המקדש).<sup>281</sup> וחמש בלבד הן מקבילות ספרותיות או מכילות כנראה גרעין ספרותי המשקף מקור משותף או קרוב (ראו הערכים הניצחון על ניקנור;<sup>282</sup> יוחנן ובת הקול; יוסף בן אילם; ולצדם שלשול קרבנות התמיד בתוך הערך מלחמת האחים החשמונאים; וכן אגריפס/נאי וקרבנות הגזירים, שני סיפורים העשויים לייצג עיבוד מרחיק לכת של המסורת המוכרת מיוספוס אבל ההקבלה אינה ודאית).<sup>283</sup> מתוכן שתיים (יוחנן ובת הקול; יוסף בן אילם) מוכרות לנו מהתוספתא,<sup>284</sup> ולכן מדובר בציטוט תנייני של חומר תנאי, שבגו, ולא בתלמוד הירושלמי, נשתמרה המסורת הקדומה.<sup>285</sup>

נמצא ששלוש מסורות בלבד עשויות להיות מקבילות של יוספוס שהגיעו אל הירושלמי ישירות,

281 מסורת השניוניים שהוכנסו בתרגום השבעים (מגילה א, ח [עא ע"ד]), שיסודה כבר נמכילתא דר"י (בא, מסכתא דפסחא יד), אינה מקבילה לסיפור המסורת של יוספוס על יצירתו של תרגום זה, הנשען כשלעצמו על איגרת אריסטיאס (ראו בערך תרגום השבעים). האגדה התנאית (ולאור שמות התנאים הנחלקים בפרטיה) על גסיבות ההקמה של בית נחונין/חוניו וירושלמי, יומא ו, ג [מג ע"ג-ד], עמ' 590) משיקה רק באופן שולי ביותר, במקודה של דרשת הכתוב בישעיהו יט, לעדות יוספוס (ראו בערך בית חוניו). אשר לגפן-גן הזהב, הירושלמי הוא מקור חז"ל היחיד הקושר את אגדת הגן עם הגפן של בית המקדש, ועליו מבוססת השערתה של רפנה ברץ, שכשם הגפן לפי סטראבון המצוטט אצל יוספוס מהרהדת אגדת הגן הפלאי של חז"ל. מכל מקום, מקבילה ספרותית עם יוספוס ודאי אין כאן (ראו בערך גפן-גן של זהב בבית המקדש). המסורת על בן קמחית בירושלמי (יומא א, א [לח ע"ד], עמ' 562-563) תלריה במקור תנאי בצירוף תוספת עריכה, וההקבלה ליוספוס מסתכמת בשמה של הדמות (ראו בנספח לערך יוסף בן אילם). העדות על הצלם בהיכל (סוטה ט, יד [כד ע"ב]), שמקורה תנאי בעולה מהתוספתא (סוטה י, ו), עוסקת בבית הקול שנשמעה במקדש ולא בפרשה ההיסטורית שמספר יוספוס (ראו בערך צלם בהיכל). התרגום 'ברה קטולא' שמציע הירושלמי (סוטה ט, ט [כד ע"א], עמ' 947) לכינוי שבמשנה עשוי לרמוז לדמות שהוכרה גם ליוספוס, אך אין כאן סיפור מקביל (ראו בערך אלעזר בן דינאי). המוטיב של מסירת מפתחות המקדש לשמים סמוך לחורבנו הראשון (שקלים ו, ג [ג ע"א]), במקרה זה אין המדובר במקור תנאי, שכן הוא נמסר בתערוכות של ארמית גלילית ועברית ונעדר מקבילה תנאית) מוכר גם באגדות חז"ל המוסכות על הבית השני במקורות אחרים. במקורות ההם סופרה גם מסורת משותפת עם יוספוס בדבר התאבדות הכוהנים. אבל המסורת בירושלמי בפני עצמה אינה מקבילה ליוספוס (ראו בערך התאבדות הכוהנים בעת שרפת המקדש). הברייתא על פתיחת שערי ההיכל מאליהם יומא ו, ג [מג ע"ג-ד], עמ' 590) מקבילה בתוכנה לאחד האותות של יוספוס, ונראה שביסוד שני המקורות עומד מקור פלוויאני (ראו בערך פתיחת שערי המקדש).

282 אשר לניקנור, מדובר במקור קרוב אך לא משותף ממש. בערך הניצחון על ניקנור העליון שהירושלמי שאב ממקור קרוב, אך לא זהה, למקורו העברי של מק"א, ואילו יוספוס השתמש במק"א בתרגומו היווני.

283 הניצחון על ניקנור (ירושלמי, תענית ב, יג [סו ע"א], עמ' 717; מגילה א, ו [ע ע"ג], עמ' 743); יוחנן ובת הקול (ירושלמי, סוטה ט, יב [כד ע"ב], עמ' 949); יוסף בן אילם (ירושלמי, יומא א, א [לח ע"ד], עמ' 562; מגילה א, ט [עב ע"א], עמ' 753; הוריות ג, ד [מז ע"ד], עמ' 1425); והמעשה בשלשול קרבנות התמיד, שהוא גלגול מעובד של המעשה במלחמת האחים המוכר מיוספוס ומהבבלי (ירושלמי, ברכות ו, א [ז ע"ב], עמ' 33; תענית ד, ו [סח ע"ג], עמ' 731) (ראו בערך מלחמת האחים החשמונאים).

284 יוחנן ובת הקול (תוספתא, סוטה י, ה); יוסף בן אילם (תוספתא, כיפורים א, ד).

285 להרחבה בעניינה של הבחנה זו ראו תת-הסעיף הבא.

באופן בלתי אמצעי – סיפור הניצחון על ניקנור, מעשה הקרבות בעת מצור וסיפור קרבות הנזירים. המעשה בניצחון על ניקנור נעדר מקבילה תנאית. אמנם הוא קרוב במקצת אל גרסות הסכוליון שבידנו, אבל אין הוא זהה להן, ואף מובא בירושלמי בפני עצמו ולא כפירוש על מגילת תענית. מאחר שהתלמוד הירושלמי בכללו אינו מכיל כל זכר לסכוליון של מגילת תענית, קרוב להניח, כפי ששיערתי במקום אחר, שאף כאן לפנינו מסורת שהוכרה לעורכי הסוגיה בפני עצמה ולא מתוך סכוליון ערוך שהיה מונח לפנייהם.<sup>286</sup> גם המעשה בקרבות התמיד מופיע בירושלמי בשתי גרסות הגמסרות בפי אמוראים (ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי, ר' לוי) ולא בלשון הצעה האופיינית לברייתות. בשני התלמודים מדובר במסורת נעדרת מקבילה תנאית. מכאן שגם מסורת זו הגיעה ישירות אל הירושלמי, כלומר נקלטה בספרות חז"ל בתקופת התלמוד בלא מיצוע תנאי. המעשה בקרבות הנזירים אמנם מוצע כברייתא, אבל ניתוחו הראה שככל הנראה רק הפתיחה העברית היא בגדר מקור תנאי, ואילו האגדה הארמית היא פיתוח מאוחר יותר. שתי הטבלאות הבאות מציגות את קבוצת המסורות המקבילות ואת קבוצת המסורות המשיקות בירושלמי, על סאפייניהן החיצוניים.

# סיפורים מקבילים

סיפור	מראה מקום	לשון הצעה, באפיינים	מקור תנאי מוכר
ניקנור	תענית ב, יג (סו ע"א); מגילה א, ו (ע ע"ג)	--- (סו יז ניקנור)	---- עצמאי (סכוליון א רס)
יוחנן והקל	סוטה ט, יב (כר ע"ב)	---	תוספתא
שלשול קרבנות התמיד	ברכות ד, א וז ע"ב; תענית ד, ו (סח ע"ג)	ר' סימון בשם ר' יהושע כן לוי... ר' לוי	--- עצמאי
בן אילם	יומא א, א (לח ע"ג); מגילה א, ט (עב ע"א); דריות ג, ד (סז ע"ד)	--- (גישמעין מן הדא)	תוספתא
נזאי וקרבות הנזירים	ברכות ז, ב: יא ע"ב, עמ' 57=נזיר ה, ה נד ע"ב, עמ' 114	תני	--- עצמאי

# סיפורים משיקים

סיפור	מראה מקום	לשון הצעה, באפיינים	מקור תנאי מוכר
מרטם השבעים	מגילה א, ח (עא ע"ד)	----	מכילתא
בית בחינין	יומא ו, ג (מג ע"ג-ע"ד)	---	---
		בריייתא. ברייתא קודמת נפתחת ב'הני', שמות הנאים	[אבל יש בכבלין]

286 נעם, מגילת תענית, עמ' 376.

## סיפורים משיקים

סיפור	מראה מקום	לשון העצה, מאפיינים	מקור הנאי סוכר
גפן־גן של זהב בבית המקדש	יומא ד, ר (מא ע"ד)	ר' אחא בר יצחק, ר' חנינא בר יצחק	עצמאי, מקבילה אמוראית חלקית בבבלי
בן קמחית	יומא א, א (לח ע"ד) ומקבילות	בריייתא בצירוף תוספת ועריכה	תוספתא
צלם בחיכל	סוטה ס, יד (בר ע"ב)	בריייתא בצירוף תוספת ועריכה	תוספתא
בר קטולא	סוטה ס, ט (בר ע"א)	פרשנות ארמית בסהם	עצמאי
מסמחות המקדש	שקלים ה, ג (ג ע"א)	תערוכת ארמית	עצמאי
פחיתת שערי המקדש	יומא ה, ג (מג ע"ג-ע"ד)	(הגני', ברייתא?)	-----
כיות כלי המקדש	יומא ד, א (מא ע"ג)	ר' אלעזר בר' יוסי	תוספתא

1 תוספת מילה.

## בבלי

אחת השאלות המרתקות העולות ממחקרנו היא דרכי נדידתן העלומות של מסורות הבית השני אל תוך ספרות חז"ל. בעיקר מסקן הדבר בכל הנוגע למסורות המשוקעות בתלמוד הבבלי, הרחוק ביותר בזמנו ובמקומו מתקופת הולדתן וחיותן של המסורות הללו. מי הביא סיפורים אותנטיים, שקדמותם מוכחת מתוך המקבילה בכתבי יוסף, אל יהודי בבל? מי בבבל התעניין בינאי ובהורדוס, בדרמות במקדש וברגע פריצתו של המרד הגדול? כיצד קיבל את המסורות הללו? בעל־פה או בכתב? מדוע וכיצד נתקבעו בתלמוד? השאלה מתהדרת מכוח מספר המקבילות הגדול בתלמוד הבבלי, לכאורה מעל ומעבר לכל המצוי בחיבורי חז"ל האחרים – עשרים ושבע מתוך שלושים וחמש מקבילות הנידונות בספר. לאור זה שחזרו חוקרים נתיבי מסירה ישירים של כתבי יוספוס, או גרסה כלשהי שלהם, לבבל, וריצ'רד קלמין אף הציע תאריך להתרחשות הזאת.<sup>287</sup> ואולם המניין דלעיל עשוי להטעות.

ראשית, יש להבחין בין מה שכנינו לעיל 'מקבילות ספרותיות', המשקפות מקור משותף עם יוספוס, לבין סיפורים המשיקים לתקופה ולמאורעות בלבד. מקבילות של ממש הן אחת עשרה בלבד מתוך עשרים ושבע המסורות הנזכרות.<sup>288</sup> שש עשרה הנוותרות, הגם שעיסוקן בדמויות ובמאורעות מימי הבית

287 ראו מה שהבאנו לעיל, ראש סעיף ה, בשם שעיף כהן וריצ'רד קלמין.

288 הכוונה הגדול ואלכסנדר מוקדון (יומא סט ע"א); הניצחון על ניקנור (תענית יח ע"ב); יוחנן ובת הקול (סוטה לג ע"א); הקדע עם הפרושים (קירושין סו ע"א); צוואת ינאי (סוטה כב ע"ב); מלחמת האחים החשמונאים (סוטה מט ע"ב); בבא קמא פב ע"ב; מנחות סד ע"ב); משפט הורדוס/ינאי (סנהדרין יט ע"א-ע"ב); תולדות הורדוס (בבא בתרא ג ע"ב-ד ע"א);

מלמד במקרים רבים על קדמותו, אינן משקפות מקור משותף עם יוספוס אלא משיקות לו בלבד.<sup>288</sup> מכאן שאין כל ראיה לתלות של מקבילות אלה בכתבי יוספוס. שנית, והוא עיקר, יש להבחין בכל המסורות הללו, מקבילות ומשיקות באחד, בין שני סוגים של חומרים.

#### ציטוט תנייני

התלמוד הבבלי מרבה כידוע לצטט חומרים תנאיים מארץ-ישראל: הלכות, מדרשי הלכה ומסורות מסוגים שונים, שאנו נוהגים לכנות בשם הכולל 'בריות'. חלק ניכר מהמסורות המקבילות לכתבי יוספוס שוקעו תחילה במקורות חז"ל ארץ-ישראלים מוקדמים יותר, כגון תוספתא, ספרא וספרי, ואלה האחרונים צוטטו בתלמוד הבבלי.<sup>289</sup> גם כאשר מסורת המקבילה לעדות יוספוס מופיעה בבבלי במסגרת של ביאור לפסקה של מגילת תענית,<sup>290</sup> ברי שהמדובר ב'סכוליון' שהיה מונח לפני התלמוד, ולא בדברי התלמוד עצמו. לשון אחר, הסיפור שוקע בספרות חז"ל בארץ-ישראל ולא בבבל, כביאור למגילת תענית ולא כחלק מסוגיה תלמודית, בתקופה קדם-תלמודית ולא בתקופת האמוראים.<sup>291</sup> הדבר ניכר גם מכוח ביאור זהה או קרוב שהשתמר בגרסת הסכוליון המזכיר לגו.<sup>292</sup>

עובדה זו מלמדת שיש לנהוג זהירות בהשערותו של קלמין שהמסורות של יוספוס הגיעו לבבל באמצע המאה ה-2.<sup>293</sup> במקרים כאלה, נוכחותן של המסורות בתלמוד הבבלי היא תניינית בלבד. נקודת

נס הגשם בימי הורדוס (תענית כב ע"ב-כג ע"א); יוסף בן אילם (יומא יט ע"ב; מגילה ט ע"ב; הוריות יב ע"א); מפקד האוכלוסין בימי אגריפס/קסטיס (פסחים סד ע"ב).

289 תרגום השבעים (מגילה ט ע"א-ע"ב); בית חנוני (מנחות קט ע"ב); ינאי/הכהן שנגזרם באתרוגים (סוכה מח ע"ב); גפרן של זהב בבית המקדש (יומא כא ע"ב, לא ע"ב); צלם בהיכל וסוטה לג ע"א); אילעזר בן דיני (כתובות כז ע"ב); שחיתות הכהנים הגדולים (פסחים נו ע"א, כריתות כח ע"א); ביטול הקרבן לשלום הקיסר (גטין נה ע"ב-נו ע"א); הנבואה לאספסינוס (גטין נו ע"א-ע"ב); שמעון בן גמליאל (שבת טו ע"א); שרפת אוצרות התבואה (גטין נו ע"א); האם שאכלה את בנה (יומא לח ע"ב); טיטוס בקדוש הקודשים (גטין נו ע"ב); התאבדות הכהנים בעת שרפת המקדש (תענית כט ע"א); פתיחת שערי המקדש (יומא לט ע"ב); ביזת כלי המקדש (גטין נו ע"ב, שבת סג ע"ב, יומא נו ע"א, מעילה יז ע"ב). ראו גם הנספחים: רצח כהן במקדש (יומא כג ע"א) לערך בית חנוני; יונים הנידושות (חולין קלט ע"ב) לערך תולדות הורדוס; שמעון בן קמחית (יומא מז ע"א) לערך יוסף בן אילם; נקדימון בן גריון (גטין נו ע"א) לערך שרפת אוצרות התבואה.

290 הסיפורים על יחזקאל ובת הקול (השוו תוספתא סוטה יג, ה); ינאי/הכהן שנגזרם באתרוגים (השוו תוספתא סוכה ג, טז); יוסף בן אילם (השוו תוספתא כיפורים א, ד); הנספח שמעון בן קמחית (השוו תוספתא כיפורים ג, כ); צלם בהיכל (השוו תוספתא סוטה יג, ו); שחיתות הכהנים (השוו תוספתא סנוחות יג, יח ר"א; זבחים יא, טח) מקורם בתוספתא או בקובץ תנאי קרוב שהוכר לבבלי. הסיפורים על נס הגשם בימי הורדוס (השוו ספרא בזווקות, פרק א, א) ועל האם שאכלה את בנה (השוו ספרא בזווקות, פרק ג, ג) מקורם בספרא או בגרסה אחרת של מדרש זה שהוכרה לבבלי, והסיפור על טיטוס בקדוש הקודשים מופיע בספרי דברים, שכת. הסיפורים על בית חנוני ועל פתיחת שערי המקדש נעדרים מקבילה תנאית, אך סגנונם (בית חנוני) ואו לשון ההצעה שלהם מלמדים שהם בבחינת בריות תנאיות. שניהם גם מופיעים כבר בירושלמי.

291 הכהן הגדול ואלכסנדר סוקדון, יומא סט ע"ב; הניצחון על ניקנור, תענית יח ע"ב.

292 מה שהטעה את החוקרים היא העובדה שהסכוליון שבידנו נערך עריכה אתרוגה בתקופה מאוחרת ואינו מוגדר חיבור תנאי. מאחר שהבבלי מצטט יותר מעשר חטיבות סכוליון, ברי שמהדורה כלשהי של חיבור זה כבר הייתה מונחת לפניו, חמנה בזמנם של חומרים תנאיים אחרים ששימשו אותו. להרחבה ולראיות לדבר ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 363-375. למעשה אלכסנדר השו סכוליון א רפ לכ"א בכסלו; למעשה ניקנור השו שני וסכוליה ל"כ באדר.

294 כה, למשל, קלמין, בבל היהודית, עמ' 151-152, מייחס את פרטי הסיפור על המחלוקת עם הצדוקים בירושת הבת, בבא בתרא קטו ע"ב-קטו ע"א, לעיבוד בבלי. ואולם אין המדובר בסיפור בבלי, שכן הסוגיה מצטטת שם את מגילת תענית עם הסכוליון שעליה, הלוא הוא הסכוליון שעמד לפני הבבלי במהדורה ארץ-ישראלית מתקופת התנאים. ראו גם כהן,

המפגש בין המסורת העתיקה לבין מקורות חז"ל התרחשה לא בבבל של המאות ג'-ו' לספירה, כי אם בארץ-ישראל של שתי המאות הראשונות לספירה, כמוהן כמסורות שמצאנו בתוספתא ובספרא, ולפיכך יש להגדירן בתוך הקטגוריה של ספרות תנאית.

מסורות קדם-תנאיות שהגיעו ישירות לבבלי

הסוג השני של מסורות בית שני הן אלה שהגיעו באופן ישיר לבבל, לחכמי התלמוד הבבלי או לעורכיו, בלא תיווך תנאי. והנה, מתברר שאלבא דאמת יש רק חמש מסורות כאלה! הבבלי הוא חיבור אינקלוסיבי, מקיף ומגוון ביותר, שכינס לתוכו חומרים רבים מסוגים שונים, 'דגמרת בבל בלול מכולם'.<sup>295</sup> מסתבר שהבבלי קיבל ושימר גם מסורות חוץ-תנאיות או קדם-תנאיות, שלא נכללו בקבצים התנאיים הרשמיים, והן המעניינות אותנו כאן. כיצד נזהה ונבודד את המסורות האלה? שאלה זו אינה פשוטה, והיא דורשת כמה אסטרטגיות נבדלות. ראשית חכמה יש לחפש בתלמוד הבבלי מסורות המקבילות לכתבי יוסף שסופרו בתלמוד בלשוננו שלו – ארמית בבליית – בלא לשונות הצעה כלשהם. בנידון דידן, דווקא הארמית הבבליית המאוחרת והעדר לשונות הצעה הן סימן טהרה. מסירה כזאת מלמדת שהמסורת האמורה לא הגיעה מארץ-ישראל כשהיא ארוזה זה כבר בקופסה תנאית, אלא התגלגלה באופן עצמאי וחופשי לבבל, רווחה בחברה הבבליית והתנסחה בלשונה הטבעית של חברה זו.

דוגמה לתופעה זו הוא המעשה הבבלי בצוואת ינאי (סוטה כ"ב). סיפור זה נעדר לשון הצעה וחלקו מסופר בארמית בבליית, אבל הדמיון הכללי בינו לבין הסיפור של יוספוס על דברי ינאי לאשתו בעניין הפרושים (קדמ' יג 398-404) והרמז להאשמת הפרושים בצביעות, האשמה מוכרת היטב ממקורות הבית השני, כגון כתבי קומראן והברית החדשה, מלמדים על הקדמות והאותנטיות של מסורת זו. לפנינו בלא ספק סיפור מימי הבית השני שהתגלגל לבבל באופן עצמאי, שלא במסגרת תנאית. כיוצא בזה גם סיפור תולדותיו של הורדוס במסכת בבא בתרא (ג ע"ב-ד ע"א), המסופר כולו בארמית בבליית ואינו מוצג כברייתא כי אם כחלק אינטגרלי מרצף הסוגיה. כפי שהראה דניאל שוורץ והורחב בספר זה, מקור זה מכיל, מלבד הקווים העיקריים של העלילה ההיסטורית, גם ידיעות שונות, פרטים רכים והלכי רוח המוכרים מכתבי יוספוס ואשר אינם יכולים להיות פרי המצאה של מספרים בבבל הססאנית.<sup>296</sup> גם כאן מדובר כנראה במסורת מימי הבית השני שהתגלגלה לבבל והולבשה מחלצות בבליות.<sup>297</sup> הסיפור על משפט ינאי (סנהדרין יט ע"א-ע"ב) יונק כנראה משתי מסורות ארץ-ישראליות שונות, אחת תנאית, והאחרת היא מסורת קרובה לזו שמספר יוספוס על הורדוס (קדמ' יד 171-176). גם בו מעורבת ארמית בבליית, וגם הוא אינו מוגש בלשון הצעה של ברייתות.

לעומת זה נתקלנו גם במקרה שבו שימר הבבלי מסורת קדם-תנאית שהגיעה אליו בלשונה המקורית, ואף הציג אותה כהבאה ולא כחלק בלתי נפרד של הנרטיב שלו עצמו. מחקרנו מלמד שמעשה הקרע עם הפרושים (קידושין סו ע"א) אינו אלא טקסט פרושי פולמוסי מימי הבית השני, שסגנונו העברי, בטויו

מסורות היסטוריות מקבילות, עמ' 13, המייחס למספר הסיפור בבבלי, יומא סט ע"ב היכרות עם יוספוס. אבל לא בבלי כאן אלא סכוליון.

295 תוספת קידושין ל ע"א, ד"ה 'לא צריכא ליומי'.

296 ראו בערך תולדות הורדוס.

297 על השפעה אפשרית של סיפור ססאני על עיצובה של מסורת זו בבבלי ראו רובינשטיין, הורדוס בחצר ארדשיר, והדן בערך תולדות הורדוס.



המיוחדים ומליצותיו המקראיות משמרים באופן מפליא את סגנון התקופה, וחריגים ביותר בבבלי ובספרות חז"ל כולה.<sup>298</sup> סיפור זה, אף שאין הוא בשום פנים בגדר ברייתא תנאית, מוכח בסוגיה בלשון ההצעה האופיינית להבאת הלכות תנאיות: 'דתניא'. אין בכך כדי להפחית, שהרי כך דרכו של תלמוד להתייחס לכל מסורת בתר-מקראית הקודמת לזמנו שלו – ואינה משנה – כאל ברייתא.<sup>299</sup> מכאן אנו למדים שסימני היכר של חומרים תנאיים בבבלי, כגון שפתם העברית ולשונות הצעה האופייניים להם (תניא, תנו רבנן ודומיהן במקרים של ברייתות) עשויים להתקיים גם במסורות הקדם-תנאיות שהגיעו לבבלי במישרין. גם אלה עשויות להימסר בעברית, וגם אותן עשוי סתם התלמוד למסור בלשונות הצעה כגון 'תניא' ו'תנו רבנן'. לקבוצה זו עשויה להשתייך האגדה על תרגום השבעים (מגילה ט ע"א-ע"ב), המוצעת בלשון 'דתניא'. כפי שהציע קלמין, אנדה זו משמרת מסורת ארץ-ישראלית מוקדמת שלא זרמה בצינורותיה של ספרות חז"ל, שכן תבניה נבדלים משל כל מסורות חז"ל הארץ-ישראליות העוסקות בתרגום זה. ועם זאת, מוטיבים מקבילים במקורות אלקסנדרוניים מוקדמים וכן במקורות נוצריים בני זמנו של התלמוד מעידים על מקוריותם.<sup>300</sup>

כמוה גם המסורת על מלחמת האחים החשמונאים (סוטה מט ע"ב; בבא קמא פב ע"ב; מנחות סד ע"ב);<sup>301</sup> וכן המסורות המשיקות על הצווחות שצווחה העזרה (שחיתות הכהנים הגדולים, פסחים נז ע"א; כריתות כח ע"א) ועל התאבדות הכהנים בעת שרפת המקדש (תענית כט ע"א). שלושתן מוצעות בלשון 'תנו רבנן', שלושתן מוסרות בעברית<sup>302</sup> ידיעות ייחודיות ומדויקות על תקופת הבית, ולשלושתן לכאורה<sup>303</sup> אין מקור תנאי מוכר.

אם כן שבה קושיה למקומה. אם גם מסורות ששוקעו תחילה במקורות תנאיים, ובבבלי אינן אלא בגדר ציטוט תנייני, וגם מסורות 'כמו-יוספיות' קדם-תנאיות, שהגיעו לבבלי במישרין, נמסרות לעתים בעברית ומוצעות בלשונות כגון 'תניא' ו'תנו רבנן', כיצד נבחר ביניהן? כאן אפשר לפעול בדרך האלימינציה. בכל מקום שיש למקור המצוטט בבבלי מקבילה תנאית,<sup>304</sup> וכן בכל מקום שהמקור שלו

298 ראו בערך הקרע עם הפרושים.

299 אף שבמקרים חריגים צוטטו גם משניות בלשון הצעה זו. למקרים מיוחדים מסוגים שונים של שימוש בלשון 'תניא' ראו אפשטיין, מבוא, עמ' 692, 817 ואילך; נעם, מגילת תענית, עמ' 361–363; על מזורת תוס' תנאית הנמסרת בלשון הצעה של ברייתא ראו קלמין, נס השבעים, עמ' 253.

300 קלמין, נס השבעים. ראו בערך תרגום השבעים.

301 וגם לא לגלגליה המעוגרים בירושלמי, וראו בסעיף הקודם.

302 למעט האגדה על יששכר איש כפר ברקאי עם המלך והמלכה הנמסרת בארסית בבליית ונדאית כתוספת פרשנית על המסורת המקורית, וראו בערך שחיתות הכהנים הגדולים.

303 ואולם יש לציין שהמסורת על הצווחות בעזרה, שאינה לפנינו בנוסחי התוספתא המוכרים, מופיעה במפתיע בקטע גניזה T-S F2(2).76 של תוספתא מנחות יג. אחרי הלכה כא (ראו באתר 'אוצר עדי הנוסח לספרות התנאים': <http://www.biu.ac.il/js/tannaim>). ראו לפי שעה שרמר, אוצר כתבי היד, עמ' 258, וראו הערך שחיתות הכהנים הגדולים.

304 הסיפור על יוסף בן אילם (יומא יט ע"ב; מגילה ט ע"ב; הוריות יב ע"א) מסתמך מפי התנא ר' יוסי ומופיע בתוספתא (כיפורים א, ד). סיפור כגון הקול ששערו יוחנן ושמעון הצדיק (סוטה לג ע"א), מעשה הרגימה באתרוגים (סוכה מח ע"ב), שתיים מהמסורות על שחיתות הכהנים (גזל העזרות, 'אוי ל', פסחים נז ע"א), נס הגשם (תענית כב ע"ב-כג ע"א) והמעשה באם שאכלה את בנה (יומא לח ע"ב) הם כולם תנאיים. לשלושת הסיפורים הראשונים יש מקבילה בתוספתא (סוטה יג, ו; סוכה ג, טז; סנחות יג, יח-כא; זבחים יא, טז) ולשני האחרונים בסוגרא (בתקופות, פרק א, א; שם, פרק ה, ג).

מכיל שמות של תנאים,<sup>305</sup> לפנינו ציטוטים תגניניים של מקורות תנאיים ולא מסורות בית שני שהגיעו ישירות לבבלי, ועל כן לפנינו השוואה בין יוספוס לספרות התנאית, ולא בין יוספוס למסורת הבבלי, שאינו אלא אכסניה מאוחרת של המקורות התנאיים. ואילו מקורות מימי הבית, ששוקעו בבבלי באופן עצמאי, הם אלה הנושאים סימני מהימנות של תוכן או סגנון (נוסף על עצם ההקבלה ליוספוס) וגעדרים מקבילה תנאית ושמות תנאים.

כאמור, חמישה סיפורים בלבד מכל המקבילות ה'ספרותיות' ליוספוס<sup>306</sup> הגיעו לבבלי באופן עצמאי (הקרע עם הפרושים; צוואת ינאי; מלחמת האחים החשמונאים; משפט הורדוס/ינאי; תולדות הורדוס), וגראה שאפשר לאפיין את המסורות שביסודם, לעיל (30) ראינו ששנינו מהמקורות הללו משתייכים לסוגה ייחודית של אפולוגטיקה פרושית מימי המדינה החשמונאית (הקרע עם הפרושים, צוואת ינאי). שלושת המקורות הנותרים (מלחמת האחים החשמונאים; משפט הורדוס/ינאי; תולדות הורדוס) גיתנים לסיווג בשתי דרכים: (א) שלושתם מייצגים מקור יחיד, המוכר גם מכתבי יוספוס, שסיפר על גפילת החשמונאים ועליית הורדוס.<sup>307</sup> (ב) המדובר בשני מקורות ולא באחד: (1) סיפורי הורדוס (משפט ינאי ותולדות הורדוס) – סוגה לעצמה, שבמרכזה עימות בין השליט לבין חכמים נרדפים; (2) סיפור מלחמת האחים, שאינו דומה בתוכנו ובסגנונו לסיפורי הורדוס.<sup>308</sup> כך או כך, המסורות שהגיעו לבבלי באופן עצמאי הן בבחינת מקורות בודדים ומובחנים, המוסבים על פרק זמן היסטורי מצומצם למדי – מינאי עד הורדוס, ולפיכך אין לדבר על **מציאות גורפת של מקבילות ליוספוס בבבלי, כי אם על קליטה של מסורות בודדות**, המשתייכות לשניים עד שלושה קובצי מקורות שעניינם בתקופה מוגדרת.

לסיכום, ממצא זה מלמד שמאגר המסורות הארץ-ישראלי הקדום חדר אל הקורפוס של ספרות חז"ל בדרכים שונות ובזמנים שונים. מסורות רבות הוסיפו להתקיים על קרקע צמיתתן, בארץ-ישראל, והושגרו אל תוך לימודם של חכמיה. מסורות אחדות, כפי שכבר הראה קלמין, לא נקלטו אל תוך הקורפוס הארץ-ישראלי המוכר לנו והגיעו רק לאחר זמן, בצינוורות אחרים, לבבלי, ושם שוקעו בתלמודה.<sup>309</sup> מכאן למדנו שהבבלי לא נמנע מלשלכ במארג שלו גם סיפורים עתיקים שלא היה להם הכשר תנאי, כלומר תנוית של השתייכות לעולם החכמים, וכי גם למסורות הללו מצא לעתים לנכון להצמיד לשונות הצעה שהקנו להן גושפנקה של מקור תנאי מוכר, כגון 'תניא' ו'תנו רבנן'. תופעה זו של קליטת חומרים חוץ-רבניים

305 למשל, הברייתא על בית חוני (מנחות קט ע"ב) מוסרת מחלוקת בין ר' יהודה לר' מאיר, וברייתא קרובה לה מצויה בתלמוד הירושלמי (יחזא ג, ג [מג ע"ג-ע"ד], עמ' 590).

306 מתוך שישה עשר המקורות בבבלי המשיקים לכתבי יוספוס, מצאנו כאמור שלושה סיפורים עתיקים (תרגום השבעים; צוואת העזרה בתוך שחיתות הכהנים הגדולים [אם אינו ברייתא, ראו לעיל, הערה 303]; התאבדות הכהנים בעת שרפת המקדש) שהגיעו אל הבבלי באופן עצמאי, והשאר (בית חוני; ינאי/הכוהן שניגס באתרוגים; גפילתן של זהב בבית המקדש; צלם בהיכל; אלעזר בן דינאי; שחיתות הכהנים הגדולים; ביטול הקרבן לשלום הקיסר; הנבואה לאספסיינוס; שרפת אוצרות התבואה; האם שאכלה את בנה; פתיחת שערי המקדש; טיטוס בקדוש הקדשים; בית כלי המקדש) שצוטטו כשהם משוקעים כבר במסגרת ספרותית ארץ-ישראלית תנאית או אמודאית, ומקבילותיהם מוכרות בתוך ספרות זו: ספרא; תוספתא; מדרשי אגדה (חוץ מן המקרים החריגים של בית חוני ופתיחת שערי המקדש, שאין להם מקור תנאי מוכר, אבל בראשון מציידים שמות התנאים המוסרים אותו על מוצאו התנאי, ובשני מלמדים על כך לשון ההצעה שלו ואופיו).

307 זו דעת טל אילן (לעיל, 51). אף שהסיפור על משפט ינאי מוסב בתלמוד על המלך החשמונאי, כרי שבמקורו הוסב על הורדוס, אלא שכפי שהעלינו, נכפתה עליו מסורת ספרותית נבדלת על ינאי. ראו בערך משפט הורדוס/ינאי.

308 זו דעת ורד געם. לדעתה, שני הסיפורים הללו קרובים אמנם למסורת סמיאס' של יוספוס (לעיל 51), אך אינם זהים לה.

309 קלמין, בבל היהודית, עמ' 149–186, הגם שעל מקצת מסקנותיו חלקנו לאורך מבווא זה. ראו גם הנ"ל, גס השבעים.

ממקורות בלתי צפויים אל תוך התלמוד הבבלי, נסקרת במחקר בשנים האחרונות מכיוונים שונים, והמחקר הנוכחי מצרף אליה נדבך נוסף.<sup>310</sup>

כיצד עיבד הבבלי את המסורות שהגיעו לידיו? (טל אילן)

בצד התהייה על המקורות שהגיעו אל הבבלי מכלי ראשון, מן הראוי לשאול מה עשה תלמוד זה במסורות שקיבל מכלי שני, כברייתות תנאיות מארץ-ישראל, שאותן מנינו לעיל. כשאנו מתבוננים במסורות אלה, כפי שהן מופיעות כעת בתלמוד הבבלי, עולה שבמקרים רבים יש להן פנים אחרים מאלה שבהם נתקלנו במקורות הארץ-ישראליים. מתוך הנחה שהנוסח הארץ-ישראלי הוא שהגיע לידי הבבלי, ומתוך הנחה שהבבלי הוא האחראי לשינויים הנידונים, נשאלת השאלה: באילו כיוונים עובדו המסורות, ומה הייתה מטרת השינויים?

ברוח המחקר של חצי המאה האחרונה, יש לשער שמרבית החוקרים יטענו באופן גורף, שתוספות מעין אלה משקפות את המציאות בבבל בעת עריכת התלמוד, שהן אמורות ללמד לקח אקטואלי לבני הזמן,<sup>311</sup> ואין להן ערך היסטורי ואף לא ערך היסטוריוגרפי.

על עדיפותם ההיסטורית של המקורות הארץ-ישראליים על פני הבבלי כתב בזמנו אפרון: 'קדמותו של הירושלמי, שנחתם, כידוע, דורות אחדים לפני הבבלי, שורשיו, הנוצצים בקרקע מולדתו וניקתו מזיכרונות העבר, מעניקים לו מראש עליונות בשמירת מסורת ארץ-ישראלית צרופה. לעומתו רווי הבבלי ונושם לפעמים אווירת גולה מרוחקת'.<sup>312</sup> ואף אם בינתיים הרחיקו חוקרים הרבה משיטתו של אפרון, הרי בכל מה שנוגע לבבלי ולגישתו ההיסטורית, רק הלכה דעתם והתחזקה לגבי דלותו כהיסטוריון וכהיסטוריוגרף. שמה פרידמן פסק:

אשר לקביעת תיאורים שבתלמוד כעובדות היסטוריות – הנה אף ששגור בפי כל, שאין לך כל ערבון שיש היסטוריה באגדה התלמודית, גם ההפך שגוי בפי החוקרים, דהיינו, על ידיעה ממעשי העולם הזה – ובמיוחד כשיש לה צביון פוליטי או ריאלי, שאין טעם מיוחד לחשוד במהימנותה – אפשר להניח שיש לה גרעין היסטורי, ולקבוע אותה ידיעה בתיאורים ההיסטוריים של התקופה.

ואולם פרידמן מתנגד לגישה זו, והוא מסכם, שמכל מקום על פי מחקריו שלו, 'אם ידיעה מסוימת נמצאת במקבילה שבבבלי בלבד, חזקה היא (ללא ראיה מיוחדת להפך) שלפנינו הרחבה ספרותית, דרך ייפוי סגנון הסיפור ופיתוחו, ולא ידיעה היסטורית'.<sup>313</sup> הוא אף מצטט כאן את זכריה פראנקל הקובע ש'בכת המליצה נראה להבבלי יתר שאת על הירושלמי... גבר הבבלי על הירושלמי ברוח המליצה וכח הדמיון'.<sup>314</sup>

310 ראו בעת השערות של מיכל בראשור סיגל, ספרות מונאסטית, בדבר קשרים בין מסורות ואגדות בתלמוד הבבלי לבין חומרים נוצריים-מונאסטיים מוקדמים, וסקירת המחקר שלה במבוא לגבי חומרים חיצוניים בתלמוד בכלל, עמ' 1-34.

311 ראו רובינשטיין, סיפורים תלמודיים, עמ' 1-22. רובינשטיין סבור כי 'הבדלים מהותיים בין הבבלי והירושלמי יש לייחס לסתמאים' (רובינשטיין, תדבות התלמוד הבבלי, עמ' 5).

312 אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 131. על מעשי חכמים המופיעים בצורה ראשונית יותר בירושלמי אך עובדו בבבלי ראו ספראי, בימי הבית, עמ' 579-598, אך ספראי העיר גם על התופעה ההפוכה, של מסורות שגשגו בצורה מקורית יותר בבבלי, שם, עמ' 599-609.

313 פרידמן, לאגדה ההיסטורית, עמ' 122.

314 שם, 163.

ברוח דומה מקובלת היום במחקר הגישה כי אף ש'כרגיל הגרסא בירושלמי יותר קצרה ופחות מפותחת מבחינה ספרותית. יתירה מכך, העלילה [בו] היא כה קטועה שקשה לעקוב אחר רצף האירועים של סיבה ותוצאה ושל סדרי הזמנים'.<sup>315</sup> הרי הבהירות וההרחבה של המקבילה הבבלית אינן מייצגות מהימנות ספרותית או היסטורית כי אם את היפוכה. הבבלי לא ביקש כלל לדייק את המקור שלו, ולהתאימו לסיטואציה ההיסטורית שבה צמח, אלא שיבץ בו תוספות כדי הדמיון הטובה עליו, שמטרתן לשנות את המסר ולהתאימו לסיטואציה ההיסטורית של עורכי הבבלי עצמם ולעולמם הרוחני והתרבותי.<sup>316</sup>

המסורות הנידונות בסעיף זה, דהיינו הברייתות שהגיעו לבבלי ושמקורן הארץ-ישראלי מצוי בידינו, מיוחדות בכך שיש לפנינו מקור העשוי לשמש בקרה על פעולות העריכו שנקט הבבלי – הלוא הוא יוספוס עצמו. והנה כשאנו משווים את הטקסטים התנאיים למקבילותיהם בבבלי, ואת כל אחד מהם בנפרד לכתבי יוספוס, מתברר שרוב המסורות התנאיות בתלמוד הבבלי קרובות יותר ברוחן ובפרטיהן לדברי יוספוס מאשר מקבילותיהן הארץ-ישראליות הקדומות. אין כוונתי לטעון שעורכי הבבלי השוו את המקורות שקיבלו מארץ-ישראל לכתבי יוספוס עצמם, שהרי כפי שהראינו לעיל, ספרות חז"ל הקלסית לא השתמשה מעולם בכתבי יוספוס. על כן יש להניח שהבבלי תיקן את מקורותיו על פי ידיעות היסטוריות מסוגים שונים שהיו ברשותו.<sup>317</sup> על תופעה זו אצביע עתה. אעמוד על המקורות השונים כפי שהגיעו לידי הבבלי ואראה כיצד הוא עיבד אותם – מעשה היסטוריון. אתחיל בשני מקורות שזוהו זה עתה דווקא כייחודיים לבבלי, דהיינו שלא הגיעו אליו באמצעות מקורות ארץ-ישראליים – מלחמת האחים החשמונאים ומשפט הורדוס/ינאי. אראה ששניהם מורכבים למעשה ממקור ארץ-ישראלי שעניינו אחר לגמרי, ושעליו 'הלכיש' הבבלי פרטים היסטוריים הלקוחים ממקור שבמותו עמד גם לעיני יוספוס. היה זה להשערתי רצף של סיפורים על גפילת הממלכה החשמונאית ועליית הורדוס, ששולבה בו כמה פעמים דמותו של החכם סמיאס. אני מכנה רצף זה 'מקור סמיאס'.<sup>318</sup>

א. **מלחמת האחים החשמונאים.** סיפור זה הוא הוכחה ניצחת כנגד הטענה המקנה עדיפות אוטומטית למקורות ארץ-ישראל על פני הבבלי. לפנינו יתרון מלכתחילה של המסורת הבבלית על מקבילתה הארץ-ישראלית. הגרסה הבבלית, המספרת על שני האחים החשמונאים, ששמו – הורקנוס ואריסטובולוס – נזכר במפורש, הצרים זה על זה, ועל הסכם ביניהם בדבר קרבות, שלא קיים, קרובה מאוד לגרסת יוספוס ומודעת היטב להקשר ההיסטורי המיוחד של ההתרחשות.

למסורת בבלי זו מקבילה בירושלמי, והקשר הגנטי בין המקבילות איננו מוטל בספק – בשתייהן מדובר במצור על ירושלים, בשתייהן מתקיים הסכם בין צרים ונצורים בדבר קרבות שיש להביא, ובשניהם מופר ההסכם כאשר הצרים שולחים לנצורים בהמה אחרת במקום קרבן עהור. ואולם לצד דמיון זה ניכרים הבדלים עמוקים בין גרסות הירושלמי והבבלי. בירושלמי הצרים הם פעם אחת 'מלכות יון' (שאז

315 רובינשטיין, סיפורים תלמודיים, עמ' 49–50. דיונו שם מוסב על סיפור 'תנורו של עכנאי' בבבלי (בבא מציעא נט ע"א – ע"ב), שהוא ברור והגיוני הרבה יותר ממקבילתו בירושלמי (מועד קטן ג, א [פא ע"ג–ע"ד] עמ' 810).

316 ראו שם, עמ' 58–60, ולאחרונה גם גושן-גוטשטיין, החוטא, עמ' 17.

317 טענה זו כבר נתחדשה בעבודתו של מאיר בן שחר בלא להיזקק להשוואה עם כתבי יוספוס. ראו בן שחר, היסטוריה, עמ' 236–246. המודעות ההיסטורית של הבבלי עולה, לדיון, מן הנטייה לשכתוב, עריכה ויצירת גרסאות וציפוס מתוך מסורות מקוטעות, ומן הגישה הכמון-ביקורתית הפשוטה את המסורות לידיעות אחרות שהיו בידי העורכים. בן שחר ייחס מודעות זו לזמן עריכתו הסופית של הבבלי, שהייתה לשיקטו כבר תחת שלטון האסלאם (שם, עמ' 302–304).

318 ראו בערכים משפט הורדוס/ינאי ותולדות הורדוס.

מעלים הצרים לנצורים גדיים במקום טלאים) ומתרחש נס ונמצא הקרבן הראוי בעזרה; ופעם אחרת 'מלכות הרשעה', כלומר הרומאים (שאו מעלים הצרים לנצורים חזיר) והתוצאה היא חורבן הבית. כלומר, ההקשר ההיסטורי שונה לחלוטין. יש להניח אפוא שהבבלי הכיר גם מסורת זו שבירושלמי וגם מסורת קרובה מאוד לזו של יוספוס על מלחמת האחים החשמונאים, וכתלמיד נאמן של מסורת חז"ל הארץ-ישראלית הוא השתמש במבנה הספרותי שקיבל מרביותיו בארץ-ישראל, אבל הרכיב את הפרטים ההיסטוריים שמצא באגדת הורקנוס ואריסטובולוס על גבי מסד זה.<sup>319</sup> לפנינו אפוא מזיגה ברורה של מסורת מ'טיפוס יוספוס' עם מסורת ארץ-ישראלית אחרת, שהגיעה לבבלי בציגורות 'רבניים'.

ב. משפט הורדוס/ינאי: גם במקרה זה יש לשער שלעיגי הבבלי עמדה גרסה תנאית כלשהי של סיפור על משפט, שבו דן שמעון בן שטח בין עני אחד ובין ינאי המלך. רק הדים למקור זה השתמרו במקורותינו (סז"ד יט, יז הקדום; ותנחומא שופטים, ז המאוחר).<sup>320</sup> הבבלי הכיר גרסה של 'מקור סמיאס' ובה המסורת על משפט הורדוס, שאותה הכיר גם יוספוס, והדמיין בין שני הסיפורים (הסיפור התנאי על ינאי שעמד למשפט והמסורת על הורדוס שעמד למשפט) הודקד לעיניו. כמו במקרה של מלחמת האחים החשמונאים, שם לו הבבלי את המסורת הארץ-ישראלית שאותה למד מרביותיו כבסיס, אך הליש את סיפור הורדוס וסמיאס על גביה (בבלי, סנהדרין יט ע"א-ע"ב). כך הפכו הורקנוס וסמיאס, הנזכרים אצל יוספוס, לינאי ושמעון בן שטח בבבלי.

לשני מקרים אלה, שגירת בהם שיטה בבלית קרובה של עירוב מסורות משגי המקורות האמורים, יש מרכיב משותף נוסף – שניהם מייצגים את שתי התחיבות העיקריות של חומר יהודי מובהק לתוך הרצף ההיסטורי הלכות מניקולאוס מדמשק בספר יד של קדמוניות (ועל מקור זה, שהיה משותף ליוספוס ולבבלי, עמדנו לעיל, 77). בהקשר של מלחמת האחים החשמונאים יש לעמוד על עוד סוג של פעולת עריכה שנוקט הבבלי כדי לקרב את המסורות שבידו להקשר ההיסטורי שבו נולדו, דהיינו צירופן למשנה העוסקת באותו העניין. לא פעם מתברר שמקור ארץ-ישראלי, שיש לו מקבילה אצל יוספוס, מופיע במדרשי הלכה או בירושלמי באופן תלוש, המעיד על העדר היכרות עם הקשרו ההיסטורי. בבבלי, לעומת זאת, המסורת מוצבת לצדה של משנה בעלת הקשר היסטורי קונקרטי המוכר גם מכתבי יוספוס. פעולת עריכה בבלית זו מעידה על הכנה של הנסיבות ההיסטוריות שבהן נוצרה המסורת.

א. בית חוניו: הירושלמי מביא סיפור על מחלוקת בין הכהנים, בניו של שמעון הצדיק, שגרמה לאחד מהם לברוח למצרים ולהקים שם מזבח. הסיפור מובא במסכת יומא – שם מתואר שמעון הצדיק כאחרון הענקים שלאחריו הלך הדור ופחת, והריב בין בניו, שגרם להקמת מזבח לא לגיטימי במצרים, מוצג כראשית הנפילה (ירושלמי, יומא ו, ג [מג ע"ג-ע"ד]). ההקשר של הסיפור הוא אפוא כמעט מיתי. בתלמוד הבבלי, לעומת זאת, בחרו עורכיו להצמיד את אותו הסיפור למשנת בית חוניו המופיעה במסכת מנחות (יג, י).<sup>321</sup> בפעולה זו קובע הבבלי נחרצות שבית חוניו, הנזכר כמשנה במנותק מכל הקשר גאוגרפי או היסטורי, הוא המזבח שבנה חוניו בנו של שמעון הצדיק, במצרים, לפי הברייתא. קישור זה, הנעשה בבבלי לראשונה, איננו מובן מאליו, ולראיה – אין כל סימן שהירושלמי היה ער לו.<sup>322</sup> על פי

319 לדעת ורד נעם נעוצים שורשיהן של מסורות שני התלמודים באותו סיפור המציג גם אצל יוספוס, אך בגרסת הירושלמי הוא השתכשע ללא הכר, ולאחר זמן שבה גרסה משובשת זו והשפיעה על הנוסח המקורי שנשתמר בבבלי.

320 ראו בערך משפט הורדוס/ינאי.

321 ראו בבלי, מנחות קט ע"ב וראו גם בערך בית חוניו.

322 נכון שאין לירושלמי גמרא למסכת מנחות, אך אין בנימוק זה די כדי לגרוע מפעולת העריכה ההיסטורית של הבבלי.

המידע שמוסר יוספוס אנו יודעים שזיהוי של הבבלי בין המזבח המתואר באגדת האחים לבין המקדש הנזכר במשנה הוא זיהוי נכון.

**ב. מלחמת האחים החשמונאים:** על פי סיפור מלחמת האחים החשמונאים שהוזכרו זה עתה, הן בירושלמי והן בבבלי הסכימו שני המחנות הנלחמים שהצרים ישלמו כסף והנצורים יעלו להם קרבנות תמיד. ההסכם הופר כאשר פעם אחת שלחו הצרים לנצורים חזיר במקום טלאים, והעונש היה רעידת אדמה. המקור בירושלמי כאן הוסמך אל המשנה (תענית ד, ז) על המילים 'ובטל התמיד'.<sup>322</sup> ואולם הבבלי (מנחות סד ע"ב) סומך מסורת זו למשנה, מנחות י, ב: "מצות העומר לבוא מן הקרוב. לא ביכר קרוב לירושלם, מביאין אותו מכל מקום. מעשה שבא מגנות צריפין ושתי הלחם מבקעת עין סוכר'. הסמכת המעשה דנוקא אל משנה זו (הרמזת על התייבשות התבואה בעונה הסמוכה לפסח – כלומר לעומר) מלמדת על היכרות עם נסיבותיו של המאורע, כפי שסופרו בפי יוספוס (הטוען שמדובר היה בקרבנות פסח ובעונש בדמות שידפון), ולא עם נסיבותיו כפי שהן בתלמודים, ואף בבבלי עצמו (קרבנות תמיד וחורבן המקדש בירושלמי; קרבנות תמיד ורעידת אדמה בבבלי). הדבר מלמד שהעורך, שסמך את הסיפור למשנת מנחות, היה מודע לגרסתו המוקדמת של הסיפור הסומכת אותו לפסח, הדומה למה שמצוי אצל יוספוס, לפני שחלו בו ידיים.

סוג אחר של עריכה שאנו מוצאים בבבלי הוא מה שניתן לכנות תיקון כרונולוגי. יש שהבבלי מסדר שורה של אירועים הנמסרים באופן לא מסודר במקורו הקדום, על פי הסדר הכרונולוגי ההיסטורי שבו אירעו.

**א. נס הגשם:** סיפור נס הגשם בימי הורדוס מסופר בספרא (בחוקות, פרק א, א) ביחד עם סיפור על נס גשם אחר בימי בית שני – בימי המלכה שלומציון. הספרא, מטעמיו הפרשניים, הקדים את מעשה הורדוס למעשה שלומציון, אך הבבלי (תענית כב ע"ב–כג ע"א) החזיר, מעשה היסטוריון, את הכרונולוגיה על כנה – קודם המלכה החשמונאית ואחר כך הורדוס.

**ב. בנות הקול:** באופן דומה אפשר להבין גם את פעולת העריכה של הבבלי במסורות על הקולות ששמעו יוחנן כוהן גדול ושמעון הצדיק מבית קודש הקודשים.<sup>323</sup> כפי שהראינו בערך יוחנן ובת הקול, סימנים שונים מלמדים שהבבלי ירש את שתי המסורות על הכהנים הגדולים, בדומה להופעתו בירושלמי, כסדר הפוך מן הסדר הכרונולוגי (כפי שהוא לנכון בתוספתא): קודם הסיפור המאוחר על גזרת קליגולה ואחריו הסיפור המוקדם ממנו על ימי יוחנן הורקנוס. הסדר בירושלמי נובע מטעות היסטורית, שלפיה הכוהן הפעיל בימי קליגולה מזוהה עם הכוהן הקדום שמעון הצדיק. מכיוון שכך, ומכיוון שאין ספק

מצד אחד, אף אם אין ירושלמי למנחות, הרי שאת משנה מנחות ודאי הכירו עורכיו, והם יכלו להזכיר משנה זו בהקשר לסיפור ריב האחים והקמת המזבח במצרים. מצד אחר, גם הבבלי היה יכול באופן סביל להשאיר את המסורת על הקמת המזבח בתוך מקבץ הברייתות שמצוי בו במסכת יומא באותו המקום שבו הן משולבות בירושלמי – הרי באופן כללי רצף הסוגיה על שמעון הצדיק במסכת יומא קרוב מאוד למקבילה בירושלמי (וראו בפירוט בערך בית חוניו).

323 בירושלמי נוספה כנף הסיפור הערה הקושרת אותו גם אל המאורע הנרמז במשנה, עדויות ג, א – הקרבת קרבן התמיד בשעה מאוחרת – ומקרה זה מזוהה עם סיפורנו. משום כך הוסמך הסיפור בירושלמי גם אל המשנה, ברכות ד, א, העוסקת בזמנה של תפילת השחר, שכן זמנה נלמד, לפי הסוגיה, מזמנו של קרבן הוזמין.

324 הבבלי סומך מסורת זו כשני מקומות אחרים (נבא קמא פג ע"ב; סוטה מט ע"ב) אל שתי משניות נוספות – איסור גידול חזירים בארץ ישראל (נבא קמא ג, ז) ואיסור לימוד יוונית (סוטה ט, יד), אך הקשורה ההיסטורית המובהקת, על פי שיטת הבבלי עצמו, היא המשנה במנחות.

325 ראו הערכים יוחנן ובת הקול וצלם בהיכל.

שפרשת צלם בהיכל הייתה מאוחרת מימי יוחנן כוהן גדול, פעולת העריכה של הבבלי החזירה את הסדר הכרונולוגי של התוספתא על כנו: קודם ימי יוחנן כוהן גדול ורק אחר כך פרשת קליבולה.

בצד עריכה כרונולוגית אנו מוצאים גם את ההבהרה ההיסטורית. מדי פעם בפעם מוסיף הבבלי משפט קצר המסביר לקורא את ההקשר ההיסטורי שבו מדובר. הסבר כזה מקרב את המסורות שבהן אנו עוסקים למקבילה שלהן אצל יוספוס.

א. **גס הגשם:** כפי שהראינו בערך גס הגשם בימי הורדוס, במקור התנאי נזכר גס הגשם ללא כל הקשר ונוצר הרושם כאילו הוא בא לעולם בשל אישיותו (החיובית?) של הורדוס. לעורך הבבלי לא נראה סביר שגשמים ירדו בזכות הורדוס 'הרצחן', ולכן נוספו בו המילים: 'בזמן שהיו עסוקין בבנין בית המקדש', פרט המתאשר מתוך המקבילה אצל יוספוס.

ב. **ביטול הקרבן לשלום הקיסר:** בעוד המקור הארץ-ישראלי על קמצא וכמצורא, שבגלל מעשיהם פרץ המרד הגדול וחורבה ירושלים, נעדר כל הקשר היסטורי, ואין לדעת אפילו אם מדובר בחורבן הראשון או השני.<sup>326</sup> הבבלי מתאים אותו אל נסיבות המרד הגדול. הוא משנה אה: הטרימינולוגיה הניטרלית 'מלך' ו'שלטון' לביטוי הרומי המובהק 'קיסר', ובהמשך הוא אף מזכיר שם מדויק של הקיסר – נירון. שמו ומיקומו הכרונולוגי בויקה למלחמת החורבן מעידים על ידיעה היסטורית טובה,<sup>327</sup> שכן נירון הוא דמות נדירה ביותר במקורות חז"ל, שמעולם לא הסתפחה על פנתאון הקיסרים הרשעים שהללו טיפחו.<sup>328</sup>

ג. **יונים הורדוסיות:** ביטוי זה מופיע במשנה (חולין יב, א) כדי לתאר סוג מסוים של יונים מבויתות. למשנה אין עניין בבירור השם. אבל לבבלי הדבר חשוב והוא קובע: 'הרדסיות' – על שם הורדוס (חולין קלט ע"ב). ואכן גם יוספוס יודע לספר שגידול יונים היה מתחביבו של הורדוס (מלח' ה' 181).<sup>329</sup>

ד. **פרשת בית תוני:** נוסף על הצמדת מסורת זו למשנה הנכונה היסטורית, מצויות בבבלי עוד פיסות של מידע היסטורי העושות את דבריו על מסורת זו קרובים יותר למידע שיש בידנו מיוספוס, ואולי אף ממקורות אחרים מימי הבית.

1. הן לפי נוסח כתבי היד הארץ-ישראליים המשובחים של המשנה העוסקת בבית תוניו (משנה, מנחות יג, י), והן לפי נוסח הברייתא העוסקת בריב האחים בירושלמי (יומא ג, ג [מג ע"ג–ע"ד], עמ' 590) נקרא האח הבונה את המזבח במצרים 'נחונין'. נוסח התוספתא, והנוסח הבבלי<sup>330</sup> לעומת זאת (הן במשנה והן בברייתא, מנחות קט ע"ב), הוא 'תוניל'. לאור התעתיק של השם המצוי אצל יוספוס: 'אוניאס'

326 ראו בכרך ב, הערך ביטול הקרבן לשלום הקיסר.

327 וכבר עמד על כך מאיר בן שחר בעבודת הדוקטור שלו. ראו בן שחר, היסטוריה, עמ' 271.

328 בסיפור קמצא וכמצורא באיכ"ר לא נזכר נירון קיסר ושום עוגן כרונולוגי אחר לא מצוי בו. גם במקבילה באדר"נ נ"א אין שם הקיסר נזכר והגרסה דומה לגרסת הבבלי באן, וראו עוד בערך הנבואה לאספסינוס. השם נירון מצוי במדרשים בסיפור אחר: בגרסת איכ"ר (א, ה) לסיפור נבואת יוחנן בן זכאי לאספסינוס אנו קוראים, שכשהלך אספסינוס לרחוץ במרחצאות נופנה: 'אתה בשורה ובשרהו מית נירון ואמליכניה בני רוס'. בסיפור נבואת יוחנן בן זכאי לאספסינוס באדר"ג נ"ב מופיע גם כן נירון קיסר (ראו עקא שבשינוי גרסות מטוניס: מרון [כ"י וטיקן 303; פארמה 327], נירון [כ"י מינכן 222], רימון [כ"י אוקספורד 45], מה שמעיד לדעתנו שאכן לא השתרש זכרו של נירון אצל חז"ל). המונח 'סלע נירנית' מצוי במשנה, כלים יג, יב, ובתוספתא, בבא מציעא ב, ט וזראו גם בבלי, בבא מציעא כה ע"ב, בכורות לו ע"ב–לח ע"א). גם כאן לא הוכרז מי הוא אותו נירון, אף שרש"י קובע ש'נירון קיסר כתוב עליה' (לבבלי, בבא מציעא כה ע"ב ד"ה: נירנית היא).

329 וראו נספח לערך תולדות הורדוס.

330 למיצגים העיקריים של נוסח בבל של המשנה ראו למשל גולדברג, שבת, עמ' סז–מה.

(Ovid), ולאור השם הזהה הרווח במק"ב ובממצא ממצדים, ברור שחוגיו הוא השם המקורי. הנה מתברר שמסורת הנוסח הבבלית של המשנה משקפת כאן נוסח ארץ-ישראלי המתועד בתוספתא, כפי שלימדנו משה בר-אשר: 'כמה מקווי הלשון המייחדים את הענף הבבלי [של המשנה] ומבדילים אותו מהענף הא"י יש בהם קדמות מופלגת. בחלק מהם ניכרת בבירור זיקה לארץ-ישראל של מוצאי הבית השני'.<sup>101</sup> לענייננו חשוב כאן להצביע על העובדה שנוסח בבל של המשנה קרוב יותר למקור של יוספוס מנוסח הירושלמי ומנוסח ארץ-ישראל של המשנה.

2. מעניין לשים לב כיצד מסיים הבבלי את סיפור הקמת מקדש (או מזבח) חוגיו. הוא דן בדרשה בברייתא, הקושרת את הפסוק בישעיהו יט 9 אל מקדש חוגיו (שהוא, כפי שהראינו, הפריט היחיד המקשר את סיפור יוספוס לסיפור אצל חז"ל). מכאן משתמע שהוא מודע לעובדה שגורסותיו של הפסוק הזה אינן יציבות. מסתבר שהבבלי ידע שאפשר לדרוש את אחת מגרסות הפסוק על העיר 'הליפוליס', שבה שכן אותו מקדש.

ה. **תרגום השבעים:** מתוך הברייתא התנאית המונה את השינויים שהכניסו הזקנים בלשון התורה לתלמי המלך (מכילתא דר"י בא, מסכתא דפסחא יד), וכן לפי המסורת הבבלית, הגורסת: 'כתבו לי תורת משה רבכם', לא ברור כלל שהמדובר בתרגום או בכתיבת התורה ביוונית. הירושלמי (מגילה א, יא, עא ע"ד) סמך את רשימת השינויים שהכניסו הזקנים בתורה למשנה הדנה בהיתר לכתוב ספרים ביוונית (מגילה א, ח). ואולם המרחק בין דברי המשנה (ע"ב) לבין המקום שבו נמסרת רשימת השינויים שעשו עבור תלמי (ע"ד), והנושאים הרבים הנידונים בין הצעת המשנה ושילוב הרשימה, משכיחים מן הקורא את הנושא שלשמו הובאה ולא ברור ממנה כלל שמה ש'שינו' לתלמי המלך ביוונית היה. הבבלי (מגילה ט ע"א-ע"ב), לעומת זאת, מביא את המסורת על אותה משנה, אך מוסיף ברייתא ובה דברי הסבר נוספים מפיו של התנא ר' יהודה, ממש לפני שיבוצ המעשה בתרגום השבעים: 'תניא: אמ' ר' יהודה: אף כשהתירו רבותינו יונית לא התירו אלא בספר תורה משום מעשה שהיו'. מיד לאחר מילים אלה מופיעה מסורת השבעים: 'דתניא: מעשה בתלמי המלך שלקח שבעים ושנים זקנים וכו'...'. הברייתא המוסרת את ההסבר של ר' יהודה תפקידה אפוא לקשר את המסורת על השינויים שהכניסו עבור תלמי לנושא התרגום ליוונית, שאיננו משתמע ממנה כשלעצמה. ואכן, מאירת אריסטאס ובעקבותיה מיוספוס מוכח שהשינויים שנעשו כעבור תלמי המלך, בתרגום התורה ליוונית היו. יש לשים לב שמסורת בבליית זו, הקרובה באופן כללי לסיפור תרגום השבעים המצוי באיגרת אריסטאס, שעליה הסתמך יוספוס, מצויה גם היא רק בבבלי ולא בשום מקור ארץ-ישראלי. אמנם ברור שאין כאן הסצאה בבליית אלא מסורת ארץ-ישראלית נוספת, שלא הכירוה עורכי המכילתא והאמוראים או עורכי הירושלמי; מכל מקום אנו רואים שאין הבבלי מסתפק כמקור התנאי הקטוע, אלא מסבירו באמצעות מקור נוסף, דוגמת המקור שעמד לנגד עיניו של יוספוס.

לבסוף נצביע על עוד נקודה שעמדנו עליה, שבה מפגין הבבלי היכרות מרשימה עם ההיסטוריה של ימי הבית השני ועם המקורות התנאיים, אף שאין מדובר במקבילה כלשהי. במקור הבבלי על תולדות הורדוס מיוחסת להורדוס ההנחה שחכמים דורשים כנגדו את הפסוק: 'מקרב אחיך תשים עליך מלך' (דברים יז 15), בטענה שייחוסו פגום, הגם שמוצאה האדומי של המשפחה אינו נזכר בשום מקום בבבלי. והנה רק במקום אחד בספרות התנאית נדרש פסוק זה על מלך מימי בית שני, ודווקא על אגריפס –

331 בר-אשר, מחקרים, א, עמ' 102. ראו גם רוזנטל, עבודה זרה, עמ' 153-187.



נכדו של הורדוס – הפעם כדי לדחות את הטענה שאגריפס איננו מישראל (משנה, סוטה ז, ח).<sup>332</sup> נראה שהבבלי הכיר לא רק את המשנה, אלא גם את הקשר המשפחתי שבין הורדוס ואגריפס, שאינו מתפרש בשום מקום בספרות חז"ל. הוא ידע לקשר בין הפסוק הנאמר על אגריפס במשנה לחיוב ולדרוש אותו על סבו, הורדוס, לגנאי.

הטבלאות הבאות מציגות את קבוצת המסורות המקבילות ואת קבוצת המסורות המשיקות בבבלי, על מאפייניהן החיצוניים.

סיפורים מקבילים

סיפור	בראיה מקום	לשון הצעה, מאפיינים	מקור ארץ-ישראלי מוכר
הבוחן ואלכסנדר	יומא סט ע"א	והתניא, הוא תניא, לשון המגילה ואח"כ לשון הסכוליון: יום ש...	סכוליון פ
מקטור	תענית יח ע"ב	תניא, דתניא, אחרי דיון במג"ח	סכוליון א רם
יתכן והקל	סוטה לג ע"א	והתניא, עברית וארמית בינונית	תוספתא
הקדש	קדושין סו ע"א	דתניא, תערוכת לשון מקרא	---
צוואת ינאי	סוטה כב ע"ב	--- תערוכת ארמית ככלית ועברית תנאית	---
מלחמת האחים	סוטה מט ע"ב; ככא קמא פב ע"ב; מנחות סד ע"ב	ת"ר, עברית תנאית	----
משפט ינאי	סנהדרין יט ע"א-ע"ב	--- תערוכת ארמית ככלית ועברית תנאית	---
תולדות הורדוס	ככא בתרא ג ע"ב-ד ע"א	ארמית ככלית	----
מס הגשם	תענית כב ע"ב-כג ע"א	ת"ר	ספרא
יוסף בן אילם	יומא יט ע"ב; מגילה ט ע"ב; תרומות יב ע"א	ת"ר, דתניא	תוספתא
מפקד קסטיוס/אגריפס	פסחים סד ע"ב	ת"ר	תוספתא

332 וראו על כך עוד בערך אגריפס/ינאי וקדבנות הנזירים.

## סיפורים משיקים

סיפור	מראה מקום	לשון הצעה. מאפיינים	סקור ארץ-ישראלי מוכר
תרומם השכנים	מגילה ט ע"א-ע"ב	דתניא, תניא	---
בית חוניו	מנחות קט ע"ב	תניא, דתניא + שמות חנאים	[בריתא מקבילה בירושלמי]
אתרוגים	סוכה מח ע"ב	ת"ר	חוספתא
גפן זהב	יומא כא ע"ב, לט ע"ב	בשם אמוראים	מקבילה בירושלמי
צלם בהיכל	סוטה לג ע"א	ודתניא, והא תניא	חוספתא
בן רימי	בתובות כז ע"א	בשם אמורא	----
שחיטת הכורגים	פסחים נו ע"א; בריתות כה ע"א	ת"ר, עברית, חוספת פירשנית בארמית בבליה	חוספתא [קטע נוסף כק"ג של החוספתא]
ביטול הקרבן	נטין נה ע"ב-טו ע"א	---	מדרשי אנרה
הנבואה לאספסיטוס	נטין נה ע"ב-טו ע"א	---	מדרשי אנרה
שמעון בן גמליאל	שבת טו ע"א	ודתניא, עברית	---
שיפת הארצות	נטין גז ע"א	ארמית בבליה	מדרשי אנרה
האם שאכלה את בנה	יומא לח ע"ב	מזהיב	ספרא
ניטום בקודש הקודשים	נטין טו ע"ב	עברית	ספרי דברים
והאכדות הכהנים	זענית כט ע"א	ת"ר	----
פוחית שעיר המקדש	יומא לט ע"ב	ת"ר	---
ביות בלי המקדש	נטין ט ע"ב; שבת סג ע"ב; יומא נו ע"א; מעילה יז ע"ב	תניא, תנא, היינו דאמר ר' אלעזר בר' יוסי	מדרשי אנרה

## הסכוליון למגילת תענית

בסכוליון א ו-פ למגילת תענית מופיעות ארבע מקבילות לסיפורי יוספוס. שלוש מהן בשני הסכוליה (הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון [לכ"א בכסלו], הניצחון על ניקנור [ל"ג באדר], צלם בהיכל [לכ"ב בשבט]) ואחת רק בסכוליון פ (מזימתו ומותו של הורדוס/ינאי [לב' בשבט]). שלוש מהן הן יחידאיות

בספרות חז"ל (!), וגם מקבילות הקבלה משמעותית לסיפוריו של יוספוס; ואחת קרובה יותר למקור המוקדם של יוספוס (מקבים א) ורחוקה מהעיבוד שיצר יוספוס עצמו. ממצא זה משמש ראיה נוספת לקדמותו של הסכוליון ולמסורות האותנטיות שנתגלגלו אליו.<sup>333</sup>

מדרשי אגדה

במדרשי האגדה הקלסיים מצויות עשרים מסורות הנקשרות לדיווחי יוספוס – שש מהן מקבילות ממש, וארבע עשרה קרובות בלבד לעדות ההיסטוריון.<sup>334</sup> מחציתו של המכלול הזה צוטט באופן תנייני מתוך מקורות חז"ל מוקדמים יותר. אבל בעשרה מקרים אנו מוצאים מסורות מקבילות או משיקות לכתבי יוספוס, ששוקעו במדרשי האגדה בלא תיווך של מקור מוקדם יותר בספרות חז"ל.

א. מעשה ההקרבה הנדיב של אגריפס מתואר בויק"ר ג, ה בלא מקבילה במקור אחר בספרות חז"ל.  
ב. גיור בני בית המלוכה של חדייב, ששוקע בב"ר מו, י נעדר כל מקבילה במקורות חז"ל האחרים, ומקביל בפרטיו אופן מרשים, ולעתים מילולי, למקור שנתחב באופן משני לרצף הרצאתו של יוספוס. חידה היא כיצד הגיעה מסורת משפחתית קדומה זו על תולדותיו של בית חדייב, באחור של כארבע מאות שנה, אל עורכו של מדרש ארץ-ישראלי, בלא שנודעה בספרותנו לפני כן.

ג. מסורת יחידאית בשהש"ר ג, ז על 'דיני' מונה את שמו בין דוחקי הקץ סמוך לפני מרד בר כוכבא.  
ד. מעשי שחיתות של כוהנים ש'נחברים על הגזון ליטול את חלקם' בזרוע מתוארים בב"ר פ, ב. לניסוח המיוחד הזה אין מקבילה במקורות אחרים המתארים מעשים דומים.

ה. באיכ"ר ד, כ מסופר המעשה בביטול הקרבן לשלום הקיסר (המלך, על פי גרסת המדרש), שגרם לחורבן. מאיר בן שחר פיתח לכיוונים חדשים את הבחנתם של חוקרים קודמים ולפיה אגדה זו באיכ"ר שימשה תשתית לגרסת הבבלי (גיטין נה ע"ב–נו ע"א), כלומר מקורה הראשון של המסורת הוא במדרש הארץ-ישראלי, ורק אחר כך עובד בתלמוד הבבלי. בעקבות פנחס מנדל הדגיש בן שחר שגרעינה הראשון של האגדה היה חף מראשיתו מכל 'היבט הקשור לעולמם של חכמים'.

ו. שם מסופר גם על הנבואה לאספסינוס בגרסה שקדמה כנראה לגרסת הבבלי.

333 הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון, צלם בהיכל, ומזימתו ומוותו של הורדוס/ינאי. למסורות אלכסנדר יש לכאורה מקבילה בבבלי, אבל אליבא דאמת אין זו אלא הבאה של הסכוליון עצמו ביד הבבלי. והאזכורים הקצרים של המעשה במדרשי האגדה אינם אלא רסיזות סקוצרות ולא המעשה בשלמותו. אשר לסיפור צלם בהיכל, מוגיב כוהן שלו (בת הקול במקדש) מצוי בתוספתא ובתלמודים, אך הסיפור המלא של הגזרה וביטולה מצוי רק בשני הסכוליה. המעשה במזימת ינאי מיוחד לסכוליון ואינו מוזכר כלל מכל מקור אחר.

334 דאו נעם, מגילת תענית, עמ' 23–24, ועוד.

335 הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון (ויק"ר יג, ה; פסדר"כ ד, ט); יוחנן ובת הקול (שהש"ר ח); נס הגשם בימי הורדוס (ויק"ר לה, ט–י); גיור בית חדייב (ב"ר מו, י); פנחס איש חבתה (הוספה לויק"ר, סוף פרשה כו); מפקד האוכלוסין בימי קסטיוס/אגריפס (איכ"ר א, א).

336 תרגום השבעים (ב"ר במקומות שונים); גמ' גן של זהב בבית המקדש (אף שלא נזכרת שם גפן, שהש"ר ג, ט); צלם בהיכל (שהש"ר ח, ט); אגריפס/ינאי וקרבות הנזירים (ב"ר צא ד–ה, קה"ר ז, יא, ויק"ר ג, ה); אלעזר בן דיני (שהש"ר ב, ז); שחיתות הכוהנים הגדולים (ב"ר פ, ב); ביטול הקרבן לשלום הקיסר (איכ"ר ד, ג); הנבואה לאספסינוס ושרפת אנצרות התבואה (איכ"ר א, ה); האם שאכלה את כנה (איכ"ר א, נא); מועצת המלחמה של טיטוס (איכ"ר א, ה); טיטוס בקדוש הקדושים (ויק"ר כב, ג); התאבדות הכוהנים בעת שרפת המקדש (ויק"ר יט, ו); וזיזת כלי המקדש (ב"ר סה, כב); ויק"ר כב, ג. דאו גם ההקבלה המסופקת בנספח לניצחון על ניקנור – יקים איש צורות (ב"ר סה, כב); הנספח ליוסף בן אילם – שמעון בן קמחית (ויק"ר כ, יא); הנספח לגיבורי המלחמה ברומא על נטירא/נטרונה המנצח את רומא (פסדר"כ ה, יח).

- ז. גם סיפור השרפה של אוצרות המזון מופיע לראשונה במדרש זה, והבבלי תלוי בו.  
 ח. בהמשך מסופר על מועצת המלחמה של טיטוס, ולסיפור זה אין רע בכל ספרות חז"ל.<sup>337</sup>  
 ט. בויק"ר כב, ג פותחה העדות התנאית על חילול המקדש בידי טיטוס לכלל פגטויה עתירת פרטים פלסטיים.  
 י. הסיפור על מסירתם של כלי המקדש לידי הרומאים בידי אדם בשם יוסה משיחה בעת המלחמה על המקדש, אשר סיפור משיק לו השתמר אצל יוספוס, שוקע בב"ר סה כב,<sup>338</sup>

אבות דרבי נתן על שתי גרסותיו

לשאלת זמנו של החיבור אבות דר' נתן על שתי גרסותיו נזקקו חוקרים רבים. מוקדמים שבהם סברו שמדובר בחיבור תנאי ממש.<sup>339</sup> ואולם שוב אין חוקרים סבורים כך, ונכונים דבריו של מנחם קיסטר, 'שהספר איננו בצורתו שלפנינו חיבור תנאי. ספק אם אפשר לומר שבצורתו שלפנינו הוא חיבור אמוראי'.<sup>340</sup> ואולם חשוב להדגיש שאדר"נ על שני נוסחיו הוא אחד המקורות העיקריים שבידינו לסיפורי החורבן. בשבעה<sup>341</sup> מתוך חמישה עשר הערכים של כרך ב של ספרנו (וגם באחד בכרך זה – תרגום השבעים) מופיעות מסורות מתוך שני נוסחיו של אדר"נ והן מרכזיות וחשובות, ובמקרים אחדים ייחודיות וראשוניות. על אגדות החורבן באדר"נ כתב קיסטר, 'שיש בו בחיבור זה – על שתי הוורסיות שלו – מסורות קדומות, בהן ייחודיות רק לו, לצד שימוש בחיבורים אמוראיים... לא נוכל להכריע מראש מה קדום ומה מאוחר'.<sup>342</sup> והנה בחיבורנו שלנו שמנו לב לתופעות הבאות:

- א. רק באדר"נ נ"ב לו נשמר נוסח אגדת השבעים שבה לא נזכרים שבעים (או שבעים ושניים) כי אם חמישה מתרגמים. יעל פיש סבורה שזו מסורת עתיקה וייחודית, שכן זוהי ודאי הקריאה הקשה. הרי לא יעלה על הדעת שמישהו ישנה ממסורת עתיקה, המקדשת את המספר שבעים, לחמישה.  
 ב. רק באדר"נ נ"א ו נשתמר סיפור על גבורת לוחמי ירושלים במאבק עם רומא (גיבורי המלחמה ברומא), דוגמת סיפורים רבים המצויים אצל יוספוס.  
 ג. רק אדר"נ נ"ב ז משמר את זכר התאבדות הכוהנים בעת שרפת המקדש. בנו"א התיאור דומה, אך הוא אינו מסתיים בהתאבדות, והבבלי מספר את סיפור ההתאבדות בזיקה לחורבן הראשון (תענית כט ע"א).

ד. רק אדר"נ נ"ב ז משמר גרסה של פתיחת שערי המקדש שניכאה את החורבן בלי לקשרה לשורת אותות אחרים. אצל יוספוס יש שורת אותות ובהם פתיחת שערי ההיכל, ובמקורות חז"ל האחרים שורה אחרת של אותות שמשולב בה אותו המעשה. מכיוון שחוץ מאות זה אין זהות בין האותות שאצל יוספוס לאלה שאצל חז"ל, אנו סבורים שניתוק אות זה מסביבתו מעיד על קדמות המסורת ולא על איתורה.

337 אם כי הבבלי ודאי הכיר אותו, וראו במבוא לכרך ב.

338 גם הסיפורים על יקים איש צרורת (ב"ר סה, כב) וגערנא, מגיבורי המרד הגדול (פסדר"כ ה, ח), המובאים כנספחים לערכים הניצחון על ניקנור וגיבורי המלחמה ברומא הם ייחודיים.

339 ראו קיסטר, עיונים באדר"נ, עמ' 5-6 וביבליוגרפיה שם.

340 שם, עמ' 7-8.

341 (1) הנבואה לאספסיינוס; (2) גיבורי המלחמה ברומא; (3) שרפת אוצרות התבואה; (4) טיטוס בקודש הקודשים; (5) התאבדות הכוהנים בעת שרפת המקדש; (6) פתיחת שערי המקדש; (7) ביזת כלי המקדש.

342 קיסטר, ביאורים, עמ' 519-520.

ה. רק באדר"נ נו"א מא השתמרה רשימה של כלים שבזו טיטוס מבית המקדש.  
פריטים אלה, כפי שהראינו,<sup>343</sup> עולים בקנה אחד עם המסופר אצל יוספוס על ביזת המקדש, אולם סוגת הרשימה שבה משתמש אדר"נ נו"א שונה בהרבה מסוגת הנרטיב שנוקט יוספוס.  
לסיכום, נראה לנו שהמסורות המצויות באדר"נ הן בדרך כלל ראשוניות וייחודיות, ושאלת הקשר שלהן לדברי יוספוס תלויה ועומדת. בשום מקום אין דרך להראות שהחיבור תלוי ישירות בדברים שאצל יוספוס, אך גם אין לשלול באופן מוחלט היכרות עם רצף סיפורי דומה לשלו. קיסטר סקר בהרחבה את הנרטיבים של שתי גרסות אדר"נ והצביע על השקה שלהן למספר גדול מאוד של מקורות חיצוניים ובהם אבות הכנסייה, פילון, קסיוס דיו וכמובן יוספוס,<sup>344</sup> אולם בשום מקום אין הוא טוען להיכרות של החיבור עם כתבים אלה.

#### מדרשים וחיבורים מאוחרים

מספר המסורות המעניינות אותנו במדרשים המאוחרים הוא קטן למדי (בסך הכול אחת עשרה). מעניין שחץ מהאגדה על תרגום השבעים (מסכת סופרים א, ז; מסכת ספר תורה א, ח-ט), על גפן של זהב בבית המקדש (תנחומא תרומה, א, נשא ט; שמות רבה לה, א; ובמדבר רבה יא, ג) ועל משפט הורדוס/ינאי (תנחומא שופטים, ז), כל המסורות במדרשים המאוחרים מתייחסות לתולדות המרד הגדול, ומקבילותיהן אצל יוספוס מצויות במלחמת דווקא ולא בקדמוניות, והללו יידונו בפירוט במבוא לכרך ב. להלן טבלה המפרטת את כולן:

1	תרגום השבעים	מסכת ספר תורה; מסכת סופרים
2	גפן של זהב בבית המקדש	שמות רבה, במדבר רבה, תנחומא
3	משפט הורדוס/ינאי	תנחומא
4	ימי הרמים של ראשית המרד הגדול	שה"ש זוטא
5	מנחם איש תבנה	תנחומא טובה
6	שמעון בן גמליאל	שמות
7	זיכורי המלחמה כחומא	פס"ר, איכה זוטא
8	האם שאכלה את בנה	מדרש אגדה (סביר)
9	מזעזת המלחמה של טיטוס	פס"ר; תרגום שני לאסתר
10	התאבדות הכוהנים	פס"ר; תרגום שני לאסתר
11	ביזת כלי המקדש	בראשית רבה <sup>1</sup>

1 אמנם זהו ליקוט ימי ביניים (ואין מענייננו כאן לעסוק ביחסו אל ר' משה הדרשן, ראו אלבק, בראשית רבה, המכוא, עמ' 1-37; ולאחרונה מאק, מסדו, עמ' 188-194), אבל העדות היחידאית והמסקרנת על ספר התורה שהגיע לכונישתא ראסוירוס' כרומא (בראשית רבה) מת, ח, עמ' 209) עשויה לנבוע ממקור קדום, וראו הערך ביזת כלי המקדש.

343 ראו בערך ביזת כלי המקדש.

344 קיסטר, ביאורים, עמ' 502-507.

מקצת המסורות הללו אינן אלא עיבודים של מקורות חז"ל מוקדמים יותר.<sup>345</sup> עם זאת, כמה מהמדרשים מוסרים סיפורים יהודיים וידע מהימן שאין להם ייצוג מוקדם יותר בספרות חז"ל.<sup>346</sup> במקצת המקרים מדובר במסורות קדמוניות שאבדו, ונשתמרו דרך נס במדרשים מאוחרים, אולם במקרים אחרים אפשר שחיבורים מאוחרים מסוימים אכן הכירו את כתבי יוספוס, כלומר את מלחמת היהודים דווקא. נדגים את שתי התופעות בזו אחר זו.

#### א. מסורות קדומות במדרשים מאוחרים:

משפט ינאי – המקור בתנחומא שופטים, ז, העוסק במשפט ינאי, משמר כמדומה שרידים יחידאיים של סיפור קדום. כפי שנטען בערך העוסק בפרשה זו, נראה שהסיפור על משפטו של 'מלך ממלכי חשמונאי' כפי שהוא מופיע בתנחומא הוא מוקדם אף מגרסת הסיפור בבבלי, שכן רמזו למקבילה שלו מופיע בשרידי המדרש התנאי האבוד ספרי זוטא-דברים.

#### ב. תלות בכתבי יוספוס ובחיבורים נוספים מימי הבית השני במדרשים המאוחרים:

לאור המוטיב של כתיבת התורה באותיות של זהב באגדה על תרגום השבעים, שנשתמר בגרסות תלויות הבבלי של מסכת סופרים א, ז ושל מסכת ספר תורה א, ח-ט, הניחה יעל פיש שגרסות אלה משקפות תלות מפתיעה באיגרת אריסטיאס או בכתבי יוספוס.<sup>347</sup> פיש הציעה שתופעה זו מורה 'על האפשרות שתכמים ארצישראליים, לפחות בתקופה הכתר-תלמודית, הכירו את אגדת התרגום בגרסת איגרת אריסטיאס, ככל הנראה בתיווכו של יוספוס'. אפשרויות נוספות של תלות בעדות יוספוס מצאנו במסורות החורבן שבמדרשים המאוחרים, ואלה יידגנו במבוא לכרך ב.

לסיכום, המדרשים המאוחרים מכילים בעיקר עיבודים של מקורות חז"ל מוקדמים יותר, אבל במקצת המקרים הם משמרים מסורות ייחודיות המקבילות לעדות יוספוס, בלא כל גורם מתווך ידוע – בדרך כלל גם לא יוסיפון. אפשר שהיו להם צינורות מידע נסתרים מידיעתנו, ואפשר גם שמקצתם כבר נחשפו לקדמוניות, ובעיקר למלחמת היהודים. יש לראות מוטיבים אלה בהקשר הרחב יותר של הופעתה המחודשת של ספרות הבית השני בשלהי העת העתיקה וראשית ימי הביניים. תופעה זו תידון ביתר הרחבה במבוא לכרך השני.

345 הגרסות של מסכת סופרים ושל מסכת ספר תורה לאגדה על תרגום השבעים תלויות באדר"ג ובבבלי (אף כי יש בהן גם מוטיבים חדשים ומפתיעים, ראו להלן). המעשה בפנחס איש חבתה בתנחומא בוכר תלוי בתוספתא ומקבילות, אזכור מותו של שמעון בן גמליאל תלוי כנראה באדר"ג נ"כ. מעשה האם שאכלה את בנה במדרש אגדה תלוי בעיקרו בספרא ומקבילות, המעשה בהתאבדות הכוהנים מהדהד את אדר"ג והבבלי. יש להזכיר כאן גם שתי הבאות נוספות של אגדות שמקורן במקורות חז"ל קדומים יותר, שגם גרסתן במקורות המוקדמים יותר אינו בגדר מקבילה של ממש ליוספוס: האגדה על 'גפן'ן של זהב בבית מקדש' (שמות רבה לה, א; במדבר רבה יא, ג; יב, ד; תנחומא תרומה, יא, נשא ט [בבד שם טו]).

346 תנחומא שופטים, ז, וראו בערך משפט הנדבוס/ינאי; שה"ש זוטא ת, יד בערך ימי הרמיס בראשית המיד הגדול; פס"ד כט-ל ואיכ"ז א, ב בערך גיבורי המלחמה ברומא; פס"ד כה ותרגום שני לאסתר א 2 בערך מועצת המלחמה של שיטוס; בראשית רבתי מה, ח בערך בית כלי המקדש.

347 ראו בערך תרגום השבעים.

ח3. סיכום כללי: תפוצתן של מסורות הבית השני המקבילות ליוספוס בספרות חז"ל להלן יוצגו שתי טבלאות. הראשונה מפרטת את התפרוסת של כל המסורות המקבילות והמשיקות ליוספוס ברמות שונות של קרבה, מכל פינותיה של ספרות חז"ל. הטבלה חולקה בין 'מקבילות' ו'משיקות', והיא כוללת ציטוטים ראשוניים ומשניים כאחד. במקרים שהמסורת מובאת בחיבור מכלי שני, היא הוקפה בסוגריים מסולסלים. מסורות שנזכרו בספרנו בנספחים בלבד הוקפו בסוגריים מרובעים. הטבלה השנייה היא ריכוז מצומצם של הנתונים העיקריים, כלומר היא כוללת רק את המקבילות שביסודן מקור משותף או וריאציות של מקור כזה, וכן רק את המסורות המובאות בכל מקור באופן ראשוני, ולא מכלי שני מתוך חיבור אחר בספרות חז"ל.

## טבלה כללית

מספרן	מקבילות משיקות	מספרן	מקבילות ספרותיות	החיבור
2	ניקנור, צלם בהיכל	--	----	מגילת תענית
ספרות תנאית				
[4] 8	בית חנוני, ורצימה בארזנים, הכנרת במסכת מנחות, חזני המעגל, גפני-גן של זהב, הלוי המלכה, אלעזר בן דיני, שמעון בן גמליאל ויונים הרדוסיות, עצמות במקדש, הכותים שעשו פרה אדומה, הממונים במקדש	--	----	משנה
[6] 8	בית חנוני, ורצימה בארזנים, צלם בהיכל, הלוי המלכה, שחיתות הכותים, שמעון בן גמליאל, התייבשות השלוח, בית כלי המקדש ורצח כוזב במקדש, יונים הורדוסיות, שמעון בן קמחית, בני בתרא, עצמות במקדש, הממונים במקדש	4	יחזקאל וכת הקול, יוסף בן אילם, פנחס איש חבתה, המפקד	הוספתא
1	תרגום השבעים	--	----	מכילתא
1	האם שאכלה את בנה	2	נס הגשם, פנחס איש חבתה	ספרא
[11]	ורצח כוזב במקדש			ספרי במדבר
1	בית כלי המקדש			לספרי זוטא במדבר – מדרש הגדול
4	נס הגשם כימי שלמצית, מעשה הרדוסים, אלעזר בן דיני, טיטוס בקדוש הקורשים			ספרי דברים
1	טיטוס בקדוש הקורשים			מכילתא לדברים

מספרן	מקבילות מספרותיות	מספרן	מקבילות משיקות	מספרן	החיבור
1	מספס ינאי				ספרי זוטא דברים
2	בית חוצי, פתיחת שער המקדש (ירושלמי, בבלי)				מקורות תנאיים בתלמודים <sup>1</sup>
27 [11]		6			סה"כ

## ספרות אמוראית

	אלכסנדר, ניקנור, מדינת ינאי, צלם בהיכל (ראשונה: 4) (הבאה)	4			סכוליון <sup>2</sup>
9	ניקנור, יוחנן ובת הקול, שלשול הקרבנות, (יוסף בן אילם)	4	(הבאה)		ירושלמי
(הבאה ראשונה: 5) [2]	(הבאה ראשונה: 2)				
	(הבאה ראשונה: 5)	10			בבלי
18 (הבאה ראשונה: 2) [6]	(הבאה ראשונה: 5)				
		18			סה"כ

## כדרי אנרי

5 (הבאה ראשונה: 3) [1]	(אגדה השבעים), (קרבנות הנזירים), שחיתות הכהנים, ביזת כלי המקדש, טיטוס בקדש הקדשים (יקים איש צדוניה)	1 (הבאה ראשונה: 1)	גידר בית חדייב	בראשית רבה
------------------------	---	--------------------	----------------	------------

1 שאינם מוכרים מספרות התנאים.

2 הסכוליון סוגו בטבלה בספרות האמוראית סאחר שמהדורות הסכוליון שברייג וראי נערכו אחרי תקופת התנאים, ואפשר שגם אחרי חתימת התלמודים. ואולם מהדורה מוקדמת של סכוליון עמדה לפני הבבלי, ומכאן קביעתנו לעיל, הערה 292, שהסכוליון המצוטט בבבלי הוא בגדר מקור תנאי.



מספרן	מקבילות משיקות	מספרן	מקבילות ספרותיות	החיבור
4 (הבאה ראשונית: 3) [1]	קרבן אגריפט, טיטוס בקדוש הקדושים, (התאבדות הכהנים), ביות כלי המקדש (שמצען בן קמחיה)	2 (הבאה ראשונית: 0)	(אלכסנדר), (נס הגשם)	יקרא רבה
3 (הבאה ראשונית: 1)	(גפן-גן של זהב), (אלם בהיכל), בן דניי	1 (הבאה ראשונית: 0)	(יחזקאל וכת הקול)	שיר השירים רבה
6 (הבאה ראשונית: 4) [1]	ביטול הקרבן, הנבואה לאספסיינוס, שרפת האצרות, (האם שאכלה את בנה), מרעצת המלחמה של טיטוס, (מפקד) (קרימון בן גוריון)			איכה רבה
1 (הבאה ראשונית: 0)	(קרבנות הנזירים)			קהלה רבה
1 (הבאה ראשונית: 1) [1]	טיטוס בקדוש הקדושים; (נכדוא)	1 (הבאה ראשונית: 0)	(אלכסנדר)	פסדרי"ב
4 (הבאה ראשונית: 4) [2]	הנבואה לאספסיינוס, שרפת אצרות התבואה, גיבורי המלחמה ברומא, ביות כלי המקדש (שמצען בן קמחיה), (קרימון בן גוריון)			אדר"ג א
7 (הבאה ראשונית: 6) [1]	תרומם השכעים, הנבואה לאספסיינוס, שרפת אצרות התבואה, (טיטוס בקדוש הקדושים) התאבדות הכהנים, פתיחת שערי המקדש, ביות כלי המקדש (קרימון בן גוריון)			אדר"ג ב
31 [7]		6		סחי"ב

#### סדריים סאורדיס

2 (הבאה ראשונית: 1)	(גפן-גן של זהב), משפט ואדריוס/ינאי	1 (הבאה ראשונית: 0)	(סנחס איש חבתה) <sup>3</sup>	תנחומא ותנחומא מבר
3 (הבאה ראשונית: 2)	גיבורי המלחמה ברומא, מרעצת המלחמה של טיטוס (התאבדות הכהנים)			מטיקא רבה
1 (הבאה ראשונית: 1)	ימי הרמים			שיר השירים וזנא

3 סיפור זה מצוי גם בהוספה לז"ר, שמקורה כנראה בתנחומא.

1 (הבאה ראשונה: 0)	(גיבורי המלחמה ברוחא)			איכה זוטא
1 (הבאה ראשונה: 0)	(שמוען בן גמליאל)			מסכת שמעון
1 (הבאה ראשונה: 0)	תרגום השבעים <sup>4</sup>			מסכת סופרים
1 (הבאה ראשונה: 1)	תרגום השבעים			מסכת ס"ת
2 (הבאה ראשונה: 0)	(מנצח המלחמה של נדישם) (התאבדות הכהנים)			תרגום שני לאסתר
1 (הבאה ראשונה: 1)	בית בלי המקדש			בראשית רבתי
1 (הבאה ראשונה: 0)	(האם שאכלה את בנה)			מדרש אגדה
1 (הבאה ראשונה: 0)	(גפן־גן של זהב)			שמות רבה
1 (הבאה ראשונה: 0)	(גפן־גן של זהב)			במדבר רבה
1 (הבאה ראשונה: 0)	(טיטוס בקדוש הקדשים)			דברים רבה

4 מסורת זו, וכן מקבילתה במסכת ס"ת, מייצגת מסורת ראשונית שאינה זהה למסורת שבשאר מקורות חז"ל, ראו לעיל, ולפיכך הצדדנו אותן בראשונות ולא תניינות.

טבלה מרוכזת

החיבור	המסורות המקבילות הקבלה ספרותית ליוספוס, ומובאות בחיבור באופן ראשוני	מספרן
תוספתא	יהונן והקול, יוסף בן אילם, (איש חבתה), <sup>1</sup> המפקד	4
ספרא	נס הגשם, (איש חבתה)	2
סבלין	אלכסנדר, ניקנור, צלם בוויכל, מזימת ינאי	4
ירושלמי	ניקנור, שלשול הקרבנות	2
בבלי	הקרע עם הפרושים, צוזאת ינאי, מלחמת האחים, משפט הורדוס/ינאי, תולדות הורדוס	5
בראשית רבה	גזיר בית חרייב	1
מה"ב	18 ונפעות, 15 סיפורים	

- מסורת זו מופיעה בתוספתא ובספרא כאחד ואין דרך להכריע איזו מהן ראשונה ואיזו מהן משנית.
- המסורות על ניקנור, שלשול הקרבנות/מלחמת האחים ואיש חבתה חוזרות בשני חיבורים שאין לדעת איזה מהם מקורי.

ט. טבלה מסכמת

הטבלה הבאה מציגה את כל המסורות שגידונו בספר בצד מראי מקום אצל יוספוס ובספרות חז"ל.

שם	בלח	קדמ'	תגאים	תלמודים, סבולין	מדרש	מדרש מאוחר
1 הכוזב הגדול האלכסנדר מוקדון		יא 302-347		סבולין א, ס; ב' ינאי	ויקד; פסר"ב	
2 תרגום השבעים		יב 11-118 ואגרת אריסט'אס; פילון; חיי משה; גר אמין ב 45-47	מכילתא	י' מגילה; ב' מגילה	כ"ר; אור"ג ב	מסכת ס"ה; מסכת סופרים
3 הניצחון על ניקנור (נספח: יקים איש צדורח)		יב 402-412 [מק"א; מק"ב]  יב 385; 391; 398-401; 413-414 [מק"א; מק"ב]	[מגילה תענית]	סבלין א, ס; י' תענית ומגילה; ב' תענית	כ"ר	

שם	טלה'	קדמ'	תנאים	תלמודים, סכוליון	מדרש	מדרש מאוחר
4 בית חורין	א 31-33; י 423-432	יב 237-240; 388-387; יז 62-74; יא 297-301	(מ' מנחות) (ת' מנחות)	י' יומא; ב' מנחות		
[נספח: רצח במקדש]			ת' יומא; ה' שבועות; ספרי במ'	ב' יומא		
5 יוחנן וכת הקל		יג 282-283	ת' טסה	י' טסה; ב' טסה	שהש"ד	
6 הקרע עם הפרושים		יז 288-298		ב' קידושין		
7 ינאי/הסנהן שנגזם באתרונים		יז 372-374	ס' טכה; ת' טכה	ב' טכה		
8 צוואת ינאי		יז 398-404		ב' טסה		
9 מלחמת האחים ההשמנאים		יד 22-28	(מ' תענית; מנחות)	י' ברכות; תענית; כ' טסה; ב"ק; מנחות		
10 נפגן של זהב בבית המקדש		יד 34-36	(מ' מידות)	י' יומא; ב' יומא (פעמים)	שהש"ד	שמו"ד; במ"ד; תנחומא; תנחומא ביכר
11 משפט הדרוס/ ינאי	א 203-205; 208-211	יד 158-160; 163-184	(סו"ד)	כ' מנהרין		תנחומא
12 תולדות הדרוס	א 357-358	יד 488-491; טו 2-7; 262- 266; 366-376; 380-381; 388-389	(ספרי דברים)	ב' כ"ב		
[נספח: יונים הורדסיות]	ה 181		מ' תולין; ת' שבת; ת' תולין	כ' תולין		
13 גס הגשם בימי הורדוס		טז 425	ספרא [ספרי דברים]	ב' תענית	ויק"ד	
14 יוסף בן אילס		יז 165-166	ת' כיפורים	י' יומא; מגילה; הוריות; כ' יומא; מגילה; הוריות		
[נספח: שמעון בן קמחית]		יח 34	ת' כיפורים	י' יומא; מגילה; הוריות; ב' יומא	ויק"ד אדר"ג	

שם	מלח'	קדמ'	תנאים	תלמודים, סכוליון	מדרש	מדרש מאוחר
15 מוימתו ומותו של הורדוס/ינאי	א 659- 666, 660	יז 173-181, 193		סכוליון ט		
(נספח: בני בתרא)		יז 23-28	ת' סנהדרין	י' פסחים; ב' פסחים		
16 שלם בחיכל	[כ 203-184]	יח 256-309 [פילון]	מגילת הענית; ת' טוטה	י' טוטה; ב' טוטה; סכוליון ז ו ט	שהש"ר	
(נספח: עצמות במקדש)		יח 29-30	מ' עריות; ת' עריות	ב' זבחים		
17 אנריפס/ינאי וקרבנות הנזירים		יט 292-294; 334-330		י' ברכות; נזיר	ב"ר; קה"ד; ויק"ר	
18 גזר בית חריב		כ 34-53 [96-17]	[מ' חמא; מ' נזיר; ת' סוכה]		ב"ר	
19 אלעזר בן דניי ובן הרצחן	ב 236-232, 253; ר 235, 270-283; ה 249; ו 148	כ 118-122; 161	מ' טוטה; ספרי דברים	י' טוטה; ב' כתרובות	שהש"ר	
20 שחירות הבוהגים הגדולים		כ 179-181, 205-207, 213-221	ת' מנחות; זבחים	ב' פסחים; כריתות; ומכות	ב"ר	
(נספח: כוהנים ופרה)		טז 22, 41; יט 342; כ 16	מ' פרה			

ברך ב

21/1 ביטול הקרבן לשלום הקיסר	ב 409-417		ב' גיטין	איכ"ר		
22/2 ימי הדמים בראשית המד הגדול	ב 433-434; 441-456				שהש"ר	

שם	טלח'	קרב'	תנאים	תלמודים, פכוליון	מדרש	מדרש מאוחר
23/3 הנבואה לאספסיונות	ג 354-351 408-391 ד 629-622			ב' גיטין	איכ"ר אדר"ג	
24/4 סנחס איש חבמה	ד 157-152		ת' כיפורים; ספרא אמור		הוספה לויק"ר	תנחומא בוכר
25/5 שמעון בן גמליאל	ד 159 (ח"י) 196-190 1309		ס' ערובין, אבות, טריהות; ת' טוכה, מנהורין	ב' שבת, פסחים		שמועות
26/6 שרפת הארצות	ה 26-21			ב' גיטין	איכ"ר אדר"ג איכ"ר אדר"ג	
[נספח: נקדימן בן גוריון]	ב 451			ב' גיטין		
27/7 התייבשות השילות	ה 410-409		ת' מרה			
28/8 גיבורי המלחמה ברומא	ג 229- (234) ה 478-473				אדר"ג	פס"ד; איכ"ז
נספח: גמירא/ גמירנא	ג 233				פסדרי"כ	
29/9 האם שאכלה את בנה	ו 218-199		ספרא בחוקותי	ב' יומא	איכ"ר	מדרש אנדה
30/10 מעצת המלחמה של סימס	ו 243-236 252-249 [מולפיקוס סודוס]				איכ"ר	פס"ר; תרגום שני לאסתר
31 סימס נקדש הקדשים	ו 263-260		ספרי דברים	ב' גיטין	ויק"ר אדר"ג	

שם	מלח'	קדמ'	תנאים	תלמודים, סכוליון	מדרש	מדרש מאוחר
12	התאבדות הכותנים	ו 278-280		י' שקלים, ב' תענית	אור"נ	פס"ר; הרגום
12		ו ברוך הסורין			ויק"ד	שני לאמהר
	[נסח: הממונים במקדש]	ב 243; 1 391-387	יד 105-109 מ' שקלים; ת' שקלים			
33	פתיחת שערי המקדש	ו 288-299 [טקסטוס]		י' יומא; ה' יומא	אור"נ	
13						
34	מפקד קטיוס/אגריפס	ו 423	ת' מסחים	ב' מסחים	איכ"ר	
14						
35	כיוצא כלי המקדש	ו 387-	ת' יומא	י' יומא; ה' שבת;	כ"ר	כראשית וכו';
15		1; 391	[ס"ז- מזה"נ]	יומא; גימ'ן; מעילה	ויק"ד אור"נ	
		150-148; 158; 162-161				

# הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון

קדמוניות יא 347-302: סכוליון א' ו'פ' למגילת תענית לכ"א בכסלו; בבלי, יומא ס"ט ע"א;  
ויקרא רבה יג, ה (עמ' רצג-רצד); פסיקתא דרב כהנא ד, ט (עמ' 75)

## מאיר בן שחר

### קדמוניות יא 347-302

302) כשנפטר יוחנן מן העולם ירש ידוע בנו את הכהונה הגדולה אחריו. גם לו היה אח ושמו מנשה. סנבלט, כותי לפי גזעו (זהו גם מוצא השומרונים), שנשלח כפחה לשומרון על ידי דריווש המלך האחרון,<sup>1</sup> 303) ידע שירושלים היתה עיר מפוראת ומלכיה הסבו טרדות רבות לאשורים ולתושבי חילת-סוריה, ושמח לתת לו למנשה (זה) את בתו הקרויה ניקאסו לאשה, כי מאמין היה, שנישואין אלה ישמשו לו ערובה לחיבת עם היהודים כולו. 304) באותו זמן מת באיני פיליפוס מלך המוקדונים, לאחר שנרצח בצרייה בידי פאבסאניאס בן קראסטוס ממשפחת הארְסטיים. 305) אלכסנדרוס בנו תפס את המלוכה, עבר את ההלספונטוס והתנגש עם שרי הצבא של דריווש על הגראניקוס ונצחם. לאחר שעלה על לודיה ושיעבר את יוניה ועבר את קאריה הסתער על המקומות שכפאמפיליה, כפי שסופר במקום אחר. 306) חקני ירושלים התמרמרו על כך, שאחיו של ידוע הכוהן הגדול, שנשא נכריה, הוא שותף לכהונה הגדולה, ועוררו מהומה נגדו. 307) כי סבורים היו, שנישואים אלה (עלולים) לשמש מעלת-סולם (לכל) אלה שירצו לעבור על חוקי נישואי-נשים, ורבו זה ישמש ראשית להתערבותם בנכרים. 308) והרי גם הגלות הראשונה ופורענויותיה נגרמו להם על ידי זה שכמה אנשים נהגו ולזול בעניין הנישואים ונשאו נשים שלא מבנות המקום. הם דרשו אפוא ממנשה שיפרד מאשתו או שלא יקרב אל המזבח. הואיל וגם הכוהן הגדול התמרמר יחד עם העם ומנע את אחיו (מלקרוב) אל המזבח, 309) בא מנשה אל סנבלט חותנו ואמר, שאמנם הוא אוהב את ניקאסו בתו, אלא שאין הוא רוצה להפסיד בגללה את משרת הכהונה, הגדולה שבמשרות בעם ונחלת משפחתו מאז. 310) הכטיח לו סנבלט, שלא זו בלבד שישמור לו את הכהונה, אלא גם ישיג לו את השלטון עם משרת הכהונה הגדולה וימנה אותו מושל על כל המקומות, שהוא עצמו שלט בהם, אם (רק) ירצה לדור עם בתו, ואמר שיבנה על הר גריזים, שהוא הגבוה בהרי שומרון, בית מקדש

1 סיפור המפגש נמצא גם אצל פסודורקליסתנס, רצנויות י, ע, ג. גרסה זו של סיפור המפגש בין הכוהן הגדול לאלכסנדר שונה בפרטים רבים והיא נוסח נוצרי מן המאה השמינית לספירה, הנשען במידה זו או אחרת על יוספוס. לנסח הסיפור ראו פסודורקליסתנס, רצנויה 20, מהדורת טרומפף, עמ' 75-78; רצנויה י, 2, 23-28, מהדורת אנגלמן, עמ' 214-219. לגבי טיב האגדה של פסודורקליסתנס הזמנה ראו מומיליאנו, אלכסנדר, עמ' 36. שלא כמו מומיליאנו וטרומפף, דליוג, אלכסנדר, סבור, שיש לאתר את מקור האגדה ביהדות אלכסנדריה בתקופה ההלניסטית. גולדשטיין, אלכסנדר, עמ' 98-101, מאחר את גרסת פסודורקליסתנס לימים שלאחר המרד הגדול. בכל מקרה, האגדה אינה רלוונטית לדיון בדברי חכמים (טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 151), וראו עוד סטונמן, אלכסנדר; ון בקום, אלכסנדר, עמ' 1-2. פסודורקליסתנס מספר על צירוף מחוז שומרון לתחום היהודי (נ"א ב 43), פרט שלכאורה מקביל למסופר על הכרעה: אלכסנדר בסכוליה למגילת תענית הנידונה כאן. ואולם כפי שיתבאר, אין לקשור את שני המקורות, וראו להלן, הערה 175.

2 'המלך האחרון' – חסר בנוסח הלטיני של קדמוניות.



הדומה למקדש שכירושלים, (311) (הנסיף) והבטיח שיעשה זאת על דעת המלך דריווש. בגלל הבטחות אלו רמה רוחו של מנשה והוא נשאר אצל סנבלט כהאמינו שיקבל את הכהונה הגדולה כמתנת דריווש; כי סנבלט כבר היה זקן. (312) והואיל וכהנים וישראלים רבים היו קשורים בנישואים כאלה, היו אנשי ירושלים שרויים במבוכה לא קטנה. כי כל (אלה) עברו אל מנשה, וסנבלט סיפק להם כסף וחילק להם ארמה לעובדה ולשבת עליה והשתדל לגרום נחת רוח בכל הדרכים לחתנו.

(313) באותו זמן שמע דריווש, שאלכסנדרוס עבר את ההלספונטוס והתגבר על פחותיו בקרב על הגראניקוס והוא מתקדם וחולץ, ואסף חיל פרשים ורגלים וחיליט לצאת לקראת המוקדונים בטרם יעלו ויכבשו את אסיה כולה. (314) לאחר שחצה את נהר פרת ועבר את הר טאברוס שבקיליקיה, חיכה לאויב באיסוס שבקיליקיה, כדי להלחם בו שם. (315) שמה סנבלט שדריווש ירד ואמר למנשה, שימלא את הבטחותיו מיד כשיחזור דריווש, לאחר שיכריע את האויב. כי לא הוא בלבד, אלא הכול באסיה בטוחים היו, שהמוקדונים אף לא יבואו כלל לידי תגרת ידיים עם הפרסים בגלל רוב המונס. (316) אך לא כאשר ציפו אירע. כי המלך התנגש במוקדונים ונחל מפלה וחלק גדול מצבאו אבד והוא (עצמו) ברח אל פרס, לאחר שאמו ואשתו וילדיו נלקחו בשבי. (317) וכשבא אלכסנדרוס לסוריה כבש את דמשק והתגבר על צידון וצר על צור. ושלח מכתבים אל הכהן הגדול של היהודים ודרש לשלוח לו חיל עזרה ולהמציא מזונות בשביל הצבא ולהעלות לו אותן המתנות שהיו נותנים קודם לדריווש בתורת מס, ולבחור (בכך) את ירידותם של המוקדונים, והוא לא יתחרט על כך. (318) ענה הכהן הגדול לאנשים שהביאו את המכתבים, כי שבועה נשבע לדריווש, שלא ירים זינו עליו, ואמר שלא יפר את השבועה הזאת כל עוד דריווש בחיים. (319) כששמע אלכסנדרוס (את הדברים) נתמלא כעס. אמנם לא הניח ידו מצור שעמדה להיכבש, אולם איים, שלאחר שיכניענה בכוח ייצא למלחמה על הכהן הגדול של היהודים ויורה את כולם לקח, למי הם חייבים לשמור שבועתם. (320) לפיכך עמל ושקד על מצור (העיר) צור ולכדה. ולאחר שכלכל את העניינים בה עלה על העיר של אנשי עזה וצר עליה ועל מפקד המצודה, ששמו באקיקסיס.

(321) וסנבלט חשב, שנורמנה לו שעת כושר לפעולה, התייאש מדריווש ולקח שמונת אלפים מנתיניו ובא אל אלכסנדרוס ומצאו כשהוא פותח במצור על צור, ואמר שהוא מוסר לו את המקומות שהוא מושל בהם וישמח לקבלו לאדון (לו) תחת המלך דריווש. (322) משקיבל אותו אלכסנדרוס כסבר פנים יפות התחזק סנבלט במזימותיו, ואז הביא את טענותיו לפני המלך וסיפר (לו), שיש לו חתן מנשה והוא אחיו של ידוע הכהן הגדול של היהודים; והואיל ורבים אחרים מבני עמו עומדים לימינו, הוא רוצה עתה לבנות בית מקדש במקומות הנתונים לשלטונו. (323) דבר זה הוא לתועלת גם למלך, שכוחם של היהודים ייחצה לשניים, כדי שהעם לא יהיה ברעה אחת מאוחר (כולו), אם יתמרד פעם, ולא יהיה קשה למלכים, כשם שהיה קשה קודם לשליט האשורים. (324) ומשהסכים אלכסנדרוס הכניס סנבלט את כל מרצו (בעניין) וכנה את בית המקדש ומינה את מנשה לכהן, וחשב שתהיה זאת המתנה הגדולה ביותר לצאצאי בתו העתידים להיוולד. (325) לאחר שעברו שבועה חודשים במצור על צור ושני חודשים במצור על עזה מת סנבלט.

(326) וכשכבש אלכסנדרוס את עזה מיהר לעלות על ירושלים העיר. שמע הכהן הגדול ידוע על כך והיה שרי באימה ובפחד ואוכר עצות, כיצר יתראה פנים את המוקדונים כשעה שמלכם כועס עליו בגלל מריו הקודם. וכן קרא את העם לתפילה והקריב עמו קרבן לאלוהים וביקש מלפניו, שיגן על העם ויחלצו מן הסכנות המתרגשות לבוא עליו. (327) ואחרי הקרבת הקרבן שכב לישון, ואז הודיעו אלוהים דבר בחלום, שיתחזק ויקשם את העיר בזרים ויפתח את השערים ויקבל את פניהם כששאר האנשים לבושים לבנים והוא והכהנים בבגדיהם כחוק, ולא יחששו פן תאונה להם רעה, כי עין אלוהים עליהם. (328) כאשר קם

משנתו שמת בנפשו מאוד וסיפר לכול את דבר אלוהים שהיה אליו, ועשה ככל אשר הוגד לו בחלום וחיכה להופעת המלך. (329) וכששמע שהוא לא רחוק מהעיר, יצא עם הכהנים והמון האזרחים וערך את קבלת הפנים, בשורתו לה הד קדושה שלא כפגישתם של שאר העמים, במקום אחד הקרי צופים (Σαφείν). פירוש של שם זה בתרגומו ללשון הלנית הוא מצפה, מפני שאפשר היה לראות משם את ירושלים ואת בית המקדש. (330) היו הפיניקים והכלדיים שהתלוו סבורים, שלפי כעסו הרב של המלך הוא יניח להם לשרוד את העיר ולהרוג את הכהן הגדול מתוך עינויים; אולם היפוכו של דבר אירע. (331) כי כשראה אלכסנדרוס עוד מרחוק את ההמון הלכנים ובראשו עומדים הכהנים בבגדי הכסף שלהם ואת הכהן הגדול בבגד התכלת הרקום זהב ועל ראשו המצנפת ועליה ציץ הזהב, שבו כתוב שם אלוהים, התקרב אליו לברך וכרע והשתחוה לפני השם והקדים בשלומם של הכהן הגדול. (332) וכשבירכו היהודים כולם יחד בקול אחד את אלכסנדרוס והקיפוהו, נבדלו מלכי סוריה ושאד (האנשים) למעשהו זה וחשבו, שדעתו של המלך נטרפה עליו. (333) רק פארמניון ניגש אליו ושאלו, על שום מה השתחוה הוא לפני הכהן הגדול של היהודים בעוד שכל הכריות כורעים ומשתחוים לפניו; אמר לו: לא לפני כרעתי והשתחויתי, אלא לפני האלוהים, שהוא נתכבד להיות כהן גדול לו. (334) כי את האיש הזה ברמותו של עכשיו ראיתי בשנתי, כשהייתי בריאון שבמוקדון; וכשהייתי תוהה ומהרהר עם נפשי כיצד אשתלט על אסיה, זירז אותי שלא להתמהמה אלא להתחזק ולצאת לדרכי; הוא עצמו ינהג את צבאותי וימסור (לי) את מלכות הפרסים. (335) מאז לא ראיתי שום איש אחר בכבוד כזה, וכשאני רואה עכשיו את זה ונזכר כמראה שבשנתי ובזירני, סבורני, שכשליחותו של אלוהים ערכתי את מסע המלחמה ואנצח את דריוש ואחריב את כוחם של הפרסים ואצליח בכל אשר יש בכונתי (לעשות).

(336) אחר דבריו אלה אל פארמניון נתן את יד ימינו לכהן הגדול ובא אל העיר, והיהודים רצים על ידו. אז עלה אל בית המקדש והקריב לאלוהים לפי הוריות הכהן הגדול, וחלק כבוד לכהן הגדול ולכהנים כראוי (להם). (337) וכשהדאו לו את ספר דניאל, בו אמר (הנביא) שאחר מן ההלנים יהרוס את מלכות הפרסים, אמר בליבו שהוא האיש המיועד ושמת ושלח אותה שעה את העם. (338) למחרת קרא להם ואמר להם לבקש (ממנו) מתנות כחפצם. אז ביקש הכהן הגדול, שיורשה להם לקיים את חוקי אבותיהם ושתהא השנה השביעית פטורה ממיסים; והוא נתן (להם) הכל. (ועוד) ביקשו ממנו, שירשה גם ליהודים שבכבל ובמדי לשמור את חוקיהם, והוא הבטיח בשמחה לעשות כקשתם. (339) וכשאמר להמון, שאם יש בהם הרוצים לצאת אתו למלחמה וגם יוסיפו להיות דבקים במנהגי אבותיהם וחיים לפיהם, הריהו מוכן לקחתם אתו, בחזר רכים לצאת אתו למלחמה.

(340) ולאחר שקבע אלכסנדרוס את העניינים האלה בירושלים יצא למלחמה על הערים הסמוכות. אך כל האנשים שבא אליהם קיבלו אותו בחיבה. והשומרונים, אשר המטרופולין שלהם באותו זמן היתה שכס החונה ליד הר גריזים והמיושבת אנשים שפרשו מעם היהודים, בראותם שאלכסנדרוס חלק ליהודים כבוד ויקר ער כדי כך, החליטו להכריז (על עצמם) כי יהודים הם. (341) שכן מטבע השומרונים הוא, כפי שכבר אמרנו קודם באחד המקומות: כשהיהודים נתונים בצרה הרי השומרונים מכחישים שהם קרוביהם ומודים אותה שעה על האמת; אולם כשהם רואים, שהמזל מאיר להם (ליהודים) פנים קצת, הריהם ממהרים להתחבר אליהם ואומרים שהם קרובים להם ומתייחסים על אפריים ומנשה, בניו של יוסף. (342) וכן פגשו את המלך, במרחק קטן מאד מירושלים, בפאר (רב) ובמראות של התלהבות גדולה למענו. וכששיכח אותם אלכסנדרוס ניגשו אליו אנשי שכס וציידו גם את החיילים ששלח סגבלט אליו, וביקשוהו לבוא אל עירם ולכבד את בית המקדש שלהם. (343) והוא הבטיחם לראות את המקדש שהוא לכשישוב אליהם. ואולם

משביקשו שיניח להם את המס בשנה השביעית, מפני שאינם זורעים בה, שאלם מי הם שהם מבקשים זאת, (344) וכשאמרו (לו) שעברים הם, אלא שהם קרויים צידונים שבשכם, תזר ושאל אותם אם יהודים הם. אמרו לו, שאינם יהודים. אמר (להם): 'הרי אני נתתי (זכויות) אלה ליהודים. כרם, לאחר שאשוב ותבררו לי ביתר דיוק, אחליט ואעשה'. כך הפטיר את תושבי שכם. (345) אך את חיילי סנבלט ציווה ללכת אחריו למצרים, כי יתן להם שם נחלות ארמה. וכן עשה לאחר זמן קצר בתיבאים והטיל עליהם לשמור על הארץ הזאת.

(346) וכשמת אלכסנדרוס נחלקה מלכותו בין יורשיו, ואילו המקדש על הר גריזים נשאר. וכאשר נאשם איש מאנשי ירושלים באכילת טרפה, בחילול שבת או בדבר עברה אחר ממין זה, ברח אל אנשי שכם ואמר שגורש שלא כרין. (347) באותו זמן מת הכוזב הגדול ידוע וחונני בנו ירש את הכהונה הגדולה. כאלה היו אז פני הדברים בקרב אנשי ירושלים.

סגילת תענית, כ"א בכסלו:

בעשרים ואחד בו יום הר גריזים.

הסכוליה למגילת תענית, כ"א בכסלו; בבלי, יומא סט ע"א

סכוליון א	סכוליון ב	בבלי, יומא
0 בעשר' וחד ביה יום הר גריזים.	בעשרים ואחד בו יום הר גריזים.	והתנא: בעשרין וחד ביה יום הר גריזים, די לא למספר.
1 כשבא כהנים ואמרו לאלכסנדר': מסור לנו חמשת כדים ארץ בהר המזרחי ומכר להן.	יום ששאלו הכותיים את בית המקדש מאלכסנדרוס מקדון ונתנו להם.	יום שבקשו כותיים את בית אלהינו מאלכסנדרוס מקדון ונתנו להן.
2 וכשבא יצא בני ירושל' וידבר במקלות. כשבא לאנטיפטרוס לפני אלכסנדר'	באו ישראל והדיעו	באו והדיעו
3 שמע שמער הצרי'.	את שמעון הצדיק לבש בגדי כהונה.	את שמעון הצריק. מה עשה? לבש בגדי כהנה ונתעטף בבגדי כהנה ויקרי ירושלם עמו
נהג עמו אלף בולטין מירושלם מבוסין בלבנים חלף פירחי כהונ' מבוסין בכלי שרת ואבוק' בידם.	ויצא לפניו הרא וכל (וכל) גדולי ירוש' וכשהם מהלכים בהרים ראו אבוקות של אור.	ואבוקות של אור חלקות לפניהן. והלילה כלו הללו מהלכין מצד זה והללו מהלכין מצד זה.

3 נוסח הפנים לסכוליון א על פי הדף החדש שנחגלה (א, במהדורת רוזנטל, דף חדש) וחילופי הנוסח כלפי א, (להלן א) הובאו בסוף הטבלה.

4 נוסח הפנים על פי כ"י מינכן 6. מ = מינכן 95; וט = וטיקן 134; א = אוקספורד בודליאנה Opp. Add. Fol. 23 (וויבאור 366); ת = ניו יורק אנלאו 271; ת1 = ניו יורק אנלאו 271; ט = דפוס ספרדי, ואד אלחמארה ר"מ (לערך).

## הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון

סכוליון א	סכוליון ב	בבלי, יומא
4 הגיע למשמר הראשו', א' להן: מי אתם?	אמ' המלך: מה זה?	אמ' להן: מי הם אלו?
אמרו לו: אנו אנשי ירושלם. באנו להקביל פני המלך.	אמרו לו המסורות: הם הם יהודאים שמרד בך. הגיע לאנטפטרס ודחה ודחה.	אמרו לו: יהודים שמרדו בך. כיון שהגיעו לאנטפטרס ודחה חמה ופגעו זה בזה.
5 כשראה אלכסנדר שמער הצור	ראה את שמעון הצדיק שואב לובש בגדי כותנה. נפל ממרכבתו והשתחוה לארץ לפניו.	כיון שראה את שמעון הצדיק ירד מעל מרכבתו והשתחוה לו.
6 אמרו לו: אדוני המלך לזה אתה משתחוה?	אמרו לו: לזה אתה משתחוה? והלא כן אדם הוא	אמרו לו: מלך גדול שכמותך ישתחוה ליהודי זה
7 א' להן: כשהייתי יוצא למלחמה וראיתי את עמי, ה' הייתי יוצא בשלום ובכנס בשלום.	אמ' להם: בדמותו של זה אני רואה כשאניר למלחמה ונוצח.	אמ' להן: דמות דיוקנ' של זה מנצחת לפני בבית מלחמתי. <sup>1</sup>
8 אמ' לו: מה אתה מבקש? אמ' לו: בית שאנו מתפללים בו על מלכותך והטעון נרים ותתנו להם. אמ' להם: מי הטעון? אמ' לו: הן הן כותיים.	אמ' להן: למה באתם? אמרו לו: מקום שאנו מתפללים בו עליך ועל מלכותך שלא תחריב יחצוק גוים הללו ותתנו להם. אמ' להן: ומי הם אלו? אמרו לו: כותיים שעומרים לפניך. אמ' להן הרי הן מסורין בידכם	אמ' להן: למה באתם? אמרו לו: מקום שאנו מתפללים בו עליך ועל מלכותך שלא תחריב יחצוק גוים הללו ותתנו להם. אמ' להן: ומי הם אלו? אמרו לו: כותיים שעומרים לפניך. אמ' להן הרי הן מסורין בידכם
9 מיד נתנו חכין כרגליהן וגרדום.	נקב את 'עקביהן' <sup>2</sup> והלאום אחרי טושים וגרדום על הקוצים ועל הכרקנים עד הרי גרדום.	מיד נקבום בעקביהן והלאום כותבי טושים והרי גרדום אותן על הקוצין ועל הכרקנים עד שהגיעו להרי גרדום.
10 וניתן הר גרדום לישר' חרעורו כרשינין.	כיון שהגיעו שם להרי גרדום חרשוהו חרעורו.	כיון שהגיעו להרי גרדום חרשוהו וחרעורו כרשינין.

- 1 מקורן: + להחריבו מ וט טפ.
- 2 אולי השתבש מ'וראיתי אותו צימ' (דחנטל, דף חדש, עמ' 363, הערה 23, והשוו לעיל: 'נהג עמו').
- 3 דיוקנו) דיוקני תו וט: + אני רואה במלחמה ונוצח, א וט.
- 4 לפני - מלחמותי] חסר א וט.
- 5 להן: + להחריבו מ א וט טפ.
- 6 נעם קראה ברא 'טכין' (נעם, מנילת תענית, עמ' 102), אבל צריך לקרוא בשני הנוסחים 'חכין' (דחנטל, דף חדש, עמ' 379).
- 7 בסכוליון פ: 'נקב את עקביהן', זהו ביטוי חסר פשר וצריך להיות 'נקב את עקביהן' בדומה לגרסת הבבלי ונוסח הכלאיים ונעם, מנילת תענית, עמ' 265.

סכוליון א	סכוליון ב	בבלי, יומא
	כדרך שחשבו לעשות לבית המקדש. יום שעשו כן עשאוהו יום טוב.	כדרך שבקשו לעשות את בית אלהינו. ואותו היום עשאוהו יום טוב.

## ויק'ר' ופסדר'כ

ויק'ר יג, ה (עמ' רצג)	ויק'ר יג, ה (עמ' רצד)	פסדר'כ ד, ט (מהרורת פנדלבוים, עמ' 75)
את הארנבת' (ויק' ד 6) זו ית. 'כי מעלת גרה היא' (שם, שם) שמקלסת לקב"ה. אלכסנדרוס כד הוה חמי לשמעון הצדיק והיה יורד ממרכבתו ומשתחוה' וא' ברוך (א' ה') אלי של שמעון הצדיק	את הארנבת' (ויק' ד 6) זו ית. 'כי מעלת גרה היא' (שם, שם) שמגולת את הצדיק'. אלכסנדרוס מקדון כד הוה חמי שמע' הצדיק הוה קאים על ריגליה  אמ' ליה יהודאי לית את יכילי למיחמי'. מן קדם יהודאי את קאים אמ' להן בשעה שאני יוצא למלחמה בדמותי אני רואה ונצח.	אשד אין בה טוב' (כמ' יט 2) זה ית.  אלכסנדרוס מוקדון כד הוה חמי לשמעון הצדיק הוה קאים על רגליו ואמ' ברוך אלהו של שמע' הצדיק, אמר ליה בני פלסין דרית,

1 נוסח הפנים על פי כ"ז אוקספורד בנדליאנה Marshall Or. 24 (טייבור 151).

2 יחיד-משותף חסר בכל יתר עדי הנוסח.

3 יהודאי-למיחמי חסר א 51א \* 51 ב ד.

## הרקע ההיסטורי: כיבושי אלכסנדר והעימות היהודי-שומרוני

יוספוס וחכמים מתארים את מעשי אלכסנדר ופגישותיו עם תושבי הארץ, יהודים ושומרונים. מאות שנים דנו בדבריהם הוגים וחוקרים, שביקשו לשחזר את רגע המפגש בין היוונות ליהדות ואת נקודת הפיזור בין יהודים לשומרונים. הרקע ההיסטורי לסיפורי יוספוס וחכמים נמצא בשני הקשרים שונים: התמורות ההיסטוריות העולמיות שחולל אלכסנדר, והיריבות הדתית בין שתי קבוצות קטנות בספר

5 במדרש מובאות כמה דרשות בנושא ארבע מלכויות, על הפסוקים בפרשת איסורי אכילה על חיות (ויקרא ד 4-7). נוסח הפנים על פי כ"ז לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27, 169 (קטלוג מדגליות, 340). מפתח עדי הנוסח: א 3 = אוקספורד, בנדליאנה 3; א 51 = אוקספורד, בנדליאנה 51; י = ירושלים, הספרייה הלאומית 24<sup>5977</sup>; ב = פריז, הספרייה הלאומית 149; ד = דפוס ראשון, קושטא רל"ב.

6 הסקירות על אלכסנדר ומסעותיו רבות ומתחדשות כל העת. סיכום טוב ומפורט ראו אצל גולן, העולם ההלניסטי, עמ' 3-57. לסקירה עדכנית יותר ראו דויססן, אלכסנדר (בפרקים המתאימים).

המערכי של האימפריה הפרסית. ההיבטים ההיסטוריים יידונו בקצרה, ועיקר הדיון יעסוק ביחסים הספרותיים וההיסטוריים בין דברי יוספוס לחכמים.

אלכסנדר בן פיליפוס עלה על כיסא המלוכה במוקדון בקיץ שנת 336 לפה"ס בהיותו בן 19. לרשותו של אלכסנדר הועמד צבא מעולה, ותכנית שאפתנית לכיבוש יוון והמזרח, שנתגבשה בשלהי שלטונו של אביו, ואלכסנדר פנה להוציאה אל הפועל. באביב שנת 334 הוא חצה את ההלספונטוס, ובתוך זמן קצר נערך הקרב הראשון שלו עם כוחות פרסיים. בקרב על נהר גרניקוס (מאי 334 לפה"ס), כמאה ק"מ ממזרח למצר ההלספונטוס נחל אלכסנדר ניצחון ראשון. לאחר הניצחון הוא השתלט על חלקים רבים של אסיה הקטנה, אולם לא היה בכך כדי למוטט את האימפריה הפרסית. במהלך השנה הקרובה עסקו אלכסנדר ודריווש בהכנות לחידוש המלחמה. כעבור שנה נפגשו שני הצבאות בדרום אסיה הקטנה בשפך הנהר איסוס, סמוך לפינה הצפונית-המזרחית של הים התיכון (נובמבר 333 לפה"ס). בעקבות הניצחון המוחץ של אלכסנדר השתנתה המפה הפוליטית. דריווש והצבא הפרסי נסוגו מחופי הים התיכון והותירו לאלכסנדר את כל אזור סוריה-ארץ-ישראל-מצרים.

משיקולים שונים החליט אלכסנדר, להפסיק את המרדף מזרחה אחרי דריווש ולהשלים את ההשתלטות על קו החוף עד מצרים.<sup>7</sup> בעודו עושה את מסעו דרומה לאורך החוף הוא שלח את פרמניון, בכיר מצביאיו, לאזור דמשק, ומינה את מגון לנציב קוילה סוריה.<sup>8</sup> רוב הערים לאורך החוף הפנימו את המצב המדיני החדש: שליטי אראדוס, גבל וצידון פתחו את שעריהם לפני אלכסנדר והצהירו על נאמנותן.<sup>9</sup> ואולם כעיר צור הוא נתקל בהתנגדות. שליטי העיר אמנם הסכימו להביע לו נאמנות, אבל סירבו לדרישתו להקריב במקדש הרקולס-מלקרת בתוך העיר צור. אלכסנדר פירש זאת כביטוי לחוסר נאמנות ופתח במצור על העיר, שניצבה על אי במרחק כ-700 מטר מהיבשה. כיבוש צור הצריך משאבים רבים ואלכסנדר נעזר בכוחותיהן של הערים הפניקיות שכבר קיבלו את מרותו, ועליהן נוספה קפריסין.<sup>10</sup> כאן מוזכרים לראשונה אצל יוספוס, ואצלו בלבד, השומרונים והיהודים.<sup>11</sup> לדברי יוספוס מיהר סנבלט להתייצב לפני אלכסנדר ועמו 8,000 מאנשיו. לעומתו, הכוהן הגדול, סירב לבקשת אלכסנדר לספק סיוע

7 מאז דריוזן מקובל להניח ששיקוליו של אלכסנדר היו אסטרטגיים ונגעו לאבטחת קו החוף והקשר עם ארץ האם היוונית. לאחרונה טען בלדון, שמטרת מסעו של אלכסנדר למצרים נגעה לחיפוש אחר שורשי המיתיים וצילוי ייעודו (בלדון, מצרים).

8 אריאנוס, אנאבסיס ב, 13, 7. לפי קורטיוס רופוס, פרמניון הוא שמונה למושל קוילה סוריה (קורטיוס, היסטוריה ד, 1, 4). ראו גם: ירדלי והקל, יוסטינוס, עמ' 142. גוממן מעריך שמגון היה למעשה רק אנט החבלים שמצפון לסוריה (גוממן, אלכסנדר, עמ' 277). גולן לעומת זאת סבור שכל המרחב הסורי-ארץ-ישראלי נפל לידי אלכסנדר ונוהל בידי מגון מיד לאחר קרב איסוס (גולן, אלכסנדר, עמ' 42-43); וכן משתמע מדברי כשר, אלכסנדר, עמ' 16-17, אולם השוו לציתות המפורט של בוטורט, סוריה, עמ' 46-53.

9 על אראדוס ראו אריאנוס, אנאבסיס ב, 13, 8-7. על גבל וצידון: שם, ב, 15, 6.

10 על הסיוע של הערים לאלכסנדר ראו אריאנוס, אנאבסיס, ב, 20, 1-3; קורטיוס, היסטוריה ד, 3, 11. על קפריסין ראו פלוטארכוס, אלכסנדר, כד, 2.

11 דה גולן, אלכסנדר, עמ' 45, מקדים את הפגישה הראשונה בין היהודים לכוחות היוונים למסעו המשוער של מגון לדרום סוריה וארץ-ישראל, מיד לאחר קרב איסוס. לרעתו, מכתבו של דריווש והשמועות על קרב נוסף הם שגרמו לכוהן הגדול להימנע ממתן סיוע לאלכסנדר (שם, עמ' 42-46). גם אבל, אלכסנדר, עמ' 57-59, סבור שצבאות אלכסנדר הגיעו לארץ-ישראל עוד במהלך המצור על צור. זו גם דעת גוממן, אלכסנדר, עמ' 277-289. קיבל את דבריהם גם כשר, אלכסנדר, עמ' 15-19.

מפני שלדבריו הוא היה מחויב בשבועות אמונים לדרינוש.<sup>12</sup> המצור על צור הסתיים לאחר שבעה חודשים בשלהי קיץ שנת 332 לפה"ס. במהלך המצור חיבר אלכסנדר את צור ליבשת על ידי בניית סוללת עפר בתוך הים, מפעל שנותר עד ימינו.

אלכסנדר המשיך במסעו דרומה לאורך ציר החוף לכיוון מצרים. אין ידיעות על מסעות מלחמה שלו או של מצביאיו אל פנים הארץ, לאחר מצור צור.<sup>13</sup> בעזה נתקל אלכסנדר בהתנגדות נוספת, ובתום מצור בן חודשיים הוכנעה גם היא. כעונש על התנגדות עזה, הוטל על באטיס שליט העיר, עונש מוות הלקוח ממעשהו של אכילס בהקטור, שניקב את עקביו של גיבור טרויה, קשרם בחבל למרכבתו והדחיר את המרכבה בשדות הקרב (הומרוס, איליאדה, כב, 395–404).<sup>14</sup> לדברי יוספוס, התפנה כעת אלכסנדר לעלות על ירושלים ולהיפרע ממנה. אך ברנע הפנישה בין אלכסנדר לבין ידוע, הכוהן הגדול היהודי, השתחוה אלכסנדר לידוע. לאחר מכן הוא הקריב במקדש בירושלים והעניק הטבות רבות ליהודים ביהודה ובבבל. לעומת זאת לאחר שפגש אלכסנדר את השומרונים, הוא נמנע מלבקר במקדשם ואף לא נעתר לבקשתם להעניק להם את ההטבות שהעניק ליהודים. משומרון המשיך אלכסנדר במסעו דרומה למצרים. עד כאן סיפורו של יוספוס. דבר מכל זה איננו בכתבי ההיסטוריונים הקדומים האחרים שכתבו על מסע אלכסנדר.

אלכסנדר עבר שוב בארץ-ישראל בעת שחזר ממצרים להמשך המרדף אחר דרינוש. יוספוס אמנם אינו מספר דבר על מעשיו בחזרתו, אבל מסתבר שדווקא אז הוא פגש את השומרונים. לדברי קורטיוס רופוס קטע אלכסנדר את מסעו במצרים בגלל מרד של השומרונים.<sup>15</sup> אמנם, בהגיעו לארץ-ישראל כבר דוכא מרד השומרונים, ולא אלכסנדר לא נותר אלא להוציא להורג את רוצחי אנדרומכוס, הנציב המקדוני. בקיץ שנת 331 לפה"ס עזב אלכסנדר את ארץ-ישראל. ככל הידוע לנו על מעשיו ודבריו בשנים שלאחר מכן, לא ניכר שהארץ על תושביה, כוהניה ומקדשיה הותירה בו רושם כלשהו.

## הסיפור בהקשרו הספרותי: יוספוס בין העולם המקראי לבתר-מקראי

סיפור אלכסנדר הגדול נמצא על קו השבר שבין העולם המקראי לבתר-מקראי. עובדה זו קיבלה ביטוי חד-משמעי במדרש סדר עולם: 'וימלוך אלכסנדרוס מקדון י"ב שנה וימת. עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברות הקודש מיכן ואילך הט אונן ושמע דברי חכמים' (ול, עמ' 322).<sup>16</sup> ואולם הבחנה כזאת אינה נמצאת

12 על מהלך המצור ראו אינגליש, מצורים, עמ' 56–84. בלחון מצור, עומד בהרחבה על הבעיות הצבאיות והאישיות של

אלכסנדר, שבאו לידי ביטוי במהלך המצור. על דקע העובדה שאלכסנדר אכן היה זקוק לתמיכה ממשית של צידון ושל קפריסין (לעיל, הערה 10), קשה להבין כיצד הוא, וההיסטוריונים שלו, היו עוברים בשתיקה על סרבנותו של הכהן הגדול.

13 עם זאת נותרו ככל הנראה שרידים למסעו ולעימותים אלימים במקומות אחדים (שטיבל, פה ושם). אני מודה לישראל רונן על הערה זו.

14 על באטיס ראו קורטיוס, היסטוריה ד, 6, 25–29; הנסיאס (מובא אצל דיוניסיון מהליקרגוסוס, מילים ית, 124–126). על מצור עזה ראו אינגליש, מצורים, עמ' 85–103.

15 קורטיוס, היסטוריה ד, 8, 9–11. על הממצא הספרותי והארכאולוגי הנוגע למרד השומרונים ראו אשל, התכשטות, עמ' 194–197; מור, משומרון לשכט, עמ' 61–63.

16 לשיטה זו, סופה של התקופה הפרסית כלומר כיבושי אלכסנדר, הוא גם סוף הנבואה. חיים מיליקובסקי הסביר שסיום הנבואה מכונן לתאריך חתימת ספרי המקרא המאוחרים (על פי חז"ל אלו ספרי עזרא ונחמיה), לאחר זמנם של חגי, זכריה ומלאכי. התאריך האחרון בספר נחמיה הוא שנת 32 לארתחששתא (נחמיה ה 14). הואיל ועל פי סדר עולם נמשכה

אצל יוספוס, אדרבא, בתחילת קדמוניות היהודים הוא מבהיר כי לדידו כל ההיסטוריה, מברית האדם ועד ימיו שלו, היא אחת, והוא עתיד לספרה בהסתמך על כתבי הקודש.<sup>17</sup> ועם זאת, יוספוס ידע היטב שהמקרא מכיל 22 ספרים המתארים, על פי דבריו, את ההיסטוריה מאדם הראשון ועד ארתחששתא (נ"א א 38–42). כאשר הוא מגיע לסוף התקופה הפרסית הוא ניצב אפוא בפני בעיה בעלת שני פנים – היסטוריוגרפית: על אילו מקורות הוא עשוי להסתמך? ותאולוגית: מהו ערכה של ההיסטוריה הבתרה-מקראית? הואיל ואין יוספוס מגלה ולו ברמז שההיסטוריה הבתרה-מקראית, וביתר דיוק זו שמתחילה מימי אלכסנדר ואילך, שונה במשהו מזו שקדמה לה,<sup>18</sup> יש לקרוא את סיפור אלכסנדר כגשר היסטוריוגרפי והיסטוריוסופי מהעולם המקראי לעולם הבתרה-מקראי. גשר זה, שבנה יוספוס, נתפס בעיניו כהמשך מפעלם של הנביאים ומטעין את ההיסטוריה של ימי בית שני במשמעות דתית.<sup>19</sup> בסעיף זה נעמוד על אבני הבניין של גשר זה וכיצד יוספוס הרכיבן.

מרבית ספר יא של קדמוניות היהודים, המתאר את התקופה הפרסית, מבוסס על ספרים מקראיים

- התקופה הפרסית 52 שנה בלבד, הרי תאריך זה חל ארבע שנים בלבד לפני בואו של אלכסנדר. אם כן סוף המקרא הוא גם סוף התקופה הפרסית (מיליקובסקי, סוף הנבואה, עמ' 83–87; הנ"ל, סדר עולם, ב, עמ' 520–530).
- קדמ' א 13; קדמ' כ 261; נ"א א 1.
- 17 על חוסר ההבחנה של יוספוס ראו מייסון, קאנון, עמ' 228–229. אברהם שליט טען, שקדמוניות היהודים מורכב משתי חטיבות היסטוריוגרפיות. הראשונה מכילה את קדמ' א 27–303, ובה התקופה המקראית המאופיינת בנבואה. בחטיבה השנייה נכלל קדמ' יב 237–סוף קדמ' ב. חטיבה זו עוסקת בתקופה שמזרזות אמויזכוס ועד פרוץ המרד הגדול. זהו מתאפינת, לדעת שליט, בתפיסה היסטוריוגרפית שונה. בין שתי החטיבות נמצא חומר בעל צביון אנדי והקדמת שליט לקדמוניות, עמ' xv–xvii). ואולם הבחנתו של שליט אינה מעוננת בדברי יוספוס או נאופן שבו חילק את חיבורו. חוקרים טעמו בגישתו של יוספוס עצמו לעריכת קדמוניות הדגישו שהוא חילק את חיבורו לשניים. עשרת הספרים הראשונים עוסקים בימי בית ראשון ועשרת האחרונים בבית שני (בילדה, יוספוס בין ירושלים ורומא, עמ' 92–99; פלדמן בהקדמתו לקדמוניות 1–4, מהדורת מייסון, עמ' xii–xx), אבל יש להדגיש שחלוקה זו אינה חופפת את החלוקה לתקופה המקראית ולבתרה-מקראית, שהרי מרבית קדמוניות יא מבוסס על ספרי המקרא (עזרא, נחמיה, דניאל ואסתר), ורק בסופו יש חומר שאינו מקראי (בניגוד לדברי בילדה, יוספוס בין ירושלים ורומא, עמ' 89–90). על התפיסה האחדותית של קדמוניות היהודים ראו נרא, אחרות, ובמיוחד עמ' 125–126. ואולם אין נרא מתייחס לשאלת המקורות.
- 18 מייסון, קאנון, עמ' 222–224, והספרות שבעמ' 224. הערה 20. לכאורה יוספוס מבחין בין ההיסטוריוגרפיה המקראית למה שאחריה: 'אמנם מאז ארתכסרכס ועד זמנו נכתבו עוד כל מיני ספרים, אך אף לא אחד מהם נמצא ראוי לאמון כמו הספרים הקדומים, כי פשוט לא היו הם יורשים נאותים לנביאים' (נ"א א 41). ואולם מתברר שיוספוס חשב שסוג מסוים של רשימות ראוי לאמון: רשימות הכוהנים הגדולים המשתרעות על פני למעלה מאלפיים שנה. הוא אף טוען שלרשימות אלו יש אותה הסמכות כמו לדברי הנביאים (נ"א א 36–37). בילדה הסיק מכך בצדק שיוספוס בעצם טוען, שכל כותבי ההיסטוריה היהודית מימות משה ועד ימיו היו אנשים בעלי השראה אלוהית ועל כן דבריהם ראויים לאמון. לדבריו, ההסתייגות של יוספוס מכותבי ההיסטוריה הבתרה-מקראיים נוגעת בעיקר לפערים ביניהם (בילדה, נד אפיון, עמ' 101–103). ואכן יוספוס עצמו סבר כנראה, שגם אם הנבואה הספרותית אמנם פסקה, האל ממשיך להתגלות באמצעות נבואה הניתנת לבחידים. הספרות בעניין הנבואה אצל יוספוס היא רבה ביותר. ראו הסקירה והספרות במהדורת כשר, נד אפיון, א, עמ' 70–71. ראו במיוחד את דברי רבקה נריי ולסטר גראבי, שמקרינו את הנבואה המקראית לזו הבתרה-מקראית בשונה מגישת פלדמן (גרי, דמויות ונבואות, עמ' 24–36; גראבי, יוספוס הנביא; פלדס, נביאים ונבואה, עמ' 400–407). ראו לאחרונה הסקירה המקיפה של קוק, שאלה, עמ' 122–148, וכן הדין בערכים יוחנן ובת הקול הקרע עם הפרושים והנבואה לאספסיינוס. בשונה מחכמים, שטענו להפסקת האורים והתומים בבית שני (תוספתא, סוטה יג, ב), יוספוס מספר שהאורים ותומים מסקו 200 שנה לפני זמנו (קדמ' ג 218), וככל הנראה כוונתו לימי יוחנן הזרקנוס בסוף המאה הב' לפה"ס (אלון, מחקרים, א, עמ' 32–33, וראו הערך יוחנן ובת הקול). על הפרשנויות השונות לדברי יוספוס ראו קדמוניות 1–4, מהדורת מייסון, עמ' 289–290, הערה 574.



או גרסות של ספרים אלו.<sup>20</sup> לאחר שיוספוס מסיים לספר את סיפור מגילת אסתר (קד' יא 296) אין למצוא עוד מקבילות של ממש לספרי המקרא בגרסותיהם הידועות לנו. למרות זאת, נראה שיוספוס התאמץ, באפיוזות החותמות את הספר, לקשור בין העולם המקראי לבתד-מקראי. שני עניינים עומדים במוקד תשומת הלב של יוספוס בתיאור שיבת ציון: בעיית הנשים הנכריות, שנידונה בהרחבה בויקה לעזרא, והיריבות עם עמים וקבוצות אחרות, ובפרט השומרונים.<sup>21</sup> שתי בעיות אלו שבות ועולות בסיפור סנבלט של יוספוס, כאשר הן כרוכות זו בזו. סנבלט מציע את בתו למנשה, אחיו של הכהן הגדול, מתוך תקווה לרכוש השפעה על הציבור היהודי. אולם היהודים מגרשים את מנשה בשל גישואיו לנכריה, ובעקבות זאת נרקמת המזימה להקים מקדש בהר גריזים, שבראשו יעמוד אותו מנשה, והוא ישרת כוהנים וישראלים שעמדו בקשרי חיתון עם השומרונים. על מנת לעמוד על האופן שבו יוספוס מחבר את שני הנושאים הללו, יש להתחקות אחר דרכו בצירוף, בעריכה ובעיבוד של המקורות לסיפור אלכסנדר. בשנת 1898 הציע אדולף (אברהם) ביכלר, שסיפורו של יוספוס מורכב משלושה מקורות, האחד שומרוני והשניים האחרים יהודיים.<sup>22</sup> המקור השומרוני עסק במעשי סנבלט ובאישור להקמת מקדש שומרוני; מקור יהודי אחד סיפר על מפגש אלכסנדר עם הכהן הגדול, והמקור היהודי האחר הוא סיפור אנטי-שומרוני על מפגש הנפש שהנחיל אלכסנדר לשומרונים, חוקרים אחרי ביכלר הציעו חלוקות מפורטות יותר, ובייחוד הדגישו את קיומו של מקור נוסף: היסטוריונים נכרים שמהם שאב יוספוס את

- 20 מקובל היום להניח שיוספוס השתמש בעיקר בעזרא החיצוני לצורך כתיבת מרבית קדמ' יא 1-158 (פומר, יוספוס, עמ' 81-82). אשר לנחמיה המצב מורכב יותר. יוספוס מזכיר רק אפיוזות אחדות מספר נחמיה וקדמ' יא 159-163, המקביל לנחמיה א-4; יצ 10-12 [ברילונים והשמונות]. אין הוא מודע לקשר בין עזרא לנחמיה או לתפקידו של נחמיה בפרשת נישואי התערובת, ואין כל ביתחון שהוא היה מודע לכך שבין מתנגדי החזמה בלט במיוחד אחד בשם סנבלט (נחמיה ד 1; ו 1; ו 3). אכן אצל יוספוס נזכר אדם בשם Σαμβή (קדמ' יא 116), על פי מהדורת ניח. בשם זה יש חילופי נוסח רבים, ויש הסוברים שהכוונה לסנבלט [ראו חילופי הנוסחאות והזיהוי עם סנבלט אצל מרקוס בקדמוניות היהודים, מהדורת לוב, ו, עמ' 370-371, והערה c], אולם יש גם הצעה שזהו שתר-כוני – ההצעות השונות אצל פומר, יוספוס, עמ' 95]. לפיכך יש המטילים ספק אם יוספוס הכיר בכלל את ספר נחמיה בנוסח המסורה או השבעים (גראבי, עזרא נחמיה, עמ' 83-84). פלדמן, לעומת זאת, הציע הנמקות שונות לכל הסטיות והשינויים של יוספוס מהתיאור המקראי של נחמיה (פלדמן, מקרא משוכתב, עמ' 489-499). דאו גם הביקורת של פלדמן על השוללים את היכרותו של יוספוס עם ספר עזרא-נחמיה (שם, עמ' 489, הערה 2). פומר סובר שיוספוס הכיר רק חלקים מנחמיה (פומר, יוספוס, עמ' 82, 98-99). מעשה אסתר ומרדכי מכווץ בעיקרו על מגילת אסתר בנוסח השבעים (פלדמן, מקרא משוכתב, עמ' 35-36). אף נישואי תערובת היו בעבוד יוספוס, שכתב את קדמוניות גם לקהל נכרי ולהלן, הערה 155). עניין רגיש, בכל זאת הוא מקדיש לנושא מקום נרחב (קדמ' יא 139-153). פלדמן, מקרא משוכתב, עמ' 483-485, טוען שיוספוס מעדן ומרכיב את מעשי עזרא. כריסטין היי, טומאת נכרים, עמ' 70-71, ציינה, שיוספוס הגביל את המונח 'זרע הקדש' ואת האיסור על נישואי תערובת לכוהנים בלבד. העניין השומרוני תופס גם הוא מקום בולט בדברי יוספוס. בכל הפעמים שהוא מזכיר את התנגדותם של שכני היהודים לבניית המקדש והחזמה בירושלים, הוא מונה ביניהם את השומרונים, אף שהללו לא נזכרו בהכרח במקרא, והוא אף מדגיש את חלקם בהתנגדות זו: 'וכאשר ירו את יסודות בית המקדש ושקדו מאד על בנינו, רשו הגוים אשר מסביב, ובייחוד הכותים...' (קדמ' יא 19). השומרונים הם עוהסיתו את יתר שכני היהודים להתלונן עליהם אצל דריווש (שם, 88, 97), ודאו גם קדמ' יא 114, 174, וראו פומר, יוספוס, עמ' 101-102.
- 22 על אף שהחלוקה למקורות מזוהה עם ביכלר, למעשה העלה השערה זו הנרי בוור קודם לכן (בוור, אלכסנדר). מעניין גם לקרוא את הוגו וילריך, שפרסם את ספרו מספר שנים לפני מאמרו של ביכלר. מדברי וילריך, יהודים ויוונים, עמ' 6-7, משתמע שהוא היה מודע לאפשרות שסיפור זה חובר ממקורות שונים בדרכו של יוספוס ביתר ספריו. מכל מקום, מסקנתו היא שכל הסיפור (קדמ' יא 302-347) לקוח ממקור יהודי בלשון, המאופיין בחוסר הבנה היסטורית, והוא טורח לציין שדבר זה מאפיין את כל הכתבים היהודיים מתקופת בית שני.

המידע על מסע אלכסנדר.<sup>22</sup> לצורך דיוגנו נציג את החלוקה הרווחת במחקר על פי עקרונות ספרותיים, ובהמשך נבחן את מוצאם של החלקים השונים:<sup>23</sup>

1. מעשה סנבלט: 302–315; 321–325א; 345.
2. מעשה הכוהן הגדול ואלכסנדר: 317–319; 325–339.
3. תיאור מסעו של אלכסנדר: 304–305; 313–314; 316–317א; 320.
4. אלכסנדר דוחה את השומרונים: 340–345.<sup>24</sup>
5. סיכום: 346–347.<sup>25</sup>

עיון צמוד במעשה סנבלט (1) מלמד שאין אנו עוסקים בשרידים מפורקים של מסורת אחת, אלא במחברים שונים. ראשית יש להבחין בין תחילת הסיפור, העוסקת בסנבלט ומונשה (302–312), לסעיפים האחרונים, שתיקרום המשא ומתן בין סנבלט לאלכסנדר (321–325א, 345). גם חלקו הראשון של הסיפור מורכב ממקורות שונים. סעיפים 302–303; 306–312 (להלן סנבלט ומונשה) נטועים היטב בעולם הפרסי, ואין בהם זכר לאלכסנדר.<sup>26</sup> סעיף 304 נפתח במילים: κατὰ τοῦτοσδε ἡ δὲ καιρὸν, 'באותו הזמן', שהן

23 ביכלר, אלכסנדר, עמ' 3, פותח בחלוקה התמטית המיוחדת מקום ואולי אף מקור נפרד למסע אלכסנדר אבל בהמשך הוא נסוג מאפשרות זו. ראו במיוחד הסיכום בעמ' 25, ולהלן, הערה 25. גוטמן, אלכסנדר, עמ' 288, סבור שבמקור זה (קדמ' יא, 302–317; 321–325) אכן שולבו דבריהם של היסטוריונים יוצאים. המהימנות והענייניות הניכרים בהרצאת מסעות אלכסנדר מאפיינים לדעת גוטמן את המקור כולו, ומלמדים שמחברו לא היה שומרוני, כפי שטען ביכלר. ראו גם בספרו, אלכסנדר, עמ' 15. ההכרה בקיומה של שכבה הנשענת על היסטוריונים יוצאים של מסע אלכסנדר קיבלה חיזוק אצל כהן ושורץ, שצינו את צירוף המילים 'באותו הזמן' כמיוחסות שגור להכנסת מקור אחר (כהן, אלכסנדר, עמ' 43–44; שורץ, באותו הזמן, עמ' 248), ודאו להלן.

24 החלוקה מקבילה במידה רבה לחלוקת המקורות שהוצעה על ידי ביכלר (אלכסנדר) וכהן (אלכסנדר, עמ' 42–44). ראו גם הסיכומים אצל גולדשטיין, אלכסנדר, עמ' 80; פומר, יוספוס, עמ' 130; טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 160.

25 ביכלר, אלכסנדר, עמ' 8, סבר, שהואיל והחלקים ההיסטוריים חיוניים להבנת סיפור סנבלט, הם היו חלק ממעשה סנבלט, חוץ מהסעיפים 304–305, שהוכנסו בידי יוספוס.

26 לגבי סעיפים אלו יש מחלוקת אם אכן מדובר כאן במקור עצמאי אנטישומרוני (ביכלר, אלכסנדר, עמ' 25; צ'ריקובר, היהודים והיוונים, עמ' 33, סבור שזהו חלק מהמקור על מפגש אלכסנדר והכוהן הגדול), או שמא הסיום הזה הוא משל יוספוס עצמו, שכן יש בו מודעות והיכרות עם שני חלקי הסיפור (כהן, אלכסנדר, עמ' 42–43; טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 164–165), ואופי אנטישומרוני. בספרו, מציע חלוקה בתוך סעיפים אלו ולניה 3340–342א נכתבו בידי יוספוס, ר' 342א–344 הם חלק מהמקור העיקרי שעסק בביקור אלכסנדר בירושלים (בספרו, אלכסנדר, עמ' 14). בשולי הדברים נזכיר עוד שתי שיטות לחלוקת המקורות, הנוקטות דרכים שונות למי מהחלוקה המקובלת. קיפנברג, גריזיס, עמ' 50–57, זיהה כאן מקור שומרוני, המכונה שְקָמָא, שעניינו הקמת המקדש ליד שכם בידי קוזילה של יהודים שגורשו מירושלים. המקור כולל את הסעיפים 312–317, 321–325, 340, 342, 344–347. לביקורת על קיפנברג ראו ויליאמסון, דברי הימים, עמ' 137–138. דקסיגנר הבחין בחמישה מקורות. מסורת קדומה על סנבלט: 302, 321, 324; מסורת מונשה (בעצם מסורת יהודית המתנגדת למונשה): 306–312, 315–316, 322–323; מסורת ידוע (מסורת יהודית): 317–320, 326–339; מסורת אנטי-סנבלט (מסורת יהודית שנועדה להעניק לגיטימציה למקדש היהודי אל מול הטענות השומרוניות): 340–345. לאלו יש לצרף מקור חמישי המכיל התייחסויות למסע אלכסנדר הגדול המבוסס על ההיסטוריונים של מסע אלכסנדר (דקסיגנר, שומרונים, עמ' 102–140; דקסיגנר, גבולות, עמ' 95–97).

27 בספרו, אלכסנדר, עמ' 14–15, מציג חלוקות משנה גם לסעיפים אלו, אבל נראה יותר שמדובר בסיכום של יוספוס עצמו, וראו פומר, יוספוס, עמ' 126–128.

28 בסעיף 302 נאמר אסגנ שסנבלט נתמנה לפתח בירי 'ריווש המלך האחרון', והזכר לכאורה קושר את מעשה סנבלט ומונשה לסוף ימי האימפריה הפרסית. שורץ, פפירוסים, עמ' 120–121, עמד על עניין זה וציין שהביטוי 'המלך האחרון' הוא גלוסה שחסרה בכתב היד הלטיני (לעיל, הערה 2), וייתכן שנוספה מידי אחד המעתיקים. גם אם נניח שהדברים יצאו מקולנוסו של יוספוס, עדיין אין הם אלא פרשנות למקור שלו. שליט, שכתב לפני גילוי ממצאי ואדי דליה, הניח שמעשה

נוסחה שגורה לתחיבתו של מקור אחר.<sup>29</sup> סעיף 305 מסתיים ב'כפי שסופר במקום אחר', ובכך תוחם היטב את התחיבה ההיסטורית על מסעי אלכסנדר. הוצאת פסקאות 304–305, המתארות את עלייתו של אלכסנדר, אינה פוגמת כהוא זה ברצף הסיפורי. התמרמרותם של זקני ירושלים (306) עומדת בהיפוך מושלם ובהתאמה ספרותית לכוונותיו של סנבלט 'שנישואים אלה ישמשו לו ערובה לחיבת העם' (303). לאור גיתוח זה מסתבר שסיפור סנבלט ומנשה (302–303; 306–312)<sup>30</sup> הוא מקור אחד רציף, שאינו קשור כלל לאירועים ההיסטוריים של נפילת האימפריה הפרסית ולכיבושי אלכסנדר.<sup>31</sup> אל תוך מקור זה תחב יוספוס את המידע על עליית אלכסנדר וראשית כיבושיו (304–305) כדי למקם את הסיפור על רקע התמורות המדיניות של הימים ההם, אם כי כאמור הללו אינן משפיעות כלל על מהלכו של סיפור סנבלט ומנשה.<sup>32</sup>

מה מקורו של סיפור סנבלט ומנשה? חוקרים רבים נטו לקרוא סעיפים אלו לאור האמור בסוף ספר נחמיה: 'ומבני יודע בן אלישיב הכהן הגדול חתן לסנבלט החרני ואבריהו מעלי' (נחמיה יג 28). יוספוס ונחמיה כאחד, טענו החוקרים, מספרים על גישויו בן הכהן הגדול עם בתו של סנבלט. גרץ שילב בלא קושי בין המקרא ליוספוס וכתב שנחמיה הוא שנירש את מנשה וכוהנים אחרים, שהיו נשואים לשומרוניות.<sup>33</sup> מנגד, כבר באמצע המאה הי"ט כתב ר' נחמן קרוכמאל (דג"ק) שבשני סנבלט ובשני בניו לשני כוהנים גדולים עסקינן.<sup>34</sup> ביכלר, לעומת זאת, כתב שהמקור לסיפור מנשה וסנבלט הוא גרסה פרו-שומרונית של המסופר בספר נחמיה.<sup>35</sup> ואולם כפי שכבר העירו חוקרים רבים קשה לראות במעשה סנבלט ומנשה שאצל יוספוס אהדה כלשהי לשומרונים – סנבלט מוצג כתכבן ומנשה כיהודי שסטה מהדרך הראויה.<sup>36</sup> בשנת 1907 משנתגלו מסמכי יב גודע שבסוף המאה הה' לפה"ס פעלו בשומרון שני

מנשה וסנבלט התרחש באותו פרק זמן שבו התרחש מעשה כנזוהי המובא לפני כן (קדמ' יא 297–301), ויש לתארכו לסוף המאה החמישית לפה"ס (שליט, פרק), וראו להלן, הערה 30.

29 שוורץ, באותו הזמן, עמ' 248. עוד על דרכי עבודתו של יוספוס בהבאת מקורותיו ראו במבוא דו, ובערך גיור בית חדיב.

30 מרבית החוקרים דואים את 303–302 ר' 306–312 שייכים לאותו המקור, אולם זקסינגר מפצל אותם. לשיטתו, 302–303 הם חלק ממסורת רחבה יותר, שייחסה את הקמת המקדש לסנבלט ולאכסנדר, ושרידיה נמצאים גם ב"321, וב"324. לעומת זאת ב"306–312 מובאת מסורת אנטי-שומרונית וזמרכזה מנשה (זקסינגר, גבולות, עמ' 96–98; הנ"ל, שומרונים, עמ' 105–108).

31 על אילן משערת שביסוד הסיפור עומד מקור אנטי-כוהני, או אנטי-דוקי, שטמן שכוהני בית צדק גרמו פעם אחר פעם לידידת מעמדו של המקדש בירושלים, וראו בערך בית חזוני.

32 זו גם מסקנתו של שוורץ, פפירוסים, עמ' 120–121.

33 גרץ, דברי ימי ישראל, א, עמ' 288–289, ולכך נוטה גם קירכהיים, כרמי שומרון, א, עמ' 3–4.

34 קרוכמאל, מורה, עמ' 39. זו גם גישתו של רש"י פין, היוצא נגד הטוענים שאי אפשר שמקדה דומה של גישויו תעורבת יחזור על עצמו (פין, דברי הימים, א, עמ' 105–106). מן הראוי להדגיש את דברי קרוכמאל ופין כנגד דברי שוורץ שעד שנת החמישים למאה ה' שורה הסכמה מלאה שיוספוס ונחמיה עוסקים באותו הסיפור (שוורץ, פפירוסים, עמ' 108–111, ובמיוחד עמ' 110, הערה 12).

35 על המקור השומרוני ראו ביכלר, אלכסנדר, עמ' 10. על הויקה לספר נחמיה ראו שם, עמ' 21. מומיליאנו אימץ עמדה זו (מומיליאנו, אלכסנדר, עמ' 38–39).

36 על ההיבטים האנטי-שומרוניים כבר עמד מוצו, מחקרים, עמ' 199–200. גוטמן, אלכסנדר, עמ' 289, סבר שמדובר במקור חסר פניות. צ'ריקובר, היהודים והיוונים, עמ' 34, אמנם קיבל את ההנחה שהסיפור על אלכסנדר וייסוד המקדש בהר גריזים מוצאו מהשומרונים, אך לדעתו עמדה לפני יוספוס גרסה יהודית. כשור דחה את דברי צ'ריקובר על התשתית השומרונית של הסיפור, וטען שהסיפור בתכניו וברוחו הוא אנטי-שומרוני ולא יכול היה להיכתב אלא בידי יהודי (כשר לא הבחין בין סיפור סנבלט ומנשה לסיפור סנבלט ואלכסנדר [כשר, אלכסנדר, עמ' 23–24]). בדומה לו גם גולדשטיין,

אישים בשם דליה ושלמיה בני סנבלט, נוצרה הסכמה רחבה שסנבלט ממסמכי יב הוא סנבלט של ימי נחמיה, והוא הוא סנבלט שאצל יוספוס, ואם כן באירוע אחד של נישואי תערובת עסקין.<sup>37</sup> בשנת 1962 התגלו במערה בוואדי דליה שבשומרון פפירוסים וחותמות מהמחצית השנייה של המאה ה' לפה"ס, שנוכח בהם שמו של סנבלט. פרנק מור קרוס, שהיה שותף לחפירה ולתגליות, חשב שבכך בא הפתרון לשאלת סנבלט ביוספוס ובנחמיה. לדברי קרוס, משיש בידנו ראיות ארכאולוגיות וספרותיות שבהן מופיע השם סנבלט פעמים מספר, אפשר לקבוע שבשומרון משלה שושלתו שהשם סנבלט עבר בה מסב לנכד, ובעוד שאצל נחמיה ובמסמכי יב מדובר בסנבלט הראשון, שחי בימי נחמיה באמצע המאה ה' לפה"ס, אצל יוספוס מדובר בסנבלט השלישי שחי באמצע המאה ה' לפה"ס.<sup>38</sup> ואכן הראיות החדשות בתוספת מודעות להבדלים הברורים בין יוספוס לנחמיה (אצל יוספוס חתנו של סנבלט הוא מנשה – אחיו של ידוע, ולא צאצא שלו; יוספוס מספר שסנבלט היה הפחה בשומרון, ואילו דבר זה אינו נאמר כלל במקרא; יוספוס יודע את שמותיהם של בני הזוג – מנשה וגיקאסו – אך במקרא אין לכך זכר) – גרמו לחוקרים רבים להניח שמדובר בשני אירועים שונים.<sup>39</sup> מנגד המשיכו חוקרים אחרים לטעון שהתוספות של יוספוס אינן אלא בגדר הרחבה מדרשית של האמור בספר נחמיה.<sup>40</sup>

אלכסנדר, עמ' 84–87, הדגיש את המגמתיות המצטיירת מהאופי השלילי של סנבלט (תכנן וערמומי), ומייחוס ייסודו של המקדש השומרוני לנישואי תערובת. ואולם יש לשים לב שטענה זו נועדה לקדם את העמדה העקרונית של כשר וגולדשטיין שמדובר בסיפור אחיד. טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 164–165, מקבל את הניתוח האנטי-שומרוני של גולדשטיין וכשר, אך גם תומך בגישת המקורות של ביכלר, ועל כן הוא רואה במפגש סנבלט ואלכסנדר הדים למקור אנטי-שומרוני שעמד לפני יוספוס. עמדה קרובה לכך גם אצל פומר, יוספוס, עמ' 134.

37 שוורץ, פפירוסים, עמ' 109–110. עם זאת, בפרסום הראשוני של זכאן, סנבלט נזכר בזיקה לנחמיה, ולא נאמר דבר על זיקתו לסנבלט שאצל יוספוס (זכאן, שלשה פפירוסים, עמ' 16). גם בדברים שנשא נ'ור' פוט מור ב-28 בדצמבר 1907 הוא זיהה את סנבלט של יב עם זה הנזכר בנחמיה ולא הזכיר את סנבלט של יוספוס (מור, פפירוס, עמ' 134). כמזמני שהראשון שעמד על משמעות התגלית היה ג'מ'פ סמית', שבשנת 1908 כתב שהפפירוסים מאשרים שהתיארוך על פי נחמיה עדיף מזה של יוספוס (סמית', מקדש יהודי, עמ' 451). במהדורות של קאולי יש דיון מסודר בשאלה זו ומסקנתו שיוספוס טעה במאה שנים. הוא דחה את האפשרות שהיו שני סנבלטים ושני מקרי נישואי תערובת (קאולי, פפירוסים, עמ' 110). מכל מקום, הסכמה זו לא הייתה כללית וחד-משמעית. צ'רלס טורי, סנבלט, טען גם כן לקיומו של מקרה אחד של נישואי תערובת, אבל כוונתו הייתה לזה המתואר אצל יוספוס. טורי סבר שסנבלט של יוספוס וסנבלט החורוני (נחמיה יג 28) חד הם, והלה פעל בימי דריווש השלישי; זאת בהתאם לגישתו העקרונית שהפרקים האחרונים של נחמיה (ז-יג) הם פעשה ידיו של בעל דברי הימים ולא של נחמיה עצמו. גוטמן, אלכסנדר, עמ' 289–290, הפריד בין סנבלט של ימי נחמיה (שנוכח, להבנתו, בתעודות יב) לבין זה של יוספוס שחי בימי אלכסנדר, וסבר שאין מניעה לטעון שמקרה נישואי התערובת חזר על עצמו.

38 קרוס, פפירוס, עמ' 120–121, הגיע למסקנה זו כבר בפרסום הראשון משנת 1963, ובפירוט רב יותר בהמשך (קרוס, היבטים; הג'ל, שומרון וירושלים). התזה שלו התקבלה על דעת חוקרים רבים (ראו למשל מור, משומרון לשכם, עמ' 53–36, ומחקרים נוספים הנזכרים אצל שוורץ, פפירוסים, עמ' 112, הערה 17). לא כל החוקרים קיבלו את התזה בדבר שלושה מושלים בשם סנבלט, ובייחוד דחו את דברי יוספוס כעדות לקיומו של סנבלט השלישי. ראו אשל, מושלים; גראבי, יוספוס, עמ' 236–242. ז'אן דוסק, פפירוסים, עמ' 545–549, עסק בפרסום הפפירוסים של וואדי דליה והגיע למסקנה שלעת עתה אין ידעים רק על סנבלט אחד, הוא סנבלט החורוני שפעל באמצע המאה ה' לפה"ס בזמנו של נחמיה, ונראה שזו אף עמדתו של פומר, יוספוס, עמ' 147–150.

39 לרשימת התומכים בגישה זו ראו פומר, יוספוס, עמ' 113–114, ויש להוסיף את מור, משומרון לשכם, עמ' 39–42.

40 גראבי, יוספוס, עמ' 237. אמנם גראבי מרגיש כאותו מקום שהוא מניח שליוספוס היה מקור שונה ומורחב של מעשי נחמיה (לימים סיג גראבי, עזרא-נחמיה, עמ' 83, את דבריו עוד יותר). לדעת קרטווייט, מוצא השומרונים, עמ' 90–96, היה יוספוס יכול להגיע לכל המסקנות הכרונולוגיות על ידי קריאה צמודה בספר נחמיה. לחוקרים נוספים התומכים בטענת גראבי ראו פומר, יוספוס, עמ' 112–113.

במאמר מקיף ומפורט בתן שוורץ את האפשרויות השונות והגיע למסקנה שסיפורו של יוספוס והפסוק מספר נחמיה הם שני תיאורים שונים של אותו האירוע, שהתרחש במאה החמישית לפה"ס. ממצאי ואדי דליה והעדות על קיומו של סנבלט בימי אלכסנדר רק מסבירים מדוע שילב יוספוס בטעות את הסיפור על מגשה וסנבלט במסגרת הכרונולוגית הזאת. שוורץ צודק ודאי בטענת אִי־היכרות של יוספוס עם ספר נחמיה שבידינו, שהרי לו היה מכיר, היה עליו לקשור את סנבלט לנחמיה. "מכל מקום, יש היבט משותף לפרשת הנישואין בספר נחמיה ולמקור שעליו נשען יוספוס, שטרם נידון.

שאלת המקורות של יוספוס לימי עזרא ונחמיה, והשימוש בספר עזרא ונחמיה שבידינו, היא סבוכה.<sup>41</sup> מכמה מקומות עולה שיוספוס הכיר את הפחה נחמיה ואת פעלו ויש קרבה לא מבוטלת בין דברי יוספוס לתיאור המקראי של מעשי נחמיה,<sup>42</sup> וכך גם בפרשת נישואי מנשה.<sup>43</sup> החוקרים אמנם התרשמו מאוד מהסתירה בין מיקום הפרשה בימי נחמיה (אמצע המאה החמישית לפה"ס) או בימי אלכסנדר (לקראת סוף המאה הרביעית לפה"ס), ומראשית העת החדשה נעשו ניסיונות לתאם בין המקורות.<sup>44</sup> אבל יש להדגיש שמבחינה ספרותית (גם אם לא כרונולוגית), הן אצל יוספוס והן בספר נחמיה פרשת נישואי של בן הכוהן הגדול לבתו של סנבלט ניצבת בסוף תיאור התקופה הפרסית. נראה אפוא שיש כאן יותר מהעתקה נרדא של האירועים בלמעלה מ־100 שנה. גם אם לרשותו של יוספוס עמד מקור אחר (ולא נחמיה יג) לתיאור פרשת מנשה וסנבלט, הוא קיבל את סדר הזמנים היחסי (גם אם לא המוחלט) של המקרא.<sup>45</sup> ייחודו של יוספוס הוא בבחירה לשלב פרשה זו לא רק במסגרת הכרונולוגית של סוף האימפריה הפרסית, שהרי דבר זה כבר נרמז ממיקומה בסוף ספר נחמיה או במקור המקביל שעמד לרשותו, אלא בשיבוץ הסיפור לתוך עלילת כיבושי אלכסנדר.

כאמור אין סיפור מנשה וסנבלט (302–303; 306–312) קשור בהכרח למסע אלכסנדר, אך בהמשך דברי יוספוס נפגש סנבלט עם אלכסנדר ונשא ונתן עמו. מהיכן שאב יוספוס את המידע על יחסי סנבלט ואלכסנדר (315, 321–325א)? אין להבין את סיפור סנבלט ואלכסנדר בלי ההערות ההיסטוריות שמפזר יוספוס על מסע אלכסנדר. המתנת סנבלט לניצחון דריוש (315) אינה מובנת בלי הפסקאות הקודמות על כיבושי אלכסנדר (304–305; 313–314). בדומה לכך פגישת אלכסנדר וסנבלט (321–325א), אינה

41 שוורץ, פפירוסים, עמ' 119–125 (גם רייט, זהות, עמ' 261–268, סבור שמדובר בתיאורים שונים של אותו האירוע, ובעקבותיו פומר, יוספוס, עמ' 117–118, אבל ראו להלן, הערה 44). לגבי אִי־היכרות של יוספוס עם נחמיה יג ראו שוורץ, פפירוסים, עמ' 126–127.

42 לשאלה זו ראו גראבק, עזרא־נחמיה, עמ' 79–85.

43 השימוש של יוספוס בעזרא החיצוני מוכח ואינו צריך סימוכין, ועם זאת אי אפשר לשלול היכרות שלו גם עם ספר עזרא־נחמיה. הדיווח של יוספוס על מעשי נחמיה (קדמ' יא 154–183) קרוב למסופר בנחמיה א–ה, אם כי לא על פי הסדר שבמקרא.

44 רייט, זהות, עמ' 263, הערה 62. אם דבריו של רייט, זכר נחמיה, על קדמותם של זיכרונות נחמיה (ובכלל זה נחמיה יג 28) נכונים, אזי קשה להניח שיוספוס לא הכיר אותם.

45 לריון בנסיגנות אלו ראו ווגטן, תשובה, עמ' 9–10; הנ"ל, תשובה למכתב, עמ' 45–47; לוי, מכתב, עמ' 11–12. הטענה בזכות קיומם של שני סנבלטים נמצאת כנראה לראשונה אצל איזק ווסיוס, שבעים, עמ' 149.

46 הצעה זו ממצעת בין גישותיהם של שוורץ ושל רייט. שוורץ סבור שהאירוע התרחש במאה ה' לפה"ס ויוספוס העתיקו לימי אלכסנדר (לעיל, הערה 41), ואילו רייט, זהות, עמ' 268, סבור שנישואי בן הכוהן הגדול ובתו של סנבלט אירעו באמצע המאה הרביעית לפה"ס. ואולם נראה לי שהמוקד אינו התיארוך המוחלט אלא התיארוך היחסי, ובנקודה זו יש הסכמה בין יוספוס לבין המקור המקראי או המעיין־מקראי המשתקף ממנו, וראו להלן.

47 הניתוח להלן מבוסס על שוורץ, פפירוסים, עמ' 119–122, אך שונה ממנו בעניין אחד שידון בהמשך.

מובנת בלי הרקע המקדים על הצלחת אלכסנדר בקרב איסוס (316-317א), ובמידה רבה ניטל עוקצו של הסיפור בלא האפיזודה המתארת את סירובו של הכוהן הגדול לסייע לאלכסנדר (320-317). חשוב מכך, אי אפשר לקשור בין ציפיית סנבלט להצלחת דריווש (315) או לייאוש ממנו (321) בלי הרקע ההיסטורי המתאר את הצלחת אלכסנדר (316-320).<sup>48</sup> בה בעת אי אפשר לראות בסעיפים המספקים את הרקע ההיסטורי (314; 316-317א) והספרותי (320-317) חלק מסיפור סנבלט ואלכסנדר. סנבלט אינו גזכר בהן ובמקומו אנו מתוודעים אל הכוהן הגדול היהודי. יש גם בעיה כרונולוגית: סעיף 320 מסתיים בכיבוש עזה, ואילו 321 נפתח בהגעת סנבלט לצור – כתשעה חודשים לפני כן. מגנד, קשה להניח שסעיפים 315 ו-321 הם חלק מרצף מקורי שעמד באופן עצמאי לפני יוספוס, שהרי אם כך לא היה יוספוס קוטע את הסיפור ויוצר בעיה כרונולוגית בסיפור שלו.<sup>49</sup> מסתבר שתיאור כיבושי אלכסנדר לקוח מתוך היסטוריון או היסטוריונים של ימי אלכסנדר, ואילו ההתייחסויות לסנבלט הן ממקור אחר. ההיזקקות לחלקים הקודמים של דברי יוספוס עולה גם בהמשך סיפור סנבלט ואלכסנדר. בסעיפים 322-323 מציג סנבלט לאלכסנדר את הנימוקים להקמת מקדש שומרוני, המבוססים על סיפור סנבלט ומנשה: (1) מנשה, חתנו של סנבלט, מעוניין בהקמת המקדש השומרוני מפני שיש לו תומכים רבים; (2) לאלכסנדר תצמח תועלת מפירוד בקרב היהודים. שני הנימוקים קשורים למה שכבר נאמר לעיל בעניין מוצאו של מנשה ומעבר כוהנים ישראלים מירושלים לשומרון. הקשר בין סיפור סנבלט ומנשה לסיפור סנבלט ואלכסנדר מתגלה בעוד פרט: בסעיף 324 מסופר שסנבלט עצמו בנה את המקדש לטובת בתו, ואכן כ-310 הבטיח סנבלט למנשה את הכהונה ואת הקמת המקדש 'אם [רק] ירצה לדור עם כתו'. בידי מי חוברו איפוא קטעים אלו (315; 321-325א)? ברור שסיפור סנבלט ואלכסנדר אינו סיפור שומרוני. הנימוק השומרוני להקמת מקדש על הר גריזים הוא כמובן קדושתו של המקום. ואולם נימוק זה אינו נרמז כלל בסיפור, והסיבות שמציע סנבלט להקמת המקדש נעות על הרצף שבין תכבנות למגלומניה.<sup>50</sup> הואיל ואין משמעות לסיפור סנבלט ואלכסנדר בלי כל פרטי סיפור סנבלט ומנשה והרקע ההיסטורי של כיבושי אלכסנדר,<sup>51</sup> אזי המועמד הסביר ביותר ליצירת קטעים אלו הוא יוספוס עצמו.<sup>52</sup>

48 ואמנם שיקול זה הניע את ביכלר, אלכסנדר, עמ' 8, לכלול את תיאור ניצחונותיו של אלכסנדר (313-314, 316) במקור השומרוני. משהו מגישה זו מצוי גם אצל דקסיגני, המצרף את 316 ל-315 כחלק ממסורת מנשה ודקסיגני, גבולות, עמ' 96; הנ"ל, שומרונים, עמ' 122, אך כפי שנראה להלן, אי אפשר לקבל גישה זו.

49 על הכהנה הכרונולוגית כבר עמד ביכלר, אלכסנדר, עמ' 4-5, והיא שימשה לו הוכחה לקיומם של מקורות שונים. ראו גם בהן, אלכסנדר, עמ' 43; נודה, מחקר, עמ' 131; שוורץ, פפירוסים, עמ' 122.

50 אכן ביכלר, אלכסנדר, עמ' 25, לא ראה בקטעים אלה פולמוס יהודי, אלא חלק ממקור שומרוני שרצה למאר את מקדש הר גריזים בעיני היהודים על ידי ייחוסו לאלכסנדר, ודאו תמיהתו של שוורץ, פפירוסים, עמ' 120, הערה 39.

51 דקסיגני ראה בחלק מהסעיפים הללו ביטוי למסורת יהודית המתנגדת למעשי מנשה, וציין שהיא מכירה את מה שהוא כינה 'מסורת סנבלט'. הוא אף וניאוך את המסורת הזו לסוף המאה השלישית לפה"ס ודקסיגני, גבולות, עמ' 97-98; הנ"ל, שומרונים, עמ' 125. ואולם ראו הביקורת על שיטת המקורות של דקסיגני, ובייחוד על השחזור שהוא מציע להקמת המקדש השומרוני, הלטנר, מברית דמשק, עמ' 190-196.

52 על 315 כתוספת של יוספוס כבר עמד בספריו, אלכסנדר, עמ' 14-15 (אם כי הוא היה בטוח רק לגבי 315א, ואת 315 כתורתו של יוספוס הוא העמיד בספק); נודה, מחקר, עמ' 130. לגבי 321-325א, שוורץ מפצל סעיפים אלו. לשיטתו הסעיפים 321, ו-324 הם שרידים של מסורת שומרונית נפרדת על אלכסנדר וסנבלט (שוורץ, פפירוסים, עמ' 120), ורק סעיפים 322-323 הם מידי יוספוס או מקור יהודי שקדם לו, שהתנגד למקדש השומרוני (שם, עמ' 120, 123, הערה 47). נראה לי שהבחנות אלו קוטעות ומפרקות את הטקסט יחד על המידה. כך הביטוי 'והתיאוש בדריוש' (321) מובן רק על רקע האסון הקודם של סנבלט בדריוש (315), שנכתב בידי יוספוס. סעיף 324 מזכיר את מנשה ועל כן שומה עליו להכיר

לכך נוסף שיקול ספרותי. יונתן גולדשטיין הגיח שכל סיפור אלכסנדר מראשיתו ועד סופו (302–347) הוא פרי עטו של מחבר אחד. הוא הסביר את הצרימות, החזרות ויתר הבעיות כאמצעים רטוריים ליצירת מתח וניגוד בין יהודים לשומרונים.<sup>53</sup> מסקנתו העיקרית אמנם אינה נראית לי, אבל חלק מפרטי הניתוח שלו סבירים בהחלט.<sup>54</sup> לדבריו, סעיפים 313–315 מציגים את סגבלט כנתין נאמן לדריוש ברמזם לרווח האישי שסגבלט מצפה להשיג. בסעיפים 317–320 ידוע מוצג כנתין נאמן של דריוש שאינו מוכן לתמוך באלכסנדר על אף ניצחונותיו של המלך המקדוני והאיום הברזר שנשקף מהם. סגבלט מתגלה כדמות אנוכית, התומכת בדריוש אך ורק מתוך תקווה להשיג רווח אישי. קטעים אלו מכינים אותנו לחשיפת פרצופו האמתי של סגבלט בסעיפים 321–325א. גולדשטיין מראה באופן משכנע כיצד כנגד כל פרט חיובי בדמותו של ידוע, מתגלה אצל סגבלט הפן השלילי. גם את ה'קפיצה' אחורה בסעיף 321 מסביר גולדשטיין כתכסיס רטורי שמחייב את הקורא להתייחס לסיפור ידוע ולסיפור סגבלט כהתרחשויות סימולטניות.<sup>55</sup> נראה אפוא שיש ליחס ליד אחת, מן הסתם ידו של יוספוס, את סעיפי סיפור סגבלט ואלכסנדר (315, 321א–325).

לסיכום, כאשר ניגש יוספוס לתיאור אירועי סוף התקופה הפרסית עמד לרשותו רק מקור אחד שסיפר על נישואי בן הכנהן הגדול לבתו של סגבלט. מקור זה מבטא את שתי הבעיות העיקריות של שבי ציון: נישואי התערובת והעימות עם השכנים.<sup>56</sup> ואולם ממקור זה, בין כותביו אצל יוספוס ובין בגרסתו המקראית בספר נחמיה, גם עולה תחושה ששאלות אלו לא הגיעו לפתרון של ממש.<sup>57</sup> יוספוס הבין שסיום מאכזב זה לתקופה הפרסית צריך להוות את תולית החיבור לימי אלכסנדר ולתקופה ההלניסטית. הוא הועיד למלך המקדוני, שכבר הוכיח את יכולתו לפתור בעיות סבוכות באבחת חרב, את התרת שתי הבעיות הללו. מתן הרישיון לכניין המקדש בהר גריזים גרם לפיצול סופי, לדברי יוספוס, בין יהודים לשומרונים. פיצול זה חידד את ייחודה ונבדלותה של כל אחת מהקהילות וחסל את העניין שגילו השומרונים במקדש בירושלים.<sup>58</sup>

את סיפור סגבלט ומנשה (302–303, 306–312). דקסיגור אמנם רצה לטעון לקיומה של מסורת שבמרכזה עמד מנשה, אבל דבריו נדחו (לעיל, הערה 51). אם כן נמצא שרוב מניינם ורוב בניינם של סעיפים אלו (321–325) הוא משל יוספוס, ועל כן אין צורך להניח היכרות שלו עם מסורת שקשרה את אלכסנדר וסגבלט זה בזה (כפי שטוען שוורץ, פפירוסים, עמ' 117), אלא סביר יותר שיוספוס הוא שקשר את השניים.

53 גולדשטיין, אלכסנדר, עמ' 80–81. ג'ונסון מאמצת את גישתו של גולדשטיין (ג'ונסון, בדיות, עמ' 59–60, והערה 7 בסופה).

54 דרך דומה נוקט גם טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 163–164. לדבריו ביקורת המקורות של ביכלר וממשיכיו מחייבת אותנו להניח שאמנם סיפורו של יוספוס הורכב ממקורות שונים. ואולם מקורות אלו עובדו ושוכתבו בידי יוספוס, אף בניגוד לכוונתם הראשונית, כך שנוצר סיפור אחיד בעל מגמה אנטי־שומרנית מובהקת בכל חלקיו.

55 גולדשטיין, אלכסנדר, עמ' 83–85. טיעונים דומים העלתה ג'ונסון, בדיות, עמ' 73–74.

56 למעשה אין מדובר בשתי בעיות נפרדות. התפיסה שמקדמים ספרי עזרא ונחמיה היא שנישואי תערובת הם חילול הקודש והמקדש (קלאוס, נישואי תערובת). גם אצל יוספוס נכרכות שתי הסוגיות באופן דומה, ועל כן גורש מנשה מהמקדש (קדמ' יא 306).

57 נחמיה אמנם טוען שהוא נירש את חתנו של סגבלט (נחמיה יג 28), אבל הרושם הוא שמדובר בפתרון זמני, הנשען על כוחו של נחמיה, ולא ביצירת מצב חדש. בלקינסוף, עזרא־נחמיה, עמ' 366, אפיין את הסיום של נחמיה כמאכזב. נראה, עזרא־נחמיה, עמ' 66, מגדיר את הסיום 'קדור' ורואה בו 'סוף פתוח'.

58 מומה, יוספוס, עמ' 150–152, אכן קורא את המסופר אצל יוספוס כסיפור ייסוד של השומרונים והשומרונות. לכאורה סיפור זה עומד בסתירה לטענה שמוצא השומרונים מגויים שהביאו האשורים (קדמ' ט 288–291). חוקרים שונים ניסו ליישב סתירה זאת בדרכים שונות. כך למשל טען דקסיגור, נבולות, עמ' 97–98, שבקדמ' ט מציג יוספוס תאוריה על

יוספוס קושר את אלכסנדר לעדויות שבידו על סוף התקופה הפרסית גם בספרו את הצד היהודי. ביכלר ראה בסעיפים 317–319, 326–339, המתארים את היחסים בין אלכסנדר לידוע, מקור יהודי עצמאי.<sup>59</sup> שורץ עמד על כך שבמסגרת סיפור זה שמו של ידוע מופיע רק פעם אחת (326), ולכל אורך יתרת הסיפור יוספוס משתמש בכינוי 'הכוהן הגדול' בלבד. לעומת זאת שמו של ידוע נמצא פעמים מספר בסעיפים המרכזיים סביב סיפור המפגש עצמו. פעמיים הוא נזכר בהקשר שושלת: כיורש הכהונה הגדולה (302), וכאביו של חוניו (347), ופעמיים בויקה למנשה (306, 322).<sup>60</sup> מסקנתו של שורץ, שהמקור שעמד לפני יוספוס לא הכיר את ידוע, נראית בהחלט. יוספוס העתיק את המקור הזה בשינויים מעטים, ועל כן נמנע מלשרבב את שמו של ידוע לתוכו, חוץ מפעם אחת בסעיף 326, המחבר בין סיפור 'סנבלט ואלכסנדר' לסיפור 'ידוע ואלכסנדר'. משפט זה הוא מעשה ידיו של יוספוס, ויתכן שיוספוס מצא את השם 'ידוע' ברשימה כלשהי, שמנתה את כוהני בית שני או את חלקם, וייתכן שהוא הסתמך כאן על ספר נחמיה (יב 22), או על מקור קרוב אליו.<sup>61</sup>

שעיה כהן הציע שבסיפור 'ידוע ואלכסנדר' שולבו שתי מסורות, האחת סיפור adventus (הגעה), המתאר כניסה מלכותית ומפוארת לעיר, והאחרת סיפור אפיפנאה – איום על המקדש שהוסר לאחר התגלות אלוהית. לבסוף מסתייג כהן מהשערת שני המקורות ומסתפק בטענה שהסיפור הוא שילוב של מוטיבים מעשה ידיו של עורך כלשהו, אולי יוספוס עצמו.<sup>62</sup> יש משפטים וביטויים שאנו יכולים להניח כמעט בוודאות שהם מעשה ידיו של יוספוס. הפרשנות לשם 'צופים' (329) היא ודאי של יוספוס, וכך גם ההיבטים היווניים, דוגמת אזכור פרמניון (333), דיון (334) ומלכי סוריה (332). סעיפים 317–319 מספרים על האיום של הכובש בעקבות סירובו של ידוע לסייע לו. העובדה שמשולבים בהם ידע רב על מסע אלכסנדר ובעיותיו, יחד עם הקרבה הספרותית שלהם לסיפור סנבלט ואלכסנדר, מקרבת את

מוצא השומרונים, ואילו בקדמ' יא הוא עוסק רק בהקמת המקדש ובפיצול הסופי. לגישות נוספות ראו פומר, יוספוס, עמ' 74–75. מכל מקום פומר עצמו דוחה את הניסיונות ליישב את הסתירה וסבור שלעניי יוספוס אכן עמדו מקורות שונים בעלי גישות שונות, ויוספוס רק יצר ביניהם קשרים ספרותיים (שם, עמ' 151). זו גם גישתו של קרטוויט, מוצא השומרונים, עמ' 98. היילם, שומרונים, עמ' 226–227, מתארת את הטיפול של יוספוס במקורות השונים שעמדו לפניו כ'מזרשי', כאשר מטרתו העיקרית היא להשמיץ את השומרונים. ראו אצלה, שם, עמ' 183–238, גם דיון נרחב באזכורי השומרונים אצל יוספוס.

59 ביכלר, אלכסנדר, עמ' 25. השערה זו מקובלת על מרבית החוקרים שתומכים בהבחנה במקורות שונים אצל יוספוס, וראו כהן, אלכסנדר, עמ' 44 (אך ראו להלן, הערה 65); דקסינגר, גבולות, עמ' 95; טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 160–161.

60 שורץ, פפירוסים, עמ' 117–119. ראו גם הנ'ל, המאה הראשונה, עמ' 126.

61 גראבי, יוספוס, עמ' 243–244; ויליאמסון, רברי הימים, עמ' 64. שורץ, פפירוסים, עמ' 119, מניח שיוספוס נשען על רשימה של כוהנים גדולים. לעומת זאת מור, משומרון לשכם, עמ' 47, סבור שאין לקשור את הרשימה לסיפור, בייחוד לא בגלל הסתירה בין דברי יוספוס, שגורס שמנשה אחיו של ידוע ובנו של יוחנן הוא שנשא לאישה את בת סנבלט (קדמ' יא 302), לבין הכתוב בנחמיה (יג 28), שם מתואר חתנו של סנבלט כאחד 'מבני יידוע בן אלישיב'. ואולם כבר עמדו על כך שהמונח 'מבני' אינו בהכרח בנו הישיר של יידוע, אלא שמדובר באחד מצאצאיו, וראו בין היתר שורץ, פפירוסים, עמ' 125–126, והערה 53. למטרונות נוספים לסתירה ראו שליט, פרק, עמ' 257–258, וההפניות אצל מור, משומרון לשכם, עמ' 47, הערה 61. ונודקאס, כוהנים גדולים, עמ' 85–99, סבור שהרשימות בנחמיה מספקות מידע מלא על הכוהנים הגדולים ועולות בקנה אחד עם כתבי יוספוס. לאחרונה הציע דוסק שחזור מורכב יותר של רשימת הכוהנים הגדולים, המתבסס על ההנחה שנחמיה יב 22 אינו רשימה גנאלוגית אלא רשימה של הכוהנים הגדולים. דוסק, פפירוסים, עמ' 584–590, דוחה את הנאולוגיה של יוספוס בטענה שבין כך ובין כך זהו מקור ספרותי ולא היסטורי.

62 כהן, אלכסנדר, עמ' 65. קביעה זו אינה פוגמת כמובן בהערכת תפקידו של יוספוס כעורך שהוא שותף פעיל, כדברי כהן, ביצירת הסיפור ושם, עמ' 44.



האפשרות שגם סעיפים אלו הם פרי עבודתו של יוספוס, שנשען כאן אולי על ידיעה (ולא על מקור של ממש), שהגעת אלכסנדר סיכנה את המקדש בדרך כלשהי.<sup>63</sup> נראה לי שגם תיאור החלום של הכוהן הגדול (327) אינו אלא הכפלה ספרותית של מעשה הכוהן הגדול (329), שמטרתה להעמיד חלום מקביל ומשלים לחלומו של אלכסנדר.<sup>64</sup> אם כן, מסתבר שגם סעיפים 326 ו-328, שהם מעין מבוא וסיכום, גם הם מעשה ידיו של יוספוס,<sup>65</sup> ואינם מבוססים על מקור נוסף.<sup>66</sup>

סעיפים 340–345 מציגים את המפגש השני של אלכסנדר עם השומרונים. ביכלר ראה בתוצאות השליליות של המפגש מבחינת השומרונים, ראה לכך שזהו מקור אגטי-שומרוני.<sup>67</sup> ניתוח ספרותי של המקור, כפי שעשה כהן, ולאחרונה ביתר פירוט עמרם טרופר, מלמד שאין כאן מקור עצמאי. סעיפים אלו מהווים במידה רבה תמונת ראי למפגש אלכסנדר עם היהודים. השומרונים מעוניינים להיפגש עם אלכסנדר משום שהוא נפגש לפני כן עם היהודים (340); בדומה ליהודים, הם פוגשים אותו סמוך לירושלים (342); הם מבקשים את אותן הקלות שנתן ליהודים, ובייחוד פטור ממסים בשנת שמיטה (343). נראית מסקנתם של כהן וטרופר, שסעיפים אלו נוצרו בידי יוספוס כדי לסיים את סיפור אלכסנדר בהצגת עליונות יהודית ברורה.<sup>68</sup> סעיפים 346–347 חותמים את הסיפור ומנסים שהם של יוספוס עצמו.<sup>69</sup> אסכם את הנתונים בטבלה:

- 63 ואכן שרידים ליריעות כאלו אנו מוצאים בשני מקומות בספרות חז"ל. ראשית, הסכוליון פותח באיום הכותי על המקדש בעקבות הרשאת אלכסנדר. סכוליון א' לכ"ה בסיון (והמקבילה בב"ר ט"א, ז, עמ' 668) מספר על ניסיונו של אלכסנדר להיכנס למקדש, ואזהרת הכותים שהיהודים לא יניחו לו. שריד ארמי מסיפור זה מצוי בחלק מעדי הגוסס לסיפור אלכסנדר ושמעון הצדיק בויק"ר: 'כז הויה חמי שמע' הצדיק הוה קאים על רגליוה אמ' ליה יהודאי לית את יכילי למיחמי. קשה להניח שאיסור הראייה מתייחס לכוהן הגדול, שהרי זהו לב הסיפור, ונראה שבאופן כלשהו שורבב לכאן ניסיונו של אלכסנדר להיכנס למקדש. ייתכן שמשפט זה מרמז שהמסורת על פגישת אלכסנדר והכוהן הגדול קשורה באופן כלשהו למסורת על העימות של היהודים עם בני האומות על ארץ ישראל, שמוכח בסכוליון לכ"ה בסיון.
- 64 על דגם החלום הכפול במסורת ספרותית לסיפור ידוע ואלכסנדר ראו טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 173–174.
- 65 326 מזכיר את סיבת הפחד של הכוהן הגדול ואף נוקב בשם ידוע, ומכאן הטיק שוורץ, בפירושים, עמ' 117–118, שקטע זה הוא פעולת עריכה של יוספוס בנקודת תפר בין שני מקורות. 326 מתאר את התפילה והתחזית ואין בו שום דבר ייחודי (השוו למק"ב ג 15–21). 328 גם כן אינו מוסיף פרטים של ממש, אלא נמח נרטיבי, ועל כן גם אותו אפשר לייחס ליוספוס.
- 66 אבל בהחלט ייתכן שהוא הושפע ממסורות פנים-יהודיות, כפי שאציין להלן בעניין הופעת הפניקים והכלדיים (ליד הערה 150).
- 67 ביכלר, אלכסנדר, עמ' 25, וראו לעיל, הערה 26.
- 68 כהן, אלכסנדר, עמ' 42–43; טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 164–165. לאמור לעיל יש לצרף גם את דברי פומר, שעמד על היקוץ בין תיאור השומרונים בסעיפים אלו (340–345) לבין תיאורם במקומות אחרים בקדמוניות (פומר, יוספוס, עמ' 123–126).
- 69 דניאל שוורץ מעיר שציון מעבר הכהונה הגדולה מידוע לחוניו (קדמ' א, 347) מנוסס על רשימות הכהנים הגדולים שהיו אצל יוספוס. על רשימות אלו ראו נ"א א 35–37.

## הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון

סעיפים	נושא	המקור
303-302	סנבלט ומנשה	סיפור יהודי קדום א' (~נחמיה יג) <sup>1</sup>
305-304	עליית אלכסנדר	היסטוריונים יוונים <sup>2</sup>
312-306	סנבלט ומנשה	סיפור יהודי קדום א' (~נחמיה יג?)
314-313	מסעות אלכסנדר	היסטוריונים יוונים
315	סנבלט ואלכסנדר	יוספוס
317-316 א	כיבושי אלכסנדר	היסטוריונים יוונים
319-317	אלכסנדר והכוהן הגדול	סיפור יהודי קדום ב' / יוספוס <sup>3</sup>
320	אלכסנדר בעזה	היסטוריונים יוונים
324-321	סנבלט ואלכסנדר	יוספוס
325	אלכסנדר בצור ועזה	היסטוריונים יוונים
328-326	אלכסנדר והכוהן הגדול	יוספוס <sup>4</sup>
339-329	אלכסנדר והכוהן הגדול	סיפור יהודי קדום ב'
345-340	אלכסנדר והסומרונים	יוספוס
347-346	סיכום	יוספוס

- 1 כפי שציינתי לעיל, הדפיון בין נחמיה יג ליוספוס נובע כנראה משימוש של יוספוס במקור דומה לנחמיה יג אך לא במקרא עצמו.
- 2 הכינוי 'היסטוריונים יוונים' משמעו שיוספוס שאב את המידע מהיסטוריונים יוונים שעסקו במסע אלכסנדר. את המידע הזה הוא סיכם, עיבד ושייבץ במקומות המתאימים, על פי הבנתו. השלב להדגיש שיוספוס לא 'תחב' לתוך סיפורו ודסקאות או משפטים שלמים מתוך כתבי היסטוריונים היוונים.
- 3 על המקור היהודי האפשרי שעמד ברקע הסיפור של יוספוס ראו לעיל, הערה 63.
- 4 הסעיפים הללו אמנם מבוססים על סיפור יהודי על המפגש בפועל בין אלכסנדר לכוהן, אבל ייחוס מעשי הכוהן להתגלות האל והתחשמות הערכיות הן של יוספוס בהתאם למטרותיו הספרותיות.

כתארו את סופה של התקופה הפרסית וכיבושי אלכסנדר עמדו לרשות יוספוס שלושה מקורות: (1) הסיפור על נישואי בן הכוהן הגדול עם בתו של סנבלט, אם בגרסתו המקראית ואם בגרסה מפותחת יותר (המזהה למשל את בן הכוהן הגדול בשם מנשה). סיפור זה חתם גם את התקופה המקראית אצל יוספוס. (2) סיפור יהודי על פגישת אלכסנדר עם הכוהן הגדול. (3) כתביהם של היסטוריונים יוונים שסיפרו את מסעות אלכסנדר. יוספוס שילב את שלושת המקורות הללו כדי ליצור את סיפור המפגש של אלכסנדר עם סנבלט ולהעמידו כמשקל נגד למפגש אלכסנדר והכוהן הגדול. כך יצר יוספוס גשר היסטוריוגרפי בין מקורותיו המקראיים על סוף התקופה הפרסית לבין המסורות על מעשי אלכסנדר בארץ-ישראל. התוצאה של הכלאת המקורות היא, שבחלק מהסעיפים ניתנים לזיהוי קווי התפר בין המקורות הן על פי התכנים והן על פי דרכי המינוח האופייניים לתחיבת מקורות אצל יוספוס. ואולם

בחלק מהסעיפים ובייחוד לקראת סוף הסיפור לא הסתפק יוספוס בתפקיד העורך וחיבר בעצמו את ההשלמות הנדרשות לסגירת הפערים הסיפוריים בין מקורותיו כדי להציג לקורא סיפור שלם ומגובש. ואולם סיפור ידוע ואלכסנדר אינו רק חוליה כרונולוגית או היסטוריוגרפית בין התקופה הפרסית להלניסטית, עיקרו של הסיפור הוא הביטויים השונים לרצונו של האל בעליית אלכסנדר והברת אלכסנדר באלוהי ישראל ובעמו. את הזיקה בין העולם המקראי להיסטוריה ההלניסטית טווה יוספוס בסיפור על ידוע ואלכסנדר באמצעות רמיזות לספר דניאל. לפני שאעמוד על האופן שבו קרא אלכסנדר בספר דניאל, יש לבחון את הדרכים שבהן השתמש יוספוס בספר זה. בלב סיפור המפגש בין אלכסנדר לידוע נמצאת ההשתחוויה של אלכסנדר (331). מתברר שאלכסנדר עשה זאת משום שזיהה את הכוהן הגדול עם הדמות שנולדה אליו בדיון שבמוקדון ערב צאתו למסע נגד פרס (334). בספר דניאל (ב 46), לאחר שדניאל פתר לגבוכדנאצר את חלומות מסופר: 'באדן מלכא נבוכדנאצר נפל על אנפיה ולדניאל סגד ומנחה וניחחין אמר לנסכה לה'.<sup>70</sup> ההשתחוויה של נבוכדנאצר ואלכסנדר באה לאחר ששני המלכים קיבלו מידע מהאיש שלפניהם על העתיד המדיני. טרופר טען לדמיון רב יותר בין שתי האפיזודות,<sup>71</sup> וכי יוספוס בנה את סיפור המפגש בין ידוע לאלכסנדר על פי דניאל ב. בשני המקרים מתואר חלום לא ברור שחולם המלך הנכרי, לאחר מכן מתעוררת סכנה ליהודים ולבסוף הנציג היהודי (דניאל או ידוע) חולם חלום שפותח את החלום של המלך.<sup>72</sup> בשלב האחרון המלך מכיר בגדולת אלוהי היהודים ונציגו ומשתחוה לו.<sup>73</sup>

דניאל מספק לא רק מסגרת או דגם ספרותי ליוספוס, אלא יש לו תפקיד מרכזי בהערכה של יוספוס לאלכסנדר. אמנם ארנאלדו מומיליאנו ציין שהקטע המתאר את קריאת אלכסנדר בספר דניאל אינו מוסיף דבר להבטחות שכבר קיבל אלכסנדר מהכוהן הגדול בחלום בדיון,<sup>74</sup> אך בכל זאת יש להעיר על

70 ואולם יש הבדל חשוב בין שני הסיפורים. נבוכדנאצר מתייחס בהתחלה לדניאל כאילו הוא אל בעצמו, ואף מציע להקריב לו קרבנות. רושם זה מתחזק בנוסף שאצל יוספוס (קדם' י 211). קושי זה גרם להירחיקו מהסביר את ספר דניאל על פי סיפור אלכסנדר, היינו שגם נבוכדנאצר לא ראה בדניאל אלה אלא רק את נציגו של האל, וראו הדיון אצל מסטין, דניאל, עמ' 87-89. ראו גם הרטמן ודיללה, דניאל, עמ' 150-151; קוליס, דניאל, עמ' 171-172. לעומת זאת פלטרסר-לואיס מדגישה את הדמיון בין הסיפורים כדי לקדם את הטענה העקרונית שלה, שאכן היה קיים בעולם היהודי פולחן לבני אדם שנתפסו כאלים, ואחת הדוגמאות לכך, לדבריה, זו ההשתחוויה של אלכסנדר לכוהן הגדול (פלטרסר-לואיס, אלכסנדר, עמ' 79). חוקרים נוספים עמדו על הדמיון, אך לא ציינו את ההבדלים (בהן, אלכסנדר, עמ' 56-57; גוס, חלומות, עמ' 242).

71 טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 174-175. קים, אלכסנדר, עמ' 429, כבר עמדה על האפשרות לקשור את סיפור אלכסנדר והכוהן לדניאל ב. אולם דחתה זאת בטענה שההבדלים גדולים מדי.

72 עם זאת הדמיון בין נבוכדנאצר לאלכסנדר אינו מושלם כפי שניסה טרופר לטעון. ראשית, החלום של ידוע אינו פותר לאלכסנדר שום בעיה או שאלה שהטרידה אותו בעקבות החלום הראשון. כפי שהראתה קים, אלכסנדר, עמ' 438-439, החלום היה מבחינתו של אלכסנדר מספק לחלוטין והוא לא נזקק לפתרון. שנית, טוענת קים, שם, עמ' 439-440, קשה לראות בחלומות אלכסנדר וידוע את מוטיב החלום הכפול מפני שלמעשה אין הם נזקקים זה לזה. למרות ההסתיוגויות של קים נראה לי שדברי טרופר עדיין עומדים, שכן הגיתוח של קים, שם, עמ' 440-442, מביא אותה למסקנה שאין כאן סיפור הצלה, אך בכך היא מתעלמת מהמסגרת הרחבה שבתוכה משובצים החלומות. לניתוח החלומות מתוך מדעיות לקשר שביניהם ולסיפור הרחב ראו גוס, חלומות, עמ' 225-245, ובמיוחד עמ' 239-242.

73 לאחרונה טענה דליה מרקס שהסיפור התלמודי על המפגש של אלכסנדר עם זקני הנגב (בבלי, תמיד לא ע"ב-לג ע"א) אף הוא הושפע בדרכי עיצובו מסיפור אחר מספר דניאל — פתרון חלום בלשצר (דניאל ה 1-30). ראו מרקס, תמיד, עמ' 62-63.

74 מומיליאנו, אלכסנדר, עמ' 41.

עניין אחד. אלכסנדר שומע שבספר דניאל יש נבואה שאחד מההללים יהרוס את מלכות הפרסים.<sup>75</sup> לעומת נבוכדנאצר, שזקק לדניאל שיפתור לו את חלומו, החלום של אלכסנדר נפתר אמנם רק לאחר שנים מספר, אבל אלכסנדר הוא שפותר את הנבואה על עצמו.<sup>76</sup> אפיזודה זו שונה מהמפגש בין אלכסנדר לידוע בכך שהיא נטולת מילים. היהודים מראים לאלכסנדר את נבואת דניאל, אך אינם אומרים לו דבר, ואילו אלכסנדר אף הוא אינו אומר דבר ליהודים.<sup>77</sup> את ההבדל בין שתי האפיזודות אפשר לנסח על פי ההבחנות של כהן בין 'הגעה' ל'אפיפנאה'. מפגש אלכסנדר וידוע, ובייחוד החלומות של שניהם, הם חלק מסיפור אפיפנאה, שנועד בראש ובראשונה להציל את היהודים והמקדש מזעמו של אלכסנדר. הקריאה בספר דניאל לעומת זאת אינה מושיעה את היהודים, אבל היא מעמידה את אלכסנדר כמלך בחסד האל, ונראית כתוספת של יוספוס עצמו, כפי שכתב כהן.<sup>78</sup> האפיזודה עצמה נטולת מילים מפני שאין היא מיועדת לחולל תפנית ביחסי אלכסנדר והיהודים, אלא לומר משהו על טיב מלכותו. ספר דניאל נתפס בעיני יוספוס כמפתח להבנת ההיסטוריה העולמית הבתר-מקראית.<sup>79</sup> הספר, כאשר הוא מתפרש נכון, מציג מפה של חילופי הממלכות, וגלומה בו תקווה לעידן המשיחי. אם אפשר להבין את סיפור אלכסנדר וידוע כנוריאציה על האופן שביקשו היהודים ליטול חלק בהילה האגדית שאפפה את הכובש היווני,<sup>80</sup> הקריאה הדמומה בספר דניאל הופכת במידה מסוימת את היוצרות ועושה את המלך היווני לנתין של החזון הנבואי היהודי.<sup>81</sup>

- 75 יוספוס מתכוון כאן כנראה לדניאל ח 20–21, וראו גולדשטיין, אלכסנדר, עמ' 79, וכך סוברים הכול.
- 76 יש בכך שינוי של ממש מהסיפורים המוכרים על קבלת הנבואות בדלפי (פלוטארכוס, אלכסנדר, יד 4; דיודורוס, ביבליותיקה יז, 93, 4) ובסיווא שבמצרים (דיודורוס, ביבליותיקה יז, 51, 4; קורטיס, היסטוריה ד, 7, 25–28; יוסטיוס, יא, 11, 6. ראו גם אריאנוס, אנאבסיס ג, 4, 5, אם כי הוא אינו מדווח על תוכן השיחות). בשני המקרים נזקק אלכסנדר לתיאורו של הכוהן כדי להבין את דבר האל. כאן אסנט התייגון בין האל למלך הוא לכאורה באמצעות ספר דניאל, אבל המעשה הפרטי הוא של אלכסנדר עצמו. כהן, אלכסנדר, עמ' 64, הערה 69, אכן עזבד שאין קשר של ממש בין סיפור הביקור בנווה המדבר במצרים וההתנלות שחזה שם אלכסנדר, לבין דברי יוספוס. לדעת גרואן, ירושה, עמ' 196–197, הוכנס ספר דניאל לסיפור כדי להתחרות/להחליף את האורקולים הנכריים, ולכנס את עליית אלכסנדר לאל היהודי.
- 77 ההכרה וההסתמכות של מלכי הגויים על נבואות מקראיות הן מוטיב אופייני ליוספוס בקדמוניות, כפי שצינה טל אילן, המזכירה זאת גם לגבי כורש וקור' יא 5, וגם בזיקה להקמת מקדש חזוניו (קור' יז 64–68). לדיון במוטיב זה ראו בערך בית חזוני.
- 78 כהן עצמו סבור שהאפיזודה אינה שייכת לא למוטיב ההגעה ולא למוטיב האפיפנאה והיא נטע זר (כהן, אלכסנדר, עמ' 64).
- 79 על יוספוס וספר דניאל ראו מומיליאנו, אלכסנדר, עמ' 41–42. מייסון, יוספוס ודניאל, עמ' 170–176, עמד על החשיבות שייחס יוספוס לדניאל בהבנת ההיסטוריה הבתר-מקראית. ראו גם קואט, חלומות, עמ' 99–100. גם פלדמן, פרשנות, עמ' 630–631, ציין את חשיבותו של ספר דניאל להבנת ההיסטוריה ומביא לראיה את העובדה שיוספוס הזכיר את דניאל בסיפור אלכסנדר. עם זאת הוא ייחד את רוב המאמר לטענה שיוספוס חשש לפתח ולהרחיב את דמותו של דניאל משום שמספר דניאל עולה גם תפיסה אפוקליפטית המייחלת לנפילת רומי (שם, עמ' 645–654). אבל ראו עמדתו החולקת של בילדה, נגד אפיון, עמ' 94–95, והערה 10, והספרות הרבה שהביא נגד פלדמן. על שימושי הרבים של דניאל בספרות הבית השני ראו בערך הניצחון על ניקטור.
- 80 גרואן, ירושה, עמ' 197–198, הדגיש במיוחד את ההיבט הזה, וסבור שתכליתו העיקרית של הסיפור הייתה להעניק ליהודים תחושת שייכות בעולם ההלניסטי. גרואן גם הדגיש את הדומיננטיות של אלכסנדר כגיבור של היהודים, הן בסתנותיו, הן בזכויות היתר שהעניק להם, והן בקרבותיו והן בכך שהוא מפרש בכוחות עצמו את נבואת דניאל, ובדומה לו גם ג'ונסון, בדיות, עמ' 75–76.
- 81 עליזות המקדש היהודי והלוחמים למענו או פעילים בשמו באה לידי ביטוי בעוד אנדות. אחד מתורי ההיכר של אנדות אלו הוא הצגת התמורות ההיסטוריות העולמיות כחלק ממערכת היחסים בין עם ישראל לאלוהיו, ראו במבוא 21.

הקריאה בספר דניאל אינה מוסיפה דבר ליחסי היהודים ואלכסנדר וגם אינה משפיעה על האפיונה השומרונית שלאחר מכן, ועל כן יש לראות בה תחיבה של יוספוס, כפי שכבר ציינו מומיליאנו וכהן.<sup>82</sup> אלא שעלינו לשאול: מה מוסיף ספר דניאל מנקודת מבטו של יוספוס? נראה שבהכניסו את אלכסנדר לתוך התבנית ההיסטוריוסופית של דניאל, יוספוס איננו רק מבטא את כפיפותו של אלכסנדר לאלוהי היהודים, דבר שכבר בא לידי ביטוי בהשתחוויה לפני שמו של האל, וגם אין הוא רק רומז במעורפל על ציפייה לאבדנה של רומא, כפי שאומר מומיליאנו; ספר דניאל משרת את יוספוס ההיסטוריון, המחפש גשר בין העולם המקראי לבתר־מקראי. גילוי של אלכסנדר בספר דניאל מעמיד את הספר כבת קול מקראית המורה את הדרך לפענוח ההיסטוריה שלאחר המקרא. יוספוס עושה זאת באופן המרשים ביותר כאשר הנציג הראשון והבכיר של העידן הבתר־מקראי קורא את הטקסט המקראי.

לסיכום, סיפור המפגש של אלכסנדר עם השומרונים והיהודים משמש אצל יוספוס מעבר מהעולם המקראי לבתר־מקראי, ובהתאם לכך הוא ארג את מקורותיו בהוסיפו עליהם חוטים משלו. נראה שלעיני יוספוס עמד סיפור על נישואי בן הכוהן הגדול לבת המושל בשומרון, מעין הנאמר בנחמיה יג 28. יוספוס ידע או העריך שהסיפור קשור לסוף התקופה הפרסית. כן עמד בפניו סיפור על מפגש בין אלכסנדר לכוהן הגדול. ברצותו לתבר את סוף התקופה הפרסית עם ראשית העידן ההלניסטי הציב יוספוס את סיפור נישואי התערובת (סיפור סנבלט ומנשה) על רקע ימי אלכסנדר. לסיפור אלכסנדר והכוהן הוא הוסיף פרטים מספר שקשרו אותו לעולם המקראי ובהם שם הכוהן הגדול<sup>83</sup> והקריאה בספר דניאל. ואולם מעבר להיבטים ההיסטוריוגרפיים ניצבה לפני יוספוס שאלה חשובה יותר אודות 'ערכה' של ההיסטוריה הבתר־מקראית. שילובו של דניאל בסיפור אלכסנדר העניק הכרה אלוהית לא רק לאלכסנדר אלא גם לכל ההיסטוריה שלאחריו, ובייחוד לכתביו של יוספוס עצמו.<sup>84</sup>

## הסכוליון למגילת תענית בהקשרו

כשם שבקרב האומות היה אלכסנדר דמות מזפת ומקור השראה לסיפורי מעשיות ולספרות היסטורית,<sup>85</sup> כך גם בקרב היהודים.<sup>86</sup> אלכסנדר הוא השליט הנכרי הפופולרי ביותר בספרות חז"ל ומופיע בהקשרים שונים, לרוב חיוביים. חלק מסיפורי האגדה מתארים את אלכסנדר כשליט נבון וכובש כול יכול המגיע

82 כבר עמדו על כך, פיסטר, כתבים, עמ' 321, הערה 60; כשר, אלכסנדר, עמ' 26; מומיליאנו, אלכסנדר, עמ' 41; כהן, אלכסנדר, עמ' 64. וכנגד גרואן, הסבור שעניין דניאל כבר היה לפני יוספוס, ולשיטתו הוא משתלב היטב עם המסר העקרוני של הסיפור (גרואן, ירושה, עמ' 197, הערה 22).

83 שוורץ, פפירוסים, עמ' 117-119, וראו הדיון לעיל.

84 על האופן שבו הבין יוספוס את כתביו שלו, לא רק כסתארים את מעשי האל, אלא אף כמעין המשך למפעלם של הנביאים ראו בלדה, נגד אפיון; גראבי, יוספוס הנביא.

85 על הספרות ההיסטוריוגרפית על אלכסנדר בעת העתיקה ראו ביינס, אלכסנדר, על סיפורי האגדה ראו סטונסון, חיים; הג"ל, רומן.

86 על ספרות האגדה היהודית על אלכסנדר בעת העתיקה ראו לעיל, הערה 1, והספרות הנזכרת שם. על הרומן היהודי על אלכסנדר בימי הביניים ראו יסין, אלכסנדר; ון בקום, אלכסנדר.

עד קצות הארץ.<sup>87</sup> בסיפורים אחרים הוא מתואר כשופט בין ישראל לאומות.<sup>88</sup> סיפור המפגש עם הכוהן הגדול מופיע לראשונה בספרות חז"ל בסכוליון למגילת תענית לכ"א בכסלו, הקרוי 'יום הר גריזים'. בשונה ממרבית מועדי המגילה, המציניים פעולה כלשהי שהתרחשה בתאריך, נוסח המגילה מציין את השם ולא את הפעולה. ייתכן שיש בכך כדי לרמוז שהמועד כבר נתקבע בציבור והוא זכה לשם משלו, דוגמת 'יומי פוריא'.<sup>89</sup> כבר באמצע המאה ה'ט' הוסכם במידה רבה שהמועד במגילה נקבע לציון חורבן המקדש השומרוני בידי יוחנן הורקנוס לקראת סוף המאה ה'ב' לפה"ס.<sup>90</sup> קביעה זו תרמה להבחנה ראשונית בין המגילה לסכוליון על ידי לוי הרצפלד,<sup>91</sup> הבחנה שחידד והרחיב צבי גרץ.<sup>92</sup>

ואולם הנתק בין המגילה לסכוליון אינו חד-משמעי, שהרי על אף שהסכוליון נסוב על ימי אלכסנדר, נזכר בו חורבן הר גריזים. אמנם הסכוליון כפי שהוא לפנינו אינו מכיר כלל בהבחנה כזאת ולדידו מדובר באירוע אחד, אבל יש מקום לחשוד שמא ביסוד הסכוליון נמצאים אירועים שונים,<sup>93</sup> ולפחות מסורות שונות. מנקודת מבט ספרותית אפשר לחלק את הסכוליון לשלשה: החלק הראשון מתאר את מזימת הכותים, השני את המפגש בין אלכסנדר לשמעון הצדיק, והחלק השלישי מספר על נקמת היהודים

87 ראו במיוחד הסיפורים על מסעו של אלכסנדר למלכות קציא (ירושלמי, בבא מציעא ב, ו (ח ע"ג), עמ' 1219; ב"ר ל, א, עמ' 301-303; ריק"ד כז, א, עמ' תריח-תרכב; פסדר"כ ט, א, עמ' 148-150). לסיפור זה ראו קוסמן, עיון מחודש. ראו גם מסעותיו הפלאיים של אלכסנדר בבבל, תמיד לא ע"ב-לב ע"ב. על אנדות אלו ראו מרקס, תמיד, עמ' 49-76.

88 נוסף על הסיפור הנדון כאן יש סיפור על עימות בין יהודים לבין שכניהם בימי אלכסנדר מוקדון (בני אפריקה/כנענים, מצרים, ישמעאלים) המובא בסכוליון לכ"ה בכסלו וכן בב"ר סא, ז, עמ' 666-669; גובלי, סנהדרין צא ע"א. על סיפור זה ראו לוי, עולמות ופגשים, עמ' 60-78; נעם, מגילת תענית, עמ' 198-205; אמיתי, גמיהה, וראו להלן, הערה 151.

89 לשון המגילה ל"ד-ט"ו באדר ונעם, מגילת תענית, עמ' 47. ראו גם נוסח הכלליים נוסח התלמודים למגילה ל"ב באדר ('יום טירוף/טוריינוס', שם עמ' 295); ול"ג באדר: 'יום ויקנור' (שם, עמ' 47, וראו הערך הניצחון על ניקנור).

90 ראו למשל קירכהיים, כרמי שומרון, עמ' 5. אבל קביעה זו לא הייתה נחלת הכלל. אריה פרנקל העלה אפשרות לקשור את המועד לניצחונם של היהודים באלכסנדרה בוויכוח עם השומרונים מול תלמי פילומטור, על פי המסופר אצל יוספוס (קדם' יג 74-79, וראו בערך: בית חוניו). אנב כך הבחין פרנקל, על ההיסטוריה היהודית, עמ' 165-168, בין המגילה, שהיא קצרה ביותר, לבין הסכוליון, שלעתים קולע למועדי המגילה ולעתים לא. להבחנה בין המגילה לפירושה ראו שם, עמ' 166, הערה 4.

91 הרצפלד, היסטוריה, א, עמ' 407-408.

92 גרץ, דברי ימי ישראל, א, עמ' 415; הנ"ל, היסטוריה, ג, עמ' 566, וביבליוגרפיה נוספות אצל נעם, מגילת תענית, עמ' 263, הערה 8. הבחנה בין המגילה לסכוליון בנדון דידן עולה גם אצל קירכהיים, כרמי שומרון, עמ' 5. יש חוקרים שביקשו למצוא ביטויים ליטורגיים לחגיגת 'יום הר גריזים'. בן ציון לוריא, מגילת תענית, עמ' 164, סבור שהפסוק מתהלים (ס) 'אלהים דבר בקדשו אעלזה אחלקה שכם ועמק סכות אמדד', מתאר את כיבוש שכם וחורבן הר גריזים. חנן אשל, תפילת יוסף, עמ' 133-134, טען שהטקסט מקומראן המכונה תפילת יוסף נאמר בחגיגות אלו, אף שיתכן שהוא חובר בזמן שהמקדש השומרוני עמד על תלו. אשל סבר, שם, עמ' 136, 'שגם הטקסט שנמצא במצדה (Mas.1039-320) הוא חלק מתפילה המהללת את חורבן הר גריזים ונאמר אף הוא בכ"א בכסלו. שמריהו טלמון, קטע ממצדה, עמ' 225, הערה 11, דחה את האפשרות האחרונה וסבר שהפסוק ממצדה הוא תפילה שומרונית שהביאו למצדה פליטים שומרונים (ראו גם טלמון, מצדה, עמ' 138-149). בניגוד להסכמה הרחבה שיום הר גריזים נקבע לזכר חורבן המקדש השומרוני בימי הורקנוס, סבר ג'יימס פוריס, שכם, עמ' 93, שהמאורע שלזכרו נקבע החג הוא פעילות אנטי-שומרונית על רקע המתח בין שומרונים ליהודים בימי אנטיוכוס השלישי בראשית המאה השנייה לפה"ס ובמאמר מוסגר יצוין שפוריס אינו מודע כנראה להבחנה בין המגילה לסכוליון. בעקבות פוריס הציעה איילין שולר, תפילת יוסף, עמ' 373-374, אם כי כהסתייגות רכה, שאולי יש לראות את 'תפילת יוסף' כטקסט ליטורגי שנאמר בזיקה לחגיגות הניצחון על השומרונים. הבחנה כזאת משתמעת אצל חוקרים שעסקו בסכוליון למגילה ובהם מרקס, קדמוניות היהודים, מהדורת לוב, ג, עמ' 518-519; גוטמן, אלכסנדר, עמ' 285; צ'ריקובר, היהודים והיוונים, עמ' 36; מור, שומרון לשכם, עמ' 97. לעומת זאת ייחס לוריא, מגילת תענית, עמ' 165, את סיום המעשה לנקמת אלכסנדר בשומרונים לאחר רצח אנדרומכוס.

בכותים. עיון מדוקדק בגרסות הסיפור בשני הסכוליה חושף את קיומן של מסורות שונות ופעולות עריכה שביקשו באמצעות הטלאת המסורות זו לתוך זו להציע ביאור ל'יום הר גריזים'.

בשני הסכוליה יש פער בין הרישא לסיפא, בחינת 'פתח בכד וסיים בחבית'. בקשת הכותים לקבל, באופן זה או אחר, את המקדש או את מקום המקדש היהודי מידי אלכסנדר<sup>94</sup> רומזת שהגחת המוצא של הסיפור היא שהיהודים והכותים מסכימים על קדושת הר המוריה, וכל צד רוצה את המקום הקדוש לעצמו. הסיפור מסתיים בכיבוש הר גריזים והשמתו בידי היהודים. סיום זה רומז על היכרות עם המסורת השומרונית על קדושתו הבלעדית, ומכל מקום חשיבותו העליונה של הר גריזים בעבור השומרונים, גם אם לא נאמר במפורש שהמקדש השומרוני הוחרב בידי היהודים. נראה שבעל הביאור, שמגמתו הייתה לפרש את 'יום הר גריזים', גטל סיפור על עימות שומרוני-יהודי על המקדש בירושלים, שהסתיים בפגיעה בשומרונים, וקישור אותו למסורת אחרת על השמת הר גריזים. הסכוליון נפתח בתיאור האיום השומרוני, המוצג בגרסת א<sup>95</sup> כך:

כשבאו כותים ואמרו לאלכסנדר: מסור לנו חמשת כורים ארץ בהר המורי<sup>96</sup> ומכר להן. וכשבאו יצאו בני ירושל' ורדפו<sup>97</sup> במקלות. כשבאו לאנטיפטריס לפני אלכסנדר<sup>98</sup> שמע שמעו<sup>99</sup> הצדיק...

במשפט זה כמה קשיים לשוניים ותכניים. פעמיים מופיעים אנשים לפני אלכסנדר. בפעם הראשונה אלו השומרונים, ובפעם השנייה נראה שמדובר בשומרונים ובתושבי ירושלים. כעוד שמטרת ההופעה הראשונה מובנת, לא ברור מה הצורך או מה המשמעות של ההופעה השנייה. התפר בין תביעת השומרונים לסיפור שמעון הצדיק מחוספס עוד יותר בגרסת א<sup>100</sup>:

... כשבאו, יצאו יושבי ירושלם ורחפום במקלות עד שהגיעו לאנטפטרס. הביאו עליהן אלכסנדרוס מוקדון. שמע שמעון הצדיק...

ניכר המאמץ לחבר בין ירושלים לאנטיפטריס ('עד שהגיעו לאנטפטרס'), ובכך מציג א<sup>101</sup> נוסח 'משופר' ו'מעובד' לעומת א<sup>102</sup> שבו הקשר לאנטיפטריס אינו ברור. מגד, מהיטוי 'הביאו עליהן אלכסנדרוס מוקדון', משתמע שעד עתה הלה לא היה מעורב בנעשה. קושי חמור יותר מתעורר לגבי שמעון הצדיק. היכן היה הכוהן הגדול שעה שבאו הכותים לירושלים? מדוע רק עתה, לאחר שאלכסנדר נזכר פעם שנייה, הוא משתלב בסיפור? נראה שביסוד סכוליון א מונחות שתי מסורות שונות; האחת עוסקת בעימות אלים של תושבי ירושלים עם גורם עוי, והאחרת במפגש אלכסנדר-שמעון הצדיק. שילובן של שתי המסורות לסיפור אחד יצר צרימות וחספוסים בשני עדי הנוסח לסכוליון זה<sup>103</sup>. לעומת זאת

94 אמנם בחלק מעדי הנוסח לביאור המועד בבבלי (ובבבלי בלבד) נאמר שהכותים ביקשו את המקדש היהודי 'להחריבו', אבל תוספת זו נועדה לפתור את הבעיה שהצבעתי עליה, כפי שאראה להלן.

95 ממקומות אחרים בספרות חז"ל עולה שחכמים אכן הכירו לא רק את המסורות על קדושת ההר, אלא אף את השינויים שהוכנסו בחזושי השומרוני (אליבא דחכמים) כדי לתמוך בזיהויו של הר גריזים: 'אם' ו' אלעזר בר' שמעון נזמית לסופרי כותים: זייפתם תורתכם ולא העלתם לעצמיכם כלום. שהכתבתם בתורתכם "ואצל אלוני מורה שכם" והלא ידוע שהוא שכם" (ירושלמי, סוטה ז, ג (כא ע"ג), עמ' 934). רמז לפולחן שומרוני בהר גריזים נמצא ברברי רב נחמן בר יצחק: 'דמות יונה מצאו להן בראש הר גריזים שהיו עובדין אותה' (בבלי, חולין ו ע"א). על 'חסם של חכמים למסורות השומרוניות ולפולחן השומרוני בהר גריזים ראו היינמן, אנדות ותולדותיהן, עמ' 91-102; לביא, שומרוני.

96 על התופעה של צירוף מסורות שונות בביאור למועד אחד ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 207, 272, 279. על אלו הוסיף

בסכוליון פ' הניסוח הפשוט: 'יום ששאלו הכותיים את בית המקדש' מאלכסנדרוס מוקדון ונתנו להם. באו ישראל והודיעו את שמעון הצדיק. בניסוח זה אין עימות ישיר בין היהודים לכותים, אלא לפני אלכסנדר בלבד. ייתכן שסכוליון פ' כלל לא הכיר את מסורת העימות שבסכוליון א, ואם הכיר הוא בחר שלא לשלבה.<sup>97</sup> מכל מקום, הניסוח החסר של סכוליון פ' גם הוא ראייה לצירוף המסורות שבסכוליון א.<sup>98</sup> הרושם שהסכוליון מצרף שתי מסורות שונות מתחזק כאשר קוראים את האפיזודה השנייה, המתארת את מפגש אלכסנדר עם שמעון הצדיק. לכל אורך סיפור זה אין הכותים נזכרים וגם אינם נרמזים. אלכסנדר מוקף בפמליה של שומרים (משמר הראשון) ותו לא. האפיזודה יכלה להסתיים בהכרתו של אלכסנדר באלוהי ישראל בלי להוסיף דבר. נראה שסכוליון פ' הרגיש בחסרונם של הכותים ואפשר לעמוד על כמה התערבויות ותוספות, המגלות משהו על דרכי עבודתו של בעל סכוליון פ'.

ההבדל הבולט הראשון הוא בתחילת 'המסורות' בסכוליון פ'. כבר בתיאור ההליכה לקראת אלכסנדר יש בעיה תחבירית: 'וכשהם מהלכים בהרים ראו אבוקות של אור'. בפסוקית זו 'מהלכים' הם נושא המשפט והם אלו ש'ראו אבוקות'. כאשר הפסוקית נקראת יחד עם המשפט הקודם, 'מהלכים' הם שמעון הצדיק ואנשי ירושלים. ואולם כשממשיכים לקרוא מתברר שהאנשים ש'ראו' את האבוקות הם המלך והמסורות, ולאחר מכן מובא דר־שיח בין המלך למסורות המגלינו לו את טיבה של המשלחת. בסכוליון א אין זכר למסורות, ואנשי ירושלים מתייצבים מיד לפני אנשי המלך ששואלים לטיבה של המשלחת.<sup>99</sup>

המונח 'מסורות' ככינוי ל'כותים' הוא יחידאי,<sup>100</sup> והסיבה לשימוש בו הוא הרצון להוסיף גופך שלילי לדמותם. הכותים אומרים למלך 'הם הם יהודאין שמרד בך'. נקל לראות שמשפט זה אינו חלק אורגני מהסיפור. ראשית, הביטוי עצמו מוכר מהאגדה על חורבן בית הכנסת באלכסנדריה בידי טריינוס: 'עד שאת מכבש את הברבריים בוא וכביש את היהודים שמרדו בך' (ירושלמי, סוכה ה, ג [גה ע"ב], עמ' 115).

- קיסטר גם את הביאור לכ"ב בשבט (קיסטר, על הסכוליה, עמ' 456–459). וראוי לציין שכל אלו מתייחסים לסכוליון א דווקא. קיסטר טוען גם לצירוף מסורות בסכוליון פ' לכ"ה בכסלו (שם, עמ' 461–462), וראו להלן, הערה 99.
- 97 על בית המקדש לעומת חמש כורים בהר המוריה ראו להלן.
- 98 מסתבר שזו אף הייתה בחירתו של בעל נוסח הכלאיים שבמקום זה הוא משלב את שתי התביעות השונות – חמש כורים בהר המוריה על פי סכוליון א, ובית המקדש על פי סכוליון פ' – אך אינו רומז כלל לסדרף עם המקלות.
- 99 על סכוליון פ' כאמצעי לחשיפת עירובי המסורות בביאורי סכוליון א עמדו קיסטר ונגס. קיסטר, על הסכוליה, עמ' 457–459, שטען לצירוף מסורות בביאור לכ"ב בשבט, בנה את טיעונו על השוואת נוסחי הסכוליה ולהעדר המסורת על בת הקול ששמע שמעון הצדיק מסכוליון פ'. נעם חולקת על פרשנותו של קיסטר וטוענת שביסודו של סכוליון א נמצא מקור אחד. היא מסבירה שצירוף המקורות שבכותו טען קיסטר, אינו אלא צירוף מזויבים, שכמותו נמצא גם בביאורו של סכוליון פ', וראו בערך צלט בהיכל.
- 100 נעם, מגילת תענית, עמ' 264, סוברת שהמפגש עם משמר המלך אינו מקורי במועד זה, והוא נוצר בהשפעת המפגש עם משמרות ירבעם במועד ט"ו באב. ואולם יש לציין שבא, ואולם לא מופיע המפגש עם המשמרות (רוזנטל, דף חדש, עמ' 360, אם כי ייתכן שהמפגש קוצר בנוסח א, כהערת רוזנטל, שם, הערה 18). מכל מקום, יש להבחין בין משמרות המצויות בדרכים לבין 'משמר הראשון', שהוא כינוי לשומרי המלך. גם כל צורת הדור־שיח בשיי המועדים שונה.
- 101 כוונת הסוגה בהיקריותו השונות כמפורט חז"ל היא לאנשים שהלשינו למלכות על אחיהם היהודים, וראו פלוסר, יהדות בית שני, קומראן, עמ' 73–74. ייתכן שבעקבות זה כתב מיליקובסקי שהמסורות בסגילת תענית הם 'סוג של בוגד יהודי' (מיליקובסקי, גיהנום, עמ' 333, הערה 95), אבל קביעה זו אינה סבירה על רקע דברי הפתיחה של סכוליון פ', המתארים את קרבת הכותים לאלכסנדר ואת מזימתם נגד היהודים.



654).<sup>102</sup> באגדת טריינוס משפט זה מעוגן היטב בדימוי של היהודים שנוצר אצל המלכה בראותה אותם מתענים כשנולד בן הקיסר בט' באב, ומדליקים גרות (ביטוי לשמחה) כשמת הבן בחנוכה. המלכה הסיקה שהיהודים אינם נאמנים למלכות, מה שבמקרה זה עולה בקנה אחד עם הרקע ההיסטורי לאגדה – מרד התפוצות ובראשם יהודי אלכסנדריה בימי טריינוס.<sup>103</sup> לעומת זאת, בהקשר הנוכחי האשמת היהודים במרד אינה מובנת. אדרבא, דווקא לדידו של סכוליון פ, שוויתר על תמונת בני ירושלים הרודפים אחר הכותים במקלות, איננו יודעים מה פשעם של היהודים. נראה ש'המסורות' הוכנסו כדי לקשור את הכותים שגזקו בתחילת הסכוליון לאפיזודת המפגש, אך תחיבה זו יצרה משפט בעייתי מבחינה תחבירית.<sup>104</sup>

התערבות בולטת נוספת של סכוליון פ נמצאת בסוף האפיזודה. לאחר שאלכסנדר משהחווה לפני הכוהן הגדול ומסביר למלווי הנדהמים את מעשהו, ממשיך סכוליון פ ומביא דרשיה בין אלכסנדר לשמעון, שבמהלכו מגלה הכוהן הגדול לאלכסנדר שלמעשה הכותים הם אלו שמרדו בו.<sup>105</sup> לאחרונה עמד טרופר על כך שסכוליון פ מעוצב על פי הדגם של מגילת אסתר.<sup>106</sup> שאלת המלך בסכוליון פ 'מה אתה מבקש' מקבילה לשאלת אחשוורוש 'מה שאלתך אסתר המלכה' (אסתר ז 2). תשובת שמעון: 'הטעון גוים ונתתו להם', דומה לתשובת אסתר: 'כי נמכרנו אני ועמי'. בשני המקרים המוקד הוא העברת היהודים או מקדשם לידי הגוים.<sup>107</sup> מכאן אפשר להצביע על דמיון רב בין מגילת אסתר לאגדת אלכסנדר:

סכוליון פ	מגילת אסתר
אמ' להם: מי הטעוני?	ויאמר המלך אחשוורוש ויאמר לאסתר המלכה מי הוא זה ואי זה הוא (אסתר ז 1)
אמ' לו: הן זקן כותים.	ותאמר אסתר איש צר ואויב הסן הרע הזה (אסתר ז 6)
אמ' לו: דרי נתונים לך	ביום ההוא נתן המלך אחשוורוש לאסתר המלכה את בית הסן (אסתר ח 1)

ואולם ככל שאנו מתרשמים מהמבנה הספרותי המפותח של סכוליון פ, כך גם גדל הספק במקוריותו. נראה שמחבר סכוליון פ חש שהמהפך שעובר אלכסנדר בראותו את שמעון הצדיק אינו מספיק כדי

102 ובאיכ"ר: 'אתי וכבוש ביהודאין הללו שמרד בך' (איכ"ר א, טז). בירושלמי ובאיכ"ר האמירה מיוחסת לאויבים עצמם, היינו לאשת הקיסר. קרבה מסוימת יש אולי בין סכוליון פ לאגדת קמצא ובר קמצא. על פי האגדה בנטחה הבבל, כאשר בא בר קמצא לפני הקיסר הוא קורא: 'מרדו בך יהודאי' ובבלי, גיטין נו ע"א. הכינוי 'מוסר' הולט לחלוטין את בר קמצא (וראו עוד בערך ביטול הקרבן לשלום הקיסר). ושם יש בכך ביטוי נוסף לקרבה בין הבבלי לסכוליון פ? אם כי במקרה זה אין מדובר בקרבה בנוסח הסיפור ובמילותיו, אלא בהיכרות של סכוליון פ עם אגדות וסיפורים המצויים בבבלי.

103 על תיאור הירושלמי את מרד התפוצות ואת חודבן יהדות אלכסנדריה ראו חכס, מהדר לקלון, עמ' 480–484.

104 יש קושי בהצעה זו, שהרי לכאורה אם המטרה הייתה להאשים את הכותים, מוטב היה להשתמש בכינוי זה. אם אכן הנוסח הראשוני היה 'משמר ראשון', אזי ייתכן שסכוליון פ לא רצה לפגוע קשה מדי בנוסח הזה.

105 נעם אכן סברה שאין זו תוספת של סכוליון פ אלא 'השמטה חמודה' של סכוליון א (נעם, מגילת תענית, עמ' 264). אבל כפי שאנון להלן צורת הקטע והמבנה הספרותי שלו נראים כהשלמה מגשרת בין מפגש אלכסנדר ושמעון לבין הפגיעה בכותים.

106 טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 199–202. על שימושים נוספים במגילת אסתר בעיצוב האגדות הנידונות בספר זה, ראו הערכים הקרע עם הפרושים ומזמנתו וסותו של הורדוס/גיא. על השימוש באסתר כדגם ספרותי בספרות של ימי הבית השני ובספרות חז"ל ראו קולר, אסתר.

107 ראוי לציין שגם כאן נמנע סכוליון פ מלקבוע שמטרת השומרונים הייתה התובת המקדש, בשונה מדברי טרופר, וראו להלן.

להסביר את העובדה שהכותים איבדו את יוקרתם ומעמדם, ועל כן נוצרה השיחה הזאת, שהיא היפוכה של השיחה בין אלכסנדר למסורות. בשיחה ההיא הואשמו היהודים במרד, ואילו כאן שמעון הצדיק מצהיר שבית המקדש הוא מקום תפילה למען המלך; כנגד הכינוי 'הן הן יהודים' אומר שמעון הצדיק 'הן הן כותיים'. סכוליון פ' גם יצר מעבר חלק יותר לאפיזודה המסיימת המתארת את עינויי הכותים: 'אמ' לו: הרי נתונים לך. נקב את עקביהן'. לעומת זאת בסכוליון א' לא נאמר כלל שאלכסנדר נתן רשות לפגוע בכותים, אלא רק 'מיד נתנו חבין'. הדיקה בין האפיזודה השנייה (המפגש) לאפיזודה השלישית (עינויי הכותים) היא ברוגולוגית בלבד ומתבטאת רק במילה 'מיד'. אם נוטלים מסכוליון א' את כל תיאור המפגש ואת המילה 'מיד' מתקבל המשפט הבא: 'כשבאו כותים ואמרו לאלכסנדר' מסור לנו חמשת כורים ארץ בהר המוריי', ומכר להן. וכשבאו יצאו בני ירושל' ורדפו' במקלות נתנו חבין ברגליהם וגררום'. נמצא איפוא שסיפור העימות בין היהודים לבין הכותים לפני אלכסנדר מורכב משתי מסורות שונות, האחת עסקה במפגש בין אלכסנדר לשמעון הצדיק והאחרת בעימות בין יהודים לכותים. ממעשה אלכסנדר ושמעון נעדרו כליל הכותים, והם נוספו רק בגרסת סכוליון פ' שביקש לגשר על הפער בין שני הסיפורים.<sup>108</sup>

תחומיה של המסורת על אלכסנדר ושמעון ברורים למדי בשני הסכוליה. אשר למסורת על העימות בין היהודים לכותים המצב סבוך יותר. בסכוליון א' מתואר עימות אלים בין תושבי ירושלים לכותים, שסופו, כך טענתי, בנקיבת הרגליים. סכוליון פ' מכיר את עניין נקיבת הרגליים אבל אינו מביא כלל את העימות האלים והמרדף. המובא בסכוליון א' לפני המפגש בין אלכסנדר לשמעון. ואכן תיאור העימות האלים יחד עם הדיון לפני אלכסנדר הוא בעייתי משהו. סיפור העימות האלים מותיר את היזמה בידי היהודים בלבד ואינו צריך כלל את אלכסנדר. נקל להבין שסכוליון פ' ויתר על המרדף אחר השומרונים כדי לתת 'מקום' של ממש לאלכסנדר, ואף ייחס למלך את מתן הרשות לפגוע בכותים: 'אמ' לו: הרי נתונים לך'. אם כך עולה השאלה: האם אכן היה אלכסנדר חלק מן המסורת הראשונית על עימות בין יהודים לכותים? היציאה למרדף והעובדה שסכוליון א' אינו מציין את הרשאת אלכסנדר לפגוע בכותים (וראו לעיל ההשוואה בין סכוליון פ' למגילת אסתר) עשויים לרמוח שמסורת זו כלל לא הכירה את אלכסנדר ועניינה היה בעימות יהודי-כותי בלבד.<sup>109</sup> נוסף על כך, גם בקשת הכותים מאלכסנדר, הפותחת את הביאור, טבועה בחותמו של בעל הסכוליון. על פי סכוליון א' הכותים מבקשים מאלכסנדר לקנות כבדת ארץ<sup>110</sup> בהר המוריה. ככלל, 'הר המוריה' ככינוי למקדש נדיר למדי בספרות חז"ל להוציא בהקשרים

108 על רמת העיבוד והליטוש הגבוהה יותר של סכוליון פ' לעומת סכוליון א' ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 24-25.

109 מסורת כזאת יכולה להיווצר על רקע העימותים בין יהודים לשכניהם בתקופה הפרסית. אמנם אין המקרא מציין שהכותים או השומרונים הם שהטרידו את שבי ציון, אבל פרשנות זו הייתה מקובלת לחלוטין על יוספוס (ראו לעיל, הערה 121). ונראה שגם על חכמים: "אשיב נקם לצרי" (דברים לב 41) אלו כותיים, שנאמר: "וישמעו צרי יהודה ובנימין" (עזרא ר 1) (ספרי דברים שלא, עמ' 381). מנגד, המסורת יכולה הייתה להיווצר גם בזיקה לעימות עם השומרונים בימי יוחנן הזרקנוס. נראה שאת הביטוי המוזר משהו 'חמשת כורים ארץ' יש להבין כשיבוש של 'כבדת ארץ', המילה 'כבדת' שובשה לכורים ולאלו נוספו 'חמשת' על פי הצירוף המשנאי 'חמשת כורים' (משנה, עירובין ב, ג). ייתכן שהשימוש בביטוי המקראי 'כבדת ארץ' ככינוי למידת שטח (בראשית לה 16; מלכים א' 18), נגרר אחד הכינוי המקראי 'הר המוריה' (להלן, הערה 111). לדעת נעם, הציון למידת השטח שהכותים מבקשים נועד לאפיין את הכותים כרמאים המציגים את עצמם כמי שמעוניינים במידת שטח קטנה וזנו לא, ואינם מגלים לאלכסנדר את המשמעות האומתית של בקשתם.

מקראיים.<sup>111</sup> דומה שבעל סכוליון א' ביקש ליצור פתיחה מעין החתימה. הואיל והחתימה עוסקת בהר גריזים הוסבה הפתיחה ל'הר המוריה'. פתיחה זו גם מחזקת את הדימוי הרווח של הכותים כשקרנים ורמאים. אין הם מגלים לאלכסנדר את מטרתם האמתית – בית המקדש – אלא מבקשים רק חלקת אדמה ותו לא. ועדיין אין בפתיחה מסוגנת זו כדי ללמד שאלכסנדר לא היה חלק מהמסורת הראשונית. ואכן מגרסת סכוליון פ' יום ששאלו הכותיים את בית המקדש, נראה שלמסורת על העימות השומרוני-יהודי לפני אלכסנדר היה קיום עצמאי קודם שנעשה בה שימוש לביאור יום הר גריזים.<sup>112</sup> תמיכה נוספת בזכות שייכותו של אלכסנדר למסורת על הריב היהודי-כוני אנו מוצאים בסיפור אחר על עימות בין יהודים לכותים לפני אלכסנדר. בב"ר (סא, ז, עמ' 668) מסופר שאלכסנדר ביקש לעלות לירושלם. אמרו לו כותאי היוזר שאין מניחין אותך להכנס לבית קדש הקדשים. באפיזודה קצרה זו ניכרים הקווים המאפיינים את הכותים בסיפורנו. הם נמצאים בפמליית אלכסנדר; הם מוציאים דיבה על היהודים (בדומה לסכוליון פ, וראו להלן לגבי סכוליון א); העימות קשור למקדש. יתרה מכך, אפיזודה זו חותמת סדרה של עימותים בין קבוצות אתניות (כנענים, מצרים, ישמעאלים) לבין היהודים לפני אלכסנדר בשאלת הבעלות על ארץ-ישראל. עימותים אלו משמשים את שני הסכוליה כביאור לכ"ה בסיון, וסכוליון א, אף מביא גרסה קרובה מאוד לסיפור אלכסנדר והכותים שנמצא בב"ר.<sup>113</sup> נראה אפוא שבביאור לכ"ה בכסלו טמונה מסורת נוספת על עימות בין יהודים לכותים בשאלת הבעלות על אתרי ארץ-ישראל, שהובאה לדיון אצל אלכסנדר. מסורת זו שייכת לסוגת הפולמוס הלאומי על זכויות היהודים בארץ-ישראל ואתריה, וגילוייה מצויים בספרות הבית השני,<sup>114</sup> כתבי יוספוס<sup>115</sup> ובספרות חז"ל.<sup>116</sup> האפיזודה השלישית, המתארת את הנקמה בכותים, מסתיימת בסכוליון א' כך: 'וניתן הר גריזים לישר' וזרעוהו כרשינין'. משפט זה איננו קשור למסורת על המפגש בין אלכסנדר לשמעון הצדיק. קשה גם לראות בו המשך טבעי או ישיר של המסורת על העימות בין יהודים לכותים לפני אלכסנדר, שהרי עימות זה נסב על המקדש היהודי. אבל משפט זה הוא עיקרו של הביאור ליום הר גריזים, שהרי הוא מתאר את החרבת ההר והשמתו. מתוך ההקשר אמנם משתמע שההר ניתן לישראל מידי אלכסנדר,<sup>117</sup> אבל הואיל והוא מנותק מהמסורת על המלך המקדוני, יש לראות בו שרידים של מסורת עצמאית על חורבן הר גריזים, ואת הגרעין הראשוני לביאור המועד. בשונה ממועדים אחרים, שבהם בעלי הסכוליה נזקקו

111 ראו לדוגמה דרשת ר' יוסי הגלילי, המשתמש בכינוי הר המוריה בזיקה לעקידת יצחק (מדר"י בשלה, מסכתא דויה, ג, עמ' 100), וכמובן גיסת התפילה: 'מי שענה את אברהם בהר המוריה' (משנה, תענית ב, ד).

112 אין מקום לסבור שגרסת סכוליון פ' היא פשוט ורידוד של הגרסה המסוגנת לסכוליון א. לגרסת סכוליון א' אין משמעות אלא כביאור ליום הר גריזים. לאחר שהוכנס 'הר המוריה' יהיה זה חסר טעם להמיר אותו בביטוי השגור 'בית המקדש'.

113 על גרסת סכוליון א' וקרבנה לגרסת ב"ר ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 202–204. בסכוליון א' מכתוב הכותים כך: 'אמרו לו כותיים שרי יהודה' (שם, עמ' 75). נעם שיערה שסכוליון א' גרס 'צרי יהודה', וה'כותים' הם גלוסה שחדרה לטקסט וגרמה לתיקון 'צרי יהודה' ל'שרי יהודה' (שם, עמ' 204, הערה 49).

114 לדוגמה: מק"א טו 15, והדיונים בנושא אצל מנדלס, לאומיות, עמ' 63–105.

115 ראו לדוגמה הוריות בין היהודים והשומרונים לפני תלמי (קדמ' יג 74–79), והזיין להלן.

116 נוסף על הסיפורים על העימות בין יהודים לכותים לפני אלכסנדר כדאי לציין עוד את דרשת ר' לוי: 'מה טעם גילה הקב"ה לישראל מה שנכבד ביום ראשון וביום כ' וז' מפני אומות העולם, שלא יהו מוניס את ישראל ואומ' להם: הלא אומה שלבזות אתם, אחמהא' (ב"ר א, ז, עמ' 4).

117 ואכן שטיין ראה במשפט זה עדות להיכרות הסכוליון עם דברי פסודו-הקטיוס, שהשומרון ניתן לישראל מידי אלכסנדר הגדול (נ"א ב 43, ראו שטיין, פסודו-הקטיוס, עמ' 7, ולהלן, הערה 175).

ללשונות ביאור סתמיות, מתוך חוסר היכרות עם האירועים שעמדו ברקע המועדים,<sup>118</sup> נראה שבמקרה זה מדובר במסורת אותנטית שמקורה במעשי יוחנן הורקנוס בשומרון.<sup>119</sup> בשני הסכוליה בא התיאור הייחודי של חרישת ההר זריעתו בכרשינין.<sup>120</sup> אכן יוספוס בספרו על החרבת הר גריזים בידי יוחנן אינו נותן פרטים כיצד נהרס המקדש, אבל את חורבן העיר שומרון הוא מתאר כך:

ובכן, הורקנוס כאשר לכד את העיר לאחר שצו [עליה משו] שנה, לא הסתפק רק בכך (בכיבושה), אלא העלים אותה כליל בעשותו אותה חשופה לזרמי הגשמים של החורף; שהרי לאחר שקעקע אותה (כלומר: את בתיה), עד כדי כך שקרסה אל הגאיות [אשר מסביב], ניטלו הימנה הסימנים שהייתה אי פעם עיר (קדמ' יג 281).<sup>121</sup>

בצלאל ברכוכבא הסביר שהעיר חרבה וגמחתה באמצעות שילוב של שתי פעולות. יוחנן הורקנוס הרס את המכלולים הבנויים של העיר, היינו את הבתים ואת תעלות הניקוז ויתר המבנים שתורמו לוויסות המים. לאחר פעולות החישוף יכלו מי הגשמים והנחלים לשטוף את העיר ולמחות את ההריסות עד שניטלו הסימנים להיותה עיר. חורבן יסודי כזה מתואר גם בשני הסכוליה.<sup>122</sup> העיר נחרשת, היינו הבתים, מבני הציבור, תעלות הניקוז וכל יתר הביטויים לפעילות אנושית נהרסים עד היסוד. זריעת שטח העיר מרמזת ששטחה נותר חשוף למי הגשמים והנחלים ואפשר לבצע בה פעילות חקלאית. כמדומי שזריעת הכרשינין נועדה לבטא את המהפך במעמדה של העיר שבעבר הייתה משוכן לבני אדם זכעת היא שדה שמנדלים בו מאכל בהמה.

כנגד זיהוי שרידי הביאור בסכוליה עם כיבוש העיר שומרון והחרבתה בידי יוחנן הורקנוס אפשר לטעון שהביאור עוסק בהר גריזים ובגני הדת או האמונה השומרונית, ואילו סיפור החורבן בקדמוניות הוא על העיר שומרון, שמרבית תושביה לא היו כנראה בני העדה השומרונית.<sup>123</sup> טענה כזאת נדחית כשני מישורים. ראשית, גם בביאורים אחרים של הסכוליון עולה שהמחבר הקדום לא ראה קושי בצירופן של מסורות על אישים וזמנים רחוקים זה מזה לצורך גיבוש ביאור למועד שסיבתו המקורית נעלמה מידיעתו.<sup>124</sup> שנית, יש מקום לתהות עד כמה בני דורו של יוחנן הורקנוס, שחוו את התפשטותה של

118 על תופעה זו עמדה נעם, מגילת תענית, עמ' 25–26, בביאורה לכמה וכמה ממועדי המגילה.

119 לתופעה דומה לקיומם של שרידי מסורת אותנטית בסכוליון למועד מסויים ושילובו בתוך מסורת אחרת שאינה קשורה למועד, ראו נעם, שבעה-עשר באלול.

120 אמנם תיאור חרישת ההר עשוי להיות מושפע הן מדברי מיכה 'ציון שדה תחרש' (מיכה ג 12) והן מדברי המשנה (תענית ד, ג): 'ואחרשה העיר'. ואולם זריעת העיר כתיאור לפעולת הרס מוכרת רק ממעשה אבימלך בשכם: 'ויתן את העיר וזרעה מלח' (שופטים ט 45). אמנם סכוליון א, גורס 'וזרעו בו מלח', אבל כנגדו עומדות גרסות סכוליון א, וגרסת ספר כפתור ופרח לסכוליון א. זוהי גם גרסת הסכוליון של הבבלי, שבמקרה זה שונה מגרסות סכוליון פ. לאור שיקולים אלו, יש להעדיף את הגרסה הייחודית 'וזרעוהו כרשינין' על פני המליצה המקראית 'וזרעו בו מלח' (נעם, מגילת תענית, עמ' 264). אם כך, הצירוף הייחודי של חרישה וזריעת כרשינין הוא שריד של מסורת עצמאית ולא מליצה מקראית שנוצרה בסיום מלאכותי מידי בעלי הסכוליון.

121 התרגום על פי ברכוכבא, שומרון, עמ' 31.

122 להסבר הקטע ראו ברכוכבא, שומרון, עמ' 31–32. את ההצעה לראות בדברי הסכוליון הד לתיאורו של יוספוס כבר העלה גוטמן, אלכסנדר, עמ' 280.

123 ואכן מבחינה היסטורית אין ספק שמדובר בשתי פעולות, שכוננו נגד שתי אוכלוסיות שונות, וראו פומר, יוספוס, עמ' 208; מור, משומרון לשכם, עמ' 133.

124 נעם, שבעה-עשר באלול. לציון שתי סיבות שונות למועד, ראו למשל סכוליון א ל' באייר ולט"ו באב.

ממלכת בית חשמונאי במהירות ובעצמה, אכן נטו להבחנות מדויקות ומדודות. מסע המלחמה של יוחנן באזור השומרון החל בשנת 112/111 לפה"ס ונמשך שנים מספר, במהלכו נכבשו ערי השומרון ובהם הר גריזים והעיר שומרון עצמה.<sup>125</sup> מסע זה הותיר את רישומו העז על בני הדור ההוא כפי שאפשר לראות הן מקביעתם של מועדים אחדים הקשורים למסע מלחמה זה,<sup>126</sup> ואולי גם מחיבורן של תפילות הודיה.<sup>127</sup> בעיני בני הדור ההוא, שני אירועי השיא של המלחמה היו מן הסתם החרבת מקדש השומרונים, שביטא את הניצחון הדתי והצבאי על העדה הקרובה-ידיבה, והחרבת העיר שומרון לאחר מצור ממושך, שסיים את מסע המלחמה. במרוצת הזמן נצטרפו הזיכרונות משני האירועים ונעשו לביאור אחד למועד.<sup>128</sup> סייעו לכך לא רק הקרבה בזמן ובמקום של האירועים עצמם, אלא גם העדר קטגוריות לשוניות ברורות להבחנה בין 'בני האמונה השומרונית' לבין 'תושבי העיר שומרון', כפי שעולה מדברי יוספוס במקומות שונים,<sup>129</sup> ואף ממקור מעניין, אם כי בעייתי, בספרות חז"ל.<sup>130</sup> ולמעשה, מה סמלי יותר משימוש בתיאור חורבנה של העיר שהעניקה את שמה לבני האמונה השומרונית,<sup>131</sup> לצורך תיאור החרבת מקום פולחנם.

בסכוליון פ' גיכר המאמץ לצרף את המסורות השונות לסיפור אחד: 'נקב את 'עקביהן' ותלאום אחרי הסוסים וגררום על הקוצים ועל הברקנים עד הר גריזים כיון שהגיעו שם להר גריזים חרשנהו וזרעוהו כדרך שחשבו לעשות לבית המקדש'. בדומה לסכוליון א', שקשר את העימות למפגש בין אלכסנדר לשמעון באמצעות תיאור המרדף אחר הכותים 'עד שהגיעו לאנטפטרס', קושר סכוליון פ' בין שתי המסורות על ידי גרירת הכותים 'עד הר גריזים'. ואולם תוספת זו גרמה להכפלת הביטוי 'הר גריזים',

125 כמלה' א 62 כותב יוספוס שיחנן הורקנוס נכש את הר גריזים במהלך מסעו של אנטיוכוס סידטס נגד מדי, היינו בשנת 129 לפה"ס. אבל נתון זה בטעות יסודו, כפי שהוכח לאחרונה. יוחנן הורקנוס החל בכיבוש השומרון רק בשנת 112/111 לפה"ס, והעיר נכבשה רק בשנת 109/108 (פומר, יוספוס, עמ' 201-205; פינקלשטיין, ראה).

126 מלבד כ"א בכסלו, המציין את כיבוש הר גריזים, נקבעו כ"ה במרחשון לציון כיבוש העיר שומרון (נעם, סגילת תענית, עמ' 243) וט"ו-ט"ז בסיון לציון כיבוש סקיתופוליס (בית שאן) וסביבתה (שם, עמ' 196).

127 אשל, תפילות יוסף, וכן לעיל, הערה 92.

128 דוגמה לריכוזם ולתמצותם של תהליכים ממושכים יש בתיאור שיבת ציון. רשימת העולים, למעלה מ-40,000 איש, מיוחסת לימי זרובבל (עזרא ב' 1), אבל היא מכילה בעצם רשימות של כמה זכמה גלי עלייה במשך למעלה ממאה שנים (ליפשיץ, ירושלים, עמ' 187-189). לטענת פינקלשטיין, בהתבסס על הנתונים והארכאולוגיים של תפרושת ההתיישבות, יש לאחד את חיבור הרשימה לימי החשמונאים (פינקלשטיין, רשימת השבים).

129 במחקר מקובלת בעשרות השנים האחרונות ההבחנה בין Samaritans, בני הדת: אמונה השומרונית, לבין Samaritans, תושבי אזור שומרון. אצל יוספוס אכן מצויים שני הכינויים הללו: Samaritani ו-Samaritae, אולם אלו אינם מובחנים והם משמשים הן לתיאור תושבי האזור והן לבני הדת השומרונית (פומר, יוספוס, עמ' 4-7; קרטווייט, מוצא השומרונים, עמ' 71-72).

130 כפרד"א (לז, עמ' 214) נמצא: 'עלה עזרא מבבל וזרובבל בן שאלתיאל ויהושע בן יהוצדק והתחילו בונים בהיכל... ובאו עליהם השומרונים למלחמה מאה ושמונים אלף, וכי שומרונים היו? והלא כותיים היו, אלא על שם עיר שומרון נקראו שומרונים'. הזיהוי שומרונים-כותים הוא כמובן הערה של בעל פרד"א (טרייטל, פרד"א, עמ' 147). בספרות חז"ל הכינוי שומרונים אינו נמצא, מה שמלמד על מוצאה של מסורת זו (מתוך לחז"ל), ואולי גם על קדמותה. בכך מצטרפת מסורת זו לסדרה של מסורות וכתבים שנוצרו בתקופות קדומות אך לא מצאו את ביטויין בספרות חז"ל, והם שבים ונגלים לנו רק בספרות המדרשית המאוחרת. לתופעה בכלל ראו במבוא, ח'2. על מסורות קדומות בפרד"א ראו אדלמן, שיבה.

131 כאמור בהערה הקודמת, מחבר פרד"א ציין את הקשר בין העיר שומרון לבין השומרונים. יוספוס אמנם אינו מציין במפורש שהכינוי שומרונים נגזר מאזור שומרון, אבל כך משתמע מדבריו על הכינוי היהודי והכינוי ההלני לשומרונים (קדמ' ט 290). יש חוקרים הטוענים שהכינוי שומרונים קשור לכך שהעיר הראשית שלהם בתקופה הפרסית הייתה שומרון ובעקבות כישלון המרד באלכסנדר הם גלו לשכם ולהר גריזים (קרטווייט, מוצא השומרונים, עמ' 59-63).

שכבר נמצא במסורת על כיבוש ההר. יכולתו האמנותית של בעל סכוליון פ באה לידי ביטוי בשבצו לתוך התיאור התמציתי והנכרי של עינויי הנדירה, דמיזה מקראית: 'ונררום על הקוצים ועל הברקנים', בדומה לגדעון שדש את בשרם של זקני סוכות בקוצי המדבר ובברקנים (שופטים ח 16). סכוליון פ מסיים את תיאור המועד כך: 'כיון שהגיעו שם להר גריזים הרשוהו וזרעוהו בדרך שחשבו לעשות לבית המקדש'. נראה שחלקו האחרון של המשפט, 'בדרך שחשבו לעשות לבית המקדש', יצא מידו של בעל סכוליון פ, שחש בחוסר האיוון בין המסורת הפותחת העוסקת בבית המקדש למסורת המסיימת העוסקת בחורבן הר גריזים. התוספת נועדה להסיט את תשומת הלב מהר גריזים ומהפער בין המסורות באמצעות חתימה הרומזת לפתיח, והדגשת הגמול האלוהי 'מידה כנגד מידה'.

סוף דבר, בסכוליון לכ"א בכסלו אוהו והוטלאו שלוש מסורות. האחת אכן קשורה לפעילותו של יוחנן הורקנוס, שעמדה ביסוד המועד ותמצתה אירועים של מסע המלחמה הממושך לאירוע אחד של גיצחון מוחץ על השומרונים.<sup>132</sup> שתי המסורות האחרות עסקו באלכסנדר מוקדון. מסורת אחת, השייכת לסוגת סיפורי הפולמוס, תיארה עימות בין יהודים לכוותים שהובא לפני אלכסנדר והסתיים בכישלון הכותים. לתוך מסורת זו נתחבה מסורת אחרת – שלישית – שתיארה את פגישת אלכסנדר עם שמעון הצדיק. על כל אלו נוספה שכבת עיבוד ועריכה של בעלי הסכוליה, שעשו כמידת יכולתם והבנתם להעמיד בראור מלא ועשיר ליום הר גריזים.

## ברוך אלהיה שלשמעון הצדיק

להלן נראה שדברי ההסבר של אלכסנדר לכריעתו לפני הכוהן הגדול מובאים בנוסח קרוב מאוד במסורת חכמים ואצל יוספוס. לדעת נעם, הן הסכוליון והן יוספוס נשענו על גרסה ארמית של מעשה אלכסנדר והכוהן, שנשתמרה בשלמותה דווקא בפסדר"כ: 'כד אנא נחית לקרבא בדמותיה אנא חמי ונצח'.<sup>133</sup> נוסח זה מופיע גם בגיק"ר, אבל סמוך לכך מופיע נוסח שונה של דברי אלכסנדר. בדרשה על פרשת החיות הטמאות נאמר: "ואת הארנבת" (ויקרא יא 6), זו יוון. "כי מעלת גרה היא" (שם) שמקלסת להקב"ה. אלכסנדרוס כד הוה חמי לשמעון הצדיק אמר: בריך אלהיה שלשמעון הצדיק' (על פי כ"י וטיקניי).<sup>134</sup> שיעור כהן הניח שנוסח זה הוא אמנם מאוחר אבל מגלה הבנה עמוקה לטיב המעמד. הואיל ואחד המקורות לסיפור אלכסנדר, אליבא דכהן, הוא סיפור אפיפנאה (התגלות), אזי מקור זה היה צריך להסתיים, כדרכם של סיפורים דומים, בהכרה מפורשת בגדולת האל. כהן סבור שגלגולה הראשון של אגדת המפגש בין אלכסנדר לכוהן הגדול כללה הודאה בנוסח דומה לזה שבגיק"ר. אבל יוספוס, שחשש מקהל הקוראים

132 כאמור לעיל (הערה 126), במגילת תענית צוינו שלושה מועדים שונים הקשורים למסע הזה: ט"ו-ט"ז בסיון – כיבוש בית שאן והסביבה; כ"ה במרחשון – כיבוש שומרון; כ"א בכסלו – יום הר גריזים. חאולס בכל שלושת המועדים אין בידי הסכוליון מסורת שקושרת אותם ליוחנן הורקנוס (אמנם סכוליון א מייחס את הגלית אנשי בית שאן לבני חשמונאי, אבל כפי שכתבה נעם, מיוחס זה אינו נסמך על מסורת עצמאית, אלא הוא העתקה של נוסח הביאור למועד הקודם שעסק באירועים מימי ינאי (נעם, מגילת תענית, עמ' 197)). לאור הנתק בין המגילה לסכוליון במועדים אלו, אין זה מפתיע שרק שריד קלוש מהמסורת על כיבוש שומרון שובץ לסכוליון לכ"א בכסלו. האם אכן הוזכרו במסורת זו 'בני חשמונאי', כפי שהוזכרו בביאורים אחרים (ראו למשל הסכוליון ל"ד בסיון ולט"ו-ט"ז בסיון), אין לדעת.

133 נעם, מגילת תענית, עמ' 265, וראו להלן.

134 בדומה לו גרסת 3א 51א י פ ד, וראו לעיל, שינויי נוסחאות ליק"ר ופדר"ב, הערה 2. גם בגרסת כ"י לונדון (נוסח הפנים) נראה שמדובר בתוספת הגהה.

הנכרי שלו, השמיט את הודאתו של אלכסנדר כדי למנוע את הרושם שאלכסנדר התנייר, ושיספוס עצמו מעודד גיור.<sup>135</sup> האם ייתכן שנוסח ברכת אלכסנדר בויק"ר הוא אכן עוד קטע מהסיפור הקדום והמקורי על אלכסנדר והמפגש? אני סבור שהתשובה שלילית. כהן ציין שהמקור לברכת אלכסנדר הוא דברי נבוכדנצר, לאחר שנוכח ששלושת הרעים ניצלו מכבשן האש: 'ברוך אלההון די שדרך מישך ועבד נגו' (דניאל ג 28).<sup>136</sup> הקריאה 'ברוך אלהיה' נמצאת גם בסיפורים גוספינו בירושלמי, וגם שם נוסח הברכה 'ברוך אלההון דיהודאי' (ירושלמי, ב"מ ב, ה [ח ע"ג], עמ' 1219) הושפע מספר דניאל. אשר לויק"ר, נראה לי שצורך דרשני הוא שהוליד את ברכת אלכסנדר. בפרשה יג בויק"ר מובאות דרשות המתארות את ארבע המלכויות בדמות חיות טמאות (גמל=בבל; שפן=מדי; ארנבת=יון; חזיר=אדום [=רומא]). כל אחת משלוש החיות/הממלכות הראשונות מקלסת את האל, ואילו החזיר מגדף. הואיל והדרשה מציגה גרסות אחדות לקילוס האל, נאלץ הדרשן לחפש דרך נוספת לקילוס מפי אלכסנדר, המזוהה עם מלכות יוון, נוסף על הנוסח שגמלא ביסוד הסכוליון ויספוס.<sup>137</sup> לשם כך יצר הדרשן עוד גרסה של דברי אלכסנדר על ידי השימוש בנוסחה המוכרת של ספר דניאל, שכבר שימשה את הירושלמי בהקשרים שונים. לא זו בלבד אלא שבירושלמי עצמו, מיד לאחר שורת הסיפורים שבהם מופיע הנוסח הזה, נמצא הסיפור על הליכתו של אלכסנדר מוקדון למלך קציא, וסביר שגם הקשר זה השפיע על בעל המדרש. פסדר"כ מייצג את השלב הבא בהתפתחות המסורת — שבו שולבו שני ההיגדים של אלכסנדר מוקדון (בדמותו אני רואה ונוצח; ברוך אלהי שמעון הצדיק) לסיפור אחד.

### הסיפור הבבלי: הכותים וחורבן המקדש

כבר עמדה נעם בהרחבה על קרבתו של סכוליון פ לבבלי, הן כמועד זה והן במועדים אחרים,<sup>138</sup> להלן אדגיש היבטים מספר של גרסת הבבלי, שבהם הוא שונה מסכוליון פ. שלושת השינויים הבולטים, ואף הם לא משותפים לכל עדי הנוסח של הבבלי, נוגעים לבקשת הכותים, לדברי שמעון הצדיק ולנוסח דברי אלכסנדר. על פי סכוליון פ הכותים ביקשו את 'בית המקדש מאלכסנדרוס מוקדון'. בהמשך פונה שמעון הצדיק לאלכסנדר: 'בית שאנו מתפללין בו על מלכותך, הטעון גוים ונתתו להם'. בדין הדגישה נעם, שעל פי שני הסכוליה הכותים תובעים את בית המקדש לעצמם.<sup>139</sup> לעומת זאת, על פי מקצת עדי הנוסח של הבבלי ביקשו הכותים רשות להחריב את בית המקדש, כפי שמצוי בכ"י מינכן 95: 'יום שבקשו כותים את בית אלהינו מאלכסנדרון מוקדון להחריבו ונתנו להן'. מוטיב החורבן בסיפור מתחזק בדברי הבקשה של שמעון הצדיק: 'אפשר בית שמתפללין בו עליך ועל מלכותך שלא תחרב יתעון גוים הללו להחריבו?'. הטענה שבבית המקדש מתפללים על מלכות אלכסנדר משותפת לכל עדי הנוסח של הבבלי,

135 כהן, אלכסנדר, עמ' 57–58.

136 שם, עמ' 57.

137 עם זאת, לא ברור לי שלפני בעל ויק"ר אכן עמדה גרסת הסכוליון כפי שהיא לזנינו. שני הסכוליה, וגם יוספוס, מציינים שאלכסנדר השתחוה לפני הכוהן הגדול. על פי ויק"ר אלכסנדר 'היה קאים על רגליה'. נוסח זה גם מתאשר מדברי השאלה של רעי המלך: 'מן קדם יהודי את קאים'. מכל מקום נותר בעינו עיקר התיאור של הכוהן הגדול כמנהיג וכסנצח בעבור צבאות אלכסנדר.

138 נעם, מגילת חגיגת, עמ' 370–372.

139 שם, עמ' 265.

אבל הטענה 'יתעון גוים הללו להחריבו' נמצאת רק בעדי הנוסח הגורסים שהכותים ביקשו להתריב את המקדש, ואלו הם עדי הנוסח הנחותים.<sup>140</sup> נראה שבקשת החורבן בחלק מעדי הנוסח של הבבלי היא תוצאה של פרשנות מוטעית של אחד ממוסרי הבבלי, ואין לה עניין עם גרסת הסכוליון שעמדה לפני עורכי התלמוד, ועל אחת כמה וכמה עם גרסת סכוליון פ.<sup>141</sup>

סכוליון פ והבבלי שונים גם בנוסח דברי אלכסנדר. סכוליון פ גורס: 'בדמותו של זה אני רואה כשארד למלחמה ונוצח', וזו הנוסחה הראשונית, לדעתי, והיא קרובה לדברי יוספוס. לעומת זאת, במרבית נוסחי הבבלי נאמר: 'דמות דיוקנו של זה מנצחת לפני בבית מלחמתו'.<sup>142</sup> בדומה ליוספוס ולסכוליון מחדשים דמותו ומראהו של הכוהן, אך הבבלי מתייחד בביטוי 'בית מלחמתו'. הביטוי נמצא בספר דברי הימים בתיאור דברי פרעה נכה ליאשיהו: 'מה לי ולך מלך יהודה לא עליך אתה היום כי אל בית מלחמתי ואלהים אמר לבהלני חדל לך מאלהים אשר עמי ואל ישחיתך' (דברי הימים ב לה 21). משמעות הביטוי בפסוק זה היא 'מקום המלחמה', כלומר ברכמיש שעל הפרת, אבל יש שפירשו שהכוונה למפקדה או בסיס צבאי.<sup>143</sup> נראה לי שהבבלי הוא שהציע כאן את הביטוי המקראי כדי להרחיק מעט את התיאור המוחשי מדי של דמות הכוהן הגדול כעומד בראש צבאותיו של מלך נכרי, ובמקומו הציע ביטוי עמום יותר.<sup>144</sup>

## בין חכמים ליוספוס

הן אצל חכמים והן אצל יוספוס נקשר המפגש של הכוהן הגדול עם אלכסנדר מוקדון בעימות עם השומרונים. יש אכן דמיון רב במבנה העלילה. שני הסיפורים נפתחים ביחסי יהודים-שומרונים ומניחים קיומה של איבה ביניהם.<sup>145</sup> השומרונים נפגשים תחילה עם אלכסנדר מוקדון ומשיינים ניצחון ראשוני: אצל יוספוס הם מקבלים רישיון להקמת מקדש משלהם, ועל פי מסורת חז"ל הם מקבלים את בית

140 למ מצטרפים א, וט. מנגד, כתבי היד המשובחים (ת 1; מיעין 6) אינם גורסים את התוספות המייחסות לכותים כוונה להחריב את המקדש.

141 לכאורה משפט הסיום של סכוליון פ: 'כיון שהגיעו להר גריזים חרשוהו וזרעוהו כדרך שחשבו לעשות לבית המקדש', הוא הראיה הנרדפה ביותר שגם על פי גרסה זו רצו הכותים להחריב את המקדש, אלא שבסופו של דבר היהודים הם שעשו זאת למקום המקדש של הכותים. כך אכן הבין טדופר (שמעון הצדיק, עמ' 184, הערה 75) את הדברים, ולאורם פירש את כל המעשה. ואולם יש לסייג את דבריו בשתי נקודות. ראשית, בסכוליון א אין שום ביטוי שממנו ניתן להסיק שהכותים ביקשו להחריב את המקדש היהודי. יתרה מזאת, סכוליון זה אף אינו רומז לקיומו של מקדש על הר גריזים. סכוליון א מעמיד כאמור את הר המוריה מול הר גריזים ותו לא. שנית, גם בנוגע לסכוליון פ אפשר לומר לכל היותר, שמשפט זה, בהנחה שהוא מקורי (ואינו גלוסה או תוספת שחדרה פנימה בדומה לביטוי 'בית תפלתם' בסכוליון א [ראו נעם, מנילת תענית, עמ' 264]), אינו אלא הערכה מסכססת של בעל הסכוליון, שלא השפיעה בעניין זה על עיצוב מקורותיו.

142 כך בכל כתבי היד, אולם בנוסח א: 'דמות דיוקנו אני רואה במלחמה ונוצח', ובנוסח וט: 'דיוקני אני רואה יורד במלחמה ונוצח', הגרסה נראית כתערובת של הגרסה הייחודית לבבלי וללשון הסכוליון והמדרש (ראו נעם, מנילת תענית, עמ' 265, הערות 23–24).

143 מלמט, מנירו, עמ' 90, וכנגדו יפת, דברי הימים, עמ' 1057. אכן גם אם המילים 'בית מלחמתו' אין כוונתם מבנה פיזי דווקא, ייתכן שזה הפירוש שנחנן לו חכמים.

144 ייתכן שהבבלי הושפע כאן גם מהביטוי 'דמות דיוקנו'. במקום אחר נאמר על נבוכדנאצר שדמות דיוקנו של צדקיהו הייתה חקוקה על סרכבתו (בבלי, סנהדרין צו ע"ב). ייתכן שהבבלי הבין שהביטוי 'דמות דיוקנו' מחייב שדיוקנו זה הוא חקוק בחומר כלשהו, ולכן הוא המיר את הביטוי המופשט 'מלחמה' בביטוי המוחשי 'בית מלחמתו'.

145 את הדמיון המבני בויקה ליחס לשומרונים ציין ישראל לוי, אלכסנדר, עמ' 347–350. טיעון זה שימש אותו כדי לערער על ביקורת המקורות של ביכלר, שטען שסיפור יוספוס מורכב ממקור פרדשומרוני וממקור יהודי.



המקדש או את מקום המקדש היהודי. בחלק השני של הסיפור נפגשים היהודים עם אלכסנדר, ולמראה הכוהן הגדול עובר אלכסנדר שינוי עמוק ונעשה אוהד גלגל של היהודים. בחלק השלישי של הסיפור נוחלים השומרונים מפח נפש. לדברי יוספוס נמנע אלכסנדר מלכבד את מקדשם ולהעניק להם זכויות כמו ליהודים, ועל פי מסורת חז"ל נתן אלכסנדר ליהודים רשות לפגוע בשומרונים ובהר גריזים. ראינו שחלקי העלילה הם למעשה שרידים של מקורות שונים או של מסורות שונות שאוחזו לגרטיב אחד. האם ייתכן שהמסורות למיניהן אוחזו פעמיים – אצל יוספוס ואצל חכמים – בלי שיהיה מגע או היכרות של חכמים עם יוספוס או להפך? לפני הדין בשאלה זו יש לעמוד על הדמיון ועל הקרבה בפרטי המסורות.

1. הרקע לפגישת אלכסנדר והכוהן אצל יוספוס ובסכוליון הוא איום על המקדש. אצל יוספוס ובנה האיום בהדרגה וכל פרטי העלילה מלאחר סירובו של הכוהן הגדול לסייע לאלכסנדר (318), תורמים לעליית המתח. נוסף על כעסו של אלכסנדר (319), המצור על צור (321) ועל עזה (325–326) הם רמז מטרים למה שאלכסנדר עתיד לעולל לירושלים.<sup>146</sup> המתח מגיע לשיאו כשמסופר שהפניקים והכלדיים שהתלוו לאלכסנדר סברו 'שלפי כעסו הרב של המלך, הוא יניח להם לשדוד את העיר ולהרוג את הכוהן הגדול מתוך עיניו' (330). בדומה לכך גם בסכוליון מסופר שהכותים ציפו שאלכסנדר יעביר לרשותם את בית המקדש של היהודים.

הן בסכוליון והן אצל יוספוס אלכסנדר מאפשר לגורם עוין, המתלווה אליו, לפגוע בירושלים ובסמלי הקדושה היהודיים (בית המקדש בסכוליון; הכוהן הגדול אצל יוספוס). ואולם יש שני הבדלים בולטים: בסכוליון אלכסנדר כבר נתן את רשותו לכותים ואצל יוספוס הרשות, כך מקווים הפניקים והכלדיים, עתידה להינתן; בסכוליון מדובר בכותים ואצל יוספוס אלו הפניקים והכלדיים. בהימצאותם של הכלדיים בצבאו של אלכסנדר יש אנאכרוניזם, שהרי בבל טרם נכבשה. לפיכך היו שהציעו להגיה את המילה Χαλδαιων ולגרס Χουθαιων (כותים).<sup>147</sup> הגהה זו עולה בקנה אחד עם סיפורו של יוספוס עצמו, שתיאר לפני כן (321–324) את הצטרפות סנבלט וחיליו לאלכסנדר. יש בהגהה גם היגיון כרונולוגי, ולעניינו היא מקרבת את יוספוס לנוסח הסכוליון. ובכל זאת נראה שאין לקבלה מפני שאין היא נסמכת על שום עד נוסח. אילו הנוסח 'כותים' אכן היה נשען על מה שסיפר יוספוס על סנבלט, מדוע כעת הוזכרו גם הפניקים? וכן מסופר בהמשך, שבפמליה של אלכסנדר היו 'מלכי סוריה' (332).<sup>148</sup> נראה שהשימוש בכינויים שונים לבני הפמליה של אלכסנדר מלמד על שימוש במקורות שונים.<sup>149</sup> מקור שכזה לסעיף 330 (הפניקים והכלדיים) עשוי להיות מעין הסיפור הבא: 'שכאו כנעניים לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון ושתי משפחות עמהן: מצריים וישמעאלים' (סכוליון א' לכ"ה בסיון). בדומה למסופר אצל יוספוס, גם כאן נזכרות קבוצות אתניות שתולות באלכסנדר את תקוותיהן לרשת את נחלת ישראל. בסכוליון פ' במקום 'כנענים' נזכרים 'בני אפריקאה'. הללו אינם אלא בני פניקיה שייסדו מושבות בצפון

146 כך אכן מסביר זאת גולדשטיין, אלכסנדר, עמ' 84, וגם טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 177, מקבל שיטה זו.

147 כך כבר הציע סכוטנס בסאה הי"ז (סכוטנס, היסטוריה, ב, עמ' 1214).

148 קשיים אלו הביאו את החוקרים לדחות את הצעת סכוטנס (שם; קדמוניות היהודים, מהדורת לוב, ו, עמ' 474, הערה

a), ולהסביר ש'כלדיים' הוא כינוי לאסטרולוגים (צ'ריקובר, היהודים והיוונים, עמ' 332, הערה 15; כהן, אלכסנדר, עמ'

67, הערה 79; כשר, אלכסנדר, עמ' 25). ואולם אם כך, אזי מונח אחד הוא כינוי לקבוצה אתנית (פניקים) והאחר לבעלי

מקצוע (אסטרולוגים). כהן, אלכסנדר, עמ' 67, הערה 79, ניסה להימנע מעירוב זה בהסבירו שפניקים הוא כינוי לסוחרים.

149 על כך כבר רמז גולדשטיין, אלכסנדר, עמ' 62, הערה 7.

אפריקה.<sup>150</sup> ייתכן שיוספוס הכיר מסורת יהודית מעין זו שסיפרה על עימות בין כנענים/אפריקאים/ פניקים ליהודים לפני אלכסנדר, והוא נקט כמובן את המינוח היווני המקובל – 'פניקים'.<sup>151</sup>

2. יוספוס והסכוליון ממשיכים לספר על ההכנות בצד היהודי. כאן מידתו הקרבה של יוספוס לחכמים גדולה יותר, כפי שמראה השוואת המקורות:

יוספוס	סכוליון א	סכוליון ב	בבלי
ובששמע שווא לא רחוק מהעיר,	שמע שמעון הצרי	באו ישראל והוריעו את שמעון הצריק.	באו והוריעו את שמעון הצריק.
יצא עם הכוהנים והמון האזרחים וערך את קבלת הפנים, בשותתו לה הור קרושה שלא כפנישחם של שאר העמים...			
כשראה אלכסנדרוס עוד מרחיק את ההמון בבגדים הלבנים וכראשו עומדים הכוהנים בבגדי הכרז שלהם זאת הכונה הגדול בבגד והתכלת ורקום זהב ועל ראשו המצנפת ועליה ציצ' הזהב	נהג עמו אלף בולטין מירושלם מכוסין בלבנים ואלף פירחי כהני מכוסין בכלי שרת		
	ואבוקר בידם.	לכש בגדי כהונה ויצא לפניו הוא וכל גדולי ירוש' וכשהם מהלכים בחרים ראו אבוקות של אור.	מה עשה לבש בגדי כהנה ותחעטף בבגדי כהנה, ויקרי ירושלם עמו.

לכוהן הגדול נדע שאלכסנדר מתעתד לפגוע בירושלים או במקדש, והוא יצא בראש משלחת של כוהנים ואזרחים. מידת הקרבה של כל אחד מהסכוליה לדיווח של יוספוס שונה: על פי יוספוס, לכוהן הגדול

150 על אפריקה ככינוי למושבות הפניקיות בצפון אפריקה ראו שביט, מהי אפריקה, עמ' 75–77.  
 151 לגבי הכלדיים מוצעות שתי השערות: (1) יוספוס עצמו מזכיר את הפניקים והכלדיים ביחד בהקשרים שונים (ראו א 8, 28, 215) וכנראה דיון הכלדיים אינם אלא אשגרה ממקור אחר. (2) יש קרבה לשוניות בין כנענים (Xavavaiou) לכלדיים (Xalδaiou). אם אכן עמדה לעיני יוספוס מסורת על עימות עם הכנענים (על פי סכוליון א), מובן שהוא יעדיף כינוי קרוב מבחינה לשונית אבל אפשרי מבחינה היסטורית, ולכן הוא המיר את הכנענים בכלדיים. עם זאת, הכנענים ובני אפריקה כקבוצות שונות אינם באים יחד במסורת חכמים. אדרבא, חכמים מזהים את הכנענים כמתוושבים באפריקה בימי יהושע בן נון (מדר', פסחא יח, עמ' 69–70). זיהוי זה אף היה מקובל אצל אבות הכנסייה (לד, עולמות נפשיים, עמ' 62–64), ואולי גם נרמז אצל אפיפון (קיסטר, הערות, עמ' 289, סוף הערה 40). ייתכן אפוא שיוספוס הכיר את הכינויים 'כנענים/ בני אפריקה' בזיקה לפולמוס הבעלות ועשה מהם שתי קבוצות שונות לצורך סיפורו (בשונה מקיסטר הסובר שהלשון 'בני אפריקה' משנית כלפי 'כנענים' [קיסטר, מסורות אגדה, עמ' 220, הערה 109], ולעומתו נעם, מגילת תענית, עמ' 202, הערה 36), וראו עוד אמיתי, פרוקופיוס; קיסטר, גדול.

נודע מדיווח שהתקבל (וזהי משמעותו המדויקת של הפועל  $\piυθόμενος$  בהופעתו כאן),<sup>152</sup> שאלכסנדר מתקרב לעיר. השימוש בפועל זה קרוב לנאמר בסכוליון פ: 'באו ישראל והודיעו את שמעון הצדיק'. בסכוליון א לעומת זאת מופיע הפועל הסתמי 'שמע שמעון הצדיק'.<sup>153</sup> בהמשך מסופר על יציאת הכוהן הגדול בראש משלחת של כוהנים ואזרחים. יוספוס מציין פעמיים שתושבי העיר היו לבושים בבגדי לבן והכוהנים בבגדי הקודש (בסעיף 327 ניתן הציווי מאת האל, וב-331 הביצוע בפועל). בדומה לכך גם בסכוליון א נמצאת ההבחנה בין בולוטי ירושלים הלבושים בגדים לבנים לכוהנים הלבושים בבגדי שרת. לעומת זאת במסורת סכוליון פ-בבלי אין הבחנה בין כוהנים לתושבים ואין בגדים לבנים. במקום הביטוי הקדום יותר 'בולוטי ירושלים' שבסכוליון א, במסורת סכוליון פ-בבלי מופיע הביטוי השגור יותר 'גדולי יקירי ירושלים'.<sup>154</sup> מצד אחר במסורת סכוליון פ-בבלי מודגש ששמעון הצדיק לבש בגדי כהונה, בדומה להדגשת יוספוס את בגדי הכוהן הגדול של ידוע.

3. התמונה הבאה מתארת את מעשי אלכסנדר במפגש עם הכוהן הגדול. יוספוס אמנם מרטיב כאן מאוד, אבל הגדעין זהה. הן על פי יוספוס והן על פי חכמים כאשר ראה ( $\text{idōw}$ ) אלכסנדר את הכוהן הגדול הוא השתחוה לפניו ( $\text{προσεύχθη}$ ). בגרסת הסכוליון אלכסנדר 'נשתטח על הארץ', ואילו אצל יוספוס נאמר פעמיים שאלכסנדר השתחוה לפני השם הכתוב על הציץ של הכוהן הגדול. נראה שהאמירה הכפולה אצל יוספוס על ההשתחוות של אלכסנדר אינה משקפת מקור קדום ועלום אלא היא הבהרה של יוספוס עצמו, הקשורה לדמותו של אלכסנדר אצל היוונים והרומאים, שאליהם כוון ספרו של יוספוס.<sup>155</sup> אחד המאפיינים הבולטים להתרחקותו של אלכסנדר מחייליו המקדונים בשנותיו האחרונות היה אימוץ הנוהג הפרסי להשתחוות ארצה לפני השליט. דרישה זו גרמה התמרמרות רבה בקרב המקדונים (ולבסוף אכן בוטלה).<sup>156</sup> כאשר יוספוס מתאר את אלכסנדר כמי שיוזע שאין לכרוע לפני בן אדם אלא רק לפני האל, הוא מסייע לשיקום הדימוי של אלכסנדר.<sup>157</sup>

152 לפועל  $\piυθάναμαι$  שלל משמעויות ובהן 'שמע' 'חקר' 'שאל' וכו' (ראו בקונקורדנציה ליוספוס ערך  $\piυθάναμαι$ , לידל וסקוט, מילון, בערכו). כאשר מושא הפועל הוא באקחטיבוס משמעותו 'נודע לו ובאמצעות אחרים' (מסטרונדה, הקדמה, עמ' 237). ואכן זהו הצירוף כאן:  $\text{ἀκούσας δ' αὐτοῦ οὗ πόρρω ἦν πάλῃς ὄντα}$ .

153 אמנם השימוש בפועל 'שמע' ( $\text{ἀκούσας}$ ) מופיע גם אצל יוספוס בסעיף 326, וראו ההבדלים בין סעיף זה לסעיף 329 בתרגומו של ת'קרי, במהדורת לוב. במקרה זה השתמש בעל הסכוליון ככל הנראה בצירוף קמא, הלכות מתוך הסיפור על הצלם בהיכל. בטרסת הירושלמי לסיפור זה אנו מוצאים גם כן את הביטוי 'שמע שמעון הצדיק' (ירושלמי, סוטה ט, יד [כד ע"ב], עמ' 949). על הקשר בין שני הסיפורים ראו בערך צלם בהיכל.

154 כיטוי זה מופיע בעיקר בספרות האמוראית, ראו לדוגמא ירושלמי, חגיגה ב, א (ע"ז ע"ב), עמ' 784; איכ"ר א, טז, בדומה לביטוי 'יקירי ירושלים', המצוי בבבלי בזיקה לתיאורים אידיילים של ירושלים ותושביה בספרות חז"ל. על תיאורים אלו ראו גפני, ירושלים, עמ' 42-44.

155 על הקהל הנכרי של קדמוניות ראו במאמרו המקיף של מייסון, תכלית וקהל. לנזקקות דומות הגיעו גם פלדמן, הקדמה, עמ' 234-235; בילדה, יוספוס בין ירושלים ורומא, עמ' 102-103. אמנם מכמה מקומות בקדמוניות עולה שיוספוס הניח שיהיה לספרו גם קהל קוראים יהודי, אך מכל מקום אין זה קהל היעד העיקרי שלו (קדמוניות 1-4, מהדורת מייסון, עמ' 397-398, הערה 576. ראו גם סטרלינג, היסטוריוגרפיה, עמ' 297-306, וההסתהיגות בעמ' 306). גם ג'ון קורן, יוספוס ברומא, עמ' 75-82, שהדגיש את קיומו של קהל קוראים יהודי ליוספוס ברומא, מסכים שהיה זה אחד מקהלי היעד של יוספוס ולא הקהל הכלערי.

156 על ההשתחויה ( $\text{προσεύχθη}$ ) אצל אלכסנדר ומשמעותה נכתב הרכה, ולאחרונה דרייר, גיבורים.

157 מובן שמעבר לעניין מעמדו של אלכסנדר ביקש יוספוס להבהיר את תפיסת היהדות, על פי הבנתו, ולשם כך משמש לו אלכסנדר לפה. בטמון ראה בכך ביטוי לרוחה של יהדות אלכסנדריה, שהייתה רגישה לדקויות מעין אלו (גוטמן, אלכסנדר,

4. הפמליה המלווה את אלכסנדר תמהה. באחד מעדי הנוסח של סכוליון א מדובר ב'עבדיו' של המלך, ובשאר גרסות האגדה 'אמרו לו' בלי לפרש מי.<sup>158</sup> יוספוס מציג תמונה מורכבת יותר, שלפיה מלכי סוריה והאנשים שעמו נדהמו ממעשיו, אך רק פרמניון הרהיב עוז לשאול את המלך לפשר הדבר. ההרחבה של יוספוס אינה מעלה ואינה מורידה מבחינת התוכן אלא מבחינת העיצוב הרטורי בלבד. שיבוצו של פרמניון בתפקיד המערער על מעשהו של אלכסנדר מעיד על היכרותו של יוספוס עם דמותו של המצביא הבכיר והוותיק של אלכסנדר. ההיסטוריונים של אלכסנדר תיארו אותו במקומות אחדים כמערער על הצעות של אלכסנדר.<sup>159</sup> אלכסנדר עונה לפרמניון שהוא לא השתחוה לכוהן, היינו לאדם, אלא לאל שהכוהן משרת. סכוליון א מסתפק בשאלה לקוגית: 'לזה תשתחוה/אתה משתחוה?' אמנם הצגת השואלים כ'עבדיו' של אלכסנדר (על פי א.) והכינוי 'אדונו' רומזים על שאלה בעלת אופי פוליטי-חברתי, כפי שאכן משתמע משאלת פרמניון אצל יוספוס, אבל המטען התאולוגי נעדר לחלוטין.<sup>160</sup>

5. שיאו של המפגש הוא כשאלכסנדר מנלה את המגיע להשתחויה. וכך מנוסחים הדברים במקורות השונים:

יוספוס	סכוליון א.	סכוליון א.	סכוליון ב	בבלי	פדר'ב	ויק'ר
היי את האיש הזה בדמותו של עכשיו ראיתי בשנתי כשהייתי בריאון שבמוקדון	כשהייתי יוצא למלחמה וראיתי אותו עימי	דמות ודיוקנו	דמותו של זה אני רואה	דמות ודיוקנו של זה	דמותו של זה אני רואה	בשעה שאני יוצא למלחמה בדמותו אני רואה
... הוא עצמו ינהג את צבאותי וימסור לי את מלכות הפרסים.	הייתי יוצא בשלום ונכנס בשלום	מנצחת לפני במלחמה ומוציאני לשלום	כשאני לסלחמה ונוצח	מנצחת לפני בבית מלחמתי	נוצח	נוצח

1. אבל נוסח קטע הנניח 41 (Cambridge, T-S C 2.47) קרוב מאוד ללשון הפסוד'ב: 'כד אנה נחית לקרבא בדמותי אנה חמי ונצח'.

עמ' 286). כהן, אלכסנדר, עמ' 48, מחדד נקודה זו וקובע שהמחבר סדגיש זאת כדי להבחין בין הנוהג בעולם האילי להוציא את האלים ממקדשיהם לקראת הקיסר, לבין הנוהג היהודי לצאת חמושים רק בשמו של האל, ולא להוציא את האל עצמו. ואולם פלטשר-לואיס, אלכסנדר, במיוחד עמ' 87-89, ראתה זאת בדיוק להפך. לדבריה, נשיאת השם על ידי הכוהן הגדול מטרתה הייתה לציין את אלוהותו של הכוהן (ראו לעיל, הערה 70).

158. 'עבדיו' על פי נוסח א. בנוסח א. מציין סתם 'אמרו לו', אך לפני כן נזכרו אנשי המשמר של המלך. גם בסכוליון ב ובבבלי – 'אמרו לו'. ואולם בסכוליון ב משתמע שהשואלים היו 'המסורות', כלומר הכותבים שהתלוו למלך לפני כן.

159. על דמותו של פרמניון ראו הקל, מרשלים, עמ' 13-32.

160. בסכוליון ב אמנם נוסף לשאלה 'לזה אתה משתחוה?' הסבר תאולוגי – 'זה לא בן אדם הוא'. אבל בבבלי: 'אמרו לו מלך גדול שכמותך ישתחוה ליהודי זה'. הבבלי פיתח את השאלה הפשוטה לכדי עימות לאומי בין יהודים ללא יהודים. שיטת הבבלי נמצאת כבר בויק'ר: 'מן קדם יהודי את קאים', וגרסה קרובה מאוד גם בפסוד'ב. נראה אפוא שגרסת סכוליון ב היא משנית, כפי שכבר העריכה נעם (מגילת תענית, עמ' 265). לוי רצה לראות כאזכור 'יהודי' ובניסוי *Ἰουδαίου* *ἀπερεά* (הכוהן הגדול של היהודים) ראיה לכך ששני הסיפורים נשענים על מקור משותף (לוי, אלכסנדר, עמ' 349). אבל לאור תשובת אלכסנדר, המדגישה את ההיבט התאולוגי (לא למנין... אלא לפני האלוהים), נראה שאין קשר של ממש בין יוספוס לסכוליון בנקודה זו.

על פי יוספוס אלכסנדר הבהיר שבחלום שחלם לפני שלש שנים הוא ראה את הכוהן הגדול:  $\epsilon\upsilon\sigma\ \psi\acute{\alpha}\ \epsilon\upsilon$  (וזמון  $\chi\chi$ ) – בדמותו העכשווית. במרבית מקורות חז"ל אלכסנדר אומר שהוא רואה בזמן המלחמה את 'דמותו' של הכוהן הגדול. הקבלה זו בפני עצמה מלמדת ודאי על מסורת משותפת, גם אם המסורת הרחבה יותר שונה. ייתכן שיש עוד נקודת קרבה. בסכוליון פ נאמר: 'בדמותו של זה' <sup>161</sup> נראה שהתוספת 'של זה' אינה רק תוספת ביאורית אלא מרמזת על תשתית משותפת. המילית 'זה' בספרות חז"ל היא דיאקסית, כלומר: זה שאני רואה עכשיו, <sup>162</sup> והדברים קרובים כמוכן לתיאור של יוספוס  $\epsilon\upsilon\sigma\ \psi\acute{\alpha}\ \epsilon\upsilon$  – של עכשיו. <sup>163</sup> אמנם יש גם הבדל בולט: בסכוליון פ אלכסנדר רואה את דמו: הכוהן בעת שהוא יוצא לקרב. אצל יוספוס דמותו של הכוהן נגלתה לו בחלום שחלם שלוש שנים לפני כן בדיון, ואולם עיון נוסף ביוספוס מבהיר שהחלום אינו אלא הכפלה רטורית של המסורת שביסוד הסכוליון, בלב החלום נמצאת ההבטחה של הכוהן ש'הוא עצמו ינהג את צבאותי'. הבטחה זו מתממשת בסכוליון לנוסחיו השונים, שבכולם מסופר שדמות הכוהן נראתה לאלכסנדר בעת היציאה לקרב! <sup>164</sup> אם כן חלום אלכסנדר הוא ניסוח ספרותי מטרים לנוכחות הכוהן הגדול בקרבות, נוכחות שמספר עליה הסכוליון. סדר העניינים בדברי אלכסנדר (להבדיל מסדר הזמנים שעליו מדווח אלכסנדר), שווה לסכוליון פ, לסכוליון א, ולגבלי: בתחילה מתייחס אלכסנדר לדמות שהוא רואה ולאחר מכן למלחמה. <sup>165</sup> סכוליון א, הוא הרחוק ביותר מדברי יוספוס. המילה 'דמות' החוזרת בכל התיאורים שהובאו, חסרה בג, והמלחמה מזכרת לפני הראייה, אולם גרסתו היא הפשוטה ביותר והרדודה ביותר, <sup>166</sup> ונראה שאף הנחותה ביותר. נעם שיערה שמקורו של המשפט העברי בסכוליון פ הוא המשפט הארמי בפסדר"כ, שהוא שריד ממסורת קדומה שנתרגמה לעברית בסכוליון פ אך נשתמרה בארמית בפסדר"כ. <sup>167</sup> ההשוואה לדברי יוספוס מלמדת שהניסוח הארמי היה מוכר כנראה גם להיסטוריון היהודי, שתרגם אותו ליוונית. זוהי

161 בויק"ד ובפסדר"כ הניסוח פשוט יותר – 'דמותו' בדומה ל- $\epsilon\upsilon\sigma\ \psi\acute{\alpha}\ \epsilon\upsilon$  של יוספוס.

162 לדוגמה דרשת ר' עקיבא: "החדש הזה לכם" (שם' יב 1)... רבי עקיבא אומר: זה אחד משלשה דברים שהתקשה בהן משה. והדאחו המקום את כל באצבע' (מדרי"ך, פסחא א, א, עמ' 46, ראו גם: בויארין, המדרש והמעשה, עמ' 112).

163 אפשרות קדומה של תשתית משותפת, ואולי אף קרבה לשונית, מתחזקת לנוכח משפט דומה המופיע בירושלמי בהקשר אחר. מסופר על ר' יונה ור' יוסי שבאו לפני אורסקינוס, שהינו אורסקינוס (Ursicinus) הגנרל הרומי, שמייוחס לו זיכוי מהומות ביישוב היהודי באמצע המאה ה-1. כאשר הם באו לפניו הוא עמד לכבודם והסביר את מעשהו כך: 'אפיהון דהני אנא תזי בקרבא ונצח' (ירושלמי, ברכות ה, א [ט ע"א], עמ' 44). קרוב לוודאי שסיפור זה הינו פרפרזה על סיפור אלכסנדר. בשונה מסיפור אלכסנדר שבו נאמר 'דמותיה', כאן ישנו הביטוי הפשוט יותר 'אפיהון' – פניהם. העובדה שהמילה 'דמותיה', הפחות מתאימה כפי שמוכח מהפרפרזה בירושלמי, שרדה ובכל זאת בסיפור אלכסנדר, מהווה ראיה נוספת לקרבה ולתשתית המשותפת של יוספוס וחכמים. על אורסקינוס בתלמוד הירושלמי ומדר נאולוס ראו: עירשי, אלימות. אני מודה לפדופ' עירשי שהפנה אותי למקור זה.

164 לכאורה אפשר להציע שדברי הסכוליון אינם אלא צמצום, או למעשה מימוש החלום והמראה של אלכסנדר. לשון אחר: חכמים קראו או היו מודעים באופן כזה או אחר לסיפור של יוספוס ודחשו את התיאור המוכפל והרחב לתמונה אחת. הצעה זו אינה נראית לי מפני שאילו חכמים היו מציעים פרפרזה מתומצמת לדברי יוספוס היינו מקבלים את נוסח סכוליון א, – 'וראיתו אותו עימי' – שהוא הפשוט והבהיר ביותר, והמילה 'דמות' הייתה מעלמת.

165 בפסדר"כ ובויק"ד הסדר הפוך, אבל מוטיב הדמות הנוכחת כעת נותר בעינו.

166 את הביטוי 'שהייתי יוצא למלחמה' ניתן לפרש כמתייחס למחשבותיו של אלכסנדר ערב היציאה למסע כולו, בניגוד למשתמע מיתר הנוסחים, ולפיהם ראה אלכסנדר את הכוהן הגדול במהלך כל אחד מהקרבות. פרשנות זו לא מקרבת אותו ליוספוס. המספר שאלכסנדר ראה את הכוהן הגדול בחלומו בדיון שבמוקדון לפני צאתו למסע. אבל סביר יותר שזו פרפרזה ליורד למלחמה, שהוא ביטוי ייחודי (נעם, מגילת תענית, עמ' 265, והערה 24), ואינו קשור ליוספוס.

167 נעם, מגילת תענית, עמ' 265.

דוגמה אחת מכמה, הנידונות בספר זה, שבהן משפטי מפתח ארמיים או עבריים, המתבלטים בתוך גרסת חז"ל, עדיין שומרים על ניסוח קרוב מאוד למקור בתוך הרצף היווני של יוספוס.<sup>168</sup> ניסוחים ארמיים אלו נתגבשו במסורות שהועברו מן הסתם בעל-פה במרוצת הדורות, והיו מוכרות ליוספוס ולחכמים כאחד. בצד נקודות הדמיון יש הבדלים עובדתיים וספרותיים בולטים לעין בין יוספוס לבין גרסות הסיפור אצל חז"ל. אצל יוספוס הכוהן הגדול הוא ידוע ובסכוליון שמעון הצדיק; על פי הסכוליון המפגש היה באנטיפטריס שבשפלה, ואילו יוספוס מספר שהפגישה הייתה בצופים, סמוך לירושלים.<sup>169</sup> על אלו יש להוסיף כמובן הבדלים רבים הנוגעים הן למפגש בין אלכסנדר לכוהן הגדול והן להיבט השומרוני. יוספוס מתאר את המפגש בהרחבה, ולענייננו חשובים שני דברים. ראשית, בעוז החכמים מסתפקים בתיאור הפשוט והישיר של האירוע, יוספוס מבלה שיש רובד סמוי למפגש. הן ידוע והן אלכסנדר חולמים, בזמנים שונים, חלומות המכילים אותם לקראתו; החלום של הכוהן הגדול נועד לאשר את החלום שהיה לאלכסנדר שנים אחדות לפני כן.<sup>170</sup> שנית, יוספוס מאריך לספר על שהותו של אלכסנדר בירושלים, שבמהלכה הקריג קרבנות, קרא בספר דניאל והעניק זכויות ליהודי ירושלים והתפוצות. לדברים אלו אין אפילו רמז בסכוליון. ראינו שהסעיפים הנוגעים לספר דניאל הם פרי עטו של יוספוס עצמו משום העניין שהיה לו בספר זה כאמצעי לגילוי העתיד. מסתבר שגם תיאור הקרבת הקרבן והזכויות שהוענקו ליהודים עולים בקנה אחד עם מטרותיו של יוספוס, שהיה מעוניין בסיפורים ובראיות לכבוד הרב שהעניקו מלכים נכרים למקדש, ועם מנהגו לצטט בהרחבה כתבי זכויות שניתנו ליהודים.<sup>171</sup>

המרכיב השומרוני אצל יוספוס שונה מהופעתו בסכוליון באופן ניכר, ויש גם להבחין בין תחילת הסיפור לסופו. על אף ההבדלים הרבים והחשובים בין סיפור פגישת סנבלט ואלכסנדר לבין הפתיחה הלקונית של הסכוליון, שני המקורות מעמידים את בית המקדש במוקד העימות בין היהודים לשומרונים. ואולם בסכוליון השומרונים מעוניינים במקדש שבירושלים, ואילו אצל יוספוס השומרונים מעוניינים בהקמת מקדש עצמאי שיתחרה במקדש שבירושלים.

אף אם ניתן למצוא קשרים חזקים כלשהם באפיונה השומרונית הראשונה, אזי בנוגע לסופו של הסיפור קשה לראות נקודת השקה כלשהי בין יוספוס לחכמים. התיאור בסכוליון קצר וחד-משמעי. ליהודים ניתנה רשות לפגוע בשומרונים, והם אכן שחזרו בשומרונים את מעשה אכילס בהקטור, אם כי סביר יותר ששהשראה לכך לא באה מהומרוס אלא ממעשה אלכסנדר בבאטיס, שליט עזה.<sup>172</sup> בסכוליון

- 168 לביטויים עבריים/ארמיים הניתנים לזיהוי בתוך הרצף היווני של יוספוס ראו הדיון במבוא.
- 169 בעוז את הסתירה בין שמעון הצדיק ליחזק קשה ליישב (להלן נעמוד על ניסיונו של שוורץ להסביר זאת), מרקוס מסביר את הסתירה בין אנטיפטריס לצופים כשגיאה של יוספוס בהבנת המקור שעמד לפניו. לשיטתו, המקור הקדום גרס 'סבא', שבימי הורדוס הוסב שמה לאנטיפטריס (קדמ' טז 142). יוספוס קרא צופים והסכוליון החליף את השם המוקדם בסאוחר. מרקוס העלה גם את האפשרות ההפוכה, שבמקור נאמר 'צופים', ומחבר הסכוליון או אחד ממקורותיו, שקרא אצל יוספוס *Σαφειν*, סבר שהכוונה היא לכפר סבא, ששמה הוסב לאנטיפטריס (קדמוניות היהודים, מהדורת לוב, ו, עמ' 472-473, הערה ב; עמ' 518).
- 170 השימוש בחלום כפול הוא אמצעי ספרותי של יוספוס, שנועד לקשור את אלכסנדר וידוע טרם זאת אלכסנדר לססען, וכך להעניק למסע בולו ולהצלחתו של אלכסנדר נופך אלוהי. בכך חוזר סיפורו של יוספוס מהתכנית המוכרת של סיפורי הצלה של המקדש, המתרחשים באיום הנוכחי בלבד (גנוס, חלומות, עמ' 241-242).
- 171 על הכבוד שרחשו שליטים נכרים למקדש ראו הסקירה בערך ביטול הקרבן לשלום הקיסר; על שימוש של שליטים נכרים בנבואות מקראיות ראו בערך בית חוניו. לכתבי זכויות נוספים ראו קדמ' יד 190-267.
- 172 עמד על כך לראשונה שפק, אלכסנדר, עמ' 42, הערה 1. גוטמן, אלכסנדר, עמ' 280-282, הוסיף את ההקבלה. צ'ריקובר,

א התיאור מובא בצורה עמומה משהו: 'מיד נתנו חכין ברנליה/ברגלי הכותיים וגררום'. בסכוליון פ נאמר בצורה ברורה יותר 'נקב את <עקביהן> ותלאום אחרי סוסים וגררום על הקוצים על הברקנים'. ההרחבה של סכוליון פ, שלפיה נגרו הכותים על הקוצים והברקנים, נלקחה מן הסתם ממעשה גדעון באנשי סוכות (שופטים ח 16).<sup>173</sup> הסיפור מסתיים בהחרבת הר גרזים, ובסכוליון פ מודגש שזהו הגמול המדויק על מחשבתם של הכותים. יוספוס לעומת זאת מספר סיפור שונה, שהיהודים נעדרים ממנו כמעט לגמרי.<sup>174</sup> המפגש בין אלכסנדר לשומרונים הוא מעין חזרה על מפגש אלכסנדר והיהודים. השומרונים עורכים קבלת פנים מפוארת לאלכסנדר סמוך לירושלים, והלה משובח אותם על כך. אבל בשונה מהפגישה עם היהודים, הוא גמוע מלבקר במקדש השומרוני ולא מעניק הטבות ייחודיות לשומרונים. קשה לראות קשר של ממש בין הסיום של יוספוס לסיום של הסכוליון.<sup>175</sup>

### המקדש, השומרונים ואלכסנדר הגדול: הצעה חדשה

הדמיון בין יוספוס לחכמים גמצא בשני מוקדים שונים זה מזה. במוקד האחד יש קרבה מילולית רבה בדברי אלכסנדר על דמות הכוהן הגדול בשני המקורות – סכוליון א קרוב ליוספוס בתיאור לבושם של הכוהנים ואנשי ירושלים, ואילו סכוליון פ קרוב יותר ליוספוס בדברי אלכסנדר על הכוהן הגדול. המוקד השני נוגע לדמיון המבני והתמטי ביחס לשומרונים. הן אצל חכמים והן אצל יוספוס עטוף המפגש עם הכוהן הגדול בסיפור על השומרונים, אבל דרישות השומרונים, תגובת היהודים ומפלת השומרונים שונים מאוד זה מזה בשני הסיפורים. המצב המוזר, שלפיו נראה שחכמים ויוספוס מסתמכים על אותו המקור מצד אחד, אך מודעים רק בקווים כלליים מאוד למסגרת הרחבה העוסקת בשומרונים מן הצד האחר, הוביל את החוקרים למסקנות מנוגדות.

היהודים והיוונים, עמ' 332, הערה 20, מציין באופן סתום שההקבלה אינה נראית לו. אמיתי, שמעון הצדיק, עמ' 238–239, קיבל את ההקבלה והוסיף שאין זה סביר שהיא נובעת מהיכרות של חכמים עם המקורות הספרותיים על אכילס או אלכסנדר, אלא שהם שימרו זיכרון חי של האירועים.

173 עמר על כך גולדשטיין, אלכסנדר, עמ' 97.

174 אם כי יש לציין שחלק זה של הסיפור מניח היכרות עם החלק הקודם, שבו תוארו הזכויות שהעניק אלכסנדר ליהודים (ביבל, אלכסנדר, עמ' 25).

175 לכאורה נמצאת אצל יוספוס ידיעה דומה לא שבסכוליון, המייחסת לאלכסנדר פסיקה לעובת היהודים ונגד השומרונים. בקטע מפסודורהקטיוס הנמצא בנגד אפיון נאמר: 'בגלל היושר והנאמנות אשר גילו כלפיו היהודים, הוא (כלומר אלכסנדר) צירף לרשותם את ארץ שומרון פטורה ממס' (ג'א ב 43). כשר כמהדווח, נגר אפיון, ב עמ' 330–334, קיבל דברים אלו כמעט כלשונם (למעט גודל המחוז, שאותו הוא מצמצם). הוא היה מודע לקשר האפשרי בין דברי הסכוליון, שהר גרזים ניתן לישראל, לבין דברי הקטיוס, אך גמנע מלראות בסכוליון עדות מסייעת (שם, עמ' 333). בדומה לו קיבל מור, ששומרון לשכנו, עמ' 67–68, את הדברים, אך לא התייחס לסכוליון. דומני שהיחיד שסבר שיש קשר של ממש בין פסודורהקטיוס לסכוליון היה שטיין, פסודורהקטיוס, עמ' 7, שדחה את הטענות ההיסטוריות של הקטע, אך כתב: 'שהר הדבר נעלה מכל ספק שיש קשר פנימי בין פס. הקטיוס ומגילת תענית ופוטופס התלמודי אינו אלא מודיפקציה של המצאת הסופר ההלניסטי הזה'. לעצם העניין יש לדחות את דעתם של כמור וסור בנוגע לעובדותיות של הקטע, הן מפני שאין הוא יכול להיות פרי עטו של הקטיוס מאבדרה, שפעל במפנה המאה הרביעית לפנה"ס, אלא של פסודור הקטיוס (ברכוכבא, פסודורהקטיוס, עמ' 113–115), ואף העדות עצמה אינה זמינה הן בהשוואה למקורות אחרים והן בבחינתה בפני עצמה (שם, עמ' 115–121; פומר, יוספוס, עמ' 152–155). פסודור הקטיוס היה יהודי אלכסנדרוני מהזרם האורתודוקסי 'המתון', על פי הגדרת ברכוכבא, שכתב לקראת סוף המאה השנייה לפנה"ס. מטרת כתיבתו הייתה להצדיק בעיני הקהל היהודי והנכרי את קיומו של היישוב היהודי במצרים (ברכוכבא, פסודורהקטיוס, עמ' 137–139, 232–248).

## סקירת המחקר

חלק ניכר מהמחקר המודרני הוקדש לשאלת הרקע ההיסטורי של סיפוי המפגש בין אלכסנדר לכוהן הגדול, ההיה או לא היה? במסגרת זו, שעניינה ביחסים בין מסורות ספרותיות, דברי יוספוס מצד אחד ודברי חכמים מצד אחר, בירורה של השאלה ההיסטורית הוא משני, והוא נידון כנספח א בסוף הערך. להלן אסקור את המחקר על היחס בין מסורת חכמים ודברי יוספוס על המפגש בין אלכסנדר לכוהן הגדול. גרסת חכמים לפגישה הוכרה בעולם היהודי באמצעות הטקסטים הרבניים ובראשם התלמוד הבבלי. ואולם כבר במאה העשירית הכירו היהודים גם את גרסת יוספוס לסיפור באמצעות העיבוד של ספר יוסיפון. ההבדלים בין שני המקורות ובראשם ההבדל בשמו של הכוהן הגדול – שמעון הצדיק על פי חכמים ו'עדוא' על פי יוסיפון – נידונו במרוצת ימי הביניים. בראשית העת החדשה החלו יהודים לקרוא את כתבי יוספוס עצמו ואז שבה ועלתה ביתר שאת הסתירה בין חכמים ליוספוס, ועלתה השאלה איזו מסורת נכונה, אם בכלל (לסקירת ההצעות ראו בנספח ב).

הראשון שהבין שיש להפריד בין השאלה ההיסטורית לבין שאלת היחס בין שתי המסורות בלי קשר למידת נכונותן היה ר' נחמן קרוכמאל ב'כרס חמד' משנת 1841. רנ"ק דחה את התארוך של שמעון הצדיק לימי אלכסנדר, ובהתייחס לברייתא טען שחל בה שיבוש, שכן היא מוסבת על חורבן הר גריזים בימי יוחנן הורקנוס, ועל כן לא ייתכן שנזכר בה אלכסנדר מוקדון.<sup>176</sup> בנו של רנ"ק, אברהם קרוכמאל, הפריד לחלוטין בין דברי יוספוס לחכמים. את יוספוס הוא דחה, ואילו את סיפורם של חכמים הוא מיקם בימי אנטיוכוס השלישי. לדבריו, חל שיבוש בברייתא, ובמקום אלכסנדר מוקדון יש לגרוס אנטיוכוס.<sup>177</sup> כנגד רנ"ק ועוד היסטוריונים יהודים, שקיבלו את דברי יוספוס שהכוהן הגדול בימי אלכסנדר אכן היה ידוע,<sup>178</sup> טען גרץ שיש לקיים דווקא את גרסתם של חכמים. גרץ סבר ששמעון הצדיק אכן פעל בימי אלכסנדר והציג טיעונים כרונולוגיים לחיזוק עמדתו. הוא דחה את אגדת יוספוס כבלתי סבירה, ובמיוחד את המפגש בירושלים, וקבע את מקום הפגישה באנטיפטריס, בהתאם למסורת חז"ל. בתיאור עינויי השומרונים הוא ראה הדים לדיכוי מרד השומרונים בימי אלכסנדר.<sup>179</sup>

התמודדות של ממש עם שאלת היחס בין הגרסאות לא רק כמבטאוני סיפורים שונים, כפי שטענו הקרוכמאלים, אלא כשוני גרסאות של אותה המסורת, אנו מוצאים אצל רש"י פין. הוא עסק בהרחבה בדחיית דברי גרץ ובאישוש גרסתו של יוספוס, וסיכם כך: 'ולהיות שעיקר הספור מן הכבוד שעשה אלכסנדר אל הכוהן הגדול והתשובה שהשיב לשואליו על זה, בא גם בדברי חז"ל הגנו רואים שהיה יסוד הספור במסורה קדומה בפי העם, כי יד אלהים עשתה זאת להפוך את לב אלכסנדר מרגז לרחמים ומקצף לאהבה ורצון לתת כבוד לה' אלהי ישראל ויקר לשומרי משמרתו'.<sup>180</sup> גישה זו נעשתה מרכזית למדי במרוצת הזמן. פרידריך פיסטר כתב בשנת 1914 שכל שלושת המקורות המספרים על ביקור אלכסנדר –

176 קרוכמאל, קדמוניות, עמ' 65–66, הערת \*.

177 קרוכמאל, שדה צופים, עמ' 20–21.

178 ראו למשל הרצל, היסטוריה, א, עמ' 407–408.

179 גרץ, דברי ימי ישראל, א, עמ' 308–309, ובהרחבה במאמרו, שמעון הצדיק, עמ' 46–52. ההוכחה הכרונולוגית לגבי זמנם של שמעון וידוע – שם, עמ' 48–50, הערה 4; לגבי אנטיפטריס – שם, עמ' 50–51, הערה 5. בעמדתו של גרץ תמך גם פרנקל, דרכי המשנה, עמ' 28, תוך התעלמות מגרסת יוספוס בעניין.

180 פין, דברי הימים, א, עמ' 108. פין גם מציע בהערה, שבגלל חורבן הר גריזים בידי יוחנן הורקנוס, הוחלפה העיר שומרון, שאכן הרבה בידי אלכסנדר, בהר גריזים (שם, עמ' 107, הערה 1).



יוספוס, ספרות חז"ל והאגדה בפסודו-קליסתנס – מקורם בסיפור קדום יותר, שנוצר בראשית המאה הא' לספירה.<sup>181</sup> יוליוס גוטמן, שייחד מאמר נרחב ויסודי למעשי אלכסנדר בארץ-ישראל, הסכים שביסוד שתי הגרסות מונחת מסגרת סיפורית קדומה. אף שהדברים אינם נאמרים במפורש, נראה שהוא סבר שדווקא הסיפור התלמודי קרוב יותר לסיפור הקדום. לדבריו, הסיפור הראשוני שונה בהשפעת רוח היהדות ההלניסטית, שהעתיקה את מקום המפגש מאנטיפטריס, שגמצאת על ציר ההתקדמות של אלכסנדר, לירושלים כדי להעניק כבוד למקדש. הדימוי האוניברסלי של אלכסנדר אצל יוספוס אף הוא הושפע מחוגים אלו, בעד באגדת התלמוד, אלכסנדר מופיע ככובש זר ועוין. גוטמן טען שאת הסיפור הראשוני יש לתארך כמובן לפני ימי יוספוס, ובחלק האחרון של המאמר הוא מבקש להראות שמרכיבים שונים של הסיפור המקורי ראשיתם בהתרחשויות היסטוריות בימי אלכסנדר מוקדון.<sup>182</sup> גישת 'המקור הקדום', ששימש מצע לשתי הגרסות שבידינו, התקבלה גם על דעתו של אביגדור צ'ריקובר, אף על פי שהוא סבר, במהופך מגוטמן, שהגרעין ההיסטורי קלוש.<sup>183</sup> דוד גולן ביקש לאשש את התזה של גוטמן ולהוכיח את ההיסטוריות של המפגש שהתקיים בין אלכסנדר לכוהן הגדול בירושלים, והסכים שמסורות חכמים ויוספוס ניזונו ממקור קדום.<sup>184</sup>

עמדה דומה, אם כי מעט מורכבת יותר, היא זו של יונתן גולדשטיין. לדבריו, יוספוס מצא סיפור שלם למדי, בעל מסר אנטי-שומרוני מובהק, ולכל היותר ערך בו שינויים קלים, אך ודאי שלא הרכיב אותו ממקורות שונים. מקור הסיפור הוא במעבר משלטון תלמי לשלטון סלווקי בסוף המאה ה' לפה"ס. גולדשטיין מודע היטב להבדלים, אך גם לדמיון הרב בין הסיפורים, שאינו מאפשר לראות אותם כיצירות מנותקות לחלוטין. אבן הבוחן, לדעת גולדשטיין, היא מצב השומרוני. הסיפור של יוספוס יודע רק על הקמת המקדש ואינו מציין חורבן כלשהו, ועל כן הוא קדום יותר. לעומת זאת הסיפור התלמודי אינו מודע כלל לקיומו של מקדש על הר גריזים, רק לקדושת המקום, אך יחס היהודים לשומרוניס בו הוא אכזרי ביותר. מסקנת גולדשטיין היא, שאגדת החכמים נוצרה זמן רב לאחר שהחורבן המקדש השומרוני בידי יוחנן הורקנוס כמו גם הקמתו נשכחו לגמרי. מנגד, הסיפור משקף מתח ועוינות רבה, שאפיינו את יחסי היהודים והשומרוניס בתקופת הנציב קומנוס (48–52 לספירה). לפיכך הסיפור התלמודי הוא אכן עיבוד של האגדה שעמדה אף בבסיס סיפורו של יוספוס, וגם שימרה פרטים מדויקים יותר, כגון קביעת מקום הפגישה כאנטיפטריס ולא בירושלים, אבל ניכרים בה תהליכי השחיקה והשכחה, כמו גם העיבוד והאקטואליזציה.<sup>185</sup>

שעיה כהן הלך בדרך הפוכה לגישת ה'מקור הקדום'. הוא מסכים שחלק ניכר מסיפור אלכסנדר, כפי שהוא נמצא אצל יוספוס, אכן נוצר לפני ימיו, ובייחוד סיפור הביקור בירושלים, המשלב באופן 'חלק'

181 פיסטר, כתבים, עמ' 25–26.

182 גוטמן, אלכסנדר, עמ' 285–287.

183 צ'ריקובר טען שהאגדה קדומה ומקורה בארץ-ישראל, והראיה לכך היא הימצאותה בתלמוד. האגדה עברה, לדעתו, עיבוד ספרותי במאה הראשונה לסה"נ באלכסנדריה, עיבוד שיש בו היבטים אפולוגניים, ונוסח זה הוא ששימש את יוספוס (צ'ריקובר, היהודים והיוונים, עמ' 332, הערה 17).

184 גולן, אלכסנדר, עמ' 48–50. בשונה מצ'ריקובר וגוטמן כאחד, גולן אינו מכיר בקיומו של שלב ביניים 'אלכסנדרוני' או 'הלניסטי' של המקור. כשר, אלכסנדר, עמ' 32, שאף הוא נמנה עם מקימי הסיפור של יוספוס, דוחה את הסיפור התלמודי לחלוטין, בין היתר כדי לטעון בתוקף רב יותר לאמת ההיסטורית של הפגישה בין אלכסנדר לידוע בירושלים.

185 גולדשטיין, אלכסנדר, עמ' 96–98. ככלל, גישת ה'מקור הקדום' היא הרווחת יותר במחקר, וראו פומר, יוספוס, עמ' 135–136.

את המוטיבים של האפיפנאה וההגעה, אולם שלושת מרכיבי הסיפור (מפגש אלכסנדר עם השומרונים, מפגש אלכסנדר וידוע, והנתונים ההיסטוריים) שולבו לסיפור אחיד בידי יוספוס עצמו. לדעתו זו הייתה יצירה חד-פעמית, וכל המקורות המאוחרים יותר העוסקים בסיפור זה על פי המוטיבים הללו נסמכים על יוספוס בדרך זו או אחרת.<sup>186</sup> עמם טרופר הרחיב ופיתח עמדה זו. הוא מציע במפורש שקדמוניות היהודים עצמו (או מסורות המבוססות על ספר זה) הוא שעמד לעיני החכמים, הללו אימצו את הסיפור של יוספוס, שתיאר הפסד של השומרונים בסיוע מלך גכרי, כדי לבאר את 'יום הר גריזים' במגילת תענית. חכמים התאימו את הסיפור שמצאו אצל יוספוס (או 'מעין יוספוס') לדפוס של מגילת אסתר, וכך נוצרה האגדה התלמודית.<sup>187</sup>

### המקדש, אלכסנדר והשומרונים: צירופי מסורות וסיפורן

יש חוקרים הרואים בקרבה הספרותית והמבנית עדות לחשתית משותפת, מקור קדום, שממנו שאבו יוספוס וחכמים. לדידם, המקור המשותף היה צריך להיות קדום דיו על מנת לאפשר מרחב השתנות גדול על פני ציר הזמן, אבל לא גדול מדי, כפי שניכר מהדמיון ומהשוני שבין יוספוס לחכמים. דא עקא, שגישה זו אינה יכולה להסביר מדוע בהיבטים מסוימים יש דמיון רב, מילולי כמעט, ואילו בנקודות אחרות הדמיון כללי בלבד והשוני רב.<sup>188</sup> חוקרים אחרים, שקיבלו והפנימו את גישת המקורות הרבים, טענו שבפני יוספוס עמדו מסורות על שני עניינים שונים, האחת עסקה באלכסנדר והכוהן הגדול, והאחרת בשומרונים. יוספוס הוא שאיחה אותן ויצר את הסיפור שכרך את הכוהן הגדול, אלכסנדר והשומרונים יחדיו. מכיוון שכך, טענו חוקרים אלו, הסיפור שסיפרו חז"ל היה צריך להישען על דברי יוספוס באופן כזה או אחר. ואולם בחינת הסיפור אצל החכמים, ובפרט בנוסח סכוליון א, מגלה שגם בעל הסכוליון צירף את סיפורו ממקורות שונים, וקשה לראות בשיבושים ובסתירות שביניהם גלגלים מאוחרים של סיפור קוהרנטי.

ההבנה שחודדה בפרק זה, שלפיה גם הסכוליון מורכב ממקורות שונים, מאפשרת לנו לעמוד ביתר דיוק על גבולותיה של המסורת המשותפת ליוספוס ולחכמים ועל טיב הידיעות שהיו מוכרות להם והנחו אותם ביצירת הסיפורים. בסכוליון א לובשים הכהנים את בגדי הכהונה ובולוטי ירושלים לבושים לבן כדומה למסופר אצל יוספוס, אך בסכוליון פ לא נאמר על כך דבר. מנגו, דברי אלכסנדר בסכוליון פ: 'בדמותו של זה אני רואה כשארד למלחמה ונוצח', קרוכים לדברים שמביא יוספוס בשמו של אלכסנדר. כדי להבין תופעה זו יש להתבונן באופן שבו שונה כל אחד מהסכוליה מדברי יוספוס. בעניין לבוש הכהנים והאזרחים נאמר בסכוליון פ: 'לבש בגדי כהונה ויצא לפניו הוא וכל גדולי ירושלים', ובבבלי נוסח הדברים דומה: 'מה עשה לבש בגדי כהנה ונתעטף בבגדי כהנה ויקרי ירושלם עמו'. עדיפותו של סכוליון

186 כהן, אלכסנדר, עמ' 65. כהן אמנם אינו כותב במפורש שמדובר בסיפור אלכסנדר וזמנעון הצדיק, ובמעט אינו דן בו, אך אין ספק שזהו הסיפור שמנלה את הקרבה הרבה ביותר ליוספוס וממילא נסמך עליו. ההנחה שגרסת החכמים מאוחרת מזו של יוספוס נמצאת גם אצל גרואן, אך הוא נמנע מלדון בכך (גרואן, ידועה, עמ' 190).

187 טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 195-202.

188 גולדשטיין, אלכסנדר, עמ' 97-98, אמנם נתן דעתו על כך, אבל הסתפק בכך שסיפור החכמים נוצר כהשפעת היריבות בין היהודים לשומרונים, ועל כן יש בו עניין רב יותר בשומרונים וגם אכזריות רבה יותר כלפיהם. הסבר זה אינו מספק בכל הנוגע לשימורן של יחידות מילוליות כלשונן מתד גיסא, לעומת פרפרזה רחבה ומרחיבה כלפי עניינים אחרים מאידך גיסא.

א מוכחת מהשימוש בתואר היווני בולוטיין,<sup>189</sup> ומהיחודיות של התיאור, בעוד בסכוליון פ ובבבלי יש מטבעות לשון שגורים ('גדולי ירושלים' ובדומה לו 'יקירי ירושלים'), המוכרים ממקומות רבים בספרות חז"ל.<sup>190</sup>

מנגד, בנוגע לדברי אלכסנדר המצב הפוך. סכוליון פ מביא נוסחה ייחודית, שככל הנראה היא תרגום של ביטוי ארמי יחידאי 'נחית לקרבא'. לעומתו שני עדי הנוסח לסכוליון א מביאים נוסח פשוט, המושפע מביטויים תלמודיים. סכוליון א, גורס: 'כשהייתי יוצא למלחמה וראיתי את עמי [=אותו עמי] הייתי יוצא בשלום ונכנס בשלום'. החלק הראשון של דברי אלכסנדר חסר כל ייחודיות ומציין את ראיית אלכסנדר ולא את דמות הכוהן הגדול. החלק השני הוא פרפרזה על הביטוי 'נכנסו בשלום ויצא בשלום'.<sup>191</sup> סכוליון א, גורס: 'דמות דיוקנו מנצחת לפני במלחמה ומוציאני לשלום מיד'. בגרסה זו יש ביטוי נוסף לנחיתותו של עד הגוסס א, לעומת נוסח א.<sup>192</sup> חלקו האחרון של המשפט נראה שריד של א, ואילו תחילת המשפט ('דמות דיוקנו') תלויה מן הסתם בבבלי.

מתברר שהן סכוליון א והן סכוליון פ קרובים למסורת שאצל יוספוס. הסטייה מהמסופר אצלו נובעת משימוש במטבעות לשון ובביטויים שגורים. לשון אחר, הטקסט של יוספוס מאפשר לנו לשחזר את המסורת שעומדת ביסוד סכוליון א וסכוליון פ, ואגב כך אנו למדים שאין מקום לקביעה קטגורית בדבר קדמותו או עדיפותו של אחד מנוסחי הסכוליה. הקרבה הלשונית בין יוספוס לסכוליון מלמדת שכבר בימיו של יוספוס, אם לא לפני כן, היה סיפור המפגש בין אלכסנדר לכוהן הגדול מגובש מבחינה טקסטואלית, בעל-פה מן הסתם, ועל אף מרחק הזמן והמקום בין יוספוס לסכוליון עדיין ניכרת בנקל התשנית המשותפת.

כאמור, דמיון זה גרם לחוקרים לחשוד שהסכוליון אכן תלוי ביוספוס. ואולם ההשוואה לסיפורים על העימות עם השומרונים מבטלת את האפשרות הזאת. ראשית, יש לשוב ולציין שאין דמיון תוכני, ודאי שלא לשוני. בכל חלקי הסיפור שעוסקים בשומרונים. נקודת הדמיון היחידה נמצאת בניסיון של יוספוס ושל הסכוליון לקשור את המסורת המגובשת על אלכסנדר והכוהן לעימות עם השומרונים. הסכוליון

189 ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 264, והיא רואה אף בביטוי 'פירחי כהונה' ראייה לקדמותו של סכוליון א.

190 על יקירי ירושלים ראו משנה, יומא ג, ד; תוספתא, ערכין ב, ב ועוד. על גדולי ירושלים ראו ירושלמי, חגיגה ב, א ועז"ב, עמ' 784; איכ"ר, טז. אמנם אנו מוצאים בירושלמי גם את הביטוי 'בולוטי ירושלם' (תענית ד, ח [סט ע"א], עמ' 734), אבל כבר הראה אופנהיימר, אלון, עמ' 481, שסיפור זה זמנותו היווניים ששקף את המציאות של המאה הא' לספירה, ואיננו יכול להתאים למאה השלישית. על קדמותם של הבולוטים בירושלים אנו למדים מדברי הבריתא: 'בראשונה היו קורין אותה לשכת בולוטיין' (ירושלמי, יומא א, א [לח ע"ג], עמ' 562). על המציאות המשותפת מדברי הבריתא בנוגע לסוף ימי בית שני ראו אלון, מחקרים, א, עמ' 48–54. ועם זאת יש להעיד על אפשרות לזיקה בין סכוליון א לאגדה אחרת. בירושלמי נאמר: "החרש והמסגר אלף" (מלכים ב כד 16)... ר' ברכיה בשם ר' חלבו אמר: החרש אלף והמסגר אלף. ורבנן אמרי: כולן אלף. ר' ברכיה בשם ר': אילו החכירים. ורבנן אמרי: אילו הבולבוטין' (ירושלמי, סנהדרין א, כ [יט ע"א], עמ' 1269=גדרים ג, יג [מ ע"א], עמ' 1037). שמא יש קשר בין אלף הבולבוטין של סכוליון א לאלף הבולבוטין של החכמים בירושלמי? מכל מקום, גם אם הבינוי בסכוליון א קשור לדרשות והחכמים בירושלמי, עדיין נותרים בעינם הפירוט והייחודיות של התיאור בסכוליון זה, בניגוד לסתמיות שבכינויים השגורים יותר שבסכוליון פ ובבבלי.

191 הביטוי מופיע במקומות שונים ובהקשרים שונים וראשיתו בתפילה שאדם מותפלל בכניסה לכרך (תוספתא, ברכות ו, טז). אמנם ככל המקומות קודמת הכניסה ליציאה (הן בתוספתא והן במדרשיו שונים העושים שימוש בפתגם זה, וראו למשל: ב"ר לו, ב, עמ' 336). שינוי הסדר בסכוליון מקורו בחלק הראשון של המשפט 'כשהייתי יוצא למלחמה'.

192 נעם כבר ציינה לעיבודיו של א, כלפי א, על פי נוסח כפתור ופרח (נעם, מגילת תענית, עמ' 264) שהתגלה דומה לא, (והנשל, דף חדש, עמ' 372).

נשען על מסורת שעסקה בעימות לאומי בין יהודים לכותים והובאה לדיון לפני אלכסנדר, לתוך מסורת זו נתחב סיפור המפגש בין אלכסנדר לכוהן הגדול, והסכוליון מסיים בתיאור החרבת הר גריזים, שמקורו במסורת ששימשה כנראה ביאור למועד במגילת תענית. יוספוס מציע כיוון אחר. במקום לפצל את המסורת על העימות היהודי-שומרוני הוא הביא את מה שהיה ידוע לו על עימות זה בתחילת דבריו. יוספוס לא היה יכול כמובן לסיים את דבריו בתיאור החרבת המקדש השומרוני, שהרי הוא ידע שמקדש זה חרב רק בימי יוחנן הנרקנס; על כן הוא יצר סיום שיבליט את יחסו החיובי של אלכסנדר לבקשות היהודים.

בחינת הדומה והשונה בין יוספוס לסכוליון מלמדת על מורכבותם של תהליכי המסירה והיצירה של מסורות וסיפורים ביהדות הארץ-ישראלית בעת העתיקה. מצד אחד יש מסורות טקסטואליות מגובשות שאפשר לעמוד על תוכן ולשונו מתוך עיון זהיר בגרסאות השונות של מסורות אלו בספרות התלמודית, אצל יוספוס ובמקורות אחרים.<sup>193</sup> מנגד יש מקרים שאין מסורת טקסטואלית משותפת, אלא ידיעה בלבד שנושאים מסוימים קשורים זה לזה.<sup>194</sup> בכמה סיפורים נכרך בואו של אלכסנדר בעימות עם השומרונים וקבוצות אחרות בשאלת הבעלות והזיקה לארץ-ישראל ולמקום המקדש. סיפורים אלו משקפים ידיעה או תמיסה היסטורית מסוימת, לפיה בואו של אלכסנדר עורר או היה צריך לעורר פולמוס מחודש בשאלות אלו.<sup>195</sup> המחברים השונים עיצבו את הפולמוס הלאומי שהוצג לפני אלכסנדר בדרכים שונות, המלמדות לא רק על המסורות שעמדו לפנייהם, אלא גם על תפיסתם העצמית.

יוספוס ההיסטוריון ראה בסיפור המפגש עם אלכסנדר חוליה חשובה במעבר מן העולם המקראי לעולם הבת-ר-מקראי. שילוב המסורות המקראיות המאוחרות ביותר (ימי נחמיה והיריבות עם השומרונים) עם סיפור אלכסנדר ונבואת דניאל יצרו גשר היסטוריוגרפי והיסטוריוסופי מנביאי המקרא לכוהני הבית השני. בהתאם לכך הרחיב יוספוס את מעשי אלכסנדר על ידי שימוש בדגם החלום הכפול מדינאל, ותיאר בהרחבה את מעשיו בירושלים על פי הדגם של מלכים מאוחרים יותר, שחלקו כבוד למקדש היהודי והעניקו פרווילגיות.<sup>196</sup> דווקא חוסר הבהירות בדבר מקומם של השומרונים בסיפור של יוספוס מלמד עד כמה היה קשה לו לנתק את הידיעה העקרונית על מעורבות השומרונים באירועים אלה, שריחפה מעל סיפור המפגש הקדום, מהסיפור שהוא יצר. בעל הסכוליון לעומתו היה מעוניין כביאור למועד המציין את מפלת השומרונים במפורש. את סיפורי אלכסנדר והשומרונים היה צריך, לשיטתו, לקשור לשרידי מסורת שתיארה את חורבן הר גריזים. לשם כך העמיד סכוליון א את הר המורה כנגד הר גריזים, ואילו סכוליון פ טען שהכותים גוררו בזנבות הסוסים מאנטיפטריס ועד הר גריזים.

193 ראו למשל את הדמיון בין מסורות מסוימות בספרות חכמים לספרות האפוקליפטית בערכים: התאבדות הכוהנים בעת שרפת המקדש; מועצת המלחמה של טיטוס.

194 לדיון בתופעה של טעין 'הוראות הפעלה' לאופן הסיפור והמסירה ראו במבוא ג2.

195 לסוגה זו של סיפורי אלכסנדר והמריבה על אדמת ארץ-ישראל שייכים גם דברי פסודו-הקטיוס על העברת השומרון לרשות יהודה, ראו לעיל, הערה 175.

196 לסקירת המקורות והאירועים בנושא זה ראו כהן, כבוד ליהדות.

## סיכום: אגדה, היסטוריה והיסטוריה של האגדה

למרות הפקפוקים הרבים בדבר ה'אמת ההיסטורית' שמאחרי סיפור המפגש (ראו בנספח א), ודאי הוא שבמהלך מסע אלכסנדר נפגשו ראשי היהודים ובהם הכוהן הגדול עם נציגים מצבא המצביא המנצח, ואין סיבה לשלול את האפשרות שהם נפגשו עם אלכסנדר עצמו, כדרך שעשו מנהיגים מקומיים אחרים.<sup>197</sup> אבל אין שום קשר בין פגישה זו, שנועדה להביע נאמנות למלך החדש, לבין הסיפור שעסקנו בו כאן.

חוקרים רבים ניסו לחשוף את הרקע ההיסטורי שבבסיס האגדה על ידי התאמת מרכיביה ומגמותיה, כפי שהבינו אותם, לידיעות היסטוריות (ראו פירוט בנספח א). גולדשטיין סבר שהסיפור של יוספוס, כסיפור של חשש ותקווה המלווים חילופי שלטון, מתאים לימי המעבר מהשלטון התלמי לסלווקי במפנה המאה ה'ג' לפה"ס.<sup>198</sup> אפשר להסכים אתו גם בנוגע לאגדה כפי ששוחזרה כאן, ובייחוד יש להדגיש את היעדרה המוחלט של אופציה צבאית, ואת התלות המוחלטת בחסד האל. מבחינה זו, טוען גולדשטיין, זהו סיפור קדם-חשמונאי, הרומה בקווים כלליים לסיפור הליודורוס (מק"ב ג 40-7), שאף הוא קודם לתקופה החשמונאית. ואולם בשונה מגולדשטיין, נראה שחזוץ מהקביעה שסיפור אלכסנדר הוא סיפור קדם-חשמונאי,<sup>199</sup> אין אפשרות לקבוע עד כמה הוא קדום. כמאה שנה לפני אנטיוכוס השלישי הייתה ארץ-ישראל זירת מערכה לקרבות בין יורשי אלכסנדר. על פי המסופר אצל יוספוס, תלמי בן לגוס (תלמי הראשון) כבש את ירושלים בערמה: הוא נכנס לירושלים בשבת בטענה שהוא רוצה להקריב קרבנות, וכך כבש את העיר. היהודים חששו מתלמי אך לא יכלו להתגונן מפניו, שהרי הוא נכנס בשבת, והם נאלצו להיכנע לו (קדמ' יב 4-10).<sup>200</sup> לכאורה עשויה האגדה על אלכסנדר וידוע/שמעון להוות מעין היסטוריה שכנגד כלפי ביקורו האלים של תלמי בירושלים,<sup>201</sup> אבל ריבוי המקרים והסיפורים על כניסת שליטים נכדים למקדש מלמדים בעיקר על האווירה שחיו בה יהודי ארץ-ישראל. לשון אחר: סיפור פגישת אלכסנדר עם הכוהן הגדול לא נוצר בהכרח כתגובה על אידוע מסויים. הסיפור משקף תחושת פחד וחשש מפני חילול קדושת המקדש על ידי כניסת זרים אל הקודש פנימה, אם מסקרנות, ואם בכוונה

197 זו מסקנת צ'ריקובר והיהודים והיוונים, עמ' 37-38, שדחה את ההיסטוריות של סיפור המפגש. זהו גם השיקול העיקרי שהנחה את כשר (אלכסנדר, עמ' 19-20, 22) ואת גולן (אלכסנדר, עמ' 37-40) לקבל את אמיתותו של סיפור יוספוס.

198 גולדשטיין, אלכסנדר, עמ' 90-96. ההצעה עצמה אינה סקורית, וכפי שנאמר בסקירת המחקר היו עדי מלומדים שראו בימי אנטיוכוס השלישי (שאף הוא כונה 'הגדול') בסיס לחיבור הסיפור. מכל מקום גולדשטיין הוא שהדגיש את מרכזיות חילופי השלטון.

199 גם ההשערה של גולדשטיין, שמעשה הליודורוס נוצר כסיפור לפני המרד החשמונאי, אינה מוכחת. אוריאל רפפורט, הליודורוס, הציע שהסיפור נוצר במצרים בידי יהודים מאוהדי בית חוניו.

200 יש סיפור אחר, חיובי בהרבה, על יחסו של תלמי הראשון ליהודים. על פי פסוח'הקטיוס, המוכא אצל יוספוס, חזקיהו הכוהן הגדול של היהודים, שהתפעל ממלך מצרים, החליט להגר למצרים בראש קבוצה של יהודים, והללו נהנו מקרבת המלך ומנדיבותו (נ"א א 186-189). ברכוכבא, פסוח'הקטיוס, עמ' 71-82, דן באריכות בסיפור זה ומסקנתו שאין בו שמץ אמת, והוא מנוגד לכל הידוע לנו על תלמי ועל יחסו ליהודים. לפיכך הסתייגה לכאורה בין תלמי בקדמוניות לתלמי כנגד אפיון נפתרת מאלוה. לאפשרויות אחרות ראו שם, עמ' 76-77, והספרות שצוינה שם. אשר לכיבוש ירושלים בשבת ומקורותיו של יוספוס לסיפור הזה, ראו ברכוכבא, דימי היהודים, עמ' 291-295.

201 למרות קווי הדמיון הרבים ובהם מלך יווני המאיים על העיר, הקרבת קרבנות, פגיעה במקדש ובשבת, הענקת זכויות מסוימות ליהודים (באלכסנדריה), יריבות עם השומרונים (באלכסנדריה), לא ראיתי מי שהציע אפשרות זו, מן הסתם מפני שסיום הסיפור אינו דומה כלל לסיום 'המוצלח' של ביקור אלכסנדר.

לבזוז את המקדש.<sup>202</sup> חילופי ממלכות, מעבר שליטים נכרים בדרכם למלחמות ותמורות היסטוריות יכלו רק להעצים את החששות.<sup>203</sup> סיפור זה שיך אפוא למחזור אנדות המקדש הכוהנית, שנמסרו בחוגי הכהונה ותיארו אפיזודות בהיסטוריה של המקדש. רבות מהן תיארו איום על המקדש מידי גורם נכרי, שהסתיים בהצלחה פלאית.<sup>204</sup>

שחזור נלגוליו של הסיפור אינו יכול, כמו במקרים רבים, ללמד על מושאי הסיפור, אבל הוא מגלה משהו על העולם של מספריו. המפגש הראשון עם העולם ההלניסטי על אדמת ארץ-ישראל נתפס כמפגש דרמטי: היה בו פוטנציאל אלים לפגיעה ולחילול הדברים הקדושים ביותר,<sup>205</sup> אבל הייתה טמונה בו גם האפשרות לקידוש שם האל וחשיפת גדולתו, כממליך מלכים וכמנהיג העולם כולו, לעיני הנזירים. במרוצת מאות השנים שבהם חיו, יצרו ופעלו היהודים בעולם ההלניסטי והרומי, באו לידי ביטוי מדי פעם בפעם ובמקומות שונים שני ההיבטים הללו, ושניהם נטמנו בסיפור המפגש בין אלכסנדר מוקדון לכוהן הגדול.

## נספח א: הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון – היה או לא היה?

חוקרים רבים, שאינם מקבלים את סיפורו של יוספוס, טוענים שהעדר אזכור לביקורו של אלכסנדר בירושלים אצל מי מההיסטוריונים העתיקים הוא ראיה מכרעת נגד אמתותה ההיסטורית של הידיעה אצל יוספוס. ואולם בשלהי העת העתיקה, בימי הביניים ואף בראשית העת החדשה, דווקא סיפורו של יוספוס זכה לאמון ולמוניטין רבים. ניצנים לכך ניכרים כבר אצל אוסביוס, שתיאר בקיצור נמרץ את מרבית מעשי אלכסנדר, אבל ייתר שורות מספר לביקור אלכסנדר בירושלים, ואף ציין שאנדרומכוס מונה לשומר המקומות הקדושים.<sup>206</sup> תמונה דומה עולה גם מכתבי היסטוריונים וכתובים אחרים מימי הביניים, המקדישים מקום נרחב למדי לתיאור ביקורו של אלכסנדר בירושלים, ומסתפקים כדיווח קצר על יתר מעשיו של אלכסנדר.<sup>207</sup> אותה הגישה אנו מוצאים גם בראשית העת החדשה, בין היתר בחיבורים

202 על החשש לחילול המקדש בעקב כניסת נכרים ראו קלאוזוס, טומאת נכרים, עמ' 297–298; בירנבוים, טומאת נכרים, עמ' 14–17.

203 מבחינה זו מפנה המאה השלישית לפה"ס אינו שונה ממלחמות הדיאדוכים ברבע האחרון למאה הרביעית לפה"ס. במהלך מלחמות אלו, שהיו קשות והשפיעו לרעה על התושבים, עברה ארץ-ישראל כמה פעמים מצד אל צד, ראו צ'דיקובר, היהודים והיוונים, עמ' 39–45.

204 לסיפורים נוספים השייכים לסוגה זו והנידונים בספר זה ראו במבוא 21.

205 חששות אלו אינם ייחודיים כמובן למפגש עם העולם ההלניסטי דווקא. יוספוס מספר על איום ומגיעה במקדש בידי בנויה (קדמ' יא 301–297) פסקאות ספורות לפני פרשת אלכסנדר, וראו על כך עוד בנספח דצח כוהן במקדש לערך בית חנוני.

206 אוסביוס, כרוניקון, אולימפיאדה 112. אוסביוס הזכיר את ביקור אלכסנדר בירושלים בעהר מקום, אך ציין רק שהמלך הקריב קרבנות בירושלים (אוסביוס, הוכחת האוונגליון ח, 2, 67).

207 לגבי העולם הביזנטי ראו למשל את הסיפור הנרחב למדי אצל גאורגיוס מונוכוס, כרוניקון, עמ' 31–32 (ואך הלה מקדיש מקום רב גם ליתר מעשי אלכסנדר), ובקצרה אצל סימון לוגוטאטס, כרוניקון, 46, 19 (מהדורת וולגון, עמ' 72); גאורגיוס סינקלוס, כרוניקון, 314, והשוו לתיאור הלכוני של מלחמות אלכסנדר, שם, 318. וכדאי לציין שבעולם המערבי המצב מעט שונה. אוגוסטינוס מזכיר בקצרה את ביקור אלכסנדר בירושלים, אך טוען שאין לראות בהקדחת הקרבנות ביטוי לאמונתו של אלכסנדר באל היהודי בלבד (אוגוסטינוס, עיר ית, 45). לאורזיסוס, תלמידו ועוזרו של אוגוסטינוס, יש רק דברים רעים לומר על אלכסנדר וזמנו (אורזיסוס, היסטוריה ג, 17), בהתאם למגמת הספר, הטוען להתדרדרות המתמשכת של העולם עד בזוא של ישו. כימי הביניים קיבל העולם המערבי את סיפור יוספוס, וכדומה לכרוניקות המזרחיות ראה

בעלי סמכות, כגון הכרוניקה של יוהן קריון (Johann Carion, 1499-1537), שפיליפ מלנכתון (Philipp Melanchthon, 1497-1560) הפך אותה להיסטוריה הכמעט רשמית של הלותרנים במאה הט"ז,<sup>208</sup> ובכרוניקה רבת ההשפעה של ג'יימס אשר (James Ussher, 1581-1656), הארכיבישוף של הכנסייה האירית.<sup>209</sup> במסגרת זו נזכיר גם שטובי המוחות וגדולי ההרפתקנים של המאה הי"ז הקדישו מחשבה ועניין לסיפור אלכסנדר וידוע. המתמטיקאי הנודע ואחד מאבות המהפכה המדעית, בלז פסקל (Blaise Pascal, 1623-1662), חשב שכבר ישעיהו ניבא על המפגש בין אלכסנדר לידוע.<sup>210</sup> וולטר ראלי (Walter Raleigh, 1552-1618), חביבה של המלכה אליזבת הראשונה מאנגליה, שהפליג בשליחויות שונות שנוו בין גילוי ארצות למסעות שוד, כתב בחיבור ההיסטורי שלו, שהקריאה של אלכסנדר בספר דניאל העניקה לו את הביטחון העצמי הדרוש לכיבוש פרס.<sup>211</sup> ברוח דומה כתבה גם אן ברדסטריט (Anne Bradstreet, 1612-1672) בפואמה על ארבע המלכויות, שתיארה בין היתר את מסעות אלכסנדר.<sup>212</sup>

מעבר לעניין ההיסטורי שעורר ביקור אלכסנדר בירושלים, בראשית העת החדשה גילו עניין באפיזודה זו גם ראשי הכנסייה האנגליקנית. בתקופה זו שרר מתח רב בין הכנסייה למלוכה והסיפור של יוספוס היה טקסט רב ערך בעבור ראשי הכנסייה. ג'ון אווראל (John Overall, 1559-1619), מראשי הכנסייה האנגליקנית במפנה המאה הט"ז-י"ז, כתב מסמך עקרונות לכנסייה על פי הנחייתו של מלך אנגליה ג'יימס הראשון (1566-1625). המסמך עסק בשאלת הלגיטימיות של השלטון ויחסיו עם הכנסייה. אווראל הסיק מסיפור אלכסנדר וידוע, שאין להישבע אמונים למלך שנטל את השלטון בכוח, כשם שידוע סירב להישבע לאלכסנדר מפני שהיה מחויב בשבועה לדריוש.<sup>213</sup> הטקסט של אווראל נגזר בידי ג'יימס הראשון מסיבות אחרות, ובמשך מרבית המאה הוא נותר בכתב יד. ואולם בשנת 1688 התרחשה גבריטניה המהפכה המפוארת, המלך ג'יימס השני (1633-1701) הודח מכיסאו ובמקומו הוכתר ויליאם מאוראנג' (ויליאם השלישי [1650-1702]) ומרי (1662-1694) למלך ולמלכת אנגליה (13.2.1689). כמקובל, נתבעו בכירי המדינה להישבע אמונים למלך החדש, אולם חלק לא מבוטל מאנשי הכנסייה חשו שאין הם רשאים להישבע אמונים למלך החדש מפני שהם עדיין מחויבים בשבועה לג'יימס השני. כך התפתחה בתוך הכנסייה האנגליקנית המחלוקת על השבועה.<sup>214</sup> בכיר ה'לא נשבעים' היה ויליאם סנקרופט (William Sancroft, 1617-1693), הארכיבישוף מקנטרברי, שאף הודח מתפקידו עקב סירובו להישבע. בשנת 1690 הוא פרסם את כתב היד של ג'ון אווראל כדי להצדיק את עמדתו, ואחת הטענות המרכזיות הייתה הפרשנות שהעניק אווראל לסיפור אלכסנדר וידוע.<sup>215</sup> פרסום הספר הביא גל של כמפלטים וכמפלטים שכנגד שבהם תפסה הפרשנות לדיווחו של יוספוס מקום נרחב. בשנת 1691

בו מרכיב יסודי בתיאור חי אלכסנדר וזמנו. ראו בפירוט רב בכרוניקה של פריקולפוס מלייז, שפעל בימי קרל הגדול (Freculphus Lexovensis, כרוניקה [PL 106, col. 1016d-1017d]); והוגו מסנט ויקטור, תוספות (PL 177, col. 223-222); פטרוס קומסטור (מת 1178), היסטוריה (PL 198, col. 1496c-1497c).

208 קריון, כרוניקה, עמ' 56.

209 אשר, אנאליס, עמ' 470.

210 פסקל, הגיגים, מס' 716.

211 ראלי, היסטוריה, ג, עמ' 182.

212 ברדסטריט, פואמות, עמ' 127-128.

213 אווראל, כינוס, עמ' 54-56.

214 על המחלוקת בכנסייה האנגליקנית ראו נגר, זכות, עמ' 184-218.

215 על עבודתו של אווראל, ראו מילטון, אווראל. על פרסום הספר בידי סנקרופט ראו שם, עמ' 175.

פרסם ויליאם שרלוק (William Sherlock, 1641-1707), מראשי הכנסייה, פמפלט בשם *The Case of the Allegiance Due to Sovereign Powers Stated and Resolved according to Scripture and Reason and the Principles of the Church of England* (עניין הנאמנות עבור הכוחות הריבוניים כתוב ומוצע על פי כתבי הקודש וההיגיון ועקרונות הכנסייה האנגלית). שרלוק, שמיד לאחר המהפכה נטה שלא להישבע לווייליאם ומרי, שינה את דעתו ובפמפלט הוא כתב שאם מתברר שהמלך שתפס בכוח את השלטון, זוכה לחסד האל ולהסכמתו, אזי יש להישבע לו. שרלוק הסיק מסיפור אלכסנדר וידוע מסקנות הפוכות מאלו של אווראול. לשיטתו, הסיפור מוכיח שכאשר הבין ידוע שאלכסנדר מולך בחדד האל (וזאת בזכות הצלחותיו), מיד הסכים לראות בו מלך, להישבע לו אמונים ולהפך את שבועתו לדרייזש.<sup>216</sup> בתגובה על פרסום החוברת של שרלוק נכתב מיד פמפלט של תומס ווגסטף (Thomas Wagstaffe, 1645-1712), שנמנה עם מתנגדי השבועה. ווגסטף דחה את טיעוניו של שרלוק אחד לאחד, והתייחס גם להוכחה שלו הלקוחה מסיפורו של יוספוס על אלכסנדר וידוע:<sup>217</sup>

אין אף סופר, חוץ מיוספוס או אלו שנטלו זאת ממנו, שמזכיר או מתייחס לאירוע שכזה. אין אף עקבה קלושה לכך אצל דיודורוס סיקולוס, פלוטארכוס, קווינטוס קורטיוס, אריאנוס או יוסטינוס. כל אלו הם היסטוריונים טובים ומכובדים (אם לומר את האמת על אודותם), כל אחד מהם סופר אמין יותר מיוספוס.<sup>218</sup>

כידוע המשיך טיעון זה להיות לאורך כל השנים את הטיעון המרכזי נגד סיפורו של יוספוס. אבל הפגיעה באמינותו של יוספוס גררה פולמוס ער הן על הקטע הזה והן על אמינותו כהיסטוריון בכלל.<sup>219</sup> התגובה הראשונית של שרלוק לפגיעה באמינותו של יוספוס הייתה שסופרים רבים וטובים מווגסטף ראו ביוספוס מחבר אמין גם בקטע הזה, ועל כן אין מקום לפקפק בנכונות הסיפור שהוא מספר.<sup>220</sup> מכל מקום, שרלוק חש שאין די בכך והוא ביקש מעמיתו ויליאם לוי (William Lloyd, 1627-1717), הבישוף של Lichfield, שכבר הספיק לכתוב את תולדות הכנסייה באנגליה ועתיד היה להוציא מהדורה מוערת של האנאליס של ג'יימס אשר, לכתוב תשובה למדנית ומפורטת, שתאשש את אמינותו של יוספוס. לוי נענה לאתגר ובתוך חודשים מספר כתב פמפלט: *A Letter To Dr. Sherlock, in Vindication of that Part of Josephus's History, which Gives an Account of Iaddus the High-Priest's Submitting to Alexander the Great while Darius Was Living* (מכתב לד"ר שרלוק, המצדיק את אותו החלק מההיסטוריה של יוספוס, המביא דיווח על השתעבדותו של ידוע הכוהן הגדול לאלכסנדר בעוד דרייזש בחיים). כאן כבר נמצאות שתי טענות הנגד העיקריות. כלפי 'הראיה מן השתיקה' (דהיינו העדר סיפור ביקורו של אלכסנדר בירושלים אצל ההיסטוריונים היוונים והרומים), אומר לוי, יוספוס הוא היסטוריון

216 שרלוק, נאמנות, עמ' 6-7.

217 על הוויכוח בין שרלוק לווגסטף, ובכלל זה גם דיון בסוגיית אלכסנדר וידוע ראו פרלי, שרלוק.

218 ווגסטף, תשובה, עמ' 6.

219 ערעורים על אמינות סיפורו של יוספוס כבר הופיעו לפני כן מעטים של ברונוגרפים שפקפקו בברונולוגיה של יוספוס לסוף התקופה הפרסית, והוטרדו משאלת היחס בין סנבלט של נחמיה לזה שאצל יוספוס (קלוויסיטס, אופוס, עמ' 152-158). גם בחינה של סיפור יוספוס, כפי שהוא, גילתה אנכרוניזמים שגרמו לדחייתו (סאליאן, אנאליס, שנת 3722 לבריאת העולם).

220 שרלוק, הצדקה, עמ' 18-19.



יהודי הכותב על עניינים יהודיים, ואילו ההיסטוריונים הנכרים, עובדי האלילים בלשונם (heathens), לא כתבו על כך בגלל חוסר עניין או בגלל שנאת יהודים. ביחס לטענה שלאֶלכסנדר לא היה די זמן לבקר בירושלים, הרי לאחר מצור עזה יש להניח שלאֶלכסנדר השתהה עוד זמן מה בארץ־ישראל, בהתאם למסופר אצל דיודורוס.<sup>221</sup> ווגסטף עצמו החליט להשיב לטענותיו של לזיד וכתב חוברת ארוכה (108 עמודים) רק על אמינותו של יוספוס ועל המשמעות הפוליטית של סיפור ידוע ואלכסנדר. אף שהוא נזהר מלפסול לחלוטין את מכלול העבודה של יוספוס, שהרי במעשה כזה היה הוא פוסל גם את אחת העדויות החשובות ביותר להיסטוריות של ישו, הוא חזק את טיעונו בדבר הראיה מן השתיקה והוסיף, שגם מחבר ספר מקבים א, אף על פי שהוא מזכיר את אלכסנדר אינו אומר דבר על ביקורו בירושלים.<sup>222</sup> אמנם, ערעורים אלו עדיין לא ביטלו את ערכו של הסיפור, אלא שמעתה, לצד היסטוריונים שהמשיכו לקבל את סיפורו של יוספוס כאמין, הלך ותפח המחנה שדחה את האמת ההיסטורית שבסיפור. וכך, בעוד ההיסטוריון שרל רולין (Charles Rollin, 1661-1741) הביא את סיפור אלכסנדר וידוע בהרחבה רבה במסגרת ספרו על חייו אלכסנדר,<sup>223</sup> ההוגה והסופר הצרפתי וולטיר (Voltaire, 1694-1778) בתגובה כינה את הסיפור 'מעשייה רומנטית'.<sup>224</sup> בסוף המאה ה־18 סיכם המרקז מסנט־קרוואה (Guillaume-Emmanuel-Joseph de Guilhem de Clermont-Lodève de Sainte-Croix, 1746-1809) בספרו *Examen critique des anciens historiens d'Alexandre-le-Grand* (בחינה ביקורתית של ההיסטוריונים הקדומים על אלכסנדר הגדול), לאחר כמה עמודים שהוקדשו לדיון בסיפורו של יוספוס: 'היהודים, בלא ספק דמיינו זאת לאחר מותו של אלכסנדר כדי להיות ראויים להגנה מידי יורשיו'.<sup>225</sup> מאז ואילך ישנם חוקרים והיסטוריונים שתמכו באמינות הסיפור, כאלה ששללו אותו לחלוטין, ואחרים שמצאו בו הדים לזמנים שונים.<sup>226</sup>

הפרכת גרסתם של יוספוס ו/או של חכמים בסיפור אלכסנדר מוקדון עדיין לא ביטלה את הטקסט עצמו. וכך חוקרים רבים ששללו את אמינות דברי יוספוס כתיאור לראשית התקופה ההלניסטית, מצאו בו הדים לתקופות אחרות ולאיורעים שונים. ככלל התפלגו החוקרים בדעותיהם על פי הבנתם את

221 לזיד, מכתב, עמ' 1-3.

222 ווגסטף, תשובה למכתב, עמ' 4-5.

223 רולין, שכתב במחצית הראשונה של המאה ה־18, הביא בהרחבה רבה את סיפור המפגש, ועסק גם בגבולות דניאל (רולין, עבודות, 1, 1821, עמ' 118-132). הוא המשיך למעשה את שני ההיסטוריונים הצרפתים החשובים של סוף המאה ה־18. בוסואה, בהיסטוריה האוניברסלית שלו, הביא את גרסת יוספוס בלא היסוס (בוסואה, היסטוריה, עמ' 63-64), וכן בנאו, בתולדות היהודים שלו, הביא את גרסת יוספוס להקמת המקדש השומרוני (בנאו, היסטוריה, עמ' 288-289). הלה גם סבר שראשית הפיצול הכתתי בין צדוקים לפרושים נעוץ בנס כלשהו שעשה ידוע בנוכחות אלכסנדר (שם, עמ' 436).

224 וולטיר, עמים, א, עמ' 139-140, 'יחד לסיפור פרק מיוחד בספרו *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. הוא חזר על עיקרי הדברים בשאלות על האנצקלופדיה (מהדורה שנייה), כך, א, עמ' 121-123.

225 דה סנט־קרוואה, אלכסנדר, עמ' 69. הספר זכה לתרגום אנגלי ולמהדורה מורחבת. המתרגם והמהדיר האנגלי, סיר ריצ'רד קלייטון, מצא לנכון להעיר שאין הוא יכול להסכים בנקודה זו עם המחבר הצרפתי (דה סנט־קרוואה וקלייטון, אלכסנדר, עמ' 116, הערה 10). דאו גם המהדורה הצרפתית משנת 1810 ובה התייחסות לדברי קלייטון: דה סנט־קרוואה וגרנד, אלכסנדר, עמ' 562, הערה 4.

226 לסקינות מחקר בנוגע ל־200 השנים האחרונות ראו גולן, אלכסנדר, עמ' 29-30, הערות 1-2; טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 166, הערה 28, עמ' 169, הערה 37. לאחרונה נוספו לרשימת התומכים באמתות הסיפור ונדרקאם, כוהנים גדולים, עמ' 69-85; אמיתי, ראיה. ומנגד ראו הדחייה לדברי אמיתי אצל בר־כוכבא, ראיה מן השתיקה, עמ' 163-164, הערה 14. אני מודה לישראל רונן שהפנה את תשומת לבי לפריט האחרון.

מוקד הסיפור: יריבות היהודים עם השומרונים או ביקור שליט נכרי בירושלים. ליכטנשטיין, שההדיר את מגילת תענית, סבר שיום הר גריזים נקבע לזכר חורבן המקדש השומרוני בידי יוחנן הורקנוס, אך באגדה התלמודית האנטי-שומרונית ראה הד רחוק לגזרת דריווש, שחייבה את השומרונים לפנות את כפריהם ולתרום 50 כיכר לבניין המקדש.<sup>227</sup> מנגד ראו חוקרים רבים את מוקד הסיפור בביקור שליט נכרי בירושלים ובזכויות שהוא העניק ליהודים. אברהם קרוכמאל,<sup>228</sup> סלומון צייטלין<sup>229</sup> ובעקבותיו ג'ורג' פוט מורי<sup>230</sup> טענו שהמלך הנכרי הוא אנטיוכוס השלישי, שהעניק ליהודים זכויות דומות למדי לאלו הנזכרות אצל אלכסנדר. ג'יימס פורויס הסכים וראה בדברי בן סירא – 'בשני גויים קצה גפשי, ובשלישי איגנו עם: יושבי שעיר ופלשת, וגוי נבל הדר בשכם' (בן סירא נ 25–26) – עדות למתח בין שומרונים (הגוי הדר בשכם) ליהודים בתקופת שמעון הצדיק, הוא שמעון השני גיבורו של בן סירא.<sup>231</sup> תמך בהצעה זו גם גולדשטיין, שטען כאמור, שהן המסר של העברת הגאמנות לשליט החדש והן המתח עם השומרונים מצביעים על ימי המעבר מהשלטון התלמי לסלווקי כרקע ההיסטורי המתאים לחיבור הסיפור של יוספוס.<sup>232</sup> הצעות נוספות איתרו שליטים אחרים שגילו יחס חיובי ליהודים. ביכלר הציע את כתב הזכויות של יוליוס קיסר,<sup>233</sup> הוגו וילריך הציע את ביקור מרקוס אגריפה, חתנו ויד ימינו של אוגוסטוס, בירושלים בימי הורדוס.<sup>234</sup> הצעה שזכתה לתמיכה רחבה למדי הייתה לקשור את הסיפור לעימות היהודי-שומרוני באלכסנדריה בימי תלמי פילומטור ברבע השני של המאה ה-2 לפה"ס. על פי יוספוס (קדמ' יג 74–79), השומרונים והיהודים שחיו באלכסנדריה התדיינו לפני תלמי בשאלה איזה מקדש תואם את חוקי התורה, המקדש היהודי או השומרוני? זכריה פרנקל היה ככל הנראה הראשון שעמד על האפשרות לקשור הן את המועד והן את המסופר בסכוליון לעימות היהודי-שומרוני באלכסנדריה.<sup>235</sup> לאחר מכן הציע זאת גם יעקב פרידנטל והוא זכה (לאחר למעלה מ-100 שנה) לתמיכה נלהבת של ארנולד מומיליאנו,<sup>236</sup> ובעקבותיו של ריצ'רד סטונמן.<sup>237</sup> פרידנטל דקסיגור הציע נישא אחרת לנושא

227 ליכטנשטיין, מגילת תענית, עמ' 288. ליכטנשטיין השתמש בסכוליון כדי לזהות את גרסת יוספוס שאלכסנדר נכנס לירושלים (שם, שם).

228 קרוכמאל, שדה צופים, עמ' 20–21.

229 צייטלין, שמעון הצדיק, עמ' 138–139.

230 מור, שמעון הצדיק, עמ' 357.

231 פורויס, שכם, עמ' 90–94, וראו לעיל, הערה 92.

232 גולדשטיין, אלכסנדר, עמ' 90–95.

233 ביכלר, אלכסנדר, עמ' 15–22, ובעקבותיו מרקוס בקדמוניות היהודים, מהדורת לוב, ו, עמ' 530–531.

234 וילריך, יהודים ויוונים, עמ' 8–13.

235 פרנקל, על ההיסטוריה היהודית, עמ' 165–168.

236 פרידנטל, מחקרים, עמ' 103; מומיליאנו, אלכסנדר, עמ' 40.

237 סטונמן, אלכסנדר, עמ' 42–43. גם לוי, אלכסנדר, עמ' 49–50, תלה את האגדה ובעימותים באלכסנדריה בין יהודים לשומרונים, אך לא הזכיר דווקא את תלמי פילומטור. קאסל, משיחיות, עמ' 101–102, ראה גם כן בעניין השומרוני את מוקד הסיפור, אבל תלה את הסיפור במכתב ששלחו השומרונים לאנטיוכוס אפיפנס (קדמ' יב 257–264). נודה, מחקר, עמ' 153–122, ובמיוחד הסיכום בעמ' 152–153, התרכז גם הוא במכתב השומרוני וראה בו נקודת מוצא לתארוך המסורות השונות ולהבנתן. המכתב השומרוני מכיל התייחסות הן למקדש והן ליום השבת, ועל כן טען נודה, שרק בזמנו של אנטיוכוס הרביעי נוצקו שני המרכיבים הללו יחדיו כגורמים עיקריים של הזהות השומרונית והיהודית. נודה הבחין בין המסורת על אלכסנדר וידוע, שעוסקת במקדש (או בכוהן הגדול), לבין המסורת על הפטור ממסים בשביעית, שמטרתה, לדעתו, להראות את קדמות הסחירות ליום השביעי ולשנה השביעית. שתי המסורות הללו אוחדו בידי יוספוס כדי להציג

השומרוני, שבו הוא ראה את לב העניין בסיפורו של יוספוס. לשיטתו, המקורות השונים משקפים תגובות אנטי-שומרוניות של היהודים – חלקן למסורות שומרוניות וחלקן לעצם המקדש השומרוני – החל במאה ה' לפה"ס ועד אמצע המאה הא' לפה"ס.<sup>238</sup>

כנגד מי שביקשו לאתר אירוע היסטורי בבסיס הסיפור, קבע גרואן שגישה זו מחמיצה את העיקר. מטרתה של האנדה היא להעניק ליהודים מקום מכובד בעולם הנשלט בידי מלכים יוונים. הידיעה שאלכסנדר עצמו הכיר והוקיר את היהדות, את הכוהן הגדול ואת האל היהודי היא תכלית האנדה וסיבת היווצרותה. בהתאם לכך סבור גרואן, שמקור האנדה הוא באלכסנדריה ההלניסטית,<sup>239</sup> ובעקבותיו טוענת שרה ג'ונסון שהאנכדונוזמים בסיפור, ובפרט הצגת אלכסנדר כמי שנבד כבש את פרס, לפחות בכוח, נועדו לתת תוקף ועצמה רבים יותר למפגש בין אלכסנדר המיתי לנציג של אלוהי ישראל וכך להאדיר את היהדות והיהודים.<sup>240</sup> כבר צ'ריקובר, שפסל את ערכו ההיסטורי של הסיפור, כתב דברים דומים, אם כי בזיקה לארץ-ישראל: 'ארץ ישראל – והיהודים בכללה – לא רצתה לוותר בדמיונה על דמותו הפיוטית של המלך הגיבור המבקר בערי הארץ. האגדה מילאה את החלל הריק שהשאירה ההיסטוריה'.<sup>241</sup> שיעיה כהן הגיע למסקנה דומה משהו, אם כי בדרך שונה. לדבריו, מצרים אינה יכולה להיות מקורו הראשוני של הסיפור מפני שהיא כמעט אינה נזכרת בו. המוטיבים הסותרים – הערצה לאלכסנדר (הגעה), לעומת חשש וטינה (אפיפנאה) – מלמדים על שני שלבים של בניין הסיפור. ההערצה לאלכסנדר מייצגת שלב קדם-חשמונאי, בזמן שהיהודים עדיין רצו להשתלב בעולם ההלניסטי, ואילו האפיפנאה מבטאת את החשש והריחוק מעולם זה שבא לאחר אירועי המרד.<sup>242</sup>

## נספח ב: בין יוספוס לחכמים בימי הביניים ובראשית העת החדשה

בעוד בנושא פגישת אלכסנדר והכוהן הגדול העולם הנוצרי ניזון רק מחיבורו של יוספוס, הכיר העולם היהודי כבר בימי הביניים שתי גרסות על פגישה זו. את גרסת יוספוס הוא הכיר באמצעות העיבוד שלו בספר יוסיפון, ואת גרסת חכמים באמצעות הבבלי ולצדו מגילת תענית והסכוליון. בספר יוסיפון קרוי הכוהן הגדול 'עדוא', זהו מן הסתם שיבוש של 'ידוע'.<sup>243</sup> הראשון שעמד על ההבדלים בין המקורות היה ככל הנראה הראב"ד (אברהם אבן דאוד [1110–1180]), בעל ספר הקבלה, במאה ה'ב. הראב"ד אמנם אינו מעיר על הסתירה, אבל ניכר שהוא מצרף את שתי הגרסות. הכוהן הגדול קרוי אצלו 'שמעון

את קדמותם של שני העיקרים (מקדש ושבת/שביעית) בניגוד למכתב השומרוני? התזה העקרונית של נורה שונה כמונח במידה רבה מהניסוח המקובלות יותר במחקר, וראו בקהוס, ביקורת.

238 לחלוקת הסיפור למקורות על פי דקסינר, ראו לעיל, הערה 26. להסבר הסיפור האנטי-שומרוני ראו דקסינר, גבולות, עמ' 96–106, ובעקבותיו ז'ר הורסט, יהודים ונוצרים, עמ' 138–140.

239 גרואן, ירושה, עמ' 194. גרואן אף טוען שאין לחפש אירוע ממשי העומד מאחורי העימות עם השומרונים ויש לראות את הסיפור על רקע המתת המתמשך בין שתי הקבוצות.

240 ג'ונסון, ברית, עמ' 75–76.

241 צ'ריקובר, היהודים והיוונים, עמ' 32.

242 כהן, אלכסנדר, עמ' 65–68, ולאחרונה המשך בקו זה טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 170–171.

243 השם עדוא אכן נזכר ביוסיפון, מהדורת פלוסר, עמ' 57, אך לאורך מרבית הסיפור לא מצויין שמו. פלוסר טיער שמחבר יוסיפון רצה להימנע מסתירה חזיתית עם גרסת חכמים שלפיה הכוהן הגדול היה שמעון הצדיק (יוסיפון, מהדורת פלוסר, עמ' 55, הערה 22, אך דאו הערת סלע, יוסיפון הערבי, עמ' 124, הערה 21).

הצדיק ושמו עדוא בן יהושע בן יהוצדק.<sup>244</sup> אלכסנדר מתואר כמלך רשע, המעוניין להחריב את בית המקדש. ההסבר להשתחוויה של אלכסנדר כמעט זהה לזה שבבבלי: 'דמות דיוקנו של זה מנצח לפני במלחמתו'. יתר הפרטים לקוחים מספר יוסיפון ובהם ההתחייבות למנות את השנים למלכות אלכסנדר (מגין השטרות), וההבטחה שכל הילדים שייוולדו בשנה זו ייקראו אלכסנדר.<sup>245</sup> דברים דומים כתב באותו הזמן גם ר' יהודה ב"ר קלונימוס משפיירא, בעל יחוסי תנאים ואמוראים,<sup>246</sup> חכמי ימי הביניים הכירו גם את דבריו של יוספוס עצמו. כך למשל ציין הרשב"ץ שאלכסנדר השתחווה לפני שם ה' שהיה כתוב על הציץ, כפי שכתוב אצל יוספוס ולא במקורות אחרים,<sup>247</sup> ובדומה לו כתב גם אברהם זכות בספר יוחסין בצינו שמקור הידיעה בנוגע לציץ הוא ספרי הגוים.<sup>248</sup> מכל מקום, על פי שניהם הכוהן הגדול שנפגש עם אלכסנדר היה שמעון הצדיק.<sup>249</sup> ר"י אברבנאל, בן דורו של ר' אברהם זכות, פתר את הסתירה בעניין השמות בדומה לראב"ד, וכתב ששמו של הכוהן הגדול היה שמעון הצדיק, אך הוא כונה גם חנניה בהתאם למסופר ביוסיפון.<sup>250</sup>

הדיון הביקורתי הראשון בסתירה בין יוסיפון לחכמים נמצא כצפוי אצל עזריה די רוסי. הסתירה בין המקורות מוצגת אצלו בצורה חדה ובהירה, והוא מוסיף שיש מחלוקת נוספת והיא, האם שמעון הצדיק הוא דוד שני או דוד שמיני לישוע בן יהוצדק. די רוסי דוחה את ניסיונות ההרמוניזציה בין השמות ידוע/עדו לשמעון הצדיק, לבסוף הוא כותב, שכאשר בוחנים את המסורות השונות על אודות שמעון הצדיק אי אפשר להלום אותן עם אותו אדם, ועל כן מסקנתו היא שהיו שני שמעון הצדיק.<sup>251</sup> ואולם הספקות של עזריה די רוסי לא גרמו לדוד גנו לשנות מתפיסתם של הראשונים, ואף לרדו שמעון הצדיק הוא עדוא בן יהושע.<sup>252</sup>

- 244 ספר הקבלה, עמ' 11. בחלק מנורות יוסיפון קרוי הכוהן הגדול 'חנניה' או 'תנניה' (ראו יוסיפון, מהדורת פלוסר, עמ' 55, הערה 22). נוסח זה לא עמד ככל הנראה לפני הראב"ד, וראו ספר הקבלה, עמ' 112, הערה 3.
- 245 ספר הקבלה, עמ' 11. שני עניינים אלו נמצאים בספר יוסיפון, מהדורת פלוסר, עמ' 55-57. לגבי מקורן של אגדות אלו ראו השערותיו של פלוסר, יוסיפון, א, עמ' 56, הערה 41. מנגד יש לציין שהראב"ד נמנע מלקבץ בשמו של מנשה, חתנו של סנבלט.
- 246 יחוסי תנאים ואמוראים חסר הקדמה שבה, על פי דבריו במקומות אחדים, וכתב סדר מסירת תורה שבעל-פה, ובמסגרת זו הייתה גם התייחסות משמעותית לשמעון הצדיק. מכל מקום, על פי דבריו בערך 'נאי המלך', עולה שהוא ראה את שמעון הצדיק וייתכן כוהן גדול כאחים, ושניהם היו בניו של יהודע בן אלישיב. לצד זה הובאו בקצרה פרטים מספר יוסיפון ובהם אגדת קריאת הילדים על שם אלכסנדר (ערכי תנאים ואמוראים, מהדורת בלוי, ב, עמ' תקכז).
- 247 דשב"ץ, מגן אבות, מהדורת מכון הכתב, ירושלים תשס"ו, עמ' 33. הרשב"ץ מציין גם ששמעון הצדיק היה אחיו של מנשה, תתן סנבלט (שם, עמ' 193). אך כאן ייתכן שהידיעה שאובה מיוסיפון, מהדורת פלוסר, עמ' 57, אלא שהוא החליף את עדוא בשמעון הצדיק.
- 248 ספר יוחסין, עמ' 12. על השימוש במקורות נוצרים אצל זכות ראו בן-שלום, תרבויות נוצריות, עמ' 69-70.
- 249 ר' אברהם זכות בספר יוחסין, עמ' 11, לא קיבל את ההרמוניזציה של הראב"ד לגבי השמות שמעון הצדיק ועדו, ולמעשה פקפק האם שמעון הצדיק אכן היה כוהן גדול.
- 250 אברבנאל, נחלת אבות, עמ' נא. הסיבה לכך נעוצה כנראה בגרסת ספר יוסיפון שהייתה לפני אברבנאל, שכן חלק מכתבי היד גורסים ששם הכוהן הגדול היה חנניה, וראו לעיל, הערה 244. פתרון דומה נוקט גם גדליה אבן יחיאל, דור אחר כך, בספרו שלשלת הקבלה, עמ' מט, אך אצלו השם הנוסף של שמעון הצדיק הוא 'עדו'.
- 251 די רוסי, מאור עיניים, עמ' 244-248. עם זאת לא ברור מדבריו האם הוא תומך בגרסת תנאים שהכוהן הגדול בימי אלכסנדר אכן נקרא שמעון הצדיק, או בגרסת יוספוס.
- 252 גנו, צמח דוד, ח"א, תמח לאלף הרביעי, עמ' 59. לסתירת טענותיו של עזריה די רוסי בנוגע לזמנם של הכהנים הגדולים ראו בהמשך דבריו, עמ' 59-60.

בעולם הנוצרי נודע דבר קיומה של מסורת חכמים מקבילה לדברי יוספוס לקראת סוף המאה הי"ז. בשנת 1697 פרסם ההיסטוריון הצרפתי פייר בייה (Pierre Bayle, 1647-1706) את המילון ההיסטורי הביקורתי ובו התייחסות לסיפורים היהודיים על אלכסנדר. בייה הביא בהרחבה יחסית את סיפור נביה בן פסיסא (המתדיין עם בני העמים השונים לפני אלכסנדר מוקדון)<sup>253</sup> על מסורותיו השונות, ונראה שלא היה מודע לסיפור המפגש בין שמעון הצדיק לאלכסנדר. בייה דחה כאגדה את הסיפור היהודי על משפט היהודים והנכרים לפני אלכסנדר, ופקפק גם במהימנות סיפורו של יוספוס על מפגש אלכסנדר והכוהן הגדול.<sup>254</sup> יוהן אייזנמנגר (Johann Andreas Eisenmenger, 1654-1704) הכיר את גרסת החכמים למפגש בין שמעון הצדיק לאלכסנדר, אולם בהתאם לגישתו למסורות חז"ל הוא דחה אותה.<sup>255</sup> כמה שנים אחר כך נכנס הפיסיקאי והמתמטיקאי אייזיק ניוטון (Isaac Newton, 1642-1727) בעובי הקורה. ניוטון דחה את גטייתם של 'היהודים' לזהות את ידוע עם שמעון, ובמקום זה קבע שידוע נפטר כבר בימי דריווש, והכוהן הגדול שאתו נפגש אלכסנדר היה שמעון הצדיק.<sup>256</sup>

253 ראו המקורות שהוכחו לעיל, הערה 88.

254 בייה, מילון, ג' עמ' 243, הערה O.

255 אייזנמנגר, יהדות, עמ' 94.

256 ניוטון, כרונולוגיה, עמ' 364-365.

## תרגום השבעים

[איגרת אריסטאס; פילון, חיי משה ב, 25-44]:<sup>1</sup> נגד אפיפן ב 45-47; קדמוניות יב 11-118; מכילתא דר' ישמעאל בא, מסכתא דפסחא יד (עמ' 50-51); ירושלמי, מגילה א, יא (עא ע"ד), עמ' 751; בראשית רבה ח, א (עמ' 164); י. ט (עמ' 85); ל"ח, י (עמ' 359); מה. יז (עמ' 494); צח, ה (עמ' 1256); בבלי, מגילה ט ע"א-ע"ב; אבות דרבי נתן גר"ל; מסכת ספר תורה א, ח-ט; מסכת סופרים א, ז.<sup>2</sup>

### יעל פיש

#### מקורות בספרות חז"ל

מכילתא דר"י בא, מסכתא דפסחא יד (מהדורת הורוביץ, עמ' 50-51)<sup>3</sup>

זמרשב בני <ישראל> אשר ישבו במצר' בארץ כנע' ובארץ גושן שלשים שנה וארבע מאות שנה' – זה אחר מן הרברים שכתבו לתלמי המל'. כיוצ' בו כתבו לו: 'אלים ברא בראשית'. כיוצ' בו 'אעשה אדם בצלם וברמות'. כיוצ' בו 'זכור ונקוביו בראו'. כיוצ' בו 'ויכל בששי וישבת בשביעי'. כיוצ' בו 'הבה ארדה ואבלה'. כיוצ' בו 'ותכחש שרה בקריבה'. כיוצ' בו 'כי באפם הרגו שוד וברצונם עקרו אבוס'. כיוצ' בו 'ויקח מש' את אשתו וא' בניו וירכיבם על נושא אדם'. כיוצ' בו 'לא חמור אחד מהם נשאתי'. כיוצ' בו 'אשר לא צויתי לעברם'. כיוצ' בו 'אשר חלק ייי אליך להאיר לכל העמים אש' תח' כל השמ'. כיו' בו 'את צעירות הוגלים'. כתבו לו זמרשב בני ישראל אשר ישבו בארץ מצרים ובא' כנען ובא' גשן שלשים שנה ואר' מאר' שנה. אחד מן הרברים שכתבו לתלמי המלך.

ירושלמי, מגילה א, יא (עא ע"ד), עמ' 751

שלשה-עשר דבר שינו חכמ' לתלמי המלך. כתבו לו: 'אלהים ברא בראשית'. 'אעשה אדם בצלם וברמות'.

- 1 הפעם חרגנו ממונהגנו וצינו גם מקורות שאינם מכתבי יוספוס או מספרות חז"ל, ונשל חשיבותם המרכזית לטיבם של המקורות האחרים וליחס ביניהם. הטקסטים מאיגרת אריסטאס, כתבי יוספוס ופילון לא יובאו כאן כלשונם במלואם, אולם יחסם של המקורות השונים אל קדמוניות היהודים ונגד אפיפן של יוספוס ואל מקבילות בספרות חכמים יידון בהרחבה.
- 2 מקבילות ככתבי אבות הכנסייה ידונו רק עד כמה שהן תורמות לדיון בשאלת היחס בין גרסות חז"ל ליוספוס, וראו להלן, הערות 76-77. להפניות למקבילות הנוצריות דיון מפורט בהן ראו וסרשטיין וסרזאטיין, אגדת השבעים, עמ' 95-131; ובאופן חלקי יותר אצל גליקו, תרגום השבעים, עמ' 41-47; הדס, איגרת אריסטאס, עמ' 73-84.
- 3 נוסח על פי כ"י אוקספורד 151. כאן ולהלן שינויי הנוסח ב'מסורת השינויים', כלומר בדישמת הפסוקים ששוננו עבור תלמי המלך, לא הובאו כלל מאחר שאינם חלק מהאגדה על נסיבות התרגום, אלא אם כן שינויי הנוסח עשויים להקל על הבנת הקורא. בחלקים הנוגעים לאגדת התרגום לא נרשמו כמקרה זה שינויים משמעותיים לענייננו.
- 4 המילה בסוגריים חסרה בגרסת כתב היד והושלמה על ידי – י"פ.
- 5 בנוסח המסורה: 'זמרשב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה' (שמות יב 40).
- 6 נוסח על פי כ"י לידן, מהדורת ירושלמי אקדמיה.

זכר ונקוביו בראם'. זיכל בשישי וישבות בשביעי'. 'הבה ארדה'. 'ותצחק שרה בקרוביה לאמר'. 'כי באפם הרגו שור וברצונם עקרו אבוס'. 'ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על נושאי בני אדם'. 'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ובכל הארצות שלשים שנה וארבע מאות שנה'. 'ואת הארנכת' את צעירת הרגלים'. אמו שלתלמי המלך ארנכתא הוות שמה. 'לא חמר אחד מהם נשאתי'. 'אשר חלק יי אלהיך אותם להאיר לכל העמים תחת כל השמים'. 'אשר לא צוית לאומות לעוברם'.

ב"ר ח, יא (עמ' 64)<sup>7</sup>

זכר ונקבה בראם' – זה אחד מן הדברים ששינו' לתלמי המלך: זכר ונקבה בראם'.<sup>8</sup>

ב"ר י, ט (עמ' 85)

זה אחד מן הדברים ששינו' לתלמי המלך: זיכל ביום הששון וישבותן ביום השביעי'. תלמי המלך שאל את הזקנים בדומי: א' לה' >: לכמה ימים ברא הק' את עולמו? אמרו לו: לוי ימים. אמ' להם: מאותה השע' גיהנם נוסקת לרשע'. אתמה'. אילו לעולם מי הוא דיינו?<sup>9</sup>

ב"ר לח, י (עמ' 359)<sup>10</sup>

'הבה נרדה'. זה אחד מן הדברים ששינו' לתלמי המלך: 'הבה נרדה ונבלה שם שפתם'.

ב"ר מח, יז (עמ' 494)<sup>11</sup>

ותצחק שרי בקרבה'. זה אחד מן הדברים ששינו' לתלמי המלך: 'ותצחק שרה בקרוביה לאמר'.

ב"ר צח, ה (עמ' 1256)<sup>12</sup>

'כי באפם הר' (אשור וברצ' עק' אבוס'. זה אחד מן הדברים ששינו' לתלמי המלך.<sup>13</sup>

7 ככלל הציטוטים מב"ר מן המילון ההיסטורי על פי כ"י וטיקן 60 (שכן וטיקן 30 חסר), אלא אם כן צוין אחרת.

8 כאן ולהלן בב"ר י, ט (עמ' 85) נוסח כ"י וטיקן 60 הוא 'ששינו', ותוקן על פי עזי הנוסח האחרים.

9 בכ"י סנט פטריבורג, Esp. III B 901 = קטע כ אצל סוקולוף (96, שורות 26–27): "זכר תקבה בראם" זה אחד מן >... תלמי המלך זכר ונקוביו בראם'.

10 סוף הדושיה בין תלמי המלך לזקנים קשה, ועליו העיר גם אלבק שקשה לפרשו (מהדורת תיאודור אלבק, סוף עמ' 85). ואולי יש מקום לפרש כך: לאחר שהשיבו הזקנים שלטוף ששת ימי הבריאה שבת האל, תמה תלמי המלך: האם מאותה השעה בוערת הגיהנום בלא התערבות אלוהית? מי הוא דיינו של עולם? אף קריאה זו קשה, משום שהיא מותירה את תמיהתו של תלמי המלך בלא תשובה מצד הזקנים. אלבק הציע כי הממרה 'אילו לעולם מי הוא דיינו' היא תשובת הזקנים, אך לא פירש כיצד היא משיבה על תמיהת המלך.

11 על פי המילון ההיסטורי, כתב יד וטיקן 30, קולמוס 2.

12 על פי המילון ההיסטורי, כתב יד וטיקן 30, קולמוס 2.

13 על פי המילון ההיסטורי, כתב יד וטיקן 30, קולמוס 1.

14 בכ"י T-S 1.6 = קטע קט אצל סוקולוף (185, שורות 24–26): ד"א כי באפם הרגו איש וברצונם עקרו אבוס זה אחד מן הדברים ששינו' לתלמי המלך.

# בבלי, מגילה ט ע"א-ע"ב<sup>15</sup>

ותניא: אמ' ר' יהודה: אף כשהתירו רבותינו יונית לא התירו אלא בספר תורה משום מעשה שהיו.<sup>16</sup> דתניא: מעשה בתלמי המלך שלקח שבעים ושנים<sup>17</sup> זקנים והושיבם בשבעים ושנים<sup>18</sup> בתים ולא גילה להן על מה כינסן. נכנס אצל כל אחד ואחד. אמ' להן: כתבו לי תורת משה רבכם. נתן הקב"ה עצה<sup>19</sup> בלב כל אחד ואחד והסכימה דעת כולן לדעת אחת. וכתבו לו: 'אלהים ברא (ברא) בראשית'. 'אעשה אדם בצלם ודמות'. 'זיכל ביום הששי וישבת בשביעי'. 'זכר ונקוביו בראם'.<sup>20</sup> 'הבה ארדה ואכלה שם שפתם'. 'ותצחק שרה בקרובה'.<sup>21</sup> 'כי באפם הרגו שור וברצונם עקרו איבוס'. 'זיקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על נושא אדם'. 'ומושב בני ישראל אשר ישבו בארץ מצרים ובשאר כל הארצות'. 'וישלח את זעטוטי בני ישראל'. 'ואל זעטוטי בני ישראל לא שלח ידו'.<sup>22</sup> 'לא חמד אחד מהם נשאתי'.<sup>23</sup> 'אשר חלק יי אלהיך אותם להאיר לכל העמים'. 'וילכו ויעבדו' וג' 'אשר לא צויתי לעבדם'.<sup>24</sup> וכתבו לו 'את צעירת הרגלים', ולא כתבו לו 'את הארנבת' מפני שאשתו שלתלמי המלך ארנבת שמה, כדי שלא יאמר: שיחקו בי היהודים והטילו שמה בתורה.

## אדר"ג נ"ב לו<sup>25</sup>

חמשה זקנים כתבו את התורה לתלמי המלך יונית. ועשרה דברים שינו בה. אלו הן...

## מסכת סופרים א, ז<sup>26</sup>

אין כותבין לא עברית ולא ארמית ולא מדית ולא יוונית. כתב בכל לשונות, בכל כתבים, לא יקרא בו עד שתהא כתובה אשורית. מעשה בחמשה זקנים (י) שכתבו לתלמי המלך את התורה יוונית. והיה היום קשה לישר' כיום שנעשה בו העגל. שלא הייתה התורה יכולה להתרגם כל צרכה. שוב מעשה בתלמי המלך שכינס שבעים ושנים זקנים והושיבם בשבעים ושנים בתים ולא גילה להם על מה כינסם. נכנס אחר כל

15 על פי כ"י קולומביה X893-T141 (תימני), מהמילון ההיסטורי. 13 = קטע גניזה, קיימברידג' T-S F2 (2) 73; 10 = כ"י וטיקן 134; ל = כ"י לונדון 400; י = כ"י מינכן 140; א = כ"י אוקספורד 366; ג = כ"י גטינגן; מ = כ"י מינכן 95; ד = דפוס וילנה.

16 גט, 10: שהיה.

17 גט: שבעים.

18 גט: שבעים.

19 ג, י: בינה.

20 ד: 'זכר ונקבה בראו ולא כתב בראם', וכן גט, י, 10, וכנראה זה גם מה שב-T-S F2 (2) 73: 'זכר ונקבה בראו'. לונדון Or. 5558 K/23-27 תואם את כ"י קולומביה התימני שבנוסח הפנים. א (הוא כה"י שמביא דק"ס בשם 'ב"נ' [בית נתן] למסכת ברכות): 'זכר ונקבה' ללא 'בראם' [כנראה נשמט] ואפשר שהמשמעות של 'זכר ונקבה בראו' מכוונת למימרא שאדם הראשון זו פרצופי הוה.

21 10: בקרובה.

22 על הנוסח 'ספר זעטוטי' בספר שנמצא בעזרה, ראו סמרי דברים שנו (עמוד 423); וכן ירושלמי, תעניות ד, ב (סח ע"א); אדר"ג נ"ב פרק מו (סה ע"א); סופרים ג, ד. ראו על כך: ליברסן, 'יונית ויונות', עמ' 164 ואילך (בסיוח עמוד 165, הערה 10); טלמון, שלשה ספרים, עמ' 252 ואילך; קוטשר, מגילת ישעיהו, עמ' 58 ואילך; הבלין, הכרעה, עמ' 241-245.

23 גט: חמר. א: לא ברור אם ד או ר.

24 10: וילך ויעבוד.

25 על פי כ"י פארמה 327, המילון ההיסטורי.

26 כ"י אוקספורד 370, על פי המילון ההיסטורי. נוצל על ידי היגער במהדורתו.



אחר ואחר מהם. אמ' להם: כתבו לי תורת משה רבכם. נתן המקום עצה בלב כל אחד ואחר והסכימה דעתן לדעת אחת וכתבו לו תורה בפני עצמה. ושלשה-עשר דבר שינו בה....

#### מסכת ספר תורה א, ח-ט<sup>27</sup>

אין כותבין לא עברית ולא עלמית לא מרית ולא יונית. שבעים זקנים כתבו כל התורה לתלמי המלך לשון יונית. והיתה קשה לישראל<sup>28</sup> כיום שעשו בו את העגל. <שלא היתה תורה יכולה להתרגם כל צרכה>. <sup>29</sup> שלשה-עשר דברים שינוני<sup>30</sup> בה....

האגדה על גסיבות תרגום התורה ליוונית, שזכה לכינוי 'תרגום השבעים', היא מן האגדות הנפוצות ביותר בעת העתיקה המאוחרת. רבות נכתב על אחדות גרסות האגדה והיחסים ביניהן, ועל אודות היחס שבין אגדות אלו לבין תולדות התחברותו והתקבלותו של תרגום השבעים עצמו.<sup>31</sup> העיון הנוכחי באגדת השבעים לא נועד למצות את הדיון באגדה וגרסותיה, ויתמקד בענייני העיקרי של ספרנו זה: שאלת היחס שבין אגדת התרגום המופיעה בקדמוניות היהודים (ובנ"א) לאגדות התרגום המופיעות בספרות חז"ל. גרסותיה של האגדה יידונו כאן רק עד כמה שיש בהן כדי לתרום לדיון בשאלת נתיבי המסירה של האגדה הקושרים בין יוספוס לבין ספרות חכמים. במובן זה מדובר במקרה מעניין שבו יתבהר שאין תלות בין המקורות התנאיים והאמוראיים הקלסיים, הן בארץ-ישראל והן בגלל, לבין יוספוס, אלא שיוספוס וחכמים חלקו מקורות משותפים. לעומת זאת, בספרות החכמים הארץ-ישראלית המאוחרת (מסכת סופרים ומסכת ספר תורה) יש סימנים לתלות ביוספוס, ואלו יידונו בהרחבה.

ריבוי גרסות האגדה וגם אורכה אינם מאפשרים להביא כאן מהדורה ותרגום לכל גרסה, מלבד הגרסות בספרות חז"ל, שהובאו לעיל כלשונן עם הערות לחילופי נוסח חשובים.

### היחס בין המקורות ההלניסטיים: אריסטיאס, יוספוס ופילון

הגרסות היהודיות-ההלניסטיות לאגדת התרגום עשירות שלד נרטיבי משותף, שמקורו העתיק ביותר משתקף באיגרת אריסטיאס, שבו תלויים הן יוספוס (נ"א ב 45-47; קדמ' יב 11-118) והן פילון (חיי משה ב, 25-44). איגרת אריסטיאס חוברה אחרי זמנו של תלמי השני פילדלפוס בידי מחבר יהודי מאלכסנדריה, ככל הנראה במהלך המחצית השנייה של המאה הב' לפה"ס.<sup>32</sup> האיגרת מספרת שתורת משה תורגמה ליוונית בעבור הספרייה באלכסנדריה בהזמנתו של תלמי פילדלפוס ועל פי הצעתו של

27 על פי כ"י אדלר 2237, המילון ההיסטורי.

28 כאן הופיעה בכתב היד האות ק' שנמחקה בידי הסופר.

29 בסוגריים המזוים השלמה מטעם מפעל המילון ההיסטורי ללשון עברית, על פי כ"י מדצבכר 140.

30 כנון שירר (ורמס-מילר), היסטוריה, ג, עמ' 474-477; ג'ליקו, תרגום השבעים, עמ' 52-58; טוב, ביקורת; הדס, איגרת אריסטיאס, עמ' 66-73; קולינס, הספרייה באלכסנדריה; מרדכי-בסקי, יהודי מצרים. על הקשרים שבין מסורות חז"ל על שינויי הנוסח בתורה שנכתבה לתלמי המלך, לבין תופעות מסשיות בתרגומי התורה ליוונית, ראו גייגר, המקרא ותרגומיו, עמ' 267-271, 287-281; טוב, מסורת השינויים; ולטר, ספרות, עמ' 100-134; רייט, איגרת אריסטיאס.

31 ראו הוניגמן, תרגום השבעים, עמ' 2, 11; הדס, איגרת אריסטיאס, עמ' 17-18.

דמטריוס מפלארון.<sup>32</sup> התורה תורגמה בידי שבעים ושניים מתרגמים שנשלחו לשם כך מארץ־ישראל לאלכסנדריה בידי אלעזר הכהן הגדול, ועבודת התרגום התבססה על דיון והסכמה בין המתרגמים, עד שהגיעו לתרגום מופתי ומושלם בכול.

אגדת השבעים על פי יוספוס, הן כנגד אפיון והן בקדמוניות, נסמכת על איגרת אריסטיאס, וזהו מקורה היחיד ככל הנראה.<sup>33</sup> בנגד אפיון נמסרים פרטי אגדת תרגום התורה בצורה מעובדת ומקוצרת, בעיקר בנוגע לגסיכות הזמנתו ולא למעשה תרגום התורה עצמו, אך מכיוון שכל הדמויות<sup>34</sup> והמוטיבים הנזכרים שם מוכרים מאיגרת אריסטיאס, נהיר שיוספוס הסתמך עליה בכתבתו.<sup>35</sup> בקדמוניות (יב 118–11) עשה יוספוס פרפרזה גרובת על איגרת אריסטיאס ובה רובם המכריע של פרטי המעשה.<sup>36</sup> היקף הפרפרזה מלמד שאיגרת אריסטיאס עמדה לפני יוספוס בכתב, והוא אכן מפנה את הקורא אליה במפורש (קדמ' יב 100). ההבדל בין גרסת נ"א לגרסת קדמוניות משתלב יפה במגמה של קדמוניות להאריך במסורות יהודיות במקומות שבהם כתביו האחרים (ובמקרה זה נ"א) נוטים לתמציתיות.

תיאורו של יוספוס בקדמוניות נאמן לאיגרת אריסטיאס אף שאינו מצטט ממנה כלשונה. אמנם הוא משמיט ממנה שלושה נושאי עלילה מרכזיים,<sup>37</sup> ואינו מביא את שמות המתרגמים הנזכרים באיגרת בפירוט,<sup>38</sup> אך נראה שההשמטות נועדו לקצר מבלי לפגוע בסיפור העיקרי של תרגום התורה ליוונית. אין בהבדלים הללו לערער על כך שלפני יוספוס עמדה איגרת אריסטיאס השלמה והחתומה, וממנה הוא בדר את העיקר לפי צרכיו.<sup>39</sup> מלבד ההשמטות ערך יוספוס שינויים אחדים מכוונים בגרסת אריסטיאס: (א) שמו של אריסטיאס אצל יוספוס הוא Ἀριστέας,<sup>40</sup> ולא Ἀριστέας, כפי שהוא נקרא באיגרת עצמה;<sup>41</sup> (ב) לפי האיגרת פנה תלמי פילדלפוס לאלעזר הכהן הגדול כדי להזמין את התרגום, והלה שלח שבעים ושניים מתרגמים (נציגי שנים עשר השבטים) יחד עם ספר תורה שממנו תרגמו. בעניין הספר, יוספוס מוסיף כי אלעזר הכהן הגדול ביקש להשיב את ספר התורה שנשלח עם הזקנים לירושלים. מוטיב

32 דמטריוס (350–280 לפנה"ס) היה מדאשוני הפילוסופים הפריפטטיים ותלמידו של זאופודסוס. לפי איגרת אריסטיאס היה דמטריוס מפלארון מקימה ומנהלה של הספרייה באלכסנדריה, אך במחקר שני ייחוס זה במחלוקת. ראו קוליס, הספרייה באלכסנדריה, עמ' 58–80.

33 במקום אחד נראה שיוספוס תחב מקור משני נוסף על האיגרת לרצף הדברים, דהיינו בתיאור שושלת הכהונה של אלעזר הכהן הגדול, וראו קדמ' יב 43–44, אך הדברים אינם נוגעים ישירות לאגדת השבעים.

34 דהיינו: דמטריוס מפלארון, אנדריאס ואריסטיאס.

35 ראו כך גם נ"א, מהדורת מייסון, עמ' 193, הערה 151.

36 יוספוס כהרגלו אינו מציין שהוא מצטט ממקור אחר. ראו וסרשטיין וסרשטיין, אגדת השבעים, עמ' 46.

37 (א) את תיאור הביקור של אריסטיאס ואנדריאס בירושלים והמראות שראו שם (אריסטיאס, 83–127); (ב) את ההנחה הפילוסופית של אלעזר הכהן הגדול על חוקי משה (שם, 128–171); (ג) את הדיון הדיאלקטי בין המלך לזקנים במהלך המשתה שהלה ערך לכבודם (שם, 187–292). יוספוס אמנם אינו מצטט את הדיון באיגרת, אך הוא מפנה אליו: 'וכל הרוצה לדעת את פרטי העניינים שדרשו בהם באותו משתה יוכל ללמדם על ידי קריאה בספר שכתב אריסטיאוס על כך' (קדמ' יב 100).

38 אריסטיאס, 46–50.

39 מעניין שיוספוס בחר להביא באריכות את תיאור המתנות שהעניק תלמי למקדש, אך במחקר ייחוס זה שני במחלוקת. הדברים קשורים אולי לעניין הכללי במתנות ותרומות מיוחדות שניתנו למקדש במסורות של המאה הא' לספירה. עיינו בערכים: גיור בית חדיב, גפן־גן של זהב בבית המקדש.

40 אך בנ"א ב 46: Ἀριστέας ו־Aristeum, ובכ"ז P לקדמ' יב 17: Ἀριστέας.

41 ראו על כך אצל הוניגסון, תרגום השבעים, עמ' 1–2.

זה ייחודי ליוסף ואין לו הדים בגרסות האחרות של אגדת השבעים;<sup>42</sup> (ג) יוספוס כמעט אינו עוסק בתיאור תהליך התרגום ושיטת העבודה שנקטו הזקנים.<sup>43</sup> כל תיאורו מסתכם במילים: 'והם [הזקנים] עסקו בתרגום במסירות ובשקידה יתירה ובקפדנות במידת האפשר' (קדמ' יב 104), זאת בניגוד הן לאיגרת אריסטיאס, שמדגישה שהתורה תורגמה בעבודת צוות, והן למרבית הגרסות האחרות לאגדת השבעים, שלפיהן התורה תורגמה בנסיבות נסיות ובהשגחה אלוהית; (ד) לפי איגרת אריסטיאס, בגמר המלאכה הוקרא התרגום בפומבי וקיבל את אישור הקהל בדומה למתן תורה: 'וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כָל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע' (שמות כד 7),<sup>44</sup> ובדומה למעמד ההקהל בימי עזרא (נחמיה ח). במעמד זה הוסכם על הכול שהתרגום שלם ואין לעשות בו כל שינוי, והוטלה קללה על מי שיבקש להוסיף או לגרוע דבר מן התרגום, כהד לציווי 'לֹא תִסְפּוּ... וְלֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ' (דברים ד 2).<sup>45</sup> מוטיב זה נשנה אצל יוספוס: בתום הקריאה הציבורית של תרגום התורה לתלמי פילדלפוס ולקהל היהודים, דרשו הכוהן וזקני המתרגמים וראשי העדה 'להניח את התרגום, מאחר שעלה יפה כל כך, כמו שהוא ולא לשנות ממנו' (שם, 108). ואולם, לפי גרסה זו, בהסכמת הציבור הוחלט לקבל את הדרישה, אך להוסיף עליה שאם בעתיד 'יראה איש (בתרגום) דבר נוסף על התורה או חסר (בו) יחזור ויעיין בדבר ויגלהו ויתקנהו' (שם, 109). גם מוטיב זה ייחודי ליוסף.

ההיבטים הייחודיים לגרסת יוספוס כמעט שלא השפיעו על גרסות האגדה שהתפתחו אחריו, חוץ מדוגמאות בודדות בכתבי הנוצרים. כלומר, במקרה של אגדת השבעים, קדמוניות אינו צינור חשוב למסירת האגדה. עצם הציטוט של איגרת אריסטיאס בידי יוספוס מלמד שזו זכתה לתפוצה עצמאית בקרב היהודים שמחוץ לאלכסנדריה, בארץ-ישראל או ברומא.

אגדת התרגום אצל פילון נשענת על איגרת אריסטיאס, אך חורגת ממנה באופן ניכר בהיותה הראשונה המתארת את מעשה התרגום כהתרחשות נסית. אף שפילון משנה את אופייה של אגדת התרגום כפי שסופרה באיגרת אריסטיאס, נראה שזו הייתה מוכרת לו בגרסתה הכתובה. עיקר הסיפור, לפי פילון, זהה לזה שבאיגרת: תלמי פילדלפוס הזמין תרגום לתורה (ולא לשאר ספרי הקודש), מאת הכוהן הגדול בירושלים (שאצל פילון קרוי גם מלך). מלאכת התרגום נעשתה במצרים התלמית בידי מלומדים הבקיאים בשתי התרבויות והלשונות, ששלח הכוהן הגדול מיהודה. בהגיעם החמנו למשתה אצל תלמי, שם שאל אותם המלך שאלות והם השיבו עליהן כקצרה תשובות של טעם. התרגום עצמו נעשה באי לא הרחק מהחוף והתנאים שבהם שהו המתרגמים היו מצוינים למלאכת התרגום. תרגום התורה ליוונית היה כליל השלמות.

כפי שהראה משה סימון-שושן,<sup>46</sup> פילון מפקפק בעצם האפשרות להגיע לתרגום מופתי מעשה ידי אדם, דוגמת זה המתואר באיגרת אריסטיאס. תרגום הוא מלאכה אנושית לא מדויקת מעיקרה, ותרגומים שונים מתאפיינים בבחירות לשוניות שונות ובצורות מגוונות להביע את אותם הרעיונות. לשיטת פילון, תרגום התורה ליוונית הוא מופתי משום שנעשה בהשגחה אלוהית, שבזכותה יצרו החכמים העתק של התורה ביוונית ולא תרגום.

42 אך ראו הדיון במסכת סופרים ובמסכת ספר תורה להלן.

43 על כך כבר העירו החוקרים. ראו וסרשטיין וסרשטיין, אגדת השבעים, עמ' 49.

44 הוויגמן, תרגום השבעים, עמ' 58; אורלינסקי, תרגום השבעים, עמ' 94-97.

45 הוויגמן, שם, מראה שהאיגרת משלבת כאן מוטיב מקראי עם מוטיב יווני נפוץ של הקראת חוקים בקול רם מול קהל.

46 סימון-שושן, מעשה המתרגמים, עמ' 7-10.

אמנם אין לשלול את האפשרות שהגרסה הנסית של אגדת התרגום התקיימה בעל פה ונפוצה לפני זמנו של פילון ואף לפני חיבורה של איגרת אריסטיאס, אבל אין ראיות עצמאיות לקיומה של גרסה כזאת לפני פילון. על כן לגרסת פילון הייתה ככל הנראה חשיבות מכרעת בהתפתחות גרסת הבבלי והגרסות הנוצריות, לעומת גרסת יוספוס, שהשפעתה הייתה מועטה. עם זאת, המספר שבעים/שבעים ושניים מתרגמים, שיופיע במסורות המאוחרות יותר, מקורו בגרסת אריסטיאס/יוספוס, ונעדר מגרסת פילון.

## אגדת התרגום בספרות חז"ל

אגדת תרגום התורה ליוונית היא מן השכיחות ביותר בספרות חכמים. היא נזכרת בכל שדרותיה של ספרות חז"ל, ברמז או באריכות, לפחות 11 פעמים. מראשיתה נקשרה אגדת התרגום לרשימת שינויים שהכניסו המתרגמים לתורה שכתבו לתלמי. רשימות השינויים במקורות השונים נבדלות זו מזו אך במעט והחוקרים עסקו בהבדלים ביניהן ובשאלת יחסן לנוסח תרגום השבעים המוכר לנו.<sup>47</sup> עניינו כאן בעיקר באגדת התרגום עצמה ובתולדות גרסותיה, ופחות בשאלת אופי השינויים שהוכנסו בתרגום השבעים.

## הגרסות הארץ-ישראליות המוקדמות לאגדת התרגום (מכילתא, ירושלמי, ב"ר)

אגדת התרגום בנוסחה הקדום ביותר במכילתא דר' ישמעאל קצרה במיוחד: לאחר שהציג המדרש את אחד השינויים שהוכנסו בתרגום השבעים לעומת המקור העברי, הוא מוסיף: 'זה אחד מן הדברים שכתבו לתלמי המלך. כיוצ' בו כתבו לו...'.<sup>48</sup> אחר כך מביאה המכילתא 13 פסוקים ש'כתבו לו', החורגים כולם מנוסח המסורה. המכילתא אינה מספרת מי 'כתבו לו', כמה אנשים כתבו, באיזה לשון, על שום מה או באילו נסיבות. אין היא מספרת מה עוד כתבו לו מלבד הדברים האמורים, או מדוע כתבו דווקא את מה שכתבו. הירושלמי וב"ר אינם מוסיפים רבות על המסורת התנאית. אמנם שם הופך הסתום במכילתא למפורש, ורשימת הפסוקים נקראת כרשימת שינויים (בירושלמי: 'שלשה עשר דבר שינו חכמים לתלמי המלך'; ובב"ר: 'זה אחד מן הדברים ששינו לתלמי המלך'). אך בדומה למכילתא אין פעולת התרגום נזכרת וסיפור המסגרת חסר כולו.<sup>49</sup>

47 ראו טוב, מסורות השינויים; ולטורי, ספריות, עמ' 146–106; סימון-שושן, שם.

48 אשר לרשימת השינויים בירושלמי ובב"ר יש להעיר כי בירושלמי משתנה מעט סדר הפסוקים לעומת הרשימה במכילתא, אך אין היא מוסיפה עליה או גורעת ממנה. אין בב"ר רשימת שינויים שלמה, אלא: את כל השינויים בפסוקי בראשית שמופיעים במכילתא, כל אחד בנפרד על מקומו. לדעת טל אילן הדברים מלמדים כי נ"ר הכיר את הרשימה השלמה ופיצל אותה, וכי לפנינו תופעה אופיינית לדרך השימוש של מדרש זה במקורותיו, כפי שזמסתמן גם במקורות שבהם שואלת מטרונה את ר' יוסי שאלות על ספר בראשית. אילן זיהתה שבע מסורות כאלה, שהן ייתודות לב"ר ומסורות על פי פסוקי בראשית שבהם דנים השונים. לטענתה, גם שם הטקסטים לקוחים מתוך מקור רציף שהיה לפני עורך המדרש. ראו אילן, מטרונה. לדעת אילן, מה שהיה במקרה המטרונה בנדר השערה, מובח ומפורש במקרה של רשימת שינויי הנוסח באגדת השבעים, ששם סווגה לפנינו במקורות אחרים המקור בשלמותו.

## שחזור אגדת השבעים התנאית ועדותו של יוסטינוס

חז"ל הם האחראים לזיהוי השם המקראי 'תלמי' עם השם היווני Πτολεμαῖος.<sup>49</sup> ובאמת, כפי שחשבו רוב החוקרים, אזכורו של תלמי המלך בשמו מלמד שהתנאים ואמוראי ארץ-ישראל הכירו את אגדת התרגום בגרסה כלשהי, ושגרסותיהם רומזות בקיצור על סיפור ארוך יותר, שהשתלשל כנראה מן המעשה היהודי-ההלניסטי. טענה זו מקבלת חיזוק מכך שעל פי מקורות אלו, השינויים שנעשו בנוסח המקרא כולם מצויים בחמשת חומשי תורה. הדברים עולים בקנה אחד עם אגדת השבעים על פי איגרת אריסטיאס ופילון, הטוענים שהתורה בלבד תורגמה ליוונית, ומנגד אינם מתאימים בהכרח לגרסת יוספוס, שממנה עשוי להשתמע שכל כתבי הקודש תורגמו ולא רק התורה.<sup>50</sup>

האם אפשר לשחזר את אגדת השבעים של התנאים, שאותה בחרו שלא לספר? מן התלמוד ומדרשי האגדה הארץ-ישראלים אפשר לחלץ כמה פרטים. בירושלמי נוספה גלוסה, הבאה לבאר את השינוי בין 'ארנבת' ל'צעירת רגליים', שהתבארה יפה במחקר: התלמים נקראו גם על שם מייסד השושלת 'לאגוס' (Λάγος), שהיא מילה הקרובה למילה היוונית 'ארנבת' (λαγώς). לכן לפי האגדה בירושלמי העניקו בתרגום התורה כינוי נרדף לארנבת – 'צעירת רגליים' (δασύπους).<sup>51</sup> שינוי זה קיבל בויק"ר אופי של דרשה עצמאית, במנותק ממסורת השינויים התנאית: 'ואת הארנבת – זה יוון. אמו שלתלמי המלך ארנבת שמה. ואת החזיר – זה אדום'.<sup>52</sup> הדרשה בויק"ר חושפת טפח מהסיפור המוסתר במקורות העוסקים ישירות במסורת התרגום, שהרי היא דורשת דרשה אלגורית ולפיה הארנבת הטמאה מסמלת את יוון בגלל הקישור המשפחתי שלה לתלמי המלך.<sup>53</sup> כלומר, המסורת בויק"ר אינה מכירה את תלמי המלך כדמות היסטורית, אלא רק כדמות הקשורה לתרגום התורה ליוונית, ועם זאת היא מזהה את הקשר בין התרגום הזה לבין יוון דווקא. לעומת זאת, באחד מן האזכורים של השינויים ששינו לתלמי המלך בב"ר, נקשר מלך זה לרומא: 'זה אחד מן הדברים ששינו לתלמי המלך: "ויכל ביום השי" וישב ב' השביעי".<sup>54</sup> תלמי המלך שאל את הזקנים ברומי: א' לה' >: לכמה ימים ברא הק"ב את עולמו? אמרו לו: לו' ימים. אמ' להם: מאותה השע' גיהנם ניסקת לרשע'. אתמה'. אילו לעולם מי הוא דיינו' (ב"ר י, ט, עמ' 85).<sup>55</sup> ייתכן שתלמי המלך נקשר במסורת זו דווקא לרומי משום שלפי האגדה התקיימה

49 השם העברי מופיע במקרא הן כשם אחד מבני הענק בחברון (במדבר יג 22) והן כשם מלך נשור בימי דוד (שמואל ב ג 3). כפי שהעידה לי טל אילן, כל 'תלמי המלך' אצל חז"ל, הוציאו מאחד (ראו הערך גיור בית חדיב), נקשר לתרגום התורה ולשינויים שהוכנסו בה.

50 אין להוציא מכלל אפשרות כי לפי נ"א הספרייה באלכסנדריה הזמינה תרגום שול המקרא כולו, הכולל לא רק את תורת משה (בגרסת אריסטיאס ופילון), אלא גם את שאר ספרי התנ"ך. יוספוס מציין שתלמי ביקש תרגום של 'חוקינו' (νόμοι) וקרא (ταῖς τῶν ἱερῶν γραφῶν βίβλοις). אם כנים הדברים, אפשר להצביע גם כאן על תרגיה של יוספוס ממסורת איגרת אריסטיאס.

51 ואכן בשבעים משמש השם δασύπους, 'שעירת-רגליים', לארנבת, שלא כמו לגמי שינויים אחרים הנמנים במסורת חז"ל, וראו טוב, מסורת השינויים, עמ' 378; קולנס, הספרייה באלכסנדריה, עמ' 12. קולנס כהערתה מפנה למחברים שאכן כינו, בכונה או בטעות, את התלמים 'ארנביים' (או 'שפנים', כלומר 'פהדיים').

52 ויק"ר יג ה (מהדורת מרגליות, עמ' רצ).

53 והשוו ויק"ר, שם מדובר על אמו של תלמי. במסורות האחרות מוזכרת אישתו.

54 והשוו "ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה" (בראשית ב, 2).

55 וראו לעיל, הערה 10, שם הצעתי פירוש אפשרי לדרישה הקשה בין תלמי המלך לזקנים. לענייננו חשובים שני דברים בעיקר: שלפי ב"ר מתרחשת השיחה בין תלמי המלך לחכמים ברומא, ושתוכנה פולמוסי.

בין המלך לזקנים שיחה פולמוסית מסוג השיתות המופיעות בחיבור זה בדרך כלל בהקשרים רומיים. לדעת אילן מקור זה מלמד כי זכרה של מצרים כאתר שבו תורגמה התורה ליוונית גיטשטש במקורות חז"ל, ומשקעה הפרשה בגבאי העבר ואף זכרם של המלכים התלמיים כבר אבד בתהום הנשייה, אין להתפלא שבעל מדרש ב"ד היה עשוי למקם אותם ברומא דווקא, לאור זה יש חשיבות רבה לעדות ויק"ר, המלמדת שאמוראי ארץ-ישראל ואולי אפילו תנאים ידעו היטב שמסורת השינויים עבור תלמי המלך קשורה ליוון דווקא, אף שלא הזכירו זאת במקומות אחרים במפורש, ולא הזכירו את מצרים או אלכסנדריה כאתר שבו תורגמה התורה.<sup>56</sup>

המעשה בב"ד על שיחת 'הזקנים' עם תלמי המלך — למרות הקישור המוטעה של תלמי לרומא — קשור בכל זאת במסורות על תרגום השבעים ויש בו כדי לחשוף פרט נוסף מאגדת התרגום המלאה, המסתתרת מאחורי הגרסה המקוצרת של המקורות הארץ-ישראליים. ראשית, מסופר כאן בראשונה ש'זקנים' הם שכתבו לתלמי המלך ושהו במחיצתו. פרט זה ישוב ויצוץ בגרסת הבבלי ובגרסות האגדה המאוחרות, והוא עולה בקנה אחד עם אגדת התרגום בשאר הגרסות. מעבר לזה, יש כאן הד קלוש למסורת איגרת אריסטיאס (ובעקבותיה יוספוס ופילון) על השיחה בין תלמי לזקנים בימי המשתה שקדמו לתרגום, שעסקה בענייני אמונה ומידות טובות.

נראה אפוא שבכל המקורות הארץ-ישראליים, החל במכילתא דבי ר' ישמעאל, הכירו את האגדה על מרכיביה העיקריים, אך לא ראו צורך מיוחד לספרה מחדש, ואילו מסורת השינויים הייתה בעבורם כבדת משקל יותר מאגדת התרגום עצמה.<sup>57</sup> ברוח זו, המקורות הארץ-ישראליים גם מקפידים להשתמש בפועל 'כתבו' ולא 'תרגמו', ואינם מזכירים מפורשות שהדברים נכתבו יוונית.<sup>58</sup>

מיעוט הפרטים בכל הנוגע לאגדת התרגום במסורת התנאית והאמוראית הארץ-ישראלית מחייב הטלת ספק באפשרות שסיפור המסגרת החסר של אגדת השבעים במקורות הארץ-ישראליים היה זהה לאגדת השבעים הנרחבת יותר הנמסרת בבבלי או בגרסות האחרות.<sup>59</sup> משמע, אין למלא את הפערים בסיפור החלקי שבמכילתא, בירושלמי וכב"ד באמצעות מוטיב הנס (הנמצא אצל פילון, בבבלי וכרוב הגרסות הנוצרות); מוטיב הפרדת המתרגמים לחדרים שונים (הנמצא בבבלי ובכמה גרסות נוצרות); או מספרם המדויק של המתרגמים (שבעים ושניים בבבלי; חמישה במקורות הארץ-ישראליים המאוחרים). הגרסות הארץ-ישראליות לאגדה מאפשרות כשלב זה לשחזר רק את הנרטיב המורחב הבא: התורה (או חלקים ממנה) נכתבה עבור תלמי המלך ביוונית בידי זקנים ששהו כנראה במחיצתו.

ואכן, לשחזור המעשה בגרסתו זו יש תימוכין בחיבורו של יוסטינוס מרטיר, 'דיאלוג עם טריפון היהודי', ואף עולה ממנו האפשרות שחכמי ארץ-ישראל ידעו שמניין המתרגמים היה שבעים. יוסטינוס מרטיר (100–165) הוא המחבר הנוצרי הראשון שהעמיד גרסה של אגדת השבעים, והוא מתייחס אליה הן בחיבורו הנ"ל והן ב'אפולוגיה הראשונה' שלו. ב'דיאלוג עם טריפון היהודי' טוען יוסטינוס בזיקה

56 אילן אף העירה שבכל המקרים בספרות חז"ל, למעט כאן, הזקנים ברומא מופיעים בהקשר לשאלה אחת בלבד (אחרת), המופיעה כבר במשנה (עבודה זרה ד, ז). על זהותם האפשרית של זקנים אלה דאו אילן, התורה של יהודי רומא, עמ' 383–385.

57 השו' דיונה של אילן בתלמי המלך בערך, גיור בית חרייב.

58 סימון-שושן, מעשה המתרגמים, עמ' 12.

59 השו' להלן גרסת הבבלי, והמקורות הארץ-ישראליים המאוחרים, וראו סימון-שושן, שם, עמ' 12–13.

60 קלמין, נס השבעים, והשו' טוב, מסורת השינויים, עמ' 376, וסרשטיין וסרשטיין, אגדת השבעים, עמ' 60, 67.

לישעיהו נ' 4<sup>1</sup> לנאמנותו של תרנום השבעים למקור, ואגב כך מוסר בדיקה קצרה ביותר של אנדת התרגום:

האם גם בזאת לא אשכנע אתכם [היהודים] שלא להאמין למורכב המעזים לומר כי הפרשנות שפירשו<sup>61</sup> שבעים הזקנים שלכם בהיותם אצל פטולמוס מלך המצרים, אינה נכונה בדברים מסוימים?<sup>62</sup>

נראה בעיניי שבין דברי יוסטינוס בדיאלוג עם טריפון לבין מסורת החכמים הארץ-ישראלית קיים קשר הדוק, אף שיוסטינוס מזכיר כאן פרטים שאינם במכילתא, בירושלמי או בב"ר, כגון זהותם ומספרם של הכותבים לתלמי המלך ('שבעים הזקנים שלכם') או הייחוס של התרגום גם לספרי הנביאים. קשר זה מוכח מאזכורה של מסורת השינויים בקטע הזה: יוסטינוס הוא המחבר היחיד מחוץ לעולמם של החכמים ובן זמנם של התנאים והאמוראים, המזכיר את השינויים.<sup>63</sup> והרי רשימת שינויים זו היא הפרט היחיד המשותף לכל הגרסות לאגדת השבעים אצל חז"ל!

גרסת יוסטינוס מלמדת על ההקשר הפולמוסי שבו הייתה נטועה אנדת השבעים בארץ-ישראל, דהיינו הוויכוח על מהימנותו של התרגום הגידון. מסורות חז"ל מתמידות בציון ההבדלים בין המקור העברי ותרגומו, הן בגרסות גיטריות יחסית של האגדה (ספרות התנאים והאמוראים הארץ-ישראלית, והבבלי),<sup>64</sup> והן בגרסות פולמוסיות במובהק (ראו להלן הדיון בספרות ארץ-ישראל המאוחרת). התעלמותן של מסורות חז"ל מתה"ש על הנביאים והכתובים אף היא אולי פרקטיקה פולמוסית על דרך השתיקה, בתגובה לכך שספרי הנביאים היו הספרים העיקריים שבהם תלו הנוצרים את רעיונותיהם האסכטולוגיים.

אם גרסת יוסטינוס לאגדת השבעים הייתה תלויה באגדה המוכרת לנו לראשונה מן המכילתא דר"י, נראה לשער שסיפור המסגרת המדומה במכילתא, בירושלמי ובב"ר הוא למעשה האגדה הקצרה בדיאלוג עם טריפון היהודי. פרטי האגדה על פי יוסטינוס מעטים וצנועים: התורה תורגמה ליוונית בעבור תלמי המלך בידי שבעים זקנים, שהכניסו בה שינויים. מוטיבים הנוגעים למפעל התרגום (כנס או בהתדיינות) ולאופן שבו בוצע (בהפרדה לחדרים, באי טהור ומבודד) נעדרים מגרסת יוסטינוס, ולא היו כנראה גם בגרסה הבלתי מתועדת של אנדת התרגום של התנאים והאמוראים בארץ-ישראל.<sup>65</sup> הדברים מתאימים

61 על פסוק זה ראו זיידמן, תרגום, עמ' 37–72.

62 הפניות לטיוטתו של יוסטינוס בדבר דיוקו של תה"ש במקומות אחרים בדיאלוג: יוסטינוס, טריפון היהודי, עמ' 187, הערה 888.

63 'הפרשנות שפירשו' – ἡ ἐξηγητικὴ καὶ ἡ ἐρμηνευτικὴ. ונראה שיש להבין את השימוש במילה 'פירוש' במובן של תרגום. החילוף הזה נוהג אף בעולמם של חכמים: "ויקראו בספר תנודת" – זה המקרא. "ספורש" זה תרגום. "ושום שכל" אילו הטעמים... (ירושלמי, מגילה ד, א [עד ע"ד], עמ' 768. וראו גם בבלי, מגילה ג ע"א; נדרים לו ע"ב; ב"ר לה, ח [עמ' 34]).

64 יוסטינוס מרמז, דיאלוג עם טריפון היהודי, מהדורת רוקח, ס' סת, עמ' 187.

65 גם הירונימוס מזכיר את 'מסורת השינויים', אך מדובר בעדות מאוחדת מהתנאים, משלהי המאה הרביעית. ראו הירונימוס, שאלות, עמ' 29 (בפרולוג), עמ' 95–96 (בקומנטר). הירונימוס הכיר כנראה גם הנא ישירות את מסורת חז"ל. ראו בעקבות הירונימוס גם רמיניוס (841–908 לספירה), אצל וסרשטיין ווסרשטיין, אנדת השבעים, עמ' 130.

66 פירושו של רוקח, שלפיו אנדת התרגום בבבלי רואה בתה"ש שיפור של המקור, אינה מקובלת עליי. יוסטינוס, טריפון היהודי, עמ' 187–188, הערה 888.

67 השו" וסרשטיין ווסרשטיין, אנדת השבעים, עמ' 100, הטוענים כי אנדת הכבלי עומדת ביסוד המקורות התנאיים, ולכן הם

גם כרונולוגית (מהלך המאה השנייה) וגאוגרפית (ארץ־ישראל).<sup>66</sup> לענייננו, שחזור זה מלמד שאין כל סימני תלות בין יוספוס לאגדה התנאית, גם זו שלא סופרה במפורש, שהרי ההיבטים הייחודיים לגרסתו לא הותירו סימנים בספרות חז"ל הקלסית בארץ־ישראל.

## אגדת הבבלי ויחסה למסורות הקודמות לה

אגדת השבעים המובאת בברייתא בבבלי מופיעה במסגרת דיון הלכתי במשנה, מגילה א, ח:

אין בין ספרים (י) [לתפילים ומזוזות] אלא שהספרים נכתבים בכל לשון ותפילים ומזוזות אינן נכתבות אלא אשורית. רבן שמעון בן גמליא' [אומ'] אף בספרים לא היתירו שיכתבו אלא יוונית.

הסוגיה דנה במתח בין המשנה במגילה למשנה בידיים (ג, ה), הקובעת: 'תרגום שבעזרא ושבעזריאל מטמא את הידים. תרגום שכתבו עברית, ועברי שכתבו תרגום וכתב עברי – אינו מטמא את הידים. לעולם אינו מטמא עד שיכתבינו אשורית על העור בדין'. המשנה בידיים אינה עולה בקנה אחד עם הדעות החולקות במשנה מגילה, שלפיהן מותר לכתוב את התורה בלשונות זרות. למשנה במגילה מצרף הבבלי ברייתא משל ר' יהודה, המבחין בין התורה – שמותר לתרגמה יוונית – לבין שאר ספרי המקרא, שאת תרגומם אסרו חכמים. הסיפור על תרגום התורה ליוונית בעבור תלמי המלך, המובא כאן לראשונה בספרות חז"ל בשלמותו, משמש ראיה לעמדת ר' יהודה שתרגום התורה ליוונית הותר: הרי התורה נכתבה יוונית בידי שבעים ושניים זקנים כנסיבות נסיות.<sup>67</sup> כפי שמעידים כתבי היד, אגדת השבעים המלאה אינה מובאת מפי ר' יהודה עצמו, האומר רק: 'לא הוצירו אלא בספר תורה משום מעשה שהיה'.<sup>68</sup> המעשה עצמו מובא לאחר לשון ההצעה 'תניא', ובלי קשר לר' יהודה. הצנעת סיפור התרגום בפי ר' יהודה תואמת היטב את מגמתה של הספרות הארץ־ישראלית להפנות לאגדת השבעים אך כרמז.<sup>69</sup> ואולם למרות הדמיון בין המסורות הארץ־ישראליות האחרות לברייתא משל ר' יהודה, ניכר כאן גם שינוי: במדרשי ההלכה נקשרה מסורת זו לדברי ר' ישמעאל, ואילו בבבלי היא נקשרת דווקא לר' יהודה, תלמידו המובהק של ר' עקיבא.<sup>70</sup>

הדיון ההלכתי בסוגיית הבבלי מצדד – באמצעות אוקימתא הנסמכת על דברי ר' יהודה – בהלכה על פי המשנה במגילה, המתירה תרגום ספרים ליוונית, בניגוד למשנה ידיים. עמדה זו מתאימה אף להערה על שיטתו של רבן שמעון בן גמליאל בירושלמי: 'תני: רבן שמעון בן גמליאל או: אף בספרים לא

ספרים שיוסטינוס אינו מכיר את אגדת חז"ל. נראה לי עדיף להניח שיוסטינוס מתכוון את היעדרה של אגדת השבעים הבבלי מן הספרות הארץ־ישראלית שקדמה לה.

66 השו"ת יוסטינוס, טריפון היהודי, עמ' 18 סעיף 15; עמ' 186, הערה 886. דוקא חושב שיוסטינוס מושפע מר' יהודה בברייתא בבבלי. אך ראו הדיון לעיל, ולפיו יש להבחין בין מסורת האגדה לדברי ר' יהודה בברייתא שם, וכך להבחין בין המסורות המתועדות בספרות התנאית והתלמודית בארץ־ישראל לבין זו המופיעה בבבלי. וראו על כך עוד להלן.

67 קלמין מציע כאן פירוש מצמצם: ההתערבות האלוהית באגדת התרגום בגרסה הבבלי הייתה רק בפסוקים ששונג, ולא בכתובת התורה כולה.

70 ראו לעיל חילופי הטסח.

71 השו"ת יוסטינוס וסרשטיין, אגדת השבעים, עמ' 57.

72 ואולי יש מקום לקשור את הדברים לעמדה שבדברי ר"י שניתנה תורה לכל באי עולם, ראו הידעם, תורה.



התירו שיכתבו אלא יוונית. בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להיתרגם כל צורכה אלא יוונית (ירושלמי, מגילה א, יא [עא ע"ג], עמ' 749). דברים אלה נקשרים בירושלמי לתרגום שתרגם עקילס הגר את התורה ליוונית, תרגום שנולד בעולמם של חכמים,<sup>73</sup> ולא לתרגום השבעים, כפי שעושה הבבלי. מכאן שחידושו של הבבלי כפול: הוא המקור הראשון בספרות חז"ל המביא גרסה מלאה לאגדת השבעים, והראשון הקושר מפורשות את ההיתר ההלכתי לתרגם את התורה ליוונית לתרגום השבעים רווקא.<sup>74</sup>

אגדת השבעים על פי הבבלי מכילה את הפרטים העיקריים המוכרים מאגרת אריסטאס/יוספוס: שבעים ושניים זקנים תרגמו לבקשת תלמי המלך את 'תורת משה' ליוונית. התרגום נעשה במקום מושבו של תלמי המלך, כפי שמרומז בפעלים: 'שללך שבעים ושניים זקנים והושיבם בשבעים ושניים בתיים ולא גילה להן על מה כינסן'. מנינם של הזקנים – שבעים ושניים – מלמד על תלות של אגדת הבבלי באגדת התרגום על פי אגרת אריסטאס ויוספוס, הואיל ואצל פילון לא נזכר מספר המתרגמים כלל. ועם זאת מוטיב ייחודי לגרסת פילון מופיע אף הוא בבבלי: ההתערבות האלוהית במעשה התרגום.

כפי שהעירו החוקרים, מוטיב הפרדת המתרגמים לחדרים אינו מוכר מן הגרסות הקודמות לבבלי שנסקרו עד כה, אך מוכר מכמה גרסות נוצריות לאגדה,<sup>75</sup> ובייחוד מגרסת אירנאוס מליון (המאה הב' לספירה), הקרובה לגרסת הבבלי.<sup>76</sup> עדות זו מלמדת שמוטיב זה לא נולד בבבל ולא עוצב בהקשרה של

73 ירמיה בשם ר' חייא בר בא: תרגם עקילס הגר התורה לפני ר' אליעזר ולפני ר' יהושע וקילסו אותו (ואמרו לו) "יפית מבני אדם" (ירושלמי, מגילה א, יא [עא, ע"ג], עמ' 749).

74 במחקר נחלקו הדעות בדבר היחס כלפי תרגום השבעים העולה מן הברייתא שולנו. תחילה דווחה הטענה שלבבלי יחס אחד במיוחד לתרגום השבעים, שהרי הסוגיה במגילה מאמצת את הגישה המתירנית במשנה לגבי כתיבת התורה יוונית, באמצעות סימוכין ממעשה ההתערבות האלוהית במעשה התרגום. ראו עמדתו מרחיקת הלכת של רווקא, יוסטניוס, טריפון היהודי, עמ' 188, הערה 888; ליון, יהדות ויוונית, עמ' 107. ואולם לאחרונה נשמעו קולות מנוגדים, הסוברים שהסיפור בבבלי מתאר תרגום מאונס: תלמי המלך חייב את המתרגמים לתרגם את תורת משה וכלא אותם בחדרים נפרדים, אולם האל התערב לטובתם (ראו סימון-שושן, מעשה הסתרגמים, עמ' 14-16; קלמין, נס השבעים, 250-252). אלא שקריאה זו אינה מתיישבת עם מגמתה ההלכתית של הסוגיה, ועדיף הנדוש שהבבלי מביא את אגדת התרגום כסיפור מופתי על תרגום התורה ליוונית בהשגחה אלוהית, כפי שהירושלמי מביא את תרגום עקילס לאותו עניין. אין צורך לפרש כאן שהבבלי נוקט עמדה מפורשת כלפי תרגום השבעים כחיבור. נזכיר יותר שהוא הביא אגדה חיובית על תרגום התורה לתלמי, בלי קשר לתרגום השבעים עצמו.

75 פסודריוסטינוס, הטפה ליוונים (Cohortatio ad Graecos). מקום החיבור לא נודע, והחוקרים מתארכים אותו ל-221-311 לספירה. פסודריוסטינוס, עמ' 3-4; קירילוס בישוף ירושלים, קטכזם 4, 34 (ארכי-ישראל, 313-386 לסה"ס בערך) נוסחו היא הגרסה הארץ-ישראלית הראשונה הכוללת התייחסות למוטיב החדרים הנפרדים ואף מציינת שמדובר בשבעים ושניים מתרגמים; אפיפניוס, על מידות ומשקלות (קונסטנטינופול, סמוך ל-392 לספירה), חלקו השתמר במקורו היווני, וחלקיו האחרים השתמרו בתרגום סורי; תרגום מלא של החלקים הרלוונטיים מיוונית ומסורית ראו אצל וסרשטין ווסרשטין, אגדת השבעים, עמ' 116-121. לפי גרסתו המפותחת של אפיפניוס, שבעים ושניים המתרגמים לא הופרדו לתאים מבודדים אלא חולקו בזוגות לחדרים השונים, ובהתאם הם העמידו שלושים ושישה תרגומים עצמאיים, שנמצאו זהים.

76 אירנאוס, נגד הסינויות ג 21, 2. חיבורו של אירנאוס, שנכתב יוונית סמוך לשנת 180 לספירה (מקורו היווני של החיבור לא שרד) מציג את הגרסה הראשונה שמופיעים בה כל המוטיבים המוכרים גם מגרסות הבבלי: הן תלמי המלך, הן מוטיב הנס והן מוטיב ההפרדה לחדרים. כמו יוסטניוס, אירנאוס מודגיש את תרגום הנביאים: אצל יוסטניוס, אירנאוס נקשרה אגדת התרגום למחלוקת על נוסח המקרא, על ישעיהו 14. על כך ראו זידמן, לידת הכתולה. אירנאוס מספר שאת כתבי הקודש תרגמו שבעים מתרגמים. מכאן שאגדת הבבלי, המכירה את המספר שבעים ושניים, תלויה בהכרח במסורת אחרת מזו של אירנאוס: הסעבר משבעים ושניים לשבעים הוא פשוט ומובן – ממספר מסוים למספר טיפולוגי ועגול. לעומת

המסורת התלמודית,<sup>77</sup> מה גם שחשיבותו למהלך האגדה ולהקשר הרטורי בסוגיה מועטה ביותר. סביר יותר שהוא התקיים בגרסה קדומה של האגדה אשר שוקעה בבבלי מזה ובספרות הנצרית מזה.

## המקורות הארץ-ישראליים המאוחרים (אדר"נ, מסכת סופרים, מסכת ספר תורה)

מסורת התרגום מצויה גם במדרשים מאוחרים אחדים. דעות החוקרים חלוקות בדבר זמנם של החיבורים אבות דר' נתן, מסכת סופרים ומסכת ספר תורה, שבשלושתם גיברות מסורות ופרטים מאוחרים, אבל גם שימור של מסורות קדומות ועצמאיות.<sup>78</sup> להלן יידון תיארוך המסורות של אגדת השבעים בחיבורים אלו.

## המוטיבים העיקריים במקורות הארץ-ישראליים המאוחרים

אדר"נ נו"ב	מסכת סופרים	מסכת ס"ת
חמישה זקנים	חמישה זקנים	שבעים זקנים
תלמי	תלמי	תלמי
יוחנן	יוחנן	יוחנן
היום היה קשה לישראל	היום היה קשה לישראל	היום היה קשה לישראל
כיום שנעשה בו העגל	כיום שנעשה בו העגל	כיום שנעשה בו העגל
שאין התורה יכולה להיתרגם כל צדקה	שאין התורה יכולה להיתרגם כל צדקה	שאין התורה יכולה להיתרגם כל צדקה <sup>79</sup>
שוב מעשה בתלמי	שוב מעשה בתלמי	
שבעים ושנים זקנים	שבעים ושנים זקנים	
הרשמו כבתים נפרדים	הרשמו כבתים נפרדים	
נס התרגום הזה (= הכריזתא בבבלי)	נס התרגום הזה (= הכריזתא בבבלי)	
'כתבו לו תורה בפני עצמה'	'כתבו לו תורה בפני עצמה'	
עשרה דברים שינו	עשרה דברים שינו	עשרה דברים שינו
רשימה	רשימה	רשימה

1 אינו נמצא בכל כתבי היד והנבא בהשלמה, וראו לעיל, הערה 29.

גרסת האגדה במקורות הארץ-ישראליים המאוחרים קרובה לגרסות המכילתא, הירושלמי וב"ר, אבל היא מפורטת מעט יותר. באדר"נ ההרחבה המועטה כוללת ציון של מספר הזקנים (חמישה),<sup>79</sup> ושל שפת

זאת, המעבר בכיוון ההפוך מעיד על היכרות עם מקור טקסטואלי אחד או נוסף. כך או כך, מקום התחברותה והלשון היוונית, מקשים על הטענה שגרסת אירגאוס חלחלה אל הבבלי ועיצבה את גרסתו.

77 ראו קלמין, נס השבעים, עמ' 249–250.

78 ראו קיסטר בתוך אדר"נ; לרנר, מסכתות קטנות, עמ' 397–402. וראו עוד בערכים ביטול הקרבן לשלום הקיסר; הנבואה לאספסיוס; פתיחת שערי המקדש; בנספח על שמעון בן קמחית בערך יוסף בן אילם ובערך גיבורי המלחמה ברומא.

79 מקור המניין חמישה זקנים אינו ידוע. אורלינסקי הציע שהוא נובע מטעות מעתיק, ולשון המקור הייתה: 'בהזקנים'

הכתיבה (יוונית). ועוד בשונה מן הגרסות הקודמות, מספר השינויים המצוין באדר"ג הוא עשרה ובפועל נמנים אחד עשר שינויים.

מסורת התרגום שהופיעה באדר"ג באופן עצמאי ובלא שיפוט, גידונה ברותחין במסכת סופרים ובמסכת ס"ת. מסכת סופרים גורסת, כמו אדר"ג, 'חמישה זקנים', ואילו במסכת ס"ת מיוחס התרגום לשבעים מתרגמים, אבל שתי המסכתות מציגות שיום תרגום התורה ליוונית היה קשה כיום שגעשה בו העגל, במסכת סופרים נוספה לקינה על התרגום גם אגדת השבעים מן הבבלי. צירוף זה של שני המקורות גרם להיווצרות גרטיב שלפיו תורגמה התורה לתלמי פעמיים, פעם בידי חמישה ופעם בידי שבעים ושניים מתרגמים. התרגום הראשון, שהיה בגדר אסון לאומי, נכשל מעצמו ('שלא הייתה התורה יכולה להתרגם כל צרכה'), ואילו במקרה השני ביקש מעבד כלשהו ליצור באופן מלאכותי את הרושם שהתורה לא תורגמה כלל, אלא שבזכות התערבות אלוהית 'כתבו לו תורה בפני עצמה'.

בעניין סדר השתלשלות המקורות הארץ-ישראליים המאוחרים מסתמן שמסורת אדר"ג כאן היא קדומה: אגדת התרגום מופיעה בה בקיצור רב, בלי שיפוט, ואף סימניה של הגרסה הבבלית של האגדה נעדרים ממנה. מכאן שהיא קרובה יותר למסורת הארץ-ישראליות הקדומות שבמכילתא, בירושלמי ובג"ר. גרסות המסכתות סופרים וס"ת מאוחרות ממנה בהרבה, אך נראה שבמסכת ס"ת מופיעה גרסה ראשונית יותר, שבה אך ורק סימנים של מסורות שאינן בבבלי כלל (חמישה מתרגמים, מוטיב האבל). גרסת מסכת ס"ת היא אפוא פיתוח של המסורת שבאדר"ג, ומוטיב האבל על התרגום הוא בתור תלמודי.<sup>80</sup> לעומת זאת, מסכת סופרים מציגה גרסה מנומרת ותגייגית המצרפת למסורת שבאדר"ג ומסכת ס"ת את גרסת הבבלי.

בשתי המסכתות אגדת התרגום מובאת גיתס להלכה האוסרת את כתיבת התורה שלא באשורית. בניגוד למשנה, ההלכה במסכת סופרים ובמסכת ס"ת היא שכתובת התורה ביוונית אסורה, והראיה היא סיפור התרגום לתלמי המלך בגרסה טרגית: 'והיה היום קשה לישר' כיום שנעשה בו העגל, שלא הייתה התורה יכולה להתרגם כל צרכה'. כך הופכת שיטת מסכתות סופרים וס"ת לא רק את ההלכה המוכרת מן המקורות המוקדמים לה, אלא גם את המהלך הטיעוני בבבלי, שם שימש תרגום התורה ליוונית בעבור תלמי המלך כתימוכין לשיטת ר' יהודה שדחקה את תרגום התורה. בסופרים ובס"ת, משמשת אותה מסגרת אנדית כדי לתמוך בהלכה מנוגדת.

כדי שאגדת התרגום תוכל לתמוך בהלכה האוסרת את תרגום התורה, מוצגת במסכתות סופרים וס"ת לראשונה גרסה שלילית שלה. אמנם אין מקורות קדומים למסכתות אלו המקוננים על תרגום התורה ליוונית, אך אפשר שיש להם תקדימים באגרת אריסטיאס, אצל פילון ואצל יוספוס.<sup>81</sup> על פי

והפכה ל'בה' זקנים', אך הצעה זו קשה ביותר מבחינה דקדוקית. ואולי מקורו טול מניין הפסוקים הוא בהקשר העריכתי באדר"ג ג"כ, המונה קבוצות של עשרה זכרים. וראו הנספח על שמעון בן קמוזית בערך יוסף בן אילט. ייתכן שבכינוי 'חמישה זקנים' מצוי הד לחזון לעזרא הרביעי, המתאר את כתיבת התורה בידי חמישה זקנים מפי עזרא, כהצעת אורלינסקי, תרגום השבעים, עמ' 538. הערה 2. בהקשר זה מופיע גם המספר שבעים: חמשת הזקנים כתובים במהלך ארבעים יום מאתיים וארבעה ספרים, והם מצווים שלא לפרסם בפומבי את שבעים האחרונים. בעזרא הרביעי, כתיבת התורה היא תהליך פלאי, הארוג מתמות מקראיות ושנובות כמו עליית משה להור סיני, ואכילת המגילה על ידי יחזקאל. ראו על כך אצל ולטר, ספריות, עמ' 140-141. עם הצעות נוספות של חוקרנינו, כמו חמישה זקנים כנגד חומשי תורה, חמישה זקנים כנגד העמוד החמישי בהקספלה.

80 השו"ת סימך-שושן, מעשה המתרגמים, עמ' 24; הדס, אגרת אריסטיאס, עמ' 80-82.

81 ראו גם להלן הדין בהקדמה היוונית לבן סירא.

מסכתות סופרים וס"ת, מוטיב האבל אינו נוגע לעצם תרגום התורה לשפה זרה ולחשיפתה לזרים, כי אם להעדר אפשרות שתרגום יצליח להעביר באופן מדויק ומלא את לשון המקור ללשון אחרת. רעיון זה מצוי כבר אצל פילון, המתנגד לאפשרות כי מפעל מעשה ידי אדם עשוי לתרגם את התורה כל צורכה, ולכן לשיטתו נעשה התרגום בהכוונה אלוהית, מעין נבואית.<sup>82</sup> כאמור, יוספוס מציין (קדמ' יב 108), בהמשך למקורות האלכסנדרוניים, שבשעה שהוצג התרגום התפעל הציבור כולו מיופיו ותבע שלא לשנות ממנו. אך מיד מצרף את ההצהרה שלאחר ההסכמה גזרו שבעתיד אם משהו יראה בתרגום דבר נוסף על התורה או חסר בו, יש לתקן את הטעות למען שלמותו, וזאת בניגוד למקורות האלכסנדרוניים.<sup>83</sup> כלומר, יוספוס מקיים מצד אחד את ההצהרה של איגרת אריסטיאס בעניין שלמותו של התרגום, אך פותח מן הצד האחר את האפשרות שתמצאנה בו בעתיד טעויות. ועוד, איגרת אריסטיאס, שנכתבה כדי לקבוע את עליונותו של תרגום השבעים על פני תרגומים אחרים, מזכירה את אחריתם המרה של שני אישים מזכרים שביקשו לעשות שימוש בתרגום קלוקל של התורה,<sup>84</sup> וברי כי ניסיונותיהם להשתמש בתורה נקשרו לתרגומים לא מהימנים שלה. ואכן, על פי איגרת אריסטיאס, דמטריוס כתב לתלמי המלך בבקשה לתרגם את תורת משה ליוונית כי התורה פורשה/תורגמה (σεσημασται) בעבר באופן לא מספק.<sup>85</sup> כלומר, כבר לפני תרגום השבעים נתרגמה התורה ליוונית אך באופן קלוקל, וזאת בניגוד לתרגום השבעים שהיה מושלם בדיוקו.<sup>86</sup> מוטיבים אלו משמשים במסכת סופרים ובמסכת ספר תורה במהופך כדי לגרוס שתרגום התורה ליוונית בעבור תלמי המלך הוא תרגום לא מהימן ולא מספק. גם את הרעיון שהיום שנתרגמה בו התורה לתלמי המלך היה 'קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל', אפשר לראות כהיפוך המסורת של איגרת אריסטיאס.<sup>87</sup> כאמור דאו כמה חוקרים באיגרת אריסטיאס ניסיון לספר באופן מיתולוגי את תרגום התורה ליוונית באמצעות שכתוב. סיפור יציאת מצרים.<sup>88</sup> שיאו של הסיפור הוא בהקראה פומבית של התורה ביוונית לפני הקהילה היהודית של אלכסנדריה וקבלת הסכמתה. את הבחירה הספרותית של מסכתות סופרים וס"ת להשתמש במעשה העגל כדי לתאר את תרגום התורה לתלמי המלך, אפשר לתאר כמעין 'דרשת סמוכים' של המוטיבים היסודיים של איגרת אריסטיאס: לא מתן תורה היה כאן, כי אם מעשה העגל.<sup>89</sup>

- 82 סימון שושן, מעשה המתרגמים, עמ' 7-10.
- 83 קדמ' יב 109. ניכר שם שמדובר בתחיבה של עמדתו העצמאית של יוספוס, שהרי היא עומדת בסתירה לנאמר בסעיף הקודם, המבוסס על איגרת אריסטיאס.
- 84 איגרת אריסטיאס, 316-313 (הרס), איגרת אריסטיאס, עמ' 222-225; יוספוס, קדמ' יב 110-113 מזכירים את תיאופוסטוס (היסטוריון יווני, 300-378 לפה"ס, דאו עליו אצל תקדי, איגרת אריסטיאס, עמ' 54, הערה 3), שביקש בחיבורו לעשות שימוש בתרגום קודם של התורה, והתבלבלה דעתו. כלומר, הוא 'הציץ וגפגף' משום שביקש לחשוף סתרי תורה בגרסה לא מדויקת. בדומה לו, תיאורקטוס (טרוגיקון, בן זמנו של תיאופוסטוס, 334-375 לפה"ס) שביקש להביא במחזותיו דבר מן הספר, הוכה בתבלול בעיניו, ורק לאחר שהתפלל לאל, ולאחר זמן רב, גרפא.
- 85 איגרת אריסטיאס, 30.
- 86 איגרת אריסטיאס, 316-310.
- 87 ראו סימון שושן, מעשה המתרגמים, עמ' 25.
- 88 חכמ, איגרת אריסטיאס; הויגמן, תרגום השבעים, עמ' 53-63.
- 89 הביטוי 'זהו היום קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל' מופיע בספרות התלמודית רק בהקשר של גזירת י"ח דבר והעימות האלים בין בית הלל ובית שמאי (תוספתא, שבת א, טז; ירושלמי, שבת א, ד [ג ע"ג], עמ' 371; בבלי, שבת יז ע"א).

מוטיב אחר חדר ממסורת איגרת אריסטיאס/יוספוס למסכתות ס"ת וסופרים, אך חמק מעיני החוקרים: במסכתות אלו ההלכה העוקבת לאגדת התרגום היא איסור כתיבת התורה בזהב, המוכר מן הספרות התנאית\* והתלמודית.\* מסכתות סופרים וס"ת מצרפות להלכה זו מעשה:

מסכת סופרים א, ח	מסכת ס"ת א, י
אין כותבין בזהב. מעשה בתורהו של אלכסנדרוס שהיו כל אנכרוניה כתובות בזהב, ובא מעשה לפני חכמים ואמר: חננה.	אין כותבין בזהב. ומעשה בתורהם של אלכסנדרים שהיו כל אנכרוניה כתובות בזהב, ובא מעשה לפני חכמים ואמר: חננה.

כמה חוקרים ביקשו לשווא להעניק פשר לגרסה 'בתורתו של אלכסנדרוס',<sup>22</sup> שבמסכת סופרים, אך נראה שמדובר בשיבוש פשוט של 'תורתו' של אלכסנדריוס של מסכת ס"ת. ואכן, איגרת אריסטיאס מספרת כי ספר התורה שממנו תורגמה התורה ליוונית היה כתוב באותיות זהב:<sup>23</sup>

וכאשר באו בידיהם המתנות אשר נשלחו והדפתראות המצוינים אשר הייתה בהם התורה כתובה בזהב (χρυσόγραφα) באותיות היהודים והקלף היה מעובד להפליא והתפר של היריעות זו לזו לא היה נראה, כראות המלך את האנשים התחיל שואל על הספרים: וכאשר גילו את הספרים וגללו את היריעות עמד שעה ארוכה: ואחרי אשר השתחוה שבע פעמים אמר: מודה אני רבותי לכם ועוד יותר לשולחכם ויותר מזה לאלהים אשר דברי קודש האלה לו הם ואיגרת אריסטואס. [176].

מוטיב זה נשנה אצל יוספוס ונעדר לחלוטין מכל הגרסות הנוצריות לאגדת התרגום שיידונו להלן, עד הופעתו במחצית השנייה של המאה ה-7 אצל אפיפניוס. המוטיבים הייחודיים לסופרים ולס"ת מורים על האפשרות שחכמים ארץ-ישראליים, לפחות בתקופה הבתר-תלמודית, הכירו את אגדת התרגום בגרסת איגרת אריסטיאס, ככל הנראה בתיווכו של יוספוס, או לחלופין בגרסת אפיפניוס. אף שאת מרבית המוטיבים הספרותיים, ובהם גם את היחס הספקני כלפי תרגום כידי אדם, כפי שזה מנוסח לראשונה אצל פילון, יכלו החכמים להכיר משלל הגרסות הנוצריות למעשה התרגום, שנפוצו החל במאה ה-6, מוטיב כתיבת התורה באותיות של זהב מלמד על תלות ישירה בענף אריסטיאס/יוספוס (או מה שסביר פחות, בתיווך נוצרי מאוחר של אפיפניוס). כתיבת התורה באותיות של זהב היא פרט שולי למדי באגדות השבעים, המופיע הרחק ממרכז הכובד הנרטיבי של האגדה. נראה אפוא שהאגדות הבתר-תלמודיות התעצבו מתוך היכרות טקסטואלית עם הגרסות המפורטות ביותר של אגדת השבעים.

- |    |  |
|----|--|
| 90 | ספרי דברים לו (עמ' 66).  |
| 91 | בבלי, שבת קג ע"ב.  |
| 92 | ראו היגער, על אתר, שפירש שהמדובר ב'תורתו של ינאי המלך', אך ינאי אינו נקרא אלכסנדרוס בשום מקום בספרות חז"ל.   |
| 93 | על עצם ההקבלה העירו כמה חוקרים, אך בלי הסקת מסקנות. ראו למשל הערתו של שלמה צייטלין אצל הדס, איגרת אריסטיאס, עמ' 168 על סעיף 176. וכן במבוא של הדס, שם, עמ' 82; הלוי, ערכי האגדה וההלכה, א, עמ' 65 סימן ג.          |
| 94 | הדס, איגרת אריסטיאס, עמ' 168-169, הובא גם אצל יוספוס, קדמ' יב 89 (αὐτὰρ ὁ ἐπεὶ οὐκ ἔβριχεν τῷ αὐτοῦ καὶ ... οὐδὲν ἀποφασίζων τοὺς ἰσχυροὺς).<br>οὐδὲν ἀποφασίζων τοὺς ἰσχυροὺς καὶ οὐδὲν ἀποφασίζων τοὺς ἰσχυροὺς. |

## מגילת תענית בתרא ורשימות הצומות\*

מגילת תענית בתרא היא רשימת צומות עתיקה שצורפה לספר הלכות גדולות, שהתחבר בבבל במאה ה'ט', אף שהצומות המתועדים בה משקפים מסורות ארץ-ישראליות במקורן. רשימות רבות של צומות נשמרו בפיוט ובגניזה. ברוב עדי הנוסח של מגילת תענית בתרא וברשימות הצומות הקשורים אליה מצוין י"ח או ח' בטבת כיום צום על כתיבת התורה ביוונית בימי תלמי: 'בשמונה בטבת נכתבה תורה בימי תלמי המלך יוונית והחשך בא לעולם שלשה ימים'.<sup>95</sup> יום הצום והאבל קשור ליום החג שאותו תיאר בפירוט פילון, ושנרמז גם באיגרת אריסטיאס ובעקבותיה אצל יוספוס.<sup>96</sup> היפוך יום החג לציון התרגום ליום אבל,<sup>97</sup> משתלב עם מגמתה העקרונית של הספרות הארץ-ישראלית: המאותות, שהתפלמסה עם המסורות המהללות את תרגום השבעים. בעדי הנוסח של המגילה מובא הרעיון שכשתורגמה התורה ליוונית בא חושך לעולם לשלושה ימים. אסון זה מזכיר את מכת החושך במצרים בימי פרעה.<sup>98</sup> אף רב סעדיה גאון הכיר את הדברים: 'כלתה רוחי בחדש זה כנכתבה דת יונית/לכן וימש חשך שלושת ימים וגזרתם תענית'.<sup>99</sup> במקור ארץ-ישראלי זה ניכר אפוא היפוך נוסף של סיפור יציאת מצרים בגרסתם של החיבורים ההלניסטיים: כתיבת התורה ביוונית באלכסנדריה לא דמתה ליציאת מצרים, כי אם לחושך מצרים. מוטיב זה תואם גם את מגמתם של מחברי מסכתות סופרים וס"ת.

## תולדות המחקר

מוסכם שאיגרת אריסטיאס היא המקור הכתוב הראשון של אגדת השבעים, ושיוספוס הביא בקדמוניות היהודים פרפרזה ארוכה שלה כדי לשפר את סגנונה היווני.<sup>100</sup> אך כמעט שלא שינה את גרסתה. פילון לעומתו חרג מגרסת אגדת אריסטיאס, ולפי גרסתו תרגום התורה ליוונית נעשה בדרך נס תחת השגחה אלוהית.

מוטיב הנס הגיע הן לגרסת הבבלי ומסכת סופרים והן למרבית הגרסות הנוצריות הקדומות, ולכן העלו כמה חוקרים את האפשרות שפילון התבסס בתיאורו השונה ובמוטיב הנס על מקור קדום שלא שרד, ושעל מסורותיו התבססו גם חכמים.<sup>101</sup> ייתכן שההשערה בדבר קיומו של מקור קדום נעלם נולדה מן ההנחה כי סיפורי נסים, כדוגמת גרסת פילון, פרימיטיביים יותר מסיפורים רציונליים או ראליסטיים,

- 95 הריון במגילת תענית בתרא מבוסס על אליצור, למה צמנו, עמ' 197–199.
- 96 כך הוא הנוסח במגילת תענית בתרא, על פי כ"י מילנו של הלכות גדולות, וראו אליצור, למה צמנו, עמ' 65. יום צום זה מופיע בכל רשימות הצומות שבהן דגה אליצור, חוץ מהקנינה הקלירית, וראו שם, עמ' 197–199. נראה שברשימות הצומות שכפיתורים מופיעים איזכורים לצום זה במאה ה'ט', בפיוטי קידוש ירחים לר' נחמיה הכהן, וגם בגניזה, וראו אליצור, שם, עמ' 8.
- 97 איגרת אריסטיאס, 188; יוספוס, קדמ' יב 103–116.
- 98 למקרה נוסף של היפוך של יום אבל לחג ראו הערך מזימתו ומותו של הורדוס/ינאי.
- 99 אליצור, למה צמנו, עמ' 198, הערה 11.
- 100 מתוך הסליחה לעשרה בטבת. ראו עזר אצל אליצור, שם, עמ' 199, הערה 12.
- 101 על 'היציאה מהאופנה' של הפרוזה האלכסנדרינית ראו הוניגמן, תרגום השבעים, עמ' 13.
- 102 הדס, איגרת אריסטיאס, עמ' 73; הוניגמן, תרגום השבעים, עמ' 3; עמיר, שתי פנים לאגדת הנס, עמ' 183; וסרשטיין וסרשטיין, אגדת השבעים.

כדוגמת אריסטיאס ויוספוס.<sup>103</sup> כך או כך, השערה זו באה לפתור את תעלומת הקשר שבין סיפור המעשה אצל פילון לבין זה שבבבלי באמצעות מעקף: מקור משוער קדום, שמחברו, מאפיניו ותפוצתו אינם ידועים, היה מוכר הן לפילון והן לחכמים. ואולם אף שאין להוציא מכלל אפשרות שאגדת השבעים אכן רווחה לפני שהועלתה איגרת אריסטיאס על הכתב, אין כל ראייה לכך שאותו מקור הציג גרסה נסית של האגדה. הראיות הטקסטואליות הקיימות מלמדות רק שהמקור הקדום ביותר הידוע לנו לגרסה הנסית של תרגום השבעים הוא פילון האלכסנדרוני. מעשה הגס הגיע בדרכים עלומות אל הבבלי, ככל הנראה במסירה בעל-פה בעברית, ולנרסות הנוצריות הקדומות מהאגדה באמצעות מסורות כתובות או בעל-פה ביוונית.

העובדה שהמכילתא, הירושלמי וב"ר רומזים על אגדה מפורטת מזו שהם מוסרים, גרמה לכמה חוקרים למלא את הפער באמצעות גרסת המעשה בברייתא שבבבלי.<sup>104</sup> לפי פירוש זה, הברייתא הכוללת הן את מספר המתרגמים, הן את מוטיב הגס והן את הפרדת המתרגמים לחדרים מבודדים, משקפת במלואה את הגרסה שהייתה ידועה לחכמים בארץ-ישראל. שחזור זה מניח שמקורותיה של אגדה ארץ-ישראלית זו קשורים הן לפילון והן לאיגרת אריסטיאס/יוספוס או למקורותיהם. הגרסות הנוצריות, המכילות את המוטיבים האלה, הכירו אותם מגרסת חז"ל. תיאור זה של שלשלת המסירה מבוסס אפוא על שתי הנחות: (א) המעשה המסופר בתלמוד הבבלי הוא הסיפור העומד בתשתית המכילתא, הירושלמי וב"ר, ומקורותיו אלכסנדרוניים; (ב) הגרסות הנוצריות הושפעו מן הגרסות היהודיות ולא להפך.

סימון-שושן הציע שחזור דומה, אך לא הכריע בשאלת מקורו של מוטיב הפרדת המתרגמים. הוא הבחין בין מסורת הבבלי לבין מסורת המכילתא, הירושלמי וב"ר וטען: מחד גיסא, למוטיבים הייחודיים באגדת התרגום בבבלי (שבעים ושניים זקנים, מוטיב הנס מוטיב ההפרדה לחדרים) אין עדויות בספרות הארץ-ישראלית, אך מאידך גיסא סביר שהיא לא נוצרה ועוצבה בגבול בידי חכמים.<sup>105</sup> סימון-שושן מציין במיוחד את גרסת אירנאוס, שאמנם קודמת כרונולוגית לכל מסורות החכמים, אך כבר יש בה את כל רכיבי האגדה המופיעים אחר כך בבבלי, ומסיק ממנה שמוטיב ההפרדה לחדרים כבר רווח בחוגים יהודיים ונוצריים במאה ה-2, וסביר להניח שמקורה של גרסה זו באלכסנדריה. לשיטתו, הבבלי לא הושפע ישירות ממסורת אלכסנדרונית זו אלא השתמש במקור ארץ-ישראלי מתווך, שכן סביר יותר להניח שמסורות מעין אלה רווחו בארץ-ישראל. ואולם גרסת אירנאוס איננה זהה לגרסת הבבלי, שכן היא מציינת שבעים מתרגמים, ולא שבעים ושניים. סביר יותר שהמקור שעמד לנגד עיניהם של יוצרי הברייתא שילב מוטיבים המוכרים מגרסת אירנאוס עם מוטיבים מאיגרת אריסטיאס.

ג'וזפה ולטרי הרחיק מעמדות קודמיו וטען שהברייתא בבבלי אינה אותנטית, ומקורותיה אינם ארץ-ישראליים כלל. אמוראי בבל הכירו את אגדת השבעים דרך אפיפניוס, המקור היחידי הכולל את כל פרטי האגדה.<sup>106</sup> ואולם קשה להניח שאמוראי בבבל קראו את אפיפניוס ביוונית, ואילו היו קוראים אותו בתרגומו הסורי, קשה להסביר כיצד תרגמו את האגדה מן הארמית הסורית שבה מצאוה, לעברית

103 מרומז אצל הוגנסן, שם.

104 הדס, איגרת אריסטיאס, עמ' 73-84; וסרשטיין וסרשטיין, אגדת השבעים, עמ' 60.

105 שם, עמ' 15.

106 ולטרי, ספריות, עמ' 31-78, 100-146.

המשנאית שבה היא מופיעה בבבלי. יתרה מזאת, אין צורך לטעון שחכמי בבל הכירו את כתבי אפיפניוס דווקא, ולא את גרסתו של קירילוס בישוף ירושלים שקדם לו.

ריצ'רד קלמין התנגד הן לטענה שהברייתא בבבלי נוצרה בבבל (ולטרי) והן לטענה שהיא מסורת יהודית קדומה שעמדה בבסיס הגרסות הנוצריות (וסרשטיין, הדס).<sup>107</sup> לשיטתו, את מקורותיה של הברייתא הבבלי יש לחפש מחוץ לחוגי חכמים, יהודים או לא יהודים, באחת מן הפרובינקיות המזרחיות של האימפריה הרומית, בארץ-ישראל אולי. הבבלי מציג מסורת זו כברייתא אף שאין זו מסורת חז"ל.<sup>108</sup> לדידו, נזכרת במאה ה' מנמה של 'פלסטיגניזציה' או 'התמערבות' של בבל התלמודית,<sup>109</sup> שאחד ממאפייניה הוא הצגה של חומרים זרים כאילו היו מסורות תנאיות.<sup>110</sup>

אשר למקורן ולתיארוכן של מסורות חז"ל המאוחרות, המקוננות על תרגום התורה ליוונית – דעות החוקרים חלוקות. חילוקי דעות אלה נובעים ממחלוקות עקרוניות בדבר זמן של מסכתות סופרים וס"ת, וזמן של המסורות שהן מביאות. סימון-שושן ביקש להקדים את 'מסורת הקטסטרופה', כלשונו, לזמנם של התנאים,<sup>111</sup> בעקבות שיטתו של מירון ב' לרנר,<sup>112</sup> או לזמן אמוראי ארץ-ישראל, בעקבות מ' הינער.<sup>113</sup> מסורת הקטסטרופה הופכת על פיה את מנמתה של אגדת השבעים כפי שהיא מוכרת לנו מאיגרת אריסטיאס, אך בעיני סימון-שושן אין סיבה להאמין שמסכתות סופרים וס"ת הכירו את התיבור ההלניסטי באופן בלתי אמצעי, והוא מעדיף לטעון שהמסורת שאותה הן מביאות קשורה לפולמוס עם הנוצרים, ומפתביהם שאבה את המוטיבים השייכים במקורם לאיגרת. ולטר, לעומת זאת, חשב שהמקורות הללו הם בתר-תלמודיים.<sup>114</sup> זוהי ככלל גם העדפתו, אך אני סבורה ששורשיה של עמדה (מאוחרת) זו קדומים.

## הצעה חדשה לשחזור התפתחותה של אגדת השבעים

אגדת התרגום נולדה באלכסנדריה כמאה הב' לפה"ס מתוך צורך לקבוע את עליונותו של התרגום, שנדע לימים בשם 'תרגום השבעים', על פני תרגומים אחרים של התורה ליוונית, שרווחו כנראה כבר אז. איגרת אריסטיאס, מן המחצית השנייה של המאה הב' לפה"ס, וחיי משה של פילון מן המאה הא' לספירה הם מייצגיה המוקדמים ביותר של האגדה הזאת. לפי איגרת אריסטיאס הזמין תלמי השני פילדלפוס שבעים ושניים מתרגמים יהודים כדי לתרגם יחד את התורה כעבור הספרייה באלכסנדריה, תוך דיון והסכמה על התרגום. לדברי פילון, אותו תלמי הזמין את התרגום. אבל אין פילון מציין את מספר המלומדים שעסקו בתרגום, ואינו מתאר את התרגום כמפעל סכולסטי אלא כנבואה קיבוצית

107 קלמין, נס השבעים.

108 ראו המבוא, ח2.

109 קלמין, נס השבעים, עמ' 252–253; הנ"ל, בבל היהודית, עמ' 3–10, 173–174. וראו הריון בדעתו של קלמין על יחסי התלמוד ויוספוס במבוא, ה.

110 ראו גם בר-אשר סיגל, ספרות מונאסטית.

111 סימון-שושן, מעשה המתרגמים.

112 לרנר, המסכתות החיצוניות, עמ' 410; אך השוו אפטוביצר, התהוות השבעים; איגרת אריסטיאס, עמ' 82–83.

113 ראו מסכת ספר תורה, עמ' 77.

114 ולטר, ספרות, עמ' 140, 142.



שהגיבה תרגום זה מיד כל המתרגמים. ייתכן ששני המחברים ינקו ממסורות קדומות, בכתב או בעל פה, שמהן נולדו ההבדלים ביניהם. גרסותיה המוקדמות של האגדה עוסקות בתרגום החומש ליוונית, ונראה שהדבר משקף את תולדות התהוותו של תרגום השבעים עצמו: ראשית תורגמו ספרי התורה, ולימים – הנביאים והכתובים.<sup>115</sup> יוספוס אמנם השתמש במסורת איגרת אריסטיאס האלכסנדרונית, אך בשלהי המאה הא' לספירה כבר ידע לטשטש פרט זה ולהתייחס בגרסתו לאגדה כאילו תיארה את תרגום כל כתבי הקודש. בחוגים יהודיים ונוצריים זכתה אגדה זו לתהודה רבה, ונפוצה בגרסות שונות ומגוונות, תוך שמירה על נתון מתמיד אחד: התורה תורגמה בעבור תלמי המלך. קביעותו של נתון זה בכל גרסות האגדה מלמדת שכולן צמחו מתוך שורש אלכסנדרוני משותף.

בספרותם של חכמי ארץ-ישראל עד סוף תקופת האמוראים, נמסרה אגדת השבעים אך ברמז – בעבור תלמי המלך הכניסו כמה וכמה שינויים מכוונים בתורה. גרסה זו אינה מציגת מפורשות שמדובר בתרגום של התורה, שהתרגום היה ללשון היוונית ומי הם אלה שעשו את השינויים. אף שפרטי המעשה אינם נמסרים לנו בחיבוריהם, ברי לנו שחכמינו הכירו סיפור תרגום כלשהו, שאת פרטיו בחרו שלא למסור. תכנון של סיפור זה אינם זהים לנמסר בברייתא שבתלמוד הבבלי, ואני מבקשת לשחזרם מתוך רמזים בב"ר וויק"ר, ובעיקר מתוך עדותו של יוסטינוס ב'דיאלוג עם טריפון היהודי', המתאימה בכל פרטיה למעט שנמסר על מסורת זו בספרות החכמים. לפי אגדת התרגום של יוסטינוס פירשו שבעים זקנים את התורה לתלמי המלך, ויוסטינוס מעיד שאגדה זו היא גרסה שמוסרים מורים יהודים. לפי גרסתו, המורים היהודים מספרים גם שהפרשנות שפירשו שבעים הזקנים כהיתם אצל תלמי המלך במצרים אינה נכונה בנקודות מסוימות. מסורת זו אינה מצויה במקורות נוצריים אחרים מזמן התנאים,<sup>116</sup> אבל היא מוכרת מספרות חז"ל לדורותיה. במחקר נשמעה זה כבר הטענה, שליוסטינוס הייתה היכרות מסוימת עם התורה שבעל-פה.<sup>117</sup> לאור כל זה דומה שיוסטינוס שמע את גרסת החכמים לאגדת תרגום השבעים, הנרמזת ואינה מתפרשת במקורות התנאיים והאמוראיים הארץ-ישראליים, ושימר אותה בספרו. מסורת זו גרסה ששבעים זקנים תרגמו את התורה ליוונית בעבור תלמי המלך, אך הכניסו בה במכוון שינויים.

שורשיה של המסורת התנאית בדבר השינויים שהוכנסו בתרגום התורה לתלמי המלך הם עתיקים, וזמנם קרוב לזמנה של איגרת אריסטיאס. סימוכין לכך נמצא בהקדמה לבן סירא היווני (סמוך לשנת 132 לפה"ס), שבה מופיעה בקשה שנועדה לקוראי התרגום, אנשי אלכסנדריה:

לכן, מתבקשים אתם לקרא את הקריאה ברצון ובתשומת לב ולסלוח אם נראה שלא הצלחנו במלים ידועות שעמלנו באהבה לתרגם אותן. כי הנאמר לנו בעברית אין כחם שווה כשהם מעתיקים ללשון אחרת. ולא אלו בלבד אלא אף לתורה ולנביאים ושאר ספרים יש הבדל לא מעט כשהם נאמרים בשלהם [כלומר בלשון שלהם – י"פ].<sup>118</sup>

נראה אפוא שלהבדיל מפילון, שסבר שתרגום התורה הוא מושלם מפני שאיננו מעשה אדם, לדעת

115 שירי (דומש-מילר), היסטוריה, ג, עמ' 476.

116 ראו לעיל, הערה 77, על מסורת נוצרית מאוחרת יותר המזכירה את הרעיון הזה.

117 ראו יוסטינוס, טריפון היהודי, עמ' 16–20. רוקח דווקא ביקש לצמצם את חלוחה של הטענה הזאת.

118 ספר בן סירא, עמ' א.

המתרגם של ספר בן סירא געשה התרגום ביד אדם, יי ועל כן הוא נבדל משמעותית מן התורה בלשונה המקורית. יש להדגיש שאין בתרגום היווני של בן סירא גרסה נבדלת של אגדת תרגום השבעים, אך הוא מלמד על קווי המתאר היסודיים של התפיסות השונות לגביו. מכאן אפשר לשרטט שני קווים נבדלים, ששורשיהם במאה ה' לפה"ס: (א) עמדה אלכסנדרונית במקורה, שלפיה תה"ש הוא מופתי ומושלם בכול, בין שנעשה ברוח הקדש, כשיטת פילון, ובין שהוא מעשה ידי אדם, כגרסת איגרת אריסטיאס; (ב) עמדה ארץ-ישראלית במקורה, שלפיה התרגום נבדל מן המקור. עמדה זו מופיעה בראשונה בהקדמה היוונית לבן סירא, שם נקשרה למאפייניו המהותיים של כל מעשה תרגום באשר הוא. רעיונות אלו נזכרים גם אצל יוסטינוס ב'דיאלוג עם טריפון היהודי', ואני סבורה שאפשר לשחזר באמצעותם את סיפור המסורת האבוד של הגרסה התנאית הארץ-ישראלית לאגדת השבעים. אף אצל יוספוס עצמו יש הד לעמדה ארץ-ישראלית זו, וזאת למרות שהוא נסמך על הגרסה האלכסנדרונית לאגדת השבעים. לפי תיאורו של יוספוס, בתום קריאת תרגום התורה לתלמי פילדלפוס ולקהל היהודים, הכריזו הכול על יופיו ועל המחויבות שלא לשנות בו דבר (קדמ' כ 108) – מוטיב הלקוח כאמור מאגרת אריסטיאס. מיד אחריו מוסיף יוספוס הסתייגות שאין לה מקור אלכסנדרוני, והיא ייחודית ליוספוס: אם בעתיד יראה איש (בתרגום) דבר נוסף על התורה או חסר (בו) יחזור ויעיין בדבר ויגלה ויתקנה' (שם 109). האפשרות לשינוי התרגום בעתיד רחוקה מאוד מהאידאולוגיה האלכסנדרונית בנוגע לתרגום, אך מתקרבת במידת מה לקו האידאולוגי הארץ-ישראלי, שלפיו עשויים להיות/יש הבדלים בין תרגום השבעים לבין המקור. כמובן זה, דברי יוספוס נטועים הן בגרסה האלכסנדרונית והן באידאולוגיה הארץ-ישראלית.

קשה לדעת מתי התחברה אגדת השבעים שבגבלי, הגרסה המקיפה ביותר של מסורת זו בספרות חז"ל. נראה בעיני שאין עדויות לכך שהברייתא התחברה בגבלי, כפי שטענו כמה חוקרים, אף שאין לה מקבילות בספרות הארץ-ישראלית. דומה שיש לקבל את עדות הבבלי כפשוטה ולומר שהברייתא משקפת מסורת ארץ-ישראלית עצמאית, שלא תועדה כמכילתא, בירושלמי ובב"ר. האגדה שבגבלי מתאימה לכמה מגרסות אבות הכנסייה, שחיו באזורים שונים של האימפריה הרומית: ליון (אירנאוס), אלכסנדריה (קלמנט מלאכסנדריה)<sup>119</sup> וארץ-ישראל (קירילוס בישוף ירושלים).<sup>120</sup> קשה להאמין שבגבלי הכירו את המסורות הנוצריות, הכתובות יוונית, אך סביר כהחלט שמקורה של הברייתא הוא במסורת

119 אפנס בן סירא אינו מציין שמדובר בתרגום התורה ליוונית או שמדובר בתרגום השבעים דווקא, אך זוהי דעת החוקרים, שכן הקדמה זו נמצאת בתרגום היווני לבן סירא, שהוא עצמו חלק מאוסף החיבורים הנקרא תרגום השבעים. ראו ולטר, ספריות, עמ' 40–42; סגל, בן סירא, עמ' ב.

120 קלמנט מאלכסנדריה (150–250 לספירה לערך) מביא גרסה קרובה לאו של אירנאוס לאגדת השבעים (קלמנט מאלכסנדריה, סטרומאטה I, 148–149), וחוקרים זיהו קשרים שונים בין שתי הגרסות. בגרסת קלמנט מופיע מוטיב הנוס, בלא מוטיב ההפרדה לחדרים. ראו על כך עוד אצל וסרשטיין ווסרשטיין, אגדת התרגום, עמ' 103–104.

121 העדות הארץ-ישראלית של קירילוס בישוף ירושלים (313–386 לספירה בערך) משלבת את כל המוטיבים העיקריים של אגדת השבעים ובהם גם הפרדת המתרגמים לבתים, שנועדה לוודא שהתרגום אלוהי ולמנוע תחבולה מצד המתרגמים (קירילוס מירושלים, קטכזם 4, 34). אצל קירילוס מופיעים אפוא מוטיבים שמקורם במסורת איגרת אריסטיאס/יוספוס (מספר המתרגמים והייצוג לכל שבט), יחד עם תמות שמקורן במסורת פילון, ועם מוטיב ההפרדה לחדרים המוכר מאירנאוס (מליון), מן החיבור הטפה ליוונים (221–311 לספירה, שמקום חיבורו לא נודע ולכן לא הוזכר לעיל), מן הבבלי וממסכת סופרים. גרסתו של קירילוס איש ירושלים, מאמצע המאה ה', היא אפוא את העדות הארץ-ישראלית הראשונה למוטיב ההפרדה לחדרים.

שנוצרה בארץ-ישראל ונמסרה בפי יהודים ונוצרים כאחד.<sup>122</sup> מסורת זו מהווה ענף ארץ-ישראלי נפרד מהמסורת הארץ-ישראלית של מדרשי התנאים וב"ד שנידונה לעיל. ענף זה, שביסוד הבריתא בבבלי, התעצב לאורן של מסורת אריסטיאס (משם הגיע המניין של שבעים ושניים מתרגמים) ופילון (משם הגיע מוטיב הגס) כאחד, שעליהן נוסף מוטיב החדרים הנפרדים. מקבילה ארץ-ישראלית לאגדת הבבלי מופיעה אצל קירילוס בישוף ירושלים במאה ה'ד' לסה"נ, ובה כבר נוסף מוטיב החדרים הנפרדים על גרסת איגרת אריסטיאס בדבר שבעים ושניים המתרגמים. עדות זו מלמדת בוודאות, שמסורת מעין זו כבר רווחה באופן עצמאי בארץ-ישראל בערך באותו הזמן שזו הופיעה אף בבבלי.

אדניש כי שתי הגישות הנבדלות בספרות חז"ל הקלסית לאגדת התרגום אינן גסמכות על כתבי יוספוס. המקורות הארץ-ישראליים המוסרים את מסורת השינויים ודאי שאינם תלויים בכתבים אלה על אף הדמיון במוטיב של טעויות או שינויים בתרגום. יוספוס תלוי במובהק באיגרת אריסטיאס, ואילו המכילתא, הירושלמי וב"ד אינם מביאים כלל את האגדה גופה. גם מסורת השינויים שהיא עיקרם של מקורות חז"ל נעדרת לגמרי הן מיוספוס והן ממקורו באיגרת אריסטיאס. גם במקרה של הבריתא בבבלי אין כל תלות בין חז"ל לבין יוספוס: המוטיבים הייחודיים לבריתא, כמו ההפרדה לחדרים והגס, אינם נזכרים אצל יוספוס, ומוטיבים המייחדים את יוספוס לעומת איגרת אריסטיאס ופילון, כמו צל החשד כלפי שלמות התרגום, אינם בבריתא בבבלי.

במקורות הארץ-ישראליים המאוחרים (אדר"נ, סופרים, ס"ת), אף שחלקם הכירו את האגדה המופיעה בבבלי, התפתחה גרסה עצמאית לאגדת התרגום. כפי שכבר העירו חוקרים, בספרות הארץ-ישראלית הבתר-אמוראית ניכר יחס שלילי חסר תקדים לתרגום השבעים ובכלל זה החמרה הלכתית האוסרת לחלוטין את כתיבת התורה ביוונית. לאגדת התרגום נוספו מוטיבים של אבל וחורבן: תרגום התורה עבור תלמי המלך דומה ליום שנעשה בו העגל, והיום שבו נוצר מצוין כתענית מדי שנה בשנה. שלילתו של תרגום התורה בעבור תלמי נולדה ודאי מתוך המתח המתגבר בין יהודים לנוצרים, ומתוך הפולמוס העיקש בדבר הנוסח המועדף של התורה – המסורה או תרגום השבעים. נוסף על שנוי אידאולוגי זה, העדויות שבמסכתות סופרים וס"ת מלמדות שבתקופה מאוחרת יותר, כשלהי התקופה התלמודית, הייתה לחכמים בארץ-ישראל גישה לגרסת איגרת אריסטיאס/יוספוס. דבר זה מוכח מן המעשה המובא בסמוך לאגדת התרגום ב'תורתן של אלכסנדרים' שהייתה כתובה בזהב, בדומה לתיאור באיגרת אריסטיאס, ולפיכך אפשר שאיגרת אריסטיאס, או מקור הקרוב אליה,<sup>123</sup> עמדה לגד עיניהם. קביעת יום הצום במגילת תענית בתרא עשויה אף היא ללמד על היכרות עם אחת המסורות האלכסנדרוניות, שקבעה יום חג לכבוד תרגום השבעים.

## סיכום

סדר השתלשלותה של אגדת השבעים שהצעתיו הוא זה: (א) לידינו הגיעו שתי גרסות אלכסנדרוניות לאגדה על תרגום התורה ליוונית – איגרת אריסטיאס ופילון – וסביר להניח שקדמו להן גרסות

122 נראה שזוהי גם עמדתו של סימון-שושן.

123 ייתכן שהאגדה הניעה אליהם בתיווך נוצרי, כגון באמצעות גרסת אפיפניוס לאגדת השבעים ובה גם תיאור ספר התורה שנשלח לאלכסנדריה. תרגום מלא של החלקים הרלוונטיים מגרסת אפיפניוס לאגדת השבעים מצוי אצל וסרשטיין ווסרשטיין, אגדת השבעים, עמ' 116–121.

שנמסרו בעל־פה, ולפי שתיהן היה התרגום מושלם. יוספוס בקדמוניות התבסס על גרסת איגרת אריסטיאס הכתובה. (ב) הייתה מסורת ארץ־ישראלית קדומה שהטילה ספק בשלמות תרגום התורה ליוונית. עדויות והדים למסורת זו מצויים הן בתרגום בן סירא ליוונית והן אצל יוספוס עצמו. (ג) במקורות חז"ל הארץ־ישראלים המוקדמים (מכילתא, ירושלמי וב"ר) משתקף היחס הארץ־ישראלי העתיק והחשדני כלפי התרגום. בספרות חז"ל המוקדמת הובאה גרסה מצומצמת של אגדת התרגום יחד עם מסורת השינויים. גרסה מלאה של אגדת תרגום זו יחד עם אזכור מסורת השינויים מופיעה אצל יוסטניוס. (ד) בארץ־ישראל נוצרה גם מסורת נפרדת לאגדת התרגום, שכבר התבססה במובהק על גרסת אריסטיאס (משם הגיע מספר המתרגמים – שבעים ושניים), וגרסת פילון (משם הגיע מוטיב הנוס). על אלו הורכב מוטיב חדש והוא מוטיב החדרים הנפרדים, גרסה זו מוכרת הן מהברייתא בבבלי והן מאבות הכנסייה באלכסנדריה, ליון וארץ־ישראל. (ה) בארץ־ישראל התפתחה מסורת מאוחרת (סופרים, ס"ת, מגילת תענית בתרא) שהכניסה באופן עצמאי לאגדת התרגום מוטיבים של גינוי וקינה. באופן מפתיע, ניכר שמסורת זו השתמשה ישירות בחומר האלכסנדרוני או במתווכיו הארץ־ישראליים, יוספוס או מחברים נוצרים.

אף שמקורה הראשון של אגדת התרגום הוא באלכסנדריה, ניכר כי ארץ־ישראל היא הצומת הגאוגרפי והתרבותי שבו נפגשו הגרסות השונות של אגדת התרגום, והצמיחו ענפים ועיבודים חדשים. כך הוא לגבי הקו הארץ־ישראלי שראשיתו במכילתא, כך הוא לגבי הברייתא המצוטטת בבבלי, שמקורה ארץ־ישראלי, וכך הוא גם בגרסות הארץ־ישראליות המאוחרות, המשלבות מוטיבים שמקורם המובהק הוא בחוגים חוץ־רביניים.

במקרה של אגדת השבעים מתברר שלא ענף א הארץ־ישראלי ולא ענף ב שנשמר בבבלי (שאף הוא כנראה ארץ־ישראלי במקורו), תלויים ביוספוס. אם יש דמיון בהיבטים מסוימים (למשל זיהוי של תלמי המלך), הוא נובע משימוש במסורות שקדמו גם ליוספוס, כפי שמעידים עדים אחרים שבידנו, כגון איגרת אריסטיאס וכתבי פילון. וכן בולט במיוחד, שעל אף קדמות מקורותיה של גרסת הבבלי, ולמרות ייחודיותה, גם גרסה קדומה זו אינה נובעת מתלות ביוספוס. תמונה זו דומה לממצא שעלה בעניין סיפור ניצחונו של יהודה המקבי על ניקנור. גם שם התברר שהדמיון בין מסורות יוספוס וחז"ל נובע משאיבה ממסורות שקדמו לשניהם ובהן ספר מקבים א.<sup>124</sup>

רק במדרשים מאוחרים, בשלב אחרון של השתלשלות אגדת השבעים בספרות חז"ל, עולה האפשרות שיוספוס היה מקור מתווך שממנו ינקו חכמים. אם אכן התהוו הגרסות הבת־תלמודיות של אגדת השבעים על סמך יוספוס, הדבר משתלב עם עוד כמה מקרים שנידונו בספר זה, שבהם מסתמנת תלות אפשרית בין ספרות חז"ל המאוחרת לבין יוספוס.<sup>125</sup>

124 ראו הערך הניצחון על ניקנור.

125 ראו בערכים גיבורי המלחמה ברומא; מועצת המלחמה של טיטוס, התאבדות הכוהנים בעת שרפת המקדש; ולשיטת אילן גם ימי הדמים בראשית המרד הגדול. על התלות בין הספרות הארץ־ישראלית המאוחרת לבין יוספוס ראו במבוא לכרך ב, ו.

## הניצחון על ניקנור

[טקס א. 26-50: טקס ב. יר 12-36; טו 1-36]; קדמוניות יב 402-412; בגילת העניית.  
 י"ג באדר (עמ' 47); סבולין א ודפ' ל"ג באדר (עמ' 118-119); ירושלמי, תענית ב, יג (סו ע"א).  
 עמ' 717; בגילת א, ו (ע ע"ג), עמ' 743; בבלי, תענית יח ע"ב

### ורד נעם

קדמוניות יב 406-412<sup>2</sup>

406) ובעוד ניקנור יורד מן החקרה אל בית המקדש יצאו לקראתו אחרים מן הכוהנים והזקנים ובידכוהו, והראו לו את הקרבנות שאמרו להקריב לאלוהים בעד המלך. ואולם הוא חידפם (ὁ δὲ βλασφημῆσας αὐτοῦς) ואיים עליהם, שיחריב את בית המקדש כשיחזור, אם לא יסגיד העם את יהודה לידו. 407) לאחר (שהשמיע דבריו) איום אלה יצא מירושלים. והכוהנים פרצו בבכי מתוך צער על הדברים (האלה) והתחננו אל אלוהים, שיחלצם מיד אויביהם. 408) וכשיצא ניקנור מירושלים נזדמן ליד כפר אחד הקרוי בית־חורון (Βηθωרון) וחנה שם, (ושם) נוסף עליו עוד חיל אחד מסוריה. ויהודה חנה באדסה (ἐν Ἀδασοῖς), כפר אחד רחוק מבית־חורון (τῆς Βηθωροῦ) שלושים ריס, ואהו אלפיים (δισχιλίου) איש צבא. 409) הוא עודד אותם, שלא יבהלו מפני המון צריהם ולא יהדרו בדבר, נגד כמה אנשים הם עומדים להילחם,

- \* תודתי נתונה לסרופ' בצלאל ברכוכבא על קריאה יסודית והערות מהכימות לנרדך זה. בתרגומים לעברית של המקורות היווניים הוכנסו שינויים קלים בעקבות הערותיי.
- 1 הפעם חרגנו מנהגנו וצינו גם מקור שאינו מכתבי יסופוס או מספרות חז"ל, בשל חשיבותו המרכזית לטיבם של המקורות האחרים וליחס ביניהם. הטקסט של ספרי המקבים לא יובא כאן כלשונו במלואו, אולם יחסם של המקורות השונים אל מק"א יידון להלן בהרחבה.
- 2 המעשה בניקנור מתחיל בפסקה 402, אולם ההקבלה אל המסופר במקורות חז"ל מתחילה בפסקה 406, ולפיכך התחלנו את המובאה משם.
- 3 P [Βηθωρου, W Βηθώρου, MA Βηθωρόν, LF Βαθωρόν, V Βεθωρόν, Belhore] לטיני.
- 4 שליט בתרגומו תיעתק כאן 'עדשה', ואילו אצל רפפורט בתרגומו למק"א ז 40, 45 (עמ' 218), כמו במהדורת כהנא לפניו (עמ' קלג) 'חדשה'. הפענוח 'חדשה' מסתמך על מציאותו של שם כזה במקרא (יהושע טו 37), אף כי בשפלת יהודה ולא בזירת הלחימה של יהודה בבנימין, וכן במשנה (עירובין ה, ו) ודאו ברכוכבא, סלחמות החשמונאים, עמ' 276 (=ברכוכבא, יהודה המקבי, עמ' 363). הפענוח 'עדשה' מבוסס על השם ח'רבנו עדסה שנמצא בשלושה מקומות בארץ בנימין, ולפחות שנים מהם הוצעו כזיהוי לזו של יהודה המקבי. להצעות זיהוי של המקום ראו מרכוס, מהדורת לוב על אתר, עמ' 213, הערה c; ברכוכבא, שם; טפר ושחר, הערות. עם זה, פרופ' יואל אליצור העירנו שגם השם עדסה עשוי להיות שימור של 'חדשה', וכן שם ערבי למקום שבו מגרלים עדשים, וכי התעתיק היווני Ἀδασα כפי שהוא מופיע במק"א עשוי לנבוע ממטון שמות עבריים, כגון אדסה, חדסה, עדסה, אדצה, הזצה, חדצה, עדצה, אדשה, חדשה. לפיכך הסתפקנו בתעתיק הניטרלי 'אדסה'. תודתנו נתונה לו על עזרתו.
- 5 P Βεσσουσαῦ, W Βηθώρου, A' Βηθωρόν, LF Βαθωρόν, V Βεθωροῦ, τῆς Βηθωροῦ חסר M.
- 6 אלפיים (δισχιλίου) אלף (E χιλίου, WMA εἰς χιλίου, mille לטיני).
- 7 איש צבא (στρατιώτας) P. בסך הכל EWMALVF (στρατιώτας ἔχων) VF ἄπαντας ἔχων ἔχων τοὺς ἄπαντας (EWMAL). בני ברית (socios) לטיני.

אלא יתנו רעתם על כך, מי הם ומה הפרס שעליו הם מסתכנים, וייצאו כגבורה כאיש אחד נגד האויב. והוא חילץ אותם למערכה והתנגש עם ניקנור, וקרב עז התחולל. ויהודה גבר על יריביו והרג רבים מהם. לאחרונה נפל ניקנור בקרב מפואר. (410) משנפל, לא החזיק אף הצבא מעמד, אלא עם אברן שר-הצבא פנו לברוח והשליכו גם את כלי-זינם (מיריהם). ויהודה רודף והורג (בהם) ותוקע בחצוצרות, אות לכפרים סביב, כי ניצח את האויבים. (411) (וכששמעו תושביהם (את הדבר) יצאו מזוינים במרוצה והתייצבו נגד הברחים פנים אל פנים, והרגו בהם עד שלא נמלט אף אחד מן הקרב הזה והם היו תשעת אלפים (איש). (412) ניצחון זה אירע בשלושה-עשר בחדש הקרוי אדר בפי היהודים, ובפי המוקדונים ריסטרס. בכל שנה חוגגים חגי-ניצחון ביום זה ועושים אותו יום טוב. ואמנם, מאותו זמן נח עם היהודים מן המלחמה לשעה קלה והתענג על השלום, אחר-כך שוב באו עליו קרבות וסכנות.

מגילת תענית, י"ג באדר<sup>8</sup>

## בתחלת עשר ביה ניקנור

בתחלת עשר הת"ו נוספה בין השטין פ בתליסר א, ק ד בתלת עשר י בית חסר ו נוסף: יום קוד ניקנור נקנור א, ד

הסכוליה למגילת תענית, י"ג באדר; ירושלמי, תענית ב, יג (סו ע"א), עמ' 717  
[מגילה א, ו (ע ע"ג), עמ' 743]; בבלי, תענית יח ע"ב<sup>9</sup>

סכוליון פ	סכוליון א	ירושלמי, תענית	בבלי, תענית
0 בתחלת עשר ביה ניקנור	בתליסר ביה נקנור	יום תלת עשר ביה יום ניקנור מהו יום ניקנור	מאי ניקנור דהניא:
1 <אמר> ניקנור פלמורדוס <sup>1</sup> של מלכי יון היה	ומלכותא דיונאי	שלטון משלמכות יון	ניקנור אחד מהפרכי <sup>2</sup> יתים היה

- 1 נראה שזהו שיבוש של המונח המוכר מתרגומי פקרא שונים: פוליסר, פוליסרכוס, πολισμαρχος, שמשמעו ביוונית שר מלחמה, ובספרות חז"ל לוחם. לדעת בצלאל ברנכובא, בעל הסכוליון ידע יוונית טוב יותר מסקבילוחיו, וברצותו להאדיר את ניקנור, כדי להאדיר גם את מפלתו, הפך אותו לשר המלחמה – פולמרכוס, ואחד המעתיקים שיבש לפלמורדוס.
- 2 איפרכוס, איפוך, ובספרות חז"ל לעמים בטעות בה"א – הפרכא – הפרכא, הוא פוסל, ממותה על איפרכיה. איפרכיה הייתה יחידת

- 8 ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 47. עדי הנוסח: נוסח הפנים על פי כ"י פארמה, פלטינה 2298 (ד"ר רוס 117) = א, פ; א, = אוקספורד, בודליאנה, אוסף מיכאל 388 (נויבאואר 867); ק = קמברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 648.9; 1 = ניו יורק, בית המדרש לרבנים 10484.6 (לשעבר כ"י וינה); ד = דפוס ראשון מנטובה דע"ד.
- 9 ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 118-119. לעדי הנוסח ראו ההערה הקודמת. בביאור זה כתבי היד פ דא, הם המייצגים היחידים של הסכוליה פ דא, בהתאמה. העדים ק ו ד מוסיפים את נוסח הכלאים של הסכוליון, המבוסס כאן על נוסחי שני הסכוליה המקוריים בתוספת עיבודים ניכרים על פי שני התלמודים. על כן, בביאורו של מועד זה קשה להיעזר בהם לשחזורם של שני הסכוליה לנופם אלא בנקודה אחת (ראו התיקון וחילופי הנוסח לסכוליון פ, שורה 1).
- 10 חילופי הנוסח מהמקבילה בירושלמי מגילה הובאו בתחתית הטבלה.
- 11 נוסח הפנים על פי כתב יד תימני הרב הרצוג 1. עדי הנוסח: 2 = קטע גניזה אוקספורד 1 (2673) 2-3; מב = מינכן 140; ס = דפוס ספר טרלחור [1480?]; פ = פטרסבורג RNL Evr. I C2; וטו = וטיקן 134; זוט = וטיקן 487; א = אוקספורד 366; ל = לונדון BL 400 Harl. 5508; פ = מינכן 95; דפ = דפוס פיזאדור; ו = דפוס ונציה; ד = דפוס וילנה.

סכוליון מ	סכוליון א	ירושלמי, תענית	בבלי, תענית
2			בכל יום יום
3		עובר לאלכסנדריאה	
4	והיה מניין ידו כנגד ירוש' וכנגד בית המקדש	שהן מניין יריהן על ירושלים והר ציון	והיה מנין ידו על יחודה וירושלם
5	ומחרף ומגרף	ומחרף ומגרף	
6	מתי תפול כירי ואחרונה	ואמר בשובי בשלום אתון את המגדל הזה	ואמר אימתי יפלו כירי ואחרונה
7	וכשתקפה יד בית חשמונאי	וקבע אחד מבית חשמונאי משלכית חשמונאי	וכשנברו שלכי בית חשמונאי ונצחום
8	ידרו לתוך חילותיו	והיה הורג בחילותיו	נכנסו לחילות שלו
9		עד שהגיע לקדוכין שלו וכיון שהגיע לקדוכין שלו	
10	וחתבו את ראשו וקצצו את איבריו	ופסק ראשו	קטע את ידו וחתך את ראשו
11	והלאים כנגד כיה המקדש	והלאים בשער ירושלים	והלאים בשער ירושלים
12	אמרו פה שדבר בגאיות	ואמר פה שדבר בגאיה תעשה בו נקמה	אמרו פה שהיה מרד בגאיות
13	יד שהניפה כנגד בית המקדש	ידים המניפות על ירושלים	ידים שהיו מניפות על יחודה וירושלם
14	נקמה יעשה בהן	תקצנה	תעשה בהן נקמה זאת
15	יום שעשו כן עשאונו יום טוב		

1 אמרו תוקן על פי נוסח הכלאים (קו ר) אמר על פ'

מנהל סלוקית המקבילה ל'מדינה' או ל'מחוז' הפרסית, והכינוי הזה מופיע במדרשי ארץ-ישראל ואף בבבלי גם בתקופה הרומית, ראו סקולוף, ארמית א', עמ' 53; הנ"ל, ארמית בבליית, עמ' 389. לדברי ברייכובא אין כינוי זה הולם את יהודה בעת ההיא, ואף לא את מעמדו של ניקטור, שהיה מדיירכס ולא איפרכוס, אבל מקורות אלה, החפצים כאמור להגדיל את יוקרתו, מציגים אותו כראש האזור, מעין מושל צבאי ואזרחי של יהודה, ראו אבריינה, גאוגרפיה, עמ' 33; ברייכובא, מלחמות החשמונאים, עמ' 268 (=יהודה המקבי, עמ' 352-353).

3 ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 118, שורה 1. על הביטוי 'אמרו' בשפחות חז"ל, מקורו הקדום ותלותו האפשרית בכינוי יוגי מקביל ראו כמבוא, ד8.

חילופים לירושלמי תענית, מירושלמי מגילה: 8 יום חלת בתלה 3 עובר היה עובר 5 וגידף וביאן וביאן וגידף ? אלין חסר משלביה חסמתיין משלחשמוני 10 ידן ידן

חילופים לבבלי תענית: ס ביקורת + נמאי סורייטס ג (סורייטס) ד פ ו ר 1 מהפרכי מאפרכי ד פ ו ד 2 בכל יום ויום וכל יום ויום חסר וט וט וכל יום ויום ל 6 אימתין אמתי וטב מהי א יתלח חפול ס פ א ד פ ו ד חפל ל יסול מ ואחרתם ונהתם מב ואעשה בה מה שליבי חפץ ס פ וארמסנה ל מ ד פ ו ד 7 וכשנכרו מלכין וכשגברו זמלכין וכשנכרה מלכות/מלכר וט וט וט ל מ ד פ ו ד וכשנכרו ספ ונצחיתם ונצחיהו מב ונצחיתם ספ גפל זה בידן והתירו פ ונצחיתם וט חסר וטב נצחיתם א -הים ל 8 נכסר/ניכסר לחילות/לחיילות שלח נכסר בחילות שלו וט חסר ד פ ו ד 12 שהיה מרבה שהיתה מרבה וט שדבר רב בגאות בניאות ל 13 שהי בנימות שהיה מנין מב על יהודה/יהוד' וירושלם/ירושל' וירושלים על ירושלים יהודה וט על ירושלם/ירושלים ד פ ו ד 14 תיעשה/תעשה ג מב ס פ וט א ל ד פ ו ד יעשה מ נקמה זו תעשה וט 2 זאת/זון חסר ס פ וט מ ד פ ו ד

## רקע היסטורי

בימי שלטונו של אנטיוכוס הרביעי (175-164 לפה"ס) נגזרו גזרות הדת על היהודים וחולל המקדש (167 לפה"ס), ופרץ מרד החשמונאים, ששיאו היה בכיבוש ירושלים בידי יהודה המקבי ובטיהור המקדש (סוף שנת 164 לפה"ס, מק"א א-ד; מק"ב ד 7-8; קדמ' יב 287-326). לאחר מותו של אנטיוכוס הרביעי במזרח בסוף אותה השנה, ירש את המלוכה בנו הילד אנטיוכוס החמישי אופאטור, והמצביא ליסיאס, הממונה על מערב האימפריה, שהיה מופקד על גידולו, שימש מעתה גם עוצר הממלכה בשמו (מק"א ו 17; ראו גם מק"א ג 32-33; מק"ב י 10-11, יא 1, יג 1-2; קדמ' יב 360-361). ניצחונותיו של יהודה המקבי איימו לנתק את יהודה מן הממלכה הסלווקית, וליסיאס, עם המלך הצעיר, יצא בראש צבא גדול לכבוש מחדש את יהודה. לאחר קרבות בבית צור ובבית זכריה<sup>1</sup> שם הצבא הסלווקי מצור על הר הבית, אולם בשל ניסיונות של בכיר אחד בממלכה הסלווקית, פיליפוס, למנות עצמו לעוצר במקום ליסיאס, נאלץ הלה לסגת. הוא חתם הסכם של פשרה עם היהודים, שעל פיו ניתן להם חופש דת ובוטלו הגזרות (מק"א ו 28-62; מק"ב יג; קדמ' יב 367-382).

שנתיים אחר כך, בשנת 162 לפה"ס, תפס את השלטון בממלכה דמטריוס הראשון, נכדו של אנטיוכוס השלישי, אחיינו של אנטיוכוס הרביעי ובן דודו של המלך הנער אנטיוכוס החמישי. עד שנה זו הוחזק מתחרה זה על המלוכה בן ערובה ברומא, אולם עתה מצא שעת כושר לחמוק מרומא ולהגיע לסוריה. הצבא עבר לצדו, והוא הוציא להורג את ליסיאס ואת אנטיוכוס החמישי וזכה במלוכה (מק"א ז 1-4; מק"ב יד 1-2; קדמ' יב 389-390).<sup>12</sup> המלך החדש ביקש לסייע לכוהן הגדול אלקימוס,<sup>13</sup> נאמנו של השלטון הסלווקי, ולחסל את העליונות החשמונאית ביהודה. לשם כך שיגר כוח צבאי גדול ליהודה והפקיד על הפעולה את בקכידס, שהיה, לפי מק"א ז 8, ממונה על חלקה המערבי של האימפריה הסלווקית.

לפי מק"א, תחילה נראות חוגים יהודיים מסוימים לכוונת שלום עם נציגי השלטון ולהכיר בכהונה הגדולה של אלקימוס, אולם מעשי אכזריות של בקבירס ואלקימוס קוממו עליהם רבים והקרבות

12 קרב שמי זה מתואר רק במקבים א.

13 לתארוז של אירוע זה אצל פוליביס ולספרות משנית ראו מק"א, מהדורת רפפורט, עמ' 205; מק"ב, מהדורת שוורץ, עמ' 256.

14 מן המקורות לא ברור אם אלקימוס התמנה לכוהן גדול כבר בימי ליסיאס או רק עתה, בימי דמטריוס. ראו גולדשטיין, *מק"ב עמ' 481*.



התלקחו מחדש (מק"א ז 10-23; קדמ' יב 393-401). קצין בכיר, ניקנור שמו, נשלח לנהל את המלחמה בפועל (מק"א ז 26; מק"ב יד 12; קדמ' יב 402). החוקרים חלוקים בנוגע לזהותו של ניקנור זה. במק"ב יד 12 הוא מוגדר בתואר 'מפקד הפילים' לשעבר. יש מזהים אותו, בעקבות מחבר מק"ב, עם ניקנור בן פטרוקלס הגזבר בקשר לקרב אמאוס (מק"ב ח 9),<sup>15</sup> אולם הדעה הרווחת היא שזיהוי זה מוטעה. רבים מן החוקרים הלכו בעקבות יוספוס (קדמ' יב 402) וזיהו את ניקנור הנזכר כאן עם ידיו הקרוב של המלך דמטריוס הראשון, אשר לדברי פוליביוס (לא, 14 [22], 4) שהה עמו ברומא.<sup>16</sup>

בדיווח של מק"ב נעדר לגמרי המסע של בקידס, ובמקומו מתואר מלכתחילה מסע של ניקנור. לדעת דניאל שוורץ, פרט זה הוא חלק ממגמה כוללת של מק"ב להבליט את חלקו של ניקנור בהתרחשויות (ראו עוד להלן).<sup>17</sup> מק"ב מספר כי לאחר פלישתו של ניקנור ליהודה אירעה התנגשות ראשונית בינו לבין אנשי יהודה 'לד כפר דסאו' (ככל הנראה אדסה, זירת המלחמה האחרונה והמכרעת עם ניקנור על פי מק"א ז 40, ראו להלן), ובהיתקלות בין שמעון אחי יהודה לבין ניקנור נחל הראשון 'כישלון קטן' (מק"ב יד 12-17). לפי גרסה זו, בשלב זה נרתע ניקנור מגבורתם של המורדים, הגיע להסכם עם יהודה ואף רקם עמו קשרי ידידות, אולם העימות התחדש עקב הלשנה מחודשת של אלקימוס לדמטריוס (מק"ב יד 18-29).

לכל ההשתלשלות הזאת אין זכר במק"א. לפי המסופר בחיבור זה, מיד עם בואו של ניקנור ליהודה הוא ביקש להערים על יהודה המקבי, הציע לו פגישה של שלום אך זמס את לכידתו. יהודה התחמק, ולאחר זמן אירעו שני קרבות בין יהודה ותומכיו לבין ניקנור וחילו. הקרב הראשון, בכפר שלמה, לא הרחק מירושלים,<sup>18</sup> היה כנראה קרב קטן, וגו' הובסו אנשי ניקנור.<sup>19</sup> אלה התבצרו ב'עיר דוד', ככל הנראה בחקרה הסלווקית. בשלב זה מספר בעל מק"א, שהכוהנים וזקני העם ניסו לפייס את ניקנור, אבל זה לעג להם 'וידבר בגאווה, וישבע בחימה לאמור: אם לא תסגירו את יהודה ואת מחנהו בידי עתה, וזהה כאשר אשוב בשלום, אשדוף את הבית הזה. ויצא בחימה גדולה' (מק"א ז 34-35, עמ' 216). עתה ניטש קרב בין ניקנור וצבאו לבין יהודה ואנשיו באדסה, סמוך לבית חורון, באזור ההררי שמצפון-מערב לירושלים. יהודה נחל ניצחון גדול, ניקנור נפל בקרב וירושלים נכבשה שנית בידי יהודה. מק"ב אינו מכיר את הקרב הראשון של כפר שלמה אלא רק את הקרב המכריע שבו נהרג ניקנור.

15 על הזהות שניסה בעל מק"ב או האפיסטומטור ליצור בין השניים ראו מק"ב מהדורת שוורץ, עמ' 14-15, 262.

16 לסקירת דעות ולספרות ראו ברכוכבא, מלחמות החשמונאים, עמ' 268, על פס' 26 (=יהודה המקבי, עמ' 352-353). הוא עצמו התנגד לזיהוי הזה; גולדשטיין, מק"ב, עמ' 486-487; מק"א, מהדורת רפפורט, עמ' 214; מק"ב, מהדורת שוורץ, עמ' 262-263.

17 מק"ב, מהדורת שוורץ, עמ' 262-263.

18 הכתיב 'כפר שלמה' הוא שחזור של המהדירים העבריים, על פי הגרסות היווניות,  $\chi\alpha\phi\alpha\rho\sigma\alpha\lambda\alpha\mu\alpha$ ,  $\chi\alpha\phi\alpha\rho\sigma\alpha\rho\alpha\mu\alpha$ ; וולנאטה:  $\chi\alpha\phi\alpha\rho\sigma\alpha\rho\alpha\mu\alpha$ ,  $\Phi\alpha\rho\sigma\alpha\lambda\alpha\mu\alpha$ ; בקדמ' יב 405:  $\chi\alpha\phi\alpha\rho\sigma\alpha\lambda\alpha\mu\alpha$ ,  $\Phi\alpha\rho\sigma\alpha\lambda\alpha\mu\alpha$ ; בתרגום הלטיני:  $Farsaniala$ . לדברי יואל אליצור זהו השם היחיד מטיפוס 'כפר-X' במוק"א. חוקרים קישרו את המקום לכמה מקומות ששם הערבי דומה לשם שבמקורות (ראו ברכוכבא, מלחמות החשמונאים, עמ' 270, הערה 31 [= יהודה המקבי, עמ' 356-358]; גולדשטיין, מק"א, עמ' 339-340), אבל בספר מקבים אין אינדיקציה למקומו של הכפר, מלבד הסבירות שלא היה רחוק ביותר מירושלים, שכן פליטי המלחמה נסו אל עיר דוד. היו שזיהו את המקום עם כפר שלם הנזכר בספרות חז"ל, וראו עליו אצל רג' שמות מקומות, עמ' 373.

19 על פי יוספוס, קדמ' יב 406, ניקנור הוא שהביס את יהודה, ויהודה הוא שנמלט לחקרה. אולם דעדרוף הגיה נוסח זה, שכן אינו תואם את עדות מק"א וגם משום שרק ניקנור, ולא יהודה, היה יכול לברוח אל החקרה, שהייתה אז מעוז סלווקי. ראו מרכוס, מהדורת לוב, ז, עמ' 210-211, והערה d; ברכוכבא, מלחמות החשמונאים, עמ' 271 (=יהודה המקבי, עמ' 358).

לפי דיווחו, לאחר שכרת ניקנור הסכם עם יהודה, הוא נאלץ לשוב ולהיאבק בו ולנסות ללכוד אותו בערמה, במצוות המלך דמטריוס. כשיהודה התחמק, דרש ניקנור מכוהני המקדש את הסגרתו ומשלא נענו, '...נטה את יד ימינו אל עבר המקדש ונשבע כך: "אם לא תמסרו לי את יהודה כבול, את מקדש אלוהים אהפוך לשדה חרוש ואתוץ את המזבח ואקים כאן מקדש מפואר לדיוניסוס"' (מק"ב יד 33, מהדורת שוורץ, עמ' 269). במק"ב פרק טו מתואר קרב אדסה בלא ציון המקום ובהרחבות ניכרות. בשני ספרי מקבים מסופר כיצד הוקעו לראווה חלקים מזופו של ניקנור בירושלים,<sup>20</sup> וכיצד הפך היום ההוא, שלושה עשר באדר, לחג לדורות (מק"א ז 47-49; מק"ב טו 30-36).<sup>21</sup> ניצחון זה החזיר לבית השמונאי את השליטה ביהודה, אולם העצמאות המדינית של החשמונאים התממשה רק כעשרים שנה אחר-כך, לאחר מאבקים נוספים.

לדעת שוורץ, עיקר מטרתו של ספר מק"ב היא לבסס את החג שנקבע לזכר הניצחון על ניקנור, ומשום כך מוקדש בספר מקום רב כל כך למסעות המלחמה של ניקנור נגד היהודים.<sup>22</sup>

## מקורותיו של יוספוס

לפי ההנחה המקובלת, התקציר על תקופת הגזרות והמרד, עד ימי שמעון, בפתיחה למלחמת היהודים (א 31-49), מבוסס בעיקר על מקור הלניסטי, ככל הנראה ניקולאוס איש דמשק,<sup>23</sup> ואילו בקדמוניות היהודים (יב 240-214) התיאור של הגזרות ומרד החשמונאים אינו אלא פרפרזה ישירה על מק"א, פרקים א-יג, בגרסתו היוונית כנראה,<sup>24</sup> ובלי תיווך של מקור ביניים. מקובל גם להניח שיוספוס לא השתמש במק"ב. רוב ההבדלים בין מק"א לקדמוניות הוסברו כעיבודים של יוספוס, שנטה לפשט

20 לתופעות מקבילות של ענישה לאחר המוות בעולם העתיק ראו הלוי, האגדה, עמ' 47-49; ברכוכבא, מלחמות החשמונאים, עמ' 280 (=יהודה המקבי, עמ' 368-369). אף שלדברי ברכוכבא, שם, כריתת הראש יחד עם יד ימין הייתה במקורה שיטת ענישה פרסית מוכרת, ספרי מקבים, כמו גם מקורות חז"ל, מתארים אותה לעונש, מידה כנגד מידה, על מעשי ניקנור, שפשע בידו ובפיו.

21 עם ההבדלים הרבים בין מק"א למק"ב יש למנות את ההוספות המשמעותיות בנוק"כ: מעשה התאבדותו של ראזיס (מק"ב יד 37-46) הוויכוח על המלחמה בשבת בין ניקנור ליהודים שבין אנשיו (מק"ב טו 1-5) וחלומו של יהודה על חנוני הכוהן הגדול (מק"ב טו 11-16). עוד על ההשוואה בין מק"א ומק"ב בפרשה זו ראו גולדשטיין, מק"א, עמ' 338-343; מק"ב, עמ' 486-493. על העדר המהימנות הבולט של מק"ב בפרשה זו ראו ברכוכבא, על יוספוס, עמ' 128. מכל מקום, עניין זה אינו משמעותי לנושא דיונו מאחר שמק"ב לא השפיע כנראה על גרסת יוספוס, וודאי לא על מסורת חז"ל.

22 מק"ב, מהדורת שוורץ, עמ' 14-16. לשיטתו, האגדות בראש הספר, הקוראות לתוג את חג החנוכה, והתיאור בפרק 1-8, של קביעת חנוכה בעקבות סיהור המקדש, הן פרי עיבוד משני של הספר. שוורץ מבחין בין הדגש הירושלמי של המחבר הגלותי, שהעדיף את יום ניקנור, לבין הדגש המקדשי של מעבד ארץ-ישראלי, שהעדיף את חנוכה. להלן אשתדל להראות שגם המעשה בניקנור מושתת על תמה 'מקדשית' ברורה. גרסתו של ברכוכבא (מלחמות החשמונאים, עמ' 274 [= יהודה המקבי, עמ' 361]) מתונה יותר – הוא מונק את התיאור המפורט של קרב חדשה/אדסה במקבים ב בניסיון להצדיק את יום ניקנור, אך אינו רואה בכך מניע לחיבור הספר כולו.

23 לדעת ברכוכבא, יהודה המקבי, עמ' 186-190, יוספוס כתב את הסקירה הקצרה על המרד והגזרות מן הזיכרון, והושפע ממק"א, ניקולאוס וספר דניאל, אולם בתיאור הקרב בבית זכריה (41-46) השתמש במסה בתוכה של ניקולאוס. ניקולאוס עצמו נסמך על מקור סלווקי, ובצדו גם על מק"א – לתיאור מעשה הגבורה של אלעזר. על שימושיו של ניקולאוס במק"א בנקודה זו העמידה בהרחבה אילן, דוד הורדוס וניקולאוס, עמ' 222-224.

24 ראו כהן, יוספוס בגליל, עמ' 44, הערה 77; ברכוכבא, על יוספוס, עמ' 115-117; פלדמן, דיוקן החשמונאים, עמ' 41-42, הערה 3.

ולשנות סגנון, להשמיט קטעים פיוטיים, למסור את תוכנם של נאומים בדיבור עקיף ולבדות מלכו נאומים חדשים, לצנזר קטעים שהיו עשויים לפגוע ברנשותיהם של קוראים נכרים או להזיק לדימוי היהודים, ולהוסיף ציונים גאוגרפיים פרי ידיעתו האישית. אמנם במקרים מסוימים נוספו בקדמוניות עובדות ומספרים שאינם במק"א, ולכן היו מי שראו בכך עדות לשימוש צדדי גם במקורות נוספים, אבל אחרים הציעו שהללו הם פרי דמיונו של יוספוס.<sup>25</sup> ישעיהו גפני הראה שיוספוס עיבד את התוכן גם בהתאם למגמותיו שלו ולמסרים שביקש להנחיל לקוראיו. הוא השמיט היגדים בדבר הפסקת הגבואה, שכן האמין בקיומה בימיו,<sup>26</sup> מיתן את המגמה השושלתית-חשמונאית של בעל מק"א, החליף את ההשקפה התאוצנטרית של מק"א בתפיסה אנתרופוצנטרית, שסגולותיהם של בני האדם במרכז, העלה על נס את הדבקות היהודית בחוקי האבות ואת הנכונות למות למענם,<sup>27</sup> והדגיש שעזרת האל מותנית בצדקתם של המייחלים לישועתו כדי להבחין כנראה בין מרד העבר, הראוי והמוצלח של החשמונאים, למרד הקנאים השנוי והכושל בימיו.<sup>28</sup> לואיס פלדמן הצביע על הדמיון בין דרכי עיבודו של יוספוס את מק"א לבין טיפולו במקרא. בשני המקרים נטה יוספוס למעט בחלקו של האל ולהעצים את דמויות הגיבורים, מתוך אמונה, בעקבות תוקידידס, שההיסטוריה היא ביגרפיה של אישים דגולים, ושסגולת המנהיגות היא העומדת בבסיס הצלחתה של המדינה. בדיווח המושתת על מק"א הוא צנזר היגדים בשבח הקנאות, הדגיש את סמכותם השלטונית של החשמונאים ואת נאמנותם לבעלי הברית הסורים-הסלווקים והמעיע בגילויי איבה לנכרים.<sup>29</sup>

עיקרי המסקנות הללו בולטים גם בקטע הנידון כאן. בדיווח המקוצר מאוד במלח' א מעשה ניקנור נעדר לגמרי. אשר לגרסת קדמוניות, כאן הדמיון לתיאור של מק"א הוא רב, אם כי ניכרים גם עיבודים של תוכן וסגנון, שיפורטו להלן.

## בין מק"א ויוספוס

להלן לוח המשווה את דיווחו של יוספוס אל מק"א – בתרגומם העברי.<sup>30</sup> ההבדלים בין הדיווחים הודגשו באות נטויה.

	מק"א ז	קדם' יב	
33	ואחר הדברים האלה עלה ניקנור אל הר ציון	ובערך ניקנור ירד מן המקרה אל בית המקדש	406

25 לסקירת הנושא ולספרות ראו גפני, לדרכי שימוש; בר-כוכבא, יהודה המקבי, עמ' 186–193; פלדמן, דיוקן החשמונאים; סיוורס, יוספוס ומק"א, בעיקר עמ' 246; מק"א, מהדורת רפפורט, עמ' 10–12, 69–70.

26 ראו גם הערך יוחנן ובת הקול.

27 ראו גם הערך צלם בהיכל.

28 גפני, לדרכי שימוש.

29 פלדמן, דיוקן החשמונאים. כמה מהבחנותיו של פלדמן – כגון הדגשת יוספוס את הגורם האנושי ואת הנכונות היהודית למות למען חוקי האבות – תואמות את אלה של גפני.

30 לוח משווה של הדיווחים במקורם היווני מצוי בסיופסיס שהכין יוזף סיוורס למקורות היווניים לתקופה החשמונאית. ראו סיוורס, סיופסיס, עמ' 130–142.

מק"א ז	קדם' יב
	<p>ויצאו מן הכוזבים מבית המקדש ומוקצי העם לקבל את פניו בשלום ולהראות לו את העולה המועלית בעד המלך.</p>
34	<p>וילעג להם וישחק להם וישמא אותם וידבר בגאווה</p>
35	<p>וישב בתימה לאמר: אם לא תסנידו את יהודה ואת מנהגו בירי עזה, והיה כאשר אשוכ בשלום, אשדוף את הבית הזה ויצא בתימה גדולה.</p>
36	<p>ויבאו הכוזבים ויניצצו לפני המוכח והניכל ויבכו ויאמרו</p>
37	<p>אחה בחרת את הבית הזה להיקרא שמך עליו להיות בית תפילה ותחינה לעמך.</p>
38	<p>עשה נקמה באיש הזה וכמהגו ויפלו כתרב. זכור את נאצותיהם ואל ויתן להם תקומה.</p>
39	<p>ויצא ניקנור מירושלים וחתה בבית אדון, ויפגוש בו צבא ארם.</p>
40	<p>ויהודה חנה בארסה<sup>1</sup> בשלושת אלפים איש.</p>
	<p>ויתפלל יהודה ויאמר:</p>
42-41	<p>כאשר אנשי המלך וזירפון, יצא מלאכך ויך בהם מאה ושמונים וחמישה אלף, כך הכה את המחנה הזה לפנינו היום, וידעו הגשאים כי רעה דיבר נגד מקדשך, ושמוט אותו כרשעו.</p>
43	<p>ויאמר המחנות מלחמה בשלושה עשר לחדש אדר, וינגף מנהג ניקנור, ויפיל הוא ראשון במלחמה.</p>
44	<p>ובאשר ראה מחנהו כי נפל ניקנור, השליכו את כלי מלחמתם וגמלטו.</p>
	<p>ויצאו לקראתו אחדים מן הכוזבים והזקנים ובירכזו, והראו לו את הקרבנות שאמרו להקריב לאלוהים בעד המלך.</p>
	<p>ואולם הוא חירפם ואיים עליהם, שידריב את בית המקדש כשיחזרו, אם לא יסגיד העם את יהודה לידו.</p>
407	<p>לאחר (שהשמיע דברי) איום אלה יצא מירושלים. והכוזבים פרצו בבכי מתוך צער על הדברים (האלה) והתחננו אל אלהים, שיחלצם מיד אויביהם.</p>
408	<p>וכשיצא ניקנור מירושלים נודען ליד כפר אחד הקרוי בית-חורון וחנה שם, (ושם) נוסף עליו עוד חיל אחד מסוריה.</p>
	<p>ויהודה חנה בארסה, כפר אחד וחוק מבית-חורון שלוששים יום, ואתו אלשיים איש צבא.</p>
409	<p>הוא עודד אותם,</p>
	<p>שלא ייבהלו מפני המון צריהם ולא יהיו רוב בורב, נגד כמה אנשים הם עומרים להילחם, אלא יתנו דעתם על כך, מי הם ומה הפרס שעליו הם מסתכנים, ויצאו בגבורה באיש אחד נגד הארב.</p>
	<p>והוא חילץ אותם למערכה והתנגש עם ניקנור, וקרב עז התחולל. ויהודה גבר על יריביו והרג רבים מהם. לאחרונה נפל ניקנור בהילחמו באופן מזהיר.<sup>2</sup></p>
410	<p>משנפל, לא החזיק אף הצבא מעמד, אלא עם אכזב שר-הצבא פנו לכרח והשליכו גם את כלי-ידיהם (מידיהם).</p>

1 כאן ובמקבילה בקדם' שנינו מן התעתיק של המתרגמים לעברית, ואנו לעיל, הערה 4.  
2 כך לדעת ברינובא (בהדברים שבעל-פה), ואילו שליט תרגם: "בקרוב מפואר", ככל הנראה מפני שזאתקשה להאמין שהמחבר חולק מהבאנה זו לאויב השנוא. ברינובא העלה את האפשרות שתיאור זה כוון בראשיתו ללחימה של יהודה, ועקב תקלה טקסטואלית הוסט ממקומו.

מק"א ז	קדמ' יב
45	ויהודה חודף והרג (בהם) ותוקע כתצוצרות, את לכפרים סביב, כי ניצח את האויבים.
46	וירצו מכל כפרי יהודה סביב, ויאנפו אותם, ויפנו אלה כנגד אלה ויפלו בולם כחרב ולא נשאר מהם אחד.
47	וירקעו את השלל ואת הבירה, ואת ראש ניקנור הסידו ואת ימינו, אשר נטה כגאווה, ונשא (אחתה) ותוקיעו כנגד לידושלים.
48-49	וישמח העם מאוד ויעשו את היום הזה יום שמחה גדולה. ויקבעו לעשות מרי שנה בשנה את היום הזה בשלושה עשר באדר.
50	והשקוט ארץ יהודה ימים מעטים.
	ואכנעם, מאותו זמן נח עם היהודים מן המלחמה לשעה קלה והתענג על השלום, אחריכך שוב באו עליו קרבות וסכנות.

כאמור, עיבודו של יוספוס למק"א נושא לכל אורכו מאפיינים קבועים ומגמות ברורות. בין אלה שנמנו לעיל ניכרות כמה היקרויות גם בסיפורנו.

## דגש אנתרופוצנטרי במקום תאוצנטרי

גפני ופלדמן העירו, כי בעוד בספר מק"א יהודה פונה לעזרת האל ומסתמך על ישועתו בעבר מידי אשור (מק"א ז 41-42, וראו להלן), הרי בקדמוניות אין יוספוס מזכיר במפורש את ישועת האל ולא את התקדים ההיסטורי. את אלה הוא מחליף בפנייה של יהודה אל הלוחמים, ואת הישועה העתידית הוא תולה בצדקתם ובכוונתם של בני אדם: 'יתנו דעתם על כך מי הם ומה הפרס שעליו הם מסתכנים' (קדמ' יב 408-409).<sup>31</sup>

## העצמת דמותו של יהודה המקבי

פלדמן העיר כי במק"א ז 26 המלך דמיטריוס שולח את ניקנור 'להשמיד את העם', ואילו בקדמ' יב 402 הוא שולח אותו 'נגד יהודה', שכן ראה את יהודה 'מתעצם בכוח'. אם בפסוקים 27-28 במק"א, בהקשר של מזימת ניקנור, נזכרים יהודה ואחיו, הרי בקדמ' יב 403 נזכר יהודה לבדו. ועוד: במק"א ז 35 דורש ניקנור את הסגרת יהודה ומחנהו, ובקדמ' יב 406 הוא תובע הסגרה של יהודה לבדו; במק"א ז 43 נאמר שהמחנות אסרו מלחמה ומחנה ניקנור ניגף, בעוד יוספוס מדגיש שיהודה הוא ש'חילץ אותם למערכה' והוא גם מי ש'גבר על יריביו והרג רבים מהם' (409). ניצחון זה מועצם בפי יוספוס, המייחס לניקנור

31 גפני, לדרכי שימוש, עמ' 86-87. ראו גם פלדמן, דיוקנם של החשמונאים, עמ' 64-65.

לחיימה מפוארת (קדמ' יב 409), תיאור שאינו מצוי במק"א – במק"א ז 45 צבא יהודה רודף אחר צבא ניקנור, ואילו בקדמוניות (יב 410) יהודה הוא הרודף.<sup>32</sup>

## מגמה אפולוגטית

ההבדל הבולט ביותר בין יוספוס למקורו הוא ההשמטה של לקיחת השלל ומעשה ההתעללות בגופת ניקנור (מק"א ז 47), כנראה כדי לא 'לפגוע ברגשותיו של הקורא היווני-רומאי או להציג באור שלילי מדי את הצד היהודי'.<sup>33</sup>

## השמטת התפילות

בולטת העובדה שתפילת הכוהנים כמו תפילת יהודה לפני הקרב (פס' 37–38; 41–42), הושמטה מדיבורו של יוספוס.

## תוספת פרטים

יוספוס מתאר את מיקומה הגאוגרפי המדויק של אדסה (408),<sup>34</sup> פרט הגעדר ממק"א. הוא גם יודע שצבא ניקנור מנה תשעת אלפים איש (411), פרט שמקורו אינו ידוע.<sup>35</sup>

## הבדלים נוספים

הבדלים שאינם תוצאה טבעית של פרפרזה חופשית,<sup>36</sup> הם מספר החיילים של יהודה,<sup>37</sup> וכן איומו של ניקנור להחריב (406) במקום לשרוף (פס' 35) את המקדש. גם תיאור הקרב אצל יוספוס שונה. לפי מק"א (43) ניקנור נפל ראשון, ואילו לפי יוספוס (409) הוא נפל באחרונה,<sup>38</sup> וראו עוד להלן.

32 פלרמן, דיוקנו של החשמונאים, עמ' 53–54.

33 בר-כוכבא, מלחמות החשמונאים, עמ' 154 והערה 46 (=יהודה המקבי, עמ' 192, והערה 131); ראו גם פלרמן, דיוקנו של החשמונאים, עמ' 66. וילק, ההתעללות, עמ' 53, הערה 3, העיר על עוד מקרים שיוספוס מעשש או משמיט תיאורי ביחוי מקראיים.

34 להצעות לזיהוי של המקום ראו לעיל, הערה 4. גולדשטיין, מק"א, עמ' 341, סבור שיוספוס טעה בפרט הזה. ראו הצעתו של בר-כוכבא, יהודה המקבי, עמ' 192, שיוספוס נשען כאן על מקורות חזן שהשתמש בהם בעת כתיבת מלחמת היהודים, אולי ניקולאוס סדמסק. לדעת גולדשטיין, מק"א, עמ' 341, אפשר שהמספר הופיע בפס' 39 בגרסת מק"א שעמדה לעיני יוספוס.

36 הבדל שאינו אלא סגנוני הוא המינוח של יוספוס, שהחליף את הפועל 'עלה' להר ציון, שימוש לשון אידיאולוגי, כמו-מקראי, של מק"א (פס' 33), בפועל 'ירד' אל בית המקדש (406), המשקף כנראה את הטופוגרפיה במציאות (לפי תיאורו העקיב של יוספוס התנשאה החקרה מעל הר הבית והמקדש. על הבעיות שבתיאור זה ראו בר-כוכבא, מלחמות החשמונאים, עמ' 315–324 [=יהודה המקבי, עמ' 445–465]). ראו גולדשטיין, מק"א, עמ' 340. על החלפת המונח 'עיר דוד' ב'תקרה' ראו להלן.

37 יוספוס: אלפיים או לפי גרסה אחת אלף (408), במקום שלושת אלפים במק"א ז (40). גולדשטיין, שם, עמ' 341; וכן בר-כוכבא, בדברים שבעל-פה, מציע שאין זו אלא טעות סופר.

38 לסיבות אפשריות לשינוי זה ראו טפר ושחר, הערות, בעיקר עמ' 9; בר-כוכבא, מלחמות החשמונאים, עמ' 278–279 (=יהודה המקבי, עמ' 367); גולדשטיין, מק"א, עמ' 342.

## השמטה מכוונת של רמיזות מקראיות

אל המגמות האלה של יוספוס נוסף מאפיין, שדומה שטרם הואר דיו במחקר, ויש לו השלכות על שאר המסורות הגידוגות בספרנו. מקורו העברי של מק"א היה זרוע מליצות ורמיזות מקראיות שעדיין ניכרות היטב מבעד לתרגום היווני. דומה שבכל הנוגע לסיפור ניקנור טרם הובחנו כמה מהן בספרות המחקר. בולטת העובדה שיוספוס הפשיט את המחלצות המקראיות של מקורו.<sup>39</sup> אפתח אפוא בהצבעה על הרמיזים המקראיים במק"א ז.

א. ההקשר המקראי הגלוי והברור ביותר בסיפורנו מתפרש בתפילת יהודה: 'כאשר אנשי המלך חירפוך, יצא מלאכך ויך בהם מאה ושמונים וחמישה אלף. כך הכה את המחנה הזה לפנינו היום' (41). ניקנור וצבאו מושוים אל צבא אשור בפיקוד רבשקה, שליחו של סנחריב, שעלה 'בחיל כבוד ירושלים' וסופו שניגף ביד 'מלאך ה' בדרך נס (מלכים ב יח-יט; ישעיהו לו-לז). ההשוואה בין הסיפורים אינה מפתיעה – האיום על ירושלים מצד ממלכה חזקה מצפון-מזרח, שליחתו של מפקד צבאי בכיר לירושלים מטעם המלך, היתרון המספרי של האויב, דברי הלעג והאיוס של השליח והישועה הנסית משמים – כל אלה יצרו את האסוציאציה המקראית. יש גם לזכור כי 'זהו המקרה היחיד במקרא שבו מציל האל את עירו, את מקדשו ואת עמו ממעצמה שולטת'.<sup>40</sup> זאת ועוד, בתקופת הבית השני נהגו להצמיד לסוריה ולממלכה הסלווקית את התואר המקראי 'אשור'.<sup>41</sup> גם במק"ב שולבה בתפילתו של יהודה תזכורת למפלת אשור בימי חזקיהו, במקום הנידון כאן (מק"ב טו 22),<sup>42</sup> וגם בתפילתו לפני קרב אמאוס (שם, ח 19), וסיפור מקראי זה מהדהד בהקשרים נוספים בספרות הבית השני.<sup>43</sup>

ראיה נוספת לקישור בין מפלת אשור המקראית לבין הניצחון על הסלווקים עולה מהעובדה שפרשה מקראית אחת – הנבואה בישעיהו פרק י – התפרשה בעת העתיקה בעת ובעונה אחת על שני ההקשרים ההיסטוריים הרחוקים האלה. מנחם קיסטר הראה, שכבר בתקופה קדומה התפרשה נבואה זו על המצור האשורי, שכן בספר בן סירא (מח 18) צורפו לשונות מישעיהו י 32 אל לשונות ממלכים ב יח-יט לתיאור המאורעות מימי חזקיהו.<sup>44</sup> על כך יש להוסיף שבעל פשו יסעיהו ומחברים נוספים

39 על השמטה מכוונת של רמיזות לדוד המלך ביד יוספוס כבר העיר פלדמן, דיוקנס של החשמונאים, עמ' 58, והערה 18, והציע לכך הסבר פוליטי. ואולם לדעתי התופעה רחבה בהרבה, ואינה נוגעת רק לרמיזות לסיפורי דוד במקרא, אלא לרמיזות מקראיות בכלל.

40 קיסטר, ביאורים, עמ' 513.

41 אשל, מגילות קומראן, עמ' 151, והספרות בהערה 26. ראו גם להלן על שימוש זה במגילות המלחמה מקומראן, המזכירה במפורש את הצירוף: 'כתיי אשור', דהיינו, לדעת דוד פלוסר ורבים בעקבותיו, הסלווקים היושבים בסוריה וכנגד 'כתיי מצרים', התלמיים, וראו מגילת המלחמה, א 2. ידן, מגילת המלחמה, עמ' 254. לדיון בגזויות של הכתים במגילות ראו אשל, שם, עמ' 145-158.

42 לדעת קיסטר, במק"ב מובלעת גם דחייה של הקבלה אפשרית בין הקרב עם ניקנור לבין המצור הבבלי על ירושלים שסופו מפלה וחורבן, ולכן דווקא ירמיהו הוא שמסר ליהודה בתלמו את החרב שבה ינוצחו האויבים (קיסטר, ביאורים, עמ' 520).

43 ראו מק"ג ו 5 והערת בר-כוכבא, מלחמות החשמונאים, עמ' 278 לפס' 41 (=יהודה המקבי, עמ' 365), וראו עוד להלן. לדעת מלרשטיין, מק"א, עמ' 261, 264, גם הפסוק המוקשה מק"א ג 48 וכן ד 11 נשענים על ההקשר המקראי של סיפור חזקיהו וסנחריב.

44 קיסטר, אחור וקדם, עמ' 235. גם חוקרי זמננו נוטים לפרש את הנבואה בדרך זו, וראו אשל, מגילות קומראן, עמ' 87-88, הערה 11.

מקומראן דרשו פסוקים מישעיהו על הכתבים, כלומר על הממלכות ההלניסטיות.<sup>45</sup> נראה שתיאור הגפת ימינו של ניקנור על ירושלים במק"א ז' (47) רומז אל הכתוב בנבואה זו (ישעיהו י 32): 'עוד היום בָּגַב לַעֲמֹד יִנְפֹף יְדוֹ הַר בַּת צִיּוֹן גִּבְעַת יְרוּשָׁלַם'. אכן נראה להלן כי נבואה זו, בצד פרקים יח-יט במלכים ב, מרחפת בדרכים שונות כמעט על כל המקורות שבידנו, ואף במקורות חז"ל שרדו רמזים אליה, והנה, המקור היחיד שמחק ממעשה ניקנור כל זכר, גלוי או נסתר, לתבוסת האשורים, הוא יוספוס בעיבודו. כאן אין תפילת יהודה מובאת כלל, והמוטיב של הגפת היר, בצד רמזים נוספים שיימנו להלן, נעלמו לחלוטין.<sup>46</sup> תופעה זו תידון בהמשך, לאחר שתתברר תמונת הרמזים המקראיים במלואה. להלן נסקור אותם לפי סדרו של הסיפור במק"א.

ב. 'הר ציון' (Νικάτωρ εἰς ὄρος Σιών) καὶ μετὰ τοὺς λόγους τούτους ἀνέβη Nikáτωρ εἰς ὄρος Σιών, 'ואחר הדברים האלה עלה ניקנור אל הר ציון', פס' 33). מינוח מקראי רומנטי זה רווח במק"א ככינוי להר הבית.<sup>47</sup> ואולם מאחר שהרמיזה להר ציון שרדה גם במסורת ניקנור של חז"ל בסכוליון א': 'שהן מניפין ידיהן על ירושלים והר ציון', סביר מאוד שברקע השימוש בציון 'הר ציון' במקרה זה עומד גם ההקשר המקראי הנזכר לעיל בישעיהו י 32, העוסק במצור האשורי: 'עוד היום בָּגַב לַעֲמֹד יִנְפֹף יְדוֹ הַר בַּת צִיּוֹן גִּבְעַת יְרוּשָׁלַם' (ראו גם שם, 12; מלכים ב יט 31). יוספוס ממיר כאן את 'הר ציון' המקראי ב'מקדש',<sup>48</sup> כשם שהמיר את המינוח המקראי 'עיר דוד' במק"א (32) ב'חקרה' (405-406).<sup>49</sup>

ג. במק"א מודגשים דברי הלעג והיהירה של ניקנור בארבעה פעלים עוקבים וקצביים ('וילעג להם, וישחק להם, ויטמא אותם', וידבר בנאוה', פס' 34). דברי בלע אלה, והמקבילה המקראית שלהם בימי אשור, מכונים בפרק פעמיים באותו השורש היווני: ἠσαυπησεν, חרפות, גידופים; ἠσαυπησεν, חירפון, גידפון.<sup>50</sup> שחזורו של השורש העברי תר"פ בשני המקרים עולה בבירור מהיקרותו במקבילות אצל חז"ל (סכוליון פ, ירושלמי: 'ומחרף ומגדף', 'וחרף וגידף', בירושלמי גם 'ניאץ'), וכן מהאסוציאציה המקראית

45 ראו אשל, מגילות קומראן, עמ' 91, 152-153. התואר 'כתבים', 'כתאים' משמש בכתבי כת קומראן במקצת היקרויות לתיאור הממלכות ההלניסטיות, ובמקרים אחרים לתיאור הרומאים. ראו סיכומי של אשל, שם, והספרות שהביא. ראו גם קיסטר, ביאורים, עמ' 514, שסבר שהדברים מכוונים שם לרומאים ולא לסלווקים. לדעת קיסטר במקום אחר (ביאורים, עמ' 512-517), שירתה נבואה זו לימים גם את ציפיתם המשיחית של יושבי ירושלים בזמן המרד הנדול. ראו הערך הנבואה לאספסינוס.

46 במקומם מופיעים דברי עידוד בללים של יהודה לאנשיו.

47 גודבלט, לאומיות יהודית, עמ' 175-176, סקר את ההיקרויות של ביטוי זה במק"א והתלבט אם השימוש הקונקרטי בו כציון מקום המקדש משקף נטייה לארכאיזציה או שימוש רווח בשם זה בחיי היומיום. ראו גם ברכוכבא, מלחמות החשמונאים, עמ' 322 (=יהודה המקבי, עמ' 461).

48 גודבלט, שם, עמ' 187-189, הציע שההימנעות המוחלטת של יוספוס מלהשתמש בכתביו במונח 'ציון' נבעה מן המשמעות שהייתה אולי למונח זה באידאולוגיה של המורדים.

49 על זיהוי החקרה ההלניסטית עם עיר דוד במק"א ראו ברכוכבא, מלחמות החשמונאים, עמ' 315 (=יהודה המקבי, עמ' 445). זיהוי זה עולה גם מסכוליון א על כ"ג באייר במגילת תענית (נעם, מגילת תענית, עמ' 187-190).

50 טיבה של טומאה זו לא נתפרש. לאור התיאור בספר יוסיפון (כר 27, עמ' 104): 'וגם יורק ירק למול ההיכל', שיעור החוקרים שניקנור טימא את הכוהנים ברזקו וראו למשל גולדשטיין, מק"א, עמ' 340, שהסתמך על העובדה ששאר הפעולות הנזכרות בפסוק נעשות בפה; מק"א, מהדורת רפפורט, עמ' 216 (השוו למשל לסיפור בדבר רוקו של נכרי שטימא את הכוהן הנדול, ראו הנספח שמעון בן קסחית לערך יוסף בן אילם). ואולם לדעת וילק, ההתעללות, עמ' 55, הערה 12, יש להבין פועל זה באופן מטפורי, ודברי ניקנור הם ש'טימאו', כלומר תיללו את קודשי ישראל.

51 ἠσαυπησεν αὐτὸν ἐν ὄρει τῇ ἱερῇ, 'זכור את חירופיהם', ביחס לניקנור ומחנהו, פס' 38; αἱ παρὰ τοῦ βασιλέως οὐκ ἔδυσθησαν, 'כאשר אנשי המלך חרפו', ביחס לאנשי סנהדרין בסיפור המקראי, פס' 41.



הגידונה להלן.<sup>52</sup> פעלים אלה נזכרים בסיפור המצור האשורי בימי חזקיהו (מלכים ב יט 4: 'לחרף אלהים ח'; 6: 'אשר גדפו נערי מלך אשור אתי'; 16: 'לחרף אלהים ח'; 22: 'את מי חרפת וגדפת'; 23: 'ביד מלאכך חרפת'. השוו ישעיהו לו 4, 17, 23, 24). יוספוס, לעומת זאת, מסתפק באזכור ענייני אחד של שורש קרוב אך לא זהה: ἀποστρέφειν τοὺς ἀσσοὺς (הוא חירפם) (כך תרגום שליט). לדעת בר־כוכבא, תרגום נכון יותר הוא: 'קילל אותם באלהיהם' (406).

ד. הצירוף 'לחרף אלהים ח' בסיפור המצור האשורי (מלכים ב יט 4, 16; ישעיהו לו 4, 17) אינו אלא הד פגים־מקראי של מאורע אחר. בסיפור מלחמתו של דוד בגלית נאמר פעמיים ש'חרף מערכות אלהים חיים' (שמואל א יז 26, 36). לא זו אף זו, השורש חר"פ משמש מילה מנחה בסיפור ההוא – הוא חוזר לא פחות משש פעמים, חמש פעמים כפועל ופעם אחת כשם (שם יז 10, 25, 26 [ראו שם גם השם 'חרפה'], 36, 45). והנה ניכר קשר בולט גם בין סיפור מקראי זה לבין מעשה ניקנור, בשניהם האויב הוא אדם יחיד המאיים על ישראל ומבזה אותו, בשניהם הוא מנוצח על ידי חלש ממנו,<sup>53</sup> בשני המקרים נכרת ראשו של הרשע והובא לירושלים,<sup>54</sup> ובשני המקרים הופך המנוצח למנהיג ומייסד שושלת. מסתבר שהמספר במק"א היה מודע היטב לקשר הזה. מלבד השימוש החוזר בפועל חר"פ – כפי ששחזרנו – במקור העברי, בולטת במיוחד הקרבה בין התיאור של מק"א ('וכאשר ראה מחנהו כי נפל ניקנור השליכו את כלי מלחמתם וגמלו... וירדפום... עד בואכה גזר, ויריעו... ויקחו את השלל ואת הבירה' [מק"א ז 44–47]) לבין התיאור המקראי ('ויראו הפלשתים כי מת נבורם וינסו: ויקמו אנשי ישראל ויהודה ויעדו וירדפו את הפלשתים עד בואם גיא ועד שערי עקרון ויפלו תללי פלשתים בדרך שערים ועד גת ועד עקרון: וישבו בני ישראל מדלק אחרי פלשתים וישסו את מחניהם' [שמ"א יז 51–53]).<sup>55</sup> אסוציאציה זו אינה מפתיעה על רקע האזכור המפורש של מלחמת דוד וגלית המושמת בפי יהודה כתפילתו בקרב בית צור (מק"א ד 30), ועל רקע השוואות בין יהודה המקבי לדוד המלך, הנרמזות בכמה מקומות במק"א.<sup>56</sup>

ה. הקשר מקראי זה מסביר גם פרט נוסף בדיווחו של מק"א. חוקרים שונים הסבירו שהתרועה בתצורות היא אמצעי אסטרטגי המשקף מציאות היסטורית.<sup>57</sup> ואולם דומה שהתיאור של בעל מק"א: 'ויריעו אחריהם בתצורות התרועה' (פס' 44) נועד גם לעורר אסוציאציה מקראית של הפועל 'וירעו' במלחמת דוד וגלית (שמואל א יז 52), דומה גם שמחבר מק"א הבין תרועה זו על רקע הציווי במדבר י 9: 'וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצר אתכם והרעתם בתצורות ונזפתם לפני ה' אלהיכם ונשענתם

52 מק"א, מהדורת רפפורט, עמ' 217, תרגם את ἀποστρέφειν 'נאצותיהם', אבל השחזר הנכון יותר הוא 'חרפיהם' (השוו התרגומים במהדורות כהנא [עמ' קלג: 'חרפותיהם'] והרטום [עמ' 48: 'חרופיהם']), כעולה מתרגומו של רפפורט עצמו בפס' 41: 'חרפוך'. השורש הקרוב אצל יוספוס, סעיף 406, ἀποστρέφειν, תורגם בידי שליט גם כן: 'חירפם'.

53 טל אילן ציינה (וכבררים שכעל־פה) שההזגשה בתיאור של 'ניבורים ביד חלשים, רבים כיד מעטים' היא סוגיב משותף למק"א (ג 16–19, 39, ד 8, 29–28, ה 38, ו 29–30, ז 27, ט 5–6, 9 [ראו המבוא במק"א, מהדורת רפפורט, עמ' 32–33]), ליספוס (קדמ' יב 290–291, 300, 307, 314, 409, 422–424) ולחז"ל ('באו מרגלים ונפלו ביד מועטי', ב"ר צט [ק בכי"ו] ב, עמ' 1274; וכן בתפילת 'על הנסים'). הדימוי של דוד וגלית הולם מאוד את ההיבט הזה.

54 לפרט זה ראו גם אבל, מקבים, עמ' 143.

55 גולדשטיין, מק"א, עמ' 342, הפנה כאן לתיאורים דומים במקצת במהלך מלחמת גדיעון במדיינים (שופטים ז 21–24) ומלחמת יונתן בפלשתים (שמואל א יד 21–22).

56 פלדמן, דיוקנם של החשמונאים, עמ' 58.

57 ראו אבל, מקבים, עמ' 143; בר־כוכבא, מלחמות החשמונאים, עמ' 279 (=יהודה המקבי, עמ' 368), והערה 9.

מאִיִּבְכֶּם.<sup>58</sup> ואולם יוספוס השמיט את שני ההקשרים המקראיים. נדולה מזו – בעוד במק"א ז תיאור התרועה בפס' 45 עומד לעצמו, וההצטרפות של יושבי הכפרים בסביבה למרדף מתוארת לעצמה (46), חיבר יוספוס בין הפסוקים והפך את החצוצרות לאמצעי שנועד להזעיק את יושבי הכפרים (410).

ו. 'והיה כאשר אשוב בשלום אשורף את הבית הזה' (καὶ ἔσται ἐὰν ἐπιστρέψω ἐν εἰρήνῃ, ἐμπύρω) – בנרסת הירושלמי אנו מוצאים ניסוח קרוב מאוד, הוזה ללשון הכתוב בספר שופטים: 'בשובי בשלום אתוך את המנדל הזה' (שורה 6). מקורו של ביטוי זה בדברי בדען לאנשי פנואל שסיבבו לתת לחם לאנשיו (שופטים ח 9).<sup>59</sup> קיסטר ראה בכך אשגרה של לשון הפסוק לתוך הירושלמי.<sup>60</sup> ואולם הדמיון הרב ללשון מק"א מלמד שהרמיזה לשופטים ח לא נולדה בירושלמי, כי אם התקיימה כבר במק"א.<sup>61</sup>

ז. 'ויצא בחימה גדולה' (καὶ ἐξῆλθεν μετὰ θυμοῦ μεγάλου, פס' 35). דומה שטרם הובחן שזהו ציטוט מדויק של ביטוי מדינאי (יא 44–45): 'ושמעות יבִּהְלֶהוּ מִמֶּנֶּה וּמִצָּפוֹן וַיֵּצֵא בַחֲמָא גְדֹלָה לְהַשְׁמִיד וּלְהַחֲרִים רַבִּים'. 'וישע אֱהִי אֶפְדֵּנוּ בֵּין יָמִים לְהָרָצִי קִדְשׁ וְבָא עַד קִצּוֹ וְאֵין עוֹזֵר לוֹ'. המילים 'ויצא בחמא גדלה' מתורגמות בתרגום השבעים באותן המילים כמעט שאנו מוצאים במק"א: καὶ ἐξελεύσεται ἐν θυμῷ ἰσχυρῷ. מקראות אלה בדניאל והסמוכים להם התפרשו בעות העתיקה, במקורות יהודיים ונוכריים כאחד, על אנטיוכוס אפיפנס.<sup>62</sup> ואולם בסכוליון א למגילת תענית משמשים אותם הכתובים לביאור המועד כ"ח בשבט, שבו 'נטל אנטיוכוס מן ירושלים' (=נסע אנטיוכוס מירושלים).<sup>63</sup> אירוע זה מזוהה במחקר עם הסרת המצור מעל ירושלים בימי ליסיאס ואנטיוכוס החמישי (163 לפה"ס, כשנתיים בלבד לפני התקפת ניקנור), או עם יציאתו של אנטיוכוס השביעי סידטס מירושלים בשנת 134 לפה"ס.<sup>64</sup> שימוש של בעל מק"א בפסוק זה גם בפרשת ניקנור, מלמד שהיו דורשים אותו כמין חומר על אירועים שונים בתקופת החשמונאים.<sup>65</sup> ואמנם איומו של ניקנור על ירושלים ותבוסתו המוחצת מתאימים כהחלט להידרש על הכתובים בדניאל: 'הר צבי קדש' רובא עד קצו ואין עוזר לו'. במגילת המלחמה

58 ראו ברכוכבא, שם, על הזהות בין המינוח היווני במק"א לבין תרגום השבעים לפרשת החצוצרות בספר במדבר.  
59 מאחר שהשימוש הברור בלשון הכתוב הוא שגורם לירושלמי, ואולי אף למקורות שקדמו לו (ראו להלן) לנקוט את הלשון 'מנדל' ככינוי למקדש, ודאי שאין מקום לחיפושיה של קתרין ה'ר, (אי) חשיבות ירושלים, עמ' 15, אתר מגדל חשמונאי בירושלים שאליו כוונת כביכול הדברים.

60 קיסטר, אחור וקדם, עמ' 236.  
61 ראו גולדשטיין, מקבים א, עמ' 340, על פס' 35. מעניין שבאותה נבואה בישעיהו י, שמתפרשה על המצור האשורי ושימשה רקע לגרסאות השונות של מעשה ניקנור בספרי מקבים ובמקורות חז"ל, מצויה הפניה פנים-מקראית לסיפור מלחמתו של גדעון במדיין: 'ועוזר עליי ה' צבאות שוט קמפת מדין בצד עוזב' וישעיהו י 26.  
62 היכרותו של בעל מק"א עם ספר דניאל עולה ממק"א ב 59–60 וכן מאזכורו של 'שיקוף משומם', שם א 54. ראו קוליס, דניאל, עמ' 72; אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 50.

63 פלוסר, יהדות בית שני, קומראן, עמ' 123–125. המאמר כולו מוקדש לשימושה של מגילת המלחמה מקומראן בפסוקים אלה בדניאל.

64 ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 291.

65 לדעות השונות ראו נעם, שם. ראו גם ברכוכבא, יהודה המקב, עמ' 550; הג"ל, דימוי היהודים, עמ' 434, הערה 91.

66 בעבר הנחותי, שם, לאור הפרשנות הרגועה של הפסוק בקורותיו של אנטיוכוס אפיפנס, שגם סכוליון א ויהיה את המועד עם מפלתו של מלך זה, בניגוד לסברת חוקרים המזהים את המועד עם הסרת המצור בידי בנו. ואולם הגילוי שהזמן לי כאן מלמד שהפסוק נדרש על הקשרים היסטוריים שונים בימי החשמונאים, ולכן איך זה מן הגמנוע שאף סכוליון א כיוון לאנטיוכוס החמישי אופטור.

מקומראן משמשים פסוקים אלה בדניאל לתיאור מלחמה אפוקליפטית בעתיד, אבל גם שם נקשרים הכתובים מוניאל ל'אשור', כבינוי מקראי סמלי לממלכה הסלווקית, כשם שהאסוציאציה המקראית של אשור נוכחת במקורות דידן על ניקנור. כמו במקרים הקודמים, אף במקרה זה המליצה המקראית של מק"א – גם בגלולה היווני – נעדרת מהפרפרזה של יוספוס.

ח. 'ויבואו הכוהנים ויתייצבו לפני המזבח וההיכל' ויבכו ויאמרו' (καὶ ἐλθόντες οἱ ἱερεῖς καὶ ἔστησαν) κατὰ πρόσωπον τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τοῦ ναοῦ καὶ ἔκλαυσαν καὶ ἔλεον על הקשר ההדוק של גיסוח זה ליואל ב' 17: 'בין האולם ולמזבח יבכו הכהנים משרתי ה' ויאמרו...'.<sup>67</sup> אצל יוספוס נמחק ציון מקומם המדויק של הכוהנים בעת התפילה – לפני המזבח וההיכל – ובכך אבד הרמז לפסוק.

ט. 'אתה בחרת את הבית הזה להיקרא שמך עליו, להיות בית תפילה ותחינה לעמך' (37). כפי שהעירו אבן גולדשטיין, תפילה זו קרובה מאוד אל תפילת שלמה בעת חנוכת המקדש: 'להיות עינך פתוחות אל הבית הזה... אל המקום אשר אמרת יהיה שמי שם לשמע אל התפלה אשר יתפלל עבדך אל המקום הזה: ושמעת אל תחנון עבדך ועמך ישראל אשר יתפללו אל המקום הזה' (מלכים א' ח 29–30).<sup>68</sup> גם במקרה זה השמיט יוספוס את לשון התפילה כולה והסתפק בפרפרזה קצרה ויבשה: 'והתחנונו אל אלוהים, שיחלצם מיד אויביהם' (סעיף 407).

י. 'ותשקוט ארץ יהודה ימים מעטים' (50). כפי שהעיר בצלאל בר-כוכבא, פסוק זה, ובעיקר מקומו בחיתום המעשה ולאחר התשועה והשמחה, רומז אל הכתוב 'ותשקט הארץ ארבעים/שמונים שנה', החותם סיפורי ניצחון ותשועה בספר שופטים.<sup>69</sup> יצוין כי סיפורנו כבר מכיל רמז אחד למעשה גרעון (לעיל, ו). אמנם במקרה זה משפט מקביל מצוי גם אצל יוספוס, אבל הסגנון המקראי המקורי שלו שונה בלא הכר: 'מאותו זמן נח עם היהודים מן המלחמה לשעה קלה והתענג על השלום'.

מעשה ניקנור יצא ללמד הן על טיבן של מסורות יהודיות מימי הבית והן על אחת מדרכי העיבוד הבולטות שהחיל יוספוס על מקורותיו היהודיים. לעיל נמנו לא פחות משמונה הקשרים מקראיים ברקעו של סיפור קצר זה במק"א (שני הקשרים בשופטים, שמואל א, מלכים א, מלכים ב, ישעיהו, יואל, דניאל,

67 על שימושה של מגילת המלחמה בפסוקי דניאל ראו דידן, מגילת המלחמה, עמ' 254–258; פלוסר, יהדות בית שני, קומראן, 119–137. ספרות נוספת אצל אשל, מגילות קומראן, עמ' 150, הערות 20–21.

68 אשל, מגילות קומראן, עמ' 151.

69 מסקנות העובדה שכמה הקשרים מקראיים מרכזיים משותפים לתיאור שלנו במק"א ולמגילת המלחמה וספר המלחמה הקרוב אליה (4Q285) על חיבור זה ראו תגליות מרבר יהודה, 36, עמ' 228–248; אשל, מגילות קומראן, עמ' 152 והערה 19) – הפסוקים האסורים בדניאל יא (מגילת המלחמה א, 1–12), מלחמת דוד וגלית (שם יא 1–3) ונבואת ישעיהו בפרק י (ספר המלחמה 7, 1–3).

70 כך נראה לשחזר בעקבות הפסוק (להלן). ודאי לא 'והדביר', וראו מק"א, מהדורת רפפורט, עמ' 217, הערה 6. פשיטא שהכוהנים עמדו בין ההיכל לבין המזבח החיצון, ולא בין קודש הקודשים למזבח הזהב, בתוך המקדש עצמו. כך גם במהדורת כהנא (עמ' קלג).

71 ראו מק"א, מהדורת רפפורט, עמ' 217, הערה 6.

72 ראו אבן, מקבים, עמ' 141; גולדשטיין, מקבים א, עמ' 340, לפס' 37 (הוא מפנה גם למלכים א' ח 43, ט 3).

73 שופטים ג 11, 30; ח 31; ח 28. לדיעת בר-כוכבא, מלחמות החשמונאים, עמ' 283 (=יהודה המקבי עמ' 374–375), רמיזה זו היא על דרך הניגוד. בעוד המושיעים בספר שופטים זכו את עמם בשנים של שלום, בימי יהודה לא זכתה הארץ לתקופת רגיעה ממושכת. על הניסיון של מק"ב דווקא, לעצב את מאורעות המרד בתבניתו של ספר שופטים ראו ההפניות אצל בר-כוכבא, מלחמות החשמונאים, עמ' 160 (=יהודה המקבי, עמ' 199).

שניים מהם [מלכים ב, ישעיהו] קשורים למפלת אשור ואחד נדרש בכיוון זה [דניאל]. מן המפורסמות היא שמק"א במקורו העברי נשא אופי פסודו מקראי ומליצי. כאן ראינו בעליל כיצד שובצה החטיבה הגידונה בשפעה של רמיזות מקראיות, כמין פיוט קדמון, אולי כחלק מסוגה יהודית בת הזמן. ואילו יוספוס הוריד את עֲדִיּוֹ המקראי של הטקסט מעליו והפך אותו לדיווח יבש וענייני. אפשר כמובן לטעון שהדבר התרחש משום שהשתמש בתרגום היווני שבו ההדהוד המקראי מתמעט ממילא, ומשום שהוא עצמו כתב יוונית, אבל לטענתי מקרה ניקנור מלמד שאין זה הסבר מספיק, שכן כאן נעשתה פעולה זו שלא במסגרת תרגום מעברית ליוונית, כי אם בטקסט שכבר היה מוגח לפני יוספוס ביוונית, אף שעדיין שימר רבות מסגולותיו המקוריות, ילידות הסגנון העברי, יכולנו לצפות שבמקרה כזה ישאיר יוספוס את מקורו בעינו, אבל עינינו הרואות שהקפיד למחוק את האסוציאציות המקראיות ואת שרידי הסגנון העברי גם מן התרגום שלפניו. כלומר, לא מעשה התרגום הוא שהביאו לידי כך, כי אם מגמה עצמאית שאינה תלויה שפה.

מה טעמן של פעולות המחיקה האלה? ודאי שליוספוס לא הייתה התנגדות כלשהי לסיפורי המקרא. להפך, הרי הוא טורח לספרם בהרחבה בספרים הראשונים של קדמוניות היהודים. לדעת בר־כוכבא הדבר נובע בפשטות ממגמתו של ההיסטוריון לכתוב לנמעניו יוונית תקינה, ולסלק מליצות ומבנים לשוניים ילידי העברית, שאינם טבעיים לה. אפשר גם שיוספוס ביקש להבחין הבחנה חדה בין הפרפרזה שלו לסיפורי המקרא לבין הדיווח על המאורעות ההיסטוריים הבת־מקראיים. את אלה ביקש לתאר באופן ענייני, מעשה היסטוריון. למניע כללי זה יש להוסיף, במקרה שלנו, את השערתו של קיסטר, שסיפור המצור האשורי ונבואת ישעיהו בפרק י שימשו עידוד ליושבי ירושלים בעת המרד ברומאים, ואילו יוספוס נאבק באסמכתא מקראית זו והציע לה חלופות אופטימיות פחות.<sup>74</sup> אם נכון הדבר, לא יפלא שיוספוס ביקש למחוק מדיווחו הסתמכות דומה מן העבר על אותן פרשיות מקראיות. כמבוא לספר זה<sup>75</sup> נמנו עוד מקרים שבהם משמרת המקבילה בספרות חז"ל משהו מסגולות הלשון והשימושים המקראיים שאפיינו מקור יהודי עתיק בעוד שאצל יוספוס הוכחדו.<sup>76</sup> כפי שהערנו שם, מהיבט זה עדיפות המקבילות שבפי חז"ל מעדותו של יוספוס לשחזור מסורות יהודיות מימי הבית – וזאת למרות נחיתותן מצד התאריך והסוגה.

## בין מקבים א ומקורות חז"ל

לאור הנאמר לעיל, ברי שאין כאן מקבילה ישירה בין יוספוס למקורות חז"ל. שלילה זו פועלת בשני הכיוונים. מחד גיסא אין סיפורו של יוספוס עיבוד של מסורת קדומה ועלומה שעמדה ביסוד מסורות חז"ל, כי אם עיבוד של מקור ידוע ומוכר, ספר מק"א, ומאידך גיסא ניכר שהמסורת בספרות חז"ל לגווניה אינה תלויה במסופר אצל יוספוס, שכן היא קרובה דווקא לספר מק"א ולא לעיבוד בקדמוניות. כלוח להלן מוצגים זה מול זה הקטעים המקבילים בין מק"א למסורות שבסכוליה ובתלמודים. ביטויים מקבילים למק"א במקורות חז"ל השונים סומנו באות בולטת.

74 קיסטר, ביאורים, עמ' 512–517.

75 סעיף ה' 3.

76 ראו להלן, הערכים הקרע עם הפרושים; צוואת ינאי.

סכוליון פ	סכוליון א	ירושלמי תענית	בבלי תענית	מק"א ז
1 <b>&lt;אמר&gt; ניקנר פולמודות של מלכי יון היה</b>	ומלכותא דיונאי	שלטון משלמכות יון	ניקנר אחד מהפרכי יונים היה	(26) וישלח המלך את ניקנר, אחד משאריו הנכבדים
2			בכל יום ויום	
3		עובר לאלכסנדריאה		
4 <b>והיה בנין ידו כנגד ירוש' וכנגד בית המקדש</b>	שהן בנין ידיו על ירושלים והר ציון	וראה את ירושלים	היה בנין ידו על יתדה וירושלים	(33) ואחר הדברים האלה עלה ניקנר אל הר ציון
5 <b>ומחרף ומגדף</b>		וחרף וחרף וניאץ		(34) וילעג להם וישחק להם וישמא אהם וידיבר כגאווה (38) זכור את הרפותיהם; (41) באשר אנשי המלך חרפוהו
6 <b>מתי הפול בידו ואהרסנה</b>		ואמר בשבחי בשלום אתוץ את המגדל הזה	ואמר אימתי יפלו בידו ואהרסנו	(35) וישבע בחימה לאמר: אם לא תסגידו את יהודה ואת מחנהו ביד עתה, ויהי כאשר אשוב בשלום, אשדוף את הבית הזה.
7 <b>וכשהקפה יד בית השמונאי</b>	וקבע אחד מבית השמונאי	ויצא אליו אחד משלכית השמונאי	וכשנכדו מלכי בית השמונאי ונצחום	
8 <b>ידיו לתוך חילותיו</b>		והיה תורג בחילותיו	נכנסו לחילות שלו	(43) ויאמרו המהננה מלחמה... וינגף מחנה ניקנר
9		עד שהגיע לקרובין שלו וכיון שהגיע לקרובין שלו		ויפל הוא ראשון במלחמה
10 <b>והחבו את ראשו וקצצו את איבריו</b>	ופסק ראשו	קטע את ידו וחתך את ראשו	וקיצצו בהמות ידיו וחגליו	(47) ואת ראש ניקנר הסירו ואת ימינו אשר נטה בגאון
11 <b>ותלאום כנגד בית המקדש</b>	ותלאום כשער ירושלים	והחכן בעץ	ותלאום כשערי ירושלים	ויביאום וזקיעום על יד ירושלים
12 <b>אמר מה שדבר בגאווה</b>	ואמר מה שדבר בגאווה תעשה בו נקמה	וכתב מלמטן הסה שדיבר באשמה	אמר מה שהיה שדבר בגאווה	

סכוליון פ	סכוליון א	ירושלמי תענית	בבלי תענית	מק"א ז
13 יד שהניפה כנגד בית המקדש	ידיים המניפות על ירושלים	והיד שפשטה בגאווה	ידיים שהיו מניפות על יהודה וירושלים	
14 נקמות יעשה בהן	תקצנה	ותליין בקונטס נגד ירושלים	תיעשה בהן נקמה זאת	
15 יום שעשו כן עשאוהו יום טוב				149 ויקבעו לעשות מרי שנה בשנה את היום הזה בשלושה עשר באדר

היסודות הקרובים בין מסורת חז"ל, בכל גרסותיה, לבין מק"א דווקא (להכדיל מגרסת יוספוס!), ניכרים היטב.

א. מסורת חז"ל מדגישה את מעשה ההתעללות בגופת ניקנור, הנעדר מגרסת יוספוס אך מובלט בספרי מקבים (שורות 10–14 במקורות חז"ל, השוו מק"א ז 47. ראו גם התיאור השונה במקצת במק"ב טו 30, 32–33, 35).

ב. פשיטת/הנפת היד של ניקנור משמשת הצדקה לכריתת ידו והוקעתה לראווה במק"א כמו גם בסכוליה ובתלמודים (שורות 4, 13 במקורות חז"ל, השוו מק"א ז 47). מוטיב זה נעדר מגרסת יוספוס.

ג. כמה ביטויים עבריים, כגון 'הר ציון' (סכוליון א שורה 4, השוו מק"א ז 33); 'מחרף'/'זחרף' (סכוליון פ וירושלמי, שורה 5, השוו מק"א ז 38, 41); 'בשובי בשלום אתו' את המגדל הזה' (ירושלמי שורה 6, השוו מק"א ז 35), 'וידבר בגאווה' (סכוליון פ, בבלי שורה 12, ירושלמי שורה 13, השוו מק"א ז 34, 47) משותפים בלי ספק למסורות חז"ל ולנוסח העברי הנשקף מבעד ליוונית של מק"א שבידנו. שתי מליצות מאלפות במיוחד: 'בשובי בשלום' הוא ביטוי המיוחד למק"א ונעדר ממק"ב, ועל כן מלמד על קשר דווקא בין גרסת מק"א לירושלמי, וכן הלשון 'וידבר בגאווה', שכן אין היא נובעת מהתשתית המקראית על מפלת אשור במלכים ב ובישעיהו – שם אין זכר ללשונות 'גאון' ו'גאווה'. לעומת זאת, כפי שהראה קיסטר, ביטוי זה תלוי במסורת חוץ-מקראית קדומה שייחסה דיבור ב'גאון' לרבשקה, כעולה מדברי בן סירא (מח 18): 'יגדף אל בגאון'.<sup>77</sup> כל הביטויים האלה לא שרדו בדיווחו של יוספוס, גם לא בגרסתם היוונית. לכאורה די בכך כדי להוציא דוגמה זו אל מחוץ לגדר דיונו בספר זה, שהרי לא מקבילה בין יוספוס וחז"ל לפנינו, כי אם שימוש של יוספוס במק"א מזה, וקרבה – שטיבה יידון להלן – בין גרסת חז"ל לבין מק"א מזה. ואולם דווקא הוראות בדבר מקורו של יוספוס במקרה הזה, הימצאות המקור וקרבתו אל מסורות חז"ל, עשויים ללמדנו הרבה על טיב המסורות המעסיקות אותנו ועל יחסיהן ההדדיים. ואכן המקרה הזה ללמד על הכלל כולו יצא, שהרי בשאר המקרים שאין לפנינו אלא גרסת יוספוס וגרסת חז"ל, קשה להכריע אם זו תלויה בזה, או שמא לפנינו שאיבה מווריאציות של מקור שקדם לשניהם. ואולם במקרה דיון שדר המקור שקדם ליוספוס ולחז"ל, וכאן מתברר מעבר לכל ספק שהרמיון של גרסת חז"ל לזו של יוספוס אכן אינו נובע מקשר ישיר כי אם מתלות במקור שקדם לשניהם.

77 קיסטר, אחוז וקדם, עמ' 235.

זאת ועוד, כפי שהעירו רבים וכפי שהדגמנו לעיל, האפשרות להשוות את יוספוס אל מקורו – במקרה זה מקור יהודי מובהק – מלמדת על דרכו בעיבוד מקורות שלא שרדו בידינו,<sup>78</sup> ובכלל זה כל המסורות היהודיות שאנו מתחקים אחר עקבותיהן. גם האפשרות להשוות את מסורות חז"ל אל טקסט מסוף המאה הב' לפה"ס (גם אם בכסות יוונית ולא במקורו) עשויה ללמד על מידת הקדמות והמקוריות של מסורות חז"ל מהסוג הזה, מצד הסגנון והתוכן כאחד. אם אמנם מסורות חז"ל על ניקנור תלויות בספר מק"א, הרי לפנינו מקרה אחד לפחות שבו אפשר לעקוב במידה של ודאות אחר דרכי שימורן ועיבודן של מסורות עתיקות בתוך ספרות חז"ל.

ובכן, האומנם תלויה מסורת חז"ל במקורו העברי של ספר מק"א? בין הנוסחים השונים של הסיפור במקורות חז"ל, הדמיון הבולט ביותר למק"א הוא בירושלמי. רק בירושלמי נזכר הביטוי: 'בשובי בשלום אתוץ את המגדל הזה', המקביל כמעט במדויק ללשון מק"א, ורק בירושלמי מבין מקורות חז"ל נזכרים כריתת הראש והיד כאחד, כמו בספרי מקבים (להבדיל משאר המקורות המזכירים ראש בלבד [סכוליון א], ראש ואיברים [סכוליון ב]), או קציצת בהונות ידים ורגליים [בבלי, שאינו אלא עיבוד על פי אסוציאציה מקראית<sup>79</sup>]. רק הירושלמי גרס את הלשון 'היד שפשטה בגאווה' (להבדיל מניסוחים שונים של הגפת יד בשאר המקורות), הקרובה כל כך לניסוח 'ימינו אשר פשט בגאווה' (ἐξέτεινεν ὑπερηφάνως), פס' 47) במק"א.<sup>80</sup> בירושלמי נתלו הראש והיד 'נגד' ירושלים, בדומה לניסוחו של מק"א: παρὰ τὴν Ἱερουσαλήμ (ובשונה משאר המקורות, הגורסים 'בשערי ירושלים' או 'כנגד בית המקדש').<sup>81</sup> קרבה זו גרמה לבר-כוכבא ולקיסטר להניח תלות ספרותית בין הירושלמי למק"א במקורו העברי.<sup>82</sup> בעקבות זה סברו חוקרים כי הירושלמי מוסר את הנוסח האותנטי ביותר, והבבלי ושני הסכוליה מוסרים עיבודים

- 78 ראו למשל פלדמן, ריוקן החשמונאים, עמ' 41–43.
- 79 שופטים א 6–7. ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 300. קיסטר (אחור וקדם, עמ' 236) סבר שגרסת הבבלי 'וארמסנה' ברברי ניקנור – אינם הקסור ברגליים – נובעת מהחדרת העונש של בהונות מקוצצים, אף כאן מידה כנגד מידה (וכבר קדמו המהרש"א, חידושי אנדות תענית יח ע"ב: 'ידינו ע"ש שהניף ידו על יהודה כר ורגליו ע"ש שאמר וארמסנה דמשמעו ברגל, תחתיו לדפנה ברץ על הפניה זו), ואולם גרסה זו היא גרסת מיעוט המייחדת את הדפוסים ואת כתבי היד הנחותים, בעוד רוב עדי הנוסח ובהם קטע גניזה וכתבי היד המשובחים גורסים 'ואהרגם'/'ונהרגם' (לגרסה תניינית נוספת המתועדת באופן שולי בלבד: 'ואעשה בה מה שלבי חפץ' ראו בחילומי הנוסח לעיל), ועל כן נראה שגם אם תיקון זה ('וארמסנה') אכן הושפע מקיצוץ הבהונות בסוף הסיפור, מדובר בתיקון תנייני ומאוחר.
- 80 על הפועל היווני ἀτείνω, שמשמעו נוטה/פורש/פושט, ראו בר-כוכבא, מלחמות החשמונאים, עמ' 280 (=יהודה המקבי, עמ' 370).
- 81 ראו בר-כוכבא, שם, המעריך שנוסחים אלה מדויקים פחות. לעומת זאת הצביע קיסטר (אחור וקדם, עמ' 236, הערה 22) על המקבילה במק"ב טו 33, שלפיה נתלתה הזרוע מול ההיכל, ויהושע שוורץ (שוורץ, שער ניקנור) אף ראה בגרסה זו עדות היסטורית אמינה יותר.
- 82 לאור כל זה מתמיהה ביותר ההשערה העולה במאמרה של ה'ר, (אי) חשיבות ירושלים, עמ' 14–15, שהסיפור על ניקנור בירושלמי אינו אלא ברירה נטולת בסיס היסטורי, שאינה קשורה כלל למעשה הנמסר בספרי מקבים.
- 83 בר-כוכבא, מלחמות החשמונאים, עמ' 280 ('הירושלמי... הושפע במישרין או בעקיפין מספר מקבים א', ואפשר שהכירז בלשונן המקורית', והשוו יהודה המקבי, עמ' 370); קיסטר, אחור וקדם, עמ' 235 ('מתבקש להניח תלות ספרותית ביניהם'). ראו גם נעם, מגילת תענית, עמ' 299. השקפתו של רפפורט (מק"א, עמ' 239) כעניין היחס בין 'מגילת תענית' לבין מק"א עמומה במקצת. מחד גיסא הוא טוען שאין תלות בין סיפור ניקנור בסכוליון (שאת לשונו הוא מצטט בשם 'מגילת תענית') לבין ספרי מקבים, ומאידך גיסא הוא מעיר שלהבדיל ממגילת תענית, שאינה תלויה בספרי מקבים, הרי הסכוליון תלוי בהם. דומה שביסוד הדברים עומד טשטוש בהבחנה בין המגילה לבין הסכוליון.

רחוקים יותר.<sup>84</sup> ואולם קיסטר הוכיח שיש גם למסורתם של הבבלי ושל הסכוליה למגילת תענית ולקדמותה של מסורת זו, שכן הנוסח 'היה מניף ידו על ירושלים' מרמז ככל הנראה על הפסוק 'יִנָּפֶף יָדוֹ הַר בֵּית דָּת צִיּוֹן וְגִבְעַת יְרוּשָׁלַם' (ישעיהו י 32), היא היא גבואת ישעיהו על סנחריב, המרחפת ברקע כל המקורות שבידנו.<sup>85</sup> לעיל נזכרנו שמק"א במקורו העברי גרס כנראה, בדומה למסורת הירושלמי: 'ימינו אשר נטה בגאווה' (ἐξέτεινεν ὑπερηφάνως, פס' 47), ואילו השורש נר"ף/נפ"ף אינו מתועד בו. מכאן שגרסות חז"ל המשתמשות בשורש זה (בבלי וסכוליה) מוסרות מסורת עתיקה שאינה תלויה במק"א! כלומר, לפחות לסכוליה ולבבלי הייתה גישה לנוסח עברי אותנטי של הסיפור שאינו זהה למק"א.<sup>86</sup>

שני הסכוליה מציגים מאפיינים חריגים במקרה הזה. סכוליון א מתאפיין בדרך כלל בקרבה למקורות ארץ-ישראל, ואילו סכוליון ב מצטיין בקרבה לגרסת הבבלי.<sup>87</sup> ואולם במסורת זו מכילים שני הביאורים מוטיבים הקרובים למסורות הירושלמי והבבלי כאחד.<sup>88</sup> סכוליון א אכן קרוב בעיקרו לגרסתו הייחודית של הירושלמי (הזכרת מלכות יוון, חירוף וגידוף, 'אחד מבית חשמונאי' וחיתוך הראש) ועל פי השלמתו המסתברת של קיסטר, גם היד), אבל יש בו גם מוטיבים דומים לאלה של הבבלי (הנפת היד ותיאור הביזוי של גופת ניקנור). עם זאת סכוליון ב אכן קרוב לגרסת הבבלי, אבל המוטיבים של חירוף וגידוף, כמו גם חיתוך הראש, מקרבים אותו לגרסת הירושלמי, ואפשר לזהות בו אולי גם שרידי מסורת עצמאית.<sup>89</sup>

בסכוליון א חלו שיבושים ניכרים במסורת זו. הלשון 'ומלכותא דיונאי' עילגת ומגומגמת, שהרי אי אפשר לפתוח סיפור מעשה ברו' החיבור, וגם הרצף 'ומלכותא דיונאי שהן מניפין ידיהן...' וכ' אינו עולה יפה. כן תמוה השימוש בארמית בפתח מעשה שכולו בעברית. נראה שבמקור הייתה זו פתיחה עברית מעין 'בימי מלכות יון', ביטוי רווח מאוד בסכוליון א.<sup>90</sup> נראית הצעתו של קיסטר שמעבד אלמוני ביקש להפוך מילים אלה לחלק ממועד המגילה ועל כן המיד אותן לכלל המשך ארמי כביכול של לשון המגילה: 'נקנור ומלכותא דיונאי'.<sup>91</sup> עיבוד זה גרר גם שינוי של המילים הבאות, שהוצגו כפתיחה של הביאור: 'שהן [היוון ניקנור ומלכות יון שנזכרו לעיל, במגילה] מניפין...'.<sup>92</sup> נראה שאותו עיבוד הוא שגרם להמרה המטעה של לשון היחיד, שמתחילתה הוסבה על ניקנור, כעולה מכל המקבילות ('והיה מניף', 'וראה',

84 ברכוכבא, שם; וילק, ההתעללות, עמ' 55–57; ואף אני עצמי, וראו נעם, שם.

85 קיסטר, אחר וקדם, עמ' 235–236 (הציטוט מעמ' 236), וראו שם, הערה 22. עם זה, גם הוא מנה שיבושים ועיבודים מאוחרים בגרסאות הבבלי והסכוליה, שם.

86 דפנה ברץ העירה על הבדל נוסף בין כל מסורות חז"ל לבין מקבים א. בכולן ניתן הסבר הן לנקמה בראש והן לנקמה ביד: 'הפה שדיבר באשמה היד שפסטה בגאווה' (ירושלמי); 'פה שדבר בגאווה ויד שהניפה כנגד בית המקדש' (סכוליון ב) וכ', ואילו במק"א נזכרת ענישה רק על הפסע שנעשה ביד.

87 ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 24–25, 370–375.

88 ראו הלוי, האגדה ההיסטורית, עמ' 47, הערה 5; וילק, ההתעללות, עמ' 57; נעם, מגילת תענית, עמ' 300–301.

89 הלשון 'פולימרכוס' והתלייה כנגד בית המקדש. לפירוט נוסף על יחסי הנוסחים השונים ראו נעם, שם.

90 ראו סכוליון א לכ"ז באייר, נעם, מגילת תענית, עמ' 67; כ"ד באב, שם, עמ' 86; י"ז באלול, עמ' 90; ב' בתשרי, עמ' 94; ג' בכסלו, עמ' 98; כ"ח באדר, עמ' 128. ראו גם סכוליון ב לכ"ה בכסלו, עמ' 105; 'בימי יון נכנסו בני חשמונאי להר הבית'; סכוליון א ר"ס לר"ג באדר: 'מלכני ית' / 'ומלכותא דיונאי'. על התופעה ראו קיסטר, על הסכוליה, עמ' 461; רוזנטל, דף חדש, עמ' 370, הערה 55, עמ' 375, 382, הערה 132. ראו גם להלן, הערך מלחמת האחים החשמונאים, הסעיף: 'מסורות חז"ל והיחס ביניהן'.

91 קיסטר, אחר וקדם, עמ' 234, הערה 11.

92 על מקרים נוספים של 'גידית תוכן' תניינית בין המגילה לביאור ראו רוזנטל, דף חדש, עמ' 390–391.



‘וחרף’, ‘ואמר’ וכו’), ללשון רבים: ‘שהן מניפין ידיהן’. עילגותה של לשון זו מוכחת מיד מתוך ההמשך, המוסב על אדם יחיד: ‘זפסק ראשו... פה... ידיים’.

גם בסכוליון פ ובבבלי ניכרים שיבושי מסירה. כפי שהעיד קיסטר, ולפניו רומן וילק,<sup>93</sup> הלשונות ‘וכשתקפה יד בית חשמונאי’ (פ) ו‘וכשגברו מלכי בית חשמונאי ונצחום’ (בבלי) אינן מתאימות לסיפור על קרב אחד מסוים בימיו של יהודה המקבי. גם הביטוי ‘וכשתקפה יד’ הוא מאפיין קבוע של סכוליון פ.<sup>94</sup> על כן לשונות אלה ‘אינם מקוריים, והם מלמדים על שחיקת הנוסח המקורי של הביאור למועד זה. תחתיו הושלט המטבע הרגיל בביאורי המגילה’.<sup>95</sup> לדעת קיסטר, ‘הלשון הגמישה והייחודית’, שעניינה פעולות הגבורה של ‘אחד משלבי חשמונאי’/‘אחד מבית חשמונאי’ בעת הקרב המדובר, היא זו שהשתמרה בירושלמי ובסכוליון א, והיא המקורית במסורת זו.<sup>96</sup>

אשר לגרסת הירושלמי, אם היא אמנם תלויה בספר מק”א העברי, יש לתדע כמה פרטים מוספים ואף סותרים לתיאורו של חיבור זה. בניגוד לנאמר שם, הירושלמי מספר שניקנור ישב במרכבתו (‘קרוכין’ שלו) בשעה שנהרג. לדעת ברכוכבא, היקרותה של מילה לטינית זו בירושלמי מלמדת על מקור מאוחר. לדבריו, גם עצם אזכורה של מרכבה כאן הוא אנכרוניזם, שכן מאז התקופה הפרסית לא השתמשו הצבאות במרכבות. המפקדים הסלווקים נלחמו כפרשים בקדמת חיל הפרשים. מרכבות מלחמה נקראו δρεπανηφόρα, נושאות חרמשים, ואילו מרכבה אזרחית או טקסית נקראה קרון. אפשר שה‘קרוכין’ נוסף בתקופה הרומית על רקע דימוי של קיסר הנוסע ממקום למקום במרכבה. הירושלמי מוסיף גם, שראשו וידו של ניקנור נתלו ‘בקונטס’, שהוא κοντός, מוט מחודד.<sup>97</sup>

עוד פרט ייחודי לירושלמי הוא הכתובת מתחת לאיברים המוקעים. לדעת ברכוכבא ייתכן שיש כאן עדות אמינה על הקמה של אנדרטת ניצחון בסגנון המקובל בעולם היווני: στρόφαλον, שהייתה מורכבת לרוב מנשק שלל על גבי צלב של עץ.<sup>98</sup> הבדל חשוב אחר הוא בתיאור הקרב. בעוד במק”א ניקנור נפל ‘ראשון במלחמה’ (43),<sup>99</sup> הרי לפי הירושלמי נלחם ‘אחד משל בית חשמונאי’ והיה הורג בחיילותיו, עד שהגיע... אל ניקנור עצמו. מכאן שתחילה נהרגו רבים אחרים, ורק אחר כך נהרג ניקנור, ובדומה לכך

93 וילק, ההתעללות, עמ’ 57.

94 ראו רונטל, דף חדש, עמ’ 370 והערה 55, וכן קיסטר, ההערה הבאה.

95 קיסטר, על הסכוליה, עמ’ 463; הג”ל, אחור וקדם, עמ’ 236, הערה 23. על הדמיון והחריג בין נוסח הבבלי לבין נוסח סכוליון א דווקא בנקודה זו ראו בדבריו ‘על הסכוליה’, עמ’ 464, והערה 60. בעקבות גילוי של הדף החדש של סכוליון א למגילת תענית, התברר שנוסח הבבלי קרוב דווקא לענף א, וראו רונטל, דף חדש, עמ’ 370.

96 קיסטר, שם. הציטוט מ‘על הסכוליה’, עמ’ 464, הערה 60.

97 מילה לטינית שפירושה מרכבה, castuca. להיקריות נוספות אצל חז”ל ראו סוקולוף, ארמית א”י, עמ’ 503. בנוסח הכלאיים של הסכוליון שובשה מילה זו ל‘קרוכין’, ונחפרשה על דרך (אנשים) קרובים לניקנור, ולפיכך הוקדמה לנקמה בניקנור, נקמה זהה בלשון רבים: ‘זחכו את ראשם... וכו’. ראו דרנבורג, משא ארץ ישראל, עמ’ 28; נעם, סגילת תענית, עמ’ 118–119, 298. פרשנות משובשת זו מוסיפה לצורך גם במחקרים בני ימינו, וראו חז”ר, (אי) חשיבות ירושלים, עמ’ 14.

98 ברכוכבא, מלחמות החשמונאים, עמ’ 280.

99 ברכוכבא, יהודה המקבי, עמ’ 370 (ראו גם הג”ל, מלחמות החשמונאים, עמ’ 305). וילק, ההתעללות, עמ’ 56, העמיד על ההקבלה של תיאור זה אל תקוותו של ניקנור להקים אנדרטה לניצחונו העתידי על יהודה, מק”ב טו 6. לדעת קיסטר, אחור וקדם, עמ’ 236, הערה 22, כתובת זו משקפת נוהג רומי, ועל כן יש לראות בפרט זה בירושלמי תוספת אנכרוניסטית.

100 אבל במק”ב טו 28 נאמר שרק לאחר הקרב זוהתה גופת ניקנור. גם יוספוס תיאר תחילה את נפילתם של רבים מן האויבים ורק אחר כך את הרג ניקנור (409–410), אולם לדעת ברכוכבא אין זה אלא עיבוד מוטעה הנובע מאי הבנה של מקורו. ראו מלחמות החשמונאים, עמ’ 278–279 (=יהודה המקבי, עמ’ 367).

מדווחים גם מקורות חז"ל האחרים.<sup>101</sup> למסורת זו יש רע במק"ב ואצל יוספוס.<sup>102</sup> לדעת בר-כוכבא, מקורו של חילוק זה בתיקון תנייני שחל הן בפרפרזה של יוספוס הן בזו של הירושלמי, תיקון הנובע מקושי בדיווחו של מק"א.<sup>103</sup>

לפי הירושלמי ניקנור נהרג דווקא ביד 'אחד מבית חשמונאי' (השוו גם סכוליון א). בינוי ייחודי זה מסקרון מאוד, שהרי אינו מצוי בשום מקור אחר. אנו מווגלים ב'בית חשמונאי' או 'מלכות בית חשמונאי', ולעולם לא בהזכרתו של 'אחד' מתוכם. מיהו אותו 'אחד' מסתורי? התחושה המתעוררת למקרא רמיזה זו היא של השמטה מכוננת, כאילו היה כאן שם שצונזר. הייתכן שבמקור שעמד לפני מסורת זו נזכר במפורש יהודה המקבי, והריגתו של הצורך יוחסה דווקא לו? ואם כן, האין המסקנה המתבקשת כאן שמעבד כלשהו, בן תרבותם של חכמים, ביקש להימנע מהזכרתו של יהודה, כשם שספרות חז"ל בכללותה נמנעת בעקיבות מכל אזכור של גיבור זה ובני דורו?<sup>104</sup> אם נכון שחזונו זה, הרי הוא נושא השלכות מרחיקות לכת על השאלה הוותיקה 'ההשכיחה האומה וחכמיה את החשמונאים'.<sup>105</sup> אכן מסתבר, כדעת גדליה אלון, שאת הניצחון במרד ואת השושלת החשמונאית לא השכיחה האומה, אבל את זכרם של האחים החשמונאים, מנהיגי המרד, אכן ביקשו חכמים לטשטש. שאלה נכבדה זו עוד זוקקת בירור, ולא ביקשנו אלא לפתוח לה פתח.

אם נסכם את קוויה הייחודיים של מסורת הירושלמי, כי אז לשיטתה התקיים מרדף מכונן של 'אחד משלבית חשמונאי' אחרי ניקנור. הלה נפגע רק אחרי שנהרגו רבים מצבאו, והגיבור החשמונאי הוא שהרגו כעודו יושב במרכבתו. לבסוף הוקעו איבריו על מוט דווקא, וכתובת התנוססה תחת האיברים המוקעים. כל הפרטים האלה אינם נובעים מספר מק"א, ועדיין אין הכרע אם מקור כולם בעיבוד מאוחר, אותו עיבוד שמחק מן הסיפור את גיבורו, יהודה המקבי, ותחב אליו מרכבה רומית, או שמא לפנינו מסורת חלוקה מיסודה, אחות לזו ששוקעה במק"א, שהייתה קרובה לה מאוד אך נבדלת מלכתחילה במקצת

101 כבר העיר על כך גולדשטיין, מק"א, עמ' 342.

102 במקורות חז"ל האחרים: 'נכנסו לחיילות שלו' (בבלי); 'ידיו לתוך חילותיו' (סכוליון פ); בסכוליון א: 'וקבע אחד מבית חשמונאי'. קיסטר הציע להגיה כאן 'ובקע', שמשמעו פריצה אל תוך מחנה האויב, בדומה לתיאור זה שבסכוליון פ ובבבלי. הוא גם הציע לשחזר 'ופסק ראשו וידיו', לאור ספור מקבים והמקבילות, ולאור ההמשך של סכוליון זה, המדבר בלשון רבים: 'ותלאום', והמזכיר פה וגם ידיים (קיסטר, אחור וקדם, עמ' 236, וס הנ"ל, על הסכוליה, עמ' 463). על רצף הקרב לפי מק"ב טו 28 ולפי יוספוס, להבדיל מהתיאור במק"א, ראו הדין לעיל, בסעיף 'בין מק"א ויוספוס'.

103 בדברים שבעל-פה. שם, 432, נאמר: 'וינגף כחנה ניקנור, ויפול הוא ראשון כמלחמה'. סדר האירועים מעורר תפילה, שכן מחד גיסא מתברר שקדם ניגף המחנה ורק אחר-כך נפל ניקנור, ומאידך גיסא נאמר באותה נשימה שניקנור נפל ראשון! (ראו בר-כוכבא, מלחמות החשמונאים, עמ' 278, ושם הסביר שהקביעה 'וינגף מחנה ניקנור' היא סיכום כללי לתוצאות הקרב). לאור זאת תיכן הפועל המתייחס לניקנור בקבוצת כתבי יד מאוחרים של מק"א מ'נפל' ל'נהרג', ככל הנראה כדי לתרץ שבהיגף המחנה היו רבים שנפצעו או ברחו, וניקנור הוא הראשון שנהרג ממש. אף מק"ב טו 28 הוסיף שניקנור נמצא מת לאחר הקרב, כדי לתרץ את הסתירה שבין ההצהרה על נפילתו בראשונה לבין תיאורה באחרונה. לדעת בר-כוכבא, אותו קושי עצמו הוביל את יוספוס ואת מנסה המסורת ששוקעה בירושלמי לשנות מדעת מ'נפל ראשון' ל'נפל אחרון'.

104 כבר רמז בכיוון זה יוסף קלוזנר, שקונן: 'לחרפתנו, נזכרו בתלמוד ובמדרש ובתפילות לחנוכה סתתיהו, יוחנן הורקנוס, ינאי אלכסנדר... אבל לא — יהודה המכבי. אפילו כשנזכר בתלמוד 'יום ניקנור' לא נזכר שמו של המנצח הגדול, קלחנה היסטוריה, ג עמ' 47. ראו גם וילק, ההתעללות, עמ' 56. אילו ציינה כי 'המקורות התלמודיים אינם מוזכרים כלל על דור בני חשמונאי' (אילו, שמות החשמונאים, עמ' 240, ראו גם עמ' 241, הערה 127), תופעה זו בולטת במיוחד על רקע התפוצה הרחבה של שמות האחים החשמונאים בקרב האוכלוסייה היהודית בימי הבית השני, כפי שהיא מתארת במאמרה.

105 אלון, מחקרים, א, 15-25; אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 15-40; נעם, נס פך השמן.

פרטיה (ההוקעה, הכתובת, סדר ההתרחשות). מכל מקום, גהיר שבמקורות חז"ל אתרים משוקעים שרידיה של מסורת אותנטית אחרת, שניכרים בה עקבות הקישור העתיק של מעשה ניקנור אל גבואת ישעיהו בפרק י.

עוד יש להעיר על המילים התמוהות בירושלמי: 'שלטון משלמלכות יון עובר לאלכסנדריה'. קשה להבין מה עניין אלכסנדריה לכאן. מקצת החוקרים ביקשו להגיה פרט זה ואחרים הציעו שגשטרב מתוך הקשר היסטורי אחר.<sup>106</sup> לדעת ברכוכבא נשען ביטוי זה על ידיעות כלליות של המספר על מלחמות בין בית סלווקוס לבית תלמי, שבמהלכן עברו שליטים סלווקים בארץ-ישראל בדרכם למצרים. התיאור של שליט סלווקי החולף בארץ-ישראל ומבטיח לנקום בנתיניו כשיחזור ממסע מלחמה על מצרים הוא, לדעת ברכוכבא, פרי ניסיון עממי לשוות לניקנור דמות של שליט חשוב.<sup>107</sup> יהושע שוורץ הציע שמוטיב מתוך המעשה המאוחר בניקנור אחר, נדבן יהודי אלכסנדרוני שתרם דלתות למקדש (משנה, יומא ג, י; מידות ב, ג; תוספתא, כיפורים ג, ד ומקבילות), חדר בשלב כלשהו אל סיפור הניצחון הקדום על ניקנור הסלווקי, והיה זה אך השלב הראשון בתהליך של עירוב בין שתי המסורות.<sup>108</sup> מכל מקום, הפרט המוקשה הזה הוא ייחודי לירושלמי ואינו מצוי בשום גרסה אחרת של הסיפור.

ממכלול הגתונים לעיל מסתמן, שזמן לא רב לאחר המאורעות, וגכל הנראה קודם חיבורו של מק"א, רווחו כמה גרסות עבריות של סיפור הניצחון על ניקנור, והמשותף לכולן היו הרמזים המקראיים בכלל, והקישור לסיפור המצור האשורי כימי סנחריב וחזקיהו בפרט, אף שהן נבדלו בניסוחן ובכמה מפרטיהן. אחת המסורות שוקעה במק"א ואחרות התגלגלו לבסוף למקורות חז"ל, אף שפגעי עריכה ומסירה ארוכי שנים הותירו באחרונות עיבודים ושיבושים רבים. אם שחזור זה נכון, מסתבר שלפחות במקרה זה משוקעים במקורות חז"ל המאוחרים שרידיהן של מסורות קדומות מימי החשמונאים ובכלל זה מאפייני לשון וסגנון, ולפיכך אין להוציא מכלל אפשרות שהוא הדף גם לגבי מסורות חז"ל אחרות הנידונות בספר זה.

הסיפור על ניקנור מייצג טופוס רווח בעת ההיא, הניתן לזיהוי גם בסיפורים אחרים על ימי הכית. לכמה וכמה סיפורים כאלה משותפים המוטיבים של איום חיצוני על המקדש וחרדה לגורל, גבורתו ומנהיגותו של כוהן, אמונה בהשגחתו של אלוהי ישראל, שהוא הכוח המניע האמתי מאחורי המאורעות, וישועה נסית משמים. המאפיינים האלה משותפים לכמה וכמה סיפורים שנידונו בספר זה, המשתייכים לסוגה שכונתה במבוא 'אגדות מקדש כוהניות' (סעיף 21). אפשר שסיפורנו הוא אחד מאבות הטיפוס הראשונים של סוגה זו.

106 לדעות השונות ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 299.

107 בדברים שבעל-פה.

108 שוורץ, שער ניקנור. שוורץ מציע, בעקבות עדות יוסיפון, ששער ניקנור שבמקדש נקרא, אליבא דאמת, על שם הניצחון החשמונאי על ניקנור ולא, כעדות המשנה והתוספתא, על שם הנרצח של דלנות המקדש, שמעשהו מזכר לשבח גם בכתובת ביוונית על גלוסקמא שנתגלתה בהר הצופים. הוא מסתייע גם בנוסח סכוליון פ ובעדותו של מק"ב טו 33, שאיברי ניקנור הוקעו 'כנגד בית המקדש' / מול ההיכל, ולפיכך הוא מציע שהמזער שסולו נתלו נקרא על שם המאורע, כעדות יוסיפון. עניין זה חורג מגדר דינונו כאן.

## סיכום

מעשה הניצחון על ניקנור הוא סיפור מרכזי ורב השלכות על הבעיות הנדונות בספר זה. במקרה זה לפחות מתחוויר בוודאות שהדמיון בין סיפורי יוספוס וחז"ל אינו נובע מיחס ישיר בין השניים אלא משימוש במסורות שקדמו לשני הקורפוסים. מבעד לצעיפי התרגום היווני של מק"א מזה ופגעי העריכה והמסירה בספרות חז"ל מזה, מתברר גם אופיין של המסורות הקדומות הללו. היו אלה סיפורים עבריים מליציים, רוויים באסוציאציות מקראיות ומשובצים מעשה אמן בשפע רמיזות מקראיות. מסתבר שאין המדובר במסורת אחת בלעדית – מן המקורות התנ"כיים שבידנו עולה דבר קיומן של כמה גרסות ספרותיות שסיפרו את המעשה בדרכים שונות במקצת מצד התוכן והסגנון. אחת מהן שובצה במק"א, ושתי מקבילות, קרובות לה ברב או במעט, שרדו למקוטעין במקורות שונים בספרות חז"ל. שרידים אלה מלמדים מחדש על מקורם הקדום להפתיע של יסודות מסוימים ששוקעו בספרות זו. המסרים המרכזיים של המסורות על ניקנור נעשו עם הזמן למאפייניה של סוגה שלמה של סיפורי מקדש עתיקים. לפי דרכנו למדנו גם על דרכם של יוספוס ושל חז"ל בעיבוד מקורותיהם. אצל יוספוס בולט בין השאר הטשטוש היסודי של אזכורים מקראיים, ואילו באחד ממקורות חז"ל נראה שאפשר לשחזר מחיקה מודעת ומכוונת של שמו של יהודה המקבי.

## נספח: אלקימוס/יקים איש צדורות

[מקבים א. ז 5: 25-9; ט 54-57; סקבים ב. יד 3-10; 26]; קדמוניות יב 365: 391-392;  
401-398; 413-414; בראשית רבה סה, כב (עמ' 741-744)

### סל אילן

#### קדמוניות יב 385

והמלך שלת אפוא את מנלאוס לבריה של סוריה והמיתו (שם), לאחר שהיה כהן גדול עשר שנים, והיה (איש) רשע ופושע (πονηρὸν ... καὶ ἀσεβῆ), שהכריח את עמו לעבור על חוקיו, כדי שייכון השלטון בירו. אחרי מות מנלאוס נעשה כהן גדול אלקימוס, שנקרא גם יקים (Ἀλκιμος ὁ καὶ Ἰάκιμος κληθείς<sup>109</sup>).

#### קדמוניות יב 391

ואל דמטריוס נתלקטו רשעים ופליטים (πονηροὶ καὶ φυγάδες<sup>110</sup>) רבים מן היהודים ואתם אלקימוס הכהן הגדול, וקיסרגו על כל העם ועל יהודה ואחיו ואמרו, שהללו הרגו את כל ירידיו של דמטריוס, ואיבדו את (כל) אלה בממלכה שהיו נמנים עם אנשי־בריתו ומחכים לו, ואותם גופם גרשו מעל אדמתם ועשאום גרים בנכר; דרישתם היתה, שישלח את מרעיו וילמד מפיו את המעשים שהעזו לעשות אנשי יהודה.

#### קדמוניות יב 398-401

(398) ואלקימוס רצה לחזק את שלטונו, ובהבינו כי ישלח ביתר ביטחון אם יעורר את חיבת העם (אליו), הוליך את הכול שולל במילים חסודות ובהליכות נועם וכן עם כל איש, (399) ועד מהרה הקיף עצמו סיעה גדולה (של אנשים) וחיל גדול, שהיו ברובם מן הפושעים והמורדים (καὶ ἐκ τῶν ἀσεβῶν καὶ πεφυγαδευμένων<sup>111</sup>). ואלה שימשו לו משמשים ואנשי־צבא, והיה משוטט בארץ והרג את הנזטים אחרי יהודה באשר מצאם. (400) כשראה יהודה, שאלקימוס כבר גבר (בארץ) והרג רבים מן הטובים והישרים (καὶ ὁσίων καὶ ἀγαθῶν<sup>112</sup>) בעם, פשט אף הוא בארץ והרג את אנשי שלטונו של אלקימוס. ראה זה, שאינו יכול לעמוד בפני יהודה והוא נופל ממנו בכוחו, והחליט לפנות (ולבקש) עזרה מאת דמטריוס המלך. (401) הוא בא אפוא לאנטיוכיה והסית אותו ביהודה וקיסרג (עליו), שסבל צרות רבות מירו, והן עלולות לילך ולהתרבות, אם לא ייתפש קודם ויתן את הרין לאחר שישלח גנרו חיל חזק.

109 או בגרסות אחרות Ἰάκιμος, Ἰωάκιμος.

110 כאן במקבילה במק"א ז 5 — ἀνομοὶ καὶ ἀσεβεῖς (פורעי חוק ופושעים).

111 כאן סותר יספוס את הגדרת הקבוצה במק"א ז 12: Ἀσιδαῖοι; συναγωγῆς γραμματέων; (כנסת סופרים; ראשי החסידים).

112 מילה אחרונה זו היא תרגום ליוונית של 'חסידים' המופיע במק"א ז 12 בתעתיק וללא תרגום (Ἀσιδαῖοι).

## קדמוניות יב 413-414

וכשרצה אלקימוס הכוהן להרוס את חומת המקדש, שהיתה עתיקה ונכנתה על ידי הנביאים הקדמונים, היתה בו פתאום יד אלוהים והוא צנח על הארץ באין קול ומת בייסורים כעבוד ימים מספר, לאחר שכיחן בכהונה הגדולה ארבע שנים. (414) וכשמת נתן העם את הכהונה הגדולה ליהודה.

בראשית רבה סה. כב (עמ' 741-744)<sup>113</sup>

ר"א: 'וירחן את ריחן בג'ריון'<sup>114</sup> (בר' כו 27) 'את ריח בוגדיו'. כגון יוסה משיתה<sup>115</sup> ויקים איש צדורות ... יקים איש צדורות היה בן אחותו של יעזר איש צדדה,<sup>116</sup> והיה רכוב סוסית.<sup>117</sup> אזיל קומי שריתא, אזל למיצטלבה.<sup>118</sup> א' ליה: חמי סוסי דארכבי מרי וחמי סוסך דיארכבך מרך. י"א א' ליה: אם כן למכעיסוי, קל וח' לעושה רצונו. א' לו: ועשה אדם רצונו יותר מימך? א' לו: ואם כן לעושה רצונו, קל וחומר למכעיסו. נכנס בו הדבר כאורס<sup>119</sup> שלחבינה. הלך וקיים לו ד' מיתות בית דין: סקיל', שריפה, הרג וחנק. מה עשה? הביא קורה ונעצה בארץ, וקשר בה גינייה, והקיפה גדר, ועשה מדורה לפניו, ונעץ את החרב באמצע. נתלה הקורה<sup>120</sup>, נפסקה גיניה ונחלק<sup>121</sup>, קידמתו החרב, ונהפך עליו גדר, ונשרף. נתגמנם יוסי בן יע' איש צרי' וראה מיטתו פורחת באויר<sup>122</sup>. א': אין לשעה קלה<sup>123</sup> קידמני זה לגן עדן.

## יוספוס על אלקימוס

אין ספק שבכל מה שקשור לאירועים הנוגעים לכוהן הגדול אלקימוס, תלוי יוספוס במקור שלו, דהיינו מק"א. אמנם ניכרים הבדלים ביניהם, אך אלה יוזכרו רק אם יש להם גייעה ישירה לעניינו. כזכור, כשעלה דמטריוס הראשון לשלטון (לפי מק"א 91) או עוד בימי קודמו, אנטיוכוס החמישי (לפי יוספוס, קדמ' יב 385), מונה אלקימוס (שנקרא גם יקים, לפי יוספוס) לכוהן גדול במקום מנלאוס, שלפי יוספוס (ומק"ב יג 4-8) אף הוצא להורג.<sup>124</sup> לשיטתו של יוספוס היה אלקימוס מלכתחילה עוין ליהודה המקבי ומחנהו, ולאחר שלא עלה בידו להסית את העם נגד החשמונאים (שם 398-399), פנה אל דמטריוס

113 נוסח הפנים — כ"י וטיקן 60. מקבילה מצויה גם במדרש תהלים יא, ז, בלא הבדלים משמעותיים.

114 ההשלמה שלי. בכתב היד הפסוק מקוצר אך הדברים נותרים באופן זה בלתי מוסברים.

115 בכ"י מינכן 97 'משיתא'; ככ"י אוקספורד 147 ואוקספורד 2335: 'משיתא'.

116 בכתבי היד האחרים 'יוסי בן יעזר'.

117 בכתב יד ארלו לונדון ובדפוס ראשון נוספת כאן המילה 'בשבת', אבל הדבר נובע כנראה מהידמות למסורת בבבלי, סנהדרין מז ע"א: 'ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יונים. והביאוהו לבית דין וסקלוהו'.

118 תרגום: 'והיה (יקים) רוכב על סוסו. הלך (ר' יוסי) לפני הקורה. הלך לצליבה'. על כן שההולך לצליבה — כדי לצלוב את יוסי, הוא יקים עצמו, ראו הכהן, עיון, עמ' 61-62.

119 תרגום: 'אמר לו [יקים לר' יוסי]: ראה סוסי שהרכיבני [עליו] אדוני, וראה סוסך, שהרכיבך [עליו] אדוני'.

120 בכ"י וטיקן 30 'כריסה'.

121 בכ"י וטיקן 30 'בקורה'.

122 בכ"י וטיקן 30 'ונחנק'.

123 בכ"י וטיקן 30 נוספה כאן המילה 'העולם'.

124 בכ"י וטיקן 30 'אין שעה קלה'. על נוסח זה, לעומת כתבי היד האחרים, שבהם נאמר ובמקום 'לשעה קלה' (ונעדרת המילה 'אין') ועל הבדלי המשמעות, ראו הכהן, עיון, עמ' 64, ושם הערה 10.

125 על תלותו של יוספוס במקומות מסוימים בפרק זה במקור שאולי עמד גם לעיני מק"ב דווקא ראו שוורץ, מק"ב, 29-30.

והסיתו לשלוח את ניקנור נגדם. לאלקימוס הייתה אפוא יד בהנעת האירועים, שהביאו לקרב עם ניקנור והניצחון עליו.

אלקימוס נזכר גם במק"א וגם במק"ב, ובשניהם, שלא כמו אצל יוספוס, נזכרים סמוך לאירועים שאליהם הוא מתקשר 'חסידים' (Ἀσίδαι, מק"א ז 13; מק"ב יד 6). ואולם ההקשר שבו הם נזכרים שונה בין הראשון והשני – במק"ב אנו למדים שהיו אלה תומכיו הנלהבים של יהודה המקבי, שנגדם הסית אלקימוס את המלך, ואילו מק"א קובע שתחילה סמכו החסידים על אלקימוס, אך לאחר שהאחרון תפס שישים מהם והוציאם להורג, שבו לתמוך ביהודה (מק"א ז 16). יוספוס אמנם אינו משתמש במונח בלתי מתורגם זה – 'חסידים' – ואף אינו מזכיר במפורש את פרשת הוצאתם להורג של חסידים בידי אלקימוס, אך הוא מזכיר בין קרבנותיו של אלקימוס אנשים שהוא מכנה ὁμοῖ, מונח יווני המשמש פעמים רבות תרגום ל'חסידים'.<sup>126</sup>

את מותו של אלקימוס כורך יוספוס (סעיף 413), כמו מק"א (ט 54-56) עם גיסונו להרוס חומה עתיקה במתחם המקדש,<sup>127</sup> אך בעוד יוספוס מקדים את מותו למות יהודה המקבי, מק"א מאחרו, ולא לנו להכריע מי צודק. מכל מקום, משניהם משתמע, במרומו אם לא במפורש, שמוות זה בא פתאום, בייסורים וכעווש על גיסונו של אלקימוס לפגוע בשלמות המקדש.

## חז"ל על יקים איש צרורות

בבראשית רבה קורא המדרש את מילות הפסוק 'וַיֵּרַח אֶת רֵיחַ בְּגָדָיו' (בראשית כז 27), כאילו נאמר 'את ריח בוגדיו', כנראה משום שהפסוק מתאר כיצד הוליך יעקב את יצחק העיוור שולל באמצעות הריח. מילים אלה, העוסקות בבגידה, הן הפתיח לשני מעשים, שהראשון בהם קשור ישירות לסוף ימי הבית השני והשני עוסק בחכם המתוארך לראשית ימי הבית – יוסי בן יעזר איש צרדה. גיבוריהם של המעשים הם שני אישים – יוסה משיתה ויקים איש צרורות. שניהם אינם ידועים משום מקור אחר, והמשותף ביניהם הוא שהם כוגדים תחילה במישהו או במשהו, אך בסופו של דבר בוחרים למות ולא להמשיך במעשי בגידתם.

בסיפור הראשון מתואר יוסה משיתה כמי שמוסר את כלי המקדש לרומאים, אך כשאלה מבקשים ממנו אוצרות נוספים הוא בוחר למות ולא להיענות לבקשתם. מעשה זה נידון במקום אחר בספרנו.<sup>128</sup> בסיפור השני אנו שומעים על יקים איש צרורות, שהוא בן אחותו של יוסי בן יעזר איש צרדה, הצלע האחת בזוג הראשון בין הזוגות המפורסמים של מסכת אבות. בלי כל רקע היסטורי או הסבר מתקבל על הדעת אנו מוצאים את עצמנו יחד עם שני גיבורינו במעמד שבו האחד מוצא להריגה והשני ככל

126 כמו למשל במק"א ממש בסמוך (ז 17), שם מצטט המחבר את תהלים עט 2: 'בְּשֵׁר חֲסִידֶיךָ' המתורגם שם כ-σάρκας ὁμοίων σου, ממש כמו בתרגום השבעים. לשאלה מדוע אין יוספוס מספר פרשה זו הציע גולדשטיין, מק"ב, 480, שאהדתו לגישתם של החסידים, המעדיפים משהו עם השליט הזר על פני מלחמת חידות מתמשכת ואולי אף חסרת תוחלת, מנעה אותו מלספרו.

127 חוקרים רבים זיהו חומה זו עם הסורג שהיה 'גבוה עשרה עופחים ושלוש עשרה פרצות היו שם שפרצות מלכי יון. חזרו וגדדום' (משנה, מידות כ, ג), ראו גרץ, היסטוריה (אנגלית), א, עמ' 492; שיר (ורמש-מילר), היסטוריה, עמ' 175-176. הערה 5; קלזנר, היסטוריה, ב, עמ' 50-51.

128 ראו הערך ביזת כלי המקדש.

הנראה עומד להוציאו להורג.<sup>129</sup> לאחר משא ומתן ביניהם, שבו מתברר לתליין שגורלו לא שפר מגורל הנידון, ושבעיני מביני דבר הרי הוא בוגד שעבר על כל מצוות התורה, הוא מתאבד באופן יצירתי, ומקיים בעצמו את כל ארבע מיתות בית דין בעת ובעונה אחת. בסוף הסיפור אנו מתבשרים שמעשהו זה זיכה את יקים איש צדורות בכרטיס בניסה לנן עדן.

לאיזה צורך סופר הסיפור הזה? במסגרת הנטייה בדורות האחרונים להעדיף פירוש ספרותי על פני פירוש היסטורי, טען עדן הכהן לאתרונה שמטרת הסיפור היא להראות, 'שאם כך מקרב הקדוש ברוך הוא את עושי רצונו מאז ומעולם, אלו שזכו באורו בעודם בהווייתם הגשמית, אותם שהשתעשעו בתורת ה' ונחלו נחת רוח מלימודים, קל וחומר שיגהג באהבה ויקרב את מכעיסיו, אלו האומללים שמרדו בחייהם, אך נוכחו לבסוף לדעת כי תהום פעורה למרגלותיהם ושאינן תוחלת לקיומם אלא בתשובה לפני בורא עולם'.<sup>130</sup>

כפי שנראה מיד, רוב החוקרים זיהו סיפור זה עם נסיבות היסטוריות מסוימות וקשרו את האירועים הנזכרים בו לנסיבות אלה. ואולם מקצת הפירושים על מטרת הסיפור עומדים בפני עצמם. למשל, גם דוד פלוסר וגם דוד דאובה חיפשו את גרעינו של הסיפור במעשייה מוסרית שמקבילתה מצויה דווקא בברית החדשה. פלוסר ראה בו מקבילה לסיפור הפושע שנצלל לצדו של ישו, שביקש ממנו מחילה וישו הבטיחו שיחדיו יגיעו לנן עדן, וכך כתב: 'הסיפור הנמצא אצל לוקאס כג 39-43, היה פעם סיפור עצמאי והותאם לצליבתו של ישו באופן משני. סיפור זה היה סיפור "חסיד" על שני אנשים נצללים, אחד צדיק ואחד פושע, ומגמתו הייתה להדגים את הכלל, אשר לפיו "הרוגי בית דין יש להם חלק לעולם הבא, מפני שהם מתוודין על עוונותיהם" (תוספתא, סנהדרין ט, ה)'.<sup>131</sup> דאובה השווה את התאבדותו של יקים להתאבדותו של יהודה איש קריות לאחר שהסגיר את ישו: 'יהודה הוא ה"מסגיר", ה"בוגד" בישו, כמו יקים איש צדורות הבוגד בדודן, ומיד כשמעשיו עברו את נקודת האל-חזור, מזדעזע הבוגד מן הטעות שעשה, עד כדי כך שהוא נוטל את חייו שלו – חוכה בחסד נצחי ביחד עם קרבנו'.<sup>132</sup> שתי נקודות מבט אלו מצביעות על אופיו הדידקטי המובהק של סיפורנו, המרחיק אותו מכל מציאות היסטורית שאותה הוא אמור לתאר.

## בין יוספוס לחז"ל

אף שלבד משמו של יוסי בן יעזר, אין לסיפור יקים איש צדורות המצוי בבראשית רבה כל עוגן כרונולוגי או רקע היסטורי, המחפש יתקשה למצוא חוקר שאיננו מזהה את יקים זה עם אלקימוס הנזכר בכתביו של יוספוס, ככהן המתיוון שפעל תחת דמטריוס כנגד יהודה המקבי.<sup>133</sup> ואולם איש מהמלומדים שנגעו

129 כך לפי קריאתו של הכהן, עיון, עמ' 62, הערה 7.

130 הכהן, עיון, עמ' 66-67. וראו גם קמפנינו, יקים איש צדורות, עמ' 117.

131 פלוסר, הרוגי מצדה, עמ' 141.

132 דאובה, יהודה איש קריות, עמ' 21.

133 ראו למשל גייגר, המקרא ותרגומיו, עמ' 41-47; יוסט, כתובת, עמ' 125; גרץ, דברי ימי ישראל, א, עמ' 371-372; קרובמאל,

מורה, עמ' סט; דרנבורג, משא ארץ-ישראל, עמ' 22, הערה 2; ויס, דור דור ודורשיו, א, 101-102; קלאוזר, היסטוריה, ב,

עמ' 38-40; סקולניק, אלקימוס, לכל אורך הספר.



בקשר שבין יוספוס וחז"ל לפני ימיו של אברהם גייגר, לא מצא לנכון להציע את הזיהוי הזה.<sup>134</sup> נראה אפוא שזיהוי הכוהן אלקימוס עם יקים איש צרורות שבבראשית רבה שייך למלומדי 'חכמת ישראל', אשר שבו ואימצו את יוספוס אל חיק היהדות.<sup>135</sup> את הסיבות לזיהוי זה יש לתלות בכמה עדויות נסיבתיות:

א. יוספוס (אך לא מק"א) קובע שלאלקימוס היה גם שם אחר – *Ἰάκωμος* או בשנוי נוסח *Ἰωάκειμος*, *Ἰάκειμος*, וצורה דומה משמשת בתרגום השבעים לתעתיק השם יקים.<sup>136</sup>

ב. יקים איש צרורות מתואר בבראשית רבא כבן אחותו של יוסי בן יועזר איש צדדה. חכם זה היה אחד מן הזוגות הנזכרים במסכת אבות, ומכיוון ששני דורות לפנינו מופיע שמעון הצדיק, שחי סמוך לסוף המאה ה' לפה"ס,<sup>137</sup> ושני דורות אחריו מופיע שמעון בן שטח, המזוהה תמיד כבן זמנו של ינאי המלך (76-103 לפה"ס),<sup>138</sup> הניחו חוקרים שאת יוסי בן יועזר יש למקם באמצע בין שני עוגנים כרונולוגיים אלה, והמרד החשמגאי מתאים היטב לתארוך זה.

ג. מכיוון שבמקום אחר מתואר יוסי בן יועזר כ'חסיד שבכהונה' (משנה, חגיגה ג, ז), הסיקו חוקרים (1) שהוא יכול להיות דודו של הכוהן הגדול היות שגם הוא היה כוהן, ו(2) היות שיוסי בן יועזר זוהה כחסיד, מצאו החוקרים לנכון לזהותו כאחד החסידים שהוציא אלקימוס להורג, לפי מק"א ז 16, שהרי גם יקים איש צרורות מוזהה כמי שהיה שותף להוצאתו להורג של דודו, יוסי בן יועזר.

ואולם יחד עם נקודות דמיון אלה, רבים ההבדלים בין שתי הדמויות. ראשית, אין במדרש ב"ר אמירה שייקים איש צרורות היה כוהן גדול, ואם היה בן אחותו של יוסי בן יועזר, אין צורך להניח שהיה כוהן, שהרי אין הכהונה עוברת דרך האם.<sup>139</sup> שנית, לשיטתם של יוספוס ומק"א, אלקימוס מת בייסורים ממחלה פתאומית שתקפה אותו (מק"א ט 55) ולא התאבד כלל. מלבד הבדלים אלה נעדר הסיפור בב"ר כל פרט היסטורי. על מה ולמה הוצא יוסי בן יועזר להורג? מדוע היה דודו שותף להוצאתו להורג? אין במדרש תשובות על שאלות היסטוריות אלה. משום כך קבע ניוזנר: 'הזיהוי של יקים איש צרורות עם אלקימוס של מק"א ז 16 והטענה הנוספת שאלקימוס היה אחיינו של יוסי הם חסרי בסיס'.<sup>140</sup>

134 כבר יוסיפון, שהיה תלוי ביוספוס, אינו מזכיר שאלקימוס נקרא גם יקים (יוסיפון: כד 3-10, עמ' 102-103). עקב כך נשמט העונן העיקרי לזיהוי בין הכוהן הנזכר אצל יוספוס לרשע של ב"ר מדיעתו של כל מי שהכיר את יוסיפון אך לא את יוספוס. למשל אברהם אבן דאוד (ספרד 1110-1180) בספר הקבלה שלו מונה את מלכי בית חשמונאי ואחר-כך את הזוגות, אך אינו קובע בשום מקום קשר בין הזוג הראשון והאחים המקבים (ספר הקבלה, א, 35-62, עמ' 13-14). אברהם זכות (ספרד 1473-1515), בספר היוחסין, משתדל למקם היסטורית את יוסי בן יועזר: 'ראיתי כי נהרג יוסי בן יועזר בשמד היונים' (ספר יוסיפון, עמ' 13), אך אין הוא מזהה את יקים צוררו עם אלקימוס של יוספוס או של יוסיפון. עזריה דיר-רוסי (איטליה 1513-1578), מספר על אלקימוס בלא להזכיר ליקים איש צרורות (נואר עיניים, עמ' 340), ומנגד הוא מזהה את יוסי בן יועזר איש צדדה, על סמך בבלי, בבא בתרא קל"ב, כבן זמנו של ינאי המלך (שם, עמ' 242-243). דוד גאנו (גרמניה 1541-1618) חזר על דברי קודמיו: 'יוסי בן יועזר הנזכר האריך ימינו הרבה עד זמן ינאי מלכא ונהרג בשמד היונים' (גנו, צמח דוד, ח"א, תק לאלף הרביעי, עמ' 66-67). אין הוא מנסה לפתור את הסתירה שבדבריו.

135 על מקרה נוסף שבו אנו מוצאים את אחת מאישיות המחקר מופיעה בראשונה רק בראשית העת החדשה ראו אילן, המלכה שלמציון, עמ' 181-182, והערה 3, עמ' 182-183.

136 דברי הימים א ח 19 וכן כד 12 (משמר הכהונה) *Iakelμ*.

137 ראו בערך הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון.

138 ראו בערכים משפט הורדוס/ינאי, אגריפס/ינאי וקרבות הנזירים, וכן בנספח לערך הקרע עם הפרושים.

139 על 'בן אחות' כסוג של כינוי ינאי אצל חז"ל ראו שרמר, בן אחות, ועל יקים במיוחד ראו עמ' 9-10, והערה 16.

140 ניוזנר, מסורות חז"ל על הפרושים, א, 77.

## בית חוניו

מלחמה א' 31-33; 420-436: קדמוניות יב 237-240; 367-368; 62-74: משנה, מנחות יג, י; תוספתא, מנחות יג, יב-כו (עמ' 533); ירושלמי, יומא ו, ג (מג ע"ג-ע"ד), עמ' 590; בבלי, מנחות קט ע"ב

### טל אילן

#### מלח' א' 31-33

31) בשעה שאנטיוכוס אפיפנס נאבק עם תלמי השישי על השליטה בסוריה כולה, פרצה מריבה בקרב בעלי השררה היהודים; הם התחרו על מעמד הבכורה בשלטון, מכיון שאיש ממשואי הפנים לא הסכים להיות כפוף לאחר. כאשר עלה בידו של חוניו, אחד הכהנים הגדולים, לגבור על יריביו, גירש את בני טוביה מן העיר. 32) אלה מצאו מקלט אצל אנטיוכוס והתחננו בפניו שיפשוט על ארץ יהודה בהדרגתם. המלך נעתר להם, שהרי זה כבר השתקק לכך, יצא בראש צבא גדול וכבש את העיר בסערה. הוא הרג רבים מתומכיו של תלמי, התיר לחייליו לשלוח את ידם בבזח ללא הגבלה ואילו הוא עצמו שרד את בית המקדש והפסיק את הקרבת הקורבן היומי למשך שלוש שנים ושישה חודשים. 33) חוניו, הכהן הגדול, נמלט אל תלמי, קיבל ממנו נחלה במחוז הליופוליס ובנה עיר קטנה כדוגמת ירושלים ומקדש הדומה לבית המקדש ( $\text{πολίχνην τε τοῖς Ἱεροσολύμοις ἀπεικασμένην καὶ ναὸν ἔκτισεν ὁμοιον}$ ). על כך אשוב ואספר במקום המתאים ( $\text{περὶ ὧν αὐθις κατὰ χώραν δηλώσομεν}$ ).

#### מלח' ז' 420-436

420) לופוס, אשר ניהל או את העניינים באלכסנדריה, מיהר לשלוח לקיסר דין וחשבון על מהומות אלה. 421) קיסר חשש כי היהודים לא יחדלו לעולם מנטייתם למהפכה וירא שמא ישוּבו ויתאחדו וימשכו אחריהם גם אחרים; על כן ציווה על לופוס להרוס את מקדש היהודים (במחוז) הנקרא על שם חוניו ( $\text{ἐν τῇ Ὀνίου καλουμένῃ}$ ). 422) מחוז זה נמצא במצרים, והוא נושכ וקינל את שמו (וזה) בנסיכות אלה ( $\text{διὰ τοιαύτην αἰτίαν}$ ). 423) חוניו בן שמעון, אחד הכהנים הגדולים בירושלים, ברח מפני אנטיוכוס מלך סוריה בעת מלחמתו ביהודים והגיע לאלכסנדריה. תלמי קיבל אותו במאור פנים משום איבתו לאנטיוכוס; חוניו הבטיח לו את עזרת העם היהודי במלחמתו אם יענה לבקשתו. 424) כאשר הסכים המלך לעשות כפי יכולתו, ביקש חוניו רשות לבנות מקדש אי שם במצרים ולעבוד (בן) את האלוהים לפי נוהג האבות ( $\text{τοῖς πατρίοις ἔθεσι}$ ). 425) כך יגביר את עוינות היהודים לאנטיוכוס, אשר שרד את המקדש בירושלים, וידחב את אהדתם אליו, ויהודים רבים ינהרו אליו בגלל חופש הפולחן הנהוג אצלו. 426) תלמי נעתר לדבריו ונתן לו שטח אדמה המרוחק מאה ושמונים ריס מממפיס, במחוז הנקרא הליופוליס ( $\text{Ἡλιοπολίτης}$ ). 427) כאן בנה חוניו מצודה והקים מקדש אשר לא דמה לזה שבירושלים ( $\text{οὐχ ὁμοιον ... τῷ ἐν Ἱεροσολύμοις}$ ), כי אם היה מעין מגדל בנוי באבנים גדולות וגובהו שישים אמה. 428) אבל את תבנית המצודה העתיק במדויק מזה שבמולדתו ועישר את הבית במנחות רומות,

לבר מתבנית המנורה; 429) שכן לא עשה מנורה [העומדת על כן, כי אם נברשת זהב מלאכת צורף המפיצה אור זוהר, שהיתה תלריה בשרשרת זהב. המתחם המקורש היה מוקף כולו בחומת לבנים שרופות, והשערים היו עשויים אבן. 430) נוסף על כך העניק המלך [למקדש] שטח רחב ידיים כמקור הכנסה, הן כדי להבטיח חיי רווחה לכהנים הן [כדי לכסות] את ההוצאות הרבות לצרכי הפולחן. 431) אבל בפועל זה לא הייתה כוונתו של חוניו טהורה, שכן רצה להתחרות ביהודי ירושלים שנטר להם טינה על גירושם, ובהקמת המקדש קיווה למשוך אליו המון רב משם. 432) דרך אגב, הייתה נבואה עתיקה שנאמרה שש מאות שנה לפני כן; ישעיהו היה שם האיש אשר הגיד מראש (Hσαίας ὄνομα τῷ προαγορευέσσαντι) שאיש יהודי יבנה את המקדש הזה במצרים. – זה הוא אפוא [סיפור] הקמת המקדש הזה. 433) עם קבלת האיגרת מקיסר יצא לופוס, נציב אלכסנדריה, אל המקדש, לקח ממנו כמה מנחות וסגר אותו. 434) זמן מה אחרי כן מת לופוס ופאולינוס מונה לנציב תחתיו; הוא לא הותיר אף לא אחת מן המנחות, איים באיומים קשים על הכהנים אם לא ימסרו את כולן, אסר על המבקשים לעבוד את אלוהים להתקרב אל המתחם המקדש, 435) סגר את השערים ומנע כל גישה למקום ולא השאיר זכר לעבודת אלוהים במקום הזה. 436) מבניית המקדש ועד סגירתו עברו שלוש מאות ארבעים ושלוש שנים (ἐτη τρία καὶ τεσσαράκοντα καὶ τριακόσια).

#### קדמ' יב 237–239

237) באותו זמן מת גם חוניו הכהן הגדול, ואנטיוכוס נתן את הכהונה הגדולה לישוע אחיו, כי הבן שהניח אחריו חוניו היה עדיין חינוק. על הבן הזה נספר הכול במקומו (δὲ τὰ περὶ τοῦ δὲ ἀποστόλου καὶ τῶν ἀποστόλων). 238) אולם מישוע (הוא שהיה אחיו של חוניו) גשלה הכהונה הגדולה, כשהמלך כעס עליו ונתנה לאחיו הצעיר ביותר, (גם) שמו חוניו. שכן היו שלושה אלה בנים לשמעון ושלושחם הגיעו לכהונה הגדולה, כפי שסיפרנו. 239) וישוע (זה) שינה שמו לשם אחר, יאסון, ואילו חוניו נקרא מנלאוס. ואז נחלק ישוע הכהן הגדול הראשון, על מנלאוס, שנתמנה אחר כך, וגם העם נפלג לשני צדדים.

#### קדמ' יב 386–387

387) וחוניו, בנו של הכהן הגדול, שאמרנו עליו קודם לכן כי הניחוחו משום שהיה עוד חינוק כמות אביו (ὅν προείπομεν ἔτι παῖδα τελευτήσαντος ἀφίεσθαι τοῦ πατρὸς), ראה שהמלך הרג את מנלאוס דורו ונתן את הכהונה הגדולה לאלקימוס, אף על פי שלא היה ממשפחת כהנים גדולים, מפני שנפתה על ידי ליסיאס להעביר את המשרה מבית זה לבית אחר, ברח אל תלמי מלך מצרים. 388) והואיל ותלמי ואשתו קליאופאטרה נהגו בו כבוד, ביקש וקיבל מקום בפלך הליופוליס ובנה בו מקדש דומה למקדש שבירושלים (ὁμοίον τῷ ἐν Ἱερουσαλύμοις ὡκοδόμησεν ἱερόν). ואולם על כך עתידים אנן לספר בהזדמנות נאותה מזו (περὶ τούτου μὲν οὖν εὐκαιρότερον ἡμῖν ἔσται διελθεῖν).

#### קדמ' יג 62–73

62) ובנו של חוניו הכהן הגדול, ששמו כשם אביו, אשר ברח אל המלך תלמי המכונה פילומישור וישב באלכסנדריה, כפי שאמרנו למעלה (ὡς καὶ πρότερον εἰρήκαμεν), ראה את יהודה והיא נתונה לפגעים מיד המוקדונים ומלכיהם, 63) וברצונו להנחיל לעצמו תהילה וזכר עולם, החליט לשלוח (שליחים) אל

תלמי המלך ואל המלכה קליאופאטרה ולבקש מהם רשות לבנות מקדש ממצרים, שידמה לבית המקדש שכירושלים (ναὸν ... παραπλήσιον τῷ ἐν Ἱεροσολύμοις), ולהעמיד (בו) לוויים וכוהנים ממשפחתו. (64) הוא רצה בכך בעיקר משום שסמך על ישעיהו הנביא (τῷ προφήτῃ Ἡσαΐα), שהי שש מאות שנה ומעלה לפני כן וניבא, כי אל נכון ייבנה במצרים מקדש לאל עליון ביר איש יהודה. דברים אלה העירו אפוא את (רוחו של) חוניו, והוא כתב אל תלמי ואל קליאופאטרה את המכתב הזה: (65) 'לאחר שהרביתי והגדלתי בעזרת האל לשרת אתכם עד תום כמעשים בימי מלחמה בהיותי בחילת סוריה ובפיניקיה, ובבואי עם היהודים לליאונטופוליס של פלך הליופוליס (πόλιν τοῦ Ἡλιοπολίτου... εἰς Λεόντων...), ולמקומות אחרים (שנתיישב בהם) עמנו, (66) מצאתי והנה רובם יש להם מקדשים שלא כדת, ובשל כך הם עוינים אלה את אלה, והוא הדבר שאירע גם למצרים מחמת המון מקדשיהם ופירוד דעותיהם בענייני עבודת אלהים. והנה מצאתי בתוך המצודה, הקרויה בובסטס הפרועה (τῆς ἀγρίας Βουβάστωος), מקום נאה ביותר, משופע בעצים שונים ומלא בעלי חיים קדושים, (67) והנני מבקש שתיתן לי רשות לטהר את המקדש הזה, שהוא הפקר וחורבה, ולבנותו מקדש לאל עליון כצלמו של בית המקדש בירושלים וכמידותיו (οἰκοδομησάιναι ναὸν τῷ μεγίστῳ θεῷ καθ' ὁμοίωσιν τοῦ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις), למענך ולמען אשתך וילדיך, בשביל שיוכלו היהודים היושבים במצרים להתכנס בו מתוך שלום כיניהם לכין עצמם ולעבוד (את האלוהים) למענך. (68) שכן הגיד זאת ישעיהו הנביא מראש: 'יהיה מזבח במצרים לה' אלוהים' (κύριῳ τῷ θεῷ ἐν Αἰγύπτῳ θυσιαστήριον ἔσται), וניבא על המקום הזה דברים רבים אחרים כיוצא באלה'.

(69) דברים אלה כתב חוניו לתלמי המלך. ממכתב התשובה שהשיבו עשוי אדם לעמוד על מידת חסידות שהיתה בו ובקליאופאטרה אחותו ואשתו. שכן החילו את החטא והעבירה על התורה על ראשו של חוניו. וכך השיבו (לו): (70) 'תלמי המלך וקליאופאטרה המלכה לחוניו, שלום. קראנו את המכתב (בו) ביקשת רשות לטהר את המקדש הנחרב, הקרוי (כשם) פי־בובסטס הפרועה והוא בליאונטופוליס של פלך הליופוליס. לפיכך אנו תמהים, אם יהיה לרצון לאלוהים מקדש, העתיד להיבנות במקום משוקץ ומלא בעלי חיים קדושים (ἱερῶν). (71) אבל מאחר שאתה אומר, כי ישעיהו הנביא הגיד זאת מראש לפני זמן רב, הננו נותנים לך רשות, אם תרצה יהיה על פי התוק, שלא יהא נראה שחטאנו בדבר מה לאלוהים'. (72) וכך קיבל חוניו את המקום ובנה מקדש ומזבח לאלוהים רומה לזה שכירושלים (ἐρὸν καὶ βωμὸν τῷ θεῷ ὁμοιον τῷ ἐν Ἱεροσολύμοις), אלא (שהיה) קטן ודל ממנו. לא נראה לי לפרט עכשיו את מידותיו ואת כליו, שכן הדבר כתוב בספר השביעי למלחמות היהודים שלי. (73) חוניו מצא גם כמה יהודים כערכו, כוהנים ולוויים, לשרת שם. אך דיינו במה שסיפרנו (כבר) על מקדש זה (ἀλλὰ περὶ μέν τοῦ ἱεροῦ τούτου ἀρκούντως ἡμῖν δεδήλωται).

1 לא בדיק באותו סדר מילים כמו בתרגום השבעים, שם הנוסח הוא: ἔσται θυσιαστήριον τῷ κυρίῳ ἐν χώρᾳ Αἰγυπτίων  
2 בכסה כתבי יד (EWMA) ἀνιέρων, דהיינו – עמאים.

משנה, מנחות יג, י; תוספתא, מנחות י, יב-טו

משנה, מנחות	תוספתא, מנחות
1 הרי עלי עולה, יקריבנה במקדש, ואם הקריבה בבית נחונין, <sup>1</sup> לא יצא. (לא) <sup>2</sup> שאקריבה בבית נחונין, יקריבנה במקדש, ואם הקריבה בבית נחונין, יצא. ר' שמעון אר': אין זה עולה.	(וב) הרי עלי עולה, יקריבנה במקדש, ואם הקריבה בבית נחונין, לא יצא וחיבין על וזבחי כרה.
2 הריני נזיר, יגלח במקדש. אם גילח בבית נחונין, לא יצא. שאגלח בבית נחונין, יגלח (בבית) במקדש, ואם גילח בבית נחונין, יצא. ר' שמעון אר': אין זה נזיר.	(וב) הריני נזיר, יגלח במקדש ויצא. אם בבית נחונין, לא יצא וחיבין על וזבחי כרה.
3 הכהנים ששימשו בבית (המקדש) נחונין לא ישימשו במקדש בירושלם, ואין צורך לומר לזכר אחר, שני: 'אך לא יעלו כהני מכות אל מוכת יי בירושלם כי אם אכלו מצות בתוך אחיהם' (מל"ב כג 9).	(ור) הכהנים ששימשו בבית נחונין או במקומות אחרים, בשעת איסור הכמון אסור, בשעת חיתר כמון, מותר שני 'אך לא יעלו כהני מכות על מוכת יי בירושלם כי אם אכלו מצות בתוך אחיהם' (מל"ב כג 9).
4 הרי הם בבעלי מומים: וזלקים ואוכלים, אבל לא מקריבים.	(טו) יכול אם אכלו מצות בתוך אחיהן יהיו אסורין אם ליו יהיו מותרין? אסור מעה: כשרין לחלק ופסולין לקרב בבעלי מומין

- 1 כך בכתבי היד של המשנה: קאופמן, קייסברידל ופארמה, וכן במשנת הירושלמי בכ"י לידן, אבל בתוספתא ובבבלי וכן במשנת הבבלי בכ"י מינכן 95 – תמיד תננו וזאו על כך בדיון בהמשך.
- 2 הסוגריים המסולסלים מייצגים טעויות סצותיק בכ"י קופמן, אשר נעדרות מכ"י פארמה.

ירושלמי, יומא ו, ג (מג ע"ג-ע"ד), עמ' 590; בבלי, מנחות קט ע"ב

ירושלמי, יומא	בבלי, מנחות
1	מדקאמ': 'אין צריך לומר לדבר אחר' (משנה, מנחות יג י), מכלל דבית נחונין לאו בית ע"ז היא? חנן כמאן דאמ': בית נחונין לאו כן היא? ע"ז היא.
2 ארבעים שנה שימש שמעון הצדיק את ישי בכהונה גדולה. ובשנה האחרונה אמ' להן: בשנה זו אני מת.	דתניא: אחזה שנה שמת שמעון הצדיק אמ' להם: שנה זו היא מת.
3 ירושלמי, יומא ה, ג ומב ע"ג עמ' 584 אמר לו: מאיכן אתה יודע? אמ' להן: כל שנה ושנה שחיזו נכנס לבית קורש הקדשים היה זקן אחר לזבש לכנים ועטוף לכנים נכנס עמי וירצא עמי. ובשנה הזו נכנס עמי ולא יצא עמי.)	אמר לו: מניין אתה יודע? אמ' להם: כל יום הכעורים היה מתמן לי זקן אחר לזבש לכנים ומתעטף לכנים ונכנס עמי וירצא עמי. שנה זו נזמן לי זקן אחר לזבש שחורים ומתעטף שחור. ונכנס עמי וירצא עמי. <sup>1</sup>
3 הפנים על פי כ"י לידן (כפי שמופיע במהדורת האקדמיה). השינויים המובאים למטה מבוססים על הגהות שנעשו בידי המגיה בשולי כתב היד.	1 יצאן בכ"י מינכן 95 ובדפוסים: 'ולא יצא'.
4 נוסח הפנים על פי כ"י וטיקן 120.	

ירושלמי, יומא	בבלי, מנחות
4	לאחר הדין חלה שבעה ימים ומת. ונמצאו אחיו הכהנים סלכך בשם.
5	בשעת פטירתו אמ' להנ: חניו בנו ישמש תחתיו.
6	נחנא בו אחיו שמעי שהיה גדול ממנו שתי שנים ומחצה. אמ' לו: בא ואלמדך סדר עבודה. הלכישו באנקלי וחגרו בצילצול והעמידו אצל המזבח.
7	אמ' להנ: ראו מה נרד לאדמתו. אמ' לה: לכשאשמש בכדונה גדולה אלכש נקלה שליך ואחגור בצילצול שליך.
8	כדקו את הדברים ולא מצאו <sup>2</sup> אמרו: (אחר) ששם ברח להויהמלך, משם ברח לאלכסנדריוה ועמד ובנה שם מזבח. וקרא עליו את השם הזה 'כיום הוא יהיה מזבח ליי בתוך ארץ מצרים' (יש יט 19).
9	הרי הדברים קל וחמ' ומה אם זה שכרח מן השירה, ראו היאך נחזר עליה בסוף, מי שהיא נכנס ויצא על אחת כמה וכמה.
10	חני: זו דברי ר' מאיר. ר' יהודה אר: לא כי
11	אלא מינו את שמעון. וקינא בו נחניין אחיו. והלך הלכישו נקלה וחגרו צו(צ)ל.
12	אמ' להנ: ראו מה נרד לאדמתו (כול' הך קדמיא').
13	נחנא אחיו הכהנים לחודגו. סח להם כל המאורע. נקשו להורגו את חניו. רץ מפניהם ורצו אחריו. רץ לבית המלך ורצו אחריו. כל ודואה אותו אומ': זה הוא. זה הוא. הלך לאלכסנדריוה של מצר' וכנה מזבח והעלה עליו לשם מזבח <sup>3</sup> שנ': 'זהה ביום הוא יהיה מזבח יי' בת' ארץ מצרים ומצבה אצל גבולה ליי' (יש יט 19).
2	יש דביון מעיין בין ביטוי זה לבין ביטוי המצוי דווקא בבבלי בסיפור הקרע בין יואי המלך והפרושים (ראו בערך הקרע עם הפרושים). לאחר שאחד החכמים טפל על יואי את האשמה שהייתו שלו פגום, שכן אמו הייתה שכינה מסופרת. 'יחנש הדבר ולא נמצא ויבדלו חכמי ישראל בזעם'. מעיין שכאן, בסיפור נחתיון, מופיע ביטוי ייחודי זה בגרסת הירושלמי. דווקא בגרסת הבבלי הוא נעדר.
3	המילה נמצאת בכ"י ליוון, אבל נסתקה בידי מניה א.
4	תרגום: 'הכול כמו הראשון'. זו תוספת מעתיק שקטע את העתקתו, דילג על קטע זה למה שנאמר לפני כן, והפנה את הקורא לקטע הראשון במקום להעתיקו שנית.
5	בקטע הגניזה ניו יורק קולומביה X893EN Z64 ובפרוט: נוציה 'לשם' (לשונם) שמים.

ירושלמי, יובא	בבלי, מנחות
14 יהדי הדברים קל חגמ'. ומה אם מי שלא נכנס לשורה, ראו הדאן העשר את ישי' לעז, מי שדוא נכנס ויוצא על אחת כמה וכמה.	וכששמע' חכמ' בדבר אסור: ומה זה שכתב ממנה כך, המבקש לידר ילה על אחת כמה וכמה.

## הרקע ההיסטורי

בית חוניו היה מקדש יהודי שהקים במצרים כוהן ושמו חוניו (Ovías) מבית צדוק סמוך למרד החשמונאים – זמן מה לפניו, במהלכו או מעט אחריו. בית צדוק היה משפחת הכהונה שעמה נמנו כל הכוהנים הגדולים מראשית ימי הבית השני (קדמ' כ 231–234), ולפחות על פי טענת יוספוס, אף כל ימי הבית הראשון, שכן הם ראו בצדוק הכוהן מימי דוד ושלמה את אבי אביהם (קדמ' י 152–153). כוהנים מבית צדוק חדלו לשמש במשרה זו, לפי מק"ב ד 23, כאשר מנלאוס (כוהן ממשפחת בלגה או סתם ישראל משבט בנימין<sup>5</sup>), קנה בכסף בשנת 172 לפה"ס את הכהונה הגדולה מאת אנטיוכוס אפיפנס. מאורע זה היה לדעת חוקרים רבים אות הפתיחה במאורעות שהובילו למרד החשמונאים. לכאורה היה מקום לצפות שכוהנים מבני צדוק ישובו לשמש בקודש עם שוך המרד והניצחון על הסלווקים, אך הדברים התגלגלו אחרת, ובשנת 153 מינה המלך הסלווקי אלכסנדר באלאס את יונתן החשמונאי לכוהן גדול בירושלים (מק"א י 20) ואחריו, בשנת 142, זכה שמעון אחיו להכרת המלך דמטריוס בכהונתו הגדולה, ובשנת 140 שבה ואישרה זאת אספת עם יהודית (מק"א יד 35, 41). מאותה שעה נהפך בית צדוק לאופוזיציה, לעתים פעילה, לעתים סבילה, לחשמונאים. אופוזיציה זו התגשמה תחילה בדמותם של הצדוקים, שעל פי ההנחה הרווחת נקראו על שם צדוק והתנגדו לחשמונאים. ואולם כרוך לאחר המרד חברו הצדוקים אל החשמונאים<sup>6</sup>. גם כת מדבר יהודה, במגילותיה שהתגלו בקומראן, קבעה ש'בני צדוק הכהנים' הם מנהיגיה הלגיטימיים<sup>7</sup>. רבים החוקרים הסבורים שהכת האשימה את החשמונאים שנטלו את הכהונה הגדולה בכוח הזרוע<sup>8</sup>. מתקבל על הדעת שאף את בית חוניו במצרים, שבו הוסיפו לכהן כוהנים מבית צדוק, צאצאי צדוק בבשר, עד לאחר חורבן הבית השני, אפשר לקשור לאופוזיציה הזאת<sup>9</sup>.

חוניו קיבל רשות להקים מקדש לאלוהי ישראל מן המלך תלמי השישי פילומטור, שמסר לו לשם כך קרקעות במחוז הליופוליס (עיר השמש – היום שדה התעופה של קהיר). הוא בנה מקדש בעיר לאונטופוליס שבמחוז, וקיים שם מושבה צבאית של יהודים שסייעה לפילומטור, ואף לאישתו

5 במק"ב ג 4, וראו דיון קצר על כך בהמשך.

6 וראו על כך עוד בערך הקרע עם הפרושים.

7 ראו למשל סרך היחד ה, 2; 9; סרך העדה ב, 3; סרך הברכות ג 22 ('בני צדוק הכוהנים אשר בחר בם אל לחזק ברייתו'); בריית דמשק ג 20–7, 1 ('ובני צדוק הם בחירי ישראל קראי השם העמדים באחורית הימים'). על בני צדוק הכוהנים וכת קומראן ראו למשל שיפמן, הלכה, עמ' 84–88.

8 הנושא נידון בהרחבה אצל חוקרים רבים. ראו למשל אשל, מגילות קומראן, בעיקר עמ' 46–52; שוורץ, יהודי מצרים, עמ' 15–16, הערה 17.

9 למשל, טיילור, מקדש שני, בעיקר עמ' 311–313, שם היא מציעה שלוח השמש הקומראני נהג גם במקדש חוניו.

קליאופטרה השנייה לאחר מותו, במאבקהם הצבאיים (ראו נ"א ב 49–56). בניו של חוניו, חגניה וחלקיה, אף הם היו מפקדי צבא בכירים תחת המלכה קליאופטרה השלישית (קדמ' יג 353–364). ארץ חוניו הוסיפה לשמש מאחז צבאי על גבול מצרים, ובשנת 44 לפה"ס, כשיווליוס קיסר הגיע לפלוסיון, הוא נזקק לסיועם של אותם חיילים יהודים כדי לחדור לתוך הארץ (מלח' א 190; קדמ' יד 127–132). לדעתו של דניאל שוורץ, מושבה זו הייתה כה משמעותית, שגם ההיסטוריון והגאוגרף היווני סטראבון התייחס אליה בתארו את יהודי מצרים (קדמ' יד 117).<sup>10</sup>

גם יוספוס וגם חז"ל עוסקים בהקמת מקדש חוניו, אם כי בהבדלים ניכרים וסתירות שיתוארו להלן. את הקמת המקדש יש לתארך לזמן כלשהו בין 172 ל-150 לפה"ס, כפי שעוד אראה. יוספוס אף מתאר את סגירת המקדש בשנת 73 לספירה בידי אספסיינוס, שראה בו, כך לדברי יוספוס, מרכז מרי יהודי בשלטון רומא, דוגמת המורדים שנלחם בהם ביהודה ובירושלים, ולאחר מכן אף במצדה. מקדש חוניו התקיים אפוא 220 שנה לכל הפחות. אף שבמלח' ז 236 קובע יוספוס ש'מבניית המקדש ועד סגירתו עברו שלוש מאות ארבעים ושלוש שנים' אין אף חוקר המקבל קביעה זו בלשונה.<sup>11</sup>

מכל מקום, גם אם עמד מקדש זה על כנו רק 220 שנה, עדיין היה זה מוסד חשוב שקשה היה להתעלם ממנו או להישאר אדיש כלפיו. לכן מפתיע שחוץ מאזכרות בודדות אלה אצל יוספוס, שאליהן נשוב בפירוט בהמשך, ועוד התייחסות הלכתית קצרה לבית חוניו במסכת מנחות שבמשנה ובתוספתא, לא זכה המקדש הזה להתייחסויות ישירות נוספות, בעיקר לא בכתביהם של יהודי מצרים ההלניסטית, כגון פילון. משום התמיהה הזאת מלאה ספרות המחקר בניסיונות לזהות רמיזות למקדש חוניו בהקשרים שאין בהם התייחסות מפורשת אליו. אמנה בקצרה ניסיונות אלה:

## ארכאולוגיה

אין דרך טובה יותר להוכיח את ההיסטוריות של מקום המתואר במקורות כתובים מלחפור ולגלות אותו. כבר בסוף המאה הי"ט, זיהה אדוארד נוויל, אגיפטולוג וחוקר מקרא שוויצרי, בחפירותיו קברים יהודיים במקום הקרוי תל אליהודיה, כ-35 קילומטר מצפון לקהיר. הקברים נכנו בדומה למערות קבורה המוכרות מארץ-ישראל, והכתובות שנמצאו נחרתו (ביוונית בלבד) על לוחות פשוטים, בלא כל קישוט. זיהוי הקברים כיהודיים הסתמך בעיקר על ריבוי השמות המקראיים בכתובות (ואולי גם בהתחשב בשם האתר – תל אליהודיה (תל היהודים)).<sup>12</sup> בין הכתובות נמצאה אחת המזכירה במפורש את 'ארץ חוניו' (Oviou γᾶ[!]).<sup>13</sup> מנחם שטרן סבר, על סמך הימצאו של השם המצרי פיאבי (Φαβεία) בין הכתובות

10 סטראבון לא הזכיר את חוניו במפורש. המילים אצלו שאליהן התייחס שוורץ הן κατοικία (מושבה צבאית) καὶ ῥῆμα (דהיינו הארץ שאיננה העיר). שוורץ, יהודי מצרים, עמ' 7–11. לפירוש זה מתנגד בריכוכבא (התיישבות בית חוניו) בתוקף.

11 ראו דברי ישראל שצמן בתרגומה של ליהא אולמן למלחמת היהודים, לגבי תאריך זה: 'נתון בלתי אפשרי, כי לפיו נוסד המקדש במאה השלישית [לפה"ס]. אך אם מניחים שגפלה טעות בהעתקה, והקריאה הנכונה היא "שתי מאות ארבעים ושלוש", יוצא שהמקדש נוסד בשנת 170 לפנה"ס בקירוב, וגם אם תל הייסוד מאוחר יותר בכמה שנים, לא טעה יוספוס בהרבה' (מלחמת היהודים [בתרגום ל' אולמן], עמ' 606).

12 ראו הורברי ונוי, כתובות יהודיות ממצרים, עמ' xix–xvi.

13 שם, כתובת מס' 38, עמ' 90.



בבית הקברות הזה,<sup>14</sup> שמשפחת פיאבי, ששימשה בכהונה הגדולה בסוף ימי הבית השני,<sup>15</sup> מקורה היה בכוהנים של בית חוניו.<sup>16</sup>

בראשית המאה הכ' נערכו בתל סמוך לבית הקברות הפירות ארכאולוגיות בהנחייתו של האניפטולוג ואבי הארכאולוגיה המקראית ויליאם פלינדרס-פיטרי. הוא סבר שגילה את לאונטופוליס של חוניו ובה עיר, מצודה ומקדש.<sup>17</sup> בחפירה נמצא אוסטרקון כתוב דמוטית (דהיינו מצרית מאוחרת) המזכיר איש (כנראה יהודי) בשם אברם, אולי אחד הבנאים שבנו את האתר.<sup>18</sup> עד כה לא הטיל איש ספק של ממש בקביעותיו של פיטרי, או בזיהוי האתר עם 'ארץ חוניו', חוץ ממאמר שפורסם לאחרונה, המציע לזהות את לאונטופוליס של חוניו ואת מקדשו בתל בסטה שבלב הדלתה, עוד כשלושים קילומטר צפונה, תל המשמר את שמה העתיק של האלה בובסטיס, הנזכרת אצל יוספוס (קדמ' יג 66: 'פי בובסטיס הפרועה' – ἀγρία Βουβάστεις) כמושא הפולחן במקדש העתיק שעל שרידיו הוקם מקדש חוניו.<sup>19</sup>

## פפירוסים

שני פפירוסים, שהופיעו בקובץ הפפירוסים היהודיים ממצרים, ויהו החוקרים כמתייחסים לחוניו ולמפעלו:

1. CPJ 132: במכתב זה פונה פקיד גבוה (דיוקטס) ושמו הורדוס, בשנת 164 לפה"ס, בנימוס יוצא דופן, למישהו שהפפירולוג וילקן שחזר את שמו Ovi[ai] (חוניו). הזכרת המלך תלמי השישי פילומטור והמלכה קלאופטרה במכתב העלתה על דעתו של אביגדור צ'ריקובר, עורך קובץ הפפירוסים היהודיים, שמדובר בחוניו, מייסד המושבה הצבאית והמקדש בלאונטופוליס. אף שאין פפירוס זה מזכיר את המקדש או פרטים אחרים העשויים לזהות את האיש הנזכר עם חוניו שלנו, התקבל פירוש זה בדרך כלל בקרב קהילת החוקרים, ואף שימש בין הטיעונים בוויכוח על תאריך ייסודו של מקדש חוניו.
2. CPJ 520: את הפפירוס הזה זיהו עורכי הקורפוס כ'נבואה יוונית-מצרית שעניינה היהודים'.<sup>20</sup> בשנת 1995 הציע גדעון בוחק, על סמך קריאה חדשה של מילים אחדות בתעודה, לזהות אותה כנבואה מצרית המייחסת לחורבנו של מקדש חוניו.<sup>21</sup> גם הצעה זו התקבלה בדרך כלל בלא עוררין.

## כתבים

חוקרים אחדים שאפו לזהות בכתבים מן הספרות החיצונית, היהודית-הלניסטית, שמקורם במצרים, את כתביה של מושבת חוניו, או למצער רמזים למקדש חוניו:

- 14 שם, כתובת מס' 33, עמ' 69.
- 15 וראו עליה עמ' בערך שחיתות הכהנים הגדולים.
- 16 שטרן, מחקרים, עמ' 191.
- 17 פלינדרס פיטרי, היקסוס, עמ' 19-27.
- 18 שם, עמ' 26.
- 19 הטה, היכן מקדש חוניו? לעוד הצעת זהוי של לאונטופוליס, הפעם עם תל מוקדאם, ראו רדמאונט ופרידמן, אנדות מן הרלטה.
- 20 צ'ריקובר ואחרים, קורפוס א, מס' 132, עמ' 244-246.
- 21 שם ג, מס' 520, עמ' 119-121.
- 22 בוחק, תגובה מצרית.

1. בשנת 1968 הציע מ' דלקור שהסופר היהודי-הלניסטי ארטפנוס כתב תעמולה התומכת בבית חוניו ובכוהניו. דלקור סבר כך משום שארטפנוס מתאר את מקום נישואיהם של יוסף ואסנת, את מקום מגורי יעקב כשבא למצרים ואת מקום חלק ממעשי הנפלאות של משה בעיר הליופוליס,<sup>23</sup> הלוא היא העיר שבה ייסד חוניו את מקדשו.<sup>24</sup>
  2. בשנת 1974 טען ג'ון קולינס שחזון הסיבילה השלישית (היהודית), שוודאי נכתב במצרים, בימיו של תלמי פילומטור כנראה, הוא תוצר של חוגים המקורבים לבית חוניו.<sup>25</sup> הוא הגיע למסקנה זו בהסתמך על אופייה הלוקל-פטריוטי של הנבואה, המשולב באידאולוגיה מקדשית מובהקת.
  3. בשנת 1996 הציע גדעון בוהק, שהרומן ההלניסטי 'יוסף ואסנת' חיבו- בארץ חוניו, על סמך תיאור מיקום האירועים בהליופוליס ועל סמך פרטים ספרותיים נוספים.<sup>26</sup>
  4. לאחרונה הציע מרון פיטרקובסקי שגם ספר מקבים ג מקורו בארץ חוניו. בספר זה מתוארת רדיפת היהודים בידי תלמי הרביעי פילופטור (222-203 לפה"ס). יוספוס מתאר את אותם המאורעות (כליאת היהודים בהיפודרום, ההחלטה לשסות בהם פילים שיכורים ואף גס הצלו שהתרחש) בימי שלטונו של תלמי השביעי פיסקון, כחמישים שנה מאוחר יותר (145-116 לפה"ס). בתיאורו של יוספוס ממלא חוניו (כשר צבא) תפקיד מרכזי בהצלת היהודים (ג"א ב 49-55). לאור זה טען פיטרקובסקי, שלחוניו ומקורביו היה ודאי עניין לספר סיפור דוגמת זה המופיע במקבים ג.<sup>27</sup>
- המניע המשותף לכל ההצעות דלעיל – ארכאולוגיות, פפירולוגיות וספרותיות – הוא התחושה שבית חוניו היה בעל חשיבות גדולה בהרבה ממה שעולה מקריאה במקורות שברשותנו.

## יוספוס ומקורותיו

חשיבותו של מקדש חוניו בעיני יוספוס מתגלה, כפי שהראו חוקרים, במיקומו הספרותי הדרמטי במלחמת היהודים כמעין מסגרת ספרותית (inclusio) לחיבור כולו.<sup>28</sup> לאחר הקדמתו הארוכה, האירוע הראשון שמתאר יוספוס בחיבור זה הוא דווקא הקמת מקדש חוניו (מלח' א 31-33). תיאור זה מסתיים בהבטחה של יוספוס לשוב ולדון במקדש זה בהמשך דבריו ('על כך אשוב ואספר במקום המתאים'). הבטחה זו מתקיימת בסופו של הספר האחרון של מלחמת היהודים. לאחר מפלת מצדה, כך מספר יוספוס, ברחו סיקריים לאלכסנדריה ועוררו שם מהומות רבות. לאחר שנתפסו, עונו והומתו, החליט

23 ראו הולדרי, פרומנטים, א, עמ' 206, 208, 210, 222.

24 דלקור, מקדש חוניו, עמ' 201-202.

25 קולינס, סיבילות, עמ' 48-55, 93-94.

26 בוהק, יוסף ואסנת; ולאחרונה חכס, יוסף ואסנת.

27 פיטרקובסקי, מקבים ג. חוקר אחד אפילו זיהה את סיפור בית טוביה, המופיע בספר יב של קדמוניות של יוספוס (158-222, 228-236, ובסעיפים 239-240 מכרים בני טוביה כתומכי מולאוס; הם נאכרים גם במלח' א 31, אם כי כאויבי חוניו), כחיבור שכתב חוניו הרביעי כתעמולה למקדשו ולמדיניות שנקט, וראו גולדשטיין, אגדות בית טוביה.

28 על כך העירו למשל גרואן, מקור ומטרה, עמ' 48: 'אכן (פרשת בית חוניו) ממסגרת באופן נאה את החיבור כולו'; טילור, מקדש שני, עמ' 298: 'יוספוס ממסגר את ריחונו על המרד היהודי... באמצעות סיפור ייסוד מקדש חלופי במצרים בידי הכותן הגדול חוניו השלישי'. הטע, היכן בית חוניו? עמ' 181: 'דוע היטב שיוספוס פותח את מלחמת היהודים בהתייחסות לארץ חוניו הרביעי ומסיים את הכרך האחרון של מלחמת היהודים בהתייחסות לחורבן מקדש זה'. איש מהחוקרים לא הציע הסבר לתופעה.

אספסיינוס שכל עוד יעמוד על תלו מקדש חוניו, ישמש הלה אבן שואבת לקנאים דוגמת אלה שזה עתה הוצאו להורג ועל כן ציווה לסגור (מלח' ז 420-421). כאן מוצא יוספוס לנכון לתאר את תולדותיו של המוסד הנידון מיום היווסדו ועד יום חורבנו. הוא מקדים את התיאור במילים: 'מחוז זה נמצא במצרים, והוא נושב וקיבל את שמו [זה] בנסיבות אלה' (מלח' ז 422), ומסיימו במילים 'מבניית המקדש ועד סגירתו עברו שלוש מאות ארבעים ושלש שנים' (שם 436).

סיכום זה של תולדות המקדש במצרים חותם למעשה את החיבור מלחמת היהודים כולו, למעט פרק אחרון קצר מאוד, המתאר את עלילותיו של הסיקר יונתן האורו: בקירני. שיבוצו של מקדש חוניו בראשית הספר ובסיומו מלמד שיוספוס ראה בו תופעה רבת חשיבות, שתקומתה וחידלונה מסמנים ומכילים באופן כלשהו את מלחמת היהודים ברומאים כולה.<sup>29</sup>

מכל מקום, למרות חשיבותו של מקדש חוניו, שני תיאוריו של יוספוס את הקמתו, זה במלחמת וזה בקדמוניות, שונים זה מזה באופן קיצוני. לפי מלחמת, הן בראשיתו והן בסיומו, את המקדש ייסד חוניו השלישי, בנו של הכהן הגדול שמעון.<sup>30</sup> תיאור זה סותר את הידוע לנו מןמק"ב ד 33-34, שלפיו סיים חוניו השלישי את חייו לא במצרים כי אם בדפני שליד אנטיוכיה, ולא בשנות הארבעים של המאה הב' לפה"ס (או לאחריהן) ככהן במקדש יהודי דמוי המקדש בירושלים, אלא הוא נרצח בשנת 172 לפה"ס בפליט במקדש פנאני. בבואנו אפוא לשחזר את האירועים, עומדת להכרעה שאלת מהימנותו ההיסטורית של יוספוס במלחמת היהודים לעומת בעל מקבים ב.<sup>31</sup>

רוב החוקרים נוטים לדחות את תיאורו של יוספוס במלחמת היהודים ואת מייסד המקדש הם מעדיפים לזהות עם חוניו אחר,<sup>32</sup> בעיקר משום שיוספוס עצמו סותר את תיאורו זה בקדמ' יב ויג. כאן הוא טוען שחוניו השלישי מת (אולי מוות טבעי) ואחיו, ישוע, ששינר את שמו ליסון, ירש אותו כחוק מכיוון שבגו של חוניו השלישי, חוניו הרביעי, עדיין היה תינוק (קדמ' יב 237). גם מנלאוס, שנהיה כהן גדול אחרי יסון, לאחר שזה הודח כידי אנטיוכוס בזעמו, מתואר אצל יוספוס כאח של אלה (אשר גם

29 זאת בתנאי שספר ז של מלחמת אינו תוספת מאוחרת לספר כולו, כמו שסבר סת שוורץ (שוורץ, מלחמת ז). שוורץ קבע שתיאור סגירת בית חוניו שייך לתוספות האחרונות ביותר על הספר, שנקתפחו אליו כבר אחרי מות הקיסר רומיטראנוס בשנת 98 לסה"נ (עמ' 379), אך הוא אינו מציע תשובה לשאלה מדוע דווקא אירוע זה נוסף בשלב כה מאוחר לספר. אם אכן נכתב השערות של שוורץ, אפשר אולי להציע שהקטע נוסף כמילר ההבטחה בתחילת ספר א. אם כך אפשר לשער ששיבוצו של הסיפור ממש בתחילת מלחמת נובע אולי מן התפיסה שדווחה גם אצל חז"ל, כפי שנראה בהמשך, שהקמת מקדש חוניו בישרה את חורבנו של המקדש.

30 מרכז יוספוס את למדים שמאז ימי אלכסנדר מוקדון כיהנו בירושלים כמה כוהנים בשם חוניו (Ovidas). הראשון, בנו של ידוע, נזכר בקדמ' יא 347; יב 43. הוא היה אביו של שמעון, שיוספוס סוזה אותו כשמעון הצדיק. על הבעיות ביחיו זה ראו בערכים הכהן הגדול ואלכסנדר מוקדון וצלם בהיכל. בנו של שמעון זה נקרא גם הוא חוניו (השני) והוא היה מעורב בפוליטיקה התלמאית-סלווקית של המאה השלישית לפה"ס כיהן עם יוסף בן טוביה, ראו קדמ' יב 44; 157-167. גם בנו נקרא, לפי יוספוס, שמעון (קדמ' יב 224) ויש הסבורים שדווקא את שמעון זה יש לזהות עם שמעון הצדיק. לפי יוספוס, היה חוניו השלישי בנו של שמעון השני. לפי חז"ל היה חוניו, מייסד מקדש חוניו, בנו של שמעון הצדיק, וראו בהמשך. הכרונולוגיה של כוהנים אלה היא סבוכה ומבולבלת ומתבהרת רק כשחוניו זה, השלישי, מופיע ככהן בכהונה הגדולה בראשית מק"ב (ג ו) בשנת 176 לפה"ס. על מדינות הבעיה הכרונולוגית הזו יושב עתה מרון פיטרקובסקי בעבודת הדוקטורט שלו וממנה עולה שלדעתו חל שיבוש אצל יוספוס וחוניו השלישי הוא אכן כונה המקדש. את הפרק הנידון (והמשכני) קראתי ברשותו של פיטרקובסקי.

31 ראו במיוחד שטרן, מחקרים, עמ' 35-50.

32 נאמנים ליוספוס בתיאורו במלחמת נשאור טיילור, מקדש שני; פרנשה, חוניו השלישי.

שמו היה חוניו, אלא שהוא החליפו בשם יוני). אף שהחוקרים מעדיפים בדרך כלל לראות בחוניו הרביעי את מייסד המקדש, יש לשים לב שגם תיאור זה של יוספוס סותר את הנאמר על כל הנפשות הפועלות במק"ב. שם אנו קוראים שיסון, אחי חוניו השלישי, לא זכה בכהונה כחוק לאחר מות אחיו, כפי שטוען יוספוס, אלא 'נישל' (את חוניו) מן הכהונה הגדולה דרך שחיתות' (מק"ב ד 8). לפי מק"ב היה יסון מנהיג המתיוונים בירושלים והיה אחראי לרוב הרפורמות ההלגיסטיות שהובילו בבוא הזמן למזרות אנטיוכוס ולמרד החשמונאים. מנלאוס, לעומת זאת, אינו מתואר במק"ב כאחיהם של חוניו ויסון, אלא כמי שאינו ממשפחת הכהונה הגדולה כלל, ואולי אף אינו כוהן. במק"ב 1 4 נאמר שמוצאו משבט בנימין, אולם חוקרים התקשו בקביעה זו. והנה בתרגום הלטיני הקדום למק"ב, המשמר אולי את הקריאה הקשה, כתוב Balgae, ושיערו חוקרים שהכוונה למשמר הכהונה בלגה. על משמר זה נאמר במשנה (סוכה ה, ח) שהוא נענש, ובתוספתא נוסף הסבר ולפיו העונש בא בגלל התנהגות אחת מבנותיו בימים שבהם 'גכסו גוים להיכל' (סוכה ד, כח). רוב החוקרים סבורים שמסורת זו נובעת מהתנהגותו של מנלאוס בן המשמר בימים ההם.<sup>33</sup> מכל מקום, מק"ב ממשיך ומספר שמנלאוס השיג לעצמו את המשרה על ידי מתן שוחד גדול מזה שנתן יסון (מק"ב ד 24). לפיכך אם נרצה לקיים את הנאמר במק"ב, שני תיאוריו של יוספוס מהווים בעיה.

בגלל סתירות אלה, ובגלל המצב המבולבל של המקורות בכלל ושל דברי יוספוס בפרט, חלוקות דעות החוקרים על תאריך ייסודו של מקדש חוניו – בין שנות השבעים של המאה הב' לפה"ס לסוף שנות החמישים של אותה מאה. מי שסבור שמדובר בחוניו השלישי נוטה כמובן להקדים את ייסוד המקדש. ג'ואן טיילור, המעוניינת לקיים את עדותו של מקבים ב על מות חוניו השלישי בשנת 172 לפה"ס, סבורה שהמקדש נוסד במצרים באמצע שנות השבעים.<sup>34</sup> פאוסטה פרגטה, שגזתה היא נוטה לייחס את ייסוד המקדש לחוניו השלישי, חושב שהפריט הכרונולוגי המכריע הוא הפפירוס CPJ 132, שבו מתואר חוניו כאישיות חשובה במחוז הליופוליס כבר בשנת 164 לפה"ס. מכאן הוא מסיק שהמקדש הוקם זמן מה לפני התאריך הזה.<sup>35</sup>

פטר שפר, הסבור שמייסד המקדש הוא דווקא חוניו הרביעי, רואה גם הוא בשנת 164 לפה"ס תאריך אפשרי אחרון לייסוד בית חוניו, שכן אחריו כבר טיהרו החשמונאים את המקדש בירושלים, ולדעתו לא היה עולה על דעת איש לייסד מקדש חלופי לאחר המאורע הזה.<sup>36</sup> ואולם גם אריק גרואן וגם דניאל שוורץ סבורים שהמקדש נוסד בשנות החמישים של אותה מאה. לדעת גרואן, השנים שבין 159 לפה"ס, שאז הוצא הכהן אלקימוס להורג, ל-153, שאז מונה יונתן החשמונאי לכוהן גדול חדש בירושלים, שנים שבהן לא כיהן כוהן גדול, היו ראויות מאין כמותן לייסוד מקדש חלופי במצרים, שם כיהן מי שהיה ראוי לשרת במשרה זו בירושלים.<sup>37</sup> מכאן שהן שפר והן גרואן חיפשו תאריך להקמת מקדש חוניו בזמן שבו לא התקיימה עבודה ולא היה כוהן גדול בירושלים, שכן הם סברו שאין לראות במקדש חוניו אופוזיציה למקדש בירושלים.

33 על עניין זה ראו שוורץ, מקבים ב, עמ' 103. על ניסיון להסביר את הבת כמייצגת את הכוהן הגדול עצמו ראו הנגל, אגדה רבנית, עמ' 48.

34 טיילור, מקדש שני, עמ' 301-303.

35 פרגטה, חוניו השלישי, עמ' 84-85, 96-97.

36 שפר, מירושלים הגדולה, עמ' 136.

37 גרואן, מקדש ומעדות, עמ' 69-70.

לעומתם הבין שוורץ את ייסוד מקדש חוגיו כאקט מחאה מובהק. את טענתו ביסס על שני אזכורים נוספים של חוגיו הרביעי, בנו של חוגיו השלישי, אצל יוספוס. בשניהם נזכר ייסוד המקדש בלאונטופוליס, ושניהם מתקשרים למיניו כוהן שלא מבית צדוק בירושלים: פעם ראשונה, כשיוספוס מתאר את מינוי אלקימוס לכוהן גדול בשנת 162 לפה"ס, הוא מספר בדרך אנב שבהודמנות זו ירד חוגיו (הרביעי) למצרים וייסד מקדש כפי שייספר בהמשך (קדמ' יב 388). פעם שנייה, בפירוט ניכר, מספר יוספוס על בניית המקדש זמן מה לאחר שמונה יונתן החשמונאי לכוהן גדול (קדמ' יג 62 ואילך). שוורץ סבור ששני האזכורים מעידים על התנגדות חוגיו למינוי כוהנים אלה, שניהם לא מבית צדוק. הוא ירד למצרים לאחר מינוי בלתי חוקי אחד וייסד את המקדש לאחר מינוי בלתי חוקי (וסופי) שני. לדעת שוורץ, יוספוס מספר לנו במפורש שמינוי יונתן לכוהן גדול בשנת 153 לפה"ס הוא שהיווה עילה לייסוד המקדש האלטרנטיבי במצרים.<sup>38</sup>

הן במלחמת והן בקדמוניות משמיע יוספוס ביקורת על המקדש שבנה חוגיו. ואולם הביקורת שונה במהותה. במלחמת הוא קובע ש'בפעולו זה לא הייתה כוונתו של חוגיו טהורה, שכן רצה להתחרות ביהודי ירושלים שנטר להם טינה על גירושן, ובהקמת המקדש קיווה למשוך אליו המון רב משם' (מלח' ז 431). ביקורת זו היא פוליטית במהותה ותואמת את גישתו של שוורץ, שהמקדש הוקם מכיוון שהכוהנים מבית צדוק נדחו מן המקדש בירושלים. לעומת זאת בקדמוניות אופיה של הביקורת דתי במהותו. יוספוס טוען שבית חוגיו נבנה על יסודותיו של מקדש מצרי לאלה בובסטיס, והוא 'מלא בעלי חיים קדושים' (קדמ' יג 66). ואולם חוגיו לא ראה במיקום זה בעיה, אלא דווקא המלך התלמי פילומטור במכתבו מנתח ביקורת על דרכו הדתית של הכוהן בזו הלשון: 'אנו תמהים אם יהיה לרצון לאלוהים מקדש העתיד להיבנות במקום משוקץ המלא בעלי חיים מקדשים/טמאים' (שם 70). יוצא מזה שהביקורת היא כפולה – הן על בחירת המקום והן על הכוהן, שאינו יודע את עקרונות דתו כראוי וצריך ללמוד אותם ממלך גוי חסיד. מכיוון שאין אנו יודעים מה היו מקורותיו של יוספוס לתיאורים אלה, נוכל אולי להעלות על הדעת שיוספוס עצמו, שנעשה בערוב ימיו דתי יותר משהיה בצעירותו, הוא האחראי לשינוי הזה.<sup>39</sup> גם תיאור המקדש שונה בשני המקורות. אף שבראשית מלחמת היהודים הצהיר יוספוס שחוגיו 'בנה עיר קטנה כדוגמת ירושלים ומקדש הדומה לבית המקדש' (πολίχνην τε τοῖς ἱεροσολύμοις ἀπεικασμένην καὶ ναὸν ἔκτισεν ὁμοίον τῷ ἐν ἱεροσολύμοις ... τῷ ἐν ἱεροσολύμοις) (מלח' א 33), הרי בסוף חיבורו זה הוא קובע, ש'כאן בנה חוגיו מצודה והקים מקדש אשר לא דמה לזה שבירושלים' (ἱερὸν ... ὁμοίον τῷ ἐν ἱεροσολύμοις) (חוגיו... בנה מקדש דומה לזה שבירושלים, אלא (שהיה) קטן ודל ממנו' (ἱερὸν ... ὁμοίον τῷ ἐν ἱεροσολύμοις) (קדמ' יג 72). קשה להכריע מה הן הסיבות לסתירות אלה וליישובן מאוחר יותר.

מה היו מקורותיו של יוספוס במלחמת ובקדמוניות לתיאור מקדש חוגיו, אין אנו יודעים. ברור שאת מה שאנו למדים ממק"כ על סופו של חוגיו השלישי יוספוס לא ידע. אם במלחמת השתמש בתיאור ייסוד המקדש בחיבורו של ניקולאוס (כפי שסוברים החוקרים המשערים שספר זה היה המקור של יוספוס לתיאור מלחמת החשמונאים בחיבורו מלחמת היהודים), אזי גם הלה לא ידע אל נכון מתי בדיוק הוקם

38 שוורץ, יהודי מצרים, עמ' 19.

39 מגמה זו אצל יוספוס העסיקה את דניאל שוורץ באתרו. ראו למשל שוורץ, יוספוס על הפרושים כיהודים גליתיים; הג'ל, אלכינוס, עמ' 302-303 וביבליוגרפיה נוספת בשניהם. וראו עוד במבוא 6 וכן 'לאחרונה חובל, כוהן ירושלמי', 129-259.

המקדש ומי הקימו. העובדה שיוספוס בחר לתקן ולשנות כמעט כל מה שכתב במלחמת שעה שתיאר את הקמת המקדש בקדמוניות מעידה כנראה שבמשך השנים הוא שינה את דעתו על ייסוד המקדש, ייתכן משום שהגיע לידיו מידע חדש. ברור שמידע זה לא כלל תיאור מפורט ומהימן של היחסים בין הכוהנים הגדולים חוניו השלישי, יסון אחיו ומנלאוס ממשמר בלגה (כפי שאנו למדים מספר מק"ב). אילו היה מידע כזה מצוי בידי יוספוס, הוא היה יודע שמנלאוס לא היה אחיהם של שני הכוהנים הגדולים שנוכרו קודם, ולא היה מעלה השערה מופרכת, ששני אחים – חוניו השלישי ומנלאוס – נקראו באותו השם. כשכתב את קדמוניות השתמש יוספוס במק"א לתיאור מרד החשמונאים. מכיוון שבספר זה אין זכר לייסוד בית חוניו, יש לשער שמידע על ייסוד המקדש הגיע ליוספוס ממקור אחד שאינו ידוע לנו. על רקע התיאורים הסותרים בשני חיבוריו של יוספוס את מקדש חוניו והקמתו – המייסד הוא אחר, סיבת ההקמה שונה, ותיאוריו של המקדש אינם עולים בקנה אחד – בולט קיומו של מרכיב זהה בשני החיבורים. בשניהם טוען יוספוס, במלחמת בשם עצמו (מלח' ז 432) ובקדמוניות בשם חוניו (קדמ' יג 68, 71), לקיומה של נבואה עתיקה בספר ישעיהו, שמקדש יהודי עתיז לקום ממש במקום שבו קם לימים מקדש חוניו. בקדמ' יג משתמש חוניו בנבואה זו (שאותה הוא מצטט כמעט מילה במילה מתרגום השבעים כפי שהגיע לידיו) כדי לשכנע את תלמי המלך לתת לו את החלקה שבה התעתד לבנות את המקדש, והנבואה היא אף הקלף המשכנע ביותר שיש באמתחתו של חוניו, כפי שתשובת המלך מעידה. אין זה מפתיע שיוספוס משתמש בטיעון כזה בקדמוניות, שכן בחיבור זה הוא שב וטוען שמלכים זרים ידעו שנביאי ישראל חזו מראש את מעשיהם. כך לגבי כורש, שלאחר הצהרתו טוען יוספוס: 'את הדברים האלה ידע כורש מתוך קריאה בספר הנבואה שהניח אחריו ישעיהו מאתים ועשר שנה קודם לכן' (קדמ' יא 5). לגבי אלכסנדר מוקדון קובע יוספוס: 'כשהראו לו את ספר דניאל בו אמר (הנביא) שאחד מן ההללים יהרס את מלכות הפרסים, אמר בלכו שהוא האיש המיועד ושמו' (קדמ' יא 337).<sup>40</sup> אף הפסוק מישעיהו המנבא הקמת מזבח במצרים מושמע באוזני המלך תלמי פילומטור בקדמוניות היהודים. ואולם העובדה שאף במלחמת נזקק יוספוס לפסוק זה מפתיעה, הזכרת הנבואה כאן נראית תוספת של יוספוס אגב אורחא, לאחר שסיים את כתיבת התיאור כולו: 'דרך אגב, הייתה נבואה עתיקה שנאמרה שש מאות שנה לפני כן; ישעיהו היה שם האיש אשר הגיד מראש שאיש יהודי יבנה את המקדש הזה במצרים' (מלח' ז 432). הופעתו של הפסוק מישעיהו גם בגרסת מלחמת מלמדת שהקשר בין הפסוק הזה לבין מקדש חוניו היה הדוק יותר מאשר שני הקשרים האחרים בין אירועים היסטוריים לבין פסוקים נבואיים שיוספוס נזקק להם בקדמוניות בלבד. יותר מזה, פסוקים אלה – ישעיהו יט 18-19 – מצוטטים גם אצל חז"ל בסיפור הקמת מקדש חוניו, ומהווים כפני עצמם בעיה טקסטואלית במקרא עצמו, המעידה, לדעת חוקרים, שמקדש חוניו והפולמוס סביבו ניצבו לנגד עיני קובעי נוסח המסורה של ספר ישעיהו.

#### ישעיהו יט 18-19

ישעיהו יט הוא 'משא מצרים', כלומר נבואת החורבן של ישעיהו הראשון על ארץ זו. הוא נפתח כמו יתר 'משאות' החורבן כנגד הגויים בישעיהו, אך סופו חורג מן הדגם המצוי בפרקי ה'משא'. חלקו השני של ישעיהו יט בנוי מחמש פסקאות המתחילות במילים 'ביום ההוא', ושתיים מהן (פסוקים 18 ו-19-23)

40 ועוד על נבואה זו ראו גם בערך הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון.

עוסקים בגולת ישראל במצרים. חוקרים מתקשים לתארכן. יש הרוצים לקשור את עצם חיבורן לייסוד מקדש חונוי במצרים, אך יש המעדיפים, בעיקר בהתבסס על ירמיהו מד ו, לתארכם לימי ראשית הגולה היהודית במצרים.<sup>41</sup> מבחינתנו חשוב לשים לב, שפרק זה בשלמותו כבר מתועד במגילת ישעיהו הגדולה מקומראן, שיש לתארכה ל-125-150 לפה"ס,<sup>42</sup> כלומר סמוך ממש לימי ייסוד מקדש חונוי במצרים על פי החוקרים המאחרים את ייסוד המקדש. זהו נוסח המסורה של פסוקים אלה:

ביום ההוא יהיו חמש ערים בארץ מצרים מדברות שפת כנען ונשבעות לה' צבאות עיר ההרס  
יאמר לאחת: ביום ההוא יהיה מזבח לה' בתוך ארץ מצרים ומצבה אצל גבולה לה':

אנו נתמקד בנוסח הפסוק הראשון בין השניים, שבו שינוי קטן יוצר הבדל מכריע במשמעותו. נוסח המסורה משמר את המילים 'עיר ההרס'. ברור שביטוי זה הוא שלילי ומחבר הפסוק בצורתו זו סבר שהעובדה שערים בארץ מצרים ידברו שפת כנען איננה תופעה מבורכת, שכן אתה הערים הדוברות כך תגרום חורבן והרס. ואולם נוסח זה הוא פולמוסי, כמסתבר מגרסת שם העיר כפי שהיא מופיעה בתרגום השבעים, שבה היא נקראת Πόλις-αεδεα. גרסה זו היא בחלקה תרגום (עיר — πόλις) ובחלקה תעתיק (αεδεα) של המילה העברית 'הצדק'.<sup>43</sup> אם הגרסה 'עיר ההרס' רואה בעיר זו במצרים, הדוברת לשון כנען, תופעה שלילית ומצערת, הרי הכינוי 'עיר הצדק' רואה בה תופעה חיובית וברוכה. מעניין שאת הגרסה העוינת אנו מוצאים בנוסח המסורה של המקרא, שמקורו כנראה במקדש בירושלים,<sup>44</sup> ואילו הגרסה האוהדת מצויה בתרגום השבעים, שחובר באלכסנדריה של מצרים, סמוך למקום ולמאורעות שנבואה זו באה, לדעת יוספוס, לתאר.

מקור ניטרלי ובלתי תלוי, שממנו התפתחו ונמשכו כנראה שתי הגרסות המתעמתות זו עם זו, נשתמר במגילת ישעיהו מקומראן, שבה שמה של העיר הנידונה הוא 'עיר החרס'. המילה הנדירה 'חרס', במונח 'שמש' השתמרה במקרא בספר איוב: 'האמר לחרס ולא יזרח וגעד כוכבים יחתם' (איוב ט 7). המרחק בין ה'חרס' הקומראני ל'הרס' של נוסח המסורה הוא קצר מאוד. ההנחה הרווחת היא ש'עיר החרס' במגילת ישעיהו בקומראן הוא הנוסח המקורי. פירושה, 'עיר השמש', עולה ממסורת חז"ל (ראו להלן), מתרגום הוולגטה של הירונימוס לפסוק זה (civitas solis) ואף מתרגום סומכוס ליוונית, ששרידים ממנו השתמרו לפסוק זה (Ἡλιόπολις). והנה, המחזו שבו הקים חונוי את עירו נקרא ממש כך — Ἡλιόπολις. סביר מאוד שאם גם יוספוס וגם חז"ל ידעו שפסוקים אלה מישעיהו שימשו הצדקה לייסוד מקדש חונוי, הצדקה זו הצמיחה פולמוס על אופייה וערכה של העיר הנידונה. מתנגדי המקדש המירו את שם העיר — חרס — ב'הרס', ואילו תומכיו המירו את השם ב'צדק'. שוורץ הציע, שהגרסה 'עיר הצדק', המופיעה בתרגום השבעים, רומזת אולי ל'בני צדוק' ששירתו במקדש חונוי.<sup>45</sup>

41 ראו בלקינסוף, ישעיהו, עמ' 316-320, וספרות שם.

42 ראו טוב, המקרא העברי, עמ' 44.

43 המילים 'עיר הצדק' מופיעות גם בישעיהו א 26. בתה"ש אין ביטוי זה מתועתק ולא מתורגם: πόλις δικαιοσύνης. מכאן עולה העדר האחדות בטיפול בביטוי בתה"ש לישעיהו. אני מודה לפרופ' יואל אליצור על מידע זה.

44 ראו טוב, ביקורת, עמ' 21-22.

45 שוורץ, יהודי מצרים, עמ' 15. ועוד על פסוקים אלה ראו בוקה, יוסף ואסנת, עמ' 90-91.

## ניתוח מקורות חז"ל

במשנה, מסכת מנחות, נזכר מוסד בשם 'בית נחוניון' (לפי נוסחי ארץ-ישראל<sup>46</sup>) הוזה ל'בית חוניו' של התוספתא.<sup>47</sup> המקורות התנאיים אינם מפרשים היכן מצוי בית זה, ומיהו נחוניון/חוניו שעל שמו הוא נקרא, אולם ברור משניהם שבאותו 'בית' נעשו פעולות המזוהות בדרך כלל במובהק עם המקדש בירושלים – הבאת קרבנות והשלמת נדר נזירות. ניתוח ראשוני של המשנה על בית נחוניון מצביע על שניות כלפיו. מצד אחד אין להקריב בו, וגם מי שנדר לעשות כן צריך מלכתחילה להקריב במקדש בירושלים. מצד אחר, ובדיעבד, אם הקריב בבית נחוניון, יצא ידי חובת נדרו. מעניין שהפסוק המובא במשנה כדי להסביר את השניות הזאת, לקוח מתיאור הרפורמה הפולחנית של יאשיהו בספר מלכים ב, שבה נהרסו לא רק בתי עבודה זרה, אלא גם במות לאלוהי ישראל שמחוץ לירושלים ('אֵן לֹא יֵעָלוּ כִּהְיִי הַבָּמוֹת אֶל מִזְבַּח ה' בִּירוּשָׁלַם כִּי אִם אֶכְלוּ מִצֹּת בְּתוֹךְ אֲחֵיהֶם' – מל"ב כג 9). מסתבר שהמשנה זיהתה את בית נחוניון כבמה מעין זו, שהיא לשם שמים ולא לשם עבודה זרה.

בעלי התוספתא, אף שגם הם זיהו את בית חוניו כבמה, סברו אחרת בנוגע ללגיטימיות הפולחנית שלו. אף שהתוספתא שומרת באופן כללי על המבנה הספרותי של המשנה, מסקנותיה שונות בתכלית, דהיינו לא רק שאין כל תוקף לקרבן שהוקרב בבית חוניו או לנדר הנזירות שהושלם שם, אלא שמי שנהג כך חייב עתה בכרת. עולה אפוא שהתנאים ידעו על קיומו של מוסד שהציע שירותים מתחרים למקדש בירושלים והיו חלוקים לגבי מעמדו. והגרסה המתונה היא שניצחה ונקבעה במשנה. אף שכאמור אין התוספתא סבורה שמדובר בבית עבודה זרה, מגישה ועד הטענה שזהו מוסד שכזה, אין הדרך ארוכה, וטענה בדבר היותו בית עבודת אלילים נאמרת מפורש בברייתא על בית חוניו, שנשתמרה בשני התלמודים.

לעומת הלקוניות של הספרות התנאית, מובאות בשני התלמודים מסורות רחבות יותר על האירוע שגרם להקמת אותו 'בית נחוניון/חוניו' או למצער 'מזבח', ואלה מוסיפות לידיעותינו פרטים רבים. מסופר שנחוניון/חוניו היה כוהן גדול, בנו של שמעון הצדיק, שבדח מירושלים, ושבת נחוניון/חוניו עמד באלכסנדריה של מצרים.<sup>48</sup> באחת מגרסות המעשה בתלמודים מופיעה העדכה מחמירה חדשה לגמרי של בית חוניו, הנעדרת מהמשנה ומהתוספתא, שלפיה הקים חוניו במצרים מזבח לשם עבודה זרה.

### היתס הטקסטואלי בין הברייתות בירושלמי ובבבלי

הברייתות בשני התלמודים מוסרות את אותו הסיפור בעיקרו: עם מותו של שמעון הצדיק התמנה בנו לכוהן גדול, וקנאת אחיו גרמה לריב שהביא לבריחת האח האחד למצרים ולייסוד 'מזבח' שם. בשני התלמודים מסופר הסיפור פעמיים בשינויים קלים, פעם אחת על פי שיטתו של ר' מאיר ופעם שנייה על פי שיטתו של ר' יהודה. לפי נוסח אחד, המזבח שהוקם היה לשם שמים ולפי הנוסח השני, הוא הוקם לשם עבודה זרה. בכך מקצינות שתי גרסות הסיפור את שתי ההשקפות המנוגדות כלפי בית נחוניון/

46 כ"י קאופמן זכ"י פארמה, ודאו עוד בעמ' 200, הערה 1 לטבלה הראשונה.

47 וכן כתבי היד הבבליים של המשנה, למשל כ"י מינכן 95, ודאו עוד הפנייה בהערה הקודמת.

48 חכם, נחוניון, עמ' 452, הערה 41, העיר, שאלכסנדריה ומצרים פעמים רבות חד הם במקורות חז"ל.

49 הדברים המובאים בסעיף זה הם דעתי, ולדעתה השונה של ורד נעם ראו בנספח א לערך זה.



חוניו על פי המשנה (מותר) ועל פי התוספתא (פסול). שני הסיפורים מסתיימים בלקח מוסרי בדבר רדיפת שררה.

על פי הברייתא בבבלי ניכרים שלושה הבדלים עיקריים בין שיטת ר' מאיר לשיטת ר' יהודה. (א) לשיטת ר' מאיר, האיש שנתמנה לכהונה גדולה היה חוניו, והוא נאלץ לברוח למצרים עקב דיבה שהוציא עליו אחיו. לשיטת ר' יהודה ויתר חוניו בתחילה על הכהונה ולא נתמנה לכהן גדול, אבל לבסוף קינא והעליל על אחיו, והוא נאלץ לברוח מפני שמזימתו נתגלתה. (ב) משום כך, לשיטת ר' מאיר הסיפור מסתיים בקל וחומר: 'מה זה שלא ירד לה כך, היורד לה על אחת כמה וכמה', כלומר נראה שהכוונה היא, שאם כך נוהג מי שלא התנסה כלל בשררה (=האח שלא נתמנה ובכל זאת העליל על אחיו), על אחת כמה וכמה מי שטעם טעמה של שררה והדח ממנה. לעומת זאת, לשיטת ר' יהודה הסיפור מסתיים בקל וחומר: 'מה זה שברח ממנה כך, המבקש לירד לה על אחת כמה וכמה', כלומר אם כך נוהג מי שמלכתחילה ויתר לגמרי על הכהונה (חוניו, שלבסוף בכל זאת העליל על אחיו), על אחת כמה וכמה מי שמלכתחילה מבקש לעצמו משרה רמה. (ג) הבדל מרכזי לענייננו הוא, שלשיטת ר' מאיר נבגה המזבח של חוניו לשם עבודה זרה, ואילו לשיטת ר' יהודה המזבח נבגה לשם שמים, בהסתמך על הפסוק מישעיהו שניבא את הקמתו.

גרסת הירושלמי בברייתא קרובה לזו של הבבלי בכל הנוגע למאפיין הראשון של שיטת ר' מאיר ור' יהודה, אך שני המאפיינים האחרים מוחלפים. המאפיין הדומה הוא: (א) ברומה לגרסת הבבלי, גם על פי גרסת הירושלמי, לשיטת ר' מאיר, האיש שנתמנה לכהונה גדולה היה נחונין/חוניו, והוא נאלץ לברוח למצרים בשל דיבה שהוציא עליו אחיו, ולשיטת ר' יהודה היה נחונין/חוניו האח המקנא, מוציא הדיבה, ולא זה שנתמנה לכהן גדול.

המאפיינים המוחלפים הם: (ב) הקל וחומר המזבח על שיטת ר' מאיר בא בירושלמי על שיטת ר' יהודה, ולהפך, כפי שמבהירה הטבלה הבאה:

ירושלמי		בבלי	
1	ר' מאיר וחרי הדברים קל וחומר. ומה אם זה שברח מן השדרה, ראו היאך נחזר עליה בסוף, מי שזאת נכנס ויצא על אחת כמה וכמה.	2	ר' יהודה ומה זה שברח ממנה כך, המבקש לירד לה על אחת כמה וכמה.
2	ר' יהודה וחרי הדברים קל וחומר. ומה אם מי שלא נכנס לשדרה, ראו היאך העשיא את ידו לעז, מי שזאת נכנס ויצא על אחת כמה וכמה.	1	ר' מאיר מה זה שלא ירד לה כך, היורד לה על אחת כמה וכמה.

לפי הירושלמי, שני נוסחי הקל וחומר בסוף שתי גרסות הסיפורים עוסקים במי שבורח מן ה'שררה' ובמי שנכנס או לא נכנס אליה. בבבלי הניסוח עמום יותר, שכן 'שררה' אינו נזכר בפירוש. עמידה על פשרו של הלקח לגרסתו יכולה להסתייע בפתגם מן הירושלמי, שהצביע עליו נח חכם,<sup>50</sup> ובו מופיעים שני המונחים, 'שררה' ו'ירידה לה' יחדיו:

אמ' רבי יושע בן קבסי: כל ימי הייתי בורה מן השדרה. עכשיו שנכנסתי, כל מי שהוא בא

50 חכם, נחונין, עמ' 452-453, והערה 43.

ומוציאני, בקומקום הזה אני יורד לו. מה הקומקום הזה, כוזה ומפציעו מפחם בו, כך אני יורד לו (ירושלמי, פסחים ו, א [לג ע"א], עמ' 530).

אמרה זו, שהיא דומה מאוד במסר שבה ללקחים של סיפורנו, מתארת את המינוי לשררה באמצעות הפועל 'נכנסתי', ואילו 'יורד לו' משמש כאן במשמעות מענה אותו וגורם לו כאב ואף נזק פיזי. כלומר, גם כאן, אף שהאמרה מתייחסת לכניסה לשררה, אין ה'יורד לה' מבטא פעולה זו, וכמו בסיפורנו בירושלמי, קבלת השררה מתוארת בלשון כניסה דווקא.

מקבילתו של פתגם זה בבבלי משובצת סמוך אחרי אגדת חוניו, והיא נראית כעיבוד של פתגם מעין זה שבירושלמי. הנוסח המובא כאן לקוח מקטע גניזה, שכן נוסחי כתבי היד המאוחרים והדפוס הם כאן משובשים מאוד:

אמר ר' יהושע בן פרחיה: בתחילה האומר לי: רד לה, אני כופתו ונותנו לפני ארי. עכשו, האומר לי: עלה ממנה, אני מיטיל עליו קוממום שלחמין<sup>51</sup> (בבלי, מנחות קט ע"ב).

גרסה זו היא מעובדת, כעולה מהחלפתו של יושע בן קבסי ביהושע בן פרחיה המפורסם,<sup>52</sup> ובתחיבתו של הביטוי המוכר ממקומות אחרים: 'כופתו ונותנו לפני ארי'.<sup>53</sup> עיבוד נוסף הוא העברתו של הפועל יר"ד מהקשר של עינוי וענישה אל הקשר של כניסה לשררה ('רד לה'). נראה שממרה זו נוסחה מחדש בבבלי בהשפעת נוסח הקל וחומר בסיפורנו.<sup>54</sup> אכן השימוש ב'לירד לה' במובן של 'להכנס לשררה' הוא ייחודי לבבלי כאן, ואינו דומה לשום טקסט אחר בכל ספרות חז"ל.

לפיכך במקום להתעמק בחלק משובש זה של הקל וחומר, לפי שיטת ר' יהודה בבבלי, נתבונן בחציו השני של הקל וחומר על פי שיטתו הבבלי של ר' יהודה. כאן, כמו בירושלמי (לשיטת ר' מאיר), מופיעה באחד משני צדי הקל וחומר המילה 'ברח' ויש להניח לכן שדווקא קל וחומר זה, המקביל בשניהם, הוא המקורי. והנה, הקל וחומר שהירושלמי מביא בראשונה, ובו המילה 'ברח', תואם דווקא את הקל וחומר שהבבלי מביא בשנייה, ולהפך: בעוד לפי הבבלי מדובר במי שלכתחילה 'ברח' מן השררה בשיטת ר' יהודה, הרי בירושלמי קל וחומר זה מוצמד לשיטת ר' מאיר, דהיינו למי שכבר היה כוהן גדול. נראה שבמקרה זה, לפי גרסת הירושלמי, 'ברח' פירושו 'ברח' ממש למצרים מחמת הבושה.<sup>55</sup>

51 וראו גם אדר"נ נ"א י: 'הוא (דהיינו יהודה בן טבאי) היה אומר: כל מי שיאמר לי קודם שאכנס לגדולה זו הכנס רוצה אני שארד עמו עד לחייו. עכשו שנכנסתי כל מי שיאמר ליירד הימנה רוצה אני שאפיל עליו קומקומוס של חמין; אדר"נ נ"ב כ: 'אמר להם (יהודה בן טבאי) עו שלא נכנסתי לשררה הייתי בורח ממנה. כשנכנסתי לשררה כל מי שהוא מבקש להוציאני (בתוכה) (מתוכה) אני יורד עליו בקבביות'.

52 בגרסת הדפוס: הדברים הפוכים: 'בתחלה כל האומר: עלה לה אני כופתו ונותנו לפני הארי. עתה כל האומר לי לירד ממנה אני מיטיל עליו קומקום של חמין'.

53 על פי קטע גניזה, אוניברסיטת קולומביה, X 893 IN Z 6 vol. 4. קטע זה דומה לגרסת דפוס ראשון.

54 אין ספק שהפיקת יושע בן קבסי של הירושלמי ליהושע בן פרחיה (שהוא החלק היציב ביותר במסורת זו בכל כתבי היד) היא פעולת עריכה בבליית מובהקת, וראו אילן, ישו ויהושע בן פרחיה.

55 פסחים מט ע"ב, סנהדרין עז ע"א, צ ע"ב.

56 הביטוי 'ירד לה/וירד לה/לירד לה', אינו מופיע בבבלי במקום אחר. בירושלמי מופיע הביטוי פעמים מספר במובן 'ההחלטה היתה על פי שיטה זו' (למשל 'ירדו לה בשיטת ר' עקיבה' – ירושלמי, חלה ג, א [נט ע"א], עמ' 322; 'ירדו לה בשיטת ר' ישמעאל' – ירושלמי, שבת ב, א [ד ע"ג], עמ' 377). וראו עוד בהמשך.

57 וכבר עמד על סמיכות ביטויים אלה טדופר, שמעון הצדיק, עמ' 167.

(ג) בעוד לפי הבבלי היה ה'מזבח' שבנה חוניו מיועד לעבודה זרה לשיטת ר' מאיר ולשם שמים לשיטת ר' יהודה, הרי לפי הירושלמי, דווקא לפי שיטת ר' מאיר נבנה המזבח לשם שמים. מה הייתה נישתו של ר' יהודה לפי הירושלמי קשה לדעת, שכן גרסתו, כפי שהגיעה לידינו, נקטעת באמצע. במקום לספר את שתי גרסות הסיפור במלואן, קטע מעתיק אנונימי את הגרסה השנייה (שיטת ר' יהודה), שאותה אך החל להעתיק, במילים 'כול' היך קדמיא' (=הכול כמו בקודם/בראשון<sup>58</sup>). מכל מקום, מה שנשתיר מן הטקסט מאפשר לנו לקבוע, שלפי גרסת הירושלמי סבר דווקא ר' יהודה שהמזבח שבנה נחונין לשם עבודה זרה היה. זאת אנו למדים מן הקל וחומר המסיים את הסיפור שנקטע: '... ראו היאך העשיא את ישראל לעבודה זרה'. הדברים מובהרים בטבלה הבאה:

ירושלמי		בבלי	
1 ר' מאיר	ועמד ובנה שם מזבח. וקרא עליו את הפסוק הזה 'ביום המצא יהיה מזבח ליי' בתוך ארץ מצרים' (יש' יט 19).	2 ר' יהודה	ובנה מזבח והעלה עליו לשם מזבח, שני: וזה כיזם והוא היה מזבח יי בת ארץ מצרים ומצבה אצל גבולה ליי' (יש' יט 19).
2 ר' יהודה	ומה אם מי שלא נכנס לשורה, ראו היאך העשיא את יש' לע' ...	1 ר' מאיר	והלך לאכסנוריא של מצרים. ובנה מזבח והעלה עליו לשם ע'.

במאמר מקיף טען נח חכם, שלא ייתכן שהמילים הבאות בירושלמי באמצע ותיאור שיטת ר' מאיר 'בדקו את הדברים ולא מצאו' מתייחסות לסיפור ר' מאיר, שכן אילו דברים נבדקו ולא נמצאו? אם העלילה שהעליל שמעון על נחונין, לשיטת ר' מאיר, נבדקה והופרכה, מדוע נדח נחונין? רק לגרסת ר' יהודה, שנחונין הוא שהעליל על שמעון ומזימתו נתגלתה, אפשר היה לומר 'בדקו את הדברים ולא מצאו'. חכם טען אפוא שחל בירושלמי שיבוש מעתיקים הנובע מ'דילוג וחזרה מחמת הדומות'.<sup>59</sup> מתוך הרצף המקורי של שיטות ר' מאיר ור' יהודה הושמט חציים הראשון של דברי ר' יהודה, וכך נסמכה הרישא של שיטת ר' מאיר לסיפא של שיטת ר' יהודה. משום כך, לדעת חכם, נוצר הרושם שהמזבח נבנה לשם שמים לשיטת ר' מאיר, ושהקל וחומר על 'זה שברח מן השורה' הובא בירושלמי על שיטת ר' מאיר, בעוד שני הרכיבים האלה שייכים ללשון השנייה, זו של ר' יהודה, שראשה נקטע. לאור השערה זו שחזר חכם בירושלמי גרסה דומה לזו שבבבלי.

ואולם אפשר להראות שטענתו המרכזית של חכם, ולפיה המילים 'בדקו את הדברים ולא מצאו' הן המכריעות לטובת רעיון ההשמטה והדילוג מחמת הדומות, מסתמכות על קריאה של גרסה מתוקנת בכ"י לידן, היחיד שיש לנו של הירושלמי. במקור היה כתוב שם: 'בדקו את הדברים ולא מצאו אמרו אותו'. מגיה של כתב היד היה צריך להחליט איזו משתי מילים אלה ('אמרו' או 'אותו') מיותרת. הוא

58 חכם, נחונין, עמ' 443, הערה 13, מירש זאת כחלק מתופעה כללית הסצורה בירושלמי, ולפיה 'דרכו של הסופר להתעצל ולא לחזור פעמים על אותה סוגיה', וראו הפניותיו שם.

59 או במילותיו שלו: 'אני משער כי בשלכ כלשהו במהלך מעתקת המילים "והלך" והלבישו אונקלה וחזרו צלצל אמ' להן דאו מה נדר לאהובתו אמ' לה לכשאשמש בכהונה גדולה אלבש נקלה שליך ואחזור בצלצל שליך" ... דילג המעתיק לנוסח הסיפור הזהה המצוי בדברי ר' יהודה, והמשיך בו וכך במקום שנפרדו הרעות – נלומר מן המילים "בדקו את הדברים ולא מצאו אותו" – חל כאן למעשה מעבר לדברי ר' יהודה'. ראו חכם, נחונין, עמ' 444.

בחר למחוק את 'אותו' ולקיים את 'אמר'. אילו היה בוחזר להפך היה ברור שמי שלא מצאו אותו הוא נחונין, שכן הלה ברח למצרים, כמו שמופיעים הדברים בהמשך.<sup>60</sup>

נוסף על בעיה טקסטואלית יש בשחזורו של חכם גם בעיה ספרותית: על פי גרסת ר' מאיר, נחונין/חוני היה חף מפשע וגאלץ לברוח למצרים רק בשל עלילה. על פי גרסה ר' יהודה, לעומת זאת, ויתר נחונין/חוני על הכהונה, אך חזר בו, העליל על שמעי/שמעון, וברח למצרים משום שמוזמתו המכוערת התבלתה. והנה, לפי גרסת הבבלי, וכן לפי שחזורו של חכם בירושלמי, גמצא שהכוהן החף-מפשע מייסד מזבח לעבודה זרה, ואילו הכוהן המרושע מייסד מזבח לאלוהי ישראל. לפחות לפי שרידי הגרסה, כפי שזו השתמרה בירושלמי, הדברים הפוכים – הכוהן החף מפשע מייסד מזבח לאלוהי ישראל ואילו הכוהן הרשע מייסד מזבח לעבודה זרה.

בבעיה זו חש גם ר' צורד קלמין ועל כן הוא הסיק ש'גרסת ר' יהודה בבבלי' (שהמזבח נבנה לשם שמים) נולדה כתגובה לגרסת ר' מאיר (שהמזבח נבנה לעבודה זרה), בניסיון ליישב את גישתו של ר' מאיר עם גישתה המתייגית של המשנה למקדש חוני... בגרסת ר' יהודה הביקורת על המקדש עודנה [יחסית לביקורת בגרסת ר' מאיר – ט"א] כדי להתאימה לגישת המשנה המכירה באופן חלקי בלגיטימיות של המזבח של חוני במצרים.<sup>61</sup> תשובה זו איננה שלמה, שכן קלמין לא הביא בחשבון את גרסת הירושלמי, שגם בה נמצאים שני הנוסחים, אך דווקא גישת ר' מאיר תואמת את הגאמרא במשנה ביחס לבית נחונין. אפשר אולי להציע, בהסתמך על דבריו של קלמין, ובהיפוך משיטתו של חכם, שהירושלמי, לשיטת ר' מאיר, משמר בעצם את הסיפור המקורי והיחיד שהיה לפניו, לפני שחילו בו ידי אמוראים, ושיטת ר' יהודה היא הוספה מאוחרת לתוך סיפור קדם-תנאי שהגיע לידי עורך הירושלמי. התפרסם כאן הם מובהקים, שכן אין הסיפור מתחיל בקביעה שזו גרסת ר' מאיר. הדברים נאמרים בסוף הסיפור ('תני: זו דברי ר' מאיר. ר' יהודה אומר'). מעל מאה מסורות, החל במשנה, מכילות את הנוסחה '... דברי ר' מאיר. ר' יהודה אומר: ...', אך זוהי הדוגמה היחידה בכל ספרות חז"ל שנוסחה זו פותחת בלשון הצעה של ברייתא 'תני'.

ה'שגיאה' שלדעת חכם עשה הסופר בירושלמי, ושלדעתי מעידה על משניותה של גרסת ר' יהודה, היא זו: לאחר פתיחת הסיפור בשיטת ר' יהודה החליט הסופר של הירושלמי שאין הוא מעוניין להעתיק את הטקסט כולו, שכן הוא זהה למה שסופר בסיפור למעלה ('כול היך קדמיא'). לבסוף הוא הוסיף אנב אורחא את הקל וחומר. היות שבגרסה המקורית של הירושלמי כבר היה קל וחומר אחד שלפיו הוקם המזבח במצרים, שקיים את הפסוק המקראי, כאן הציע הסופר שמדובר במזבח שהוקם לשם עבודה זרה. אם נעמיד את דברי הבבלי, בהשמטת דברי ר' יהודה, מול גרסת הירושלמי של דברי ר' מאיר, נקבל את הנוסח הבא, המסביר איך בנויה הגרסה הבבלית על גבי זו הירושלמית:

ירושלמי	בבלי
אמר לו: למי נסגה אורחך? אמר להן: הרי נחונין בני לפניכם. ואלכו ומינו את נחונין.	כשעה פטירתו אמר להם: חוניו בנו ישמש תחתיו.

60 וכך גם שיטתו של טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 167.

61 ראו קלמין, בבל היהודית, עמ' 78-79.

ירושלמי	בבלי
וקינא בו אחי והלך והלכישו (לה ותגזי צנו)צל.	נתקא בו אחי שמעי שהיה גדול ממנו שתי שנים ומחצה. אמ' לו: בא ואלמדך מדר עבודה. הלכישו באנקלי ותגזי בצילזול העמידו אצל המזבח.
אמ' להן: ראו מה נדר לאתובתו. אמ' לה: לכשאשמש בכהונה גדולה אלכש נקלה שליך ואתגזר בצו(לצל שליך.	אמ' להם לאחיו הכהנים: ראו מה נדר זה וקיים לאתובתו: אותו היום שאשמש בכהונה גדולה אלכש באנקלי שליכי ואחגוד בצילזול שליכי.
בדקו את הדברים ולא מצאו אותו <sup>1</sup>	בקשו אחיו הכהנים להורגו. רץ מפניהם ורצו אחיו.
	כאן ממשיך הכבלי את הסיפור, מסיים אותו בכניית מזבח לעבודה זרה, מייחס את הסיפור לר' מאיר, פותח את הסיפור החלופי על פי ר' יהודה ומגיע עד הגה.
משם ברח להריהמלך. משם ברח לאלכסנדריאה ועמד וכנה שם מזבח. וקרא עליו את הפסוק הזה 'ביום ההוא יהיה מזבח ליי בתוך ארץ מצרים' (ישעיהו יט 19).	רץ לבית המלך ורצו אחיו. כל הרגה אותו אומ': זה הוא. זה הוא. הלך לאלכסנדריא של מצר' וכנה מזבח והעלה עליו לשם מזבח, שנ': 'יהיה ביום ההוא יהיה מזבח ליי בת' ארץ מצרים ומצבה אצל גבולה ליי' (ישעיהו יט 19)
ותי הדברים קל וחמ' ומה אם זה שוכח מן השורה, ראו היאך נחזר עליה בסוף, מי שהוא נכנס ורצא על אותה כמה וכמה.	וכששמע' חכם' רבבי אמרו: ומה זה שוכח ממנה כך, המבקש לירד לה על אות כמה וכמה.
המספר קובע שזו גרסת ר' מאיר, מציצ גרסה אלטרנטיבית של ר' יהודה, מקצר אותה ומסיים בקל וחמ' לפיו העם המזבח לע"ז.	

1 כאן אני מביאה את שחזורי לגרסת כתב היד, וראו למעלה, וכן לעיל עמ' 200, הערה 3 לכתבי היד.

## העריכה הבבלית

אם נכונה השערת, פעולת העריכה הבבלית בסיפור זה היא רחבת היקף, ועוד נעמוד על משמעותה כשנזון בהקשר שבו מסופר הסיפור בבבלי ובירושלמי. כאן נצביע על הבדלים נוספים, קטנים יותר, בין נוסחי הסיפורים בירושלמי ובבבלי, שמקורם הוא בבירור בהוספות בבליות ומעידים גם כן על פעולות העריכה של הבבלי:

א. בירושלמי אומר שמעון הצדיק לכוהנים האחרים: 'הרי נחזניון בני לפניכם' (לעיל, מס' 5) ואילו בבבלי הוא קובע: 'חזניו בנו ישמש תחתיו'. לדעת חכם זהו הבדל מהותי, שכן לפי הירושלמי שמעון הצדיק אך משיא עצת, דוגמת 'דברי שמואל הנביא, היודע היטב כי בניו אינם ראויים להתמנות במקומו, ועל כן אומר על בניו, לאחר שמינה את שאול למלך, "ובני הנם אתכם" (שמואל א יב 2)'. ואילו בבבלי נותן שמעון הצדיק פקודה למנות את חזניו.<sup>62</sup> לשיטתו של קלמין, מטרת הסיפור בבבלי היא 'להדגיש את

62 חכם, נחזניון, עמ' 449.

התוצאות השליליות של ייחוס משפחתי כמרכיב בקביעת השררה,<sup>63</sup> לשיטת שניהם ברור שלבבלי יש עניין להוסיף פרט זה שנעדר מן המקור שקיבל.

ב. רק מן הבבלי אנו למדים ששמעי מבוגר מחוניו ('שתי שנים ומחצה'). מספר זה חוזר בתלמוד הבבלי שוב ושוב, ויש לו, כפי שהראה חכם, משמעות של 'פרק זמן ניכר'. כמוכן שפרט זה מעמיד את בחירתו של חוניו כיורש לשמעון הצדיק באור שלילי עוד יותר, שכן הוא מנוגד לתפיסות הצדק המקובלות בחברה היהודית לגבי סדר הירושה.<sup>64</sup>

ג. הבבלי בלבד מכנה את הכוהנים האחרים במקדש 'אחיו' של חוניו. ביטוי זה מוסיף אירוניה לזעם הרצחני שהללו מגלים כלפי חוניו בשתי גרסות הסיפור בבבלי, שהרי קרבת משפחה במשפחות רגילות אמורה לעורר אהבה ואמון ולא קנאה ושפיכות דמים.<sup>65</sup>

ד. הבבלי גם הניח כאן את הלקח המוסרי של הסיפור, המנוסח בקל וחומר, לא בסתם כמו בירושלמי, אלא בפיהם של 'חכמים', כצופים בנעשה ומעירים את הערותיהם.<sup>66</sup>

ה. בגרסת הירושלמי של האגדה נאמר שהכוהן ברח תחילה 'להר המלך'. במקבילתה של הערה זו המצויה בבבלי נאמר שהכוהן רץ 'לבית המלך'.

עם סיכום הגדלים אלה נוכל לקבוע ששלושת הראשונים תפקידם הוא להעצים את רושם המאורעות ולהצביע על חומרתם הפרוצדורלית והמוסרית.<sup>67</sup> הבבלי כאן משמש מעין עורך ספרותי האמון על הקישוט האסתטי ועל הרטוריקה. ההבדל הרביעי הוא בעל אופי אחר. הוספת החכמים המבקרים את מעשי קודמיהם בארץ-ישראל, כפי שהעיר קלמין, מטרתה היא פנים-בבליית ואין היא משקפת את הגרעין המקורי של הסיפור או את המציאות ההיסטורית שאותה היא מתארת.<sup>68</sup>

ההבדל האחרון הוא לדעתי המעניין ביותר. לשאלה מדוע בורח חוניו להר המלך, מקום הנזכר פעמים רבות בספרות חז"ל אך איננו ניתן לזיהוי,<sup>69</sup> אין תשובה ברורה, אך יש להגות ש'כית המלך' של הבבלי כאן הוא תיקון מכוון. ייתכן שבית המלך שאליו בורח חוניו הוא ביתו של המלך התלמי פילומטור, שאצלו הוא מבקש מפלט. ואכן לפי יוספוס (הן בקדמוניות והן במלחמת), ברח חוניו אל המלך תלמי, ורק לאחר הסכמתו הקים את המקדש (או המזבח) בלאונטופוליס. ייתכן שלאור מידע זה, שאולי היה בידי הבבלי,<sup>70</sup> נעשה התיקון בטקסט.

- |    |  |
|----|--|
| 63 | קלמין, בבל היהודית, עמ' 77.  |
| 64 | חכם, נחונין, עמ' 449.  |
| 65 | קלמין, בבל היהודית, עמ' 78.  |
| 66 | שם, עמ' 61-62.   |
| 67 | וראו גם חכם, נחונין, עמ' 452-453.  |
| 68 | קלמין, שם, בפרק כולו (עמ' 60-85), אך בעיקר לעניין המקור שלנו, בעמ' 77.   |
| 69 | על הר המלך בסיפורי ינאי ראו גם בסקירה בנספח ינאי המלך בבבלי בערך הקרע עם הפרושים, הערה 227. וראו עוד ינקלבין, הר המלך; שחר, הר המלך. |
| 70 | ראו מבוא, 2n.  |

## האישה שבסיפור

בלבה של הפרשה, ובלבן של שתי הגרסות, עומד מעשהו של אח באחיו – הלבשתו בבגדי אישה כאילו היו בגדי כהונה והעלאת טענת השווא שאת זה הבטיח לאהובתו שיעשה כאשר ימונה לכהן גדול. נוסח זה מופיע פעמיים מילה במילה בגרסה הבבלית ופעמיים, בגרסה דומנו מאוד, בירושלמי:

בבלי: הלכישו באנקלי וחגורו בצילצול והעמידו אצל המזבח. אמר להם לאחיו הכהנים: ראו מה נרד זה וקיים לאהבתו: אותו היום שאשמש בכהונה גדולה אלכש באנקלי שליכי ואתגור בצילצול שליכי.

ירושלמי: זחלך והלכישו נקלה וחגורו צוצל. אמר להם: ראו מה נרד לאהובתו. אמר להם: לכשאשמש בכהונה גדולה אלכש נקלה שליך ואתגור בצילצול שליך.

קלטין התעלם למעשה מיסוד מרכזי זה בסיפור – החטא הנורא של נחונין/חוני שלכש או שהלביש את אחיו בבגדי אישה, מדוע חמור חטא זה כל כך, וכיצד הוא יכול להיות קשור בהקמת מקדש חוני? לאחרונה עסקה דבורה וייסברג בסוגיה זו.<sup>71</sup> היא ניתחה את פריטי הלבוש הגידונים והראתה שאפשר לראותם בדרך כלל חסרי מין מוגדר.<sup>72</sup> והרי ידוע שכל בגד שהכוהן לובש שעה שהוא משרת בקודש, שאיננו מבגדי הכהונה, יש בו משום חילול העבודה. לכן אין באלה כדי להסביר את תפקיד האישה בסיפור. חכם, לעומת זאת, טען שבגדים אלה הם במובהק בגדי פיתוי וטקס חניכתו של הכהן הגדול הפכו אפוא למפגן זול ומגונה שבו לבש הכהן הגדול לבוש של זנות בבית המקדש [1]אין זה מן הנמנע שתיאור זה רומז לפולחן של עבודה זרה.<sup>73</sup>

כאן יש לשים לב לרעיון שהעלו לפני שנים אחדות החוקרים פיטר ריצ'רדסון וואלרי הויצ'ן. הם הסתמכו על מחקרה הראשוני של ברנדט ברוטן, שבחנה את התארים של נשים יהודיות בכתובות באגן הים התיכון כולו, והראתה שבבית הקברות של ארץ חוני בלאונטופוליס נמצאה אחת ובה נזכרת אישה ושמה מרין, יחד עם התואר שלה 'כונהנת' (ἐπίσκοπος).<sup>74</sup> ברוטן ניתחה את ההיקרות הזאת יחד עם היקריות אחרות של תואר זה בכתובות, והציעה בזהירות רבה, שאולי היה זה גם תפקיד ממשי ולא רק התייחסות על משפחת גברים כוהנים.<sup>75</sup> ריצ'רדסון והויצ'ן קישרו את הכונהנת מרין עם חוני מייסד המקדש, המוצג בתלמודים לכוש בגדי אישה, והציעו שאם לנשים היה תפקיד חשוב בפולחן בית חוני, אין להתפלא שהד לביקורת על כך השתמר במקורות חז"ל.<sup>76</sup> כוהן הלבוש בבגדי אישה ראוי בעיני חז"ל לגנאי כמובן, אך אישה ממש, המשמשת ככונהנת, ראויה לגינאי גדול יותר. אם צודקים חוקרים אלה, אזי גרעין הסיפור שלנו משמר הד קלוש לביקורת שהוטחה גם בדרכי הפולחן של מקדש חוני כמצרים,

71 וייסברג, הבגדים עושים את האדם.

72 לדבריה, האנקלי הוא חלוק ונחנתן שלכשו גם גברים וגם נשים, והצלצול הוא מעין חגורה צרה. רק בטקסטים נודדים (בבלי, שבת סב ע"ב; סוטה ח ע"ב; אסת"ר ג), ורק לגבי הצלצול, עולה שנשים מפתות או זונות נהגו ללבוש אותו. כלומר, שני פריטי לבוש אלה שימשו במגוון רחב של מצבים, ואולי אפר נחונין/חוני (או אחיו) לכהנים האחרים שבגדים אלה של אהובתו הבטיח לה נחונין/חוני ללבוש לכשיתמנה לכהן גדול, לא היוו עולה על דעתנו בהכרח שמדובר בבגדי אישה.

73 חכם, נחונין, עמ' 451.

74 הורברי וני, כתובות יהודיות, מס' 84.

75 ברוטן, נשים מנהיגות, עמ' 73–99.

76 ריצ'רדסון והויצ'ן, ארונים וולונטריים, עמ' 226–239.

ולא רק כנגד עצם קיומו. אם יש שמץ אמת בהשערה זו, אולי יש כאן רמז לסיבה מדוע זוהה בית חוניו בבריתא שלפנינו, לפי שיטת ר' יהודה, כבית עבודה זרה.

## נחוניון/חוניו

הבה נתבונן עתה בהבדל נוסף, בולט לעין, בין שתי גרסות פרשת חוניו כפי שאלה מופיעות בירושלמי ובבבלי. שמו של בונה המזבח בבבלי הוא 'חוניו' (כמו בתוספתא). אולם בירושלמי הוא נקרא 'נחוניון' (כמו במשנה).<sup>77</sup> מכיוון שאנו יודעים שבונה המזבח נזכר גם אצל יוספוס (והוא או אביו נזכר גם במק"ב), ושמו בחיבור זה מתועתק ליוונית בעקיבות כ'אוניאס' (Ovidas), יש להעיר שבעוד את השם חוניו סביר לתעתק ליוונית ל'אוניאס', אין סיבה לחשוב שהשם נחוניון תועתק ליוונית כך.<sup>78</sup> מכאן שהתוספתא ואולי גם הבבלי בעקבותיה משמרים את הגרסה המקורית של השם.<sup>79</sup> אפשר אולי להציע שחכמי ארץ-ישראל קלקלו את המסורת שהגיעה לידם בכוננת מכון, ויש לראות בצורה 'נחוניון' כינוי בוז.<sup>80</sup>

מעניין לשים לב שניגורנו, נחוניון מקים המקדש, שימש בירושלמי אב-טיפוס שלילי לכונה המערער על בלעדיות המרכז הדתי בארץ-ישראל. כפי שהראה רפאל ינקלביץ,<sup>81</sup> אדם בשם נחוניון נזכר בסיפור ירידתו של חנניה בן אחי ר' יהושע לבבל כדי לעבר שם שנים. כשבאים תלמידי חכמים מארץ-ישראל כדי להפסיק את פעילותו של חנניה, הם מביאים עמם איגרת מן ההנהגה בארץ-ישראל ובה הפקודה הבאה: 'אם אין את מקבל עליך, צא לך למדבר האטד ותהא שוחט, ונחוניון זורק' (ירושלמי, נדרים ו, יג [מ ע"א] עמ' 1037).<sup>82</sup> הירושלמי רומז כאן לסיפור הקמת המזבח באלכסנדריה, שכן גם שם גם כאן משולים המעשים המסופרים להעברה אסורה של פעולות דתיות מרכזיות מהמרכז בארץ-ישראל אל הגולה. נחוניון הנזכר באיגרת הוא בלי ספק נחוניון של סיפורנו.

- 77 גם שם אחי שונה בשתי הגרסות (שמעי בבבלי; שמעון בירושלמי), אך לדבר חשיבות משנית מבחינתנו.
- 78 תנא דמסייע לגרסה עברית של השם היווני (אוניאס) אנו מוצאים בספר יוסיפון. נאחבר ספר זה מתעתק את שמו של הכותן (אוניאס) שמצא במק"ב ג ו חזרה לעברית ל'חוניו' (יא, עמ' 161), כלומר לא ממש חוניו וודאי לא נחוניון, אך קרוב הרבה יותר לראשון. אין הוא מזהה ככל הנראה את הכותן הזה עם חוניו הנזכר במשנה, מנחות יג י, לעומת זאת, את 'אוניאס' הנזכר אצל יוספוס בקדם' יד 22 (וראו עלי עוד בערך מלחמת האזרחים והחשמונאים), שאנו מזהים עם חוני המעל של המשנה, מזהה אף בעל יוסיפון כך, ומתעתק את שמו היווני שמצא אצל יוספוס חזרה לעברית כ'חוני', שם, לה, עמ' 149.
- 79 כדעתה של ורד נעם, שהעידתי שלא פעם משתמרת דווקא בבבלי מסורת לשונית עתיקה ועדיפה, וראו בר"אשר, מחקרים, א, עמ' 102. תודתי נתונה לה על הפניה זו.
- 80 המתבסס על צורת ההקטנה שמסמנת הסימנה.
- 81 ינקלביץ, נחוניון אחיה.
- 82 מעניין גם כיצד עיבד הבבלי את הסיפור הזה: 'אחיה יבנה מזבח, חנניה יגן בכנור, ויכפרו כולם ויאמרו: אין להם חלק באלהי ישראל' (בבלי, ברכות סג ע"ב). כמה שינויים עשה הבבלי בעיבודו את הסיפור הירושלמי: (1) חנניה איננו זורק את הדם כמו כוהן, אלא מנגן, כמו לוי (ואולי מבוסס על מסורת חז"ל שר' יהושע היה לוי – בבלי, ערכך יא ע"ב). (2) הפסוק המצוטט: 'אין להם חלק באלהי ישראל' הוא עיבוד של פסוק מספר יהושע הדן בנוני השבטים גד, ראובן וחצי השנשה שנשארו בעבר הירדן ועליהם אמר יהושע: 'ונבול נתן ה' ביננו וביניכם בני ראובן ובני גד את הירדן אין לכם חלק בה' (יהושע כב 25). תיאור נאוגרפי זה של הירדן, הספירי לא רק בין בני ארץ-ישראל לבני גד וראובן אלא גם בין בני ישראל לגולי בבל, מתאים כאן מאוד. (3) חשוב גם שנחוניון של הירושלמי הפך בבבלי לאחיה. ייתכן שהרמז כאן הוא לאחיה בן פנחס בן עלי הכהן, הנזכר בשמואל א יד 3. בניו של עלי, חפני ופנחס, כמו בניו של שמעון הצדיק, חוניו ושמעי, יצאו לתוכות רעה. על פולמוס זה בין ארץ-ישראל לבבל ועל היחס לחנניה בן אחי ר' יהושע ראו נעם, סיפור שנשבה, 19–20.



קשר ספרותי אחר בין סיפור חנניה בן אחי ר' יהושע לסיפור ייסוד המזבח באלכסנדריה הוא ששניהם מגובים בנבואה מישעיהו: סיפור חנניה בן אחי רבי יהושע בפסוק החיובי 'כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תּוֹרָה וְדָבַר ה' מִירוּשָׁלַם' (ישעיהו ב 3), המתעוות בסיפור לנוסח הסטירי 'כִּי מִבְּבֶל תֵּצֵא תּוֹרָה וְדָבַר ה' מִנְהַר מְקוֹד', ובסיפורנו, על הקמת המזבח בארץ מצרים, בפסוק השלילי מישעיהו יט 9: 'צִיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה מִזְבֵּחַ לַה' בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרַיִם וּמִצְבֵּה אֶצֶל גְּבֻלָּה לַה'.

## ההקשר בירושלמי ובבבלי

ההקשר שבו מסופר הסיפור על נחונין והמזבח בירושלמי שונה מאוד מן ההקשר שבו מסופרת האגדה על חוניו והמזבח בבבלי. בירושלמי מסופרת פרשת נחונין ואחיו שמעון במסכת יומא במהלך דיון בשילוח השעיר למדבר ביום הכיפורים, שבו מעורב שמעון הצדיק, אבי נחונין. אולם העורכים הבבלים קשרו את הסיפור כולו למשנה, מנחות יג, י, העוסקת ב'בית חוניו'. גidon תחילה בברייתא בהקשרה הירושלמי ואחר נראה מה עשה הבבלי.

הירושלמי פותח בסיפור משעשע על השעיר המשתלח ועל שמעון הצדיק: 'כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים לא היה מגיע [השעיר המשתלח] למחצית ההר עד שנעשה איברין איברין. משמת שמעון הצדיק היה בורח למדבר והסרקין אוכלים אותו' (ירושלמי, יומא ו, ג [מג ע"ג], עמ' 590). סיפור זה אינו ידוע ממקור אחר, אך הוא מתקשר היטב לסימנים אחרים הקשורים לשעיר המשתלח שהירושלמי מונה, אשר חדלו להתקיים עם מות שמעון הצדיק. בהמשך מביא הירושלמי ברייתא המוכרת לנו מתוספתא סוטה, שאף היא מונה אותות חיוביים שהתקיימו עד ימיו של שמעון הצדיק וחדלו להתקיים עם מותו (השוו תוספתא, סוטה יג, ז). הירושלמי משתמש בברייתא זו כדי לפתוח בקינה על האירועים שהביאו את החורבן וראשיתם במותו של שמעון הצדיק.<sup>83</sup> בסופן של מסורות אלה מספר הירושלמי את פרשת קנאת האחים, בני שמעון הצדיק, שהתעוררה לאחר מותו וגרמה לייסוד המזבח באלכסנדריה. סיפור זה מטרתו להצביע על כך שאפילו על בית שמעון הצדיק עצמו לא פסחה הרעה. גם הקמת המזבח בחוץ לארץ הוא מן הסימנים המבשרים את הקץ.<sup>84</sup> מעניין להשוות קישור זה אל ההקשר שבו מספר יוספוס על ייסוד בית חוניו, לשיטתו של יוספוס במלחמת היהודים, הקמת המקדש החלופי הזה הוא המאורע הראשון המבשר את מלחמת החורבן. והנה גם בירושלמי מצטרף אירוע הקמת המזבח במצרים אל סימני החורבן הנמנים לפניו, והוא כמובן הקדום שבהם.

מקבץ מסורות דומה מאוד מופיע גם בבבלי במסכת יומא, אם כי לא בזיקה לאותה המשנה. בעוד שהירושלמי פותח את רצף המסורות בהתייחס למשנה המתארת את שילוח השעיר למדבר (משנה, יומא ו, ג), הבבלי קושר רצף זה למשנה העוסקת בגורלות, שלפיהם נקבע איזה שעיר הוא לשם ואיזה לעזאזל (משנה, יומא ד, א). מסתבר שקיבוץ המסורות יחד למרקם אחד קדם לשיבוץ בצמוד למשנה מסוימת, אך הקשר שלהן למסכת יומא ולשעיר המשתלח היה מובן מאליו. בטבלה הבאה מוצג סדר המסורות, הקשר שלהן לתוספתא, סוטה יג, ז–ח, ופעולות העריכה וההוספה שעשו בהן התלמוד הבבלי והתלמוד הירושלמי:

83 וראו עוד על אותות אלה בערך פתיחת שערי המקדש.

84 וראו גם חכם, נחונין, עמ' 455–456.

תוספתא, סוטה יג, ז-ח	ירושלמי, יומא ו, ז (בג) ע"ג-ע"ד, עמ' 590	בבלי, יומא לט ע"א-ע"ב
	משנה, יומא ו, ג: מסחו למי שהיה מוליכו. הכל בשרין להוליכו, אלא שעשו הכהנים גדולים קבע, ולא היו מניחין את ישראל להוליכו. אמר רבי יוסי: מעשה והוליכו ערסלא, וישראל היה.	משנה, יומא ד, א: טרף בקלפי והעלה שמי גודלות, אחד כתוב עליו לשם ואוור כתוב עליו לעזאזל. הסגן בימינו וראש בית אב משמאלו. אם של שם עלה בימינו, הסגן אימר לו: אישי בהן גדול הנכה ימינך. ואם של שם עלה בשמאלו, ראש בית אב אימר לו: אימי בהן גדול, הנכה שמאלך. נהנו על שני השעירים ואומר לה' חטאת. ר' ישמעאל אומר: לא היה צריך לוטר חטאת אלא לה', והן עונין אתיו: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.
	וא. כל ימים שהיה שמעון הצדיק וקיים, לא היה מגיע למחצית ההר עד שנעשה איכרין איכרין. משמת שמעון הצדיק היה ברח למדבר והסרקין איכלין אותו.	
	וב. כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים, היה גודל שלשם עולה בימין. משמת שמעון הצדיק פעמים בימין פעמים בשמאל.	א. וזנו רבנן: ארבעים שנה ששימש שמעון הצדיק היה גורל עולה בימין. מכאן ואילך, פעמים עולה בימין פעמים עולה בשמאל.
ו. כל זמן שהיה שמעון הצדיק קיים, היה נר מערבי תוריר, משמת, הלכו ומצאוהו שכבה. מיכן ואילך מוצאין אותו פעמים כבה פעמים דולק.	ב. כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים, היה נר מערבי דולק. משמת שמעון הצדיק פעמים כבה פעמים דלק.	ב. והיה נר מערבי דולק. מכאן ואילך, פעמים דולק, פעמים אינו דולק.
	ג. כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים, היה לשון שלזהרית מלבין. משמת שמעון הצדיק פעם מלבין פעם מאדים.	ג. והיה לשון של זהרית מלבין. מכאן ואילך פעמים מלבין, פעמים אינו מלבין.
ב. כל זמן שהיה שמעון קיים, היתה מערכה תרודה. כשנספדין אותה בשחרית היתה מתגברת והלכת כל היום כולו, והיו מקריבין עליה תמידין ומוספין ונסכיהן ולא היו מוסיפין עליה אלא שני גזירי עצים עם תמיד של בין הערביים, כדי לקיים מצות עצים בלכד, שנ': זכער עליה הכהן' (ויקרא ו 5). משמת	ד. כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים, היה אור המערכה מתגבר ועולה. משחיו נותנין שני גזירי עצים בשחרית לא היו נותנין כל היום. משמת שמעון הצדיק חשש כוחה של מערכה ולא היו נמנעין להיות נותנין עצים כל היום.	ד. והיה אש של מערכה מתגבר, ולא היו כהנים צריכין להביא עצים למערכה, חוץ משני גזירי עצים, כדי לקיים מצות עצים. מכאן ואילך, תשש כוחה של מערכה, ולא היו כהנים נמנעין מלהביא עצים כל היום כולו.

בבלי, יומא לס ע"א-ע"ב	ירושלמי, יומא ו, ג (בג) ע"א-ע"ד, קמ" 590	תוספתא, סוטה יג, ז-ח
<p>5. ונשתלחה ברכה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים. וכל כהן שמגיעו כוית יש אוכל ושכע, יש שבע ומחור. מכאן ואילך נשתלחה מארה בעמר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן מגיעו כפול. הצנועין מושכין ידן והגורגנין חולקין.</p>	<p>5. כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים, היה ברכה משולחת בשתי הלחם ובלחם הפנים, והיה נופל לכל אחד ואחד עד כוית, ויש מהן שהיו אוכלין ושביעין ויש מהן שהיו אוכלין ומחורין. משמת שמעון הצדיק ביטלה ברכה משתי הלחם ומלחם הפנים. והיה נופל לכל אחד ואחד מהן עד כאמון. הצנועים היו מושכין את ידיהן, והגורגנים היו פושטין את ידיהן.</p>	<p>שמעון הצדיק חשש כחה של מערכה. כשמסדרין אותה בשחרית לא היו גמנעין מלהוסיף עליה עצים כל היום כולו.</p> <p>3. כל זמן שהיה שמעון קיים ברכה נבנסת בשתי הלחם ובלחם הפנים. שתי הלחם מתחלקה בעצרת לכהנים ולחם הפנים נפל לכל המשמרות, לאנשי משמר. יש מהן שאוכלין ושוכעין, ויש מהן שאוכלין ומחורין, ולא עלה ביד כל אחד ואחד אלא כוית. משמת שמעון הצדיק לא היתה ברכה נבנסת לא בשתי הלחם ולא בלחם הפנים. הצנועין מושכין ידיהם, והגורגנין חולקין ביניהן, ולא עלה ביד כל אחד ואחד אלא כפול.</p>
<p>6. ומעשה באחד שחטף חלקו וחלק חברו, והיו קורין אותו חמסן עד יום מותו. אמ' רבה בר רב שילא: מאי קראה: 'אלהי פלטי מיד רשע' מקץ מעול חמסין' (תהלים ע"א 4) רבא אמ': מהבא: 'למדו היטב דרשו משפט אשר חמסין' (ישעיהו א' 17) 'אשרו חמסין ולא אשרו חמסין'.</p>	<p>6. מעשה בכזה אחד בציפורין שנפל חלקו וחלק חברו, והוא היה נקרא בן האפן עד היום. הוא שרד אמ': 'אלהי פלטי מיד רשע' מקץ מעול חמסין' (תהלים ע"א 4).</p>	<p>וה' 4. מעשה בכזה אחד מצפורי שנפל חלקו וחלק חברו ואע"פ כן לא עלה בידו (אלא כפול) והיו קורין אותו בן החמסן עד היום.</p>
<p>8. חנו רבנן: ארבעים שנה קודם חורבן הבית לא היה גורל עולה בימין, ולא היה לשון של זמירות מלבין, ולא היה נר מערבי דולק, והיו דלתות הניכל נפתחות מאליהן, עד שגער בהן רבן יוחנן בן זכאי. אמר לה: היכל היכל! מפני מה אתה מבצית עצמך? ידע אני כך שסופך עתיד ליתרוב, וכבר נתגבא עליך זכריה בן עזרא: פתח לבנך דלחך ותאכל אש בארדך' (זכריהא ו' 1).</p>	<p>7. חנו' ארבעים שנה עד שלא חרב בית המקדש היה נר מערבי כבה, ולשון של זמירות מארים, וגורל שלשם עולה כשמאל, והיו נעלין דלתות הניכל מבערב ומשכימין ומרצאין אותן פתוחין. אמר לו רבן יוחנן בן זכאי: היכל, למה אתה מבהלינו? יודעין אנו שסופך ליתרוב, [שנ'] 'פתח לבנך דלחך ותאכל אש בארדך' (זכריה י"א 1).</p>	
<p>8. אמר רבי יוחנן בן טבילאי: למה נקרא שמו לבנו? שמלבין עונותיהן של ישראל. אמר רב חסדא בר טוביה: למה נקרא שמו יערי? דכתיב 'בית יערי הלכנו' (מל"א י' 17) לומר לך: מה יערי מלבבך אף בית המקדש מלבבך. דאמר רב הושעיא: בשעה שבנה שלמה בית</p>		

תוספתא, סוטה יג, ז-ח	ירושלמי, יומא ו, ג (נג) ע"ג-ע"ד, עמ' 590	בבלי, יומא לט ע"א-ע"ב
		<p>המקדש נטע בו כל מיני מגדים של זהב, והיו מוציאין פירות בזמניהן, וכיון שהרוח מנשבת בהן היו נושדין פירותיהן, שנאמר: 'ירעש כלבנוך פרי' (תהלים עב16). ומחן היתה פרנסה לכהונה. וכיון שנכנסו נשים להיכל – יבשו, שנאמר: 'ופרה לבנוך אמלל' (נח' א 4), ועהיד הקדוש ברוך הוא להחזירה לנו שנאמר: 'פרה תפרה והנל אף גילת ורגן בבזד הלכנוך נתן לה' (ישעיהו לה 2).</p>
<p>א. שנה שמת בה שמעון הצדיק אמ' להם: בשנה זו אני מת.</p>	<p>א. ארבעים שנה שימש שמעון הצדיק את יש' בכהונה גדולה, ובשנה האחרונה אמ' להן: בשנה זו אני מת</p>	<p>א. תנו רבנן: אחת שנה שמת בה שמעון הצדיק אמר להן: בשנה זו הוא מת.</p>
<p>ב. אמרו לו: מניין אתה יודע? אמ' להם: כל ימות הכהנים היה זקן אחד לנשי לכנים ומתכסה לבגים נכנס עמי ויצא עמי. שנה זו נכנס עמי ולא יצא. לאחר הרגל [חלה] שבעת ימים ומת. [משמת] שמעון הצדיק נמנעו אחיו מלכרך בשם.</p>	<p>השוו: ירושלמי, יומא ה, ג (מכ ע"ג) עמ' 584 משנה, יומא ה א: ...ומתפלל תפלה קצרה בבית החיצון ולא היה מאריך בתפלתו שלא להבעית את ישראל. מעשה באחד שהאריך, וגמרו להיכנס אחריו. אמרו: שמעון הצדיק היה. אמרו לו: למה הארכתה? אמ' להן: מתפלל הייתי על מקדש אלהיכם שלא ייחרב. אמרו לו: אעפ"כ לא היית צריך להאריך. ארבעים שנה שימש שמעון הצדיק את יש' בכהונה גדולה, ובשנה האחרונה אמ' להן: בשנה הזאת אני מת. אמרו לו: מאיכן אתה יודע? אמ' להן כל שנה שנה ושנה שהייתי נכנס לבית קדוש הקדשים היה זקן אחד לנשי לכנים ועטוף לבגים נכנס עמי ויצא עמי. ובשנה הזו נכנס עמי ולא יצא עמי.</p>	<p>ב. אמרו לו: מנין אתה יודע? אמ' להן: בכל יום הכהנים היה מזדמן לי זקן אחד לכוש לבגים ועטוף לבגים, נכנס עמי ויצא עמי. והיום נזדמן לי זקן אחד לבגים שחורין ועטוף שחורין, נכנס עמי ולא יצא עמי. אחר הרגל תלה שבעה ימים ומת, ונמנעו אחיו הכהנים מלכרך בשם.</p>
	<p>ב. אמרו לו: למי נמנה אחריו? אמ' להן: הרי נחניות בני לפניכם. הלכו ומיטו את נחניות, וקינאו בו [שמעון] אחיו וכו'</p>	

מן הטבלה מתבקשות המסקנות האלה:

- א. ההלכה שבתוספתא, סוטה, שלא עסקה כלל בשעיר המשתלח, הייתה רק נדבך אחד במקבץ המסורות שמביאים גם הירושלמי וגם הבבלי. אולי היא הבסיס שעליו בנו את המקובץ כולו, אבל אפשר לשער גם להפך, שהמקבץ הגדול יותר היה קיים וממנו נלקחו אותם חלקים שיש בתוספתא, ואין להכריע בדבר.

223

ב. הבבלי נאמן לסדר המסורות המצוי בתוספתא (סדר שנפרע בירושלמי פה ושם), אך לשון הברייתות שהוא מביא קרובה הרבה יותר לנוסח הירושלמי. למשל, לגבי סיפור הכוהן הגרגון, המופיע בתוספתא, גם הירושלמי וגם הבבלי מוסיפים מדרש פסוק (תהלים ע"ד), הגעדר מהתוספתא.

ג. במקום אחד (ב"ב) מביא הבבלי דרשה אמוראית ארוכה, שאין לה מקבילה בקבצים הקדומים.<sup>85</sup>  
ד. בסיום מקבץ המסורות הזלכיים הירושלמי והבבלי בדרכים שונות. שניהם מביאים את הפתיחה: 'ובשנה האחרונה (ירושלמי)/שמת בה (בבלי) אמר להן: בשנה זו אני מת'. אמירה זו מצויה גם בתוספתא והיא מקדימה שם, כמו גם בבבלי, את הסיפור על הזקן שהיה מלווה את שמעון הצדיק כל שנה בכניסתו ובצאתו מבית קודש הקדשים, והשנה לא יצא. אבל בירושלמי נעדר המעשה בזקן, ואנו קוראים כאן במקומו: 'אמרו לו: למי נמנה אחריו?', שהיא הפתיחה לסיפור נחונין והמזבח באלכסנדריה. הבבלי אינו מביא כאן את הסיפור הזה. יש להניח שעורכי הירושלמי עשו כאן פעולת עריכה, שכן הם הכירו ודאי את נוסחת החטיבה השלמה כפי שהיא בתוספתא, שבה מופיע הזקן שליווה את שמעון הצדיק בכניסתו לקודש הקדשים, ומחק חלק ממנה כדי להביאה בהקשר של כניסת הכוהן הגדול לקודש הקדשים ביום הכיפורים (משנה, יומא ה, א) דפים ספורים לפני כן (מב ע"ג). ההוכחה שהברייתא של התוספתא על הזקן שהיה מלווה את שמעון הצדיק בכניסתו לקודש הקדשים הייתה קשורה אורגנית לסיפור נחונין/חוני מתגדרת מזה שבמקום החדש ששיבץ הבבלי את סיפור ייסוד בית חוני, הוא מביא אותה תחילה, ורק אחר כך את סיפור הריב בין בניו של שמעון הצדיק והקמת המזבח במצרים (בבלי, מנחות קט ע"ב).<sup>86</sup> מכיון שהבבלי הכיר מסורת הדומה לזו של הירושלמי על בניו של שמעון הצדיק, המשתלבת בתוך רצף של מסורות על שמעון הצדיק, ומכיון שההקשר שבו שובץ הסיפור בירושלמי במסכת יומא – השעייר המשתלח – היה ידוע גם לבבלי, מדוע סטה ממסלול זה ושיבץ את מסורת ריב האחים במקום אחר? תשובה ברורה לשאלה זו מתקבלת אם נשים לב שהתלמוד הבבלי שיבץ את סיפור הקמת המזבח באלכסנדריה על המשנה, מנחות יג, י, העוסקת בבית נחונין/חוני. אף שאין לירושלמי גמרא על משניות סדר קודשים, ומאליו מובן שגם לא על משנת מנחות, אי-הזכרת המשנה על בית חוני בהקשר לסיפור ייסודו של מזבח באלכסנדריה עשויה להעיד שהירושלמי לא היה מודע לקשר זה כלל.

אני סבורה שגם כאן, כמו שראינו במקומות אחרים בספר זה, נוהג הבבלי כהיסטוריון.<sup>87</sup> אם נניח שרצף המסורות שהכיר עורך הבבלי היה דומה למה שהיה מצוי בירושלמי, אזי הוא בחר לקטוע את החוליה האחרונה, העוסקת בהקמת המזבח במצרים, ולסמון אותה אל המשנה העוסקת בבית נחונין, וכן גרס בברייתא חוני במקום נחונין, בהתאם לגרסת התוספתא.

היכרותו של הבבלי עם גרסת התוספתא ניכרת אולי גם באופן שבו שיבץ את סיפור ריב האחים בגמרא על המשנה, מנחות יג, י. כאמור, בחלקה השלישי של המשנה משולבות המילים: 'הכהנים ששמשו בבית חוני לא ישמשו במקדש שבירושלם, ואין צריך לומר לדבר אחר'. הבבלי מצמיד את הברייתא על הקמת המזבח במצרים בידי חוני למילים אלה. 'דבר אחר' כאן הוא במובהק עבודה זרה, והשימוש בו במשנה הוא בקל וחומר. משתמע ממנו בעוד שעבודת אלילים היא התמורה, הרי בית חוני הוא קל

85 ועל דרשה זו ראו עוד בערך נפ"גן של זהב בבית מקדש.

86 על מדוכת ברייתא זו ישבו גם קלמין, בבל היהודית, עמ' 77-78; וגם חכם, נחונין, עמ' 448-449, אבל שניהם לא שמו לב לסמיכות הפרשיות בתוספתא ועל כן גם לא לקשר האימנטי שלה לשאר רצף המסורות התנאיות הללו.

87 ראו בפירוט במבוא, 2n.

ממנה. ואכן הבבלי פותח בשאלה על הנחה זו (ראו מס' 1 למעלה): 'מדקאמר: אין צריך לומר דבר אחר, מכלל דבית חוניו לאו ע"ז הוא?' (=מתוך שהוא אומר: ... יוצא שבית חוניו אינו עבודה זרה?). מיד לאחר דברים אלה קובע הבבלי, שהטענה שמקדש חוניו אינו עבודה זרה היא שיטה אחת מתוך שתיים ('תנן כמאן דאמ': בית חוניו לאו בית ע"ז היא'), ומספר את שני סיפורי ייסוד מקדש חוניו, הראשון על פי ר' מאיר, שלפיו מקדש חוניו הוא 'לשום עבודת כוכבים' ומיד אחריו את גרסת ר' יהודה, שבית חוניו נבנה אכן 'לשם שמים'. כאמור טען קלמין שגרסת ר' יהודה של הסיפור בבבלי נוספה כדי 'להתאימה לגישת המשנה המכירה באופן חלקי בלגיטימיות של המזבח של חוניו במצרים'\*. ואולם טענה זו מעידה על קריאה לא זהירה של הסיפור בירושלמי, ששם דווקא שיטת ר' מאיר רואה במזבח שהוקם באלכסנדריה מזבח לשם שמים. לכן אפשר להציע, כפי שכבר רמזתי למעלה, שהבבלי שילב את שיטת ר' יהודה אחרי שיטת ר' מאיר, אבל לא כדי לעדן את מסקנתה, אלא כדי להציע שתי גרסות לסיפור המביעות שתי השקפות מנוגדות שרווחו לגבי המזבח שהוקם במצרים: אחת – זו של המשנה – ראתה במזבח מקום פולחן לגיטימי, אם כי פחות בערכו מן המקדש בירושלים; השנייה – זו של התוספתא – ראתה בו מקום לא לגיטימי, ולא רחוקה דעת מחבריה מן הדעה שהיה זה מקדש לעבודה זרה.

## ישעיהו יט 18-19

שיטת ר' יהודה בבבלי, כמו שיטת ר' מאיר בירושלמי, מסתיימת בנבואה מישעיהו (יט 18-19), שהתממשה עם הקמת המזבח בדי נחונין/חוניו. ואולם רק בידי אמוראי בבל היה מידע נוסף על הפסוק ועל הקשר שלו למקדש חוניו. כפי שהראינו לעיל, השתמרו גרסות אחדות לפסוק, שקשורות היו אולי לפולמוס על הלגיטימיות של בית חוניו – גרסת המסורה כנראה כופרת בזכות קיומו של המקדש, ואילו הגרסה בתרגום השבעים תומכת בו. מכל מקום, שתיהן משתמשות בשם העיר שבה הוקם המקדש – הליופוליס (עיר החרס/הרס) – כדי לקבע את טענותיהן\*\*.

והנה, לפי הירושלמי ואף לפי הבבלי לא הוקם מקדש חוניו בהליופוליס, כי אם באלכסנדריה. חוקר אחד הציע הסבר לשיבוש זה בטענה שבתקופה הרומית המאוחרת והתקופה הביזנטית (תקופת חיבורם של התלמודים) נקראה אלכסנדריה בשם לאונטופוליס, שהוא שם העיר שבה לפי יוספוס הקיסר חוניו את מקדשו.<sup>88</sup> אולם עדות על שימוש בשם זה לאלכסנדריה קלושה ביותר ולא סביר שדווקא חז"ל ידעו על כך והחליפו משום כך ביודעין את מקום הקמת המקדש. הבבלי, מכל מקום, הכיר כנראה את השם השני של המחוז שבו נבנה בית חוניו – הליופוליס – שכן הוא מודע לשתי הגרסות של שם העיר שעליה מדובר בישעיהו, לכפל המשמעות העולה מהן ואף לקשר שלהן לבית חוניו. מיד לאחר הבאת סיפור ייסוד המזבח של חוניו מוסיף הבבלי וקובע:

'עיר ההרס יאמר לאחת' (ישעיהו יט 18). מאי 'עיר ההרס יאמר לאחת'? כדמתרגם רב יוסף: 'קרתא דבית שמש דעתיד למיחרב איתאמר דהיא חדא מנהון'. וממאי דעיר ההרס לישנא

88 קלמין, בכל היהודיות, עמ' 79.

89 לטענה שפולמוס נגד בית חוניו ופירוש הפסוקים האלה כמתייחסים אליו היה מצוי בסדר עולם רבה הקדום מימי הבית,

ראו מיליקובסקי, סדר עולם, א, עמ' 125; ב, עמ' 383.

90 ראו וסרשטיין, הערות על מקדש חוניו, עמ' 125-128.

דשימשא היא? דכתיב: 'האומר לחרס ולא יזרח' (איוב ט 7) (=כמו שמתרגם רב יוסף: 'העיר בית שמש שעתידה להיחרב נאמר שהיא אחת מהן' [כלומר, מילות הפסוק: 'עיר ההרס יאמר לאחת' פירושו: 'העיר בית שמש שעתידה להיחרב, נאמר עליה שהיא אחת מחמש הערים שנזכרו לעיל בפסוק']). ומניין ש'עיר ההרס' פירושו שמש? שנאמר: 'האומר לחרס ולא יזרח' (איוב ט 7) (בבלי, מנחות קי ע"א).

העיסוק בישיעהו יט 18 כאן הוא בעל משמעות, שהרי לא זה הפסוק המשמש הוכחה לבעל המדרש שמעשהו של חוניו מקיים את נבואת ישעיהו, אלא הפסוק שאחריו (ישעיהו יט 19): 'ביום ההוא יהיה מִזְבַּח לַה' בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרַיִם וּמִצְבֵּה אֶצֶל גְּבוּלָהּ לַה'". הדיון בפסוק המובא כאן, בצירוף תרגומו של רב יוסף לארמית, מעיד שהעורך יודע שאף פסוק זה היה בעל משמעות למושבת בית חוניו ולשמה, ושנוסתיו היו נזילים והעידו על מלחמת פרשנות.

רב יוסף, כפי שעולה מדפדוף בתלמוד הבבלי, התעניין בתרגום פסוקי מקרא קשים לארמית. שמו מופיע בבבלי בקשר לתרגומם של שנים עשר פסוקים.<sup>91</sup> השוואת התרגומים שהוא מביא עם התרגום הקרוי תרגום יונתן לנביאים מראה חפיפה ברוב המקרים.<sup>92</sup> גם במקרה שלנו התרגום שמביא רב יוסף חופף את התרגום המיוחס ליונתן. והנה המיוחס ליונתן לפסוק הנידון ('קרתא דבית שמש דעתידא למחרב היא חדא מנהון') אינו מכריע בין הדעות השונות: 'קרתא דבית שמש' מתרגם את גרסת 'עיר ההרס', ואילו 'דעתידא למיחרב' מתרגם את גרסת 'עיר ההרס'.

בקיאותו של הבבלי בדיון בית חוניו, כנגד בורותו לכאורה של וזירושלמי, מתגלה אפוא בארבע נקודות: (1) הוא משנה את 'הר המלך' העלום ל'בית המלך' המובן, שהוא ככל הנראה בית המלך התלמי; (2) הוא מכיר את שמו הנכון של מייסד המזבח (חוניו ולא נחונין); (3) הוא מביא את סיפור הריב בין האחים בהקשר של משנת בית חוניו ולא במסכת יומא בסתם; (4) הוא מכיר את הקשר בין הגרסות השנויות במחלוקת בישיעהו יט 18 לבין בית חוניו ההיסטורי. אין ספק שהעורך מנלה כאן הבנה עמוקה להקשרים ההיסטוריים של ייסוד בית חוניו במצרים.<sup>93</sup>

## היחס בין יוספוס לחז"ל

מכל האמור עד כה ברור שהן יוספוס והן התלמודים ידעו על הקמת מקדש (או למצער מזבח) במצרים על ידי כוהן ממשפחת הכהונה הגדולה בירושלים במאה הב' לפה"ס (בנו או נכדו של שמעון הצדיק). ממבט ראשון עולה על הדעת שאין מדובר במקבילה ספרותית כלל, וברור שתיאור הקמת המקדש במלחמת היהודים, שלפיו ברח חוניו השלישי למצרים מפני גזרות אנטייכווס, ואף תיאורו בקדמוניות היהודים, שלפיו ברח לשם חוניו הרביעי בשל מאבק ירושה על הכהונה הגדולה, או כבר לאחר שזו נלקחה בידי החשמונאים, אינם בגדר מקבילה של ממש לאגדה הגרוטסקית, נטולת ההקשר ההיסטורי,

91 ראו עוד בבלי, ברכות כח ע"א; פסחים סח ע"א; יומא לב ע"ב; עז ע"ב; מועד קטן כו ע"א; נדרים לח ע"א; נזיר ג ע"א; קידושין יג ע"א; עכ ע"ב; בבא קמא ג ע"ב; עבודה זרה סד ע"א. אני מודה לפרופ' יואל אליצור שאסף את מראי המקום והעמידנו על העניין המיוחד שהראה רב יוסף בתרגום.

92 למעט שלושה: ברכות כח ע"א; נזיר ג ע"א; קידושין עב ע"ב.

93 וראו עוד במבוא, 2ח.

על ריב האחים בירושלמי ובבבלי. המרכיב הספרותי המשותף היחיד שיש לשני ענפי המסורת הוא ההסתמכות על הפסוק, ישעיהו יט 19, כדי להצדיק את הקמת המקדש. מסתבר שיש כאן מסורת עתיקה מאוד, אולי כבר מימי התהוות הפסוק, שקשרה את הנבואה הנידונה למקדש היהודי במצרים. ניסיון יחיד להצביע על דמיון בין סיפור הקמת המקדש בירושלמי/בבלי לדבריו של יוספוס על ריב האחים בקדמוניות יב מצאתי אצל נח חכם, הכותב כדלקמן:

ישנן כמה נקודות דמיון בין הגרסה של קדמוניות היהודים לסיפור התלמודי, שאינן מופיעות במלחמת היהודים. בשניהם מתנהל מאבק על הכהונה הגדולה בין שני בניו של שמעון הכהן הגדול, ושמו של אחד המתמודדים הוא חוניו (קדמ' יב 237-241). בשני המקורות דמויותיהם של שני האישים אינן מופתיות, וחוניו הוא האח הצעיר שאינו ראוי על פי סדר הירושה למשרת הכהונה הגדולה. בסיפור התלמודי חוניו בורח להר המלך (ירושלמי) או אל בית המלך (בבלי לדעת ר' יהודה) וגם יוסף בן מתתיהו מספר שחוניו מנלאוס וסיעתו נמלטו אל אנטיוכוס (שם 240). בשני המקורות חוניו מואשם בפעילות המנוגדת לדת היהודית (שם 240-241)... ניתן להצביע על מוטיב דומה נוסף, מעניין ומפתיע. הסיפור התלמודי מתאר את הלבוש המינימלי, המנוגד למסורת, שלבש הכהן הגדול, וגם בקדמוניות היהודים (שם 241) נזכרת הופעתם בעירום של חוניו מנלאוס ואנשיו בגימנסיון.<sup>94</sup>

על אף נקודות הדמיון שהעלה חכם, לא נראה שמדובר כאן במקבילה ספרותית. אולי משום כך הועלו בעבר שתי הצעות לחפש אצל יוספוס מקבילה ספרותית אחרת לסיפור נחוניו/חוניו של חז"ל. יהושע בראנד הציע שמלחמת האחים בין שני בני שמעון, המתוארת אצל חז"ל, היא מקבילה למלחמת אחים שיוספוס מתאר בקדמ' יא 297-301.<sup>95</sup> בסיפור זה אנו שומעים על שני אחים כוהנים בתקופת שלטון פרס בארץ, שבגלל התערבות והסתה של הפחה הפרסי כגוהי, נלחמו זה עם זה על משרת הכהונה הגדולה בבית המקדש עד שהרג יוחנן את ישוע.<sup>96</sup> לדברי בראנד: 'פה ידובר בשני אחים ממש שאחד מהם היה כהן, והשני התקנא בו והקניטו, התלוצץ בו בביה"מ גופה ויש פה גם ניסיון לרצח... נדמה לי שעובדה זו נכנסה במשך הזמן להרכב האגדה שלנו, כאן יש גם קצת שווי צלצול בין השמות ישוע = שמעי, יוחנן = חוניו'.<sup>97</sup> אני נוטה להסכים עם בראנד שאמנם הקשרם ההיסטורי וגבוריהם של שני הסיפורים שונים, אבל הדמיון בפרטי המעשה בין סיפור מאכקס של האחים בשני התלמודים לבין מה שתיאר יוספוס גדול מן הדמיון בין סיפורי ייסוד בית חוניו אצל יוספוס ואצל חז"ל.

קלמין הציע, בהתבסס על דברים שכתב בקצרה שעיה כהן שנים רבות לפני כן,<sup>98</sup> סיפור אחר על יריבות בין אחים כוהנים, המופיע אצל יוספוס מיד אחרי הסיפור הקודם, כמקבילה אפשרית לסיפור התלמודי על ייסוד בית חוניו – סיפור הקמת המקדש המתחזה בשומרון בידי מנשה אחיו של ידוע

94 חכם, נחוניו, עמ' 459-460.

95 בראנד, לפרשת בית חוניו, עמ' 81.

96 וראו עוד על פרשה זו בנספח לפרק זה.

97 בראנד, לפרשת בית חוניו, עמ' 81. הצעתו של בראנד, אף שנכתבה בשנות השלושים, קרוצה יותר בחשיכתה לאופן שבו אנו מתבוננים בשאלות ספרותיות אלה ממה שעשו בני דורו. לצערי לא הרחיק בראנד לכת מעבר להצבעה על הדמיון הנזכר לעיל ולא פירש את משמעותו.

98 כהן, מסורות היסטוריות מקבילות, עמ' 10.



הכוהן הגדול בירושלים בימי אלכסנדר מוקדון.<sup>99</sup> בסיפור ההוא רבים שני אחים כוהנים על הכהונה הגדולה בירושלים. הכוהן הנדחה מתחתן עם בת הפחה של שומרון – סנבלט – והלה מקים בעבורו את המקדש השומרוני על הר גריזים. קלמין קבע ש'הסיפור שמספר יוספוס על מנשה ושני הסיפורים של חז"ל שנכתבו לעיל דנים: (1) בעימות בין שני אחים המתחרים על משרת הכוהן הגדול; (2) באישה ש(לפי הסברה) ממלאת תפקיד חשוב בעימות שבין האחים; (3) באב (או חותן) שבחר את בנו (או חתנו) למשרת הכוהן הגדול; (4) במשבר משפחתי שתוצאותיו משפיעות על העם כולו, שכן הוא מוביל לייסוד מרכז פולחני מתחרה מחוץ לירושלים.<sup>100</sup>

אף שמבחינת רמת האלימות ועצמת העימות, הסיפור הראשון, על הרצח במקדש, דומה יותר לסיפור חוגיו שמסופר בתלמודים ('בקשו אחיו הכוהנים להורגו'), הרי לגבי תוצאות העימות – הקמת מרכז פולחני מתחרה מחוץ לירושלים – מתאים יותר הסיפור על הקמת המקדש השומרוני כמקבילה ספרותית. בטבלה להלן מתוארים חלקי הסיפור על הקמת מקדש חוגיו אצל חז"ל ואפשר לראות לאיזה מהם יש מקבילה באחד משני סיפורי יריבויות האחים הכוהנים המופיעים אצל יוספוס.

מבנה הסיפור	ירושלמי/בבלי	קדמ' יא 297-301	קדמ' יא 302-311
יריבות בין שני אחים על הכהונה הגדולה	נחונין/חוגיו – שמעון/שמעון	יוחנן – ישוע	ירוע – מנשה
אירוע אלים במקדש	✓	✓	-
בריחה לארץ אחרת וייסוד מקדש	✓	-	✓
-	-	-	-

אם נזקק בקיצור נמרץ לשאלת המקורות שבהם השתמש יוספוס לתיאור שני אירועים אלה – ריב האחים הכוהנים בימי הפחה הפרסי בגוהי וריב האחים הכוהנים בימי אלכסנדר מוקדון – יש לציין שהם מופיעים אצלו בזה אחר זה, אולי בשל הדמיון ביניהם, שכן הכרונולוגיה של זמן התרחשותם שנויה במחלוקת. ויליאמסון מזהה את הראשון משני סיפורים אלה כמקור עצמאי ששייך יוספוס לתוך סקירתו בשל סימני התחיבה המובהקים הנראים בו: 'וזה שגרם לכך' (αἰτία τοιαύτη ἐστὶν ἧς διὰ τούτου συνέβη γενέσθαι, קדמ' יא 297); 'מטעם זה עצמו' (αἰτία ἧς διὰ τούτου αὐτοῦ, שם, 300).<sup>101</sup> הוא סבר שיוספוס השתמש כאן במקור שמצא אולי בכרוניקה כוהנית במקדש בירושלים.<sup>102</sup> לעומת זאת, מקורו של הסיפור על נישואי מנשה, אחיו של הכוהן הגדול ידוע, לכתו של סנבלט פתח שומרון הוא מורכב יותר, כפי שהראה שוורץ.<sup>103</sup>

בלי להיזקק לשאלה, מהי הכרונולוגיה האמתית העומדת מאחורי הסיפורים האלה, ועד כמה מהימנה הכרונולוגיה שמשחזר יוספוס, רצוני להציע ששני הסיפורים על ריב אחים בין כוהנים ותוצאותיהן הוות האסון (זה על יוחנן וישוע וזה על מנשה וידוע), מקורם בכרוניקה אחת, שעמדה לנגד עיניו של יוספוס

99 וראו את הטקסט הנידון וניתוח מפורט שלו בערך הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון.

100 קלמין, בגל היהודית, עמ' 79-80.

101 ויליאמסון, ערכו ההיסטורי, עמ' 51.

102 שם, עמ' 56.

103 שוורץ, פפירוסים. וראו גם בערך הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון.

שעה שחיבר את קדמוניות, ובה ככל הנראה ביקורת חריפה על הכהונה, ושמה על כוהני בית צדוק דווקא. ייתכן שגם הסיפור על שני בני שמעון הצדיק והריב ביניהם, שבעקבותיו הוקם מקדש חוניו, ושגשגה דווקא בספרות חז"ל, שיך לאותה סוגה, ומקורו אולי באותה הכרוניקה.<sup>104</sup>

מה היה כתוב בכרוניקה זו? אני מניחה שנטען בה ששושלת בית צדוק הייתה נגועה מיסודה ביריבות בין אחים כוהנים, וכל פעם שריב ממין זה התעורר, גרם הדבר לתוצאות חמורות: חילול המקדש בירושלים בידי השלטון הפרסי, הקמת מקדש מתחרה בשומרון ולבסוף הקמת מקדש מתחרה במצרים. מטרתו של חיבור זה הייתה אולי לשבח ולרומם את הכוהנים החשמונאים, שביניהם לא נרשמו אירועים ממין זה.<sup>105</sup> נכון שיוספוס לא השתמש בסיפור ריב האחים (שאנו מכירים מחז"ל) כדי לתאר את הקמת מקדש חוניו משום שככל הנראה היו בידי מקורות היסטוריים מוצקים יותר שתיארו אירוע זה. ואולם בו בזמן ייתכן שהוא שימר עוד פרט מכרוניקה משוערת זו דווקא סמוך לסיפור הייסוד של מקדש חוניו. בקדמוניות יג, לאחר שסיים לספר על הקמת המקדש במצרים בידי חוניו והרביעי, עבר יוספוס לדווח על ויכוח ציבורי לפני המלך תלמי החמישי פילומטור בין נציגי היהודים מירושלים לנציגי השומרונים מהר גרזים בשאלה איזה משני המקדשים הוא האותנטי והלגיטימי:

והנה בימיו של אלכסנדרוס נודמן להם ליהודים שבאלכסנדריה ולשומרונים המשתחוים במקדש שעל (הר) גרזים, לריב אלה עם אלה, והם נתדינו על מקדשיהם לפני תלמי בכבודו ובעצמו: היהודים אמרו שבית המקדש שבירושלים הוא שנבנה לפי חוקי משה ואילו השומרונים טענו שהוא המקדש שעל (הר) הגרזים... (קדמ' יג 74).

המעניין בפסקה זו הוא תיארוך האירוע לימי אלכסנדר, ממש כמו תיארוך בניית המקדש השומרוני בקדמ' יא 322, אף על פי שיוספוס משלב את המעשה אל תוך סיפור הקמת בית חוניו בימי תלמי פילומטור, כמאה ושמונים שנה מאוחר יותר. ייתכן שיוספוס שילב פסקה זו כאן מפני שהוא מצא אותה באותה הכרוניקה, סמוך לסיפור ייסודו של מקדש חוניו.

## סיכום

סיפורי הייסוד של בית חוניו אצל יוספוס וחז"ל שונים מאוד. אצל יוספוס הסיפור משולב בתוך תיאורים (גם אם סותרים) של התרחשויות פוליטיות על רקע היסטורי. אצל חז"ל זוהי אגדה מטולת הקשר היסטורי, המתארת באופן גרוטסקי שני אחים כוהנים. עם זה, אווירה דומה שורר אצל יוספוס ואצל חז"ל – ביקורת על הקמת מקדש חוניו, התולה את הקמתו ברדיפת שורר ובלחמות אחים ולא במניעים דתיים טהורים. אפשר לסכם את הקשר בין תיאורי הייסוד של מקדש חוניו בשני חיבוריו של יוספוס ובשני התלמודים, בכך שבכל ארבע הגרסות הללו (יוספוס הן במלחמת והן בקדמוניות, וחז"ל הן בירושלמי והן בבבלי), ההצדקה שניתנת לייסודו מתבססת על פסוק נבואי מספר ישעיהו (יט 19). אין הדבר מעיד

104 ייתכן שלכרוניקה זו השתמשו הריס בסיפור אחר בספרות חז"ל, וראו נספח לערך זה.

105 ספר מק"א לא רק שאיננו מעיד על ריב אחים בין בני מתתיהו, אלא הוא מעיד על הרמוניה ביניהם, שלפיה לא הבכור כי אם המתאים יותר למשרה ממלא אותה בהצלחה – תחילה יהודה, הבן השלישי, אחריו יונתן, הבן האחרון, ורק לבסוף שמעון, הבן השני.

כמובן על מקבילה ספרותית, אך ברור מכאן שהקישור אל הכתוב בישעיהו הוא מסורת עתיקה יומין שליוותה את המקדש במצרים מקדמת דנא.

חוקרים עמדו על כך שתיאור ריב האחים בין חוניו מייסד המקדש לבין אחיו, כפי שזה מופיע בספרות חז"ל, דומה יותר לתיאור שני מקרים של ריב אחים כוהנים בימי שלטון פרס, שעליהם מדווח יוספוס בקדמ' יא, חטיבה שאין לה מקבילה במלחמת היהודים. הצעתי שמאבקים כוהניים אלה תוארו בכרוניקה (חשמונאית אולי) שהציגה את הכוהנים מבית צדוק שקדם לחשמונאים כנגועים במלחמות אחים, שפגעו שוב ושוב במקדש בירושלים. הצעתי שגם סיפור ייסודו של בית חוניו, כפי שהוא משתקף אצל חז"ל, מקורו בכרוניקה זו.

## נספח א: הצעה אחרת לשחזור של גרסת הירושלמי

### ורד נעם

כשונה מהנאמר בנוף הערך, אני סבורה שמן הירושלמי כפי שהוא לפנינו לא נשקף נוסח מקורי,<sup>106</sup> כי אם שיבושי מסירה. קשיים חמורים ברצף הירושלמי כפי שהוא לפנינו, כמות שפירט אותם נח חכם במאמרו,<sup>107</sup> אכן מחייבים, לדעתי, להניח השמטה ואינם מאפשרים לקבל את גרסת הירושלמי כמות שהיא. כאמור, לדעת חכם, בגרסה שלפנינו בירושלמי, לשיטת ר' מאיר נחונין מתמנה, אחיו מעליל עליו, אבל האשמה זו מופרכת ('בדקו את הדברים ולא מצאו').<sup>108</sup> לפיכך לא מובן מדוע בורח נחונין למצרים. ועוד, לפי גרסה זו הקל וחומר 'ומה אם זה שברח מן השררה' אינו הולס את ראש המעשה, שהרי נחונין לא ברח אלא נתמנה, ולאחיו לא הוצעה שררה כלל.<sup>109</sup>

אוסף כאן נימוק שלישי להנחת ההשמטה בירושלמי: כזכור, לדעת ר' מאיר נחונין הוא הכוהן שנתמנה, ואילו הזומם והמעליל הוא אחיו, שמעולם לא הוצע לו להתמנות ואף לא זכה להתמנות. לעומת זאת, לדעת ר' יהודה ויתר נחונין על הכהונה הגדולה, אך לבסוף התחרט וזמם מזימה כנגד אחיו, כלומר האח הזומם (נחונין עצמו) הוא זה שבתחילה ויתר על השררה. בירושלמי לפנינו נקשרת לכאורה דעת ר' מאיר על האח נחונין, שהיה קרוב העלילה, עם בניית מזבח לשם שמים. כלומר, אשמת הקמתו של המזבח לשם שמים בידי נחונין מונחת לפתחו של אחיו המעליל, שמעולם לא הוצע לו להתמנות. אולם מתוך הקל וחומר בהמשך הסוגיה משתמע שדווקא מי שהוצע לו מינוי והוא סירב ('שברח מן השררה'), הוא שבנה לבסוף מזבח לשם שמים:

...ועמד ובנה שם מזבח. וקרא עליו את הפסוק הזה 'ביום ההוא יהיה מזבח לי' בתוך ארץ מצרים' (ישעיהו יט 19). והרי הדברים קל וחומר. 'ומה אם זה שברח מן השררה, ראו היאך נחזר עליה בסוף, מי שהוא נכנס ויוצא על אחת כמה וכמה.

106 מובן שהקביעה בדבר תקלות מסירה קשות אין בה ללמד דבר על שאלות הביקורת הנבונה, כלומר על טיבם של המקורות ששימשו את שני התלמודים בעת הנהגותם ודיתונם, ועל מידת העיבוד שהחיל עליהם כל אחד מהתלמודים. אפשר בהחלט שבכל הנוגע לסגנון של היחידות השונות השתמר בירושלמי נוסח מקורי יותר של הברייתא, ולשון הבבלי משקפת עיבוד. עם כל זה, רצף הסוגיה בירושלמי הוא לדעתי תוצר של שיבושי מסירה, וראו עוד בסוף דברי.

107 ראו חכם, נחונין, עמ' 442–443.

108 בניגוד להצעתו של טרופר ולנאמר לעיל, אין לי ספק שביטוי זה פירושו הפרכה של ההאשמה, לאור ביטויים דומים בהקשרים אחרים (ראו הלשון 'ויבקש הדבר ולא נמצא' [קידושין טו ע"א, וראו ונזר הקרע עם הפרושים]). כך עולה גם מגרסת ר' יהודה, כפי שהיא בבבלי וכפי ששרידיה מסתמנים גם כאן בירושלמי. שהאח המעליל נאלץ לברוח מפני שמוזמתו נתגלתה. ראו גם חכם, נחונין, עמ' 442, הערה 11.

109 צודק חכם בטענתו (עמ' 443, הערה 12), שהלשון 'זה שברח מן השררה' אינה יכולה להתייחס לבריחתו של הכוהן למצרים, כפי שהציע טרופר (ראו הפניה שם) וכמוצע לעיל בערך זה, שכן הסיכא 'מי שהוא נכנס ויוצא' מלמדת שהבורח לא נכנס לשררה כלל. גם מהפיתגס המצוטט בערך זה מירושלמי פסחים: '...כל ימי הייתי בורח מן השררה. עכשיו שנכנסתי... וכו' וכן המקבילה בבבלי 'ומה אם זה שברח מסנה כך, המבקש לירד לה...', ומשתמע שבריחה מן השררה פירושו סירוב מלכתחילה לקבל מינוי. שימוש זה בפועל ב"ח לתיאור התרחקות מגדולה הוא שימוש רווח. השו"ת גם 'וכל הבורח מן הגדולה – גדולה מחזרת אחרי' (ערוכין יג ע"ב).

ואילו בקל וחומר השני, המופיע אחריו, נתלית אשמת הקמתו של מזבח לעבודה זרה דווקא במי שלא נכנס לשררה מעולם,<sup>110</sup> היינו אחיו של נחונין, בבסיפורו של ר' מאיר: "ומה אם מי שלא נכנס לשררה, ראו היאך העשיא את יש' לע'..."<sup>111</sup>

מתוך צימודיהם של שני ה'קל וחומר' אל שני תיאורי המזבח – לשם שמים ולעבודה זרה – עולה שאת ההאשמה בעבודה זרה יש לחבר אל גרסת ר' מאיר שבראש האגדה, ששם האח הזומם והמעליל, הגורם לכל ההתרחשות, הוא זה שלא נתמנה, ממש כבגרסת ר' מאיר בבבלי. ואילו המזבח לשם שמים יכול להתאים רק לגרסת ר' יהודה, שלפיה מי שנרם לפורענות היה האח שלכתחילה ברח מן השררה, גם זה כמו בבבלי.

כל הקשיים הללו נפתרים אם אנו מקבלים את הצעת חכם המבריקה והמשכנעת שהפרכת ההאשמה (יחידה 7 בטבלה להלן), וכן הקל וחומר, העוסק במי שברח מן השררה (יחידה 8), מקורם בדברי ר' יהודה שראשם נקטע, וכי הברייתא הנמסרת בירושלמי דמתה במקורה מאוד לזו שבבבלי. שחזורו של חכם, הגסמך על קטעי הירושלמי המופיעים בהמשך שלא במקומם, וכן על הברייתא המקבילה שגשמה כתקנה בבבלי, מגלה שהמדובר בהשמטה מחמת הדומות ('צלצל שליך'... 'צלצל שליך', שורות 2, 6 בטבלה להלן), תופעה רווחת מאוד בירושלמי ובכתבי יד עתיקים בכלל.<sup>112</sup> מכאן ראייה נוספת לסבירותו של שחזור זה. אשר לקושיה הספרותית הנזכרת לעיל, כלומר שלגרסה זו הכוהן החף מפשע הוא שהקים מזבח לעבודה זרה, ודווקא הכוהן הרשע והזומם הקים אותו לשם שמים, אנו סהדי שייחוס עבודה זרה לכוהן שברח שלא באשמתו ייתכן גם ייתכן, שהרי הוא מצוי לפנינו בבבלי, וכאמור הכרח לשחזור גם בירושלמי. לשם הבהרה, להלן טבלה המציגה את הנוסח המשוחזר אל מול הנוסח שלפנינו.<sup>113</sup> הפסקאות המשוחזרות (בעמודה הימנית) על פי קטעים קיימים המוצבים בירושלמי שלפנינו שלא במקומם (בעמודה השמאלית) סומנו באותו סוג אות בשתי העמודות: נרקים הם או וילנא. הפסקאות המשוחזרות (בעמודה הימנית) שאינן בירושלמי כלל, סומנו באות שונצ'ט.

110 יש לשים לב שלשיטה זו, של ר' מאיר, האח הנאשם הוא האח הזומם שלא הותמנה כלל, הלוא הוא שמעי, ואילו נחונין אחיו הוא זה שברח והקים את המזבח לעבודה זרה. משום כך כנראה משתמש הירושלמי בלשון העקיפין 'העשיא'.

111 ראו למשל ליברמן, על הירושלמי, עמ' 9: 'דלונים ע"י דמיון הסוף... מצוי כמעט בכל דף בירושלמי'.

112 כמאמרו של חכם מצויות טבלאות מועילות, אולם השוואה זו בין גלגלי הנוסח השונים של הירושלמי נעדרת.

## הצעה אהרת לשחזור של גרסת הירושלמי

הירושלמי שלפנינו	הירושלמי המקורי, משוחזר
1...הלך והלבישו (לה וחטרו צנוצל אמ' להן דאו מה נדר לאחובתו	1 1...הלך והלבישו (לה וחטרו צנוצל אמ' להן דאו מה נדר לאחובתו
אמ' לה לכשאשמש בכהונה גדולה אלכש נקלה שליך ואחטר בצנוצל שליך	2 אמ' לה לכשאשמש בכהונה גדולה אלכש נקלה שליך ואחטר בצנוצל שליך
	3 ביססו להדנו, רן מפניהם ברח לאלכסנדריאה וקמד ובנה שם מזבח לעבודה זרה
	4 והרי הדברים קל וחומר ומה אם מי שלא נכנס לשררה ראו היאך העשיא את יש' לעז' מי שהוא נכנס ויוצא על אחת כמה וכמה
	5 הגי' זו דברי ר' מאיר ר' יהודה או' לא כי אלא מיט את שמעון וקנא בו נעניין אחיו והלך והלבישו נקלה וחטרו צנוצל אמ' להן דאו מה נדר לאחובתו
	6 אמ' לה לכשאשמש בכהונה גדולה אלכש נקלה שליך ואחטר בצנוצל שליך
ברקו את הדברים ולא מצאו אמרו (אחת) משם ברח להר המלך משם ברח לאלכסנדריאה וקמד ובנה שם מזבח וקרא עליה את הפסוק הזה כיום הוא יהיה מזבח ליי בתוך ארץ מצרים	7 ברקו את הדברים ולא מצאו אמרו (אחת) משם ברח להר המלך משם ברח לאלכסנדריאה וקמד ובנה שם מזבח וקרא עליה את הפסוק הזה כיום הוא יהיה מזבח ליי בתוך ארץ מצרים
והרי הדברים קל וחומר, ומה אם זה שכרח מן השררה ראו היאך נחור עליה בסוף מי שהוצא נכנס ויוצא על אחת כמה וכמה	8 והרי הדברים קל וחומר, ומה אם זה שכרח מן השררה ראו היאך נחור עליה בסוף מי שהוצא נכנס ויוצא על אחת כמה וכמה
תני זו דברי ר' מאיר ר' יהודה או' לא כי אלא מיט את שמעון וקנא בו נעניין אחיו והלך והלבישו נקלה וחטרו צנוצל אמ' להן דאו מה נדר לאחובתו	9 תני זו דברי ר' מאיר ר' יהודה או' לא כי אלא מיט את שמעון וקנא בו נעניין אחיו והלך והלבישו נקלה וחטרו צנוצל אמ' להן דאו מה נדר לאחובתו
ובלי הך קדמיא)	10
והרי הדברים קל וחומר, ומה אם מי שלא נכנס לשררה, ראו היאך העשיא את יש' לעז' מי שהוא נכנס ויוצא על אחת כמה וכמה	11

אף שהצעת השחזור של נח חכם מקובלת עלי לגמרי, אני מבקשת להציע התרחשות טקסטואלית שונה במקצת ביסוד השיבוש, ובעיקר להבהיר את התהליך באמצעות טבלאות. ניכר היטב כי יחידות 3

113 את ההשלמה של הקטעים החסרים בסוף שלא כסדרם מסביר חכם כך: 'בשהגיע המעתיק לסוף דברי ר' יהודה: "מי שהוא נכנס ויוצא על אחת כמה וכמה" ... הוא הבחין שיש כאן מחלוקת, והואיל והעתיק עד כה רק דעה אחת, סבר בשעות

עד 6 נשמטו מחמת הדומות, כפי שקבע גם חכם. כמו כן ברור שכמרו מהיחידות המושמטות הושלמו אחרי סוף הברייתא (יחידה 8), שלא במקומן ושלא כסדרן. תחילה יחידה 5 מהנוסח המקורי (יחידה 9 בנוסח שלפנינו), ורק אחריה יחידה 4 מהנוסח המקורי (יחידה 11 בנוסח שלפנינו). מדוע חזר המעתיק אל יחידה 5 אחרי יחידה 8? כפי שהציע חכם, נראה שהוא טעה פעמיים: פעם ראשונה דילג מחמת הדומות, ופעם שנייה, כשהגיע לסוף דברי ר' יהודה: 'על אחת כמה וכמה' (8), סבר בטעות שהוא עומד בסוף דברי ר' מאיר ('על אחת כמה וכמה' (לעיל, 4), והחל מחדש את הקטע של ר' יהודה (לעיל, 5): 'תני זו דברי ר' מאיר, ר' יהודה או' לא כי... וכו', כלומר לפנינו גם הכפלה מחמת הדומות.

למרבה המבוכה נוספה אל תוך הסבך הזה הערת מעתיק קדמון: 'כול' היך קדמיא' (הכול כמו קודם), המעידה שהוא דילג על קטעים שהיו בעותק שלפניו משום זהותם לקטעים שהופיעו לפני כן. מתי פעל מעתיק זה ומה בדיוק השמיט? לטעמי אפשר להוכיח שהוא פעל אחרי האירועים הטקסטואליים שתוארו לעיל, כלומר אחרי ההשמטה מחמת הדומות וההכפלה שלא במקומה שלאחר מכן. ראייה לדבר היא עצם ההערה שהקטעים שהוא משמיט זהים למה שכבר נאמר קודם. מאחר שיחידה 9 בהשלמה (עמודה שמאלית) זהה ליחידה 5 המקורית (עמודה ימנית): 'תני זו דברי ר' מאיר... מה נדר לאהובתו', הגיוני היה להמשיך ולהעתיק את שאחריה, היינו יחידות 6 ו-7 המקוריות: 'אמר לה לכשאשמש... שליך'; 'בדקו ולא מצאו... בתוך ארץ מצרים'. מסתבר שהן אכן היו שם, אלא שהמעתיק הבא, הלוא הוא הסופר שהעיר 'כול' היך קדמיא', דילג עליהן מפני שכבר היו כתובות לעיל לפניו. לשון אחר, ההכפלה המוטעית שנולדה בשלב הראשון, היא שגרמה לסופר הבא לדלג בשלב השני. לשם הבהרת הדברים, להלן טבלה המציגה את שלושת גלגוליו של הנוסח:

הירושלמי המקורי, משוחזר	הירושלמי לאתר ההשמטה וההכפלה, משוחזר	הירושלמי שלפנינו, לאחר הדילוג המכוון
1 ...החלף והלבישו ואלה וחגרו צנצנל אמ' להן ראו מה נדר לאהובתו	...החלף והלבישו ואלה וחגרו צנצנל אמ' להן ראו מה נדר לאהובתו	...החלף והלבישו ואלה וחגרו צנצנל אמ' להן ראו מה נדר לאהובתו
2 אמ' לה לכשאשמש בכחונה גדולה אלכש נקלה שליך ואתגור בצנצנלצל שליך	אמ' לה לכשאשמש בכחונה גדולה אלכש נקלה שליך ואתגור בצנצנלצל שליך	אמ' לה לכשאשמש בכחונה גדולה אלכש נקלה שליך ואתגור בצנצנלצל שליך
3 ביקשו להרעו, רץ מפניהם ברח לאלכסנדריא וקמר וצנה שם מוכח לעבודה זרה		
4 והרי הרברים קל וחומר ומה אם מי שלא נכנס לשררה ראו היאך העשיא את יש' לעז' מי שהוא נכנס ויוצא על אחת כמה וכמה		

שהוא עומד בסוף דברי רבי מאיר... (עמ' 444). הסבר זה פוסח על שתי הסעיפים בין שתי השערות שונות: הגהה מדעת ('הבחין שיש כאן מחלוקת') והכפלה מחמת הדומות ('סבר בטעות שהוא עומד בסוף דברי ר' מאיר'). לטעמי אין ספק שאחרונה עיקר. כמו כן, חכם נוטה – אם כי בהיסוס – לייחס את ההערה 'כול' היך קדמיא' לסופר שיצר את ההשמטה וההכפלה (שם). לי ברור שאין המדובר כאן בסופר אחד, כי אם בשני שלבים נבדלים, ראו להלן.

# הצעה אהרת לשחזורה של גרסת הירושלמי

הירושלמי המקורי, משוחזר	הירושלמי לאחר ההשמטה ובהכפלה, משוחזר	הירושלמי שלפנינו, לאחר הדילוג המכוון
<p>5 הגי' דברי ר' מאיר ר' יהודה אר' לא כי אלא כינו את שמעון וקינא בו נחניין ארזו והלך והלבישו נקלה ותרצו צנוצל אמ' להן ראו מה נדר לאדוהבתו</p>		
<p>6 אמ' לה לכשאשמש בכהונה גדולה אלכש נקלה שליך ואתנור בעלצל שליך</p>		
<p>7 בדקו את הדברים ולא מצאו אמרו (אחריו) משם ברח להר המלך משם ברח לאלכסנדריאה ועמד וכנה שם מזבח וקרא עליו את הפסוק הזה ביום ההוא יהיה מזבח ליי בתוך ארץ מצרים</p>	<p>בדקו את הדברים ולא מצאו אמרו (אחריו) משם ברח להר המלך משם ברח לאלכסנדריאה ועמד וכנה שם מזבח וקרא עליו את הפסוק הזה ביום ההוא יהיה מזבח ליי בתוך ארץ מצרים</p>	<p>בדקו את הדברים ולא מצאו אמרו (אחריו) משם ברח להר המלך משם ברח לאלכסנדריאה ועמד וכנה שם מזבח וקרא עליו את הפסוק הזה ביום ההוא יהיה מזבח ליי בתוך ארץ מצרים</p>
<p>8 והרי הדברים קל וחומר, ומה אם זה שברח מן השררה ראו היאך נחזר עליה בסוף מי שהוא נכנס ויוצא על אחת כמה וכמה</p>	<p>והרי הדברים קל וחומר, ומה אם זה שברח מן השררה ראו היאך נחזר עליה בסוף מי שהוא נכנס ויוצא על אחת כמה וכמה</p>	<p>והרי הדברים קל וחומר, ומה אם זה שברח מן השררה ראו היאך נחזר עליה בסוף מי שהוא נכנס ויוצא על אחת כמה וכמה</p>
<p>9 הגי' דברי ר' מאיר ר' יהודה אר' לא כי אלא כינו את שמעון וקינא בו נחניין ארזו והלך והלבישו נקלה ותרצו צנוצל אמ' להן ראו מה נדר לאדוהבתו</p>	<p>הגי' דברי ר' מאיר ר' יהודה אר' לא כי אלא כינו את שמעון וקינא בו נחניין ארזו והלך והלבישו נקלה ותרצו צנוצל אמ' להן ראו מה נדר לאדוהבתו</p>	<p>הגי' דברי ר' מאיר ר' יהודה אר' לא כי אלא כינו את שמעון וקינא בו נחניין ארזו והלך והלבישו נקלה ותרצו צנוצל אמ' להן ראו מה נדר לאדוהבתו</p>
<p>10 אמ' לה לכשאשמש בכהונה גדולה אלכש נקלה שליך ואתנור בעלצל שליך בדקו את הדברים ולא מצאו אמרו (אחריו) משם ברח להר המלך משם ברח לאלכסנדריאה ועמד וכנה שם מזבח וקרא עליו את הפסוק הזה ביום ההוא יהיה מזבח ליי בתוך ארץ מצרים</p>	<p>אמ' לה לכשאשמש בכהונה גדולה אלכש נקלה שליך ואתנור בעלצל שליך בדקו את הדברים ולא מצאו אמרו (אחריו) משם ברח להר המלך משם ברח לאלכסנדריאה ועמד וכנה שם מזבח וקרא עליו את הפסוק הזה ביום ההוא יהיה מזבח ליי בתוך ארץ מצרים</p>	<p>(ובלי היך קדימין) [המשורר שורה 10 לשורות 7+2 כסור האמצעי]</p>
<p>11 והרי הדברים קל וחומר, ומה אם מי שלא נכנס לשררה, ראו היאך העשיא את יש' לעז, מי שהוא נכנס ויוצא על אחת כמה וכמה</p>	<p>והרי הדברים קל וחומר, ומה אם מי שלא נכנס לשררה, ראו היאך העשיא את יש' לעז, מי שהוא נכנס ויוצא על אחת כמה וכמה</p>	<p>והרי הדברים קל וחומר, ומה אם מי שלא נכנס לשררה, ראו היאך העשיא את יש' לעז, מי שהוא נכנס ויוצא על אחת כמה וכמה</p>

בנוסף המקורי של הירושלמי (בעמודה הימנית בטבלה), יחידה 7 ('בדקו ולא מצאו... בתוך ארץ מצרים') מופיעה רק פעם אחת, בדברי ר' יהודה. ואולם בשלב השני (עמודה אמצעית), לאחר הדילוג מן הדומות



שויוג את הסיפא של דברי ר' יהודה (7) אל הרישא של דברי ר' מאיר, ואחרי ההכפלה של דברי ר' יהודה מחדש בסוף הברייתא (9-10), מצא המעתיק את עצמו כותב את דברי ר' יהודה בשנית (השוו יחידות 2, 7 אל יחידה 10 בעמודה האמצעית). משום כך דילג הסופר, תוך הצהרה מפורשת ש'הכול כמו לעיל' (ראו העמודה השמאלית, יחידה 10).

לסיכום, הנוסח שלפנינו התהווה מתוך שלוש פעולות נבדלות (השמטה מחמת הדומות, הכפלה מחמת הדומות, דילוג מכוון לשם קיצור) שאירעו בשני שלבים, שתי הראשונות ביד סופר אחד, והשלישית ביד סופר שני:

- א. השמטה מחמת הדומות ('בצלצל שלך'): יחידות 3 עד 6 בנוסח המקורי הושמטו.
- ב. הכפלה מחמת הדומות ('על אחת כמה וכמה'): יחידות 5 עד 7 הוגדלו ביד אותו סופר עצמו.
- ג. דילוג מכוון לשם קיצור: שני הכשלים של ההעתקה המתוארת יצרו כפילות בין יחידות 2+7 ליחידה 10 (ראו עמודה אמצעית), והסופר הבא אחריו דילג על הקטע שנכפל (יחידה 10), ובכך יצר את הנוסח שלפנינו (עמודה שמאלית).

גם בסופו של שחזור זה עדיין לא ברור כיצד ומדוע חזר הסופר הראשון, שכפל את דברי ר' יהודה בסוף הברייתא, אל הקל וחומר של סוף דברי ר' מאיר המקוריים (יחידה 4, שהפכה ליחידה 11 בנוסח שלפנינו) במקום להמשיך אל סוף דברי ר' יהודה (8). אפשר שיחידה זו, שנשמטה לעיל, הושלמה בגיליון ונכנסה שלא במקומה, ואפשר מסיבות עלומות אחרות.

במישור המתודולוגי מלמדים נפתולי הנוסח הללו שני לקחים. האחד, ששיבושים מרחיקי לכת, שהם אופייניים לירושלמי בכלל, אירעו כנראה כבר בתקופות קדומות ביותר, שהרי השיבוש הגדול של השמטה והכפלה מרחיקות לכת כבר עמד לפני הסופר בעל ההערה 'כול' היך קדמיא', שהארמית הגלילית הרעננה שבפיו מלמדת שחי במאות השנים הסמוכות לאחר חתימת הירושלמי.<sup>114</sup> הלכה האחר הוא, שבמקרים של גרסות חלוקות בין הירושלמי לבבלי אין להכריע אוטומטית לטובת הראשון. גם במקרים שהירושלמי מעיקרו שימר נוסח בראשיתי יותר,<sup>115</sup> יש שמסירתו הלקויה גורמת שיבושים משניים המעוותים את המקור כליל ופוגעים באפשרות לשחזר על פיו מציאות ספרותית או היסטורית.

114 ראו רוזנטל, לשונות סופרים, ובעיקר עמ' 312, ששם העיר על מקומנו, ועמ' 319 על הדיבור הגלילי החי והשוטף של הסופרים המקצרים.

115 כך לטענת חכם וכן לטענתה של טל אילן לעיל. עם זה יש לזכור, שגם בהיבט זה של הביקורת הגבוהה אנו עדים לפעמים למסורות מדויקות יותר בבבלי דווקא, וראו בערך מלחמת האחים החשמונאים.

## נספת ב: רצח כוהן במקדש

קדמוניות יא 297-301; ספרי במדבר קסא (עמ' צב); תוספתא, כיפורים א, יב (עמ' 224-225);  
שבועות א, ג-ד; בבלי, יומא כג ע"א

### של אילן

לסיפורו של יוספוס על כוהן שנרצח במקדש, שהוזכר לעיל כמקבילה אפשרית לסיפור חוניו, יש אולי מקבילה קרובה יותר אצל חז"ל. להלן הטקסט של יוספוס ושל חז"ל:

קדמוניות יא 297-301

297) משמת הכוהן הגדול אלישיב (Ελεασίβου) ידש יודע (Ιώδακ) <sup>116</sup> בנו את הכהונה הגדולה. וכשמת גם הוא קיבל את משרתו יוחנן בנו. בגללו חילל בנוהי שר-צבאו של ארתכשורכשש [השני] את בית המקדש והטיל מס עובד על היהודים: היה עליהם לשלם מכספי הציבורי המישים דרכמאות לכל כבש קודם שהקריבו קרבנות תמיד. וזה שגרם לכך (τοῦτου δὲ τῆν αἰτίαν τοιαύτην συνέβη γενέσθαι) 298) ליוחנן היה אח (ושמו) ישוע. בנוהי, שהיה יידו, הכטיח להשיג לו את הכהונה הגדולה. 299) מתוך ביטחון זה בא ישוע לידי קטטה עם יוחנן בבית המקדש והרגיו את אחיו עד כדי כך, שזה הרגו מתוך כעס. זה (כלבר) שיוחנן ביצע פשע גרול זה באחיו בעוד הוא (יוחנן) משמש בכהונה בבית המקדש, היה מעשה נורא; ונורא ממנו שלא נעשה (מעולם) כמעשה האכזרי והנרשע הזה לא אצל ההלנים ולא אצל הברברים. 300) ואמנם לא העלים אלוהים את עיניו מזה, ומטעם זה (οὐ αὐτῆν τῆν αἰτίαν) נשתעבר העם ובית המקדש חולל (ἐμίανθη) <sup>117</sup> על ידי הפרסים. שכן משנודע לכגוהי שר צבאו של ארשסטא, שיוחנן הכוהן הגדול של היהודים רצה את אחיו בן אמו בבית המקדש, מיר התייצב בפני היהודים ופתח ואמר בכעס: 301) 'העזתם לכצע (מעשה) רצח בבית מקדשכם'. וכשניסת להכנס אל ההיכל (רצו הם) למונעו מכך. אך הוא אמר אליהם: 'כלום אינני טהור מזה שרצח' <sup>118</sup> בבית המקדש? ולאחר שאמר את הדברים האלה נכנס להיכל. וזה ששימש לו לכגוהי תואנה שהוא נפרע מן היהודים שבע שנים על מות ישוע.

ספרי במדבר קסא (עמ' צב) <sup>119</sup>

1. מעשה בשנים <sup>120</sup> כהנים שהיו רצין ושווין ועולין בכבש. וקדם <sup>121</sup> אחד מהן את חבירו לתוך ארבע אמות.

- 116 שם זה אינו יציב (ברור), וראו עוד בכתבי היד האחרים: Iudas; E'Iwáðac; W'Ioxác; V'Iwáðac; P'Iwáðac לטיני.  
117 על פי מילון LSJ, יכול להתרגם ל-'stain, defile, pollute', דהיינו ניתן לתרגום גם ל'טמא', כמו אצל חז"ל.  
118 בנוסחים אחרים: 'מזה שנרצח', כלומר טומאת מת. ראו מרקוס בתוך מלחמת היהודים, מהדורת לוב, עמ' 458 הערה 8; 459 הערה d.  
119 נוסח הפנים כאן בספרי במדבר הוא כ"י וטיקן 32. הגרסות בתוספתא, כיפורים א, יב ושבועות א, ג-ד דומות מאוד. על הבדלים חשובים אעיר בהמשך. אין הבדלים משמעותיים בכתבי היד. גרסות מקבילות נמצאו בירושלמי, יומא ב, ב ולט ע"ד, עמ' 568-569, ובבלי, יומא כג ע"ב. על שינויי נוסח מהותיים ביניהם אעיר בהערות.  
120 בתוספתא, שבועות א, ג 'בשני אחים'.  
121 כך, שלא כמו בתוספתא כיפורים, אבל כמו בתוספתא שבועות, גם בירושלמי ובבבלי.

- ונטל<sup>122</sup> סכין ותקעו לו בליבו.
2. בא ר' צדוק ועמד על מעלות שלאולם. שמעוני אחינו, בית יש'. דרי הוא: 'כי ימצא חלל באדמ' וגו' (דב' כא 1). בראו ונימדוד על מי ראוי להביא את העגלה, על היכל או על העזרות?
3. געו כולן בבכיה.<sup>123</sup>
4. ואחר כך בא אביו שלחניוק<sup>124</sup> ואמר להם: אנו<sup>125</sup> כפרתכם. עריין בני מפרפר וסכין לא ניטמאת.
5. ללמדך שטומאת סבינים תביכה להן ליש' יתיר משפיכות דמים.<sup>126</sup>
6. וכן הוא אר': 'וגם דם נקי שפך מנשה הרבה מאד עד אשר מלא את ירושלם פה לפה' (מל"ב כב 16). מיכן אמרו: בעון שפיכות דמים שכינה נעלית ומקדש מטמא.<sup>127</sup>

לפנינו סיפור המופיע שלוש פעמים בספרות התנאית – פעם אחת במדרש ההלכה ספרי במדבר, ופעמיים בתוספתא – המתאר רצח שהתרחש בין כוהנים בבית המקדש. אנו מעוניינים לברר האם סיפור זה הוא מקבילה לסיפור שמספר יוספוס על ריב האחים במאה ה' לפה"ס, בשלהי התקופה הפרסית, שאף הוא הסתיים ברצח במקדש.<sup>128</sup> אם אכן מדובר במקבילה, אפשר לחזק את הטענה שיוספוס וחז"ל הכירו כרוניקה שתארה את אתרית ימי כהונתו של בית צדוק כימי ריב ומדן ומלחמות ירושה בין אחים, שהביאו על הבית כליה והצדיקו את החלפת השושלת בשושלת הכוהנים החשמונאית. כרוניקה זו סיפרה על ריב אחים בתקופה הפרסית שהסתיים ברצח וחילול המקדש בירושלים, על ריב אחים אחר בימי אלכסנדר מוקדון שהסתיים בהקמת המקדש בשומרון ועל ריב אחים שלישי שהסתיים בהקמת מקדש חנוני (ראו לעיל בתוך הערך). אם לפנינו מקבילה בין דברי יוספוס וסיפור חז"ל, מסתבר שמכרוניקה זו שימרו חז"ל שני סיפורים: רצח בחוג כוהנים במקדש; ומאבק ירושה בין נחונין/חנוני ושמעון/שמעי, שכעטיו הוקם המקדש במצרים; ויוספוס שימר שני סיפורים: רצח אח במקדש; ומאבק ירושה בין ידוע למנשה שבגללו הוקם המקדש בשומרון; ומעשה הרצח של אחים כוהנים משותף לשניהם, כמו שמסבירה הטבלה הבאה:

מאבק ירושה בין אחים כוהנים שהוביל לרצח במקדש בירושלים	מאבק ירושה בין אחים כוהנים שהוביל לייסוד מקדש בשומרון	מאבק ירושה בין אחים כוהנים שהוביל לייסוד מקדש במצרים
✓	✓	
✓		✓

122 כתוספתא, שבועות א, ג נוסף כאן 'אחר מהן'.

123 בירושלמי בארמית: 'שרון כל עמא בכין. עד דאיוון עסיקין בבכיה...'.

124 כאן מופיעות בבבלי המילים הנוספות: 'ומצא שהוא מפרפר'.

125 בתוספתא, כיפורים א, יב 'אני'.

126 כאן מוסיף הירושלמי את מילת ההסבר 'לגני'.

127 כל הקטע הזה חסר בירושלמי. בבבלי חסרות רק המילים: 'מיכן אמרו: בעון שפיכות דמים שכינה נעלית ומקדש מטמא'.

128 כפי שטען טרופר, כחומר, עמ' 44-45. וראו גם בנספח עצמות במקדש לערך צ'לם בהיכל.

הבה ונתבונן בשני הסיפורים על הרצח במקדש, אצל יוספוס ואצל חז"ל, ונעמוד תחילה על המשותף ביניהם ואחר על השונה.

משותף לשני הסיפורים הוא (1) שבשניהם רוצח כוהן אחד כוהן אחר במקדש. לפי יוספוס היו השניים אחים. לפי גרסה אחת של התוספתא (שבועות א, ג) כאלה היו גם הכוהנים אצל חז"ל: 'מעשה בשני אחים כהנים שהיו שוין ורצין ועולין בכבש';<sup>129</sup> (2) בשני הסיפורים, עקב האירוע נטמא המקדש: 'מיכן אמרו: בעוון שפיכות דמים שכינה געלית ומקדש מטמא', כלשון המעשה אצל חז"ל, או אצל יוספוס: 'ואמנם לא העלים אלוהים את עיניו מזה, ומטעם זה נשתעבד העם ובית המקדש חולל/נטמא על ידי הפרסים' (סעיף 300).

ואולם בצד הדמיון רב גם השוני בין שני הסיפורים: (א) הסיפור המופיע אצל חז"ל משולב בהקשר הלכתי של טומאת כלים וטומאת מת, ומשבץ בתוכו פסוקים, כמנהגם של חז"ל בכל הסיפורים.<sup>130</sup> כנגד זה מספר יוספוס את פרשת הרצח בהיכל במסגרת סקירתו ההיסטורית אות שלהי ימי שלטון פרס בארץ. חוץ מהבדלים כלליים ומתבקשים אלה, ניכרים גם הבדלים העשויים להיחשב סתירות. (ב) בעוד אצל יוספוס מסופר הסיפור על מאבק ירושה בין שני אחים המיועדים לכהונה הגדולה, אצל חז"ל מדובר בתחרות גרדא בין כוהנים הדינוטות על הצטיינות בשירות בקודש; (ג) המסגרת הכרונולוגית של שני הסיפורים נראית שונה לגמרי. בעוד הסיפור אצל יוספוס מתרחש בסוף המאה ה' או ראשית המאה ה' לפנה"ס, אצל חז"ל יש לתארך את הסיפור, על פי נוכחותו של החכם ר' צדוק, לדור שלפני החורבן – כמעט מחצית האלף מאוחר יותר.<sup>131</sup> גם ההקשר הרחב של הסיפור בספרי במדבר – שהוא לדעת עמרם טרופר המקורי והעדיף מכל המקורות<sup>132</sup> – קובע ש'שפיכת דמים מטמאת את הארץ ומסלקת את השכינה, ומפני שפיכות דמים חרב בית המקדש' (ספרי במדבר קסא, עמ' צב). ואולם נראה לי שאין סתירות אלה מהותיות, ואפשר להסירן בקלות ולהישאר עם אותו סיפור גרעיני.

(א) תחרות בין כוהנים על רקע מצוינות בשירות במקדש איננה שוללת יריבות על רקע מאבק ירושה. אבל חשוב יותר (ב) הרקע הכרונולוגי שעולה מתוך דברי חז"ל אינו אימננטי לסיפור. ראשית, הקישור לחורבן הבית נעשה רק בנוסח ספרי במדבר, כחלק מן המסגרת שלתוכה שולב הסיפור, ואילו בסיפור עצמו נזכר רק חילול המקדש – דברים העולים בקנה אחד עם סיפורו של יוספוס על מה שקרה למקדש בימי כנזי הפחה הפרסי. שנית, גם ר' צדוק, הסמן הכרונולוגי של הסיפור, איננו כה מובהק. כבר עמד ליברמן על כך שאם אנו מקשרים סיפור זה מן התוספתא עם מקבילתו במשנה (יומא ב, א-ב), שהוא סיפור אטיולוגי, המסביר כיצד תוקן הפיס במקדש, שלפיו נבחרו הכוהנים לתרומת הדשן,<sup>133</sup> מסתבר

129 אפנם לשיטתו של טרופר, כחומר, עמ' 38, זוהי תוספת משנית, הנובעת מרצונו של עורך מאוחר 'להעצים את גודל האסון שבסיפור', אך קשה להתעלם מכך ש'מקבילה' אצל יוספוס אכן מדובר באחים.

130 לדיון בהלכה של הסיפור ראו טרופר, כחומר, עמ' 27, 35, 40-41; על הפסוקים המקראיים בו ראו שם, עמ' 31, 41-42; פרנקל, סיפור האגדה, עמ' 36-37.

131 עוד על ר' צדוק בספר זה ראו בערך הנבואה לאספסיון. וראו גם ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 735-736.

132 טרופר, כחומר, עמ' 40-41. מסקנתו זו, אף שהיא מפתה ביופיה איננה מקובלת עלי. לדעתי, במבוא (כלומר בחלק הראשון של מעטפת הסיפור) בספרי מדובר בחורבן המקדש, אך בסופו, שאותו ראה טרופר כחלקה האחרון של המעטפת, ואילו אני רואה בו חלק אינטגרלי של הסיפור, מדובר רק בחילול המקדש. על גישה אחרת, ולפיה הסיפור בירושלמי משמר את גרעין הסיפור המקורי, ושם אין טומאת מקדש נזכרת כלל, אלא מסקנת הסיפור, כלי קש לחורבן, היא: 'שהיתה טומאה קשה להן משפיכות דמים', ראו בן שחר, היסטוריה, עמ' 115-117, 127, 136.

133 טרופר, כחומר, עמ' 27-35, מזהה את הסיפור כנובע מן האגדה שבה אנו עוסקים כאן.

ש'תקנו פייס לתרומת הדשן לא לפני הרבה שנים קודם חורבן הכית', ולא נותר זמן רב למוסד זה לפעול. לכן הציע ליברמן שאולי מדובר בכלל בצדוק אחר: 'ר' (!) צדוק הפרושי שנזכר בקדמוניות של יוספוס סי' 4.<sup>134</sup> צדוק זה, שאותו מכנה ליברמן בכבוד יוצא דופן 'רבי', נזכר אצל יוספוס כאחד משני מייסדיה של הפילוסופיה הרביעית, כת הסיקריים שנזאת גפשו של יוספוס, שבעטיה, לדבריו, בא החורבן. ואולם בעוד ליברמן התקשה בכרונולוגיה של סיפור זה מן הסיבות שהובאו לעיל, עמד יונה פרנקל על כך שאין צורך כלל להתייחס לצדוק שבסיפורנו כאל דמות היסטורית מסוימת:

ודאי שהוא כוהן, כי הוא עומד 'על מעלות האולם', מקום שהכניסה אליו אסורה לישראל, וזה המונח במשנה (מדות ז, ב; שם ו, א) למקום שעמדו בו הכהנים ובירכו ברכת כוהנים. כמעט ודאי שהוא מזקני בית דין, כי הוא שואל 'אנו על מי נביא עגלה', ולפי המשנה (סוטה ט, ה): 'זקני אותה עיר מביאין עגלת בקר'. נראה מאד שהוא מ'בית דין הגדול שבירושלים' שממנו 'היו יוצאין' והם היו מודדין (שם, שם). והואיל חקני הסנהדרין שבירושלים היו מודדין, זקני אותה עיר היו מביאין ורוחצין ידיהם ואומרים: 'ידינו לא שפכה את הדם הזה ועינינו לא ראו', והכהנים אומרים: 'כפר לעמך ישראל... ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל' — כלל רבי צדוק באישיותו את כולם. זוהי המשמעות המלאה של 'אנו' שבמ' צדוק, זוהי התשובה — אמנם ספרותית ולא היסטורית — על שאלת החוקרים מיהו רבי צדוק.<sup>135</sup>

לדעת פרנקל צדוק איננו אפוא אלא שם ייצוגי לכוהן, נציג העם ונציג הסנהדרין.<sup>136</sup> אין אנו יודעים מה היה כתוב במקור (האנטי־כוהני לשיטתי, שהטיף נגד בית צדוק הכוהני ולמען הכהונה של החשמונאים) שעמד לנגד עיני יוספוס ולנגד עיני חז"ל; וכן אין ביכולתי להצביע על האופן שבו עובד הסיפור הגרעיני על רצח במקדש לכל כיוון, אבל אם השם צדוק נובע ישירות מתוך מקור מעין זה, אין להתפלא שהמספר בחר בו בעבור המטיף, הדורש צדק, המעמיד את העם כולו על גודל החטא שבוצע. אף על פי כן אין לשלול את האפשרות שהבחירה בר' צדוק, שחי בזמן החורבן, איננה מקרית. אם חז"ל מתארכים אירוע זה של רצח כוהן בידי כוהן אחר סמוך לחורבן, הם מדגישים בכך את אחת הסיבות לחורבן, הנפוצות ביותר לשיטתם — שחיתותם של הכהנים.<sup>137</sup>

134 ליברמן, תוספתא בפשוטה, ד, עמ' 736.

135 פרנקל, סיפור האגדה, עמ' 36.

136 אולי נוכחותו של צדוק כאן מתחברת עם הכרוניקה שעסקה ברשעותו של ביוז צדוק הכוהני. החכם, צדוק (שכשמו כן הוא), בא להטיף נגד בית צדוק (שאין הם כשמים).

137 ראו עוד בערך שחיתות הכהנים הגדולים וכן בנוספת עצמות במקדש לערך צלם בהיכל.

# יוחנן ובת הקול

קדמוניות יג 282-283: תוספתא, סוטה יג, ה (עמ' 231-232) (ירושלמי, סוטה ט, יד (כר ע"ב)).  
עמ' 949; בבלי, סוטה לג ע"א; שיר השירים רבה ח, ט.

## ורד נעם

### קדמוניות יג 283-282

282) והנה יסופר (λέγεται) דבר נפלא (παράδοξον) על הכהן הגדול הורקנוס, כיצד נדברה אליו האלוהות, שכן אומרים (φασί γάρ) שבאורו יום (κατ' ἐκείνην τὴν ἡμέραν), שבו התנגשו בניו עם קוויקנוס, הקטיר הכהן הגדול לכדו בבית המקדש ושמע קול, שבניו נצחו באותה שעה את אנטיוכוס (oi) (παῖδες αὐτοῦ νεκικήσαντες ἀρτίως τὸν Ἀντίοχον 283) ובצאתו מבית המקדש גילה את הרבר לכל העם; וכך היה. כך היו פני העניינים של הורקנוס.

### תוספתא סוטה יג, ה

יוחנן כהן גדול שמע דבר מבית קדש הקדשים,  
נצחון (מרא) טליא דאזלון לאגחא קרבא באנטכיא,  
וכתבו אותה שעה ואותו היום, וכיונו ואותה שעה היתה שנצחו

סיפור זה שבתוספתא צוטט בשני התלמודים ובמדרש. הטבלה הבאה מציגה את נוסחיו למקבילותיו.

תוספתא, סוטה יג, ה'; ירושלמי, סוטה ט, יד (כר ע"ב), עמ' 949; בבלי, סוטה לג ע"א;  
שיר השירים רבה ח' 4

תוספתא, סוטה	ירושלמי, סוטה	בבלי, סוטה	שיר השירים רבה
1	מעשה שיצא נערים להלחם באנטוכיא	התניא	מעשה
2	יוחנן כהן גדול שמע דבר סכית קדש הקדשים, ושמע יוחנן כהן גדול בת קול יוצא מכיה קדש הקדשים ואומרת	יוחנן כהן גדול שמע קול מבית קדשי הקדשים שהוא אר	ששמע יוחנן כהן גדול בת קול יוצאת מקדש הקדשים ואמרה

- 1 ראו ליברמן, תוספתא, נשים, ג-ד, עמ' 231-232. הפנים על פי כ"י וינה. עדי הנוסח: א = כ"י ארפורט; ד = תוספתא ופוס ראשון.
- 2 הפנים על פי כ"י לידן. וע = וטיקן Ebr. 133.
- 3 הפנים על פי כ"י וטיקן 110. עדי הנוסח: מ = מינכן 95, ב = בולוניה, ארכיזן המזינה, Fr. ebr. 522; 1 = דפוס ונציה; ד = דפוס וילנה.
- 4 הפנים על פי כ"י וטיקן 76. עדי הנוסח: ד = דפוס ראשון קושטא; מ = מינכן 50. הקנוע אינו מופיע בכ"י פרנקפורט דמיין 133. על פי מפעל המדרש שליד מכוון שכטר למדעי היהדות.

תוספתא, סוטה	ירושלמי, סוטה	בבלי, סוטה	שיר השירים רבה
3 נצחון(סרא) טליא דאולן לאגחא קרבא באנטוכיא	נצחו טליא דאגחו קרבא באנטוכיא	נצחו טליא דאולי לאגחא קרבא באנטוכי'	נצחו טליא דאולא לאגחא קרבא באנטוכיא
4		(ושבו מעשה ששטע קול [...]) <sup>1</sup>	
5 וכתבו אותה שעה ואותו היום, וכיוצא ואותה שעה הייתה שנצחו	וכתבו אותה העת ונתנו בו זמן וכיוצא שבאותה שעה הייתה	וכיוצא אותה שעה וכתב <sup>2</sup> (כלשון ארמי אמר <sup>3</sup> )	וכתבו אותו היום ואותה שעה והיה כן, וכאותו היום נצחו
2 רבין חסר א 3 נצחון (נצח) נצחו א סרא חסר א ד ונראה שיבוש דאולון דאולו א ד 5 וכתבו וכיוצא א שעה השעה א ואותו היום חסר א ואותה... שנצחו שנצחו אותה שעה א	1 באנטוכיא באנדוכיס(ה) וט 2 בת קול חסר וט קודש קדשי וט 3 שליאן טליאים וט דאגחו קרבא חסר וט באנטוכיא באנטוכיה ונוסף: וזה בספר יוסף בוגרין וט 5 בח כה וט	2 קול חסר ו בת קול ד 3 שליאן של טליא ב 5 וכיוצא אותה שעה וכתב וכו' וכו' וכו' וכו' וכיוצא אותה שעה וכו' וכתבו אותה שעה וכיוצא ד כלשון וכלשון ס ב ו ד אמר אסר מ שמעון ב וד אמר: ו היה אומר ד	2 יוחנן רבי יוחנן (בת קול) מ דאולא דאולו ד מ 5 ואותה ואותו מ

- 1 כאן מצוטט בהמשך הברייתא מעשה שמעון הצדיק (ראו בערך צלם כהיכל), שאינו מעניינו בערך זה, ועל כן לא הובאו לו שינוי נוסח.
- 2 משמע זה מופיע בבבלי בסוף מעשה שמעון הצדיק ולא בסוף מעשה יוחנן. בבשאר המקורות. ראו הבערת הקדמות.
- 3 זהו המשפט המקיים של סיפור שמעון הצדיק שהובא לעיל בסוגיה.

## תרגום

נצחון טליא דאולון לאגחא קרבא באנטוכיא – נצחו הנערים שהלכו להילחם באנטוכיה.

## הרקע ההיסטורי

יוחנן הורקנוס הראשון היה בנו של שמעון החשמונאי ונכדו של מתתיהו הכהן. הוא עלה לשלטון ולכהונה גדולה לאחר רצח אביו שמעון בידי חתנו, תלמי בן חבוב, ביריחו בשנת 134 לפה"ס. בשני ספריו מספר יוספוס שתלמי החזיק באמו ובשני אחיו של יוחנן בני ערובה והתבצר במבצר דוק סמוך ליריחו. יוחנן הטיל עליו מצור, ולאחר זמן רצח תלמי את האם ואת האחים ונמלט לפילדלפיה (ורבת עמון) שבעבר הירדן (מלח' א 54–60; קדמ' יג 228–235). סמוך אחרי כן עלה אנטיוכוס השביעי סידטס על יהודה וצר על ירושלים, אך הסיר את המצור בשנת 132 לפה"ס בתמורה לכסף ולהבטחת נאמנות. בשנת 129 לפה"ס נהרג אנטיוכוס סידטס במלחמתו עם הפרתים (מלח' א 61–62; קדמ' יג 236–253), ומותו פתח תקופה ארוכה של חוסר יציבות וחילופי שלטון תדירים בממלכה הסלווקית. תקופה זו נוצלה בידי יוחנן לביסוסה של מדינת יהודה החשמונאית ולהרחבתה. הוא סיפח ליהודה

את חבל אדום שבדרום יהודה וייהד את תושביו. הוא כבש את מידבא שבעבר הירדן, השתלט על ארצם של השומרונים ועל מרכזם בשכם והחריב את מקדשם בראש הר גריזים.<sup>5</sup> בשנותיו האחרונות כבש את הערים ההלניסטיות הגדולות סמריה (שומרון) וסקיתופוליס (בית שאן), והחריב את שלטונו גם לתחום עמק יזרעאל (מלח' א 62–66; קדמ' יג 254–258, 275–281). לצורך מאבקו בממלכה הסלווקית קשר יוחנן קשרים עם הרפובליקה הרומית ועם מצרים התלמית (קדמ' יג 259–266, 278, וראו גם 284–287). יוחנן היה הראשון שטבע מטבעות של יהודה כמדינה עצמאית, ועל מטבעותיו נכתב 'יהוחנן הכהן הגדול וחבר היהודים', או 'יהוחנן הכהן הגדול ראש חבר היהודים'.<sup>6</sup>

יוספוס מתאר קרע חמור שהתרחש בין יוחנן הורקנוס לפרושים, שבעקבותיו ביטל יוחנן את חוקיהם (קדמ' יג 288–298). ואולם בתלמוד מיוחס הקרע לינאי, בנו של יוחנן. מסורת זו תידון להלן, בערך הקרע עם הפרושים.

מקורות שונים מלמדים שיוחנן היה דמות גערצת בעיני רבים מבני דורו. יוספוס דאג בו מופת לשליט אידאלי, המאחד סמכות חילונית ודתית, ואת השליט הכשר האחרון בשושלת החשמונאית.<sup>7</sup> כפי שיורחב להלן, הוא ייחס לו גם כוחות נבואה. בתרגום המיוחס ליוחנן שוקע מדרש ארמי עתיק, הדורש את ברכת משה לשבט לוי: 'מִחֶץ מִתְּנִים קָמְיוּ וּמִשְׁנָאִיו מִן יְקוֹמָן' (דברים לג 11) על יוחנן, שהיה שליט מנצח וכן לשבט לוי. כפי שיפורט להלן, אפשר שדמותו של יוחנן וסגולת הנבואה שלו גרמו גם בחיבור החיצוני צוואת לוי, וייתכן שתעודה אחת מקומראן מבקשת להפריך את הדימוי החיובי הזה. מגילת תענית מונה ברשימת המאורעות המשמחים שלה את גלותם של 'אנשי בית שאן ובקעתא',<sup>8</sup> את כיבוש העיר שומרון,<sup>9</sup> ואת 'יום הר גריזים'.<sup>10</sup> אפשר ששלושתם מכוונים לניצחונותיו של יוחנן: כיבוש עמק יזרעאל ובית שאן עם גירוש אוכלוסייתם הסורית-הלניסטית, כיבוש שומרון והריסת המקדש על הר גריזים סמוך לשכם. אם אכן כך הוא, מלמד הדבר על חשיבותם של הישגיו יוחנן בעיני בני התקופה ואף כעיניהם של בני דורות מאוחרים, שכן מגילה זו בשלמותה נערכה סמוך לחורבן הבית, כמאה וחמישים שנה אחרי יוחנן, ואיסור התענית במועדיה אומץ בידי חז"ל לדורות רבים.<sup>11</sup>

בספרות חז"ל מכונה הורקנוס 'יוחנן כהן גדול', ורובם המכריע של המקורות מתייחס אליו בכבוד רב. משנה אחת רואה בו דוגמה לדמות של אדם גדול (ידיים ד, ו),<sup>12</sup> משנה אחרת מזכירה תקנות שהתקין כמקדש (מעשר שני ה, טו=סוטה ט, י)<sup>13</sup> ושלישית מונה אותו בין שבע הדמויות המיוחסות שזכו להכין מי חטאת מאפר פרה אדומה (פרה ג, ה').<sup>14</sup> מסורת ששוקעה בסכוליון למגילת תענית ובתלמוד הבבלי מזכירה את הנוהג לציין את שנות שלטונו בנוסחת התאריך בשטרות רשמיים בלשון: 'בשנת כך וכך

5 ראו בערך הכהן הגדול ואלכסנדר מוקדון, הרקע ההיסטורי.

6 משורר, מטבעות היהודים, עמ' 31, 33–35.

7 ראו מייסון, הפרושים, עמ' 225; גיי, דמויות נבואיות, עמ' 16–23; תומא, יוחנן הורקנוס, עמ' 127–131; בר-כוכבא, אנטיוכוס החסיד, עמ' 10–11, והערה 9. ראו גם להלן, הערך הקרע עם הפרושים.

8 נעם, מגילת תענית, עמ' 44, 196.

9 שם, עמ' 45, 243–249.

10 שם, עמ' 46, 262–265.

11 שם, עמ' 19–22, 28–33, 333–363.

12 ראו אלון, מחקרים, א, עמ' 33, הערה 22.

13 ראו גם תוספתא, סוטה יג, י.

14 ראו נספח לערך שחיתות הכהנים הגדולים.



ליוחנן כהן גדול לאל עליון.<sup>15</sup> המסורת הנידונה בערך זה מייחסת לו מעין נבואה, לאחר שהנבואה הרשמית פסקה מישראל. עם זה מצויות כדברי חכמים, במקורות מאוחרים יותר, גם כמה הסתייגויות מדמותו וממעשיו. בירושלמי התפרשו מקצת תקנותיו לגנאי,<sup>16</sup> ובבבלי מספרת הברייתא כי 'יוחנן כהן גדול שמש בכהונה גדולה שמנים שנה' ולבסוף נעשה צדוקי.<sup>17</sup>

המסורת הנידונה בערך זה נוגעת לכיבוש העיר סמריה-שומרון בידי יוחנן בשנת 107 לפה"ס. ניצחון זה אירע לאחר מצור ארוך משום שלעזרת העיר בא השליט הסלווקי אנטיוכוס התשיעי קיזיקנוס ('וקראו לעזרה את אנטיוכוס קיזיקנוס. הלה בא ברצון לעזרתם אולם נחל מפלה מידי אנשי אריסטובולוס...'; קדמ' יג 277) וכן השליט התלמי תלמי לאתירוס, בן המלכה המצרית קלאופטרה השלישית (שם 278).

## תוכנה של האגדה

לפנינו מסורת המתארת מעשה נסים שאירע ליוחנן הורקנוס. בהיותו במקדש שמע בת קול שבישרה כי בניו ניצחו במלחמה, ולאחר זמן התברר שהבנים אכן ניצחו בדיוק ביום ובשעה שבהם שמע את הבשורה. מתוך רצף סיפורו של יוספוס ברור שהמדובר בבניו של הורקנוס הראשון, אנטיגונוס ואריסטובולוס, שנלחמו עם אנטיוכוס קיזיקנוס.<sup>18</sup> בעיר שומרון (קדמ' יג 277–279, 282).

בדומה לאגדת המפגש של הכוהן הגדול עם אלכסנדר מוקדון ובדומה לסיפור הניצחון על ניקנור, גם סיפור זה משתייך לסוגה הכוהנית של אגדות מקדש. גם כאן אנו פוגשים כוהן גדול נערץ בשעת צרה לאומית, ובניו הם האחראים לניצחון במלחמה. ואולם בשורת הניצחון נמסרת במקדש ולא בשדה הקרב, והמוסר אותה הוא הכוהן המשרת בקודש ולא הלוחמים. כך מעמת סיפור זה את הזירה החיצונית, המדינית-הצבאית, עם המקדש המייצג את הספרה המטפיזית של היחסים בין אלוהי ישראל לעמו. גם כאן דמותו של הכוהן הגדול אורגת יחד את שתי ההתרחשויות, שכן הוא המתווך – כאמצעות עבודת הקטורת המקדשת והטעונה<sup>19</sup> – בין ישראל לאלוהיו, ויחד עם זה הוא מעורב, באמצעות בניו, גם בהתרחשות הצבאית. גם כאן ברור שהמסר של האגדה הוא, שהדרמה האמתית מתחוללת לא בשדה הקרב כי אם במקדש, והגיבור האמתי אינו מפקד הצבא החשמונאי אלא משרת האל והנציג של עמו הנבחר, הלוא הוא הכוהן הגדול.<sup>20</sup>

בצד המסר הפרטיקולרי היהודי, אגדה זו מייצגת גם טופוס אוניברסלי מוכר בספרות התקופה, כפי שהראה שאול ליברמן.<sup>21</sup> היסטוריונים רומים סיפרו מעשים דומים על אדם שחזה ממרחקים, בעיני רוחו,

15 סכוליון פ למגילת תענית, ג' בתשרי. ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 94, 235–236; בבלי, ראש השנה יח ע"ב.

16 ירושלמי, מעשר שני ה, ט (נו ע"ד), עמ' 310; סוטה ט, יב(א) [כד ע"א], עמ' 948.

17 גם מסורת בבליית אחרת מייחסת ליוחנן כוהן גדול כהונה בת שמנים שנה (בבלי, יומא ט ע"א), ושם בנימה חיובית. עוד על מסורת זו ראו בן שחר, היסטוריה, עמ' 238.

18 בבלי, ברכות כט ע"א. לדעת אלון, מחקרים, א, עמ' 33, הערה 22, מדובר בברייתא מאוחרת, גתרתנאית. על הלבטים בזהותם של ינאי ויוחנן בסוגיה זו ראו להלן, הערך הקרע עם הפרושים.

19 אף שבמלחמת גרס יוספוס, בטעות כנראה, שהמדובר באנטיוכוס השמיני אספנדיוס.

20 לפי יוספוס, סעיף 282. ראו שמות ל, 34–38; ויקרא י 5–11; טז 17–13, 38; ח 2–5, 11–13.

21 ראו מבוא, 21.

22 ליברמן, תוספתא כפשוטה, ח, עמ' 739, 989–990. על קולות מן השמים בעולם היווני והרומי ראו גם מראי המקום אצל ברנד, תנודי של עכנאי, עמ' 438, הערה 4.

את ההתנקשות בדומיטיאנוס (96 לספירה) בדיוק בשעה שהתרחשה.<sup>23</sup> בספרות זו נשמעות עדויות גם על בת קול שבישרה ניצחון רומי וכן על נבואות שחזו את מינוי העתידי של אספסיינוס לקיסר (69 לספירה). ליברמן מזכיר בהקשר זה גם את סיפורו של יוספוס עצמו על נבואתו שלו לאספסיינוס שהוא עתיד להיות קיסר, ומקבילתה בספרות חז"ל, המייחסת נבואה זו לרבן יוחנן בן זכאי.<sup>24</sup>

ייחוס נבואה ליוחנן הורקנוס רוח הן במקומות גוספים בפי יוספוס והן במקורות יהודיים אחרים. יוסף מספר שהורקנוס זכה 'לשלושת הדברים הגדולים ביותר: לשלטון על העם, לכבוד הכהונה הגדולה ולנבואה. שכן היתה האלוהות עמו וזיכתה אותו להיות צופה ויודע ומגיד את העתיד מראש, בדרך שניבא על שניים מבניו הגדולים, שלא יאריכו ימים בשלטונם' (קדמ' יג 299–300; השו' מלח' א 68).<sup>25</sup> לואיס פלדמן טען שיוספוס הפרד הפרדה מוחלטת בין הנבואה המקראית העתיקה לבין גילויי הנבואה המאוחרים בימי הבית השני. הפרדה זו באה לידי ביטוי לשוני בכתביו. לדברי פלדמן, יוספוס מרבה מאוד להשתמש בשורש  $\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota$  לתיאור דמויות מקראיות, אך נמנע ממנו בתיאור תופעות בתר-מקראיות של חיזוי העתיד. הוא מונה שני יוצאים מן הכלל לגטייה זו: קליאודימוס המכונה 'הנביא' (קדמ' א 240) ויוחנן הורקנוס, אשר היה ראוי ל- $\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota$  'נבואה' (קדמ' יג 299). עם זאת סבור פלדמן, שיוספוס השתמש במונח זה כאן באופן רופף ובלתי מדויק, ואולי נגרר אחר מקור חשמונאי שהיה מונח לפניו ונקט לשון זו.<sup>26</sup>

ואכן, הצהרה כללית זו על סגולת הנבואה של יוחנן מתורגמת במקומות אחרים – בקדמוניות דווקא ולא במלחמת – לכמה סוגים של התגלות, כולם נחותים מהנבואה המקראית הקלסית. הסוג האחד הוא הקול שנשמע במקדש, כמתואר בסיפור שבמקדש עניינו. הסוג האחר הוא חלום חוזה עתיד. 'פעם' נגלה לו אלוהים בחלומו והורקנוס שאל, מי מבניו עתיד להיות יורשו. וכשהראה לו אלוהים קלסתר פניו של אלכסנדרוס... (קדמ' יג 322). במקרה זה מדובר במעין אוראקל באמצעות חלום. הורקנוס מציג שאלה כחלום, והאל מציג לפניו תמונה המשיבה על שאלתו.

סוג שלישי הוא שאילה באורים ותומים. גדליה אלון הראה שיוספוס החזיק כנראה כמסורת שיוחנן היה הכוהן הגדול האחרון שבזמנו הודיעו אבני החושן את רצון האלוהים, ושפלא זה בטל מיד אחריו מחמת העברות (קדמ' ג 218).<sup>27</sup> רבקה גריי שיערה שלאור המסורות המגוונות הבאות בפי חז"ל וב'חיי הנביאים' על ביטול האורים והתומים הרבה לפני כן, נראה שזו הייתה עמדתו העצמאית של יוספוס, שמשום הערצתו ליוחנן ייחס לו את אחריתתה של צורה זו של נבואה.<sup>28</sup> מעניין שגם בתוספתא הובאה

23 ליברמן רומז שם, עמ' 989–990, כי המעשה המובא אצל פילוסטרוטוס בעניין חיזוי ההתנקשות בדומיטיאנוס הוא 'אגדה ספרותית מאוחרת' שהשתמשה בעדותו של יוספוס במקומנו, בשינוי שם האנשים והמקומות. נראה לי שקשה לקבל תלות בזאת.

24 ראו עוד בערכים הנבואה לאספסיינוס ופתיחת שער המקדש, בכרך ב.

25 להרחבה בעניין 'שלושת הדברים הגדולים ביותר' וגלגולם לשלושת ה'כתרים' בפי חז"ל, ראו הערך הקרע עם הפרושים.

26 פלדמן, נביאים ונבואה. השו' גם הערת מרכוס, מהדורת לוב, I, עמ' 378–379, הערה א. ראו גם רבב, דימויים, עמ' 17–18.

27 ברור שתיאור האור המפציע מאבני החושן או מאבן השוהם שעל כתף הכוהן (שם, 214–217) הוא גרסתו של יוספוס למונח המקראי 'אורים ותומים'. יוספוס מעיד שהאבנים חדלו להאיר מאתיים שנה לפני שתיבד את חיבורו, כלומר סמוך לסוף שלטונו של יוחנן. ראו אלון, מחקרים, א, עמ' 32–33, הערה 22. ראו גם גריי, 'זמירות נבואיות', עמ' 20. גריי סבורה שמתאיים שנה הן מספר עגול, והכוונה היא שהנס חדל מיד אחרי מותו של יוחנן. ראו תומא, יוחנן הורקנוס, עמ' 130.

28 ראו גריי, 'דמויות נבואיות', עמ' 17–19. לדעת גריי, שם, ניכר שיוספוס ראה בפרקטיקה זו של שאילה באבני החושן סוג של נבואה, ועל כן נטה להשתמש בקביעות בפועל  $\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota$  כמעט כל אימת שזקק לה.

המסורת על יוחנן ובת הקול בהקשר הרחב של בטילת האודים והתומים (שאירעה לפי מסורת זו מאות שנים לפני כן, ראו הלכה ב) ו'רוח הקודש' של אחרוני הנביאים (שם, הלכה ג). ה'דבר' ששמע יוחנן נמנה בתוספתא עם סיפורי בת הקול, הנתפסת מעין שריד אחרון של הנבואה ('ואע"פ כן היו משמיעין להן על בת קול' [שם, הלכה ג]).

בספר צוואת לוי נאמר כי מזרע לוי יקום נביא לאל עליון.<sup>29</sup> במקום אחר בחיבור זה מתבשר לוי כי בעתיד 'יקים ה' כוהן חדש אשר לו יגלו כל אמרות האל'.<sup>30</sup> בימיו של כוהן זה יפתחו השמים, και ἡ ἀρχὴ τοῦ βασιλείου τοῦ θεοῦ ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ αὐτοῦ ἀρχὴς ἀποκαταστήσεται μετὰ ψαλμῶν πατρίων. Ἰσαάκ (וממקדש הכבוד תיערה עליו קדושה בקול האב, כמו מאברהם אבי יצחק').<sup>31</sup> צ'רלס סבר שבשני המקרים נרמזת דמותו של יוחנן הורקנוס, ואף קשר את התיאור של הקול הנשמע לכוהן מן המקדש עם סיפור בת הקול שבפי יוספוס ובמקורות חז"ל.<sup>32</sup> אמנם המחקר שלאחר צ'רלס השיג על גטייתו לאתר שפע רמיזות לחשמונאים בצוואות השבטים,<sup>33</sup> ואפשר שאין כאן אלא ציור בעלמא של דמותו של כוהן-נביא אידאלי. עם זה, אין להתעלם ממילות המפתח και τοῦ βασιλείου (מן המקדש) ו-ψαλμῶν (בקהל) המלמדות לפחות על קשר ספרותי כלשהו בין דימוי קדמון זה לבין האגדה שיוחסה בזמן מן הזמנים לדמותו ההיסטורית של יוחנן הורקנוס. אפשר שאל הפסוק בצורתו שלפנינו חדרו באופן משני גם מוטיבים גוצריים.<sup>34</sup>

ייתכן שגם במגילות קומראן נשתיר הד למסורת שייחסה ליוחנן את סגולת הנבואה. הטקסט ממערה 4, המכונה 4QTestimonia או 4Q175, מכיל שלושה קטעים מהתורה ועוד קטע המפרש את יהושע ו 26. הפסקה הראשונה מן התורה לקוחה מנוסח הרמוניסטי של ספר שמות, המשלב בתיאור מתן תורה בשמות כ פסוקים מתוך דברים יח 18 העוסקים בנביא שיקום לישראל: 'נבי אקים לאהסה מקרב אחיהסה כמוכה ונתתי דברי בפיהו וידבר אליהסה את כול אשר אצונו...'.<sup>35</sup> הפסקה הבאה לקוחה מנבואת בלעם ועוסקת במנהיג מנצח עתידי (במדבר כד 15–17). הפסקה השלישית לקוחה מברכת משה ללוי (דברים לג 8–11), והפסוקים עניינם במעלת הכהונה. הפסקה הרביעית היא מעין פשר ליהושע ו

29 צוואת לוי ח, טו. אני מורה לפרופ' אסתר אשל ולשלמי אפרתי על סיועם בענייני צוואות השבטים. ראו דה יונגה, צוואות השבטים, עמ' 34. לנוסח על פי כתבי היד הארמניים ראו סטון, צוואת לוי, עמ' 78. לפי גרסתם של מקצת כתבי היד, הנביא עצמו מכונה 'עליון', והולנדר ודה יונגה העדיפו נוסח זה דווקא בשל היותו מוקשה, וראו הולנדר ודה יונגה, צוואות השבטים: פירוש, עמ' 149 ועמ' 150, הערה 26. ואולם לאור ההקבלה בין צוואת לוי ח, יא לבין כתב לוי הארמי 4: 7, העוסקים שניהם בשלוש המשרות אשר יהיו לצאצאי לוי, וסזכירים שניהם כחונה ומלוכה ועל הקבלה זו ראו כתב לוי הארמי, עמ' 37, 39, 66, 139, נראה יותר להיסמך על הכינוי 'לאל עליון' המוזכר כמה פעמים, והושלם גם כאן, בכתב לוי (4: 7, 8: 16), ולהעדיף נוסח מקביל גם בצוואת לוי היוונית.

30 צוואת לוי יח, ב, ראו דה יונגה, צוואות השבטים, עמ' 45; סטון, צוואת לוי, עמ' 123. התרגום לעברית כאן ולהלן בעקבות י' אוסטריויצר, כהנא, חיצוניים, א, עמ' קסט, בשינויים.

31 דה יונגה, צוואות השבטים, עמ' 49; על פי תרגום סטון לנוסח הארמי (סטון, צוואת לוי, עמ' 125): וממקדש כבודו [=של האל]; כמו מאברהם ליצחק.

32 ראו צ'רלס, אפוקריפה ופסודו אפוקריפה, ב, עמ' 309, הפירוש לפסוקים 14, 15; עמ' 314, הפירוש לפסוק 6. ראו גם הפירוש במהדורת כהנא, חיצוניים, א, עמ' קסד, קסט; סגל, משיח, עמ' 132, הערה 13; אורבך, מעולמם של חכמים, עמ' 19.

33 ראו למשל סגל, משיח.

34 ראו הולנדר ודה יונגה, צוואות השבטים: פירוש, עמ' 179–180.

35 4Q175, א, 5–6.

26, והיא מושרת את קללת יהושע לאיש אשר יבנה את יריחו על 'איש ארור בלעל' שהוא ובניו בנו 'את [העיר הזאת]'.<sup>36</sup>

כמה חוקרים הציעו לזהות את ה'בלעל', בונה העיר, עם יוחנן הורקנוס ובניו. חגן אשל תמך בזיהוי זה ואישש אותו מכוח הממצא הארכאולוגי, שחשף חווה חקלאית וארמון חורף שבנה יוחנן ביריחו, ואשר בוצר בידי יורשיו. אשל הציע שתומכיו של יוחנן נהגו לדרוש את התיאורים המקראיים של דמויות המופת שבטקסט הקומראני – נביא אידאלי, מנהיג מנצח וכוהן צדיק – על יוחנן הורקנוס, שהרי מעלות אלה – נבואה, שלטון וכהונה גדולה – כולן יוחסו לו. ואילו מחבר הפשר הקומראני ביקש, לדעת אשל, לרחות מדרשים אלה והצמיד אל הפרשות המקראיות הללו ופסקה שדרשה את מעשיו של הורקנוס ובניו לגנאי בסיוע פסוקים מספר יהושע.<sup>37</sup> אם נכון שחזור זה, אזי הקטע הקומראני מעיד שגם מתנגדיו של יוחנן בקרב עדת היחד הכירו היטב את הדעה הרוחצת שהוא זכה לנבואה.<sup>38</sup>

רש"י בפירושו למעשה בגרסתו בבבלי פירש שהקול נשמע ליוחנן 'כשהיה עובד עבודת יום הכפורים',<sup>39</sup> כנראה בעקבות עדותה של המסורת שהקול יצא 'מבית קודש הקדשים'. גם רלף מרכוס סבר כך, שכן על פי יוספוס קרה הדבר 'בעת שהקטיף הכוהן הגדול לבדו בבית המקדש' (קדמ' יג 282), תיאור ההולם את עבודת יום הכיפורים, ואף ליברמן הסיק זאת מגרסת קדמוניות.<sup>40</sup> עם זה העיר מרכוס, כי סברה זו אינה תואמת את עדותה של מגילת תענית.<sup>41</sup> כפי שראינו, יוספוס קושר את בשורתה של בת הקול להתנגשות עם אנטיוכוס קיזיקנוס בעת כיבוש שומרון (יג 276–277, 282), ואילו במגילת תענית תוארך כיבוש שומרון לכ"ה במרחשון ולא ליום הכיפורים.<sup>42</sup> ובכל זאת אין כאן סתירה בהכרח. אפשר שהזדמן לכוהן הגדול להימצא לבדו במקדש גם לא ביום הכיפורים, ובת הקול יכולה להישמע מתוך קודש הקודשים גם בלא שיהיה הכוהן הגדול בתוכו.

## היחס בין גרסות האגדה

כפי שהעיר שיעיה כהן, אגדה קצרה זו היא כמעט זהה בפי יוספוס ובתוספתא.<sup>43</sup> מבעד להבדלי השפה אפשר להבחין גם בקרבה לשונית. המילה הארמית המפתיעה משהו בהקשר זה – 'טליא' – נערים

36 ההשלמה מתבססת גם על המקבילה לקטע זה ב-Q379.4. למירוט, למראי מקום ולזיון נרחב ראו אשל, מגילות קומראן, עמ' 56–81. ראו גם דיונו בתעודה זו בהקשרה של אגדת ינאי והפרושים, להלן בערך הקרע עם הפרושים.

37 אשל, שם.

38 על קטע נוסף מקומראן, המונה נביאי שקר מקראיים, ועל הצעה להשלים בו את שמו של יוחנן בן שמעון ראו אשל, שם, עמ' 80–81. ואולם זהו ספק גמור, שהרי, כפי שמעיר אשל, שמו של יוחנן לא שדר ו'העיקר חסר מן הספר'. להצעת השלמה חלופית ראו שם. שידר (נורמס-מילר), היסטוריה, א, עמ' 215, הערה 33. סבר שגם בקטע העתיק המשוקע בתרגום המיוחס ליונתן דברים לג 11: 'ולא יהי לסנאי דיוחן כהנא רבא רגל למיקנא' (ולא תהיה לשונאי של יוחנן כהן גדול רגל לעמוד) יש רמז לנבואה שיחסה לו, שכן אותו פסוק נדרש לעיל בתרגום זה על אליהו הנביא ועל אויביו, נביאי השקר. אבל לא נראה שיש קשר בין שתי הדרשות.

39 בבלי, סוטה לג ע"א, ד"ה 'נצחו... באנטוכיא'. רש"י אף מבהיר שבני בית חשמונאי ינאו למלחמה לפני יום הכיפורים.

40 ליברמן, תוספתא בפשוטה, ח, עמ' 739.

41 ראו הערת מרכוס, כתוב: קדמוניות היהודים, מהדורת לוב, ז, עמ' 369, הערה f. ואולם מרכוס סבר שבמקבילה אצל חז"ל אין רמז לתאריכו של המאורע.

42 נעם, מגילת תענית, עמ' 45, 96, 243–249.

43 כהן, מסורות היסטוריות מקבילות, עמ' 9. בכתב יד וטיקן לירושלמי כבר הוסיף מאן דהו, שהיה מודע להקבלה זו, בצד

או ילדים – הרומזת אל שני בניו של יוחנן הורקנוס – נשתמרה בתרגומו של יוספוס בקדמוניות: οἱ παῖδες, ילדיו, להבדיל מ- οἱ υἱοί – בנים. כפי שהעירה דפנה ברץ, הדמיון במילה 'ילדים' הוא עדות לעתיקותה ומהימנותה של מסורת חז"ל; מילה זו נשתמרה בפייהם של חכמים אף על פי שניכר שהיא כבר לא מובנת להם, שכן זכר המאורעות ההיסטוריים שביסוד הסיפור נשתכח. אין המסורת יודעת עוד שמדובר בשני בניו של יוחנן הורקנוס, אך היא שומרת בכל זאת על הלשון העתיקה.

דומה שגם הכינוי ἀρχιερέυς – כוהן גדול – שיוספוס מצמיד להורקנוס רק כאן, בפעם היחידה בכל סיפור תולדותיו, גובע ממקור יהודי שהיה מונח לפניו. ואכן גם בתוספתא, כמו בכל מקום שבו הוא נזכר בספרות חז"ל, הוא מכונה 'יוחנן כהן גדול'.<sup>44</sup> אף שיוספוס פותח את דבריו בקביעה שהדבר קרה ביום שבו התנגשו הבגים עם 'קזיקנוס', הרי כשהוא מוסר את תוכן הקול ששמע הורקנוס הוא משתמש דווקא בשם 'אנטיוכוס'. ניכר שזה גם היה נוסחו של המקור העברי/הארמי הקדום שעמד לפניו, שכן לשון בת הקול הנזכרת במקורות העבריים היא 'באנטוכיא/ באנטוכיה/ באנטוכיה' – העיר הסלווקית אנטיוכיה שבסוריה (דרום טורקיה היום). אין ספק שאזכורה של אנטיוכיה כאן אינו אלא שיבוש קדום – המשותף לכל עדי הנוסח של כל המקבילות – של השם אנטיוכוס, שהרי החשמונאים לא נלחמו מעולם באנטיוכיה.<sup>45</sup> גם במקרה זה מעיד השיבוש שחז"ל כבר לא הכירו את הנסיבות ההיסטוריות והגאוגרפיות, ובכל זאת הוקפא כאן הד של הניסוח העתיק.

לא רק המונחים 'טליא' (נערים) ו'אנטיוכיא' (אנטיוכוס) והכינוי 'כהן גדול' משותפים לשתי המסורות, אלא גם לשונה של בת הקול כולה: 'נצחון טליא דאזלון לאנחא קרבא באנטוכיא' (ניצחו הילדים שהלכו להילחם ב־אנטיוכוס); οἱ παῖδες αὐτοῦ νενικήκασι ἀρτίως τὸν Αντίοχον (ילדיו ניצחו באותה שעה את אנטיוכוס).

ובכל זאת יש גם כמה הבדלים בין המסורות. יוספוס מקדים לסיפור את הנסיבות ההיסטוריות, הנעדרות לגמרי ממסורת חז"ל: 'שכן אומרים שבאותו יום שבו התנגשו בניו עם קזיקנוס...' (קדמ' יג 282). מסתבר שאין זה חלק של המסורת המקורית כי אם מילות הסבר שהוסיף כדי להבהיר את נסיבות המעשה ואת בחירתו לשלבו כאן, סמוך אחרי הסיפור על מלחמתם של האחים באנטיוכוס קזיקנוס וכיבוש שומרון (קדמ' יג 275–279). הבדל אחר הוא בדרך ההפצה של בשורת בת הקול שיוחנן שמע לבדו: לפי יוספוס הוא גילה את הדבר לעם כצאתו מהמקדש; לפי התוספתא, 'כתבו' את היום והשעה שבהם נשמעה בת הקול. מכאן עולה שגם לפי מסורת זו גילה יוחנן את מה ששמע לאנשים כלשהם, והם ש'כתבו', אלא שהדבר אינו נאמר בפירוש. מכל מקום, בשני ההקשרים מודגש בסוף הסיפור כי בשורתה של בת הקול התאמתה: καὶ οὕτως γενέσθαι – 'וכך היה' (קדמ' יג 283); 'וכינו ואותה שעה היתה שנצחו'.<sup>46</sup>

נעיר גם על חילופים שחלו בסדר המסורות בין המקבילות בספרות חז"ל. מסורת יוחנן כוהן גדול

סיפורנו: 'זה בספר יוסף בן גוריון' (כלומר ספר יוספוס), וראו תילופי הנוסח בטבלה לעיל.

44 אני מודה לפרופ' דניאל שוורץ על הבחנה זו.

45 ראו כבר דרנבורג, משא ארץ־ישראל, עמ' 35, הערה 3. לדעת דינור, קטעים, עמ' 142, תוקן השם אנטיוכוס בתוספתא מפני שחז"ל לא הכירו אנטיוכוס אחר זולת אפיפנס, אולם טל אילן הראתה שספרות חז"ל אינה מכירה שום מלך ששמו אנטיוכוס, גם לא אפיפנס. ראו אילן ועמ', שרידים. עם זה, אפשר שזכר עמוס לגרסה המקורית 'אנטיוכוס' השתמר בכתב יד ותיקן לירושלמי, סוטה, הנורס במקום אחד: 'באנדוכינס' (ה) (הסמ"ך בסוף המילה תוקנה בשלב שני לה"א).

46 לחילופים במשפט זה בין עדי הנוסח והמקבילות ראו בטבלה לעיל.

מסתיימת בתוספתא במילים: 'וּכְתְּבוּ אוֹתָהּ שְׁעָה וְאוֹתוֹ הַיּוֹם, וְכִיּוֹנוּ וְאוֹתָהּ שְׁעָה הִיְתָה שְׁנַצְחוּ'. מיד אחריה באה המסורת הדומה על בת הקול ששמע שמעון הצדיק בבית קודש הקודשים על ביטול גזרת קליגולה להכניס צלם להיכל,<sup>47</sup> המסתיימת במילים 'וּבְלִשׁוֹן אֲרָמִי שָׁמַע'. סדר זה תואם את סדר האירועים ההיסטורי, מעשה יוחנן שיך לסוף המאה הב' לפה"ס, בעוד מעשה קליגולה התרחש באמצע המאה הא' לספירה. ואולם הירושלמי מספר את שני הסיפורים בסדר הפוך: קודם שמעון הצדיק ופרשת צלם בהיכל (בלי הערה שהדברים נאמרו בארמית) ואחר כך פרשת יוחנן כוהן גדול, אפשר שתודעת קדמונתו של 'שמעון הצדיק', שמסורת אחרת מייחסת אותו לימי אלכסנדר הגדול,<sup>48</sup> היא שגרמה למצטטי המסורת הזאת בירושלמי להפוך את סדר הסיפורים.<sup>49</sup> אפשר גם שעורך הסוגיה בירושלמי הושפע מהמשנה, פרה נ, ג, המתארת כוהנים גדולים ששרפו פרה אדומה, שבה מופיע שמעון הצדיק תחילה ויוחנן הורקנוס אחריו.<sup>50</sup>

הבבלי (סוטה לנ ע"א), לעומת זאת, מביא את המסורות באותו הסדר שבתוספתא, שהוא גם הסדר ההיסטורי הנכון. ואולם סימנים שונים מעידים שאין כאן הבאה פשוטה של הברייתא כלשונה, כי אם תיקון של גרסה 'הפוכה', מעין זו המובאת בירושלמי. ראשית, הברייתא בבבלי מכנה את האירוע של שמעון הצדיק 'מעשה', פתיחה המייחדת את גרסת הירושלמי מזו של התוספתא. שנית, המעשה השני בבבלי, המוסב על שמעון הצדיק, מסתיים במילים שמקורן בסוף המעשה הראשון ('וכיונו אותה שעה וכתבו'), המוסב על יוחנן.<sup>51</sup> נראה שאין כאן מסורת אחרת, המייחסת את פעולת הכתיבה לסיפורו של שמעון, כי אם שריד מגרסה שהביאה את מעשה יוחנן אחרי מעשה שמעון. שלישית, גרסתה של נוסחת סיכום זו בתוספתא מוסבת בבירור על מעשה יוחנן, שהרי היא מזכירה בפירוש ניצחון: 'וּכְתְּבוּ אוֹתָהּ שְׁעָה וְאוֹתוֹ הַיּוֹם, וְכִיּוֹנוּ וְאוֹתָהּ שְׁעָה הִיְתָה שְׁנַצְחוּ'. בירושלמי שונתה הנוסחה ל'וּכְתְּבוּ אוֹתָהּ הַעַת וְנִתְּנוּ בּוֹ זְמַן וְכִיּוֹנוּ שְׁבָאוֹתָהּ שְׁעָה הִיְתָה', המתאימה גם לנס שאירע בימי יוחנן וגם לסיפורו של שמעון. והנה, גם בבבלי, המביא את נוסחת הסיכום של מעשה יוחנן בסופו של מעשה שמעון, נעדרת הזכרת הניצחון, ונסתו קרוב לנסח הירושלמי — 'וּכְתְּבוּ אוֹתָהּ שְׁעָה וְכִיּוֹנוּ' — יותר מלנוסח התוספתא. את הסיומת שהתוספתא מצמידה לסיפור צלם בהיכל מצמיד הבבלי בסוף הרצף כולו: 'וּבְלִשׁוֹן אֲרָמִי הִיא אוֹמֵר'. מכל זה עולה, שהבבלי השתמש בגרסה 'הפוכה' של הברייתא, מעין זו שבירושלמי, אולם פעולת עריכה תניינית שנעשתה בו החזירה על כנו את הסדר הכרונולוגי המוכר מן התוספתא: קודם ימי יוחנן (הורקנוס) כוהן גדול ורק אחר כך פרשת קליגולה. תופעה זו עולה כקנה אחד עם פעולות עריכה אחרות המסגירות מידה של מודעות היסטורית בתלמוד הבבלי, כפי שתיארנו במבוא.<sup>52</sup>

47 ראו בערך צלם בהיכל.

48 ראו בערך הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון.

49 על הסדר הכרונולוגי במסגרת הסוגיה בירושלמי ראו עתה בן שחר, היסטוריה, עמ' 164–165.

50 ראו בנספח לערך שחיתות הכוהנים הגדולים.

51 בדומה לגרסת התוספתא — 'וּכְתְּבוּ אוֹתָהּ שְׁעָה וְאוֹתוֹ הַיּוֹם, וְכִיּוֹנוּ וְאוֹתָהּ שְׁעָה הִיְתָה שְׁנַצְחוּ' — והירושלמי — 'וּכְתְּבוּ אוֹתָהּ הַעַת וְנִתְּנוּ בּוֹ זְמַן וְכִיּוֹנוּ שְׁבָאוֹתָהּ שְׁעָה הִיְתָה'.

52 סעיף 20.

## האגדה על רקע הקשריה

גם במקרה זה, כבמקרים רבים נוספים הנבחנו בספר זה, ניכר שהמסורת המקבילה ליוספוס ולחז"ל לא נולדה בתוך החיבורים המצטטים אותה, כי אם נתחבה אליהם מבחוץ. בקדמוניות היהודים היא משולבת אחרי התיאור ההיסטורי הענייני של כיבוש שומרון, שהיא זרה לו באופייה, בזמנה ובמקום התרחשותה. באופייה – אגדה 'סגורה' על מעשה נסים בניגוד לתיאור היסטורי לינארי ועובדתי.<sup>53</sup> בזמנה – האגדה חוזרת אל רגע הניצחון על אנטיוכוס קיזיקנוס שבא לעזרת אנשי שומרון, כמה וכמה סעיפים אחרי תיאורו הענייני (277), ואחרי הזכרת אירועים נוספים שהתרחשו בעקבותיו (278–281). במקום התרחשותה – זירת האירוע היא המקדש ולא אתרי קרבות.

האגדה זרה גם לפסקה שאחריה, שאינה אלא תחיבה נוספת הסוקרת את מצבם של יהודי מצרים (284–287). פסקה זו פותחת בנוסחה אופיינית לתחיבות ממקורות זרים: *κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν* – 'אותו זמן' – ונלקחה ככל הנראה מסטראבון. ואכן היא מסתיימת בציטוט שיוספוס מייחס בפירוש להיסטוריון הזה (287).<sup>54</sup>

ההשוואה למלחמת היהודים מלמדת אף היא שהאגדה והפסקה בדבר יהודי מצרים נתחבו שניהן, בעת חיבור קדמוניות, אל תוך נרטיב קיים המוכר ממלחמת היהודים. כמתואר במבוא (סעיף ח1) וכעולה במקומות רבים בספר זה, דווקא בקדמוניות המאוחר שילב יוספוס את המקורות שיש להם מקבילה בספרות חז"ל.

קדמוניות יג	מלחמת א
281–275 כיבוש שומרון ובית שאן	66–64 כיבוש שומרון ובית שאן
283–282 יוחנן ובת הקל	
287–284 יהודי מצרים	
288 הצלתו של הורקנוס וקנאת היהודים <sup>1</sup>	67 הצלתו של הורקנוס וקנאת היהודים

1 לאחר פסקה זו מופיעה בקדמוניות עוד תחיבה, וראו בערך הקרע עם הפרושים.

זרותה של האגדה בהקשרה מודגשת היטב גם בלשונות המסגרת – הפתיחה והסיום – שהוצמדו לה. ראשית, יוספוס מקדים לה סיכום כללי של תוכנה: 'והנה יסופר... כיצד נדברה אליו האלוהות' (282). תופעה זו מאפיינת אצל יוספוס תחיבות ממקורות גלויים.<sup>55</sup> שנית, עצם הפתיחה בלשון *λέγεται*... 'מסופר...', שאחריה מודגש מחדש *φασὶ γάρ*, 'שכן אומרים' (282), מעידה על מסורת המסופרת בעל-פה, הנבדלת מן הרצף שקדם לה.<sup>56</sup> לאחר סיומה של המסורת עצמה במילים *καὶ συνέβη οὕτως γενέσθαι*, 'וכך היה', מוצא יוספוס לנכון לתתם חתימה משלו, שהיא אופיינית לדרכו לסיים מקורות זרים ולחזור אל רצף סיפורו: *καὶ τὰ μὲν περὶ Ἰσκαριώτῃς ἐν αὐτοῖς*, 'כך היו פני העניינים של הורקנוס' (283).

53 ראו שירר (ורמש-מילר), היסטוריה, א, עמ' 51.

54 ראו שוורץ, באותו הזמן, עמ' 249.

55 שוורץ, באותו הזמן, עמ' 246. על אי התלות של חז"ל ביוספוס כאן ראו גם תומא, יוחנן הורקנוס, עמ' 128.

56 ראו גריי, דמויות נבואיות, עמ' 22.

נראה שהמסורת חריגה גם בתוספתא. פרקים יג-טו במסכת סוטה בתוספתא מכילים רשימות של דברים שבעלו ונגזזו בעקבות אסונות כגון חורבן הבית ומותם של צדיקים,<sup>57</sup> ובהם מלוכה מבית דוד, אורים ותומים, שמיר ונופת צופים, שקדנים, דרשנים ואנשי מעשה.<sup>58</sup> במסגרת זו אנו שומעים בפרק יג הלכה ג כי 'משמתו חגי זכריה ומלאכי פסקה רוח הקודש מישראל'. ואולם התוספתא ממשיכה ומספרת: 'ואע"פ כן היו משמיעין להן על בת קול'.

מכאן ואילך באים ארבעה סיפורים על אנשים ששמעו בת קול: חכמים בדורו של הלל הזקן שמעו ביריחו בת קול שהכריזה: 'יש כן אדם ביניכם שראוי לרוח הקודש' (הלכה ג), והכוונה הייתה להלל עצמו. ביבנה נשמעה שוב בת קול בלשון זו, והפעם כיוונה לשמואל הקטן (הלכה ד). המקרה השלישי הוא המסורת על יוחנן כוהן גדול, שבה אנו עוסקים (הלכה ה). המקרה הרביעי הוא מעשה בשמעון הצדיק ששמע מבית קודשי הקדשים את הבשורה: 'בטילת עבדתא די אמר סנאה לאיתאה להיכלא' (בטלה העבודה [=העבודה הזרה] שאמר השונא להביא להיכל). המשך הסיפור: 'ונהרג נסקלגס ובטלו גזרותיו, ובלשון ארמי שמע', מלמד שעניינו באפיוודה היסטורית אחרת – ביטולה של גזרת הקיסר נאיוס קליגולה להכניס צלם להיכל (הלכה ו).<sup>59</sup>

לענייננו כאן נשים לב שארבעת המקרים אינם עשויים עור אחד. שני הסיפורים הראשונים משתמשים במונח 'בת קול', כמתבקש מהפתיחה של הקובץ כולו: 'ואע"פ כן היו משמיעין להן על בת קול'. סיפורים אלה עוסקים בחכמים ומתרחשים במקומות ההתכנסות שלהם. לשון בת קול היא עברית,<sup>60</sup> ותוכנה הוא מעלתו של אחד החכמים. לעומת זאת, בשני הסיפורים האחרונים אין המונח 'בת קול' משמש כלל. מה שנשמע הוא 'דבר', מינוח עתיק שקדם למושג 'בת קול'.<sup>61</sup> שומעי ה'דבר' הם כוהנים גדולים ולא חכמים, והוא אינו נשמע באספת חכמים כי אם בבית המקדש. התוכן הוא נבואי פוליטי – ניצחון במלחמה או ביטול גזרת המלכות, ולא שבחו של חכם. אחרון חביב, הלשון היא ארמית דווקא, כפי שהעיר עורך אלמוני לאחר סיפורו של שמעון הצדיק: 'ובלשון ארמי שמע'.

כל המאפיינים האלה מלמדים שמקורם של שני הסיפורים הללו שונה, וקדום מהקובץ שבו שולבו. עדיין לא הוכר בהם המונח 'בת קול', הרווח לימים בספרות חז"ל, והם משתמשים במונח הנדיר 'דבר'. תפקודו של ה'דבר' עדיין קרוב יותר לנבואה המקראית. הוא עוסק בהתרחשויות לאומיות דרמטיות ולא בשכחם של יחידים. יורשי הנביאים במסורות אלה הם כוהני המקדש ולא חכמי בית המדרש. לשון ה'דבר' היא ארמית ביטנית של ימי הבית השני.<sup>62</sup> המסקנה היא שלפנינו מסורות כוהניות מימי הבית,

57 זאת בעקבות קובץ רומה במשנה, סוטה פרק ט, שראשיתו בביטול עגלה ערופה ומשנה ט – וראו גם בערך אלעזר בן

דינאי והמשכו בבעייתם של מי סוטה, הוריות המעשר, השיר מבית המשתאות, אוזנים ותומים, טעם הפרות ועוד.

58 וראו גם בערכים בית חוגי, ופתחת שער המקדש.

59 סיפור זה ידוע להלן בערך צלם בהיכל.

60 אף שגם בסיפורים אלה נמסרת נבואתו של שמואל הקטן בארמית דווקא ('שמעון וישמעאל לקטלא ושאר חבריה לתרבא...') וכו', הלכה ד, על מקור זה ראו בערך שמעון בן גמליאל, ואפשר שגם במקרה זה נשאבו דברי הנבואה הללו מסקור נבדל וקדום יותר, ראו הדין להלן.

61 'ואין דבר' אלא בת קול', כפי שהסביר ליברמן, תוספתא בפשוטה, ת, עמ' 738. ראו ראיותיו שם.

62 ראו הכתובת של ליברמן (תוספתא בפשוטה, ת, עמ' 738) לגבי לשון הנבואה של שמואל הקטן כשעת מותו, הנמסרת בהלכה הקדומה: 'והוא בלשון ארמית עתיקה של התנ"ך ושל שטרות ושאף הן בלשון ארמית ממלכתית עתיקה, ולאח"כ לשון חנינית'. אכן, צורת המקור 'לאנחא' אופיינית לארמית הספרותית התקנית של התקופה ההלניסטית והרומית, להבדיל מן הדיאלקטים המאוחרים יותר, כולל הארמית הגלילית, שבהם סימנו ומנוחק של מקור הפועל הוא מ"ם



המייחסות לכוהנים שיירים אחרונים של סגולת הנבואה.<sup>63</sup> לעומת זאת, ניכר ששני הסיפורים הראשונים, על בנות הקול של יבנה ויריחו, מבטאים שלב התפתחות משני, 'רבני'. ההתרחשות הועתקה אחר כבוד אל עולמם של חכמים. הקול השמימי קיבל סינוח קבוע – 'בת קול', אבל תוכנו אינו אלא צל חיזור של המקור. אין הוא מבשר עוד ישועה לאומית דרמטית, אלא את מעלתו הרוחנית של חכם. באופן אירוני, כל תכליתה של בת הקול לבשר שתם עידן הנבואה, שכן הדור אינו ראוי לה, ומכאן ואילך הט אוונך ושמע דברי חכמים.

עם זה, נראה שגם שני הסיפורים העתיקים של יוחנן ושל שמעון עשויים שכבות גבולות, וזוקקים כשלעצמם קילוף נוסף. בעוד הסיפורים עצמם מסופרים בעברית, הרי ה'דבר' ששמעו הגיבורים מנוסח בארמית. עורך אלמוני של מעשה שמעון בתוספתא ייחס הבדל זה לטיבו המסתורי של הקול השמימי, שנטה לדבר ארמית דווקא: 'ובלשון ארמי שמע'. גם סתיית הבבלי הסיקה שדרכן של בנות קול, להבדיל ממלאכי השרת, לדבר ארמית.<sup>64</sup> ואולם נראה יותר שהדברים המיוחסים ל'דבר' נאמרים בארמית לא משום ייחוסם הספרותי למקור שמימי, אלא פשוט מפני שמקורם הראשון הוא בהקשר גפרד, שלשונו הייתה ארמית. לאחר ששולבו ציטוטים ממקור נעלם זה בשני הסיפורים, נהפכה הארמית העתיקה זה 'חגיגית' שלהם לטכסיס ספרותי, המבחין את הקול המסתורי מקולו היומיומי של המספר. ראייה להשערה זו אנו מוצאים במגילת תענית, המצרפת לכל התאריכים הנמנים בה תיאור קצר בארמית של המאורע האוסר אותו בתענית: 'איתונקס תמידא'; 'נפק בני חקרא מן ירושלם'; 'אחידת מגדל צר'; 'נטלו דימוסנאי מן ירושלם'; 'עדא ספר גזרתא'; 'ורבים כיוצא בהם. והנה המאורע שהתרחש בכ"ג בשבט מתואר במילים: 'בטילת עבדתא דאמיר סנאה לאיתאה להיכלא'.<sup>65</sup> אין ספק, כפי שהסכימו כל החוקרים, שמדובר בביטול גזרת הצלם של קליגולה, הגרמו גם במקומנו בתוספתא.<sup>66</sup> אולם ראוי לשים לב שלשון זו מופיעה במגילת תענית בגפרד, כתיאור ענייני של ההתרחשות. אין היא מושמת בפיה של בת קול (או 'דבר') ואינה משולבת בסיפורו של שמעון במקדש.<sup>67</sup> מכאן שבראשיתה

תחילת. ראו טל, המקור, עמ' 210–214. יש להעיר כי הצורות 'נצחון', 'אולון', 'בנוץ' סופית בצורת עבר נסתרים בגזרת השלמים (להבדיל מפעלי ל"י), כפי שהן מופיעות בכתב יד וינה של התוספתא, אופייניות לארמית הגלילית המאוחרת וכן ללשון יומיומית, ולא לארמית הבינונית וללשון ספרותית (קוטשר, מחקרים, עמ' 59; טל, רבדים, בעיקר עמ' 167, 171–172; יהלום וסוקולוף, מערכא, עמ' 54–64), אולם תופעה זו היא ייחודית לכתב יד וינה, הנוטה לכתיבים ארץ-ישראלים (ראו ברוורמן, תוספתא, בעיקר עמ' 161, והספרות שצויה במאמר) ואינה מתקיימת בעדי הנוסח האחרים של התוספתא וגם לא במקבילות לנוסחיהן, כעולה מן הטבלה לעיל (וואכן כבוד העיר גוסטב דלמן על היעדרה בצורות העתיקות כלשון בת הקול שלנו בירושלמי: נצחון, אגוז (דלמן, דקדוק, עמ' 254)). תודתי נתונה לאחי, פרופ' יואל אליצור, ולפרופ' נועם מזרחי על סיועם.

- 63 דינה, קטעים, עמ' 142, סבר שסיפור יוחנן כוהן גדול נלקח מספר ימי של יוחנן הורקנוס, הנזכר במק"א (טז 24).
- 64 בכלי, סוטה לנ ע"א. הברייתא שלנו כולה משולבת בסוגיה זו כדי להקשות על הסברה ש'אין מלאכי השרת מכיזין בלשון ארמי'. התירוץ התלמודי הוא שבת קול שונה ממלאך, שהרי 'לאשמועי עבדתא' (רש"י: 'עשויה להשמיע', כלומר תפקידה להיות מובנת לנמעניה). התלמוד מציג גם לזהותה עם מלאך מומחה בלשונות רבות.
- 65 בעקבות ליכרמן, וראו לעיל, הערה 62.
- 66 ראו נעם, מגילת תענית, בעיקר עמ' 19–22.
- 67 הציטוטים במגילת תענית, עמ' 43–45, לחילופי נוסח ראו שם.
- 68 שם, עמ' 46.
- 69 שם, עמ' 283–290. ראו גם הערך צלם בהיכל.
- 70 ראוי לציין שהמעשה בשמעון הצדיק במקדש אכן שולב בסכוליון, ובאחת ממהדורותיו נזכרת גם לשונה של בת הקול

היה לה קיום נפרד, כתיאור קצר של ההתרחשויות, ורק בשלב שני הושמה בפיו של קול מסתורי היוצא מבית קודשי הקודשים. אם כן, האם עלינו להסיק, שבעל הסיפור המופיע בתוספתא נטל את לשונה של בת הקול מתוך מגילת תענית? גם זה אינו נראה, שכן ה'דבר' ששמע יוחנן: 'נצחון טליא דאזלון לאנחא קרבא באנטכיא', הדומה כל כך ל'דבר' ששמע שמעון, אינו מופיע במגילת תענית! כלומר, מנסח הסיפור על יוחנן ודאי לא נזקק למגילת תענית לצורך דבריה של בת הקול שלו, ועל כן מסתבר שגם הסיפור התאום על שמעון לא נטל את הניסוח הארמי הזה משם.

במחקרי על מגילת תענית טענתי כי 'מוצאה של הלשון המגדירה את המועד (=עשרים ושניים בשבט) הוא בקונטקסט חיצוני אשר קדם לעריכתה של מגילת תענית'. בן שיערת, שתופעה זו מעידה על הכלל כולו, כלומר שבעל המגילה 'השתמש במקומות נוספים בצירופי לשון קדומים שהכירים כשלעצמם, ולא ניסח את כל המגילה לכתחילה, אלא שלא בכל מקום שרדו מקורותיו לפניו', ואכן בכמה מקומות יש בידנו ראיות לכך.<sup>71</sup>

והנה, עיין בניסוחם הארמי התמציתי של שני ה'דברים' ששמעו הכוהנים בסיפורים שבתוספתא מלמד על דמיון מרשים בינם לבין הרוב המכריע של אירועי מגילת תענית. תנו לבכם לסדרת המשפטים הבאים: 'נצחון טליא דאזלון לאנחא קרב באנטכיא' (תוספתא); 'בטילת עבדתא די אמר סנאה לאיתאה להיכלא' (תוספתא ומגילת תענית); 'אתגטלת אדכרתא מן שטרא'; 'אחידת שומרון שורא'; 'יתיבת כנשתא על דינא'; 'נטל אנטיוכוס מן ירוש' (כולם ממגילת תענית). כל אלה טבועים בבידור כמטבע אחד: כולם בארמית בינונית, כולם מתארים בקיצור נמרץ מאורע היסטורי, כולם פותחים בפועל שאחריו מופיע נושא המשפט, ואחרי אלה מופיעים בחלקם כמה פרטים נוספים, בדרך כלל שם מקום שהתרחש בו המאורע. קשה לדעת כמה מתיאורי המאורעות הללו נוסחו לראשונה בידי מחברה של מגילת תענית בסגנון שכבר היה רווח לפני ימיו, וכמה מהם נטל מתוך רשימה ארמית קדומה של נסים וניצחונות. מכל מקום, אשר לניצחון בנוי של יוחנן אין ספק כאמור בהימצאות התיאור במקור נבדל, שהרי אין הוא מופיע במגילת תענית כלל. מקור זה עומד כנראה גם ביסודו של התיאור הארמי הקצר של ביטול גזרת קליגולה, 'תאומ' של תיאור הניצחון של בני יוחנן. אם נסכם את העולה מכאן, הרי: (א) סיפור יוחנן שאב את לשון ה'דבר' ממקור עלום; (ב) מקור זה הכיל קרוב לוודאי גם את לשון ה'דבר' ששמע שמעון; (ג) אותו מקור שימש גם את העורך של מגילת תענית, לפחות בניסוחו של המועד עשרים ושניים בשבט, וקרוב לוודאי שגם בציון מאורעות נוספים. משמע, לפנינו שרידים של כרוניקה ארמית קדומה של ניצחונות ונסים לאומיים, שהורתה כנראה בתקופת החשמונאים ואשר הייתה עדיין פתוחה להוספות בעשורים הסמוכים לחורבן, כפי שמלמד המאורע מימי קליגולה שנכלל בה. במבוא (ה6) הזכרנו את השערתו של ג'ון קולינס, שביסוד הפרטים וטקסטים קומראניים נוספים, הרומזים למאורעות היסטוריים שונים בלא לפרטם, עומדות מסורות היסטוריות אבודות מסוגם של שלושת הטקסטים הכרוניסטיים המקוטעים 4Q333-4Q331 ממערה 4 בקומראן. אפשר שהכרוניקה האבודה המצטיירת לנגד עינינו כאן היא בת סוגן של המסורות שתיאר קולינס.

לענייננו, יש לשחזר בתולדות המסורת על יוחנן ובת הקול התפתחות בת שלושה שלבים:

בדומה למצוי בתוספתא. ואולם במגילת תענית נופה אין כאמור זכר לכל זה.

71 הציטוטים מתוך נעם, מגילת תענית, עמ' 284. עוד בעניין זה ראו שם, עמ' 21, 338-339, 378.

- א. בימי בית שני הוכר טקסט ארמי קדום שהכיל תיאורים קצרים ותמציתיים, במטבע קבוע, של מאורעות מימי בית חשמונאי ומהתקופה הרומית.
- ב. שניים מהפריטים בטקסט העתיק הזה שולבו אל תוך שני סיפורים מאוחרים יותר, שנוסחו בעברית, על 'דבר' שנשמע במקדש לאוזני כוהנים גדולים, ובישר להם בשורה טובה (ובשלב זה בערך שאל גם בעל מגילת תענית חלקים של הטקסט הזה אל תוך הרשימה ההלכתית שלו). שלב זה התרחש כבר בימי הבית השני, שהרי זהו השלב שבו הכיר יוספוס את הסיפור, שכן הוא משלב אותו בצורתו המפותחת (ג) ולא בגרעינו (א).
- ג. עורך הפרק בתוספתא, סוטה, שילב את הסיפורים הקדומים הללו בקובץ על 'בת קול', בצד גרסות 'רבניות' מאוחרות יותר של מוטיב בת הקול.

## סיכום

מעשה יוחנן והקול ששמע במקדש הוא מן המסורות הקרובות ביותר בין יוספוס ומקורות חז"ל, מצד העניין והלשון כאחד. מסורת זו היא אגדת מקדש יפה, המשלבת מוטיבים יהודיים של מקדש, כהונה ונבואה עם הטופוס ההלניסטי-הרומי של אותות שמים המבשרים את המתרחש בעתיד או במרחקים. היא מצטרפת אל מכלול של רמזים שהשתמרו במגוון סוגי ספרות והקשרים מימי הבית השני, המלמדים על סגולת נבואה שיוחסה ליוחנן הורקנוס. המסורת חריגה על רקע הקשרה הן בפי יוספוס והן בתוספתא, המקור הרבני המוקדם ביותר המצטט אותה, וניכר שקדמה לשניהם. מלשון ההצעה של יוספוס נראה שהכיר את הסיפור כמסורת שבעל-פה.

בגרסה שגשתמרה בספרות חז"ל אפשר לזהות שלושה שלבים של התפתחות. גרעינו הראשון של הסיפור היה תיאור ארמי לקוני של ניצחון צבאי חשמונאי, שבני סוגו מוכרים לנו מסיפור שכן בתוספתא וממגילת תענית. מקורו כנראה במסמך ארמי אבוד שתיאר סדרה של אירועים מהסוג הזה, ובני סוגו הוכרו גם בספרייה של קומראן. גרעין זה שולב באגדת מקדש שסוּפּרה בעברית. סיפור זה, הוא שהגיע לידי יוספוס, ואותו הוא שילב בתרגום ליוונית בחיבורו קדמוניות היהודים. קליטתו של אגדות בת הקול מימי הבית בחוגי התנאים הצמיחה שלב שלישי של יצירה ספרותית. בעקבותיהן יצרו חכמינו אגדות בנבואה, שזירתן בית המדרש חלף המקדש, וגיבוריהן חכמים חלף כוהנים. את המסר של האגדות הקדומות הפכו על פיו: תחת ייחוס נבואה לכוהנים, הכריזו הסיפורים המאוחרים על קץ עידן הנבואה ועל היות החכמים יורשי הכוהנים.

## הקדע עם הפרושים<sup>1</sup>

קדמוניות יג 288-298; בבלי, קידושין סו ע"א

### ורד נעם

קדמוניות יג 288-298

288) אולם הצלחתו (εὐπραγία) של הורקנוס עוררה עליו קנאת (φθόνον) היהודים, ובעיקר רגזו עליו הפרושים, כת אחת של היהודים, כפי שסיפרנו גם בפרקים שלמעלה. וכל כך גדול כוחם של אלה אצל ההמון, שאפילו אומרים דבר נגד המלך וגם נגד הכהן הגדול, מיד מאמינים להם. 289) גם הורקנוס היה תלמידם והיה אהוב עליהם מאוד. (ופעם אחת) קרא אותם למשחה וקיבלם בסבר פנים יפות. וכשראה אותם בשמחתם הרבה פתח ואמר להם, שיודעים הם, שהוא רוצה להיות צדיק ולעשות כל מה שעלול לתת חינו בעיני אלהים ובעיניהם, שכן הפרושים הוגים רעות (אלה). 290) והוא ביקש מהם, שאם הם רואים אותו שוגה וסר מדרך הישר ישיבוהו אליו ויחזירוהו למוטב. והם העידו עליו, שיש בו כל המידות הטובות, והורקנוס שמח על תשובותיהם. 291) והנה נענה אחד מן המסובים, אלעזר שמו, איש רע מסבער ושמו לריב (κακοήθης ὢν φύσει καὶ στάσει χαίρων): 'כיוון שביקשת לדעת את האמת ורצונך להיות צדיק, הנח את הכהונה הגדולה והסתפק בכך שאתה מושל העם' (τὴν ἀρχιερωσύνην ἀπόθου), (καὶ μόνον ἀρκείτω σοι τὸ ἄρχειν τοῦ λαοῦ הכהונה הגדולה, אמר לו: 'מפני ששמענו מפי הזקנים, שאמך היתה שבויה בימי מלכותו של אנטיוכוס אפיפאנס'. (אולם) שקר היה הדבר, והורקנוס כעס (עליו) וגם כל הפרושים התרעמו מאוד καὶ πάντες). (δ' οἱ Φαρισαῖοι σφοδρῶς ἠγανάκτησαν

293) ואחד מכת הצדוקים, שדרכם היא כנגד דרך הפרושים, (שמו) יונתן, מירידי המקורבים ביותר של הורקנוס, אמר (לו), שאלעזר חירף אותו על דעתם המוסכמת של כל הפרושים; ודבר זה יתברר לו, אם ישאל אותם, לאיזה עונש ראוי אלעזר על דבריו. 294) שאל הורקנוס את הפרושים, לאיזה עונש ראוי אלעזר לפי דעתם; כי (אמר, בזה) ייבחנו, שהחידופים לא נאמרו על דעתם, לכשיפסקו (לו) עונש לפי מידת הפשע. אמרו הפרושים שהוא ראוי למלקות ולמאסר, שכן לא נראה להם שיש לענוש עונש-מוות על חירוף, ובפרט שהפרושים מטבעם מקילים בעונשין. 295) קצף הורקנוס מאוד על כך, ודעתו היתה שהאיש אמר את גידופיו לפי החלטתם (של הללו). ויונתן בייחוד הפיח את רוגזו ושינה את טעמו 296) עד שהביאו לידי כך, שהתחבר עם כת הצדוקים ועזב את כת הפרושים וביטל את ההלכות שקבעו הללו לעם, וענש את אלה שקיימו אותן. מכאן נולדה שנאה בקרב העם לו ולבניו. 297) אולם על זה נדבר אחר-כך (περὶ μέντοι τούτων αὐθις ἐροῦμεν). עכשי רוצה אני להגיד, שהפרושים מסרו לעם כמה הלכות ממסורת אבות (νόμιμά τινα<sup>2</sup> παρέδωσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς), שלא

1 רובו של הדין בפרק זה התפרסם במאמר: נעם, אנדה ינאי.

2 πολλὰ τινὰ [τινα] דפוס ראשון, כלומר 'הלכות רבות'.

נכתבו בתורת משה, ומשום כך דוחה אותם כת הצרוקים, האומרת שיש לחשוב לחוקים (ורק) את הכתובים, ואילו אלה שממסורת-אבות אין (חובה) לשמור (חובה)  $\tau\alpha\ \delta'\ \acute{\epsilon}\kappa\ \mu\alpha\rho\alpha\delta\acute{o}\sigma\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \mu\eta\ \tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ ). (298) ועל דברים אלה היו ביניהם דיונים וחילוקי-דעות גדולים. והיו הצרוקים נאמנים רק על העשירים, והעם איננו כרוך אחריהם, ואילו לפרושים היה העם לבעל-ברית. אך על שניים אלה ועל האיסיים סיפורי בפרטות בספר השני של דברי ימי היהודים שלי.

בבלי, קידושין טו ע"א<sup>3</sup>

## :NY03

- מעשה בינאי המלך שהלך לטוחלית שבמדרב וכבש שם ששים כרמים  
ובחזרתו היה שמת שמחה גדולה וקרא לכל חכמי ישראל <אל> ואמ' להם:  
אבותינו היו אוכלים מלוחים בזמן שהיו עוסק<ים> בביניין בית המקדש  
אף אנו נאכל מלוחי<ם> וזכר לאבותינו  
והעלו מלוחין על שולח<נות> של זהב וראכלו  
והיה שם אדם אחד לץ רע' ובליעל ואלעזר בן פוערא שמו  
ויאמר אלעזר בן פוער' לינאי המלך: ינאי המלך <לבם> של פרוש<ים> עליך  
ומה אעשה? אל הקם להם בציץ שבין עיניך, הקים להם בציץ שבין עיניו  
היה שם זקן אתר ויהוד' בן גדידא שמו ויאמר יהוד' בן גדידא <לינאי המלך>:  
<ינאי המלך> רב לך כתר מלכות הנת בחר כהונה לזרעו של אהרן  
שהיו או': <אמו נשכית> במודעית  
ויבקש הרבר ולא נמצא ויבדלו חכמי ישראל <אל> בזעם  
ויאמר אלע<זר> בן פועירא לינאי המלך:  
ינאי המלך הדיוט שביש' כך הוא דינו ואתה מלך וכהן גדו' כך הוא דינך?  
אמ' לו: ומה אעשה? אמ' לו: אם את שומ' לעצתי דומסם  
אמ' לו: ותודה מה תהא עליה?  
אמ' לו: והלא היא כרוכה ומונחת בקרן זוית וכל הרוצה ללם<וד> יבא וילמד  
[...]
- ותינו(עצמן) הרעה על ידי אלעזר בן פוערא ועל ידי יהודה בן גורגדא  
ויהרגו כל חכמי ישראל והיה <העולם> משתומם  
עד שבא שמעון בן שטח והחזיר את התורה ליושנה

<sup>5</sup>[...]

- נוסח הפנים על פי וטיקן 111 עיר הנוסח: 1 = Cambridge, CUL: T-S Misc. 28.265 [קיים רק מאמצע העקסט ואילך];  
 וט = וטיקן 111; א = אוקספורד 367; מ = מינכן 95; שם = דפוס ספרד גדולתורה [1480?]; ו = דפוס ונציה; ד = דפוס וילנה.  
 במקרה זה הוכחו שינויי נוסח רבים מן הרגיל, שכן יש להם השלכות על אבחונה הלשוני של האגדה, ראו להלן, נספח א.  
 4 בדפוס: לץ [לב] דע. זוהי גרסה משובשת, ייחודית לדפוסים, שאינה מתועדת בכתבי היד ובדפוס הספרד, ומקורה ככל  
 הנראה בדיטוגרפיה מ'לץ. ראו כבר פרידלנדר, הקדע, עמ' 446, הערה 15.  
 5 כאן מצויה תחיבה של שיחה אמוראית מאוחרת אל תוך המסורת העתיקה.

1 וּבְשֵׁן וּבְכֶשֶׁת וְאֶסֶף וְכִישׁ מִדֹּר בְּרִיכִים עִירֹת א 2 וְאֵם לְהֵם נִכְפָּל וְהַכְפִּילֹת (מִנְחָה וְש 3 אֲבוּתִינָם אֲבוּתִיכֶם) וְנָן  
א אֲבוּלִים אֲכָלוּ אֶם סָפּ בּוֹמֵן מִסֹּף וּמִמֶּקֶד הָהוּא 6 אֲדָם אֲחָדָן אִישׁ אֶחָד אֲחֵר אֲחֵר מִיֵּשׁ סָפּ אֲחֵר אִישׁ וְד רֵעַ חֹסֶר סָפּ  
לִב רֵעֵי וְד פּוֹעֵרָא פּוֹעֵרָא אֶסֶף פּוֹעֵרִי מִפּוֹעֵרָה וְד 7 וְאֲמִירָא וְאֵם א יֵנָאי הַמֶּלֶךְ חֹסֶר סָפּ <לִבֶּם> כִּלְכָן וְס לִבֶּם אִו  
ר לִבֶּם מִלֵּב סָפּ 8 וְסָהָן אֶל וְסָהָן אֶל אֶל חֹסֶר סָפּ וְד 9 הִיזָה וְהִיזָה מִן חֹסֶר א גִּירָא גִירָא א גִּירָא מִגִּירָא סָפּ  
גִּירָא וְגִירָא גִירָא כָּאן מִתְחִיל קִטְעֵה הַגִּיזָה גִּירָא גִירָא א גִּירָא מִגִּירָא סָפּ גִּירָא וְגִירָא וְד <לִינָאי הַמֶּלֶךְ>  
ג א מִסָּוֶד לְמֶלֶךְ וְס 10 <יֵנָאי הַמֶּלֶךְ> ג מִסָּוֶד חֹסֶר וְס א כְּתָרָן כְּתָרָא הַחֹן הֵנָּה לָךְ א 11 <אֲמִי נִשְׁכִּיחַ> ג א  
מִסָּוֶד נִשְׁכִּיחַ אֲמִי וְס בְּמִדְעִיתָן לִבִּין הַמִּדְעִים ג בְּמִדְעִיתָא א סָפּ בְּמִדְעִי מִבְּמִדְעִים וְד 12 וְכִדְלוֹן וְכִדְלוֹ מ 14 יֵנָאי  
הַמֶּלֶךְ חֹסֶר סָפּ שְׂבִישֵׁר <אֶל> שְׂבִישֵׁר הָא א חֹסֶר מ וְאֲתָהּ אֲתָהּ הָא א אֲתָהּ סָפּ וְכ וְכָא רִנְגָן וְכָה הָא דִּינָךְ ג חֹסֶר א  
15 אֵם לֶח חֹסֶר סָפּ וְד אֵם לֶח חֹסֶר סָפּ וְד 16 אֵם לֶח חֹסֶר א סָפּ וְד 17 אֵם לֶח חֹסֶר א סָפּ וְד חֵלָא הִיא הִיא  
ג חֹסֶר א וְהוּא הִיא מִדְעִי וְס וְכָל כָּל מִסָּוֶד 18 וְתִינְעִינְעִינְעִי מִדְעִי וְתִינְעִינְעִי ג וְתִינְעִינְעִי מִדְעִי וְתִינְעִינְעִי וְד  
פּוֹעֵרָא פּוֹעֵרָא א ד פּוֹעֵרָא מִפּוֹעֵרָא סָפּ פּוֹעֵרִי וְעַל יֵרִי... גִּירָא חֹסֶר וְד גִּירָא חֹסֶר א גִּירָא מִגִּירָא סָפּ 19 וְהִיזָה  
כָּל וְהִיזָה מ <הַעֲלֹם מִשְׁחֻמָּם> ג א מִסָּוֶד כָּל הַעֲלֹם כָּלֹל שְׁמֵם וְס 20 אֵת הַתּוֹרָה תּוֹרָה מ

## האגדה וגרסותיה<sup>6</sup>

אלה הם קוויו העיקריים של המעשה שלפנינו, על שני נוסחיו: שליט חשמונאי מצליח מזמין את הפרושים (יוספוס)/חכמי ישראל (תלמוד) לסעודה או למשתה. פורץ משבר, על פי שתי הגרסות, בעקבות דבריהם של שניים מן הנוכחים בסעודה. האחד דורש מן השליט לוותר על הכהונה הגדולה ולהסתפק בשלטון, שכן מתהלכת שמועה שאמו הייתה שבויה ולפיכך הוא פסול לכהונה. מתכרר שזוהי דיבה שקרית (יוספוס)/שמועה שמעולם לא הוכחה (תלמוד) והיא מכעיסה גם את הפרושים/החכמים. למרות זאת הדמות האחרת טוענת כלפי השליט שהפרושים מתנגדים לו<sup>7</sup> ומאמינים בדיבה הנזכרת. בעקבות האשמה זו מוצע למנהיג החשמונאי מבחן לבדיקת דעתם האמתית של הפרושים. לבסוף מתעורר זעמו של השליט על החכמים/הפרושים והוא מבטל את כל חוקיהם (יוספוס)/רוצח את כולם (תלמוד).

שני הסיפורים, בקדמוניות ובתלמוד הבבלי, הם ככל הנראה גרסות נבדלות של מסורת אחת, שצורתה הראשונית אינה ניתנת עוד לשחזור לפרטיה. כפי שהעיר אלברט באומגרטן, מדובר במעשה אטיולוגי שתפקידו להסביר נסיבות היסטוריות מסוימות.<sup>8</sup> הסיפור מבקש לתאר ולתארך את ראשיתה של העוינות עשורה בין השושלת החשמונאית לבין הפרושים. כדרך של אגדות המבקשות לפרש תהליכים

6 רקע היסטורי על יוחנן הורקנוס ראו בערך יוחנן ובת הקול. רקע היסטורי על ינאי המלך ראו בערך ינאי/הכוהן שנוגם באחוזים.

7 <לִבֶּם (או לִבָּן) שֶׁל פְּרוּשִׁים עֲלִיךְ> — כך בכתב יד אוקספורד, בדפוס הספרדי ובדפוסים המאוחרים. על פי ההקשר פירושו, כדברי רש"י שם: 'שונאיך הם'. בצורתו זו אין ביטוי כזה מוכר ממקום אחר בספרות חז"ל או בקורפוס עברי אחר. בכתבי היד וטיקן ומינכן: בלִבֶּם, בלִבָּן. גרסה זו דומה לביטוי הרווח בבבלי ובמדרשי אגדה מאוחרים (ראו למשל מגילה טז ע"ב; במ"ד טז, ג) 'יש' אין בלִבֶּם פְּלוּגִי עַל...'; שפירושה אכן שפלוגי שונא את האחר או נוטר לו. בספרות התנאית מצוי הביטוי 'אין בלִבֶּם מִתְחַלֶּקֶת עַל' (ספרי דברים לא, ע"א 53), שהוא כנראה המקור לביטוי המאוחר יותר. לאור חריגותה הלשונית של האגדה כולה (ראו להלן), נראה להניח שהביטוי המקורי היה דווקא הצידוף הייחודי 'לִבֶּם שֶׁל פְּרוּשִׁים עֲלִיךְ', ושהגרסה 'בלִבֶּם' אינה אלא תיקון.

8 באומגרטן, ספרות חז"ל כמקור להיסטוריה, עמ' 38–39, אולם בניגוד לדעתו, שהסיפור נועד להסביר את הצורך בחירוש סמכותה של ההלכה הפרושית עם מות ינאי, נראה לי שעניינו של הסיפור להסביר כיצד נוצר הקרע בין הפרושים לשושלת החשמונאית. לשיטתו של אליצור בראשור סינל, מגמת הסיפור היא להסביר בדיעבד את מקור שמם של הפרושים, ראו להלן, הערה 165.

היסטוריים, הוא תולה את התהליך בתקרית חד-פעמית, שתככים של יחידים בצד מזל ביש שיחקו בה תפקיד מרכזי.<sup>9</sup> חוץ מן הדמיון היסודי בשלד העלילה, ניכרת בין שתי הגרסאות גם קרבה מפתיעה בפרטים, ולעיתים מבצבצת מבעד להבדל השפות – יוונית ועברית – אפילו קרבה בלשון וכניסוח.

א. שמו של הנבל, אלעזר, שווה בשתי הגרסאות, ואף האקספוזיציה המצינה אותו באמצעות רצף של תארים שליליים דומה מאוד בשני הסיפורים. אנב, תופעה זו חריגה בספרות התלמודית. אגדת חז"ל אינה נוהגת בדרך כלל לאפיין את גיבוריה באופן ישיר, בתיאור מקדים, אלא להציגם באופן עקיף, באמצעות דבריהם או פעולותיהם.<sup>10</sup>

ב. קריאת המרי של מתנגד השליט על פי הבבלי: 'רב לך כתר מלכות, הנח כתר כהונה...' היא מקבילתו הכמעט מדויקת של הגוסס היווני בקדמוניות: *καὶ μόνον ἀρκεῖται τοῦ ἀρχεῖν τοῦ λαοῦ* (ה'נח את הכהונה הגדולה והסתפק בכך שאתה מושל העם').

ג. הידיעה שאמו של השליט הייתה שבוייה מוגדרת בשתי הגרסאות כשמועה ('שמענו מפי הזקנים'/'שהיו אומרים'). נראה ששבי מדומה זה אירע, לפי שתי הגרסאות, בימי מרד המקבים. גרסת יוספוס מציגת את הזמן – ימי אנטיוכוס אפיפנס, ואילו המסורת בבבלי מציגת את המקום – מודיעים/מודיעית. אנו, שגדלנו על ברכי המסופר בספר מקבים, תופסים את זיהויה של מודיעין עם המרד החשמונאי כמובן מאליו. אבל יש לשים לב שבכל מרחביה של ספרות חז"ל לא שמענו מעולם על מודיעין כמולדת השושלת החשמונאית או כזירת המרד, בשום הקשר אחר העוסק בחשמונאים או בחנוכה, ונדמה שחכמינו לא הכירו פרט זה כלל ועיקר.<sup>11</sup> לשון אחר, גם כאן לפנינו חריגה ממנהגה של ספרות חז"ל.

ד. בשני הסיפורים מודגש שהשמועה בדבר ייחוסו של השליט לא הייתה אמת ולא הוכחה ('ויבוקש הדבר ולא נמצא'/'שקר היה הדבר'). בשתייהן מודגש כעסם של החכמים/הפרושים בשמעם דיבה זו ('ויבדלו חכמי ישראל בזעם' *καὶ πάντες οἱ Φαρισαῖοι ἐπεδούλωσαν ἡ γυνάκῃ αὐτοῦ*).<sup>12</sup> גם במקרה זה, המאפיין המשותף בין המסורת התלמודית לבין גרסת יוספוס הוא חריג כנופה של ספרות חז"ל. תיאור מפורש של רגשות המלווים את המעשים נדיר מאוד במעשי חכמים.

ה. גם במקום שהגרסאות נבדלות אפשר לזהות עקבות של מאפייני הסיפור האחד בתוך רעהו. המשפט: 'הדיוט שביש' [ראל] כך הוא דינו ואתה מלך וכהן גדו' [ל] כך הוא דינך? אינו מובן, שכן לא נזכר למעלה ממנו 'דינו' של הדיוט, ועל כן לא ברור אל מה משווה אלעזר את דינו של המלך. כפי שכבר הראו גרץ, דרנבורג ואחרים,<sup>13</sup> חלה כאן בהכרח השמטה בברייתא שבתלמוד. השמטה זו ניתנת להשלמה אך ורק לאור המקבילה בקדמוניות, שם נבחנים הפרושים כעונש שישיתו על מחרפו של יוחנן הורקנוס, והם גוזרים עליו מלקות ומאסר, עונש שנראה להורקנוס קל מדי. חוליה זו היא החסרה במסורת בבבלי, שכן

9 ראו יוחנן, מפוליטיקה לחסידות, עמ' 59.

10 לא רק הגדים ישירים [ה]מאפיינים [את הדמות] מעטים, אלא אפילו מסירת פרטים עובדתיים על דמות בעלת שם כמעט ואין למצוא (מאיר, הדמויות הפועלות, עמ' 330, ההבהרות בסוגריים מרובעים שלי – ו'נ). על האמצעים החקכניים שנקטות אגדות חז"ל בעיצוב גיבוריהן ראו רוזה, מעט מהרבה, עמ' 50–54.

11 תודתי לטל אילן על הערה חשובה זו.

12 ראו עוד להלן.

13 גרץ, היסטוריה, ג עמ' 688; דרנבורג, משא ארץ-ישראל, עמ' 38–39, הערה 9; ניוזר, מסורות חז"ל על הפרושים, א עמ' 175, ג עמ' 250; אפרון, חקרי החקופה החשמונאית, עמ' 153; שוורץ, התנגדות הפרושים, עמ' 446. לדעה שונה ראו קלמין, בבל היהודית, עמ' 210, הערה 101.

אחריה מתחזקת כוונת אלעזר: אפשר שדינו של המחורף את ההדיוט הוא מלקות ומאסר, אבל אתה, מלך וכהן גדול, האם לא יאה למחורפך עונש חמור יותר?

בצד הדמיון הבולט, ניכרים גם הבדלים רבים בין שתי הגרסות.

- א. יוספוס מייחס את המעשה ליוחנן הורקנוס, ואילו בגרסת חז"ל מדובר בבנו, ינאי המלך.
- ב. רקע מידי של ניצחון שקדם למשתה מתואר רק בגרסה התלמודית. מקום הניצחון, 'כוחלית שבמדבר', אינו ידוע, והועלו סברות שונות בזיהוי. היו שמצאו בו הד למסעות הכיבוש של ינאי בעבר הירדן, "והיו שקשרו אותו ל'אזוב כן' חלית" הנזכר במשנה ובמדרשי ההלכה ברשימה של מיני אזוב, הכוללת גם 'אזוב מדבר'.<sup>14</sup> יהושע אפרון סבר שאין זה ציון גאוגרפי אותנטי כי אם המצאה המיוסדת על הצירוף ההלכתי 'אזוב כוחל'.<sup>15</sup> כן הציע ש'ששים הכרכים' שכבש ינאי מקפלים רמיזה לדברים ג.<sup>16</sup>
- ג. התפאורה (שולחנות של זהב) והתפריט הסמלי (מלוחים) מאפיינים גם הם רק את גרסת התלמוד. המלוחים הם ככל הנראה צמח המשמש מאכל לעניים בשעת הדחק (השוו אזוב ל 4), וינאי מבקש להדגיש את הפער בין העניות ששורה בימי שיבת ציון לבין ההצלחה והשפע בימיו, 'להיות זכר לעוני אבותינו ולהודות לפני הקב"ה שהצליחנו והעשירנו'.<sup>17</sup> אפשר שבעל האגדה נתכוון לבקר את ינאי דרך אירוניה, והדגיש את הניגוד בין שולחנות הזהב לבין הסגפנות הסמלית שביקש הלה להפגין.
- ד. לעומת זאת, יוספוס בלבד מכנה את השליט תלמידם של הפרושים, ורק בגרסתו מבקש השליט מהפרושים בראשית המשתה שיביעו את דעתם עליו, והם מגיבים בתשכחות.
- ה. אצל יוספוס מדובר ב'פרושים', בעוד בגרסת חז"ל כינוי זה מופיע רק כפי יריבה של קבוצה זו, ואילו המספר נוקט תדיר את הכינוי 'חכמי ישראל'.<sup>18</sup>
- ו. בקדמוניות תפקידו של הגבל הראשי, אלעזר, הוא השמעת הדיבה על השליט, ואילו בקידושין מיוחסת לו ההסתה נגד הפרושים.
- ז. הדמות השנייה נושאת שם אחר בכל אחד מהמקורות (יונתן/יהודה בן גודגדא'), ויוספוס בלבד מאפיין אדם זה כצדוקי.

14. לסקירת הדעות השונות ראו אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 150.
15. למראי מקום ראו שם, עמ' 184, הערה 188.
16. שם, עמ' 150.
17. שם.
18. ראו רש"י לקידושין סז ע"א, ד"ה 'כשהיו עסוקים בבנין'. ראו גם שם, ד"ה 'מלוחים'; ובאומגרטן, ספרות חז"ל כמקור להיסטוריה, עמ' 36-37, הערה 84.
19. פלוסר, יהדות בית שני, קומראן, עמ' 84. לסקירת ספרות על מקור השם פרושים ראו שם, עמ' 82-83, הערה 95. גם ריבקיין הראה שהמקורות התנאיים משתמשים לסירוגין בכינויים 'פרושים' ו'חכמים', והוכיח שהראשון, שנשא כנראה מטען שלילי, משמש רק בהקשרים של מחלוקת עם קבוצות חולקות ובפי יריבים. ראו ריבקיין, הגדרת הפרושים, עמ' 213-217, 231-232, 247-248.
20. בדפוס גרדיא, גרדיה. אולם בכתבי היד מופיע השם במגוון גרסות: גרדיא, גרדיא, גריר' (אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 151, הציע שהשם נובע מההגדרות של יהודה אחרי אלעזר). קטע הגניזה מקיסריה' מתחיל באזכור השני של השם, גודגדא בעממים 'גודגדא'. גם כתב יד וטיקן גורס כך בהיקרות השלישית של השם, וכן גרס גם הרשב"א. ראו פרידלנדר, הקדע, עמ' 447, הערה 18; אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 151. לאור כל אלה נראה שיש להעדיף גרסה זו. השם גודגדא מוכר במקורותינו כשם אביו של החכם הקדום יוחנן בן גודגדא ומשנה, חגיגה ב, ז; עדיות ז, ט; תוספתא, תרומות א, א; שקלים ב, יד; ספרי במדבר קטו, מהדורת כהנא, ב, עמ' 336; ספרי ויקרא כח, ד ועוד. באומגרטן, ספרות חז"ל כמקור להיסטוריה, עמ' 45, הציע ששמות הגיבורים הם סמלים. אלעזר בן פועידיא יצר פער בישראל, ואילו



ח. בגרסת בקדמוניות האשמות הפרושים היא תוצאה של העלבון שהוטח במנהיג החשמונאי, במסורת שבתלמוד, לעומת זאת, המהלך הפוך. רק בעקבות האשמתם של הפרושים בהתנגדות לשלטונו של המלך מושמעת גם הדיבה על ייחוסו, והיא נתפסת כהוכחה לאשמת הפרושים.

ט. על פי יוספוס נבחנים הפרושים באמצעות העונש שיציעו לאיש שהעליב את השליט. על פי המסורת בקידושין המבחן הוא: 'הקם להם בציץ שבין עיניך... הקים להם בציץ שבין עיניו'.<sup>21</sup> כפי שכבר פירש אברהם קרוכמאל,<sup>22</sup> והרחיב שאול ליברמן,<sup>23</sup> אין הפועל 'הקם' מוצפן בהקשר זה בעמידה, כפי שפירושוו בטעות קדמונים ומאוחרים,<sup>24</sup> כי אם בשבועה ובהשבעה ('השבע אותם'), כמשמעו של הפועל קו"ם בארמית. פועל זה נקרה פעמים ספורות במשמעות של שבועה גם במקורות עבריים, כגון במגילות ים המלח, במשנה<sup>25</sup> ובנראה גם במקורם העברי של כמה חיבורים עבריים מימי בית שני שנשתמרו בידנו רק בתרגום ליוונית.<sup>26</sup> נראה שכוונת הסיפור היא שאלעזר יעץ למלך להשביע את הפרושים בציץ הזהב של הכוהן הגדול שהם נאמנים למלך ומקבלים את שורתו הכפולה כמלך וכוהן גדול. שבועה בעבודת המקדש, בגדי הכוהן הגדול ובעיקר בציץ שהשם המפורש חרות עליו הייתה נוהג יהודי מקובל.<sup>27</sup> שבועה כזאת מתאימה במיוחד בהקשר זה, שבו עומד למבחן 'כתר כהונה' של הכוהן הגדול, שהציץ הוא סמלו המובהק.

י. רק הבבלי מוסר שיחה בין אלעזר וינאי בדבר גורלה של התורה בלא הפרושים. אלעזר מרגיע את חששותיו של המלך מפני רמיסת הפרושים בתארו ספר תורה מוחשי – מגילה – 'כרובה ומוגחת', הפתוחה לכול ללמוד בה, בלא צורך בהנחיה של הפרושים. אורגן הציע כאן, בהסתמך על עד נוסח עקיף, את הקריאה: 'כתובה ומוגחת', אולם לנוסח זה אין זכר בכתבי היד, וכבר נדחה בידי כמה חוקרים.<sup>28</sup>

- 
- יחדה כן גדיחה עבר על 'לא תתגודדו' (דברים יד 1, כפרשנות חז"ל – לא תעשו אגודות אגודות), פרשנות זו, כמו פרשנותו של אפרון לעיל, אינה אלא דרשה. על משמעות השם פכורה, אביו של אלעזר הנזכר בירושלמי (ראו להלן) ראו ליברמן, תוספתא בפשוטה, ח, עמ' 748, הערה 43, ונראה שביקש לרמוז שם גם לגרסה 'פועירה' שבמקומנו.
- 21 התיאור 'שבין עיניך', 'שבין עיניו' תמוה לכאורה, שהרי מקובל של הציץ 'על קוץ אֶהָרָ' (שמות כח 38), ואולם הביטוי 'ציץ... בין עיניו' מוכר גם במקורות אחרים בספרות חז"ל (תוספתא, חלה א, י; שיר השירים זוטא ד, ג). ואמנם, בתרגום אונקלוס שם, תרגום 'מצח': 'כית עינוה' (תורתו לפרופ' יואל אליצור על הערה זו), ומקורו בהקבלה השמית העתיקה בין הלשונות 'ראש' ו'בין עיניים' (ראו אבישור, על הצירופים, עמ' 202–203, תודתי לדר' נועם מזרחי על הפניה זו).
- 22 קרוכמאל, פירושים, עמ' 218: 'ואולם אנכי בעניותי לא עמידה ולא קימה ולא ישיבה ולא שכיבה קא חזינא... שישביע אותם בציץ שבין עיניו כי יקבלו עליהם שורתו המכופלת כמלך וכוהן גדול'. גם גושן, היסטוריה, ג, 687, רמז שלפועל 'הקם' יש משמעות יחידאית כאן.
- 23 ליברמן, תוספתא בפשוטה, ו-ז, נשים, עמ' 397, הערה 14.
- 24 ראו למשל רש"י ד"ה 'הקם להם בציץ שבין עיניך': 'תן ציץ הקדש על מצחך ויעמדו על רגליהם לפי שהשם כתוב בו והם יגלו את לבם'. כפי שכבר העיר קרוכמאל, פירוש של הפועל בשבועה פוטרת אותנו מהתלבטותם של רש"י, שם, התוספות, ד"ה 'הקם', וראשונים נוספים (ראו אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 151) בשאלה כיצד התיר ינאי לעצמו להתהלך עטור בציץ בשעת סעודה של חולין, שכן השבועה בציץ אינה מחייבת כלל את מציאותו במחיצת הנשבע, כשם ששבועה בעבודת המקדש, בתורה או בשמו של משה (ראו ליברמן, שם) היא שבועה מופשטת שאינה תלויה במציאותו של חפץ כלשהו.
- 25 ראו שיפמן, הלכה, עמ' 164, הערה 191.
- 26 ראו אלון, מחקרים, א, עמ' 189.
- 27 ראו ליברמן, תוספתא בפשוטה, שם; שיפמן, שם, ולא כאפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 152.
- 28 אורגן, מחקרים, עמ' 65. אבל ראו באומגרטן, ספרות חז"ל כמקור להיסטוריה, עמ' 37, הערה 87. הנוסח 'כרובה ומוגחת' הוא הסתועד בקטע הגניזה ובניגוד לדברי דזונטל, המורה, עמ' ח) בכתבי היד ובדפוסים ועל פי מאגר כתבי היד של מכון

קיסטר, שהלך בעקבות תיקון זה, הציע שהאגדה המקורית גרסה רק 'כתובה' ומונחת'. הציון 'בקרן זוית' גוסף דרך אשגרה בעקבות הצירוף הרווח 'מניח בקרן זוית', וההערה 'כל הרוצה ללמוד יבוא וילמד' היא תוספת תגיינית נבדלת של מעבדים בני עולמם של חכמים.<sup>29</sup> מכל מקום, סביר להניח, כפי שכבר הכירו האמוראים,<sup>30</sup> שאלעזר מדגיש כאן את קיומה של התורה שבכתב, ומבקש לרמוז שאין צורך בתורה שבעל פה, מקור סמכותם של הפרושים.<sup>31</sup> מעניין להיזכר בהקשר זה במגילת המקדש (נו 3-4), שהמירה את המילה 'תורה' שבפסוק: 'על פי התורה אשר יורוך' (דברים יז 11) לצמד המילים 'ספר התורה' כדי להדגיש את בלעדיותה של התורה הכתובה: 'ועל פי הדבר אשר יאמרו לכה מספר התורה'.<sup>32</sup> אף על פי ששיחה זו בעניין התורה הכתובה וההלכות הנמסרות על ידי הפרושים נעדרת מגרסת יוספוס, יצוין כי כצד ההבדל ניכר גם דמיון מפתיע. יוספוס מצא לנכון לסמוך אל סיפורו את ההצהרה: 'עכשיו רוצה אני להגיד, שהפרושים מסרו לעם כמה הלכות ממסורת אבות, שלא נכתבו בתורת משה, ומשום כך דוחה אותם כת הצדוקים, האומרת שיש לחשוב לחוקים (רק) את הכתובים, ואילו אלה שממסורת אבות אין (חובה) לשמור' (297).<sup>33</sup> זוהי אחת הדוגמאות לתופעה שתוארה לעיל (במבוא), של 'הקבלה מפתיעה גם כמעטפת המאוחרת שהסיפורים המקבילים נתונים בה, כאילו מעבר לסיפור עצמו, משותפת ליוספוס ולחז"ל איזו תודעת תשתית מעורפלת בדבר הקשר תאורטי הכרוך בו'.<sup>34</sup>

יא. על פי גרסת קדמוניות היהודים השליט מבטל את חוקי הפרושים, ואילו בגרסת הבבלי הוא רוצח את חכמיהם. מגרסת יוספוס נעדר גם תוכנו של משפט הסיום המופיע במסורת הככלית בדבר פעולת השיקום של לימוד התורה והוראתה אחרי תום המשבר המתואר בסיפור.

## הסיפור בהקשרו, בקדמוניות ובסוגיית קידושין

אגדת הקדע זרה לרקע שבו שולבה הן בקדמוניות והן בסוגיית קידושין. חוקרים רבים העידו שהאגדה חריגה על רקע הרצאתו השוטפת של יוספוס בקדמוניות, וכי ניכר היטב שנתחבה אל רצף זה מתוך מקור אחר.<sup>35</sup> להלן הנימוקים המרכזיים שעלו במחקר.

ליברמן גורס הדפוס הספרדי 'כתובה ומונחת', אולם בדיקה של הדפוס עצמו העלתה שהקריאה הנכונה היא 'כרוכה ומונחת'. לטעמי יש להעדיף את הקריאה 'כרוכה' – על ספר תורה להיות כרוך ובמפה ומונח במקום מובדל ומיוחד. ראו ירושלמי, ברכות ג, ה (ו ע"ד), עמ' 30: 'לא ישמש אדם מיטתו וספר תורה עמו בבית. ר' ירמיה בשם רבי אבהו, אם היה כרוך במפה או שהיה נתון בחלון שהוא גבוה עשרה טפחים מותר'. בסיפורנו, ה'תורה' המספרית כרוכה ומונחת במקומה, כראוי.

- 29 קיסטר, מסורות אגדה, עמ' 203, הערה 65; הנ"ל, נוספות, עמ' 45, וראו עוד להלן.
- 30 ראו השיחה האמוראית שנתחבה אל תוך המסורת העתיקה: 'היה לו [=לינאי] לומר, תינת תורה שבכתב תורה שבעל פה מאי איכא למימר' [קידושין סו ע"א, לפי גרסת ג].
- 31 תודתי לפרופ' סטיבן פראד על הערה זו.
- 32 ראו דברי ידין על אתר, מגילת המקדש, ב, עמ' 177. ראו גם השערותיו של קיסטר, המשחזר מאבק דרשני מתוך מגילת המקדש שם, וסכוליון א למגילת תענית, ד/י בתמוז (נעם), מגילת תענית, עמ' 78-79, 206, וראו גם שם, עמ' 209-210. בעוד מגילת המקדש מדגישה את התורה הכתובה, הסכוליון מצטט דרשה הדורשת את המילים 'על פי' לראיה שהלימוד הוא על-פה. ראו קיסטר, עוללות, עמ' 315.
- 33 לדין נרחב בפסקה זו ולהפניות לספרות קודמת ראו מייסון, יוספוס על הפרושים, עמ' 230-245.
- 34 מבוא 21.
- 35 ראו למשל לוין, המאבק הפוליטי, עמ' 70-72; אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 141-143; שוורץ, באותו הזמן.

א. רצף האיירועים בקדמ' יג 288–300 מקביל לתיאור במלח' א 67–69. בשני הספרים פותח יוספוס בתיאור דומה מאוד: 'אולם הצלחתו של הורקנוס עוררה עליו קנאת היהודים (קדמ' יג 288); 'אך הקנאה בהצלחותיהם של יוחנן ובניו בערה בלבם של בני הארץ ועוררה בהם מרי' (מלח' א 67), ומשתמש באותן מילות מפתח – הצלחה (εὐπραγία) וקנאה (φθόνος).<sup>67</sup> במלחמת היהודים הוא מוסיף משפט אחד בדבר מלחמה שפתחו בה מתנגדיו של יוחנן, עד שהובסו, ומכאן הוא ממשיך לתאר את הצלחתו של יוחנן ('יוחנן חי את שארית ימיו באושר', שם 68), את מספר שנות שלטונו, את המעלות שזכה בהן, את סגולת הגבואה שהייתה לו ואת ההבדל בין גורלו לבין גורל בניו.

ואולם בקדמוניות מוביל התיאור הפותח של קנאת היהודים לזיהוי מתנגדי יוחנן עם הפרושים: 'ובעיקר רגזו עליו הפרושים', ולתיאור השפעתם של אלה על ההמון (288). מכאן משתלשל מעשה הקרע עם הפרושים (289–296), ואחריו נספח קצר בדבר מחלוקת הפרושים עם הצדוקים בעניין החוקים הבלתי כתובים שמסרו הפרושים ממסורת האבות (298). לאחר שיוספוס מודיענו שיוחנן שם קץ למרי (Υγκανός δὲ παύσας τῇν στάσις), הוא חוזר אל רצף הסיפור המוכר ממלחמת היהודים, כמעט מילה במילה: יוחנן חי באושר, מלך שלושים ואחת שנה, וכה בשלוש מעלות וכו' (299–300). להלן השוואה בין החטיבות המקבילות במלחמת ובקדמוניות. קטעי המקור היווני הובאו כדי להציג את הדמיון המילולי ברצף המסגרת של הסיפור.

מלח' א 67–69	קדמ' יג 288–300
67 אך הקנאה (φθόνος) בהצלחותיהם (εὐπραγίας) של יוחנן ובניו בערה בלבם של בני הארץ ועוררה בהם מרי (στάσις). רבים מהם חברו נגדם (ולא נהיו) ולא שקטו עד אשר פרצה מלחמה גלויה – שהוכר בה	288 אולם הצלחתו (εὐπραγία) של הורקנוס עוררה עליו קנאת (φθόνος) היהודים, ובעיקר רגזו עליו הפרושים, בת אחת של היהודים...
–	–
–	289–298 תחיכתו: הורקנוס והפרושים
68 יוחנן חי את שארית ימיו באושר (ἐν εὐδαιμονίᾳ); הוא ניהל את ענייני השלטון בכשרות רב (κατὰ τὰ ἀρχὴν κάλλιστα διοικήσας), וכאשר נט	299 והורקנוס שם קץ למרי' (τῇν στάσις), וחי אחר־כך באושר (εὐδαιμόνως), וכשמת, לאחד שנות בשלטון באופן הטוב ביותר

1 סטיבני באן מתרגמו של שליט על אתר כדי להדגיש את זהותה של המילה עם זו שנזכרה במלח' א 67.

עמ' 244; הנ"ל, המאה הראשונה, עמ' 127–128; ניוזר, הפרושים של יוספוס, עמ' 286; מייסון, יוספוס על הפרושים, עמ' 215–216, 221–221 (הטבלה להלן בעקבות מייסון, שם, עמ' 215); קלמין, כבל היהודית, עמ' 56, 167. לעומתם ראו דפפורס, בית חשמונאי, עמ' 260, שהציע כי סיפור פנים־יהודי זה הגיע לידי אחוז הסופרים ההלניסטים, וממנו באמצעות ניקולאוס אל יוספוס.

36 כבר העירו חוקרים על נטייתו של יוספוס להשתמש בשלישיית המושגים εὐπραγία, φθόνος, εὐδαιμονία (וקנאה, הצלחה, אושר). על המוטיב של הצלחה וקנאה בספרות היוונית בכלל ובפי יוספוס בפרט ראו שצמן, הצלחה וקנאה. שצמן הציע שיוספוס נתקל לראשונה במוטיב זה בכתבי ניקולאוס 'וכוחאי' הרחיב את ידיעותיו בנושא ככל שלמד להכיר עוד סופרים והיסטוריונים יוונים' (הציטוט מעמ' 54, תודתי לישראל רונן על הנגיה זו). הנוגה צ'פמן הציעה שבשימוש לשון זה חבוי רמז למשורר פינרוס. להפניה לספרות מחקר קודמת ולהצעתנו שלה ראו צ'פמן, יוספוס ושירה יוונית, עמ' 133–137.

קדם' יג 100-300	מלח' א 67-69
<p>(τὴν ἀρχὴν διοικησάμενος ἀριστον τρόπον)  שלושים שנה ואת, הגיז אתריו חמישה בנים.  הוא נמצא דארי בעיני אלוהים לשלושת הדברים  הגדולים ביותר: לשלטן על העם, לכבוד הכהונה  הגדולה ולנבואה (τῆς καὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ ἔθνους  καὶ προφητείας ἀρχιερατικῆς τιμῆς καὶ).</p>	<p>מקץ שלשים ואת שנים הגיז אתריו חמישה  בנים; הוא אכן היה ממוך ולא היתה לו סיבה  להתלות על גורלו. הוא לבדו זכה בשלוש המעלות  הגבוהות ביותר: השליטה בעם, הכהונה הגדולה  ומתת הנבואה (τῆς καὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ ἔθνους  καὶ προφητείας ἀρχιερωσύνης καὶ).</p>
<p>...כדאי לספר את ירידתם של אלה  (ἄξιον ... τὴν καταστροφὴν ὡς)  ἀφηνήσασθαι כדי להראות עד כמה חסרו  מן הטובה, (שהיתה נחלת) אביהם (τῆς ὅσων  τῆς πατρὸς ὑπέβησαν εὐτυχίας).</p>	<p>...מן הראוי לספר כאן על סופם המר  (ἄξιον ὡς τὴν καταστροφὴν ἀφηνήσασθαι)  עד כמה דתקו מאושרו  הרכ של אביהם (τῆς ὅσων τῆς)  ἀφηνήσασθαι εὐδαιμονίας ὅπερ κλιναν).</p>

ניכר היטב שיוספוס חזר בקדמוניות על רצף האירועים כפי שכתבו במלחמת, אולם שילב אל תוכו חטיבה חדשה, שלא הייתה שם קודם: מעשה הקרע עם הפרושים. כדי לקשר מעשה זה עם מה שלפניו, זיהה יוספוס את מתנגדיו של הורקנוס, שנזכרו באופן סתמי בתיאור המקורי, עם הפרושים דווקא (288).<sup>37</sup> הוא נאלץ גם למחוק את המשפט המתאר את המלחמה שפתחו בה מתנגדים אלה, שכן בהקשר החדש של קדמוניות הובילה קנאתם של המתנגדים למעשה המשתה והקרע, ולא למלחמה ממש.

עם זה שרדו בתרכובת החדשה של קדמוניות עקבותיה של הגרסה הקודמת, זו של מלחמת היהודים. לאחר מעשה הקרע מוסר יוספוס כי 'הורקנוס שם קץ למרי' (στάσις, 299). מרי כזה אינו נזכר כלל לעיל בקדמוניות, ואין ספק שהוא רומז אל מה שנאמר על פי גרסתו הראשונה של יוספוס, שנשתמרה רק במלחמת היהודים, שהקנאה עוררה בבני הארץ מרי (φθόνος ἐγείρει στάσιν τῷ ἐπιχωρίῳ, 67).<sup>38</sup>

ב. כפי שכבר הוכחן, מוצאה של פסקת ההקדמה של יוספוס ('אולם הצלחתו של הורקנוס עוררה עליו קנאת היהודים, ובעיקר רגזו עליו הפרושים [...] וכל־כך גדול כוחם של אלה אצל ההמון, שאפילו אומרים דבר נגד המלך וגם נגד הכוהן הגדול, מיד מאמינים להם', 288) בתקופה שאינה הולמת את הסיפור גופו, ואף לא את ימיו של יוספוס, שכן נזכרים בה תפקידי המלך והכוהן הגדול כשתי סמכויות נפרדות, והרי בימי החשמונאים נשאו השליטים את שני הכתרים כאחד, ובעת כתיבת קדמוניות לא התקיים אף אחד מהם.<sup>39</sup>

לדעת שוורץ, יוספוס וניקולאוס, עמ' 159, יש לשחזר תהליך הפוך. בנרטיב המקורי (שמקורו, לדעת שוורץ ורבים אחרים, בניקולאוס איש דמשק, וראו להלן), שהיה עדיין לפרושים, זוהו אויבי הורקנוס עם הפרושים. יוספוס מחק ויהי זה במלחמת היהודים אבל השאירו על מכונם בקדמוניות. כך שחזר גם עצמן, הצלחה וקנאה, עמ' 49-53, בעקבות שימוש של ניקולאוס במוטיב ההצלחה והקנאה בהקשרים אחרים. לי נראה יותר, שהפתיחה בדבר קנאת היהודים בהורקנוס אכן נשאבה מניקולאוס, אך המשפט 'ובעיקר רגזו עליו הפרושים' – הוא משפט גישור שנוסף בקדמוניות בלבד, ותכליתו להדביק את התיאור הכללי של ההתקוממות נגד הורקנוס לסיפור המשיגר ביחסיו עם הפרושים. התיאור בדבר כוחם של הללו נגד המלך או הכהן הגדול היה ריבה כללית רווחת בשלהי ימי הבית השני כנגד הפרושים, וראו עוד להלן, ויוספוס הרביע אותה כאן לצרכיו הספרותיים.

לשיטתו של שוורץ, המאה הראשונה, עם' 79-80, יספוס מחק את תיאור המלחמה הגלויה מסיבות אפולוגטיות כדי לשטש את דבר קיומה של מלחמה פנימית בין היהודים. באמור, לדעתי הדבר נובע מתחיבתה של האגדה הפנימה.

39 ראו הפניית שורר, באותו הזמן, עם' 244 הערה 10. לדעה אחרת ראו מייסון, יספוס על הפרושים, עם' 223.

ג. גם מצד התוכן ניכרת זרותו של הסיפור ביחס למסגרת הנרטיב הסובב אותו. יוספוס מקדים שהפרושים קינאו ביוחנן בשל הצלחתו (288), אולם בגוף הסיפור מתברר שהורקנוס הוא תלמיד הפרושים והם אוהבים אותו (שם).

ד. על פי הקדמתו של יוספוס, נגרם הקרע בשל קטנוניותם של הפרושים (שם), ונטייתם לעורר את ההמונים 'נגד המלך וגם נגד הכוהן הגדול'. אולם בגוף הסיפור מתברר שהקרע היה תוצאת חכמים של אחרים, ולא באשמת הפרושים הנרדפים על לא עוול בכפם.

ה. על פי הקדמת יוספוס היה יוחנן שליט מצליח שעורר קנאה שלא באשמתו, אולם על פי גוף הסיפור טעה יוחנן בשיפוטו ונגרר אחרי מסית.

ו. על פי ההקדמה קינא העם בהורקנוס רק בשל הצלחתו, אולם מהסיפור אנו למדים שאיבת העם נולדה בגלל ביטול חוקיהם של הפרושים.

ז. התיאור האידילי של חיי יוחנן, הבא אחרי המעשה, אינו משתלב עם הקרע הקשה של השליט עם הפרושים רבי ההשפעה ועם התיאור של איבת העם כלפיו בגוף המעשה.

ח. באופן כללי, דמותו של הורקנוס כפי שהיא עולה מהמעשה אינה תואמת את הדיוקן שמצייר יוספוס בכל מקום אחר. יוספוס היה מעריך מושבע של הורקנוס וראה בו את השליט הכשר האחרון לבית חשמונאי ומנהיג אידאלי.<sup>40</sup> תיאור זה אינו עולה בקנה אחד עם דמותו של השליט הנגרר, הפסיבי והאימפולסיבי שבסיפור.

לאור כל אלה הציעו חוקרים, שמסגרת הנרטיב של יוספוס בקדמ' יג 288, 299–300, המקבילה למלח' א 67–69 ומשקפת עינות כלפי הפרושים, מקורה בניקולאוס איש דמשק, ואילו מעשה הקרע עם הפרושים מקורו במסורת פנים־יהודית.<sup>41</sup> לעומת זאת סבר מייסון שההקדמה לסיפור (288) היא מעשה ידי יוספוס עצמו.<sup>42</sup> כך או כך, אין חולק שהאגדה עצמה חריגה בגוף הסובב אותה וכי נתחבה אליו ממקור אחר.

גם בהקשרה התלמודי שולבה המסורת הנדונה באופן שרירותי אל תוך דיון הלכתי מאוחר חזר לה לחלוטין.<sup>43</sup> הסיפור מובא כשם אב"י כראיה לקביעתו שעד יחיד המעיד באישה שזינתה נאמן לאסרה על בעלה כל עוד לא הכחישוהו שניים. סדרת ההנחות המוצעת בסתם הסוגיה כדי ליצור קשר בין הסיפור למסגרתו היא מלאכותית כמפגיע. הסוגיה מניחה שהשמעה בדבר שביה של אם ינאי: (א) התבררה בהליך הלכתי־משפטי מסודר בערכאה כלשהי; (ב) הושמעה מפי ע"ר אחד דווקא; (ג) הוכחשה בידי שניים. לכל אלה אין זכר בסיפור עצמו. אין כל קשר בין המגמה הפוליטית, הגעוצה בהוויית הבית השני, של האגדה גופה, לבין מסגרת הסוגיה — דיון הלכתי מן המאה הרביעית בבבל. קלישותו של הקישור

40 ראו אלון, מחקרים, א, עמ' 32–33, הערה 22; מייסון, הפרושים, עמ' 225; גרין, דמויות נבואיות, עמ' 16–23. גם חז"ל ראו בו דמות חיובית, ראו הערך יוחנן ובת הקול, בסעיף הרקע ההיסטורי. מבחינה זו ייחוס הסיפור לינאי אצל חז"ל הוא נוח יותר גם לשיטתם, וראו להלן.

41 לספרות קדמת ולדעתו שלו ראו שוורץ, באותו הזמן, עמ' 244; הנ"ל, יוספוס וניקולאוס, עמ' 158–159. ראו גם הספרות המובאת אצל מייסון, יוספוס על הפרושים, עמ' 222, הערה 45. אשר להנחה בדבר אופיה היהודי של אגדת הורקנוס, זו נסמכת על האהדה לפרושים בסיפור ועל עצם קיומה של מקבילה תלמודית. על אלה הוסיף מייסון (יוספוס על הפרושים, 219–221) גם ראיות לשוניות.

42 מייסון, יוספוס על הפרושים, עמ' 222–227.

43 ראו למשל באומגרטן, ספרות חז"ל כמקור להיסטוריה, עמ' 37–38; קלמין, בבל היהודית, עמ' 56.

הזה כה זועקת, עד שהיא מעוררת את ההרהור שמא חיפש מוסר המעשה, אבי, או שמא עורך הסוגיה, תירוצ מלאכותי לצטט את מסורת הקרע עם הפרושים בתלמוד משום חשיבות פנימית שמצא בה, ורצון זה הוסווה באסוציאציה הלכתית מאולצת.

בשני ההקשרים נוספו מעין הערות פרשניות אל תוך סיפור המעשה המקורי. אצל יוספוס ניכר שההערות המבהירות את הרקע למתרחש: 'שכן הפרושים הוגים דעות (אלה)' (קדמ' יג 289); 'ובפרט שהפרושים מטבעם מקילים בעונשין' (294); ואולי אף ההערה על הצדוקים: 'שדרכם היא כנגד דרך הפרושים' (293) – שולבו במהלך הסיפור, והוא הדין בפסקה המפורסמת הנספחת אחרי הסיפור בעניין חוקיהם של הפרושים ויתסם של הצדוקים לחוקים בלתי כתובים (297–298).<sup>44</sup>

גם במסגרת הסוגיה התלמודית נתחבה אל תוך המעשה הערה של אמורא בן הדור הרביעי, רב נחמן בר יצחק, המבקד את ינאי על שלא הגיב כהלכה לטענת אלעזר, המסית נגד הפרושים, ומאשים אותו באפיקורסות.<sup>45</sup>

## תולדות המחקר

מעשה זה עורר שיח מחקרי נרחב ביותר לאורך כמאה וחמישים השנים האחרונות, הן משום השלכותיו על טיבן של הכתות בימי החשמונאים, יחסיהן ההדדיים ויחסיהן עם השלטון, והן משום ההקבלה המרשימה בין גרסת יוספוס למסורת שבתלמוד. המחקר המוקדם יותר תר אחרי הגרעין ההיסטורי של האגדה, בשני נוסחיה,<sup>46</sup> ואילו בעשורים האחרונים פקפקו החוקרים ובערכו ההיסטורי של המעשה והתמקדו בחשיפת מגמותיו, מקורותיו ודרכי עיבודו.<sup>47</sup>

רבים העירו על מאפיין בולט וייחודי של הסיפור בגרסתו התלמודית, הלוא הוא השימוש החריג באוצר מילים, בסגנון ובתחביר מקראיים. שימושי לשון אלה נדירים ביותר או נעדרים לגמרי כמכלול של ספרות חז"ל. 'עתיד מהופך' לציון העבר נעדר לחלוטין מלשון חכמים חוץ מכתפילה, אבל כאן הוא חוזר שבע פעמים (ויאמר, ויאמר, ויבוקש, ויבדלו, ויאמר, ותוצץ, ויהרגו).<sup>48</sup> גם מילים כגון 'בליעל', 'זעם',

44 ראו מייסון, יוספוס על הפרושים, עמ' 228, 230–240.

45 השוו להערה האמוראית שנתחבה אל מעשה הנבואה לאספסיינוס (ראו ערך זה בכרך ב), ובה ביקורת על תשובות רבן יוחנן בן זכאי לאספסיינוס, שלדעת הסעיר אילו נאסרו כהלכה עשויות היו להציל את ירושלים.

46 ההערות הבאות אינן ממצות את הספרות הרחבה שעסקה במסורת זו, אלא מונות את המייצגים הבולטים של ההשקפות המחקריות השונות. לשחזורים היסטוריים שהושתחו על האגדה ראו למשל שירר (גרמז-מילר), היסטוריה, א, עמ' 213–214, 223; הערה 16; דרנבורג, משה ארץ-ישראל, עמ' 38–39; אפטוביצר, פוליטיקה מפלגתית, עמ' 13–17; קלחנה, היסטוריה, ג, עמ' 136–139; צ'יקובר, היהודים והיוונים, עמ' 204–208; צייטלין, הפדגוגיה החשמונאית, א, עמ' 168–170. לניסיונות מאוחרים יותר – נזכרים יותר – להסיק מסקנות היסטוריות מוגבלות נאגדה זו ראו ליון, המאבק הפוליטי, עמ' 70–74; שוורץ, התנגדות הפרושים, עמ' 446; באומגרטן, ספרות חז"ל כמקור להיסטוריה, עמ' 36–52; גודבלט, איחוד הכהונה והמלוכה, עמ' 11–14; מן, הצדוקים; הג"ל, הצדוקים ומקור הכיתות, עמ' 399–496; רגב, הצדוקים והלכתם, עמ' 251–261; רפפורט, בית חשמונאי, עמ' 292–294.

47 ליון, המאבק הפוליטי; אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 143–144, 149–154; ניוזור, הפרושים של יוספוס, עמ' 283–286; הג"ל, מסורות חז"ל על הפרושים, א, עמ' 173–176; שוורץ, יוספוס וניקולאוס, עמ' 158–159; מייסון, יוספוס על הפרושים, עמ' 213–245; באומגרטן, ספרות חז"ל כמקור להיסטוריה; מן, הצדוקים; הג"ל, הצדוקים ומקור הכיתות, שם; קלמין, בבל היהודית, עמ' 53–59; שוורץ, לזכור את ימי הבית, עמ' 70–71, 74–76.

48 ראו סגל, דקדוק לשון המשנה, עמ' 124; קוטשר, מגילת ישעיהו, עמ' 269; סמיון, ר"ז ההיפוך. לספרות נוספת ראו

רמס' ועוד משתייכות במובהק לאוצר המילים המקראי, כפי שנרחיב להלן. חוקרים רבים ראו בכך ראיה ראשונה במעלה לעתיקותה ומהימנותה של המסורת בגרסתה התלמודית,<sup>49</sup> והיו שזיהו בה דף תלוש מספר עברי אבוד.<sup>50</sup> כך למשל הציע גרץ, שלפניו קטע מגרסתו העברית (לשיטתו) המוקדמת של יוספוס למלחמת היהודים,<sup>51</sup> או קטע מדברי הימים ליוחנן הורקנוס, חיבור אבוד הנזכר בספר מקבים.<sup>52</sup> ישראל לוי הציע שמקור האגדה בברוניקה של השושלת החשמונאית, שעוצבו בתבנית מקראית.<sup>53</sup> בנציון דינור סבר שמולדתה בברוניקה על מלכותו של ינאי, שכללה גם את מעשה רגימתו באתרוגים ואת צוואתו לאישתו,<sup>54</sup> ואחרים השוו את סגנון האגדה לזה של בן סירא, ברית דמשק,<sup>55</sup> מגילות מדבר יהודה,<sup>56</sup> או לספרות היהודית של ימי הבית השני בכלל.<sup>57</sup>

לעומתם הצביעו אחרים על כך שהאגדה היא תערובת של עברית מקראית ומשנאית ועל כן סברו שמאפייניה המקראיים אינם אלא 'איצטלה ארכאית' מכוונת ושטחית שזויפה בידי מחבר מאוחר כדי ליצור רושם קדום, ועל כן אינם מלמדים דבר על זמנה.<sup>58</sup> כנגד זה טען אחד המקדימים, שכל המאפיינים של לשון המקרא מרוכזים בחלקו האמצעי של הסיפור, ואילו היה הסיפור מנוסח בסגנון מקראי מלאכותי מתוך כוונה לשוות לו נופך קדמון, לא היה המחבר מפעיל טכניס זה על מקצת הטקסט בלבד.<sup>59</sup>

לפי דעה שלישית, לבו של הסיפור, המכיל את המאפיינים המקראיים, הוא מקור קדום ואותנטי, אבל חלקו הראשון, המנוסח בלשון חכמים אופיינית ונעדר מקבילה אצל יוספוס, נובע ממקור נבדל ומאוחר יותר.<sup>60</sup> בהמשך הדין אציע את מסקנותי שלי מבדיקה לשונית של הסיפור. רבים השוו את גרסת יוספוס לגרסת התלמוד וניסו להסביר את ההבדלים.<sup>61</sup> רוב החוקרים סבורים

- 
- בר-אשר, מחקרים, א, עמ' 111, והערה 8.
- 49 ראו למשל ציטלין, המדינה החשמונאית; פרידלנדר, הקרע; גלר, ינאי; לוי, הנאבק הפוליטי; באומגרטן, ספרות חז"ל כמקור להיסטוריה, וראו עוד להלן.
- 50 ראו סגל, דקדוק לשון המשנה, עמ' 11-12.
- 51 ראו מלח' א 3; גרץ, היסטוריה, ג, עמ' 688. באומגרטן, ספרות חז"ל כמקור להיסטוריה, עמ' 38, דחה רעיון זה, שכן המהדורה הראשונה של מלחמת היהודים נכתבה כנראה ארסית ולא עברית. על דבריו יש להוסיף שמסורת הקרע נעדרת לגמרי ממלחמת היהודים כפי שהוא לפנינו, וגם אילו הייתה שם, קשה להניח שגרסת יוספוס עמדה לעיני מנסחה של המסורת שבתלמוד, הנובלת ממנה בפרטים רבים. מכל מקום, נראה שגרץ עצמו לא התייחס ברצינות לתאוריה זו שלו, שכן הציע באותו כרך עצמו מקור אחר לאגדה, וראו להלן.
- 52 מק"א טו 23-24. אפשרות זו רק נרמזה אצל גרץ, היסטוריה, ג, עמ' 82, וראו הפנייתו בהערה, שם, לנספח 11, המוקדש לאגדת הקרע. ראו גם פרידלנדר, הקרע, עמ' 448.
- 53 לוי, המקורות התלמודיים, עמ' 222.
- 54 דינור, קטעים, עמ' 142-143. ראו הערכים ינאי/הכוהן שגרם באתרוגים; צוואת ינאי.
- 55 קלחני, היסטוריה, ג, עמ' 136-139.
- 56 ניחנר, הפרושים של יוספוס.
- 57 סגל, דקדוק לשון המשנה, עמ' 11-12, 124.
- 58 ראו רבינוביץ, פיוטי ינאי, עמ' אאא, הערה 25 (אבל ראו באומגרטן, ספרות חז"ל כמקור להיסטוריה, עמ' 38, הערה 88); אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 153 (והציטוט מדבריו). קלמין, בבל היהודית, עמ' 58-59, זיהה שכבות נבדלות באגדה. ראו עוד להלן בהמשך דיונו.
- 59 באומגרטן, ספרות חז"ל כמקור להיסטוריה, עמ' 38, הערה 88.
- 60 קלמין, בבל היהודית, עמ' 59.
- 61 להשוואות מפורטות במיוחד ראו מן, הצדוקים; קלמין, בבל היהודית, עמ' 53-59.

שגרסת יוספוס ההיסטוריון עדיפה מגרסת התלמוד, שלדעתם אינה אלא אנדה עממית, מנותקת מכל רצף של נרטיב היסטורי. הראשונה נשתמרה בספר שנכתב בסוף המאה הא' לספירה, ואילו השנייה נקריית בתוך התלמוד הבבלי האקלקטי, הרחוק בזמנו ובמקומו מן האירועים. לפיכך מקובל במחקר לזהות את גיבור הסיפור המקורי עם יוחנן הורקנוס, כשיטת יוספוס, ולא עם ינאי, כגרסת הבבלי.<sup>62</sup> עוד נטען כי סביר יותר לחשוב באמו של יוחנן הורקנוס, אשת שמעון החשמונאי, שנשבתה בימי המרד החשמונאי במודיעין,<sup>63</sup> מה שאין כן באמו של ינאי, אשת יוחנן הורקנוס, שחייתה דור אחד מאוחר יותר. היה מי שהעיר שגם חז"ל תלו ביוחנן הורקנוס תפנית פוליטית בכיוונו של הצדוקים בסוף ימיו,<sup>64</sup> ועובדה זו הולמת את גרסתו של יוספוס דווקא. מנחם שטרן ציין שגם בגרסת מלחמת היהודים, החסרה את סיפורנו ואינה תלויה בו, מתואר מרד עממי נגד יוחנן הורקנוס דווקא, ומכאן שראשיתו של הקדע בימיו של שליט זה ולא בימי בנו, בהתאם לגרסתו של סיפור הקדע אצל יוספוס.<sup>65</sup>

את החילוף של יוחנן בינאי מסבירים רבים בנטייתם של חז"ל לאחד בין דמויות היסטוריות שונות שלא היו בקיאים בפרטי חייהן, ולייחס מסורות רבות לגיבורים – או נבלים – ארכיטיפיים על חשבונם של אישים מוכרים פחות.<sup>66</sup> אף כאן, לפי דעה זו, ניכרת הנטייה הקבועה של חכמינו לשרטט דיוקן שלילי של ינאי המלך, ולייחס לו כל משגה וכל פגיעה ב'חכמים'. עם זאת, בדיקתנו העלתה כי בכל הנוגע בתלמוד הבבלי, התרשמות מחקרית זו רחוקה מלהיות מדויקת.<sup>67</sup> ראייה מפורשת לנטייה להחליף בין שמותיהם של יוחנן וינאי מצאנו בפי אב"י במקום אחר: 'אמר אב"י, הוא ינאי הוא יוחנן'.<sup>68</sup> והנה,

62 בין המחקרים המזכירים לעיל, הערות 46–47, העדיפו את גרסת יוספוס הרבוב, משא ארץ־ישראל, עמ' 38–39, הערה 9; 47, הערה 2; אפטוביצר; צ'יקובר; ניוגור, מסורות חז"ל על הפרושים; אפרון, חקרי התקופה החשמונאית. ראו גם דבין, ינאי והפרושים, עמ' 8–9; כהן, מסורות היסטוריות מקבילות, עמ' 14; שטרן, יהודה החשמונאית, עמ' 188, הערה 30 ועמ' 199; גודבלט, איחוד הכהונה והמלוכה, עמ' 13; רגב, הצדוקים והלכתם, עמ' 254–255. ראו לאחורונה גם רמפורט, בית חשמונאי, עמ' 291–292; רגב, החשמונאים, עמ' 156. על אלה יש להוסיף את ההפניות אצל פרידלנדר, הקדע, עמ' 443, הערה 3; גלר, ינאי, עמ' 203, הערה 6; ואפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 183, הערה 183. גם נרץ, היסטוריה, ג, עמ' 687–689, ולוי, המקורות התלמודיים, העדיפו, בדומה לרוב יורשיהם, לזהות את גיבור הסיפור עם יוחנן הורקנוס, כגרסת יוספוס, על פני הגיבור התלמודי עם ינאי. ועם זה טענו שניהם לייחודה ולקדמותה של המסורת בקידושין ואף ראו בה קטע מתוך כרוניקה חשמונאית אבודה (ראו עוד להלן). לגישה דומה ראו קלחצור, היסטוריה, ג, עמ' 136–139, וציטילין, המדינה החשמונאית, א, עמ' 169, שהעריכו שדווקא גרסת התלמוד היא העתיקה יותר, ובכל זאת ראו באזכורו של ינאי שיבוש; ובאומגרטן, ספרות חז"ל כמקור להיסטוריה, עמ' 46, הערה 116, שלמרות המשמעות ההיסטורית שייחס למסורת התלמודית, העדיף את התאריך של קדמוניות היהודים.

63 לפירוט ראו גודבלט, איחוד הכהונה והמלוכה, עמ' 12, הערה 20. אנב, יוספוס אמנם מספר במקום אחד שאמו של יוחנן נשבתה, אולם המדובר בזמן מאוחר בעשרות שנים ממרד המקבים, בשעה שיוחנן בנה היה כבר אדם מבוגר ולפיכך לא היה בשבי זה כדי לפסול את ייחוסו לכהונה. האם הוחזקה בת ערובה ולבסוף נרצחה בידי תלמי חתנה שביקש לתפוס את השלטון (קדמ' י' 228–235).

64 ברכות כט ע"א, ראו להלן. ראו למשל קלחצור, היסטוריה, ג, עמ' 139; שטרן, יהודה החשמונאית, עמ' 199.

65 שטרן, יהודה החשמונאית, עמ' 199.

66 על נטייה זו בפני עצמה ראו למשל כהן, מסורות מקבילות, עמ' 11. על 'ינאי המלך' כשם פרטוטיפי ראו הספרות שציין גודבלט, איחוד הכהונה והמלוכה, עמ' 13, הערה 21. בהקשר דיון כבר העיד הרבוב, משא ארץ־ישראל, עמ' 38, הערה 9, כי 'בשם הזה יקראו לכל בני משפחת חשמונאי בלי הבדל', וכי 'היה השם ינאי בעיניו כשם הכללי' (שם, עמ' 39, הערה 9), ורכיש הלכו בעקבותיו.

67 ראו נספח ב לערך זה מאת טל אילן.

68 ברכות כט ע"א. אבל לשיטת רבא, שם, 'ינאי לחוד ויוחנן לחוד'. מרקהם גלר (גלר, ינאי) ביקש לפרש ששני האמוראים בסככת ברכות לא נחלקו בזהותם של שני האישים, אלא בנוגע לשתי גרסתיו של סיפורנו כפי שהוא מופיע בקדמוניות



דווקא אביי הוא המוסר את המסורת הגידונה בסוגיית קידושין בלבוש ברייתא.<sup>69</sup> כמה מן החוקרים הציעו שאביי, מוסר המסורת, הוא שהמיר את שם הגיבור, כשיטתו, מיוחנן לינאי. אחרים הניחו שחז"ל מחקו את שמו של יוחנן מן האגדה המקורית משום חיבתם לדמות היסטורית זו.<sup>70</sup> לעומתם הציע גרץ שהחילוף נבע בפשטות מדמיון השמות יוחנן ויונתן.<sup>71</sup>

ואולם דעת מיעוט במחקר תולה את המעשה המקורי בינאי ומעניקה את הבכורה לגרסת הבבלי דווקא.<sup>72</sup> לפי דעה זו, מוטיב מרכזי בסיפור הוא כתר המלכות וכפל הסמכות המקופל במלוכה עם כהונה גדולה, כמודגש בגרסת הבבלי. מאחר שיוחנן הורקנוס, שלא כבנו ינאי, עדיין לא נשא בתואר מלך, קשה להניח שהוא היה הגיבור המקורי של הסיפור.<sup>73</sup> היו שמצאו ראיה לזיהוי השליט שעוור את התנגדות הפרושים עם ינאי בתופעת הטביעה החוזרת במטבעותיו של מלך זה. במכלול המטבעות של יהונתן/אלכסנדר, הלוא הוא ינאי בפי חז"ל (ובמקום אחד בפי יוספוס – קדמ' יג 320), יש קבוצת מטבעות שתחילה נכתב עליהם 'יהונתן המלך', ולימים הוטבעו מחדש בכתובות 'ינתן הכהן הגדול וחבר יהדס'.<sup>74</sup> היו מי שסברו שהתואר 'מלך' הושמט בלחץ הפרושים, בדומה לדרישה המופיעה בסיפורנו.<sup>75</sup> ואולם מן הראוי לזכור כי בסיפור נדרש ינאי לוותר על הכהונה הגדולה דווקא ולא על המלוכה, ועוד, מטבעות

היהודים ובמסכת קידושין, אם סיפור אחד הוא או שני מעשים שהיו, האחד בימי יוחנן והאחר בימי ינאי, אולם הצעתו דחוקה. ראשית, אין בטיחת שני האמוראים כל רמז למעשה המומיץ בקידושין. שנית, אין בידינו עקבות של מודעות של חז"ל לקיומן של שתי גרסות לאותו הסיפור, או להיכרות עם גרסתו של יוספוס בפרט (ראו כעת גם רפפורט, בית חשמונאי, עמ' 292).

69 נקודה זו הובחנה כבר אצל דרנבורג, משא ארץ-ישראל, עמ' 39, הערה 9. לשיטתו של באומגרטן, ספרות חז"ל כספור להיסטוריה, הסיפור מעיקרו נועד להסביר מדוע נזקק שמעון בן שטח לחדש את סמכותם של הפרושים בימי שלומציון ולפיכך הוסב עם הגיבור שבימיו התרחש המשבר לינאי, השליט שקדם לשלומציון. גודבלט, איחוד הכהונה והמלוכה, עמ' 13, הציע ש'מחבר הגרסה העברית' של האגדה היה מעוניין לגקו את המליצות 'כתר מלכות' ו'כתר כהונה' ולפיכך נוח היה לו בגרסה ינאי ולא יוחנן.

70 אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 149. ראו לעיל, הערה 40.

71 גרץ, היסטוריה, ג עמ' 687. אמנם, חילוף כזה לא היה עשוי להתרחש בידי מנהיגי המסורת בתלמוד, כפי שהציע גרץ, אלא רק בידי מספרים קרובים בימי הבית, שהכירו את ינאי גם בשם 'יונתן', כפי שמצינו במטבעות ינאי ובמסמך שנוצא בקומראן (ראו אשל, אשל וירדני, חיבור מקומראן). חז"ל לא ידעו שהשם ינאי הוא קיצור של יונתן, ומעולם לא כינו את ינאי המלך בשם זה.

72 ראו פרידלנדר, הקדמי; אלון, מחקרים, א, עמ' 32–33 והערה 22; גלר, ינאי, עמ' 202–211; מן, הצדוקים; ראו גם ההפניות אצל אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 183, הערה 182, ואצל שטרן, יהודה החשמונאית, עמ' 198–199, הערה 9. נראה שגם טענותיו של שוורץ, התנגדות הפרושים, עמ' 446, נשענות על גרסת הבבלי ועל זיהוי השליט עם ינאי דווקא. ראו גודבלט, איחוד הכהונה והמלוכה, עמ' 12–13; מן, הצדוקים ומקור הכיתות, עמ' 406.

73 גלר, ינאי, עמ' 208 (ראו גם מן, הצדוקים ומקור הכיתות, עמ' 406), מעיר כי במקרה של יוחנן הורקנוס ויתור על הכהונה הנדולה היה למעשה ויתור על המקור היחיד של סמכותו השלטונית, ולפיכך אין היגיון בדרישה לוותר על הכהונה הנדולה ולהסתפק בשלטון, אלא אם כן הסיפור מוסב על ינאי, שהיה מלך והחזיק גם במקור סמכות חילוני. ואולם ראו צ'דיקובר, היהודים והיוונים, עמ' 207–208, שסבר כי הויתור על הכהונה הנדולה היה אכן שומט את הבסיס מתחת שלטונו של המנהיג החשמונאי, אלא שהוא דאח בכך יסוד מוסד של הסיפור המקורי וראיה לערמתם של הפרושים, שלמראית עין דרשו ויתור על הכהונה הנדולה, אך למעשה ביקשו לערער את השלטון בכלל.

74 ראו משורר, מטבעות היהודים, עמ' 186, 190–191, וחילופים קלים בנוסח המטבעות שם. עוד על מטבעות ינאי ו'יונתן' ראו שם, עמ' 40–43, 184–191, 279–293.

75 לסברה זו ולטענות כנודה ראו הדין וההפניות אצל גודבלט, איחוד הכהונה והמלוכה, עמ' 9–10. ראו גם גלר, ינאי, עמ' 208–209, אלא שתיאור התופעה הנומיסמטית שם שגוי.

אחרים של ינאי, הנושאים את תואר המלוכה ביוונית, בצד עברית או ארמית, מוכרים לנו גם משנות מלכותו המאוחרות.

אחרים קשרו אל סיפורנו קבוצה אחרת של חמישה עד שמונה מטבעות חרינים של ינאי, שעליהם נכתב התואר הכפול 'כהן המלך'. לדעת דן בר<sup>76</sup>, נטבעה קבוצה זו כדי לחזק את כפל המעמד של ינאי, דווקא אל מול התביעה המתוארת בסיפורנו לויתור על אחת המשרות. בר<sup>77</sup> שיער כי לבסוף הניע השלטון למסקנה שאין תועלת במטבעות אלה לצרכים התעמולתיים של השושלת והטבעתם הופסקה.<sup>78</sup>

כפי שפורט לעיל, בהקשר של קדמוניות היהודים ניכרות סתירות בין הסיפור לבין הנרטיב המקיף אותו, שבו טורח יוספוס להדגיש את צדקתו, את הצלחתו ואת שלטונו ההרמוני של יוחנן הורקנוס. כל אלה אינם מתיישבים עם התנהגותו הקשותה של השליט בסיפור ועם האיבה שרחשו לו הפרושים רבי ההשפעה, והעם בעקבותיהם. מכאן ראייה, לשיטתם של חוקרים אלה, שהסיפור המקורי לא הוסב על יוחנן. עוד טוענת סיעת חוקרים זו כי דיוקנו של השליט בסיפור אינו תואם גם את דמותו החיובית של יוחנן הורקנוס כפי שהיא מצטיירת במקורות חז"ל אחרים,<sup>79</sup> בעוד התיאורים הקשים בדבר רצחנותו של ינאי וההתקוממות העממית נגדו, הן בפי יוספוס, הן בפשר נחום מקומראן (ראו להלן) והן בספרות התלמודית, מתיישבים היטב עם סיפור זה.

אשר לדיבה בדבר שביה של אם השליט, מצביעים חוקרים אלה זה על עדותו של יוספוס עצמו, המספר במקום אחר כי גם על אמו של ינאי הופצה שמועה שנשבתה.<sup>80</sup> ואכן, לדעת גדליה אלון, ניכרים הן בפי יוספוס הן במקורות חז"ל עקבותיהן של מסורות חלוקות בשאלה מתי התרחש הקרע בין הפרושים לחשמנאים, בימי יוחנן או בימי ינאי. בסוגיית ברכות כט ע"א (שנוכרה לעיל) נאמר על יוחנן כוהן גדול שבסוף ימיו נעשה צדוקי, האשמה המופנית במשתמע בסיפור שלנו כלפי ינאי דווקא. אלון עצמו נוטה לקבל את המסורת המאוחרת ולהניח שהפרושים לא נאבקו מעולם עם יוחנן הורקנוס, לאור עדותו של יוספוס ששנות שלטונו הסתיימו בשלווה, ולאור המשתמע ממנו ומספרות חז"ל גם יחד, שאף ינאי החל את שלטונו ביחסים תקינים עם הפרושים עד שאירע המשבר, ומכאן שהקרע לא התחולל לפני ימיו.<sup>81</sup> להלן, בערך צוואת ינאי נבקש לטעון שהמקור הנידון כאן וסיפור צוואת ינאי השתייכו במקורם

76 בר<sup>76</sup>, אלכסנדר ינאי. ראי לעין כי בר<sup>77</sup> מקבל דווקא את גרסת יוספוס, המייחס את הסיפור ליוחנן הורקנוס, וסבור שהתביעה הפרושית לויתור על הכהונה הגדולה התעצמה בימי בנו ינאי, כעולה מרעיונות שהושמעו גם נגד ייחוסו של זה (קדמ' יג 372-373; מלח' א 88, ראו להלן הערך ינאי/הכוהן שגורם באתרוגים). לדעה אחרת בעניין המטבעות ראו רגב, החשמנאים, עמ' 183, הערה 22.

77 מקורות אלה נמנו ונידונו אצל אלון, מחקרים, א, עמ' 32-33, הערה 22. ראו גם הרקע ההיסטורי בערך יוחנן ובת הקול.

78 קדמ' יג 372. לדיון במעשה זה ראו להלן, הערך ינאי/הכוהן שגורם באתרוגים. להצעה המייחסת את דיבת השבוי לקרב מאוחר (135 לפה"ס) שהתרחש במודיעין בין יוחנן הורקנוס ומצביא מטעמו של אנטיוכוס סידטס (מק"א טז 4), ראו אילן ועם, שרידים. מעניין שגם על אשת הורקנוס, שהיא אולי אמו של ינאי, בדומה לאמו של הורקנוס, מעיד יוספוס במקום אחר שאכן נשבתה בפועל ביד בנה אריסטובולוס ואף מתה בשביה (קדמ' יג 302), אלא שכאן מדובר בזמן שינאי היה אדם מבוגר, ולפיכך לא היה בכך כדי לפסלו מן הכהונה. אף על פי כן קושר גלר, ינאי, עמ' 209-210, אירוע זה להשמצה בדבר אט ינאי בסיפור התלמודי, ואולם לדעת שטרן, יהודה החשמנאית, עמ' 198, הערה 7 (ובעקבותיו טרבלט, איחור הכהונה והמלוכה, עמ' 14), הכהונה בקדמ' יג 372 היא שינאי היה ממוצא של שבויים ולא בן שבויה ממש, ואין כל קשר בין המאסר המאוחר המתואר בקדמ' יג 302 לבין דיבת האם השבויה בסיפורנו.

79 אלה, שם.

לחיבור או לאוסף מקורות אחד, אשר יחסייהם של הפרושים עם מלך זה היו במוקד עניינו. אם אמנם כך, כי אז נוסח האגדה שהיה מוכר לחז"ל עסק בינאי דווקא, ולא העורך הבבלי הוא ששינה ממה שקיבל. מכל מקום, בדיוני כאן אין בכוונתי להכריע בוויכוח המחקרי הוותיק בדבר זהותו של ניבור הסיפור המקורי, אלא לנסות ולברר את מוצאו ומגמתו של המעשה.

## מוצאה ומגמתה של האגדה

דומה שהמחקר העשיר שהוקדש לסיפור זה הזניח שני יסודות בביאורו, העשויים לשפוך אור חדש על מוצאו ומגמתו. כוונתי לרמיזות מקראיות הפזורות בלשנו של המעשה ומאירות את משמעותו, וכן לביטויים וללשונות מיוחדים שיש בהם ללמד על זמנו, מקורו ומטרתו. מטבע הדברים ניכרים מאפיינים אלה באופן ברור יותר בגרסה העברית של הסיפור – אף כי הדים מסוימים נשתמרו גם בגרסתו היוונית של יוספוס – ולפיכך אייחד את הדיון להלן לגרסת הסיפור כפי שהוא בתלמוד.

### רמיזות מקראיות

שני הקשרים מקראיים מהדהדים בסיפור. האחד הוא מגילת אסתר, והאחר מעשה קורח ב'גמ' טז-יז. א. הביטוי 'כתור מלכות', המשמש בתביעת יהודה בן נדידיה/גודגדא מהמלך, מופיע רק שלוש פעמים במקרא, כולן במגילת אסתר.<sup>80</sup> רמיזה כולטת נוספת לאסתר הוא הביטוי 'ויבוקש הדבר ולא נמצא', פרפרזה על 'ויבוקש הדבר וימצא' (אסתר ב 23), כפי שהכיר ישראל לוי.<sup>81</sup> ההקשר במגילת אסתר הוא אימות גילוי של מרדכי בדבר מזימת ההתנקשות של שני סריסי המלך. האסוציאציה המקראית למגילת אסתר אינה מפתיעה. שני הסיפורים, המקראי והתלמודי, מציגים מלך הרודף את החפים מפשע בשל עצתו של נבל, ובשניהם מופיעים רשעים הזוממים מזימות נגד המלך. בשני המקרים מתרחשת הדרמה במהלך סעודה או משתה.<sup>82</sup>

ב. משמעותי יותר לצרכינו הוא ההד המובהק של סיפור קורח בב'מזכר טז-יז, המרחף ברקע האגדה שלנו. הביטוי 'רב לך' בדברי יהודה למלך הוא תזכורת שקופה לביטוי 'רב לכם' המופיע בסיפור קורח פעמיים, פעם כדברי קורח ועדתו ופעם בתשובת משה 'רב לכם בני לוי' (במדבר טז 3, 7). כפי שהערת לעיל על היחס בין שתי גרסות סיפורנו, ביטוי זה ניכר גם מבעד למעטה היווני של האגדה בקדמוניות: ἀπαείρω σοι (קדמ' יג 291). גם שם העצם 'כהונה', המופיע בסיפור הקרע, הוא נדיר בתורה. מתוך שתי היקרויות (שמות כט 9; במדבר טז 10), אחת היא במעשה קורח.

80 אסתר א 11; ב 17; 8. ראו גודבלט, איחוד הכהונה והמלוכה, עמ' 13, הערה 21, אך הוא לא עמד על הארמו המקראי הסמוך כאן. המילה 'כתור' אף היא מיוחדת במקרא לשלוש היקרויות אלה בלבד. מעניין שהמקור הנוסף היחיד בספרות חז"ל המזכיר שבועה בציץ שבין עיני הכותן דומה אף הוא למגילת אסתר. ראו חוספפתא, חלה א, י: 'לבוש שלבש בו אבא וציץ שנתן בין עיניו אם לא...'. וכו'; והשוו לאסתר ו 8: 'ביאו לבוש מלכות אשר לבש בו המלך'.

81 לוי, המקורות התלמודיים, עמ' 222.

82 לנקודה זו ראו באומגרטן, ספרות חז"ל כמקור להיסטוריה, עמ' 46. על סעודות נזירה ספרותית להצגת מתחים חברתיים ומאבקי כוח בספרות חז"ל ראו וייס, אוכלוס לדעת. תורתו לד"ר ענבר רזה על ימראה המקום.

83 עם זה, נראה שגרסת יוספוס תלויה במקור עברי כלשהו של סיפורנו, ולא ישירות. בהקשר המקראי של קורח, שכן בתרגום השבעים לפסוקים הרלוונטיים בבמדבר טז אנו מוצאים את הפעלים ἐξέτω ו-ἀναστρέψατο, ולא ἀπαείρω כלשון הסיפור בקדמוניות.

רמיה נוספת למעשה קורח הוא מוטיב ההיבדלות המופיע בסיפורנו. כפי שראינו לעיל, הביטוי 'ויבדלו חכמי ישראל בזעם' הוא עמום. לא ברור מי זעם על מי, או ממה ומדוע נפרדו החכמים.<sup>84</sup> השימוש השרירותי משהו בפועל 'ויבדלו' נובע כנראה גם מהדומינגטיות שלו בסיפור קורח, שם הוא מציין את הבדלתם של הלויים המיוחסים מעדת ישראל וגם את היבדלותם של משה ואהרן מהרשעים ומעונשם (במדבר טז 9, 21, וראו עוד להלן). יתרה מזאת, בחינת הפרשה המקראית מגלה שמוטיב ההפרדה וההיבדלות הוא ציר מרכזי של מעשה קורח, המתבטא בהיקרות התכופה של השורשים בד"ל (במדבר טז 9, 21); על"ה (שם 24, 27); סו"ר (שם 26); ר"ם (במדבר יז 10).<sup>85</sup> המתח שבין ההוראות השונות של פעלים אלה במעשה קורח הוא המתח העומד בלב סיפורנו – היבדלות המתחייבת מסמכות וייחוס מצד אחד, והיבדלות מרשעותם של אנשים או רעיונות מצד אחר.

השימוש בפועל היחידאי, שאין כדוגמתו בכל ספרות חז"ל, 'ותוצץ [הרעה]'<sup>86</sup> הוא ודאי משחק מילים עם הציץ הגזבר לפני כן, והמסמל את כתר הכהונה העומד במוקד האגדה. אבל נראה שהבחירה בפועל זה מהדהדת גם את פריחתו הנסית של מטה אהרן בסופה של מחלוקת קורח: 'וַיִּהְיֶה פָּרַח מִטֶּה אֶהֱרֹן לְבֵית לִי וַיֵּצֵא פָּרַח וַיֵּצֵץ צִיץ וַיִּגְמַל שְׂקָדִים' (במדבר יז 23).<sup>87</sup> ראה נוספת לקשר סמוי בין אגדת יגאי לבין פרשת קורח בתורה מצויה בקטע של ספרי במדבר, הקושר מוטיבים מרכזיים המופיעים באגדה זו לסופו של מעשה קורח בתורה. המדרש עוסק במתנות כהונה המפורטות בגמדר יח, מיד אחרי מעשה קורח. לדעת המדרש, חוקים אלה נועדו לכסס מחדש את מעמד הכהונה לאחר ערעורו של קורח:

אני חלקך ונחלתך – עשרים וארבע מתנות ניתנו לכהנים. שתינו עשרה במקדש ושתיים עשרה בגבולין... לטובתו שלאהרן בא קרח כנגדו ועירר על הכהונה... לכך פרשה סמך לקרח... חביבין <כהנים><sup>88</sup> כהשהוא (!) מכנן <<אין מכנן>><sup>89</sup> אלא במלאכי שרור שגא': 'כי שפתי כהן ישמרו דעת וג' [ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא] (מלא' ב 7) בזמן שהתורה יוצא מפיו הרי הוא כמלאכי שרת, ואם לאו הרי הוא כחיה ובהמה שאינה מכרת את קונה. חביבה תורה שכששאל דוד מלך ישראל לא שאל אלא תורה... נמצית או' ג' כתרין, כתר כהונה וכתר מלכות וכתר תורה. כתר כהונה זכה בו אהרן ונטלו. כתר מלכות זכה בו דוד ונטלו. הרי כתר תורה מונח, כדי שלא ליתן פתחון פה לכל באי העולם לומר אילו כתר כהונה וכתר מלכות מונחין הייתי זוכה בהם ונטלן. הרי כתר תורה תוכחה לכל באי העולם. שכל מי שזוכה בו מעלה אני עליו כאילו שלשתן מונחין וזוכה בכולן, וכל מי שאין זוכה בו מעלה אני עליו כאילו שלשתן מונחין ולא זכה באחד מהן.<sup>90</sup>

84 ראו באומגרטן, ספרות חז"ל כמקור להיסטוריה, עמ' 37, והערה 86; קלמין, בכל היהודית, עמ' 58, והדיון בביטוי זה לעיל, בפירוש המקור גופו.

85 ראו גם במדבר טז 12–13, לשימוש שונה באותו פועל, בלא ספק משחק מילים.

86 ראו גם במדבר יז 2; יח 8, 11, 19 לשימושים נוספים של אותו פועל. גם כאן המדובר במשחק מילים סבוך.

87 בין הגרסות והשיבושים השונים נראה שיש לשחזר 'ותוצץ', שמשמעו שהרעה פרוחה ושגשגה. לדעת אלישע קימרון, אין המדובר בצורה סבילה כי אם בפועל עומד, לאמונה, הרעה צצה ופרחה ונדברים שנעל"פה. לרזגמאות דומות ראו קימרון, עונת).

88 דומה שרש"י חש בקשר זה באופן אינטואיטיבי, ראו ד"ה 'ותוצץ הרעה' בקידושין, שם.

89 כצ"ל. בכ"י וטיקן 32 'יש', אבל ישראל נזכר בבבא הקדמית, ומן ההקשר כאן ברור שבבא זו מוסבת על הכהנים.

90 נשמט מחמת הדומות בכ"י וטיקן והושלם במהדורת כהנא על ספך גרסתם של העדים האחרים.

91 ספרי במדבר קט, מהדורת כהנא, ב, עמ' 363–368.

מדרש זה מודע היטב לקשר בין פרשת מתנות כהונה לפרשת קורח שקדמה לה ('לכך פרשה סמך לקרח'). הוא מציע סדרת דרשות בשבח הכהונה, כצפוי בהקשר המקראי של מתנות כהונה. עם זה, מיד אחרי הבאת הראיה המקראית להשוואה בין כוהנים למלאכי שרת (מלאכי ג 7), מתרחשת תפנית חדשה. כעת מבקש המדרש לפתע להוכיח את עליונותה של התורה על הכהונה. כוהן שתורה אינה יוצאה מפיו, 'הרי הוא כחיה וכבהמה שאינה מכרת את קונו' (!). מפתיע לגלות את ההיגדים האנטי-כהנניים האלה משוקעים בתוך שכבה מדרשית קודמת שכל כולה שבחי הכהונה.

לענייננו, במדרש אנטי-כהנני זה משולבים שני מוטיבים המוכרזו לנו מאגדת ינאי: כתרי הכהונה והמלוכה, והתיאור של כתר התורה ה'מונח', זמין לכל באי עולם לזכות בו.<sup>92</sup> נראה שמוטיבים אלה היו בין מרכיביה של מסורת מדרשית המתייחסת להקשר המקראי של קורח, ועל כן יש בהם לשמש ראיה נוספת לקשר בין האגדה בקידושין, המכילה אותם אף היא, לבין מעשה קורח.<sup>93</sup>

השימוש בסיפור קורח כדגם לקרע מסוכן בחברה היהודית ובדמותו של קורח כאב-טיפוס של בפירה רווח במסורת היהודית לטוניה ולדורותיה.<sup>94</sup> נוסף על כך יש קשר קרוב בין הנושאים המרכזיים במעשה קורח ובסיפור הקרע עם הפרושים. בשני ההקשרים מדובר במרד בהנהגה. לא זו בלבד, אלא שבשניהם מובעת מחאה מובלעת נגד הנהגה שנטלה שורה כפולה, של שלטון וכהונה כאחד. בסיפור המקראי קורח מוחה נגד הכהונה הגדולה של אהרן, ודתן ואבירם מורדים במשה, ובסיפורנו נדרש השליט לוותר

92 על מוטיב 'שלושת הכתרים' ראו עוד להלן. לדעת קיסטר, מסורות אגדה, עמ' 205, הערה 65, התיאור של התורה המונחת ומצפה לזוכיה הוא תוספת מאוחרת באגדה שלנו בעקבות מדרשים כדוגמת זה הנידון כאן. מכל מקום, כתרי כהונה ומלוכה הם דואי מקוריים בשני ההקשרים, ואף קשר לפרשת קורח יש בשניהם.

93 קשר מסקרן נוסף בין סיפור קורח לבין השושלת החשמונאית עולה מהמדרשים על דברים לג 11. מדרש עתיק ששוקע בתרגום המיוחס ליונתן על אתר מזהה את נושא הפסוק, שהוא חלק מברכת לוי עם יוחנן הורקנוס: "מחץ מתנים קמיו ומשנאיו מן יקומון" – ולא יהי לסנאי ריוחן כהנא רבא רגל למיקם, וראו הערך יוחנן וכת הקול. עם זאת, המדרש התנאי מזהה את 'קמיו' שבפסוק עם קורח (ספרי דברים שוב, עמ' 409).

94 על טיפולם של חכמים בסיפור קורח ראו אורבך, מחקרים, עמ' 588–589; פלדמן, מקרא משוכתב, עמ' 94–97, וההפניות שאסף סקוט, קורח, עמ' 190, הערה 35. ראו גם דרייפר, קורח, עמ' 74–150. חמישה קורפוסים שונים מעידים על מרכזיותו של סיפור מקראי זה גם לפני תקופת חז"ל. קנדה ועדתו נזכרים בפסקה על אהרן בבן סירא מה, 18–19. כפי שהראה פלדמן, מקרא משוכתב, עמ' 91–109, המפרזה של פילון על סיפור קורח (חיי משה ב, 174–186; על השכר והעונש, 74–78) מדגישה את הלקח המוסרי והתאולוגי של הפרשה, בעוד הרצאותו הארוכה של יוספוס (קדמ' ד 14–66) ממוקדת בהשלכותיו הפוליטיות של הסיפור לזמנו ולנסיבות חייו של יוספוס. סיפור קורח מסופר גם בקדמוניות המקרא טז, ולבסוף, השם קורח נזכר גם במגילות קומראן. המילים 'משפט קורח' נזכרות ב-Q423, קטע 5, 1 (ראו המקבילה האפשרית ב-Q418a). מאחר שהטקסט הקטוע מכיל את המילים 'זה שמר לך', 'נשיא עמכה', 'כל מושלים', נראה שהוא מזהיר מפני התנגדות למנהיג או מושל (של הכתר?) ומבטיח לחוטאים שיענשו כ'משפט קורח' (ואולם ראו אלגוויץ, מוסר למבין, עמ' 518–522, וכן סטרוגל והרינגטון, מוסר למבין, עמ' 479–480). על פי זקוט (לעיל בראש הערה זו), סיפור קורח משמש בקטע 423 דגם לקרע שהתרחש בתוך עדת היחד. קטע של מגילת המלחמה ממערה 4 מתייחס ל'קורח ועדתו... משפט', ככל הנראה בהקשר של משפט אסכטולוגי, אולם הטקסט מקווע מאוד (Q491 קטע 3+1, 1). על מקבילה אצל יוספוס לביטוי 'משפט קורח' ראו אלגוויץ, מוסר למבין, עמ' 520. על פי סקוט, לעיל, עמ' 189, הערה 34, ביטוי זה אינו מוכר בספרות חז"ל. ואולם במדרש ההלכה (ספרי דברים שז, עמ' 344) נזכר נגושו של קורח בין הגילויים של משפט האל, בעקבות לשון הכתוב 'קל דקיו משפט' (דברים לב 44). אזכור שלישי של קורח בקומראן (Q471 קטעים 3+10, ד 23) הוא ציטוט של תהלים מה 1 בלבד. אהרן שמש (ורמן ושמש, לגלות נסתרות, עמ' 267) סבר שהשורש ל'ן, הנזכר בחוקת העונשים בסדר היחד ז, 17 ובהודיות יג, 25, והמצין רטינה נגד סמכותה של עדת היחד, רומז לסיפור קורח (ראו במדבר טז 11).

על אחד משני כתריו. ואכן אין לך פרשה במקרא המתאימה יותר לסמון אליה את סיפורו של משבר פוליטי ושל אי-אמון בהנהגה מסיפור קורח ועדתו.

מה אפשר ללמוד מן השימוש באב-הטיפוס המקראי על מטרתו של המספר ועל שיפוטו המוסרי? מאחר שמשנה ואהרן נצטוו להיבדל מעדת קורח ('הַבְּדִלְוּ מֵעֵדֶת הַזֹּאת', במדבר טז 21), ואף 'חכמי ישראל' שבסיפורנו נבדלו ('ויבדלו חכמי ישראל בועם'),<sup>95</sup> אפשר להסיק שמספר האגדה הקביל בין החכמים שבסיפור לבין משה ואהרן. הרעיון שחכמינו, ולמניהם הפושים, הם יורשי משה ונושאי מורשתו, גטוע עמוק בתרבות חז"ל,<sup>96</sup> ומוכר היטב גם מהספרות הקדם-רבנית.<sup>97</sup>

על פי האגדה, אלעזר בן פועירה מבקש לפגוע בסמכות החכמים. כפי שהערתי לעיל, דבריו על תורה 'כרוכה ומונחת' הם כנראה ויכוח סמוי עם טענת הסמכות של החכמים מכוח היותם מורי התורה שבעל-פה. זלזולו של אלעזר בסמכותם דומה לאיום על סמכותם של משה ואהרן בסיפור המקראי. לפיכך סביר שאלעזר בן פועירא, 'לך, רע ובליעל', הוא מקבילו של קורח המקראי. עם זה, יהודה בן גדידיה/גודגא, מוציא הדיבה על המלך, נמנה אף הוא עם הנבלים בסיפור. (א) ממש כקורח המקראי טוען גם יהודה נגד הסמכות הכפולה של המלך ודורש ממנו להגיש את הכהונה. (ב) חכמי ישראל מבדילים עצמם בשמעם את דבריו, כפי שנבדלו משה ואהרן מקורח ועדתו. (ג) הרעה 'צעה', על פי גרסתו המקורית של הסיפור, בנלל אלעזר ויהודה כאחד, שכן עדי הגוסס המרכזיים גורסים: 'ותוצץ הרעה על ידי אלעזר בן פועירא ועל ידי יהודה בן גודגא'. שמו של יהודה מצוי בקטע הגניזה, בכתבי היד ובדפוס הספרדי, ואף בפי מצטטים מימי הביניים,<sup>98</sup> אבל נשמט בדפוסים, ולפיכך לא גידון כלל בספרות המחקר. ואולם מציאותו היא רבת חשיבות לשחזור של מגמת הסיפור ושל העמדה הפוליטית של מספרו. לאור חלק זה של המשפט, יהודה, שהשמיץ את ינאי, אשם ברעה שהתרחשה לא פחות מאלעזר, המסית נגד הפרושים. לשון אחר, מתנגדי השלטון החשמונאי שנאיים על המספר לא פחות מששנואים עליו אויבי הפרושים.<sup>99</sup> גם בגרסת יוספוס מתואר מוציא הדיבה על המלך כנבל. לפיכך יש לנו ללמוד שלדעת המספר הפרושים לא תמכו בתביעתו של יהודה שהמלך יוותר על הכהונה הגדולה. על כן, בניגוד לדעה רווחת במחקר, סיפורנו אינו יכול לשמש ראיה להתנגדותם של הפרושים לסמכות הכפולה של החשמונאים.<sup>100</sup>

95 ראו לציון הקשר בין דגש זה לבין עצם שמם של הפרושים, הנדף לנבדלים.

96 נסתפק כאן בהפניה למקור המפורסם ביותר, הלוא הוא משנה אבות א, א. על ה'רבינאציה' של דמותו של משה ראו כהן, מסורות היסטוריות מקבילות, עמ' 122.

97 ראו למשל מתי כג 2.

98 ראו פרידלנדר, הקדע, עמ' 448, הערה 24.

99 ראו הוזהוי שהצענו בין דמות זו ומה שהיא מייצגת לבין 'הצבועים הדומים לפרושים' הנזכרים בסיפור צוואת ינאי.

100 ראו כבר אלון, מחקרים, א, עמ' 19-20. כנגד זה, ראו למשל שוורץ, התנגדות הפרושים (לזיכרון עם טיעוניו ראו גודבלט, איחוד הכהונה והמלוכה; רגב, החשמונאים, עמ' 157-160). לאור הנאמר לעיל, יהודה ודאי אינו דובר הפרושים כשיטת שוורץ (התנגדות הפרושים, עמ' 446. אבל ראו רעה שונה במאמרו המאוחר יותר, לזכור את ימי הבית, עמ' 75), וכשיטת רגב (הצדוקים והלכתם, עמ' 256). לפי עדות כתבי היד, אין לקבל גם את הערכת קלמין (בבל היהודית, עמ' 57) שיהודה 'אינו מתואר ברשע'. קלמין טוען, שם, שיהודה מתואר כ'זקן אחד', כלומר אחד נון החכמים. אבל הביטוי 'זקן אחד' מוצמד פעמים רבות במקורות חז"ל לצדוקים וליריבים אחרים של החכמים. ראו בגל, סוטה מט ע"ב = בבא קמא פכ ע"ב = מנחות סד ע"ב, והערך מלחמת האחים החשמונאים בספר זה; בבא בתרא קטו ע"ב; מנחות סה ע"א. בסכוליון למגילת תענית מזכר בסכוליון פ כמה פעמים יריב אידאולוגי של החכמים בתואר 'אחד' שהיה מפספט כנגדו, ואילו גוסס הכלאיים גורס במקומות אלה 'זקן אחד' (נעם, מגילת תענית, עמ' 61, 86, 97, 108).

אדרבה, התומכים ברעיון זה (יהודה) הם אויבי החכמים, ומסר מרכזי של סיפורנו, בגרסת יוספוס<sup>101</sup> כבגרסת חז"ל, הוא שהחכמים הבדילו עצמם מתביעה זו ומתומכיה. עניין זה יורחב להלן.

## אגדת ינאי כמדרש פוליטי

מסתבר אפוא שאגדת ינאי היא למעשה מעין 'מדרש' פוליטי, המשליך דמויות ואירועים מן המקרא, גם אם בדרך רמז, על נסיבות הממלכה החשמונאית. מדרש זה מזהה שני זרמים פוליטיים, באמצעות מייצגיהם, עם הגבל המקראי האולטימטיבי, קורח: (א) המתנגדים לשליטים החשמונאים ודורשים מהם להניח את הכהונה הגדולה (מיוצגים על ידי יהודה); (ב) אלה העושים את 'חכמי ישראל' וטוענים שהללו הם מסיתים, מעוררי קטטות, ויתרה מזו – שהם ומסורותיהם אינם נחוצים לשם לימוד התורה (מיוצגים על ידי אלעזר). אף שהגרסה התלמודית של האגדה אינה מזהה את הזרם המחזיק בהשקפה זו, ספרות חז"ל מייחסת השקפות מעין זו האחרונה לצדוקים או לביתוסים.<sup>102</sup> מאחר שבגרסת יוספוס המסית נגד הפרושים מזהה כצדוקי, נוכל להסיק שהאגדה, על שתי גרסותיה, עוסקת במחלוקת כתתית.<sup>103</sup>

בגרסת קדמוניות וקידושין כאחד מאשים אחד מן הנבלים בסיפור את הפרושים/חכמים בתמיכה בדיבה בדבר ייחוסו של השליט החשמונאי ובדרישה להתפטרותו מהכהונה הגדולה. בשתי גרסות הסיפור מבקש המספר להפריך האשמה זו ולטעון את ההפך. יוספוס מספר באותה נקודה במהלך ההתרחשות, לאחר השמעת הדיבה הבלתי מוכחת נגד השליט: 'וגם כל הפרושים התרעמו מאוד' (סעיף 292: *καὶ πάντες ὁ οἱ Φαρισαῖοι σφοδρῶς ἤγαυάκησαν*). גם המסורת בגבלי מצהירה: 'ויבדלו חכמי ישראל בזעם'.<sup>104</sup> המספר מבקש אפוא להדגיש כי החכמים הבדילו עצמם מן הדיבה נגד המלך ומן התביעה לפרישתו מהכהונה הגדולה, בניגוד גמור לטענתו של אלעזר נגדם.

נראה שמספר הסיפור המקורי היה מוטרד בשל דעה רווחת שתלתה את הקרע בין הפרושים לשלטון החשמונאי בתביעת ההתפטרות החצופה של הראשונים ובדיבה שהפיצו. דימוי רווח זה של הפרושים כנוטים להמרדה ויוצרי פרובוקציות משתקף היטב בהצהרת יוספוס: 'שאפילו אומרים דבר נגד המלך וגם

101 מייסון, יוספוס על הפרושים, עמ' 230, הגיע לאותה מסקנה לגבי גרסת יוספוס: 'נראה שהסיפור מבקש לומר שהאשמת יותן את הפרושים [בהתנגדות לכהונתו של השליט] הייתה פיסת דיסאינפורמציה ערמומית, לא הצהרה מדויקת של העובדות' (תרגום שלי – ר"נ).

102 ראו מסקנותיו של ריבקין, הגדרת הפרושים, עמ' 217–218, משורת מחלוקת בין החכמים/פרושים לבין הצדוקים/ביתוסים. ראו גם סכוליון א למגילת תענית, ד"י בתמוז, נעם, מגילת תענית, נמ' 78–79, 206, והריון בעמ' 206–216. הוויכוח הוא אם יש צורך, נוסף על ה'תורה', גם ב'הלכות'.

103 כך הסיק גם ריבקין, הגדרת הפרושים, עמ' 218–220, משיקולים נוספים. ואולם רפפורט, בית חשמונאי, עמ' 293–294, סבור שההיגד בדבר התורה באגדה משמר גרעין היסטורי: יוחנן ביקש ליטול את סמכויות הסיפוט והחזיקה מיוזם הפרושים לעצמו, ודברי אלעזר משקפים את טענתו החדשה ש'החוק המיוחד ליהודה הוא החוק האלוהי שבתורה, אך מעבר לו המלך הוא המחוקק'.

104 רש"י פירש: 'שבעס המלך עליהם', ובדרך זו הלך גם באומגרטן, שתרגם: 'חכמי ישראל נפרדו' (*departed*) (כאשר המלך] כועס [עליהם]) (באומגרטן, ספרות חז"ל במקור להיסטוריה, עמ' 37 והערה 86). ואולם לפי פשוטו של הניסוח, מדובר בכעסם של החכמים, נושאי המשפט, ולא בכעסו של המלך, וגרסת יוספוס תוכיח (ראו גם יוחנן, מסורות חז"ל על הפרושים, א, עמ' 175). מן המקבילה של יוספוס אפשר ללמוד גם כי 'היבדלות' זו אין פירושה עזיבת המקום. עזיבה כזאת אינה מתוארת בקדמוניות, וכבר העיד גרץ שגם בסיפור בגבלי אין היא חוואמת את סוף המעשה, שעל פיו נרצחו החכמים שהיו שם (גרץ, היסטוריה, ג, עמ' 688).

נגד הכוהן הגדול, מיד מאמינים להם'.<sup>105</sup> האשמות דומות נגד הפרושים מצויות גם בפשר נחום מקומראן. גם שם הם מתוארים כבעלי השפעה על ההמונים, כולל 'מלכיה[ם]', שרים, כוהנים', וגם שם נאמר שהם מסיתים נגד בעלי מעמד ומצליחים בכך: 'ג[כ]בדים ומוש[לים] יפולו [מז]עם לשונם',<sup>106</sup> מחברנו יצא להפריך דימוי זה באמצעות סיפור אפולוגטי. המסר העיקרי שלו הוא שהפרושים/החכמים מעולם לא התנגדו למלך ולא תמכו בדיבה השקרית והמרושעת בדבר ייחוסו. אין זו קבוצה של מחרחרי מדנים, כי אם, על פי גרסת הבבלי, 'חכמי ישראל', יורשי משה ואהרן, מוריה היחידים של התורה, שבהיעדרם 'העולם שמם' והתורה נעדרת. הקרע עם החשמונאים לא היה באשמתם, ואף לא באשמת השליט. להפך, אלה השמחים לריב (על פי גרסת יוספוס),<sup>107</sup> שגרמו לדעה לשגשג, היו דווקא אויבי הפרושים (צדוקים?), רשעים מסוגו של קורח, הם שהפיצו את השמועה המרושעת על השליט, והם שעוררו מריבה ונרמו אסון.

יש להעיר כי בגרסת יוספוס לסיפור אין עקבותיו של מעשה קורח ניכרים. פרשה זו מהדהדת אולי דווקא בסיפור המסגרת העיון לפרושים שאצל יוספוס, ולא במסורת הקרע עצמה. התכונות המרכזיות המיוחסות לפרושים בפסקת ההקדמה למעשה הקרע (קדמ' יג 288, והשוו מלח' א 67) – קנאה בשליט (φθόνος) והשפעה גדולה על ההמונים – מיוחסות על ידי יוספוס לקורח המקראי בקדמוניות ספר ד.<sup>108</sup> גדולה מזו, התביעה מהורקנוס שיניח את הכהונה מוגדרת בקדמוניות באופן בלתי צפוי ἀσάδης, מרי, ובדיוק כך מגדיר יוספוס את תביעתו של קורח ממשא ואהרן.<sup>109</sup> בפרפרזה שלו למעשה קורח מספר יוספוס שאהרן נבחר בידי האל שלוש פעמים,<sup>110</sup> בעוד בספר יג הוא מייחס ליוחנן הורקנוס שלוש מתנות מאת האל.<sup>111</sup>

אם כל זה אינו צירוף מקרים בלבד, אפשר שהדימוי השלילי הרווח של הפרושים כמחרחרי מריבה ערמומיים ורבי השפעה, כפי שהוא נמסר בסיפור המסגרת של יוספוס, כלל השוואה של הפרושים אל קורח, ואילו סיפורנו הפרושי משמר בגרסתו התלמודית ניסיון להסב נשק זה עצמו אל מתנגדי הפרושים ולהשוות דווקא אותם אל דמותו של קורח. ארמזים מקראיים אלה נשחקו ונעלמו בתרגום היווני של האגדה בקדמוניות.<sup>112</sup>

## הטרמינולוגיה של האגדה

נוסף על תוכנה של האגדה, נראה שגם מטבעות הלשון המשמשים בה עשויים להסגיר את מוצאה ואת הקשר ההיסטורי.

- 105 קדמ' יג 288. כפי שהובהר לעיל, הצהרה זו נובעת מהקדמת יוספוס לסיפורנו (אשו' יצאה מיד ניקולאוס או מידו שלו), וללא ספק איננה חלק מהסיפור עצמו, והיא אף סותרת אותו בכמה פנים.
- 106 פשר נחום, קטע 3-4, ב, 9-10, 'צ'רלסוורת', מגילות ים המלח, 36, עמ' 150. על דימויים שליליים של הפרושים ראו פלוסר, יהדות בית שני, קומראן, עמ' 85-88.
- 107 אלעזר מתואר בקדמ' יג 291 כ'שמח לריב' χαίρων ἀσάδης.
- 108 קדמ' ד 14, 25, 41. ראו פלדמן, מקרא משוכתב, עמ' 98-99, 101.
- 109 קדמ' יג 299; השוו לקדמ' ד 12, 13, 32, 36, 59, 66. ראו פלדמן, שם, עמ' 101-102.
- 110 קדמ' ד 66.
- 111 קדמ' יג 299, מלח' א 68-69. אני מודה לדפנה כהן על תובנה זו.
- 112 למקרה דומה של מדרש שנשתמר בספרות חז"ל ונועד כנראה להגיב על השמצה של קבוצות יריבות, ראו אילן, השתקת המלכה, עמ' 61-72.



א. יסוד מרכזי של האגדה הוא ה'כתרים' המטפוריים המייצגים את הסמכות הכפולה העומדת בלב הסיפור – מלכות וכהונה. שני 'כתרים' אלה, נוסף על הסמכות המיוחדת של החכמים, הלוא היא ידיעת התורה, נרמזים בפתח הסיפור ובסיומו. בתחילת הסיפור ינאי מוצג כמלך מנצח (כתר מלכות), ובמובן מסוים הוא תופס את עצמו כבונה מחדש את המקדש: 'אבותינו היו אוכלים מלוחים בזמן שהיו עוסקים בביצין בית המקדש, אף אנו נאכל מלוחים זכר לאבותינו' (כתר כהונה). כתר הכהונה מיוצג ביתר שאת באמצעות הזכרת הציץ במהלך המעשה. בשיחתו של המלך עם אלעזר נזכרת התורה המונחת, ובמשפט החותם את הסיפור, מייצגם של החכמים, שמעון בן שטח, מחזיר את התורה ליושנה.

המוטיב של שלושה כתרים – כתרי תורה, כתרי כהונה וכתרי מלכות, מוכר היטב ממקורות חז"ל, כגון משנה, אבות ד, יג, הדרשה בספרי במדבר קיט שגידונה לעיל, ועוד.<sup>113</sup> נוסחה זו של חז"ל נתפסה בעיני כמה חוקרים כגרסה מאוחרת יותר של רעיון 'שלושת הדברים הגדולים ביותר' (שלוש הדברים הגדולים כפי שהם נמנים בפי יוספוס (קדמ' יג 299, מלח' א 68) בקשר למעלות הגדולות שזכה בהן יוחנן הורקנוס: שלטון על העם, כהונה גדולה ונבואה.<sup>114</sup> אכן שלוש המעלות שמנה יוספוס אינן אלא שלישית התפקידים הבכירים של המקרא בגלגולם החדש בימי הבית השני,<sup>115</sup> ומסתבר שחכמים הם שהמירו, כדרכם, את הנבואה בתורה.<sup>116</sup>

על אלה נראה לי שיש להוסיף את עדותו המסקנת של כתב לוי הארמי,<sup>117</sup> חיבור זה עוסק בתולדות חייו של לוי, חזיונות שחזה, מינויו לכהן ונאמרו לבניו. רוב החוקרים מתארכים את כתב לוי למאה ה' או ראשית ה' לפה"ס, אולם אחרים מאחרים את זמנו אל סוף המאה ה' לפה"ס ומוצאים בו רמזים לתקופת החשמונאים.<sup>118</sup> כמה קטעים של כתב יד אחד של הטקסט שרדו כנגזת קהיר ועוד שבעה עותקים מקוטעים נתגלו בקומראן. בחיבור מודגש שלוי זכה לכהונה ומלכות כאחד,<sup>119</sup> ומסופר בו שלוי מתבשר בחזונו מפי מלאך: '[...] מן די להוין תליתין ] לב[ניך מלכות כהונתא רבא מן מלכות] [ל[א]ל[ע]ל[יון] (כתב לוי 4: 7). הפסוק מקוטע וקשה להבנה, ונראה לתרגמו בקירוב כך: 'משהיו שלישיים ] לב[ניך, מלכות, כהונה גדולה מלכות ] [ל[א]ל[ע]ל[יון]. אפשר שהכוונה היא ש'מלכות הכהונה', כלומר מעלת הכהונה (המוגדרת בכתב לוי כמלכות), גדולה ממעלת השלטון.<sup>120</sup> כידוע היה כתב לוי הארמי בין מקורותיו העיקריים של ספר 'צוואת לוי' היווני המאוחר ממנו, הנכלל

113 כל החיקויים של מוטיב זה נסקרו אצל משה בר, כתרי תורה. כהן, שלושת הכתרים, הקדש מוגזרפיה שלמה לנושא זה. הוא ראה בכתרים סמל לתפיסתם של חז"ל ברבדי הצורך בהפרדת רשויות בחיים הציבוריים.

114 ראו הערך יוחנן ובת הקול. וראו גם פלוסר, יהדות בית שני, חכמיה, עמ' 261-262; קיסטר, מסורות אגדה, עמ' 202-212; כהן, שלושת הכתרים, עמ' 18; אשל, מגילות קומראן, עמ' 70, והערה 46.

115 על שלישיות זו ועל גלגוליה בימי הבית השני ראו הספרות שאסף מייסון, יוספוס על הפרושים, עמ' 223, הערה 52.

116 אשל, שם. ראו אורבך, מעולמם של חכמים, עמ' 9-49; פלוסר, יהדות בית שני, חכמיה, עמ' 262. ואולם קיסטר, מסורות אגדה, עמ' 205, והערה 65, הסיק שכתרי תורה התווסף לרשימה בתקופה קדומה יותר ושהכללתו 'איננה חידוש של חכמי הפרושים', ומצא לכך ראיה כבר בספר בן סירא. לשיטתו, המשפט: 'ומונחת... כל הרוצה ללמוד יבוא וילמד' בסיפורנו הוא תוספת של מעבד מאוחר, שכבר נשען על מוטיב שלושת הכתרים המאוחר שבספרות חז"ל.

117 תודתי לפרופ' אסתר אשל על סיועה בעניין כתב לוי הארמי. על החיבור ועל תולדות גילוי וראו כתב לוי הארמי, עמ' 1-47. לסיכום קצר ומאיר עיניים בעברית ראו אשל, קומראן והספרות החיצונית, עמ' 580-584. קטע נוסף של חיבור זה מנגזת קהיר התגלה לאחרונה, וראו בוהק, חיבור לוי. ראו עוד בעניין זה גם בערך יוחנן ובת הקול.

118 ראו כתב לוי הארמי, עמ' 19-22, והספרות המצונית שם. לסברה המאוחרת את הטקסט ראו קוגל, כתב לוי.

119 ראו כתב לוי הארמי, עמ' 35-38.

120 שם, עמ' 66, והתרגום לאנגלית, שם, עמ' 67. ראו גם עמ' 37, והערה 145, והפירוש בעמ' 139-141. נראה שאין לתרגם

ב'צוואות שנים עשר השבטים' ומכיל עיבודים ותוספות נוצריים.<sup>121</sup> בפסקה המקבילה ב'צוואת לוי' נאמר ללוי כי זרעו ייחלק לשלוש משרות, או גדולות (ἀρχάς). בשורות הבאות נמנות שלוש המעלות, אמונה, כהונה ומלך שיקום מיהודה ויכסד כהונה חדשה כדרך העמים. דמותו [של הכהן מהכהונה החדשה?] תהא מופלאה כמו זו של נביא ל[אל] עליון (εὐσεβὴς καὶ σωφροσύνης).<sup>122</sup> נראה שהזכרתו של שבט יהודה ואפשר שאף מעלת האמונה הן פרי עיבוד נוצרי מאוחר.<sup>123</sup> מעבר לעיבוד זה ניכרות בטקסט של צוואת לוי בדיוק שלוש המעלות שנמנו לעיל: כהונה, מלוכה ונבואה. לאור ההקבלה בין צוואת לוי וכתב לוי בקטע זה, ייתכן שאף בפסקה המקוטעת של החיבור הארמי הקדום נזכרה נבואה לאל עליון.<sup>124</sup> מכל מקום, ניכר שהמוטיב של שלוש גדולות הקשורות בשבט לוי – כהונה, שלטון, ואולי אף נבואה – היה רווח בספרות הבית השני לגוניה.<sup>125</sup>

אגדת ינאי, המתארת שני כתרים בצירוף תורה 'כרובה ומונחת', משתלבת היטב בתמונה זו. אפשר שהיא מייצגת שלב מעבר בין שלושת 'הדברים הגדולים ביותר' של יוספוס לשלושה כתרים' כפי שהם מוכרים בספרות חז"ל.<sup>126</sup>

ב. שימוש לשון חשוב אחר באגדה הוא רצף התארים של אלעזר: 'לץ, רע ובלעיל'. זוהי ההופעה הראשונה באגדה של צורות לשון ומונחים מקראיים. המילים 'לץ' ו'בלעיל' הן מקראיות מובהקות. אין הן מופיעות לעולם (!) בספרות חז"ל אלא בציטוטים מן המקרא.<sup>127</sup> ואולם אין המדובר כאן בלשונות קדומים סתם, כי אם במונחים טעונים, נושאי משמעות פוליטית. לפנינו טרמינולוגיה מובהקת ואופיינית המוכרת לנו ממגילות קומראן כלפי אויבי הכת.<sup>128</sup>

המילה 'לצון' רווחת מאוד בכתבי הפולמוס מקומראן. בספרות זו, מנהיגם של אויבי הכת מכונה 'איש הלצון',<sup>129</sup> והיריבים כקבוצה הם 'אנשי הלצון'. כך למשל: 'אלה הם אנשי הלצון אשר בירושלים, הם אשר מאסו את תורת ה' ואת אמרת קדוש ישראל נאצו'.<sup>130</sup> אפילו הביטוי 'איש לץ', ממש כצורתו

- 
- 121 'כהנותא רבא' כצירוף שמשמעו כהונה גדולה (ראו עמ' 141 שם), שאילו כן היה כאן 'כהנותא רבתא'. עם זאת, הצירוף 'מלכות כהונה' קשה. המהדירים קשרו אותו לצירוף המקראי 'ממלכת כהנים' (שמות יט 6).
- 122 לסיכום ולספרות ראו אשל, קומראן והספרות החיצונית, עמ' 580–581.
- 123 צוואת לוי 8: 11–15. דה יונגה, צוואות השבטים, עמ' 34, לפי גרסתם של רוב כתבי היד, וראו חילופי הנוסח לשורה 15. לתרגום האנגלי ראו הולנדר ודה יונגה, צוואות השבטים: פירוש, עמ' 149, 153–154. אני מודה לשלמי אפרתי על סיועו בעניין צוואת לוי.
- 124 על התוספת המזכירה את שבט יהודה ראו כתב לוי הארמי, עמ' 37.
- 125 הביטוי 'אל עליון' מבוסס ברובו על השלמה כאן, אולם הוא מופיע בשני מקומות נוספים בכתב לוי (5: 8, 6: 8) ומציאותו מסתברת גם כאן לאור המקבילה המאוחרת בצוואת לוי.
- 126 השוו גם לתרגום אונקלוס למילים 'תר שאת ותר עד' בברכת ראובן (בראשית מט 3): 'לך הוה חזי למסב תלתה חולקין בכירותא כהנותא ומלכותא'. תורתו לפרופ' יואל אליצור על הערה זו.
- 127 ראו לעיל, הערות 115–116.
- 128 ראו א' קימרון, בתוך מ"ת, עמ' 84. ואולם המילה 'רע' כתואר 'רווחת בכל שלבי העברית' (שם, עמ' 87).
- 129 על אשכולות של מונחים וזעיונות האופייניים לטרמינולוגיה של כת קומראן ראו דימנט, כתבי היד של קומראן, בעיקר עמ' 27–29. ראו לאחרונה גם הג'ל, כתבים כתתיים. על המונח 'בלעיל' האופייני לחיבורים כתתיים אף מצוי גם בספרות לא-כתתית בת הזמן ראו שם, עמ' 76; קימרון, סמ"ת, עמ' 84.
- 130 ברית דמשק א 14 (= 4Q266 קטע 2, ב 18).
- 131 פשר ישעיהו (4Q162) ב, 6. ראו גם שם, שורה 10; צ'רלסוורת', מגילות ים המלח, ב 6, עמ' 42–43. לפסוק המצוטט ראו ישעיהו ה 24. השוו גם ברית דמשק כ 11, 4Q433a קטע 3, 7; 4Q525 קטע 23, 8.

באגדה שלנו, נמצא בקטע מקומראן.<sup>131</sup> גם המילה 'איש' בצירוף זה<sup>132</sup> היא חריגה בספרות חז"ל. לשון חכמים, להבדיל מלשון המקרא, לעולם משתמשת ב'אדם' ככינוי הסיתום ('מישהו').<sup>133</sup> בלשון המגילות אנו מוצאים את שתיהן, אך הצורה המקראית 'איש' נפוצה הרבה יותר.

המילה 'בליעל', המצויה יותר משמונים פעם במגילות קומראן,<sup>134</sup> מציינת בהן לפעמים האנשה של רוע,<sup>135</sup> במקרים אחרים את ראש המחנה של כוחות האופל,<sup>136</sup> ויש שהיא משמשת תואר לקבוצת רשעים או לאדם רשע. כפי שהעיר קימרון, במגילת ההודיות המילים רוע, רע ובליעל נתפסות כמקבילות.<sup>137</sup> אויבי הכת מכונים 'עדת בליעל',<sup>138</sup> ו'דורשי החלקות', כינוי הגנאי לפרושים בפיה של עדת היתד, נאשמים ב'מזמות בליעל'.<sup>139</sup> גם יחידים זוכים לתואר הזה במגילות: 'איש בלי[על] איש שוע עינים';<sup>140</sup> 'ואנה [איש] ארור (אחד)'<sup>141</sup> בליעל.<sup>142</sup>

הציטוט האחרון משמעותי במיוחד לענייננו. בולט הדמיון המפתיע בין הביטוי הקומראני 'זאנה איש ארור אחד בליעל' ללשון סיפורנו: 'והיה שם איש אחד לץ, רע ובליעל'. גדולה מזו, קטע קומראני זה חולק עוד כמה תכונות משותפות עם מסורת יוחנן/יגאי. הקטע, שכונה בספרות המחקר 4QTestimonia, נידון לעיל בערך יוחנן ובת הקול. הוא מצטט שלוש פרשות מקראיות ומסתיים במעין 'פשר' ליהושע ו 27, שבו משובצות המילים 'איש ארור אחד בליעל'. בליעל זה נזכר בטקסט הקומראני עם שני בניו, וקללת יהושע לבונה העתידי של יריחו (יהושע ו 26) מוסבת עליהם.

חנן אשל תמך בזיהוי של 'בליעל' זה עם יוחנן הורקנוס לאור ממצא ארכאולוגי שעולה ממנו כי יוחנן הורקנוס בנה אחוזה ביריחו, וכי זו שופצה בידי בניו. אשל אף סבר שהקטעים המקראיים המובאים לעיל בטקסט הקומראני, שעניינם בנביא אידאלי, במנהיג עתידי עטור ניצחון ובברכת כוהנים, כולם יוחסו ליוחנן הורקנוס,<sup>143</sup> שלדברי יוספוס זכה בשלטון על האומה, בכהונה גדולה ובמתת הנבואה. לדעת אשל, הסופר הקומראני ביקש לדחות את הייחוס המדרשי של כתובים אלה ליוחנן הורקנוס והציב את התיאורים המקראיים של הנביא, המנהיג והכוהן האידאליים בצד הדמות השלילית בעיניו של יוחנן הורקנוס, הבליעל הארור, שנתקלל במות בניו בשל בנין יריחו.<sup>144</sup>

אם נכון שחזור זה, כי אז הקשר בין 'טסטימוניה' לבין אגדת יגאי בקידושין אינו מתמצה בדמיון

- 131 4Q426 קטע 8, 4. הטקסט מקוטע מכדי לעמוד על תוכנו.
- 132 המילה 'איש' נוכחת בכ"י אוקספורד, בדפוס הספרדי ובדפוסים ונציה ווילנה. היא חסרה בכ"י מינכן, ובכ"י וטיקן, תוקנה ככל הנראה במקבילתה היוונית יתד: 'אדם'.
- 133 צרפתי, הכתובות, עמ' 58–60.
- 134 אבל רק עשרים ושבע פעמים במקרא!
- 135 למשל ברית דמשק ד 13, 15–18, יט 14. להרחבה ראו דיסנט, כתבים כתתיים, עמ' 76.
- 136 ברית דמשק ה 18.
- 137 קימרון, ממ"ת, עמ' 87.
- 138 הודיות י, 24.
- 139 שם, 16.
- 140 4Q425, קטע 1+3, 7, אבל ההשלמה מסופקת.
- 141 המילה 'אחד' נמחקת בחלקה, והתיקון 'איש' נוסף מעל לשורה.
- 142 4Q175 א, 23; צ'רלסוורת', מגילות ים המלח, 36, עמ' 318–319, והשוו 4Q379, שם, עמ' 322.
- 143 אכן אחד מקטעי המקרא שבקטע הקומראני (דברים לג 11) התפרש ביוחנן הורקנוס על פי מדרש עתיק המשוקע בתרגום המיוחס ליונתן על אתר, וראו לעיל הערה 93.
- 144 אשל, מגילות קומראן, עמ' 56–81. לפרשנויות אחרות של הקטע הקומראני ראו דינונו שם.

לשוני ('איש אחד בליעל'), אלא גם בקרבה או אף זהות בין הגיבורים (יוחנן על פי גרסת יוספוס, או ינאי בנו על פי הגרסה התלמודית), ובמוטיב מרכזי משותף: מעלות המנהיגות, הכהונה והנבואה הנרמזות בטקסט הקומראני מזה, וכתרי המלוכה והכהונה בצד התורה ה'מונחת', מזה. מכל מקום, לפי שעה די לנו בדיעה שהאגדה בקידושין משתמשת במינוח ובמוטיבים ספרותיים המאפיינים את ההקשר הפוליטי וההיסטורי של מגילות מדבר יהודה בכלל, ושל תקופת יוחנן הורקנוס בפרט.

קשה לנחש אם המקור העברי של אגדת הקדע שעמד בפני יוספוס כינה אף הוא את אלעזר כינויים קרובים אל 'לץ', רע ובליעל' המשמשים בתלמוד. התיאור  $\kappa α κ ο η \theta \eta \varsigma \omega \nu \psi \upsilon \sigma \tau \epsilon \iota \kappa α \iota \sigma \tau \acute{\alpha} \sigma \epsilon \iota \chi α \iota \rho \omega \nu$  (291) אינו מקביל במדויק לכינויים הללו. עם זה, המילה  $\kappa α κ ο η \theta \eta \varsigma \omega \nu$  עשויה לשקף את 'לץ' העברית מכיוון שמילה זו במקרא מתורגמת תכופות בתרגום השבעים ל- $\kappa α κ \acute{o} \varsigma$ .<sup>145</sup> נראה שאת הביטוי  $\sigma \tau \acute{\alpha} \sigma \epsilon \iota \chi α \iota \rho \omega \nu$  יש לשחזר: 'שש לריב', שכן המילה  $\sigma \tau \acute{\alpha} \sigma \epsilon \iota$  היא מקבילתה של 'ריב' העברית בתרגום השבעים,<sup>146</sup> ואילו  $\chi α \iota \rho \epsilon \iota \nu$  מתרגמת פעמים רבות את השורש שי"ש.<sup>147</sup> ביטוי זה מתועד גם הוא במגילות ים המלח כשם גנאי ליריבי הכת. בקטע הנזכר לעיל של ברית דמשק, המזכיר את 'איש הלצון' ואת 'דורשי החלקות', הלוא הם הפרושים, נאמר על יריבים אלה גם: 'ויסיסו לריב עם'.<sup>148</sup> לאנו כל אלה אפשר להציע, שגם המקור העברי של יוספוס השתמש באוצר מילים בין-כתתי, ממש כמו הגרסה שנשתמרה בספרות תז"ל. ג. מאפיין כולט אחר של השיח הכתתי ניתן לזיהוי במסורת בקידושין. כפי שהיטיב אהרן שמש לנסת, 'ההיבדלות היא העיקרון הרשום בחזית כרטיס הביקור של עדת "היחד"'. מניפסט זה מוצג כמעט בכל עמוד מכתבי קומראן והוא בא לידי ביטוי באופנים שונים.<sup>149</sup> עדת קומראן מציגה את עצמה כקבוצה שפרשה מן הרוכ החזוטא בישראל, ופרישה זו מוגדרת באמצעות השורשים פר"ש,<sup>150</sup> סר"ר<sup>151</sup> ובעיקר בד"ל. בני הכת מצווים 'להבדל מבני השחת',<sup>152</sup> 'להבדל מעדת אנשי העול',<sup>153</sup> ומנמקים בכך את המגורים במדבר: 'יבדלו מתוך מושב הנשי העול ללכת למדבר'.<sup>154</sup> כזכור, פועל זה משמש גם כאגדת ינאי: 'יבדלו חכמי ישראל'.<sup>155</sup> ד. עוד שני שורשים באגדת הקדע, אף הם אופייניים ללשון המקרא ונדירים ביותר בספרות תז"ל, הם זע"ם ורמ"ס. שניהם מופיעים בחיבור הכתתי הפולמוסי הנזכר פשר נחום. השורש זע"ם משמש בחיבור זה לתיאור דרך דיבורם של הפרושים, המפילים נכבדים ומושלים ב'ז' עם לשונם.<sup>156</sup> השורש רמ"ס

145 ראו למשל התרגום למשלי ט 7, 8, 12.

146 משלי יז 14.

147 ישעיהו סו 10, 14; איכה א 21; ד 21.

148 ברית דמשק א 21.

149 שמש, המבדיל, עמ' 209.

150 מס"ח ג 7, עמ' 58.

151 ברית דמשק ז 12-13; ח 4, 16; יד 1; יט 17, 29.

152 ברית דמשק ו 14-15. ייתכן מאוד שגם כאן רומז המחבר למעשה קורח. ראו השורש בד"ל וריננו לעיל על סוכיותו בספר קורח, ותיאורם של הרשעים כ'בני שחת', בדומה לגורלה של עדת קורח.

153 סרך היחד ה 1, ראו גם שורה 10. צ'רלסוורת', מגילות ים המלח, א, עמ' 18-19, 22-23.

154 סרך היחד ח 13. השורש בד"ל הוא מרכזי בחיבורים כתתיים ויש לו גם משמעויות נוספות, כמו הרחקה של חבר מן הכת, הבחנות הלכתיות בין טהור וטמא ועוד.

155 ראו לעיל, ליד הערה 84.

156 פשר נחום קטע 3-4, ב, 9-10. ראו לעיל, ליד הערה 106. על המקור המקראי של ביטוי זה והקשר שלו לפרושים ראו קיסטר, ביטויים מקראיים, עמ' 32. פרופ' שמחה קוגוט הציע (בדברים שבעל-פה) שהמילה 'בועם' מרמזת על הפסוק מאיכה (ב 6) 'וַיֵּאָזֶן בְּזַעַם אָפוּ סֶלֶךְ וְכָהֵן, וְהִאֲסֹצִיאֲצִיה שֶׁל מֶלֶךְ וְכָהֵן מוֹלִיכָה אֶל יֵאִי'.

בחיבור זה מכונן כנראה לכיבוש ירושלים: 'אחר תרמס'.<sup>157</sup> פשר זה עוסק בנושאים קרובים להפליא לנושאים של אגדת ינאי: כיבושיו של המלך ינאי, רדיפתו את הפרושים, חלקם של הפרושים במשבר בינם לבין המלך (בהיותם כוגדים ומורדים בעיני המחבר), ויכוח בין-כתתי חריף.<sup>158</sup> גם השוואה זו מעלה שהאגדה התלמודית משתמשת במינוח מובהק של המחלוקת הבין-כתתית של המאה הא' לפה"ס. רמז אפשרי נוסף לזמנו ולגיבורו של הסיפור הוא אולי שמו של הגיבור השלילי, אלעזר בן פועירא. על זהותו האפשרית של גיבור זה עם אלעזר בן פכורה/פחורה, כוהן אלים בן דורו של יוחנן הורקנוס שנטל מעשרות בזרוע, לפי הירושלמי,<sup>159</sup> כבר העיר גרץ ורבים בעקבותיו.<sup>160</sup>

## מקורה של האגדה

לאור צביונה הפררפורשי של האגדה, כיצד יש להבין את בחירתו של המספר במגוחים ובניסוח המאפיינים במובהק את השיח המוכר לנו מספרות קומראן? אהרן שמש וכנה ורמן הציעו כמה דוגמאות לרטוריקה כתתית המשמשת גם את חז"ל בטענות הנגד שלהם. כך למשל העירו כי 'חברי הכת לא היו היחידים שביקרו את יריביהם. חכמים לא היו אדישים כלל לשיטות הפרשנות של יריביהם... האם נוכל להסיק שחכמים השתמשו בכוונה בביטוי "מגלה פנים בתורה" כדי לתאר מדרש צדוקי, מפני שידעו שבין יריביהם היו שקראו לפירושיהם לתורה "גילוי נסתרות"?'. דומה שגם הסיפור הנידון כאן חושף רטוריקה שהייתה משותפת לשתי הספרויות ושוקעה בכתבי קומראן מזה, ובספרות חז"ל מזה.<sup>161</sup>

מחבר האגדה שלנו השתמש בכוונה תחילה במינוח ובכינויי הגנאי שרווחו בפי יריביו. אין בכוונתי לטעון שמחבר זה הכיר את החיבורים הכתתיים שנתגלו בקומראן דווקא, אלא שנוקט לאוצר מילים, טיעונים, אסטרטגיות ויכוח וכינויי גנאי שרווחו בוויכוחים הפוליטיים הפנימיים בחברה היהודית של ימי הבית השני.

אויבי הפרושים נהגו לכנותם אנשי לצון ועדת בלילעל. מחברנו נקט אותה לשון עצמה בתארו את היריב הצדוקי: 'איש לץ, רע ובלילעל'. עדת היחד האמינה שחבריה הם 'אנשי האמת עושי התורה',<sup>162</sup> חכמי ישראל: 'ויקם מאהרן נכונים ומישראל חכמים'.<sup>163</sup> מחברנו השתמש כמעט באותן מילים כדי ללמד שהפרושים הם הם 'חכמי ישראל' האמתיים, שבהיעדרם העולם שמם מתורה. בעוד כתות שונות התפארו בהיבדלות מכוונת מן הציבור, האגדה שלנו מצהירה שהפרושים הם שהבדילו את עצמם, אלא

- 157 ראו ברין, פשר נחום, עמ' 49, הערה 47, עמ' 87, 120-122, 140-141.
- 158 לסיכום הנושאים הללו ולביבליוגרפיה מפורטת ראו הורמן, פשרים, עמ' 158-162. ראו גם ברין, פשר נחום, פרקים 4, 6, 8 והוספת לפרק 5.
- 159 ירושלמי, מעשר שני ה, ט (גו ע"ד), עמ' 310 = סוטה ט, י"ב(א) וכד ע"א, עמ' 948. מעניין שגם שם גלוי אליו גיבור נוסף – אחיז – ושמו יהודה בן פכורה (סוטה: פכורה, מעשר שני: פטירה ל פכורה ר פתירה ד).
- 160 גרץ, היסטוריה, ג, עמ' 688. ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, ח, עמ' 748-749, והערות 43-44, והפניות נוספות אצל באומגרטן, ספרות חז"ל כמקור להיסטוריה, עמ' 40, הערה 94. נראה שזיהוי זה היה מקובל גם על גדליה אלון. ראו אלון, ביקורת, עמ' 94-95.
- 161 שמש וורמן, הנסתרות וגילויים (אנגלית), בעיקר עמ' 423-427, הציטוטים מעמ' 423, 425. למקבילה חלקית בלבד להגדים אלה ראו שמש וורמן, הנסתרות וגילויים (עברית), עמ' 461-482.
- 162 פשר חבקוק ז 10-11.
- 163 ברית דסשק ו 3-2=4Q266 קטע 2, 7-8; 4Q267 קטע 3 ב, 10.

שהם, שלא כיריביהם, לא פרשו 'מרוב העם',<sup>164</sup> כי אם מקבוצת מיעוט של חוטאים, בדומה למשה ואהרן שנצטוו להיבדל מקורח ועדתו.<sup>165</sup>

מחבר האגדה לא הסתפק בטרימינולוגיה שאולה ממתנגדיו, הוא שאל גם מאפיינים של הסוגה החביבה עליהם, כפי שהובהר לעיל, אגדת הקדע היא מעין מדרש פולמוסי, המשליך אירועים ודמויות מקראיות על הנסיבות של ימי הבית השני. במובן זה הוא מזכיר את סוגת הפשר הכתתי, בתוכן אם לא בצורה. אמנם אין בסיפורנו ציטוט מפורש של פסוקים, ואף לא המינוח האופייני לפרשים: 'פשר הדבר', 'פשרו על',<sup>166</sup> ויש להניח שחוגי הפרושים נמנעו מלהשתמש בסגנון זה במלואו בכתביהם. כל שברצוני להציע הוא, שמחברו של הטקסט הנוכחי, האנטי־כתתי הזה, השתמש במכוון בכמה ממאפייני הסגנון של יריביו הפוליטיים.

כאמור, מטרת האגדה היא להדוף האשמות שהוטחו בפרושים. דברי ההקדמה לסיפורנו בקדמוניות היהודים ופשר נחום מעידים יחדיו שהפרושים הואשמו בהסתת ההמונים נגד שליטים וכוהנים גדולים, האשמה קרובה למעשיו של קורח המקראי. אגדת הקדע, כפי שגשתמרה בתלמוד, משיבה מלחמה על ידי השוואה של יריבי הפרושים לקורח ועל ידי האשמת יריבים אלה עצמם בהסתה והמרדה נגד השלטון החשמונאי ונגד הפרושים עצמם.

## ללשונה של האגדה בתלמוד

לשונה של האגדה היא כאמור תערוכת, המכילה לשון חכמים אופיינית בצד אוצר מילים ותחביר מקראיים מובהקים, ולמעלה תיאורתי את המחלוקת המחקרית בפרשנותה של תופעה זו. בגספח שבסוף ערך זה מיינתי את תופעות הלשון שבאגדה לעברית מקראית קלסית, עברית מקראית מאוחרת, העברית של קומראן ולשון חכמים. שם מוצעת הרחבה בפרטי הבירור הלשוני וספרות התומכת את מסקנותי, להלן אסתפק במבחר של התופעות הלשוניות ובמסקנות כוללות בלבד.<sup>167</sup>

הבירור העלה כי אגדה זו היא אכן יצור כלאיים לשוני, אולם הרוב המכריע של התערוכת הלשונית מנוסח בלשון בת־קלסית או בלשון חכמים. מילים, מונחים ומבנים לשוניים של לשון המקרא הקלסית אכן פזורים בה, אבל אלה נארגו לסירוגין אל תוך מצע לשוני מאוחר יותר, עשיר במילים, צירופים, פעלים ורעיונות בת־מקראיים או בת־גלותיים לכל המוקדם.

היחידה הפותחת של הסיפור (שורות 1–5) מתאפיינת בלשון חכמים כמעט סטנדרטית, בלא תופעות מקראיות.<sup>168</sup> גם ששת הפעלים המופיעים בה באים בצורת עבר רגילה, בלי מה שמכונה 'ו'ו ההיפוך'. עם

164 מ"ח 7, עמ' 58–59.

165 לדעת בר־אשר סינל, מי נפרד ממי, עמ' 248, הערה 39, המשפט 'ויבדלו חכמי ישראל' בזעם' הוא מעין סדר־שם מאוחר לפרושים'. מתוך כך נחשפת סגנונית האטיולוגית של הסיפור, שהיא תיאור של צמיחת הפרושים ושל מקור שמם. אלא שלשיטתו פרישה זו הייתה מן המלך וחצרו. הצעה אחרת בכיוון זה, שאינה מפקפקת בקדמותו של הסיפור, שמעתי מפי פרופ' שמחה קוגוט.

166 על הגדרות סותרות למונח 'פשר' ועל הבעיות הכרוכות בוויכוח המחקרי בעניין זה ראו ברוך, פשר. לא אכניס את ראשי כאן בין ההרס הגבוהים הללו. כוונתי להצביע על הדמיון הכללי בין אגדת הקדע לפשר הקומראני, אך זרק במונחים של דמיונות מקראיות, תוכן פוליטי ואופי פרשני, כלומר השלכת הסיפור המקראי על התרחשויות אקטואליות.

167 תודתי לפרופ' יואל אליצור, ד"ר נועם מזרחי ופרופ' אלישע קימרון על עזרתם הנדיבה והחשובה בעניינים הלשוניים.

168 רוב המאפיינים הלשוניים של חלק זה מוכרים גם מלשון המקרא המאוחרת וממגילות קומראן, אולם שני לשונות הם

זה, ראוי להעיר כי הצורה 'וקטל' החוזרת בה כמה פעמים לציון פעולה יחידה בעבר (וכבש, וקרא, ואמר, והעלו, ואכלו) היא אמנם פוסט-קלסית – אופיינית ללשון המקרא המאוחרת וללשון המגילות – אך אינה מצויה בלשון חכמים, הנוקטת תדיר 'קטל' בתחילת משפט (כך מצינו להלן: אמר לו, הקים להם, היה שם).

רק משורה 6 והלאה נקרים בסיפור המאפיינים המקראיים שהוזכרו בדיוגנו לעיל. יחידה זו פותחת ברצף התיאורים בעל הצביון המקראי: 'איש לץ, רע ובליעל'.<sup>169</sup> רצף ההיקרויות של עתיד מהופך עד סופו של הסיפור נעדר כאמור כל רֵעַ בלשון חכמים. עם זה, בצד הפעלים הללו (ויאמר, ויאמר, ויבוקש, ויבדלו, ותוצץ, ויהרנו) אנו מוצאים פעלים בעבר רגיל (אמר, הקים, היה, בא, החזיר). בצד אוצר הלשון המקראי (בזעם, רמסם) ניכרת כמה תופעות שהן מצד אחד מאוחרות מלשון המקרא הקלסית, אבל מצד אחר געדרות מלשון חכמים, כלומר הן מאפיינות את לשון המקרא המאוחרת או את לשון המגילות. הגוססה 'והיה שם איש... ושמו...' מצויה בלשון המקרא המאוחרת ובחיבורים בתר-מקראיים, ונדירה בלשון חז"ל. הפועל 'הקם' במשמעו כאן נעדר לחלוטין מן המקרא, אבל נקרה בלשון הבית השני ופעם או פעמים בלשון המשנה.

עם זה, האגדה עשירה גם בתכונות לשוניות הרווחות בלשון חכמים ובכמה מקרים אף ייחודיות לה. הצירופים 'כתר כהונה', 'ציץ' בין עיני/עיניו', 'זקן אחד' אופייניים במובהק לספרות חז"ל. המילה היוונית 'הדיוט' (ἰδωτής) אינה מוכרת בעברית שלפני ספרות חז"ל. גם המילה 'כך', לעומת 'ככה' המקראית, נתחדשה בלשון חכמים. הצירוף של בינוני פועל עם פועל מהשורש 'היה' לציון עבר מתמשך ('היו אומרים') אופייני מאוד ללשון חכמים, אם כי הוא מוכר בהיקרויות נדירות גם בלשון המקרא המאוחרת וברובד הלשוני של ימי הבית. צורות כגון 'נשכית' מקורן בלשון חז"ל והן לא נודעו בעברית הקדומה ממנה. השימוש בבינוני פעיל כדי לציין אפשרות בעתיד במשפט תנאי ('אם אתה שומע') אופייני ללשון חכמים. מעניין שהדיאלוג 'ומה אעשה? אמר לו: אם אתה שומע לעצתי, רמסם' הוא כמעט זהה לדיאלוג המופיע באגדה תלמודית אחרת.<sup>170</sup> הביטוי 'מה מתהא עליה/יהם' רווח בספרות חז"ל, בעיקר בכבלי. העתיד המקוצר של ה"ה (יהא/תהא) נתחדש בלשון חכמים. המילה 'הרי', הצירוף 'קן זית' והשורש חז"ר ('החזיר את התורה') אינם מוכרים לפני ספרות חז"ל. המילה 'עולם' משמשת באגדה במשמעות 'תבל', כבלשון חכמים, ולא במובן 'נצח' כבלשון מקרא. המליצה 'החזיר... ליושנה' מוכרת משני הקשרים נוספים בספרות חז"ל.

נראה שניסיון לחלק את האגדה ליחידות ולייחס כל יחידה לתקופה נפרדת לא יצלת, שכן גם חלק הארי ה'מקרא' כביכול של האגדה הוא תרכובת בלתי ניתנת להפרדה של מוקדם ומאוחר. כפי שהודגם לעיל, כמה מהתופעות של לשון חכמים בסיפור יסודן בעברית המקראית המאוחרת או בלשון הבית השני. עם זה, לא מעט מאפיינים לקסיקליים ותחביריים של הסיפור מוכרים מלשון חז"ל בלבד ואינם נקרים בשום ספרות קודמת.

אין ספק שהיסודות המקראיים הקלסיים בסיפור אינם משקפים את לשונו הטבעית של המספר,

<sup>169</sup> ייחודיים ללשון חכמים ואינם ידועים לפני: (א) הפתיחה 'מעשה ב...', שאינה ידועה בשום קורפוס עברי לפני ספרות חז"ל; (ב) השורש חז"ר, ככל הנראה ארימיזם, שבניגוד לפועל ש"ב רווח בלשון חכמים, אך אינו מופיע לעולם במקרא או בלשון המגילות. להרחבה ולספרות ראו נספח א.

<sup>169</sup> ראו הדיון לעיל. להרחבה ולספרות בכל תופעות הלשון שיימנו להלן ראו נספח א.

<sup>170</sup> 'מה אעשה? אמר לו, אם אתה שומע לעצתי גרשה', גטיץ נח ע"א. ראו שושני, עולית הנגר, עמ' 92, הערה 24.

שהשתמש לכל אורכו באופן לא מודע, אך בעקיבות, בעברית מאוחרת. הסגנון המקראי הוא פרי מאמץ מכוון של ארכאיזציה, שגקטה צורות לשון מקראיות הרבה לאחר שתדל השימוש החי בהן, כפי שטענו כמה חוקרים. ואולם אין לקבל את ההיסק של חוקרים אלה, ש'איצטלה ארכאיסטית' היא סימן היכר לעיבוד מכוון של תקופת חז"ל. ההפך הוא הנכון. חכמים הקפידו להימנע מחיקוי לשוני של המקרא והשתדלו לקיים הבחנה ברורה בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה גם בכל הנוגע לסגנון: 'לשון תורה לחוד, לשון חכמים לחוד'.<sup>171</sup> ההעדר המוחלט של 'ו'ו ההיפוך' ושאר הביטויים המקראיים שבסיפורנו מכל מרחביה של ספרות חז"ל מדגים נטייה זו היטב. גדולה מזו, גם אם נייחס לסיפור את מרב הקדמות והאותנטיות ונתארך אותו לתקופת המאורעות עצמם, כלומר סמוך לאחר מותו של ינאי, גם אז יהיה עלינו להודות שהיסודות המקראיים הקלסיים בסיפור אינם אלא ארכאיזציה, שהרי העברית המקראית הקלסית ודאי לא הייתה לשון חיה במאה הא' לפה"ס!

אם כן, לאיזו תקופה ראוי לשייך את התערובת הלשונית בגרעינו של סיפור זה? עד לאחרונה נתפסה העברית של ספרי המקרא המאוחרים ושל מגילות קומראן כשלב מעבר בין לשון המקרא הקלסית לבין לשון חכמים. רוב הלשונאים ראו בעברית של המגילות תערובת של השתיים, והניחו שהמחברים ניסו לחקות את לשון המקרא, אבל הושפעו באופן לא מודע משפת דיבורם היומיומית, שהייתה שלב ראשוני של לשון חכמים.<sup>172</sup> רושם זה השתנה, התעשר והתעדן בהדרגה בשני העשורים האחרונים לאור התפתחותה של גישה חדשה, שמייצג בעיקר אלישע קימרון. לפי גישה זו, העברית של המגילות אינה לשון מעבר מעורבת ומלאכותית, אלא השתקפות של דיאלקט מדובר עצמאי מימי הבית השני, שהכיל יסודות של לשון המקרא ולשון המשנה כאחד, אבל גם מאפיינים עצמאיים רבים.<sup>173</sup>

עם זה, גם בעלי הגישה החדשה מודים כי המשלב הלשוני של המגילות שונה בכל הנראה מהשפה המדוברת שרווחה בקומראן, וכי הוא ספרותי בעיקרו ונשען במידה רבה על המקרא.<sup>174</sup> קימרון תיאר את 'ההשפעה הברורה של לשון המקרא, המתבטאת בשימוש בביטויים מקראיים', ו'אלמנטים הנראים כפנייה מיכנית לאחור, אל לשון המקרא (mechanical retroversions in BH), או "מקראיזציה" של מלים וביטויים בלשון חכמים'.<sup>175</sup> כך תיאר לאחרונה אחד החוקרים את לשון המקרא המאוחרת ואת זו של ספרות הבית השני:

ניכר שלקסמות מאוחרות... נקרות בצד מקבילותיהן העתיקות... ותחביר מאוחר יותר, כמו

171 בכלי, עבודה זרה נח ע"ב, על פי כ"י ניו יורק Rab 15. השו"ב בבל, חולין קלו ע"ב (נ"י וטיקן 122): 'לשון תורה לעצמן, לשון חכמי לעצמן'. כך למשל רבין, הרקע ההיסטורי, עמ' 363: 'המסקנה היא, שחז"ל בחרו בל"ה לא מתוך הכרח, אלא מרצונם'. על סיבות אפשריות לצמיחתה של לשון חכמים ראו למשל רבין, במאמר הנזכר בולן; הנ"ל, עברית וארמית, עמ' 1015-1018; טלשיר, העברית, וסקירת דעות נוספות שם. להצעה נוספת על מוצאה של לשון חכמים ולסקירה מעילה של השקפות קודמות ראו רנדסבורג, הרקע הגלילי.

172 ראו למשל רברי משה בראשר על 'לשון מנשרת בין לשון המקרא מימי הבית הראשון ובין לשון התנאים... המשתקפת במידה זו או זו בספרי המקרא המאוחרים, במגילות קומראן ובמשניות הקדומות' (בראשר, מחקרים, א, עמ' 126). לסקירה מפורטת של עמדה זו ותומכיה ראו קימרון, העברית הקדומה, עמ' 350-352.

173 קימרון, שם; הנ"ל, לשון המגילות. ראו גם מוראקה, עברית. בין החולקים עליו ראו הורביץ, העכרית של קומראן; בלאו, השקפה שמרנית.

174 ראו מוראקה, שם; דגרי קימרון, בתוך ממ"ת, עמ' 107.

175 קימרון, שם, עמ' 107. ראו גם עמ' 73, 104, 108.



השימוש ב'וקטל' לתיאור פעולות עבר יחידות, מתערב במבנים קדומים יותר (במקרה זה<sup>176</sup> 'ויקטול'). תערובת כזאת עשויה ללמד שהמחברים לא עסקו במערכת לשונית אחת, אלא בשתיים: עברית מקראית כפי שידעו מתוך לימוד של טקסטים, ועברית פוסט-קלסית, שהיתה אמצעי התקשורת הטבעי שלהם.<sup>177</sup>

דומה שאין יפה מהצהרה כללית זו לתיאור המקור שלנו. נראה שעיקרה של אגדת ינאי בהופעתה בתלמוד מייצג במדויק את התערובת האופיינית כל כך ללשון הבית השני: לשון מקרא כלולה במכוון בלשון פוסט-קלסית, ביטויים ומליצות קדומים בצד מאוחדים מהם, ואף כמה תופעות לשוניות המיוחדות דווקא לשלב הלשוני שקדם ללשון חכמים בשיאה – לשון הבית השני. אכן כמה מהחוקרים כבר הציעו לאגדת ינאי מקור קדם-חז"לי בהתבסס דווקא על סגנונה המעורב והמלאכותי.<sup>178</sup> עם זה, יש להודות שהנחה זו אינה מספקת הסבר מלא לתכונות הלשון הייחודיות ללשון חכמים שבסיפור. הסבר אפשרי הוא מוצא פרושי, קדם-רבני, של צורות לשון אלה. אין ספק שסיפורנו נבע ממקור פרושי, לא קומראני, ועל כן אפשר שהשתמש בדיאלקט שונה מזה המוכר לנו ממגילות מדבר יהודה, דיאלקט שהיה קרוב יותר ללשון חכמים.<sup>179</sup> אפשרות סבירה אחרת היא, שהטקסט עבר עיבוד כלשהו בידי מוסריו התנאים,<sup>180</sup> אף שעיקר תוכנו ולשונו נשתמרו בעינם.

## סיכום

אגדת הקרע בין הפרושים לשלטון החשמונאי היא ככל הנראה קטע נדיר מתוך חיבור פרושי פולמוסי. אפיון זה ניכר מסגנונו ומתוכנו של הסיפור גם יחד. גרסתו העברית של המעשה, כפי שנשמרה בתלמוד, מתייחדת בסגנון מעורב, פסיפס מלאכותי של אוצר מילים ותחביר מקראי שנארגו לתוך שכבה לשונית מאוחרת יותר. לשון זו אופיינית לספרות היהודית של הבית השני, אך אינה מתועדת בספרות חז"ל הקלסית.

מאפייניה הספרותיים והתוכניים של האגדה אף הם חריגים בנופה של אגדת חז"ל. כך התיאור הישיר של אופיו של אחד הגיבורים, תיאור רגשות הנלווים למעשים, ההיכרות עם מודיעין כוירה של מוד המקבים, מוטיב שני ה'כתרים' ותורה בצד, להבדיל ממוטיב 'שלושת הכתרים' המפותח הרגוע בספרות חז"ל, ודמותו של ינאי המלך, שהיא חיובית כאן יותר מן המקובל בספרות זו בכללותה. גדולה מזו, האגדה משתמשת באוצר מילים מובהק של השיח הפולמוסי הבין-כתתי של שלהי ימי הבית השני, ואף באסטרטגיה רווחת של שיח זה – השלכה של פרשות מקראיות על נסיבות פוליטיות של ההווה.

176 כוונתו כאן לספר דניאל – ר"נ.

177 יוסט, נאורקליסיזם, עמ' 148–149 (תרגום שלי – ר"נ).

178 ראו לעיל על תולדות המחקר. הבולטים בהם הם סנל, דקרוק לשון המשנה, עמ' 11–12; רבין, הרקע ההיסטורי, עמ' 371–373. ניזנר, הפרושים של יוספוס, עמ' 285, העיר: 'הסיפור התלמודי כתוב בעברית מקראית, לא ששנאית או רבנית. כמובן זה אנו נזכרים בלשון האנכרוניסטית, הפסודו-ארכאית, של מגילות ים המלח'.

179 ראו הנחת קימרון שהפרושים שחיו בזמנה של מ"ת 'כנראה דברו סוג של לשון חכמים' (ממ"ת, עמ' 104).

180 אני נוטה לייחס את רובו של העיבוד הזה לשלב שבו נוצרה הגרסה העברית שלפנינו, לפני ציטוטה בסוגיה התלמודית. בניגוד לקלמין, בבל היהודית, עמ' 58, אינו מוצאת סימנים מובהקים של התערבות כבלית במהלך הסיפור העברי, להוציא אולי את הדיאלוג 'ומה אעשה... אם אתה שומע בעצתי...', שיש לו מקבילה תלמודית. ראו לעיל, הערה 170.

גם בנרסטה היוונית חריגה האגדה בתוך הקורפוס של יוספוס. דמותו של יוחנן הורקנוס שלילית בהרבה מהמצוי אצלו בדרך כלל; דמותם של הפרושים חיובית יותר, ורכיבים שונים של הסיפור סותרים את הנרטיב הרציף המקיף אותו.

נושאייה המרכזיים של האגדה בשתי גרסותיה – דמותם ומעמדם של הפרושים, יחסיהם עם השלטון החשמונאי, מחלוקת הכתות – מעסיקים גם חיבורים קומראניים וגם את כתבי יוספוס בכללותם, כלומר הם מלמדים על מקורו של המעשה בסוף ימי מלכות בית חשמונאי. התוכן הוא פרורפרושי מובהק וכל מנחתו להפריך שמועות, האשמות ודימויים בגנות הפרושים, כפי שאנו מכירים אותם מספרות הבית השני, כפי יוספוס ובמגילות קומראן.

מאפיינים אחדים של הסיפור קושרים אותו באופן ממוקד לתקופה הסמוכה לימי יוחנן הורקנוס. המוטיב של סוגי הסמכות (מלוכה, כהונה, [תורה]), העומד בלב הסיפור, אופייני לשיח הפוליטי בנסיבות שלטונו של יוחנן הורקנוס, שכן מצאנוהו בפי תומכיו (יוספוס) ומתנגדיו (החיבור הקומראני 'טסטימוניה') כאחד. גם התיאור 'איש אחד בליעל' מוכר מתקופתו, ואולי מתייחס אליו ממש במסמך קומראני. על שיקולים אלה אפשר להוסיף את הזהות האפשרית של שם הגיבור לפי גרסת התלמוד – אלעזר בן פועירה – לשמו של כוהן אלים בן דורו של יוחנן הורקנוס, הנזכר במסורת גידחת בירושלמי – אלעזר בן פכורה/פחורה.<sup>181</sup>

כל ידיעותינו על הפרושים שאובות כידוע מכלי שני. הן נובעות מעדותן של קבוצות אחרות, לעתים עוינות, ומתוך מקורות מאוחרים יותר בספרות חז"ל.<sup>182</sup> אילו נתגלה לנו קטע מחיבור פרושי אותנטי, טמון בכך במערה כלשהי, היה זה גילוי מרגש שאין ערוך לו. מעשה הקדע בין הפרושים לחשמונאים<sup>183</sup> הוא מקור כזה בדיוק, אלא שהוא לא נשתמר באופן ראשוני במערה, אלא בשני קורפוסים ספרותיים נבדלים. הקורפוס האחד הוא נרטיב היסטורי מוקדם, והאחר – מאגר מאוחר של מקורות יהודיים מסוגים שונים. יתרונו של הקורפוס הראשון – יוספוס – בתאריכו הקרוב יותר אל המאורעות, באופיו המפוכח ובמודעותו לנסיבות. אבל חסרונו הגדול בכך ששימר את המקור העתיק בלשון זרה ובכך מחק כמה מתכונותיו הייחודיות, ובהן אופיו הלשוני של הסיפור ורמזותיו אל המקרא, המלמדים הרבה על זמנו ומגמתו.

אשר לקורפוס השני – התלמוד הבבלי – המקור נקרה בו באופן אקראי ושרירותי ומשובך בתוך הקשר לא היסטורי בעליל. וככל זאת השתמר יהלום זה בתלמוד כמצב צבירה קרוב להפתיע לצורתו המקורית. כך או כך, מן הראוי שנזכור כי שני ההקשרים שבהם נשמר הסיפור רלוונטיים להבנתו הרבה פחות משנדמה בראייה ראשונה. במקרה זה אין הם אלא בבחינת מערה דוממת שבתוכה נשתמרה פיסה של חיבור פרושי קדום, שתיאר מאורעות מימי הבית השני.

181 ראו לעיל, ליד הערה 159. קשה לקבל את סברת אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 151, שסחבר האגדה היה מזרע למסורת יחידאית ושולית זו בירושלמי, שינה את שם הגיבור בכוונה תחילה ושילבו כאן.

182 ראו ריבקין, הנדרת הפרושים, עמ' 205.

183 ובצדו, לפי השערתנו, סיפור צוואת ינאי (עיינו להלן עוד זה).

## נספח א: ללשונה של האגדה<sup>184</sup>

תופעות ייחודיות ללשון חכמים (MH)	לשון חכמים (MH) המתועדת גם בעברית המקראית המאוחרת (LBH)	עברית מקראית קלסית (CBH) עברית מקראית מאוחרת (LBH) ולשון המגילות (QH)
מעשה בל <sup>1</sup>	ינאי המלך <sup>2</sup>	צורת זקסל: וכבש, וקרא, ואמר, והעלן, ואכלו <sup>3</sup>
ובחזרתו, והחזיר <sup>4</sup>	עבר רגיל: הלך, אמר, הקים, היה, בא, החזיר	איש <sup>5</sup>
זקן אחד <sup>6</sup>	ברכים <sup>7</sup>	לץ, בליעל (עברית מקראית קלסית) <sup>8</sup>
נשכית <sup>9</sup>	בינוני מפעל בתוספת הפועל ה"ה לציין פעולה מתמשכת בעבר או נהג קבוע, כמו: היה שמת, היו אכלים, היו עסוקים, שהיו אומרים, והיה... משתומם <sup>10</sup>	היה שם איש... 1... שמו (פעמים) <sup>11</sup>

- ועם זה, כלשון חכמים צורת קטל היא המשמשת תדיר בתחילת משפט (ראו להלן באגדה: אמר לו; הקים להם; היה שם). ראו ינסטון, נאריקליציס, עמ' 148–149.
- ציטוטים כאלה, שבהם קודם השם לתואר 'מלך', רווחים בעברית המקראית המאוחרת ובלשון חכמים, ופעם אחת במגילות קומראן. בעוד כלשון המקרא הקלסית התמורה 'מלך' כמעט תמיד באה לפני השם. ראו קוטשר, מגילת ישעיהו, עמ' 340; הורביץ, בין לשון ללשון, עמ' 45. בתפילה לשלום יונתן המלך מקומראן סדר המילים אופייני לעברית המקראית המאוחרת: 'ינתן המלך' (4Q448 II:2; III:8), וראו אשל, אשל וירדני, חיבור מקומראן.
- ראו בנודיד, לשון מקרא ולשון חכמים, עמ' 189; הורביץ, איוב, עמ' 469. הערה 49.
- המילה 'איש' מופיעה בכ"י אוקספורד 367, בדפוס הספרדי ובד"ר דפוס וילנה. היא חסרה בכ"י מינכן ומוחלפת בכ"י וטיקן 111 ב'אדם' הרווח יותר (ראו חילופי הנוסח בראש הערך). שימוש זה ב'איש' הוא חריג בספרות חז"ל, לשון חכמים, להבדיל מעברית מקראית, משתמשת תמיד ב'אדם' בכינוי הסיתוס 'מישהו' (צרפתי, הכתובות, עמ' 58–60). בקומראן נמצאות שתי הצורות, אבל 'איש' המקראי רווח יותר.
- השורש חז"ר הוא ככל הנראה אנטיזם, ובניגוד לשורש המקראי שר"ב הוא רווח בלשון חכמים (הצורה הקלסית: בחזרתו) אך אינו מופיע לעולם בלשון המקרא ובמגילות. ראו סגל, דקדוק לשון המשנה, עמ' 168; בנודיד, לשון מקרא ולשון חכמים, עמ' 131, 240, 364; קיסרון, בתוך ממ"ת, עמ' 87.
- המילים הללו הן בלא ספק מקראיות ואינן מופיעות אפילו פעם אחת בספרות חז"ל מחוץ לציטוטים מהמקרא וקיסרון, בתוך ממ"ת, עמ' 84. מונחים מוכחשים וטעוני משמעות אלה ידרשו לעיל בהרחבה. לעומתם, התואר 'רע' ומופיע באגדה בצמוד להם רווח בכל שכבות העברית (קיסרון, שם, עמ' 87).
- בנודיד, לשון מקרא ולשון חכמים, עמ' 181–182. טילה זו מתועדת כנראה פעם אחת גם במגילות (4Q468:5) בהקשר של אזורי ספר או מלחמה: 'להם את הכרכים', וכן באחת מאיגרות בר כוכבא, סורבכת 43, 2. ראו ירדני, אוסף, א, עמ' 157.
- אין ספק שהנטי בתר"מקראי בכינוי זה, אבל אין הוא מופיע לעולם במקרא או במגילות קומראן, בעוד בספרות חז"ל הוא מצוי יותר מטאה פעמים, בספרות התנאים והאמוראים כאחד. ראו גם לעיל, הערה 100.
- לשון זו היא עיבוד מאוחר של הנוסחה המקראית הקלסית: 'יהי איש... ושמו...'. היא מופיעה רק בעברית מקראית מאוחרת ובחיבורים בתר"מקראיים, אבל נדירה בספרות חז"ל (ראו הורביץ, איוב, עמ' 469–470. ראו מכילתא דר"י, ויסע א; מכילתא דרשב"י טו, כב). על האופי הבתרגולותי של הביטוי 'איש יהודי' היה בשושן הבירה' (אס"ב 5) ראו בראשד, איש יגדני. אני מודה לאהרן קולר על הפניה זו.
- רווח במיוחד בלשון חכמים, אף שנקרה גם בעברית מקראית (סגל, דקדוק לשון המשנה, עמ' 130; בנודיד, לשון מקרא ולשון חכמים,

184 כרי שהאגדה לא נתהוותה לפני ימי ינאי, ועל כן השימוש בלשון המקרא הקלסית מייצג בה בהכרח ארכאיזציה מכוונת. השאלה היא, האם ארכאיזציה זו כלולה בלשון הבית השני או בלשון חכמים, כלומר האם המספר הוא דובר עברית מעין זו המיוצגת בספרי המקרא המאוחרים ובלשון המגילות, או דובר של לשון חכמים. משום כך תולקה הטבלה בין העברית של בית שני מזה, ולשון חכמים מזה, והעמודה המרכזית מייצגת תופעות העשויות להשתייך לשתי שכבות הלשון. הארכאיזמים המקראיים הקדומים נכללו בעמודה של לשון הבית השני, ששילובן של מליצות מקראיות רווח בה.

תופעות ייחודיות ללשון חכמים (MH)	לשון חכמים (MH) המתועדת גם בעברית המקראית המאוחרת (LBH)	עברית מקראית קלסית (CBH) עברית מקראית מאוחרת (LBH) ולשון המגילות (QH)
בך <sup>14</sup>	אף <sup>12</sup>	ז"ו ההיפוך (עברית מקראית קלסית. כאן: ראמר, וראמר, ויבוקש, ויבדלו, ראמר, ויבוקש, ויהצו) <sup>11</sup>
הדיוט <sup>17</sup>	אט <sup>16</sup>	הקם <sup>15</sup>
ומה אעשה? אמר לו: אם אתה שומע לעצתי... <sup>20</sup>	של <sup>18</sup>	בועם <sup>19</sup>
מה תהא עליה <sup>22</sup>	סתה <sup>21</sup>	
ותהא <sup>24</sup>	מלכות <sup>23</sup>	

- עמ' 538, 545; צרפתי, כתובות, עמ' 56–57, וכן יותר מחמישים פעם במגילות (קימרון, העברית של המגילות, עמ' 70; מוראקה, בינוני, עמ' 194–201; מורג, העברית של קומראן, עמ' 160).
- 11 פועל זה מופיע כאן בתצורה מובהקת של לשון חכמים – פועל בכניין נפעל שיש בו י"ד (=צירי) בהברה האחרונה – שלא נודעה בעברית המוקדמת יותר. ראו בראשון, מחקרים, א, עמ' 120; ב, עמ' 71–111, בעיקר עמ' 90–91, והפניות שם.
- 12 אף שר"ו ההיפוך רווחת במגילות ואף לא במס"ת! ראו סמית, ר"ו ההיפוך; קימרון, צורת עבר; הו"ל, בתוך מס"ת, עמ' 78, היא נעדרת לחלוטין מכל ספרות חז"ל, כפי שהערט לעיל.
- 13 בעברית המקראית משמשת 'גם' (לעיתים קרובות) ו'אף' (לעיתים רחוקות). רק 'אף' מזכרת בלשון חכמים. 'אף' רווחת גם במס"ת, אבל נדירה בשאר ספרות קומראן (קימרון, בתוך מס"ת, עמ' 97).
- 14 'כך' ולהבדיל מ'ככה' אינה מופיעה לעולם במקרא, אלא רק בלשון חכמים (ראו הנסן, שאילוח מקראיות, עמ' 95; בנודי, לשון מקרא ולשון חכמים, עמ' 100, 441; בראשון, מחקרים, א, עמ' 125). במגילות אנו מוצאים שתי היקדויות מסופקות של מילה זו, ואחת עשרה פעם 'ככה' (ראו אבג, קונקורנציה, עמ' 380. אלישע קימרון, בדברים שבעל-פה, אינו מקבל את שתי הקריאות 'כך').
- 15 הצירוף 'הקם' במשמע 'השבוע' הוא קרוב לוחאי אדמסם המוכר רק מספרות הבית השני, ואולי פעם או פעמיים במשנה, וראו לעיל ליד הערות 22 עד 26. עוד על שורש זה ראו פאול, דברי שלום, עמ' 142–143, 267 וספרות בהערות שם.
- 16 המילה 'אנו', בניגוד ל'אנחנו', מופיעה בתנ"ך פעם אחת בלבד, בג'רס'ת, בירמיהו מב 6. ואולם בספרות התנאית זהו כינוי הנוף היחיד לגוף ראשון רבים. הוא רווח גם במגילות, להוציא מס"ת, המעדיפה 'אנחנו' וסגל, דקדוק לשון המשנה, עמ' 45; בנודי, לשון מקרא ולשון חכמים, עמ' 133, 698; קימרון, מס"ת, עמ' 73; קיסטר, אוצר מילים וסגנון, עמ' 138; מתגנסטרן, הכינויים הפרחים, עמ' 52.
- 17 אֲנִימָא. רוח בספרות חז"ל אך נעדר לחלוטין ממגילות מדבר יהודה.
- 18 שורש זה מופיע כמה פעמים במגילות, גם כפועל וגם כשם ואבג, קונקורנציה, עמ' 246, אבל נעדר כמעט לגמרי מספרות חז"ל, למעט בציטוטים או במרשנות לפסוקים. רק שתי היקדויות עשויות להיות כשם מבשרו של שית החכמים עצמם וירושלמי, ביכורים ב, א (סד ע"ד), עמ' 353; בבלי, ברכות ז ע"א.
- 19 השימוש כמילית 'שלי' לציון חומר שממנו עשוי חפץ הוא בתי"מקראי, כעוד במקרא נעדרת מילית זו כאותו הקשר (ו'יהם זהב' ו'כיתא ב', ראו למשל שמות כו 32, 37; במדבר יז 13. או צורת הסמיכות כגון 'כלי כסף', שמות ג 22, ראו סגל, דקדוק לשון המשנה, עמ' 198–200; בנודי, לשון מקרא ולשון חכמים, עמ' 149. במגילות נעדר בדרך כלל השימוש ב'שלי' רש', אף שברור מתוך כמה היקדויות נדירות, בעיתן כמה דמיון לזו הנדונה באנדה שלט, שכינוי זיקה אלה התקיימו בשפה המדוברת של התקופה (קימרון, העברית של המגילות, עמ' 82–83; הו"ל, מס"ת, עמ' 83–84, 95–96).
- 20 המבנה 'אם אתה שומע', המשמש בבינוני פועל כדי לכתוב אפשרות שערם נתקיימה במשמע תנאי, אופייני ללשון חכמים (סגל, דקדוק לשון המשנה, עמ' 235–236; אור, תחביר, עמ' 15–16). במגילות אנו מוצאים את המבנה המקראי אב + קטל, אבל אם + קטל רווח יותר וקימרון, העברית של המגילות, עמ' 84–85, על התבטאות זוה במקום אחר בתלמוד וראו לעיל, הערה 170.
- 21 כפי שצוין בגוף הערך, המילה 'כתה' מופיעה במקרא רק במגילת אסתר, בעוד בשאר ספרי המקרא אנו מוצאים 'עטרה' או 'נזר' במגילות יש רק היקדויות מסופקות אחת של מילה זו (4Q509 97–98ii2), אך קימרון דוחה קריאה זו, בדברים שבעל-פה, ואילו עטרלה נקראת שבע פעמים, ו'כד' שלוש.
- 22 הביטוי '[...] מה יתהא עליה/יהיה' נפוץ בספרות חז"ל, בעיקר בבבלי, וראו למשל ברכות לח ע"ב; קידושין נב ע"ב; בשני המקרים ביחס לתורה, וראו גם ברכות סג ע"ב; פסחים כב ע"ב, תענית כז ע"ב, ועוד. בספרות התנאית מופיע ביטוי זה פעמיים (ו'תופתא, פסחא ד, יד; מדרש תנאים לברכים יא 14), על הצורה 'תהא' וראו להלן.
- 23 ברובה לסמות עצם מופשטים אחרים המסתיימים בצורת 'ות', גם 'מלכות' היא 'מסיימת' של העברית המאוחרת ושל הארמית בת תקופתה. היא אופיינית רק לשפרי המקרא המאוחרים ונפוצה בעיקר בספרות הבית השני ואחריה: ולהבדיל מ'מלכה', ש'לככה' המשמעות

תופעות ייחודיות ללשון חכמים (MH)	לשון חכמים (MH) המתועדת גם בעברית המקראית המאוחרת (LBH)	עברית מקראית קלסית (CBH) עברית מקראית מאוחרת (LBH) ולשון המגילות (QH)
הר <sup>24</sup>	רמס <sup>25</sup>	
קרן ניה <sup>26</sup>	כרובה <sup>27</sup>	
עולם במובנו הגאוגרפי הבתרי- מקראי (=חבל), במקום במובנו הטמפורלי המקראי (=נצח) <sup>28</sup>	כל הרצה <sup>29</sup>	
החזיר לירשנה <sup>30</sup>		

- בעברית המקראית הקלסית. ראו הנרביץ, בין לשון ללשון, עמ' 79–88, הציעוט מעמ' 79.
- 24 העתיד המקוצר של השורש ה"ה דווח בלשון חכמים אבל אינו קיים כלל במקרא ובעבריו של המגילות. ראו קימרון, בתוך סמ"ת, עמ' 76; הנ"ל, לשון המגילות, עמ' 238.
- 25 השורש רמ"ס מצוי במקרא ישירים ושש פעמים, ובמגילות שש פעמים (על שימוש בפסד נחום וראו הדיון בגוף הערך). להיקרויות בספרות חז"ל מעבר לעיטוטי מקרא ראו למשל ספרי דברים קצב, עמ' 233; בבלי, תענית יח ע"ב; עבודה זרה יז ע"ב; ירושלמי, פאה ה, ב (יח ע"ד), עמ' 99.
- 26 מילה זו היא מאפיין מובהק של לשון חכמים ובנוהיה, לשון מקרא ולשון חכמים, עמ' 755, והיא נעדרת לגמרי במקרא ובמגילות.
- 27 השורש כר"ך נוח מאוד בספרות חז"ל, אבל נקרה פעם אחת בלבד במקרא, במגילת אסתר המאוחרת (ח 15). יש היקרות מסופקת אחת בקומראן, 4Q554: 10:2.
- 28 המילה 'זוית' לבדה מופיעה במקרא פעמיים, בספרים מאוחרים (זכריה ט 15; תהלים קמד 12, וראו הנרביץ, בין לשון ללשון, עמ' 164–165). כמגילות מצאנו מילה זו (זויתא, זויתח) כמה פעמים, אבל רק בשתי תעודות ארמיות (4Q565: 1–4; 5Q15; 4Q455). הצירוף 'קרן ניה' קיים רק בלשון חכמים, להשערת קיסטר, שכל המשפט המכיל צירוף זה הוא תוספת תניינית על הסיפור הקדום, ראו לעיל, ליד הערה 29.
- 29 מבנה בתרמקראי אופייני, בעוד העברית המקראית אינה משתמשת בה"א הידיעה ונ'כל'. ראו בגדויה, לשון מקרא ולשון חכמים, עמ' 675–676; אור, הרישות, עמ' 14–15. עם זה, ה"א הידיעה לפני ביטוי מצויה לפעמים במגילות, ובסדר היחד הוקדם לה לעתים כעוד השם 'כל'. ראו מוראוקה, ביווני, עמ' 194; קימרון, בתוך סמ"ת, עמ' 95.
- 30 על המעקק בפשטמנותה של מילה זו מלשון מקרא ללשון חכמים ראו פרידמן, עולמם של גדולים: הנ"ל, מעולם ועד עולם. לדעהו, אין תקרים ממשי לשימוש של חז"ל בקורמוסים קדומים יותר (ראו עולמם של גדולים, עמ' 273).
- 31 מליצה זו מוכרת משני הקשרים אחרים בספרות חז"ל: ירושלמי, ברכות ז, ב (יא ע"ג), עמ' 58=מגילה ג, ח (עד ע"ג), עמ' 767; יומא סט ע"ב, כולן מקבילות של אותה מסורת. ראו גם בבלי, בתוכות ח ע"ב.

## נספח ב: ינאי המלך בבבלי

### של אילן

אחת ההאשמות המרכזיות שהטיחו חוקרים במהימנותו ההיסטורית של הבבלי היא שיטתו, לכאורה, לרכז את כל סיפורי המלכים הרשעים תחת השם 'ינאי המלך' או 'ינאי מלכא'.<sup>185</sup> רושם כזה עשוי להיווצר בקלות משום שינאי אכן נזכר בתלמוד הבבלי יותר מכל מלך ממלכי הבית השני,<sup>186</sup> ולאור המקור המפורסם ביותר על ינאי בבבלי, הלוא היא המסורת הנידונה בערך הזה, שמקבילתה אצל יוספוס מיוחסת ליוחנן הורקנוס. אין ספק שבניגוד למקורות התנאיים, שבהם לא נזכר ינאי כלל,<sup>187</sup> והירושלמי, שבו הוא נזכר בסיפור אחד בלבד,<sup>188</sup> ייחס לו הבבלי חשיבות רבה ואף נטה לתלות בו מסורות שהוסבו במקורן על גיבורים אחרים.<sup>189</sup> ואולם עיונו במקבילות בין יוספוס וחז"ל מלמד שנטייה זו להאדרת חשיבותו של ינאי אינה כרוכה בהכרח בזיהויו עם אב־טיפוס של המלך הנבל, כפי שמקובל להניח. הטענה שהבבלי מזהה את ינאי בכל מלך רשע שהכיר, גם כשמדובר בעליל במלך אחר, מבוססת על ארבעה מקורות בלבד. בסיפור הקרע עם הפרושים הנידון כאן שמו מופיע כביכול במקום שמו של יוחנן הורקנוס (או יוחנן כוהן גדול); בסנהדרין יט ע"א שמו מופיע כביכול במקום שמו של הורדוס; ביומא יח ע"א (ומקבילתו, יבמות סא ע"א) ובכריתות כח ע"ב שמו מופיע כביכול במקום שמו של אגריפס השני. הבה נבחן כל אחד מן המקרים.

א. קידושין סו ע"א: כאמור, רוב החוקרים סבורים שיוספוס משמר גרסה מדויקת של שם השליט במסורת המקבילה, אך כפי שהראתה ורד נעם בערך למעלה, במובנים מסוימים משמר הבבלי גרסה

185 כאמור (ולעיל, הערה 66), כבר דרנבורג, משא ארץ־ישראל, עמ' 38–39, הערה 9, קבע כי 'היה השם ינאי בעיניו כשם הכללי'. ראו לעיל, ההפניות בהערה זו והדיון לידה. ראו גם אפרון, חקרי התקופה הוזשמונאית, עמ' 137–141, 154–155, 158–162, 169, 172; שורץ, באותו הזמן, עמ' 266–267; הנ"ל, הורדוס בספרות היהודית, עמ' 49–50; כפיר, ינאי המלך ושמעון בן שטת, עמ' 95, הערה 2 ועוד.

186 בארבעה עשר מקורות: (1) ברכות כט ע"א; (2) ברכות מד ע"א; (3) ברכות מח ע"א; (4) יומא יח ע"א; (5) יבמות סא ע"א; (6) סוטה כב ע"ב; (7) סוטה מז ע"א; (8) גיטין נז ע"א; (9) קידושין סו ע"א; (10) בוגא בתרא קלג ע"ב; (11) סנהדרין קז ע"ב; (12) סנהדרין יט ע"א; (13) עבודה זרה נ ע"א; (14) כריתות כח ע"ב.

187 למעט אולי בסו"ד יט יז, וראו הערך משפט הורדוס/ינאי.

188 ירושלמי, ברכות ז, ב (יא ע"ב), עמ' 57; ומקבילתו כנוזר ה, ה (זר ע"ב), עמ' 114 (השוו בבלי, ברכות מח ע"א).

189 בבלי, ברכות מד ע"א; וגיטין נז ע"א קושרים אותו למקום בארץ־ישראל המופיע כבר במקורות תנאיים — 'הר המלך' (משנה, שביעית ט, ב–ג; תוספתא, דמאי א, יא; שביעית ז, י; מנחות ט, יג; מכילתא דר"י בשלח, מסכתא דעמלק ב; ספרי דברים ו), אלא שבהם אין המלך נזכר ודאי לא הייתה הכוונה לינאי. ראו שחר, הר המלך. בבלי, סוטה מז ע"א וסנהדרין קז ע"ב קושרים את ינאי לפרשת בריחתו של יהושע בן פרחיה למצרים בעקבות רדיפות המלך. סיפור זה מסופר בירושלמי (חגיגה ב, ב [עו ע"ד], עמ' 787; סנהדרין ו, ז [כג ע"ג], עמ' 1293), על יהודה בן טבאי, ושם אין הוא בוחז כנלל רדיפות, אלא משום שאינו רוצה להיות נשיא. ברור שהבבלי מציג כאן את ינאי כרודף חכמים על פי הדגם של קידושין סו ע"א (ראו למעלה בערך גופו) ואף מדייק כרוגולנית — יהודה בן טבאי (אבל לא יהושע בן פרחיה) היה בן זמנו של ינאי. על יהושע בן פרחיה בסיפור זה ראו אילן, ישו ויהושע בן פרחיה.

מקורית יותר של הסיפור. לפיכך ייתכן, כפי שהציעו חוקרים לא מעטים, שדווקא גרסת הבבלי משמרת את שמו של הניבור המקורי,<sup>190</sup> או שלפנינו חילוק מסורות קדום ולא תוצאה של עיבוד בבלי.

ב. **סנהדרין יז ע"א:** בסיפור זה, המוסב על ינאי, מסופר כנראה סיפור מקביל לסיפור משפט הסרק שנוערך להורדוס, על פי יוספוס – כך סבורים מרבית החוקרים. ואולם כפי שעולה מן הערך משפט הורדוס/ינאי, מדובר במקרה זה בפעולת עריכה של הבבלי, שהלביש סיפור דומה לזה של יוספוס, מתוך מקור ייחודי שעמד לרשותו, על גבי מקור תנאי, שבו כבר נזכר ינאי המלך, או למצער מלך ממלכי בית חשמונאי. עוד יש להבהיר, שהנאשם העיקרי במשפט זה על פי הבבלי – עבדו של ינאי – אינו מוחלף. ינאי (מלך ממלכי בית חשמונאי) מחליף את הורקנוס השני אצל יוספוס (מלך אחר ממלכי בית חשמונאי), ואילו הורדוס – 'עבדא דבית חשמונאי' לשיטת חז"ל במקורות אחרים – מופיע בסיפור הבבלי ללא שם, אך הוא נמצא שם ממש באותו התפקיד כמו אצל יוספוס. לא ינאי הוא הרשע של יוספוס, כי אם עבדו.

ג. **כריתות כח ע"ב (= פסחים נו ע"א):** כאן מסופר על ינאי המלך ועל המלכה ('מלכא ומלכתא') ועל העימות שהתפתח בינם לבין הכהן הגדול, יששכר איש כפר ברקאי. מכיוון שינאי המלך עצמו היה כהן גדול, ומכיוון שסיפור זה מסופר בהקשר של הקינה על שחיתותם של הכהנים הגדולים בסוף ימי הבית השני<sup>191</sup> הניחו חוקרים שהמדובר באגריפס השני.<sup>192</sup> דומה שאין לקבל את דעת שוורץ, שהדבר קרה בגלל 'העובדה הממוחלת, שסיפורנו מזכיר מלך ומלכה, שכן המלכים היחידים בימי הבית השני שמלכותיהם השאירו רושם כלשהו היו אלכסנדר ינאי... ואגריפס השני, שאחותו ברניקי נקראת 'מלכה' במקורות רבים הן ספרותיים והן אפיגרפיים... הזיהוי של המלך האכזר עם אלכסנדר ינאי יש להבינו כביטוי למגמה האגדית הכללית לרכז את כל הסיפורים על מלכים רעים סביב אותה הדמות'.<sup>193</sup> סביר הרבה יותר, שאין מדובר ב'מגמה כללית' של עורך, כי אם תיקון סופר על דרך האשגרה, שכן בבבלי, ברכות מח ע"א מופיעה הנוסחה המדויקת: 'ינאי מלכא ומלכתא', אלא ששם אין ספק שהסיפור שסופר הוא על ינאי ואישתו.<sup>194</sup> ניכר שהגרסה במסכת כריתות היא משנית שבמשנית, שכן בגרסת הסיפור בפסחים המלך והמלכה נותרים אלמונים, ורק במסכת כריתות מצויה הגרסה 'ינאי מלכא ומלכתא'. יתרה מזאת, גם בכתב יד אחד לפחות של מסכת כריתות עצמה נעדר שמו של המלך.<sup>195</sup>

ד. **יבמות סא ע"א:** המקרה האחרון שונה. במקום זה בתלמוד הבבלי (ומקבילה ביומא יח ע"א) מופיע הסיפור הבא: 'אמר רב אסי: תרקבא דדינרי עיילה ליה מרתא בת ביתוס לינאי מלכא, עד דמוקי ליה ליהושע בן גמלא בכהני רבדי' (תרגום: צרוז דינרים העלתה מרתא בת ביתוס לינאי המלך שיעמיד את יהושע בן גמלא בכהונה הגדולה). הנוסח של הסיפור בשתי גרסותיו יציב מאוד, ובשתייהן מרתא

190 ראו לעיל, הערה 72.

191 ראו הערך שחיתות הכהנים הגדולים.

192 ראו שוורץ, באותו הזמן, עמ' 267.

193 שם.

194 ראו לעיל, הערה 188.

195 אוקספורד, Bodl. heb. b. i.

בת ביתוס היא המשחדת את ינאי המלך.<sup>196</sup> ואולם כידוע (וכפי שגם הראינו בספר זה<sup>197</sup>), היו מרתא בת ביתוס ויהושע בן נמלא בני זמנו של אגריפס השני. הטענה שהבבלי נוהג לזהות מלכים שונים עם ינאי כשאלה נוהגים שלא כשורה (שהרי כאן קיבל המלך שוחד) אין להם אפוא אלא מקור זה להסתמך עליו. לעומת זאת יש להדגיש שהבבלי מכיר היטב את הורדוס. שלא כמו הספרות התנאית, המזכירה את הורדוס בהקשרים שוליים, כמו ב'מעשה הורדוס' הסתום (ספרי דברים רמא) או כמי שבימיו ירדו נשמי ברכה (ספרא בתוקותי, פרק א א), או כמי שעל שמו נקרא זן מסוים של יונים (משנה, חולין יב, א), הבבלי מכיר דמות היסטורית מנוגת: 'עבדא דבית חשמונאי' שנעשה מלך, רשע מועד אשר 'קם קטלינהו לכולהו רבנן' (תרגום: עמד והרג את כל החכמים) ולבסוף כיפר על מעשיו בבנייה מחודשת של המקדש. במסורת זו (בבלי, בבא בתרא ג ע"ב-ד ע"א<sup>198</sup>) זכר הורדוס במפורש, והמעשים מיוחסים לו ולא לינאי.<sup>199</sup> יתרה מזאת, אף על פי שבמקור זה הורדוס הוא רשע מוכר, אין הבבלי משנה במקום אחר ממה שקיבל מאבותיו לגבי נס הגשם שאירע בימי הורדוס.

לסיכום, יש לטעון, בניגוד לדעה המקובלת, שהבבלי איננו נוטה במיוחד לזהות מלכים רשעים עם ינאי. להפך, הבבלי הכיר יותר מלכים מבית חשמונאי ומבית הורדוס מגל מקור אחר בספרות חז"ל, ואף ידע במקרים מסוימים לזהות גיבורים יחידאים בספרות זו כחשמונאים — הלוא הם הורקנוס ואריסטובולוס הנזכרים רק בבבלי.<sup>200</sup> הוא גם ידע על קרבה משפחתית של אגריפס להורדוס,<sup>201</sup> פרט שאיננו מצוי בשום מקור חז"ל אחר. אם במקור אחד טעה עורך אלמוני וזיהה את אגריפס השני עם ינאי, אין להסיק מכך על מקרים אחרים.

196 בכ"י חז"ל אחד (St. Petersburg — RNL Evt. II A 293/1) ליומא יח ע"א) מצויה הגרסה המזוהה: 'תרקבא זינורי עילא מרתא בת ביתוס לשבור מלכא'. שבור מלכא היה המלך הססני המפורסם בן המאה השלישית, המוכר ממקומות שונים בתלמוד הבבלי. ברור שאין זה אלא שיבוש.

197 ראו הערכים שחיתות הכהנים הגדולים והאם שאכלה את בנה.

198 וראו הערך תולדות הורדוס.

199 במקור אחר שבו עסקנו בספר זה, מוזימתו ומותו של הורדוס/ינאי אכן המירו חז"ל את הורדוס הרשע בינאי, אך יש לשים לב שמקור זה לא השתמר בבבלי אלא בסכוליון.

200 ראו הערך מלחמת האחים החשמונאים.

201 ראו בערך תולדות הורדוס.





סיפור זה שבתוספתא צוטט בתלמוד הבבלי. הטבלה הבאה מציגה את נוסחיו למקבילותיו.

תוספתא, סוכה ג, טז;<sup>5</sup> בבלי, סוכה מט ע"ב; ירושלמי, סוכה ד, ח (גר ע"ד), עמ' 652  
(= יומא א, ה [לט ע"א], עמ' 565)<sup>7</sup>

תוספתא סוכה	בבלי סוכה	ירושלמי סוכה
1 שכבר היה מעשה בביתמי אחד שניסך על רגליו	ת"ר מעשה בצדוקי אחד שהיה מנסך מים על רגליו	
2 ודגמנהו כל העם באתרוגיהן	ודגמנהו כל העם באתרוגיהן	
3 ונפגמה קרנו של מזבח ובטלה עבודה בו כיום	ואתו היום נפגמה קרן שלמזבח	בו ביום נפגמה קרן המזבח
4 עד שהביאו גוש אחד של מלח ותתנו עליו	והביאו בול שלמלח וסגמורו	ונהנו עליו גוש שלמלח
5 כדי שלא יראה מזבח פגום	ולא מפני שכשר לעבודה אלא כדי שלא יראה (פגום) מזבח פגום	שלא יראה נראה בפגום
6 שכל מזבח שאין לו לא קרן ולא כבש ולא יסוד פסול	שכל מזבח שאין לו לא קרן ולא כבש ולא ריבוע ולא יסוד פסול	שכל כובש שאין לו קרן ויסוד פגום הוא
7 ר' יוסה ב"ר יהודה א"ר אף הסובב	ר' יוסי בר' ר' יהודה א"ר אף הסובב	
1 בביתמי בביתמי ל' ד' 3 בו ביום חסר ד' 4 שהביאו שהביאו ד' אחרי חסר א' ונתנה ונתנה א' ל' 5 מזבח חסר א' המזבח ל' 6 ל' 7 (קרן קרן ל') ולא כבש חסר ד' פסול חסר ל' 7 יוסה ב"ר יוסי בר' א' ל' יוסי בר' ד' אף הסובב חסר ל'	1 אחרי חסר א' שהיה מנסך שניסך א' מב' וט' מ' ד' ס' ט' חסר ל' מב' וט' מ' ד' ר' על' על גבי ל' א' וט' מ' ד' ר' על גב' מב' 3 שלמזבח המזבח ל' א' מב' וט' ד' המזבח מ' נוסף: ובטלה עבודה אתו היום א' וט' 4 והביאו עד שהביאו א' וט' בול' נהלי ל' וסגמורו	6 פגום פסול יומא
1 כך דק על פי מאגר בריאלו, אך לא על פי מהדורת ליברמן.	וסתמם ת' וסתמם א' וסתמם מ' 5 ולא-אלא חסר וט' ולא לא ל' א' מ' ד' ששכר שהוכשר ד' ר' כרין מפני א' מב' ד' יראה יהא ל' (פגום) חסר בכל שאר העדים מזבח המזבח ל' א' מ' פגום כשהוא פגום וט' מ' 6 לא קרן ולא כבש לא כבש ולא קרן ד' ולא ריבוע ולא יסוד ולא יסוד ולא ריבוע ל' א' מב' וט' מ' ד' פסול מעכב ל' פסול לעבודה/לעבר א' מב' וט' מ' ד' 7 ר' יוסי בר' ר' (בר' ב"ר) יהודה יהודה/יהוד' ח' וט' אף צף וט'	וסתמם ת' וסתמם א' וסתמם מ' 5 ולא-אלא חסר וט' ולא לא ל' א' מ' ד' ששכר שהוכשר ד' ר' כרין מפני א' מב' ד' יראה יהא ל' (פגום) חסר בכל שאר העדים מזבח המזבח ל' א' מ' פגום כשהוא פגום וט' מ' 6 לא קרן ולא כבש לא כבש ולא קרן ד' ולא ריבוע ולא יסוד ולא יסוד ולא ריבוע ל' א' מב' וט' מ' ד' פסול מעכב ל' פסול לעבודה/לעבר א' מב' וט' מ' ד' 7 ר' יוסי בר' ר' (בר' ב"ר) יהודה יהודה/יהוד' ח' וט' אף צף וט'

5 ואו ליברמן, תוספתא, פועד, עמ' 270-271. מבחר חילופי הנוסח על פי מהדורת ליברמן, חוק השוואה אל אוצר עזר הנוסח לספרות התנאית, אוניברסיטת בר-אילן. הפנים על פי כ"י ונה. עדי הנוסח: א = כ"י ארפורט; ל = כ"י לודון; ד = תוספתא דפוס ראשון.  
6 נוסח הפנים על פי כ"י תימני, NY ITS Eaelow 270. עדי הנוסח: 3א = תימני, אוקספורד 2677; ל = לוניון BL Harl. 5508 400; א = אוקספורד 366; מב = מינכן 140; וט = וטיקן 134; מ = מינכן 95; דם = דפוס מינכן 1515; ד = דפוס וילנה.  
7 נוסח הפנים על פי סוכה, החילופים על פי יומא.

## הרקע ההיסטורי

אלכסנדר ינאי, שמלך ביהודה החשמונאית בשנים 103–76 לפה"ס, היה בנו של יוחנן הורקנוס ונכדו של שמעון החשמונאי. מן המטבעות שטבע ומתוך תעודה שנתגלתה בקומראן עולה ששמו העברי היה יהונתן/יונתן, וינאי הוא גרסתו הארמית או קיצורו של שם זה. הוא עלה לשלטון בשנת 103 לפה"ס (קדמ' יג 320–323; מלח' א 85), לאחר מותו של יהודה אריסטובולוס הראשון, אחיו הבכור, שמלך שנה אחת בלבד (קדמ' יג 301–319; מלח' א 70–84). המאבקים הפנימיים בממלכה הסלווקית מכאן ובמצרים מכאן אפשרו לינאי להרבות במלחמות ובכיבושים, ובימיו הגיעה ההתפשטות הטריטוריאלית של ממלכת החשמונאים לשיאה (קדמ' יג 395–397).

תחילה יצא למלחמה על העיר עכו, פטולמאידס, שהייתה עיר נמל נכרית חשובה, עוינת לממלכתו. תושבי העיר הזעיקו לעזרתם מקפריסין את תלמי לאתירוס, בנה ואויבה של קלאופטרה השלישית מלכת מצרים. ינאי כרת עמו ברית למראית עין וקיבל ממנו תמורת כסף את ערי החוף ההלניסטיות דור ומגדל סטרטון (לימים קיסריה), אולם בסתר ביקש את עזרת אמו נגדו. כשנודע הדבר לתלמי לאתירוס פלש אל תוך יהודה, טבח בתושבי כמה כפרים והביס את צבאו של ינאי ליד הירדן. ואולם אמו קלאופטרה התערבה, גירשה את תלמי מהארץ, כרתה ברית עם ינאי ומסרה לידיו את פטולמאידס (קדמ' יג 324–355; השו' מלח' א 86). לאחר מכן יצא ינאי למסעות מלחמה מוצלחים בעבר הירדן וכבש את גדרה, היא גור שמדרום-מזרח לכנרת, עיר הלניסטית מרכזית בחבל ארץ זה, ואת אמתוס 'החשוב במבצרי עבר הירדן', הוא חמתא או חמתן שמדרום לגדר (קדמ' יג 356; מלח' א 86). בשנת 101 לפה"ס השתלט על דפיח ועל אנתדון ולכד אף את עזה לאחר מצור של שנה וקרב קשה (קדמ' יג 357–364; מלח' א 87), ובכך השלים את כיבוש חופה של ארץ-ישראל, מהכרמל ועד גבול מצרים, חוץ מאשקלון, שהייתה בחסות מצרים התלמית. בסוף שנות התשעים ובשנות השמונים של המאה הא' לפה"ס נקלע ינאי לעימותים פנימיים וחיצוניים. בתקופה זו מרדו בו חוגים רחבים בציבור. ינאי דיכא את המרד בעזרת חיל שכירים מבני אסיה הקטנה, והרג, לפי דיווחו של יוספוס, ששת אלפים ממחנגדיו (קדמ' יג 372–374; מלח' א 88–89). התרחשות זו היא העומדת ברקע הפרשיה שתידון להלן. בתקופה זו גם נאבק בשכניו ממזרח ומצפון. בשנת 93/94 לפה"ס תקף ינאי את הנבטים, אך נקלע למארב שטמנו לו בגולן ואיבד את כל חילו (קדמ' יג 374–375; מלח' א 90). מפלה זו עוררה מחדש התקוממות פנימית נגדו, הזו נמשכה שש שנים. במהלכה הרג ינאי המונים ממחנגדיו, והללו קראו לעזרתם אח דמטריוס השלישי, שמלך בחלק מהממלכה הסלווקית ושלט בדמשק. הלה הגיע עם צבאו לאזור שכם, ושם התחוללה מלחמת אזרחים בין ינאי ותומכיו היהודים, בסיוע חיל השכירים הזרים, לבין המורדים היהודים וצבאו של דמטריוס. דמטריוס אמנם ניצח בקרב, אך נטש את המקום עקב סכנות שאיימו על שלטונו בסוריה, ואילו רבים מאויבי ינאי לשעבר הצטרפו מחדש אל המלך החשמונאי (קדמ' יג 376–379; מלח' א 90–95). אחרים הוסיפו להילחם בו והוא ענש רבים מתוכם במוות אכזרי בצליבה (קדמ' יג 379–383; מלח' א 96–98). בשנות שלטונו האחרונות (76–79 לפה"ס), לאחר שגבר על המשבר הפנימי בממלכתו, יצא ינאי למסע כיבושים נוסף. הוא ניצח את הנבטים ואת מלכם חרתת השלישי בעבר הירדן, נכנס אל תחום הדקאפוליס שבעבר הירדן ופרץ לתוך הגולן (קדמ' יג 392–394; מלח' א 103–105). הוא מת ממחלה בשעה שצר על המבצר רגב שבעבר הירדן בשנת 76 לפה"ס (קדמ' יג 398–404; מלח' א 106). אישתו, שלמציין אלכסנדרה, ירשה את המלוכה.<sup>2</sup>

המאורעות הסוערים של ימי ינאי טבעו את חותמם בספרות הבית השני. בחיבור 'פשר נחום' מקומראן מכונה ינאי המלך 'כפיר החרון'. המחבר מתאר את אכזריותו הרבה ואת רדיפתו את 'דורשי החלוקות', הלוא הם הפרושים, אשר הזעיקו כנגדו את 'דמי'טריס מלך יון'. הוא מזכיר את נקמתו הקשה באויביו, כמסופר גם אצל יוספוס, 'אשר יתלה אנשים חיים [על העץ]'.<sup>8</sup> ייתכן שמאורעות מימי ינאי נרמזים בפרשים נוספים מקומראן. 'כפיר החרון' נזכר גם בפרש הושע ב ממערה 4, וגם שם מתוארת המכה שהיכה 'כוהן אחרון', כלומר ינאי, את הפרושים, המכונים שם 'אפרים'.<sup>9</sup> בפרש ישעיהו א ממערה 4 נשתמר קטע הפושר את ישעיהו י 28-34 – תיאור מסע המלחמה של סנחריב ביהודה<sup>10</sup> – על אויב שעלה 'מבקעת עכו ללחם בפל[שת]', ויש סבורים שהמדובר בתלמי לאתירוס שגלחם עם ינאי.<sup>11</sup>

בצד פשר נחום, המלמד על ביקורת חריפה של כת היחד כלפי ינאי, נמצאה בקומראן גם תעודה אוהדת למלך זה. בקרע של מגילת עזר ממערה 4 שרדו קטעים מתפילה לשלומו של 'יונתן המלך' ועמו כל ישראל. ייתכן שבמגילה המקוטעת מצויים רמזים למלחמה שבה עזר האל ליונתן המלך, אך הדברים תלויים בקריאות מסופקות ובהשלמות. מהדירי הקטע העירו שתוכנו, האוהד את ינאי ואת הממלכה החשמונאית, וכן לשונו, אינם אופייניים לטקסטים הכתתיים הידועים מקומראן, שהיו עוינים לשלטון החשמונאים ולכהונה החשמונאית. לכן נראה שמדובר ביצירה שיצאה מתחת ידם של חוגים יהודיים אחרים, וזו נתגלגלה והובאה לקומראן.<sup>12</sup>

מטבעות אלכסנדר ינאי הם הנפוצים בין כל מטבעות היהודים; הם הוטבעו במנוון דגמים והכתובות שעליהם הן בעברית, בארמית וביוונית. בסדרה אחת של מטבעות נכתב בצד אחד ביוונית ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΑΕΕΑΝΑΡΟΥ, המלך אלכסנדר, ובצד האחר 'יהונתן המלך'. על מטבעות רבים הוטבע סמל של כוכב מוקף נזר שבין קרניו נכתב 'יהונתן המלך'. קבוצה מיוחדת של מטבעות נושאת את הכתובת 'יונתן הכהן הגדל וחבר יהדם', ותחתיה שרידי כתובת שנמחקה: 'יהונתן המלך', ויש סבורים שינאי מחק את התואר 'מלך' ממטבעותיו בתקופה מסוימת בלחץ הפרושים.<sup>13</sup> נחמן אבינז פרסם שתי בולות שבהן נזכר ינאי, באחת בתואר 'יהונתן מלך', ובאחרת 'יונתן כהן גדל ירשלם מ'.<sup>14</sup>

נראה שמאורעות מימי ינאי נרמזים במגילת תענית. בין המאורעות שמנציחה המגילה נמנה כיבוש 'מגדל שר', היא מגדל סטרטון, לימים קיסריה.<sup>15</sup> עיר זו סופחה כאמור לממלכה החשמונאית בידי ינאי.

- 8 וראו על כך הערך צוואת ינאי.
- 9 פשר נחום קטע 3-4, א 1-8. ראו פלוסר, יהדות בית שני, קומראן, עמ' 184-219. למהדורה ולפירוש של פשר נחום ראו ברין, פשר נחום. לסיכום כללי של תוכן הפרש ולביבליוגרפיה ראו הורגן, פשרים, עמ' 158-162. להרחבה על הרמזים ההיסטוריים בפרש ולספרות קודמת ראו אשל, מגילות קומראן, עמ' 107-121.
- 10 אשל, שם, עמ' 120, וספרות שם.
- 11 עוד על פרק זה בישעיהו ועל האופן שבו דרשו את נבואותיו על איחודי הבית השני ראו הערך הניצחון על גיקטור.
- 12 ראו דיונו של אשל, מגילות קומראן, עמ' 88-91.
- 13 אשל, אשל וירדני, חיבור מקומראן. ראו ביתר הרחבה אצל אשל, מגילות קומראן, עמ' 92-106. לפרשנות שונה, הרואה בקטע לא תפילה לשלום ינאי כי אם משאלה נצדו. ראו מן, הערה (תודה לישראל רוצן על ההפניה).
- 14 עוד על מטבעות ינאי ראו מסורר, מטבעות היהודים, עמ' 40-43, 184-191, 279-293. ראו לעיל, הערך הקרע עם הפרושים, ליד הערה 74.
- 15 אבינז, בולה של הכוהן יונתן; הנ"ל, בולה של המלך יונתן.
- 16 נעם, מגילת תענית, עמ' 44, 68, 193-195.

במקום אחר במגילת תענית נאמר: 'בעשרים ותלתא למרחשון סתור סורגיא מן עורתא'.<sup>17</sup> עוזי ליבנר הציע, שתיאור זה של הריסת 'סורג' בחצר המקדש, הנחשבת לפי ההקשר לאירוע משמח, מכונן לגדר שהקים ינאי בעזרה (ראו להלן בערך זה), וזו נהרסה כנראה אחרי מותו.<sup>18</sup>

ינאי נזכר במפורש בביאור למגילה, הסכוליון. מועד אחר במגילה מזכיר 'פורקן' שזכו לו 'פליטת ספריה' (פליטת הסופרים), כנראה בעיר כלקיס אשר בלבנון. סכוליון א מזהה את גיבורי הסיפור עם אנשים שברחו 'לסוריא' מחמת רדיפות ינאי.<sup>19</sup> מאורע אחר במגילה, 'יתבת כנישתא על דינא' (מילולית: ישיבה הכנסת על הדין), מתפרש בשתי גרסות הסכוליון בניצחון הפרושים על הצדוקים בסנהדרין, ועל פי סכוליון א אירע הדבר 'בימי ינאי המלך ושלציון המלכה'.<sup>20</sup> המועד נ' בשבט במגילת תענית, שסיבתו אינה מפורשת בגוף המגילה, מתבאר בשתי גרסות הסכוליון במות ינאי. בסכוליון פ מובאת אגדה על מזימה של ינאי להרוג את זקני ישראל לאחר שימות, מעשה המסופר בפי יוספוס על הורדוס.<sup>21</sup>

בהקשר זה מעניין להבחין בין המגילה העתיקה לבין הסכוליון המאוחר ממנה. המועד היחיד הנקשר לינאי כמעט בוודאות במגילת תענית גופה הוא זה המזכיר את כיבושה של מגדל סטרטון. ניצחונו של ינאי וההרחבה הטריטוריאלית של ממלכתו נזכרים אפוא לשבח, ואף קובעים חג לדורות. ואולם הסכוליון מזכיר את ינאי בכל מקום לגנאי: כבעל ברית של הצדוקים בסנהדרין, כרודפם של הצדוקים שזכו להצלחה נסית בלבנון וכזומם להמית את החכמים, עד כדי הקביעה שחג לדורות נקבע לכבוד מותו של הרשע הזה. נראה שהבדל זה בין המגילה, שמקורה בימי הבית, לבין ביאורה, המייצג את עולמם של החכמים, הוא אופייני לשינוי לרעה שחל בדימויו של ינאי בחוגי הפרושים/החכמים.<sup>22</sup> בערך הקרע עם הפרושים ראינו שגם באגדת הקרע בין ינאי לפרושים, סיפור עתיק שמקורו בימי הבית, מצטיירת דמותו של ינאי באופן חיובי יותר מן המקובל בספרות חז"ל הקלסית.

ינאי נזכר לא מעט בפי חז"ל, ודווקא בספרות האמוראים, בעיקר בתלמוד הבבלי.<sup>23</sup> בגרסת חז"ל הוא מוצג פעמים רבות כאויב ואף כרודף של החכמים.<sup>24</sup> האגדות מרבות להציג את אישתו בצדו, ומעמידות כנגדו את מנהיגי החכמים, שמעון בן שטח, המזוהה בכמה מהסיפורים גם כניסן, אחי אישתו. סדרה של אגדות כאלה מספרת אנקדוטות משעשעות על עימותים בין המלך לבין שמעון בן שטח, ובהן תמיד ידו של החכם על העליונה, ובאחרות פועל החכם בהצלחה על רקע מעשיו של המלך, בלא עימות ישיר עמו. שמעון בן שטח גרם לינאי בדרכי ערמה לתרום כסף לקרבתותיהם של נזירים עניים, ניצח אותו בדברים

17 ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 45 (והחילופים בנוסח המועד באפרט שם), 95-96, 239-242. לצוטח נוסף של המועד וביאורו בכתב יד שנתגלה לאחרונה ראו רחנטל, דף חדש, עמ' 362, 366, 389-392.

18 ליבנר, סורג.

19 נעם, מגילת תענית, עמ' 122-123, 306-308.

20 שם, עמ' 107-109, 277-279.

21 שם, עמ' 109-110, 280-282. ראו להלן הערך מזימתו ומותו של הורדוס/ינאי.

22 אף שמחקרנו העלה שגם דימוי שלילי זה הוא גורף פחות מכפי שמקובל להניחו במחקר, בעיקר כשהדברים אמורים בתלמוד הבבלי. ראו הנספח לערך הקרע עם הפרושים.

23 לניתוח מפורט של מסורות אלה ראו אפרון, חקרי התקופה ההשמונאית, עמ' 131-194. השקפתנו בספר זה אינה עולה בקנה אחד עם זו של אפרון, וראו בפירוט בכל ערך לגופו, והנספח לערך הקרע עם הפרושים.

24 ראו הערכים הקרע עם הפרושים; משפט הורדוס/ינאי; מזימתו ומותו של הורדוס/ינאי. ראו גם בבלי, סוטה מז ע"א (=סנהדרין קז ע"ב); סכוליון א ל"ז באדר.

במהלך סעודה משותפת, אכל בעל כרחו של ינאי או שתה את כוס הברכה שלו;<sup>25</sup> ינאי נשפט בבית הדין לפני שמעון בן שטח, שנהג בו בלא מורא ובלא משוא פנים;<sup>26</sup> שמעון בן שטח השליט את הפרושים על הסנהדרין וסילק מתוכה את הצדוקים בימי ינאי;<sup>27</sup> שמעון בן שטח החזיר את התורה ליושנה אחרי שינאי הרג את חכמי ישראל;<sup>28</sup> שמעון בן שטח קרא ליהושע בן פרחיה לשוב לירושלים אחרי שהלה ברח לאלכסנדריה מפני ינאי.<sup>29</sup> נראה שרוב המסורות האלה נובעות מימי הבית השני, וראיה לדבר היא הימצאותן של רבות מהן בכתבי יוספוס, כשהן מיוחסות לינאי עצמו או לדמות היסטורית אחרת. לאלה הוקדשו ערכים מיוחדים בספר זה.<sup>30</sup>

נוסף על קבוצת סיפורים זו, אנו עדים למסורות שונות ומשונות שהוצמדו אל שמו של ינאי בספרות חז"ל, חלקן זרות בעליל לנסיבות חייו של ינאי ההיסטורי.<sup>31</sup> ינאי מינה את יהושע בן גמלא שחי בזמן החורבן (!) לכוהן גדול תמורת שוחד (יומא יח ע"א=יבמות סא ע"א), וחי כביכול בזמנו של ישו (בבלי, סוטה מז ע"א; סנהדרין קז ע"ב).<sup>32</sup> בן מפליג התלמוד הבבלי בדברי גזמיה על פוריותם וגודל אוכלוסייתם של 'ששים רבוא עיירות', ולפי מסורת אחרת עיר אחת, או אילן אחד, שהיו לו לינאי המלך ב'הר המלך' (בבלי, ברכות מד ע"א; גטין נו ע"א).<sup>33</sup> הערפל סביב דמותו וזמנו של המלך החשמונאי בתודעתם של חכמי התלמוד גיבר במחלוקת אביו ורבא אם 'הוא ינאי הוא יוחנן', או שמא 'ינאי לחוד ויוחנן לחוד' (בבלי, ברכות כט ע"א).

## המסורת בהקשרה אצל יוספוס

הסיפור על ידוי האתרוגים משולב בתוך תולדותיו של אלכסנדר ינאי בקדמוניות היהודים. רצף זה מסופר ביתר קיצור גם במלחמת היהודים, אך שם נעדרות ממנו כמה מהחטיבות המצויות בקדמוניות, ובהן גם סיפורנו. להלן טבלה משווה של החטיבה הרלוונטית בשני החיבורים.

25	ראו הערך אנריפס/ינאי וקרבנות הנזירים.
26	הערך משפט הורדוס/ינאי.
27	שני הסכוליה למגילת תענית, כ"ח בטבת. אותו מעשה מובא בשני הסכוליה, וגיבורו בשניהם הוא שמעון בן שטח, אבל ינאי ואישתו נזכרים בפירושו רק בסכוליון א.
28	הערך הקרע עם הפרושים.
29	בבלי, סוטה מז ע"א; סנהדרין קז ע"ב. על מעשה זה, שמשולבת בו באופן אנכרוניסטי דמותו של ישו הנוצרי, ראו שפר, ישו בתלמוד, עמ' 34–40. למקבילה של מעשה זה בירושלמי, שאינה מזכירה את ינאי, ראו אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 138–141.
30	ראו הערכים הקרע עם הפרושים; צוואת ינאי; משפט הורדוס/ינאי; מזימתו ומותו של הורדוס/ינאי; אנריפס/ינאי וקרבנות הנזירים.
31	לאזכורים עקיפים של ינאי ראו המעשה ב'בת גדיל כלילי דינאי מלכא' (=בת קולנו הזרים של ינאי המלך), בבלי, בבא בתרא קלג ע"ב, רבי ינאי מלכא, עבודה זרה נ ע"א.
32	לרשימה זו מצטרפת לכאורה המסורת על ינאי שכרת את ידיו של כוהן גדול ושמו יששכר איש כפר ברקאי, שכן הלה ענה תשובה שלא הייתה לרצון מלפניו ומלפני אישתו (כריתות כח ע"ב, וראו הערך שתיתות הכוהנים הגדולים). ואולם טל אילן הראתה ששמו של ינאי בסיפור זה הוא תוספת מאוחרת שאינה מעיקר הנוסח (ראו הנספח לערך הקרע עם הפרושים).
33	על מקבילה של מסורת זו בירושלמי, בלא שם ינאי, והשערה באשר לצמיחתה, ראו אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 165–166. לטיבן ולמקורן של מסורות אלה ראו שחר, הר המלך.

מלח' א	תוכן פסוק	קדמ' יג
86	כיבוש נורה ואמתוס שבעבר הירדן	356
87	היאודודס בן זנן מחזיר לעצמו את אוצרות אמתוס, הורג עשרת אלפים יהודים והופס את כבודת המלך ינאי	
	כיבוש יקדמ': עזה, רפיח ואגרתון בידי ינאי	357
		358-364 (דאור מפורט של כיבוש עזה, שאך שנה
		365-371 (חילופי השלטון והעזושים בממלכה הסלבית
88	היהודים מהקוממים נגד ינאי בחצ' (כירכס, מלח')	372
ינאי מרכא את ההתקוממות בעזרת צבא שכירים פיסידיים וקיליקיים (לא השתמש בכורים)	היהודים מיידים בו אתרונים בעמרו להקריב, ובטסף אמרו שהוא מצאצאי שביה ואינו ראוי להקריב	
89 (ינאי הורג ששת אלפים מתקוממים	373 (ינאי הורג ששת אלפים יחזיים וטקים גור עץ סביב המזבח והמקדש	
	374 (ינאי קיים חיל שכירים פיסידיים וקיליקיים (לא השתמש בכורים)	
הכניע את אנשי והערבים של, מלח' גלעד ומראב, המיל עליהם מס והחריב את אמתוס		

מן ההשוואה עולה אותו הרצף – כיבושי ינאי בעבר הירדן, כיבוש רפיח, אגרתון ועזה שעל החוף, מרד היהודים בינאי והרג ששת אלפים יהודים בידי ינאי, קיומו של הצבא השכיר והכנעת תושבי גלעד ומואב. התכנים המשותפים גם מנוסחים ניסוח קרוב מאוד. ההבדלים העיקריים הם: (א) כיבוש עזה נזכר במלח' א 87 בקיצור נמרץ, ואילו בקדמ' יג 358-364 הוא מתואר בפירוט רב, לאורך שבעה סעיפים, ויוספוס אף מציין שהמצור על העיר נמשך שנה (364). מנחם שטרן שיער שתיאור נרחב זה, האוהד את אנשי עזה, שאוב מניקולאוס איש דמשק.<sup>34</sup> לדעת שוורץ, כשכתב יוספוס את מלחמת היהודים הוא סיכם את דיווחו של ניקולאוס לכלל אזכור קצר, ואילו בקדמוניות העתיק אותו בארוכה.<sup>35</sup> (ב) בקדמוניות נוספה חטיבה בת שבעה סעיפים (365-371) המתארת את הזעזועים ואת חילופי השלטון בממלכה הסלווקית באותה תקופה. המחקר העלה זה כבר שיחידה זו, שאינה מזכירה כלל את יהודה ופורעת את רצף מאורעות ינאי,

34 שטרן, מחקרים, עמ' 461-462.

35 שוורץ, באותו הזמן, עמ' 250, הערה 31.

נלקחה ממקור הלניסטי – ככל הנראה סטראבון – ונתחבה לכאן. שני מאפיינים סגנוניים מובהקים של תחיבות ממקור משני אכן מאפיינים אותה: היא פותחת בלשון: 'באותו זמן בערך' (365) ומסיימת בהפניה אל ספר ג של קדמוניות: 'כפי שסופר במקום אחר' (371).<sup>36</sup> (ג) ההבדל השלישי הוא הנוגע לענייננו. במלח' א 88–89 מתאר יוספוס התקוממות של היהודים נגד ינאי בחג, ואת דיכוייה בעזרת חיל שכירים. כפי שהעיר יהושע אפרון, ההערה העוינת כלפי היהודים – 'הרי מרי פורץ אצלם לרוב בימי חג ומועד' (שם 88) – מלמדת על מקור חוץ-יהודי של קטע זה, קרוב לוודאי ניקולאוס מדמשק,<sup>37</sup> שהיה המקור העיקרי של יוספוס לסיפור תולדותיה של מלכות החשמונאים.<sup>38</sup> ואולם במקבילה בקדמוניות (יג 372–374) נמחקה הערה זו, ואל תיאור ההתקוממות בחג נסמך הסיפור בדבר יידוי האתרוגים בינאי בקרבן אל המזבח, וכן העלבון בדבר ייחוסו. להלן המבנה של יחידה זו בקדמוניות:

- א. התקוממות נגד ינאי בחג
- ב. יידוי האתרוגים
- ג. עלבון בדבר ייחוסו של ינאי ופקפוק בכהונתו
- ד. ינאי הורג ששת אלפים איש
- ה. ינאי מקים גדר עץ במקדש
- ו. ינאי מחזיק חיל שכירים

ניכר היטב שחוליות הסיפור מדלגות בין התרחשויות מדיניות-צבאיות – התקוממות, דיכוי והקמת צבא שכירים (א, ד, ו) – לבין אנקדוטות מקדשיות, פנים-יהודיות<sup>39</sup> – הקרבה במקדש, יידוי אתרוגים, ערעור על הכהונה, בניית גדר במקדש (ב, ג, ה). רק לחוליות ה'צבאיות' יש מקבילה בתיאור המוקדם יותר של מלחמת היהודים. יעל פיש העירה, כי במלחמת היהודים חיל השכירים הוא שדיכא את ההתקוממות, ואילו בקדמוניות נזכר צבא זה במנותק ובמעורפל, בלא שמיוחסת לו מעורבות כלשהי בהתקוממות המתוארת לעיל או בפעולה אחרת.

מכל זה עולה, שבקדמוניות שילב יוספוס אל תוך הנרטיב ששאב מניקולאוס את היחידות ה'מקדשיות' מתוך מקור פנים-יהודי. הצירוף המלאכותי של התקוממות שאירעה בחג (שתוארה במלח' א 88 באמצעות הפועל ἐπαγρύμνησας והשם ἀσάστεις, השוו קדמ' יג 372) עם האירוע המקדשי המגוחך כמקצת של יידוי אתרוגים – התוספת ה'הודית' בקדמוניות – הפכה את ההתקוממות מאירוע אליס לאנקדוטה משעשעת והותירה את התערבותו של חיל השכירים מיותרת ואת הריגתם של ששת אלפים יהודים בלתי מובנת.<sup>40</sup> לכן נאלץ יוספוס בקדמוניות לנתק את חיל השכירים מסיפור ההתקוממות ולתארו בנפרד, ואילו אל הריגת היהודים נאלץ להקדים את ההסבר הלא משכנע שינאי 'נתכעס'

36 על מנהג היהודים בנטילת לולבים ואתרוגים בסוכות ראו קדמ' ג 245. על הפניות שאינן מתממשות כסימן תחיבה ראו שוורץ, באותו הזמן, עמ' 249–250, והפניה לספרות קודמת, שם, בהערה 30. יגל היקדויות התופעה בספר זה ועל האפשרות שגם הפניות ממומשות מציינות לעיתים תחיבה עיינו במבוא ד, ושם בהערה 94.

37 אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 144–145.

38 שוורץ, מחקרים, 445–446. ראו גם חורנין, מחקרים, עמ' 180–182.

39 על השלכות הלכתיות של תיאור זה לעניין שימושם של ארכות המינים ראו רובינאוויץ, סוכות, עמ' 82.

40 הלוי, דורות הראשונים, א/ג, עמ' 481, שיער שגורסת קדמוניות היא הנכונה, והעם לא מרד כלל אלא התקומם באופן ספונטני וכלתי מוּק למראה פעשיו הפרובוקטיביים של ינאי במקדש, וגורסת יוספוס במלחמת, הכתובה מנקודת מבט צדוקית עוינת, מעלילה על העם מרד שלא היה ולא נברא כדי להצדיק את אכזריותו של ינאי לאחר מכן.



(373, ὁργισθεῖς) בעקבות העלבונות במקדש. כפי שהעירו במבוא (סעיפים 67, 71, 77), מאפייני התחיבה של המסורות הפנים-יהודיות בקדמוניות והיעדרן ממלחמת היהודים הן תופעה המתגלה שוב ושוב בספר זה.

אופן השילוב של יחידות אלה כאן, וגם תוצאותיה של התחיבה, דומים מאוד לדרך עבודתו של יוספוס בקדמ' יג 288–299. כפי שהראינו בערך הקרע עם הפרושים, גם שם תואר מרד של ממש (στάσις) ברצף התשתית של יוספוס, כפי שהוא מוכר ממלחמת היהודים (א 67, השוו קדמ' יג 288). גם שם תחב יוספוס אנדה יהודית שעניינה בעלבון ובאיריבונה, אך לא בפעולה אלימה (קדמ' יג 288–296). על כן נאלץ יוספוס גם שם למחוק מן הנרטיב המקורי משפט המתאר את המלחמה שפתחו בה מתנגדים אלה ('עד אשר פרצה מלחמה גלויה — φανερόν πόλεμον — שהובסו בה', מלח' א 67), שכן בהקשר החדש של קדמוניות הובילה קנאתם של המתנגדים למעשה המשתה והקרע, ולא למלחמה ממש.<sup>41</sup>

הרצף של יוספוס כפי שהוא לפנינו מעורר את הרושם שינאי נרגם באתרוגים בגלל הערעור על ייחוסו ('וזרקו בו אתרוגים ... וגוסף על כך עלבו אותו [ואמרו] שנולד כביכול משבויה...', 372).<sup>42</sup> ואולם בחינה מדוקדקת של הטקסט מלמדת שזהו רושם שגוי. כפי שהעירה יעל פיש, לפנינו תחיבה כפולה, של שתי מסורות שונות. האחת מספרת את מעשה האתרוגים ומסיימת בהפניה למקום אחר (δεδηλώκαμεν δὲ καὶ ταῦτα ἐν ἄλλοις, 'גם את העניינים האלה סיפרנו במקום אחר'), כאמור סימן לסיומה של תחיבה. המסורת השנייה, הפותחת בפועל המורכב: προσεξελοιδόρησαν ('עלבו בנוסף'), מספרת על הערעור על ייחוסו ועל כהונתו של ינאי. אפשר שהמילים καὶ τοῦ θύειν ('שאינו ראוי למשורת הכבוד שלו') ולהקריב' בסיפור השני, על דיבת הייחוס, נועדו לקשר בינו לבין הסיפור הראשון על האתרוגים, שבו תואר מעמד של הקרבה (גם שם משמשת אותה מילה, θύειν). מסתבר שהפרט של הקמת הגדר במקדש בידי ינאי השתייך במקורו למסורת היהודית על הרגימה באתרוגים, אף שיוספוס ניתק אותו ממקורו ושילב אותו אחרי המעשה בדיבת השבי וגם אחרי הזכרת הריגתם של ששת אלפי היהודים, שמקורה בגרטיב הבסיס של ניקולאוס. אכן לסיפור הדיבה בפני עצמו יש מקבילה נבדלת בספרות חז"ל, ובלא כל קשר למעשה האתרוגים. הברייתא בקידושין סו ע"א מתארת במהלך מעשה הקרע עם הפרושים האשמה זהה שהוטחה בינאי, הגם שהסיפור ההוא, ובכללו הדיבה בעניין שביה של האם, מיוחס אצל יוספוס ליוחנן הורקנוס (קדמ' יג 292).<sup>43</sup> גדליה אלון העיר שמסורות מתחלפות על יוחנן ועל ינאי הותירו עקבות בכתבי יוספוס ובפי חז"ל כאחד.<sup>44</sup> יהושע אפרון פקפק באמינותה של המסורת על דיבו השבי במקומו בגלל הכפילות עם ההאשמה שהוטחה ביוחנן.<sup>45</sup> לדעת מנחם שטרן, אין אצל יוספוס מסורת כפולה. ההאשמה כלפי ינאי במקומו היא שהוא 'נולד משכויים/שבויים', לא שאמו הייתה שבויה, ולכן אין כאן אלא חזרה על ההאשמה שהוטחה ביוחנן הורקנוס, אביו של ינאי, שאמו — שהיא סבתו של ינאי — הייתה שבויה.<sup>46</sup> על כל פנים, ודאי שסיפור השבי הוא מסורת יהודית, ושיש לה קיום עצמאי, נבדל מזה של מעשה האתרוגים.

41 ליתר הרחבה ראו שם.

42 ראו למשל רובינשטיין, סוכות, עמ' 121.

43 ראו בהרחבה בערך הקרע עם הפרושים.

44 אלון, מחקרים, א, עמ' 32–33, הערה 22.

45 אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 145. מתוך כך הציג אפרון, שם, שגם מעשה האתרוגים אינו אלא 'שמועה קלושה'.

46 שטרן, יהודה החשמונאית, עמ' 198, הערה 7.

אשר למעשה האתרוגים לגופו, החוקרים נחלקו אם יש לו מקבילה של ממש בספרות חז"ל. להלן נעיין במסורות חכמים העשויות להיקשר למעשה הזה.

## המסורת של חז"ל

המשנה מונה בין מצוות חג הסוכות את ניסוך המים על המזבת בעת הקרבת קרבן התמיד. היא מתארת את הטקס לפרטיו, מן השאיבה ממעיין השילוח, התהלכה החגיגית אל המקדש ועד פרטי הניסוך עצמו, כחול ובשבת (משנה, סוכה ד, ט-י).<sup>47</sup> שמחת בית השואבה שנהגה בסוכות קשורה אולי אף היא לניסוך המים.<sup>48</sup> התיאור של טקס הניסוך הורחב בתוספתא ונוספו לו היגדים על משמעותה הסמלית של פעולה זו, הקשורה למים העתידים לפכות מן המקדש לעתיד לבוא ולבאר שהייתה עם ישראל במדבר. תכליתה היא 'כדי שיתברכו עליך מי נשמים' (תוספתא, סוכה ג, ג-יח), כפי שלימד ר' עקיבא (שם, הלכה יח), שהרי 'בחג נידונים על המים' (משנה, ראש השנה א, ב). כידוע אין לניסוך המים מקור בתורה,<sup>49</sup> וחכמים ראו בה 'הלכה למשה מסיני'.<sup>50</sup> אף שגעשו גם ניסיונות למצוא לה רמז בכתוב.<sup>51</sup> נראה שמדובר במנהג קדום שהיה כרוך בתקווה לגשם, שכן סוכות הוא ראשיתה של עונת הגשמים.<sup>52</sup> החוקרים משערים שבראשיתו היה ניסוך המים פעולה ריטואלית המיוסדת על ההנחה המאגית ששפיכת מים למטה, על הארץ, מעוררת שפיכת מים מלמעלה, משמים. מרכיב נוסף הוא תפיסה מיתית שעקבותיה ניכרים במקורות חז"ל, שראתה במקדש את מרכז הקוסמוס, ציר החיבור בין התהום לבין הארץ ונקודת נביעה של מי בראשית. לפי סברה זו, רק לימים זכה ניסוך המים לפרשנות התאורגית הבאה לידי ביטוי בפי ר' עקיבא, שלפיה לא הפעולה עצמה משפיעה על היקום, כי אם קיום המצוה הוא שיביא את הברכה מאת האל.<sup>53</sup> המשנה תולה אחת מהלכות הניסוך – 'ולמנסך אומרין לו הגבה את ידך' – במאורע מן העבר. כוהן אנונימי ניסך את המים על רגליו במקום על המזבח. התוספתא מלמדת שכוהן זה היה 'כיתסי',<sup>54</sup>

47 ראו גם שם, משנה א; ובחים ג, ב.

48 ראו בעיקר משנה, סוכה ה, א-ד; תוספתא, סוכה ד, א-י. המקורות העתיקים וגם תיקרי זמננו נחלקו בשאלת הקשר בין שני הטקסים וכן במקור הכינוי 'בית השואבה'. ראו למשל אפשטיין, מבוא, עמ' 320-322; פוקס, שואבה; בנובין, סוכה, עמ' 487-492.

49 אף כי מנהג של שאיבת מים ושפיכתם לפני ה' נזכר במקרא (שמואל א 6 ז; שמואל ב 16), והירושלמי זיהה את המעשה השני עם ניסוך המים בחג הסוכות (סנהדרין ב, ה [כ ע"ג], עמ' 1278). הקשר בין חג הסוכות לגשמים נרמז כבר במקרא, זכריה יד 17. הקשר בין המים לחג הסוכות נרמז בדברי ישו בבשורה על פי יוחנן ז 38.

50 ירושלמי, סוכה ד, א (נד ע"ב), עמ' 649 ומקבילות; בבלי, סוכה לד ע"א ומקבילות.

51 ספרי במדבר קמג (עמ' סח), קנ (עמ' עג); בבלי, תענית ב ע"ב-ג ע"א ומקבילות; ראו גם בבלי, סוכה מח ע"ב, הסומך את המנהג לפסוק מן הנביאים, וראו רובינשטיין, הצדוקים וניסוך המים, עמ' 427-429.

52 ראו אורבך, ההלכה, עמ' 29, המייחס את המנהג לראשית ימי בית שני. אלכסנדר רופא הקדים מאוד את המחלוקת על ניסוך המים ואף את ראשיתו של הוויכוח הכתתי לאור גרסתו של תרגום השבעים לשמואל א 6, שבה זיהה תוספתא 'צדוקית' הסתגדות לניסוך המים במצע המקראי שעמד לפני המתרגם. ראו רופא, ראשית צמיחתו, עמ' 14-15. על סמצא ארכאולוגי המרמז אולי על פולחן של ניסוך בארץ-ישראל של תקופת הברזל ראו ערב, נסך מים.

53 להרחבה בעניין ניסוך המים, מקורותיו ומשמעותו, ראו רובינשטיין, סוכות, עמ' 117-131, וספרות קודמת שצוינה שם; תבורי, מועדי ישראל, עמ' 198-200; הלברטל ונאה, מעייני הישועה, עמ' 182-184.

54 ראו ליכרמן, תוספתא, מועד, עמ' 270, הערה לשורה 63 (וכן תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 881), ש'הברייתא דבוקה למשנתנו (פ"ד מ"ט)': 'ולמנסך אומרין לו הגבה ידך'. בנובין, סוכה, עמ' 438, סבור להפך, שהמשנה היא קיצור ועמצום של הסיפור

ומוסיפה שמעשה הרגימה גרם ביזיון במקדש, שכן נפגמה קרנו של המזבח.<sup>54</sup> הברייתא מצוטטת בתלמוד הבבלי, ושם מכונה הכוהן המנסך 'צדוקי' ולא 'ביתסי'. חילוף זה בין התוספתא לבבלי הוא אופייני.<sup>55</sup> הדעה הרווחת בפרשנות ובמחקר היא שהמאורע המתואר במשנה ובתוספתא נבע ממחלוקת הכתות בעניין ניסוך המים. הצדוקים/ביתוסים התנגדו לניסוך המים מפני שאין לו מקור בתורה,<sup>56</sup> ועל כן ניסך הכוהן האמור את המים על רגליו. יש סבורים שהתנגדות זו נבעה מן העממיות של הטקס והפומביות שבו, שהרתיעו את היסודות האריסטוקרטיים שבכהונה,<sup>57</sup> או ממוצא הנכרי-פגאני המשווער.<sup>58</sup> ישראל קנוהל סבר שהצדוקים התנגדו לטקסים שנועדו להוריד גשמים ולהביא לפריון, שכן האמינו שאין השנחה פרטית וקראו לעבודת האל בלי לצפות לתמורה.<sup>59</sup> העם, שתמך בהלכה הפרושית, רגם את הכוהן באתרוגים, ומכאן נולדה התקנה הנזכרת במשנה, לדרוש מן הכוהן המנסך שיגביה ידו ולודא שהוא מנסך את המים כראוי על פי ההלכה הפרושית. רבים קשרו לכאן גם את המשנה הקובעת: 'הגונב את הקסוא והמקלל בקוסם והבוועל ארמית קנאים פוגעים בה' (סנהדרין ט, ו). הקסוא היא ספל מכלי המקדש ששימש לניסוך המים,<sup>60</sup> ולפי פרשנות זו היו מתנגדי הפרושים חשודים על גנבתו כדי למנוע את ניסוך המים בסוכות. הוויכוח הכתתי הטעון בעניין זה הוא שגרם לחומר הדין במשנה העתיקה.<sup>61</sup> כנגד הנחה מקובלת זו טען ג'פרי רובינשטיין, שאין ראיה של ממש במקורות שהצדוקים, ובכלל זה הכוהן של סיפורנו, התנגדו לניסוך המים בפני עצמו מפני שאינו מן התורה. ראשית, אין זה נכון, לטענתו, שהצדוקים התנגדו למסורות הלכה חיצוניות לכתוב, שהרי מסורות שבעל-פה היו גם להם. ועוד, המשנה, שאינה מזהה את טיבו של הכוהן או את מניעיו, אינה מתפרשת במחלוקת כתתית דווקא, ואילו התוספתא, שהתלמודים נסמכים עליה, פירשה את המשנה באופן עצמאי, וגם היא מספרת רק שהכוהן היה ביתוסי, אבל אינה מבהירה אם ניסך על רגליו מפני שהתנגד לניסוך המים גופו, או שמא רק לאופן הניסוך או לעיתויו. רובינשטיין הציע שמחלוקת טכנית מינורית על אופן הניסוך או על היתר לנסך בשבת נכרכה בתודעת חז"ל בגרסה כלשהי של מעשה הרגימה של ינאי כפי שהוא מוכר מפי

שבתוספתא. על הגרסה הרווחת בכתבי היד הטובים של מקורות חז"ל: 'ביתסי' ולא 'ביתוסי', ראו זוסמן, חקר תולדות ההלכה, עמ' 42, הערה 137. לא כאן המקום להאריך בשאלת זהותם של הביתוסים. לביור הנחשף ולסקירת המחקר ראו שרמר, שמם של הביתוסים.

55 על החילוק המשתמע בין התוספתא לבבלי בשאלה אם התיקון המאוחר של המזבח במלח הכשיר את העבודה בו או שנעשה רק למראית עין, ראו ליברמן, תוספתא בפשוטה, ד, עמ' 882; בנוכח, סוכה, עמ' 437-439.

56 זוסמן, חקר תולדות ההלכה, עמ' 48-49, הערה 166. ראו גם עמ' 51-52, הערה 171. לביור כללי של שאלת השימוש בכינויים אלה בספרות התנאים ראו שם, עמ' 48-53. ראו גם בנוכח, סוכה, עמ' 438-439.

57 ראו למשל רגב, הצדוקים, עמ' 159-160, וספרות שם. לפי פרשנות זו, מאותה סיבה התנגדו הביתוסים גם למצוות ערבה בסוכות, כלומר למנהג לזקוף ערבות בצדי המזבח (משנה, סוכה ד, ה), שאף הוא הוגדר 'הלכה למשה מסיני' (תוספתא, סוכה ג, א ועוד), 'יסוד נביאים' או 'מנהג נביאים' (בבלי, סוכה מד ע"א). המקורות מעידים על התנגדותם של הביתוסים לחיבוט ערבה בשבת (תוספתא, שם; בבלי, סוכה מג ע"ב). בנוכח, סוכה, עמ' 437-438, סבור שבמשנה מדובר בטעות של הכוהן ולא במחלוקת כיתתית.

58 אורבך, ההלכה, עמ' 29. ראו בדומה לזה שטמברגר, בני זמנו של ישו, עמ' 59.

59 הלוי, האגדה, עמ' 58-60.

60 קנוהל, שינויים בכהונה, עמ' 216-217. להסברים נוספים, ומפלים במקצת, ראו פינקלשטיין, הפרושים, עמ' 105-110.

61 במדבר ד 7. ראו בבלי, סוכה מה ע"ב.

62 ראו למשל אלבק, משנה, סדר גזיקין, עמ' 454. לדעת אורבך, מחקרים, עמ' 29, והמתנגדים הנרמזים במשנת סנהדרין הם הסתייוונים. ראו ראיותיו, שם, לקדמותה של המשנה וכן לקדמותו של טקס שנחת בית השאובה.

יוספוס, וצירוף המסורות הנבדלות הוא שיצר את הרושם של מחלוקת חמורה ועקרונית.<sup>63</sup> ואולם לי נראה, שהאופי החוץ-מקראי, המיתי והעממי המובהק של ניסוך המים, בצד ה'פומפי' (=פומבי) שעשו לו חכמים,<sup>64</sup> בתוספת עדותם של המקורות שנמנו לעיל, מטים להניח שההנחה הפרשנית-המחקרית הרווחת בדבר מחלוקת על עצם הניסוך אכן נכונה, ואין צורך להוסיף כאן השערות בדבר מחלוקות על פרטי הלכה שלא נזכרו בשום מקור מוכר.<sup>65</sup>

הירושלמי רומז אל המעשה שלנו אף שאינו מצטט אותו במפורש: 'אית דבעי מימר. היא דפרה היא דסוכה היא דיום הכיפורים'.<sup>66</sup> לפי מאמר זה, כוהן גדול אחד הוא שנהג בשיטת הצדוקים/ביתוסים בשלושה מקרים שונים המתוארים בתוספתא שלנו בנפרד. האחד הוא המעשה דידן, ב'ביתסי אחד שניסך על רגליו ורגמוהו באתרוגים'. המקרה השני מסופר בתוספתא, כפורים א, ח, שם נזכר 'ביתסי אחד' שהקטיר את הקטורת ביום הכיפורים מבחוק, לפני שנגס אל קודש הקודשים, בניגוד לשיטת חכמים שיש להקטיר בפנים. על פי התוספתא, 'לא שהא שלשה ימים עד שנתנהו בקברו'.<sup>67</sup> המקרה השלישי מסופר בתוספתא, פרה ג, ח, 'מעשה בצדוקי אחד' שהקפיד לשרוף את הפרה האדומה כשהוא מעורב שמש, בניגוד לשיטת החכמים שדי בטבול יום, ורבן יוחנן בן זכאי צרם לו באוזנו. גם שם נענש הכוהן במהרה: 'לא שהא שלשה ימים עד שנתנהו בקברו'.<sup>68</sup>

הירושלמי, שם, ממשיך ומביא את שיטתו החלוקה של ר' סימון: 'ר' סימון לא אמר כן. אלא או דפרה ודסוכה חד ודכיפורים חד. או דפרה ודכיפורים חד ודסוכה חד'. לפי תפיסתו של ר' סימון, הכוהן של יום הכיפורים מת מיד, וכך אף אירע לכוהן של סוכות. לפיכך לא ייתכן שהמחבר באותו כוהן ששירת מיום הכיפורים עד חג הסוכות, שהרי הלה מת ביום הכיפורים, וכן לא ייתכן שהמחבר באותו כוהן ששירת מסוכות עד יום הכיפורים בשנה שאחרי כן, שהרי מת בסוכות. בשונה, הכנתה של הפרה האדומה אינה תלויה בתאריך, ולכן עשוי היה כוהן אחד להכינה ימים אחדים לפני שמת ביום הכיפורים (שהרי לפי המעשה בפרה גם כוהן זה מת בתוך 'שלושה ימים', ביטוי שמשמעו, לדברי ליכרמן, ימים מועטים), או ימים אחדים לפני שמת בסוכות. הירושלמי תולה את המחלוקת בזיהוי הכוהן בגרסת הברייתא כפי שהיא מובאת בסוגיה זו. לפי גרסה אחת 'לא באו ימים קלים עד שמת', כלומר מותו של הכוהן של יום הכיפורים התאחר בכמה ימים, ולפיכך אפשר שהוא הוא הכוהן שמת בסוכות. לפי הגרסה האחרת המוצעת בברייתא לעיל, מת הכוהן מיד בצאתו מקודש הקודשים ביום הכיפורים. גרסה זו מחייבת את שיטתו של ר' סימון לחלק בין הכוהן של מעשה הקטורת ביום הכיפורים לבין הכוהן של ניסוך המים בסוכות. מכל מקום, נראה שהזיהוי שיוצר הירושלמי בין שלושת המעשים הוא פעולה דרשנית

63 רובינשטיין, סוכות, עמ' 121, הערה 67; הלל, הצדוקים וניסוך המים.

64 ירושלמי, סוכה ד, ו (נד ע"ג), עמ' 651. ראו זוסמן, חקר תולדות ההלכה, עמ' 67, הערה 220.

65 ראו גם קנהל, שינויים בכהונה, עמ' 216–217; ובנובין, סוכה, עמ' 441, שסבר שלדעת הצדוקים מדובר היה 'בחילול הקודש באמצעות נסך זר... שיש בו מאפיינים המזכירים עבודה זרה'. על היחס בין מסורת חז"ל לסיפור אצל יוספוס ראו להלן.

66 ירושלמי, יומא א, ה (לט ע"א), עמ' 565. ראו גם סוכה ד, ח (נד ע"ד), עמ' 652, שם נעתק הדיון אך לא הברייתא של יום הכיפורים.

67 תוספתא, מהדורת ליכרמן, מועד, עמ' 222–223. ראו ירושלמי, יומא שם, ובבלי, יומא יט ע"ב.

68 תוספתא, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 632. ראו הדיון בערך שתיתות הכוהנים הגדולים.

69 ליכרמן, תוספתא כפשטה, ד, עמ' 731.

שאינה עולה בקנה אחד עם הסיפורים שבתוספתא כפשוטם, וגם ההנחה שהכוהן שנרגם באתרוגים מת בעקבות הרגימה אינה נרמזת כלל במקורות התנאיים עצמם.<sup>70</sup>

## היחס בין מסורת יוספוס ומסורת חז"ל

לפנינו שתי מסורות על כוהן שנרגם באתרוגים במקדש בחג הסוכות. המסורות נבדלות בזהות הכוהן ובסיבת זעמם של הרוגמים. אצל יוספוס מדובר בדמות היסטורית מוכרת ובמרד פוליטי, ואילו אצל חז"ל הכוהן הוא ביותסי/צדוקי אנגימי, ורקע הסכסוך הוא הלכתי. המחקר בראשיתו נטה לגישה הרמנויטית, ורוב הכותבים במאה הי"ט ואחריה ראו בשתי המסורות תיאורים של מעשה אחד ואיחדו את המידע הנמסר בשתיהן באופן הבא, בערך: ינאי פעל בניגוד למסורת הפרושים בעניין ניסוך המים ובכך העלה על עצמו את חמת העם, אשר לכך מזאת גם פקפק בייחוסו ובזכותו לכהונה. באותו מעמד נרגם ינאי באתרוגים והרג אלפים ממתנגדיו בסיועו של חיל שכירים.<sup>71</sup> היו שהסבירו כי שמו של ינאי לא נזכר במשנה במתכוון מכיוון שחז"ל 'כסו קלון בית החשמנאים'.<sup>72</sup> בנציון דינור אף סבר שהסיפור בגרסת חז"ל נלקח מתוך כרוניקה של ינאי המלך, שהכילה גם את סיפור הקרע של ינאי עם הפרושים ואת צוואת ינאי.<sup>73</sup>

ואולם חוקרים אחרים סברו שמדובר בשני סיפורים נבדלים. חלוץ ההשקפה הזאת היה כמדומה גדליה אלון. לשיטתו, לא מחלוקת דתית עמדה ביסוד הסכסוך בין ינאי לבין הפרושים, כי אם קרע פוליטי, והפרושים לא נחלקו מעולם עם ינאי המלך על ניסוך המים. המאורע המתואר במשנה ובתוספתא, דבר אין לו עם ינאי המלך. המוטיב של רגימה באתרוגים אינו מספיק לדעתו כדי לזהות בין הסיפורים, שכן 'היה זה ממעשים בכל יום, שזרקו את אתרוגיהם על מי שביקשו לעולבו', ולראיה הביא את המעשה התלמודי על ר' זירא שנרגם באתרוגים כשלימד הלכה שלא נשאה חן בעיני הציבור.<sup>74</sup> כן העיר, שלפי תיאורו של יוספוס בקדמוניות נרגם ינאי כשעמד להקריב ולא אחרי ההקרבה, כלומר עת הניסוך עוד

70 ליברמן, שם, עמ' 881, העיר כי לשיטת הירושלמי, שהכוהן נהרג, מסתבר שלא הותפקו באתרוגים ורגמו אותו גם באבנים, וקשר סברה זו עם הנחת רש"י שקרן המזבח נפגמה מפגיעת אבנים (רש"י, סוכה מח ע"ב, ד"ה 'נפגמה'). עם זה, הביא גם פירושים אחרים שעל פיהם די באתרוגים כדי לפגוע בקרן המזבח (שם, עמ' 882) והפנה אל אגדה בויקרא רבה כה, ה, מהדורת מרגליות, עמ' תקעט, המלמדת שאתרוגים עשויים לסכן את הנרגם בהם. מכל מקום, גם ליברמן פסק כי 'כאן (כלומר, בתוספתא) ובמשנותו ובבבלי לא נזכר כלל שהרגו אותו'.

71 ראו למשל גרץ, דברי ימי ישראל, א, עמ' 448; שידר (ורמש-מילר), היסטוריה, א, עמ' 222–223, והערה 16; ויס, דור דור ודורשינו, א, עמ' 129; הלוי, דורות הראשונים, א/ג, עמ' 480–483; דרנבורג, משא ארץ-ישראל, עמ' 48; פינקלשטיין, הפרושים, עמ' 110; קלוזנר, היסטוריה, ג, עמ' 149–150; לוויא, מינאי עד הורדוס, עמ' 120–125 (וראו נוסף הלכתי נוסף שדימה למצוא בסיפור); הלוי, האגדה, עמ' 58–60. גם ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 881, קיבל זיהוי זה. ראו גם כרכובכא, אנטיוכוס החסיד, עמ' 11 והערה 10; רנב, הצדוקים, עמ' 159, והנ"ל, החשמנאים, עמ' 158, שראה בסיפור הניסוך 'הד עמוס' למעשה הרגימה של ינאי; ובאחרונה רפפורט, בית חשמנאי, עמ' 318.

72 הלוי, שם. ראו גם חורנין, מחקרים, עמ' 180; פינקלשטיין, הפרושים, עמ' 110.

73 זינר, קטעים, עמ' 142–143. ראו הערכים הקרע עם הפרושים; צוואת ינאי.

74 בבלי, קדושין עג ע"א. לכאן אפשר לצרף את המעשה במדרש בארם שנרגם בתאנים ואישתו מזכירה את מזלו הטוב, שלא נרגם באתרוגים (ויק"ר כה, ה, מהדורת מרגליות, עמ' תקעט, וראו לעיל, הערה 70). רובינשטיין, סוכות, עמ' 121, הערה 67, הזכיר מקבילות מאוחרות של מעשה זה בתנחומא.

לא הניעה ולא מחמת הניסוך נרגם. ועוד, במלחמת היהודים חלה יוספוס את המרד בנטייתם הכללית של היהודים להתמרד בחגים, ולא בפעולה כלשהי של ינאי.<sup>75</sup>

בשיטה זו אחז גם שמואל ספראי, שהדגיש שמסורות חז"ל תולות את הרגימה במעשה הניסוך בלבד, ולא בטעמים אחרים.<sup>76</sup> גם אפרון סבר ש'הזיהוי נשען על קנה רצון', שכן במעשה הכוהן אצל חז"ל אין רמז לזמנו ולאישיותו של ינאי, ואילו במעשה ינאי אצל יוספוס אין רמז לניסוך המים.<sup>77</sup> בעקבותיו הלך גם נגיד שטמברגר.<sup>78</sup> כמה חוקרים העירו, שלפי הירושלמי שנזכר לעיל אין לזהות בין סיפורי יוספוס וחז"ל, שכן לשיטה זו הכוהן של סוכות מת, ממש כמו הכוהנים של יום הכיפורים והפרה. ודאי שינאי המלך לא מת בעת המאורע של הרגימה בסוכות. ועוד, על פי אחת השיטות בירושלמי 'היא דפרה היא דסוכה'. הכוהן ששינה בעניין הפרה פעל בזמנו של רבן יוחנן בן זכאי, ואם הוא הוא הכוהן 'דסוכה', ודאי שלא חי בזמן ינאי. ואולם כפי שכבר הערנו, הזיהוי בין הכוהנים אינו אלא דרשה שיסודה בדמיון הספרותי בין הסיפורים.

גישה שלישית הציגו שעה כהן ונ'פרי רובינשטיין. לדעת כהן, המעשה המסופר בפי חז"ל הוא דוגמה ל'רביניזציה' של סיפור יהודי קדום. הסיפור במקורו, כפי שמצאנוהו אצל יוספוס, הוא מסורת פוליטית חילונית על ינאי המלך, שנרגם באתרוגים בשל שנאת העם לשלטונו. תכמים הם שמחקו ממנו את אופיו ההיסטורי ויצקו אליו תוכן הלכתי כדי להתאימו לאידאולוגיה שלהם. בגרסת חז"ל הפך ינאי לכוהן צדוקי/ביתוסי אנונימי, וסיבת הרגימה הומרה בנימוק הלכתי – התנגדותו לקיים את הטקס כשיטת חז"ל. בדרך זו צורפה המסורת אל סדרת הסיפורים שתכליתם להוכיח שהצדוקים חייבים לציית לחכמים למעשה, גם כשהם חולקים עליהם להלכה.<sup>79</sup> רובינשטיין הלך בעקבות כהן. כאמור, הוא אף השתמש בשחזור זה כדי להטיל ספק בעצם קיומה של המחלוקת ההלכתית על ניסוך המים. לשיטתו, מוטיב הרגימה באתרוגים, שמקורו בסיפור ה'פוליטי' של ינאי, שולב במסורת עמומה על מחלוקת הלכתית מינורית, ושיווה לה, שלא בצדק, אופי טעון ועקרוני.<sup>80</sup>

בסיכומו של דבר, הודגמו כאן שלוש גישות עקרוניות הגיתנות ליישום גם במקרים נוספים הנבחנו כספר זה: הגישה ההרמוניסטית המרכיבה את שתי המסורות ומייצרת מהן שחזור היסטורי; הגישה הביקורתית הרואה בסיפורים שני מקורות בלתי תלויים; והגישה הדיאכרונית המאתרת בגרסה אחת את המקור לרעותה. הגישה הראשונה היא אכן נאיבית משהו, שהרי הזיהוי בין שני הסיפורים אינו מובן מאליו, ואף אם מקורם אחד, הרי זה מקור ספרותי ולא מאורע היסטורי ודאי. כן יש ליתן את הדעת להטיות פוליטיות אפשריות או לשיבושים שעיצבו את ייחודה של מסורת זו או זו, או אף של שתיהן, ולהיזהר מלייצר נרטיב מוצק ואחדותי מתוך השתיים.

מנגד, אין הכרח בהנחה של בעלי הגישה השנייה שאין כל מגע בין שני הסיפורים. ייתכן שמסורת

75 אלון, מחקרים, א, עמ' 36–37, הערה 34.  
76 ספראי, העלייה לרגל, עמ' 213, הערה 178.  
77 אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 145.  
78 שטמברגר, ברייתות סיפוריות, עמ' 75; הג"ל, בני זמנו של ישו, עמ' 109 והערה 139.  
79 כהן, מסורות מקבילות, עמ' 12. ראו גם הג"ל, חשיבותה של יבנה, עמ' 37, הערה 23. לפי בנוכח, סוכה, עמ' 440–441, מקור הסיפור במעשה ינאי, ומוטיב ניסוך המים נוסף עליו במאוחר בספרות חז"ל, לאחר שפנה זה נוסד לראשונה בימי הגורדוס.  
80 רובינשטיין, סוכות, עמ' 121, הערה 67; הג"ל, הצדוקים וניסוך המים.

עתיקה אכן קשרה את ההתקוממות נגד ינאי במחלוקת הלכתית, ויסודות נבדלים של מסורת זו שדרו, במקרה או בכוונה תחילה, אצל יוספוס מזה ואצל חז"ל מזה. חוקרים טענו שהעדר שמו של ינאי מהמשנה ומהתוספתא כאן, אף שחז"ל הכירו היטב את ינאי, מלמד שנמחק במכוון או שהמסורת מעיקרה לא הזכירה אותו. כנגד השקפה זו יש לומר, שמן הראוי להבחין בין שכבותיה של ספרות חז"ל. אין מקום לחפש סיבות מיוחדות להעדר שמו של ינאי ממשנתנו, שהרי מלך זה אינו נזכר בשישה סדרי משנה כלל. גדולה מזו, כפי שהעירה יעל פיש, אין זכר לינאי בספרות התנאית כולה חוץ מאזכור מסופק אחד, בשרידי המדרש התנאי ספרי זוטא לדברים, כפי שהשתמרו בפירוש קראי לתורה.<sup>81</sup> אכן, עובדה שלא הודגשה דיה במחקר היא, שכל מסורות ינאי המוכרות בספרות חז"ל מתרכזות בספרות האמוראים, בעיקר בבבלי ובסבוליון, ומסורת אחת בלבד גם בירושלמי ובמדרש האגדה,<sup>82</sup> על כן אין משמעות מיוחדת לאי-ציון שמו של המלך במשנה או בתוספתא בסיפור דין. לעומת זה, העובדה ששמו לא נשתרבו אל הגרסה הבבליית של הסיפור עשויה להוכיח שבעלי הסוגיה לא הכירו את סיפורו של יוספוס. הגישה השלישית מוטעית בעיני, אבל בהיותה המתוחכמת והמעודכנת בין השלוש היא צריכה, לטעמי, עיון ודין. כנגד הסברה המזהה בגרסת יוספוס מקור ובגרסת חז"ל עיבוד מניפולטיבי יש להזכיר שתי עובדות:

א. כפי שהראה אלברט באומגרטן, הגילויים של קומראן הוכיחו שמסורות חז"ל על מחלוקת הכתות משמרות במקרים רבים זיכרונות אמיתיים ומוצקים של הווי הבית השני.<sup>83</sup> ראיה נוספת לקיומה של מחלוקת היסטורית משמעותית בעניין ניסוך המים בסוכות היא הפומביות הרבה של טקס זה, כפי שכבר העירו האמוראים – התהלכה, התקיעות, שמחת בית השואבה וקיומו של הניסוך בשבת, שכולם מאפיינים מובהקים למנהגים שנויים במחלוקת כתתית שנעשה להם 'פומבי'.<sup>84</sup> לפיכך יש להיזהר מלאפיין בהינף קולמוס את המחלוקת על ניסוך המים כעיבוד ספרותי-פוליטי מאוחר של מקור מנותק. למסורת זו יש קיום משל עצמה.

ב. ההנחה האינטואיטיבית של רבים מהחוקרים היא, שיש לחפש את העובדה ה'מקורית' בהקשר הקדום וה'היסטורי' של יוספוס, ואילו במקורות חז"ל, בהיותם מאוחרים יותר, מוטים יותר וא-היסטוריים באופיים, תימצא האגדה המעובדת. בספר זה מתגלה שוב ושוב שאין זו הנחת יסוד נכונה. במקרים רבים ניכר בעליל שגם אצל יוספוס מדובר במקור 'זר' לרצף שלו, שמקורו במאגר מסורות פנים-יהודי, ואשר נתחב אל תוך הרצאתו באופן משני ומלאכותי. מכאן שלא פיסת היסטוריה 'יוספית' כאן, כי אם אגדה יהודית, שאת צורתה המקורית יש לחפש באוצר מסורות יהודי נלוו שקדם ליוספוס כשם שקדם לספרות חז"ל. גם במקרה שלנו ראינו בעליל שמסורת האתרוגים היא מסורת פנים-יהודית ששילב יוספוס באופן משני אל תוך הנרטיב שלו. על כן אין להניח אוטומטית שחז"ל נטלו את המסורת 'של יוספוס' ועיבדו אותה. יוספוס הוא שנטל אגדה יהודית ושילב אותה ברצף שלו. מה שנותר עכשיו לבדוק הוא מה טיבה ומה צורתה המקורית של מסורת זו.

81 ראו הערך משפט הודוס/ינאי.

82 ראו הערך אגריפס/טאי וקרבנות המזרים.

83 באומגרטן, ספרות חז"ל כמקור להיסטוריה, כך לששל המחלוקת בעניין הפרה האדומה (פרה ג, ז ועוד), הנתפסת בירושלמי כמחלוקת תאומה לזו שלנו, התגלתה, כידוע, עם פרסום מ"ת (מ"ת ב, 13, ע"פ 48) כמחלוקת היסטורית חיה, ואכמ"ל.

84 ראו לעיל, הערה 64.

לא קשה כאמור לחלץ מהרצאתו של יוספוס בקדמוניות את היסודות ה'יהודיים', ששולבו לסירוגין אל תוך רצף התשתית המוכר גם ממלחמת היהודים. יסודות אלה הם: הרגימה באתרוגים; הדיבה בדבר ייחוסו של ינאי; בניית גדר העץ במקדש בעקבות הרגימה. לעיל הראינו שדיבת הייחוס נובעת ממקור נבדל, מכאן עולה שהמקור היהודי הקדום שציטט יוספוס סיפר על רגימתו של ינאי באתרוגים ועל בניית הגדר במקדש בעקבותיה. לשון אחר, זהו למעשה סיפור אטיולוגי על הנסיבות שגרמו לינאי המלך להקים גדר עץ במקדש, והקמת הגדר היא עיקרו של הסיפור. סיפור כזה אינו קיים בספרות חז"ל, לעומת זאת, גרסת התוספתא/ברייתא לסיפור היא גרסה בלתי תלויה, המדגישה את פנימת קרגו של המזבח ואת תיקונו הזמני בגוש מלח. גם זו מסורת שעניינה בתולדות המקדש ובהלכות מקדש, אבל מכיוון אחר. המסקנה היא, שבניגוד למקרים אחרים הנבחים בספר זה, כגון מסורת יוחנן ובת הקול, או נס הנשם בימי הורדוס, אין המדובר כאן במקור ספרותי אחד המצוטט בשני הקורפוסים, כי אם בשתי מסורות שמוקדן בהתרחשויות מקדשיות נבדלות: הקמת הגדר ותיקון המזבח.

אפשר שבמקורה הרחוק התייחסה מסורת חז"ל לינאי, ומקורה האבוד סיפר את סיפור הרגימה על המלך החשמונאי, בדומה ליוספוס. אפשר גם להפך, שבמקורה הרחוק התייחסה המסורת של יוספוס, המזכירה את ינאי, לכוהן צדוקי אנונימי. מכל מקום, בצורתן העכשווית של המסורות, לא סיפור המחלוקת על הגיסוך הוא המקור הספרותי שעמד לפני יוספוס, ולא סיפורו של ינאי הנרגם באתרוגים הוא שעמד לפני חז"ל – וגדר העץ וקרן המזבח יוכיחו. לפנינו שתי מסורות קדומות שנשתלשלו בנפרד אל יוספוס ואל חז"ל. אפשר שיש ביניהן קשר גנרי רחוק כלשהו, אבל אין ביסודם של שני ההקשרים טקסט אחד, וגם אין הם בגדר מקור ועיבוד.



## צוואת ינאי

קדמוניות יג 398-404: בבלי, סוטה כב ע"ב

### טל אילן

קדמוניות יג 398-404

398) אחרי הדברים האלה נפל המלך אלכסנדרוס למשכב וחלה מחמת זכרות. ואף-על-פי שכמשך שלוש שנים דבקה בו קדחת רביעית, לא הניח ממסעי המלחמה שלו, עד שתשו כוחותיו (מרוכ) עמל והוא מת (ἀπέθανεν) בתחומי גרש, בשעה שצר על רגב, מבצר בעבר הירדן.

399) ראתה אותו המלכה והיא הולך למות ואין עוד כלבו כל תקווה בטוחה לישועה, בכתה וספקה (על לבה) וקוננה על השכול הצפוי לה ולבניה ואמרה אליו: על מי אתה משאיר אותי כך ואת הילדים הזקוקים לעזרתם של אחרים, ואת ברעך, אינו שנאה ירחש העם אליך. 400) יעץ אותה אלכסנדרוס לשמוע לדברים שיביא לפניה כדי להחזיק בשלטון בביטחון, (היא) וילדיה, ולהעלים את מותו מן החיילים, עד שייכבש המקום. 401) אחר-כך, (הוסיף), לכשתשוב לירושלים כמי ששב מניצחון מפואר, תעניק מידת-מה של שלטון לפרושים: שכן ישבחות הללו בשכר הכבוד (שתחלוק להם) ויעוררו עליה את חיבת העם: כי רב כוחם של האנשים האלה בקרב היהודים, ובידם להזיק (למי) שהם שונאים ולהועיל (למי) שהם רוחשים לו ידידות. 402) שכן הם נאמנים ביותר על העם כשהם מספרים בגנותו של אדם, ואפילו מתוך קנאה (בלבד), ואמר שהוא עצמו בא בריב עם העם מפני שהתעלל בהם: 403) לפיכך, (הוסיף) ואמר, כשתבוא לירושלים תקראי לאנשי כיתתם (σπαρτιάται) ותראי להם את גופתי ותתני להם רשות מתוך נאמנות גמורה לעשות בי כדצונם, בין שירצו להתעלל (בגוף) המת (להניחו) ללא קבורה, על שום הצרות הרבות שסבלו מיר, ובין שירצו בכעסם לייסר את גופתי בדרך עינוי איזה-שהוא. הבטיחי (להם) שלא תבצעי שום דבר במדינה כלי (שמיעת) חוות דעתם. 404) אם כך תדברי אליהם, אזכה לקבורה מפוארת מידם משהייתי זוכה מידך, שכן לאחר שיהא בידם לעשות כך, לא ירצו לפגוע לרעה בגופתי. ואת תמשלי לבטח. משהשיא עצות אלה לאשתו (גורע) ומת, לאחר שמלך עשרים ושבע שנה וחזי חמישים ואחת שנה.

בבלי, סוטה כב ע"ב:

- 1 א"ל ינאי מלכא לדביתהו:
- 2 אל תתיראי לא מן הפרושין ולא מי שאינן פרושין

1 זהו תיקון של ניזה לנוסחי כתבי היד והנוסח הלטיני שבהם כתוב: לחיילים (σπαρτιάται). באפיסומה ודפוס ראשון 'לראשיהם'.

2 נוסח הפנים: אוקספורד (2675) heb. d 20

3 בעדי נוסח אחרים: 'ממי שאינן' או 'מן שאינן'.

- 3 אלא מן הצבועין הרומין לפרושין.<sup>4</sup>  
4 שמעשיהם מעשי זמרי ומבקשין שכר כפינתם.

## הרקע ההיסטורי

האירועים הגידונים כאן התרחשו בשנת 76 לפה"ס, שנת מותו של המלך החשמונאי אלכסנדר ינאי. ינאי, בנו של יוחנן הורקנוס, שלט בממלכה ביד רמה עשרים ושבע שנים.<sup>5</sup> עם מותו עברה הממלכה לידי אישתו, מי שנודעה לימים בשם המלכה שלמציין-אלכסנדרה.<sup>6</sup> אלכסנדרה שלטה תשע שנים (עד שנת 67 לפה"ס) ולאחר מותה טולטלה הממלכה במלחמת ירושה בין שני בניה,<sup>7</sup>

את קורותיה של המלכה מספר יוספוס פעמיים, הן במלח' א 107-119 והן בקדמ' יג 398-432, ובשני הנוסחים הוא מדגיש את האירועים האלה: החזרתם של הפרושים לשלטון ביזמת המלכה ורדיפת הצדוקים שבאה בעקבותיה (מלח' א 110-113; קדמ' יג 408-410), מינויו של בנה הורקנוס לכוהן גדול (מלח' א 109; קדמ' יג 408), גיסיונה הכושל לכבוש את דמשק (מלח' א 115; קדמ' יג 418), השלום שעשתה עם טיגרגס מלך ארמניה שצר על עכו (מלח' א 116; קדמ' יג 419-421) והמרד של בנה אריסטובולוס שפרץ נגדה כששכבה על ערש דווי (מלח' א 113-114; 117-119; קדמ' יג 411-417; 422-430). במקום אחר טענתי בהרחבה, ששני תיאוריו של יוספוס את ימי שלטונה מבוססים על כתביו של היסטוריון החצר של הורדוס, ניקולאוס מדמשק.<sup>8</sup>

המלכה החשמונאית נזכרת גם במקורות חז"ל, בשמות שונים, או בלא שם, כאשר ינאי, מהמדרש התנאי ספרי דברים מב (עמ' 89) אנו למדים שבימיה התקיים הפסוק 'וְגַתְּ מִטָּר אֶרְצְכֶם בְּעֵתוֹ' (דברים יא 14).<sup>9</sup> נוסף על מקור תנאי זה, נזכרת המלכה בכמה מקורות אמוראיים: פעם בירושלמי (ברכות ז ב [יא ע"ב], עמ' 57) ובמקבילותיו במקורות ארץ-ישראליים אחרים,<sup>10</sup> ופעמים אחדות בבבלי (כריתות כח ע"ב; שבת טז ע"א, וכן במקור הגידון כאן), וכן בסכוליון למגילת תענית.<sup>11</sup> בשמה העברי – ואולי גם בלי שמה – היא מבצבצת אף מבין קרעי המגילות של מדבר יהודה.<sup>12</sup> עם זה, אין בנמצא מקור חוץ-יהודי המזכיר אותה ואת שלטונה.

- 4 בכתב יד וטיקן 110 – 'הצנועין', אך זוהי דאי טעות סופר.  
5 בפירוט רב יותר על ינאי ראו בערך ינאי/הכוהן שונגם באתרונים, וכן בנספח לערך הקרע עם הפרושים.  
6 על מלכה זו ראו מה שכתבתי הן בספרי, שילובן של נשים, עמ' 21-23, 100-105, 127-153; והן בספרי, השתקת המלכה.  
7 ביתר פירוט על אירועים אלה ראו להלן, בערך מלחמת האחים החשמונאים.  
8 אילן, שילובן של נשים, עמ' 100-105.  
9 וראו גם ספרא בחוקותי פרק א, א (קי ע"ב), ובשני משמעותי גם בבבלי, תענית כב ע"ב-כג ע"א, ובערך נס הגשם בימי הורדוס.  
10 ב"ר צא ד; קה"ר ז כד; והשוו גם בבלי, ברכות מה ע"א.  
11 לסקירת כל המקורות על שלמציין בספרות חז"ל וגיטוחם ראו אילן, השתקת המלכה, עמ' 35-42. וראו עוד הערך מזימתו ומותו של הורדוס/ינאי.  
12 ראו אילן, השתקת המלכה, עמ' 61-72.

## המקור של יוספוס

סיפור צוואתו של ינאי לאישתו, שהייתה לימים המלכה שלמציון-אלכסנדרה, מופיע אצל יוספוס רק בקדמוניות היהודים. הטבלה הבאה מעידה כיצד השתמש יוספוס במה שכתב במלחמת היהודים, וכיצד שיבץ בדבריו מחיבורו הקודם את המקור החדש שבו אנו דנים. הטבלה מראה עוד, כיצד משסיים לספר את המקור הזה, חזר בדיוק אל המקום שבו קטע לפני כן את הרצף במלחמת היהודים.

קדמ' יג 398-404	מלח' א 105-106
398) אחרי הדברים האלה נפל המלך אלכסנדרוס למשכב וחלה מחמת שכיחה. ואף-על-פי שבמשך שלוש שנים רבקה בו קדחת רביעית, לא הגיח ממסעי המלחמה שלו, עד שתשד כהנתי (מרוכ) עמל וזרז את בתחומי גרש. בשעה שצו על רגב, מבצר כעבר וידדן.	105) ... אך משהגיע למלחמה, החלה מחלתו. 106) כאשר הציקה לו מאוד קדחת רביעית, סבר שיוכל להתגבר על מחלתו אם ישוב למעשיו והגיליה, ולכן הקדיש עצמו למסעות מלחמה שלא בעתם, אנס את גופו לפעולות שהיו למעלה מכוחותיו, וכך קירב את קצו.
399) ראתה אותו המלכה והיא הלך למות ואין עוד בלבו כל תקווה ... 404) אם כך הדבר אליהם, אזכה לקבורה מפוארת מיום משהייתי זוכה מידך, שכן לאחר שיהא בידם לעשות כך, לא ידעו לסנוע לרעה בגופי. ואת תמשלי לבטח.	הוא מת בעיצומן של מהומות (המלחמה). אחרי שמלך עשרים ושבע שנים.

בכך דומה אופן שיבוצו של המקור הזה למקרים אחרים הגידונים בספרנו.<sup>13</sup> במקרה זה אפשר גם להצביע על סימן תחיבה מובהק נוסף, הלוא הוא פריעת הסדר הכרונולוגי. תחילה קובע יוספוס שאלכסנדר מת (ἀπέθανεν, 398; ראו גם מלח' א 106), ואחר-כך הוא נזכר פתאום לספר את הדברים שיעץ ינאי לאישתו לפני מותו.

עד שנות השבעים המאוחרות נטו החוקרים להתייחס לתוכנה של צוואת ינאי כאל תעודה היסטורית, ולפיכך ניסו להסביר את הסיבות לכתיבתה. כבר גרץ שיבץ פרפרזה על פרשה זו בתיאורו את סוף ימיו של ינאי ואת הורשת השלטון לאישתו. גרסת הסיפור המובאת אצל גרץ היא שילוב של דברי יוספוס עם דברי הגמרא, תוך שהוא מוסיף דברי פירוש משלו. לדעת גרץ, בסוף ימיו אכן הבין ינאי את השגיאה ששגה בכך שהפך את הפרושים לאויביו. את העצה לתת לפרושים נתח בשלטון יעץ לאישתו משום שהפקיד אותה על המלכות עד שיגדלו בניה.<sup>14</sup> מאחר שבשום מקום אין אנו שומעים שבניהם של ינאי ושלמציון היו קטנים כשעלתה המלכה לשלטון, ואף נהפוך הוא, הורקנוס שימש ככהונה הגדולה מיד עם התמלכותה, הרי פירושו זה של גרץ מעיד על תמיהתו שינאי מינה בכלל אישה לשלטון.

יוסף קלוזנר סבר שבזמן ידוע יעץ ינאי לאישתו להתקרב אל הפרושים ודבר זה גרמו גם בתלמוד.<sup>15</sup>

- 13 ראו בערכים יוחנן ובת הקול; הקרע עם הפרושים; מלחמת האחים החשמונאים; משפט הורדוס/ינאי. על המשותף לכל המקורות האלה ראו במבוא ה-1.
- 14 גרץ, היסטוריה, ג, עמ' 133. המונח הגרמני שבו משתמש גרץ כדי לתאר את תפקידה של המלכה הוא Regentin (עוצרת). אמנם יש לשים לב שתחילה טוען קלוזנר שמהסיפור הזה 'נורף ריח' של סיפור-אגדה' ומציע שהגרעין ההיסטורי הוא ששלמציון ברתה את התרעה של ינאי לאחר מותו.
- 15

הוא סבר שהמלך ינאי באמת הכיר לפני מותו, שלא הפרושים האמתיים רדפוהו, אלא הצבועים שבהם, העושים את עצמם קנאים קיצונים 'כפינחס' הקנאי. שיטה זו גם היא משלבת את דברי יוספוס עם דברי התלמוד.<sup>16</sup>

גם בעיני אברהם שליט, בשנת 1972, נחשבה פרשה זו אמינה מבחינה היסטורית, הגם שהוא נמנע מלהתייחס לדברי הגמרא<sup>17</sup> והתמקד בעדות יוספוס. הוא הסביר את הפרשה בכך שינאי התעייף מן המלחמה הפנימית בארץ ומן המאבק האינסופי עם הפרושים, ומשום כך יעץ לאישתו שלמציון להגיע לפשרה אתם. ידיעה זו נראית סבירה ביותר בעיניו משום שינאי חש ודאי שמלחמות האזרחים חותרות תחת יציבותה ועצמתה של המדינה, ושזו עתידה ליפול בידי אויביה אם לא ישים סוף לסכסוך הפנימי. שליט סבר עוד, שדווקא החלטה זו של ינאי החישה את נפילתה של הממלכה החשמונאית, שכן הפרושים, שזכו כעת להשפעה, ביכרו את ערכי הדת על פני ערכי המלכות עלי אדמות ועל פני האינטרס הלאומי.<sup>18</sup> חוקרים אחרים לא חשו בנוח עם ההיסטוריות של מקור זה. שמעון דובנוב למשל כתב ש'אולי לא היתה צוואה זו אלא בדות כדי לקיים את המשטר החדש ב"רצון המת"'.<sup>19</sup> ואילו אמיל שירר ובעקבותיו מגנחם שטרן בחרו להתעלם ממנה לחלוטין.<sup>20</sup>

מאז מחקרו המהפכני של מורטון סמית, שראה אור כבר בשנת 1956,<sup>21</sup> אך חלחל לתודעה רק בהדרגה, החל היחס לפרשה זו להשתנות, וההערכה שמדובר בתוספת לאו דווקא היסטורית, אלא במידה רבה אידאולוגית, לסקירתו של יוספוס המצויה במלחמת היהודים, החלה להשתרש בתודעתם של חוקרים. מורטון סמית קבע שאת ההבדלים בין מלחמת לקדמוניות יש לחפש לא בהיסטוריה שיוספוס מתאר אלא בשנויים שחלו בין שנות השבעים של המאה הא' לספירה, שבהן כתב את מלחמת היהודים, לבין שנות התשעים של אותה מאה, שבהן כתב את קדמוניות. הוא הדגיש את ההבדל באופן השלילי שבו התייחס יוספוס לפרושים מיד לאחר חורבן ירושלים בשנת 70 לספירה לבין יחסו החיובי עשרים שנה אחר-כך, כשראה את עצמו מליץ יושר של היהדות הפרושית, שייסדה זה לא כבר את בית מדרשה ביבנה, כלפי הקיסרות הרומית שאליה היה מקורב. סמית השתמש בפרשת צוואת ינאי כדוגמה מובהקת לפירושו זה. הוא טען שבמלחמת העתיק יוספוס מגיקולאוס איש דמשק פסקה עוינת לפרושים. הם מוצגים בה כחבורה של צבועים, הגונבת את השלטון ומנצלת את כוחה הפוליטי. ואילו כקדמוניות שם יוספוס בפי ינאי, אויבם המושבע של הפרושים, נאום שבו הוא תולה את כל המאורעות הקשים של שלטונו בהתנגדותו לפרושים, שכן הללו הם למעשה נציגיו המובהקים של עם ישראל, ושלא ניתן לשלוט בו בלי תמיכתם. הוא מפציר אפוא באישתו להשיב להם את כוחם השלטוני.

מחקרו של מורטון סמית עורר אהדה והתנגדות כאחד, אבל באופן כללי יצר שינוי בכיוון מחקר הפרשה הזאת. כל מי שעסק בה מאז שוב לא התייחס אליה כאל תעודה היסטורית המדווחת על מאורע

16 ראו קלוזנר, היסטוריה, ג, עמ' 157-158. לאחרונה נמצא תומך חדש לשיטתו זו של קלוזנר. ראו רגב, הצדקים והלכתם, עמ' 270-271, הערה 32.

17 אף שבהערה 80 הוא מעיד ש'סיפור דומה סופיע גם בתלמוד הבבלי'.

18 שליט, מדיניות פנים ומוסדות מדיניים, עמ' 199.

19 דובנוב, דברי ימי עם עולם, ב, עמ' 88.

20 שירר (ורמס-מילר), היסטוריה, א, עמ' 230-232; בעמ' 230, הערה 3 הוסיפו עודכי הספר האנגלי (ורמס-מילר) הפניה למקור התלמודי; שטרן, ימי הבית השני, עמ' 214-215.

21 סמית, יהדות ארץ-ישראל, עמ' 75-76. לגבי הכהן בדעותיו של יוספוס באופן כללי, עמ' 74-79.

שהתרחש בפועל. שוורץ, למשל, מצא לנכון להתעמת עם התיזה של סמית, וטען שאמנם בקדמוניות יש התייחסות רבה יותר לפרושים משיש במלחמת, אך אין הכמות מצביעה על איכות, והיחס אליהם בקדמוניות הוא לא פעם שלילי יותר משהוא בחיבור הקודם. יחס שלילי זה הוא מייחס לסוג של תעמולה האופיינית להיסטוריון החצר של הורדוס, ניקולאוס מדמשק, והוא סבור שניקולאוס הוא מקורו של יוספוס לאמירות שליליות אלה על הפרושים. שוורץ מבקש להראות, על סמך הדמיון בין קדמ' יג 401-402 לבין קדמ' יג 288 (שם נאמר שהשפעת הפרושים על העם כה גדולה שגם אם הם מסיתים נגד מלך או כוהן גדול, העם גשמע להם<sup>22</sup>), ששני הקטעים לקוחים מניקולאוס. ראשית, הם דומים מבחינה לשונית: בשניהם מדובר באמון שזוכים לו הפרושים מצד ההמון ובקנאה המניעה אותם; שנית, בשני הקטעים מודגשת השפעת הפרושים דווקא במקרה שבו הם מדברים נגד אדם מסוים.<sup>23</sup> מדבריו של שוורץ היה אפשר אולי להסיק שהוא סבור שפרשת הצוואה של ינאי לקוחה מניקולאוס מדמשק, אולם אילו היה כך, אין להבין כיצד התגלגלה מקבילתה למסכת סוטה שבתלמוד הבבלי.

במאמרו הגדול של אפרון על שמעון בן שטח וינאי המלך הוא עקף את הבעיה בסברו שמבחינה היסטורית לא היה קרע בין הפרושים לינאי. את כל האמירות השליליות על הפרושים בכתבי יוספוס הוא מייחס לניקולאוס מדמשק ובכלל זה המעשה בצוואה לשלמציון.<sup>24</sup> את הופעת המקבילה בבבלי הוא מתרץ בהשערה שהתלמוד הכיר גרסה כלשהי של יוספוס ואותה הוא מעבד כאן.<sup>25</sup>

לפרשה זו נזקק גם סטיב מייסון בספרו על הפרושים אצל יוספוס. על אף השפעתו המתודולוגית של מורטון סמית על מייסון, התיזה של האחרון במקרה זה הפוכה מזו של הראשון. מייסון סבור, שאף שיוספוס אכן מתריע (כטענתו של סמית) שאי אפשר לשלוט בעם היהודי בלא תמיכת הפרושים, יחסו אליהם השתנה לרעה דווקא בין מלחמת לקדמוניות. הפרשה הנידונה כאן משמשת לו אבן יסוד בשיטתו. הוא מראה (כמו שהראינו בטבלה לעיל) שהרצף הספרותי במלחמת בין סופו של ינאי המלך לראשית מלכותה של שלומציון מופר בקדמוניות על ידי הפסקאות הפותחות (יג 399-406), שבהן מסופר על העצה שהשיא ינאי לשלומציון על ערש דווי. במלחמת היהודים לבה התם ורגשותיה הדתיים של שלומציון הם האחראים להתערבות הפרושים בשלטון, ואילו בקדמוניות ההתקרבות לפרושים היא פרי מהלך מתוכנן של ינאי ואישתו. תחזיתו הצינית של ינאי מתאמתת: לאחר ששלומציון הפקידה 'הכל' בידי הפרושים, הם הופכים ידידיה וקוברים את ינאי בכבוד גדול. מחבר הקטעים הללו מקבל אפוא את דעת ינאי: הפרושים הם אכן אנשים תאכזי שלטון ונטולי עקרונות. מייסון מקבל את המאפיינים הדומים שזיהה שוורץ בין קדמ' יג 401-402 לקדמ' יג 288, אולם הוא סבור שאף שהדמיון מלמד ששני הקטעים הללו יצאו מתחת ידו של מחבר אחד, אין לזהות מחבר זה עם ניקולאוס מדמשק. הוא טוען כי הלך הרוח הפרו-חשמונאי והאנטי-פרושי שבדברים אלה אופייני ליוספוס. משום כך יש להניח שיוספוס עצמו הוא שעיבב (או המציא) את הנאום הזה של ינאי.<sup>26</sup> גם שיטתו של מייסון איננה יכולה להסביר את הימצאה של המקבילה לדברי ינאי בתלמוד הבבלי.

בשני מחקרים ניסיתי להסביר הן את תפקידה של צוואת ינאי בכתבי יוספוס, הן את יחסו של

22 על דברים אלה ראו עוד בערך הקרע עם הפרושים.

23 שוורץ, יוספוס וניקולאוס, עמ' 158-159.

24 אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 147-148.

25 שם, עמ' 155-157. להשקפה דומה של אפרון ראו גם בערך הקרע עם הפרושים.

26 מייסון, יוספוס על הפרושים, עמ' 249-250. על שיטתו זו של מייסון ראו גם בערך הקרע עם הפרושים.

הפרשיות אצל יוספוס וחז"ל זו לזו והן את ההקשר שבנו משובצת הפרשה בתלמוד. ראשית, יש לשים לב שבקדמ' י' 43-41 יוספוס טוען שלפרושים יש השפעה (שלילית) על נשים. אף ששוורץ ייחס את הדברים האלה לניקולאוס מדמשק והציע שהלה כתב אותם כדי להוקיע את הפרושים, ואיני כופרת בהנחה זו, אני סבורה שהם משקפים בכל זאת מציאות היסטורית. לפני שנים אחדות טענתי שאכן נשים נמשכו דווקא לפרושים, והללו לא רק שלא דחו אותן אלא אף עודדו את תמיכתן בהם. עדות לכך מצאתי הן בכתבי יוספוס והן בספרות חז"ל.<sup>27</sup> העובדה ששלמציין-אלכסנדרה תמכה בפרושים מתחילת שלטונה, ובניגוד למדיניות של בעלה, עשויה להעיד על כך. פרשת הצוואה של ינאי היא לדעתי תוספת משנית ותפקידה הספרותי הוא להמעיט מעצמאותה ומיכולת שיפוטה של המלכה. יוספוס שילב אותה מתוך מקור אחר, שהוא, או חיבור דומה לו, היה מצוי גם בידי עורך הסוגיה בתלמוד הבבלי.<sup>28</sup>

## היחס בין יוספוס וחז"ל

המקור הראשון המכיר בקיומה של ההקבלה בין הסיפור התלמודי לבין המעשה הנמסר בפי יוספוס (כפי שהכירו בתיווכו של יוסיפון הימני-בינימי)<sup>29</sup> הוא רש"י, בדבריו לפרשה זו בתלמוד, שכן הוא ממקם את ההתרחשויות התלמודיות ליד מיטת חוליו של ינאי.<sup>30</sup>

אף שמאז לא פקפק איש בכך ששני הקטעים – בקדמוניות ובתלמוד – הם כגדר מקבילות, הרי אין כעצם דמיון רב ביניהם. כפי שהראיתי במקום אחר, הדומה בשתי הגרסות של סיפור זה הוא מה שאין בהן, כלומר בשתייהן נראה שהמלך ינאי משיב לאישתו על אותה טענה מובלעת – שאינה מופיעה בפועל בסיפור – שבה היא מביעה חרדה מפני הפרושים. ואולם כאן מסתיים הדמיון. הגרסה של יוספוס היא תיאור כמורה-היסטורי של צוואה פוליטית של המלך לאישתו בדבר יחסה העתידי אל הפרושים. הגרסה שבתלמוד, לעומתה, היא היגד קצר של המלך לאישתו, המכיל אמרה שנונה המיוסדת על אסוציאציה מקראית ומזכירה גם היא את הפרושים. אמירה כזאת נעדרת לגמרי מסיפורו של יוסף בן מתתיהו. בקדמוניות ינאי מייעץ את עצתו על ערש דווי, ואילו בתלמוד אין רמז לכך שהעצה ניתנה בנסיבות כאלה. בקדמוניות הוא מייעץ לה לשתף את הפרושים בשלטון. בתלמוד אין השלטון נזכר כלל, והמלך אך קובע שאין לפחד מהפרושים.

העצה התלמודית מנוסחת כפתגם פיוטי, מעין אלה המוכרים מספרות החכמה המקראית והבתר-מקראית: 'אל תתיראי לא מן הפרושין ולא מי שאינן פרושין אלא מן הצנועין הדומין לפרושין, שמעשיהן מעשי זמרי ומבקשין שכר כפינחס'. אמרה קצרה זו מלאה, כפי שנראה מיד, רמזים לפסוקים ופרשות מקראיות, ואף לפרשיות ולאידיאולוגיות שיש לייחסן בבירור לימי הבית השני.

הפרשה המקראית הגלויה שאליה מתייחס הפתגם מצויה במדבר כה, שבה מתפתים בני ישראל

27 אילן, שילובן של נשים, עמ' 15-16.

28 אילן, השתקת המלכה, עמ' 76-77.

29 רש"י לא הכיר את כתבי יוספוס עצמם, ויש להניח שלהיכרות עם צוואת ינאי הגיע באמצעות ספר יוסיפון, דהיינו הגרסה העברית הימני-בינימית של יוספוס, שאותה הוא מזכיר בפירוש במקומות אחרים. רש"י מזכיר את יוסיפון בעיקר בפירושו לספר דניאל, למשל ה' ד"ה 'עבד לחם רב'; ח' ד"ה 'המלך הראשון'; אבל הוא מזכיר אותו גם בפירושו לגמרא בבבלי, בבא בתרא ג ע"ב, ד"ה 'היני איסיביה', וראו על טקסט זה בערך תולדות הורדוס.

30 אילן, השתקת המלכה, עמ' 76-77.

לבנות מואב או מדיין.<sup>31</sup> בין המתפתים בולט נשיא שבט שמעון, זמרי בן סלוא, ואת נקמת ה' הן במדייניות/מואביות והן בזמרי נוקם הכוהן פנחס בן אלעזר, נכד אהרן. הוא לוקח רומח בידו ודוקר בו את החוטא ואת בת זוגו. מעשהו של פנחס מוגדר במקרא מעשה קנאות לאל, והוא משתכר שכר רב בשל כך – 'ברית שלום' ו'כהנת עולם' (במדבר כה 11–13).

ואולם, לדעתי יש גם רובד מקראי סמוי לאמרה זו והוא נוגע דווקא לזמרי אחר. בספר מלכים אנו למדים שזמרי, מפקד צבאו של מלך ישראל נדב בן בעשא, קשר על אדוניו והרגו. שבעה ימים אחר-כך נרצח אף זמרי בידי הטוען החדש לכתר, עמרי (מלכים א טז 10–18). דמות שולית זו ודאי לא הייתה זוכה לכל התייחסות אילולי הופעתה בעוד מקום בספר מלכים כמשל ושנייה. לאחר שאלישע הנביא משח את יהוא למלך, ולאחר שזה הרג את מלך ישראל ומלך יהודה, הוא פנה ליזרעאל, שם הוא נתקל באיזבל, אשת המלך המת אחאב, הצופה בו מן החלון ומברכת אותו במילים 'הַשָּׁלוֹם זִמְרִי הָרֹג אֲדֹנָי' (מלכים ב ט 30–33). מכאן עולה, שבימי איזבל, וודאי בימי מחבר ספר מלכים, היה השם זמרי משל לרוצחי מלכים. אין להתעלם מכך שמיד לאחר חילופי דברים אלה בין איזבל ליהוא, שומטים משרתיה את המלכה מן החלון והיא מתה. יהוא, בדמות זמרי, רצח את אשת המלך לאחר מות בעלה כדי לתפוס את מקומה. אם ינאי המלך מזהיר את אשתו מפני העושים מעשה זמרי, יש להניח שכונתו היא להזהירה מפני מתנקשים פוטנציאליים.<sup>32</sup>

יש לשים לב לעוד פרט. בדברי ינאי נזכר המונח 'צבועים'. באמרתו, לא הפרושים הם הצבועים ואף לא מי שאינם פרושים. ואולם כל הקורא אמרה זו נזכר מיד בזיהוי המוצע באוונגליון על פי מתי בין פרושים וצבועים (מתי כג). גם בכת קומראן כינו את הפרושים בכינוי לא מחמיא שפירושו קרוב לפירוש המילה צבועים – 'דורשי החלקות'.<sup>33</sup> אבל ינאי מתנגד לדעה רווחת זו וקובע שלא הפרושים הם הצבועים, אלא דווקא קבוצות אחרות. לדעת ורד נעם, לפנינו כאן, כמו בסיפור הקרע עם הפרושים, פולמוס עם מי שמשחיר את פני הפרושים, יחד עם טענה שהגיגיו צריך לחול דווקא על מתנגדיהם. בשני הסיפורים הנושא הוא היחס האמביוולנטי בין ינאי לפרושים; בשניהם ניכר ניסיון לטעון שהעוינות ביניהם אינה מוחלטת, וששני הצדדים לא רצו בה. גם כאן וגם שם מצויות רמיזות מקראיות, ואפילו נרמזות פרשיות בספר במדבר דווקא (שם לפרשת קורח ועדתו, כאן לפרשת זמרי ופנחס). סמוך לשני הסיפורים שולבה טענה כמעט זהה בדבר כוחם של הפרושים כנגד מי שהם חפצים ברעתו. לדעת נעם, יש להסיק שגם במקרה זה, כמו בסיפור הקרע, לפנינו שריד עתיק של ספרות פרושית פולמוסית.<sup>34</sup> מכיוון ששני מקורות אלה מצויים רק בבבלי ואצל יוספוס, יש להניח ששניהם (יוספוס ועורכי הבבלי דווקא) הכירו את אותו מקור פרושי והשתמשו בו בשני המקרים.<sup>35</sup>

ינאי מבקש להוקיע את ה'מבקשים שכר כפינחס'. פנחס שימש ככר במקרא (תהלים קו 30) וודאי בימי הבית השני, דגם לכל מי שראה את עצמו קנאי, החל במתתיהו החשמונאי (מק"א ב 26),<sup>36</sup> עבור

31 כאמצע הפרשה זהותם האותנית של המפתות משתנה. השוו פסוק 1 לפסוק 6.

32 לאזכור מותו של אחאב בספר זה ראו בערך הניצחון על זיקנור.

33 למשל, פשר נחום קטע 4–3, א 7. וראו על כך עוד פלזסר, יתדות בית שני, קומראן, בעיקר עמ' 187.

34 ראו אילן ונעם, שרידים.

35 ראו מבוא, 31; אילן ונעם, שרידים. לטענה שמקורות אלה, וכן סיפור ינאי/הכוהן שנגרם באתרוגים וסיפור יוחנן ובת הקול שייכים ליכרוניקה שלמה על מלכות אלכסנדר ינאי, ראו דינור, קטעים, עמ' 142–143.

36 וראו עוד בן סירא מה 23–24; מקבים ד, יח 12.

דרך גיבורת ספר יהודית, ההורגת את מפקד צבא אשור ובכך גואלת את עמה,<sup>37</sup> וכלה בקבוצות לוחמי חופש באחרית ימי הבית, שראו במעשי התנקשות אישיים את הדרך ללחום ברומא, ואחת מהן אף בחרה לכנות את עצמה 'קנאים'.<sup>38</sup> נשיא שבט שמעון, זמרי, ייצג באופן טבעי בעיני ציבורים אלה, הן בימי החשמנוגאים והן בסוף ימי הבית, את היהודים המשתפים פעולה עם השלטון הזר, והמדיניות ייצגה את ההשפעה הנכרית ואת העבודה הזרה שנלחמו בהן.<sup>39</sup> גם מתתיהו החשמנוגאי וגם הקנאים באחרית ימי הבית הרגו את בני עמם, את מי שחשבו למשתפי פעולה, לא פחות ממה שהרגו באויביהם מחוץ. מסתבר אפוא שמחבר המסורת שאנו עוסקים בה (שוודאי חי לאחר ימי ינאי, ואולי אף לאחר הופעתם של זרמים קנאיים חדשים שניכסו לעצמם את תורתו של פנחס) שם בפי ינאי אמרה ולפיה הסכנה האורבת למלכה היא מקבוצות של קנאים, שאינם מהססים לפגוע ולהרוג בבני עמם. אלו מסתמכים על הטענה שהם נוהגים כמו פנחס המקראי מתוך מניעים דתיים טהורים, אבל למעשה אינם נוהגים אלא כזמרי הורג אדוניו, שפעל ממניעים כוחניים ואישיים. יוצא אפוא שאמרתו הקצרה של ינאי רומזת למסורות אחדות מימי הבית השני, שכולן עוסקות בכתות ובסכנות שהללו מהוות למלכים.

אם אכן מדובר במקבילה ספרותית בין טקסט זה לבין הסיפור שאצל יוספוס, ברור שלא השתמר בהם הרבה מן המשותף, וקשה מאוד לדעת כיצד נראתה המסורת ששניהם התבססו עליה. האם הייתה דומה יותר למה שמצוי אצל יוספוס, כלומר הכילה סיפור מסגרת שבו נאמרים דברים מסוימים בין המלך למלכה, או האם נוסח האמרה, שנשתמרה בתלמוד הבבלי משמר טוב יותר את אופיו של המקור? קשה מאוד להגיח שסיפור דוגמת זה המצוי אצל יוספוס היה יכול להוליד אצל עורכי התלמוד הבבלי אמרה כה עשירה המעידה על היכרות עמוקה של מחברה לא רק עם פרשנות פוליטית למקרא אלא גם עם המציאות שרווחה בימי הבית השני (דהיינו האשמת הפרושים בצביעות והשימוש בדמותו של פנחס כדגם לקנאות). לאיזו סוגה ספרותית שייכת אמירתו של ינאי כאן? היא כתובה עברית צחה, כמעט שירית, אך מופיעה לאחר פתיחה ארמית ('א"ל ינאי מלכא לדביתיה'), בלא כל רמז שהעורך הבבלי מזהה אותה כברייתא. סביר אפוא להגיח, שמדובר במקור עברי אותנטי קדום, המשמר זיכרונות מימי הבית,<sup>40</sup> ושהתלמוד הבבלי שימר היטב את רוחו של התייבור המקורי שעליו התבסס.

לא קשה להבין כיצד הפך יוספוס, בספרו קדמוניות היהודים, אמרה מסובכת ורבת משמעות מעין זו, שנמצאה לו במקורות שהיו לפניו, לסיפור הפשטני שהוא מספר, המשמש לו כלי לדיכוי עצמאותה ותבונתה של המלכה לעתיד שלמציון. מצד אחד ניכרת אצל יוספוס נטייה בולטת למחוק רמזים מקראיים שהיו מצויים במקורותיו;<sup>41</sup> מצד אחר אפשר להתחקות אחר הדרך שבה עיבד יוספוס את החומר שמצא כדי להגיע לצורתו הנוכחית. כפי שהעירה דפנה ברק, מעשה צוואת ינאי בגרסת יוספוס

37 אף שפנחס עצמו איננו נזכר בשמו בסיפור, היא מזכירה קנאי מקראי אחר כדגם לזהותהגונה – שסעון בן יעקב, אשר הרג אף הוא, בקנאו לאחותו, את תושבי העיר שכם (בראשית לד), וראו יהודית ט 2.

38 ראו למשל דבריו של יוספוס על 'הקנאים' במלח' 2 268–270. על הקשר בין הקנאים לפנחס ולמסורות פנחס בימי הבית השני ראו הנגל, הקנאים, עמ' 146–228. לעניין שלנו ישירות ראו עמ' 149–155, 177–185.

39 ראו עוד בעניין זה סטרן, השבועה.

40 מסירתו של מסורות על ימי הבית בתלמוד הבבלי בארמית בכלית או בלי לשון הצעה האופיינית לברייתא עשויה לשמש סימן טהרה דווקא, מאחר שהיא מלמדת על הגעה ישירה של המסורת לבבל, בלא תיווך של מקורות ארץ־ישראלים. ראו במבוא, סעיף 2. אכן, מעשה זה הוא כאמור ייחודי לבבלי ואף לו כל מקבילה בספרות חז"ל.

41 ראו למשל בערך הניצחון על ניקנור, וגם בערך תולדות הירדוס.



דומה מאוד במסגרתו הכללית למעשה כליאת הנכבדים שציווה הורדוס לפני מותו (מלח' א 659-660; 666; קדמ' יז 174-179): בשני הסיפורים הונה המלך סמוך למותו תכנית הנוגעת לגורלם של הפרושים או חשובי העם. אמנם במקרה של הורדוס מדובר בהריגתם, ואילו במקרה של ינאי מדובר בשיתופם בשלטון, אך בשני המקרים התכנית כרוכה בהעלמת דבר מותו וצריכה להבטיח לו קבורה מפוארת. הוא מספר את הדברים לאישה הקרובה לו (אחות הורדוס/אשת ינאי) ומורה לה לנהוג על פי דבריו. בשני המקרים מתבקשת האישה לשמור בסוד את דבר מותו של המלך. שלום אחות הורדוס, המצטווה להרוג את החכמים, אינה ממלאה את פקודת הדמים של הורדוס, ואילו שלמציון, המצטווה להעניק לפרושים כבוד ויקר, מצייתת לינאי. ברץ הציעה שהמעשה בינאי הוא שהשפיע על מעשה הורדוס, ויש בכך כדי ליישב פרטים מוקשים במעשה ההוא.<sup>42</sup> ואולם לי נראה שכיוון ההשפעה הוא הפוך. בשני המקרים זוכים המלכים בלוויה מפוארת, אך זו של הורדוס מתוארת גם במלח' א 670-673 וגם בקדמ' יז 193-199, ואילו זו של ינאי נזכרת רק בקדמ' יג 405-406, בלי תיאור מפורט, ויש להניח שהיא תוספת של יוספוס. אני מבקשת להציע בהקשר שלפנינו, שיוספוס הכיר מקור קצר דוגמת זה המופיע בתלמוד הבבלי בעניין העצה שהשיא ינאי לאישתו כיצד להתייחס לפרושים. ההיסטוריון ביקש למעט בערך מדיניותה של שלמציון ולהפוך את החלטותיה הפוליטיות העצמאיות לפרי עצותיו של בעלה המת. לשם כך החליט לשבץ מקור זה בתוך תיאור הורשת השלטון למלכה. הוא השתמש בגם הסיפור על מותו של הורדוס, שכבר עמד לנגד עיניו במלחמת היהודים, ולאורו עיבד את סיפור עצתו של ינאי.

שאלה שאין אפשרות להשיב עליה חד-משמעית בהקשר זה היא, מהיכן הגיעה לידי יוספוס ההערכה השלילית לפרושים המזוהה בעצתו של ינאי לאישתו: 'כי רב כוחם של האנשים האלה בקרב היהודים, ובידם להזיק (למי) שהם שונאים ולהועיל (למי) שהם רוחשים לו ידידות. שכן הם נאמנים ביותר על העם כשהם מספרים בגנותו של אדם, ואפילו מתוך קנאה (בלבד)' (קדמ' יג 401-402). כאמור פירש סמית מילים אלה כחלק מהמלצתו של יוספוס לרומאים לתכנן אל הפרושים כדי לשלוט ביהודים, ולדעת שורץ אלו מילותיו של ניקולאוס מדמשק המתאר בעיונות את הפרושים. במקרה זה צודק אולי דווקא סטיב מייסון, הרואה בהן את מילותיו של יוספוס עצמו, שהערכתו את הפרושים הייתה ביסודה שלילית.

## סיכום

בתיאור מותו של ינאי והורשת השלטון לאישתו נבדלים תיאורי מלחמת היהודים וקדמוניות היהודים של יוספוס זה מזה. בקדמוניות שיבץ יוספוס סיפור על עצה שהשיא ינאי לאישתו כיצד עליה לנהוג בפרושים. אם במלחמת החלטתה של המלכה לשנות את מדיניותו של בעלה כלפי אויביו היא הכרעה עצמאית ראשונה שלה, הרי בקדמוניות היא מוצגת כעצתו של הבעל המת. מניין שאב יוספוס את המידע הזה? אמרה קצרה, המיוחסת לינאי המלך בתלמוד הבבלי, שהיא מעין עצה שהשיא לאישתו בנוגע לפרושים ('אל תיראי מן הפרושין ולא מי־שאינן פרושין אלא מן הצבועין הדומין לפרושין, שמעשיהן מעשי זמרי ומבקשין שכר כפינחס'), דומה אולי במשהו למקור שהכיר יוספוס שעה שסיפר את סיפורו. אני מניחה שהתלמוד שימר כאן אמרה אותנטית מימי הבית השני, שכן יש בה גם רמזים מקראיים לא שגרתיים וגם היכרות עמוקה עם רזי הפוליטיקה של ימי הבית השני. אינני סבורה שמידע כזה היה

42 בדברים שבעל־פה. לתיזה שלה, הנבדלת ממה שהוצע כאן, ראו הערך מזימתו של הורדוס/ינאי, הערה 66.

זמין לעורכי הבבלי כדי שיוכלו בכוחות עצמם לחבר יצירה כזאת, אך אני מניחה שהם יכלו להתפעל מלשוננו של מקור עתיק ולשמרו. לידי יוספוס הגיע אולי מקור דומה, אך מכיוון שמטרתו הייתה אחרת, הוא השתמש בהד קלוש ממנו, ולצדו שילב גם מוטיבים שלקח מסיפור מותו של הורדוס כדי לתאר באמצעותו את מות ינאי.

## מלחמת האחים החשמונאים

קדמוניות יד 22-28: ירושלמי, ברכות ד, א (ז ע"ב), ע"כ 33: תענית ד, ח (ס"ח ע"ג), ע"כ 731: בבלי, סוטה מט ע"ב; בבא קמא פב ע"ב; מנחות סד ע"ב; (משנה, תענית ג, ה)<sup>1</sup>

### ורד נעם

#### קדמוניות יד 19-28<sup>2</sup>

(19) משקיבל חרתת הבטחות אלו יצא למלחמה על אריסטובולוס עם חמש ריבואות פרשים וחיל רגלי וניצחו במערכה. לאחר הניצחון עברו רבים אל הורקנוס, ואריסטובולוס נשאר לבדו וברח לירושלים. (20) ומלך הערבים הוליך את כל צבאו ותקף את בית-המקדש וצר על אריסטובולוס. גם העם התחבר אל הורקנוס והשתתף אתו במצור, ורק הכוהנים נשארו עם אריסטובולוס. (21) וחרתת תקע את מנחה הערבים ואת מנחה היהודים<sup>3</sup> זה ליד זה ושקד על המצור בעוז. מעשים אלו אירעו בימי זג המצות שהגנו קוראים לו פסח (τούτων δὲ γινομένων κατὰ τὸν καιρὸν τῆς τῶν ἀγύμων ἑορτῆς, ἣν πάσχα<sup>4</sup>) λέγομεν. המכובדים שביהודים עזבו את הארץ וברחו למצרים.

(22) וצדיק אחד חביב-אלוהים (δικαίον... καὶ θεοφιλή) חוניו שמו, שהתפלל פעם לאלוהים בשעת עצירת גשמים שיסיר את הבצורת, ואלוהים שמע לקולו והמטיר, (חוניו זה) התחבא בראותו שהמהומה עומדת בתוקפה. והוא הובא למחנה היהודים והם ורשו ממנו, שכשם שהתפלל והפסיק את הבצורת כך יערוך תפילות נגד אריסטובולוס ובני-סיעתו המורדים<sup>5</sup>. (23) וכשואתנגזר וסירב, הכריחו ההמון (לכך). אז עמד בתוכם ואמר: (24) 'אלוהינו מלך העולם (ὡς θεὸς βασιλεὺς τῶν ὅλων), מאחר שאלה העומדים אתי הם עמך והנצורים כוהניך, בבקשה ממך, שלא תשמע את אלו נגד אלו ולא תקיים מה שמבקשים אלו נגד אלו'. (וכשעמד) והתפלל תפילה זו הקיפו אותו הרשעים שביהודים והרגוהו בסקילה.

(25) מיד נפרע מהם האלוהים על אכזריותם והטיל עליהם עונש על רצח חוניו בדרך זו: בשעת המצור על הכוהנים ואריסטובולוס חל החג הקריי פסח (τῇν ἑορτῇν τῇν καλουμένην φάσκα<sup>6</sup>), שבו מנהג הוא לנו להרבות בקרבנות לאלוהים. (26) ומשום שאנשי אריסטובולוס היו חסרים קרבנות ביקשו מאת בני עמם, שימציאו להם בהמות ויקחו כסף תמורתן כמה שירצו. אמרו הוללו, אם רצונם לקבל ישלמו אלף דראכמות חלף כל ראש. אריסטובולוס והכוהנים הסכימו ברצון ושילשלו את הכסף (בחבל) מעל החומה

- 1 משנה זו אינה מקבילה של ממש לסיפורו של יוספוס. היא עוסקת בחוני מוריד גשמים, ואילו יוספוס אינו מאריך בעניין זה, כי אם מזכיר אותו בלבד. לפיכך הובאה באתרונו, וכן לא הובאו כאן שאר מקורות חז"ל העוסקים בנוסי הגשמים של חוני ובאגדות אחרות הקשורות אליו. להפניות ראו ליד משנה זו להלן.
- 2 להלן מובא מיוספוס קטע רחב יותר מהמקבילה עצמה, שהוא הכרחי להבנת הסיפור בהקשרו.
- 3 מתנה היהודים, Ἰουδαίων (Toudaion) (מתנה האורוסים) P.
- 4 WVMALF: φάσκα.
- 5 ובני סיעתו המורדים, E [(συστασιαστῶν) WMAL (στρατιωτῶν).
- 6 paschae לטיני.

(διὰ τῶν τειχῶν καθιμῆσαντες) ונתנו להם. 27) והללו לקחו (את הכסף) ולא נתנו את הבהמות, אלא הגיעו למדרגה כזאת של רשעות שעברו על ההסכם וחטאו לאלוהים ולא סיפקו את הבהמות לקרבנות לאלה שהיו זקוקים להם (τοῖς δεομένοις). 28) והכוהנים, שרומז על-ידי הפרת ההסכם, התפללו לאלוהים שיפרע מבני עמם. ואלוהים לא השהה את עונשם, אלא שלח רוח גדולה וחזקה והשמיר את תבואת כל הארץ, עד שסאה של דגן עלתה אותה שעה באחת-עשרה דראכמות.

ירושלמי, תענית ד, ח (סח ע"ג), עמ' 731 = ירושלמי, ברכות ד, א (ז ע"ב), עמ' 33<sup>2</sup>

1. 'ובטל התמיד'.
2. ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי.
3. בימי מלכות יוחן היו משלשלין להם שתי קופות שלזהב והיו מעלין שני כבשים.
4. פעם אחת שילשלו להם שתי קופות שלזהב והעלו להן שני גדיים.
5. באותה השעה האיר הקב"ה את עיניהם ומצאו שני סלאים בלישכת הסלאים.
6. על אותה השעה העיר ר' יהודה בן אבא על תמיד שלשחר שקרב בארבע שעות.
7. ואמ' ר' לוי.
8. אף בימי מלכות הרשעה הזאת היו משלשלין להן שתי קופות שלזהב והיו מעלין להן שני <כבשים>.
9. ובסוף שילשלו להם שתי קופות שלזהב והעלו להם שני חזירים.
10. לא הספיקו להגיע למחצית החומה עד שנת(ת)עץ החזיר וקפץ מארץ-יש' ארבעים פרסה.
11. באותה השעה גרמו העוונות ובטל התמיד וחרב הבית.

1. ובטל התמיד חסר כל בוס 2. ר' סימון ורמ' ר' סימון כל ואמ' ר' סימון 3. מעלין מעלין/מעלים להן/להם כל בוס כבשים סלאים כל גדיים בו 4. שילשלו-הב) העלו שתי קופות של חזירים בוס והעלו והיו מעלין כל 5. סלאים" סליים ומקריים כל סליים מקריים בוס 7. ואמ' אמ' כל בוס 8. הזאת היו/היו הזאת בוס להן חסר בו <כבשים> גדיים תענית כבשים כל בוס וכצ"ל 9. שני חסר בוס 10. להגיע/לעלות בד' למחצית החומה) לחצי חומה כל עד מחצי החומה בוס שנת(ת)עץ החזיר שנעץ החזיר בחומה הנודעצה החומה" כל שנאץ החזיר בוס מארץ-יש' ארבעים פרסה) ארבעים פרסה מארץ-יש' כל בארץ ישר' ארבעים אפרסה בוס 11. ובטל התמיד) בטל של תמיד בוס

בכלי, מנחות סד ע"ב<sup>10</sup> (= סוטה מט ע"ב;<sup>11</sup> בבא קמא פב ע"ב<sup>12</sup>)

1. תנו רבנן: כשצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה, היה הורקנוס מבחורץ ואריסטובלוס מבפנים.

7. נוסח הפנים מתוך סוגיית תענית, ששם כנראה מקומה הראשוני של האגדה. חילופי הנוסח על פי סוגית ברכות, כתב יד לידן (בל); כתב יד וטיקן 133 (בוס).
8. האות ת"ו מסומנת כמסופקת במהדורות האקדמיה. על פי ליכומן, מחקרים, עמ' 489, האות היא אל"ף.
9. ראו ליברמן, מחקרים, עמ' 489.
10. עדי הנוסח למנחות מסומנים באות מ: הפנים על פי כ"י פריז, H147A, AIU (מס). נזמ = מינכן 95; מועז = וטיקן 118; מועז = וטיקן 120; מו = דפוס ונציה; מד = דפוס וילנה.
11. עדי הנוסח לסוטה מסומנים באות ס: סמ = מינכן 95; סא = אוקספורד (2675) heb. d. 20; סוס = וטיקן 110; סא = אוקספורד 17-21 (2833) heb. b. 10; סו = דפוס ונציה; סד = דפוס וילנה.
12. עדי הנוסח לבבא קמא מסומנים באות ב: בה = המבורג 165; בא = אסקוריאלי G-I-3; בנ = פירנצה II-1-8; בוס = וטיקן 116; במ = מינכן 95; בב = בזאנו Fr. Ehr. 14; Baizano — Archivio Storico Comunale Fr. Ehr. 14; בנ = דפוס שווייץ; בד = דפוס וילנה.

- בכל יום ויום היו משלשלין להם דינרי' בקופה ומעלין להם תמידין.  
היה שם זקן אחד שהיה מכיר בחכמת יוונית.  
<אמ' להן:> כל זמן שעסוקין בעבודה אין נמסרין בידיכם.  
למחר שילשלו להם דינרי' בקופה והעלו להן חזיר.  
כיון שהגיע לתצי חומה נעץ ציפרניו בחומה,  
ונודעוזה ארץ ישר' ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה.  
באותה שעה אמרו: ארור אדם שיגדל חזירים וארור אדם שילמד את בנו חכמת יוונית.  
על אותה שעה שנינו: מעשה שבא העומר צריפיו ושתי הלחם מבקעת בית סוכר.

[illegible]

[משנה. תענית ג. ת.]<sup>13</sup>

על כל צרה שתבוא על הציבור מתריעים עליה חוץ מרוב גשמים. מעשה שאמרו לחוני המעגל: התפלל שירדו גשמים. אמ' להם: צאו והכניסו תנורי פסחים בשביל שלא ימקו. ונניא התפלל ולא ירדו גשמים. עג עוגה ועמר בתוכה ואמ': רבונאי שלעולם. בניך שמו פניהם עלי שני כבן בית לפניך. נשבע אני בשמך הגדול שאיני זו מיכן על שתרחם על בניך. התחילו הגשמים מנטפים. אמ': לא כך שאלתי אלא גשמי בורות שיחים ומערות. ירדו בזעף. אמ': לא כך שאלתי אלא גשמי רצון ברכה ונדבה. ירדו כתיקנן עד שעלו ישראל מירוש' להרהיבית מפני הגשמים. אמ' לו: כשם שהתפללתה עליהם שירדו כך היתפלל שילכו להם. אמ' להם: צאו וראו אם נימחת אבן והטועים. שלח לו שמעון בן שטח. אמ' לו: צריך אתה

13 המסורות על חונו והגשמים מפורזות בכמה מקומות בספרות חז"ל. ראו בעיקר, גוסף על המשנה, תוספתא, תעניות ב, י; ירושלמי, תענית ג, י (סו ע"ד), עמ' 722; בבלי, תענית כג ע"א; סבוליון פ למגילת תענית, כ' באדר. ראו גם בבלי, ברכות יט ע"א; תנחומא, בוכר, וארא כב, עמ' 37; תנחומא, כי תבא, ד. במקצת המקורות שולבה גם האגדה על השניה של חונו, שנמשכה שבעים שנה. כיוון שעניין הגשמים אינו זוכה לפיתוח אצל יוספוס, לא הובאו מקורות אלה כאן, וגם לא מצאתי לנכון לעסוק בספרות המחקר על אודותיהם. אלא במקום שהיא נוגעת בהתכלה לסיפור חונו אצל יוספוס.

ל(אנדרות. אבל מה אעשה לו(אן ואתה מתחטא לפני המקום כבן שהוא מתחטא לאביו ועושה לו רצונו. ועליך הכתוב אומ': 'ישמת אביך ואמך ותגל יולדתך'.)

## רקע היסטורי

עם מותה של המלכה שלמציין אלכסנדרה, אשת ינאי ויורשתו בשלטון, ב־67 לפה"ס (מלח' א' 119; קד' יג 430), הפך המתח בין בניה למלחמת אחים (מלח' א' 120–121; קדמ' יד 4–5). הבכור, הורקנוס השני, מונה עוד קודם לכן לכהן גדול וכעת ירש את המלוכה (מלח' א' 109, 120; קדמ' יג 408, יד 4), ואילו הצעיר, אריסטובולוס השני, שאף לזכות בשלטון (מלח' א' 117, 120; קדמ' יג 422–429; יד 4–5). במהלך המלחמה בין השניים גבר אריסטובולוס, האחים התמייסו, הורקנוס ויתר על מעמדו ונקבע כי אריסטובולוס יזכה בשלטון ובכהונה הגדולה (מלח' א' 120–122; קדמ' יד 6–7).

אולם יועצו של הורקנוס, אנטיפטרוס האדומי, שכנע אותו שלא לוותר על השלטון, וגייס את עזרתו של חרתת (ארטס), מלך הנבטים, להילחם באריסטובולוס (מלח' א' 123–126; קדמ' יד 8–18). אריסטובולוס לא החזיק מעמד מול כוחות הורקנוס והנבטים, נהדף אל תוך ירושלים, ושם הושם במצור של אנשי הורקנוס וצבא חרתת (מלח' א' 126; קדמ' יד 19–21). אלה הן הנסיבות שבהן מתרחשים הסיפורים שיידונו להלן (קדמ' יד 21–28).

בשהגיע שליחו של פומפיוס הגדול, אמיליוס סקאורוס, לסוריה בשנת 65 לפה"ס, באו אליו שליחים מטעם שני האחים התשמונאים, וכל אחד מהם ביקש את עזרת הכוחות הרומיים תמורת שוחד (מלח' א' 127–128; קדמ' יד 29–30). סקאורוס הכריע לטובת אריסטובולוס, ואיים על הורקנוס ועל הנבטים שיסירו את המצור, וכך היה (מלח' א' 128–129; קדמ' יד 30–33). המאבק בין האחים נמשך, ועמו נמשכו ניסיונות השידול של פומפיוס משני הצדדים (מלח' א' 131–140; קד יד 34–53), ובסופו של דבר, ההתערבות הרומית הכשירה את הקרקע לכיבוש ירושלים והארץ כולה בידי פומפיוס (מלח' א' 141–158; קדמ' יד 54–79), כפי שסיכם יוספוס: 'אסון זה גרמו לה לירושלים הורקנוס ואריסטובולוס כריכם זה עם זה, שכן קיפחנו את חירותנו ונעשינו נתינים לרומאים...' (קדמ' יד 77).

מאורעות אלה נרמזו במגילות קומראן. בפסוק נחום ובקטע 4Q471a נזכר כנראה כיבוש יהודה בימי פומפיוס.<sup>14</sup> בטקסט כרונולוגי שנתגלה בשלוש מגילות ממערה 4 (4Q333–4Q331) נזכרו יוחנן, שלמציין, הורקנוס, 'אמליזס', הלוא הוא סקאורוס שליחו של פומפיוס, ואולי אף ה'ערב[ים]'.<sup>15</sup> חוקרים גם קשרו את הרעב, המתואר בפסוק הושע, פשו ישעיהו ופשו תהלים מקומראן, לרעב המתואר בסיפור הקרבנות כגורסת יוספוס וכגורסת חז"ל כאחד, ואף לבצורת כימי חוני, המוכרת מספרות חז"ל ונזכרת בפי יוספוס בהקשרה של מלחמת האחים.<sup>16</sup>

14 ראו אשל, מגילות קומראן, עמ' 122–124, והפניות לספרות קודמת שם.

15 שם, עמ' 124–129.

16 שם, עמ' 131–135, וספרות שם.

## המסורת בהקשרה אצל יוספוס

סיפור זה, כמו מקרים רבים אחרים הנבחנו בספר, מצוי רק בקדמוניות וחסר במקבילה במלח' א 126-128.<sup>17</sup> להלן רצף האירועים כפי שסופרו בשני הספרים.

מלחמת א' + קדמוניות יר	נוסף בקדמוניות יר
126 הדקנוס יצא להילחם עם אריסטובולוס אחיו בסיועו של תרתת מלך הגבטים וצבאו. אריסטובולוס הובס ונהרג לידושלים, ושם האשם במצור.	19-20 א
...	...
...	...
...	...
129-127 סקאורוס, שליחו של פוספיוס, התערב, והביא להסרת המצור מעל אריסטובולוס	32-29

ההשוואה מלמדת שבקדמוניות יר 20-28 נוספה יחידה ארוכה,<sup>18</sup> המתארת שורה של פרטים והתרחשויות שלא סופרו במלחמת: (א) הפרט של הקמת מחנות המצור; (ב) ההתפלגות הפנימית של היהודים בין העם, שהתחבר אל הורקנוס, לבין הכוהנים, שנשארו עם אריסטובולוס; (ג) ההערה על חג הפסח ובריתת הנכבדים למצרים; (ד) רצח חוני (22-24); (ה) מעשה הקרבנות והפרת ההסכם (25-28). בכל הנוגע לשתי היחידות האחרונות, ניכר היטב שעמדו כאן לפני יוספוס אגדות יהודיות,<sup>19</sup> שנתחבו

17 שוב ושוב עולה בספר זה התמונה של מקורות יהודיים החסרים במלחמת היהודים אך משולבים בקדמוניות (ראו מבווא הו, ח1), ובכמה מקרים מקבילתם בספרות חז"ל נמצאת בבבלי דווקא (שם, ח2). לאור זה קשה להבין את קביעתו של וילק, כשצרו מלכי בית חשמונאי, עמ' 99: 'הימצאותה של מקבילה בתלמוד הבבלי לידיעה המובאת בכתבי יוספוס, אין בה משום עדושה מספקת לטענה משוערת של שאיבה ישירה ממקור יהודי פנימי, ובעיקר כשהשמועה חסרה במלח' ובמקורות חז"ל ארץ-ישראלים'. ולא היא – ההעדר במלחמת מזה, ובמקורות ארץ-ישראל מזה, הוא דווקא אחד המאפיינים המובהקים של המסורות היהודיות הללו.

18 ראו קולאוטי, מסח בכתבי יוספוס, עמ' 88, וספרות שם.

19 זו הדעה הרווחת במחקר. ראו כבר הלשר, מקורות יוספוס, עמ' 20; הג"ל, יוספוס, עמ' 1973-1974; לאקיר, ההיסטוריון היהודי, עמ' 142; כהן, מסורות מקבילות, עמ' 13, וראו להלן, ליד הערה 38.

אל חוך רצף המאורעות, המסופר גם במלחמת היהודים. מתקיימים כאן כל המאפיינים של המסורות היהודיות ששילב יוספוס בקדמוניות, ספרו המאוחר יותר, כפי שתוארו במבוא לספר זה:<sup>20</sup>  
 א. מדובר ביחידות 'סגורות' שיש להן התחלה וסוף, הבולטות על פני הרקע של נרטיב היסטורי מתמשך.  
 ב. הן ניתנות להישלף החוצה בקלות בלא שיפגע הרקע הסובב אותן.  
 ג. יחידות אלה גושאות אופי אנקדוטלי, המתבלט על פני רצף האירועים המדיניים והצבאיים הרחבים.  
 ד. עניין בהתרחשות יהודית פנימית, הנקשרת למקדש ולעבודתו והחורגת מההקשר המוסב על מרחב גאוגרפי ואנושי נדול.

ה. גם כאן שיחק המזל ובספרות חז"ל נשתמרה מקבילה לאחד הסיפורים.  
 שתי היחידות הללו, מעשה חוני ומעשה הקרבנות, הן שתי אנקדוטות סגורות ונבדלות.<sup>21</sup> נבדלותן ניכרת לא רק מתוך המבנה הספרותי השלם של כל אחת לחוד והעדר הרצף ביניהן, אלא גם מתוך כך שרק למעשה השני יש מקבילה בספרות חז"ל.<sup>22</sup> זה אינה נקשרת כלל למעשה הראשון או לדמות גיבורו חוני, אף שהלה הוא דמות מוכרת בספרות חז"ל. מכאן שהחכמים, מספריו ועוזריו של סיפור הקרבנות, לא הכירו את הסיפור על רצח חוני, או למצער לא ידעו לקשרו אל מלחמת האחים. לעומת זה, דמותו של חוני והדגש המשותף ליוספוס ולמסורות חז"ל על יכולתו להוריד גשמים,<sup>23</sup> מלמדים בבירור על מקורה היהודי של האגדה. יתרה מזאת, אוטו בץ הצביע על כמה מוטיבים ולשונוות משותפים בין סיפור חוני אצל יוספוס לבין אגדות הנשמים של חוני בפי חז"ל,<sup>24</sup> ואלה העיקריים שבהם: (א) הזמן מתאים: על פי יוספוס היה חוני אדם זקן בעת מלחמת האחים, בשנת 65 לפה"ס. המשנה (תענית ג, ח) מציבה

- 20 ראו מבוא ד8, ה1.
- 21 רבים העירו על עקבות צירופם של מקורות שונים ביחידה זו. ראו למשל הערת מרכוס בקדמוניות היהודים, מהדורת לוב, ז, עמ' 460–461, הערה א; בך, חוני, עמ' 89; שוורץ, יוספוס ופוליטיקה יהודאית, עמ' 183, והערה 141; קולאוס, פסח בכתבי יוספוס, עמ' 93, 95, וראו להלן.
- 22 מציאותה של המקבילה הזאת, וכל שאר הקריטריונים שנמנו לעיל, גרמו לרוב הסוחלש של החוקרים להניח שלפנינו מקור יהודי פנימי. יצא מכלל זה הנגל, יהדות והלניזם, ב, עמ' 53, הערה 153, שהעריך שמקור הפסקה בספרו של ניקולאוס. גם וילק, כשצור מלכי בית חשמונאי, ראה בסיפור מקור יהודי עיון להורקנוס ולרומאוס, פרי חצרו של אנטיונוס, שהגיע אל יוספוס במיצונו של ניקולאוס איש דמשק, ואולם ההשערה בדבר מקורו של ומעשה אצל ניקולאוס אינה סבירה בהתחשב באופיו האנדי והיהודי הפנימי של המקור, בהיעדרו ממלחמת היהודים, בקיומה של הגרסה התלמודית, בידע המועט של ניקולאוס על אנטיונוס ושיקול אחרון זה למדתי ספי מתן אוריין, תודתי לו, ועוד. ראו גם שרון, סוף המדינה החשמונאית, עמ' 52, הערה 21.
- 23 ראו המשנה לעיל והמקורות שהובאו בהערה 13, וראו עוד להלן. ליחס האפשרי בין מקורות אלה ראו סימון-שושן, סיפורים של הלכה, עמ' 157–166. במאה ה'ט' הציע יעקב בריל (מבוא המשנה, א, עמ' 25) לזהות את חוני של יוספוס עם 'חנן הנטבא', נכדו של חוני הנזכר בתענית כג ע"ב. על הצעה מחקרית נשכחת לזהות את חוני עם מורה הצדק הנזכר במגילות קומראן ראו שיר (ורמש-מילר), היסטוריה, א, עמ' 235, הערה 6. על הנימוגות לראות בו חבר בכת האיסיים ראו ספראי, בימי הבית, עמ' 502–504, ונימוקי הנגד שהביא שם.
- 24 מנגד יש להזכיר את ההערה המעניינת אצל שיר (ורמש-מילר), שם, בדבר יחס של ביקורת כלפי חוני אצל חז"ל, הועדר לגמרי מתיאורו של יוספוס. ראו גם ורמש, ישו היהודי, עמ' 71–72. היבט זה הוא כנראה נוסף שהוסיף בית הסדר של חז"ל אל אגדות המופתים מימי הבית, שכן, כפי שהראה ספראי, 'אותם חכמים המגזנים חסידים אינם זהים עם עולמם של חכמים במשלת' (ספראי, בימי הבית, עמ' 504, וראו המאמר כולו, עמ' 501–517). ראו גם אורנר, קובץ מאמרים, עמ' 409–410; גרין, אנשים קדושים; רובינשטיין, סיפורים רבניים, עמ' 128–129; הספרות המובאת אצל אילן, תענית, עמ' 44, הערה 17; סימון-שושן, סיפורים של הלכה, עמ' 151–155, וראו הערתו המעניינת שעוזרי המשנה נוקקו לדמויות ה'חסידים' בעיקר בהקשר של תפילה. מאפיין זה של תפילה המובאת בשלמותה קיים גם בסיפורו של יוספוס.



אותו, כנראה בצעירותו, בדורו של שמעון בן שטח, שחי לפי מסורת חז"ל בימי ינאי ושלמציין, כעשור או שניים לפני כן. (ב) יוספוס מתאר את חוניו כ'תאופילוס', אהוב האל.<sup>25</sup> גם במשנה, שם, אומר חוני עצמו שהוא 'כבן בית לפניך', ושמעון בן שטח מתאר אותו 'כבן שהוא מתתטא לאביו ועושה לו רצונו'. על הבחנה זו של בן יש להוסיף את הדמיון בין הפתיחה של יוספוס: *Ὀνίαν δὲ τὴν ὄνομα δίκαιον ὄντα...* (מילולית: 'אחד, חוני שמו, אשר היה צדיק', סעיף 22) לבין גרסת התוספתא, הפותחת את המעשה המקביל לסיפור חוני במילים: 'מעשה בחסיד אחד'.<sup>26</sup> (ג) שני הסיפורים קושרים את חוני לפסח. אצל יוספוס מתרחש המעשה בפסח. במשנה חוני מורה לציבור להכניס את תגורי הפסחים, שעמדו כנראה בחוץ מוכנים לקראת החג, ואף הברייתא בתלמוד פותחת את סיפורו במילים: 'פעם אחת יצא רוב אדר ולא ירדו גשמים'.<sup>27</sup> (ד) בשני הסיפורים מסרב חוני לבקשת הציבור להתפלל תפילה שאינה ראויה בעיניו. במשנה ובמקבילותיה הוא מסרב להתפלל שהגשמים ייפסקו, שכן אין מתפללים על רוב גשמים/ רוב טובה;<sup>28</sup> אצל יוספוס הוא מסרב להתפלל לניצחון מחנה יהודי אחד על משנהו. (ה) בשני הסיפורים הפונים אליו מסתמכים על כוח תפילתו שכבר הוכח. אצל יוספוס: 'כשם שהתפלל והפסיק את הבצורת כך יערוך תפילות נגד אריסטובולוס...'.<sup>29</sup> (22). במשנה: 'כשם שהתפללתה עליהם שירדו כך היתפלל שילכו להם'. (ו) בן הצביע בקצרה גם על הקשר בין הביטויים 'רבונו של עולם' בתפילת חוני במשנה ובברייתא בבבלי, בהשוואה ללשון תפילתו אצל יוספוס: *βασιλεὺς τῶν ὀλων* (מלך הכול, סעיף 24).<sup>30</sup> כאן עולות שתי אפשרויות לשחזור מקורו העברי של יוספוס. בן לא היה מודע לכך שנוסח ארץ-ישראל במשנה הוא 'רבונו של עולם', ולא 'רבונו של עולם'.<sup>31</sup> עם זה, בכל נוסחי הבבלי (תענית כג ע"א) שבידנו הגרסה בברייתא היא 'רבונו של עולם', בנוראציות קלות. לכאורה עולה מכאן ש'רבונו של עולם' הוא מטבע בבלי, אבל אפשר גם לשער שהביטוי אצל יוספוס רומז אל תשתית עברית קרובה יותר לביטוי 'רבונו של עולם', ושוב לפנינו דוגמה לתופעה המוכרת של נוסח בבלי לכאורה שייסודו בדיאלקט ארץ-ישראלי.<sup>32</sup> אפשרות

- 25 בן, חוני, עמ' 86, הערה 7, מציע שמאחורי כינוי זה מסתתרת דרשה עברית שדרשה את שם חוני מלשון 'חל'. על שימושי של הכינוי אצל יוספוס ראו גרין, רמזות נבואיות, עמ' 145-147. אף על פי כן, לאור המקבילות הבולטות במשנה נראה לי שתארו של חוני היו חלק מהסיפור המקורי ולא תוספת של יוספוס.
- 26 תוספתא, תעניות ב, יג, עמ' 334-335. על היחס בין הגדה זו לאגדת חוני שבמשנה ראו להלן. על אפינו של חוני כתסיד ראו ספראי, בימי הבית, עמ' 501-517; צרפתי, חסידים, עמ' 126-130; סימון-שושן, סיפורים של הלכה, עמ' 151-152 (לדעה אחרת ראו גרין, אנשים קדושים, עמ' 631-632).
- 27 בבלי, תענית כג ע"א. סכולין פ למגילת תענית ואף התלמוד הירושלמי (ירושלמי, תענית ג י [סו ע"ז], עמ' 722) קושרים את מעשה חוני למועד ירידת הגשמים הנזכר במגילה בכ' באדר, סמוך לפני הפסח (נעם, מגילת תענית, עמ' 309). ראו צרפתי, חסידים, עמ' 126, הערה 1.
- 28 הסיפור כולו הובא במשנה, תענית ג, ה, כסמך לקביעה: 'על כל צרה שלא תבא על הצבור מתריעין עליהן חוץ מרוב גשמים', ראו בן, חוני, עמ' 88; סימון-שושן, סיפורים של הלכה, עמ' 151 (אבל ראו גם הסתייגותו הנכונה שם, עמ' 152). במשנה רומז חוני דרך היתול שכל עוד לא נמחתה 'אבן הטועין', כלומר לא נמס סלע גדול וסוכר בירושלים מחמת הגשמים, לא יבקש על הפסקתם, השוו לנוסח דומה בתוספתא, תענית ב, יג, וראו פרשנות הירושלמי, תענית ג, יא (סו ע"ד), עמ' 722, לדבריו: 'כשם שאי אפשר לאבן הזאת להימחות מן העולם כך אי אפשר להתפלל על הגשמים שילכו להם'. ובבבלי, תענית כג ע"א: 'כן מקובלני שאין מתפללין על רוב הטובה'.
- 29 לדברי בן בעניין זה בבבלותם ראו בן, חוני, עמ' 84-89. לשון הפנייה לאל נידונה בעמ' 87.
- 30 בכ"י קאופמן, פאומה ופריס למשנה הגרסה היא 'רבוני', ותוקנה ביד אחרת ל'רבונו של עולם'. ראו ילון, ניקוד, עמ' 29; קוטשר, מחקרים, עמ' צה-צח. שאלת ניקודה של מילה זו נידונה הרבה במחקר, אך היא חורגת מגדר דיונו כאן. הפניות לספרות קודמת ראו אצל אלדר, מסורת הקריאה, עמ' 275. תורתו נתונה לפרוט' ואל אליצור על סיועו.
- 31 על מסורות לשון קדומות מארץ-ישראל שנתקיימו בטיפוס המזרחי של לשון זכמים ראו למשל בראש, מחקרים, א,

אחרת היא לראות בהזכרת שם שמים בפנייתו של חוני עיקר (ὁ θεὸς βασιλεὺ τῶν ὀλῶν), ולשחזר כאן מטבע עברי של צירוף שם ומלכות ('ה' מלך הכול/העולם), אם אמנם כך, הרי זו תופעה מעניינת מן ההיבט של התפתחות מטבעות הברכה והתפילה, שכן לפנינו אחת הדוגמאות הראשונות של מוטיב המלכות בליטורגיה היהודית.<sup>32</sup> מעבר לנקודות שהעלה בן, ראוי להתבונן עוד בתפילות חוני המובאות בשני המקורות, שכן שתי התפילות דומות במבנה, במטבעות הלשון ובתוכן:<sup>33</sup>

יוספוס	חז"ל
אלהינו מלך העולם (24)	רבוני רבונו של עולם (מסנה הענין ג, ח; בבלי, תענית כג ע"א)
מאזר שאלה העומדים אתי הם עמך והנצודים כוהניך	בניך שמו פניהם עלי' (משנה שם; בבלי שם)
בבקשה ממך, שלא תשמע את אלו נגדי אלו ולא תקיים מה שמבקשים אלו נגד אלו	הבאתה רעה על בניך ולא יכלו לעמוד בה הבאתה טובה על בניך ולא יכלו לעמוד בה אלא יהי רצון מלפניך... (ירושלמי, תענית ג, ד [א ע"ד] עמ' 722; השו"ב בבלי, שם)
מיד נפרע מהם האלוהים... (25) שלח רוח גדולה וחזקה והשמיד את תבואת כל הארץ (26)	מיד נשבה הרוח ותפזור והעבים ירחיקו החמה; ותנגבה הארץ (ירושלמי, שם; בבלי, שם)

- 1 ראו גם יעבץ, שם; בן, חוני, עמ' 87-88, והערה 10.
- 2 השו"ב לחיאור הדומה במסורת הירושלמי בערך נס הגשם בימי הורדוס.

שתי התפילות פונות אל האל פנייה ישירה, ובתואר קרוב מאוד. בשתי התפילות ממשיך חוני, אחרי פנייה זו, בתיאור העובדות, תוך שהוא מכנה את ישראל בכינוי שייכות לאל: עמך, כוהניך, בניך. בשתי התפילות הוא מותאר דיאלקטיקה המקשה על קבלת התפילה. קבוצות שונות בישראל מבקשות בקשות סותרות (יוספוס), או שהציבור מבקש בקשות סותרות בזמנים שונים (ירושלמי, בבלי), ומכאן נגזרת בקשה חריגה מאת האל (שלא לשמוע לתפילת היריבים; שלא להמשיך את מתת הגשמים הברוכה). בשני המקרים באה תגובת האל 'מיד', באמצעות 'רוח', אבל בהיפוך. במסורת האחת התבהרות אחרי גשמי ברכה, ובמסורת האחרת בצורת. יוסף היינמן העמיד על דפוס אופייני של תפילות יחיד המצוי במקורות התלמודיים, המעוצב במתכונת של טיעוני נאשם בבית המשפט. דפוס זה מורכב תדיר משלושה חלקים: (א) פנייה בלשון 'רבונו של עולם'; (ב) דברי טיעון, מסירת עובדות, תלונה או האשמה – מרכיב שאינו מצוי בתפילות רגילות; (ג) בקשה.<sup>34</sup> דפוס זה מתקיים במלואו בתפילת חוני, בגרסת יוספוס כבגרסת המשנה. בן הסיק מן הדמיון בין הסיפורים שהמסורת שבמשנה הייתה מונחת ביסודה של עדות יוספוס על כוחו של חוני להוריד גשמים, הגם שייתכן שטרם נכתבה.<sup>35</sup> לעומתו סבר משה סימון שיוספוס

- בעיקר עמ' 95-99, וראו לעיל במבוא, ח2, על מסורות קדומות בבבלי.
- 32 ראו קימלמן, נוסחי ברכה, עמ' 12. לצירופים דומים של שם ומלכות במקורות הבית השני ראו שם, עמ' 7. תודתי לפרופ' אורי ארליך ולד"ר עוזיאל פוקס על ההפניה.
- 33 לגרסה ראשונית של הכהנה זו ראו יעבץ, תולדות ישראל, ד, עמ' 212, הערה 4.
- 34 היינמן, התפילה, עמ' 121-130. כנגד הבחנה זו ראו גרין, אנשים קדושים, עמ' 629-630, הערה 52.
- 35 בן, חוני, עמ' 88.

הכיר רק גרעין ראשוני של מסורת הגשמים, כפי שהוא מביא אותה באזכור קצר של העובדה בלבד.<sup>36</sup> לדעת טל אילן, המסורת המקורית היא זו הקצרה יותר והאנונימית שבתוספתא, בדבר 'חסיד אחד' שסירב להתפלל על הפסקת הגשמים, ועורך המשנה הוא שהרכיב על גבי סיפור זה את המסורת על דמותו של חוני מוריד הגשמים, על פי מידע עמום שהיה בידו, שהיה אולי דומה למסורת שבידי יוספוס.<sup>37</sup> כך או כך, מסתבר ששני הסיפורים על חוני, סיפור הגשם וסיפור הרצח, השתייכו לאוסף אחד של מסורות יהודיות, שעסק בניבור חסיד והשתמש באותם דפוסים ספרותיים ולשוניים. כפי שנראה להלן, גם המסר החינוכי הבהיר של מעשה חוני אצל יוספוס בדבר החובה הדתית של שמירה על אחדות ישראל והרשעות שבהפרתה, נבע בלא ספק ממקור יהודי.<sup>38</sup> ועם כל אלה, מקור זה לא נשמר בספרות חז"ל.

מכאן שתי תובנות עקרוניות הנושאות השלכות על התופעה הנדונה בספר זה בכללה. (א) במקרה שלנו ברור שמספריה ועורכיה של המקבילה התלמודית לא נשענו על הטקסט בקדמוניות היהודים ולא הכירוהו, שאילולא כן לא היו נמנעים מלשלב פנימה את המעשה בחוני, גיבור מוכר בספרותם.<sup>39</sup> (ב) לא כל המסורות שעמדו לרשותו של יוספוס מתוך מאגר המסורות היהודי הקדום היו זמינות גם לחז"ל. אמת, מציאותה של מקבילה בספרות חז"ל מאששת את הזיהוי של יחידה אצל יוספוס כמסורת יהודית קדומה, אבל המקרה שלנו מלמד שמציאותה של מקבילה כזאת אינה תנאי הכרחי לזיהוי זה. כלומר, עקבותיו של המאגר העלום של מסורות יהודיות בתוך כתבי יוספוס אינן מוגבלות למקרים שהסיפור מופיע גם אצל חז"ל.<sup>40</sup> מן הראוי לחפש בכתבי יוספוס, על פי הקריטריונים שגמנו לעיל, מקרים נוספים על אלה שנבחנו במחקר הנוכחי, שבהם נשען יוספוס על המקורות היהודיים האבודים מימי הבית השני. נשוב אל היחידה שלנו: כפל המקורות ניכר גם בכפילויות בטקסט. ראלף מרכוס העיר על ההזכרה החוזרת של העובדה שהאירועים התרחשו בחג הפסח (25, 21), ועל שתי הסיבות השונות שמציע יוספוס לעונש האלוהי שניתן על מעשי היהודים (28, 25).<sup>41</sup> לדבריו, שתי התופעות מעידות על הרישול של יוספוס בצירוף מקורותיו.<sup>42</sup> קולאוטי הוסיף שגם החזרה על עובדת המצור (25) מלמדת על תחילה.<sup>43</sup> הבה נתבונן בכפילויות.

אשר לכפל ההסבר בעניין העונש, בפסקה 25 מודיענו יוספוס שעתה יספר על העונש שהטיל האל על היהודים על רצח חוני, אבל אין הוא ממשיך בתיאור עונש, אלא מספר את הסיפור השני, מעשה

36 סימון שושן, סיפורים של הלכה, עמ' 156–157. אולם דווקא לאור דבריו שלו שם, עמ' 152, שהאגדה הארוכה והעשירה על חוני לא נולדה במסגרת המשנה כאישוש גרדא לקביעה הלכתית, אלא התקיימה באופן עצמאי קודם לכן, מסתבר יותר שאגדה עתיקה זו הייתה זמינה גם ליוספוס כצורה כלשהי, אלא שלא כאן היה המקום לפרטה.

37 אילן, תענית, עמ' 44.

38 משום כך קשה מאוד לקבל את הסברה שלפניו מקור שעובד ביד ניקולאוס (וראו לוריא, מינאי עד הורדוס, עמ' 207–208; וילק, כשצרו מלכי בית חשמונאי, עמ' 100–101). גם הצעתו השנייה של קולאוטי, פסח בכתבי יוספוס, עמ' 92, שיחידה זו נתחברה בידי יוספוס עצמו, אינה סבירה, ונראית הצעתו הראשונה, שזהו מקור שאבד.

39 נראה שזו ראייה ניצחת כנגד הנחת אפרון ותלמידיו שהבלי נשען כאן על קדמוניות היהודים, ישירות או בעקיפין. ראו אפרון, ברכוכבא, עמ' 70, הערות 110–111; וילק, כשצרו מלכי בית חשמונאי, עמ' 102, וראו עוד להלן.

40 ראו לעיל, הערך ינאי/הכוהן שנוגם באתרוגים. אף שם נראה שהמקור המדויק שיוספוס השתמש בו לא השתמר בספרות חז"ל. כך גם במעשה גשר הזהב במקדש, וראו הערך מיזמתו ומותו של הורדוס, ינאי. ראו גם מבוא, הו.

41 ראו גם בן, חוני, עמ' 89; קולאוטי, פסח בכתבי יוספוס, עמ' 93.

42 קדמוניות היהודים, מהדורת לוב, ו, עמ' 460–461, הערה א.

43 קולאוטי, פסח בכתבי יוספוס, עמ' 93.

הקרבנות, שעיקר עניינו בתיאור חטא נוסף (25-28). לחטא שני זה נסמך עונש – הרוח שהשמידה את התבואות – ונאמר במפורש שזהו עונש על הפרת ההסכם בעניין הקרבנות (28). אין ספק שייבוש התבואות נספח במקורו אל מעשה הקרבנות, שהרי אין הוא חיצוני לסיפור, הוא נמשך באופן ישיר מתפילתם של הכוהנים לאל שייפרע מבני עמם, ועוד, עונש של מכת טבע (רעידת אדמה) חותם את מעשה הקרבנות גם בגרסת חז"ל. גדולה מזו, כפי שהעירו ארנסט ויזנברג ופדריקו קולאוטי, ייבוש תבואות נרמז גם בספרות חז"ל בהקשר זה, שכן הסיפור בבבלי הוסמך בהבלטה אל עדות המשנה במגחות בדבר תקופה של מחסור בתבואה בקרבת ירושלים סמוך לפסח, שהצריכה הבאת העומר ממרחקים.<sup>44</sup> אם כן, מסתבר שהעונש במקורו השתייך אל המעשה השני בלבד, והמעשה הראשון לא הסתיים בעונש כלל, ההצהרה: 'מיד נפרע מהם האלוהים... והטיל עליהם עונש על רצח חונוי בדרך זו' (25) אינה אלא ניסיון מסורבל של יוספוס לקשור את שני הסיפורים ולהציג את מעשה הקרבנות כולו כעונש על המעשה הראשון של רצח חונוי.<sup>45</sup>

אשר להזכרת חג הפסח, בפסקה 25 נצרך פרט זה ברקעו של מעשה הקרבנות כדי שיוכן הצורך בקרבנות רבים.<sup>46</sup> היו שסברו שהזכרת חג הפסח היא תוספת עצמאית של יוספוס.<sup>47</sup> ואולם נראה שזה היה חלק אינטגרלי של מעשה הקרבנות במקור שעמד לפניו, שהרי גם במקבילה התלמודית, אף שאינה מזכירה קרבן פסח אלא קרבן תמיד, שרדו עקבות של פרט זה. הסיפור בתלמוד הבבלי, בשלוש הופעותיו, נקשר בהבלטה למשנת מנחות ולהבאת העומר, שזמנה ממחרת יום טוב הראשון של פסח.<sup>48</sup>

בפסקה 21 עניין הפסח עומד לעצמו, כחלק מן ההערה על בריחת הנכבדים למצרים. קולאוטי ראה גם בהערה זו תוספת של יוספוס עצמו, והעיר כי המאורעות הקשים המתוארים כאן – מלחמת אחים שהביאה לאבדן עצמאות ולהשבתה מכוונת של עבודת המקדש – מתעצמים בחריפותם לנוכח העובדה שהימים הם ימי הפסח המייצג חירות, אחדות ואת שלטון האל. לדעתו, הסיפור על נכבדי היהודים שנמלטו למצרים (סעיף 21) משווה ממד של אירוגיה למאורעות – נכבדי היהודים חזרו למצרים דווקא בחג הפסח, חג היציאה ממצרים. קולאוטי טוען שהשימוש בפועל ἐκλαίω מאשש את המשמעות של anti-exodus הגלומה כאן, שכן פועל זה משמש פעמים רבות לתיאור יציאת מצרים.<sup>49</sup> אם נכונים הדברים, נראה לי יותר להניח שאין כאן תוספת תוכן משל יוספוס, שלרוב מתערב במקורותיו היהודיים רק בדרך של הערות רקע ומשפטי קישור, כי אם מסורת עצמאית נוספת בעלת תוכן יהודי מובהק: ההשבתה הבוטה של שמחת הפסח בעת מלחמת אחים.

ועוד, תוכן זה מתקשר אל מעשה הקרבנות בשני היבטים, ולפיכך עשוי ללמד שגם מקורו במסורת יהודית. שני הסיפורים מדגישים שההתרחשות הייתה בפסח; שניהם מלמדים כיצד נפגעו עבודת

44 ויזנברג, איסורים קרובים, עמ' 215-216; קולאוטי, פסח בכתבי יוספוס, עמ' 94, הערה 25. ראו עוד להלן.

45 ראו שוורץ, יוספוס על הוגיקנוס ב', עמ' 225, הערה 16.

46 המקורות התנאיים מדגישים את הריבוי העצום של הפסחים בימים כתיקונם (משנה, פסחים ה, ה; תוספתא, פסחא, ד, טו), בדומה לתיאורו של יוספוס (ראו גם הערך מפקד האוכלוסין בימי קסטיוס/אגריפס). אפשר גם שמדובר כאן בקרבנות הציבור הנאים בשבעת ימי הדגל ולא בקרבן הפסח של י"ד בניסן.

47 קולאוטי, פסח בכתבי יוספוס, עמ' 95.

48 ראו הדיון להלן במקורות חז"ל. גם קולאוטי, שם, עמ' 94, והערה 25, העיר על שגורה זו, אף שהזכיר עומד בסתירה להשקפתו שיוספוס הוא שסרב למעשה את חג הפסח.

49 קולאוטי, שם, עמ' 90, והערה 11. על המוטיב התורן של בריחה למצרים בעת צרה נמקרא ובימי בית שני ראו שרון, סוף המדינה החשמונאית, עמ' 50, הערה 16.

האלוהים ופולחן המקדש בגלל מלחמת אחים, שהרי גם המצור וגם הברירה למצרים לא אפשרו הקרבת קרבן פסח במקדש בירושלים.<sup>50</sup> דפנה ברץ הציעה אפילו שפסקה זו בעניין הברירה למצרים הייתה פתיחתו המקורית של סיפור הקרבנות, וכך שחזרה את הסיפור המקורי:

בזמן המצור חל הפסח, ונמצא שאי אפשר להקריב את קורבנות הפסח. נכבדי היהודים עזבו לפיכך את הארץ, אבל הנצורים מצאו דרך אחרת לפתרון הבעיה והגיעו להסכם עם הצרים עליהם, שלפיו אלה ישלשלו להם דמים ואלה יעלו קורבנות וכו'. נראה אם כן שהסיפור על הקרבנות התחיל באותה ההערה הראשונה על הפסח (21). אולם יוספוס קטעו כדי לספר על חוני, ושב אליו לאחר מכן, כאשר הוא מתחיל בנקודה שבה הפסיק ומזכיר שוב את הפסח.

ברץ סבורה שהחזרה על הזכרת הפסח בפסקה 25 (אחרי שכבר מזכיר בפסקה 21: 'מעשים אלו אידעו בימי חג המצות שאנו קוראים לו פסח'): 'בשעת המצור... חל החג הקריי פסח...' היא מעין התופעה של 'חזרה מקשרת' המוכרת מן המקרא. לאחר ששילב את הקטע חזר הכותב על הפסוק האחרון של היחידה שלפני הקטע התחוב.<sup>51</sup> עם זאת, נראה לי שהיעדרה של פתיחה דומה בעניין הפסח במקבילה התלמודית לסיפור הקרבנות מטה להניח שלא היה זה חלק של אותו סיפור, כי אם מסורת נפרדת. אם אמנם כך, אפשר להציע שביחידה זו של יוספוס נכללו שלוש מסורות יהודיות שונות: השבתת הפסח בירושלים שהצריכה עשייתו בגלות, בלא קרבן; רצח חוני; הפרת ההסכם בעניין הקרבנות.

אשר לכפילות בעניין המצור (20-21; 25), ניכר שהאזכור השני: 'בשעת המצור על הכוהנים ואריסטובולוס' (25), היה מעיקרו פתיחה של מעשה הקרבנות, ולכן יצר חזרה מיותרת כששולב ברצף ההיסטורי של יוספוס, שהמצור כבר תואר בו לעיל (20-21). כפי שהעירה יעל פיש, פתיחה זוהי השתמרה בגרסה התלמודית של הסיפור: 'כשצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה היה הורקנוס מבחוץ ואריסטובולוס מבפנים'.

לדעת ברץ, סיפור חוני וסיפור המצור היו מעיקרם שתי אגדות עצמאיות על המצור על ירושלים בעת מלחמת האחים החשמונאים. במרכז שתיהן עומד המתח בין אנשי החוץ ואנשי הפנים, ועל רקע מתח זה בא החטא. שתי האגדות תולות את הקולר בצרים העומדים מבחוץ, אלא שכל אחת מהן מציגה סיבה אחרת למפלה: חטא שחטאו הצרים ברצח חוני או חטא שחטאו בעיני הקרבן. שתיהן אף מסתיימות בתפילה לאלוהים, אלא שהתפילות מנוגדות. בעוד סיפור חוני מעלה על נס את פנייתו של הצדיק לאל לבל יקיים 'מה שמבקשים אלו נגד אלו' (24), הרי סיפור הקרבנות מלמד, בלא שמץ ביקורת, שהכוהנים שרומזו 'התפללו לאלוהים שייפרע מבני עמם, ואלוהים לא השהה את עונשם...' (28).

לבד משלוש המסורות ה'יהודיות' שנסקרו לעיל והמשפט המקשר בין מעשה חוני למעשה הקרבנות, מכילה היחידה המוספת בקדמוניות גם כמה פרטים אחרים שאינם מופיעים במלחמת היהודים ומן הראוי לאתר את מקורם: הצבת המצור (20א); הקביעה שהעם היה עם הורקנוס והכוהנים עם אריסטובולוס (20ב); הקמת מחנות המצור (21).

50 קולאואטי, פסח ככתבי יוספוס, עמ' 90-91 מציע שהנכבדים הלכו להקריב במקדש חוני וכי יוספוס ראה מעשה זה באור חיובי, אבל אין לכך כל ראיה.

51 שוורץ, יוספוס על הורקנוס ב', עמ' 225, קושר את ירידת הנכבדים למצרים לסיפור חוני ומציע שמטרת שני הסיפורים להדגים את גישתו של יוספוס, שהימנעות ממעורבות פוליטית, כמעשה הנכבדים וכמעשה חוני, דאירה לשבת.

## הצבת המצור (20)

במלחמת היהודים א נזכר המצור על אריסטובולוס באופן עקיף בלבד. יוספוס מספר שם כי בלחץ צבאו של חרתת שבא לעזרת הורקנוס, הובס אריסטובולוס ונהדף לירושלים. כאן הוא מוסיף כי 'לולא התייצב המפקד הרומי סקאורוס כעוד מועד והסיר את המצור מעל העיר, כי אז היה נשבה בלי ספק בסערת הקרב' (127א). אחר־כך פונה יוספוס להסביר קביעה זו, והוא מפרט את דבר בואו של סקאורוס, שליח פומפיוס, מדמשק לארץ, את השליחים ששלחו לו שני האחים, את דבר השוחד שנתן לו אריסטובולוס וכיצד ציווה לבסוף על הורקנוס והערבים להסיר את המצור (127ב–128). יוספוס אל לב, כי ההערה המטרימה בסעיף 127 גורמת לכפילות בהזכרת ההסרה של המצור, פעם כאן (127א) ופעם בסיפור גופו (128). אכן ההערה המטרימה הזאת נעדרת מן הרצף המובא בקדמוניות יד (19, 29). עוד יש להעיר, כי בשתי הפעמים נזכרת במלחמת היהודים ההסרה של המצור, בלא שייאמר במפורש שהוא הוטל לפני כן! נראה לי שהשמטה זו הייתה כבר במקורו של יוספוס, ככל הנראה ניקולאוס. מתוך הרצף של מקור זה, המספר על תבוסת אריסטובולוס והתבצרותו בירושלים, ועל תביעתו המאוחרת יותר של סקאורוס להסיר את המצור, הובן מאליו שמצור זה אכן הוטל קודם לכן. מכל מקום, פער זה הפריע כנראה ליוספוס, וכדי למלאו הוסיף למקור שלו את ההערה המטרימה במלחמת, אולם לא שב לעשות כן כשכתב את קדמוניות. כאן, מכיוון שכבר הוסיף חטיבה משמעותית פנימה, הוסיף גם משפט המבהיר מפורשות שחרתת צר על אריסטובולוס (20א). אכן כבר העירו חוקרי יוספוס כי משפט מוסף זה יוצר בפילוליות וחזרות עם מה שלפניו (19).<sup>52</sup>

## העם עם הורקנוס; הכוהנים עם אריסטובולוס (20)

כפי שהעיר ריכרד לאקיר, הערה זו הוסיף יוספוס כדי לספק רקע לתפילתו של חוניו שתובא בהמשך: 'אלה העומדים אתי הם עמך והנצורים כוהניך' (24).<sup>53</sup>

## הקמת מחנות המצור (21)

מתן אורייין הציע שתוספת זו נועדה להטרים את הימצאותו של חוניו, בהמשך הסיפור, במחנה היהודים שצרו על העיר (22).<sup>54</sup> לפיכך אפשר לנתח את היחידה המוספת בקדמוניות היהודים באופן הבא:

20	הצבת המצור בירי תרעה.	תוספת של יוספוס: זושלמה של התרחשות שתוארה בנרטיב המקורי (נחלקות, כנראה, מניקולאוס) רק בדרכי עקיפת.
	העם התחבר אל הורקנוס, הכוהנים נשארו עם אריסטובולוס.	תוספת של יוספוס, נועדה להטרים את תפילתו של חוניו שתובא בהמשך: 'אלה העומדים אתי הם עמך והנצורים כוהניך' (24).

- 52 ראו הערתו של יסדאל שצמן במלחמת היהודים, מהדורת אולמן, עמ' 110, לסעיף 128. לשיטתו יש כאן עדות על חיבור לא מוצלח של מקורות. ראו גם קולאוטי, פסח בכתבי יוספוס, עמ' 89, וההפניה ללאקיר, שם, הערה 9.
- 53 לאקיר, ההיסטוריון היהודי, עמ' 143. לדעת נדב שרגן, יוספוס, בהיותו כוהן, היה מגויס בהצבתם של הכוהנים במחנה שלא היה שותף לפשעים של רצח חוניו ושל מניעת הקרבות (שרגן, סוף המדינה החשמונאית, עמ' 50, הערה 15).
- 54 אורייין, הורקנוס ואריסטובולוס.

21	חרחת הקים את מחנה הערבים האת מחנה היהודים זה ליד זה.	תוספת של יוספוס, נועדה להמרים את מציאותו של חוגיו במחנה היהודים שצדו על העיר (22).
	מעשים אלו אירעו בפסח. כריתת היהודים למצרים	מסורת יהודית א
22-24	רצה חוגיו.	מסורת יהודית ב
25א	אלוהים הטיל עליהם עונש על רצה חוגיו בדרך זו.	תוספת של יוספוס לקישור בין שני הסיפורים.
25ב-28	מעשה הקרבנות.	מסורת יהודית ג

## מסורות חז"ל והיחס ביניהן

סיפור הקרבנות מצוי בספרות חז"ל בשלוש גרסות, אחת בבבלי ושתים בירושלמי. גרסת הבבלי, החזרת בשלוש מסכתות, היא הקרובה ביותר לזו של יוספוס. לפי גרסה זו, הסיפור מתרחש 'כשצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה', והמספר גם מדייק בשמם ובמצבם של הנלחמים: 'היה הורקנוס מבחוץ וארסטבלוס מבפנים'.<sup>55</sup> כפי שהעיר יהושע אפרון, הזכרה זו של שמותיהם הזרים של המנהיגים החשמונאים היא יחידאית בספרות חז"ל.<sup>56</sup> קביעה זו נכונה לגבי עצם ההתייחסות לדמויות אלה וגם לגבי מלחמת האחים החשמונאים, שאין לה זכר בשום מקום אחר בקורפוס התנאי או האמוראי. כפי שכבר ראינו במקרים אחרים בספר זה, תופעות חריגות וייחודיות, שאינן אופייניות למכלול של ספרות חז"ל, הן אחת מאמות המידה לזיהוי מסורות חוץ-רבניות שהשתמרו בספרות הזאת.<sup>57</sup>

גרסות יוספוס והבבלי קרובות לא רק בזיהוי הנסיבות ההיסטוריות, אלא גם בשלד המעשה: הצרים והנצורים מסכימים לשתף פעולה בדרך של אספקת קרבנות תמורת תשלום; הכסף (ובגרסת חז"ל גם הבהמות) משולשל בחבל מהחומה. תיאורו של יוספוס קרוב מאוד לזה של האנדה הבבלית ומכיל אף הוא את המקבילות היווניות לשם 'חומה' ולפעול 'שלשל', המשותפים לכל הגרסות העבריות של האנדה:  $\delta\iota\alpha\ \tau\omega\nu\ \tau\epsilon\iota\chi\omega\nu\ \kappa\alpha\theta\iota\mu\eta\sigma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$  (26), שלשלו מעל החומה; ההסכם מופר והפרתו גוררת אסון. עם זה, הסיפור בגרסת הבבלי נבדל מזה של ההיסטוריון בכמה היבטים. (א) אצל יוספוס מדובר בחג הפסח וקרבנותיו; הסיפור בבבלי מזכיר קרבנות תמיד; (ב) בסיפור התלמודי מופיע גיבור שלילי שאין לו זכר בגרסת יוספוס, הלוא הוא הזקן הלועז ביוונית ובעצתו הזדוניזת מפר את האמון ואת השותפות ששדרו בין המתנות סביב הגורם המאחד של עבודת המקדש; (ג) לפי יוספוס לא העלו הצרים לנצורים קרבנות מעולם ואילו בגרסה התלמודית עשו כן עד שהזקן הסיתם לחדול; (ד) בסיפור התלמודי מעלים

55 בכמה עזי נוסח (שתבשה הגרסה והתהפכות, אולם ברי שזה הנוסח המקורי. ראו ויזנברג, איסורים קרובים, עמ' 215, הערה 11, וההפניות שם).

56 אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 238, הערה 41. אבל אין בעובדה זו כדי לערער את אמינותה של המסורת, כדבריו שם. ההפך הוא הנכון. תופעות חריגות לעומת כלל ספרות חז"ל עשויות ללמד על מקור קדום, קדם-רבני, שנשתמר בה, והמקבילה אצל יוספוס תוכיח, וראו להלן. טל אילן הראתה שספרות חז"ל אכן נמנעת בדרך כלל משימוש בשמות זרים של החשמונאים, אלא שבמקרה זה לא נודע כל שם עברי של השניים בשום מקור אחר (אילן, השמות היווניים של החשמונאים, בעיקר עמ' 7-8). לטעמי, החריגות העיקריות היא עצם הזכרתן של הדמויות והנסיבות היסטוריות האלה, וראו להלן.

57 ראו במבוא, ה, 6, וכן ה, 3, 21, ו1.

הצרים חזיר במקום כבשים, מוטיב הנעדר לגמרי אצל יוספוס; (ה) אצל יוספוס מתפללים הכוהנים הנצורים לנקמה במחנה הצרים מפרי ההסכם, ואילו בסיפור התלמודי אין תפילה כזאת; (ו) אצל יוספוס העונש הוא התייבשות התבואות, ואילו בבדייתא מתוארת רעידת אדמה; (ז) בסיפור התלמודי נקשר המעשה לשלושה עניינים הלכתיים הנזכרים בשלוש משניות שונות. ל'אותה שעה' מיוחס האיסור/ הקללה על הוראת 'חכמת יוונית' לבנים (השוו משנה, סוטה ט, יד – עניין זה יידון להלן) ועל גידול חזירים (השוו משנה, בבא קמא ז, ז), ותוצאות המאורע מזוהות עם מאורע הנזכר במשנה, מנחות י, ב: 'מצות העומר לבוא מן הקרוב. לא ביכר קרוב לירושלם. מביאין אותו מכל מקום. מעשה שבא מננות צדיק ושתי הלחם מבקעת עין-סוכר', כלומר, לשיטתו של מספר הסיפור בבבלי, האסון שבא בעקבות החטא שבסיפור הוא שגרם למקרה המתואר במשנת מנחות, שלא ביכרו שעורים למנחת העומר וחטים ללחם הביכורים סמוך לירושלים ונאלצו להביאן מרחוק. מחמת הקישור המשולש למשניות אלה הובא המעשה בתלמוד הבבלי שלוש פעמים, בסוגיות המוסבות על כל אחת מהמשניות הללו.

חוקרים רבים ראו בסיפור זה גרסה עממית בלא בסיס היסטורי של המאורעות המסופרים אצל יוספוס, התלויה בגרסת קדמוניות באופן ישיר או עקיף.<sup>58</sup> דעה חריגה אחת זיהתה בו עיבוד של יסודות היסטוריים מתקופת גזרות אנטיוכוס הרביעי.<sup>59</sup> אחרים שילבו את שני הסיפורים המקבילים בשחזוריהם ההיסטוריים, ארגו לתוך תיאורו של יוספוס את מעשה החזיר ואת הזקן הלועזי יוונית, ושילבו לתוך הסיפור רעידת אדמה ושדפון התבואה כאחד.<sup>60</sup> לעומתם סברו אחרים שלפנינו מקור קדום אחד שהשתלשל בווריאציות ובעיבודים שונים אל שני ההקשרים.<sup>61</sup> היה מי שקיבל את גרסת התלמוד בעניין הזקן הדובר יוונית מכוח האיסור ההלכתי שנגזר בפועל בעקבות הסיפור, וחישב נסיבות היסטוריות שיתאימו לפרט הזה. כך גרץ, שזיהה כזקן את אנטיפטרוס האדומי שהסית את הורקנוס למרד באחיו,<sup>62</sup> ואלימלך הלוי, שסבר שבעלי הברית הנבטים של הורקנוס הם שהיו זקוקים למסרים ביוונית.<sup>63</sup> אבל

58 ראו הספרות המצונית אצל ויזנברג, איסורים קרובים, עמ' 217, הערה 17; אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 238, הערה 41; הנ"ל, בריכוכבא, עמ' 70, הערות 110–111; וילק, כשצרו מלכי בית חשמונאי, עמ' 102.

59 הנבלי, יהדות והלניזם, א, עמ' 76.

60 ראו גרץ, דברי ימי ישראל, א, עמ' 462, להרחבה ראו גרץ, היסטוריה, ג, נספח 15, עמ' 710–711, שם הציע שיוספוס השמיט את מעשה החזיר כנלל קוראיו הנכבדים, אבל רמז אליו בשיפוט החמור שהחיל על מעשיהם של הצרים. השקפה דומה גם אצל לוריא, מינאי עד הורדוס, עמ' 207–208. נראה שגם עמוסין, השתקפויות, עמ' 148–149, הערה 49, סבר שהחזיר היה חלק אינטגרלי של הסיפור המקורי והושמט בידי יוספוס. כך הניח רוזנבלום, חזיר, עמ' 103–105, שהחזיר סימל את ההתערבות הרומית במלחמת האחים (ראו גם להלן, הערה 84). כנגד השקפה זו ראו ויזנברג, איסורים קרובים, עמ' 217.

61 גרץ, דברי ימי ישראל, שם. ראו גם ויס, דור דור חורשיני, א, עמ' 146–147, שהטיל לתוך הסיפור, מלבד כל המרכיבים של גרסת יוספוס והבבלי גם יחד ותמיד וגם פסח, חזיר וזקן דובר יוונית, רעידת אדמה וגם שדפון, גזרות על חזיר ועל יוונית), גם את עדותה של אחת מגרסות הירושלמי (ראו להלן) בדבר התמיד שקרב 'באותה שעה' בארבע שעות. ראו גם הספרות אצל ויזנברג, איסורים קרובים, עמ' 217, והערה 18.

62 לדעת כהן, מסורות מקבילות, עמ' 13, הסיפור התלמודי הוא הרחבה של מקור כתוב שקדם ליוספוס. גם שרון, סוף המדינה החשמונאית, עמ' 52, הכריע נכונה שהמדובר במקור יהודי קדום, לא דווקא כתוב, ששימש את יוספוס ושוקע באופן עצמאי גם בתלמוד. ראו גם ההפניות בהערה 21, שם.

63 גרץ, דברי ימי ישראל, שם. ראו גם יעבץ, תולדות ישראל, ד, עמ' 213. לעומת זה, לשיטת רש"י שהזקן היה מבפנים ולכן 'לאותן שנחוצ' ב'רמיות', כלומר כגד בסיעתו הנצורה ויעץ לצרם שלא יסיעו בהקרבנות הקרבנות (סוטה מט ע"ב, ד"ה 'היה שם זקן אחד', 'לעז להם', מנחות סד ע"ב, ד"ה 'והיה שם זקן אחד', 'חכמת יוונית'), צריך הזקן להיות מסיעתו של אריסטובולוס ולא משל הורקנוס, ולכן אין לזהותו עם אנטיפטרוס. ראו דרגנורג, משא ארץ-ישראל, עמ' 57, הערה 4.

64 הלוי, האגדה, עמ' 62–65. ראו גם וילק, כשצרו מלכי בית חשמונאי, עמ' 101, הערה 8, הסבור שהזקן מסר 'את סוד הקריה



נמצא גם מי שהצביע על הסתירה בין ייחוסו של האיסור על הוראת יונית לנסיבות סיפורנו לבין ייחוסו לפולמוס של קיטוס', כלומר לימי טריינוס כנראה,<sup>65</sup> במשנת סוטה ט, ד. י"ז ויזנברג העניק עדיפות היסטורית בכמה עניינים לגרסת התלמוד (תאריכו של המצור לא היה פסח; מחירו של הקרבן היה מספר מסוים של 'דינרים', כבסיפור התלמודי, אבל לא הסכום המופקע שנוקב יוספוס), ובאחרים – לגרסת יוספוס (הסיפור התלמודי על החזיר אינו סביר בנסיבות אלה; רצח אדם כחוני ייתכן גם ייתכן).<sup>66</sup> גם מוטיב החזיר באגדה הבבלית נחשב בעיני רבים לתוספת על הסיפור המקורי; עניין זה יידון להלן לאחר שגעיין במסורות הירושלמי.

בירושלמי הובאו שתי גרסות של מעשה דומה על שלשול קרבנות תמיד בחבל בעת מצור תמורת תשלום, ועל הפרה בוטה של ההסכם. הסיפור הראשון מתוארך 'בימי מלכות יוון': 'בימי מלכות יוון היו משלשלין להם שתי קופות שלזהב והיו מעלין שני כבשים. פעם אחת שילשלו להם שתי קופות שלזהב והעלו להן שני גדיים. באותה השעה האיר הקב"ה את עיניהם ומצאו שני טלאים בלישכת הטלאים'. בניגוד להרגלם, הצרים מעלים לפתע שני גדיים, שאינם כשרים לקרבן התמיד,<sup>67</sup> ולנצורים אין בהמות לקרבן. אבל למעשה יש סוף טוב, שכן הנצורים במקדש 'מצאו שני טלאים בלישכת הטלאים'. אף שהדבר אינו נאמר בפירוש, נראה שסיפור זה מוסב על מרד המקבים.<sup>68</sup> הפתיחה 'בימי מלכות יוון' אופיינית לאגדות על מרד זה,<sup>69</sup> וגם המעשה עצמו בנוי על פי דגם קבוע של מסורות על טיהור המקדש בידי החשמונאים. כפי שהערתי במקום אחר, אנו מכירים כמה וכמה אגדות על המקבים הניגשים לחדש

בשפה המובנת לכאורה רק לצרים.

65 בדפוס המסנה ובכ"י וינה של התוספתא, סוטה טו, ד' טיטוס', אולם בכתבי היד קאופמן, פארמה וקיימברידג' 'קיטוס', ואין חולק היום כי זה הנוסח הנכון. רוב החוקרים סבורים שהמדובר בלוקיוס קווינטוס, מושל יהודה בימי טריינוס, ראו אלבק, משנה, סדר גסים, עמ' 393; שפר, היסטוריה, עמ' 141-142; הרטל, לבל, ירושלים, עמ' 164-166. להצעה אחרת ראו רוקח, קיטוס. אי אפשר לקבל את דעת ויזנברג, איסורים קרובים, עמ' 221, הערה 34, וכן עמ' 227, שהעדיף את גרסת הדפוסים 'טיטוס', לא רק משיקולי נוסח אלא גם מאחר שהמרד הגדול ומבונה באותה משנה עצמה 'פולמוס של אספסיינוס'.

66 כך כבר התוספות, בבא קמא פב ע"ב, ד"ה 'ואסור לאדם'. ראו ויזנברג, איסורים קרובים, עמ' 219-220; ובעקבותיו הירשמן, תורה, עמ' 143, אשר העיר גם על לשונות בבליות המאפיינים את פרשת הזקן והיונית. ראו גם אפרון, בר"כוכבא, עמ' 70, הערה 111. לעומת זאת, גרין, היסטוריה, ג, עמ' 711, תירץ, בדומה לסוגיות הבבלי הנזכרות, שהאיסור במקומנו אינו זהה לאיסור על לימוד השפה היונית הנזכר במשנה, שנגזר מאוחר יותר, כי אם איסור על 'חכמה יוונית', שמשמעו כאן, לשיטתו, תחבולה דיפלומטית. ראו הצעות דומות אצל ויזנברג, משא ארץ-ישראל, עמ' 57, הערה 4; רפל, חכמת יוונית, עמ' 321. כנגד זה ראו וייס, דור דור ודורשי, א, עמ' 146-147, הערה 1. וייס עצמו תירץ שהגזירה נשתכחה, או לא נתקבלה, וגזירה מחדש. חילוק דומה קיים בין ליברמן, יונית ויוונית, עמ' 225, שאף הוא הבחין בין 'חכמה יוונית' ולשון יוונית, לבין הלוי, חכמה יוונית, עמ' 270-271, שסבר שהלשונות 'חכמה יוונית' ו'יונית' אחד הם, ושהאיסור נגזר מחדש מפעם לפעם מכיוון שלא נקלט היטב בציבור. ששה שטרן הלך בעקבות התוספות והניח שתחילה הייתה זו קללה בלבד ורק אחרי כן איסור ושטרן, זהות יהודית, עמ' 177). על הביטוי 'חכמת יוונית' ראו להלן, הערה 101.

67 ויזנברג, שם, עמ' 218-222.

68 ראו ויזנברג, ירושלמי, ג, עמ' 37-38.

69 שלא כגיזנברג, ירושלמי, ג, עמ' 37, כויזנברג, שם, עמ' 223-225 וקלמין, דיוקנאות מלכים, עמ' 325; הג"ל, החכם, עמ' 64, המציעים להבין את הנוסחה 'בימי מלכות יוון' כדומה למלחמת הורקנוס ואריסטובולוס ומהים את המעשה הזה בירושלמי עם גרסת הבבלי. לדעת קלמין, החכם, שם, הירושלמי מחק את שמות האחים החשמונאים ואת עיקרי הסיפור כרצותו למנוע פגיעה בשם הטוב. קתרין הז' הציעה שהסיפור עוסק במצור של אנטיוכוס השביעי סידטס על ירושלים בימי יוחנן הורקנוס (הזר, [אי] חשיבות ירושלים, עמ' 16).

70 ודוקא בסכוליון א למגילת תענית. ראו סכוליון א לכ"ז באייר, עמ' 67; כ"ד באב, עמ' 86; י"ז באלול, עמ' 90; ג' בתשרי,

את עבודת המקדש אחרי הניצחון, נתקלים בהעדר מכשיר או מצרך חיוני לעבודה (שמן, מנורה, מזבח, קרבנות) ומתגברים על החסר בכוח תושייה (בגייה מחדש של המזבח, "התקנת המנורה משיפודים"<sup>71</sup>), או 'מציאה' – 'מצאו מזבח סתוד ותקנוהו' (סכוליון א' לכ"ה בכסלו, עמ' 105), "ומצאו בו שמן טהור" (סכוליון פ' לכ"ה בכסלו, עמ' 103) / ולא מצאו אלא פך אחד של שמן (בגליל, שבת כא ע"א) ובמקומו: 'מצאו שני טלאים'. אכן המעשה הידוע של פך השמן שייך אף הוא לסוגה זו.<sup>72</sup>

בתגובה לגרסה זו של הסיפור מוסר ר' לוי שהמעשה התרחש פעם נוספת, תחת שלטון רומי: 'אף בימי מלכות הרשעה הזאת היו משלשלין להן שתי קופות שלזהב והיו מעלין להן שני כבשים'. ובסוף שילשלו להם שתי קופות שלזהב והעלו להם שני חזירים, לא הספיקו להגיע למחצית החומה עד שנות[ע]ן החזיר וקפץ מארץ-יש' ארבעים פרסה. באותה השעה גרמו העוונות ובטל התמיד וחרב הבית'. במקרה זה העלו הצרים חזירים, ולא נדיים, תחת כבשים. החזיר 'נעץ/נאץ', כלומר, כפי שפירש שאול ליברמן, נאק ונהק, בעלותו בחומה.<sup>73</sup> ככל הנראה התרחשה רעידת אדמה,<sup>74</sup> ובסופו של דבר 'גרמו העוונות ובטל התמיד וחרב הבית'.<sup>75</sup>

מעניין לנלות שאף בירושלמי נקשרים שני המעשים לשתי משניות, ובאותו מטבע לשון כמו בבבלי: 'באותה השעה', 'על אותה השעה', אף שאלה משניות אחרות מאלה שגרמו בתלמוד הבבלי. המעשה הראשון נקשר אל דעת ר' יהודה בן אבא<sup>76</sup> במשנה, עדויות ו, א: 'ר' יהודה בן אבא העיד חמשה דברין [...] ועל תמיד של שחר שקרב בארבע שעות'. המספר מניח שהמאורע של חסרון התמיד ומציאתו אחר-כך בלשכת הטלאים גרם עיכוב בהקרבת התמיד, ואיחור זה הוא העומד ביסוד 'עדותו' של אותו חכם במשנה בדבר התמיד שקרב בשעה מאוחרת, 'בארבע שעות'. עניין זה נסדר בסוגית הירושלמי על משנת ברכות ד, א, כאחד משני הסברים לשיטת ר' יהודה שתפילת השחר עד ארבע שעות, שהרי למדו 'תפילת השחר מתמיד שלשחר'.<sup>77</sup>

המעשה השני, שסופו רע, נקשר במרומו אל עדותה של משנה אחרת, תענית ד, ו, המונה בין הדברים שאירעו בשבעה עשר בתמוז: 'ובטל התמיד'. אכן, שתי גרסות הסיפור נסדרו גם בסוגית הירושלמי על

עמ' 94, ג' בכסלו, עמ' 98; כ"ח באדר, עמ' 128; ראו גם סכוליון פ' לכ"ה בכסלו, עמ' 105; 'בימי יון וכןסו בני חשמונאי להר הבית...'; סכוליון א' רפ' ל"ג באדר: 'מלכי יון/ומלכותא דיונאי'. על התופעה ראו קיסטר, על הסכוליה, עמ' 461; רונטל, דף חדש, עמ' 375, 382 הערה 132.

71 ראו סכוליון א' למגילת תענית, כ"ה בכסלו, נעם, מגילת תענית, עמ' 105, 272–273.

72 בבלי, ראש השנה כד ע"ב; עבודה זרה מג ע"א; מנחות כח ע"ב; פסיקתא רבתי ב, ו, ע"א; סכוליון א' רפ' לכ"ה בכסלו, נעם, מגילת תענית, עמ' 105, 270–272. ראו גם רונטל, דף חדש, עמ' 364, 397–401.

73 אמנם, ייתכן שנוסח זה הוא מעשה סופר. ראו נעם, נס פך השמן, עמ' 393, וגרסת כתב היד החדש של סכוליון א': 'אלא שסתרו את המזבח ובנאוהו', רונטל, דף חדש, עמ' 364, 398.

74 אף שבצורתו בבבלי הוא מייצג פיתוח תנייני שלה. לפירוט ראו נעם, נס פך השמן, לענייננו ראו בעיקר עמ' 396–400.

75 ליברמן, מחקרים, עמ' 489–490.

76 כך משתמע מן הנוסח 'קפץ מארץ-יש' ארבעים פרסה' ודומיו (ראו ש"נ באפרט לעיל, שורה 10), ומן המקבילה בבבלי. ליברמן, שם, עמ' 489, הערה 30, סעלה את האפשרות ש'חצי החומה' הוא שקפץ, ולא הארץ, חה פסר לשון הזכר של פועל זה.

77 ליתות הסיפור בהקשר לחורבן הבית ראו עתה בן שחר, היסטוריה, עמ' 154–155.

78 בבבלי, ברכות כז ע"א הגרסה היא ר' יהודה בן בבא, אבל נוסח ארץ-ישראל של משנת עדויות הוא ר' יהודה בן אבא, וכן הוא בכל נוסחאות הירושלמי, והוא הנכון. ראו דיונו של גינצבורג, ירושלמי, ג, עמ' 38–39.

79 ירושלמי, ברכות ד, א (ז ע"ב), עמ' 32. גם הבבלי, ברכות כז ע"א, קושר את דעת ר' יהודה במשנת ברכות אל משנת עדויות.

משנה זו בתענית. מסתבר מלשון המספר: 'גרמו העוונות ובטל התמיד וחרב הבית', שהוא מתארך את גרסתו השנייה של המעשה לעת שביתתו של קרבן התמיד, סמוך לחורבן הבית השני.<sup>80</sup> לאור ריבוי הגרסות, מתבקשת השאלה על אילו נסיבות היסטוריות סופר הסיפור בראשונה. ברוב המקרים אין בידנו לדרג את טיבן של גרסות גזילות שונות של סיפורים בספרות חז"ל, אבל דומה שדווקא כאן התשובה ברורה. הסיפור נולד בהקשרה של מלחמת האחים החשמונאים, כגרסת הבבלי, ולא בהקשר של מרד המקבים או מלחמת החורבן, כגרסות הירושלמי. ראשית, המקבילה אצל יוספוס מעידה על קדמותה של הגרסה הקושרת בין מלחמת הורקנוס ואריסטובולוס לבין מעשה הקרבנות. שנית, היחידאיות של מלחמת האזרחים החשמונאית בספרות חז"ל מלמדת על האותנטיות של תיארוך זה, מה שאין כן אגדות המרד החשמונאי או אגדות החורבן, שהן בגדר טופוס קבוע (ראו הדיון לעיל על הדגם החשמונאי), ונקודות ייחוס 'אוטומטיות' המנקזות אליהן מאורעות שונים.<sup>81</sup> גם הציון המדויק של שמות הלוחמים ומיקומם בעת המצור באגדה הבבלית מלמד על מסורת אמינה, מה שאין כן הציונים הסתמיים 'בימי מלכות יו', 'בימי מלכות הרשעה'. גם הסיפור עצמו מסתבר היטב על רקע מלחמת האחים, כשציר המתח שלו נמתח בין היריבות הפוליטית והצבאית לבין ערך האחדות המסומל במקדש ובעבודתו. כל זה מאבד את עוקצו במצב של מצור נכרי, יוני או רומי, כמו בהקשרים המוצעים בירושלמי. מקרה זה יוצא ללמד על הכלל כולו. בניגוד לסברתם של כמה חוקרים, מסורות המופיעות בירושלמי אינן עדיפות בהכרח על אלה שבבבלי, רק משיקולים של זמנה של העריכה האחרונה של התיכונים האלה בכללותם.<sup>82</sup> נכון שעריכת הירושלמי הייתה קרובה יותר למאורעות המסופרים, מבחינה גאוגרפית וכתבולוגית. אבל שני התלמודים הם בבחינת כלי קיבול לאינספור סיפורים, ידיעות, שמעויות ומסורות שהתהלכו בעולמם של חכמים במצבי צבירה שונים ומשתנים, וגלגולים שונים של חומרים אלה השתמרו בתלמוד אחד או משנהו לפעמים דרך מקרה בלבד. יעידו המסורות הנבדקות בספר זה, שמקבילותיהן בפי יוספוס מלמדות על קדמותן, והן נשתמרו ברובן בבבלי דווקא ולא בירושלמי. על כן יש לבחון כל מקור לגופו. במקרה שלנו הגרסה המקורית יותר של הסיפור השתמרה דווקא בבבלי, ואילו הגרסות התנייניות נקלעו לירושלמי.

נראה אפוא שהמוטיב המרכזי של שיתוף הפעולה בין צרים וגזורים בעבודת הקרבנות, והפרתו המפתיעה נולד בתוך הסיפור על המצור בעת מלחמת האחים, ולימים נשאל משם והודבק אל תוך זירות מוכרות ורווחות יותר.<sup>83</sup> בהתאם לכך גם עובד סופו של הסיפור. אגדת חורבן דינה להוביל לגרמו

80 ראו ויזנברג, איסורים קרובים, עמ' 225–229; שורן, סוף המדינה החשמונאית, עמ' 51, הערה 20. רחנכלות, חזיר, עמ' 104, סבר שמעשה זה עוסק במלחמת האחים, כמו בבבלי, אלא שתפקידה של רומא והחורבן שהביאה לבסוף הודגשו בו, אולם דומה שאין מקום לכפות את נסיבות הבבלי על הירושלמי.

81 חורגין, מחקרים, עמ' 65, סבר שהערכת הסיפור לתקופת החורבן נבעה מרצון לכסות על קלונם של החשמונאים. לי נראה שאין לחפש כאן מניעים פוליטיים, אלא ספרותיים.

82 בעיקר בולט בעניין זה יהושע אפרון והאסכולה המחקרית שיסד. ראו למשל אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 131–133; הנ"ל, בריכוכבא, בעיקר עמ' 47–51, 102–105. למלומדים שהלכו בדרך זו לפניו, גם אם לא בדרך של שיטה מוצהרת, ראו הספרות שציין שם, עמ' 50, הערה 15. ראו גם שטמברגר, ברייתות סיפוריות, עמ' 80 והערה 22. על מעשי חכמים המופיעים בצורה ראשונית יותר בירושלמי אך עוכזו בבבלי ראו ספראי, בימי הבית, עמ' 579–598, אך ספראי העיר גם על התופעה ההפוכה, של מסורות שנשתמרו בצורה מקורית יותר בבבלי, שם, עמ' 599–609. תודתי לישראל חזן על הפניה זו.

83 ויזנברג, מסורות קרובות, הציע לראות בסיפור החזיר מאורע היסטורי אמיתי שהתרחש בזמן המרד הגדול. ראו גם וילק,

העוונות... וחרב הבית'. אנדה חשמונאית דרכה להסתיים ב'מציאה' משמחת המאפשרת את חידוש העבודה במקדש.

שחזור זה מאפשר להבין את מרכזיותו של קרבן התמיד, על הקשריו במשנה, בגרסת הירושלמי. מי ששתל את הסיפור בזירת החורבן ביקש לו חוליה מקשרת בין סיפור נקודתי בדבר קרבן שלא סופק לבין המסורות הידועות על החורבן. הפתרון נמצא לו במשנת תענית ד, ג, על בטילת התמיד בעת החורבן. המרת הקרבן בסיפור לקרבן התמיד אפשרה לזהות את השבתת הקרבן החד-פעמית שבסיפור עם ביטולו הסופי של התמיד ערב החורבן ולשתול את המעשה בהקשר המבוקש. כפי שהעירו כמה חוקרים, יש להניח שגם מוטיב החזיר, סמלו של הלגיון העשירי ושל רומא בכלל, ומוטיב מוכר בכמה מסורות על החורבן,<sup>84</sup> נוסף אל הסיפור בשלב ה'רומי' שלו,<sup>85</sup> שהרי קשה להניח, בדברי ויזנברג, שמעשה כזה יוחס להורקנוס, יהודי וכוהן גדול בעצמו.<sup>86</sup> אפשר שגם רעידת האדמה, הנובעת מ'נעיצת' החזיר, נולדה במסגרת עיבוד זה של המעשה, אף שגרף ורבים בעקבותיו קשרו אותה לעדותו של קסיוס דיו (היסטוריה רומית, לו, 11, 4) על מאורע דומה שהתרחש באסיה בשנת 64 לפה"ס, כלומר שנה אחרי המצור המתואר בסיפורנו.<sup>87</sup> אם אמנם יש קשר בין הדברים, אפשר שרעידת האדמה היא יסוד אותנטי של הסיפור המקורי.

אשר לגרסה החשמונאית, נראה שהעיבוד ה'חשמונאי' הוא תולדה של העיבוד ה'רומי'. הקישור של הגרסה החשמונאית אל ההלכה בעדויות: 'תמיד של שחר קרב בארבע שעות', טבעי פחות ומתבקש פחות מן הקישור אל בטילת התמיד במשנת תענית. דומה שמעבד אחר ביקש להוסיף את הסיפור אל אוסף האגדות החשמונאיות, וחפש גם הוא לעצמו משנה שנזכר בה קרבן תמיד. הסוף האופייני של 'מציאה' באגדות טיהור המקדש אפשר לו להניח שחל איחור בהקדמה, ולסמוך את סיפורו למשנה המזכירה הקרבה מאוחרת של התמיד.

מנגד, האגדה כתלמוד הבבלי שימרה את ציון הזמן המקורי, מלחמת האחים. ואולם שני המוטיבים,

כשצור מלכי בית חשמונאי, הסבור שאגדות החורבן הן 'מסנות מתאימה ביותר להניח ולמציאות ההיסטורית' של המעשה, לטעמי אין הכרח בכך. לפנינו מעשה עריכה ספרותי, שגור מסורת מהקשר היסטורי חשמונאי אל ההקשר הרווח של החורבן, ולפיכך גם הוסיף לו מוטיבים אופייניים להקשר הזה, כגון החזיר.

84 על מסורות נוספות הקושרות את חורבן הבית הראשון והשני בהבאת חזיר למקדש ראו קיסטר, ביאורים, עמ' 502–503, וראו הערך מועצת המלחמה של טיטוס. ראו גם גינצבורג, אגדות היהודים, ב, עמ' 206, הערה 162; והספרות שהובאה שם, ג, עמ' 235, הערה 29; ויזנברג, אישורים קרובים, עמ' 227–228; אפרון, בר כוכבא, עמ' 69, והערות 106–107; וילק, כשצור מלכי בית חשמונאי, עמ' 104, הערות 19–20; ולאחרונה רחנבלום, חזיר.

85 ואולם לדעת גינצבורג, ירושלמי, ג, עמ' 36–37, התהליך היה הפוך. לא התיארוך הרומי גרם לחזיר, אלא החזיר גרם להזכרת התקופה הרומית. לשיטתו נוסף החזיר לדאשונה באגדה הבבלית כתירוץ לרעידת האדמה שפקדה את הארץ בשנה ההיא, ואילו ר' לוי כבר הכיר ברייתא זו, ומחסת מוטיב החזיר שבה מיקם אותה בשעת המרד הגדול. גם לדעת רחנבלום, חזיר, עמ' 104–105, שייך החזיר לסיפור המקורי של מלחמת האחים, שכן הוא מסמל את התערבותה של רומא במלחמה זו, והמקבילה בירושלמי רק הוסיפה שהתערבות זו הביאה לבסוף לחורבן. לדעת שרון, סוף המדינה החשמונאית, עמ' 52, הערה 20, מוטיב החזיר נוסף לאחר החורבן אל תוך הסיפור המקורי על מלחמת האחים, מתוך מודעות לעובדה ההיסטורית שמלחמת האחים הובילה לכיבוש הרומי.

86 ראו ויזנברג, אישורים קרובים, עמ' 219–220. כמאמר כולו הוא משתדל להוכיח שהאגדות הקרובות על גירול חזירים ולימוד יוונית, הנשמכות לברייתא הבבלית, מקורן במעשה העלאת חזיר לקרבן, שאירע בפועל בימי המצור הרומי. ראו גם רחנבלום, חזיר.

87 גרף, היסטוריה, ג, עמ' 711.

קרבת התמיד והחזיר הנזרם רעידת האדמה, נכנסו אליה בדיעבד מתוך הגרסה ה'רומית' ששוקעה בירושלמי.<sup>88</sup> התנייגיות של שני המוטיבים האלה ניכרת היטב לא רק מתוך חסרונם אצל יוספוס, אלא גם מתוך הסיפור עצמו. קישורה של האגדה בבבלי אל הבאת העומר מרחוק במשנת מנחות מלמד על שתי הנחות יסוד: (א) הסיפור התרחש בפסח, שהרי העומר מובא למחרת יום טוב ראשון של פסח; מכאן, קרוב לשער שבמקורה עסקה גם אגדה זו בקרבן פסח ולא בקרבן תמיד, ממש כמו יוספוס. (ב) העונש על חטאם של היהודים היה שדפון התבואה כמו בגרסת יוספוס, ולא רעידת אדמה, שהרי לא היו שעורים וחטים בקרבת ירושלים.<sup>89</sup> יתרה מזו, כפי שכבר העירו יצחק אייזיק הלוי וההולכים בעקבותיו, העדר התבואות המתואר במשנת מנחות נקשר במקום אחר במסורת חז"ל לשידפון דווקא.<sup>90</sup> מכאן שקישורו של המעשה למשנת מנחות בסיפור שבבבלי נולד בזמן שהמעשה עדיין הכיל תיאור של שידפון ולא של רעידת אדמה, כלומר לפני הכנסת המוטיבים מהסיפור ה'ירושלמי' המעובד. נראית הצעתו של מתן אוריין, שהקישור אל משנת מנחות הוא מיסודה של גרסת חז"ל הראשונה, ועל כן מתייחד בניסוחו: 'ועל אותה שעה שנינו' (להבדיל מהקישורים המאוחרים יותר לאיסורי החזיר והיוונית: 'באותה שעה אמרו').<sup>91</sup> קישור ראשון זה הוא שעיצב את תבנית האגדה כמסד לקביעה הלכתית, והוא שגרם למעבדים מאוחרים יותר לתור אחר קישורים נוספים, שיתאימו לגלגליה המאוחרים יותר של האגדה, עד שנקשרו בה לא פחות מארבע משניות נוספות (!): תענית (ביטול התמיד), עדיות (איחור התמיד), בבא קמא (גידול חזירים) וסוטה (איסור יוונית).

לסיכום, נראה שכך יש לשחזר את התפתחות המעשה:

- א. אגדה מימי הבית סיפרה מעשה בקרבנות פסח בעת מלחמת האזרחים בין הורקנוס ואריסטובולוס. האגדה הסתיימה בעונש – אסון השידפון של התבואה. גרסה זו מובאת אצל יוספוס.
- ב. לימים נקשרה האגדה בעולמם של חכמים אל משנת מנחות, המספרת על הבאת העומר מרחוק.
- ג. גרעינה של האגדה הותאם בידי מאן דהו לסגנון של אגדות החורבן. לכן הוחלף קרבן הפסח בקרבן תמיד, והקישור למשנת מנחות הוחלף בקישור למשנת תענית על בטילת התמיד בזמן החורבן. כן נוסף פנימה מוטיב החזיר האופייני לסיפורים על רומא, ועונש הבצורת הוחלף בתמונה המאיימת של חזיר

88 כך שיער גם אפרון, ב'ריכוכבא', עמ' 69–70 (ראו גם וילק, כשצרו מלכי בית חשמונאי, עמ' 103–104), אבל תפיסתו הכללית את הסיפור בבבלי כתרכובת מאוחרת הנשענת על יוספוס אינה מקובלת על כותבת שורות אלה, ראו לעיל הערה 39. גם וינברג, איסורים קרובים, סבר שמעשה החזיר חדר אל הבבלי מתוך הגרסה שבירושלמי ומקורו בהקשר של המרד הגדול. וינברג חיפש ביסוד הסיפור על החזיר גם מאורע היסטורי מנאשי, ולא רק מסורת ספרותית.

89 ראו גיצבורג, 'ירושלמי', ג, עמ' 35–40. קישור מעניין נוסף בין רעב ובצורת לזין הבאת העומר למקדש מצוי בקדמ' ג 320–321, בהתייחס לימי של קלאודיוס (תודתי למאיר כן שחר על מראה המקום).

90 'ירושלמי', שקלים ה, א (ומח ע"ד), עמ' 619: 'פעם אחת יבשה ארץ יש' (והלכו לגות צריפין); 'פעם אחת נשדף כל העולם כולו... אית אתר דמתקרי עין-סוכר...'. הלוי, דורות הראשונים, א/ח, עמ' 96–106; וינברג, איסורים קרובים, עמ' 215–216. הלוי, שם, עמ' 101–102, השתדל להוכיח שאין סתירה בין העדות על השידפון בירושלמי שקלים לבין הסיפור בבבלי על מלחמת האחים. לעומת זאת, לדעת שמואל ספראי אין מקום לקשר בין המעשים וכל מסורת עומדת לעצמה (ספראי, העלייה לרגל, עמ' 45, 99–100). אכן אפשר שאין קשר מדויק בין המסורות, אבל לענייננו די בכך שמשנת מנחות נקשרה בתודעה עם שידפון, ולפיכך סביר שמי שקישר אותה עם מלחמת האחים הכיר גרסה שעל פיה הכיל סיפור המלחמה דווקא שידפון ולא רעידת אדמה.

91 אוריין, הורקנוס ואריסטובולוס.

המקעקע את חומת ירושלים ומערער את ארץ־ישראל כולה, סמל ברור לחורבן שהביאו הרומאים. גרסה זו נקבעה בירושלמי.

ד. מעבד נוסף התאים את גרעין האגדה לסגנון של אנדות טיהור המקדש בימי החשמונאים. הסוף הוחלף בסיום אופייני של 'מציאה' וחידוש הפולחן, והקישור למשנת תענית הוחלף בקישור למשנה אחרת (עדויות), המזכירה איחור בהקרבת התמיד. גם גרסה זו נקבעה בירושלמי.

ה. מוטיבים מתוך האגדה המעובדת המוכרת לנו מהירושלמי (ג) – קרבן התמיד, החזיר ורעידת האדמה – נכנסו אל האגדה הראשונה (ב). מסתבר שהקישור אל משנת בבא קמא, האוסרת גידול חזירים, התרחש בשלב הזה, אחרי שנקלט החזיר לתוך הסיפור. גרסה זו נקבעה בזמן כלשהו, אולי עוד לפני חדירת המוטיבים הללו, בתלמוד הבבלי. לכן אין לייחס משמעות היסטורית לקביעה שגידול חזירים נאסר בזמן מלחמת הורקנוס ואריסטובולוס.<sup>92</sup>

בניגוד לשחזור זה מציעה שותפתי טל אילן לשחזור התפתחות אחרת. היא סבורה שהמקור בתלמוד הירושלמי איננו מקביל כלל לסיפור של יוספוס, שכן מלכתחילה עסק בדומי ובאירועים הקשורים בחורבן הבית. לשיטתה, הדמיון המקרי בפרשת שלשול הכסף בעבור קרבנות בשני הסיפורים הביא את העורך הבבלי לידי הכרה שסיפור דומה לזה המצוי אצל יוספוס (על מלחמת האחים החשמונאים), שהיה בידיו, וסיפור דומה לזה המצוי בירושלמי (על המרד הגדול), שגם אותו הכיר, חד הם, ועל כן הכליא אותם זה בזה. הוא שימר את המסגרת הספרותית של הסיפור שבירושלמי על המרד הגדול, אך תיקן את הכרונולוגיה שלו על פי הסיפור של מלחמת האחים.<sup>93</sup> לי נראה, שלאור הדמיון במוטיב המרכזי של ברית צרים ונצורים, שלשול קרבנות והפרת הסכם, ועצם קיומן של שתי גרסות שונות של הסיפור בתוך הירושלמי עצמו, קשה להניח שהמדובר בסיפורים עצמאיים ובלתי תלויים שנמזגו זה בזה רק בשלב משני, ביד עורך.

מכל מקום, חדירתם של מוטיבים מהסיפור ה'ירושלמי', יהא מקורו עצמאי או תנייני, מסבירה את רוב המרכיבים המיוחדים את האגדה הבבלי ממוקבילתה אצל יוספוס: קרבן התמיד, החזיר ורעידת האדמה. ואולם המוטיב של הזקן המסית,<sup>94</sup> הלועז 'חכמת יוונית', עם הקישור הנובע ממנו לאיסור הוראת היוונית, נשאר בגדר חידה. מרכיב זה אינו מוכר מגרסת יוספוס, וגם אין לזהות את מקורו באחד העיבודים המופיעים בירושלמי. ועם זאת היו מי שניסו לקשרו אל הגרסה ה'רומית' של המעשה<sup>95</sup> ולזהות את הזקן עם אחד מגיבורי המרד הגדול, אפילו עם יוספוס עצמו.<sup>96</sup> לדעתי יש לשקול את האפשרות שישוד זה באגדת הבבלי אינו עיבוד שהתרחש בתרבותם של חז"ל, אלא חוליה מחוליות הסיפור המקורי. לשם כך נבחן כעת מחדש את היחס בין אגדת הבבלי למעשה הקרבנות אצל יוספוס.

92 כמה חוקרים העירו על הבעייתיות שבתארוך הזה, שכן מסתבר שהאיסור על גידול חזירים רווח בקרב יהודים הרבה לפני כן. ראו אפרון, בריכוכבא, עמ' 70, הערה 111; אורבן, ההלכה, עמ' 24–25 (הגם שהוא מבקש לאשש גם את אמתות עדותו של סיפורנו ומניח שהנזרה נזקקה לאישוש מחודש עקב המאורעות).

93 לדוגמה נוספת שבה הבבלי עוזר כן ראו כעוד משפט הורדוס/ינאי, וראו גם במבוא ד, 81, 51, 21.

94 על 'זקן אחד' כדמות שלילית החוזרת באגדות חז"ל ראו הערך הקריע עם הפרשים, הערה 100.

95 ויזנברג, איסורים קרובים; הירשמן, תורה, עמ' 143–144.

96 ראו ויזנברג, שם, עמ' 230–231, וראו גם ההיפוס העולה כלפי הצעה זו.

## בין הסיפור אצל יוספוס לאגדה הבבלית

יונה פרנקל הראה כיצד מגויסים מבנהו וניסוחו של המעשה בבבלי למסר חינוכי בדבר הצורך באחדות והסכנה שבהפרתה. ניתוחו מדגים כיצד נקשרת אִי־ההכרעה הצבאית, המגולמת בביטוי החרוג והמזור 'צרו... זה על זה', בהדדיות שבשיתוף הפעולה הפולחני: 'היו משלשלים להם' לעומת 'היו מעלים להם', וכיצד הפרת האיחוד גוררת אסון לארץ־ישראל כולה, ולא לאחד הצדדים בלבד. לדברי פרנקל, תפיסת הזקן המסית, הגורם לאסון, מוצגת כמנוגדת לתפיסה שמבקש המספר להנחיל. בעוד המספר רואה בעבודת המקדש אינטרס משותף המגן על שני הצדדים ומחייב את אחדותם, הרי הזקן 'סבור שה"עבודה" היא מעשה של אלה שבפנים בלבד והיא מצילה רק אותם, בעוד שאלה שבחוץ מקלקלים לעצמם את הסיכוי לנצח על ידי עזרתם לאלה שבפנים'.<sup>97</sup> לפי ניתוח זה, המספר מעדיף שוויון קפוא, כמתואר בפתח הסיפור, על פני הכרעה, הגוררת אסון. האחדות שהמספר דוגל בה מוצגת כאינטרס יהודי פנימי ורצון האל, ואילו הזקן שוחר המאבק מאופיין ב'חכמת יוונית', כלומר מגמת הפירוד שלו מזוהה עם העולם הנכרי המאיים מבחוץ.<sup>98</sup>

בסיפורו של יוספוס התוכן הפרטיקולרי הזה נעדר לגמרי. המסר של גרסתו פשוט ואוניברסלי – חטאם של הצרים הוא בהפרת השבועה, לא בהפרת האחדות היהודית. שלא כמו המספר התלמודי, יוספוס רואה את ההקרבה כאינטרס של הכוהנים שבפנים: הצרים לא סיפקו את הקרבנות 'אלה שהיו זקוקים להם' (τοῖς δεομένοις), כלומר הקרבן הוא צורך של הכוהנים הנצורים, לא של האומה כולה. אי־סיפוקו אינו פשע כלפי המחויבות היהודית המשותפת לאל ולמקדשו, כי אם התכחשות לצורך פרטי של אחת הקבוצות והפרת התחייבות. לפיכך גם מוגדר העונש כתוצאה של בקשתם של הנצורים לנקמה, ולא כעונש לאומי כללי. אפשר לומר שתפיסתו של יוספוס זהה לתפיסה הטכנית הפשטנית שעמה מתפלמס המספר התלמודי, זו שהוא שם בפי הזקן הנבל שלו.<sup>99</sup> אין צריך לומר שבגרסת יוספוס אין מקום לגינויה של 'חכמה יוונית'.

רצוני לטעון שבכל הנוגע למסר העומק של הסיפור, דווקא הגרסה התלמודית משקפת את המקור, ויוספוס את ההשמטה התניינית. מסקנה זו נובעת מיסודות הניתנים לאיתור אצל יוספוס עצמו. סיפורו של חוני, שלא נשתמר בספרות חז"ל, משקף בבירור מסר זהה לזה העולה מהגרסה התלמודית של מעשה הקרבנות. בסיפור חוני, הגם שהוא מתווך על ידי יוספוס, נאמר בבירור כי אלה המבקשים הכרעה באמצעות תפילתו של חוני הם רשעים, ואילו הצדיק, אהוב האל, מסרב בכל תוקף לייחל לניצחון של מחנה יהודי אחד על משנהו, ומאמין שהאל לא יסייע לעולם לאחד הצדדים הנצים, שהרי בחירתו בישדאל מחייבת את אחדותם: 'אלה... עמך, ואלה כהניך'. במילים אחרות, שני הסיפורים – זה של

97 פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 236–239, הציטוט מעמ' 239. על המקדש ועבודתו נגודם מאחד ענני יהודיים שונים ראו למשל גודבלט, אגריפס הראשון, עמ' 9.

98 לשיטתו של שוורץ, יוספוס ופוליטיקה יהודאית, עמ' 91, הערה 126, הגרסה של חז"ל העמידה במוקד הסיפור פוליטיקה כנגד ליסוד חכמה יוונית. ואולם המסר המרכזי של הסיפור הוא בלי ספק המהות בין אחדות ופירוד, ואילו הקישור אל האיסור על היוזנות הוא נספח בלבד. ככל הקישורים ההלכתיים אל המשניות, וראו דיננו לעיל.

99 שוורץ, יוספוס ופוליטיקה יהודאית, עמ' 91 והערה 126 מונה בין מסורות הסיפור אצל יוספוס את הלכה שהפולחן חייב להימשך בכל הנסיבות, שתפילת הכוהנים מתקבלת, ושהאל ממנה להעניש את החוטאים. לי נראה שיוספוס אכן מדגיש את החטא כפי שהוא מבין אותו. ההשתדלות להמשיך בעבודת המקדש והעונש שחטאם את הסיפור היו שם כבר בגרסתו הראשונה, כפי שקיבלה יוספוס, כעולה מהמקבילה התלמודית, ואינם חידוש של ההיסטוריון.

הקרבות בגרסתו התלמודית, וזה של חוני בגרסת יוספוס – מטיפים לאחדות ומלמדים שקרבן או תפילה לא יועילו למחנה יהודי אחד נגד רעהו. יתרה מזאת, הסיפורים מקיימים ביניהם קשר ניגודי, האחד הוא מעין בבואה של רעהו. בשני הסיפורים מופיע זקן. האחד הוא צדיק, אהוב האל, האחר הוא נבל ומייצג תרבות זרה. בסיפור הראשון פונים הלוחמים לזקן בתביעה, בשני פונה הזקן ללוחמים בעצה. הזקן בסיפור הראשון (חוני) פועל למנוע הכרעה ולשמר את הסטטוס קוו; הזקן בסיפור השני פועל להפרת האחדות. הזקן בסיפור הראשון מת מידי סובבין, והזקן בסיפור השני ממיט אסון על אחרים. שני הסיפורים הנבדלים, רצח חוני המיוחד ליוספוס, ומעשה הקרבות – דווקא בגרסתו התלמודית! – משויכים אפוא לאותו הקשר היסטורי ייחודי, נושאים מסר זהה ומעוצבים בתבנית ספרותית דומה כסיפורי ראי. לפיכך נראה ששניהם התקיימו בתוך הקשר קדום שהכיל את שני הסיפורים כאחד, ועל כן גם הביאם יוספוס בזה אחר זה.<sup>100</sup> לפיכך יש להניח, שאותם מאפיינים של הסיפור התלמודי המשותפים למעשה חוני (שהתלמוד לא הכיר!) אינם נובעים מעיבוד תלמודי מאוחר אלא התקיימו בסיפור המקורי. אלה הם מסר האחדות ודמותו של הזקן המסית. אבל מרכיבים אלה, כלומר נקודת המבט הפנים-יהודית והאיבה הבסיסית לתרבות היוונית-רומית, היו מוכרחים לעבור צנזורה כשהוכנסו לנרטיב של יוספוס, ועל כן הוא השמיטם במכוון. עם זה, מסתבר שהקישור אל איסור הוראת 'חכמת יוונית', כמו גם עצם הביטוי הבבלי הזה,<sup>101</sup> הם תוספת כמורהלכתית מאוחרת הנובעת מדמותו של הזקן, כמנה ככל הקישורים אל המשניות בגרסות הסיפור השונות, בבבלי ובירושלמי. זהו מעשה עריכה ולא עובדה היסטורית, ועל כן אין לתמוה על הסתירה בין עדות זו לבין עדות מקורות אחרים ובהם משנה, סוטה ט, יד, שהאיסור נגזר בתקופה מאוחרת יותר.<sup>102</sup>

סיפורו של יוספוס עולה על המקבילה התלמודית בכמה פנים. ראשית, הוא בלבד שימר את המסורת על רצח חוני, הנעדרת ממקורות חז"ל; ועוד, אשר למעשה הקרבות, בספרות חז"ל הוליד הסיפור גרסות חדשות, רחוקות ממקורו הראשון, ואף הגרסה הקרובה ביותר למקור סבלה עיבודים ותוספות. עם כל זה, נראה שהגרסה התלמודית משמרת טוב יותר את רוחו ומשמעו המקוריים של המעשה, בצד פרטים מרכזיים בתוכו. אלה הושמטו בידי ההיסטוריון, שמגמותיו וטבע כתיבתו לא אפשרו את שימורם.

100 אבל דומה שאין בסיס לשחזורו של וינברג, איסורים קרובים, עמ' 229–230, המשווה קיומו של רצף שהכיל את מעשה הקרבות בגרסתו הבבלי, מעשה חוני ומעשה נוסף בתבניתה של הגרסה הרומית בירושלמי.

101 הביטוי 'חכמת יוונית' מיוחד לבבלי ואינו מופיע בספרות ארץ-ישראל, ראו הלוי, חכמה יוונית, עמ' 273; הירשמן, תורה, עמ' 143. לפירושו של הביטוי, לצורת הסמיכות החרגה שלו ולסקירת מחקר ראו לעיל, הערה 66; רוקח, יהודים, פגנים ונוצרים, עמ' 202–204, 215; ורבלובסקי, חכמה יוונית; הנסמן אצל וידאס, חכמה יוונית. לדעת וידאס, שט, את הביטוי הזה הכניסו עורכי הסוגיה לתוך הברייתות, שבמקורן התנאי גרסו 'יוונית' בלבד. וראו הצעתו המעניינת והמשכנעת לראות בו מונח סורי, בן ההקשר הבבלי, שנשאל מהשית של הבנסייה המזרחית.

102 ראו גם ייחוס האיסור לגזרות 'ח דבר', סמוך לחורבן ככל הנראה, בתוספת המגיה בכ"י לידן לירושלמי, שבת א, ד ו'ג ע"ג, עמ' 371: 'אצל לשונך'. לא כאן המקום לעסוק בטיבו ובזמנו של האיסור על הוראת היוונית/חכמת יוונית בספרות חז"ל. ראו ציוני המקורות לאיסור זה אצל אפרון, ברכוכבא, עמ' 70, הערה 111, וסיכמו של הר, תפיסת ההיסטוריה, עמ' 193–194. ראו גם הוויכוח הקלסי בין ליברמן, יוונית ויוונית, עמ' 225–235, לג'ין אלון, מחקרים, ב, עמ' 248–277; וכן הלוי, חכמה יוונית; רוקח, יהודים, פגנים ונוצרים, עמ' 200–205; הירשמן, תורה, עמ' 134–146; וידאס, חכמה יוונית, וראו לעיל, הערה 66.



## סיכום

יוספוס הכיר שתי מסורות יהודיות (רצח חוני, מעשה הקרבנות), ואולי גם אחת נוספת (הבריחה למצרים בפסח) שעסקו במאורע הקשה של מלחמת האחים החשמונאים, מאורע שגרם לאבדן העצמאות היהודית ולהשתעבדות לשלטון רומא. מסורות אלה הדגישו את החטא ואת הסכנה שבהפרת האחדות היהודית, שמשמעה התכחשות לבחירתו של האל האחד, השבתת העבודה במקדשו האחד וחשיפה לסכנה הנכרית האורבת מבחוץ. הדמות שייצגה את האחדות בסיפורים אלה הייתה חוני, ואילו הדמות שייצגה את הפירוד ואת סכנות התרבות הזרה היה הזקן המסית, דובר היוונית. אצל יוספוס נשתמרו שני הסיפורים, ואילו לספרות חז"ל הגיע רק אחד מהם. גם סיפור יחיד זה, מעשה הקרבנות, לא נשמר בפי חז"ל כצורתו. הוא הוליד גרסות חדשות ורחוקות, שנקבעו בירושלמי, ואף גרסתו הראשונה, שנשתמרה בבבלי, עובדה ונשתנתה על פי מסורות משנה אלה. עם כל זה שימרה גרסת הבבלי את היגד העומק של הסיפור (חובת האחדות היהודית כנגד הסכנות מבחוץ), ואילו בגרסת יוספוס הוא טושטש במתכוון לטובת לקח שטחי וצפוי (האיסור להפר התחייבות), ועמו אבדו כמה ממרכיבי הסיפור המקוריים. תופעות אלה העמידו אותנו על כמה לקחים כלליים:

(א) למרות ריחוקו היחסי של הבבלי בזמן ובמקום ממסורות ארץ ישראליות מימי הבית, ובניגוד להנחותיהם של כמה חוקרים, יש אשר מסורות הבבלי עולות בערכן ובקדמותן על מקבילותיהן בירושלמי.  
 (ב) למרות נזילותה הרבה של ספרות חז"ל, ספרות שנמסרה בעל-פה ונעדרה מהזיכרון היסטורית, לעתים היא עשויה לשמר תכונות מקור של המסורות העתיקות, שיוספוס נאלץ לטשטשן בשל מגמותיו שלו.  
 (ג) לא כל המסורות היהודיות ששימשו את יוספוס היו זמינות גם לעורכיה של ספרות חז"ל (או מצאו את מקומן בה). לעתים מוסר יוספוס מקור שהשתייך במובהק, מצד תוכנו, גיבורו או מבנהו, לאוסף סיפורים המוכר מספרות חז"ל, ובכל זאת, בדרך מקרה, מקור זה עצמו לא השתמר שם.<sup>103</sup>

103 דוגמה נוספת לסיפור פרושי שלא השתמר בספרות חז"ל הוא המעשה בנשר הזהב: בימי הורדוס, ראו הערך מימיתו ומותו של הורדוס/ינאי.

## גפן-גן של זהב בבית המקדש

קדמוניות יר 34-36: [משנה, מידות ג, ח]; ירושלמי, יומא ד, ד (מא ע"ד), עמ' 580; בבלי, יומא כא ע"ב; לט ע"ב (שיר השירים רבה ג, י; שבת רבה לה, א; במדבר רבה יא, ג; יב, ד; תנחומא תרומה יא, נשא ט; תנחומא בוכר, שם טו)

### דפנה ברין

#### קדמוניות יר 34-36<sup>1</sup>

34) כעבור זמן לאירב כשבא פומפיוס לרמשק ועבר בחילת-סוריה באו אליו שליחים מסוריה כולה, ממצרים ומיהודה; שכן שלח לו אריסטובולוס מתנה גדולה, גפן-זהב של חמש מאות כיכר. 35) אף אסטרבון הקאפאדוקי מזכיר את המתנה, וזה לשונו: 'גם ממצרים באה משלחת (ובידה) זר של ארבעת אלפי חלקי זהב, ומיהודה – גפן או גן. הם קראו למעשה-דייאמן זה 'שרפולה' (ἡλγαστερον = עונג). 36) גם אנחנו ראינו את המתנה הזאת מונחת ברומי במקדש זיבס הקאפיטולי ועליה הכתובת: 'מאלכסנדרוס' מלך היהודים'; היא נאמדה בחמש מאות כיכר. מספרים שאריסטובולוס שליט היהודים הוא ששלח אותה.

ירושלמי, יומא ד, ד (מא ע"ד), עמ' 580; בבלי, יומא לט ע"ב<sup>2</sup>

ירושלמי, יומא	בבלי, יומא
שבעה זרבין הן. 'זהב טוב' (רברי הימים כ ג 5, 18). 'זהב טהור'. זהב סגור' (מלכים א' ו 20, ועור). 'זהב טהור' (מלכים א' י 18). זהב מווקע' (רברי הימים א כח 18). 'זהב שחוט' (מלכים א' י 16, 17, רברי הימים ב כ ט 15, 16). 'זהב פריים' (רברי הימים ב 3 נ 6)... זהב פריים. ר' שמעון בן לקיש אמר: אדום דומה לרמו שלפר. ויש אומר: זהב שהוא עושה פירות. כי רתנין תמן: גפן שלזהב היתה עומדת על פתחו שלהיכל (משנה, מידות ג, ח).	

- 1 תרגום שליט בשינויים קלים.
- 2 מאריסטובולוס E. מאריסטובולוס בנו של אלכסנדר La1.
- 3 עדי הגוסס: הפנים לפי ב"י מיכנן 6 (= מא). ת = נו יורק אנלאו 270; ת1 = נו יורק אנלאו 271; מט = פטרבורג RNL Evc  
II A 293/1; 8 = אוקספורד, בודליאנה Opp. Add. Fol. 23 (וויבאואר 366); ל = לתדון BL Harl. 5508 400; מ = סינכן  
1; 95 = דפוס ווציה; ד = דפוס וילנה.  
מדרשי האגדה שנוכרו בראש הערך, שחלקם ממונים את מסורת הירושלמי עם הבבלי, אינם מובאים כאן. מקצת  
גרסותיהם יובאו בהמשך לפי העניין. בשמות רבה לה, א נזכר מדרש 'זהב פריים' הקצו' המופיע בירושלמי. תנחומא תרומה  
יא, נשא ט; במדבר רבה יא, נ ממונים את האגדה עם מדרשים על פרייה ורבייה בבית המקדש. לשינוי בשיר השירים רבה  
ג, י דאו להלן, הערה 17.

אמ' ר' אתא בר יצחק: בשעה שבנה שלמה את בית המקדש צד כל מיני אילנות לחוטו ובשעה שהיו אילו שבחזק [עושין פירות] היו אילו שבפנים עושין פירות. הרא היא דבת': 'פרח תפרח תגל אף גילת ורגך וגר' (ישעיהו לה 2).

1. אמ' רב וסרא בר יצחיה אמ' רב: למה נקרא שמו יצר, רבת: 'בית יצר הלבוש' (מלכים א י 17, ועוד). מה יצר מלכלב אף בית המקדש מלכלב.  
2. דאמר ר' אושעיה: ובשעה שבנה שלמה בית המקדש נטע בו כל מיני מגדים של זהב והיו מוציאין פירותיהן בזמנן.

3. וכשהרחו מנשבת ובהן מנשדת את פריה, שנא': 'ירוש כלבנון פריה' (תהלים עב 16).  
וסהן היתה פרוסה לכהנים.

4. וכיון שנכנסו גימס להיכל יכש, שנא': 'ופרח לצטן אוסלל' (נחום א 4).  
5. ועתיד הקב"ה להחזירו לנו, שג' 'פרח תפרח ותגל אף גילת ורגך וגר' כבוד הלבוש נתן לה הדר הברמל והשרת המה יראו כבוד יי הדר אלהיהם (ישעיהו לה 2).

אימתי יכשו? אמ' ר' יצחק חיננא בר יצחק: בשעה שהעמיד מנשה צלם ביהיכל יכשו. דבת': 'ופרח לצטן אוסלל' (נחום א 4).

1. אמ' רב חסדא פסא לור יצר יצר הלבוש תו א מ רבת: בית יצר הלבוש חסדא ל מ מהן לומר ולומר: לך מה תא ל מ תו פסא לור 2 והיו מוציאין והוציא א פירותיהן בזמנן פירות (פירות) בזמניהן פסא לור פירות בזמנן א פירותיהן בזמניהן מ 3 וכשהרחו מנשבת פסא לור מנשדת את פריה מנשדות את פריה תו משרין פירותיהן פסא לור נשרין ל נשרין פירותיהן מ היו נשרין פירותיהן לור ומתן... לכבישן חסדא ברב כתבי חיד ליומא כא ע"ב פרוסה לכבישן פרוסה לכהנה (לכהנה) תו פסא לור מ 4 וכיון שנכנסו וכשנכנסו א יכשן יכשו פסא 5 להחזירו לנו להחזירו לנו פסא לור מ להחזירו לנו להחזירו לנו פסא לור מ

## הרקע ההיסטורי

במשנה (מידות ג, ח) אנו קוראים: 'וגפון' של זהב היתה עומדת על פיתחו של היכל ומודלה על גבי כלונסות. כל מי שהוא מתנדב (עו) לה גרגר או אשכול מביא ותולה בה. אמ' ר' לעזר בר' צדוק: מעשה היה ונימנו עליה שלש מאות כהנים'. לפי יוספוס, אשכולות הגפן על פתח ההיכל של בית המקדש היו בשיעור גובהו של אדם (מלח' ה 210) ופלא לעיני הרואים (קדמ' טו 395).<sup>4</sup> הגפן הותירה רושם גם בספרות הרומית. טקיטוס (היסטוריה ה 5) אומר שגפן הזהב במקדש היהודים היא מקור הדעה שהיהודים עובדים את דיוניסוס. לפי פלורוס (אפיטומה א 30, 40), כשנכנס פומפיוס לבית המקדש ראה 'את הרקיע תחת גפן זהב' (sub aurea vite caelum). פליניוס (תולדות הטבע לו 14) מונה בין האוצרות שהוצגו בתהלוכת הניצחון של פומפיוס על אסיה: 'הר זהב מרובע עם צבאים ואריות ופרות מכל המינים

4. המקבילה העומדת ביסוד עיונו בפרק זה אינה גפן הזהב על פתח ההיכל. יוספוס וחז"ל, שראו בעיניהם את בית המקדש ותיאורוהו בפרטות, מציגים תמונה קרובה של גפן הזהב, אך קרובה זו, שייסודה בעובדה היסטורית, היא מחוץ למסגרתו של ספר זה, העוסק במגע הספרותי בין יוספוס לבין חז"ל. נושא עיונו בפרק זה הוא אגדה שנקשרה לגפן זו, אגדה המהדהדת ב'גפן' ג'ן' שמזכיר סטראבון אצל יוספוס ובאגדת גרשלתה של חז"ל.

ומסביב מונחת גפן זהב' (montem aureum quadratum cum cervis et leonibus et pomis omnis generis circumdata vite aurea).

יוספוס, הנסמך על ההיסטוריון-הגאוגרף היווני סטראבון, מספר על 'גפן זהב של חמש מאות כיכר' שנתן אריסטובולוס באביב שנת 63 לפה"ס לפומפיוס במסעו לדמשק (קדמ' יד 34–36). באותו הזמן נלחמו שני האחים לבית חשמונאי, הורקנוס ואריסטובולוס, על השלטון ביהודה.<sup>5</sup> מן הסתם קיווה אריסטובולוס שמתנה זו תסייע להכריע את המלחמה לטובתו. היו חוקרים ששיערו, שמתנת אריסטובולוס היא גפן הזהב של בית המקדש. הוא נטלה כולה או מקצתה ונתנה לפומפיוס.<sup>6</sup> על קשר מסוים בין פומפיוס לבין הגפן של בית המקדש מעידים אולי דברי פלורוס (לעיל), המספר על גפן זהב שראה פומפיוס בהיכנסו למקדש. אמנם כניסת פומפיוס לבית המקדש אירעה לאחר הפרשה שמספר עליה סטראבון – גפן הזהב שנתן אריסטובולוס לפומפיוס, אך ניתן להניח שדברי פלורוס הם הד רחוק ולא מדויק לידיעה על מתנה זו. אם נבונה ההשערה, שמתנת אריסטובולוס היא גפן הזהב של בית המקדש, לא היה זה סופו של הקישוט הזה והוא הושלם או חודש אחר-כך, שכן הוא נזכר כאמור כמשנת מידות ובתיאורי בית המקדש של יוספוס.

## יוספוס

סטראבון הוא ככל הנראה מקורו היחיד של יוספוס לסיפור על גפן הזהב שנתן אריסטובולוס לפומפיוס. כך עולה מדבריו לפני המובאה מסטראבון (קדמ' יד 34), שלא נוסף בהם כמעט דבר על האמור במובאה עצמה.<sup>7</sup> עדות הראייה, 'גם אנחנו ראינו את המתנה הזאת מונחת ברומי' (36), היא המשך המובאה מסטראבון ואינה דברי יוספוס עצמו, כפי שמוכח מהחזרה על אומדן ערכה של הגפן בחמש מאות כיכר בהמשך הפסקה, לאחר שכבר הזכיר את אומדנה בראשית דבריו (34).<sup>8</sup> הגפן נשאה את הכתובת *Ἀλεξάνδρου τοῦ τῶν Ἰουδαίων βασιλέως*, 'מאלכסנדר מלך היהודים'. מכאן שגפן זו לא נוצרה מלכתחילה בעבור אריסטובולוס, אלא הוא נטלה מן המוכן.<sup>9</sup>

המעשה בגפן הזהב חסר במלחמת היהודים. גם לפני המעשה הזה, בתיאור השתדלות שני האחים לבית חשמונאי אצל סקאורוס, ובעיקר בהמשך (37 ואילך) נוספים בקרמוניות פרטים החולקים על התיאור המקביל במלחמת. החשוב בפרטים אלה הוא ההוספה, שחוץ מהורקנוס ואריסטובולוס, שהופיעו לפני פומפיוס בדמשק כדי שיכריע את ריבם על המלכות, הופיעו לפניו נציגי העם, שביקשו לא

5 ביתר הרחבה ראו הרקע ההיסטורי בפתיחת הערך מלחמת האחים החשמונאים.

6 גודינאף, סמלים יהודיים, עמ' 102; אבי-יונה, בית המקדש השני, עמ' 403; יעקבסון, מקדש הורדוס, עמ' 152, הערה 35.

7 אמנם הדבר תלוי בשאלה עד היכן נמשכת המובאה מסטראבון. אם המילים בסוף פסקה 36: 'מספרים שאריסטובולוס שליט היהודים הוא ששלח אותה' הן כבר משל יוספוס, המתקן את עדותו של סטראבון, שיצא ממנה כי אלכסנדר ינאי הוא שולח המתנה, אזי הייתה ליוספוס ידיעה על הגפן ממקור אחר. לגבולות המובאה מסטראבון ראו האמור להלן וההערה הבאה.

8 שירר, היסטוריה, א, עמ' 237, הערה 12. ראו הערת מרכוס לסקירת הדעות בדבר גבולות המובאה מסטראבון.

9 גודינאף, סמלים יהודיים, עמ' 102, הציע שאלכסנדר ינאי הקדיש את הגפן לבית המקדש ואריסטובולוס בנו נטלה משם ונתנה לפומפיוס. האפיטומה והנוסח הלטיני מתקנים את הקריאה הקשה לנוסח שאינו מבדיל בין הכתובת לבין גוף המתנה. ראו לעיל, הערה 2.

להיות נתונים לשלטון מלכים (41).<sup>10</sup> לאור זאת ברור שהציטוט מסטראבון אינו הוספה בודדת, ויוספוס הסתייע בקדמוניות במקורות נוספים לתיאור הפרשה כולה. שילוב המקורות במקום זה ניכר יפה בשני סימנים, חזרה ואיסדר כרונולוגי:

א. השורה הקדמת לציטוט הישיר מסטראבון (34א) חוזרת בחלקה מיד לאחר הציטוט (37) ובחלקה בסוף פסקה 40.<sup>11</sup>

34) μετ' οὐ πολὺ δὲ Πομπηίου εἰς Δαμασκὸν ἀφικομένου καὶ κοίλῃν Συρίαν ἐπὶόντος ἦκον παρ' αὐτὸν πρέσβεις... 37) μετ' οὐ πολὺ δὲ ἦκον πάλιν πρέσβεις πρὸς αὐτὸν... 40)... καὶ τὸ διείργον ὄρος ὑπερβαλὼν τὴν κοίλῃν προσαγορευομένην Συρίαν ἀπὸ τῆς ἄλλης εἰς Δαμασκὸν ἦκεν.

(34) כעבור זמן לא־רב כשבא פומפיוס לדמשק ועבר בחילת־סוריה באו אליו שליחים... (37) כעבור זמן לא־רב באו שוב שליחים אליו... (40)... ולאחר שעלה (פומפיוס) ועבר את ההר המפריד בין (הארץ) הקרויה חילת־סוריה לבין שאר סוריה בא לדמשק.

ב. לפי סדר הזמנים, הציטוט הישיר מסטראבון (35–36) אינו במקומו. מקומו הראוי היה קצת בהמשך לאחר תיאור מסעו של פומפיוס לדמשק (38–40). כך יוצא שבואו של פומפיוס לדמשק מתואר פעמיים (סעיף א).<sup>12</sup>

## גפן או גן

סטראבון מעיד: 'מיהודה (באו) או גפן או גן (εἴτε ἄμπελος εἴτε κῆπος). הם (היהודים) קראו למעשה ידי האמן τερπωλή (=עונג). ההתלבטות של סטראבון בין 'גפן או גן' תמוהה במקצת – הרי הוא מעיד על עצמו שראה את המתנה שניתנה לפומפיוס במו עיניו במקדש יופיטור הקפיטולי ברומא; אך שמא בין אשכולות הגפן היו טמונים פרות או שהיו לה מאפייני 'גן' אחרים, ועובדה זו הצדיקה לדעתו את ההגדרה 'גפן-גן'.<sup>13</sup> מרכוס העיר כי מתיאור החפץ כגפן או גן ומהשם שניתן לו τερπωλή (=עונג) אפשר לשער ששמו העברי היה 'עדן'. אפשר להוסיף להשערת מרכוס, τερπωλή=עדן, שייתכן כי ההתלבטות 'גפן או גן' מקורה באי־הבנה של שם הגפן בפי היהודים, ועלינו לצרף את שני השמות שסטראבון מכיר בנפרד, κῆπος ו־τερπωλή, לשם אחד: τερπωλή κῆπος, 'גן עדן'. ייתכן אפוא לתקן: אריסטובולוס נתן

10 פרט זה גם אצל יוזדורוס מסיציליה מ, 2.

11 לחזרה כאחד מסימני שילוב המקורות אצל יוספוס ראו במבוא הו' ובערך פנחני איש חבתה, הערה 16.

12 סטראבון נזכר כעשר פעמים בקדמ' יג–טו. לעניינו ראו במיוחד ד' 68. מכיון שיוספוס פותח בציטוט מסטראבון בקשר לגפן הזהב, מסתבר שהוא מקור לעוד הוספות ושינויים ביחידה זו. ראו הערת מרכוס על אות; אטו, חקירות, עמ' 230–231; הלשר, מקורות יוספוס, עמ' 20, 42; לאקיר, ההיסטוריון היהודי, עמ' 128 ואילך. אינה נראית הצעת אלברט, סטראבון, עמ' 32–35, שמפסקה 37 תזר יוספוס להרצאת ניקולאוס איש דמשק, שכן השינויים לעומת גרסת מלחמת גדוליס. הסגנון המקוטע של היחידה (סעיפים א, ב לעיל) מצביע על צירוף מקורות מורכב.

13 השנו תיאור פליניוס שהובא לעיל. ורסיוסקי, טרפולה, עמ' 570–573, ונאלינג, הטרפולה של אלכסנדר, עמ' 49–62 מזהים את ה'גפן או גן' שברברי סטראבון עם תיאור פליניוס. ההסתמכות על פליניוס בניסיון לפתור את חידת ה'גפן או גן' אינה מוצדקת. ראשית, אין בידינו די פרטים שיאששו במידה מספקת את הזיהוי הזה. ושנית, ייתכן מאוד שפליניוס לא תיאר תפץ אחד אלא שני חפצים (או יותר?) שהושמו זה לצד זה. רחוקה מאוד הצעת נאלינג, הגזור את המילה 'טרפולה' מכילה שמית משוערת טרפל, שהוא מסביר כהדחבה של טרף, מייחס לה את המובן 'גן יענן' וקושר אותה לגני אדוניס.

לפומפיוס את גפן הזהב שנקראה בפי היהודים 'גן עדן'. סיוע להשערה שהחפץ שניתן לפומפיוס, הגפן או הגפן-גן, נקרא 'גן עדן' או 'עדן' מספקים המקורות שיובאו להלן, המתארים גן פלאים בבית המקדש, שאחד מפלאיו הוא גפן הזהב על פתחו של ההיכל.<sup>14</sup>

## גן בבית המקדש

הירושלמי (יומא ד, ד [מא ע"ד], עמ' 580) מפרש את שמות שבעת הזהבים שהיו בבית המקדש. את השם 'זהב פרוים' (דברי הימים ב ג 6) הוא מפרש: 'זהב פרויים'... ויש אומ' זהב שהוא עושה פירות. כיו דתנינן תמן (=כאותה ששינוי שם): וגפן שלזהב היתה עומדת על פתחו שלהיכל (משנה, מידות ג, ח). לפי פירוש זה הייתה הגפן עושה פירות מכוח עצמה. והירושלמי ממשיך: 'אמ' ר' אחא בר יצחק: בשעה שבנה שלמה את בית המקדש צר כל מיני אילנות לתוכו ובשעה שהיו אילו שבחוץ [עושין פירות] היו אילו שבפנים עושין פירות'.<sup>15</sup> בתלמוד הבבלי (יומא לט ע"ב; כא ע"ב) נזכר הגן הפלאי שנטע שלמה בלי קשר למדרש 'זהב פרוים' ובלי זיקה לגפן הזהב: 'אמ' רב זוטרא בר טוביה אמ' רב: למה נקרא שמו יער, דכת': "בית יער הלבנון" (מלכים א' י 17, ועוד). מה יער מלבלב אף בית המקדש מלבלב. דאמ' ר' אושעיה: בשעה שבנה שלמה בית המקדש נטע בו כל מיני מגדים של זהב והיו מוציאין פירותיהן בזמן' וכו'.<sup>16</sup> גם יוספוס (קדמ' ח 136) יודע לספר על גן שהיה לשלמה:

הדר האבן הזאת התנוסס על שלושה נדבכים, ואילו הנדבך הרביעי עורר השתוממות לאמנותם של הפסלים. כי הם יצרו עצים וצמחים מכל המינים נותנים צל בענפיהם ובעליהם התלויים ויורדים — והכל בעדינות כה רבה, עד שאפשר היה לחשוב, שהם מתנועעים ומכסים את האבן תחתם.

אמנם לדברי יוספוס היה הגן בארמון המלך שלמה ולא בבית המקדש, אך תיאורו מלמד כנראה שאגדת גן שלמה אינה מדרש מאוחר של חז"ל, אלא אגדה קדומה, מהמאה הא' לספירה לכל המאוחר. יוספוס לשיטתו עוקר מהאגדה את הנס: האילנות אינם נעים ('וכשהרוח מנשבת בהן מנשרת את פרי' — בבלי). תנועתם היא מראית עין בלבד.

אגדת חז"ל על נטיעת גן שלמה מתארת תמונה ברוח ימי בראשית, בטרם גורש אדם מגן עדן ונתקלל: 'בְּצֵעַת אֶפֶיָה תֵּאָכֵל לֶחֶם' (בראשית ג 19). בדומה לעצי גן עדן, האילנות במקדש עושים פרי מכוח עצמם ומספקים פרנסה לאדם ('ומהן היתה פרנסה לכהנים').<sup>17</sup> האגדה קרובה במיוחד לתמונת גן עדן של

14 על קשר מסוים בין גפן הזהב שניתנה לפומפיוס לבין אגדת חז"ל (להלן) עמד דל מדיקן, זהב פרוים, עמ' 158–186, אך השערותיו חורגות ממה שמותר להסיק מהמקורות.

15 השונו במדבר רבה יא, ג: 'הצורות שהיו בקירותיו שלזהב שהיו מצוירין שם כל מיני אילנות היו עושים פירות' (על פי כ"י מינכן 97). ראו מלכים א' 1, 29, 35, ועוד מעין זאת שם, ובמיוחד דברי הימים ב ג 5–6.

16 לפי מדרש חז"ל, 'בית יער הלבנון' הוא בית המקדש. אפשר לשער שאגדת המגדים קשורה למדרש הפסוקים מלכים א' י 16–17: 'וַיַּעַשׂ הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה קִאֲתִים צִנֹּה זָהָב שְׁחוּט... וְשִׁלְשֵׁי־מֵאוֹת מִגִּנִּים זָהָב שְׁחוּט שְׁלֹשֶׁת מִגִּים זָהָב יַעֲלֶה עַל־הַקֶּן הָאֵחָת וַיִּתֵּן הַפֶּלֶךְ בֵּית יַעַר הַלְבָנוֹן. ר' אושעיה דרש: אל תקרא 'מגנים' אלא 'מגדינז': 'בשעה שבנה שלמה בית המקדש נטע בו כל מיני מגדים של זהב' וכו'. לפיכך, מפרש רב זוטרא בר טוביה, נקרא בית המקדש כשם 'בית יער הלבנון' כסוף הפסוק, כי 'מה יער מלכלב אף בית המקדש מלכלב'.

17 בשיד השירים רבה ג, י: 'והיו משירין פירותם ומלקטין אתם ומניחין אתם לבדק הבית' (על פי כ"י וטיקן 76). מעין זאת גם במדבר רבה יב, ד (לא בדפוס).

יחזקאל, המתאר גן של אבנים טובות וזהב: 'פַּעֲדֶן גִּזְרֵי אֱלֹהִים הָיְתָה כְּלֵאָבֶן יִקְרָה מִסְכָּתָךְ אֲדָם פִּטְדָּה וַיְהִלֶם תְּרִשִׁישׁ שֶׁהֶם וַיִּשְׁפֹּה סָפִיר נֶפֶךְ וּבִרְקַת וְזָהָב' (כח 13).<sup>18</sup> על פי דברי יחזקאל ישוּבו באתרית הימים ימי גן עדן ומקום הגן יהיה בית המקדש. כנהר היוצא מעדן יצא נחל מבית המקדש שמימיו נשפכים אל ים המלח: 'וַיִּשְׁבְּנִי אֶל־פֶּתַח הַבַּיִת וְהִנֵּה־מַיִם יֹצְאִים מִתַּחַת מִסְכַּת הַבַּיִת קְדִימָה כִּי־פְנֵי הַבַּיִת קְדִימִים וְהַמַּיִם יֵרְדוּ מִתַּחַת מִסְכַּת הַבַּיִת הַיְמָנִית מִגֵּב לַמִּזְבֵּחַ... וְעַל־הַנָּחַל יַעֲלֶה עַל־שִׁפְתּוֹ מִזָּה וּמִזָּה כָּל־עֵץ־מֵאֵכָל לֹא־יָבֹל עָלָהּ וְלֹא־יָתֵם פְּרִיָּהּ לְחִדְשֵׁי יָבֶכֶר כִּי מִימֵי מוֹךְ־הַמִּקְדָּשׁ הָמָּה יוֹצְאִים וְהִנֵּה פְּרִיָּהּ לַמֵּאֵכָל וְעָלָהּ לְתִרְוָפָה' (יחזקאל מז 1, 12). את השפעת התיאור של יחזקאל על אגדת גן שלמה אנו רואים בתלמוד הבבלי, סנהדרין ק ע"א: 'יְתִיב רַבִּי יְרֵמְיָה קָמִיה דְּר' זִירָא וִיתִיב קָא אָמַר: עֲתִיד הַקְבָּ"ה לְהוֹצִיא נָחַל מִבֵּית קֹדֶשׁ הַקְדָּשִׁים וְעָלֵיו כָּל מִינֵי מַגְדִּים, שֶׁנֶּאֱמָר: "וְעַל הַנָּחַל יַעֲלֶה עַל שִׁפְתּוֹ מִזָּה" וְג' (יחזקאל מז 12).<sup>19</sup> מעין דרשת ר' ירמיה נרמזת בסוף אגדת הבבלי: 'וְעֲתִיד הַקְבָּ"ה לְהוֹצִירוֹ לָנוּ' (יומא לט ע"ב; כא ע"ב).<sup>20</sup> יחזקאל נסמך כדרכו על המקור הכוהני ומושפע בלשונו בפרק מז מבראשית א-ב 3, אך תמונת הנחל והעצים על גדותיו מושפעת מן הסתם מתיאור הנהרות ועצי גן עדן בבראשית פרק ג. השפעת בראשית ניכרת קצת גם באגדת הירושלמי (יומא ד, ד [מא ע"ד], עמ' 580). הלשון 'כָּל מִינֵי אֵילָנוֹת... עוֹשִׂין פִּירוֹת' קרובה לסיפור בריאת הצומח: 'וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תִּדְשָׂא הָאָרֶץ דָּשָׂא עֵשֶׂב מְזִרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֵשֶׂה פְּרִי לְמִינֵהּ... וְתוֹצֵא הָאָרֶץ דָּשָׂא עֵשֶׂב מְזִרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ וְעֵץ עֵשֶׂה־פְּרִי אֲשֶׁר זֶרַע־בוֹ לְמִינֵהוּ' (בראשית א 11-12). הירושלמי פותח במדרש זהב פְּרִיִּים (דברי הימים ב ג 6: 'וְהַזָּהָב זָהָב פְּרִיִּים'), 'זהב שהוא עושה פירות'. במגילה החיצונית לבראשית, שנתגלתה בין מגילות קומראן, נזכר כנראה מקום בשם 'פרוין' (ב, 23) כמקום מושבו של חנוך, הגיבור האפוקליפטי הידוע שנגלו לו במסעותיו נסתרות שמים וארץ. על פי המגילה, שם, בפרוין, מָצְאוּ מִתּוֹשֶׁלַח בְּנוֹ.<sup>21</sup> פייר גרלו שיער, שפרוין של המגילה הוא פְּרִיִּים/פרוים שממנו לוקח הזהב לבית המקדש, והוא זוהה כמקום גן עדן.<sup>22</sup>

האגדה על הגטיעה בימי שלמה מספרת אפוא על גטיעת מעין גן עדן בזעיר אנפין בבית המקדש הראשון. האגדה רואה את ימי בניין בית שלמה ואת שנות קיומו כימים שנפתח בהם פתח קטן, מוגבל לרשות המקדש, לשוב אל ימים ראשונים לפני החטא הקדמון והגירוש מגן עדן. אגדה זו מצטרפת למקורות נוספים המזהים את מקום גן עדן, הקדמון, הנצחי או זה שלעתיד לבוא, עם ירושלים ובית המקדש.<sup>23</sup>

18 לפסוק זה ראו קאסוטו, מאדם עד נח, עמ' 49. השונו מילון BDB, עמ' 697, וקדרי, מילון, ערך 'מסוכה'.

19 על פי כ"י הרצוג, ירושלים.

20 'לְחִדְשֵׁי יָבֶכֶר' (יחזקאל, שם): השונו 'וְהִנֵּה מוֹצִיאִין פִּירוֹתֵיהֶן בְּזִמְנָן' (בבלי); 'ובשעה שהיו אילו שבחוץ [עוֹשִׂין פִּירוֹת] היו אילו שבבנים עוֹשִׂין פִּירוֹת' (ירושלמי). אם אמנם לשונות אלה מושפעים מיחזקאל, הרי פירשו כאן: 'לחדשיר' – לעונות, וזאת בשונה ממקומות אחרים, ש'לחדשיר' נתפרש בהם כאחת לשני חודשים או מו"י חודש כחודש. וראו תוספתא, תענית א, א; ירושלמי, שם א, ב (סד ע"א), עמ' 706; שקלים ו, ב (ג ע"א), עמ' 626; שמות רבה טו, כא; במדבר רבה כא, כב; פרקי דר' אליעזר, נא. ראו גם חזון יוחנן כב 2. לתיאור המים היוצאים מבית המקדש ומגדלים מגדים השונו המקורות אצל ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, סוף עמ' 878-879.

21 השונו חנוך א, קו 8.

22 גרלו, פְּרִיִּים, עמ' 34 ואילך. ראו גם גרלו, חזרה לפרוים, עמ' 155-163.

23 נוסף על מה שהובא למעלה ראו לדוגמה פרקי דר' אליעזר, כ; מדרש תהלים, צב (בוכר, עמ' 405) [השונו התרגום המיוחס לחזקוני בראשית ב 7, 15, 23; ירושלמי, נזיר ז, ב (נו ע"ב), עמ' 126; בראשית רבה יד, ח (עמ' 132), ועוד]; חנוך א, כה; חזון יוחנן כב 1-2.

בחיבור המאוחר 'מסכת כלים', המתאר את כלי המקדש ואוצרותיו שנגנזו, הקשר לגן עדן מקבל ביטוי מפורש יותר. בסמוך לתיאור אילנות הזהב מספר המחבר על ככרי זהב שמקורם בעץ החיים בגן עדן: בין אוצרות המקדש הגנוזים היו 'אבנים טובות ומרגליות וכסף וזהב שהקדיש דוד המלך לבית הגדול... ואילנות של זהב פריים שהיו עושין פירות. שש מאות וששים ושש רבוא ככרי זהב טוב שהיה מתחת עץ החיים בגן הקודש. כל אלו נגלו לחלקיה הסופר' וכו'.<sup>24</sup>

מעין גן פרי שבכללו אשכולות גפן מופיע באיגרת אריסטיאס כחלק מתיאור שולחן המקדש שנבנה במצוות תלמי המלך:

ומתחת לציור האבנים אשר לסדר הביצים (שהיה בצד המסגרת של השולחן) עשו האמנים ליה של כל מיני פרות, בולטים ויוצאים אשכולות ענבים ושבולים ואף תמרים ותפוחים וזיתים ורמונים ודומים להם... והרגלים עשו להן ראשי שושנים ולשושנים כפיפה אל מתחת לשלחן ומפנים היו להן עלים ישרים... ועשו קיסוס גדל מתוך האבן והוא מלופף אקינטוס וגפן המחוברת לו מסביב לרגל ועד הראש עם האשכולות העשויים באבן... הכל נעשה והותקן במיומנות והנסיון והאמנות לא היו נופלים מן האמת עד כי בנוב הרוח באור היו העלים מתנועעים כי הכל נעשה כדי להגיע אל האמת (סג-ע).<sup>25</sup>

הרוח הנושבת בענפים נזכרת גם באגדת הבבלי: 'וכשהרוח מנשבת בהן מגשרת את פרח' ונרמזת אצל יוספוס: 'עד שאפשר היה לחשוב, שהם מתנועעים'. ושם נשמע כאן הד מבראשית, לאחר האכילה מעץ הדעת: 'וישקעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן לרוח היום' (ג 8).<sup>26</sup>

24 השוה חנוך א, כה 5. וראו מיליק, הערות, עמ' 573; נרלו, פורים, עמ' 37; דל מדיקו, זהב פורים, עמ' 164, ובאומגרטן, 4Q500, עמ' 5, שאינם מחלקים את הקטע כסוגו אלא קוראים את הדברים כרצף כמאמר אחד: 'ואילנות... שהיו עושין פירות שש מאות וששים ושש רבוא ככרי זהב טוב' וכו'. לפי מסכת כלים גם זהב השולחנות מקורו בגן עדן: 'שלחנות של זהב ע"ז וזהבם מקירות של גן עדן שנתגלה לשלמה', ובהמשך: 'ושלחנות של זהב טוב מתחת העץ החיים העומד בגן הקודש על שהיו עליהם לחם הפנים אין ערך לדמיה. שקמים של זהב שכל מיני מעדנים תלויים בהם והן של זהב מזוקק שזקק דוד מלך ישראל'. השוה להלן תיאור השולחן באיגרת אריסטיאס. מסכת כלים נדפסה בכמה קבצים. המובאות לעיל הן מתוך ילינק, בית המדרש, ב, עמ' 88-91.

25 תרגום כהנא בשינויים קלים. תיאור קרוב מופיע אצל יוספוס, קדם' יב 68 ואילך, הנסמך על איגרת אריסטיאס.

26 השוה ספר אדם ותוה לח 5: 'ויבואו (אלוהים) ופמליית המלאכים) אל גן עדן וינועו כל עצי הגן'. תימתכן גם השמעה של שה"ש ד 16, אם נפרשו פירוש מתבקש על רוחות בגן עדן (כך לדוגמא שמות רבה יט, ה). השוה את דרשת תהילים עב 16 שבאגדת גן שלמה לדרשת אותו פסוק בבבלי, כתובות קיא ע"ב, המתארת כמעט באותן מלים את הרוח בגן עדן שלעתיד לבוא: 'זיהי פיסת בר בארץ כרא' ההרים' (תהלים עב 16), אמרו עתידה חטה שת(ו) [ת]מר ותעלה כמקל (צ"ל: כדקל) בראש ההרים... 'ירעש כלבנון פרי' (שם), הק' (ב"ב) (ה"ב) (ה) מוציא רוח מבית גוזי וסנושבת בה וסשרת את סולתה ואדם יוציא) לשדה ומביא מלא פיסת ידו וממנה פרנסתו ופרנסת ביתו ועל פי כ"י St. Petersburg - RNL Evr. i 187. החיטין אשר 'סתמרות היו כארזי לבנון' הן אחד הזיהויים לעץ הדעת. ראו בראשית וכה טו, ז, ומקורות נוספים אצל גינצבורג, להלן, הערה 27. תהלים עב 16 השפיע אולי גם על תיאור קדמוניות המקרא לב 8: 'ושעת מתן תורה: 'אז גן עדן, בעבור משב (inspiration) בפירותיו/מפירותיו, וארזי הלבנון נעו משורשיהם'. נוסח הפסוק הלטיני קשה. השוה הערות יעקובסון, קוסנטר, ב, עמ' 877-878.



## סיכום

בספרות הרומית נשתמר קשר מסוים של פומפיוס לגפן הזהב של בית מקדש בדברי פלוטוס, המספר שבכניסתו למקדש ראה פומפיוס 'את הרקיע תחת גפן זהב'. הירושלמי קושר את גפן הזהב שעמדה על פתחו של ההיכל בימי בית שני לגן פלאי, מעין גן עדן, שניטע במקדש שלמה. לפי הירושלמי הייתה הגפן חלק מאותו הנס, והזהב שלה היה 'עושה פירות'. באגדת אריסטואנוס מסופר על גפן פלאית שעטרה את שולחן המקדש בין שאר מיני פירות וצמחים. כל הפרטים הללו מחזקים את ההשערה, שגפן הזהב שניתנה לפומפיוס נקראה ἡ λευκή, 'עדן', או ἡ λευκή τερπωλή, 'גן עדן', והיא היא הגפן שהייתה על פתח ההיכל של בית המקדש השני. אם נכונה ההגדרה של סטראבון אצל יוספוס של החפץ כ'גפן או גן', אזי נראה ששונה הייתה גפן המקדש בזמן אריסטובולוס במראיקה, לפחות במקצת, מזו המאוחרת, המתוארת בתיאור בית המקדש של יוספוס ובמשנת מידות, והיו לה גם מאפייני 'גן'. ייתכן שהר המעשה הזה, מסירת הגפן לידי הרומאים ערב הכניסה של פומפיוס לבית המקדש, נשמע בתיאור סופו של הגן באגדת הבבלי: 'וכיון שנכנסו גוים להיכל יבש'.

בין דברי סטראבון שהביא יוספוס לבין אגדת חז"ל אין כמובן מגע ספרותי ישיר או עקיף, אבל אם נכון שהזכור של מרכוס לפירוש שם הגפן 'טרפולה' – עדן (או גן עדן), מהדהדת בשם הזה אגדת חז"ל. הקשר של גפן הזהב לאגדת הגן הפלאי, שעקבותיו שרדו אצל חז"ל, לא נשתמר אפוא אצל יוספוס עצמו, אלא הגיע אליו ברמז ובעקיפין, בתיווכו של גורם זר. אפשר לנסות ולשחזר על סמך צירוף המקורות מקצת מתולדותיה של גפן הזהב. השם שנשמך לה, 'עדן' או 'גן עדן', היה קשור לאגדה על גן פלאי שניטע בבית המקדש הראשון בימי קדם, אשר הצמיח פירות זהב וענפיו היו נעים במשב הרוח.<sup>27</sup> השם 'גן עדן' סימל את השתנות הגפן שצמחה ועשתה פרי כאילו מאלוה, למעשה מנדבות העם: 'כל מי שהוא מתנדב עלה גרגר או אשכול מביא ותולה בה' (משנה, מידות ג, ח).

27 לתפיסת הגפן כסמל לגן עדן או כחלק ממנו מתאים הויהוי הרווח של עץ הדעת עם הגפן. ראו לדוגמה בבלי, ברכות מ ע"א; בראשית רבה טו, ז; חנוך א, לב 4; ומקורות נוספים אצל גינצבורג, אגדות היהודים, א-ב, עמ' 187-188.

## משפט הורדוס/ינאי

מלחמת א' 203-205; 206-211; קדמוניות יר' 158-160; 163-164; בבלי, סנהדרין יט ע"א-ע"ב  
[תנחומא שופטים ו'; ספרי וזמא, דברים יט, יז, (עמ' 282)]

### של אילן

מלחמת א'	קדמוניות יר'
203-205	158-160
203) ... חאנסיפטרס  עצמו קבע סורי מנהל בארץ, מאחר שדאח שהורקנוס נרפה ונטול מרץ מלמלך. את פצאל, בכור בניו, מינה למפקד על ירושלים ומכירתיה ואת הבן השני, הורדוס, שלח לגליל והעניק לו אותן סמכויות עצמן, אף על פי שעדיין היה צעיר מאד. (204) הורדוס, שהיה בעל מרץ רב מטבעו, מצא מיר כר פעולה נרחב למרצו. כאשר נודע לו בבואו לגליל כי חזקיה, ראש תבוחה שודדים, פושט על מוזוות הספר של מוריה (Ἐκκίαν τὸν ἀρχιληστήν τὰ προσεχῆ τῆς Συρίας κατατρέχοντα) עם כנפיה גדולה מאד, תפסו חארגו, ועמו שודדים רבים (πολλοὺς τῶν ληστῶν), במעשה זה קנה את לבם של הסורים ובכל הכפרים ובערים היללו את הורדוס כמי שהשיב להם את השלום והציל את קנינם. כך הגיע שמעו גם לאחוזי סקסטוס קיסר, קרובו של קיסר הגדול ונציב סודיה...	158) וכשדאח (אנטיפטרס) את הורקנוס והוא מתוך זנבחה, עמד ומינה את פצאל, הגדול שבבניו, לאנטסדאטנוס של ירושלים והמקומות סביבה. ואת הגליל הפקיד ביד הורדוס בנו השני והוא (עורגו) צעיר מאד; רק בן חמש עשרה (πεντεκαίδεκα) שנה היה. (159) אולם נערחו לא עמרה כלל בדרכו, כי בהיותו איש צעיר בעל רוח אמיצה מצא לו מיד הודמנות להראות גבורתו. שכן בשמצא את חזקיה, ראש בריונים, פושט על המקומות הסמוכים אל סודיה (Ἐκκίαν τὸν ἀρχιληστήν τὰ προσεχῆ τῆς Συρίας κατατρέχοντα) עם גודו גדול, הפשו והרז אותו ורבים מן הליסטים שהיו אהו (πολλοὺς τῶν σὺν αὐτῷ ληστῶν). (160) מפעו זה מצא מאיד חן בעיני הסורים, כי טיהר את ארצם ממכת הליסטים (שהו כבר) השתוקקו להיפטר ממנה. ולפיכך קילטו אותו בכפרים ובערים כמי שהביא להם שלום (והצית להם) להצות מנכסיהם לבטח. מתוך כך נטוודע גם לסקסטוס קיסר, קרובו של קיסר הגדול ונציב סודיה...
208	163-164
אך מי שהמזל מאיד לו פנים אינו יכול להימלט מן הקנאה. זמן רב ברסמה תחלתם של שני הצעירים בלבם של הורקנוס, ויוח מכל העכירו את רוחו הצלוחיתו של הורדוס, והשליחים שבאו בזה אחר זה והכריזו על הכבוד שחלקו לו אחרי כל ניצחון.	163) אך כשדאח האנשים (שעמדו) בראש היהודים (οἱ ἐν τέλει τῶν Ἰουδαίων) את אנטיפאטרוס ובניו כשהם הולכים ומתגדלים על ידי חיבת העם (εὐνοίᾳ τῇ παρὰ τοῦ ἔθνους) ועל ידי ההכנסה הבאה להם מיהודה ומנכסי הורקנוס, (והתחילו) דוחשים לו איבה. (164) שכן קשר אנטיפאטרוס קשרי ידידות עם שדי צבאות הרומאים והיה מפתה את הורקנוס לשלוח (להם) סכף (χρημάτων πείσας πέμψας) ולקח את המנהג ועשאה לשלו ושלחה כסותו ולא כמתנת הורקנוס.
208-209	165-168
הולכי רכיל (βασκάνων) רבים בחצר המלך, שהתנהגותם	165) הורקנוס שמע את הדבר ולא נתן דעתו על כך, ואילו

1 בכל כתבי ביד חוץ מ-P נוסף: ἀλλὰ καὶ σφόδρα ἐχάρεν (ולמעשה שמח מאוד).

מלחמת א

הגבוהה של הבנים, וכן של האב, היתה למורת רוחם, הקיימו את הורקנוס (209) ואמרו שהוא ויתר על ניהול ענייני המדינה לטובת אנטיפטרוס ובניו, בעוד הוא יושב [על כיסאן] ולו שם המלך בלבד, אך ללא סמכות. עד מתי [כך שאלו] יצח להוליך אחיו שולל ויגדל מלכים לרשתו? הרי [עתה] אין הם מעמידים עוד פנים שהם בני חסות, אלא מופיעים בגלוי כאדונים ודוחקים את גליו. ויעיד על כך מספרם הרב של האנשים שהרג הורדוס בלי לקבל פקודה, לא בעל פה ולא בסתם, ובכך עבר על חוקי היהודים. אם הורדוס איננו מלך אלא עודנו הדיס (ἰδιώτης), עליו לתת את הדין לפני מלכו וחוקי האבות (αἰσίοις πατέροις τοῖς). שאינם מודים להרוג אנשים בלי שעמדו למשפט.

קדמוניות יד

ראשי היהודים (οἱ πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων) היו שרירים כפחד בראותם את הורדוס בעל הזרוע הנועז והתנאב לשלטון עריצים (βίαιον καὶ τολμηρόν καὶ τυραννίαν), והם נאוו אל הורקנוס, ועתה קטנו בגלוי על אנטיפטרוס ואמרו: 'ער מתי תחריש למראה המעשים האלה? כלום אינך רואה, שאנטיפטרוס ובניו נאוו בשלטון (הסלכות), האתה – רק שם מלך נקרא עליך? (166) אך אל נא תתעלם מרברים אלה ואל האמר בלבבך שמפני שאתה נוהג קלות ראש כך ובמלכותך, אין סכנה צפויה לך: כי כשעה זו אנטיפטרוס ובניו אינם נציבים שלך במדינתך, ואל לך להשלחת את נעשך באמונה זו, אלא מודים הם בגלוי, שהם הארונים, (167) שהרי הרג הורדוס בנו את חוקיו ורבים אחריו ועבר על חוקנו (νότον) (ἡμέτερον νόμον) האוסר להרוג אדם, אפילו הוא רשע, אלא אם כן נידון לכך קודם על ידי הסנהדרין (ἐν τῷ συνέδριον). והוא הוציא (לעשות) זאת בלי שנשל רשות ממך'. (168) שמע הורקנוס את הדברים האלה ונכנס ללבו.

מלכר זה עזריו את כעסו גם אמוניהם של הרובי הורדוס: שכן היו אלו מתחננות בכל יום אל המלך ואל העם בבית המקדש, שיועמד הורדוס ברין לפני הסנהדרין (ἐν τῷ συνέδριον) על מעשיו.

211-210

הורים אלה ליבו את אט את חסותו של הורקנוס, עד שלבסוף פרץ זעמו והוא תבע את הורדוס לדין. הורדוס שמע לעצה אביו ופלה לירושלים, כי בטח ביושר מעשיו, אך לפני צאתו לדרך הציב משמורת בגליל כולו. הוא בא בראש צבא לא גדול, לכל יעודי רשע שבכוחותו לסלק את הורקנוס מן השלטון, אך עם קבוצת חיילים חזקה ריה לכל ייפול קורבן לקנאה בעוד הוא חסר חיל מגן. (211) אך סקסטוס קיסר חשש פן יאונה רע לצעיר אם יילכד בירי שונאיו, ועל כן שלח להורקנוס פקודות מפורשות לזכות את הורדוס מאשמת רצח (ἀπολύειν Ἡρώδην τῆς φονικῆς). הורקנוס – שמבל מקום כבר עמד לעשות זאת, כי למעשה חיבב (ἠγάπα) את הצעיר – שילח אותו לחופשי.

170-169

(169) נתעורר הורקנוס על-ידי (תחנונים) אלה וקרא את הורדוס, (שיבוא) ויתן את הדין על (המעשים) שנאשם בהם. והוא בא לאחר שסידר את העניינים בגליל להועיל לו, לפי רעהו, וכיוון שאביו יעצו, שלא ייכנס כאחר מפשוט-עם (ἰδιώτης) אלא ככיסוחה של משמר לראשו, לקח אתו גורד שהסתיק לצורך הדרך, שלא יתא גראה במטיל אימה על הורקנוס, אם יבוא בסדר גורל יותר, ועם זה לא יתא בלא כלי זין ושמידה. וכך הלך אל משפטו. (170) אולם סקסטוס, נציב מדינה, כתב אל הורקנוס ודרש ממנו לפטור את הורדוס מן הראשמה, והוסיף איום, אם לא יישמע לו. המכתב מאת סקסטוס שימש לו להורקנוס עילה לפטור את הורדוס בלי שאונה לו דבר מיד הסנהדרין (ἐν τῷ συνέδριον): שכן אהב אותו כבנו (ἠγάπα γὰρ αὐτόν ὡς υἱόν).

176-171

(171) וכשעמד הורדוס בסנהדרין (ἐν τῷ συνέδριον) עם הגורד שהיה אתו הפיל פחרו על המלך, ואיש מאלה שהפיתו בלפני לפני בואו לא העז מעתה לפתח בקיטרוט עליו, אלא זיזתה שחקה ומבוכה (ולא ידעו) מה לעשות. (172) ובעוד הם שרירים בכך קם אחד, סמיאס

(Σαρμαίος) שמו, איש צוריק (δικαίος ἀνὴρ) ולפיכך עשוי לבלי חת, ואמר: 'אנשי הסנהדרין המלך (ἀνδρες σινεδριου) καὶ βασιλεὺς, לא ידעתי (מימי) וסבורני, שגם אתם לא תוכלו להזכיר איש מאלה שנקראו פעם אליכם, שכזו היא עמידתו; אלא כל אדם, יהיה מי שיהיה, שבא לפני הסנהדרין הזאת (εἰς τὸ σινεδριον τοῦτο) להישפט, עומד בהכנעה ומראה מראה אדם השורר בפחד ומבקש רחמים מכם, שעור מגדל ולוכש בגד שחור, (173) ואילו כן יקיר זה, הורדוס, הגאשם ברצח (ἡ δὲ βέλτιστος Ἡρώδης φόνος δικαίος) (φεύγων) ונקרא ולפנינו על סמך אשמה כזאת, עומד (כאן) כשהוא עטוף בורפורא וראשו מקושט בששערו עשוי, וסביבו אנשי צבא מחזינים, להמיוז אותנו אם נחייב אותו כדן, ולמלט את עצמו לאחר שיעזות את הרין. (174) ברם אין ברצוני לקבל על הורדוס על כך, אם הוא מבכר את המועיל לו על פני החוק, אלא עליכם ועל המלך, שאתם נותנים לו חירות מרובה כל כך. אבל רצו לכם, שגדול אלהים, (והאיש) הזה, שאתם רוצים לשחררו למען הורקנוס, ייפגע מכם ומהמלך עצמו. (175) ולא שנה בשום דבר מדבריו. שכן לאחר שתפס הורדוס את המלוכה הרג את כל אלה שהיו בסנהדרין (ἐν τῷ σινεδρίῳ) ואת הורקנוס עצמו, חוץ מסמיאס: (176) כי כיבר אותו מאוד על שום צדקתו ועל שום שיעץ לעם, בשעה שנצודה העיר אחר כך על ידי הורדוס וסוסיוס, לקבל את הורדוס ואמר, שאי אפשר להם להיחלץ מידי מפי חסאיהם, על דברים אלה נדבר במקומם (καὶ περὶ μὲν τοῦτων κατὰ χῶραν ἐρρομεν).

177

משארה הורקנוס, שהכרי הסנהדרין נוטים לרוץ את הורדוס למיתה, דחה את ודין ליום אחר ושלח בסתר את הורדוס ויעצו לבדות מן העיר, וכך יימלט מן הסכנה.

184-178

(178) והלה ברח לרמשק, באילו נמלט מפני המלך, ובא אל סקסטוס קיסר וחיוק את ענייניו אצלו, ונמר בלבו שלא לציית אם ייתבע שוב אל הסנהדרין לדין (εἰς τὸ σινεδριον) (οἱ ἐν τῷ σινεδρίῳ) (179) האנשי הסנהדרין (οἱ ἐν τῷ σινεδρίῳ) והרעמו וניסו להוכיח להורקנוס, שכל זה מכון נגדו. אמנם, לא נעלם ממנו הדבר, אך לא היה ביכולתו לעשות כלום ממורך לב וחולשת דעת. (180) וכשמינה סקסטוס את הורדוס לאיסטראטנוס של תילת סוריה – הוא מכר לו (משדה) זו בכסף (ποδοσθέντος αὐτοῦ τούτου ἀπέδοτο ἡ γὰρ ἡμεῖς) – היה הורקנוס שריו בפחד, שמא יצא הורדוס למלחמה עליו.

212-215

(212) אך מביוון שהורדוס חשב שיוכרו היה למורת רוחו של המלך, יצא לרמשק אל סקסטוס קיסר והתכוון לא להיענות למלך אם יתבע אותו שנית למשפט. הרשעים (οἱ ἡμεῖς) המשיכו להסית את הורקנוס וטענו שהורדוס המתלק בחמת ועם, וכי הוא מוכן ומזומן לצאת להתקפה עליו. המלך האמין להם, אבל היה אובד עצות כי ראה שיריבו חזק ממנו; (213) אחרי שהורדוס מונה על ידי סקסטוס קיסר למגישל צבאי על תילת סוריה והשוטרון נפל פחדו על הורקנוס, כי לאהרת העם נוספה עתה גם עוצמה צבאית רבה. ובחלה נדאה אחזה בו, כי השש שהנה שוסד הורדוס בכל רגע להסתער עליו בדאש

2 וכן בשטיים: Σαρμαίος. בבכתי היד S: Σαρμαίος; E: Σαρμαίος; VM: Σαρμαίος. בלטינית.

3 או בבכתי היד VL: 'אלתר'.

מלחמת א

צבא. 214) ואמנם לא טעה. כחמת ועמו על שאיימו עליו במשפט אסף הורדוס צבא ועלה על ירושלים כדי לסלק את הורקנוס מן השלטון, ואף היה מצלית עד מהרה לעשות כן לולא יצאו אביו ואחיו לקראתו והפסיקו את הסתערויות; הם הפצירו בו לצמצם את נקמתו לאהרזה ולאיומים, ולחוס על המלך שכימי שלטונו צבר כוח כה רב. גם אם הוא וועם ומר נפש משום שנהבע לרין, עליו להביר טובה על דיכיו. ואל לו להעמיד נגד עיניו את חומר הדין ולהיות כפרי טובה על שנצלו חייו. 215) עליו לתת את הדעת על כך שאלוהים הוא המכריע את גורל המלחמה, ולהביא בחשבון שמסעו (στρατεία) זה איננו צודק,<sup>4</sup> לכן אין הוא יכול לבסות בנצחון מסעו בעמרו להילחם במלט, שהיה גם חבר נעוריו והיטיב עמו פעמים רבות, ומעולם לא הכביר ידו עליו וזלה הפעם הוא, כאשר איים עליו בעצת יועצים מרושעים (αποσπασμένοι συμβούλοι). הורדוס נעתר להפצרות אלה, כי הבין שלאור ציפיותיו די לו בכך שהראה לעם את כוחו.

קדמוניות יד

ואשר יגור לא בדשש לבוא, כי הורדוס עלה עליו בראש צבא, משום שכעס על שום המשפט נגדו ועל שום שנתבע ליתן רין חושבון לפני הסנהדרין (ἐν τῇ συνέδρῳ, 181). אולם אנטיפאטרוס אביו ואחיו יצאו לקראתו והגירו אותו מלחקוף את ירושלים: ובלמו את חפזו וביקשו ממנו, שלא יתקוף שום איש בפועל, ודי בכך שיתן מוראו (על הורקנוס) באימו, וחס לו מלהחיק ללכת (ולצאת) נגד מי שהביאו והגיעו למשרדו הגעלה הזאת. 182) והם דרשו (מגורדוס), שהתממר על שנתבע לרין, לזכור גם את שהגורו ולהכיר טובה על כך, ולא להטיח כלפי הצד הקשה (שבמעשה) ולהיות כפרי טובה על הצלה. 183) עליו להרחר בלבן, שאם אלוהים הוא המכריע את כפזת המאוננים במלחמה, הרי העוול<sup>5</sup> (שבמלחמה זו) רב מןשרון המלחמה (στρατεία)<sup>6</sup> של הורדוס, ולפיכך אל יצפה לחלוטין לניצחון בשעה שאנא עומד להילחם במלכו ורעו שהרכה לוויטיב עמו ולא עולל לו כל רעה; ואשר לעינינים שהוא, הורדוס, קובל עליהם, הרי הורקנוס עורר בו חשד (והטיל עליהן צל של נהתנהגות) קשה במידה כל שהיו לא מעצמו אלא בעטיים של יועציו הרעים (δὲ πονηροὺς συμβούλους, 184) נעתר הורדוס להברים אלה מתוך שהצית, שבשכיל תקותיו (לעתיד) די לו בכך שהראה לעם את כוחו. כך היה מצב העניינים ביהודה (καὶ τὰ μὲν κατὰ τὴν Ἰουδαίαν οὕτως εἶχεν).

- 4 התרגום למי כתבי היד RLMAF ותקנו אולדריץ'. למי כתבי היד CV, המשפט קרוב לקדמי' יד 183. στρατείας הוא תיקון של דסטינון לעוסת כתבי היד: στρατῶς.  
5 או: 'א' הוזהאות' בכתבי היד WMALE.  
6 או: 'מצבא' (στρατῶς) בכתבי היד WMAFP.

בבלי, סנהדרין יט ע"א-ע"ב'

נוסח	תרגום
1 מלך לא דן ולא דנין אותו	'מלך לא דן ולא דנין אותו' (משנה, סנהדרין כ, ב).
2 אמ' רב פפא': לא שנו אלא מלכי ישראל,	גמרא. אמר רב פפא': לא שנו זאת הדין הוזה אלא ולגבין מלכי ישראל.
3 אבל מלכי בית דוד דן דנין אותו,	אבל מלכי בית דוד דן דנין אותו,

1 בכתבי היד פ ר"ק 9 'רב יוסף'.

1 נוסח הפנים: כ"י תימני, יד הרב הרצוג f. עדי המוסח: פ = פירוצה 9; ק = קרלסוזהה 9.

נוסח	תרגום
4 שני: 'בית דוד כה אמ' יי' דינו לבקר משפט' (ירמ' כא 12).	שנאמר: 'בית דוד כה אמר ה' דינו לבקר משפט והצילו גוול מיד עושק פן תצא כאש תמתי וכערה ואין מנצח' (ירמ' כא 12).
5 ואי לא דריננן להו אינהו היכי דייננ? והבת' 'התקששו וקשו' (צפ' ב 1).	ואם לא דנים אותם, כיצד ידוננו? והרי כתוב: 'התקששו וקשו' (צפ' ב 1).
6 ואמ' ריש-לקיש: קשט עצמך ואחר כך קשט אחרים.	ואמר ריש-לקיש: קשט עצמך ואחר כך קשט אחרים. <sup>2</sup>
7 מלכי ישראל מאי טעמא לא דייננן להו?	ומדוע אין דנים את מלכי ישראל?
8 מסעשה שהיה.	ממעשה שהיה.
9 מאי מעשה שהיה?	מהו [אותו] מעשה שהיה?
10 כי הא דעבדיה דינאי מלכא קטל נפשא.	[מעשה] בעבדו של ינאי המלך שדג את הנפש.
11 אמ' להם שמעון בן שטח לחכמים:	אמר להם שמעון בן שטח לחכמים:
12 חנו עיניכם בו ונדיננו.	חנו עיניכם בו ונדיננו.
13 שלחו ליה: עברך קטל נפשא.	שלחו לו: עברך הרג את הנפש.
14 שדדיה ניהליה.	שלח אותו להם.
15 שלחו ליה: תא את גמי להכא,	שלחו לו: בוא גם אתה לבאן.
16 דכתיב: 'זהרוד בבעל' (שם' כא 29). אמרה תורה: 'בוא בעל השור ויעמוד על שורו.	שהרי כתוב: 'זאם שור גנח הוא מחמל שלשם' והינד בבעליו [ולא ישמרו] והמית איש או אשה השור יקטל וגם בעליו יוקטל' (שם' כא 29). אמרה תורה: 'בוא בעל השור ויעמוד על שורו.
17 אתא ואייחב.	בא וישב.
18 אמר ליה שמעון בן שטח: ינאי המלך, עמוד על רגליך ויעידו בך. 'ולא' לפנינו אתה עומד,	אמר לו שמעון בן שטח: ינאי המלך, עמוד על רגליך ויעידו בך 'ולא' לפנינו אתה עומד,
19 אלא לפני מי שאמ' היה העולם,	אלא לפני מי שאמר והיה העולם.
20 שני: 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני יי' (דב' יט 17).	שנאמר: 'זכי יקום עד נזקם באיש לענות בו מידה' ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' ולפני ההגונים והשפטים אשר יהיו בימים ההם' (דברים יט 16-17).
21 אמר לו: לא כשתאמר אתה, אלא כשיאמרו חבריך.	אמר לו: לא כשתאמר אתה אלא כשיאמרו חבריך.
22 פנה לימין. כבשו פניהם בקרקע.	פנה לימין. כבשו פניהם בקרקע.

2 ריש לקיש לומד מהפסוק בצמיה, שאדם צריך לבקר את עצמו לפני שהוא מבקר אחרים, ומכאן לומדים שמי שניתנה כדו זכות שיפוט צריך להיות שמיט בעצמו.

נוסח	תרגום
23 פנה לשמאל. כבשו פניהם בקרקע.	פנה לשמאל. כבשו פניהם בקרקע.
24 אמר להם: בעלי מחשבות אתם. יבוא בעל מחשבות ויפרע מהם.	אמר להם: בעלי מחשבות אתם. יבוא בעל מחשבות ויפרע מהם.
25 מיד בא גבריאל הציטן טלן בקרקע.	מיד בא גבריאל הציטן טלן בקרקע.
26 באותה שעה גורו. מלך לא דן ולא רגין אותו. <sup>2</sup>	באותה שעה גורו. מלך לא דן ולא רגין אותו (משונה, סנהדרין ב, ב).

3 בכתבי היד 8 ורק נוספות כאן המילים: 'לא מעיד ולא מעידין אתו' וביס גם 'לא חולץ ולא חולצין לאשתו לא מייבם ולא מייבמים לאשתו'.

## דקע היסטורי

המאורע המתואר בכתבי יוספוס התרחש בשעה הרת גורל בדברי ימי רומא, שדברי ימי ישראל באותה התקופה נקשרו אליה כבחבל טבור. עלייתם לגדולה של אנטיפטרוס (בנם של גרים אדומים) ובניו פצאל והורדוס קשורה קשר הדוק לעלייתם ולנפילתם של חברי הטריטומוירט הראשון ברומא – פומפיוס יוליוס קיסר. בשנת 63 לפה"ס, כאשר כבש פומפיוס את ירושלים מידי אריסטובולוס השני, כבר היו גורלו של הורקנוס השני וגורלו של אנטיפטרוס שזורים זה בזה, וקשרים אלה לא נחלשו עם השנים שבהן שימש הורקנוס אתגורן וכוהן גדול בחסד רומא.<sup>3</sup> בשנים 63–49 לפה"ס שירת הצמד כנאמנות את פומפיוס ואת כל עושי דברו בבואם לסוריה ולארץ-ישראל; וכאשר בשנת 49, במלחמה בין הטריטומוירט פומפיוס ובעל בריתו לשעבר יוליוס קיסר, גבר האחרון ופומפיוס הומת, העבירו אנטיפטרוס והורקנוס את נאמנותם ליוליוס קיסר בלא הנד עפעף (מלח' א 187; קדמ' י" 127), וזה גמל להם בכך ששב והכיר בהורקנוס ככוהן גדול ולאנטיפטרוס העניק סמכויות חדשות באמצעות התואר אפיטרופוס של יהודה (ἐπίτροπος Ἰουδαίας מלח' א 199; קדמ' יד 143). התברר שהסיכון המחושב של אנטיפטרוס בהעבירו את נאמנותו ליוליוס קיסר, השתלם, אך לא לזמן רב, שכן בשנת 44 לפה"ס גרצח יוליוס קיסר, ועל אנטיפטרוס נגזר להכריע הכרעות חדשות. ואולם תיאור מעשיו של אנטיפטרוס ובניו בהמשך דרכם וכיצד הצליחו שוב להטות את הכף לטובתם ולטובת משפחתם, חורג אל מעבר למאורעות שאנו עוסקים בהם כאן.

המאורעות המתוארים במקורות הנידונים כאן התרחשו בשנת 47 לפה"ס, כשיווליוס קיסר שלט ביד רמה ברומא. לאחר שקיסר קיבל גיבוי נרחב מאנטיפטרוס במלחמתו באויביו הרבים בשנת 49 לפה"ס במצרים, בארץ-ישראל ובסוריה, העניק לו הלה סמכויות רבות, ואנטיפטרוס עשה בהן שימוש נרחב, בראש ובראשונה בכך שמיינה למושלי מחוזות חשובים בארץ-ישראל את שני בניו, פצאל והורדוס. פצאל, שהיה הבכור ואף כנראה המבטיח בין השניים (אך קיפח את חייו בעת פלישת הפרתים לארץ-ישראל

2 וראו על כך עוד בערך מלחמת האחים החשמונאים.

3 ראו ברומא מלח' א 169; קדמ' יד 90, וביתר פירוט עם עלייתו של יוליוס קיסר, מלח' א 199; קדמ' יד 143; וראו גם במסמכים הנוגעים לו, בהם הוא נושא בתואר הכפול, קדמ' יד 148, 151, 191, 194.

בשנת 40 לפה"ס<sup>4</sup>, קיבל את הממשל בירושלים, ואילו הורדוס קיבל את הגליל כמחוז שליטתו (מלח' 203; קדמ' יד 158). דווקא הורדוס, שלפי קדמונות היה רק בן חמש עשרה<sup>5</sup>, מצא את עצמו מיד באור הזרקורים לאחר שבפעולה נחושה לכד את חזקיה, שאותו מתאר יוספוס כמנהיג שודדים (ἀρχηγὸς) והוציאו להורג (מלח' א 204; קדמ' יד 159).

התואר הלא מחמיא שנותן יוספוס לאותו חזקיה שמור אצלו (ואולי כבר היה בשימוש כזה אצל ניקולאוס מדמשק) לכל אותם יהודים שהיו ודאי מגדירים את עצמם לוחמי חופש. למשל, חזקיה זה נזכר שוב לאחר ארבעים וחמש שנה, כאשר בשנת 4 לפה"ס, מיד לאחר מותו של המלך הורדוס, התעוררו מהומות בכל הארץ שכוונו נגד רומא ונגד עושי דברה מבית הורדוס בארץ-ישראל. את המהומות האלה הובילו מורדים למיניהם, שיוספוס (שוב) מגדירם 'שודדים'. בין המורדים נזכר אף אחד, יהודה בן חזקיה, שיוספוס טורח לפרט שהוא בנו של 'ראש השודדים' (ἀρχηγὸς) אשר זרע בשעתו הרס בארץ והוכרע על ידי המלך הורדוס (מלח' ב 56; השו' קדמ' יז 271). יש להניח שחזקיה, האב, שאותו הוציא הורדוס להורג בעבר, היה אף הוא מורד פוליטי מסוגו של הבן, יהודה. התגובה המעמדת שיעורר מעשהו של הורדוס בקרב חוגים יהודיים מסוימים מעידה אף היא שחזקיה זה לא היה אדם נטול שם וחסר תומכים. בגין מעשהו זה של הורדוס, הוא נאלץ לעמוד לדין. מה שהתרחש בדיוק במהלך משפטו של הורדוס הוא נושא מחקרנו להלן.

## המקור של יוספוס

במלחמת היהודים א 120–358, המקביל לקדמוניות היהודים ספר יד, השתמש יוספוס בעקיבות וברציפות בספרו של ניקולאוס מדמשק. הצגה של מלח' א 120–358 באופן סינופטי עם קדמ' יד מגלה מיד באיזו מידה חזר יוספוס על דבריו שכתב בתיאורו הקודם במלחמת היהודים, בהתבסס על ניקולאוס מדמשק ככל הנראה, ומה הוסיף עליו.

- 4 ראו מלח' א 271–272; קדמ' יד 367–369; וראו גם בערך תולדות הורדוס.
- 5 החוקרים סבורים שיש כאן טעות של יוספוס, שכן לפי הישוב גילו של הורדוס בעת נאוטו, היה כבר בן עשרים וחמש בעת שהתמנה למושל הגליל. ראו סמולוד, היהודים, עמ' 44, הערה 1; שירר (ורמש-מילר), היסטוריה, א, עמ' 275, אולם יש להניח שהבחירה לתאר את הורדוס כצעיר, נעדר ממש, היא מודעת ומכוונת כאן, וראו אילן, דוד, הורדוס וניקולאוס, עמ' 205–206.
- 6 ועל כן ראו עוד בערך מימיתו ומותו של הורדוס/ינאי.
- 7 לטענת שטרן, מחקרים, עמ' 279–280, המתבסס על הערכות קדמיות ולמשל קלחטר, היסטוריה ד, עמ' 175) יש לזהות עם יהודה זה גם את יהודה הגלילי, הנזכר כמייסד ה'פילוסופיה הרביעית' בשנת 6 לספירה (מלח' ב 118; קדמ' יח 123), ובכך להפוך את חזקיה אביו, שאותו הוציא הורדוס להורג, לאביה של שושלת מורחים בת למעלה ממאה שנה, ראשית העדות לשושלת זו כרוכה בהזכרת בניו של יהודה הגלילי, יעקב ושמעון, שהוצאו להורג בידי הנציב הרומי/יהודי טיבריוס יוליוס אלכסנדר (קדמ' כ 100). בנו האחר (או למעשה נכדו) מנחם התמקם עם לוחמיו במצדה (מלח' ב 434–435), עלה לירושלים כדי לסייע בראשית המרד ברומאים, אך נרצח בידי מתנקש מסיעה מתנגדת ושם 436–448, וראו עוד על מאורעות אלה בערך ימי הדמים בראשית המרד הגדול. תולדות השושלת מסתיימת בבריחתו של הנצר האחרון של המשפחה, אלעזר בן יאיר, כבר בשנת 66, למצדה (שם 447), שם מצא את מותו בשנת 73. ואולם אני סבורה שאין הצדקה לזיהוי יהודה בן חזקיה עם יהודה הגלילי, וממילא אין לראות בחזקיה זה את מייסד השושלת הנידונה, וראו אילן, לקסיקון א, עמ' 118, הערה 29.
- 8 לעומת מלח' א 359–443, המקביל לקדמ' טו, שבו נפירע הסדר, והשוו' מה שכתבתי בערך תולדות הורדוס.



הסעיפים שאנו עוסקים בהם כאן, דהיינו משפטו של הורדוס בפני הורקנוס השני, מוצגים בטבלה להלן:

מלחמת א	קדמוניות יד	
203-205	158-160	מינויו של הורדוס למפקד הגליל; הוצאתו להורג של חוקיה הגלילי.
208-209	163-168A	הצלחת אנטיפטרוס ובניו מעודדת קנאה. חביקה להעמיד את הורדוס למשפט.
-	168B-169A	תחינת האמהות של הרומי הורדוס בפני הורקנוס
210-211	169B-170	הורדוס בא למשפטו מלחה בצבא. הורקנוס מזכה אותו/משחרר אותו בלא משפט.
-	171-177	משפט הורדוס בפני הסנהדרין. סמיאס נוזף בשאר השופטים.
212-215	178-184	מעשיו של הורדוס לאחר 'זיכור': חליכה לרמסק, כוונה לחזור בראש צבא, הימנעות מכך.

אנו מזהים כאן שתי הוספות בקדמוניות: תחנוני האמהות אצל הורקנוס; והדרמה במשפטו של הורדוס לפני הסנהדרין. לענייננו חשוב בראש ובראשונה לתאר מה סיפר יוספוס, בהסתמכו על ניקולאוס, על משפטו של הורדוס, ומה הוסיף על כך לאחר זמן, שלא בהתבסס על מקורו הקודם. בהזדמנות זו נוכל להתבונן במקורות החדשים שהגיעו לידי יוספוס ולבחון את הלך רוחם. ואולם בכך אין משימתנו מסתיימת. לא פחות חשובה היא השאלה, כיצד עיבד יוספוס בקדמ' יד את החומר שהוא עצמו כתב כשני עשורים לפני כן במלחמת, והאם עיבוד זה סייע לו לשלב את המקורות החדשים שהגיעו לידיו. בסופו של הדין הזה נקבל תמונת מצב מעודכנת לסוף ימיו של יוספוס, על יחסו להורדוס.

במלחמת היהודים מספר יוספוס שהעמדתו לדין של הורדוס נבעה מקנאתם של 'הולכי רכיל רבים' (*πολλοὶ τῶν... βασιλέων*) בחצר המלך' (מלח' א 208), שזהותם איננה ברורה, ואשר הסיתו אותו נגד אנטיפטרוס ובניו וקבעו שהורקנוס כבר מזמן אינו שולט, אלא נשלט בידיהם. הוצאתם להורג של 'מספר רב של אנשים' (שם 209), שהורדוס היה אחראי לה, משמשת כאן אבן בוחן – האם יעמיד הורקנוס לדין את הורדוס כמי שנוהג בניגוד ל'חוקי האבות' (*τοῖς πατρίσις νόμοις*, שם) או שיותר לו? מתוך מעשי הסתה אלה השתכנע הורקנוס לבסוף והעמיד את הורדוס לדין. הורדוס התייצב למשפטו אך הופיע למשפט מלווה ב'צבא לא גדול, לבל יעורר רושם שבכוונתו לסלק את הורקנוס מן השלטון, אך עם קבוצת חיילים חזקה דיה לבל ייפול קרבן לקנאה' (מלח' א 210). חיילים אלה, יחד עם מכתב איום מן הנציב הרומי של סוריה – סקסטוס קיסר<sup>9</sup> – ואף אהבתו של הורקנוס להורדוס, הטו את הכף,

9 אין הכוונה שהאיש היה קיסר. קיסר היה שם משפחה (קוננוס) של מי שהיו קרוביו של יוליוס קיסר. בהמשך נהפך שם משפחה זה לתואר, אך בשלב זה בהיסטוריה הרומית, לפני רצח יוליוס קיסר, שהפך את הנרצח לאנדרה, נרשם שימש השם הזה תואר לשליט הרומי העליון.

והורקנוס שילח את הורדוס לחופשי. בסיפא אנו למדים, שלמרות הסיום המוצלח של האירוע מבחינתו של הורדוס, הוא ברח מיד לאחר הדברים הללו לסוריה אל סקסטוס קיסר, ואף איים לחזור עם צבא חזק דיו להדיח את הורקנוס, אך הפצרותיו של אביו מנעו אותו מלעשות זאת.

ברור שגיבורו של סיפור זה, שהסתיים בטוב, הוא אנטיפטרוס, שחכמתו עמדה לו למנוע שפיכות דמים. מי שמוצג באופן שלילי ביותר הם הולכי הרכיל בחצר המלכות, והעובדה שהללו תומכים בחוקי היהודים מעמידה גם חוקים אלה באור בעייתי. הורקנוס והורדוס מצוינו בתווך בין שני אלה, ושניהם מוצגים כנכונעים לחולשות אנושיות. מעשיו של הורדוס טבועים בחותם של פזיזות ועזרים, שהרי בסעיף 203 נודע לנו שהורדוס היה צעיר מאוד (ולפי קדמוניות היה רק בן חמש עשרה – יד 158), ואילו חולשתו של הורקנוס מתבטאת בנכונותו להאזין לרכילות ואף לקבל תכתיבים ממי שאינם דורשי טובתו בעליל.<sup>10</sup> כפי שטענתי במקומות אחרים, כך היא דרך כתיבתו של ניקולאוס. הוא אמנם תומך בהתלהבות בהורדוס, אך אינו נמנע מלהציג אף את חולשותיו האנושיות.<sup>11</sup>

מכיוון שאירוע זה איננו מחניף להורדוס כלל, יש להניח שמשוהו ממה שמתואר כאן אכן התרחש, אולם מה בדיוק – אין כל דרך לדעת. רבים עמדו על כך שיש הבדלים ניכרים בין התיאורים של אירוע זה במלחמת ובקדמוניות,<sup>12</sup> אבל רק חיים דב מנטל עמד על כך שכבר בתוך הסיפור במלחמת עצמו מצויות סתירות ניכרות.<sup>13</sup> העיקרית שבהן היא שב-208 קובע יוספוס ש'זמן רב כרסמה תהילתם של שני הצעירים בלבו של הורקנוס, ויותר מכל העכירו את רוחו הצלחותיו של הורדוס' וב-210 הוא מוסיף ש'דברים אלה ליבו אט אט את חמתו של הורקנוס', אבל ב-211 הוא סבור ש'למעשה חיבב (ἠγάπα) [הורקנוס] את [הורדוס] הצעיר'. מנטל גם עמד על כך, שלמרות זיכוי ברח הורדוס מירושלים 'והתכוון לא להיענות למלך אם יתבע אותו שוב למשפט' (212). לכן נשאלת השאלה, ההיה בכלל משפט, או שלא היה? במלחמת לא ניתנת תשובה ברורה לשאלה זו. סתירות אלה ואחרות שמנה מנטל, נראות לעין ומצביעות על הבעייתיות בסיפור כשלעצמו, ויש להניח שהן מעידות על הקושי שהיה לניקולאוס לתאר את הפרשה ולהוציא ממנה את הורדוס כגיבור חיובי. לכן לא מצאתי הסבר מניח את הדעת לשאלה, מדוע צריך היה ניקולאוס לספר אפיזודה מביכה זו. בהקשר זה מעניינת טענתו של דניאל שוורץ: '[כיון ש]הורדוס נטל את מקומו של הורקנוס [בהמשך הדברים] ואף הוציאו להורג, כדי להסביר זאת הציע ניקולאוס פרשה שסיפקה להורדוס צידוק למעשהו זה, משפט הורדוס... הורקנוס – שפעל מתוך קנאה – העמיד את הורדוס לדיון, והורדוס הראה סלחנות אצילית בכך שחס עליו לעת עתה. כבוא העת תהיה להורדוס הצדקה לסלק את הזקן'.<sup>14</sup>

אם כבר בסיפור הגרעיני במלחמת קיימות סתירות, אין פלא שאף בינו לבין הגרסה המורחבת והמשופצת בקדמוניות, שבתוכה שילב יוספוס מרכיבים ששאל ממקורות אחרים, מצויות סתירות רבות. ראשית, קיימות שתי התוספות שנמנו לעיל, סיפור מחאתן של האמהות (קדמ' יד 168-169), ותיאור

10 לדין בהורקנוס של ניקולאוס ראו שוורץ, יוספוס על הורקנוס ב'.

11 אילן, דוד, הורדוס וניקולאוס. לפירוש שונה מעט ראו שוורץ, יוספוס על הורקנוס ב', עמ' 227-232.

12 ראו לאקיר, ההיסטוריון היהודי, עמ' 171-184. כמו כן עמדו על ההבדלים הרבים גם מק' לרן, כות ופוליטיקה, עמ' 67-79; ויצ'רדסון, הורדוס, עמ' 110-113; סיוורס, הורדוס, יוספוס ולאקיר, עמ' 102-106.

13 מנטל, משפט הורדוס, עמ' 165-166.

14 שוורץ, יוספוס על הורקנוס ב', עמ' 229-231. וראו גם הצעתי שיחסי אהבה-שנאה בין הורדוס להורקנוס משמשים כאן בערכוביה בתיאורו של ניקולאוס, על בסיס סיפור שאל ודוד. אילן, דוד, הורדוס וניקולאוס, עמ' 206.

נרחב של משפט הוודוס לפני הסנהדרין (קדמ' יד 171–176). ברור אפוא שקטעים אלה משקפים מקור (או מקורות) שיוספוס שילב לתוך הסקירה שחיבר כבר כשכתב את מלחמת. להלן הנימוקים לכך שסיפור משפטו של הוודוס לפני הסנהדרין נובע ממקור בעל אופי אחר לגמרי מסקירתו של ניקולאוס כפי שזו משתקפת במלחמת.

א. תחילה, יוספוס מספר ש'המכתב מאת סקסטוס שימש לו להורקנוס עילה לפטור את הוודוס בלי שאונה לו דבר מיד הסנהדרין: שכן אהב אותו כבנו' (קדמ' יד 170). מיד לאחר מילים אלה כותב יוספוס: 'וכשעמד הוודוס בסנהדרין עם הגדוד שהיה אתו הפיל פחדו על הכול' (שם 171). לא רק שיש כאן איחור המוקדם, כלומר קודם מתואר הפטור שקיבל הוודוס מהורקנוס, שיש להניח שבעקבותיו הסתלק מן המקום, ולאחריו המניע לכך, אלא יש כאן סתירה ברורה, שכן אם ניתן להוודוס לברוח בלא משפט, כיצד לפתע פתאום מתקיים המשפט? זהו סימן מובהק לתפר, שלתוכו תחב יוספוס מקור חדש.

ב. יוספוס מזכיר כאן, יש מאין, גוף ששמעו לא נזכר עד כה בכתביו בהקשר כזה, קל וחומר שלא בסיפור זה במלחמת – הסנהדרין. שאלת קיומה של 'סנהדרין' או של 'הסנהדרין' לפני החורבן ולפני היווצרה של ספרות חז"ל הטרידה חוקרים רבים, והטקסט שאנו עוסקים בו הוא גרעין הדיון וסלע המחלוקת בסוגיה הגידונה. בשום מקום אחר בכתביו של יוספוס לא נזכר מוסד כזה, שבו יושבים פרושים כמו סמיאס, גיבור סיפורנו. לשיטתו של יוספוס, המונח סנהדרין מיוחד לאספה של חבריו ומקורביו של הוודוס, היושבים ודנים במעין בית דין פרטי בכל ענייני הממלכה,<sup>15</sup> או של חבריו ומקורביו של הקיסר הרומי,<sup>16</sup> גודבלט למשל סבר שמוסד כזה לא התקיים במציאות.<sup>17</sup> לעומתו טען לאחרונה גראבי על אותו

15 מלח' א 537; 559; 571; 620. וראו גם קדמ' טו 173; טז 357–367; יז 46; 106.

16 מלח' א 640; ב 25; 81; 93. ואפילו 243. וראו גם קדמ' טו 358; ז 301–317. בחיי יוסף 236 מוסיב יוחנן מנוש חלכ סנהדרין של מקורבים ואף יוספוס עצמו מוסיב אחת בזאת (שם 368). ארבעה יוצאי דופן בהכללה זו הם (א) השימוש שעושה יוספוס במונח כדי לתאר את החלוקה המנהלית החדשה שקבע נביזיס, והוא מזכיר חמש סנהדריות (מלח' א 170; קדמ' יד 91, וראו סמולוד, היהודים, עמ' 31–32). ברור שאין מדובר כאן במוסד יהודי כלשהו; (ב) שני אזכורים של סנהדריות בימי הנציבים האחרונים, האחת שבה ניצל הכוח הגדול חנן בן חנן (וראו עליו עוד בערך שחיתות הכהנים הגדולים) את האינטרנט בין נציב לנציב כדי להעמיד לרין ולהוציא להורג את אחיו של ישו (קדמ' כ 202). להצעה הלא שגרתית שהתיאור הזה מושפע מן הברית החדשה והוא אולי אף אינטרפולציה נוצרית, ראו אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 277–279, והשנייה שאותה התבקש אגריפס השני לכנס כזי להעניק ללרים סמכויות נוספות (שם 216–217, ועל שתי אלה ראו גודבלט, העיקרון המונרכי, עמ' 109–110); (ג) איחור יחיד של סנהדרין ירושלמית שאליה כותב יוספוס את רשמיו מן המצב בגליל (ח' 62, וראו על כך פרייס, ירושלים: במצור, עמ' 63–67); (ד) האירוע שאנו דנים בו כאן. ברור לחלוטין, שכרי ליצור תמונה סינתטית של סנהדרין יהודית מתפקדת, שבה חברים נציגי מפלגות וזרמים שונים, כגון הפרושים והצדוקים, וכן כוהנים ואחרים, יש להיעזר במקורות אחרים שבהם נזכר מוסד זה. כאן נזקקו החוקרים לעדותם של פילון, הברית החדשה וחז"ל, ובמיוחד לעדותה של מסכת סנהדרין במשנה. מחקרים רבים הם ניסיונות להסביר את העדויות של כל אלה יחד. הניסיונות הראשונים שנעשו היו ליישב את הסתירות בין מקורות אלה ולצורך זה הוכנסו לדיון בסנהדרין מונחים נוספים שנעשה בהם שימוש נמקורות: גרוסיה (=מועצת זקנים), בול' (=מועצה), חבר היהודים ועוד. על ניסיונות אלה ראו ביכלר, סנהדרין, המציע קיומן של סנהדריות שונות בעלות סמכויות שונות שפעלו בימי הבית, וראו בעקבותיו צייטלין, סנהדרין פוליטית; ריבקין, טרגדיה של טעויות [שניהם התעניינו בראש ובראשונה בשאלה מי שפט את ישו]; מנטל, מחקרים, עמ' 64–87; ספרא, שלטון עצמי, עמ' 379–400; ולאחרונה כמטוטלת חוזרת, גראבי, סנהדרין, סנהדריות. לטענה שהסנהדרין של בית שני, שאותה מנסים החוקרים לשחזר, אינה אלא השתקפות אנאכרוניסטית של התיאורים הדמיוניים אצל חז"ל, שהם בעצמם אוטופיים, ראו אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 250–290; גודבלט, העיקרון המונרכי, עמ' 76–130.

17 גודבלט, העיקרון המונרכי, עמ' 113.

הסיפור: 'אין סיבה לפסול את הסנהדרין בקדמוניות... אם לא היה קיים מוסד כזה, מדוע שיוספוס יזכיר אותו?'<sup>18</sup> מכל מקום, ברור שבנקודה זו בתיאורו של יוספוס, הסנהדרין היא נטע זר.<sup>19</sup>

ג. בסיפור זה מזכיר יוספוס לראשונה את סמיאס, 'איש צדיק' (δικαιος ἀνὴρ), ולפיכך עשוי לבלי חת' (קדמ' יד 172) שאותו יוסיף ויזכיר עוד בשתי הזדמנויות בקדמ' טו (4, 370), ויקבע שהוא שותפו של פוליון, וששניהם השתייכו לכת הפרושים. נראה ששלוש אזכורותיו של סמיאס לקוחות ממקור אחד, ושמקור זה, שקראתי לו בערך תולדות הורדוס 'מקור סמיאס', עמד לנגד עיניו של יוספוס לראשונה כשכתב את קדמוניות. עובדה זו מזדקרת לעין, שכן גם כאן וגם בקדמ' טו 4, כשיוספוס מזכיר את סמיאס, ואחר-כך גם את בן זוגו פוליון, הוא מפנה מחדש למאורעות הקודמים או המאוחרים שבהם הם מופיעים. כאן למשל מוסר יוספוס, שהורדוס 'כיבד אותו מאוד על שום צדקתו ועל שום שיעץ לעם, בשעה שניצורה העיר אחר כך על ידי הורדוס וסוסיסוס, לקבל את הורדוס ואמר, שאי אפשר להם להיחלץ מידיו מפני חטאיהם. על דברים אלה נדבר במקומם' (καὶ περὶ μὲν τούτων κατὰ χώραν ἐρῶμεν) בקדמ' יד 176). בקדמ' טו 4 הוא מוסר, ש'זהו אותו סמיאס אשר פעם, כשעמד הורדוס לדין בדיני-נפשות, הגיד להם להורקנוס ולשופטים מראש ודיבר (אליהם) דברי כיבושין, שעתיד הורדוס, הואיל וניצל, להיפרע מכולם', ובקדמ' טו 370 אנו קוראים: 'הוא שידל גם את האנשים מסיעתם של פוליון הפרושי וסמיאס ואת רובם של אלה שהיו מהלכים אתם להישבע. אולם אלה לא הסכימו, (אך) גם לא געשו בדומה למסרבים, וזכו למשוא-פנים בגלל פוליון'.

כמו שהסנהדרין במקום זה עוררה דיון ענף בשאלת קיומה ואופיה, גם הזכרתו של סמיאס כאן עוררה דיון מתמשך מיהו החכם הזה. החוקרים חלוקים בדעתם האם יש לזהות אותו עם שמאי בן זוגו של הלל, הנזכר במסכת אבות במשנה (א, יב), או עם שמעיה, בן זוגו של אבטליון, הנזכר באותו חיבור (משנה, אבות א, י).<sup>20</sup> גם פתרון לשאלה זו לא יסייע לנו בכל הנוגע לשאלות שאנו דנים בהן.

מה שיוצא בבירור מתחבתו של סיפור משפט הורדוס לפני הסנהדרין לתוך רצף סיפורו של ניקולאוס הוא, שבגישתו של יוספוס לאירועים אלה חל שינוי גדול בין הזמן שבו כתב את מלחמת לזמן שכתב בו את קדמוניות. בעוד במלחמת לא ברור כלל האם הועמד הורדוס למשפט או לא, אזי מגרסת קדמוניות עולה בבירור שמשפט אכן התקיים, אך לא הגיע לכלל סיום, שכן הורדוס נקט אמצעים אנטי-חוקתיים

18 גראבי, סנהדרין, סנהדריות, עמ' 11.

19 כהערת אנב אפשר להוסיף שהסנהדרין, כפי שהיא מתוארת כאן, היא נטע זר לא רק אצל יוספוס אלא גם אצל חז"ל. אף שהסנהדרין מופיעה במקורות תנאיים ואמוראיים עשרות פעמים, אין הם מתארים אירועים שבהם הייתה מעורבת, אלא מרבית התיאורים הם של גוף שיפוטי אידאליזאטופי או שהדרשנים למדים מדרשות על פסוקי מקרא, שהיה מין מוסד בזה בעבר המקראי המיתי. גם אצל תנ"ל מתואר רק אירוע אחד מימי הבית שמתרחש בסנהדרין. הטקסט מומיע בסכוליון לסגילת תענית לכ"ח בטבת, ובו מתואר כיצד השתלט שמעון בן שטח על מוסד כלשהו והדיח מתוכו את הצדוקים (נעם, מגילת תענית, עמ' 277-279). יש לשים לב שהמונח 'סנדר' מופיע רק בנוסח פ של הסכוליון (הקדוב לבבלי), אך לא בנוסח א, אף שגם בו השתמר הסיפור. ניבחרו של סיפור זה הוא שמעון בן שטח, כמו בגרסת הבבלי של סיפורנו על משפט הורדוס/ינאי, וראו עוד בהמשך.

20 גם כאן חלוקות הדעות. עם המזהים את סמיאס עם שמאי נמנים הלוי, דורות הראשונים, עמ' 40-49; קלחזר, היסטוריה, ג, עמ' 253-254; שליט, הורדוס המלך, עמ' 374-375, הערה 10; המזהים אותו עם שמעיה הם פרנקל, דרכי המשנה, עמ' 39; שירר (ורמס-מילר), היסטוריה א, עמ' 362-363; ויש גם מי שסבור שלא כל אזכור של סמיאס מכוון לאותו אדם, אלא פעם מדובר בשמעיה ופעם בשמאי, ראו גרץ, דברי ימי ישראל, א, עמ' 478-479, 487, 501; דרנבורג, משא ארץ-ישראל, עמ' 75-77; צייטלין, סמיאס ופוליון.

כדי לצאת זכאי או כדי לערער על זכותו של בית המשפט לדון אותו. הכוח הצבאי שהביא עמו הכריע את המשפט עוד בטרם החל, והוא מעיד על כך שהורדוס בז למערכות הצדק המקובלת והאמין רק בכוח. גם ניבוריו של הסיפור והיחסים ביניהם משתנים, בעוד במלחמת עומד הורקנוס במרכז ההתרחשות, שיבוצו של סיפור סמיאס במרכז האירועים בקדמוניות עושה אותו לגיבור החיובי של הסיפור. הוא היחיד מכל הסובבים את הורדוס שאינו מפתח מן הרודן ומוקיע את חבריו ישירות, ואת הורקנוס בעקיפין, על פחדנותם. והנה, דווקא מעשה זה, כפי שמתברר, הוא שהציל אותו מפני הורדוס, או במילותיו של יוספוס 'לאחר שתפש הורדוס את המלוכה הרג את כל אלה שהיו בסנהדריה ואת הורקנוס עצמו, חוץ מסמיאס: כי כיבד אותו מאוד על שום צדקתו' (קדמ' יד 175). יש להגיח שאף בלא הזכרתו הישירה של האל, יוספוס רומז כאן שהוא מתערב בענייני בני אדם, לא כפי שהם מצפים אלא על פי צדק פנימי נשגב.<sup>21</sup> שלא כמו במלחמת, לא אנטיפטרוס האדומי הוא הצדיק בגרסה זו, ולא הולכי רכיל התומכים בחוקי היהודים הם הרשעים, אלא דווקא סמיאס (הפרושי), המגן בכל כוחו על חוקי היהודים, הוא הגיבור, והורדוס עצמו מצטייר כרשע.

מובן שכדי להשיג תוצאה זו נאלץ יוספוס לשנות פרטים נוספים בסיפור המסגרת, שינויים שגרמו לסתירות בין הגרסה במלחמת לגרסה בקדמוניות, שעליהם כבר עמדו חוקרים רבים.<sup>22</sup> כך אנו מתבשרים בתחילה שהצלחותיו של אנטיפטרוס אצל גדולי רומא נבעו משוחד שנתן להם וממרמה מכוערת כלפי הורקנוס (קדמ' יד 164). 'הולכי הרכיל בחצר המלך', 'הרשעים' במלחמת היהודים (*πολλοὶ δὲ τῶν* *οἱ* *πολλοὶ τῶν ἐν τοῖς βασιλείοις βασιλεύων* *πρωτοὶ τῶν Ἰουδαίων* קדמ' יד 165). בעוד במלחמת מתואר מעשהו של הורדוס בחזקיה באופן ניטרלי, בקדמוניות יוספוס מכנה אותו 'הורדוס בעל זרוע נועז ותאב שלטון עריצים' (*βίαιον καὶ τολμηρόν* *καὶ τυραννίδος ὑλιχόμενον* קדמ' יד 165). לאחר המשפט, מששב יוספוס לתיאור שהשתמש בו לפני כן, במקום לכנות את מתנגדי הורדוס 'רשעים' (*οἱ πονηροί*), כמו שעשה במלח' א 212), הוא מכנה אותם בפשטות 'אנשי הסנהדרין' (*οἱ ἐν τῇ συνεδρίῳ* קדמ' יד 179). ואולם כשהוא מתאר את משרת הסטרטגוס שקיבל הורדוס מידי סקסטוס קיסר, הוא מוסיף שזו ניתנה לו עקב שוחד (שם 180).<sup>23</sup>

המקור שלפנינו מאפשר לנו אפוא הצצה אל תוך סדנת ההיסטוריון ואל דרך עבודתו. חיבורו של ניקולאוס, המהלל את אנטיפטרוס ומתייחס בסלחנות אל בנו 'השובב' הורדוס, ששימש ליוספוס בסיס כשכתב את מלחמת, נשאר הבסיס שעליו הוא בונה את תיאורו בקדמוניות. אלא שכאן הוא שואף לשנות את התמונה כדי לשבח את גיבורי העם היהודי, מוסדותיו וחוקיו. זאת הוא עושה בראש ובראשונה על ידי שיבוץ מקור בעל אופי פנימי יהודי המתאר גיבור פרושי (סמיאס) ומוסד יהודי מכובד (הסנהדרין), ורק לאחר מכן על ידי שינוי דמותם של הגיבורים גם בסיפור המסגרת. את שמות התואר בחיבורו המקורי הוא הופך מחיוביים לשליליים ומשליליים לחיוביים. מה שמעניין אותנו עתה הוא מהו אותו מקור שעמד לנגד עיניו של יוספוס, והאם יש לו מקבילה בספרות חז"ל.

21 על התערבות האל במעשי בני האדם בקדמוניות היהודים ראו שוורץ, יוספוס על הפרושים כיהודים גלויים, עמ' 145-146.

22 ראו לעיל, הערה 12.

23 וכבר עמד על שניים אלה סיוורס, הורדוס, יוספוס ולאקיד, עמ' 103-105.

## המקור של חז"ל

בתלמוד הבבלי מצוי סיפור על עימות בין ינאי המלך ושמעון בן שטח, וחוקרים רבים ראו בו מקביל לסיפור סמיאס והורדוס בסנהדרין. בסיפור זה עבדו של ינאי המלך הורג נפש. כאשר שמעון בן שטח מבקש מינאי שישלח אליו את העבד, ינאי עושה זאת, וכאשר הוא מוסיף ומבקש שאף ינאי יתייצב בבית הדין, הוא עושה אף זאת, אלא שהוא יושב. כאשר שמעון בן שטח דורש מן המלך שיעמוד במעמד הנידון, אין הוא מסרב אלא קובע שיעשה זאת רק אם גם חבריו השופטים של שמעון בן שטח ידרשו זאת. מכיוון שהם נמנעים מלעשות זאת, מבקש שמעון בן שטח שייענשו מידי שמים, והמלאך גבריאל בכבודו ובעצמו מופיע וממלא את דרישתו.

הסיפור בתלמוד ממלא תפקיד אטיולוגי, דהיינו הוא בא להצדיק את קביעת ההלכה ש'מלך לא דן ולא דנים אותו' (משנה, סנהדרין ב, ב). בגלל המעשה בינאי ובשמעון בן שטח קבעו שמעתה אין דנים את המלכים. ואולם אם זהו תפקידו של הסיפור, מתעוררת הבעיה כיצד הסיפור מוכיח שמלך לא דן ולא דנים אותו? לכן התלבטו חוקרי ספרות בשאלה, מהו בעצם המסר של הסיפור הבבלי. לאחר דיון בשאלות ההלכתיות העולות ממנו (האם חובה על המלך לעמוד בעת המשפט? האם המלך אחראי למעשיו של עבדו? האם העבד דומה לשור?) קובעת צביה כפיר:

המלך אחראי על עבדו, וכודאי שכמלך הוא אחראי על כל הנפשות שנהרגות בפקודתו הישירה או בעקיפין. הוא גם אחראי לשמור על החוק ולציית להלכה ולבית הדין. אך הוא גם חייב לשמור על כבודו כמלך. שמעון בן שטח תפקידו לנהל את בית הדין בבית דין צדק, ולהנהיג את העם (החכמים) בדרך של אמונה. הוא מעל בתפקידו כאשר השתמש בבית הדין כדי לדון את המלך ללא הצדקה הלכתית ומתוך משוא פנים... החכמים פעלו שלא כראוי כאשר נכנעו לדרישת שמעון בן שטח להעמיד את המלך לדין, וגם פעלו שלא כראוי כאשר הגיבו בהשפלת מבט במקום לקחת חלק פעיל בדיון.<sup>24</sup>

מסיכום זה יוצא שדווקא ינאי הוא היחיד שפעל כראוי בסיפור זה, ואילו הן שמעון בן שטח והן החכמים מעלו בתפקידם. לדעת כפיר, אין הבבלי מתפעל ממעשהו של שמעון בן שטח ואפילו מבקר אותו. לכן היא מציעה שהמילים שמסתתרים בהן הסיפור: 'בא גבריאל וחבטן כולן בקרקע', באות 'כעונש שחל על כולם, כולל שמעון בן שטח וינאי. המלה "כולן" נשמעת מיותרת אם זה מתייחס רק לחכמים'.<sup>25</sup> גם משה לביא, שניתח סיפור זה ניתוח ספרותי, הגיע למסקנות דומות. הוא סבור שקריאה תמימה של הסיפור מפלילה את ינאי ומהללת את שמעון בן שטח, אך הואיל ובסופו של דבר נקבעה ההלכה נגד גישתו של שמעון בן שטח שהחכמים רשאים לדון את המלך, סבור לביא שיש לקרוא את הסיפור קריאה שנייה, קשובה יותר. ואלה דבריו:

על פי הקריאה הראשונה של הסיפור מייצג שמעון בן שטח את הפעולה האידיאלית, את

24 כפיר, ינאי המלך ושמעון בן שטח, עמ' 91. בסוגיית שליח לדבר עברה כבר דן מנטל, משפט הורדוס. על הסוגיה בהקשר הרחב של ההלכה והמשפט העברי ראו קירשנבאום, שליחות לדבר עברה; הג'ל, מקומה של ענישה.

25 שם, עמ' 94. כאן יש לשים לב שהמילה 'כולן' מופיעה רק במיעוטם של כתבי היד (הפחות טובים דווקא). כך שאין להסתמך עליה כמקורית. על עניין זה העירה לי ורד נעם עוד: 'הרעיון המחדש שגם שמעון בן שטח וגם ינאי מתו באותה ההזדמנות לא נאמר מעולם בשום מקום בספרות חז"ל'.

העשייה שאינה יראה מן המלך בשר ודם ונכונה לשפוט גם אותו. אפשר להסביר את גדולתו של שמעון בן שטח בכך שהוא עושה לשם שמים ואינו דואג לגורלו האישי... קריאה חוזרת בסיפור מתוך הקשרו מאפשרת לראות בו דוגמא מפתיעה לפער בין תודעת האדם, לפיה הוא פועל כנציג האל, לבין התנהגותו האנושית.<sup>26</sup>

אם כן, קריאה ספרותית של הסיפור בבבלי גרמה לחוקרים לזהות את ינאי המלך כגיבור החיובי של הסיפור ואת שמעון בן שטח כמי שפועל כדי לפאר את עצמו ואינו מציית להלכה או למנהג. ואולם סביר מאוד שמסקנה זו נובעת מפער שנוצר, כמו שהציעה ורד נעם, בין הסיפור עצמו לבין ההקשר שהוא מופיע בו בבבלי, הסותר אותו למעשה:

ההעמדה של סיפור שבראשיתו היה עצמאי במסגרת של הסבר לכלל 'מלך... אין דנים אותו' הופכת את המסר שלו על פיו. אבל אסור ללכת שולל אחרי מעשה העריכה, וצריך להתכונן בסיפור עצמו. שם ברור לגמרי מי הטוב ומי הרע – כמו בכל הסיפורים, אנג, שבהם ינאי הוא הנבל ושמעון בן שטח הוא הגיבור החיובי. הסיפור המקורי המשובץ בבבלי משקף כנראה עדיין את התפיסה שאכן דנים את המלך. הרי עולה ממנו גבירור שהחכמים נענשו על סירובם לדון את ינאי! ועוד, המלך בסיפור מצטייר כשליט אלים המכפיף את החוק בכוח הזרוע. מולו עומד חכם אמיץ הדבק בהלכה ובמצפון.<sup>27</sup>

מתברר אפוא שהסיפור כמות שהוא הוא נטע זר בעולם הבבלי שבו שובץ. האם פירוש הדבר שיש לסיפור הזה שורשים בספרות התנאית? התמזל מזלנו ושרידי סיפור תנאי מעין זה יצאו לאור לאחרונה. בתשס"ג פרסם מנחם כהנא שרידים ממדרש תנאי עתיק (ספרי זוטא דברים) שהשתמר רק בציטוטים בתוך פירושו של הקראי, בן המאה הי"א, ישועה בן יהודה לספר דברים ובשני מקורות עקיפים נוספים.<sup>28</sup> ישועה ציטט מדרש תנאי זה כדי לפרש את ספר דברים ולפעמים כדי להתפלמס עם החכמים. על הפסוק 'וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֶחָד לָהֶם הָרִיב' (דברים יט 17), המופיע בסיפורנו בבבלי, מביא ישועה את הדברים האלה:

וקאלו פי [ואמרו בעניין] 'ועמדו שני האנשים' (דברים יט 17) איצ'אן [גם כן] אפילו המלך והדיוט ואורדו מעשה מתסעא [והביאו מעשה נרחב] בינאי המלך פי חכם כאן לה מע [בדין שהיה לו עם] עני לפני שמעון בן שטח.<sup>29</sup>

כהנא מניח שישועה מצטט כאן את מדרש ההלכה התנאי, סו"ד. לדעתו, קביעתו של ישועה, שעל דברים יט 17 סופר סיפור (שאותו אין ישועה מביא) על ינאי המלך שעמד לדין יחד עם עני אחד לפני שמעון בן

26 לביא, סיפורי שמעון בן שטח וינאי המלך, עמ' 70-71.

27 את הדברים כתבה נעם כשקראה וערכה ערך זה. למקרה דומה של סתירה בין מגמת הסיפור למגמת הקשרו בסוגיה ראו הערך תולדות הורדוס.

28 ספרי זוטא דברים, עמ' 17-41.

29 ראו ספרי זוטא דברים, עמ' 282. על הורדוס (עבדו של המלך) והתואר הדיוט ראו בערך תולדות הורדוס.

שטח, מעידה שגרסה של סיפור כזה הייתה קיימת בספרות התנאית. יש לשים לב שאם כהנא צודק, הרי זוהי הופעתו היחידה של ינאי המלך בספרות התנאית, והראשונה בספרות חז"ל בכלל.<sup>30</sup>

אם הזכרת ינאי המלך במקור תנאי משוער היא יחידאית, אין להתפלא שמדרש תנאי סיפר סיפור על שמעון בן שטח בהקשר של הפסוק בדברים יט 16–17, שכן בספרות התנאית חכם זה כרוך באופן הדוק עם הלכות העוסקות בעדי שקר ועדים זוממים. במשנה במסכת אבות (א, ט) אנו מוצאים את אמרתו הידועה: 'הוי מרבה לחקור את העדים והוי זהיר בדברך שמא מתוכם ילמדו לשקר'. בתוספתא סנהדרין ובמכילתא דר' ישמעאל אנו מוצאים שניים או אולי שלושה סיפורים העוסקים בשמעון בן שטח ועדים זוממים (תוספתא, סנהדרין ו, ג; ח, ג; מכילתא דר"י משפטים, מסכתא דכספא, כ [עמ' 327]), ובירושלמי פותח הנושא עוד, לכדי בדיה מזויזעה, שלפיה גאלץ שמעון בן שטח לראות בהוצאתו להורג של בנו שלו, החף מפשע, כדי לקיים את הלכתו בענין עדים זוממים (ירושלמי, סנהדרין ו, ה [כב ע"ב], עמ' 1292). והנה, פסוקים אלה שעליהם, לדברי ישועה, הובא המעשה בשמעון בן שטח וינאי, עוסקים גם הם בעדים זוממים: 'כִּי יָקוּם עַד הָמָס בְּאִישׁ לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה: וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי יי' לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בְּיָמֵינוּ הָהֵם' (דברים יט 16–17). סיפור על שמעון בן שטח התלוי בפסוקים אלה עולה בקנה אחד עם דמותו ההלכתית בספרות התנאית ובספרות ארץ-ישראל.

מסיפור זה בסז"ד, כך סבור כהנא, 'עולה בגירור שדגים את המלך'.<sup>31</sup> האם הסיפור התנאי המתועד בסז"ד המשותזר הוא העומד ביסוד הסיפור המשובץ בבבלי על שמעון בן שטח וינאי המלך, שמסקנתו היא שמלך לא דן ולא דנים אותו? חוליה ארץ-ישראלית מקשרת נוספת – תנחומא – עשויה לזרוע אור על שאלה זו. אמנם התנחומא ביסודו מאוחר מהבבלי, אבל יש בו גם מסורות ארץ-ישראליות עצמאיות, המתעדות את הדרשות והסיפורים כפי שנראו לפני שנדדו לבבל.<sup>32</sup> נתבונן בסיפור המופיע בתנחומא (שופטים ז), היכול להיחשב לחוליה החסרה בין המקור התנאי לבין המעשה שלנו:<sup>33</sup>

מעשה באחד שהיה לו דין עם מלך (אחד) ממלכי (....) [בית חשמונאי].<sup>34</sup> בא ועמד לפני שמעון בן שטח. אמר לו: דין אצל המלך. אמר להן שמעון בן שטח לאותן הדיינים שדינן עמו: אם אני משגר בשביל המלך אתם מוכיחין אותו? אמרו לו: הין. שיגר בשבילו. ובא וישב על כסאו בצד שמעון בן שטח. אמר לו שמעון בן שטח: עמוד על רגליך ותן את הדין. אמר לו: וכי דנין את המלך? פנה לימינו, כבשו הדיינים פניהם בקרקע. פנה לשמאלו, כבשו פניהם בקרקע. בא המלאך וחבטן בקרקע עד שיצתה נשמתו. מיד נזדעזע המלך. אמ' לו שמעון בן שטח: עמוד על רגליך ותן את הדין, שלא לפניי אתה עומד אלא לפניי מי שאמר והיה העולם, שני: 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני יי' (דברים יט 17). מיד עמד על רגליו ונתן את הדין.

30 ולכן יש מקום להעלות את ההשערה שהאופן בו מנוסחים הדברים אצל ישועה אינו נמשקף את לשון הדברים כפי שנמצאו במדרש המקורי, אלא עוכדו בידי החכם הקראי על פי מידע שהיה לו ממקורות אחרים. הרי ישועה יכול היה לזהות את הסיפור שמצא במדרש התנאי, ממש כמו שאנו עושים, עם סיפור ינאי ושמעון בן שטח בבבלי, ועל כן לשבץ את שם המלך על פיו, וראו על כך בהמשך. על ציטוטים מן הבבלי המופיעים אצל ישועה, ראו ספרי זוטא דברים, עמ' 19.

31 ספרי זוטא דברים, עמ' 285.

32 ראו ברגמן, מקורות ומסורות.

33 ע"פ כ"י קיימברידג' Add. 1212.

34 הגרסה מחוקה בכתב היד והושלמה מגרסות אחרות.



אשר ליחסו של סיפור לגרסה הבבלית שאנו דנים בה, סבר לביא, שמכיוון שהתנחומא מאוחר בזמן, אף מקור זה הוא בתר-תלמודי, ולכן הסיק שבמקום ה'טובים' ו'הרעים' המעומעמים של הבבלי הופך התנחומא את היוצרות וקובע בבירור מי הרשע (המלך) ומי הצדיק (שמעון בן שטח). וכן 'ייתכן שטשטוש הביקורת [=על שמעון בן שטח, לשיטתו של לביא] נעשה באופן לא מודע על ידי בעל התנחומא, שעיבד באופן עממי את סיפור הבבלי'.<sup>35</sup>

ואולם לי נראה, שמקור זה הוא שלב ביניים בין המקור התנאי בסז"ד לבין המקור בבבלי.<sup>36</sup> ישועה בן יהודה הרי עשה פרפרזה לסיפור שסופר בסז"ד, שעסק בדין שהיה לינאי המלך [עם]... עני לפני שמעון בן שטח'. בבבלי לעומת זאת מדובר בעבדו של המלך שהרג את הנפש, והמלך מתבקש לשלחו למשפט. והנה, הגרסה בתנחומא דומה מאוד לגרסת סז"ד: 'מעשה באחד שהיו לו דין עם מלך [אחד] ממלכי (י) [בית חשמונאי]'. בסז"ד ובתנחומא מדובר במשפט אזרחי שבו מעורב המלך. יתרה מזאת, בתנחומא, מיד לפני הסיפור שלנו אנו מוצאים את הדרשה על הפסוק 'לא תטה משפט לא תכיר פנים' (דברים טז 19), שאותה מפרש התנחומא בסילים 'שלא יהא עני עומד ועשיר יושב'. כלומר, העני והעשיר (ינאי), המופיעים בסז"ד, מופיעים במדרש הפסוק בתנחומא, המקדים את הסיפור על שמעון בן שטח ומלך ממלכי בית חשמונאי. יכול מאוד להיות שיש כאן סמיכות פרשיות קדומה, והסיפור על המלך ובעל דינו היה קשור לכתחילה ג'עני', כמו בסז"ד, ובעמידה לפני השופטים, כמו בתנחומא. לעומת זאת, בבבלי מדובר במשפט פלילי העוסק באחריות הפלילית של המלך על מעשי עבדו. מאחר שבידנו גרסה תנאית קרובה לגרסת התנחומא וגרסה אמוראית רחוקה ממנה, סביר יותר להניח שהתנחומא מייצג נוסח קדם-תלמודי של הסיפור, ולא עיבוד בתר-תלמודי שלו. עם זאת סביר שביסודם של הבבלי והתנחומא עומד אותו הסיפור. עתה יש לעמוד על כמה הבדלים בולטים לעין שיש ביניהם ולכרר את טיבם:

א. בעוד בגרסת הבבלי מדובר כאמור בעבדו של המלך שביצע פשע, והשאלה ההלכתית היא, האם יש למלך אחריות פלילית עליו, בתנחומא מדובר באדם מן היישוב שיש לו דין עם המלך, והשאלה היא, האם נכונים השופטים בכלל לשפוט ביניהם.

ב. בבבלי מופיע שמו של המלך. בגרסת התנחומא מדובר באופן סתמי על 'מלך אחד ממלכי בית חשמונאי'. ייתכן שבמקור שעמד לפני הבבלי היה השם ינאי, כפי שהיה בגרסת סז"ד. אבל אפשר גם שהבבלי מצא את הנוסח האנונימי ('מלך ממלכי בית חשמונאי') ושייכץ בו בעצמו את שמו של ינאי, שכן החל בסיפור בירושלמי, שבו מופיע ינאי המלך בראשונה, שלובים שני הגיבורים הללו — ינאי ושמעון בן שטח — זה בזה.<sup>37</sup>

ג. הסיפור שונה מאוד בסופו. בתנחומא, לאחר שהמלך רואה את העונש מידי שמים הבא על השופטים החוששים לדון אותו, הוא מתעשת ועומד למשפט. לפי הסוף הזה, בשונה מההקשר ההלכתי שבו מסופר הסיפור בבבלי, יש לדון מלך. יכול מאוד להיות שסיפור כזה חובר כדי להתעמת עם ההלכה הנשקפת מהמשנה, שלפיה אין דנים מלך. ואולם בבבלי הסוף שונה, שכן הוא מותאם למשנה: 'מלך לא דן ולא דנין אותו'.

35 לביא, סיפור שמעון בן שטח וינאי המלך, עמ' 73.

36 והרחיק לכת אף יותר מנחם כהנא, אשר טען שהגרסה בתנחומא היא היא המדרש התנאי האבוד שדק נרמז בסז"ד, שם, עמ' 283.

37 הזכרתו של ינאי במפורש בסז"ד נובעת אולי מהיכרותו של עורך המדרש המאוחר עם הבבלי וגרסתו, וראו לעיל, הערה 32.

## הבדלים אלה ואחרים מתחזורים יפה מן הטבלה הבאה.

תנחומא, שופטים	בבלי, סנהדרין
1	ממעשה שהיה. מאי מעשה שהיה?
2	מעשה באחר שהיה לו דין עם מלך [אחד] ממלכי בית חשמונאי.
3	בא עמר לפני שמעון בן שטח. אמר לו: דין אצל המלך.
4	אמר להן שמעון בן שטח לאותן הרייזין שדנין עמו: אם אני משגר בשביל המלך אתם מוכיחין אותו? אמרו לו: הן.
5	שיגר בשבילו.
6	ובא וישב על כסאו בצד שמעון בן שטח.
7	אמר לו שמעון בן שטח: עמוד על רגליך ותן את הדין.
8	אמר לו: ובי דנין את המלך?
9	פנה לימינו, כבשו הרייזין פניהם בקרקע. פנה לשמאלו, כבשו פניהם בקרקע.
10	אמר להם: בעלי מחשבות אתם. יבוא בעל מחשבות ויפרע מהם.
11	בא המלאך וחבסן בקרקע עד שיצתה נשמתן.
12	באותה שעה בור: מלך לא דן ולא דנין אותו.
13	מיר נודעו המלך.
14	אמר לו שמעון בן שטח: עמוד על רגליך ותן את הדין, שלא לפניי אתה עומד אלא לפני מי שאמר והיה העולם, שג': 'עמדו שני האנשים אשר להם הדין לפני יי' (דברים יט 17).
15	מיר עמד על רגליו ותן את הדין.

הטבלה מעמידה אותנו על מרכיביו הייחודיים של הבבלי, שבהם הוא נבדל בעליל מן הגרסה בתנחומא, ויש לברר מאין באו. אם נבדוק אותם אחד לאחד נראה שכולם שובצו בדרכו הייחודית של הבבלי —

נטילת מקורות תנאיים ידועים ואמרות כנף מקובלות, שבהן הוא משתמש גם במקומות אחרים, ושילובם יחדיו של מרכיבים אלה תורם לגיבושה של יצירה חדשה וייחודית.<sup>38</sup> והמרכיבים הללו הם כדלקמן:

א. סעיף 5: 'שלחו לו: בוא גם אתה לכאן, שהרי כתוב: '[וְאֵם שׁוֹר נָנַח הוּא מִתְמַל שְׁלֶשֶׁם] וְהוֹעֵד בְּבַעְלִי [וְלֹא יִשְׁמְרֵנוּ וְהַמִּית אִישׁ אֹז אֲשֶׁה הַשׁוֹר יִסְקַל וְגַם בְּעָלָיו יוֹמֵת]' (שמות כא 29). אמרה תורה: יבוא בעל השור ויעמוד על שורו'. חלק מדרשה זו לקח הבבלי מדרשה דומה המופיעה בספרי דברים קצ, עמ' 230: "אשר להם הריב" (דברים יט 17), יבוא בעל השור ויעמוד על שורו. 'לפני ה'" (שם), הם סבורים לפני כשר ודם הם עומדים ואינם אלא לפני המקום'. במדרש הלכה זה על דברים יט 17, שעליו תלה בעל סז"ד את הסיפור על ינאי ועגי אחד, מצורפת האמרה העממית, שגם הבבלי הכיר: 'יבוא בעל השור ויעמוד על שורו'. ואולם יש לשים לב, שבספרי דברים הפתגם שולב אך ורק כדי ללמד שבעלי הדין צריכים לעמוד יחדיו בעת המשפט. הבבלי הוא שקישר את הפתגם הזה לפסוק משמות כא 29, העוסק בבעליו של שור מועד. פעמיים אנו מוצאים בבבלי קישור זה ויש לתת את הדעת לשתייהן. בבבא קמא קיב ע"ב מובאים האמרה והפסוק יחדיו כדי לקבוע שאת השטר מקיימים בפני בעל השטר.<sup>39</sup> מכאן שהשור בפסוק ובאמרה משמשים מטפורה לשטר המשפטי. והנה במקרה שלנו, בעקבות השימוש במטפורה דומה, נוצרה בגרסת הבבלי ההשוואה בין האחריות הפלילית של 'בעל השור' לאחריותו של האדון לעבדו. הבאת הפסוק הזה, כדי להפק את האמרה העממית שנמצאה במקור התנאי למדרש, הופכת את המשפט האזרחי שבסיפור המקורי למשפט רצת, ואת העבד שהרג את הנפש משווה הבבלי לשור מועד. עקב השוואה זו נוצרת סתירה עם הלכה ידועה מימי הבית השני. לפי המשנה (ידיים ד, ז), הצדוקים סברו שיש להקיש משור לעבד בהלכה (בלא היזדקקות מפורשת לפסוק הנ"ל), ודווקא הפרושים מתנגדים לדעה הזאת. ברור שהוויכוח בין הפרושים לצדוקים נסוב במסכת ידיים על שאלת האחריות הפלילית – לשיטת הפרושים, מי שיש בו דעת אחראי למעשי. בסיפור הבבלי מופיעה המטפורה, השוואת העבד לשור, בפיו של שמעון בן שטח הפרושי. היות שלא סביר להניח שהבבלי לא הכיר את ההלכה במשנת ידיים, מתקבל על הדעת הרבה יותר שהשימוש במטפורה הוא על דרך האשגרה, וייתוס מילים אלה לשמעון בן שטח נעשה כדי לשים כפי גיבורו החיובי של הבבלי תפיסת עולם מוסרית, שלפיה בפוליטיקה השולח אחראי לנעשה בשמו ויש שליח לדבר עבירה.<sup>40</sup> בסיפור הורדוס, עבדו של בית חשמונאי, השאלה העולה היא בדיוק זו: האם שלוחו של השלטון, הזרוע המבצעת (דהיינו הורדוס – או במקרה שלנו עבדו של ינאי), הוא האשם, או האם יש לשולחו (דהיינו הורקנוס, או אצל חז"ל ינאי) אחריות למעשיו?

ב. בסעיף 7 אנו קוראים: 'אמ' ליה שמעון בן שטח: ינאי המלך, עמוד על רגליך ויעידו בך לפנינו, שאין אתה עומד אלא לפני מי שאמ' והיה העולם'. אם נתבונן בדרשה הלקוחה מספרי דברים, שצוטטה בסעיף הקודם, נראה שגם דבריו אלה של שמעון בן שטח לינאי לקוחים מאותה הדרשה עצמה (הם סבורים לפני כשר ודם הם עומדים ואינם אלא לפני המקום').

ג. עוד בסעיף 7 קובע הבבלי: 'שנ': "ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני יי" (דברים יט 17). בנוסחת התנחומא מופיע קטע זה בסעיף 14, כחלק מן המסקנה שלפיה דנים מלך, ולא כחלק מן הטיעון

38 על שיטה זו ראו רובינשטיין, סיפורים תלמודיים, עמ' 51, וראו גם הערך תולדות הורדוס.

39 אמר רב: מקיימין את השטר שלא בפני בעל דין, ור' יוחנן אמר: אין מקיימין את השטר שלא בפני בעל דין. א"ל רב ששת לרבי יוסי בר אבהו: אסברה לך טעמיה דרבי יוחנן, אמר קרא: "והועד בבעליו ולא ישמרנו" (שמות כא 29). אמרה תורה: יבוא בעל השור ויעמוד על שורו.

40 לביטוי זה בבבלי ראו קידושין מב ע"א; בבא קמא נא ע"א; עט ע"א; בבא מציעא י ע"ב.

לכך. אין לדעת אם מיקומו של הפסוק בגרסת הבבלי או בתנחומא עדיף. מכל מקום, הפסוק הנדרש כאן הוא רלוונטי במקרה של בורות בין שתי עמדות, אך איננו תואם מקרה של האשמה ברצח. יוצא אפוא שהבבלי שאל אותו ללא עיבוד מן המקור הדמוי-תנחומאי שהכיר.

ד. סעיף 10: 'אמר להם: בעלי מחשבות אתם, יבוא בעל מחשבות ויפוע מהם', מילים אלה נעדרות מהמקבילה שבתנחומא. גם המרכיב הזה לקוח ממקור תנאי, הפעם מקור הקשור קשר הדוק לשמעון בן שטח. בתוספתא (סנהדרין ה, ג) אנו קוראים:

אמ' (ר') שמעון בן שטח: אראה בנחמה אם לא ראיתי אחד שרץ אחד חבירו וסיף בידו. נכנס מפניו לחורבה ונכנס אחריו. ונכנסתי אחריו ומצאתיהו הרוג והסיף ביד הרוצח ומנטף דם. נמתי לו: רשע, מי הרגו לזה? אראה בנחמה אם לא או אני או אתה הרגנוהו. אבל מה אעשה לך שאין דינך מסור ביד, שהרי אמרה תורה: 'על פי שנים עדינן או שלשה עדים יומת המת' (דברים יט 15). אלא יודע מחשבות יפרע מאותו האיש.<sup>41</sup> לא זו משם עד שנשכו נחש ומת.

נראה שהבבלי שאל אמרה זו מהלכה מעין זו שבתוספתא ושיבצה בתוך סיפורו.<sup>42</sup> המלאך האנונימי של התנחומא ('בא המלאך וחבטן בקרקע') הפך לגבריאל' בבבלי (סעיף 11). מלאך סתם, החובט אנשים הראויים לעונש בקרקע, מופיע גם במקור ארץ-ישראלי אחר – אדר"ן נ"א ח.<sup>43</sup> לעומת זאת הנוסח: 'בא גבריאל וחבטן בקרקע' הוא ייחודי לבבלי, ומופיע בו גם במקום אחר (סוטה יב ע"ב): "ותרא את התיבה בתוך הסוף" (שמות ב 5). כיון דחזו דקא בעו לאצולי למשה (תרגום: כיוון שראו שביקשה להציל את משה), אמרו לה: גבירתנו, מנהגו של עולם, מלך בשר ודם גזר גזירה, אם כל העולם כולו אין מקיימין אותה – בנינו ובני ביתנו מקיימין אותה, ואת עוברת על גזירת אביך. בא גבריאל וחבטן בקרקע'. כאן נראה שיש להסיק שהבבלי השתמש במטבע לשון שטבע הוא, ושהיה חביב עליו, ועל כן העדיף אותו על פני הגרסה הארץ-ישראלית שהכיר.

## תולדות המחקר

האם המקור ששילב יוספוס בקדמוניות על משפט הורדוס לפני הסנהדרין של סמיאס, מקביל לסיפור ינאי בבית דינו של שמעון בן שטח? התשובה לשאלה זו שנויה במחלוקת כמחקר. חוקרי יוספוס, שאינם מרבים להתעמק בה, נוקטים אחת משתי דרכים. חלקם מתעלמים לחלוטין מקיומה של המקבילה

41 הקורא האנונימי של כתב היד לספר זה טען ש'ידע המחשבות' רבעל מחשבות' אינם ביטויים זהים. מבחינתי מכריע הדמיון בין שני ההיגדים: האל, המכונה 'ידע מחשבות' או 'בעל מחשבות', נפרע מן הנאשמים בסיפור.

42 סיפור זה מתועד גם במכילתא דר"י (משפטים), מסכתא דכספא, כ (עמ' 327). קיסטר, עינים באדר"ג, עמ' 149, הערה 158 טען שהבבלי שימר כאן (יט ע"א-ע"ב) את הגרסה התנאית הקדומה, שכן בהקשר של סיפורנו מובנים הדברים טוב יותר. ואולם אני סבורה שאין זה נכון מבחינה מתודית להעדיף גרסה מאוחרת על פני גרסה קדומה המתועדת לפחות בשני מקורות תנאיים, שעדות לה מצויה גם בירושלמי (סנהדרין ד, יא [כב ע"ב], עמ' 1288) וגם בבבלי (סנהדרין לו ע"כ). העובדה שהסיפור על שמעון בן שטח וינאי המלך, המתעד אמרה זו כאן, הוא יחידאי מצביעה לדעתי על דרך עבודתו של עורך הבבלי ולא על קדמותו.

43 ראו קיסטר, שם, עמ' 148-149.

התלמודית, ואחרים נוטים לקבל את הטענה שזוהי מקבילה, כדי שיקל להם לטעון לזרותו ולחוסר אמינותו של המקור ששייבץ יוספוס בקדמוניות יד לתוך סקירתו, הנסמכת על דברי ניקולאוס.<sup>44</sup> ואולם דווקא היסטוריונים של דברי ימי ישראל בימי הבית השני, מקלוזנר בשנות החמישים של המאה העשרים, נטו לדחות את הטענה שמדובר בתיאורים מקבילים של אותו האירוע.<sup>45</sup> קלוזנר ואף אורבך, למשל, תיארו את משפט עבדו של ינאי בפני שמעון בן שטח כאירוע היסטורי שהתרחש שנים רבות קודם למשפט הורדוס.<sup>46</sup>

ברור כי מי שטוען שאין מדובר במקבילה פטור מלדון בשני המקורות זה לצד זה, להסביר את הדמיון ולהצדיק את ההבדלים ביניהם. משימה זו נותרה בידיהם של הטוענים ששני המקורות הם מקבילים ומדווחים על אותו האירוע. כבר במאה השש עשרה, בהתבסס על הרצאת דבריו של יוספוס, כפי שאלה מדווחים בספר יוסיפון, טען המהרש"א (ר' שמואל אליעזר הלוי אידלס) שיש לזהות בין שני הסיפורים.<sup>47</sup> רוב החוקרים היהודים הלכו בעקבותיו,<sup>48</sup> מתוך טענה כללית, שאותה ניסח יפה מנטל: 'באמת קשה להאמין שבמשך דור אחד או אפילו שני דורות היה צורך לנזוף בחברי הסנהדרין פעמיים שלא יפחדו מלחרוץ דין על עבדו או שלוחו של המלך'.<sup>49</sup> חוקרים אלה לא התלבטו בשאלה מה הגיע את המספר התלמודי שלא להותיר על כנו אף אחד משמות המשתתפים, ואף לעוות את פרטי הסיפור ותוצאותיו. את הדעה הרווחת ביטא היטב גדליה אלון, כשפסק: 'ברם, אם נשים לב לחילופים מעין אלה, המצויים בספרות התלמודית במסורות ההיסטוריות, לא נתמה על האפשרות של חילוף הורקנוס השני בראשון'.<sup>50</sup> אלון מסביר שהסיפור סופר במקור על הורקנוס השני, כמו אצל יוספוס. אצל חז"ל הוחלף הלה בהורקנוס הראשון, כלומר ביוחנן הורקנוס, ושחז"ל הרי חשבו שהוא זהה עם ינאי.<sup>51</sup> חוקרים בני דורנו מתקשים לקבל הסבר פתלתל וחד-פעמי זה.

מי שחקר עניין זה לעומק ואף ניסה לקבוע מסמרות באופן שבו אירעו החילופים בין הורקנוס לינאי היה יהושע אפרון. במאמרו המונומנטלי 'שמעון בן שטח וינאי המלך' הוא קבע ש'עלינו לנסות ולהבהיר את שורשי התפיסה המרשיעה את ינאי הבולטת דווקא בתלמוד הבבלי, אבל אינה הולמת

44 למשל רי'צ'רדסון, הורדוס, עמ' 108-113; מק'לרן, כוח ופוליטיקה, עמ' 67-79; צייטלין, המדינה החשמונאית א, עמ' 372-374.

45 למשל לאקיי, ההיסטוריון היהודי, עמ' 176; גודבלט, העיקרון המוצרכי, עמ' 112; שוורץ, יוספוס על הורקנוס ב', עמ' 231.

46 קלוזנר, היסטוריה ג, עמ' 174-175, ובעיקר הערה 62; שליט, הורדוס המלך, עמ' 358, הערות 152-153; אורבך, מעולמם של חכמים, עמ' 201, הערה 112\*.

47 קלוזנר, שם, וגם עמ' 252-255; אורבך, שם.

48 ראו אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 158.

49 למשל, יוסט, היסטוריה א, עמ' 252, הערה 1; דונבוג, משה ארץ-ישראל, עמ' 76-77; גייגר, המקרא והרומא, עמ' 94, הערה 2; שירר (ורטש-מילר), היסטוריה א, עמ' 276, הערה 31 ועוד. מעניינת במיוחד היא נקודת מבטו של קאור, מעשיות עממיות על צדק, הסבור שאין כל חשיבות היסטורית להבדלים, דווקא הנרסה הבבליית 'המיתולוגית' לדבריו היא העדיפה מבחינת ה'אמת' היהודית והמסר שיש בה.

50 מנטל, משפט הורדוס, עמ' 168.

51 'חילוף זה אף מצוי כנראה במסורת שבסנהדרין יע א-ב. המעשה אירע לפי מסורת זו בימיו של ינאי המלך, אבל ליוספוס, קדמוניות יד ט ג-ד, אירע בימי הורקנוס. נראה אפוא שנתחלף להם הורקנוס השני בראשון, היינו ביוחנן כהן גדול, והרי אמרו — ברכות כט א — הוא ינאי הוא יוחנן'. ראו אלון, מחקרים, א, עמ' 91.

52 כמו שהדברים מופיעים בערך הקרע עם הפרושים.

את השקפתה המתונה וגישתה הפייסנית של האגדה הארצישראלית.<sup>53</sup> אפרון סבר שהגישה העוינת כלפי ינאי המלך מקורה בכתביו של ניקולאוס מרמשק, שאותם שחזר יוספוס בנאמנות. הוא העלה את ההשערה שהתלמוד הבבלי הכיר את כתביו של יוספוס והתבסס עליהם בתארו את ינאי המלך, וכתבי יוספוס הם האחראים להפיכתו של ינאי לגבל הגדול של הבבלי, שכל מלך מרושע מתגלגל בו. וכך כותב אפרון בנוגע לאגדה שבה אנו עוסקים: 'במקום הורקנוס "המלך" מופיע כאן ינאי, המייצג את הטיפוס המובהק של נשיא חשמונאי סורר... שמעון בן שטח, יריבו המפורסם של ינאי, ממלא את התפקיד של סאמיאס ומייסר בשבט זעמו את הדיינים הנבהלים והמרכינים את ראשיהם בפני העריץ...'<sup>54</sup> כלומר, לשיטתו של אפרון, הפיכתו של כל מלך סורר בתלמוד הבבלי לינאי המלך איננו מקרה בעלמא, אלא מעשה מכון שמטרתו להפוך את האחרון לאנטיטיפוס של המלך העריץ. חוקרים רבים הלכו בעקבותיו של אפרון ואימצו שיטה זו.<sup>55</sup>

בדורות האחרונים ניכרת בקרב החוקרים נטייה לתלות את רוב המאפיינים הייחודיים לאגדות הבבליות במעשי עיבוד של העורכים המאוחרים ובנסיבותיהם ההיסטוריות. כך ניסח את הדברים נ'פרי רובינשטיין: 'אני... מזהה חלק מן הנושאים והמוטיבים שמופיעים באופן קבוע בסיפורים בבליים מאוחרים אלה אך לא במקורות מארץ ישראל, כמצביעים על עניינם המהותי ומצבם התרבותי של הסתמאים. אלה כוללים ישיבה גדולה של חכמים... אלימות מילולית ותחרותיות בין החכמים, ויכוח דיאלקטי, [ו]השפלה בפרהסיא...'<sup>56</sup> ברוח דומה כתבה צביה כפיר: 'ניתן להעלות השערה, כי הסיפור משקף מאבק מנהיגות בין ראש הישיבה לראש הגולה'.<sup>57</sup>

הצעות אלה מצביעות על הדומיננטיות הרבה שיש היום לתפיסה כי למסורות שבתלמוד הבבלי אין כל ערך היסטורי לגבי התקופות שאותן הן מתארות, שכן הן נוצרו, או למצער שובשו ושוכתבו, כדי להגיב על סיטואציה היסטורית אחרת לגמרי. גם אם אין להם להציע מצב קונקרטי או מאורע מסוים שהסיפור מייצג, יעדיפו החוקרים כל פירוש הרואה בסיפורים אלה השתקפות של התקופה המאוחרת שבה נערכו, על פני ניסיון להבינם לאור התקופה ההיסטורית שאותה הן מתארים. כפי שמתברר שוב ושוב בספר זה, אין לחשדנות זו בסיס איתן, ואין היא מועילה במקום שאין היא ניתנת להוכחה. לעומת זאת, כשיש מקור מקביל אצל יוספוס, המתאר סיטואציה היסטורית קדומה, סביר יותר שכאן יש לחפש את שורשיו ואת מטרתו של הסיפור הנידון. בשורות הבאות אנסה להראות שגם כלפי סיפורנו כאן עדיפה הגישה המחפשת את שורשיו במקור הקדום.

53 אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 141.

54 שם, עמ' 161.

55 ראו למשל, שוורץ, יוספוס על אגריפס ב, עמ' 267; קלמין, בבל היהודית, עמ' 249, הערה 1; ואף אני, אילן, שלי ושלכם, עמ' 90-91. ואולם מחקרנו העלה שאף סימוכין של ממש לטענה זו, וראו את הנספח בערך הקרע עם הפרושים.

56 רובינשטיין, מבוא, עמ' 9. רובינשטיין מתייחס כאן למקבילות בין ספרות חז"ל שנזכרה בארץ-ישראל לזו המתועדת בתלמוד הבבלי, אך דבריו תקפים גם לגבי מקורותיו הארץ-ישראליים של יוספוס.

57 כפיר, ינאי המלך ושמעון בן שטח, עמ' 94; וראו גם קלמין, החכם, עמ' 65-67, הטוען טענה דומה על מטרתו של סיפור זה.

## היחס בין משפט הורדוס אצל יוספוס לבין משפט ינאי אצל חז"ל: הצעה חדשה

האם הסיפור המופיע בבבלי (סנהדרין יט ע"א-ע"ב) הוא מקבילה למקור התחוב של יוספוס על משפט הורדוס בקדמוניות? אכן, יש קווי דמיון בין הסיפורים: בשניהם מתבקש אדם רם מעלה ומיוחס, המואשם ברצח, להתייצב לפני בית דין שבראשו עומד חכם. בשניהם יש אי־בהירות לגבי אחריותו של מלך למעשה רצח של פקיד בכיר ('עבד') הפועל מטעמו. בשניהם נמנעים חברי בית הדין מלדון אותו אדם רם מעלה מחשש לחייהם. בשניהם מתייצב ראש החכמים כנגד האדם רם המעלה ומוכיח את חבריו. בשניהם נענשים חבריו על פוזזנותם.<sup>58</sup>

ואולם על אף נקודות הדמיון, הסיפורים שונים בעליל: ההבדל הבולט הראשון ביניהם הוא העדר התאמה בין גיבוריהם, הן המלך והן החכמים הנזכרים. המלך אצל יוספוס הוא הורקנוס השני ואילו המלך בבבלי הוא ינאי. יתרה מזאת, אם קדמ' יד 171-176 איננו אלא תחיבה של מקור יהודי, שגיבורו הוא חכם הידוע לנו מספרות חז"ל, הלוא הוא שמעיה או שמאי, מדוע יטרח המספר הבבלי לשנות את שמו ולקרוא לו שמעון בן שטח? ההבדל הבולט השני הוא, שאצל יוספוס עומד ה'עבד' (הורדוס) לדין לפני ה'מלך' (הורקנוס השני שאותו מכנה כאן יוספוס 'מלך') ולפני הסנהדרין כולה, ואילו בבבלי עומד לדין המלך עצמו (ינאי), וזאת באשמת מעשיו של עבדו. זאת ועוד, מכיוון שהסנהדרין אצל יוספוס היא כאמור גטע זר, ואילו בנוף של חז"ל היא מוכרת ומקובלת, מדוע דווקא היא נעדרת מן הסיפור התלמודי? האם סביר שהמספר הבבלי ישמיט מן הסיפור את הפרט הזה דווקא? הטבלה הבאה, שבה מועמדים זה מול זה גרסת יוספוס בקדמוניות והגרסות במקורות חז"ל, מסכמת את המידע על פרשה זו.

קדמ' יד 171-176	בבלי. סנהדרין יט ע"א-ע"ב	תנחומא שופטים ז
הורדוס (מושל הגליל)	ינאי (מלך)	מלך ממלכי בית חשמונאי
סנהדרין והורקנוס ב	-	-
שמעון בן שטח	שמעון בן שטח	שמעון בן שטח
הרית חוקיה ראש השודרים בלא משפט	עבדו הרג את הגפס	אחד שהיה לו דין עם המלך

58 ורד נעם טענה עוד, ש'ההקשר ההלכתי שבו שולב הסיפור בתלמוד הוא הדיון במשנה המצהירה שאין דנים מלכים. והנה גם אצל יוספוס מצאנו במהלך הסיפור את הטענה: "אם הורדוס איננו מלך אלא עבדנו הדייט, עליו לתת את הדין לפני מלכו וחוקי האבות" (מלח' א 209). גם כאן נרמזת ההשקפה ש"מלך... לא דנין אותנו!" כמו במקבילות אחרות, מתברר אף כאן, שלעיתים, מעבר לסיפור עצמו, משותפת ליוספוס ולחז"ל גם איזו תודעה בדבר הקשר פוליטי/תיאטרוני הכרוך בו. לניסוח דומה של נעם ראו בערך הקרע עם והפרושים, וכן במבוא 22. עם זאת, יש להוסיף שלפי יוספוס, עצם העובדה שהורדוס צריך להתייצב לדין בפני הורקנוס מעידה שחציה השני של ההלכה, דהיינו ש"מלך לא דן", אינה מוכרת ליוספוס כלל.

תנחומא שופטים ז	בבלי, סנהדרין יט ע"א-ע"ב	קדמ' יד 174-175	תגובת השופטים:
פנה לימינו כבשו הרייזין פניהם בקרקע. פנה לשמאלו כבשו פניהם בקרקע.	פנה לימין. כבשו פניהם בקרקע. פנה לשמאל. כבשו פניהם בקרקע.	ואיש מאלה שהסיוח כלפי לפני בוא לא העז מעתה לפתות בקיטרוג עליו, אלא הייתה שתיקה ומבוכה (ולא ידעו) מה לעשות.	
דברים יט 17	דברים יט 17	-	מסוק:
כא המלאך וחבטן בקרקע עד שיצתה נשמתו.	מיד בא גבריאל וחיבטן כולן בקרקע.	לאחר שתפס הורדוס את המלוכה הרג את כל אלה שהיו בסנהדריה ואת הורקנוס עצמו.	העונש לשופטים:
מיר גורעז המלך ... עמר על תליו נתן את הדין.	באותה שעה גזר. מלך לא רן ולא דנן אותו.	הורדוס נמלס לדמשק.	תוצאות נוספות

מן הטבלה עולה בבירור שהסיפור שבתנחומא הוא ודאי מקבילה לאגדות הבבלי. הגיבורים הם אותם גיבורים (מלך ממלכי בית חשמונאי, דהיינו ינאי; שמעון בן שטח) ומטבעות הלשון שגעשה בהן שימוש הן אותן מטבעות לשון, ואף אותו הפסוק המובא בשניהם. כלומר, אם יש ביניהם הבדלים מהותיים של תוכן, הנה דווקא בעניינים של צורה ולשון דומים השניים דמיון רב. אך אם יש מקום להרהר בשאלה, האם סיפור משפט ינאי בבבלי הוא מקבילה לסיפור משפט הורדוס אצל יוספוס, אין כל מקום לטעון שהסיפור בתנחומא הוא מקבילה לסיפור שאצל יוספוס, מכיוון שבאחד (יוספוס) מדובר במשפט פלילי ובאשמת רצח, ובאחר (תנחומא) במשפט אזרחי בין שניים; וכן משום שבסוף הסיפור בתנחומא מקבל עליו המלך את הדין ונוהג על פי דברי החכם, ואילו אצל יוספוס אין הורדוס מקבל עליו את הדין. אם בדברים אלה אין דמיון בין התנחומא ליוספוס, הנה דווקא בנקודות אלה מקביל הסיפור הבבלי למה שמצוי אצל יוספוס: בשניהם מדובר במשפט פלילי של עבד המלך ושניהם נגמרים בכישלונו של בית הדין לשפוט את המלך בגלל הפחד שהלה מפיל עליהם.

הצעתי היא אפוא שבבסיס סיפורו של הבבלי עמד מקור הדומה לנוסח שהיה בסז"ד האבוד, ושהשתמר בתנחומא, ובעלי התלמוד הבבלי עיבדו ושינו אותו על פי מידע שהיה בידיהם. מידע זה נבע כנראה בעיקר מאותו מקור שיוספוס תחב לתוך קדמוניות יד על משיפטו של הורדוס לפני סמיאס והסנהדרין, ושהיה מוכר לעורכי הבבלי. "העיבוד הבבלי ניכר קודם לכול במשפט הפתיחה ובמשפט הסיום של הסיפור. במשפט הראשון קובע הבבלי שמדובר ב'כי הא דעבדיה דינאי קטל נפשא [כמו המעשה] בעבדו של ינאי המלך שהרג את הנפש'. קביעה זאת, השונה כל כך מתיאור האירוע בסז"ד ובתנחומא, נובעת כנראה מן התלות במקור היהודי האחר, שעסק במשפט הורדוס ושימש את יוספוס. העבד לא זוהה בבבלי עם הורדוס" מפני שבאן היה עורך הסוגיה תלוי במקור האחר שלו; במקור האחר, משמע בברייתא דוגמת הסיפור בתנחומא, כבר הופיע ינאי המלך (כמו בסז"ד) או למצער 'מלך ממלכי

59 ראו התיאור של עבודת עורך הבבלי שהובאה למעלה. הטענה שהבבלי הכיר גרסה כלשהי של מקור דוגמת זה המוזכר את סמיאס הפרושי (ואף את חברו פוליון) עולה גם מעין בפרשת תולדות הורדוס שבה עסקתי במקום אחר בספר זה.

60 ראו הערך תולדות הורדוס.



בית חשמונאי' (כמו בתנחומא) עם בן פלוגתא אנונימי, 'עני' או 'אחד' סתם, ולכן לא היה אפשר לכוונתו הורדוס. ואולם ייתכן שהבבלי התכוון בכל זאת לרמוז על הורדוס, שהרי מנסח הסיפור ידע מן הסתם שעבדו של 'מלך ממלכי בית חשמונאי' אינו אלא הורדוס, כפי שהדברים נאמרים במפורש בבבלי, בבא בתרא ב ע"א.<sup>61</sup>

אם הבבלי עסק כאן בפרשת התייצבות הורדוס לפני הסנהדרין, אין להתפלא שהוא בחר לסיים את דבריו בעונש שנגזר על החכמים בבית הדין, ולא בחזרתו בתשובה של המלך, כמו שגורס התנחומא, שכן עונש זה שווה לעונש שנגזר – לדברי אותו מקור יהודי שבו השתמש יוספוס – על חברי הסנהדרין שנמנעו מלדון את הורדוס. הרישא והסיפא הבבליים הפכו את הסיפור הלקוח מן הברייטא, שעליה מתבססים דברי התנחומא, לדומה הרבה יותר לדברי המקור של יוספוס. יוצא אפוא שמדובר כאן במקבילה ספרותית בין המקור היהודי ששימש את יוספוס לבין מקור שהיה מוכר גם לבבלי. אבל הבבלי כפה את המקור הזה, שעסק בהורדוס ובסמיאס, על גבי סיפור תנאי עצמאי על מלך וחכם אחרים בתקופה אחרת, הלוא הם מלך ממלכי בית חשמונאי ושמעון בן שטח.

## סיכום

בקדמ' יד 171-176 תחב יוספוס לתוך תיאור משפטו של הורדוס לפני הורקנוס – משפט שככל הנראה לא התקיים למעשה – אגדה יהודית על משפט שבו עמד הורדוס לדין לפני גוף שאינו ידוע מתוך שאר כתבי יוספוס – הסנהדרין – וגו' מילא תפקיד מרכזי חכם בשם סמיאס, שיוספוס מזכיר אותו בהזדמנויות נוספות כפרושי (ושלדעתי המידע עליו נובע מאותו מקור – 'מקור סמיאס'). הסיפור שאותו תחב יוספוס לאירועים בקדמ' יד דומה לסיפור המופיע בתלמוד הבבלי, שבו מככבים ינאי המלך ושמעון בן שטח. לאור השוואה עם מקורות תנאיים ואמוראיים קרובים לסיפור הבבלי, הצעתי שביסוד הסיפור הזה עומדת אגדה תנאית על ינאי המלך או מלך כלשהו מבית חשמונאי, שהיה לו דין עם הדיוט, והוא נתבע לבוא אל בית הדין ולעמוד לדין. העורך הבבלי הכליא אגדה זו עם המקור היהודי-הפרושי על משפט הורדוס, שבו או בשכמותו השתמש גם יוספוס. אם כן, הדבר מעיד על היכרותו של הבבלי עם סיפור בן דמותה של האגדה המצויה אצל יוספוס, על מגוון המקורות ששימשו אותו, וכן על החירות שנטלו להם העורכים הבבליים בעיצוב מחודש של מסורותיהם.

61 ראו גם מוסטיגמן, תוספת, עמ' 98.

62 ראו בערך תולדות הורדוס.

# תולדות הורדוס

קדמוניות יר 488-491; מלחמת א 357-358; קדמוניות טו 2-7; 362-366; 376-378;  
380-381; 388-369; בבלי, בבא בתרא: ע"ב-ד ע"א (ספרי רברים דמא, ע"ב 271)

## טל אילן

מלחמת	קדמוניות
א 357	יד 488
טוסיס הקדיש זר זהב לאלהים, אחר כך יצא את ירושלים הוביל אתו את אנטיגונוס, שבו באדיקים, אל אנטוניוס. אנטיגונוס דבק בחיים ככל מאדו ושגה בתקוות שוא ער כוא קצו, כשראשו נכרת כגרון – קץ ואלם למודן לכו.	וטוסיס הקריב לאלהים זר של זהב ויצא את ירושלים הוביל (אתו) את אנטיגונוס בשבי אל אנטוניוס.
	489-491
	489 (הורדוס חשש, שמא יחתן אנטיגונוס במשטר על-ידי אנטוניוס ויובא על-ידו לזדמני ויטען לזכותו בפני הסינאט יוכיח שהוא מגזע מלכים (ἐκ βασιλευσέων), ואילו הורדוס הדיוט (εἰδωτός), ואם אמנם הוא עצמו חסא לרומאים, מן הדין הוא שבניו יסלכו בזכות יוחסיהם (προσῆκεν αὐτοῦ βασιλεύειν τοὺς παῖδας διὰ τὸ γένος ספחור הדברים האלה פיתה הורדוס את אנטוניוס כנפץ רב להיות את אנטיגונוס. משנעשה הדבר נפטר הורדוס ספחור, וכך נפקה מלכות החשמונאים (τοῦ Ἀσσαμωναίου) ἀρχὴ) לאחר מאה ועשרים ושש שנה. היה זה בית (מלכות) מפואר ומפורסם לתהילה (οἶκος λαμπρὸς εὐδοκίας ἦν) καὶ διάσημος) בגלל מצאו ומשרת הכהונה (שבירו) וכן בגלל המעשים שפעלו אבותיו למען העם. 491) אולם הם (החשמונאים) קיפחו את זשלוטתם עקב המריבה ביניהם לבין עצמם, ודא עבר להורדוס בן אנטיפאטרוס, בן לבית פשוטי- עם וממשפחת הדיוטות (οἰκίας δημοτικῆς καὶ γένους) εἰδωτοῦ, שהיתה נחלתה למשמעת מלכים. זה סופו של בית החשמונאים שקיבלנו (מאבותינו) καὶ τοῦτο μὲν τὸ τέλος τῆς Ἀσσαμωναίων γενεᾶς παρῆλθον
א 358	טו 2
המלך הורדוס הכביל בקרב העם בירושלים בין אוהריו לבין נאמני אנטיגונוס: לחומכים בו חילק משרות כבוד וכך חיוק את תמיכתם בו, ואת נאמני אנטיגונוס הוציא להורג. כאשר אזל הכסף מקופתו, צויה להתיך את כל כלי הזהב והכסף שברשותו למסכעות ושלחם לאנטוניוס ולפמלייתו.	לאחר שנמסר השלטון על יהודה כולה לידי של הורדוס העלה לגרולה איתם האמצעים מהמון העיר שגטו אחריו כשעדיין היה הדיוט (εἰδωτεύοντος), ואילו באלה שכחור בצד של יריכי לא פסק מלהתנקש ומלעגוש אותם בכל יום.

טו 3-7

3) ביחוד נהג כבוד בפולין (Πολλίων) הפרושי (ὁ Φαρισαῖος) ובתלמידו (ὁ τοῦτου μαθητής) סמאס (Σαμαίας/Σαμέας). שכן כשהיתה ירושלים נתונה במצור, יעצו הללו לאנשי העיר לקבל את הורדוס, הם באו על שכם חלף זה. 4) הדין אותו סמאס אשר פעם, כשעמד הורדוס לדין בדיני-נפשות, הגיד להם להורקנוס ולשופטים מראש ודיבר (אליהם) דברי כיבושין, שעתיד הורדוס, הראיל וניצל, להיפטר מכלם. דבר זה נחקים במשך הזמן כשמילא אלוהים את דבריו (καὶ τοῦτο χρόνῳ προύβη) (τοῦ θεοῦ τοὺς λόγους αὐτοῦ τελειώσαντος). 5) אותו זמן (ἐν δὲ τῷ τότε) משהשתלט על ירושלים, אסף (הורדוס) את כל התכשיטים שהיו בכית המלך ועוד גזל מאת העשירים: ולאחר שצבר המון כסף הזהב נתן את כל זה מתנה לאנסוניוס ולירידיו אשר סביבו. 6) והתארבעים וחמישה (אמשים), ראשי בת (ἀἱ τῆς αἰρέσεως) אנטיגונוס, העמיד משמרות סביב שערי התצמאות שלא יוצא דבר עם המתים, אף בדרך את המתים, וכל מה שנמצא בכסף או בהזב או בדבר-ערך כלשהו הובא אל המלך. 7) ולא היה קץ לצרות: שכן את הממוק מצד אחד גולה תאווה הבצע של השליט, שהיה זקוק ולכסף, ומצד שני הכריחה שנח-השמיטה שהישאר האדמה לא-מעובדת: כי שנה זו הגיעה אז ואסור לנו לזרוע את האדמה באותה (שנה).

1 כן ב-E ובגרסה הלטינית. בכתבי היד 'פולין'.

## קדמוניות טו 262-266

262) והנה האיבה והשנאה אליהם באה מטעמים אלה (ἀπό τοιούτων) כשהחזיק אנטיגונוס במלוכה צר הורדוס בחילו על העיר ירושלים. מחמת המצוקה והפורענויות, שבאו על הנצורים, נתרבו ביותר אלה שקראו להורדוס וכבר הלכו בו את תקוותיהם. 263) ואילו בני-בבא (Βάβα)<sup>1</sup>, שהיו אנשי-מעלה ובעלי-יכולת בקרב העם, הוסיפו להיות נאמנים לאנטיגונוס, והיו מדברים תמיד בגנותו של הורדוס, ויעצו (לעם) לשמור יחד (אתם) למלכים את השלטון שהיה קניין משפחתם (συνμψλάττειν τοῖς βασιλεῦσι τῇ) (ἐκ γένους ἀρχῆν) כך נהגו אפוא הללו בענייני המדינה, משום שדושכו את הדבר גם למועיל. 264) אולם כשנכבשה העיר והורדוס השתלט על המדינה, הופקר קוסטובאר (Κοστόβαρος)<sup>2</sup> על כך שיחסום

1 שליט השתמש בשם 'סבא' (Σάβα) לפי נוסח הפנים של ניה, במבוסס על כ"י P, אבל ברוב כתבי היד ובנוסח הלטיני – בבא. מרכוס, מהדורת לוכ, ת, עמ' 123, הערה c, מסכים מדוע יש להעדיף את הקריאה 'בבא' ומביא אותה בתוך הטקסט שלו.

2 התעתיק שבחרתי כאן תורג מתרגומו של שליט, שבחר לשבץ כאן את השם 'קוסטובר', דהיינו מה שהוא זיהה בשמו האדומי של קרובו של הורדוס. ואולם זוהי השערה בלבד, המבוססת לדעתי על חזותם אדומי שנתגלה ליד פטרה וכו' נזכר

את מוצאי העיר ישמור עליה, שלא יתחמקו מתוכה אותם האזרחים, שהיו עמוסי חובות או שהיו מן המתנגדים למלך בענייני המדינה. אולם כיוון שקוסטובר ידע, שבני-בבא חשוכים ומכוברים על כל העם, וסבור היה שהצלחתם תשמש לו אחיזה רבה לשם הפיכה במדינה, הוציאם למבטחים והתכיאם בחוותיו. 265) אמנם, אותה שעה הוציא את החשד מלבו של הורדוס – כי החשד באמת פשט בחוץ – לאחר שנשבע באמונה שבאמת ובתמים אינו יודע כלום על גורלם של הללו. ואף-על-פי שהמלך פרסם אחר כך כרוזים ופרסים והמציא כל מיני דרכי-בדיקה, לא בא קוסטובר לידי הדאגה, כי ידוע ידע, שמאחר שהכחיש בתחילה לא יימלט מעונש אם יתגלו האנשים, (ולפיכך) כבר שקר על כך להסתירם לא רק מחיבתו (אליהם) אלא גם מהכרת. 266) וכשגורע (עתה) למלך עליהם ממי אחותו, שלח אל המקומות, שהודיעו לו שהם שוהים בהם, והרג אותם ואת אלה שנאשמו יחד אתם, עד שלא נשאר איש מקרוביו של הורקנוס (ἐκ τῆς Ὑρκανοῦ συγγενείας), והמלוכה היתה ברשות היחיד שלו, הראילו ולא היה (עוד) אדם בחשיבות שיעמוד (לו) לשטן במעשי העוול שלו.

#### קדמוניות טו 366-376

366) והורדוס הפנה השגחה רבה גם לכך, וסילק את שעות הכושר (εὐκαίριος) (למהומות) מתוך שציווה אותם תמיד לשקור על מעשיהם, ולאנשי העיר לא הותרה לא אסיפה ולא הליכה או ישיבה בחבורה, אלא הכול היה נתון להשגחה. עונשיהם של אלה שנתפשו כמעשיהם היו קשים, ורבים (היו) שהובאו בגלוי או בצנעה אל המבצר הורקניה והומתו שם, וגם בעיר וגם בדרכים היו אנשים שריגלו כאלה שהתכנסו למקום אחד. 367) ומספרים (φασιν), שאפילו הוא בעצמו לא מנע חלקו ובכך, אלא לעתים תכופות היה לוכד בגדי הדיוט (ἰδιώτου σχῆμα) ומתערב כלילות בתוך ההמון ובוחן אותם, מה דעתם על השלטון. 368) את אלה שהתעקשו לחלוטין שלא להשלים עם העניינים, ענש בכל הדרכים, ואת שאר ההמון דרש להניע בשבועות לנאמנות והכריחו להבטיח כאלה, שאמנם ישמור לו את חיבתו משך ימי שלטונו. 369) ההמון, מתוך חנופה ומתוך פחד, נאות למה שביקש, אולם את אלה שהרהיבו עוז בגפשמם והתמרמרו על הכפייה שכופים אותם הגה מן המסילה בכל הדרכים. 370) הוא שידל גם את האנשים מסיעתם של פוליון הפרושי וסמיאס (τοὺς περὶ Πολλίωνα τὸν Φαρισαῖον καὶ Σαμαίαν) ואת רובם של אלה שהיו מהלכים אתם להישבע. אולם אלה לא הסכימו, (אך) גם לא נענשו בדומה למסרבים, וזכו למשוא-פנים בגלל פוליון.

371) מאונס זה נפטרו גם אלה הקרויים אצלנו איסיים (Ἰσσηαῖοι) ... 372) כדאי לספר, מאיזה טעם (ἄφ' οἷας αἰτίας) כיבד את האיסיים (Ἰσσηνούς) והחשיב אותם יותר מכפי (שחייב היה) לפי טבעו של אדם בן תמותה. סיפור (כזה) אינו נראה כבלתי הולם את הסוג (הקרוי) דברי הימים (ὅτι γὰρ ἀπρεπὲς οὐ γὰρ ἀπρεπὲς) (שהיתה מתהלכת) עליהם. 373) היה (איש) אחד מן האיסיים ומנחם שמו, שהכל היו מעידים על מידותיו הטובות והיפות שבאורח חייו, וגם כי ניתן לו מאת אלהים לדעת עתידות מראש. הלה ראה את הורדוס בהיותו עוד תינוק הולך אל בית רבו, וקרא לו בשם מלך היהודים (βασιλέα Ἰουδαίων). 374) היה הורדוס סבור, שאינו יודע אותו או שמלעיג עליו, והזכירו שאין הוא אלא הדיוט (ἰδιώτης). חייך לו מנחם בנחת וספח לו בידו על אחוריו

מלך אדום בשם הזה, וראו זאת, מבוא, עמ' 58. איני משוכנעת שהתעתיק שהציע שליט מדויק, ואני מעדיפה להיצמד למקור היווני.

ואמר: 'לא, כי עתיר אתה למלוך ותחזיק בשלטון בהצלחה, שכן נמצאת ראוי לכך בעיני אלוהים. זכור את טפיחותיו של מנחם, ודבר זה גם יהא לך סימן לתמורות הגדול. (375) כי חשבון זה (של תמורות הגדול) הוא טוב מאור, אם תאהב גם צדקה (ותנהג) בחסידות עם אלוהים (ἐὶ καὶ ἀγαθοὺς ἀγαπήσεις) (376) מצוין תהיה באושר כאשר לא היה כל אדם אחר, ותזכה לתהילת עולם, אולם תשכת חסידות וצדק, ודברים אלה לא ייתכן שיעלמו מעיני אלוהים כשיפקוד אותם עליך כבעטו בסוף חיך'.

#### קדמוניות טו 380-381

(380) אותה שעה, בשנת שמונה-עשרה למלכותו, לאחר המעשים הנזכרים למעלה, פתח הורדוס במפעל בלתי-שכיח – לבנות בעצמו את בית-המקדש לאלוהים (τὸν νεῶν τοῦ θεοῦ), שיהיה גדול יותר בהיקפו, ולהעלותו לגובה נכבד יותר. כסבור היה, (שמפעל) זה שלו יהיה מהולל מכל מה שעשה – וכך היה – אם יביאו לידי גמר, והוא יספיק (להיות לו) לזכר עולם. (381) אולם מאחר שידע, שהעם אינו מוכן (לכך) ולא קל יהיה (למושכו) למפעל גדול זה, נראה לו להתחיל בעבודה כולה (רק) לאחר שישלחו בדברים, והוא כינס אותם ואמר (להם) את הדברים האלה...

#### קדמוניות טו 388-389

(388) כך דיבר הורדוס, והנאום שירר (עליהם) בלי שציפו (לו) הבהיל את כולם. התקווה (לכניין הבית) לא נאמנה עליהם, והרבר לא רומם את רוחם, (אורבא), הם חששו שמא יקרים להרוס את כל הבניין ולא יהיה סיפק בידו להביא את משימתו לידי גמר. הסכנה נראתה להם גדולה במידה יתרה, ועוצם המפעל נרמה להם כדבר שקשה לכצעו. (389) אך בעוד הם שרויים בכך עודדם המלך ואמר, שלא יהרוס קודם את בית-המקדש, אלא אם כן יהיה הכול מוכן בידו לגמר (העבודה). כך אמר מראש ולא הכזיב.

#### בבלי, בבא בתרא ג ע"ב - ד ע"א

תרגום	בבלי, בבא בתרא
בבא בן בוטא, כיצד משיא עצה להורדוס להרוס את בית המקדש?	1 בבא בן בוטא היכי השיא עצה להורדוס למסתר בית המקדש?
והרי אמר רב חסדא: לא יהרוס אדם בית כנסת עד שיבנה בית כנסת אחר?	2 והאמ' רב חסדא: לא ליסתר איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחרית?

1 משפט זה חסר בכ"י המבורג ובכ"י וט, אך נמצא בכל כתבי היד האחרים (הגם שהוא מצוי פעם נוספת לעיל, בסוגיה זו). מכיון שהוא נמצא גם בכ"י פריז, ועל פי כ"י פריז הנאותי את הכסף הסיפור, תיקנתי גם פה את הנוסח לפי כ"י פריז.

3 נוסח הפנים בשורה 1-4 על פי כ"י המבורג 165, ובהמשך, כיוון שכתב היד נפסק, מתבסס הטקסט על כ"י פריז 1337. שאר עדי הנוסח: א = כ"י אסקוריאל G-I-3; ס = כ"י פירנצה 9; ט = כ"י מינכן 95; וט = כ"י וטיקן 115; 1 = קטע גניזה, פריז מוצרי [ב]. v323+[ב]. II 22.

בבלי, בבא בתרא	תרגום
3 א"כע' אימ': תיזיה הוא ביה, ואיבע' אימ': שאני מלכותא ולא דדר ביה.	אם תרצה, אמור: סדקים ראה בך, ואם תרצה, אמור: המלכות שונה, שאינה נחזרת בך.
4 דאמ' שמואל: אי אמר' זרה מלבן(א)ל: עקנא שורא, עקרא ולא הדרה בניה. <sup>2</sup>	שאמר שמואל: אם אמרה המלכות: אעקור הרים, עוקרת ואינה נחזרת בך.
5 הורדוס עבדא דבית חשמונאי הוה.	הורדוס עבד של בית חשמונאי היה.
6 נתן עיניו באותה תינוקת.	נתן עיניו באותה חניטת.
7 יומא חד שמע בת קלא דאמרה(ן)שמעינה דקאמר' / שמע קלא דהוה קאמרא (קאמר') שמע הוהא גברא (כה) קלא דהוה קאמ' / שמעיה להוהא גברא דאמר': כל עבדא דמר' באה שעתא מצלח, קם קטלינהו לכולהו מרווחיה.	יום אחד שמע בת קול שאמרה(ן)שמע אותם אסרית / שמע קול שהיתה אימית / שמע אותו האיש (בת) קול שהיתה אמרת / שמע את אותו האיש שאמר': כל עבד שימרוד בשעה זו, יצליח, קם והרג את כל רבותיו.
8 שייך הוהא ינוקתא. כדחזי הוהא דקא בעי מנסבא, מליקא הוהא ינוקתא, נפל' מאינרא, ומתה. כי קא נפלה, אמרה: מאן דאמ': מדבית חשמונאי קא אחינא, עבדא הוא, ונפלה ומתה.	השאייר (רק) את אותה תינוקת. כשראחא שהוה רוצה לשאחא עלתה אותה תינוקת ונפלה מן הגג ומתה. כאשר נפלה אמרה: מי שאומר: משל בית חשמונאי אני בא, עבד הוא, ונפלה ומתה.
9 הסמ' בדבש שבע שנים.	הסמינה (הורדוס) ברכש שבע שנים.
10 איכא דאמרי: בא עליה, ואיכא דאמרי: לא בא עליה.	יש אומרים: בא עליה ויש אומרים: לא בא עליה.
11 מאן דאמ': בא עליה, ליתוכיה לי צרדא.	מי שאומר: בא עליה – ליישוב (=להשביע) יצרו.
12 ומאן דאמ': לא בא עליה, למה ליה למעבד הכי? כי היכי דלימרה נסיב בת מלכא.	ומי שאומר: לא בא עליה, למה לו לעשות כך (לשמרה בדבש)? כדי שיאמרו: נשא בת מלך.
13 אמ': מאן דריש: "מקרב אחיך ורש" עלי' מלך" (דבי יו"ט 15) רבנן. קם קטלינהו לכולהו רבנן.	אמר (הורדוס): מי דורש (את הפסוק): 'קָרַב אֶחֱיוֹתָ וְרָשָׁיו עָלֶיךָ מֶלֶךְ' (דברים יו"ט 15) (נגדו)? חכמים! קם והרג את כל החכמים.
14 שבקיה לכבא בן בוטא למינסב עצה מיניה. אהדר ליה כלילא דיילי. <sup>5</sup> נקרינטו לעיניה.	הוהדי (רק) את כבא בן בוטא ליטול עצה ממנו. עטר לו כתר קוצים. ניקרו את עיניו.
15 יומא חד אתא יתיב קמיה. אמ' ליה: חזי מר האי עבר' בישא, מאי קא עבדי?	יום אחד בא (הורדוס) וישב לפניו (לפני כבא). אמר לו (הורדוס לכבא): ראה אדומי, עבד רע זה, מה עשה?
16 אמ' ליה: ומאי אעבדי ליה?	אמר לו (כבא): מה אעשה לך?
17 לילציה מר.	(אמר לו הורדוס): יתללנו אדומי.

2. מכ"ז פ' ד"ט ברור שהכוונה היא ל'מלכותא'.
3. מכאן חסר בכ"ז המכורז גוססת המנים על פי כ"ז פריז.
4. בסוגריים המסולסלים יש חילופי נוסח נשמעצתיים. לפירוט ראו באפרט למטה.
5. הביטוי קשה. הכוונה כנראה לגז דוקר, העשוי מקוצים של בעל חיים כלשהו. לא ברור האם יש למרש 'חילי' כ'קיפנד' או כ'לעאה'. ראו פיינשטד, הופנה חיצונית עמ' 96. הצרה 30.

תרגום	בבלי, בבא בתרא
אמר לו (בבא): כהנא: 'אם כהנא מלך אל תלל' (קהל' 20).	18 אמ' ליה: כתיב: 'גם במדע' מלך אל תלל' (קה' 20).
אמר לו (הורדוס): (בפסוק) מדובר ב'מלך'. זה (הורדוס) הוא עבד' (לא מלך/הדיוט/מלך הדיוט).	19 אמ' ליה: הני מילי, מלך. האי עבדא ולא מלך/הדיוט/מלך הדיוט) הוא. <sup>6</sup>
(אמר לו בבא): (ואף אם לא) יהיה אלא עשיר, (טוב שם): 'יבחרדי' משכבך אל תלל עשיר. (ואף אם) לא יהא אלא נשיא, כהנא (בהורדוס): 'נשיא כהנא לא תא' (שם' כב 27).	20 אמ' ליה: לא יהא אלא עשיר: 'יבחרדי' משכבך אל תלל עשיר' (שם). ולא יהא אלא נשיא. והכתיב: 'נשיא כהנא לא תא' (שם' כב 27).
אמר לו הורדוס: פסוק זה בספר שמות מדבר במי' שעושה מעשה עמך.	21 בעושה מעשה עמך.
אמר לו (בבא): 'אישש אני סמנו, שמא ילכו ויאמרו לו (להורדוס), שקיללתי אותו.	22 אמ' מסתפינא מיניה. ולמא אזלי? אמרי ליה
(אמר לו הורדוס): עכשיו הרי אין איש עמנו (שילך ויאמר לו).	23 השתא מיה' ליבא אינש גבך.
אמר לו (בבא): הרי כתוב גם: 'כי עוף השמים יוליך את הקול' (קהל' 20).	24 אמ' ליה: 'כי עוף השמי' יוליך את הקול' (קה' 20).
אמר לו (הורדוס): אילו ידעתי שצנועים אתם (החכמים) כל כך, לא הייתי עושה כך (כלומר, הורג את החכמים). עכשיו מהי תקנתו של אותו האיש (כלומר הורדוס)?	25 אמ' ליה: אי הוה ידענא דצניעותי כולי האי לא הוה עבידנא הכי. השתא מאי תקנת' דהוא גבר?
אמר לו (בבא): הוא כיבה אורו של עולם, ילך ויעסוק באורו של עולם.	26 אמ' ליה: הוא כיבה אורו של עולם, ילך ויעסוק באורו של עולם.
הוא כיבה אורו של עולם, החכמים, כפי שכתוב: 'כי נר מצוה והנורה אור' (משל' 23), 'יעסוק באורו של עולם, (שהוא) בית המקדש, ש(עליו) כתוב: 'צנהו אליו כל הנבי' (יש' ב 2).	27 הוא כיבה אורו של עולם, רבנן, דסת': 'כי נר מצוה והנורה אור' (מש' 23), 'יעסוק באורו של עולם, ב"י המק', כ': 'צנהו אליו כל הנבי' (יש' ב 2).
יש אומרים: כך אמר לו: הוא כיבה עינו של עולם, החכמים, שכתוב 'עליהם: 'והיה אם מעיני העדה נעשתה' (במדבר טו 24), 'ילך ויעסוק בעינו של עולם, (שהוא) בית המקדש שכתוב בו: 'הנני סחלל את מקדשי גאון עצכם מחמד עיניכם ומחמל נפשכם' (יחזקאל כד 21).	28 איכא דאמ' הכי אמ' ליה: הוא כיבה עינו של עולם, רזבנן, דכ' בהו: 'היה אם מעיני העדה' (במ' טו 24), 'ילך ויעסוק בעינו של עולם, בית המקדש, דכ' ביה: 'הנני סחלל את מקדשי גאון עוזכם מחמד עיניכם ומחמל נפשכם' (יחז' כד 21).

6 בסוגריים המסולסלים יש חילופי נוסח משמעותיים. לפירוט ראו באפרט למטה.  
7 בכ"ז וט, בסקום פסוק זה, הבא לאשש את היות בית המקדש אורו של עולם, מופיע הפסוק: 'והלכו גוים לאורך' (ישעיהו ס 3), ברור שפסוק זה הוא 'תיקוף' של מעתיק. השימוש בפסוק 'ונהרו אליו כל הנבי' כדי להוכיח שבית המקדש הוא אור, מושפע מן הארמית, שבה 'נהר' זהה ל'האיר' העברי. המעתיק המלומד תיקן את הארמית שמוצא על ידי הפניה לפסוק 'הלכו גוים לאורך' כיוון שזכאן אבן 'אורך' מייצג את האור, הכעיה עם פסוק משני זה היא שהוא, שלא כמו הפסוק המקורי, אינו נמצא בסמיכות לאנכור בית המקדש, והשימוש בו נודם למדרש הפסוק לאבד את משמעותו.

בבלי, בבא בתרא	תרנום
29 אמ' ליה: מהפנינא ממלכותא <דרומי'>.	אמר לו (הורדוס): חושש אני ממלכות רומא.
30 אמ' ליה: שרר שליחא, ליחיל שתא, וליעבב שתא, וליהוד שתא. אדהכי והכי, סתרת ליה, ובבית ליה.	אמר לו (בבא): שלח (לרומא) שליח, שילך שנה, ושיתעבב (ברומא) שנה, ושיתחוד שנה. כן בה ובה החס אותו ובנה אותו.
31 עבד הכי.	כך עשה.
32 כי אתא, שלחו ליה: אם לא סתרת, אל תסתור. ואם סתרת, אל תבנה. ואם סתרת ובבית, עבדא בישא. בת דעבדי מהמלכין? אם זינך עלך ספרך כאן. אה לא רכה ולא בר רכה. <sup>2</sup> הורדוס קלינא <sup>1</sup> מתעבדי.	כאשר בא (השליח), שלחו לו (הרומאים): אם לא הרפת, אל תהרס. ואם הרפת, אל תבנה. ואם הרפת ובבית, עבד רע. לאחר שעושים מתירעצים? אם זינך עליך, ספרך כאן. אתה אינך לא מלך (רכה) ולא בן מלך. (ממלכת) הורדוס תעשה קלוניא.
33 מאי רכזה מלך, כתי: זאנכי היום רך ומשווח מלך' (שמ"ב ג 39). ואיכעית' מהכא: זיקראו לפניו אכרד' (בר' מא 43).	מהו ז'כזה' מלך, שכתוב: ז'אנכי היום רך ומשווח מלך' (שמ"ב ג 39). ואם תרצה אמר מכאן: ז'יקראו לפניו אכרד' (בראשית מא 43)
34 [אמר:] מי שלא ראה בנין הורדוס לא ראה בנין מפראד מעולם. <sup>11</sup>	[אמר:] מי שלא ראה בנין הורדוס לא ראה בנין מפראד מעולם.]
35 במאי בגייה? באבני שישא ומרמרא. איבא דאמרי: באבני כוחלא שישא ומרמרא. אפיק סאפא ועייל סאפא, כי היכי דליקביל סידא.	במה בנה אותו? באבני שיש ומרמרא (= שיש כחולית). יש אומרים: באבני שיש, בחל ומרמרא. הוציא שפה (נרדך של אבנים) והבגים שפה (כלומר נרדך בחלס תרדך נסח) כדי שיקבל סיד.
36 סבר למישעיה' ובהבא <sup>12</sup> . אמרו ליה רבנן: שבקית. דהכי מיתחדי שפיר, משום דמיתחדי כי אדראה דימא.	רצה (הורדוס) לצפותו ובהבא. אמרו לו חכמים: הנח לו, שכן נראה יפה, שזא נראה כאדוות יט.

<sup>8</sup> 'רומי', 'רומי', נוסף בכתבי היד מ, פ, זע. חסר בערים האחרים.

<sup>9</sup> הביטוי איננו מזכיר וקשה. יסטרוב מירש את המילה בהתבסס על השורש ררך כמתייחס לאציל (יסטרוב, מילון, עמ' 1474, ערך 'ריכאל'). סקולוף הסתמך בקביעה שהאטימולוגיה אינה ידועה (סקולוף, ארמית בבליה, עמ' 1084, ערך 'רכה'). אפשטיין הציע שמדובר במילה פרסית aryaika, כלומר 'שליט' (אפשטיין, אטנאיים, עמ' 199). רובינשטיין, הורדוס בחצר ארדשיר, הציע שזהו עיוות של המילה הלטינית rex (מלך). ודאו על כך עוד בסוף הפרק.

<sup>10</sup> מילה זו, המופיעה גם במקומות אחרים אצל חז"ל, פורשה כבר בידי נתן בן יחיאל מרומי בערך (קוהוט, ערוך השלם, ז, עמ' 104). כקולוניה (colonia) רומית, כלומר זהו מילה לטינית. יסטרוב, מילון, עמ' 1379, קיבל מירוש זה ואף הסביר לגבי הפסוק שלנו: 'אתה הורדוס, בחינתך עבד רע (של רומא) תוכרו (אורצך) כקולוניה (כלומר המניה אנכרוניסטית להפיכתה של יהודה למרובינציה רומאית לאחר גירוש ארכילאוס – 6 לספירה)'. ואולם לא הכול קיבלו את המירוש הזה. קוהוט, במירושו לערוך (קוהוט, ערוך השלם, ז, עמ' 104, הערה 4) קבע ש'כאן עניין קלניא מל' ד' יוגי אמצ' (colonus koloniac) עבד המשועבד הפכו בן חורין... הורדוס קלניא מתעבד פ' בן חורין נעשה, וצ"ל עבד בן חורין נעשה'. וכך גם מירוש רש"י על אתר, כלומר מירושו הפוך לחלוטין מזה של יסטרוב. ואולם מן ההקשר נראה יותר המירוש הראשון, וכך גם תרגמתי בהמשך.

<sup>11</sup> על פי כ"ה (ביד שנייה בשוליים), זע, מ, והדפוסים. חסר בעדים האחרים.

<sup>12</sup> 'בהבא', 'באהב', בכל העדים. בכ"ז פריה בגלית.

4 מלכ(נא) מלכותא פ מ חסר וס ז שמע בת קלא דאמרה שמעיהו דקאמרי א שמע קלא וזאת קאמרי פ שמע קלא וזהו קאמרי  
 מ שמע הווא גברא [בת] קלא וזהו קאמ' וס בהא שעתא[ האידנא וס קטלינתא מרד אול קטלינתא מרד וס קטלינתא וס שייך  
 ההיא ינוקתא[ חסר א וס שייך' להרי' תינוקת' מ כדחוי' ההיא דקא בעי מנסבא[ חסר פ מ כי מטא לגבא וס ב סליקא ההיא  
 ינוקתא[ חסר א סליקה לאיגרא ודמיה קלה פ מ וס נסלי מאיגרא[ נפלה מאיגרא לארעא א חסר פ מ וס נפלה ומתת[ נפלה מאגרא



לארעא א וט דלא אישחיד מצינו אלא הוה יעקב' והוה קא נפלה ומתה מ מ 9 ברבנן שבע שנים שבע שנים ברבש א ברובשא  
שבע שנים מ מ 11-12 סדרם של שני ה'מאן דאמר' הפוך וט 11 מאן דאמר' בא עליה, ליתרוביה ליצירה' אמר' לה לא בא  
עליה האי דשפנה כי היכי דנכבשה ליצירה א 12 דלימרון דלימרון א וט דניפוק קלא מ דליפוק ל' קל' מ 14 דילין דאדאלי א  
דיאלי מ מ וט 15 יומא חרן איכרן אול ג עבר' בישא' עברא בישא מאי קא עכיד מ עבר' ביש' מאי קעבי' מ מאי קעביד עברא  
בישא וט עברא בישא דקטיל מרואזתה ג 17 עבראן דריזט א לאו מלך הוא מ מ מלך דריזט הוא וט 21 מעשה עמך מעשה  
עמך וזה לאו עושה מעשה עמך הוא וט 22 דלמא אולזין איגלי א דיל' איכ' איניש אורינא דשמע מילתא ואזיל וסודע ליה מ מ  
23 השתא מיה' ליכא אצישן השתא אנא ואת יתיבנא מ וט 24 נבן נבן דאזיל ואמ' מ 24 הוה עכידנא הכין קטלינ' לכו מ קטלינור  
וט השתא מאי תקנת' דהוה נבן א"ל מה תידי עליה דהוה נבן וט 27 רבנן וסור מ 28 הכי אמ' ליה: הוה כיבן הוא  
כיבא עינו יעסוק בעינו של עולם הוא כיבא א הכי אמ' ליה אתו האיניש סימא ו 29 ממלכותאן ממלכותא דדמי מ מ ממלכות דומי  
וט 30 אמ' ל': שדרן חסר מ שליחאן חסר מ וט 31 ליחיל שתא, וליעכב שתא, וליהרר שתאן ליהרר בארעא שתא ומהאזר התם  
שתא ער דהדר ואתי היא שתא א ואזיל שתא ומתאחר שתא וט 32 כי אתאן חסר א מ מ 32 כי אתאן חסר א מ מ  
וט עברא בישא' עברא א עבר' בישא מ עברת בישא מ את לא רכא ולא בר רכאן את לא רכא ולא בר רכא א לא רכא ולא  
בר רכא את וט קלינא קלינא מ 33 מאי רכאן מנא לן דהאי רכא לישנא דמלכותא א מ מ ממאי דהאי רכא לישנא דמלכות'  
הוא וט 35 באבנין אמ' רכא באבני א

## הרקע ההיסטורי

הורדוס הומלך על יהודה ברומא בשנת 40 לפה"ס בידי הטרומוויריז מרקוס אנטוניוס ואוקטביינוס.  
באותה שנה חזר לארץ-ישראל בראש צבא כדי לגרש את הפרתים, שכן אלה ניצלו את התווה ובוהו  
ברומא בעקבות רצח יוליוס קיסר ומלחמת האזרחים שפרצה אחריו, כבשו את ארץ-ישראל והמליכו  
בה מלך חשמונאי (אנטיגונוס). בשנת 37 לפה"ס שם הורדוס מצור על ירושלים (מלח' א 342; קדמ' יד  
465). במהלך המצור מצא פנאי לשאת לאישה את מרים החשמונאית, נכדתם המשותפת של הורקנוס  
השני ושל אריסטובולוס השני, שהיה מאורס לה כבר זמן רב לפני כן (מלח' א 344; קדמ' יד 467).  
לאחר מכן כבש את ירושלים ומסר לידי הרומאים את מתתיהו אנטיגונוס, המלך החשמונאי האחרון,  
והם הוציאוהו להורג. הורדוס היה גשוי למרים החשמונאית עשר שנים, ובמהלכן ילדה לו חמישה ילדים,  
ובסופן, בנסיבות מסובכות, הוציא אותה להורג (מלח' א 438-443; קדמ' טו 229-231). לשאלות, האם  
עשה זאת בגלל שנאשמה בניאוף, כפי שעולה ממלחמת היהודים, או משום שהואשמה בניסיון לרצוח  
את המלך, כפי שעולה מקדמוניות, האם הוצאה להורג לאחר ביקורו של הורדוס אצל אנטוניוס (כפי  
שעולה ממלחמת), או אצל אוקטביינוס לאחר ניצחונו באקטיום (כפי שעולה מקדמוניות), אין תשובות  
חד-משמעיות.<sup>4</sup> במהלך השנים שהובילו להוצאתה להורג של מרים איבד את חייו בנסיבות חשודות  
אחיה, יונתן אריסטובולוס (מלח' א' 437; קדמ' טו 54-56), וסבה הורקנוס השני הוצא להורג בעוון  
בגידה (מלח' א' 434-437; קדמ' טו 165-175). לאחר מות מרים הוצאה להורג אימה אלכסנדרה (קדמ'  
טו 247-251). בהמשך הוציא הורדוס עוד כמה אנשים (את המספר המדויק אין יוספוס מציין)  
הנקראים 'בני בבא' (או 'סבא' וראו בהמשך), שהיו אולי קרוביו של הורקנוס (קדמ' טו 260-266). עוד  
יצוץ שהורדוס הוציא להורג אף את שני בניו שלו ממרים, אם כי מאוחר זה התרחש עשרים שנה לאחר  
מות אימם, בשנת 7 לפה"ס (מלח' א 556; קדמ' טז 392-394).

4 וראו עליהם עוד בערך מלחמת האחים החשמונאים.

5 על פרשה סבוכה זו ראו עוד אילן, שילובן של נשים, עמ' 85-125.

בד בבד, בשנת 23 לפה"ס לפי מלחמת (א' 401) ובשנת 19/20 לפה"ס לפי קדמוניות (טו 380), החל הורדוס בבנייתו מחדש של בית המקדש. ההוצאה ההדרגתית להורג של כל אויביו החשמונאים (ובהם שני בניו) ובניין בית המקדש היו אפוא שזורים זה בזה בביורפיה של הורדוס.

### היסודות ההיסטוריים בכתבי יוספוס המקבילים לאגדת הבבלי

במרכז הדיון במקבילות שבין יוספוס וחז"ל תעמוד הסוגיה בתלמוד הבבלי (בבא בתרא ג ע"ב-ד ע"א), ויידונו רק המרכיבים שאפשר להצביע על קשר בינם לבין סיפורו של יוספוס. התלמוד הבבלי מציע סיפור ארוך, הקושר באופן הדוק את מות בניה של המשפחה החשמונאית ושל רבים אחרים עם בגיית המקדש. לפי סיפור זה הרג הורדוס את כל אדונוי החשמונאים כדי לעלות לשלטון, חוץ מגערה אחת שאותה רצה לשאת, אך הדבר לא עלה בידו היות שהיא עצמה שמה קץ לחייה. מיד לאחר הדברים האלה אנו למדים שאף את החכמים הרג הורדוס, חוץ מאחד, בבא בן בוטא, ולאחר שהבינו המלך חרטה על מעשיו יעץ לו בבא לבנות את בית המקדש כדי לכפר עליהם. כלומר, לפי פרשה זו יש קשר ישיר בין עליית הורדוס לשלטון, מותם של בני חשמונאי ובניין בית המקדש. דניאל שוורץ האיר היטב את הקשר בין הסיפור בתלמוד הבבלי לבין המסופר על הורדוס אצל יוספוס, ואלה דבריו:

כשאנו מתבוננים בתיאור ארוך זה [בבבלי, בבא בתרא ג ע"ב-ד ע"א] אנו מבחינים קודם כל שקווי הסיפור העיקריים מדויקים: הורדוס אכן החל את הקריירה שלו כמשרתם של בית חשמונאי; הוא אכן עלה לשלטון במקומם; הוא אכן נשא נסיכה חשמונאית; היא אכן מתה בעימות עמו; הוא אכן בנה את הבית השני. יתר על כן, ברור גם שתיאור תלמודי זה משמר הדים למאורעות [נוספים] הקשורים בסיפור. ראשית, יוספוס גם הוא (קדמ' טו 388) מספר שהורדוס נאלץ להתמודד עם ספקנים יהודים שחששו שיעלה בידו להרוס את המקדש אך לא לבנותו מחדש. שנית, אם התלמוד מספר שמרים הרגה את עצמה על ידי שזינקה מן הגג, יוספוס מספר (קדמ' יז 71) סיפור דומה על אשתו של אחי הורדוס, פירורס. שלישית, ממש כשם שהתלמוד מדווח שהורדוס שימר את גופתה של מרים בדבש, מספר יוספוס שאותו טיפול קיבלה גופתו של אריסטובולוס ב', ראש הפלג החשמונאי שהתנגד להורדוס (קדמ' יד 124). רביעית, הסיפור התלמודי על פנייתו הערמומית של הורדוס לבבא בן בוטא כדי להעמידו במבחן, האם יקלל את המלך, מקבילה לדיווח אצל יוספוס, שהורדוס נהג להסתובב מחופש בקרב נתיניו כדי לצותת לשיחותיהם עליו (קדמ' טו 367). ולבסוף, חמישית, לסיפור התלמודי שלפיו, לאחר שהורדוס טבח בכל החכמים, אף על פי כן הותיר בחיים אחד מהם – את בבא בן בוטא – יש דמיון מוזר לדבריו של יוספוס (קדמ' טו 260-266) שלאחר שכבש הורדוס את ירושלים והרג את כל מתנגדיו, כמה מבני השבט החשמונאי המוותרים כבני בבא הצליחו לשרוד מספר שנים נוספות, עד שמקום מחבואם התגלה ואף הם הוצאו להורג.<sup>6</sup>

לאור דמיון זה נתבונן עתה ביתר פירוט הן בגרסת הבבלי של סיפור 'תולדות הורדוס' והן בדבריו של יוספוס שעליהם הצביע שוורץ.

6 שוורץ, הורדוס בספרות היהודית, עמ' 48. וראו סיכתם דומה אצל מוסטיגמן, תוספת, עמ' 99-100. נראה שמוסטיגמן לא היה מודע לתרומתו של שוורץ לשאלות אלה.

## המקור של חז"ל

הטקסט התלמודי הארוך, המתאר את תולדות הורדוס מופיע בהקשרו ההלכתי של דיון באיסור להרוס בית כנסת ישן כדי לבנות חדש תחתיו. בהקשר זה קובעים החכמים שהורדוס דווקא הרס את המקדש הישן מימי שיבת ציון בטרם בנה אחר, מפואר יותר, תחתיו. תחילה דן סתם התלמוד בפרשה זו ומציע לבעיה הלכתית זו שני הסברים: לפי האחד היה הורדוס רשאי לעשות זאת שכן במקדש הישן התגלו סדקים. לפי ההסבר האחר זו הייתה החלטה מלכותית, ועל המלכות יש לסמוך שאם החליטה לעשות מעשה היא לא תחזור בה. כאן מוצאים החכמים לנכון לספר את 'תולדות הורדוס'. הם מציעים את הסיפור בארמית בבליית בדרך כלל, ואין לו מקבילות בארמית או בעברית במקורות חז"ל ארץ-ישראליים מוקדמים יותר. לכאורה עולה מכאן שלפנינו סיפור בבלי טהור. אף על פי כן יש לשים לב לשני הפרטים הבאים, העשויים לשנות במעט הערכה זו:

א. משפט אחד בתחילת הסיפור ('נתן עיניו באותה תינוקת') וחלק ניכר מן הדיאלוג בין הורדוס ובבא בן בוטא ('לא יהא אלא עשיר... ולא יהא אלא נשיא... בעושה מעשה עמך... הוא כיבה אורו של עולם, ילך ויעסוק באורו של עולם... הוא כיבה עינו של עולם... ילך ויעסוק בעינו של עולם, בית המקדש') כתובים עברית.<sup>7</sup>

ב. המילים השאלות כנראה מלטינית 'רֶכָא' (rex) ו'קֶלְנִיָא' (colonia) הן יציבות מאוד בתוך הטקסט התלמודי של סיפור זה.

שני מרכיבים אלה יחד רומזים על כך שבבסיס הסיפור הבבלי עמד סיפור עברי או עברי בחלקו, שמקורו בארץ-ישראל, שבה היו העברית והלטינית הביורוקרטית המלכותית שגורות יותר מאשר בבבל. ועוד יש לשים לב, שסיפור התינוקת מבית חשמונאי מופיע בכל כתבי היד של התלמוד הבבלי, אך גרסתו אינה יציבה כלל ורכים בה מאוד שינויי הנוסח.<sup>8</sup> מסיבה זו ואחרות שיובאו להלן, יש לשער לדעתי שסיפור זה לא היה שייך במקורו לשאר 'תולדות הורדוס' הנפרשות כאן. אמוראי בכל, שחיברו יצירה זו, הכירו שני סיפורים על הורדוס. לפי האחד, הוא היה אחראי למותו של נערה אחת מבית חשמונאי שביקש לשאתה. מטרתו של סיפור זה הייתה להצביע על חיסולו של בית המלוכה החשמונאי כולו, ואגב אורתא להבהיר לכל הטוען אחרת, שלא נותר בחיים איש מבית זה. הסיפור השני עסק בעליית הורדוס לשלטון על פי שמועה/נבואה קדומה, ברצח כל בני בית חשמונאי ואחר כך ברצח כל החכמים כדי שלא יהיה מי שיטען שאין הוא מלך לגיטימי, ולבסוף בבניין בית המקדש שבו התעסק כדי לכפר על מעשיו הרעים.

7 וכן, כמו שהעירני הלל גרשוני, המשפט 'הטמינה בדבש שבע שנים' מופיע בעברית בכמה כתבי יד, ואף בנוסח הפנים כאן. ואולם קיימת גם גרסה ארמית, ואין לדעת באיזה כיוון התכצע שינוי הנוסח המקורי, אם היה כזה. אני מודה לגרשוני על הערה זו ורבות אחרות הזדועות פה ושם בערך זה. למדתי ממנו הרבה.

8 הנוסח המינימלי של הסיפור, הנמצא בכל כתבי היד, הוא: 'נתן עיניו באותה ותינוקת... סלקה לאיגרא אמרה: כל מאן דאמר: מדבית חשמונאי אנא, עבדא הוא, ונפלה'.

## המקורות של יוספוס

## 1. בין מלחמת לקדמוניות

בקדמוניות הקדיש יוספוס ארבעה ספרים (מתוך עשרים) לתיאור כארבעים שנות פעילותו הפוליטית של הורדוס (ספרים יד–יז). כפי שהראיתי במקום אחר, הספרים יד, טז ויז עוקבים באופן צמוד למדי אחר המסופר במלחמת א, ואילו לדברים המופיעים בקדמוניות טו אין כמעט מקבילה בחיבורו הקודם של יוספוס. בקדמוניות טו מתוארים לסירוגין המתת יונתן אריסטובולוס (54–56), הורקנוס השני (165–175), מרים החשמונאית (229–231), אלכסנדרה אם מרים (247–251) ובני בבא (260–266), וגם בניית המקדש (380).<sup>9</sup> הרשימה הבאה מבהירה את מיקומם של אירועים אלה בתוך רצף התיאור של ספר זה. מפעלי הבנייה ורצח בני המשפחה החשמונאית צוינו באות אחרת:

## קדמוניות טו 2–425

כיבוש ירושלים בשנת 37 לפה"ס 2–11

הורדוס מזמין את הורקנוס לשוב ליהודה, 11–22

המתת יונתן אריסטובולוס, 23–87

האיבה בין הורדוס לקלאוסטרה, 88–107

מלחמתו של הורדוס בפריים ורעידת אדמה, 108–164

המתת הורקנוס השני, 165–182

הורדוס עושה שלום עם אוקטבינוס, 183–201

המתת מרים, 202–246

המתת אלכסנדרה אם מרים, 247–248

הריגת בני בבא, 249–266

הורדוס בונה איצטדיון ומרגיז את היהודים, 267–279

קשר להתנקש בחיי הורדוס, 280–291

הורדוס בונה מצודות ומבצר ערים, 292–298

רעב בירושלים ומעשי הצדקה של הורדוס, 299–316

הורדוס בונה ארמונות לעצמו, את הרודיון, ערים זרות ואת קיסריה, 317–341

הורדוס מקבל טריטוריות נוספות, 342–364

הורדוס מרכא את עמו, 365–372

9 אילן, שילובן של נשים, עם' 109–110.

## 2. מלחמת א 401-444

במלחמת א מתוארים מרבית האירועים שהובאו ברשימה לעיל לא לסירוגין, אלא במרוכז. אף שלפי קדם' טו (ראו הרשימה) מפעלי הבנייה בוצעו לאחר הוצאתם להורג של מרבית החשמונאים, במלח' א ריכוז יוספוס קודם לכול את מפעלי הבנייה של הורדוס החל במקדש בירושלים (שם 401-428), ורק לאחר מכן, כמעט מיד אחר-כך, הוא מספר במרוכז על הוצאתם להורג של יונתן אריסטובולוס, הורקנוס ומרים (שם 435-444).

כשהתלבטתי בעבר בשאלה מדוע במלחמת היהודים חרג יוספוס מדרכו בתארו שתי קבוצות אירועים אלה, וריכוזן יחדיו במקום לפזרן על פני ציר הזמן, כפי שהוא נוהג בדרך כלל במלחמת, וכפי שעשה אחר-כך בקדמוניות, הגעתי למסקנה שבעוד דבריו בקדמוניות מתבססים על תיאורו של ניקולאוס מדמשק, כשכתב יוספוס את מלחמת לא עמד חלק זה מהרצאתו של היסטוריון החצר של הורדוס לנגד עיניו, ורק שנים רבות אחר-כך, כשכתב את קדמוניות, הגיע כרך זה לידיו.<sup>10</sup> לפיכך אני סבורה, שבמקרה זה דווקא התיאור שבמלחמת מייצג נאמנה את תפיסתו של יוספוס עצמו.

את הסעיפים במלחמת היהודים המתארים את רציחת בני בית חשמונאי, והבאים מיד לאחר תיאור בניית המקדש, פותח יוספוס בשיפוט הערכי הבא: 'אלא שהמזל נפוע מהורדוס על הצלחותיו מחוץ והביא עליו מצוקות מבית' (מלח' א 431). ברור אפוא שלדעת יוספוס בניין המקדש (ויותר מפעלי הבנייה של הורדוס) קשור למותם של החשמונאים – אבל בכיוון הפוך מזה המוצג באגדה התלמודית. לאחר שהליל את בניין המקדש, דן הוא את מעשיו האחרים של הורדוס לכף חובה. בכך אין הערכתו של יוספוס את הדברים הללו שונה בהרבה מהערכתם של חז"ל בתלמוד הבבלי. גם הוא גם הם ראו באופן חיובי את בניין המקדש ובאופן שלילי את חיסולם של בני חשמונאי. אפשר אפוא להציע, שבהעדר תיאורו הרציף של ניקולאוס, הביע יוספוס במלחמת היהודים השקפת עולם דומה לזו המובעת באגדה שבתלמוד.

## 3. קדמוניות טו

בקדמוניות היהודים טו כבר עמד לנגד עיניו של יוספוס חיבורו של ניקולאוס, שבו היה יכול להתלות. ואולם כמו במקומות אחרים בקדמוניות, אף כאן השתמש יוספוס בשלל מקורות משלימים, ועתה אדרש לשאלה מה היו מקורותיו אלה של יוספוס, וכיצד הם עשויים לסייע לנו להבין את ההקבלה אל הסיפור על הורדוס בבבלי, בבא בתרא. ברור שבהעדר תיאור מקביל במלחמת, קשה לזהות מיד אילו יסודות הם בבחינת תחיבות של מקורות זרים אל תוך רצף תיאורו של ניקולאוס מדמשק שבו השתמש יוספוס כתשתית בסיסית לספר. עם זאת, אני סבורה שבידינו מכשיר יעיל ביותר לזהות שתי תחיבות מובהקות בספר טו, בהתבסס על מידע המצוי כבר בספר יד של קדמוניות. בספר זה מסופר, כמו במקבילתו במלחמת היהודים (209-211), מפי ניקולאוס ככל הנראה, על משפט שאליו הוזמן הורדוס לאחר שהרג

את חזקיה 'ראש השודדים'. כפי שהראינו בערך משפט הורדוס/ינאי, לתוך תיאורו של ניקולאוס תחב יוספוס בספר יד תיאור חלופי של משפט זה, שמקורו יהודי מובהק. מקור יהודי זה הזכיר חכם בשם סמיאס שדן את הורדוס לחומרה, אך הורדוס גמל לו על ישרתו וחס על חייו בהזדמנויות אחרות. את סמיאס זה, יחד עם חברו פוליון, "מזכיר יוספוס בעוד שתי הזדמנויות בספר טו של קדמוניות. פעם אחת הוא נזכר בעת כיבוש ירושלים בידי הורדוס. אז אכן חס המלך על חיי החכם (בייחוד נהג כבוד בפוליון הפרושי ובתלמידו סמיאס. שכן כשהיתה ירושלים נתונה במצור, יעצו הללו לאנשי העיר לקבל את הורדוס, והם באו על שכרם חלף זה, 'קדמ' טו 3). ופעם אחרת הוא מזכר בעניין שבועת האמונים שדרש הורדוס מנתיניו ('הוא שידל גם את האנשים מסיעתם של פוליון הפרושי וסמיאס ואת רובם של אלה שהיו מהלכים אתם להישבע. אולם אלה לא הסכימו, [אך] גם לא נענשו בדומה למסרבים, וזכו למשוא-פנים בגלל פוליון', טו 370). לדעתי, כל שלוש ההזכרות נובעות ממקור אחד. מקור זה תיאר מקודת מבט יהודית, פרושית כנראה (שכן גיבוריו, סמיאס ופוליון, מוגדרים פרושים, 'קדמ' טו 3, 370), את נפילת החשמונאים, בד בבד עם עלייתו לשלטון של הורדוס. במקור זה, שאותו אכנה 'מקור סמיאס', השתמש יוספוס לסירוגין בספרים יד-טו של קדמוניות, והוא מבצבץ כאיים מבודדים בתוך ים סקירתו ההיסטורית של ניקולאוס. בהמשך אטען שנוטיב בעל מרכיבים קרובים ותפיסת עולם דומה היה מוכר דווקא לאמוראי בבל, והוא שעמד בבסיס הסיפור שסיפרו על הורדוס בבבא בתרא 1 ע"ב-ד ע"א. אדון עתה בהיקריותו של מקור סמיאס בקדמוניות טו אחת לאחת.

א. כיבוש ירושלים בשנת 37 לפה"ס

הופעתו הראשונה של מקור סמיאס בספר טו הוא בעת התיאור של כיבוש ירושלים בידי הורדוס בשנת 37 לפה"ס. את התיאור הזה, שמקבילה לו כבר מצויה במלחמת א, פותח יוספוס בסוף ספר יד וממשיך אותו בתחילת ספר טו. אמנם את שני החכמים, סמיאס ופוליון, מזכיר יוספוס תחילה רק בראשית ספר טו, אבל יש לשער שהוא החל להשתמש במקור סמיאס כבר בסוף ספר יד, שכן השוואת תיאורי הכיבוש במלחמת ובקדמוניות מצביעה על תוספות נכבדות בזה האחרון. במקום שבו התיאור בקדמ' יד מקביל לתיאור במלחמת, נובע הדמיון ביניהם מן השימוש בכתביו של ניקולאוס, ואילו התוספות שהוסיף יוספוס על תיאור זה נובעות ממקורות אחרים ובהם מקור יהודי מובהק, מקור סמיאס ככל הנראה.

מלחמת א	קדמוניות	תיאור	המקור
א 356-353	יד 486-481	אנטיגונוס נלכד. המפקד הרומאי מכנה אותו אנטיגונוס. הורדוס משחרר את סוכיוס ומציל את ירושלים.	ניקולאוס
ב	יד 487	הארץ נפילתה של ירושלים, והשוואת האירוע לכיבוש פומפיוס	יוספוס?
ג 357	יד 488	סוכיוס סקריש כתר זהב לעיר ירושלים. מביא את אנטיגונוס שבו למרקס אנטיגוניוס	ניקולאוס

11 בשאלה האם יש לזהות את סמיאס ופוליון עם הצמד שמעיה ואבטליון הנזכרים במשנה, אבות א, י, או עם הלל ושמיאי, הנזכרים שם, שתי משניות לאחר מכן (שם א, יב), דנתי בפירוט בערך משפט הורדוס/ינאי, ואשוב לכך גם בהמשך.

מלחמת א	קדמוניות	תיאור	המקור
ר	יר 489-491	חששו של הורדוס מאנטיגונוס, שכן מוצאו של הלה ממשפחת מלכים, ואילו מוצאו של הורדוס עצמו ממשרתיהם של מלכים. הורדוס משחר את אנטיגונוס להרוג את אנטיגונוס. המקור קובע שזהו סופם של החשמונאים, על פי מסורת שקיבלנו (אולי הנו למקור האמור).	מקור סמיראס
ה	358	הורדוס מבחין בין הוסכיו למתנגדיו במלחמה עם אנטיגונוס	ניקולאוס
ו	טו 3-5 (השור): הריגת בני בבא (264-262 <sup>1</sup> )	הורדוס מכבד את סמיאס ופוליון. הורג 45 מראשי היהודים. מציב שומרים על שערי העיר ותופס את ארביז. נלא עולה בידו לתפוס את בני בבא. מכבד על היהודים בשנת השמיטה.	מקור סמיראס
ז	(357)	הוצאתו להורג של אנטיגונוס בידי אנטיגונוס באנטיוכיה	ניקולאוס
ח	טו 9-10	עדותו של סטראבון על מות אנטיגונוס	סטראבון

1 לעניין זה אשוב בהמשך.

מטבילה זו אנו רואים שנוסף על ניקולאוס (שאת הקטעים הנובעים מכתביו אפשר כאמור לאור המקבילות בין מלחמת וקדמוניות) וסטראבון, שאותו מזכיר יוספוס במפורש, השתנוש יוספוס בתיאור כיבוש ירושלים בעוד מקורות. בסוף ספר יד מזהות שתי תוספות מובהקות (יחידות ב, ד) ובדאשית ספר טו אפשר לזהות אחת נוספת (יחידה ו). התוספת הראשונה בסוף ספר יד (יחידה ב) היא ההשוואה של יוספוס בין תאריך כיבוש ירושלים בידי הורדוס לתאריך כיבוש ירושלים בידי פומפיוס 24 שנים לפני כן. ייתכן שתוספת זו היא של יוספוס עצמו. התוספת השנייה (יחידה ד, יד 489-491) היא אנטי-הורדוסית מובהקת:<sup>12</sup>

והורדוס חשש שמא יותן אנטיגונוס במשמר על ידי אנטיגונוס ויבא על ידו לרומי ויטען לזכותו בפני הסינאט ויוכיח שהוא מגזע מלכים, ואילו הורדוס הדיוט, ואם אמנם הוא עצמו חטא לרומאים, מן הדין הוא שבניו ימלכו בזכות יוחסיהם.<sup>13</sup> מפחד הדבר הזה פיתה הורדוס את אנטיגונוס בכסף רב להרוג את אנטיגונוס. משנעשה הדבר נפטר הורדוס מפחדו וכך נפסקה מלכות החשמונאים לאחר מאה ועשרים ושש שנה. היה זה בית מלכות מפואר ומפורסם לתהילה בגלל מוצאו ומשרת הכהונה שבידו, וכן בגלל המעשים שפעלו אבותיו למען העם. אולם הם קיפחו את שלטונם עקב המריבה ביניהם לבין עצמם, והוא עבר להורדוס בן אנטיפאטרוס, בן לבית פשוטי עם ולמשפחת הדיוטות, שהייתה נתונה למשמעת מלכים. זה סופו של בית החשמונאים שקיבלנו (מאבותינו).

דברים אלה דומים מאוד לדברים הנאמרים במקור שבתלמוד הבבלי. הורדוס חושש שמוצאו הנחות יעמיד בספק את זכותו למלוך. הבבלי ויוספוס השתמשו כאן אף באותו מונח ממש לתיאור מעמדו

12 ועוד על מקומות בקדמ' יד שבהם מונגים דברי ניקולאוס לדבר יוספוס, ראו שוורץ, המאה הראשונה, עמ' 18-22.  
13 דבריו אלה של אנטיגונוס הם סיכום של נאום ארוך יותר שנשא במקום אחר ובקדמ' יד (403-404). גם טקסט זה הוא ייחודי לקדמוניות ונעדר מן המקבילה במלחמת, וראו גם פוקס, יוספוס והחשמונאים, עמ' 171-176. על נאום זה ראו גם בהמשך, בתיאור הספורט של ההקבלה בין יוספוס וחז"ל.

של הורדוס – הדיוט. מסיבה זו הוא הרג את המלך החשמונאי האחרון אנטיגונוס ('פיתה הורדוס את אנטיגונוס בכסף רב להרוג את אנטיגונוס' – קדמוניות; 'קם והרג את כל רבותיו' – בבלי). בכך, קובע המקור של יוספוס, 'נפסקה מלכות החשמונאים' (או בלשוננו הציורית של הבבלי: 'מי שאומר: מבית חשמונאי אני בא, עבד הוא'). ייתכן שאף יוספוס עצמו מציין כאן שמדובר במקור ייחודי, שכן הוא מסיים את דבריו במשפט: 'זה סופו של בית החשמונאים שקיבלנו (מאבותינו)'. המילה האחרונה היא אמנם השלמה של המתרגם, אברהם שליט, שאיננה בטקסט, והוא שביץ אותה כאן בהתבסס על הדמיון לטקסט שנידון בערך גס הגשם בימי הורדוס (שגם הוא מסיים ספר מספרי קדמוניות בהפניה למסורת שקיבל יוספוס מרבותיו), אך גם בלי המילה 'מאבותינו' מסתבר שיוספוס מתכוון כאן למקור כלשהו שהגיע אליו במסירה (παρελήφαμεν).<sup>14</sup>

בהמשך תיאור כיבוש ירושלים, בראשית קדמוניות טו, שב יוספוס להשתמש באותו מקור יהודי אנטי-הורדוסי המצוטט בסוף קדמוניות יד, וכאן כבר נזכרים סמיאס ופוליון הפרושים בשמם. עדות לכך שמדובר במקור יהודי פנימי ולא בדברי ניקולאוס היא העובדה שנוכח כאן לשבח צמד חכמים פרושים, וכן מעיד על כך הטון הענין להורדוס שיש בתיאור הזה, המאשימו ברצח אנשים רבים שתמכו בחשמונאים ('ו[הורדוס] הרג ארבעים וחמישה [אנשים], ראשי כת אנטיגונוס'), וגם אזכור שנת השמיטה ודיניה בסוף הפסקה. אם כן, המסורת בסוף קדמוניות יד, הטוענת שהורדוס הרג את כל החשמונאים ועלה לגדולה על חשבונם, והמסורת בראשית ספר טו, המתארת אף היא את הטבח של הורדוס במתנגדיו, ובצדו את סמיאס ופוליון שניצלו ממנו, נובעות כנראה מאותו מקור. זהו גם המקור שתיאר לעיל את משפט הורדוס לפני הסנהדרין (קדמ' יד 171–176),<sup>15</sup> והוא המקור שישוּב ויפיע בהמשך ספר טו של קדמוניות.

### ב. שבועת האמונים וההתחזות של הורדוס

המקום השני שבו נזכרים סמיאס ופוליון בספר טו קשור לשבועת האמונים שהורדוס תבע מנתיניו. באותו הקשר תיאר יוספוס את מנהגו של הורדוס, ש'לעתים תכופות היה לובש בגדי הדיוט ומתערב כלילות בתוך ההמון ובוחן אותם מה דעתם על השלטון' (קדמ' טו 367). כפי שהעיר שוורץ, שדבריו הובאו לעיל, מילים אלה מזכירות כיצד במסכת בבא בתרא משתדל הורדוס, המסתיר את זהותו מפני בכא בן בוטא העיוור, לשכנע את החכם להשמיץ את המלך. הן משולבות בתוך קטע שבו מפרט יוספוס את משטר האימים שהטיל המלך על עמו. מסופר בו ש'לאגשי העיר לא הותרה לא אסיפה ולא הליכה או ישיבה כחבורה', ומי שהפרו צו זה 'הובאו בגלוי או בצנעה אל המבצר הורקניה והומתו שם'. נוסף על כך דרש הורדוס מבני עמו בעת הזאת להישבע לו שבועת אמונים ופטר ממנה, בין יתר המקורבים שזכו לפתור כזה, את שני החכמים, סמיאס ופוליון (קדמ' טו 366–370).

תיאור זה איננו נסמך על דבריו של ניקולאוס מדמשק מן הסיבות הבאות: (א) הוא פותח בביטוי 'מספרים' (φασιν),<sup>16</sup> המופיע אף במקומות אחרים בקדמוניות שבהם יוספוס מצטט מקור יהודי שהגיע לידינו בעל־פה או בכתב. (ב) התיאור עוין את שלטונו של הורדוס, ואילו ניקולאוס כתב כידוע דברי שבח ותהילה למלך. (ג) שבועת האמונים שדרש הורדוס מנתיניו נזכרת גם במקום אחר (קדמ' יז 41–42) וכבר

14 ראו במבוא 8, וראו גם בערכים יוחנן ובת הקול, וגם הגשם בימי הורדוס, שבהם נמתח המקור של יוספוס שיש לו מקבילה אצל חז"ל במילה דומה: λέγεται (מסופר).

15 ראו הערך משפט הורדוס/ינאי.

16 וראו על כך עוד במבוא 8.



הראה שוורץ ששני התיאורים של אותו האירוע סותרים זה את זה. בקטע בקדמ' טו 370 (המופיע סמוך לתיאור ההתחזות של המלך) פטר הורדוס את הפרושים משבועת האמונים, בעוד בקטע המקביל (קדמ' יז 41-42) נאמר שהם נקנסו על סירובם להישבע. לדברי שוורץ, מכיוון שהקטע דידן בקדמ' טו מצוי בהקשר העוין במיוחד את הורדוס (ש'הפר את ההלכה היהודית, דיכא את נתיניו, הוציא להורג רבים, ובאופן כללי רדף אותם בדרכים רבות'), בעוד הקטע האחר, בקדמ' יז, רואה במלך הורדוס קרבן של שנאתם חסרת השחר של הפרושים, נראה בבירור שקדמ' יז 41-42 הוא מפרי עטו של ניקולאוס, ואילו קדמ' טו 370, שבו אנו עוסקים, הוא יצירתו של יוספוס.<sup>17</sup> (ד) כאמור, מקור זה מזכיר שוב את סמיאס ופוליון, ועל כן גם הוא נובע ודאי ממקור סמיאס.

מיד לאחר תיאור הפטור לפרושים משבועת האמונים משום אהבתו את סמיאס ופוליון, מופיע סיפור קצר, שלפיו גם את האיסיים פטר הורדוס משבועה זו, והפעם בגלל אהבתו לאחד מהם – אדם בשם מנחם, שאינו ידוע ממקומות אחרים.<sup>18</sup> אף שמנחם זה לא מזכר לפני כן אצל יוספוס, אהבתו של הורדוס אליו נובעת מעברם המשותף הרחוק, שעתה פונה יוספוס לספרו. לפי סיפור זה, כשהיה הורדוס ילד, ניבא לו מנחם האיסיי שהוא עתיד למלוך. גם דברים אלה אינם נובעים מכתבי ניקולאוס, מהסיבות האלה: (א) הם קשורים בעבותות לסיפור הפטור משבועת האמונים שקיבלו הפרושים בזכות סמיאס ופוליון; (ב) כאשר יוספוס מספר עלילה זו, הוא מוצא לנחוץ להתנצל על השימוש במוטיבים על-טבעיים כאלה בעת כתיבת ההיסטוריה שלו: 'סיפור זה אינו נראה כבלתי הולם את הסוג (הקרוי) דברי הימים (ιστορία) (טו 372). התנצלות דומה מצויה אצל יוספוס בסוף ספר טו, כשהוא תוחב את סיפור נס הגשם בימי הורדוס לתוך סיפורו: 'את הסיפור הזה מסרו לנו אבותינו ואין הוא בלתי-נאמן עלינו, אם יתן אדם דעתו על שאר מופתי אלוהים' (קדמ' טו 425). הסיפור על נס הגשם לקוח בעליל ממקור חיצוני שהיה גם בידי חז"ל.<sup>19</sup> ייחודו של הסיפור על מנחם האיסיי, אם אמנם הוא משתייך למקור סמיאס,<sup>20</sup> הוא בכך שהוא מצביע, כמו הסיפור התלמודי, על קיומה של נבואה להורדוס שהוא עתיד להתמלך.

17 שוורץ, יוספוס וניקולאוס, עמ' 160.

18 הסיפור על מנחם האיסיי מתקשר לשני סיפורים אחרים המצויים אצל יוספוס: הראשון על יהודה האיסיי, שניבא את מותו של אנטיונוס בנו של יוחנן הורקנוס בידי אחיו אריסטובולוס (מלח' א 78-80; קדמ' יז 311-313). השני הוא על שמעון האיסיי, שפטר את חלומו של ארכלאוס בדבר אבדן שלטונו (מלח' כ 112-113; קדמ' יז 345-348). מכאן הסיקו חוקרים, שידר (ורמז-מילר), היסטוריה, ב, עמ' 574; ורמז וגרדמן, האיסיים, עמ' 35-37; כהן, מן המכבים למשנה, עמ' 145; שצמן, הורדוס, מרשה וחורבת מדרס, עמ' 146, שמדובר באחד מסאפיניהם של האיסיים. ואולם לא הרי סיפורי יהודה ושמעון האיסיים, שיש להם מקבילות במלחמת היהודים של יוספוס, ונובעים ודאי מספרי ההיסטוריה של ניקולאוס מדמשק, כהרי מנחם האיסיי, שסיפורו ייחודי לקדמוניות, ועשוי אסמא להשתייך למקור סמיאס, שממנו שאב יוספוס את המידע הזה (כפי שטען למשל הלשר, יוספוס, עמ' 1974, שזיהה את סיפור מנחם כמקור יהודי עצמאי בתוך קדמ' טו). עם זאת, אין לשכוח את אשר טענתי לעיל, שלקדמ' טו אין מקבילה עקיבה במלח' א, וייתכן שגם סיפור מנחם נובע מאותו כרך של ניקולאוס שהגיע לידי של יוספוס לאחר שסיים לכתוב את מלחמת (וכפי שטען למשל צייטלין, המדינה החשמונאית, ב, עמ' 44), ראו אילן, שילובן של נשים, עמ' 109-110. יקשה להכריע בעניין. לטענה שמנחם זה הוא מנחם הנזכר במשנה, חגיגה ב, ב, כבן זוגו הראשון של הלל, ראו גרץ, דברי ימי ישראל, א, 495-496. להצעה אחרת ראו לוריא, מינאי עד הורדוס, עמ' 193-195, וביבליוגרפיה שם. ליהוי אחר שנוצצו למנחם בן זוגו של הלל (עם מנחם כט של יהודה הגלילי בראשית המרד הגדול) ראו כערך ימי הדמים בראשית המרד הגדול, הערה 11.

19 ראו בערך נס הגשם בימי הורדוס.

20 כאן המקום לשאול מי הוא המחבר האוהד הן את הפרושים והן את האיסיים. שאלה זו יש להשאיר בשלב זה בצריך עיון.

## ג. סיפורם של בני בבא

מאורע קצר אחר המתואר בקדמוניות טו עשוי גם הוא לנבוע ממקור סמיאס, אף שאין החכמים סמיאס ופוליון עצמם נזכרים בו. כוונתי לנסיבות שבהן הוצאה להורג בפקודת הורדוס קבוצת אנשים המכונים בני בבא. אמנם במבט ראשון משתלב סיפורם היטב בפרטים הנובעים ישירות מכתבי ניקולאוס: שלום אחות הורדוס הלשינה על בעלה קוסטובר שהוא מסתיר את בני בבא כחלק מקשר שהוא קושר על הורדוס, ודבריה גורמים להוצאתו להורג של בעלה המורד (קדמ' טו 253-266). שלום אחות הורדוס הייתה, לשיטתו של ניקולאוס, הרוח החיה מאחורי מרבית רציחותיו של הורדוס, וסיפורים מעין זה מהווים את חוט השדרה של העלילה ששזר היסטוריון החצר, ושבה השתמש אחר-כך יוספוס בספר טו.<sup>21</sup> ואולם אם מתחקים אחר גרסת הסיפור שבו אנו מעוניינים כאן, דהיינו הסתרתם של בני בבא, אפשר להראות שגם הוא כנראה תחיבה של יוספוס לתוך הרצאתו של ניקולאוס. פרשת קוסטובר כולה מתחילה באחת השיטות החביבות על יוספוס לתמצת את שהוא עתיד לספר במילים אחדות: 'הוא הרג גם את ידידיו הקרובים לו ביותר, את קוסטובר ואת ליסימכוס ואת גדי הקרוי אנטיפטרוס וגם את דוסיתאוס' (קדמ' טו 252). לאחר מילים אלה מספר יוספוס את תולדות קוסטובר והוא מסיים את דבריו במילים: 'שלום' אמרה לאחיה הורדוס, שעזבה את בעלה בגלל אהבתה אליו: שכן נודע לה שבעלה שואף להפיכה יחד עם אנטיפטרוס, ליסימכוס ודוסיתאוס' (שם 260). מילים אלה רומזות לראשית הפרשה ומונעת שוב את שותפיו של קוסטובר במזימתו. לאחר סיכום זה, מספר יוספוס, כאילו אגב אורחא, שבהזדמנות זו גילתה שלום לאחיה שקוסטובר הסתיר שנים רבות את אויביו — את בני בבא. אמנם יוספוס מצליח לקשר כאלגנטיות את הפרשה החדשה לפרשת קוסטובר באמצעות המילים 'כראיה לדבריה הביאה את בני בבא (ואמרה) שהם שמורים אצל בעלה', אבל לסיפור בגידתה של שלום בבעלה יש קיום עצמאי ואין תוספת זו דרושה לו, ואף פרשת בני בבא איננה זקוקה לשלום אחות הורדוס.

את דבריו על בני בבא עצמם פותח יוספוס במילים הבאות: 'והנה האביה והשנאה אליהם באה מטעמים אלה' (ἀπὸ τοιαύτων αἰτίων, שם 262), סימן תחיבה מובהק של יוספוס,<sup>22</sup> ועל מנת לספרם מעיף יוספוס מבט עשר שנים לאחור, ובכך הוא מספר שוב על המצור על ירושלים בראשית שלטונו של הורדוס (ראו טבלה לעיל). ראשית הוא מספר ש'כשהחזיק אנטיגונוס במלוכה צר הורדוס בחילו על העיר ירושלים. מחמת המצוקה והפורענות שבאו על הנצורים, נתרבו ביותר אלה שקראו להורדוס וכבר תלו בו את כל תקוותיהם. ואילו בני בבא, שהיו אנשי מעלה ובעלי יכולת בקרב העם, הוסיפו להיות נאמנים לאנטיגונוס' (קדמ' טו 262-263). ובכך, יוספוס מקשר את פעילותם של בני בבא למחלוקת שרווחה בקרב היהודים בימי מצור הורדוס על ירושלים. והנה גם בקדמ' טו 3 אנו קוראים בזיקה לאותו מצור, ש'הורדוס העלה לגדולה את אותם האנשים מהמון העיר שנטו אחריו כשעדיין היה הדיוט, ואילו באלו שבחרו בצד של יריביו לא פסק מלהתנקם ומלענוש אותם בכל יום'. ברור שעם אלה נמנו אף בני

21 אילן, שילובן של נשים, עמ' 125-126.

22 השגו ויליאמסון (ערכו ההיסטורי, עמ' 51-55) שזיהה לראשונה ביטוי זה וביטויים קרובים כסימן תחיבה מרכזי של מקור זה אל תוך הנרטיב של יוספוס ('מן הסיבה הבאה [τοιαύτην αἰτίαν] דאן מבוא 8).

בבא ואולי מן הראוי היה להזכירם שם, אך יוספוס לא עשה זאת בראשית ספר טו, ומיד לאחר מילים אלה הוא ממשיך וקובע: 'בייחוד נהג [הורדוס] כבוד בפוליון הפרושי ובתלמידו סמיאס, שכן כשהייתה ירושלים נתונה במצור, יעצו הללו לאנשי העיר לקבל את הורדוס והם באו על שכרם חלף זה'. קטע זה, כאמור, לקוח מתוך מקור סמיאס. בהמשך מופיעות בו המילים '[הורדוס] העמיד משמרות סביב שערי החומות שלא יוצא דבר עם המתים, אף בדקו את המתים'. ואילו במקום שבו מתאר יוספוס בהמשך ספר טו את בני בבא הוא קובע: 'אולם כשנכבשה העיר והורדוס השתלט על המדינה, הופקד קוסטובר על כך שיחסום את מוצאי העיר וישמור עליה, שלא יתחמקו מתוכה אותם האזרחים, שהיו עמוסי חובות או שהיו מן המתנגדים למלך בענייני המדינה. אולם כיוון שקוסטובר ידע, שבני בבא חשובים ומכובדים על כל העם, וסבור היה שהצלתם תשמש לו אחיזה רבה לשם הפיכה במדינה, הוציאם למבטחים והחביאם בחוותיו'. מכיוון שיש בקטע זה מעין השלמה למסופר על מצור ירושלים בראשית ספר טו, סביר שגם הדברים האלה נלקחו ממקור סמיאס. גם המילים המסיימות את תיאור בני בבא אצל יוספוס מזכירות הלך רוח האופייני למקור סמיאס: 'וכשנודע עתה למלך עליהם... הרג אותם ואת אלה שנאשמו יחד אתם, עד שלא נותר איש מקרוביו של הורקנוס והמלוכה היתה ברשות היחיד שלו' (קדמ' טו 266). הבה נשווה מילים אלה למילים החותמות את ספר יד בקדמוניות, שגם אותן זיהינו כנבעות ממקור סמיאס:

## קדמוניות טו 266

והרג אותם ואת אלה שנאשמו יחד אתם, עד שלא נותר איש מקרוביו של הורקנוס והמלוכה היתה ברשות היחיד שלו.

## קדמוניות יד 496

מפחד הרבה הזה פיתה הורדוס את אנכוניוס בכסף רב להביא את אנטיגונוס. משנעשה הרבה נפטר והירוס מפחדו וכך נפסקה מלכות החשמונאים לאחר מאה ועשרים ושש שנה.

אם נכונה השערה זו, כי אז היא מחזקת את השערתו של שוורץ, שהובאה לעיל,<sup>23</sup> כי 'לסיפור התלמודי שלפיו... הורדוס... הותיר בחיים... את בבא בן בוטא – יש דמיון מוזר לדבריו של יוספוס... שלאחר שכבש הורדוס את ירושלים והרג את כל מתנגדיו כמה מבני השבט החשמונאי המוכרים כבני בבא הצליחו לשרוד'. כלומר, מעשה בני בבא גם הוא פיסה מתוך מקור סמיאס האבוד.<sup>24</sup> הסיפור הכבלי אמנם מתאר את בבא בן בוטא כמי שנוהר מלהתנגד להורדוס בגלוי או להטיף נגדו, בעוד אצל יוספוס בני בבא מתוארים כמתנגדי המשטר שדיברו נגד המלך האדומי בקול רם בתוך העיר הנצורה, אך יש להניח שחכמים בחרו להחדיר לסיפור את ההשקפות המקובלות עליהם בניגוד לרוחו המקורית של המעשה. יתרה מזו, יש לשער עוד, שהכבלי בחרו את בבא בן בוטא כגיבורו משיקולים פנים-חוץ ליים, כפי שאראה בהמשך.

## ד. בניית המקדש

במהלך ספר טו מתאר יוספוס את מפעלי הבנייה הכבירים של הורדוס (ראו טבלה לעיל) באופן כרונולוגי. בין אלה מתואר גם בניין המקדש. חלק ניכר ממפעלי בנייה אלה כבר תוארו במלחמת היהודים באופן

23 ראו לעיל, הערה 6.

24 וראו גם אלון, מחקרים, א, עמ' 39. על בני בבא אלה ועל קשר אפשרי שלהם לממצא ארכאולוגי בירושלים ראו עתה אליצור, מערת אבא.

חיובי ואוהד. בקדמוניות, לעומת זאת, גם בהקשר זה כמו בהקשרים אחרים שראינו בספר זה,<sup>25</sup> במקום לתאר את מפעלי הבנייה בהתפעלות ובהערצה, מוסיף יוספוס הסברים למעשיו של הורדוס המציגים אותו לשלילה. כך למשל תיאור בניית העיר שומרון במלחמת היהודים היא חיובית ביותר: 'אלא שהורדוס לא הסתפק במתן שמם לבנינים בלבד ובגדירות לבו הוסיף ובנה ערים שלמות לכבודם. במחוז שומרון בנה עיר וסביב לה חומות מפוארות... הוא קרא לעיר סבסטי וליושביה קבע חוקה מצינית' (מלח' א 403). והנה בדבריו בקדמוניות הוסיף יוספוס נימה שלילית לתיאור ייסוד העיר. ראשית בהסבירו את הסיבה לבניית סבסטי קובע יוספוס: 'הוא הגה מעוז שלישי נגד כל העם, היא שומרון...' (קדמ' טו 292), והוא ממשיך ומתאר: '(מקום זה) היה מרוחק מירושלים מהלך יום אחד וטוב לשימוש כנגד תושבי העיר והארץ כאחת...' (שם 293). כלומר, לפי ראייתו החדשה של יוספוס לא היו מפעלי הבנייה מיועדים לתועלת העם, אלא נגדו.

לא כאן המקום לדון בהבדלי התיאור של בניית המקדש במלחמת ובקדמוניות, שהם רבים.<sup>26</sup> לענייננו חשוב רק להזכיר, שדווקא תיאור בניית המקדש מחדש בקדמוניות הוא חיובי יותר כלפי הורדוס מזה שבמלחמת (שם הוא מזכיר שארמון הורדוס עלה כהדרו על המקדש המחודש – מלח' א 402). שני מרכיבים אלה, המעטת ערך מפעלי הבנייה של הורדוס, והאדרת המפעל של שיפוץ המקדש, שניהם בקדמוניות – לעומת מלחמת – נראים במבט ראשון מייצגים את יוספוס החדש – המפגין גטיות פרו-יהודית (אולי פרושית), ומנגד הערכה שלילית של הורדוס.<sup>27</sup>

ואולם פרט אחד בסיפור בניית המקדש אינו עולה בקנה אחד עם תמונה כללית זו. לאחר שבקדמ' טו 382-387 שוטח הורדוס לפני העם את תכניתו לכנות את בית המקדש מחדש הוא נתקל בהתנגדות, ובני העם מעלים באוזניו טענות, שכן הם חושדים בו שיהרוס את המקדש הישן ולא יבנה מקדש חדש במקומו. אין דרך לדעת אם דברים אלה נובעים גם הם ממקור סמיאס, אך אין ספק שלא נלקחו מכתבי ניקולאוס. גדולה מזו, הדמיון בינם לבין החשש שהורדוס עצמו מביע באוזני כבא בן בוטא בתלמוד הבבלי, שמא יהרוס את המקדש הישן ולא יבנה את החדש, מפתיע ומעורר שאלות.<sup>28</sup>

לסיכום: בקדמוניות יד וטו השתמש יוספוס, נוסף על כתביו של ניקולאוס, גם במקור יהודי משוער שכיניתי אותו מקור סמיאס. מקור זה, לפי מה שמצוי בדינו, סיפר כיצד הערים הורדוס הצעיר על הסנהדרין היהודית, שבה ישב הפרושי סמיאס, ורק חכם זה העז להשמיע קול כנגד מעשה הבריונות של הורדוס. גבורתו של סמיאס עוררה את השתאותו של הורדוס והיא שסייעה לחכם זה להישאר בחיים כאשר כבש הורדוס את ירושלים בשנת 37 והרג את האנשים הדומים לסמיאס. בין אלה שניצלו אז, אך נהרגו בידי הורדוס לאחר זמן, היו גם בני בבא.

מקור סמיאס הוסיף ותיאר את שלטונו של הורדוס כשלטון אימים, שאסר לקיים אספות, וריגול אחר אזרחים היה שכית. בין היתר עסק גם הורדוס עצמו בריגול, שעור שהיה מתחפש כדי לשמוע מה אומרים נתיניו עליו ולמצוא את הקושרים נגדו. הוא אף דרש מכל נתיניו שבועת אמונים. מעשיו הקודמים של סמיאס הוסיפו להגן עליו ועל כת הפרושים מפני שלטון האימים הזה. מקור סמיאס

25 ראו בערכים משפט הורדוס/ינאי, ומזימתו ומותו של הורדוס/ינאי, וכן לאקיה, ההיסטוריון היהודי; תובל, כהן יהודי.

26 וראו עוד אצל לזין, תיאור המקדש.

27 ראו לעיל, הערה 13.

28 להצעה שדגם זה של סיפור בנייתו מחדש של המקדש מבוסס על דגם ספרותי שרווח במרחב הקדום ראו הורוביץ, בניית לך, עמ' 124-125.

הוסיף וסיפר על מעשהו של מנחם האיסי, שהציל גם את האיסיים מאימי המשטר של הורדוס. הוא ניבא להורדוס בנעוריו שהוא עתיד להיות מלך. ייתכן מאוד שמקור סמיאס סיפר בסופו גם על בניית המקדש בידי הורדוס. אף שהבטחתו של הורדוס לבנות את המקדש התקבלה תחילה בחשדנות בקרב העם, בסופו של דבר היה במפעל בנייה זה כדי לפאר ולהאדיר את המלך.<sup>29</sup> זהנה כל המוטיבים האלה עולים וצצים בכמה סיפורים בתלמוד הבבלי, שהבולט שבהם הוא פרשת 'תולדות הורדוס'. לפיכך סביר שאגדת הבבלי היא נרטיב עתיק המשמר רבים מן המרכיבים האותנטיים של אגדות הורדוס היהודיות, שמהן ניזון גם מקור סמיאס ששימש את יוספוס. להלן טבלה המציגה את הקטעים שמקורם, להשערתי, במקור סמיאס האבוד.

קדמוניות	הסיפור	מאפיינים יהודיים	מוטיבים דומים בבבלי
יד 176-171	משפט וורדוס	היאיר שונה וסותר את זה שבמלחמה, מימי תחיכה; גבורת סמיאס במנהרין; עוינות להורדוס	מנהרין יט ע"א-ע"ב: משפט ינאי וגבורת שמעון בן שטח במנהרין (ראו הערך משפט וורדוס/ינאי).
סוף יד (489-491)	טקס של החשמונאים	'קבל' מוצאו הנחות של הורדוס, נפילת החשמונאים	בבא בתרא ג ע"ב-ד ע"א: מוצאו הנחות של הורדוס, קץ החשמונאים
		כחוצאה ממלחמת אחים	סוטה מט ע"ב; מנחות טז ע"ב; בבא קמא פב ע"ב: מלחמת האחים החשמונאים, ראו הערך הנ"ל.
ראש טו (3-7)	כיבוש ירושלים	עוינות כלפי הורדוס, שמיטה הורדוס חס על סמיאס ופולין,	בבא בתרא ג ע"ב-ד ע"א: חס על חכם אחד
טו 366-376	הורדוס הכתונה; שכונת אמונים; גבולות מנחם האיסי	סמיאס ופולין, 'מספדים', עריות להורדוס ואהרה לפרושים, הבדלים ממלחמה, נהג להתחפש; נבאו לו שיהיה מלך	בבא בתרא ג ע"ב-ד ע"א: נהג להתחפש; נבאו לו שיהיה מלך

29 מה היה המסר התאולוגי של סיפור זה? הורדוס עבדם של בית חשמונאי רצח את כל אדוניו ואף את החכמים ונעשה למלך. כדי לכפר על מעשיו אלה הוא בנה את המקדש. ואולם מה היה חטאם של החשמונאים שבעטיו נתחייבו כליה? אם נניח שתחיכה גדולה נוספת המופיעה בקדמוניות יד, סיפור מלחמת האחים בין הורקנוס ואריסטובולוס, ובגידת סיעתו של הורקנוס בהסכם שכרתו עם סיעת אריסטובולוס (קדמ' יד 25-28; וראו בערך מלחמת האחים החשמונאים), שייכת אף היא למקור סמיאס, הרי לנו התשובה. חטאם של האחים החשמונאים במלחמתם זה בזה ובחילול המקדש היה כה חמור, עד שנתחייבו הם, ממלכתם ובייתם כליה; ולא כליה סתם אלא מידי עבדם שלהם. מוכן ששחזור זה הוא ספקולטיבי מאוד, ועל כן נמנענו מלהציעו בדיוגנו בערך הנידון. אבל שימו לב שבסוף קדמ' יד, בדברים שזיהינו אותם במובהק כנוכחים ממקור סמיאס, מופיעות המילים הבאות, המצדיקות את סופו של בית חשמונאי: 'אולם הם קיפחו את שלטונם עקב המדיבה ביניהם לבין עצמם, והוא עבר להורדוס בן אוטיפטרוס, בן לבית פשוטי עם ולמשפחת הדיוטות, שהייתה נתונה למשמעת מלכים'. המריבה בינם לבין עצמם היא וראי מלחמת האחים, ואולי אפילו האירוע המתואר בתחיכה הגדולה בראשית ספר יד.

קדמוניות	הסיפור	מאפיינים יהודיים	מוטיבים דומים בבבלי
טו 266-267	רצח בני כבא	מטעמים אלה, השלמה למסור לעיל על כיבוש ירושלים; תיאור סופו של בית חשמונאי	כבא בתרא ג ע"ב-ד ע"א: כבא בן מוטא?
טו 389-380	בניין המקדש	מפעלי הבנייה מתוארים בנימה ביקורתית בשונה ממלח, החשש שמא יהודים ולא יבנה את המקדש שבח והלל למקדש שכח והלל למקדש	כבא בתרא ג ע"ב-ד ע"א: החשש שמא יהודים ולא יבנה את המקדש שכח והלל למקדש

## תולדות המחקר

המחקר על פרשת הורדוס בתלמוד הבבלי התמקד ברובו בעניין הספרותי והדיקטי. מנקודת מבט היסטורית עסק רק דניאל שוורץ, במחקרו שהוזכר לעיל, במקבילות שבין חז"ל ליוספוס בכל הקשור להורדוס.<sup>30</sup> הוא ראה כאמור נקודות מגע רבות בין שני הקורפוסים והציע ש'הדמיון בין החומר אצל חז"ל ליוספוס מעודד אותנו לתת יתר אמון ב[אמינות ההיסטורית של] שניהם'.<sup>31</sup> רוב החוקרים העדיפו כאמור להתמקד במסר החינוכי שסיפור הורדוס התלמודי מציע לקורא. כך למשל קבע עלי יסיף:

אגדה זו היא תרכובת טיפוסית של שלושה גורמים: גרעין היסטורי... כמו ודיפתו [של הורדוס] את בני משפחת חשמונאי... הגורם השני הוא מוטיבים סיפוריים כמו טבילת המתים בדבש, יחסי מין עם מתים, הסתרת זהותו של מלך בפני עיוור. גורם שלישי הפועל באגדה זאת הוא נושאים הקשורים בתפיסת עולמם של חז"ל: החכמים הם תמיד הראשונים להיפגע כי הם נציגיו של העם בפני כל גורם חיצוני.<sup>32</sup>

ניתוח מפורט של הדגשים וההקשרים הספרותיים העולים מן הטקסט התלמודי הציע באחרונה יונתן פיינטוך במאמר מפורט ומאלף.<sup>33</sup> פיינטוך הראה הרבה קשרים ספרותיים מרתקים בתוך הסיפור, אך הוא לא התעניין כלל בקשר של דברי התלמוד לדברי יוספוס.

הגישה ולפיה יש להתחיל את ההתייחסות לסיפור בתלמוד הבבלי בניתוח ספרותי מעמיק מצויה גם ביסוד ניתוחיהם של ריצ'רד קלמין ושל ג'פרי רובינשטיין, אך הם משתמשים בו לא כמטרה בפני עצמה אלא כקריש קפיצה למקם את הסיפור בהקשרו ההיסטורי המשמעותי יותר, להבנתם, הרחק מגבולות

30 יוצא דופן ומזוהר במקצת בהקשר זה הוא מחקרו של לוריא, דמויות, שניתח את דברי יוספוס על מלחמת הורדוס באנטיגונוס לאור מקורות חז"ל. הוא עמד על כך שהורדוס אמנם נשא את מדים החשמונאית, אך 'אותה תינוקת' חשמונאית באגדה של חז"ל לא נישאה לו, אלא התאברה. לכן כתר לוריא לזהות אותה עם חשמונאית אחרת – אחותו של מתתיהו אנטיגונוס – שלפי מלח' א 364 החזיקה במבצר הורקניה כנגד צבאותיו של הורדוס עוד שבע שנים לאחר שנחל אחיה מפלה בירושלים והוצא להורג. אף שקריאתו הנאיבית של לוריא אינה מקובלת עוד היום, אני סבורה שהוא היחיד שקשר בצדק את סיפור הורדוס בתלמוד לכיבוש ירושלים בימי אנטיגונוס.

31 שוורץ, הורדוס בספרות היהודית, עמ' 49.

32 יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 158.

33 פיינטוך, הופעה חיצונית. וראו גם הלוי, האגדה, עמ' 102-109.

ארץ-ישראל, בבבל הססאנית, שבה נולד התלמוד. קלמין סבור שהמרכיב החשוב ביותר בסיפור הוא ההנגדה שבו בין בת המלך לבין החכם. בת המלך נוקטת צעדים הרואים אך נכשלת בניסיונה לברוח מן השליט העריץ, ואילו מעשיו של בבא בן בוטא מלמדים ש'מערכת יחסים קרובה ומעוררת בחילה עם שליט חזק ואיום עדיפה על פני מוות מכובד'.<sup>34</sup> והוא מסיק מכך שמטרת הסיפור היא 'לחזק את שכנועם העצמי של החכמים ותלמידיהם שהם הם הראויים להנהיג את עמם'.<sup>35</sup> מכיוון שאין הם מחפשים דרך מילוט מן המגע עם שלטון אכזר. שיטתו זו של קלמין רווחת ביותר היום, ונורמת להרחקת העיסוק במסורות בית שני בספרות חז"ל בכלל ובתלמוד הבבלי בפרט מימי הורתם (כלומר ימי הבית) אל ימי העריכה הספרותית שלהם (כלומר ימי גדולתן של הישיבות בבבל).<sup>36</sup>

צעד נוסף ומשמעותי בכיוון הזה צעד ג'פרי רובינשטיין בניתוח שהציע לסיפור הורדוס בתלמוד. הוא סבור שלא כתבי יוספוס הם מקור ההשראה לסיפור התלמודי, אלא דווקא חיבור מלכותי ססאני (שהשתמר בגרסות שונות ומאוחרות), המתאר את עלייתו לשלטון של המלך ארדשיר, מייסד השושלת הססאנית.<sup>37</sup> לפי המקורות הססאניים היה ארדשיר הסייס של בית המלוכה הפרתי ושל המלך ארטבנוס:

ולאחר זמן התייעץ ארדוואן (ארטבנוס) באצטגנינות ובאובות לגבי מה שהם רואים בכוכבים. המסר שהגיע אליו היה עגום: אחד מן החכמים ניבא לו שכל עבד אשר יכרת מאדוניו בתוך שלושה ימים, יגיע לגדולה ולשלטון, וינצח את אדוניו. משרתת של המלך שמעה את דברי האצטגנינות. עוד קודם לכן נלכדה בקסמיו של ארדשיר והיא אשר בישרה לו את דברי הרואים בכוכבים. הם גנבו שני סוסים אצילים וברחו.

על סיפור זה כתב רובינשטיין:

ניתן לזהות מיד את תחילת סיפורו של הורדוס בחיבור ססאני זה, אשר לאחר עיבודו וצמצומו, מחיבור כתוב למאמר בעל-פה, אפשר לסכמו על פי קווי המתאר של הסיפור הבבלי: ארדשיר היה משרתו של בית ארדוואן. יום אחד שמע קול אומר: כל עבד המורד באדוניו יצליח. קם והרג רבים מבית אדוניו, אך שייר נערה אחת.<sup>38</sup>

דבריו אלה של רובינשטיין מפתיעים ומשכנעים כאחד, ויש בהם כדי להרחיק את השוקע בהם מחקר יוספוס כמקור לסיפור בתלמוד הבבלי בטענה שעיסוק כזה אינו רלוונטי. ואולם עיון בשאר המקבילות בין סיפור הורדוס לסיפור ארדשיר, שהצביע עליהן רובינשטיין, מגלה מיד שאיכותן אינה עולה על איכות המקבילות בין יוספוס לבין הסיפור בבבלי, ואולי אף נופלת מהן. למשל, כשרובינשטיין מעוניין להראות שההתאבדות התלמודית של התינוקת מבית חשמונאי אינה עולה בקנה אחד עם הסיפור של יוספוס על הוצאתה להורג של מרים בידי הורדוס שנים רבות לאחר נישואיהם, הוא כותב: 'בסיפור של

34 קלמין, בבל היהודית, עמ' 52.

35 שם, עמ' 53.

36 וראו גם מה שכתבתי על עניין זה בערך משפט הורדוס/ינאי סביב הערה 57, וראו עוד נעם, אגדת ינאי, עמ' 58, הערה 127.

37 רובינשטיין, הורדוס בחצר ארדשיר.

38 שם, עמ' 258. ועוד על מקור זה ועל פירוש אחר שלו, הקושר לסיפור ושתי האחשוורוש (בבלי, מגילה יב ע"ב), ראו הרמן, אחשוורוש.

חז"ל הוא אינו נושא אותה והיא מתה בידי עצמה, ולא משום שהורדוס ציווה להמיתה.<sup>39</sup> אבל כשהוא מגיע לסיפור של ארדשיר, שגם הוא נושא את בת המלך וגם היא אינה מתאבדת, הוא כותב: 'כאן שתי העלילות מתפצלות, אף שיש די משותף בהן כדי לטעון שהסיפור של חז"ל מתבסס על המסורת הססאנית... ארדשיר נושא את בתו של ארדוואן... והיא מביאה לעולם את שפור, הקיסר הבא, בעוד הגערה החשמונאית מתאבדת ועל הורדוס להסתפק בגופה חמקמקה'.<sup>40</sup> דהיינו, בדיוק בנקודה שבה תקף רובינשטיין את שוורץ על העדר מקבילה אמיתית בין שני הסיפורים, שם גם הסיפור הססאני אינו תואם את הסיפור התלמודי. רובינשטיין מסביר את ההבדל בין שתי הגרסאות בנימוק הבא:

שוני זה נובע מן המטרה האחרת – המנוגדת למעשה – של מספרי הסיפורים. מחברי החיבורים הססאנים כתבו כדי להלל ולהצדיק את השושלת הססאנית. מכאן שנישואים לבת המלך הקודם מבטיחה ליורש דם ארשקי וססאני כאחד... ואולם בניגוד לכך, מספר הסיפורים התלמודי שואף לשלול מהורדוס את כבודו ואת זכותו למלוך ואף לקרוע מעליו את מסכת המכובדות ששם לעצמו ולחשוף את שורשיו הנחותים. משום כך הוא קובע שהורדוס לא נשא את צאצאית החשמונאים – אף שניסה ליצור רושם כזה – ונותר עבד...

באותו ניסוח ממש אפשר להשתמש כדי להצדיק את ההבדל בין תיאורו של יוספוס לתיאור אצל חז"ל: 'שוני זה נובע מן המטרה האחרת – המנוגדת למעשה – של מספרי הסיפורים. יוספוס, ומקורו ניקולאוס, היסטוריון החצר של הורדוס, כתב כדי להלל ולהצדיק את השושלת ההורדוסית. מכאן שנישואים לבת המלך הקודם מבטיחה ליורש דם חשמונאי והרודיאני אחד... ואולם בניגוד לכך, מספר הסיפורים התלמודי שואף לשלול מהורדוס את כבודו וכו'. זוהי דוגמה אחת, ואני סבורה שגם המקבילות האחרות שמונה רובינשטיין אינן משכנעות יותר.<sup>41</sup>

39 על סתירה זו עמד כבר לוריא, דמויות, עמ' 8-10, וראו להלן הערה 44.

40 כך כותב רובינשטיין (הורדוס בחצר ארדשיר, עמ' 265): 'אני סבור שניתן לטעון שהפרשה בגופת הגערה מהווה מעין מקבילת ראי לסיפור הססאני. ארדשיר נושא לאישה את בת המלך הקודם ומוליד בן, הורדוס אינו מצליח להביא צאצאים מן הגערה החשמונאית. ארדשיר מצווה להמית את הגערה אך היא שורדת; בסיפור אצל חז"ל היא מתה, אך הורדוס מנסה ליצור מצג שווה כאילו שרדה. השר מטמין את הנסיכה הססאנית "במעבה האדמה" לשבע שנים, על מנת ליצור רושם שהנפסה היא גופה; הורדוס משמר את הנסיכה החשמונאית בדבש למשך שבע שנים כדי ליצור רושם שהנפסה היא אישה חיה. השר הססאני מסרס את עצמו כדי למנוע שמועות ושקרים על כך שהצאצא אינו בנו של ארדשיר (ומשועלת ארדוואן); ואילו הגערה החשמונאית הורגת את עצמה בדיוק במטרה הפוכה: להבטיח שטענות למוצא חשמונאי יזוהו כשקרים. בקיצור, המספר החז"לי משתמש במרכיבי הספרותי של הגערה החשמונאית כדי לקדם את סדר היום שלו: להראות שהורדוס, העבד והטוען לכתר מעולם לא נהיה מלך לגיטימי, לא הוא ולא צאצאיו; המספר הססאני משתמש באותם חומרים לקדם את מטרותיו האחרות שארדשיר, הטוען לכהן, אכן היה מלך לגיטימי, הוא ואף צאצאיו... אין זה המקום להשיב לטענות מעין אלה אחת לאחת, אולם נראה לי שבסופו של דבר הסיפורים על ארדשיר דומים לסיפוריו של יוספוס על הורדוס יותר משהם דומים לסיפור של חז"ל עליו. למשל, בשניהם האישה, בת שושלת המלכים הקודמת, מנסה להרעיל את המלך (הסו קדמ' טו 222-229). בהמשך משווה רובינשטיין את בניית המקדש של הורדוס לבניית המקדשים של ארדשיר ומסיים במילים: 'בבדרך אגב אטען שלבד מן המקדשים, ארדשיר מתואר כבנוי גרול באופן כללי, ובמיוחד כבונה ערים... ארדשיר ייסד ערים, כפרים, אחוזות, נתיבות מיט ותעלה' (רובינשטיין, הורדוס בחצר ארדשיר, עמ' 266). קשה לי לדמיין תיאור הולם יותר של המלך הורדוס, אך לא כפי שהוא מופיע בתלמוד הבבלי, אלא דווקא כמו שהוא מופיע אצל יוספוס. דמיון זה מלמד שמסורות על אודות מלכים מתאפיינות בתכונות דמות הנובעות מסוגה אוניברסלית או מדמיון היסטורי במעשיהם של מלכים, ולא מהיכרות ומהשפעה.



עם זאת, אינני סבורה שיש לפסול על חסף את הרעיון היפה והמקורי של רובינשטיין לקריאה חלופית של סיפור הורדוס בתלמוד הבבלי. אני סבורה שיש בהצעתו כדי להוסיף ולא כדי לגרוע ממה שאנו כבר יודעים על הקשר בין הסיפור לבין דברי יוספוס. למעשה, הצעתו של רובינשטיין להבין חלק מן הסיפור הזה ככתוב בהשראת הסיפור הססאני על ארדשיר, עולה בקנה אחד עם רעיון אחר שהעלה לפני זמן רובינשטיין עצמו, כיצד יש לקרוא את סיפורי התלמוד הבבלי לאור מקורותיהם. בספרו 'סיפורים תלמודיים' ניתח רובינשטיין את אגדת 'תנורו של עכנאי' בבבלי (בבא מציעא נח ע"ב-נט ע"ב), ושם הוא שאל את עצמו מה עשה הבבלי למקור הירושלמי שבו השתמש, ומהיכן באו התוספות [שאין בירושלמי – ט"א]? האם שאל התלמוד הבבלי את התוספות הללו [ממקום כלשהו]?<sup>41</sup> על שאלה זו השיב רובינשטיין:

חלק ניכר מן התוספות שהבבלי הוסיף לסיפור הירושלמי, במיוחד האירועים הנוספים [המתוארים בו והנעדרים בירושלמי], מבוססים על אמירות שגורות (stock phrases), ביטויים מקבילים (parallel expressions) ומוטיבים משותפים [המופיעים גם במקומות אחרים בבבלי ובספרות חז"ל בכלל – ט"א]. לא ניתן לטעון שבכל אחד מן המקרים [שבהם אנו דנים כאן או בכל מקום אחר] מדובר בשאיילה או בהעברה מכאנית [מהמקומות האחרים בספרות חז"ל שבהם הם מופיעים, למקום זה בבבלי]. במקרים שבהם מופיעים הביטויים רק במקבילות בבבלי, ולא במקורות קדומים יותר, לא ניתן לקבוע באילו מהופעות הביטוי הוא מקורי... [מכל מקום] ניתן לקבוע בבטחה ששיטת חיבור חשובה של מספרי הסיפורים [בבבלי] הייתה לשאול תומר ממקורות אחרים, לשנות אותו ולעבדו לפי הצורך [כדי שיתאים להקשר החדש שבו הוא משולב].<sup>42</sup>

דומה ששיטתו זו של רובינשטיין יאה גם לסיפור הורדוס בתלמוד הבבלי. בפרק הבא אשתמש בשיטתו כדי להראות מה הם המקורות שהשתמש בהם הבבלי הן מתוך ספרות חז"ל והן מחוצה לה, כדי לבנות את סיפור הורדוס.

## היחס בין יוספוס וחז"ל

בהמשך אצטט, קטע אחר קטע, את הסיפור הבבלי על הורדוס, אשתזיל להכריע מהו מקורו של המידע שמספק התלמוד ואצביע על מה שנראה בעליל כלקוח ממקור הדומה לזה שבו השתמש יוספוס. את הדיון אחלק באופן גס לשני חלקי הסיפור התלמודי, הדומים קצת לאלה שזיהיתי למעלה – החלק העוסק בהורדוס ובני חשמונאי, ובעיקר בתינוקת מבית חשמונאי, והחלק העוסק בהורדוס והחכמים ובבניית המקדש.

41 רובינשטיין, סיפורים תלמודיים, עמ' 51.

42 שם, עמ' 57, ההדגשה במקור.

## א. הורדוס העבד ההורג את אדוניו (שורות 5, 7)

'הורדוס עבד של בית חשמונאי היה. נתן עיניו באותה תינוקת. יום אחד שמע בת קול שאמרה: כל עבד שימרוד בשעה זו, יצליח. קם והרג את כל רבותיו'. לגבי חלק זה ב'תולדות הורדוס' נראה שרובינשטיין צודק בטענתו שהוא נכתב בהשראת הסיפור הססאני על עלייתו לשלטון של ארדשיר, כפי שמראה הטבלה הבאה:

הסיפור התלמודי	הסיפור הססאני <sup>1</sup>
הורדוס עבדא דבית חשמונאי הוה	ארדשיר היה הסייס של המלך ארדואן הפרתי
נתן עיניו באותה תינוקת	
יומא חד שמע אותם אומרים: כל עבדא דמרי' בהא שעתא מצליח	התייעץ המלך ארדואן באצטגוניות ובאבות לגבי מה שהם רואים בכוכבים. הססר שהגיע אליו היה ענוט: אחר מן החכמים ניבא לו שכל עבד אשר יכרה מארצו בתוך שלושה ימים, יגיע לגדולה ולשלטון, וינצח את אדוניו
קם קמלינהו לכולהו מרוחיה	קם והרג רבים מבית אדוניו

1. תרגומי לעברית מתוך כאמרו של רובינשטיין, הורדוס בחצר ארדשיר, עמ' 257-258.

ראשית, יש לשים לב שלמשפט אחד בסיפור התלמודי אין מקבילה בסיפור על ארדשיר: 'נתן עיניו באותה תינוקת'. ואולם, כפי שהראיתי לעיל, אין משפט זה שייך ככל הנראה לעיקר הסיפור התלמודי על הריגת החכמים מכיוון שהוא שייך למקור השני המשובץ בעלילה התלמודית על הורדוס – מעשה התינוקת, שאדון בו בסעיף הבא.

לאחר הסרת המשפט על התינוקת נשמעות המילים הבבליות כהד מדויק לסיפור ארדשיר. עם זאת, עדיין יש הבדלים בין שני הסיפורים, והבולט שבהם הוא השמועה ששומע הורדוס. רובינשטיין טען לדמיון בין מה שנאמר בסיפור הססאני על כך ש'התייעץ המלך ארדואן באצטגוניות ובאבות', לבין 'בת הקול' ששמע הורדוס, וביתר שאת לגרסת אגדות התלמוד, שהורדוס שמע את הנבואה מ'כלדאי', כלומר חוזים בכוכבים. אלא שכפי שעולה משינוי הנוסח הרבים דווקא בנקודה זו בבבל, לא ברור כלל שאת הדברים שמע הורדוס דווקא מבת קול.<sup>43</sup>

יש לזכור שגם במקור סמיאס, המשוקע בקדמוניות טו של יוספוס, היה סיפור על נבואה שניתנה להורדוס שהוא עתיד להיות מלך, הלוא הוא סיפור מנחם האיסיי (קדמ' טו 373-379). ייתכן שהמסורת

43. נראה שהנוסח המקורי הכיל את הפעלים שמ"ע ואמ"ר ואת השם "קול", מעין גרסת ס, מ: 'שמע קלא דהוה קאמרא' (מ: 'קאמר'), בהתאמה להבחנתו של שמא פרידמן על בבא מציעא שנוסחים אלה מייצגים ענף נוסח מקורי, גם אם פעיל ויוצר, בעוד כתבי היד וטיקן 115 ואסקוראל מייצגים נוסח מאוחר (פרידמן, השוכר, עמ' 25-55). ואכן הרחבות והשמטות בעדים האחרים במקומנו: 'שמע [בת] קלא דאמרה' (כ"י פריז, וברוסה בעין יעקב); 'שמע [ההוא גברא בת] קלא דהוה קאמ' (וט, ובדומה דפוס וילנה), 'שמעיה [להוה גברא] דאמר' (דפוס ונציה ופיזארו); 'שמעיהו דקאמר' – אלה מייצגות נוסחים משניים, שייחסו את הנבואה לבת קול שמימית או לסתם אדם (ההוא גברא), או שהקבו את הבינוי 'ההוא גברא' על הורדוס עצמו.

שביסוד עדות הבבלי על שמועה בדבר מרד שיצליח התייחסה במקורה לדברי מנחם, ולא נבעה מדברי האצטגנינות של המלך ארדואן, שאותם שמע ארדשיר.

## ב. התינוקות החשמונאית (שורות 6, 8)

'השאר (רק) את אותה תינוקת. כשראתה שהוא רוצה לשאתה עלתה אותה תינוקת ונפלה מן הגג ומתה. כאשר נפלה אמרה: מי שאומר: מבית חשמונאי אני בא, עבד הוא. ונפלה ומתה'. יש לשים לב שגרסת הסיפור על התאבדותה של אותה תינוקת, ואף עצם הסיפור על שאיפתו של הורדוס להינשא לבת החשמונאים, שאיפה שלא צלחה, הם החלק הפחות יציב מבחינה טקסטואלית בכל סיפור הורדוס בתלמוד. בכל אחד מכתבי היד של מסכת זו מנוסחים חלקים מסיפור זה במילים שונות, כפי שאפשר לראות באפרט שבראש ערך זה. הדבר מעיד שלא הייתה נוסחה ברוזה כיצד לשלב מילים אלה ברצף הגרטיב.<sup>44</sup> כאן המקום להצביע על עוד גרסה קדומה של סיפור תולדות הורדוס, שנשתמרה בילקוט שמעוני, ובה נעדרת פרשת התינוקת החשמונאית, כפי שהשוואתה לנ"י פריז בטבלה הבאה מעידה:

ילקוט שמעוני תתקי"ג <sup>1</sup>	בבא בתרא ג ע"ב--ד ע"א, כ"י פריז
הורדוס עבדא דבית חשמונאי הוה.	הורדוס עבדא דבית חשמונאי הוה.
...	...
...	נתן עיניו באותה תינוקת.
יומא חד שמעיה לכת קלא דהוה קאמי:	יומא חד שמע כת קלא דאמיה: כל עבדא
כל עבדא דמריר האיונא מצלח.	דמריר כהא שעתא מצלח.
קס, מרד, אול קטלינהו לכל מרוחיה.	קס קטלינהו לכולהו מרוחיה.
שייך והיא ינוקתא. כדחזי והיא דקא בעי מנסבא, סליקא היא ינוקתא, נפלי מאיגרא, ומתה. כי קא נפלה, אמרה: מאן דאמי: מרבית חשמונאי קא אתיגא, עבדא הוא. ונפלה ומתה. הסמי בדכש שבע שנים.	

1 על פי מהדורת יד הרב קוק לילקוט שמעוני המסודרת על פי כ"י אוקספורד ו"י שילוני, ספר דברים, ירושלים תשס"ב, עמ' 353-354.

44 כאמור (ראו לעיל, הערה 6) קשר שורר את מותה של מרים בקפיצה מן הגג לסיפור דומה אצל יוספוס על אשת פירורא, אחיו של הורדוס (קדמ' יז 171), ועל כך העיד רובינשטיין. הורדוס בחצר ארדשיר, עמ' 254-255: שלא זה צריך להיות מקור ההשראה לסיפור, שכן 'מספר דמויות בבבלי עושות מעשה דומה: קצין רומאי בתענית כט ע"ב; כובס שלא השתתף בלוחית רכי יהודה הנשיא בכתובות קג ע"ב; מין שהתירס כנגד רכי בחולין פז ע"א; וכן אם ואב שילדס נרצח בחולין צד ע"א'. גישתו של רובינשטיין כאן היא נכונה, אולם כפי שהוא עצמו כבר קבע, אין צורך לחפש את המקבילות הנדונות דווקא בעולםם התרבותי של הבבלים. אם יש מקור קדום יותר, ארץ-ישראלי, יש להניח שהוא מעין ההשראה של הסיפורים הבבליים האלה. ואכן סיפור הכובס שמתאבד בקפיצה מן הגג מופיע כבר בירושלמי (כלאים ט, ד [לכ ע"ב], עמ' 174). ואף אישה ידועה מספרות ימי בית שני – האם של שבעת הבנים, המתים כולם על קידוש השם – על פי איכה רבה, בוזרת להתאבד בקפיצה מן הגג (איכ"ר א, טז; ואולם השוה בבלי, גיטין נז ע"ב). מסתבר אפוא שגם אם אין יוספוס עצמו מקור ההשראה לאירוע כזה, מכל מקום הטופוס הספרותי של אישה הקופצת מן הגג כדי לשים קץ לחייה שאול היה בידי הבבלים ממקורות ארץ-ישראליים, ואין הוא המצאה שלהם, ומהנכן שגם הסיפור שאנו עוסקים בו שסופר כך היה ארץ-ישראלי במקורו.

ילקוט שמעוני תתקי"ג	בבא בתרא ג ע"ב-ד ק"א, כ"י פריז
אמ' מאן דריש: 'מקרב אחיך השים עליך מלך' (רכ"ז י" 15) רבנן. קס קסליננו	איכא דאמרי: בא עליה. הויכא דאמרי: לא בא עליה. מאן דאמרי: בא עליה, ליתוביה ליצירה. ומאן דאמרי: לא בא עליה, למה ליה למעבד הבית בי היכי דלימרו: נסיב בת מלכא. אמרי: מאן דריש: 'מקרב אחיך השים עליך מלך' (דברים י"ז 15) רבנן. קס קסליננו לטלוהו רבנן.

מהתבוננות בטבלה זו ניתן להציע שעורך הילקוט הכיר גרסה של הבבלי שבה לא הופיע סיפור התינוקת כלל.<sup>45</sup> זוהי כנראה הגרסה המקורית של הסיפור.

### ג. מעשה הורדוס (שורות 9-12)

'הטמינה (הורדוס) בדבש שבע שנים. יש אומרים (איכא דאמרי): בא עליה, ויש אומרים (איכא דאמרי): לא בא עליה. מי שאומר: בא עליה, (מסביר זאת בכך שהורדוס שאף בדרך זו) ליישוב (=להשביע) את יצרו. ומי שאומר: לא בא עליה, למה לו לעשות כך (לשמרה בדבש)? כדי שיאמרו: נשא בת מלך'. המשך הסיפור באותה תינוקת, המתאר מעשה נקרופיליה המיוחס להורדוס, נעדר גם הוא לחלוטין מגרסת הילקוט. אם סיפור התינוקת מבית חשמונאי הוא כולו מקור עצמאי, הרי גם התוספת הזאת אינה שייכת לגוף הסיפור והיא נוספה בידי העורך הבבלי. הבה נתבונן במעשה העריכה שלו.

הפסקה כולה בנויה משני חלקים. בחלק הראשון אני למדים כיצד שימר הורדוס את גופתה של מרים בדבש. החלק השני נראה תוספת סתמאית,<sup>46</sup> ובו מתווכחים חכמים אנונימיים מדוע עשה הורדוס כדבר הזה. שוורץ טען כאמור, שמקור ההשראה לסיפור הטמנתה של הגופה בדבש הוא המעשה בגופת אריסטובולוס השני, סבה של מרים מצד אביה, שאותה שימרו בדבש לאחר שנרצח (קדמ' י" 124). רובינשטיין לעומתו קובע שמנהג חניטה בדבש הוא בכלל בבלי,<sup>47</sup> ולכן גם מקור ההשראה שלו בבלי.

45 סיפור התאבדותה של התינוקת החשמונאית מצוי גם בכ"ז אוקספורד 248 (אשכנזי בן המאה ה"ד) וגם בפרססים ונציה ויילנה למסכת קידושין ע"ב, אולם ברור ששם הוא משני עוד יותר משהוא בסיפור כאן. עוד על סיפור זה ראו קלמין, גנאולוגיה ופולמוס, עמ' 78-79; ה"ר, עבדו של חכם, עמ' 190-196. אורבך הציע לזהות את המסורת בקידושין ע"ב עם מסורת אחרת לגמרי המצויה אצל יוספוס. לטענתו: 'ברור ששמואל אינו מוסר כאן את דעתו אלא מסורת קדומה יותר... ושמה יש למצוא את מקורו של המאמר השני בסיפורו של יוספוס... על נוכליהדי אחד שנידל בביתו עבד רומאי משוחרר בצידון ושם עלי את שמו של אלכסנדר בנה של מרים החשמונאית שנהרג בידי הורדוס, והצליח להוליך שולל את יהודי כרתים ומילוס, ורק בחצר הקיסר נתגלו מעשה תעתועי' (וראו מלח' א' 101-110; קדמ' י" 324-338). אורבך, מחקרים, עמ' 196. למרות המקורות של הצעה זו, אין היא נראית לי סבירה. הסיפור על פסאודר-אלכסנדר הוא ניקולאי מובהק, ואינו שייך למאגר המסורות שהתלמוד הבבלי הכיר.

46 כפי שכתב רובינשטיין במקום אחר, שיש מקום להבדיל בין 'גרעין' אסוראי והסבר והמופיע בדרך כלל כמשפט משועבד: הגרעין הוא אמוראי ואילו ההסבר הוא בתר-אמוראי. רובינשטיין, התערבות סתמאית, עמ' 427.

47 כבר אפשטיין, אמוראים, עמ' 198, מזכיר את ההרחקוּס המתאר חניעת מתים בדבש, אך הוא גם משווה את סיפורנו לסיפור על רשעותם של אנשי סדום: 'הוא ההיא רביתא דהות קא מפקא ריפתא לעניא בחצבא. איגלאי מלתא. שפיה דובשא ואוקמוה על אינר שורא. אתא זיכרי ואכלה' (הייתה אותה ריבה שהייתה מוציאה לתם לעני בכד. התגלה הדבר. מרחו אותה בדבש ושמו על גג ההומה. באו דבורים ואכלו אותה [בבלי, סנהדרין קט ע"ב]). ואולם כאן מטרת השימוש

מכל מקום, נראה שחילוקי הדעות בין החכמים על הסיבה שבגללה שימר הורדוס את גופת מרים בדבש נובעים ממקור אחר, והוא ודאי איננו יוספוס וגם אינו בבלי.

כבר במדרש התנאי ספרי דברים מסופר על מעשה מיני כלשהו שיש ספק אם הוא עברה, והוא נקרא 'מעשה הירודס' (ספרי דברים רמא, עמ' 271). מציאותו של מטבע לשון תנאי ברור וידוע כזה מלמדת שמסורת ארץ-ישראלית בדבר סטיותיו המיניות של הורדוס רווחה בתקופת התנאים, ולכן קדמה בלא ספק להקשרה הבבלי במסכת בבא בתרא. מידע זה שאב אפוא הבבלי לא מיוספוס אלא ממקורותיו התנאיים.

#### ד. סיכום פרשת התינוקות החשמונאית

סיפור הורדוס והתינוקות החשמונאית הוא נטע זר בתוך הנרטיב של תולדות הורדוס בתלמוד הבבלי. אין להתפלא על הנחתנו שהנרטיב שהשפיע על תולדות הורדוס היה אותו נרטיב המבצבץ גם מתוך מקור סמיאס שהשתמש בו יוספוס. בהשמטת המקור על התינוקות מתאינו תולדות הורדוס הבבלי לנרטיב של מקור סמיאס בכל חלקיו.

ואולם במקום אחר, ובלא קשר למקור סמיאס (דהיינו מלח' א 432–444) אכן מספר יוספוס על קשר בין בת בית חשמונאי (מרים) והורדוס, שאותה הרג יחד עם כל קרוביה. אפשר לראות שהמקור המשני הגטוע בתוך תולדות הורדוס בבבלי מביע הלך רוח דומה לזה שהביע יוספוס במלחמת. האם המשפט הראשון בסיפור – אמירה כוללת, לפיה הרג הורדוס את כל בני חשמונאי – נובע מן המקור על התינוקות החשמונאית או שייך לנרטיב הגדול של תולדות הורדוס? אני סבורה, שהוא שייך לנרטיב של תולדות הורדוס מן הסיבות הבאות:

1. על פי מקור סמיאס בסוף ספר יד של קדמוניות (זה סופו של בית החשמונאים שקיבלנו [מאבותינו]), מתברר שתורבן בית חשמונאי היה חלק מאותו נרטיב שעליו גם התבסס תולדות הורדוס בבבלי.
2. עדותה של גרסת הילקוט תומכת גם היא בהשערה זו, שכן בראשיתה נאמר שהורדוס הרג את כל בני חשמונאי, ומיד אחר-כך אנו שומעים שהוא אף הרג את כל החכמים. רק פרטי סיפור התינוקות חסרים בו. יש להניח שהסיפור על אותה תינוקות חשמונאית שולב בנרטיב תולדות הורדוס בנקודה זו בדיוק בגלל מידת ההתאמה ביניהם. עורך הבבלי ידע כנראה שהורדוס הרג את כל בית חשמונאי חוץ מהאשה שהיה נשוי לה, ושגם אותה הרג לבסוף.

בדבש היא עינוי והוצאה להורג ולא שימור גופה. עם זאת, שימו לב למילים 'דיבה' ו'דבש'. סיפור ממין זה שימש אולי סקנר השראה לסיפור המופיע אצלנו בתלמוד.

48 כך בגוף הטקסט במהדורתו של פינקלשטיין לספרי. שינוי הנוסח בספרי: כ"י ברלין: 'הורדוס'; כ"י אוקספורד: 'הורדוס'; כ"י לונדון: 'הורדוס'; בהוספה כ"י וטיקן 32 'הורדוס'; מדרש חכמים: 'הורדוס'; מדרש הגדול: 'הורדוס'. ברייתא זו אף מצוטטת בתלמוד הבבלי (סנהדרין סו ע"ב), אם כי שם השתבשה המילה האחדונה, והביטוי מופיע כ'מעשה חידודים'. אולם 'הורדוס' ככ"י יד הרב הרצוג; וראו גם 'חידודים' כ"י פירנצה 9; 'חידודים' כ"י קארלסרוהה 9, דפוס ברקן, דפוס וילנה. אני מודה ליעל פיש על איסוף חילופי הנוסח. הטקסט המלא הוא על הפסוק 'אִי יִמְצָא אִישׁ שֹׁכֵב עִם אִשָּׁה בְּעֵלָת בְּעַל וּמָתוּ גַם שְׁנֵיהֶם הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִם הָאִשָּׁה וְהָאִשָּׁה' (דברים כב 22). הספרי גורס "'[ומתו גם] שניהם'" – ולא העושים מעשה הירודס'. מסתבר אפוא שמי שעושה 'מעשה הירודס' אינו מוצא להורג מפני שמדובר במקרה שלא מתקיים בו התנאי 'שניהם' שבפסוק. הכוונה היא כנראה שאחד מן השניים כבר מת.

## ה. הורדוס האדומי הורג את החכמים (שורה 13)

'אמר (הורדוס): מי דורש (את הפסוק): "מקרב אחיך תשים עליך מלך" (דברים יז 15) (נגדי)? החכמים! קם והרג את כל החכמים ("קם קטלינהו לכולהו רבנן"). חוקרי ספרות הצביעו על הקשר בין משפט זה לבין ראשית תולדות הורדוס משום שהמשפט נפתח בפעולה דומה הן בניסוח והן במעשה. שם קראנו: 'קם קטלינהו לכולהו מרוותיה' (קם הרג את כל אדוניו) וכאן אנו קוראים 'קם קטלינהו לכולהו רבנן' (קם הרג את כל החכמים). על מקבילה זו העיר פיינטוך: 'החזרה על המבנה... מדגישה את אופיים החוזר ונשנה של מעשי הורדוס, ומעידה על אופיו: הורדוס הוא רודן פרנואידי ורצחן, המוכן להרוג כל מי שעומד בדרכו.'<sup>49</sup> מעבר לכך נשים לב לשני עניינים: (1) הפסוק הנדרש כאן בעניינו של הורדוס ר(2) הטענה שהורדוס הרג את כל החכמים.

1. הפסוק מספר דברים, 'שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו מקרב אחיך תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא' (דברים יז 15) נדרש רק כאן בכל ספרות חז"ל על הורדוס, אך במשנה (סוטה ז, ח) הוא נדרש דווקא על נכדו, המלך אגריפס:

פרשת המלך כיצד? מוצאי יום טוב האחרון של חג, בשמינית, מוצאי שביעית, עושין לו בימא שלעץ בעזרה והוא יושב עליה, שנ': 'מקץ שבע שנים וגו' בבוא כל ישראל וגו' (דברים לא 10). חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנו לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנו לסגן, והסגן נותנו לכהן גדול, וכהן גדול נותנו למלך, והמלך עומד ומקבל וקורא יושב. אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עמד, ושיבחוהו חכמיו. וכשהגיע 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא' (דברים יז 15) זלגו דמעי. אמרו לו: אל תיתירא אגריפס, אחינו אתה, אחינו אתה.<sup>50</sup>

כלומר, מחברי תולדות הורדוס בבבלי נטלו פסוק שנדרש במשנה על המלך אגריפס ודרשו אותו על סבו, הורדוס. מכאן יש להסיק, לדעתי, שהללו ידעו שהיה קשר משפחתי כלשהו בין המלך אגריפס להורדוס המלך. הדבר אינו מובן מאליו, שכן מידע על קרבת משפחה בין מלכי הבית השני איננו מצוי אצל חז"ל, וכנראה אף לא עניין אותם. ואולם דווקא לבבלי, כפי שאנו רואים שוב ושוב בספר זה, יש עניין בשאלות מעין אלה.<sup>51</sup>

והנה דברים דומים לטענת סיפורנו נגר ייחוסו של הורדוס, שם יוספוס בפיו של אנטיגונוס החשמונאי: 'ואנטיגונוס אמר אל סילון ואל צבא הרומאים, (שיהא הדבר) שלא לפי מידת הצדק שלהם גופם, אם יתנו את המלוכה להורדוס, שהוא הדיט ואדומי, כלומר יהודי-למחצה, והרי הם חייבים לתתה לבני משפחת (המלוכה), כפי המנהג הנהוג אצלם' (קדמ' יד 403-404).<sup>52</sup> אפשר כמעט לשמוע במילים אלה פרפרזה על הפסוק הנזכר מדברים יז 15. אין לדעת אם גם נאומו זה של אנטיגונוס נזכר במקור סמיאס, אך בכל מקרה רוחו ונאמת את הלך רוחו של המקור הנידון.

2. תגובתו של הורדוס, לפי סיפורנו, לכך שהחכמים דחו את הלגיטימיות של מלכותו הייתה להרוג

49 פיינטוך, הופעה חיצונית, עמ' 94.

50 על פי כ"י קאופמן.

51 ראו במבוא, ח2. גרסת ילקוט שמעוני שהובאה לעיל מצביעה על הקשר בין שתי המסורות בכך שהיא מביאה אותן שתיהן בזו אחר זו, בהקשר של מדרש הפסוק הנידון מדברים, אך גם הוא אינו נראה מודג לקשרי המשפחה בין שני המלכים הנידונים.

52 וראו עליו לאחרונה אקהרדט, אדומי הצי יהודי.

אותם. יש כאן מקום להתלבטות מה מקורה של אמירה זו. מצד אחד, בנוגע לחכמים מופיעות מילים דומות לאלה (אם כי בשנויים קלים) עוד שלוש פעמים בתלמוד הבבלי, ובכולן הגיבור הוא דווקא ינאי המלך: 'כדקטלינהו ינאי מלכא לרבגן' (כשהרג ינאי המלך את החכמים, סנהדרין קז ע"ב); 'זמדקטל להו לרבגן' (וכשהרג את החכמים, ברכות מו ע"א); ובעברית: 'ויהרגו כל חכמי ישראל' (קידושין סו ע"א).<sup>53</sup> מתקבל אפוא על הדעת שגם כאן נטל לעצמו העורך התלמודי אמירה שהייתה בידו והייתה קשורה למלכים מימי הבית השני, ושיבצה בסיפורו. אמנם בדרך כלל נוהגים חוקרים לסעון שהתלמוד הבבלי העדיף להטיל על ינאי את האחריות למעשים שמקורות אחרים מייחסים אותם למלכים אחרים,<sup>54</sup> אולם מכיוון שהסיפור בבבלי בבא בתרא הוא היחיד העוסק בהורדוס באינטנסיביות בספרות חז"ל כולה, אולי הכיוון של העברה זו היה הפעם הפוך, כלומר מאירועים שנקשרו לשמו של ינאי לכיוונו של המלך הורדוס.

מצד אחר, אם בבסיס סיפור תולדות הורדוס הבבלי היה מצוי מקור ארץ-ישראלי, סביר שכבר בו נקשר קשר בין הורדוס לאגריפס באמצעות הפסוק הנזכר, וכבר בו הואשם הורדוס ברצח אנשים חשובים בציבור. הורדוס הרצחן היה ידוע כבזה לסטיריקנים רומאים<sup>55</sup> ולמחברי הברית החדשה,<sup>56</sup> וודאי היה מוכר כך גם לנתיני היהודים בארץ-ישראל. הבבלי הוא שהפך כנראה גרצחים אלה לחכמים.

#### ז. בבא בן בוטא (שורה 14)

'הותיר (רק) את בבא בן בוטא ליטול עצה ממנו. עטר לו כתו קוצים. ניקר את עיניו'. בבא בן בוטא היה דמות מן העבר הכמעט מיתולוגי של חז"ל, הנוכח פעמיים בתוספתא – פעם כתלמידו של בית שמאי, שאף על פי כן היה 'יודע שהלכה כדברי בית הלל בכל מקום' (תוספתא, חגיגה ב, יא), ופעם אחת כחסיד מופלג שהיה מביא אשם תלוי בכל יום (תוספתא, כריתות ד, ד). למידע מצומצם זה היה ערך רב בעיני עורכי התלמוד הבבלי, שכן היה מדובר באדם בעל שם יוצא דופן והתנהגות חסידית, שסביר לתארו לוימי המחלוקות בין בית שמאי ובית הלל, דהיינו לסוף ימי הבית השני. שלוש פעמים מספרים חכמי בבא בן בוטא על בבא בן בוטא שאין לו כל מקבילה בספרות התנאית. אחד מהם הוא הסיפור שלנו. השני, המסופר בעברית בשרשרת אגדות החורבן במסכת גיטין (גז ע"א), משתמש במידע הכרונולוגי המצוי בספרות התנאית על בבא בן בוטא – היותו חכם מימי הבית ומבית שמאי. השלישי (בבלי, נדרים סו ע"ב) הוא סיפור סלפסטיק קלאסי בארמית, על בני זוג, הוא מבבל והיא מארץ-ישראל, שלא עלה בידם להבין זה את שפתו של זה ועל כך רבו. בסופו של הסיפור שולח הבעל את אישתו לשבור את הסיר ובו התבשיל שבישלה על ראש השער (בבא), ואילו היא שוברת אותו על ראשו של בבא בן בוטא. מכאן אני

53 וראו עוד בערך הקרע עם הפרושים. ורד נעם העירה על הקבלה כללית מסקרנת בין שני הסיפורים. במרכז שניהם עומדים יחסי המלך והחכמים, ומוזגש מוטיב המקדש. בעוד בסיפורנו בניית המקדש מכפרת על רצח החכמים, בסיפור ינאי, הסעודה, המשמשת רקע להתרחשות, היא זכר לבניין המקדש. מלבד הביטוי הזהה 'קטלינהו לכולהו רבגן', משותפת לשני המעשים השאלה: 'ומה אעשה' – 'ומאי אעביד ליה'. אם מוטיב הציפי בזהב בסיפורנו הוא חלק אינטגרלי שלו (ראו להלן), הרי מקבילים אליו שולחנות הזהב במעשה הקרע עם הפרושים.

54 וראו הערכים הקרע עם הפרושים; משפט הורדוס/ינאי. אבל ראו גם הנספח לערך הקרע עם הפרושים, שבו אני דנה בהרחבה בשאלה הנ"ל וסותרת תזה זו בחלקה. וראו עוד בערך אגריפס/ינאי וקרבות הנזירים, ששם, אולי, מתרחש החילוף כבר בירושלמי.

55 ראו מקרוביוס, סטורנליה ב, 4, 11 (אצל שטרן, סופרים יוונים ורומים, ב, עמ' 665).

56 מתי ב 16-17.

מסיקה שהשם בבא היה לבבלים כר פורה להתלוצצות ולתהיות מכיוון שלא היה מוכר להם.<sup>57</sup> משום כך אין להתמלא, שבסיפורנו החליפו עורכי הבבלי את בני בבא (שנזכרו לכאורה במקור סמיאס אצל יוספוס) בבבא בן בוטא שאותו מצאו במקורות התנאיים. כאמור, בני בבא הללו היו קשורים לכיבוש ירושלים בידי הורדוס, ובשונה מסמיאס ומפוליון הם לא סברו שיש לקבל את שלטונו של הורדוס (קדמ' טו 266-262). הקשר של בני בבא לסמיאס ולפוליון אצל יוספוס הוא נסיבתי בלבד. ואולם ייתכן שגם הם, כמו פרטים אחרים שאנו קוראים במקור סמיאס היו מוכרים לעורכי הבבלי. מכאן לא רחוקה הדרך לזהות את בבא בן בוטא, תלמידים של בית שמאי לפי המקורות התנאיים, ושל שמאי הזקן עצמו לפי התלמוד הבבלי (גיטין נז ע"א), עם בני בבא המתרועעים עם אחד סמיאס, בעל שם ורקע דומים.

## ז. הורדוס המתחזה וכבא בן בוטא העיוור (שורות 15-25א)

יום אחד בא (הורדוס) וישב לפניו (לפני בבא). אמר לו (הורדוס לבבא): ראה אדוני עבד רע זה, מה עשה? אמר לו (בבא): מה אעשה לך? אמר לו (הורדוס): יקללנו אדוני. אמר לו (בבא): כתוב: 'גם במדעך מלך אל תקלל' (קהלת י 20). אמר לו (הורדוס): (בפסוק) מדובר ב'מלך'. וזה (הורדוס) הוא עבד. (אמר לו בבא): (ו)אף אם לא יהיה אלא עשיר, (כתוב שם): 'ובחזרי משכבך אל תקלל עשיר' (שם). (ו)אף אם לא יהיה אלא נשיא, כתוב (בתורה): 'ונשיא בעמך לא תאור' (שמות כב 27). אמר לו (הורדוס): פסוק זה בספר שמות מדבר במי שעושה מעשה עמך. אמר (לו בבא): חושש אני ממנו שמא ילכו ויאמרו (להורדוס) שקיללתי אותו. (אמר לו הורדוס): עכשיו הרי אין איש עמנו (שילך ויאמר לו). אמר לו (בבא): הרי כתוב גם: 'כי עוף השמים יוליך את הקול' (קהלת י 20). אמר לו (הורדוס): אילו ידעתי שצנועים אתם (החכמים) כל כך, לא הייתי עושה כך (כלומר, הורג את החכמים).

כאמור, מוטיב ההתחזות של הורדוס, שמטרתה לגלות מה חושבים עליו נתיניו, נמצא במקור סמיאס (קדמ' טו 367). יש להניח שמוטיב זה הוא שהשפיע על חלק הסיפור הנידון כאן, כפי שהוא מוגש בבבלי. ואולם זה האחרון שכלל ופיתח אותו בדרכים שאצביע עליהן עתה. ראשית משתמש הבבלי במוטיב ההתחזות כדי לקדם את התפיסה שהעיוורים מייטיבים לראות מן הפקחים, השאובה מתוך הספרות העממית ומופיעה פעמים רבות באגדות מחבלי העולם השונים.<sup>58</sup> המוטיב הזה מופיע מדי פעם בפעם בתלמוד הבבלי עצמו.<sup>59</sup> כדרכם של חז"ל, אין מספרים סיפור בלא ביסוס מקראי, ובחלק זה של תולדות הורדוס עולה וצפה

57 אף שהשם הוא ארמי אין הוא מופיע כלל במקורות מן הגולה המזרחית. ראו אילן, לקסיקון, ד, עמ' 63, תחת בבי, שם אין הצורה בבא מופיעה. זאילו בארץ-ישראל הוא היה מוכר, וראו שם, א, עמ' 80. אבל ייתכן שגם לסופרים שהעתיקו את הטקסט של יוספוס, היה השם קשה, ולכן אנו מוצאים בכתב יד p את הנוסח "סבא" (Σαβα), ראו לעיל, הערה 1. על השם סבא בארץ-ישראל ראו אילן, לקסיקון, א, עמ' 395-396.

58 על מוטיב זה ראו אצל תומפסון, אינדקס, ב, עמ' 334 (D1820.1.1), ג, עמ' 190 (F655).

59 ראו אצל פרנקל, סיפור האגדה, עמ' 208-212 (בבלי, ברכות נח ע"א), 302-305 (בבא בתרא קיא ע"ב). וראו גם פיינשור, הופעה חיצונית, עמ' 98-100. ובעיקר מעיינת האגדה בבבלי, ברכות נח ע"א, שבה נזוהה רב ששת העיוור את המלך טוב יותר מבן שיחו הרואה. מעניין לשים לב שבקדמ' טו 263, בעת שיוספוס מתאר קשרי שנקשר כנגד הורדוס, הוא מונה בין הקושרים גם עיוור אחד. אין דרך לדעת האם סיפור זה סקורו בכתבי ניקולאוס או שזהו מקור יהודי עצמאי.



התשתית המקראית שלו על פני השטח. הפסוק המצוטט כאן 'גם במדעך מלך אל תקלל ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר כי עוף השמים יוליך את הקול ובעל כנפים יציד דבר' (קהלת י 20) מתאים ביותר כדי לאשש את טענותיו של בבא בן בוטא, שאין הוא מעוניין להשמיץ את הורדוס בפניו של הזר היושב לפניו. נראה שחלק זה בחיבור תולדות הורדוס מבוסס על מדרש על אותו הפסוק בויק"ר לב: "ד"א: גם במדעך מלך אל תקלל" (קהלת י 20) ... ר' לוי בשם בר קפרא אמר: משל למלך שכעס על בנו וגזר עליו שלא יכנס עמו לפלטיין. מה עשה המלך? עמד סתריה ובנייה והכניס את בנו עמו לפלטיין. נמצא מקיים שבועתו ומכניס את בנו'. הנמשל כאן הוא הקב"ה, ההורס את המקדש הראשון ובונה את השני. והנה אנו יודעים (וגם בעלי הבבלי ידעו) שגם הורדוס (המלך) הרס מקדש אחד כדי לבנות אתו. השימוש הן בפסוק הנידון והן בביטוי 'סתריה ובנייה' המופיע גם בסוגייתנו, מעיד לדעתי שהמדרש בויק"ר עמד בבסיס היצירה הבבלית.<sup>60</sup>

מעבר לפסוק המצוטט במישורין כאן בתולדות הורדוס, יש לשים לב שמקורו בפרק מקהלת שאינו עוסק דווקא בדרך ששמועות עוברות, אלא עניינו הוא מעבר לכך – במלכות. בין היתר קובע קהלת באותו הפרק: 'דאיתי עבדים על סוסים ושרים הלכים בעבדים על הארץ' (שם 8), וגם 'אשריה ארץ שמלכה בן חורין' (שם 17). פסוקים אלה נרמזים כחוט השני בסיפורנו, שבו הורדוס המלך היה במוצאו עבד. הוא העבד הרוכב על סוס בעוד שריו הולכים כעבדים על הארץ, והקביעה ש'אשרי הארץ שמלכה בן חורין' רומזת כמובן על המצב ההפוך העולה מסיפורנו, כלומר 'אוי לארץ שמלכה עבד'. מעבר לפסוק המצוטט במפורש, והפרק מקהלת שבו הוא משובץ, נרמז במהלך הסיפור גם פסוק אחר, הפעם ממשלי: 'תחת שלוש רגזה ארץ ותחת ארבע לא תוכל שאת: תחת עבד כי ימלוך...' (משלי ל 21-22). התואר 'עבד כי ימלוך' מתאים ביותר להורדוס לדעת חז"ל,<sup>61</sup> שכן כבר בראשית סיפורנו אנו שומעים ש'הורדוס עבד של בית חשמונאי היה' (שורה 5). ואולם בעיקר מהדהדות מילותיו של פסוק זה בנויפה שנחפת המלכות בהורדוס לאחר שכבר בנה את בית המקדש: 'עבדא בישא. בתר דעבדין מתמלכין?' (שורה 32), שיש לתרגמה: 'עבד רע. לאחר שעושים מתייעצים?'. בתרגום לעברית הולך לאיבוד הקישור בין הנויפה לבין עבדות ומלכות. ואולם בארמית הפועל 'עבדין', שהוא ה'עושים', מזכיר את העבד, ואילו ה'מתמלכין', שהיא ה'מתייעצים', מזכירה את ההתמלכות. המלכות מזכירה כאן להורדוס שהוא היה ונשאר 'עבד כי ימלוך'.

יש לשים לב שבקטע זה יש מקבילה כמעט מילולית בין דברי יוספוס לדברי התלמוד. לאחר שבבא בן בוטא מצטט להורדוס את קהלת כדי להוכיח שאין לקלל מלכים, עונה לו הורדוס ש'האי לאו מלך הוא'. כך הדברים בכ"י מינכן ופירנצה, אבל בכ"י וטיקן אנו מוצאים: 'האי מלך הדיוט הוא', ובכ"י אסקוריאל – 'האי הדיוט הוא'. כינויו של הורדוס 'הדיוט' צץ ועולה גם בגרסת הסיפור מן הילקוט. יש להניח שגרסה זו עדיפה, שכן היא משמרת מילה יוונית המתארת את מעמדו של הורדוס, ובמילה זו ממש השתמש מקור סמיאס לתאר את הורדוס הן בסוף ספר יד של קדמוניות (ו'הורדוס חשש שמא יותן אנטיגנוס במשמר על ידי אנטיגוניוס ויובא על ידו לרומי ויטען לזכותו בפני הסינאט ויוכיח שהוא מגזע מלכים,

60 כמו שהעמידני על כך הלל גרשתי.

61 כמו במקרים אחרים הנזכרים בספר זה (ראו בערך משפט הורדוס/ינאי, ולדעתי גם במקרה של מלחמת האחים החשמונאים), גם כאן בנה הבבלי את סיפורו, המבוסס כאמור על מקור דומה לזה שהיה בידי יוספוס, גם על גבי חומרים מדרשיים ארץ-ישראליים שעמדו לפניו.

62 וראו פיינטוך, הופעה חיצונית, עמ' 97, הערה 33.

ואילו הורדוס הדיוט [ἱερατικός] – קדמ' יד 489) והן בדברי הורדוס על עצמו, בתשובה למנחם האיסיי המנבא לו מלכות ('היה הורדוס סבור, שאינו יודע אותו או שמלעני עליו, והזכירו שאין הוא אלא הדיוט [ἱερατικός] – קדמ' טו 374). הד לדברים אלה נשמע היטב בגרסה של הבבלי.

#### ח. פחדו של הורדוס מן המלכות (שורה 29)

'חושש אני מן המלכות'. למילים אלה יש קדם לכול ערך ספרותי במסגרת תמונת הראי שבין שני חלקי הסיפור על הורדוס, או כפי שמסביר זאת פיינטוך: 'בסוף הדיאלוג מגלה הורדוס את חוסר הביטחון שלו בכך שהוא מגיב על הצעתו של בבא בן בוטא במילים: "חושש אני מן המלכות". הביטוי הזה מקביל למילותיו של בבא בן בוטא שנאמרו ביחס להורדוס: "חושש אני [ממנו]". מכאן שהורדוס מוצג שוב באופן אירוני כדומה לחכם העיוור החושש (בעצמו) ממנו. הוא חושף שעמוק בפנים עודנו עבד ושהכוח האמיתי מצוי רק בידי המלכות – דהיינו בידי רומי'.<sup>97</sup>

ניתוחו הספרותי של פיינטוך מצביע על מרכיבים אמנותיים שהשפיעו על האופן שבו סופרו תולדות הורדוס בנקודה זו, אך הוא מתעלם לחלוטין מן האמת ההיסטורית הייחודית, שאיננה מובנת מאליה, העולה ממילים אלה. ביצירה ספרותית חפה מכל מרכיב היסטורי המלך הוא השליט העליון, הרם מכול. ממי יש לו לחשוש? העובדה שהבבלי כאן מצייר תמונה מורכבת, שבה כלפי היהודים (דוגמת בבא בן בוטא) הורדוס הוא מלך כול יכול, אך כלפי מלכות רומא אין הוא אלא נתין, מעידה על היכרות כלתית אמצעית עם המצב הגאופוליטי-היסטורי המיוחד של ימי הורדוס, הנזכר היטב ממקורות אחרים ובראשם יוספוס. אי אפשר לטעון, למשל, שסיפור מעין זה סיפרו הבבלים כדי לתאר את מצבם הפוליטי שלהם. לכן יש להסיק שגם הפרט שהורדוס המלך היה נתון בין פטיש רומא לסדן נתיניו הגיע לידי בעלי התלמוד ממקור ארץ-ישראלי.

#### ט. בניין המקדש (שורות 30–32א)

'שלח [לרומא] שליח, שילך שנה, ושיתעכב (ברומא) שנה, ושיחזור שנה. בין כה וכה הרוס אותו ובנה אותו. כך עשה. כאשר בא (השליח), שלחו לו (הרומאים): אם לא הרסח, אל תהרוס. ואם הרסת, אל תבנה. ואם הרסת ובנית, עבד רע. לאחר שעושים מתייעצים?': עתה מתפנה הבבלי לעסוק במקדש שבנה הורדוס ככפרה על מעשיו. מקבילה אפשרית לדברי התלמוד כאן מצויה, כפי שהראה שוורץ, בקדמ' טו 388. לאחר שהורדוס מגלה את אחזי העם שבכוונתו לבנות את המקדש מחדש, אנו למדים ש'הנאום שירד עליהם בלי שציפו לו הבהיל את כולם. התקווה לבנין הבית לא נאמנה עליהם והדבר לא רומם את רוחם; אדרבא, הם חששו שמא יקדים להרוס את כל הבניין ולא יהיה סיפק בידו להביא את המשימה לידי גמר' (קדמ' טו 388). לפי נוסח הסיפור בבבלי, החשיש הזה כמעט התממש, שכן המלכות ציוותה על הורדוס: 'אם לא הרסת, אל תהרוס. ואם הרסת, אל תבנה'. ולכן אצל יוספוס, כדי להרגיע את הרוחות מבטיח הורדוס 'שלא יהרוס קודם את בית-המקדש, אלא אם כן יהיה הכול מוכן בידו לגמר (העבודה)' (שם 389). לפי הבבלי, לעומת זאת, למזלו של הורדוס (ושל כל העם) בנה הורדוס את הבניין שהרס בלא לחכות לתשובת המלכות. ואולם רמז לכך שאף הבבלי הכיר את תשובתו של הורדוס לנתיניו החוששים מצוי בפתח לפרשה הנידונה. שעה שהאמוראים דנים בשאלה האם מותר

להרוס בית כנסת כדי לבנות אחר, מופיע הדיון האמוראי הבא: 'אמור לו רבינא לרב אשי: [מה אם מי שתכנונו להרוס בית כנסת ישן כדי לבנות חדש] גבו וזזים [והם מוכנים לשימוש]? אמר לו: [גם זה אסור], שמא יבוא לידיהם פדיון שבויים וישתמשו בכסף לשם כך [במקום לבנות את הבניין שלשמו נגבו, אמר לו: ומה אם ערכו את הלבנים ושייפו את הבדים והכינו את הקורות? אמר לו: [גם זה אסור] שכן יתכן שיבוא לידיהם פדיון שבויים ומכרו [את חומרי הבניין] ויתנו [את הכסף] לכך [וגם אז לא יבנה בית הכנסת החדש, וגמצא הישן הרוס]' (בבלי, בבא בתרא נ ע"ב). עורכי הבבלי היו מודעים אפוא לפשרה שהציע הורדוס לנתיניו,<sup>64</sup> ודחו אותה.

מסתבר שהבטחתו של הורדוס להרוס ולבנות את המקדש מחדש העלתה אצל יוספוס (או אצל מקור סמיאס שבו השתמש) ואצל חז"ל (או אצל המקור שאותו הכירו שהיה בעל אותה השקפת עולם) את אותה התחושה שעל הורדוס לא ניתן היה לסמוך והצעתו קיפלה בתוכה סיכון שהבניין הישן יהרס והחדש לא ייבנה.<sup>65</sup> או, כמו שהעיר שוורץ על מקבילה זו: 'אולי עלינו להיות פתוחים יותר לאפשרות שאונוסטוס לא שמח על שיפוץ הבית השני בידי הורדוס. הרי כפי שהראו המאורעות הבאים, שימש המקדש בדורות לאחר שיפוצו עונן עיקרי לתנועת ההתנגדות הלאומית היהודית לרומא... אולי יש לקחת ברצינות את הנחת חז"ל, ששליטי רומא התנגדו למפעל מעת הורתו'.<sup>66</sup> שוורץ סבור אפוא שבמקרה זה דווקא התלמוד הבבלי, יותר מיוספוס, משמר הדים לגישה שרווחה אצל שליטי רומא כלפי השיפוץ שעשה הורדוס במקדש.

עם זאת, יש לשים לב שגישתה של רומא כאן, בלב הסיפור, מאירה את דברי המבוא של הסתמאים בראשית הדברים באור אירוני. כפתיה לסיפור עצמו דנו הללו בשאלה הלכתית: כיצד התיר בבא בן בוטא להורדוס להרוס את המקדש הישן לפני שבנה חדש? אחד מהם סבר, בהתבסס על דברי האמורא שמואל, ש'המלכות שונה, שאינה חוזרת בה'. שכן 'אמר שמואל: אם אמרה המלכות: אעקור הרים, עוקרת ואינה חוזרת בה'.<sup>67</sup> לפי שיטה זו, הורדוס הוא המלכות, והחלטתו להרוס את המקדש הישן כדי לבנות חדש היא חוק, ולכן התיר לו בבא בן בוטא להרוס את המקדש לפני שבנה אחר תחתיו. ואולם לפי הסיפור שלנו, ולפי המציאות ההיסטורית המוכרת מכתבי יוספוס, נתן היה הורדוס כעניין זה למרותה של מלכות רומא, והיא הייתה זו שעל פיה יישק דבר. החלטתו סתרה את רצונה של רומא, ומעשהו, אף שצלח, היה כרוך בסיכון גדול ('אם סתרת אל תבנה'). מתברר שדברי הסתם הפשטניים, הרואים

64 במקור: 'א"ל רבינא לרב אשי: גבו זוזי ומחתי, מאי? אמר ליה: דילמא מיתרמי להו פדיון שבויים ויהבי להו. שריגי ליבני והדרי החדרי ומחתי בשורי, מאי? א"ל: זמנין דמתרמי להו פדיון שבויים, וזמנין ויהבי להו'. אני מודה להלל גרשוני שהעמידני על קשר מעניין זה.

65 הלל גרשוני גם הציע שהביטוי המופיע בתוך שיג ושיח זה 'והדרי החדרי' נובע ממשחק מילים על שמו של המלך הורדוס.

66 לדוגמאות נוספות לדמיון מפתיע בין יוספוס וחז"ל גם בכל הנוגע למעטפת הנרטיבית של הסיפור ראו במבוא, 21.

67 שוורץ, הורדוס בספרות היהודית, עמ' 48.

68 פסקה זו כולה, כפי שהעיר לי הלל גרשוני, לקוחה ממקום אחר בבלי — ערכין ו י"א. בדיון על מה מותר לקבל מגויים כדי לבנות מקדש מוכח הפסוק מנחמיה ב 8: 'וְאָמַרְתָּ אֶל אֶקֶף שֶׁמֶר הַפְּרָדִס אֲשֶׁר לְפָנֶיךָ אֲשֶׁר יָתַן לִי עֲצִים לְקָרוֹת אֶת שְׁעָרֵי הַבִּירָה אֲשֶׁר לְפָנֶיךָ וְלַחֲזֹמֶת הָעִיר וְלַפִּיִּת אֲשֶׁר אֲבֹא אֵלָיו'. לפי פסוק זה רשאים לקבל מגויים כל דבר לצורך בניית המקדש, ועל כך מופיעות המילים: 'אמר ליה אביי: שאני מלכותא, דלא הדרא ביה, דאמר שמואל: אי אמר מלכותא עקרנא טורי, עקר טורי ולא הדר ביה'. ייתכן שזהו מקומו המקורי של דיון אמוראי זה.

בהורדוס את המלכות, סותרים את המציאות הפוליטית המורכבת העולה מן הסיפור עצמו. סתירה זו יש גם בה כדי להעיד שאת סיפור הורדוס קיבל כנראה הסתם ממקור קדום, ולא הוא שיצר אותו.<sup>69</sup>

# י. לטיניזמים בתשובת רומא (שורה 32)

'אתה אינך לא רכה ולא בן רכה. (ממלכת) הורדוס תעשה קולוניא'. שתי מילים זרות ולא מוכרות ממקום אחר מופיעות במשפט הזה: 'רכה' ו'קלניא'. החוקרים התלבטו מה פירושה של 'רכה',<sup>70</sup> אך לאור דברי הפירוש של התלמוד עצמו ופסוקי המקרא המצוטטים כדי לאשש את דבריהם, נראה שהמילה רומזת ל'מלכות'. נוכח הימצאה של מילה לטינית שנייה במשפט זה (קלניא), יש לזהות את המילה 'רכה', כהצעתו של רובינשטיין, עם המילה הלטינית rex (מלך). אם לגבי מילה זו יש ספקות, הרי ברור שהמילה הלטינית השנייה במשפט, 'קלניא', היא colonia, כלומר פרובינקיה,<sup>71</sup> והשימוש בה כאן מעיד גם כן על היכרות עם המציאות שרווחה באימפריה הרומית בשלהי תקופת הרפובליקה ובראשית ימי הקיסרות – מדינות חסות שבראשן עמד מלך מקומי הלכו והתחסלו שעה שרומא הפכה אותן בזו אחר זו לפרובינקיות. תורה של יהודה להפוך לפרובינקיה הגיע בשנת 6 לספירה (מלח' ג 117; קדמ' יז 355-356). מתברר הסיפור שלנו בידעו 'סוף מעשה במחשבה תחילה', צמצם את פרק הזמן שבין בניין מקדש הורדוס ועד הדחת בנו בידי אוגוסטוס וייסוד הפרובינקיה יודיאה כדי להפוך את המאורע האחרון לעונש על הראשון.<sup>72</sup>

גם ההיכרות עם המציאות הפוליטית העולה מתיאור זה וגם השימוש במילים שאולות מן הלטינית מעידות בבירור שדגרים אלה הגיעו לידי הבבלי ממקור ארץ-ישראלי ולא הומצאו בידי בעלי הבבלי יש מאין.

# יא. בניין הורדוס (שורות 34-37)

[אמרו: מי שלא ראה בנין הורדוס לא ראה בנין מפואר מעולם.] במה בנה אותו? באבני שיש ומרמרא (=שיש ביוונית). יש אומרים: באבני שיש, כחל ומרמרא. הוציא שפה (נדבך של אבנים) והכניס שפה (כלומר נדבך בולט ונדבך נסוג) כדי שיקבל סיד. רצה (הורדוס) לצפותו בזהב. אמרו לו החכמים: הנח לו, שכך נראה יפה, שהוא נראה כאדוות ים.

פרשת הורדוס בבבלי (בבא בתרא ד ע"א) מסתיימת (בכמה כתבי יד, אם כי לא בכולם) במסורת הלקוחה ממקום אחר בתלמוד. כפי שהראה רובינשטיין, ממרה זו הועברה לכאן מהסוגיה בבבלי, סוכה נא ע"ב, שבה מקומה המקורי.<sup>73</sup> נראה לי שסיפא זו לפרשה הסוכה כולה באה לרכז במקום אחד את מרכיבי

69 השוו לתופעה דומה בערך משפט הורדוס/ינאי, שבו הובא הסיפור כדי להסביר למה לא דנים מלך, אבל מגמת הסיפור עצמו היא להלל את שמעון בן שטח שנלחם על כך שכן צריך לרחק מלך, ולגנות את ינאי שניסה להתחמק ממשפט.

70 ראו לעיל, הערה 9.

71 ראו לעיל, הערה 10.

72 הקורא האנונימי של הספר הציע גם, שאולי יש כאן רמז למאורעות בסוף ימיו של אגריפס המלך. בשנת 44 לספירה הזמין אגריפס אל חצרו מלכי חסות לאספה שהייתה עשויה להתפרש (וכנראה אף התפרשה) בעיני השלטון הרומי כמרידה (קדמ' יט 338-342), ועקב כך, עם מותו של אגריפס לא מונה בנו למלך, אלא ממלכתו נהפכה לפרובינקיה (שם 362-363). על נוסח טקסט זה ראו עוד בנובין, סוכה, עמ' 534-537.

החומר שהיה בידי אמוראי בבל על המקדש שבנה הורדוס. אין היא משקפת במאום את מקור סמיאס, ואין היא תורמת דבר להבנת המקבילות בין יוספוס לחז"ל.

### יב סיכום תולדות הורדוס

אם נסכם אפוא את סיפור 'תולדות הורדוס' בלי התוספת של סיפור התינוקת החשמונאית שישולב בו, נראה שמרבית פרטיו מופיעים כבר במקור סמיאס ששימש את יוספוס – הורדוס העבד ההדיוט זכור לרעה כמי שהרג את כל השושלת המלכותית של בית חשמונאי, רצח רבים אחרים אך השאיר בחיים חכם אחד (או חכמים בודדים), אך הוא גם זכור לטובה כמי שבנה את בית המקדש למדות החשש שמעשהו זה עורר.<sup>74</sup> סיכום זה מאשש את אשר שיערנו לעיל, שמקור סמיאס ותולדות הורדוס בתלמוד הבבלי מבוססים שניהם על אותו גרטיב שרווח בקרב יהודי ארץ-ישראל ולפיו, כך סברו, יש לתאר את תקופת שלטונו של המלך העריץ.

74 על סוגת 'אגדות המקדש' בקורפוס הגידון בספר זה ועל האיום המרחף על המקדש ברובן ראו במבוא, 21. על סיפורים שחלמים במרכזם ראו שט, סעיף 41.

## נספח: יונים הורדוסיות

[מלחמת ה'181: טשנה, חולין יב, א; תוספתא, שבת יב, ד; חולין י, ט;  
בבלי, חולין קל"ט ע"ב<sup>75</sup>]

במקורות התנאיים נפקד בדרך כלל מקומו של הורדוס. חוץ מהטקסט ביספרי דברים רמא (עמ' 271), שצוטט לעיל, ובו נזכר 'מעשה הרודוס' וחוז' מהזכרה אחת מפורשת (ספרא בחוקותי פרק א, א [ק' ע"ב] – וראו הערך נס הגשם בימי הורדוס) והזכרה אחת מרומזת על בניין המקדש בימיו, שבה אין שמו נזכר (משנה, עדויות ח, ו), מופיע, כנראה, שמו של הורדוס במרומז במשנה בהקשר של זן מיוחד של יונים מבויתות – יונים הרדסיות או הרדסיות (למשל משנה, חולין יב, א; תוספתא, שבת יב, ד; חולין י, ט). בבבלי על משנה זו מסופר, ש'ר' חייא ור' שמעון בר[בי]<sup>76</sup> חד תני: הרדסיות. וחד תני: הרדסות [ר' חייא ורבי שמעון ברבי, אחד שנה: הרדסיות. ואחד שנה: הרדסות]. מן דתני [מי ששנה] הרדסיות, על שם הורדוס, ומן דתני [ומי ששנה] הרדסיות על ש[ם] מקומן' (בבלי, חולין קל"ט ע"ב).<sup>77</sup>

נראה לי שיש לתת אמון במי שטען שיונים אלה נקראות על שם הורדוס, שכן גם יוספוס במלחמת היהודים יודע לספר ש'ליד ארמונו של הורדוס בירושלים, שעמד בתוך גינת פורחים, ניצבו שובכים רבים של יוני בית' (מלח' ה'181).<sup>78</sup> גם במצדה של הורדוס נמצא מבנה שזוהה תחילה כקולומבריום, כלומר שובך יונים. אמנם ידן פטל רעיון זה וזיהה את המבנה בטופו של דבר כאתר קבורה שבו צברו וחתמו את האפר של מי שמת בשירותו של הורדוס ולא היה יהודי, ועל כן נשרפה גופתו על פי מנהג רומא,<sup>79</sup> אך אפשרות זו כבר נדחתה באופן משכנע על ידי יגאל טפר.<sup>80</sup>

75 להיקרויות נוספות בספרות התנאים ולמבחר גדול של שינויי נוסחאות ראו אפשטיין, מבוא, עמ' 27–29; ארן, יוני הרדסיות.

76 לפי גרסת כתבי היד ודפוס ראשון, ולאור מחלוקות דומות המיוחסות לר' שמעון בנו של ר' יהודה כך הנוסח הנכון, לשיטת אפשטיין, מבוא, עמ' 28, והערה 6.

77 לפי כ"י וטיקן 122. ההצעה שהן נקראות על פי מקומן מתבססת על דמיון לנוסח דוגמת 'הלחמיות', דהיינו 'של בית לחם' (ראו אפשטיין, שם). אולי הכוונה היא לכן שמוצאן הוא האי רודוס (השנו ליברסן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 186; אלבק, משנה, מועד, עמ' 148). קוטשר, קטעי גיזה, עמ' 109–111, העדיף את גרסת הערוך 'רדסיות', בעקבות נוסחו המעניין והעקיב של קטע הגיזה אוקספורד Heb. c. 21/23: '[חד] תאני הרודסיות וחד תאני הרדסיות. מאן דתאני הרדסיות על שם הרודוס ומאן דתאני הרדסיות על שם מקומן' ותודתי לזרד נעם נל הפניה זו]. להשערתי של קוטשר, התעתיק הבבלי נובע מה'א'הנישוף, שבו נהגתה ונכתבה האות הראשונה של שם האי ביוונית, ואילו הפרשנות על שם הורדוס מקורה בארץ ישראל שבה כבר לא הוכרה צורת כתיב זו. וזר נעם סבורה שהחילוק המקורי, לפי המסורת הבבלית, הוא בין הכתיבים 'הרודסיות' ו'הרדסיות'. הראשון משקף את שמו של הורדוס והשני את השם רודוס בנישוף, כפי שהראה קוטשר. להצעה אחרת הקושרת את השם הן להורדוס והן לשם מקום -- מרשה -- ראו ארן, יוני הרדסיות. גם שצמן, הורדוס, מרשה וחורבת מדרס, עמ' 138, וגם וילנאי, יוני הרדסיות, הציעו קשר לחורבת מדרס, הסמוכה למרשה. טפר, גידול היונים, עמ' 192, זיהה את שם היונים, בעקבות יצחק כפכמי, בתואר היווני ἰονοδωρ, שמשמעו 'שאין בורחות'.

78 ראו אפשטיין, מבוא, עמ' 29.

79 ידן, מצדה, 138–139.

80 טפר, גידול היונים, עמ' 181–183. רמאל יעקלביץ הציע שאת 'הר המלך', המופיע פעמים רבות אצל חז"ל, יש לזהות עם הרודיון, ואת 'המלך' שבבבלי זה יש לזהות עם הורדוס. הוא מסתמך בכך על הקביעה הבאה בתוספתא (מנחות ט, ג), שקרבנות היו מביאים: 'אילים ממואב, עגלים משרון, כבשים ממדבר, גוזלות מהר המלך'. הוא מקשר את גידול היונים של הורדוס עם הגוזלות שמוצאן מהר המלך. ראו יעקלביץ, הר המלך, עמ' 26–27.

מכל מקום, לפנינו מקבילה מעניינת בין יוספוס ויחז"ל, המעידה על ידיעה משותפת הנוגעת לראליה בימי הורדוס. אין מדובר כמובן במקבילה ספרותית, אך ברור שכאן גיזונו יוספוס ויחז"ל ממאגר ידיעות משותף על הורדוס, שלא כולו היה בעל אופי פולמוסי או אידאולוגי-דתי.

## נס הגשם בימי הורדוס

קדמוניות טו 425; ספרא בחוקותי פרק א, א (קי ע"ב); [ספרי דברים טב, ע"א 89]; ויקרא רבה לה, ט-י (עמ' התכה-התכמ); בבלי, תענית כב ע"ב-כג ע"א

### טל אילן

#### קדמוניות טו 425

ומספרים (λέγεται) שבאותו זמן שנבנה בית־המקדש לא יררו גשמים בימים כדי שלא תתעכב העבודה, ובלילות היו גשמים. את הסיפור הזה מסרו לנו אבותינו (οἱ πατέρες ἡμῖν παρέδωκαν) ואין הוא בלתי־נאמן עלינו, אם יתן אדם דעתו על שאר מופתי אלוהים.

ספרא בחוקותי פרק א, א (קי ע"ב); בבלי, תענית כב ע"ב-כג ע"א<sup>1</sup>

ספרא בחוקותי	בבלי, תענית
1 'זנתתי גשמיכם בעיתם' (ויקרא כו 4), ברכיעיות.	דבר אחר: 'בעתם' (ויקרא כו 4), ברכיעיות וברכי שבתות.
2 אתה אר: ברכיעיות, או אינן אלא ערבי שבתות?	
3 אמ': אפי' שנים כשני אליה, יודדים בערבי שבתות, אינן אלא סימן קללה.	
4 הא מה אני מקיים: 'זנתתי גשמיכם בעיתם' (שם)? ברכיעיות.	
5 'זנתתי גשמיכם בעיתם' (שם) בלילות.	
	וכן מצינו בימי (ר') שמעון בן שטח שירדו להם גשמים בחיכוי ובלילי שבתות
	עד שהיו חיסין ככליהו ושעורים כגדעני ותים וערשים כריגרי חב
	וצד מהן חכמים דתגמא לדורחות, להודיע כמה חט גורם.

1 (ר') כג גם ברפוש ספרי, אבל בכל קטעי הגניזה ובתנאי היד האחרים חסר, כנכון.

1 נוסח הפנים על פי כ"י וטיקן Ebr. 31:1. הנוסח ביק"ר לה, ט-י כה דומה שלא מצאתי לנוכח להביא את הטקסט.

2 נוסח הפנים על פי קטע גניזה אוקספורד 1 (2673) 3-2.



ספרא בחוקותי	בבלי, תקנית
	שנ': 'עונותיכם הסו אל'ה, חטאתיכם וגו' (ישעיהו נט 2).
6 מעשה בימי הירדוס, <sup>2</sup> שהיו הגשמים יורדים בלילות,	וכן מצונו בימי הירדוס, <sup>3</sup> בזמן שהיו עסיקין בבינין ביה המקדש, יורדו להם גשמים בלילות
7 ובשחרית זרחה החמה, וגשבה הרוח, ונתגבה הארץ, <sup>4</sup>	למחר נשבה הרוח, ונתפזרו העבים, וורחה חמה,
8 והפועלין יוצאין למלאכתן, ויודעין שמעשיהם לשם שמים.	וכל אחד ואחד מקדשים למלאכתו, לוודיע שמלאכת שמים כדירהם.
9 'ונתתי גשמיכם בעתם' (שם) כלילי שבתות.	
10 מעשה בימי שמעון בן שטח, ובימי שלמצר <sup>5</sup> המלכה, שהיו הגשמים יורדים מלילי שבת ללילי שבת.	
11 עד שנעשו חרשים ככליות, <sup>6</sup> ושעורים [כ]גדעני זיתים, ופרשים כריזי זהב.	
12 ויצרו מהם זממ', והגיונות <sup>7</sup> לזירות הכאים, להודיע כמה חסא גורם,	
13 לקיים מה שנ': 'עונותיכם היטו אל' חטא' מנעו הטוב מכם' (ישעיהו נט 2).	

- 2 בכתבי יד שונים מופיע השם בצורות שונות, למשל 'הורדוס' בכ"י גטיקן 32 של זיק"ר.
- 3 בבבלי מופיע סיפור זה (שורות 6-8) אחרי סיפור שמעון בן שטח (שורות 10-13). על נוסח השם הורדוס ראו הערה קודמת. כאן אנו מוצאים: 'הורדוס' בקטע גניזה קיימברידג' T-S AS 75.165 ו'הורדוס' בקטע גניזה קיימברידג' T-S F2 (2) 2.
- 4 או בנרסה קצת אחרת בכ"י גטיקן 32 של זיק"ר: 'נשבה הרוח נתפזרו העבים זרחה החמה'.
- 5 שמה של מלכה זו משופשט חטיב בכתבי היד: 'של ציין' בשני נוסחי הגניזה (ראו לעיל הערה 2); 'שלמצי בויק"ר כ"י לונדון BL 340; 'ביטי עושי המלאכה' בויק"ר כ"י ירושלמי 245; כל הקטע חסר בויק"ר כ"י מינכן 117 ובאוקספורד נויבאוואר 147; הוא נוסף בכתב אחר בכמיק"ר כ"י אוקספורד נויבאוואר 2335.
- 6 בקטעי הגניזה (לעיל, הערה 2) נוספו כאן המילים 'של שור הגדול'.
- 7 בויק"ר כ"י מינכן 117 מופיע הטקס 'והניתחם דוגמא'.

## המקור של יוספוס<sup>1</sup>

המאמר על הגשם שירד בלילות בימי הורדוס, השייך לתיאור בניית המקדש (קדמ' טו 391-424), והמסיים את ספר טו של קדמוניות, אינו אופייני ליוספוס בעליל, שכן מסופר בו על גס. יוספוס כהיסטוריון מקפיד בדרך כלל לספר על נסים רק כשאלה קשורים לעבר המיתי של עם ישראל, המתואר במקרא כעתיר

3 את הרקע ההיסטורי ראו בערך תולדות הורדוס.

נסים'. משום כך יש מידה מסוימת של התנצלות באופן שבו הוא מספר על הנס הזה. הוא פותח במילה 'מסופר' (λέγεται δέ), המעלה על הדעת שכאן שילב יוספוס מקור גוסף,<sup>4</sup> והסיום במילים 'את הסיפור הזה מסרו לנו אבותינו' (καὶ τοῦτον τὸν λόγον οἱ πατέρες ἡμῶν παρέδωκαν), מאשש טענה זו. המנמה המתנצלת ממשיכה בהערה שמוסיף יוספוס בעקבות דברים אלה: 'ואין [הסיפור הזה על הגשם] בלתי-נאמן עלינו, אם ייתן אדם דעתו על שאר מופתי אלוהים'. מסתבר שיוספוס חש מידה מסוימת של אי-נוחות בשיבוץ הסיפור הזה כאן.

אם כן, מדוע בחר יוספוס בכל זאת לסיים את ספר טו של קדמוניות במקור כה לא שגורתי? תשובה חד-משמעית לכך אין, אך מעניין לשים לב שגם ספר יד בקדמוניות, אף שאיננו מתאר שום נס, מסתיים במילים דומות: 'זה סופו של בית החשמונאים שקיבלנו' (παραιλήσαμεν) (קדמ' יד 491).<sup>5</sup> המונח שמשמש בו יוספוס כדי לתאר את המסירה בסוף ספר יד שונה מן המונח שהשתמש בו בסוף ספר טו (παρέδωκαν), אך המשמעות דומה. לא ברור אם יש כאן החלטה מודעת או צירוף מקרים, אך נראה שבשני המקרים סיים יוספוס את ספרו בחריגה מתיאורו של ניקולאוס מדמשק כדי לשלב מסורת יהודית יותר, שאולי גם מוסרת ביתר דיוק את דעתו של יוספוס עצמו על האירועים.<sup>6</sup>

יוספוס איננו מרבה להשתמש בביטוי 'אבותינו' בכתביו,<sup>7</sup> ובעצם כאן הוא המקום היחיד שבו הוא משתמש בו כדי לסמן מקור שנמסר והגיע לידינו מהם. אולי אין זה מקרה שדווקא בתיאורו את הפרושים ובמה הם נבדלים מן הצדוקים, קובע יוספוס שגוסף על התורה הכתובה נמסרו (παρέδοσαν) הפרושים הלכות (νόμιμα) מ'מסורת האבות' (ἐκ πατέρων διαδοχῆς) (קדמ' יג 297);<sup>8</sup> שכן אין ספק שבמקרה שלפנינו השתמר בידינו של יוספוס מקור מנוסח בקפידה, ואופיו הפרושי מסתמן מכוחה של המקבילה הכמעט זהה שהשתמרה בספרות התנאית.<sup>9</sup>

4 אבל ראו בערך יוחנן ובת הקול. אפשר עוד לציין שיוספוס מזכיר נס גשם שאירע ליהודים גם בהודמוניות אחרות – אחרי שהוסר האיום של קליולה להציב את פסלו בבית המקדש, וראו בערך צלם בהיכל (קדמ' יח 284–285). בימי חנני המעגל (קדמ' יד 22) וכן את עונש מניעת הגשם שקיבלו כשחטאו (קדמ' יח 28), וראו העו'ן מלחמת האחים החשמונאים, וכן את הערך התייבות השילוח בכרך ב.

5 וראו גם הערך יוחנן ובת הקול, שגם בו מתחיל המקור הנידון באותן מילים. למקור נוסף שנפתח במילה זו ושאותו מזהה הלשר, יוספוס, עמ' 1974, כתחיבה של מקור יהודי, ראו קדמ' יג 322 וסיפור החלווה של יוחנן הורקנוס שבנו אלכסנדר יירש אותו. לסיפור זה אין מקבילה אצל חז"ל.

6 ראו בערך תולדות הורדוס.

7 וראו גם שורץ, יוספוס על הורקנוס ב', עמ' 220, שם הוא טוען שיוספוס מביע את דעתו בסופם של ספריו. לטענתי שגם ספר יג בקדמוניות מסתיים במילים המשקפות את דעתו של יוספוס, כנגד גישתו של ניקולאוס, ראו אילן, שילובן של נשים, עמ' 104. ספר טז מסתיים אף הוא במילותיו הביקורתיות של יוספוס עצמו על הוצאתם להורג של שני בניו החשמונאים של הורדוס. בסיכום זה הוא מתאר את מעשיו של הורדוס כמעשי רצוח, ויש להניח שלא אלה היו מילותיו של ניקולאוס כשתיאר את הוצאתם להורג של הבנים.

8 ראו מייסון, יוספוס על הפרושים, עמ' 232.

9 וראו גם בערך הקרע עם הפרושים.

10 על מסקנה אפשרית מדמיון זה ראו במבוא, 41.

## היחס בין יוספוס לחז"ל

סיפור נס הגשם, שירד בימי הורדוס בלילות, מופיע כבר במקור תנאי – ספרא על ספר ויקרא. הסיפור מופיע כחלק ממדרש על הפסוק המרעיף ברכה על ישראל כשהם עושים את רצון אלוהיהם: 'ונתתי גשמיכם בעתם' (ויקרא כו 4). הספרא מברר את השאלה מתי יש לראות את הגשם כיורד 'בעת' ומציע שלוש אפשרויות: 'ברביעיות', 'בלילי שבת' או 'בלילות'.<sup>11</sup> שני המקורות שיש לנו בהם עניין מפרשים את 'בעתם' כמכוון ללילות או ללילי שבת.

כדי להדגים ש'בעתם' כוונתו 'בלילות' מביא הספרא את סיפור ירידת הגשמים בימי הורדוס. מבנה האמירה הקצרה שמופיעה בו כמעט זהה למבנה הדברים אצל יוספוס. שניהם מתחילים בקביעה שמדובר במקרה ידוע ('מעשה' בספרא; 'מצינו' בבבלי<sup>12</sup>; 'מספרים' אצל יוספוס), שניהם קובעים שירדו גשמים בעת ההיא רק בלילות, ושניהם רואים בכך הוכחה לברכת שמים על מעשיהם הטובים של אנשים באותה שעה. במכוון נקטתי כאן לשון עמומה ('מעשיהם הטובים'), מכיוון שגם הטקסטים עצמם עמומים. בעוד יוספוס מציין במפורש שהגשם ירד בלילות בגלל בניין בית המקדש, בספרא אין בית המקדש נזכר ובמקומו מופיעה ה'מלאכה' שעושים אנשים מסורים וטובים בימי הורדוס דווקא, אולם מהי מלאכה זו – לא מסופר.

לולא היה ספרו של יוספוס בדינו, היו כמה תמיהות מתעוררות לאור הנאמר בספרא. ראשית, יש מקום להתפלא מדוע דווקא בימי הורדוס התגשם פסוק הברכה 'ונתתי גשמיכם בעתם'? שנית, מדוע אין בית המקדש נזכר במסורת זו? נראה אפוא שהספרא השתמש כאן במסורת שקיבל, שאולי הייתה במקור משובצת בתוך מסכת מפורטת יותר, אבל הוא בחר לצטט אותה באופן חלקי, וכך אבד חלק מן המשמעות העמוקה שלה. מדוע אני סבורה כך אסביר מיד, אך ראשית אטען שעורך הספרא לא התקשה לתאר את ימיו של הורדוס כימי ברכה אולי משום שלנגד עיניו לא עמדה שום מסורת אחרת, עוינת או אוהדת, שעניינה הורדוס. בכל הספרות התנאית נזכרים ימי הורדוס רק כשנמנות שנות בית מלכותו ומצטברות למאה ושלוש בסדר עולם רבה (פרק ל).<sup>13</sup> 'מעשה הורדוס' נזכר בספרי דברים רמא (עמ' 271), אך גם פירושו של 'מעשה' זה כבר לא היה נהיר למפרשים והשתבש במסירה.<sup>14</sup> אם זכרו של הורדוס כמלך אלים ורצחן השתכח מן התנאים, אין להתפלא שסיפור המזכיר את ימיו לשבח לא עורר בקרבם תרעומת. והנה גם עורכי ויקרא רבא הארץ-ישראלי, שנטלו מסורת זו מעורכי הספרא, לא מצאו צורך לשנות את צורתה ואת תוכנה, מה שמעיד שוב שבארץ-ישראל לא הילך שמו של המלך הורדוס אימים על שומעיו.

טענתי שבעל הספרא שאב ממקור קדום יותר את דרשתו על פירוש המילה 'בעתם' מתבססת על

11 השאלה שהעוררה את החוקרים היא מה פירוש 'רביעיות', מכיוון שבנוסף כסוה מכתבי היד של התלמוד הבבלי עשוי ביטוי זה להתפרש כמתייחס ללילי רביעיות, דהיינו לילי יום רביעי. ואולם בהקשר של ירידת גשמים מתקבל יותר על הרעת ש'רביעיות' פירושן מקבצי ירידת הגשמים המזכרים מארץ-ישראל ומן המשנה בתענית (ג, א; השוו תוספתא, תענית א, ב-ד), וראו למשל, טור-סיני, גשמים בעתם, עמ' 102–104; ילקו, פני מוזקר לשון חכמים, עמ' רי. וראו לאחרונה, אילן, תענית, עמ' 12–13, 31.

12 וינר, קטעים, עמ' 140, סובר שהלשון 'מצינו' בבבלי סלמדת שנס הגשם היה סקור כתוב לפניו.

13 על תיארוך סדר עולם רבה לתקופה התנאית (ר' יוסי בן חלפתא), או אף לפני כן, ראו עתה מיליקובסקי, סדר עולם, עמ' 122–128.

14 ראו בערך תולדות הורדוס.

חלקה האחרון של הדרשה, שבה מסופר מעשה נוסף מימי הבית השני. מטרתו של מעשה זה להוכיח ש'בעתם' פירושו דווקא 'בלילי שבת' (או אולי 'מלילי שבת ללילי שבת'). כאן מייחס הספרא את התממשות הברכה שבפסוק לימי מלכותה של המלכה החשמונאית שלמציון ועזרה הנאמן שמעון בן שטח.<sup>15</sup> ואולם במקום אחר הראיתי שהגרסה בספרא היא משנית ומתבססת על גרסה קדומה יותר, המצויה בספרי דברים מב' (עמ' 89), ובה נאמר רק: 'דבי נתן אומר: "[ונתתי מטר ארצכם] בעתו" (דברים יא יד) מלילי שבת ללילי שבת כדרך שירדו בימי שלמציו המלכה'.<sup>16</sup> מסורת זו דורשת פסוק מספר דברים, ולא מספר ויקרא, ומייחסת את הגס לימי שלמציון המלכה בלבד. באותו מקום גם טענתי שהורחה של מסורת זו בימי הבית השני, כחלק מן הפולמוס הפרושי עם חברי כת מודבר יהודה, שהיו עוינים את החשמונאים בכלל ואת המלכה בפרט. ועוד הערתי, שהמסורת המהללח את ימי המלכה סותרת את רוח מדרש ספרי דברים שבו שובצה, שכן המדרש מתנגד עקרונית לשלטון של מלכות (ספרי דברים קנז [עמ' 208]). משמע, מדובר במסורת פרושית ששרדה מימי הבית ושובצה לימים בתוך ספרי דברים.<sup>17</sup>

כדי להוכיח את טענתי ש'בעתם' פירושו 'בלילי שבת', נטל עורך הספרא את המסורת העתיקה על המלכה הפרושית (שלפיה גשמים בעתם פירושו מ'ערב שבת לערב שבת' ולא דווקא 'בלילי שבת'), ובמקום להביאה כמות שהיא, הוסיף למלכה בן לויה — את שמעון בן שטח.<sup>18</sup> גם מעשה זה יש בו משום הוכחה שהעורך לא היה ממש מודע למאורעות ימי הבית השני עצמם. הוא כבר לא ידע שהמלכה שלמציון הייתה תומכת נלהבת של הפרושים, שקשרו אליה ולאישיותה את נס הגשם, והעדיף לצרף לה חכם ידוע מהמשנה (אבות א, ח), כמי שבעבורו ירדו הגשמים 'בעתם'. היות שזהו המקור הקדום ביותר שבו נזכרת המלכה שלמציון יחד עם שמעון בן שטח, אפשר אולי להציע שהקישור ביניהם בספרא נעשה בהסתמך על המשנה, תענית ג, ח, המספרת על נס הגשמים שאירע בימי חוני המעגל.<sup>19</sup> מכיון שבאותו מאורע נכח שמעון בן שטח ואף נזף בחוני על מעשיו, צירף בעל הספרא מאורע למאורע וסבר שהגשמים שירדו בימי שלמציון המלכה הם הם הגשמים שירדו בימי חוני.

יצא אפוא שבעל הספרא התעניין אך מעט בדברי ימי הבית השני, וכל עניינו במסורות שצירף כאן יחד היה להוכיח שבמקרה אחד (דהיינו בימי הורדוס) 'בעתם' מתפרש כ'בלילות', ובמקרה השני (כלומר בימי שמעון בן שטח) הוא מתפרש כ'בלילי שבת'.

לעומת זאת, שיבוץ מסורת זו בבבלי מעניין במיוחד, שכן הוא מכניס יסדר במסורת שקיבל. ראשית, הוא אכן משבץ את המסורת הזאת במסכת תענית (כג ע"א), ממש סמוך לדיונו בסיפור חוני המעגל (שם), ומכאן אישוש לטענתי שיתכן שנס הגשם הובן בשני המקרים כאותו נס ממש. שנית, הבבלי הופך את היצירות — קודם הסיפור על נס הגשם בימי שמעון בן שטח הקדום, ורק אחר־כך הסיפור על נס הגשם בימי הורדוס המאוחר. מכאן עולה שהעורך היה מודע לסדר הזמנים הנכון של הדברים. לבסוף מציע הבבלי הסבר לשאלה העולה מתוך קריאת הטקסט בספרא, מדוע יתקיים דווקא בימי

15 ראו בערך צוואת ינאי.

16 אילן, השתקת המלכה, עמ' 36-37.

17 שם, עמ' 69-71.

18 הקורא הטצי תופס כמובן מאליו ובעובדה ידועה את הקשר בין שלמציון לשמעון בן שטח. ואולם כאן המקום להזכיר שמקור זה בספרא הוא הראשון, ואף היחיד בספרות התנאית, שקושר שני אישים אלה יחד. רק התלמוד הבבלי סבור שהיו אה ואחות — ברכות מה ע"א. וראו ספראי, בימי הבית, עמ' 177-178.

19 ראו בערך שלחמת האחים החשמונאים.

הורדוס פסוק הברכה 'ונתתי גשמיכם בעתם'? כמו יוספוס, קובע הבבלי, ש'בימי הורדוס בזמן שהיו עסוקין בבנין בית המקדש ירדו להם גשמים בלילות'. לא בזכות הורדוס, אלא בזכות עבודת המקדש ירדו הגשמים בעתם בלילה, ואותה 'מלאכה' שאלה יצאו עם בוקר אינה מלאכה בעלמא, אלא מלאכת בנין המקדש. חזקה עלינו כאן קביעתו של מאיר בן שחר על תפיסתו ההיסטוריוגרפית של התלמוד הבבלי (כאן ובמקומות אחרים), כפי שניסח זאת בכרך ב בספר זה בנוגע לביטול הקרבן לשלום הקיסר: 'מעשה העריכה של הבבלי... מעניק לסיפור בר קמצא הקשר היסטורי ותאולוגי מובהק שנעדר לחלוטין ממדרש איכ"ר'. בן שחר שם לב לכך שהבבלי איננו מעתיק בלא הבחנה סיפורים שאותם הוא שואב ממקור ארץ-ישראלי, אלא מעניק להם הקשר המעיד על ראייה היסטורית. הוא הדין במקומנו. לבבלי, שסיפר במקום אחר על הורדוס, רוצחם של בית חשמונאי ורוצח החכמים,<sup>20</sup> לא היה ודאי נוח שבימי הורדוס ירדו גשמי ברכה. לכן הוא נאלץ להסביר את המדרש הארץ-ישראלי, הסותר בביכול את גישתו, על ידי הגבלת הדברים להיבט אחד מימי שלטונו של הורדוס. לענייננו חשוב שההיבט הזה הוא אותו היבט המופיע גם אצל יוספוס. אם למקור הארץ-ישראלי (הספרא) נגבר אבד ההסבר לאירוע שאותו תיאר, או שהוא לא מצא לנכון לתרצו, הנה הסבר זה השתמר בבבלי. נראה שכאן, כמו במקומות אחרים בספר זה, אנו מזהים אצל הבבלי את יצר ההיסטוריון, להשליט סדר ולהסביר את המקורות שהגיעו לידינו על פי הרקע ההיסטורי והכרונולוגי שבו התרחשו.<sup>21</sup>

ניכר שהבבלי השתמש במקור הדומה לספרא כדי לטעון את טיעונו. הדבר מתברר מכך ששני הסיפורים – על הורדוס ועל שמעון בן שטח – מופיעים בו ביחד, מסיש כמו בספרא, אבל לא כמו אצל יוספוס (שבו מופיע סיפור הורדוס בלבד), וגם לא כמו בספרי דברים (שבו מופיע סיפור שלמציון בפני עצמו). מעניין שלגבי הסיפור על הגשם 'מלילי שבת לילי שבת' (כנוסח הספרא או 'בלילי שבתות' כנוסח הבבלי) אין הבבלי משועבד לגמרי למקורו הארץ-ישראלי, ואת שלמציון המלכה, שאלה הוסיף הספרא אגב אורחא את שמעון בן שטח, הוא מסלק לגמרי.<sup>22</sup> מכאן ברור, שלמרות גישתו ה'היסטורית' של הבבלי למקור הארץ-ישראלי שבו השתמש, נאמנותו היא בראש ובראשונה לעולמם של חכמים. לא רק שאין הוא חוזר לצורתו הראשונית של הסיפור, שבו מצויה המלכה לבדה, אלא שהוא מסלקה לגמרי על מנת לתת כבוד רב עוד יותר לנציגם המובהק של החכמים – שמעון בן שטח.

20 ראו בערך תולדות הורדוס.

21 ראו עוד במבוא, ח.

22 בנושא זה דגתי בהרחבה במקומות אחרים. ראו אילן, השתקת המלכה, עמ' 36–37; אילן, תענית, עמ' 208–209. בשני ספרים אלה תענתי שהרחקתה של שלמציון מן הטקסט תואמת את מצאת המחברים המאוחרים של המקורות האסוראיים להגביל ולצמצם את מעורבותן של נשים באירועים שהם מתארים. מגמה זו עולה באופן מעניין ביותר גם בעדי הנוסח לויקרא רבא. חיבור זה השתמש כאמור בנוסח דומה לזה המצוי בספרא עם שינויים בודדים בלבד. ואולם במקום שבו משובץ שמה של המלכה כמי שבימיה ירדו גשמים בעתנו, אנו מוצאים מבחר יצירתי של שינויי גרסה. רק בכ"י לונדון בריטיש מחאון מס' 340 ווטיקן מס' 32 נשמר שמה של המלכה בלא פגע. בשאר כתבי היד חלו שינויים. בכתבי היד מינכן 117 ואוקספורד קטלוג נויכאואר 147 חסר שם המלכה, ואילו בכ"י אוקספורד נויכאואר 2335 נוספו המילים 'בימי שלמציו המלכה', אך בשוליים ובכתב יד אחר. יצירתי במיוחד הוא כ"י ירושלמי 245 הנזכר 'ובימי עושי המלאכה', אולי בהשפעת עושי המלאכה בימי הורדוס, ומכל מקום בשל הדמיון בין 'מלאכה' ו'מלכה'. ברי לי ששינויים אלה נעשו בידי מעתיקים שהכירו את גרסת הבבלי, שבה אין המלכה מזכרת כלל. תופעת הרחקת האשה מתקיימת בכולם.

# יוסף בן אילם

קדמוניות יז 166-165: תוספתא, כיפורים א, ד (עמ' 221); ירושלמי, יומא א, א (לח ע"ג-ע"ד).  
עמ' 562; מגילה א, יב (עב ע"א), עמ' 753; הוריות ג, ג (מז ע"ד), עמ' 1425; בבלי, יומא יב ע"ב;  
מגילה ט ע"ב; הוריות יב ע"ב

## דפנה ברין

### קדמוניות יז 166-165

165) בימי כהונתו של מתתיהו זה אף אירע שמונה כוהן גדול אחר ליום אחד, הינם שהיהודים צמים בו.  
166) וזה טעמו (של דבר): בכהנו כלילה שלפני יום הצום נראה למתתיהו בחלום שנזדווג לאשה, ומשום  
כך לא יכול לשרת ככוהן, וכיהן אתו יוסף בן אילם, בהיותו קרובו.

תוספתא, כיפורים א, ד; ירושלמי, יומא א, א (לח ע"ג-ע"ד). עמ' 562;  
בבלי, יומא יב ע"ב

תוספתא, כיפורים	ירושלמי, יומא	בבלי, יומא
1. למה מפרישין כהן אורח תחתיו שלא יארע בו פסול ישמש תחתיו. ר' חנניה סגן הבהרים אמר לכך היה סגן מנונה, כהן שנמצא בו פסול ישמש תחתיו.	מתקנין לו כהן אורח תחתיו שלא יארע בו פסול (משנה יומא א, א).	
	1. מה מייחרין ליה עיטתו אמר ר' תנאי משנהאין דאין מייחרין ליה עיטתו, דו קטל ליה. 'אותר' ו' 13) אחר מושחין ואין מושחין שנים, אמר ר' יוחנן מפני איבה. <sup>1</sup>	

1. פירוש: האם מייחדים את הכוהן האחר עם הכוהן הגדול הקבוע? אמר ר' חנני: כשה (לשון שבועה), אין מייחדים אותו עמו, שלא יהיה

1. תרגום שליט בשינויים קלים.
2. כתיב השם אצל יוספוס: (P) Ἐλλήμου, (M) Ἐλλήμου, (E) Ἐλλήμου, (Lat) Elimi, ובגרסות חז"ל: בן אילם, בן אילים, בן  
אלם, ועוד, ראו חילופי הנוסח להלן. שיר (ורטש-מילר), היסטוריה, ב, עמ' 229, הערה 7, שיער שהוראת השם היא 'בן  
האילם'.  
3. ראו ליברמן, תוספתא, מועד, עמ' 221. מבחר חילופי הנוסח על פי מהדורת ליברמן, תוך השוואה אל אוצר עדי הנוסח  
לספרות התנאית, אוניברסיטת בר-אילן, הפנים על פי כ"י וינה (= 1), עדי הנוסח: א = כ"י ארפורט; ל = כ"י לונדון; ד =  
תוספתא דפוס ראשון.  
4. עדי הנוסח: הפנים על פי כ"י מינכן 6 (= א). ת = ניו יורק אנלאו 270; ת1 = ניו יורק אנלאו 271; פס = פטרכורג RNL  
400; TS ENA 2073.3; א = אוקספורד, בודליאנה 23 Opp. Add. Fol. (נויבאואר 366); ל = לונדון 400  
5508; BL Harl. 5508; וט = וטיקן 134; מ = מינכן 95; ד = דפוס וילנה. עדי הנוסח למקבילה בהוריות: פ = פריז 1337; מ =  
מינכן 95; ד = דפוס וילנה.

תוספתא, ביפורים	ירושלמי, יומא	בבלי, יומא
2 וכן גדול תחזיר לכהונה וזה ששימש תחתיו כל מצות כהונה גדולה עליו, דברי ר' מאיר. ר' יוסה אר' אע"פ שאמר כל מצות כהונה עליו אינו כשר לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט.	עבר זה ושימש זה, הראשון כל קדושת כהונה עליו, השיני אינו כשר לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט.	1 תנו רבנן: אידע בו פסול ועבר ופגו אחר תחתיו, ראשון חוזר לעבודתו, שני כל מצות כהנה עליו, דברי ר' מאיר. ר' יוסי אר': ראשון תחזיר לעבודתו, שני אינו ראוי לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט.
3 אמ' ר' יוסה: מעשה היה ביוסף בן אילים מציפורי ששימש תחת כהן גדול שעה אחת.	2 אמ' ר' יוחנן עבר ועבר עבודתו כשירה. עבודתו משל מ"י נישמעינה מן הורא: 3 מעשה בבן אילם מציפורין שאירע קרי לכהן גדול ביום הכיפורים ונכנס בן אילם ושימש תחתיו בכהונה גדולה.	2 אמ' ר' יוסי: מעשה בידי בן אילם מציפורי שאירע בו פסול בכהן גדול ומיטתו הוציאו.
ולא היה כשר לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט.	4 כיצא אמר למלך: פר ושעיר שקרבנו היום משל מי זני, משלי או משל כהן גדולי? ירע המלך על מה אמ' לו, אמ' לו: מה זה בן אילים, לא רייך ששימש תחת כהן גדול שעה אחת לפני מי שאמר והיה העולם אלא שאתה מבקש ליטול לך כהונה גדולה.	3 ואמרו חכמים: ראשון תחזיר לעבודתו, שני אינו ראוי לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט, משום איבה ומשום מעלין בקדש ולא מורדין.
5 באותה שעה ידע בן אילים שהוא סן הכהונה.	4 וכשיצא אמ' למלך: ארועי המלך, פר ושעיר שלום הכיפורים משלי וכן קריבין או משלכהן גדולי? וירע המלך מה הוא שואלו, אמ' לו: בן אילם, אילו לא רייך אלא ששימשתה שעה אחת לפני מי שאמר והיה העולם.	4 אמ' ר' יוסה: מעשה בידי בן אילם מציפורי שאירע בו פסול בכהן גדול ומיטתו הוציאו.
1 ר' חנניה... שישמש תחתיו חסר ל ר' חנניה סגן הכהנים חנניה בן גמליאל א 2 לכהונה לכהונה גדולה א ל ר כל מצות... שאמרו חסר א כהונה גדולה ל כהונה כהונה גדולה ל ר 3 אמ' ר' יוסה חסר ל ביוסף בן אילים מציפורין ביוסף בן אילם בציפורי א ביוסף הכהן בן אילם מציפורי ל ביוסף בן אילם מציפורי ר תחת חסר א 4 אמר	1 משנה(אם) ראין משנה דיון מגילה משה דיון הוריות 2 עבודתו כשירה כך גם מגילה עבודתו פסולה הוריות, אך בהוריות הנספח לבבלי דפוס ונציה רפ"א: עבודתו כשירה 3 בבן אילם בבן אילם הוריות וכך גם בהמשך 4 פר ושעיר כך גם מגילה פר ואיל הוריות, אך בהוריות הנספח לבבלי: פר ושעיר	1 בו פסול ועבר בו פסול בכהן גד' ת בו פסול בכהן גדול תו פס בו פסול ג א ל וט מ ד אותן כהן אחר ת תו פס ג א ל וט מ ראשון... אין חסר ת כהונה כהונה גדולה תו וט מ ד... כהנ' גדולה א כהנה ל 2 ביוסי בן אילם ביוסף א אילים ת (ביוסף) בן אילים תו ביוסף בן אילם פס וט ד ביוסף

הכהן הקבוע את הכהן האחר, 'ביום המשיח' אנתר. מכאן שאין מנעחים עניים לכהונה גדולה והכהן האחר, כמלא הסקופ, אינו נמשה.  
אמר ר' יוחנן: הטעם מפני איבה. לשבועת ר' חניי 'משה' ראו פירוש פני משה לירושלמי, ינהדרין ב, א ויש ע"ד, עמ' 1274. ו"ה משה;  
ובמראה הפנים, שם.

תוספתא, כיפורים	ירושלמי, יומא	בבלי, יומא
למלך אמי לו המלך א אמי(נר) לו ל אמי למלך ד היין היה א על מה אמי לו) מה אמי לו א עלמנה ל בן אילים בן אולם א בן אילם ל 5 בן אילים בן אולם א בן אילם ל בן אילי ד מן הכהונה (מכהונה גדולה ל מן הכהונה גדולה ד	מ ד משום איבה כהן גר (גדול) מיט (מאי טעמא) לא משום איבה תו כהן גדול משום איבה פס א ד וכך בשינויים קלים ל מ וט ומשום מעלין בקדש ולא מורדין כהן הויט מעלין בקדש ולא מורדין תו כהן הויט משום מעלין בקדש ולא מורדין (מורדי) פס ל ד וט וכך בשינויים קלים ג א פ	בן יאילם ג ביוסף בן אולם א ביוסף בן אילים ל ביוסף בן איל' מ תחתיו תחתיו ועבד תו נ ואמר חכמים ובא מעשה לפני חכמי ואמרו כך במגילה זהירות כ"י פ ואמרו... לכהן הדיטן ולא הניח' אחיו הכהני' להיות לא כ"ג ולא כהן הדי' הוריות

## הרקע

לפני יום הכיפורים היה חשש שמא יטמא הכהן הגדול ולא יוכל לשרת בקודש. לפי עדות המשנה (יומא א, א) 'שבעת ימים קודם ליום הכיפורים מפרשין כהן גדול מביתו ללשכת הפרהדד'. בתוספתא (שם א, א) 'פירש ר' יהודה בן פתירה שמא תמצא אשתו ספק גידה זיבא עליה, נמצא טמא שבעת ימים'.<sup>5</sup> נוסף על כך 'מתקנין לו כהן אחר תחתיו, שמא יארע בו פסול' (משנה, שם). בליל יום הכיפורים לא הניחו לו לישון (שם, ד, ו-ז), כדי למנוע ממנו מקרה לילה, ולא הניחו לו לאכול 'כל דבר שהוא מרגיל לזיבה' (ירושלמי, שם א, ד (לט ע"א), עמ' 565; ראו בבלי, שם יח ע"א).

מתתיהו בן תיאופילוס הוא למעשה הכהן הגדול האחרון שפעל בימי הורדוס. הוא מונה כהן גדול לקראת סוף ימי מלכותו של הורדוס והודח זמן קצר לפני מותו בשנת 4 לפה"ס (קדמ' יז 78, 164).<sup>6</sup> בזמן כהונתו בליל יום הצום ראה בחלומו שגדווה לאישה (יוספוס) ונטמא טומאת קרי (ירושלמי) ולא יכול לשרת.<sup>7</sup> את מקומו מילא קרובו יוסף בן אילם.<sup>8</sup>

- 5 אולם נראה שביסודה קשורה פרישת שבעת הימים שלפני יום הכיפורים לפרישת ימי המילואים. ראו סוגיות התלמודים על משנה זו, וכן קנוהל ונאה, מילואים וכיפורים, עמ' 17-44.
- 6 כהן גדול אחר בשם זה פעל בראשית המרד הגדול. ראו הערך פנחס איש חבתה.
- 7 מיוספוס נשמע שליל החלום היה ליל יום הכיפורים. ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 723, והערה 22, מפרש שבביל יום הכיפורים מתתיהו 'נוכר... שנדמה לו שניאות בחלום [מאשה], כלומר נזכר 'מה שקרה לו אור ליום ט', ומסיר בזה את הקושיה כיצד ייתכן שהכהן חלם חלום בלילה שלא הניחוהו לישון, אך הסבירה 'נוכר' אינה מופיעה בדברי יוספוס. גרץ, דברי ימי ישראל, א, עמ' 509, שיער שמקור ההלכה שבמשנה להשאיר את הכהן עד כל הלילה לפני יום הכיפורים הוא בתקלה שאירעה למתתיהו.
- 8 לשיטת ד' חנניה סגן הכהנים בתוספתא לעיל, תפקיד ממלא המקום ביום הכיפורים ייחד לסגן. שיטתו נראית חולקת על סתם המשנה (יומא א, א) והתוספתא: 'מתקנין/מפרשין כהן אחר תחתיו'. על בן אילם לא נאמר שנושא בתואר סגן אלא רק שהיה איש ציפורי (חז"ל) וקרובו של הכהן הקבוע (יטפוס). ייתכן שעד זמן מסיים, אולי אף קרוב לחורבן הבית, היה נהוג שממלא המקום יהיה אח או שאר בטר אחר של הכהן הקבוע. השו"ע 'מעשה בשמיעון בן קמחית וכו'... נכנס אחיו ושמע תחתיו בכהונה גדולה' (תוספתא, כיפורים ג, כ ומקבילות). מעין זה גם אצל ביכלר, הכהנים ועבודתם, עמ' 80-82.



## יוספוס

יוספוס מזכיר את הסיפור על כניסת יוסף בן אילם לכהונה גדולה ביום הכיפורים אגב תיאור הדחת מתתיהו בן תיאופילוס מן הכהונה הגדולה ומינוי יועזר בן ביתוס תחתיו (קדמ' יז 164).<sup>9</sup> הורדוס הדיח את מתתיהו בעקבות עקירת נשר הזהב מעל שער המקדש מכיוון שראהו 'כמי שאשם במאורעות אלה בחלקם'.<sup>10</sup> שני הפרטים הללו, ההדחה והמינוי והסיפור הקטן על מילוי המקום ביום הכיפורים, חסרים ברצף המאורעות המקביל במלחמת היהודים (א 655).

נוסח הלשון שיער ששני הפרטים, ההדחה והמינוי והסיפור על יום הכיפורים, נוספו על פי מקור יהודי שכלל עיבוד של רשימת כוהנים גדולים.<sup>11</sup> ההצעה ששני הפרטים נוספו יחד מתוך מקור כוהני מתאימה לכך שידועות אלה מצטרפות לפרטים רבים נוספים על כוהנים גדולים וסדרי כהונתם (מינויים והדחתם) המופיעים בקדמוניות וחסרים במלחמת היהודים.<sup>12</sup> בחיבור זה דלות מאוד הידיעות על כוהנים גדולים והן מתעשרות לאין ערוך בקדמוניות. עם זאת, בסיפור הקטן על מינוי יוסף בן אילם הכיפורים יש סימנים המצביעים על היותו יחידה עצמאית: (א) המעשה נפתח במילים: αἰτία δ' ἐστὶν ἥδε (זוה הוא הטעם לכך) – נוסחת מעבר או הוספה של יוספוס.<sup>13</sup> (ב) בעוד הידיעה על הדחת מתתיהו ממשיכה את סדר המאורעות הקודמים, סיפורו של בן אילם הוא אפיזודה מן העבר הקוטעת את סדר ההרצאה הרצופה. (ג) בסיום הסיפור חוזרת הידיעה על הדחת הכוהן הגדול:<sup>14</sup>

והורדוס נהג במתינות כלפי השאר, ואילו את מתתיהו הכוהן הגדול הדיח מהכהונה... ושם את יועזר אחי אשתו לכוהן גדול. בימי כהונתו של מתתיהו זה אף אירע שמונה כוהן גדול אחר ליום אחד... זכיהן אתו יוסף בן אילם, בהיותו קרובו. אך הורדוס הדיח את מתתיהו מהכהונה הגדולה... (קדמ' יז 164–167).

ייתכן אפוא שאין לקשור את שתי ההוספות זו לזו. אפשר שסיפור בן אילם מיום הכיפורים הוא ידיעה עצמאית, שאינה תלויה בידיעה על הדחת מתתיהו ומינוי יועזר.

יש גם מקום לספק כלפי ההצעה שיוספוס שאב את הידיעה על הדחת מתתיהו ומינוי יועזר תחתיו מאותם מקורות כוהניים או רשימות כוהניות המשמשים אותו בקדמוניות ולא במלחמת היהודים, שכן ידיעה זו חסרה אמנם במקום המקביל במלחמת, אך מהמשך הסיפור שם נראה שהמינוי החדש היה ידוע ליוספוס. הרי אחת התביעות שהציג העם לארכלאוס לאחר מות הורדוס, הבאה בסמוך לצעקת

9 או יועזר בן שמעון בן ביתוס. ראו קדמ' טו 320–322; יז 78, 339; יח 3, והשוו יז 297–298.

10 לפרשת עקירת הנשר ראו הערך מציפתו ומותו של הורדוס/יונאי.

11 הלשון, רשימת הכוהנים הגדולים, עמ' 11–12. למקור זה שייך לרעת הלשון גם ליקוי הלבנה הנזכר בהמשך, 'ובאותו לילה לקתה הלבנה' (167), אשר לשיטתו אירע בליל החלום של מתתיהו. השוו שוורץ, יוסף בן אילם, עמ' 65–74.

12 השוו נגד אפיון א 36.

13 ויליאמסון, ערכו ההיסטורי, עמ' 50, עומד על הדגם השלם של הנוסחה החוזר בקדמוניות, הכולל את החלקים האלה: (א) פתיחה בתוצאת מעשה; (ב) 'זוה הוא הטעם'; (ג) פירוט הטעם; (ד) סיכום הקושר את הטעם לתוצאה. ארבעת החלקים מצויים בסיפור הקצר של בן אילם. ראו כמכוא, ד8.

14 שיטה זו מזכירה את 'החזרה המקשרת' המקראית. לאחר ששילב את הקטע חוזר העורך על הפסוק האחרון של היחידה שלפני הקטע המשולב. ראו למשל בראשית לו 1: החוזר אל לו 36. ראו גם קדמ' יז 25 החוזר אל 21, וכן הערכים פנחס איש הכתה; נפ־גן של זהב בבית המקדש.

העם 'לנקום את נקמתם של אלה' (שהוצאו להורג בעקבות השחתת נשר הזהב), היא 'להדיח את הכהן הגדול שמונה על ידי (הורדוס)', דהיינו את יועזר (מלח' ב 7). מכאן נשמע שיוספוס במלחמת היהודים (או מקורו) ידע על ההדחה והמינוי בעקבות השחתת הנשר. ושם חיסור זה נובע מטעות כלשהי, שאין אנו יכולים לבררה.<sup>15</sup>

## השתלשלות הסיפור בספרות חז"ל:

### הוספה והשמטה בעקבות צירוף הסיפור לדיון ההלכתי

לפי הפירוש המקובל דנים ר' מאיר ור' יוסי בתוספתא (כפורים א, ד) במעמד הכהן ממלא המקום לאחר יום הכיפורים, דהיינו משעה שעבר מלשמש תחת הכהן הגדול. לשיטת ר' מאיר 'כל מצות כהונה גדולה עליו'. כלומר, חלים עליו כל הדינים המיוחדים לכהן גדול: אינו פורע ראשו ואינו קורע בגדיו על מתו ואינו מטמא לקרוביו ומצווה לשאת בתולה ואסור לשאת אלמנה.<sup>16</sup> ר' יוסי אומר: 'אע"פ שאמרו כל מצות כהונה (=כהונה גדולה) עליו, אינו כשר לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט'. כלומר, משעה שסיים את תפקידו כממלא מקום, לא ישרת במקדש ככהן גדול בשמונה בגדים ולא ככהן הדיוט בארבעה בגדים. ונמצא שמעשה אינו כשר לעבודה.<sup>17</sup>

ר' יוסי מביא את מעשה בן אילם כראיה לשיטתו. כשיצא בן אילם מבית המקדש בסיום עבודת היום רמז למלך שהוא מבקש להישאר בכהונה גדולה תחת הכהן שנפסל באמצעות השאלה: 'פר ושעיר שקרבו היום משל מי היו, משלי או משל כהן גדול?'. עלינו להבין שהפר נלקח באשראי, ובן אילם שואל, מי צריך לפזוע את התשלום. הנחת הסיפור, המשותפת לבן אילם בשאלתו ולמלך בתשובתו, היא שהפר והשעיר הם מממון הכהן הגדול המשמש בקביעות. בן אילם מבקש לשמוע שהפר והשעיר משלו הם ולא משל הכהן הגדול שנפסל, שכן אילו השיבו המלך כך, היה מבין שהמינוי שנתמנה לאחר שנטמא הכהן הגדול אינו זמני אלא נהפך למינוי קבוע. אולם המלך גוער בו על שאיפתו לכתר כהונה גדולה, ובאותה שעה ידע בן אילם, 'שהוסע מן הכהונה [הגדולה]', דהיינו שנכזבה תקוותו לתפוס את מקום הכהן הגדול הקבוע.<sup>18</sup>

כיצד מתייחס סיפור זה לשיטת ר' יוסי ומה ביקש להוכיח ממנו – דבר זה אינו מתברר בנקל. חשוב תחילה לדייק בשאלה – מה צריך ר' יוסי להוכיח. ר' יוסי מסכים עם ר' מאיר, שכל מצות כהונה גדולה

15 על סמך הידיעות הסדויקות על יועזר שיער בלק, מקורות, עמ' 165, שהללו נלקטו ממקור ששימש את יוספוס לדברי ימי הורדוס, ולא מרשימות הכהנים הגדולים ששימשו את יוספוס כרגיל בקדמוניות.

16 השו"ר ש"י, יומא יב ע"ב ומגילה ט ע"ב, ותוספתא, הוריות ב, א.

17 רש"י, שם, מפרש לפי סוגיות הבבלי כי שני החכמים חולקים. מפתחת ר' יוסי בתוספתא: 'אע"פ שאמרו כל מצות כהונה עליו, נראה שהוא מוסיף ומפרש ואינו חולק על ר' מאיר. פתיחה זו תסרה בתלמודים. ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, סוף עמ' 722 וראש 723; דינו, חידושי הרי"ד, א, ליוסא יג ע"א, עמ' רכז, ד"ה הלכה כר' יוסי.

18 עד כאן פירוש ליברמן, שם, עמ' 725, בעקבות תוספות ר' יצחק הלבן לחילופי הדברים בין בן אילם לבין המלך. על הלכיתו באשראי ראו מה שהעיר ליברמן, שם, עמ' 726, הערה 29. הנוסח 'פר ושעיר' קשה, שהרי השעיר משל ציבור הוא ולא משל כהן גדול. ליברמן מציע לתקן: 'פר ושעיר'. כלומר, ועשירית האיפה. בירושלמי, הוריות ג, ג (מז ע"ד), עמ' 1425: 'פר ואיל', אך בוספת: 'פר ושעיר' (ראו חילופי הנוסח למעלה). סוף הסיפור בחלק מהגרסות: 'שהוסע מן הכהונה' ובחלקן: 'שהוסע מכהונה גדולה'. אין בנוסח הראשון ('מן הכהונה') אלא קיצור לשון וליברמן.

עליו – על ממלא המקום. מכאן שהסיפא של דבריו: 'אינו כשר... לכהן הדיוט' אינה העיקר. החידוש בדברי ר' יוסי הוא שאותו כוהן, שכל מצוות כהונה גדולה עליו, אינו כשר לעבוד ככהן גדול.<sup>19</sup> סוף הסיפור בפני עצמו, 'באותה שעה ידע בן אילים שהוסע מן הכהונה [הגדולה]', אינו יכול להוכיח שהכהן ממלא המקום נדחה מעבודת כהונה גדולה, אלא אם כן הבין בו ר' יוסי משמעות יתרה שאינה בו מיסודו. הסיפור מספר על שאיפת בן אילים לתפוס את משרת הכהן הגדול ומסתיים בכישלון. המילים 'שהוסע מן הכהונה [הגדולה]' שבסוף הסיפור, פירושן: הוסע ממשרת כוהן גדול, ולא: הוסע מעבודת כוהן גדול. סיום זה אינו מפרש אפוא כלל מה מעמדו של בן אילים לאחר שהועבר מן המשרה. השאלה אם הוא רשאי עתה לעבוד ככהן גדול בבית המקדש בדומה לכהנים גדולים שעברו ממשרתם הרשאים להמשיך לעבוד ככהנים גדולים,<sup>20</sup> אם חזר למדרגת כוהן הדיוט, או שמא פסול לשניהם – שאלה זו נמצאת מעבר לאופק של הסיפור.<sup>21</sup> במילים אחרות: הסיפור מסתיים במקום שר' מאיר ור' יוסי פותחים בו, חזרת הכהן הגדול שנטמא לכהונה גדולה וסילוק ממלא המקום, ואינו שייך לעיקר דעות החכמים על מעמד ממלא המקום.

עובדה זו, שהמגע בין הסיפור לבין דברי ר' יוסי אינו מובהק ואינו מחוור בדרך פשוטה לגמרי, מלמדת שהסיפור לא עוצב בהשפעת דבריו אלא היה מונח פחות או יותר כצורתו לפני חכמים, הנחה המתאימה כמובן להימצאות ידיעה קרובה אצל יוספוס. מסתבר שגם עיניים מאוחרות התקשו להבין כיצד מוכיח הסיפור את שיטת ר' יוסי וביקשו להבהיר זאת. לפיכך כפלו את דברי ר' יוסי ושילבו במצע הסיפור: 'מעשה היה ביוסף בן אילים מציפורי ששימש תחת כהן גדול שעה אחת [ולא היה כשר לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט]. כיצא אמר למלך' וכו'. ואכן בגרסת הירושלמי (יומא א, א [לח ע"ג-ע"ד], עמ' 562, ומקבילות) משפט זה אינו מופיע. פרט נוסף מצביע על כך שגשתמר בירושלמי נוסח מדויק יותר של הסיפור: הירושלמי הוא המקור היחיד המפרש שכניסת בן אילים לכהונה גדולה הייתה משום 'שאירע

19 השו"ר רש"י המפרש 'ומהר"ר יוסי שאם עבר ועבד עבודתו כשירה' (יומא יז ע"א): 'שאם עבר ועבד בשמונה בנים ככהן גדול עבודתו כשירה, דהא כה"ג הוא... אבל באדבעה ודאי פסולה, דהוה ליה חסר בגדים'; וכן תוספות, שם יב ע"ב ד"ה כהן; מגילה ט ע"ב ד"ה ולא, זבחים יח ע"א ד"ה הג"ה. אך ראו ליברמן, שם, עמ' 722, הערה 15; הלבני, מקורות, מיומא עד חגיגה, עמ' יח.

20 כך על פי משנה, מגילה א, ט והוריות ג, ד: 'אין בין כהן משמש לכהן שעבר אלא פר זים הכיפורים ועשירית האיפה'. מכאן שלכך משתי הסתייגויות אלה, שאינו מקריב פר זים הכפורים משלו ולא עשירית האיפה משלו, רשאי כוהן שעבר מכהונה גדולה לשרת ככהן גדול. רש"י מפרש אמנם שכוהן שעבר הוא כוהן ממלא מקום כבן אילים, אך ליברמן, שם, עמ' 725, והערה 28, מראה בעקבות הרמב"ם, כי אין הכוונה דווקא לכך אלא לכהן שעבר מחמת איזו סיבה שהיא, בין שעבר מחמת מום ונתרפא, בין שהעבירו המלך, בין ששימש בכהונה באופן זמני. יתר וכל כן, ייתכן מאוד שכוהן המשמש באופן זמני (=בן אילים) אינו נכלל כלל בגדר 'כהן שעבר' של משנה זו ובתוספתא, מגילה א, כא לא בזמן אחד עסקינן, ראו ליברמן, שם, ה, עמ' 1141). ראו קושיית התוספות למגילה ט ע"ב: 'קשה אמאי נקט לכהן שעבר, דהא אפילו ביום שאירע בו פסול לכהן המשמש ושמש זה תחתיו הו' חילוק זה, שהפר בא מן המשמש אע"פ שאין משמש, כדאיתא בירושלמי, ואם כן הוה ליה למימר בין הכהן המשמש לכהן שיעבור'; וכן דינו, הגהות, ג, להוריות יא ע"ב, עמ' פד, ד"ה ואין בין כהן משמש. אך השו"ב בבל, מגילה ט ע"ב והוריות יב ע"ב, המפרש שחלק זה במשנה הוא כשיטת ר' מאיר, ור' יוסי חולק עליו. ואולם מלשון התוספתא לא נראה שהחכמים חולקים (ראו לעיל, הערה 17). ובכל אופן, לא נראה להעמיד את שיטת ר' יוסי בתוספתא נגד הדין הכללי של משנה זו, שכן הדיון בתוספתא עוסק נכונה ממלא מקום לשעה, שהוא מקרה בפני עצמו. ראו גם פירוש דינר למעלה בהערה זו, ד"ה לכהן שעבר, והפניות שם לפירושו ליומא ומגילה. וכן ראו להלן, הערה 26.

21 לאור קושי זה משער מילר, ציפורי, עמ' 65, 70, הערה 51, שהסיפור אינו קשור לשיטת ר' יוסי כלל. הסיפור הובא כדוגמה למעשה שהיה, שנתעורר צורך בממלא מקום בעקבות פסול שאירע ככהן גדול.

קרי לכהן גדול ביום הכיפורים, טעם המתאים לדברי יוספוס (קדמ' י' 166): 'בכהנו בלילה שלפני יום הצום נראה למתתיהו בחלום שנודווג לאשה'.<sup>22</sup>

בהמשך נלגוליו של הסיפור הפכה התוספת 'ולא היה כשר לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט' את כל מה שבא אחריה למיותר, ואפילו לבלתי מובן. הבבלי (יומא יב ע"ב ומקבילות) מסיים בתוספת זו כמאמר חכמים: 'ואמר חכמים: ראשון חוזר לעבודתו, שני אינו ראוי לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט';<sup>23</sup> והבבלי מוסיף את הטעם: '(לכהן גדול) משום איבה ו(לכהן הדיוט) משום מעלין בקדש ולא מורידין, ומשמיט את כל המשך הסיפור. בדרך זו מתאים הסיפור המקוצץ התאמה מובהקת לשיטת ר' יוסי.

עד כאן על השינויים שהוכנסו בסיפור בעקבות הקושי הכרוך בצירופו לתמיכה בדעת ר' יוסי. עתה ננסה לגבר בקצרה אם אפשר בכל זאת לשער כיצד מתייחס סיפור זה לדברי ר' יוסי ומה ביקש להוכיח ממנו. בסופו של דבר הפכה התוספת שבתוספתא — 'ולא היה כשר לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט' — את עיקר הסיפור למיותר ולבלתי מובן וגרמה משום כך להשמטתו בבבלי. אולם מלכתחילה התכוון מן הסתם המוסיף להבהיר את הסיפור. ייתכן אפוא שמקום ההוספה באמצע הסיפור בתוספתא רומז לפירוש הדברים. הן לפי סדר ההצגה, המשפט 'ולא היה כשר לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט', אמור על השעה ששימש בן אילם תחת הכוהן הגדול ולפני שיצא מבית המקדש בסוף עבודת היום. לאיכשרות ממלא המקום בשעת מילוי המקום יש ראיה ברורה מהסיפור, שכן הוא אינו עובד משלו. אפשר שמן העובדה שעבודת הכוהן ממלא המקום (פר ושעיר) היא משל הכוהן הקבוע מוכיח ר' יוסי שממלא המקום לא נתמנה כוהן גדול גמור לעבוד מממונו ונחשב מעין בא כוחו של הכוהן הקבוע, כשידיו העובדות בקודש מייצגות את ידי הכוהן הגדול שנפסל.<sup>24</sup> מעמד ביניים זה מתבטא גם בתשובת המלך לבן אילם: 'לא דיך ששימשת תחת כהן גדול שעה אחת... אלא שאתה מבקש ליטול לך כהונה גדולה'. לפי פירוש זה, שכן אילם לא נתמנה מלכתחילה לכוהן גדול גמור, יש להבין את סוף הסיפור — 'באותה שעה ידע בן אילם שהוסע מן הכהונה [הגדולה]' כך: באותה שעה ידע בן אילם שנכזבה תקוותו שמינויו לממלא מקום יתברר כמינוי קבע לכהונה גדולה.

לכאורה ניתק הירושלמי את סיפור בן אילם מדברי ר' מאיר ור' יוסי, והוא מביא כמענה לעניין אחר: 'עבודתו (של ממלא המקום) משל מי, נישמעינה מן הדא: מעשה בבן אילם מציפורין וכו' (יומא א, א [לח ע"ד], עמ' 562, ומקבילות), אך למעשה שומרת פתיחה זו של הירושלמי על עיקר הלימוד מתוך הסיפור לשיטת ר' יוסי. הן מהסיפור מוכח כי עבודת ממלא המקום היא משל הכוהן הגדול הקבוע, ועל לימוד זה היה יכול ר' יוסי להוסיף לשיטתו: מכאן שממלא המקום אינו כשר לכוהן גדול.

ייתכן שגם מלשון יוספוס נשמע כי ממלא המקום אינו נחשב כוהן גדול גמור לעבודה, אלא שותף לכוהן הפסול ובא כוחו, שכן יוספוס אומר, שאחר פסילתו של מתתיהו הכוהן הגדול המשמש, בן אילם 'כיהן יחד אתו' (συνεργάσατο αὐτῷ).

אם נכונה השערתנו על היחס בין שיטת ר' יוסי לבין הסיפור, נראה לפרש אחרת את שיטות שני החכמים, ר' מאיר ור' יוסי, בתוספתא. מסתבר שדבריהם מוסבים על מעמד הכוהן ממלא המקום לאו

22 בתוספתא: 'מעשה היה ביסף בן אילם מציפורין ששימש תחת כהן גדול'. בבבלי: 'מעשה... שאירע בו פסול בכהן גדול וסינוהו תחתיו'. השוו משנה, אבות ה, ה, המונה בין הנסים שנעשו בבית המקדש: 'לא אירע קרי לכהן גדול ביום הכיפורים'. וראו היצא מן הכלל שמוסיף באבות דר' נתן נ"א, לה.

23 השוו תלופי הנוסח למעלה.

24 השוו תוספות ישנים, יומא מט ע"ב ד"ה שחט.



## נספח: שמעון בן קמחית

(קדמוניות יח 34; תוספתא, כפורים ג, כ (עמ' 246); ירושלמי, יומא א, א (לח ע"ד). עמ' 562-563; מגילה א, יב (עב ע"א), עמ' 753; הוריות ג, ד (פו ע"ד), עמ' 1425 [ויקרא רבה ב, יא (עמ' חע); בבלי, יוסא טז ע"א; אבות דר' נתן נ"א, לה].)

### טל אילן

בקדמ' יח 34, בתוך פרק בעל אופי כרונסטי מובהק, מתאם יוספוס כרונולוגית בין הקיסרים ששלטו ברומא (אוגוסטוס וטיבריוס, קדמ' יח 32), בנות ובני שושלת הורדוס שחיו ומתו בארץ-ישראל (שלום אחות הורדוס, שם), הנציבים ששלטו בארץ ישראל (קופוניוס, מרקוס אמביבולוס, אניוס רופוס וולדיוס גרטוס, קדמ' יח 31, 33) והכהנים הגדולים שמונו והודחו באותם הימים (חנן, ישמעאל בן מיאבי, אלעזר בן חנן, שמעון בן קמיתוס [Καμιθου] ויוסף קיפא, שם 34-35). מי היה שמעון בן קמיתוס לא ידוע.<sup>29</sup> אין הוא נזכר כקרובם של כוהנים גדולים אחרים או בתי כהונה גדולה מוכרים, ושום קרוב משפחה שלו לא התמנה לכהונה הגדולה אחריו.<sup>30</sup> על כהונתו הקצרה בשנת 17-18 לספירה מציין יוספוס שארכה פחות משנה.

בתוספתא, כיפורים ג, כ נזכר כנראה אותו כוהן גדול: 'מעשה בשמעון בן קמחית שיצא לדבר עם המלך ערבית ונתנה צנורא על פיו ונפלה על בגדיו. נכנס אחיו ושמש תחתיו בכהונה גדולה. ראת אמן של אילו שני כהנים גדולים בו כיום'.<sup>31</sup> לשאלה האם מדובר באותו כוהן גדול הנזכר אצל יוספוס היה אפשר להשיב באמצעות זיהוי המלך שעמו מנהל הכוהן שיחה בסיפור הזה. לפי הכרונולוגיה של יוספוס, כשישמש שמעון זה בכהונה הגדולה (17-18 לספירה) שוב לא היה ארכלאוס אתגרך ואגריפס טרם התמנה למלך. עובדה זו לא נעלמה מעיניו של גרץ, שטען שאין לקרוא כאן מלך, אלא להעדיף את

29 ראו סמולוד, כוהנים גדולים, עמ' 233. הערה 7, וכן עמ' 239, שם היא קובעת שלמונשה אין יוספוס יודע במעט דבר על ההיסטוריה של הפרובינקיה יודיאה בשלטונם של ארבעת הפרוקורטורים הראשונים בשנים 6-26 לספירה. ראו גם שטרן, מחקרים, 195.

30 סמולוד, שם, עמ' 233, מציעה שיוסף בן קמי (Καμη), שהיה כוהן גדול לזמן קצר בשנת 46 לספירה (קדמ' כ 16) היה אחיו, אך יש בהצעה זו בעיה כרונולוגית מסוימת, שכן בין שנת 17, שבה כיהן שמעון, לשנת 46, שבה כיהן יוסף, מפרידות שלוש שנים. על יוסף זה ראו בהמשך, הערה 36. היא גם מציעה קרבת משפחה ליוסף בן שמעון קאבי (קדמ' כ 196), שהיה אחיו בן, אך היא משערת שהוא גם יכול להיות בנו של שמעון קנתרס מבית ג'יתוס (קדמ' יט 297), וראו עליו עוד בערך שחיתות הכהנים הגדולים.

31 על פי כ"י ונה. שינויים משמעותיים מצויים בכ"י ארפורט. במקום 'שמעון' – 'ישמעאל'. שינויי נוסח בין השמות שמעון וישמעאל רווחים ביותר, וראו למשל בספרי במדבר א (מהדורת כהנא, עמ' 2); ו (שם, עמ' 20) פד (שם, עמ' 204), פה (שם, עמ' 214) פו (שם, עמ' 216) ועוד, וראו גם במפתח של המהדורה החדשה של אפשטיין, מבוטא לנוסח המשנה, עמ' 1409, הפניות לעמ' 674, 748, 1162, 1191-1194; במקום 'ערבית' – ערבי, הגרסה 'ערבית' מוחלפת בירושלמי כ'ערב יום הכיפורים', וראו בהמשך, אך יש לראות בכך תיקון סופרים. בין שתי הגרסות בתוספתא, נראה שהקריאה המקורית היא הקשה יותר – 'ערבי'. ראו ליכרמן, תוספתא בפשוטה, ד, עמ' 805-806; במקומו 'על מיר' יש לקרוא מפיו (כגרסת א, ל, ד), וזה כנראה הנוסח הנכון.

גרסת הבבלי של הסיפור 'הגמון', והוא סבר שמדובר בנציב הרומי גרטוס.<sup>32</sup> אם, כפי שטען ליברמן, יש להעדיף את הנוסח המצוי בכ"י ארפורט (ולונדון): 'המלך ערבי',<sup>33</sup> אפשר אולי לשער שמדובר דווקא במלך הנבטי בימים ההם. בשנת 16 לספירה זה היה חרתת הרביעי (9 לפה"ס–40 לספירה), ובתו הייתה נשואה להורדוס אנטיפס עד שנת 26 לספירה, שאז גירשה לטובת הרודיאס, אשת אחיו (קדמ' יח 109–113). אם כן, בשנת 16 לספירה היו היהודים והנבטים ביחסים טובים, ואולי ביקור של המלך הזה הוא המתועד בסיפור שלפנינו.

התוספתא, המביאה את הסיפור האחד בפרק א ואת השני בפרק ג, איננה מזהה או מקשרת את האירוע שאירע לשמעון בן קמחית לאירוע הקרי שאירע ליוסף בן אילם, אף שלכאורה יש דמיון מסוים בין שני האירועים: בשניהם נטמא הכוהן הגדול ביום הכיפורים ובשניהם נכנס כוהן גדול אחר ומשמש תחתיו. ואולם מטרתם של הסיפורים שונה בעליל: בעוד סיפור יוסף בן אילם (כפי שהראתה דפנה ברץ לעיל) מובא בתוספתא מסיבה הלכתית כראיה לשיטת ר' יוסי, ובסיפור עצמו יש ביקורת על הכוהן המתמנה לשעה, הרי סיפורנו כאן הוא אופטימי, ומציע שיש מקום לשמחה על כך ששני אחים שימשו בכהונה גדולה באותו היום.

מכל מקום, הירושלמי קושר את שני האירועים, ובשלושת המקומות שבהם מובא סיפור יוסף בן אילם, הוא מספר מיד לאחריו את סיפור שמעון בן קמחית שהודח ואחיו נתמנה תחתיו, המלווה באפילוג וגו' משבחים החכמים את קמחית – אמם של שמעון ואחיו – שכך זכתה להעמיד שני כוהנים גדולים ביום אחד.<sup>34</sup> הרעיון שקמחית/קמיתוס הוא שם אמו של שמעון איננו נרמז אצל יוספוס, ואף התוספתא איננה יודעת על כך.<sup>35</sup> מסתבר שהירושלמי הלביש על המילה הזאת (קמחית/קמיתוס, שהיא אולי שם אביו של הכוהן במקור), שנשמעה לו כשם של אישה, דמות שלמה של אישה צדיקה וצנועה, עתירת רגשות אימהיים:

1. מעשה בבן אילם מציפורין שאירע קרי לכהן גדול ביום הכיפורים ונכנס בן אילם ושימש תחתיו בכהונה גדולה, וכשיצא אמ' למלך: אדוני המלך, פר ושעיר שליום הכיפורים משלי הן קריבין או משלכהן גדול? וידע המלך מה הוא שואלו. אמ' לו: בן אילם, אילו לא דיך אלא ששימשתה שעה אחת לפני מי שאמר והיה העולם? וידע בן אילם שהוסע מכהונה גדולה.
2. מעשה בשמעון בן קמחית שיצא לדבר עם המלך ערב יום הכיפורים ונתזה צינורה של רוק מפיו על בגדיו וטימתו, ונכנס יהודה אחיו ושימש תחתיו בכהונה גדולה. וראת אימן שני בניה כהנים גדולים ביום אחד.
3. שבעה בנים היו לה לקמחית וכולן שימשו בכהונה גדולה שלחו חכמים ואמרו לה: מה מעשים טובים יש בידך? אמרה להן: יבא עלי אם ראו קורזת וייתי שערות ראשי ואימרת חלוקי מימי. אמרון: כל קימחיא קמת, וקמחא דקמחית – סולת. וקרון עלה [תרגום: כל קמח הוא

32 ראו גרץ, לתולדות הכוהנים הגדולים, עמ' 55–56.

33 תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 806: 'למי הנדסא "מלך העדב" ... אינה נמנעת האפשרות ש"מלך" כאן הוא שם פרטי והכוונה היא למלך מערב (דוגמת רבי מלך ערבאה, תלמידו של ר"י בן לוי), ולפיכך אמרו בבבלי: "עם ערבי אחד" (עמ' 66). ואכן אחד ממלכי הנבטים נקרא מליכוס, אך לא בשנים הנרונות כאן.

34 לניתוח המניע הרעיוני מאחורי קשירת שני הסיפורים זה בזה, על מנת שלא להוסיף יתר על המידה את מעשיהם הרעים דווקא של כוהני הבית השני, ראו בן שחר, היסטוריה, עמ' 201.

35 וראו מה שכתבתי על כך בספרי, שלי ושלכם, עמ' 285–286.

קמח אבל קמח של קמחית הוא סולת. וקרא עליה את המקרא הזה: 'כל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה' (תהלים מה 14) (ירושלמי, יומא א, א [לח ע"ד], עמ' 562; השו"ן: מגילה א, י [עב ע"א], עמ' 753; הוריות ג, ב [מז ע"ד], עמ' 1425).

פעולת העריכה של הירושלמי כאן מזכירה פעולות עריכה אחרות ממין זה שאנו נתקלים בהן אצל חז"ל, למשל צירופם של הסיפורים על בנות הקול ששמעו בקודש הקודשים – בתקופות שונות – הכוהן הגדול יוחנן והכוהן הגדול שמעון הצדיק (תוספתא, סוטה יג, ה, וראו הערכים יוחנן ובת הקול; צלם בהיכל) או צירופו של נס הגשם בימי המלכה שלמציין לנס הגשם בימי הורדוס (ספרא בחוקותי פרק א, א, וראו הערך נס הגשם בימי הורדוס). ואולם שלא כמו במקרים ההם, שבהם הפך הצירוף מקובע ועבר בצורתו זו לחיבורים אחרים של חז"ל, במקרה שלנו לא התקבע הרצף. סיפור שמעון בן קמחית מופיע לבדו הן בויקרא רבה (כ, יא), הן בבבלי (יומא מז ע"א), והן באבות דר' נתן נ"א (לה). ואולם הדים לפעולות העריכה של הירושלמי (או לפעולת עריכה קדם-ירושלמית) מצויים בכל המקורות הללו: בכולם מופיע בסוף הסיפור האפילוג המשבח את האם קמחית. יתרה מזאת, גם התלמוד הבבלי, כמו הירושלמי, מספר שני סיפורים בזה אחר זה (אם כי אחרים) על כוהן שנטמא ביום הכיפורים והוחלף – ישמעאל בן קמחית וכנראה אחיו שמעון בן קמחית: 'אמרו עליו על ישמעאל בן קמחית שיצא וספר עם ערבי בשוק וניתזה צינורא מפיו ונפלה על בגדו, ונכנס ישובאב אחיו ושמש תחתיו. וראתה אימן שני כהנים גדולים ביזם אחד. אמרו עליו על שמעון בן קמחית שיצא וספר עם הגמון אחד בשוק וניתזה צינורא מפיו ונפלה לו על בגדו, ונכנס יוסף אחיו ושמש תחתיו. וראתה אימן שני כהנים גדולים ביום אחד'; באדר"ג נ"א הקשר לעריכה הירושלמית מעניין ומהותי אף יותר מאשר בבבלי. לאחר הפתיחה: 'עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש ... ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכיפורים', המספר ממשיך וקובע: 'חוק מישמעאל' בן קמחית. שיצא להסית עם ההגמון וניתזה צינורת מפיו ונפל על בגדיו ונכנס אחיו ושמש בכהונה גדולה תחתיו' (אדר"ג נ"א לה). ברור שלא לשמעון (או ישמעאל

36 כך על פי כ"י מינכן 6 וב"י אוקספורד (Opp. Add. fol. 23). בב"י לונדון (Harl. 5508) מצוי רק סיפור אחד על ישמעאל בן קמחית ויוסף אחיו; בב"י מינכן 95 (ואשכנז 1342) מופיע ישמעאל בן קמחית בשני הסיפורים. את סיפור יוסף בן אילם מספר הבבלי כאמור במקום אחד (בבלי, יומא יב ע"ב). השמות במסורות אלה אינם יציבים. הן הירושלמי והן ויקרא רבה מדברים על שמעון בן קמחית ואחיו יהודה, ואילו בבבלי מסופר סיפור אחד (וכך גם אדר"ג נ"א) על ישמעאל בן קמחית, וסיפור שני על שמעון בן קמחית. גם שמות האחים המשמשים במקום האח הנטמא משתנים. בבבלי נזכרים בשני הסיפורים פעם אחת 'ישבב' (בכמה כתבי יד; כאן ישובאב) ופעם אחת 'יוסף', ואילו באדר"ג אין שם האח נזכר כלל. מעניין לשאול מדוע מספר הבבלי את הסיפור פעמיים? אפשר שהסיפור היחיד על הכוהן שנטמא הוכפל בבבלי בעקבות חילוף סופרים עתיק וררוח בין השמות שמעון וישמעאל (ולעיל, הערה 31), כפילות זו אפשרה את הצירוף של ישמעאל וישבב ושמעון ויוסף, שבאמצעותו מתקרב הבבלי למספר שבעת הכהנים של קמחית ששימשו בכהונה הגדולה, על פי האפילוג המופיע לראשונה בירושלמי. ואולם יש לשים לב למרט מעניין אחר. בסיפור השני נזכר (רק בבבלי) אח ושמון יוסף, והנה כאמור (ולעיל, הערה 30) נזכר אצל יוספוס הכוהן יוסף בן קמי, שהיה אחיו של שמעון בן קמחית, והוא התמנה כוהן גדול בשנת 46 לספירה. האם ייתכן שהבבלי היה מודע לכך? על התעניינותו של הבבלי בהיסטוריה ראו במבוא ח. אן הית שהשם יוסף הוא כה נפוץ, יש להשאיר השערה זו בצריך עיון.

37 ע"פ כ"י ניו יורק 1305.

38 בב"י אוקספורד 95 ואוקספורד Heb c. 24 (נובמבר 2635) – שמעון. על השינוי גי' שמעון וישמעאל בכתבי היד ראו לעיל, הערה 31.



כלשון אדר"ג) בן קמחית אירע קרי, כי אם ליוסף בן אילם, אך המקרוז שאותו מספר המדרש בעקבות קביעה זו הוא דווקא הסיפור על ישמעאל.

לסיכום: יוסף בן אילם ושמעון בן קמחית היו כוהנים גדולים במאה הא' לפה"ס ובראשונה לספירה, ושניהם מוכרים הן ליוספוס והן לתוספתא. בשני המקרים מספרים חז"ל על כוהנים שנטמאו (בנסיבות שונות) ביום הכיפורים וכוהן אחר מילא את תפקידם. הירושלמי מחבר את שני הסיפורים לרצף אחד. ואולם בעוד סיפור יוסף בן אילם מופיע אצל יוספוס, שמעון בן קמיתוס נזכר אצלו בשמו בלבד, ושום מאורע אינו נקשר אליו. יש להעיר על הדמיון בין תופעה זו לבין מקבצי הסיפורים על נס הגשם (בימי שלמציון ובימי הורדוס) ועל הכוהנים השומעים בת קול בקודש הקודשים (יוחנן כוהן גדול ושמעון הצדיק). גם בשני המקרים הללו יוספוס מכיר רק אחד מתוך צמד הסיפורים המובאים בפי חז"ל.<sup>39</sup>

39 למסקנה כללית הנובעת מתופעה זו בנוגע לטיב היחס בין הקורפוסים ראו במבוא, ה3.

# מזימתו ומותו של הורדוס/ינאי

מלחמת א' 659-660, 666; קדמוניות יז 173-181, 193; סכוליון פ' למגילה תענית, ב' בשבט (עמ' 109-110)

## טל אילן, ורד נעם

### מלחמת א'

659) הוא שב ליריחו, ובהגיעו לשם שקע במרה שחורה; כמעט ביקש לקרוא תיגר על המנוח עצמו ואף היה בדעתו לעשות מעשה מרושע ביותר: הוא ציווה לכנס את שועי ארץ יהודה מכל הכפרים (ἐκ πάντων τῶν ἀστέων καὶ κωμῶν ἐλθόντων εἰς τὴν ἀσπὶν τῆς Ἰουδαίας) אל המקום הנקרא היפודרום (εἰς τὸν καλούμενον ἱπποδρόμον) ולמלא אותם שם. 660) אתר כך קרא לאותו שלום ולבעלה אלכסס ואמר: יודע אני כי יום מתי יהיה יום תג ליהודים; אך אני אוכל להביא לידי כך שיתאבלו ביום מותי – אם גם לא עלי אלא על [אנשים] אחרים – חלונות [ללוויה מפוארת, אם תישמעו להוראותי. צו על החיילים לכתר את האנשים הכלואים בהיפודרום, ולהמיתם מיד עם צאת נשמתו – כך יבכו אותי, אם גם בעל טרדם, ארץ יהודה כולה וכל בית ובית'...]

### קדמוניות יז

173) [...] והורדוס חזר ליריחו. (שם) חקפה אותו מרה שחורה, שהשתוללה נגד כל הבריה עד כדי כך שכשנסה למות הסציא מעשה כזה: 174) בפקדונו נתבססו מכל העם למושבותיהם אנשים יהודים חשובים. רבים היו (הנאים), הנאיל הנזמן כל העם והכול שמעו את הפקודה, מפני שרין מנות נגזר על כל מי שלא ישים לב לצו, ומפני שהמלך השתולל כלפי הכול במידה שורה: בחפים מפטע וכאשמים. 175) הוא כינס את כל האנשים בהיפודרומוס (ἵπποδρόμον) וקרא לאותו שלום ולבעלה אלכסס, ואמר שימות בזמן לא רחוק, כל-כך גברו עליו היסורים; אמנם, דבר זה אפשר לשאת והוא יקרה את כל הבריות לרצתם; אולם מה שמעצב אותו ביותר הוא (שימות) ללא קינה וללא מספר, כראוי לעשות למלך. 176) שכן לא נעלמה ממנו מחשבתם של היהודים, כמה רצו ונעים להם מאוד דבר מותו, כיוון שגם בחייו היו מוכנים ומזומנים למרדו (בו) ולנהוג בחוצפה כלפי גזירותיו. 177) אך זה עניינם של אלה (של שלום ובעלה) להחלים על הקלה מותו בצערו על דבר זה. אם יהיו בדעו אתו ולא יסרבו להחליטו, ותהא הלוחית גדולה וכפי שלא היתה למלכים אחרים, וכל העם (יעשה לו) מספר ויכבד אותו ומקרב נפשו, ו[לא] לשב קלות ראש וצחוק; 178) בשעה שיראו שיצאה נשמתו יעמידו סביב ההיפודרומוס את הצבא, שאינו יודע עדיין על מותו, שכן הוא מצוה שלא לפרסם את הדבר ברכים בטרם יעשו זאת, וימיתו את העצורים ברמזים. ולכשימיתו את כולם בדרך זו ינחילו לו שמהם כפולה בקיום הפקודות, שהוא נותן להם בשעה שהוא נוטה למות, ומספר הראוי לשמו שיתכבד בו. 179) והוא התחנן ברמזות והשכיבם וקרא להם למען חיבתם כבני משפחה ונאמנותם לאליהם, ודרש מהם שלא ינהגו בו אי-כבוד. והללו הסכימו (והכתיחו) שלא יעברו (על דבריו). 180) אך מי שהסכים (למצויו) הראשונים (ואמר), שמה שעשה לקרוביו מתוך אהבת ורחמים עשה, עלול להכין מתוך

מלחמת א	קדמוניות יז
	<p>סקדווחיו האחרונות זאת סיב הרוח באדם זה, ושלא היתה ברוח זו שום מידת־אנוש, 181) אם גם ברגע שעזב את החיים נתן דעתו על כך לשיקע את העם כולו באכילות ולשכלו את האהובים עליו ביותר על־ידי הפקדה לרצות אחד מכל בית, אף־על־פי שלא עשו לו כל עונל ולא היתה כל קטיגוריה עליהם על סמך האשמות אחרות – (וזה) בשעה שכני־ארכ, שיש בהם שאיפה למידות טובות, נזהרים ברגעים כאלה להגות שנאתם (שהם רוחשים) אף למי שהיה שטא עליהם בדין [...]</p>

<p>666) עוד לפני שנודע מות הדרוס לצבא יצאה שלום עם בעלה ושחררה את העצורים שהמלך ציוה להוציאם, באומרה כי המלך חזר בו מדבריו ונתן רשות לשלוחם איש איש לביתו. לאחר שאלה יצאו לדרך, גילו היא ובעלה את דבר מות הדרוס לאנשי הצבא וכינסו אותם ואת שאר העם לאסיפה באמפיתאטרון (ἐν τῷ ἀμφοθέατρῳ) של יריחו.</p>	<p>193) ובטרם נודע מות המלך, שלחו שלום ואלכסס את הנאספיים<sup>2</sup> בהיסדרונות (ἐπὶ τὸν ἱερόδρομον) אל בתיהם ואמרו, שהמלך מצווה אותם לשוב אל בתולותיהם ולעסוק בעבודתם, ועשו כזה טובה גדולה מאוד לעם.</p>
--	--

- 1 בכתבי יד אחרים (CRVLMI) הפעלים מופיעים ביחיד: ἐδῆλου... καὶ συνηγεν. ההבדל הוא בין רבים (שלום ואלכסס יילו... וכינסו) לבין יחיד (בראה) (שלום גילתה... וכינסה).
- 2 EMA: את הסגורים.

## סכוליון פ על ב' בשבט (עמ' 109–110)<sup>1</sup>

[מגילת תענית: בתרין בשבט יום טוב ודלא למספרין]

- 1 <שבדאשון אינו כתוב ולא למספר>
- 2 ובוה כתוב בו ולא למספר
- 3 ולמה שנו זה מה, אלא ( ) בראשון מת הדרורוס
- 4 ובוה מת ינאי המלך.
- 5 <אמרו, כשהלה ינאי המלך>
- 6 שלה ותפש שבעים זקנים מוקני ישראל
- 7 וחבשן בבית האסורין
- 8 וצוה לרב <בית האסורין

- 1 עדי הנוסח: נוסח הפנים על פי פ = כ"י פארמה, פלטינה 2298 (ד"רדוסי 117). אין בידנו עדי נוסח ישירים נוספים לסכוליון פ. החילופים הובאו מנוסח הכלאיים של הסכוליון, המשלב לכל אורכו את שני הסכוליה, פ וזא, בתוספת חומרים נוספים. לפיכך מעמדו הוא כשל מצטט ימדי־ביניים של סכוליון פ, ובסקומות שבהם ביאורו מושתת על מהדורה של סכוליון פ, השתמשנו בעדיו. נוסח הכלאיים מיוצג בכתבי היד ק = קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 648.9; 1 = ניו יורק, בית המדרש לרבנים 10484.6 (לשעבר כ"י וינה); ד = ד"ר מנטובה רע"ד. על שני ביאורי המגילה, סכוליון א וסכוליון פ, על היחס ביניהם ועל 'נוסח הכלאיים' לסכוליון ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 12, 319–328. על כתב היד החדש של סכוליון א שהתגלה באחרונה ראו רוזנטל, דף חדש.
- 2 ראו נעם, שם, עמ' 46, 109; רוזנטל, שם, עמ' 364. למגילה נופה עומד לרשותנו (מלכר כ"י פארמה ועדיו העקיפים של נוסח הכלאיים לסכוליון — ק 1 ד — ראו ההערה הקודמת) גם סכוליון א, המיוצג בעודים הבאים: א = אוקספורד, בודליאנה, אוסף מיכאל 388 (גריבאנאר 867); א = דף מכריכה של קודקס 39c/4, ספריית ומנזר הבנדיקטיני בסנט פאול, אוסטריה (עליו ראו רוזנטל, דף חדש).

- 9 אם מתי הורג את הזקנים ההם,
- 10 עד שישראל שמחין <לי, ידו> על רבותיהם.
- 11 אמרו, אשה טובה היתה לו, שלמנצח המלכה שמה
- 12 <וכשמת סלקה טבעתו מעל ידו ושלחה לשר בית האסורין>
- 13 אמי לו רבך נחלם, התיר את הזקנים.
- 14 התירים והלכו להם לבתיהם.
- 15 הוריעם שמת ינאי המלך.
- 16 יום שמת בו ינאי המלך עשאוהו יום טוב.

מגילת תענית בתרין בתרין א, בשנים קוד יום - למספר חסר א, ודלא למספר חסר א, ודלא למספר קוד  
 1 <שבראשון - למספר> חסר פ קוד משפט זה אין מקומו כאן בכ"י פארמה שלפנו, כי אם במקום שבו סומנו סוגריים  
 עגולים בשורה 3. נראה שהנוסח המקורי היה זה ששוחזר כאן. לימים נשמט המשפט שבשורה 1 מתחת הדומות ונוסף בגיליון  
 בצירוף המילים 'ובזה כתוב', אשר לפניהן נועד להיתוסף (ראו ראש שורה 2). אבל כל הגיליון נכנס שלא במקומו, בשורה 3,  
 וכן נוצר הנוסח הנכתי של כ"י פארמה, שהוא חסר שחר 'ובזה כתוב בו ולא למספר. ולמה שנו זה מזה, אלא שבראשון  
 אינו כתוב ולא למספר ובזה כתוב. בראשון מת הורדוס...'.<sup>3</sup> 2 ובזה - למספר חסר קוד 3 שנו שינוי ד ( ) נוסף  
 שבראשון אינו כתוב ולא למספר ובזה כתוב פ (ראו החילופים לשורה 1 לעיל) בראשון שבראשון קוד הורדוס/הורדוס ק  
 וד 4 המלך כאן שולב בנוסח הכלליים (קוד) נוסח סכולין א. 5 <אמר - המלך> חסר פ<sup>4</sup> 7 וחכשן נטלן וחכשן קו  
 ד 8 וזה לרב אמר לו לשר קוד <בית בכיה פ 9 והם הללו קוד 10 עד ועד קוד ועל <לי ידו> להדיח פ לו  
 ידו קד לא יראו רבותיהם רבותם קד רבותם 11 היתה לו נוסף לינאי המלך קוד שלמנצח המלכה ושלמנצח ק  
 ו שלמנצח 12 <וכשמת - האסורין חסר פ שלחה - האסורין חסר ק 13 נחלם בחלום קוד את איהן ק אותם  
 וד 15 הוריעם שמת ואח"כ אמר מת קוד 16 יום שמת בו ואיהן (ובאותו ו) היום שמת קוד יום טוב כאן נכתבה  
 ססקה שמקומה בסוף הסכולין קד<sup>5</sup>

## רקע היסטורי

שלוש שנות חייו האחרונות של הורדוס, כפי שאלה מתוארות בסוף ספר א של מלחמת היהודים  
 ובתחילת ספר יז של קדמוניות היהודים, היו עתירות תככים ומזימות חצר. הן במלחמת א והן בסוף  
 ספר טז של קדמוניות מסופר שהורדוס הוציא להורג את שני בניו ממרים החשמונאית – אלכסנדר  
 ואריסטובולוס, שהיו, כפי שניתן היה לצפות, יורשיו הטבעיים. לאחר מותם בשנת 7 לפה"ס פרצה  
 מלחמת ירושה סבוכה בין בניו הנותרים של הורדוס (אנטיפטרוס, ארכלאוס, הורדוס אנטיפס, הורדוס  
 בנה של מרים בת הכוהן הגדול שמעון בן ביתוס, ואף פיליפוס), שלא הסתיימה גם עם מות המלך הזקן.  
 בתככי החצר היה מעורב בראש ובראשונה בנו בכורו של הורדוס – אנטיפטרוס ואמו דוריס, אשתו

- 3 שיבוש זה הוא כנראה קדום, שכן נראה שכבר עמד לפני נוסח הכלליים, שגם בכל עדי חסרה שורה 1 כפי שנשמטה  
 מכ"י פ. שורה 2, שלפי הנוסח המשובש של כ"י פ יוצרת פתיחה חסרת שחר של הביאור 'ובזה כתוב בו ולא למספר',  
 וכן התחילה הסוגיעית לתוך שורה 3 'שבראשון אינו כתוב דלא למספר ובזה כתוב' נסחקו כליל, במכוון כנראה, בירי  
 יוצר הנוסח הרחב, ולכן חסדים בכל עדי (ראו חילופי הנוסח לשורות 1-3).
- 4 נראה שנשמט מחמת הדומות: ינאי המלך – ינאי המלך. הושלם על פי נוסח הכלליים (קוד).
- 5 ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 110-111, והערות, עמ' 130-131.

הראשונה של הורדוס שגורשה ואחר-כך הוחזרה.<sup>6</sup> פירורא, אחיו של הורדוס, ואישתו היו מבעלי בריתו הראשונים (מלח' א 567-570; קדמ' יז 32-35), אך הברית עמם הסתיימה במות אחי המלך מהרעלה, שבה היה מעורב אנטיפטרוס עצמו (מלח' א 578-598; קדמ' יז 58-77). גם מאחותו של הורדוס – שלום – ניסה אנטיפטרוס להיפטר, אך נכשל (מלח' א 641-643; קדמ' יז 134-145). אפילו אישתו השלישית של הורדוס – מרים בת הכוהן הגדול – הייתה מעורבת בסבך התככים הזה (מלח' א 599; קדמ' יז 78). מצודתו של אנטיפטרוס פרושה הייתה הרחק מעבר לירושלים וספיחי תככיו נשאו הד אף בערביה (מלח' א 583; קדמ' יז 62) וברומא (מלח' א 641; קדמ' יז 141).

מטרת מזימותיו של אנטיפטרוס הייתה הורדוס עצמו, ואף הרעל שממנו מת פירורא היה מיועד למלך (מלח' א 596; 601; 639; קדמ' יז 73; 79; 131). משהתגלו הדברים הועמד אנטיפטרוס למשפט ולבסוף אף הוצא להורג (מלח' א 620-643; 663; קדמ' יז 93-145; 185-187). במהלך כל אלה נפל המלך הורדוס למשכב (מלח' א 644; 656; קדמ' 93; 168), אשר ממנו לא קם. בנו אנטיפטרוס הוצא להורג כארבעה ימים בלבד לפני שמת המלך עצמו (מלח' א 663; 185-187).

התפתחויות ואירועים אלה הקשו על המלך לתפקד. הוא כתב צוואה אחת שבה מחק את אנטיפטרוס מלהיות יורשו ומינה במקומו את בנו הצעיר יותר הורדוס אנטיפס (מלח' א 646; קדמ' יז 146). אחר-כך, ימים ספורים לפני מותו, כשגתן את הצו האחרון להוציא את בנו להורג, ביטל אף צוואה זו ומינה את בנו המבוגר ביותר ארכלאוס ליורשו (מלח' א 664; קדמ' יז 189-190). ברור שדברים אלה גרמו בלבול גדול לאחר מותו.

מה שאירע לאחר מות הורדוס מתואר אצל יוספוס בראשית מלח' ב ובהמשך קדמ' יז. ארכלאוס נהג כמלך ואף התעמת עם היהודים בבית המקדש, עימות שגרם לדברי יוספוס למותם של שלושת אלפים איש (מלח' ב 1-11; קדמ' יז 200-218). שתי משלחות יצאו מיהודה לרומא כדי להתמודד על ירושת כיסאו של הורדוס. בראש האחת עמדה שלום אחות הורדוס, שתמכה במועמדותו של הורדוס אנטיפס (מלח' ב 20-21; קדמ' יז 224), ובראש האחרת עמד ניקולאוס מדמשק, היסטוריון החצר של הורדוס, שתמך במועמדותו של ארכלאוס (מלח' ב 14; קדמ' יז 219). משעזבו הללו את הארץ פרץ בה מרד עקוב מדם בשלושה מוקדים לפחות – הגליל, ירושלים ועבר הירדן (מלח' ב 39-65; קדמ' יז 254-285). המרד דוכא במאמצים רבים בידי נציב סוריה, וארוס (מלח' ב 66-79; קדמ' יז 286-298).<sup>7</sup>

מאבקי הירושה של משפחת הורדוס והמרידות שפרצו עם מות המלך שזורים זה בזה בתוך תיאורו של יוספוס. בבסיס המהומות עמד לדעתו מאורע שאינו קשור למשפחת המלוכה כלל. סמוך למות המלך, כך מספר יוספוס, הסיתו שני חכמים (מתתיהו בן מרגלות ויהודה בן צריפה) את תלמידיהם להסיר את נשר הזהב, שנועד כנראה לסמל את סמכותה ומרותה של רומא,<sup>8</sup> מעל שער בית המקדש. תלמידיהם של החכמים נענו לאתגר והסירו את הנשר. הם נתפסו, והם ומוריהם הוצאו להורג בשרפה עוד לפני מות

6 וראו עוד עליה בדרכוכבא, על דודים.

7 בקטע זה מופיע גם ניסיון ההתאבדות של אשת פירורא, וראו בערך תולדות הורדוס.

8 הוא וארוס שלאחר שנים אחדות נפל בקרב ביער טויטונבורג בגרמניה ועמו הושמדו שני לגיונות רומיים. ראו אסל, וארוס במקורות יהודיים.

9 על הנשר ועל והפירושים השונים שהוצעו לבעיה ההלכתית הנובעת ממנו ראו סוקס, יחסו של הורדוס לדת היהודית, עמ' 241-242; שוורץ, יוספוס על הפרושים כיהודים גליתיים, עמ' 139.

הורדוס (מלח' א 648-655; קדמ' יז 149-167). לדברי יוספוס, מעשה זה הוא שהצית למעשה את המרד לאחר מות הורדוס (מלח' ב 10; קדמ' יז 213-214).

## המקור של יוספוס

במהלך פריסת המאורעות שהובילו למותו של הורדוס ותיאור תוצאות מותו, הן במלחמת והן בקדמוניות, שיבץ יוספוס שני סיפורים הקשורים זה לזה קשר הדוק, אחד בעל אופי יהודי מובהק ואחד שיש לו מקבילה אצל חז"ל. הראשון הוא סיפור הסרת הנשר מעל שער בית הנקדש (שעסקנו בו זה עתה), והשני, סיפור מזימתו של הורדוס להוציא להורג כמה מזקני ישראל לאחר מותו כדי לזכות למספד גדול. שניהם נראים נטע זר במארג האחיד שטווה יוספוס (כנראה על פי כתביו של ניקולאוס). כדי להבין את תפקידם של הסיפורים הללו ואת הקשר ביניהם יש להכיר טוב יותר את ההקשר הספרותי הכללי שבו הם מופיעים.

הרקע שאנו מעוניינים בו כאן מתחיל במלח' א 552, המקביל לראשית ספר יז של קדמוניות. הסיפור שמספר יוספוס בסעיפים 552-670, דהיינו סוף ספר א הארוך של מלחמת היהודים, והמשכו בראשית ספר ב, כתוב כרומן היסטורי שהאירועים בו שלובים זה בזה. בלבו של הסיפור מצויה מחלתו הקשה ומלאת הייסורים של הורדוס, והתנהגות בני משפחתו הקרובים ביותר לפניה, במהלכה ולאחר מותו. הסגנון והתוכן כאחד מצביעים במפורש על ניקולאוס מדמשק, הפילוסוף הפריפטטי<sup>10</sup> וההיסטוריון הדרמטי בחצר הורדוס, כמקור שעליו מסתמך יוספוס.

הדרמה נפתחת מיד לאחר הוצאתם להורג של שני בניו של הורדוס מאישתו שכבר הוצאה להורג עשרים שנה לפני כן – מרים החשמונאית. במלחמת היהודים מתאר יוספוס את סופם הטרגי של שני הבנים יחדיו בקיצור נמרץ: 'אחר כך שלח הורדוס את שני הבנים לסבסטי, שאינה רחוקה מרחק רב מקיסריה, וציווה להמיתם בחניקה; פקודתו בוצעה מיד והוא ציווה להעביר את גופותיהם למבצר אלכסנדריון ולטמון אותם בקבר אלכסנדר אבי אמס. כזה היה קיצם של אלכסנדר ואריסטובולוס' (מלח' א 551). לעומת זאת, ספר טז של קדמוניות מסתיים, לאחר תיאור דומה ממש של הוצאתם להורג של הבנים (קדמ' טז 394), בדרשה ארוכה על רשעותו ואכזריותו של הורדוס (שם 395-404). היחס בין יוספוס למקורו ברור – במלחמת הוא נאמן לתיאורו הקצר והתמציתי של ניקולאוס מדמשק, הנמנע מלבקר את הורדוס פטרונ. בקדמוניות הוא מתיר רסן ומשתלח במלך האכזר ככל מאגר התחמושת שברשותו. כפי שנראה מיד, הבדלי גישה אלה מלווים את התיאורים המקבילים של שנותיו האחרונות של הורדוס בקדמוניות ובמלחמת לכל אורכם. במלחמת היהודים הדיווח אוהד וחומל, מבית היוצר של ניקולאוס; בקדמוניות ניכר העיבוד העוין והשיפוטי של יוספוס עצמו. למטרה זו השתמש יוספוס בקדמוניות הן בחיבורו הקודם מלחמת היהודים (שם כבר עשה שימוש בכתבי ניקולאוס מדמשק), והן בכתבי ניקולאוס עצמם, שעליהם שב והוסיף כהנה וכהנה פרשנות, המבקרת את המלך וחושפת אותו כרודן אכזר וחסר רחמים, פרשנות הנעדרת מתייבירו הראשון.<sup>11</sup>

10 על ניקולאוס זרם פילוסופי זה ראו שליט, הורדוס המלך, עמ' 282.

11 על ההבדלים בדמותו של הורדוס בין מלחמת וקדמוניות ראו סיוורס, הורדוס, יוספוס ולאקיר; תובל, כוהן ירושלמי, עמ' 211-220; על פרשה זו ממש ראו שם, עמ' 218-220.

בטבלה להלן מתואר רצף האירועים ומידת ההקבלה בין תיאוריהם במלחמת ובקדמוניות: הדגשנו שני סוגים של חומרים: (א) התוספות שיש בקדמוניות ואין להן מקבילה במלחמת מסומנות באות אחת; (ב) הודגשו חלקיהם השונים של שני הסיפורים שאחריהם אנו עוקבים, הסרת הגשר וכליאת הנכבדים, כדי להאיר את אופן שיבוצם בתוך הרצף הכללי.

מלח' א	קדמ' יז	המאורעות
555-552	8-1	אנטיפטרוס הורדש
566-556	22-9	סידורי הביטחון של צאצאי הורדוס ונשייו
	31-23	ייסוד מושבה צבאית בבשן
619-567	92-32	המדינות וההככים בחצר הורדוס מוצגותם להורג של בני מרים ועד מעצד אנטיפטרוס (7-4 לפה"ס)
	(45-41)	סירוב הפרושים להישבע אמונים להורדוס והקנס שהוטל עליהם
643-620	145-93	משפט אנטיפטרוס
647-644	148-146	מחלת הורדוס וצוואה חדשה שבה ממנה הורדוס אנטיפס ליורש
655-648	163-149	הסרת הגשר משער המקדש בהנהגת יהודה ומחתייהו
	167-164	מנוי יעקב לכהונה, פרשת יוסף בן אילם
658-656	173-168	מחלתו של הורדוס והפכת סופנית
660-659	181-174	מעצד נכבדי היוונים ביריחו
661	183-182	ספדתי פרשת אנטיפטרוס
662	184	ניסיון התאבדות של הורדוס
663	187-185	הוצאתו להורג של אנטיפטרוס
664	190-189	צוואה חדשה שבה ממנה ארכלאוס ליורשו
665	192-191	מות הורדוס
666	193	שחרור הנכבדים
668-667	194	קריאת צוואת הורדוס
669	195	הטבעת של הורדוס
673-670	199-196	לוויית הורדוס
מלח' ב		
4-1	205-200	הכניעת ארכלאוס בכית המקדש

מלח' א	קדמ' יז	המאורעות
7-5	207-206	האכל במקדש על יהודה ומתתיו
9-8	212-209	ארכלאוס נרשא ונחנן עם ההמון
10	214-213	המסך האכל על יזורה ומתתיו בוסן הפסח
13-11	218-215	טבח בבית המקדש
37-14	249-219	המאבק על ירושת הורדוס אצל הקיסר ברומא

מטבלה זו עולה שבקדמוניות חזר יוספוס וסיפר את מה שכבר מסר במלחמת באותה המתכונת. הוא לא שינה את הרצף הכרונולוגי, אלא הוסיף שלוש חטיבות משנה, שסומנו בטבלה באות אחרת: ייסוד מושבה צבאית בבשן; סירוב הפרושים להישבע אמונים להורדוס; מינויו של יוסף בן אילם.<sup>12</sup>

נתבונן בשני הסיפורים שסומנו בהבלטה בטבלה ונבחין שהם נראים נטע זר בתוך תיאור תככי החצר בבית הורדוס סמוך למותו, שכן אין הם קשורים לתככים האלה. הם משולבים ממש באותו מקום ברצף הן במלחמת א והן בקדמוניות יז. האחד מתאר כיצד הסירו קנאים יהודים את הנשר שקבע הורדוס מעל שער בית המקדש, כיצד נתפסו וכיצד ענש אותם על כך המלך בשרפתם חיים (מלח' א 648-655; קדמ' יז 149-163). בראשית ספר ב של מלחמת היהודים אנו למדים שלאחר מות הורדוס הרשו היהודים לעצמם להתאבל על חכמים אלה, ואבל זה אף גרר מהומות דמים בבית המקדש (מלח' ב 5-7; 10; קדמ' יז 207-206; 214-213). בסיפור השני מדווח כיצד כלא הורדוס את נכבדי היהודים בהיפודרום ביריחו וציווה שבמקרה שימות יש להוציאם להורג כדי לגרום לאבל גדול בקרב העם (מלח' א 659-660; קדמ' יז 185-187). לאחר מותו שחררו אתונו שלום ובעלה אלכסס את הנכבדים ושילחוהם לבתיהם (מלח' א 666; קדמ' יז 193). שילובם של שני אירועים אלה ברצף זהה בשני החיבורים – בשניהם בא האחד (מעשה הנשר) לאחר תיאור מחלתו של הורדוס ושינוי צוואתו, ולפני התיאור של התפתחות המחלה. הסיפור השני (המזימה ומעצר הנכבדים) בא בשני הספרים לאחר תיאור השלב השני של המחלה ולפני מעשיו של הורדוס עד מותו ממש. בשניהם מסופר על שחרור החכמים מיד לאחר מות הורדוס. בשניהם משולבים ספיוחי האירועים של הסרת הנשר והאבל על החכמים במהלך תיאור אירועים מאוחרים יותר, לאחר מות הורדוס, בין מעשה אחד של ארכלאוס למשנהו. אין ספק אפוא שבמקרה זה כבר עמדו שני הסיפורים הללו לנגד עיניו של יוספוס כשכתב את מלחמת היהודים.

כאמור, בתארו את המאורעות שהובילו למותו של הורדוס היה יוספוס תלוי בוודאות בכתביו של ניקולאוס מדמשק. מן הראוי לשאול אפוא, האם שני סיפורים אלה, שבהם אנו מעוניינים כאן, מוצאים גם כן בכתבי ניקולאוס? אם נבחן אותם בהקשרם, נראה שלכל אורכם הם פורעים את רצף הדיווח:

12 על ייסוד המושבה בבשן ראו בנספח לערך זה. על סירובם של הפרושים להישבע להורדוס ראו בערך תולדות הורדוס וביבליוגרפיה שם. על התוספת השלישית ראו בערך יוסף בן אילם בכרך זה.



## מעשה הנשר והקשרו

מלח' א 647	מחלתו של המלך החמירה והלכה מידם ליום, מאחר שתקפה אותו בהיותו זקן לימים וכשרותו מדוכדכת. הוא היה כבן שבועים והאסנתות שכאו עליו מדי ילדיו כה דיכאו את רוחו, עד כי גם בימים שבהם היה בריא [בגופו] לא נהנה מן החיים...	קדמ' יז 148	ומתוך שהתייאש מלקום מחוליו, שכן היה בן שבעים בערך, השתלל בכל דבר בחמה ובמרירות לכלי חזק. נרמה לכך דעתו שחולאים בו ושהעם נהנה (למראה) גרלו.
מלח' א 635-648	לשאר האסנתות נוספה עתה התקוממות העם... המלך הסכים - אם גם באי רצון - רצויה לשרוף חיים את הצעירים ששללו עצמם מן הגב וכן את שני החכמים; אה שאר האנשים שנמשכו מטר בידי משרתיו להמיתם.	קדמ' יז 148 - 164	ובפרט שאחריים ממנהיגי העם התקוממו נגדו ומעצם זה... נראה להם שאין להניחו דבר זה ללא עונש...
		קדמ' יז 164-166	פרשת יוסף בן אילם
		קדמ' יז 167	... אנו מתחיתו האחר שעורר את המהומה (וכמה) מתברירי שרף חיים. ובאותו לילה לקחה הלבנה.
מלח' א 636	עתה פשטה המחלה בכל גופו של הורדוס ותקפה אותו במכאובים לפניהם...	קדמ' יז 168	המחלה המרה לו להורדוס יותר דוהר מפני שאלוהים גפרע ממנו על הפשעים שפשע

אנו רואים בטבלה זו כיצד משולב סיפור הסרת הנשר באמצע תיאור מחלתו של הורדוס, וכיצד שליפה של סיפור זה ממקומו הייתה מותירה דיווח הגיוני ורציף על התפתחות המחלה.<sup>13</sup>

בקדמוניות התפר בין סיפור מחלתו של הורדוס לבין המקור המספר על הסרת הנשר הוא ברור עוד יותר, שכן לאחר שתיאר את הסיבות למחלתו של הורדוס לפי דעתו, סיים יוספוס את הסעיף במילים: 'ובפרט שאחדים ממנהיגי העם התקוממו נגדו מטעם זה (αἰτίαι αὐτῶν)'. כמו שכבר הראו חוקרים אחדים, מונח זה מסמן אצל יוספוס מעבר ממקור למקור.<sup>14</sup>

כשסיים יוספוס לעסוק בסיפור הסרת הנשר ותוצאותיו, הוא שיבץ לתוך הרצף הסיפורי של קדמ' יז מקור שהוא ייחודי לו, מינוי כוהן גדול אחר בידי הורדוס – יועזר בן ביתוס,<sup>15</sup> וכן את סיפור הכוהן יוסף בן אילם, ששימש ככהונה ביום הכיפורים יום אחד בלבד משום שהכוהן הגדול באותו הזמן היה בעל קרי (סעיפים 164-166).<sup>16</sup> מיד לאחר דברים אלה הוא שב אל הוצאתו להורג של מי שהסיר את הנשר

13 רצף זה נשמר פחות או יותר גם בקדמ' יז, אם כי ניכרת עצמאותו של יוספוס כלפי תפיסתו של ניקולאוס. בעוד שניקולאוס טען שמחלתו של הורדוס החמירה בגלל מעשי משפחתו (מלח' א 647), יוספוס מסביר ש'גרמה לכך דעתו שחולאים בו ושהעם נהנה (למראה) גרלו' (קדמ' יז 148). כלומר נימת הצער של ניקולאוס על הורדוס נהמכת בעטו של יוספוס למכשיר לגנה בו את הורדוס האכזר.

14 ראו במבוא, סעיף 87, ויליאמסון, ערכו ההיסטורי; שוורץ, באותו הזמן.

15 אולי שילב יוספוס ידיעה זו כאן מכיוון שכבר במלח' ב 7 מסופר שאחת מתביעות העם מארכלאוס הוא שידח את הכוהן הגדול האחרון שמינה הורדוס, שכן זה היה שותף למלך במעשיו הרעים. היות שבמלחמת אין יוספוס מספר בשום מקום מיהו הכוהן הזה ומתי מונה, יש להניח שכאן הוא מצא לנכון להשלים את החסר הזה.

16 ראו בערך יוסף בן אילם.

מעל שער בית המקדש, וקובע עובדה שלא ידענו עליה מתיאורו במלחמת: 'באותו הלילה לקתה הלבנה' (קדמ' יז 167).<sup>17</sup> לאחר מכן שב יוספוס גם בקדמוניות יז אל מחלת הורדוס, ממש כמו במלחמת. לכן מסתבר שבמלחמת (ובעקבות זה בקדמוניות), סיפור הסרת הנשר מעל שער בית המקדש הוא תתיבה של מקור אחר אל תוך רצף סיפורו של ניקולאוס. במלח' ב ובקדמ' יז בהמשך, לאחר תיאור מות הורדוס, שב יוספוס ומזכיר עוד פעמיים את הוצאתם להורג של המעורבים בהסרת הנשר מעל המקדש:

מלח' ב 4-5א	לשמע דברים אלה שמה ההמון, ומיד ניסה לבחון את [כנות] מונותיו [של ארכלאוס] בדרשו דרישות גדולות. מקצת האנשים חבשו להקל עול המיסים, מקצתם – את ביטול הדיסלים, ואחרים [דרשו] שחורו אסירים. ברצותו לקנות את לב העם הסכים [ארכלאוס] לאלתר לכל הדרישות האלה, ואחרי שהקריב קרבן הסב לסעודה כחכרת ידידיו. אך כערוב היום נאספו רבים [מכני העם] שנמרו אומר להתמרד.	קדמ' יז 204-206א	ההלל, בהרכו של המון, סברו שהימים הראשונים רגילים לגלות את מחשבותיהם של האנשים המגיעים לשלטון מעין זה, ובה במידה שארכלאוס דיבר אליהם בנחת ובחנופה הפליגו בשבחייהם ופנו לכקש מתנות: אלה צעקו שיקל את המיסים שהם נושאים בהם מדי שנה, ואלה (חבשו) תזרת אסירים שנאסרו על ידי הורדוס – ורבים היו ומיסים רבים. והיו שדרשו את ביטול המיסים שהושלו על מכירות וקניות ופוסכיות ונגנו נאכוריות. ארכלאוס לא התנגד כלל והתניף להמונים והשתדל לעשות הכול, האיל וחשב שחובת העם תשמש לו עניין גדול לשמידת השלטון בידו. או הקריב לאלוהים ופנה ליטב לסעודה יחד עם ידידיו. בניתיים נאספו כשה יהודים מתוך רצון לעודד מהומות.
מלח' ב 5ב-7	וכאשר תמו ימי אבלו של הציבור על מות המלך החלו באבל וקניה משלהם; הם קנוו על והאנשים) שהומתו במצות הורדוס (כעונשו) על שניתצו את נשר הזהב אשר על שער המקדש. לא בקולות כבדים התאבלו – הועקות החדות, הקינות שערדו זה את זה לשאת, והחבטות כחזה הרדו בכל העיר; שבן לרבייהם קנוו על אנשים אשר הסתכנו למען חוקי האבות ובית המקדש ומצאו מותם באש. הם תבעו כותקי לנקות את נקמתם, להעניש את האנשים שרומם הורדוס, וכראש וראשונה להורח את הכהן הגדול שמינה הורדוס ...	קדמ' יז 206ב-207	והתחילו (מכבים) את מתותיה האנשים שהיו אחו והומתו על ידי הורדוס, ושמתם מוראו של הלה ניסל מהם אותה השעה הכבוד לזכות להסמך. אלה היו קרובים של האנשים שנידונו (למיתת) על הורדת נשר הזהב. הם הריצו קול'ם בצעקה גדולה וכלילה, והטיחו כמה דברים בלמי המלך (באילו היה בהם) כדי להכניז הקלה למתים. באספה שנאספו דרשו שארכלאוס יקום את נקמתם על ידי (הסלת) עותשין על האנשים שנתכבדו על ידי הורדוס, וכראש וראשונה, כדבר גלוי ביותר, ירחיק את הכהן הגדול שנתמנה על ידי הלה ויכתור באיש ראוי יותר על פי האמורה גם סוחר לשמש כהן גדול.

17 מובן שליקוי לבנה זה הוא רב חשיבות להלן, הערה 54.

מלח' ב 10-8 א	לנוכח דברים אלה זעם ארכילאוס ... ובחשאי שלח להם את המפקד האחראי ... אך משהגיע המפקד לתחום המקדש רגשו אותו האנשים כאבנים ... בינתיים הגיע חג המצות ... והמון עצום ורב נהר מכל קצות הארץ לעבודת הקודש.	קדמ' יז 208-214 א	... ארכילאוס התרגז על כך ... שלח את האיסטראטגוס לשדלם ... אולם הללו צעקו ולא נתנוהו לדבר, והביאו בסכנת מות אותו ... באותו זמן חל החג, שבו מנהג אבות הוא ליהדרים לערוך מצות (על השולחן) ... המון שלא ייספר בא מן הארץ ואפילו מרח' לארץ לעבודת הקודש.
210	המתאבלים על שני החכמים התקבצו יחדיו בהר הבית וסיפקו חומר חדש להתקוממות.	קדמ' יז 2214	ומעוררי המומרות על יהודה ומתתיה מפרשי התורה התכנסו בבית המקדש וחדו להם ישפע של מונות, מפני שהמתמידים האלה לא בוש לבקשם (לעצמם).
11	מכיוון שארכילאוס חשש פן תרבה מחלת (ההתקוממות) בהמון גדלו, שלח מריבת ביאש קהורסה וציוה עליהם לעצור גבות את מנהגי ההתקוממות. במחמת זעמו על בוא החיילים רגמם ההמון באבנים, הרג את רובם והסריטק נפצע ונמלט בעור שיניו.	קדמ' יז 215	וארכילאוס חשש שמא יצמח דבר נורא מהשונות ולחמם ושלח פלגת חיילים מזרנים ושור אלף, שיכלמו את תנועת מעוררי המנומות בסרם יתמלא כל ההמון סירופם, ואם יתגלו כמה אנשים בהתלהבותם למרידה יותר מן השאר יביאום אליו. למראה דבר זה נתנעשו מצדדי החכמים וההמון וגשאו קול צעקה ותרועה ונצו אל החיילים והקיפוס ורגמו את מריבתם באבנים והמיתום, (רק) מעטים נשר האלף (בסרם) נמלטו כשהם מצועים.

גם כאן, בעיקר במלחמת היהודים, המוקדם בין התיבורים, ניכר שהזכרת החכמים שהסירו את הנשר מעל שעד בית המקדש ונענשו על כך, איננה בשר מבשרו של החיבור המקורי. אם אנו מסירים אותה מן החיבור אנו מגלים את סיפורו המקורי של ניקולאוס ואת מגמותיו. לשיטתו ביקשו היהודים מארכלאוס טובות שונות והוא נענה להם בחיוב, אך הם לא הסתפקו בכך אלא 'בערוב היום נאספו רבים (מבני העם) שגמרו אומר להתמרד'. ארכלאוס אמנם ניסה להשקיט את הרוחות גם מיד לאחר מות הורדוס וגם בזמן חגיגות הפסח, אך תגובת ההמון רק הלכה והחריפה וכך התבקשו בסופו של דבר צעדים דרסטיים יותר שגרמו לטבח שלושת אלפים חוגגים (מלח' ב 12-13; קדמ' יז 217-218). תיאור זה, התולה את האשמה בחוגגים, משמש תחמושת לנאומו של ניקולאוס לאחר מכן לפני אוגוסטוס, שבו הוא מצדיק את מעשי ארכלאוס ותומך במועמדותו לתפקיד מלך ויורש להורדוס (מלח' ב 34-36; קדמ' יז 240-247). ואולם שילוב תיאורי האבל על יהודה ומתתיהו מוסיף לסיפור נופך של טרגדיה ומחזק את הרושם שטענות היהודים מוצדקות, ורגשי הנקם שבערו בהם מוצדקים אף הם. יש להניח שתיאורים אלה נוספו בידי יוספוס, ושבמקורם היו ספיחים לאותו מקור שהיה לו, שבו סופרה פרשת הסרתו של נשר הזהב.

### מעשה הכליאה של הנכבדים והקשרו

באופן דומה, גם השיבוץ של סיפור כליאתם של נכבדי היהודים ביריחו לפני מות המלך והפקודה להמיתם לאחר מותו משולבים בשני החיבורים ממש באותם המקומות. לאחר שקיים יוספוס לספר על החמרת מחלתו של הורדוס, הוא הפר את הרצף הלוגי שניקולאוס בנה ככל הנראה:

מלח' א 658-657	בעוד הוא נאבק בייסודיו הקשים המשיך לרסוק בחיים ... מכאן ואילך נחש המלך מלמצה מרפא לחוליו וציווה להעניק לכל חייל חמישים דרכמות וכספים רבים נתן למפקדים ולידידיו.	קדמ' יז 172-171	ואף על פי שהתנגדה יותר משיש בכח אדם לסבול, היה שריר בתקוה לקום מחוליו ... ומשאפסה ממנו כל תקוה להישאר בחיים בדרך כלשהי ציווה לחלק לכל אחד מן החיילים חמישים דראכמה. הוא נהן נתן הרבה להגמונים ולידידיו.
מלח' א 660-659	הוא שב לידידיו ובהגיעו לשם שקע במרה שחורה; כמעט ביקש לקרוא חיגר על המנוח עצמו ואף היה ברעתו לעשות מעשה מרושע ביותר: הוא ציווה לבסס את שועי הארץ ... כך יכבו אותו אם גם בעל כרחם, ארץ יהודה כולה וכל בית ובית.	קדמ' יז 179-173	וחזר לידידיו שם תקפה אותו מרה שחורה שהשתוללה נגר בל הבריות עד כדי כך שכשנסה למות המציא מנוסה כזו: במקדחו נתכנס מכל העם למושבנותיו; אנשים יהודים חשובים ... הללו הסכימו (והבטיחוהו) שלא יעברו (על דבריו).
		קדמ' יז 181-180	אף מי שהסכים (למעשיו) הראשונים (ואמר) שמה שעשה לקדמו מתוך אהבת חיים עשה, עלול להכין מתוך פקודתיו האחרונות את סם הרעל באדם זה, ושלא היתה ברצו זה שום מידת אנוש, אם גם כהנע שעזב את החיים נתן דעתו על כך לשקע את העם כולו באבלות ולשכלו ... כשעה שבני אדם, שיש בהם שאיפה למידות טובות, נוהגים ברגעים כאלה להניח שנאתם (שהם רוחשים) אף למי שהיה שנוא עליהם ברין.
מלח' א 661	וכעוד הורדוס נתן את הוראותיו הגיעו אגרות משליחיו כרוטא שבחן הוריעו לו שבמצות הקיסר ...	קדמ' יז 182	וכשעה שנוא גזר על קרוביו את הדברים האלה הגיעו מכתבים מהשליחים, שנשלחו אל קיסר רומי ...

במלח' א 658-657 אנו למדים שהורדוס ניסה להתרפא במרחצאות החמים בקליריהי שבעבר הירדן אך נכשל. משנאש נתן הוראה לחלק כסף לחייליו ולקרוביו. במילים דומות מספר יוספוס את אותם הדברים בקדמ' יז 172-171. לאחר דברים אלה הוא מספר גם במלח' א 659 וגם בקדמ' יז 173 שהורדוס הגה תכנית מפלצתית. תיאור התכנית מפורט הרבה יותר בקדמוניות ואף מסתיים בפסקה ארוכה שבה משתלח יוספוס בהורדוס, כדרכו בקדמוניות, ודן את תכניתו ברותחין (קדמ' יז 181-180).<sup>38</sup> ואולם מיד לאחר סיום הדברים שב יוספוס בשני המקרים בדיוק לאותה נקודה, ולפיה לאחר שנתן הורדוס הנחיות (הוראותיו, מלח' א 661; 'גזר ... את הדברים האלה' קדמ' יז 182) הגיע לידיו מכתב מן הקיסר, המתיר לו להוציא את בנו אנטיפטרוס להורג (מלח' א 661; קדמ' יז 182). קריאה תמימה מעלה על הדעת שההוראות הנזכרות רומזות אל פקודת ההרג של נכבדי היהודים שתוארה לפני כן, כלומר שמיד לאחר שנתן פקודה לאחותו ולבעלה להרוג את נכבדי היהודים עם מותו, הגיע המכתב מן הקיסר. ואולם אם נדלג אחורה למלח' א 658 ולקדמ' יז 172, לפני שיבין מזימתו של הורדוס, אנו רואים שגם שם נתן הורדוס הוראות (לשלם לחייליו ולמקורביו), ומסתבר יותר שבהוראות האלה הדברים אמורים. משמע, בדיווח המקורי התקיים רצף בין מצוותו של הורדוס לחלק כספים לחייליו (מלח' א 658; קדמ' יז 172)

18 רואה על כך גם אצל סיוורס, הורדוס, יוספוס ולאקייז, בייחוד עמ' 90, הערה 38.

לבין האיגרת שהגיעה מן הקיסר (מלח' א 661; קדמ' יז 182). לפיכך כל סיפור המזימה נראה שוב כתחיבה של חומר ממקור אחר.

גם תיאור שחרורם של הנכבדים הכלואים, לאחר מות הורדוס ובהוראת אחותו, משובץ בדיוק באותו ההקשר במלחמת ובקדמוניות, והמבנה הספרותי ההגיוני של החיבור היה יכול להימשך היטב בלעדיו.

מלח' א 665	המשה ימים אחר שהמית את בנו אנטיפטרוס מת הורדוס. הוא מלך שלושים וארבע שנים מיום שהמית את אנטיפטרוס ולקח את ניהול העניינים לידיו, ושלשים ושבע שנים מיום שהתמנה למלך על ידי הרומאים. מעטים וכו' שיאיר להם המזל פנים כמו שהאיר לו, שכן היה הדינר שעלה למלוכה, נשאר בשלמות זמן רב מאד והגריש את הממלכה לבניו יוצאי חלציו. אך בחיי המשפחה לא היה אומלל כמוהו.	קדמ' יז 191-192	לאחר שעשה זאת בת ביום החמישי מיום שהרג (כו) את אנטיפטרוס בנו. הוא מלך שלשים וארבע שנים לאחר שהמית את אנטיפטרוס ושלשים ושבע שנים עברו לאחר שנתמנה על ידי הרומאים, איש אכזר לכל הבריות במידה שווה ועבר לכעסו ומסלף את הצדק, אלא ששיחק לו מזל הסוב כשם שלא שיחק לשום איש אחר. שכן מהדינר נעשה מלך, ואף על פי שהיה נוקף ריבוא סכנות התחמק מכולן וזכה לחיים ארוכים ביותר. ואשר לענייני משפחתו ובניו, אף על פי שלדעתו, הואיל ותשכם לאויבים לו, שיחקה לו מאד השעה מפני שהיה הסיפק בידו להתגבר עליהם, הרי לי גרמה שהיה אומלל מאד.
מלח' א 666	ועוד לפני שנודע מות המלך לצבא יצאה שלום עם בעלה ושיחררה את העצורים שהמלך ציווה להרגם, כאמרה כי המלך חזר בו מדבריו ותן רשות לשלחם איש לביתו. לאחר שאלה יצאו לדרכם, גילו היא ובעלה את דבר מות הורדוס לאנשי הצבא.	קדמ' יז 193	וכטרם נודע מות המלך שלח שלום ואלכסס את הנאספים בהיפודרוס אל בתיהם ואמרו, שהמלך מצוה אותם לשוב אל נחלותיהם ולעסוק בעבודתם ועשו כזה טובה גדולה מאד ילעם. ועתה נתפרסם מות המלך.
	וכינו אותם ואת שאר העם לאסיפה באמפיתיאטרון של יריחו. כאן התייצב בפני קהל הנאספים חלמי שכידו הפקיד המלך את טבעת החותם שלו. הוא השמיע דברים לזכר המלך, עודד את דוח העם וקרא את האיגרת שהשאיר הורדוס לאנשי הצבא ובה הפציד בהם לשמור אמונים ליורש הממלכה...	קדמ' יז 194	ושלום ואלכסס, לאחר שבינו את הצבא אל האמפיתיאטרון שביריחו, קראו תחילה את המכתב שנכתב אל החיילים כדי להודות להם על נאמנותם וחיתבתם להורדוס, וכדי לעודד אותם שיוטו (נכדשוה) דומים את איכלאוס בנו, שמינהו למלך...

במלח' א 665 מתאר יוספוס את מות הורדוס ומסכם את מפעל חייו ושנות מלכותו בצירוף ההערכה הניקולאית הקלסית ולפיה בחייו הציבוריים היה הורדוס מוצלח מאוד, אבל בחייו המשפחתיים היה ביש מזל. סיכום דומה מאוד מצוי בקדמ' יז 191-192, אלא שכאן הוסיף יוספוס את דעתו שלו על רצחנותו ורשעותו של הורדוס. מיד לאחר מכן הוא מספר בשני חיבוריו על שחרור הנכבדים בידי שלום ובעלה. מכאן חוזר יוספוס לספר על קריאת צוואתו של הורדוס בציבור ועל שבועת האמונים של הצבא לארכלאוס. האפיזודה של שחרור הנכבדים אינה הכרחית לרצף בשני החיבורים, שכן אין לאירוע זה כל תוצאות בהמשך.

לסיכום: יש להסיק שהן סיפור הסרת הנשר מעל שער בית המקדש והן סיפור כליאת הנכבדים לקראת מות הורדוס ושחרורם לאחר מותו הם נטע זר, המשקף סדר יום אחר, בתוך סקירתו ההיסטורית של גיקולאוס. מקורות אלה היו לפני יוספוס כבר כשכתב את מלחמת היהודים, והוא שיבץ אותם בחיבורו. זרותם של הסיפורים בתוך הקשרם עולה גם מתוכנם וממאפייניהם. הבה נאפיין כל אחד מסיפורים אלה כדי להצביע על מרכיביו:

#### א. הסרת הנשר מעל שער בית המקדש

לסיפור זה מאפיינים אחדים המסמנים אותו במובהק כסיפור יהודי פנימי.

1. יוספוס מזכיר שני אנשים – יהודה בן צפירה/צריפה<sup>19</sup> ומתתיה בן מרגלא<sup>20</sup>, שבמלחמת הוא מכנה אותם 'חכמים' (σοφισταί),<sup>21</sup> ובקדמוניות הוא קורא להם 'גדולי חכמי היהודים' (Ἰουδαίων λογιστάτοι) (קדמ' י' 149), שהסיתו צעירים, תלמידיהם, להסיר את הנשר מעל שער המקדש. גם במקומות אחרים מזכיר יוספוס זוגות של חכמים שביחד מגנים על חוקי היהדות תוך סיכון עצמי רב (ראו בייחוד סמיאס ופוליון;<sup>22</sup> וכן חגניה ואלעזר<sup>23</sup>). אף אחד מזוגות חכמים אלה אינו מוכר בוודאות מספרות חז"ל, אך בכל אחת מן ההיקריות שלהם, מדובר במקור יהודי שיוספוס תחב לתוך הרצף הסיפורי הכללי שלו.
2. יוספוס מתאר את שני החכמים הללו כמי שמקפידים מאוד על מסורת האבות (ἀπατρία) במלחמת; σωμάτων πατρίων (בקדמוניות<sup>24</sup>). המונחים הללו מופיעים אצל יוספוס במלחמת ובקדמוניות בכל הקשור לניסיונות חילול המקדש בידי שליטים זרים והיחלצות היהודים להגנתו (למשל: אנטיוכוס אפיפנס המחלל את המקדש – מלח' א' 34, קדמ' יב' 251; פונטיוס פילטוס המביא את נסי הלגיונות לירושלים – מלח' ב' 171, קדמ' יח' 55). יש להגות שאף כאן נתפס מעשהו של הורדוס בעיני יהודים כחילול המקדש בידי זרים, המחייב להיחלץ להצלתו.
3. נושא עיסוקו של הסיפור קרוב לסיפורים יהודיים מובהקים אחרים שזיהינו אצל יוספוס – סכנה לחילול המקדש, ונכונותם של יהודים למות כדי למנוע זאת.<sup>25</sup>

19 במלח' א' 648 Σαπφωραίου/Σαπφωραίου/Σαπφωρεου; בקדמ' י' Σαπφωραίου; וזעתוק השם כאן דומה לשמה של משפחת 'בית צריפה' הנזכרת בתוספתא, עדיות ח' ו', שאחד, בן ציון, 'ריחקה בזרוע'. לא מצאנו משהו שהציע לזהות את יהודה בן צריפה זה כנמנה עם משפחה זו, וראו עליה בפירוט אצל לוריא, מינאי עד הורדוס, עמ' 159–176. גם הצעותיו אינן מקובלות עלינו.

20 במלח' Μαργαλου; בקדמ' Μαργαλωθου, Μαργαλωθου.

21 בתואר σοφιστής משתמש יוספוס במלחמת היהודים רק לתיאורם של שניים אלה (באן וכן במלח' א' 650, 655, 656; ב' 10) ולתיאורם של יהודה הנלילי מייסד הפילוסופיה הרביעית (מלח' ב' 118, 433) ושל בנו מנחם (שם 445). ברור שתואר זה איננו נחשב סבוכד בעיני יוספוס, שכן הוא מכנה בו אנשים שלדעתו מוטיבאים להיות חכמים, אך למעשה מסייתים למרד, ואף בספרות היוונית אין זה תואר כבוד, למרות משמעותו הראשונית. אולי משום כך שינה יוספוס את תוארם של מתתיהו ויהודה בקדמוניות.

22 על אלה ראו עוד בערכים תולדות הורדוס ומשפט הורדוס/ינאי.

23 עליהם ראו עוד בערך גיור בית חדיב.

24 על ההבדל בין שני הניסוחים, בקדמ' ובמלח', אצל יוספוס, ועל תוצמתו לאפיון קדמוניות כנגד מלחמת ראו שוורץ, יוספוס על הפרושים כיהודים גלתיים, עמ' 139–140; הנ"ל, המאה הראשונה, עמ' 155–156.

25 מוטיב זה בולט במיוחד במעשה הפסל שביקש קליגולה להכניס למקדש. ראו הערך צלם בהיכל. השוו גם לסיפור על פונטיוס פילטוס ונסי טיבריוס, מלח' ב' 169–174; קדמ' יח' 55–59. על הדומיננטיות של מוטיב זה בקדמ' יח' ראו שוורץ.

## 442

## הקשר בין שני הסיפורים

לאחר שהתברר לנו שגם סיפור כליאת הנכבדים איננו מפרי עטו של ניקולאוס, געמוד כאן על הקשר בינו לבין סיפור הסרת הנשר. ראשית, יש לשים לב למקורות מעניינת אצל יוספוס לגבי זירת האירועים. הסרת הנשר משער בית המקדש וכליאת המעורבים בדבר מתרחשים בירושלים. מן האופן שבו מסופר הסיפור במלחמת אכן נותרים אנו עם רושם זה, ומסיקים שבירושלים התרחשו גם מאסר החכמים ותלמידיהם והכאתם לפני המלך, המקשיב לדבריהם ודן אותם למוות. ואולם בגרסה בקדמוניות נוסף כאן פרט חשוב ומעניין. לאחר העימות בין המלך לחכמים אנו שומעים ש'המלך אסר אותם ושלחם ליריחו, וקרא לראשי היהודים (Ioudaíwv touc év télei) וכשבאו כינסם לאספה בתיאטרון כשהוא שוכב על ספה מבלי יכולת לעמוד' (קדמ' יז 160-161). כלומר, לפי קדמוניות נאספו נכבדי היהודים ביריחו, בתיאטרון, כבר לאחר הסרת הנשר ולא לקראת מותו של הורדוס. מאין שאב יוספוס פרט זה, שלא נזקק לו בשעה שכתב את מלחמת? ייתכן שכאן תקפה סברתו המשכנעת של שטרן, ש'ללא ספק נזקק יוסף בן מתתיהו בזמן שחיבר את "קדמוניות" ל"מלחמת היהודים", אלא שבאותו זמן עצמו נזקק גם למקורות של "מלחמת היהודים" ואף הרחיב את השימוש בהם'.<sup>30</sup> כלומר ייתכן מאוד שהפרט על כליאת החכמים יהודה ומתתיהו ביריחו כבר היה במקורו של יוספוס כשכתב את מלחמת, אלא ששם השמיט פרט זה.

מה היה גורלם של חכמים אלה קשה להכריע. במלחמת היהודים מוסר יוספוס שלאחר הוצאתם להורג של מתתיהו ויהודה ותלמידיהם בשרפה, 'את שאר האנשים שנתפסו מסר בידי משרתיו להמיתם' (מלח' א 655). ואולם בקדמוניות הוא מספר ש'את מתתיהו האחר שעורר את המהומה (וכמה) אנשים מחבריו שרף חיים' (קדמ' יז 167), אבל 'נהג במתינות כלפי השאר' (שם 164). אם נכונה הגרסה במלחמת, שלפיה האנשים שנתפסו נמסרו להמתה (ואך לא הומתו) מיד, ייתכן שהם הם הנכבדים שאסף הורדוס כדי להמית לאחר מותו. משום כך טענו חוקרים שהרקע ההיסטורי לסיפור כליאת הנכבדים ביריחו ולפקודה שנתן הורדוס להמיתם עם מותו, הוא האירוע של הסרת הנשר משער המקדש.<sup>31</sup>

ואולם אם גרסת קדמוניות נכונה, אזי לפנינו כפילות מעניינת: הורדוס כולא את הנכבדים ביריחו ומשחרר אותם; אחר־כך הוא כולא נכבדים (שוב) ביריחו, ואחותו משחררת אותם לאחר מותו. לגבי סיום זה מצויה בקדמוניות כפילות נוספת, שכן יוספוס מספר שבנאומו של בנה של שלום נגד ארכלאוס לפני אוגוסטוס, 'הוא טפל עליו (כלומר על ארכלאוס) גם את שחרור האסירים מההיפודורמוס' (קדמ' יז 233).<sup>32</sup> לפי גרסה זו, ארכלאוס הוא ששחרר את הנכבדים שהורדוס כלא בהיפודורמוס, ואילו בנה של שלום קובל על כך.

יצא אפוא ששני הסיפורים קשורים זה בזה בעבותות, ויש לשאול מה טיב היחס ביניהם. יש שתי

30 שטרן, מחקרים, עמ' 456.

31 ראו קלוזנר, היסטוריה, ד, עמ' 166; שליט, הורדוס המלך, עמ' 318-319 (והביבליוגרפיה שם); אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 169.

32 גרסה זו היא אולי עיבוד של דברי יוספוס במלח' ב 28 שלפיה ארכלאוס 'נענה למשאלות שהעם רגיל לבקש ממלך ושחרר ממאסר את האנשים שאסר אביו בגין פשעים ומורים ביותר'. ואולם בירר נזכשכתב את קדמוניות הבין יוספוס את התיאור הזה כמתייחס לנכבדים שהיו כלואים בהיפודורמוס. על הצעה של רקע היסטורי לעניין זה ראו שליט, הורדוס המלך, עמ' 319. שליט מצטט את וילריך, שטען שזו הוכחה שלשלום לא היה כוח לשחרר את האסירים וארכלאוס הוא שעשה זאת.



אפשרויות פירוש. אפשרות אחת היא שלשני הסיפורים מקור משותף שזירת התרחשותו היא יריחו. שחזור מקור כזה משמעו שלאחר שחכמים הסיתו את תלמידיהם להסיר את הנשר מעל שער בית המקדש, אסף הורדוס את כל הנאשמים ותומכיהם בתאטרון/היפודרום ביריחו, ולאחר הוצאה להורג פומבית של המסיתים ותלמידיהם, הוא נתן פקודה להרוג את הנכבדים האחרים לאחר שימות. לאחר מותו שחררה אחותו את הכלואים. אפשרות אחרת היא ששני הסיפורים הם שתי גרסות של אותו המאורע, ובטבלה להלן אפשר לעמוד על המשותף ביניהם:

הסרת הנשר	מזימת הורדוס
1. הסמת ירידה ומתחצו, הסרת הנשר והשמיתו	1.
2. כליאת החכמים בתאטרון ביריחו והמתחם	2. כליאת הנכבדים בהיפודרום ביריחו כדי להמיתם
3. געץ הספר גורל עליהם	3. כדי שיספדו להם
4.	4. שחרור החכמים

מסתבר שבשתי הגרסות מדובר באירוע שהיה עשוי להסתיים במותם של רבים. ההבדל הוא בכך שרק אחד מהם אכן מסתיים כך. כלומר, סיפור הסרת הנשר נראה כמו מאורע היסטורי, ואילו סיפור כליאת החכמים ושחרורם נראה יותר כמו סיפור דוגמת מגילת אסתר, שבה 'נהפך אבלם לששון'. וראו להלן על הדמיון הלשוני בין גרסת הסיפור הזה אצל חז"ל למגילת אסתר.

במיוחד מעניין בהקשר זה המספד שבו עוסקים שני הסיפורים. לפי סיפור המזימה של הורדוס, הוא ציווה להמית את החכמים כדי שהמספד הגדול שיערכו להם יראה לעין כול כאבל וקינה על עצמו. ואלה דבריו של הורדוס בגרסת מלח' א 660: 'ידע אני כי יום מותי יהיה יום חג ליהודים; אך אני אוכל להביא לידי כך שיתאבלו ביום מותי – גם אם לא עלי אלא על [אנשים] אחרים'. והנה לפי סיפור הסרת הנשר אכן מתערבבים ההספד למלך עם ההספד לחכמים שבהשדאתם הוסר הנשר מבית המקדש. כך הם הדברים במלח' ב 5: 'וכאשר תמו ימי אבלו של הציבור על מות המלך החלו באבל וקינה משלהם; הם קוננו על [האנשים] שהומתו במצוות הורדוס [כעונש] על שניתצו את נשר הזהב אשר על שער המקדש. לא בקולות כבושים התאבלו – הזעקות החדות, הקינות שעודדו זה את זה לשאת, והחבטות בחזה הדהדו בכל העיר; שכן לדבריהם קוננו על אנשים אשר הסתכנו למען חוקי האבות ובית המקדש ומצאו מותם באש'.<sup>33</sup>

והנה עוד פרט מעניין המצביע ככל הנראה על כך שאנו עוסקים בשני מקורות שונים – הבדל במינוח ביניהם. לפי הסיפור על הסרת הנשר (לפי הגרסה בקדמוניות) אסר הורדוס את הנכבדים בתאטרון

33 ואף חציה השני של טענת הורדוס, 'ידע אני כי יום מותי יהיה יום חג ליהודים', מתממש לפי יוספוס במקום אחר ודווקא במעשיו של בנו, ארכלאוס. במסגרת ההאשמות שמטית בו אנטיוכוס בן שלום לפני אוגוסטוס, אנו שומעים ש'אנטיוכוס הוסיף וגינה את ארכלאוס ונתן שאפילו אבלו היה למראית עין בלבד. כיום עטה מקווה של צער וכלילה שתה לשוכרה והתהולל (מלח' ב 29), ואף באופן חריף יותר בקדמוניות: '... וחוסר הקפדה באכילות על האב ועריכת הילולות בעצם ליל מותו של הלה' (יז 233). על מסורות חז"ל המספרות על יום חג שנקבע לכבוד מותו של המלך, ראו להלן.

ביריחו. לפי סיפור כליאת הנכבדים, הללו נכלאו בהיפודרום באותה העיר. יש להניח שאילו היה מדובר בסיפור דיוני בן שתי מערכות, לא היה מחברו משנה את מקום ההתרחשויות.<sup>34</sup> לסיכום הדיון: גם במלחמת וגם בקדמוניות מובא רצף סיפורי מתוך ניקולאוס, ואל תזכו שולבו שני סיפורים חריגים ממקור אחר (נוסף על תחיבות אחרות בקדמוניות, שבחלקן נובעות ממקור יהודי). אחד הסיפורים הוא יהודי אופייני ולאחר, הגם שאינו נושא מאפיינים יהודיים מובהקים, יש מקבילה אצל חז"ל. לכן סביר להסיק שיש כאן תחיבה ממקור יהודי. לאור הדמיון המסקרן בין הסיפורים, אפשר שאחד מהם משקף עיבוד אנדי של דעהו במתכונת סיפורי חצר מקראיים. אם כך הדבר, הרי נקדחה לפנינו הזדמנות נדירה להציץ לתוך 'תגור האפייה' של המסורות היהודיות הנידונות בספרנו. בשאר המקרים נגלות לפנינו המסורות הללו, הן בפי יוסף הן אצל חז"ל, במתכונת אנדית שקשה לשחזר את גרעינה הראשון. ואילו כאן אפשר לעקוב אחר התהליך שהפך אירוע היסטורי טרדי (מעשה הנשר) לכלל אנקדוטה אנדית סכמטית המסתיימת בכי טוב (כליאת הנכבדים ושחרורם).

## הסכוליון למגילת תענית: דיון

המועד המתפרש כמות ינאי הוא אחד משני מועדים בלבד במגילת תענית הנועדדים נימוק כלשהו במגילה גופה. בעוד שאר מועדי המגילה מלווים תמיד, אחרי התאריך, באזכור קצר של ניצחון או מאורע משמח אחר, כגון 'איתוקם תמידא'; 'פסחא זעירא'; 'ענדא ספר גזרתא'; 'חנכת שור ירוש';<sup>35</sup> הרי ב'ז' בכסלו וב' בשבט גורסים מקצת עדי הנוסח 'יומא טבא' או 'יוסא טוב' בלבד, ובאחרים אפילו מילים אלה נעדרות, ואין כל הגדרה של טיב המאורע אחרי הזכרת התאריך.<sup>36</sup> חוקרים רבים הניחו, כי 'שתיקתה הרועמת של המגילה בתאריכים אלה מלמדת כנראה על סוד שנאלם כאן',<sup>37</sup> כלומר מסיבה כלשהי הוסתר תוכן המועד כבר בעת כתיבת המגילה, או שנתפרש בה בתחילה אבל לימים נמחק. גם ביסודם של שני הסכוליון מונחת כנראה ההשערה ששתיקת המגילה נובעת מאימת המלכות,<sup>38</sup> שכן בשני הביאורים התפרש המועד ז' בכסלו כמות הורדוס, והמועד ב' בשבט כמות ינאי.

34 וגם אין מדובר בשני מוסדות שונים ביריחו. לדברי אהוד נצר, שחפר את ארמונות החשמונאים ואת ארמונות הורדוס ביריחו, ברור שההיפודרום שחשף שימש גם תאטרון. נצר אף מציע שהיה מעל מושבי הצופים בניין גדול שהיה יכול לשמש לכליאת הנכבדים. ראו נצר, ארמונות החשמונאים, עמ' 56-59.

35 תרגום: הוקם התמיד, פסח קטן, סר ספר הגזרות, חנכת חומת ירושלים.

36 המילים 'יום טוב' או 'יומא טבא' נעדרות מנוסח פ'ז' בכסלו ומנוסח א'ז' בכסלו ולב' בשבט. ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 46 וחילופי הנוסח; רוזנטל, דף חדש, עמ' 362, 364, 367-368. לפי גרסות חסרות אלה – 'בשבעה בו יום שמת הורדוס...' (פ, ובדומה לכך א'ז' כסלו); 'בתרין בשבט יום שמת ינאי המלך...' (א'ז' ב שבט) – הגבולות בין המגילה והסכוליון מטושטשים. אפשר שהמגילה כללה רק את התאריך, והביאור פתח כלשון 'יום ש...' אבל אפשר גם, כפי שהציע רוזנטל, דף חדש, עמ' 368, שהמגילה גרסה במקורה את המילה 'יום' והתווכח צונזר ('בשבעה בו יום'; 'בתרין בשבט יום'). והביאור מתחיל בשני המקרים במילה 'שמת'. לשיטתו, ההגדרה 'יום טוב' או 'יומא טבא' במקצת כתבי היד היא מילוי משני של חסר זה. להצעה אחרת ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 260, הערה 1.

37 רוזנטל, דף חדש, עמ' 367. לדעות החוקרים על טיבם של המאורעות העומדים ברקעם של שני מועדי המגילה ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 280-281, 260-261. אף שרבים דחו את פרשנות הסכוליון, כעיקר ל' בכסלו, עדיין תרו אחר הנמקות היסטוריות חלופיות שעשויות היו להצדיק הסתרה. כגון מות אנטיוכוס הרביעי אפיפנס או אנטיוכוס החמישי אופטוד או ראשית המרד החשמונאי, שהיו עשויים לעורר תרעומת אצל השלטונות הסלווקיים בעת שנכתבו לראשונה.

38 ראו קיסטר, על הסכוליה, עמ' 472. לשיטתו, פירושם של שני הביאורים במועדים אלה הוא תוצאה של פרשנות ולא של

שני הסכוליה על ז' בכסלו מוסרים את ההסבר 'שמת הודורוס/הורודוס [המלך] ומציינים שהיה 'שונא את החכמים'/'רצחן של תלמידי חכמים'.<sup>39</sup> בסכוליון א נוספה גם תוספת אופיינית לחיבור זה, שבדומה לה גם בצמוד למועדנו, ב' בשבט: 'ששמחה לפני המקום כשהרשעים מסתלקין מן העולם'.<sup>40</sup> בצירוף פסוקים המאששים קביעה זו.<sup>41</sup>

במועד הגידון כאן, ב' בשבט, ההבדל בין הביאורים גדול יותר. סכוליון א מסתפק בקביעה 'יום שמת/ שבו מת ינאי המלך', בתוספת הנוסחה הקבועה: 'ששמחה לפני המקום באבוד רשעים/כשהרשעים מסתלקין מן העולם'.<sup>42</sup> ואולם סכוליון פ כולל, מלבד עצם זיהוי המועד עם מות ינאי ('ובזה מת ינאי המלך'; 'יום שמת בו ינאי המלך', שורות 4, 16), עוד שתי יחידות:

א. שורות 1-4: יחידה פרשנית הלכתית, המעמדת בין לשון המגילה במועד ז' בכסלו, ששם 'אינו כתוב: "ולא למספד"' לבין לשונה במועדנו, ב' בשבט, שבה 'כתוב'. הסכוליון מתרץ את ההבדל בכך ש'בראשון מת הודורוס ובה מת ינאי המלך'. ההצהרה הפותחת של מגילת תענית: 'אלין יומיא דלא לאתענא בהון ומקצתהון דלא למספד בהון' ('אלה הימים שלא להתענות בהם ומקצתם שלא להספיד בהם') מלמדת שרק מקצת מועדי המנילה אסורים גם במספד, והמשנה (תענית ב, ח), המחמירה יותר בדינם של ימים שכתוב בהם 'דילא למספד', מוכיחה שימים אלה מציינים שמחות גדולות וחשובות יותר, שתאריכיהן אסורים לא רק בתענית אלא גם בהספד.<sup>43</sup> מכאן שלדעת בעל הסכוליון שלנו, האירוע של מות ינאי, המצוין בב' בשבט, מעורר שמחה רבה יותר מזה של מות הורדוס, המצוין בז' בכסלו. לשון אתר, ינאי היה רשע מהורדוס! עוינות כלפי ינאי מופגנת בביאור למגילת תענית במקרים נוספים, כעיקר בסכוליון א,<sup>44</sup> ועובדה זו בולטת במיוחד על רקע עקבות אפשריים של יחס אוהד למלך זה במגילת תענית גופה.<sup>45</sup> גם בתלמוד הבבלי מצויות מסורות המתארות את ינאי המלך בדמות שליט נבל ומרושע שהרג את 'כל חכמי ישראל' (קידושין סו ע"א),<sup>46</sup> התעמת עם שמעון בן שטח בישיבת הסנהדרין (סנהדרין יט ע"א),<sup>47</sup>

#### מסורת היסטורית.

- 39 לנוסח המדויק של כל ביאור ולחילופי נוסח קלים ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 99-100; רחזנטל, דף חדש, עמ' 362-363. נראה שסכוליון פ המקורי הכיל גם את נוסחת החיתום האופיינית: 'אנאותו היום... עשאוהו יום טוב', ששרדה רק בנוסח הכלאיים, וראו נעם, מגילת תענית, עמ' 261.
- 40 למראי מקום של היקדויות נוספות שלה בסכוליון א ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 261, הערה 20.
- 41 שניים מהפסוקים נשמטו מכתב יד א, ושרדו בכתב יד א, ובנוסח הכלאיים למועד זה. ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 99-100, 261; רחזנטל, דף חדש, עמ' 362-363, 377-376, הערה 98. על דרכו של סכוליון זה להדבנת בציטוט פסוקים ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 189; רחזנטל, דף חדש, עמ' 376-378.
- 42 לחילופים בין א, ר"א, שני ערוי של סכוליון א, ראו רחזנטל, דף חדש, עמ' 364.
- 43 ראו ירושלמי, תענית ב, יג (סו ע"א), עמ' 717: 'די לא למיספד אסור להתענות ודלא להתענות מותר בהספד...'
- 44 בביאור לכ"ח טבת, העוסק בניצחון הפרושים על הצדוקים בסנהדרין, נזכרים ינאי ו'שלציון' כפירוש רק בסכוליון א, ואולם אותו סיפור ובמרכזו שמעון בן שטח מסופר גם בסכוליון ב, ולאו קיומו של גיבור זה, בן הפלוגתא הקבוע של ינאי באגדות רבות, נראה שההקשר הכללי של ימי ינאי מרחף גם ברקעה של גרסה זו. מעשה בריחתם של פליטים כלשהם 'לסוריא' נקשר לרדיפות של ינאי המלך רק בסכוליון א ל"ז באדר, בעוד בסכוליון פ הרופים הם 'נעים'. כזכור, המועד הגידון כאן, ב' בשבט, מנומק גם בסכוליון א במות ינאי, הגם שההשוואה למועד מותו של הורדוס נעדרת מסכוליון זה.
- 45 עם המאורעות שמנציחה המגילה נמנה ביבוש 'מגדל שר', היא מגדל סטרטון, לימים קיסריה (נעם, מגילת תענית, עמ' 44, 68, 193-195), ועיר זו סופחה למסלכת בית חשמונאי בימי ינאי (ראו הערך ינאי/הכוהן שנגס באתרוגים, הרקע ההיסטורי).
- 46 ראו בערך הרקע עם הפרושים.
- 47 ראו בערך משפט הורדוס/ינאי.

ובמקרה אחד אף מיוחסת לו מסורת שלילית שסופרה במקורה על אגריפס השני (יבמות סא ע"א=יומא יח ע"א).<sup>48</sup> עם זאת, העלינו בספר זה כי הסברה המחקרית הוותיקה המייחסת לבבלי נטייה לנקז אל ינאי בקביעות סיפורים העוסקים באכזריותם של מנהיגים אחרים אינה מדויקת.<sup>49</sup> בדומה למסורת הסכוליון, גם בבבלי מוצג אף הורדוס כמלך רשע (בבא בתרא ג ע"ב-ד ע"א), בלא ויסיון ליצור מדרג של דשעות בין השניים.<sup>50</sup> אף שהבבלי מייחד להורדוס סיפור ארוך, מפותח ולא נעדר ידע היסטורי, דמותו של ינאי, שיוחדו לו כמה וכמה מסורות במרחבי התלמוד, היא הדומיננטית,<sup>51</sup> ואפשר שיש כאן משום הקבלה מסוימת להדגשת דמותו של ינאי על פני הורדוס בסכוליון פ.<sup>52</sup> יצוין שבכתב היד פרמה, המוסר את סכוליון פ, אכן מצויה הסימט 'דלא למספד' בלשון המגילה גופה בב' בשבט וחסרה בז' בכסלו. לעומת זאת, בכתבי היד של סכוליון א היא נעדרת בשני המקרים, ואכן הסכוליון הזה אינו מכיל את ההערה המשווה בין שני המועדים.<sup>53</sup>

ג. שורות 5-15: הסיפור על מזימתו של ינאי המלך וסיכולה בידי אישתו לאחר מותו, המקביל לסיפורו של יוספוס על מזימתו של הורדוס ועל סיכולה לאחר מותו בידי אחותו שלום. רוב החוקרים דחו את ביאוריהם של שני הסכוליה לשני המועדים. אשר למועד הראשון – הורדוס מת, על פי יוספוס, זמן קצר לפני פסח (מלח' ב 10; קדמ' יז 213) ואחרי ליקוי ירח (קדמ' יז 167), שנהוג לזהותו עם הליקוי שהתרחש במרס של שנת 4 לפה"ס, ולפיכך אי אפשר שיום מותו חל בכסלו.<sup>54</sup> גם בכל הנוגע למועד השני פקפקו החוקרים אם אמנם נקבע מועד לזכר מותו של ינאי, שהרי על פי תיאורו של יוספוס התפייסו הפרושים עם המלך המת וקברוהו בכבוד (קדמ' יג 403-406),<sup>55</sup> וגם קרבתם אל אלמנתו, שלמציון, מקשה על ההנחה שקבעו יום טוב לזכר מותו של בעלה. העובדה שמוזממת ההרג של המלך מיוחסת אצל יוספוס להורדוס ולא לינאי מעוררת ספקות נוספים אם אמנם ינאי הוא גיבורו של המועד. ועוד, הרי נסיבות מותו של ינאי, שמת בשעת המצור על רגב שבעבר הירדן (מלח' א 106; קדמ' יג 398, 404), אינן מתאימות למעשה המזימה הנמסר בסכוליון.<sup>56</sup>

לדעת גרץ, ורבים בעקבותיו, נתחלף לבעל הסכוליון גם סיפור המעשה וגם התאריך בין מות ינאי למות הורדוס, ולפיכך יש לפרש את ז' בכסלו במות ינאי ואת ב' בשבט במות הורדוס, ולייחס להורדוס את סיפור המזימה שבביאורו של מועד זה, כפי שיוחס להורדוס אצל יוסף בן מתתיהו.<sup>57</sup> ואולם גם

- 48 על חילוף אפשרי אחר בין אגריפס (והוקא אגריפס הראשון) וינאי ראו הערך אגריפס/ינאי וקרבות הנזירים.
- 49 לספרות, לבדיקה מהודשת של הנתונים ולעידונה של קביעה זו ראו נספח ב לערך וזקרקע עם הפרושים.
- 50 ראו בערך תולדות הורדוס.
- 51 על מיעוט הופעתו של הורדוס בספרות חז"ל ככלל ראו שוורץ, הורדוס בספרות היהודית.
- 52 על הקרבה הכללית בין סכוליון פ למסורת הבבלי ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 24-25, 370-375.
- 53 ראו רוזנטל, זך חדש, עמ' 365, הערה 31.
- 54 ראו למשל שירר (זרמז-מילר), היסטוריה, א, עמ' 328, הערה 165. לספרות נוספת ולהצעות זיהוי חלופיות למועד זה ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 260-261. לסיכום הדעות והשיקולים לקביעת תאריך נאיתו של הורדוס ראו שוורץ, יוסף בן אילם; ברנש, תאריך; ברנש, אישור למות הורדוס.
- 55 ראו בערך צוואת ינאי.
- 56 אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 169.
- 57 גרץ, היסטוריה, ג, עמ' 573. לספרות נוספת ולהצעות זיהוי חלופיות למועד זה ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 280-281. לדעת מיעוט המקבלת את פרשנות הסכוליון ראו למשל יעבץ, תולדות ישראל, ד, עמ' 198, הערה 4; אפטוביצר, פוליטיקה חשמונאית, עמ' קסב-קסג, הערה 67.

הצעה זו אינה פותרת את כל הבעיות. ראשית, גם התאריך ב' בשבט אינו מתאים לתאריך מותו של הורדוס.<sup>58</sup> שנית, הקושיות על ההנחה שנקבע חג לזכר מותו של ינאי בעיני עומדות. לפיכך ראוי לנתק גם כאן, כמו במקרים רבים אחרים, את שאלת האותנטיות של מסורות הסכוליון משאלת המהימנות של קישורן למועדי המגילה. הסמכתה של מסורת מסוימת למועד ממועדי המגילה היא לעתים פרי פרשנות עצמאית (ושגויה) של עורכי הסכוליה, בעוד המסורת גופה עשויה להיות קדומה ואותנטית.<sup>59</sup> במקרה שלנו, ספק רב אם יש ממש בפרשנותם של שני מועדי מגילה אלה במותם של הורדוס וינאי. עם זאת, הסיפור היחידי של סכוליון פ' על מזימתו האחרונה של המלך וסיכולה בידי אישה מקורבת לו, סיפור הנעדר כל מקבילה בשאר ספרות חז"ל, הוא ודאי מסורת קדומה מימי הבית השני, כפי שמעידה המקבילה אצל יוספוס. על כן ראוי לדון בו בפני עצמו, במנותק מההקשר של מגילת תענית.

### היחס בין מסורת יוספוס ומסורת חז"ל

למרות שונותם של הגיבורים במסורת יוספוס ובמסורת חז"ל – הורדוס ושלום/ינאי ושלמציון – רב המשותף בין שני הסיפורים. בשניהם המלך זומם להמית אנשים חשובים רבים, אהובי הציבור, ביום מותו; הוא מקדים וכולא אותם; הוא מצווה על מקורביו להוציאם להורג לאחר שימות; תכלית ההוצאה להורג היא למנוע מהציבור לשמוח על מותו; אישה מקורבת למלך ושמה שלום או שלמציון מסכלת את המזימה, ולאחר מות המלך היא משחררת את הכלואים במסווה של פקודה מפיו, תוך הסתרת מותו; הידיעה על מות המלך מתפרסמת רק לאחר מכן. נקודת דמיון נוספת היא, שבשני נוסחי האגדה מופיעה טבעת המלך. בסיפור של חז"ל היא משמשת את שלמציון לשכנע את 'שר בית האסורין' לשחרר את הכלואים, ואצל יוספוס היא נמסרת מיד אחרי מותו ביד שומרה מטעם הורדוס ובמעמד ציבורי ליורשו ארכלאוס, והלה אמור להביאה לקיסר (מלח' א' 667–669; השו' קדמ' יז 195). היבט משותף אחר הוא עצם הרעיון של קביעת חג לכבוד מותו של מלך שנוא. במלחמת היהודים מביע הורדוס את חששו מפני 'יום חג ליהודים' שייקבע עם מותו (סעיף 660), והנה הסכוליון (המייחס אמנם את המעשה לינאי) משמיעו שבדיוק כך קרה: 'יום שמת בו ינאי המלך עשאוהו יום טוב'. כיוצא בזה אנו מוצאים בסכוליון בביאור לז' בכסלו, העוסק במות הורדוס עצמו.<sup>60</sup>

מצד אחר, הסיפורים גם נבדלים בפרטים רבים גוסף על שמות הגיבורים. הסיפור העברי נושא אופי אנקדוטלי, נעדר הקשר, ומאפייניו אינם ממשיים, אלא כלליים וסמליים. הקרבות העתידיים של שיגעון המלך אינם סתם אנשים חשובים, כי אם 'שבעים זקנים מזקני ישראל'. הם אינם מובלים להיפודרוס ביריחו, אלא ל'בית אסורין' סתמי. גמעני בקשתו של המלך אינם דמויות היסטוריות מוכרות (כמו שלום ואלכסס), אלא 'רב/שר בית האסורין'. האישה אינה משחררת את העצורים ישירות (כמו בגרסת יוספוס), אלא פונה לשר בית האסורין. הטבעת אינה נקשרת אל הסצנה שאחרי המוות, כי אם משמשת לפקודת ביטול הרצח. הידיעה על מות המלך אינה נמסרת לאנשי הצבא (מלח' א' 666) ואינה מתפרסמת

58 לטענה זו ראו למשל צייטלין, מגילת תענית, עמ' 273. גרץ, לעיל, שם, תירץ בעיו: זו בזמן שותף בין המאורע לבין קביעת המועד.

59 ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 25–26, 215, 247, ועוד; קיסטר, על הסכוליה, עמ' 472, והערה 104.

60 לפי שחזורנו (לעיל, הערה 39).

סתם (קדמ' יז 193), אלא נמסרת לדמויות שכבר נזכרו בדרכה – הזקנים הנודפים עצמם. המאפיינים האחרונים הם טיפוסיים לתופעת ה'סמיות' של סיפורי האגדה ה'מובנים בתוך עצמם' ומשתדלים בדרך כלל לעסוק בניבויי הסיפור שכבר נזכרו ולא להתרחב לגורמים היסטוריים שמחוצה לו. רבים מן המאפיינים הייחודיים לאגדה העברית אינם אלא מוטיבים מקראיים. כך שבעים הזקנים (שמות כד 1, 9; במדבר יא 16, 24, 25; יחזקאל ח 11), וכך בית האסורים, שר בית הסוהר והסרת טבעתו של המלך. שלושת האחרונים מזכירים במובהק את סיפור יוסף המקראי (השוו בראשית לט 20–23; מא 42). אסוציאציה מקראית נוספת היא מנילת אסתר. גם שם נאמר: 'וַיִּסַּר הַמֶּלֶךְ אֶת טַבַּעְתּוֹ אֲשֶׁר הָעֶבֶר מֵהֶמֶן וַיִּתְּנָהּ לְמַרְדֳּכָי וַתֵּשֶׂם אֶסְתֵּר אֶת מַרְדֳּכָי עַל בֵּית הָמֶן' (אסתר ח 2). במנילת אסתר, כמו בסיפורנו, הוסרה טבעתו של המת, גזרת הרצח שלו התבטלה, ואשת המלך הייתה מעורבת בביטולה. מעניין כי שני סיפורי החצר המקראיים האלה, המקיימים קשרי לשון גם ביניהם,<sup>61</sup> שימשו, לדברי שוורץ, את מתבר סיפור חייו של אנריפס הראשון, שקטעים מחיבורו המשוער מובאים אצל יוספוס.<sup>62</sup> מאפיין משותף זה של האגדה בסכוליון וב'חיי אנריפס', כמו גם בחיבורים אחרים בני התקופה,<sup>63</sup> מחזק את המסקנה, שגם כאן לפנינו מסורת משלהי ימי הבית השני, שהתקשטה במוטיבים שרווחו בעת ההיא. שוורץ מסיק לגבי 'חיי אנריפס', שחיקוי זה של רומנים מקראיים מוביל 'למסקנה, שאין לתת אמון רב בערכו כמקור היסטורי'.<sup>64</sup> ואפשר שמסקנה זו תקפה גם כלפי סיפורנו, שחוקרים רבים פקפקו כאמור בנכונותו ההיסטורית, הן בגרסת יוספוס הן בגרסת הסכוליון. היבט אחר, המחשיד דווקא את גרסת יוספוס בגניקה ממסורת ספרותית רווחת ולא ממצייאות היסטורית,<sup>65</sup> הוא הדמיון בין סיפורנו לבין

61 ראו פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 235–242, 260. הציוטוט מעמ' 236.

62 נ, מגילת אסתר.

63 שוורץ, אנריפס הראשון, עמ' 41–43.

64 לדוגמאות נוספות ראו שוורץ, אנריפס הראשון, עמ' 43, והערה 54. על השפעה של מגילת אסתר על מקבים א ראו ברכובא, מלחמות החשמונאים, עמ' 262. לסיכום הדעות לעניין היחס בין מגילת אסתר לבין מקבים ג, ולדעתו שלו, השוללת קשר ישיר בין שני החיבורים גופם, ראו חכם, מקבים ג ואסתר. על המשותף בין הספרים אסתר, יהודית ושושנה, על הדמיון בין דמויות אסתר ושושנה לזו של יוסף המקראי, ועל שימוש אפשרי בחיבורים על נשים אלה לקידום מעמדה של שלמציין המלכה, ראו אילן, שילובן של נשים, עמ' 132–153. דב גרא, בעקבות וילרד, זיהה גם בסיפור יוסף בן טוביה והורקנוס בנו את השפעת סיפור יוסף ואחיו. ראו גרא, לאמינות קורות בני טוביה, בעיקר עמ' 78–79. על שימושה של אגדת אריסטיאס בסיפור יוסף ראו שם, עמ' 83–84, והערה 74. לאוסף של מסורות מימי הבית השני ומספרות חז"ל התלויות במגילת אסתר או רומזות אליה ראו קולר, אסתר.

65 שוורץ, אנריפס הראשון, עמ' 42–43.

66 דפנה ברץ העירה על קשר אפשרי בין גרסת יוספוס למיזמת הורדוס לבין מסורת אחרת שהוא מביא במקום אחר, וטענה להשפעה שלה על סיפורנו. היא הצביעה על דמיון בין המעשה במיזמת הורדוס לבין סיפור צוואת ינאי בפי יוספוס עצמו. בתיאור צוואת ינאי (קדמ' יג 399–404, וראו הערך צוואת ינאי) מיעץ ינאי לשלמציין להסתיר תחילה את דבר מותו, ואחר כך להעניק כוח לפרושים ולמסור להם את גופתו. כמעשה זה, אמר ינאי, תפייסו ותמשול לבטח והוא יזכה מידם לקבורה מפוארת. המוטיבים המשותפים לשני הסיפורים בולטים: צוואת מלך שגור על העם נמסרת סמוך למותו לאישה קרובה בעלת שם דומה (שלמציין [רק במקורות העבריים] – שלום); תתבולה הקשורה בהסתרת הידיעה על מות המלך, תתבולה המכוונת כלפי הפרושים או נכבדי העם וניסיון לזכות בקבורה מפוארת. צודי דמיון אלה מצביעים לדעתה על מגע בין שני הסיפורים. סיפור צוואת ינאי מופיע בקדמוניות בלבד ואילו סיפור מיזמת הורדוס מופיע פעמיים, במלחמת ובקדמוניות. בחיבור המאוחר של יוספוס, הרמיון בין סיפור המיזמת לסיפור צוואת ינאי מובהק יותר: הורדוס מבקש במפורש מאחותו שלום להסתיר את דבר מותו (קדמ' יז 178), מה שלא עשה בגרסת מלחמת; הורדוס שואף לזכות בהלוויה 'כפי שלא היתה למלכים אחרים' (קדמ' יז 177); השוו קבורת ינאי 'בפאר גדול יותר משקברו אחד מן המלכים לפניו', שם יג 406). והעיקר: בעוד במלחמת קרום יוספוס בניסוח המניע למעשה והורדוס לניסוח הבחיר של הסכוליון

הדרמה המתוארת במקבים ג. גם בחיבור יהודי זה, מן המאה הראשונה לפה"ס ככל הנראה,<sup>67</sup> מתוארת כליאת יהודים בהיפודרום ומזימת רצח מלכותית המתבטלת ברגע האחרון.<sup>68</sup> ועוד יש להעיר על המונח 'אמר' המקדים שתי חטיבות בסיפור: 'אמר: כשחלה ינאי המלך'; 'אמר: אשה טובה היתה לו' (שורות 5, 12), האופייני לסכוליון פ, ונקרה לפנינו עוד שלוש פעמים בספר זה.<sup>69</sup> כפי שהערנו במבוא, פתיחה זו מציינת גם בסכוליון, כמו בהיקרויותיה האחרות בספרות חז"ל, ציטוט של רובד מוקדם יותר של הסיפור, ואפשר שמוצאה קדום.

(השוו' עד שישאל שמחין לי ידוע על רבותיהם' לדברי יוספוס: 'ידוע אני כי מותי יהיה יום חג ליהודים, אך אני יכול לזכות באבל על ידי אחרים...') ובהמשך: '... כל בית יבכה אותו בעל כורחו' – מלח' א 660), הרי בקדמוניות מרחיב יוספוס את מוטיב ההלוויה המפוארת. הורדוס מפליג בתיאור המספד, הבכי ופאר ההלוויה שיזכה להם על ידי רצח הנכבדים, עד כדי לעורר את התמיהה, כיצד סבר הורדוס שרצח הנכבדים ינרום להגברת טקסי האבל עלי. מהשוואת סיפור מזימתו של הורדוס בשתי הופעותיו, במלחמת ובקדמוניות, לסיפור צוואת ינאי, ניכר שהדמיון בין הסיפורים התעצם דווקא בקדמוניות. מכאן שיוספוס קירב בקדמוניות, ספרו המאוחר, את סיפור הורדוס לסיפור ינאי. אם כנים הדברים, הרי לפנינו עוד דוגמה שבה חילוף מסורות בשמו של הגיבור ההיסטורי מתגלה אמנם בספרות חז"ל, אבל סימונים מוקדמים שלו ניכרים גם אצל יוספוס ועל חילוף מסורות בין יוחנן הורקנוס וינאי לא רק אצל חז"ל אלא כבר אצל יוספוס, ראו הערך הקרע עם הפרושים).

67 על תאריכו של מקבים ג ראו סיכומי העדכני והצעדו של חכם, מקבים ג, עמ' 221–243.

68 על ההצעות השונות שעלו במחקר בנוגע למאורע המתואר במקבים ג – בין המזהים בו גרעין היסטורי לבין הדואים בו בדיה גמורה – ראו חכם, שם, עמ' 244–251.

69 ראו בערכים הניצחון על ניקנור; שחיתות הכוהנים הגדולים; פנחס איש חבתה.

## נספח: בני בתירה

[קדמוניות יז 23-28; תוספתא, סנהדרין ז, יא (עמ' 427); ירושלמי, פסחים ו, א (לג ע"א), עמ' 529-530; בבלי, פסחים סו ע"א]

### של אילן

פרשת המושבה הצבאית שייסד הורדוס בבשן מסופרת רק בקדמוניות היהודים, אך יש לה ספיחים במלחמת היהודים ובחיי יוסף. היא נראית כתחיבה קלסית המתחילה במילים: 'באותו זמן' (τότε δέ, קדמ' יז 23) ומסתיימת בהבטחה לשוב ולדון בכך ביתר פירוט בהמשך (שם 28).<sup>70</sup> מקור זה, שיוספוס תחב לתוך תיאור תככי החצר של הורדוס בתחילת ספר יז, מספר על יחידה צבאית של יהודים מבבל, שבראשם עמד אדם ושמו זמריס, שהורדוס שכנעו לבוא עם אנשיו ולהתיישב בבשן כדי לשמור על הסדר במחוז ולהגן על עולי הרגל הבאים מבבל. בתמורה הבטיח הורדוס לפטור ממסים את זמריס ואת המתישבים הבבלים האחרים במושבה. מושבה זו האריכה ימים ושמרה אמונים לבית הורדוס, כפי שמעידה התנהגות נכדו של אותו זמריס – פיליפוס בן יקימוס – במהלך מלחמת החורבן. מבחינתנו חשוב לשים לב לשם המושבה שייסדו הבבלים אלה – בתירה (Baθupa, קדמ' יז 26).<sup>71</sup>

כבר לפני שנים רבות הועלתה הסברה בדבר קשר אימננטי בין מייסדי מושבה זו לבין קבוצת חכמים הנזכרת בספרות חז"ל בונאר 'בני בתירה/ה/פתירה/א' או 'זקני בתירה/ה/פתירה/ה' – משפחת נשיאים בארץ-ישראל, שפינתה את מקומה להלל הזקן שבא מבבל.<sup>72</sup> נראה שמקור הזיהוי ביניהם הוא בדבריו של ר' נחמן קרוכמאל (רנ"ק) בספרו 'מורה נבוכי הזמן': 'ופסו אז מורים גדולים מארץ יהודה ונתדלדלו הישיבות, והיו למורים בזמן ההוא זקנים מעיר בתירה בקצה גבול ארץ ישראל, וגם היא נושבת מיהודים בבליים. ולקץ הזמן הרע ההוא הורידו עצמן מגדולתן, שמן הסתם לא היתה כל כך גדולה לפי שלא נמנה נשיאותן במשנה, והלכו לנציבין בסוריה וקבעו שם ישיבה שהתמידה זמן ארוך תחת רשות המשפחה ההיא בני בתירה. ובארץ ישראל היה לראש הלל וגם הוא בבלי'.<sup>73</sup>

70 על נוסחאות אלה של תחיבת מקורות אצל יוספוס בקדמוניות ראו במבוא, ד8, וזאנרכים יוחנן ובת הקול; יצא/הכתן שנגרם באתרוגים; גיור בית חריב.

71 על פרשה זו ראו אפלבראוס, קשתי זמריס. על האטימולוגיה של השם בתירה ראו שם, עמ' 83 ותודתנו לישראל רזון על מראה המקום). על ספיחיה ראו פרייס, תעלומה.

72 אנדה זו מופיעה הן בירושלמי (פסחים ו, א [לג ע"א], עמ' 529-530), והן בבבלי (פסחים סו ע"א), ונרמזת גם במקום אחר בירושלמי, כלאים ט, ג [לב ע"ב]; בבלי, בבא מציעא פד ע"ב, ודאו גם בבלי, ראש השנה: כט ע"ב), והיא מבוססת על מסורת תנאית בדומה לאו שבתוספתא (פסחים ד, יג-יד), אלא שבתוספתא אין זקני בתירה נזכרים כלל (וראו על כך פרנקל, שאלות הרמנוטיות, עמ' 146-157). יש להניח שמסורות אלה מתבססות כולן על ברייתא עלומה בתוספתא, סנהדרין ז, יא: 'שבעה דברים דרש הלל הזקן לפני זקני בתירה קל וחומר וגזירה שזה וביניין אב. וכתוב אחד ושני כתובין וכלל ופרט ופרט וכלל וכיוצא בו ממקום אחר ודבר הלמד מעניינו אילו שבע מידות דרש הלל הזקן לפני בני בתירה'.

73 קרוכמאל, מורה נבוכי הזמן, עמ' ריח.



תפיסה זו, שהתקבלה אחר כך על דעת רבים,<sup>74</sup> מבוססת אך ורק על הדמיון בשם, וכנראה גם על העובדה הכרונולוגית שמייסדי המושבה הצבאית בבתירה הוזמנו לשם בידי הורדוס, והסברה שאולי גם הלל עלה מבבל לארץ-ישראל בימי הורדוס (אף שאין מקור הקובע זאת במפורש) והם זיתרו על מקומם כנשיאים לטובתו. ואולם אין כל פרט בתוכן הדברים המאשש את הסברה שיש קשר בין החיילים הבבלים במושבה הצבאית בתירה לבין זקנים או חכמים הנזכרים בספרות חז"ל. אמנם חכמים הנקראים בני בתירה/פתירה (יהודה בן בתירה, יהושע בן בתירה, יהונתן בן בתירה ואף סתם בן בתירה) מופיעים כבר במשנה ובספרות התנאית בכלל,<sup>75</sup> אבל 'זקני בתירה/פתירה' שהיו נשיאים לפני הלל מופיעים בראשונה רק בספרות האמוראית.<sup>76</sup>

אף שיוספוס שילב כאן ודאי מקור חיצוני, אין להניח שמדובר במקבילה למקורות חז"ל. את סיפור ייסוד המושבה הצבאית בבשן הוא מצא אולי בביתו של אגריפס השני ברומא. פיליפוס בן יקימוס, גכדו של זמריס מייסד המושבה הצבאית, היה מפקד הצבא הנאמן ביותר שהיה לאגריפס בזמן מלחמת החורבן,<sup>77</sup> ואולי היו אצל אגריפס מסמכים שהיו שייכים למשפחת יקימוס ובהם גם הסיפור של ייסוד המושבה בימי הורדוס.

- 74 גרץ, בני בתירא; קליין, כתירה-פתורה; שטרן, היבטים של החברה היהודית, עמ' 614-615.
- 75 אין זה המקום להביא את כל סרטי המקום או את כל שינויי הגרסות של שמות אלה. נציין רק שיהודה בן בתירה, המרכזי והחשוב בין החכמים האלה, נזכר למשל במשנה, פאה ג, ז; יהושע בן בתירה נזכר במשנה, שבת יב, ה; סתם בן בתירה – במשנה, שבת טז, א; שמעון בן בתירה נזכר במשנה, עדויות ח, א; יונתן בן בתירא נזכר בספרי במדבר קטז (כ, עמ' 317).
- 76 אין לדעת מתוך נתונים אלה אם בני פתירא של התוספתא הם זקני בתירה של התלמודים, ואם הללו מוצאם מבבל. גם הטענה שהלל היה נשיא אותה מקובלת עוד על דעת כל החוקרים, וראו נודבלט, העיקרון המונרכי, עמ' 184-187.
- 77 ראו למשל ח"י 46-61, 179-184, 407-409; פרייס, תעלומה.

# צלם בהיכל

טלחמת ב 184-203: קדמוניות יח 256-309; (פילון, השלחת לגאיוס, 199-308); טגילת תענית, כ"ב בשבט (עמ' 46); תוספתא, סוטה יג, ו (עמ' 231-232) (=ירושלמי, סוטה ט, יד (בר ע"ב), עמ' 949; בבלי, סוטה לג ע"א: שיר השירים רבה ח, ט); סכוליון א וסכוליון פ לפגילת תענית, כ"ב בשבט (עמ' 112-114)

## ורד נעם

קדמוניות יח 256-309	טלחמת ב 184-203
256 קליגולה נהג בנדיבות בשנתיים הראשונות, אבל אחרי-כך עשה עצמו אלוה.	184 קליגולה דרש שיחשבוהו לאל, מעשי הפשע שלו.
257-260 מזומה באלכסנדריה בין היהודים וההלנים. משלחת משנה באה לפני גאיוס. אפיין הסית את הקיסר נגד היהודים, וחלה לא הגיח לפילון למגור עליהם וסילק אחו.	
261 גאיוס מינה זאת פטרוניוס ללגאטוס של סוריה ופקד עליו להיכנס עם נדוד גדול ליהודה, להקים את פטלו בבית המקדש ולרכב התנגדות בכוח.	185 גאיוס שלח את פטרוניוס בראש צבא לירושלים להציב פסלים במקדש ולרכב התנגדות בכוח.
262 פטרוניוס קמל לידיו את סוריה, גייס חיל עזר ונהג שני לגיונות של חיל הרומאים אל פטולמאים.	186-187 פטרוניוס יצא עם שלושה לגיונות וחילות עוד לארץ יהודה. אימה אחזה בסול כי הצבא עמר בשערי פטולמאים.
262 פטרוניוס כתב אל גאיוס על החלטתו וגאיוס שיבח אותו על זריזותו.	
	188-191 (הכונתיה של פטולמאים)
263-268 תיכרואת הרכה של יהודים בא אל פטרוניוס לפטולמאים להתחנן לפניו. יצא גמרת אמר להביא ולהקים את הפסל, הרצא לפועל את מעשך לאחר שתהרג אותנו תחילה (ἡμεῖς αὐτοὺς πρότερον μεταχειρισόμενος [264] ἡμεῖς αὐτοὺς πρότερον μεταχειρισόμενος).	192 היהודים על נשיהם וטפם התאספו במישור שלפני פטולמאים והתחננו אל פטרוניוס על חוקי אבותיהם ועל נפשניהם. הוא נכנע להתחנני העם והשאיר את האגדרסאות ואת חילו בפטולמאים.

1 לאור אריכותו של הטקסט בערך זה, יובא להלן רק סיכום דיווחו של יוספוס.

<p>של הקיסר, והוא חייב למלא את פקדונותיו. היהודים ענו שאף הם אינם יכולים לעבוד על מצוות תורתם. הם דבקים במעשי אבותיהם ומוכנים למות על כך.</p>		
<p>כשראה פטרוניוס את רוחם שאין להכניעה, ושלא יהיה לו הכוח להוציא לפועל בלא מלחמה את הקמת הפסל, מיהר לטבריה מתוך רצון לשקלל ברעתו כיצור לנהוג. ושוכ יצאו רכבות וזרבה לקראת פטרוניוס שבא לטבריה αῖθις πολλαὶ μυριάδες ὕπηντια(ον) Πετρώνιον εἰς τὴν Τιβεριάδα γενόμενον)</p>	<p>270-269</p>	<p>194-193 פטרוניוס המשיך לגליל, דימן את העם ואת כל נשואי הפנים לבוא אליו לטבריה ודבר על לבם.</p>
<p>היהודים התחננו לפני פטרוניוס שלא יחלל את העיר על ידי הקמת הפסל. אמרו לו: לעולם לא נלחם, ונך נמות עד שלא נעבוד על התוקים' τεθνηξόμεθα δὲ πρότερον ἢ παραβῆναι (τοὺς νόμους). והם שכנו על פניהם וחשפו את צוואריהם ואמרו, שהם מוכנים ליתא.</p>	<p>271</p>	<p>198-195 היהודים סמכו את רגליהם על התורה ועל מסורת האבות, והסבירו כי לפי חוקי תורתם אסור להם להציב צלם. פטרוניוס השיב שהוא חייב לקיים את חוקי ארצו שאם לא כן יומת. העם ועק שהוא נכון לסבול כל סבל למען התורה, ושאינם רוצים להילחם בקיסר אך אם הוא רוצה להציב את הצלמים ובמקדש, עליו להקריב תחילה את העם היהודי כולו πρότερον αὐτὸν δεῖν ἅπαν τὸ Ἰουδαίων) ἔθνους προσθῆσθαι למסור את עצמם לשחיטה. פטרוניוס נמלא פליאה וחמלה. הנאספים ההפוזו בלי שהוכרע דבר.</p>
<p>וכך עשו ארבעים יום, ונטשו כינתיים את העבודה כשדה, והימים ימי זרע הוריעו, ואדיר היה רצונם והחלטתם, לחפור למות מלואות בהקמת הפסל καὶ τοῦ θνήσκειν ἐπιθυμίας πρόθεσις, ἢ) τὴν ἀνάθεσιν θεάσασθαι τοῦ ἀνδραγαθούς</p>	<p>272</p>	
<p>אריסטובולוס, אחיו של אנטיפס המלך, וחלקיה הגדול הראשי (העם) נכנסו אצל פטרוניוס וביקשו ממנו שלא יביא את ההמון לידי יאוש, אלא יסתוב לנאיוס על התנגדותם הנחרצת להקמת הפסל ועל שביהתם מהעבודה החקלאית ושארם הם רוצים להילחם, אולם הם שמחים למות משיעבוד θανεῖν δ' ἔχοντες ἡδονὴν καὶ τὴν παραβῆναι τὰ νόμιμα αὐτοῖς</p>	<p>273-276 א</p>	<p>199 כימים הבאים דימן פטרוניוס בזה אחר זה את בעלי השדה לפגישות נפרדות אתו, ואת בני העם כינס לאספה, הפציר בהם והטיל אימתו עליהם.</p>

מלחמת ב' 184-203	קדמוניות יח 256-309
<p>200 אך בראותו כי העם איננו מוותר, וכי קיים חשש שהארץ תישאר לא זרועה,</p>	<p>278-276 פטרוניוס חסב לדבר נורא להמים מוות על רכבות־אדם רבות כל־כך והחליט לכתוב אל גאיוס. אם יקמוד גאיוס על החלטת־השיעור הראשונה שלו יפתח הוא, פטרוניוס, במלחמה נגד היהודים, ואם יכוח את כעסו גם נגד במידה כלשהי הרי נאה להם לסואפים לשלמות המידות למנוח בעד הפוך גורל זה של בני־אדם (ὕπερ τοσούτου ἀνθρώπων πλῆθος).</p>
<p>200 וימן לבסוף את כולם יחזרו ואסר:</p>	<p>279 והוא כיצם את היהודים לטבריה, והם באו רכבות רבות (πολλοὶ μυριαδες). ועמד לפניהם וגילה להם, שמסע המלחמה של שעה זו לא (נעשה) לפי רצונו אלא לפי פקודותיו של הקיסר, ושעליו לצית לו.</p>
<p>201 'מטב שאנוכי אסתכן. אולי אצליח בעזרת האל לשדל את קיסר, ואשמה יחד אתכם על שכאזה לנו ישרעה; אך אם תבער חמתו, נכון אני למסור את גמשי להצלת גמשות בה רבות (ἡμετέρας καὶ ἡμετέρας) במלים אלה שילח פטרוניוס את העם שהעמיד עליו ברבות.</p>	<p>284-280 אולם תושביו שאין כזה מן הצדק שלא אתן את בטחוני ואת משרתי מחיצתם שלא תאכזרו, שהרי אתם רבים כל־כך, ומשרתיכם את תורתכם התמימה הנושבת בעיניכם וארצה שחילחמו לה, באשר תורת אבותיכם היא, והגכם משרתיכם את כבודו ואת גבורתו של אלהים בכל דבר. (ואני) לא הייתי יכול להעז ולעמוד ולהביט (אך) בית־מקדשו גופל כבוד־שלטונם של בעלי השלטון. הריני שולח (שלוחים) לגאיוס ואספר לו על החלטתיכם ואשמע לכם מניגור באשר אוכל ... יסייע אלוהים בידכם, שכן יפה כוח מתחבולתו ויכולתו של אנוש ... ואם יתמרמר גאיוס ויפנה כלפי את כעסו להשחית, אקבל עלי כל סכנה וכל סבל ... כדי שלא אראה אתכם, אנשים רבים כל־כך, כלים ואובדים בגלל מעשיכם הטובים כל־כך. לכו אפוא איש איש לעבודתו ועבדו את אדמתכם. ואני אשלח (שלוחים) לרומי ולא אחרל, אני בעצמי וגם בעזרת ידידי, לשרת אתכם בכל ענייניכם. לאחר שאמר פטרוניוס את הדברים האלה ופיזר את אסיפת היהודים ביקש מאת העומרים בראשם, שיתנו דעתם על עבודת־השדה... והעם נתמלא עד מזהרה רוח טובה.</p>
<p>286-284 אף אלהים וזכית לפטרוניוס את מציאותי<sup>1</sup> ואני יור בכל העניין. כי אך גמר פטרוניוס את הנאום, ואלוהים הודיר מיד גשם גורל</p>	<p>286-284 אף אלהים וזכית לפטרוניוס את מציאותי<sup>1</sup> ואני יור בכל העניין. כי אך גמר פטרוניוס את הנאום, ואלוהים הודיר מיד גשם גורל</p>

1 כך E ולטיני. בל': את כנותו, חירותו.

<p>וכלתי צפוי. בעקבות זאת התעוררה ביהודים התקפה שפטרונים לא ייכשל בבקשתו למענם. ופטרונים השתומם כשראה בגלוי, שאלוהים שם עינו על היהודים והוכיח כסימנים: רבים את התגלותו המלאה.</p>	
<p>וכן כתב (פטרונים) אל גאיוס... שלא יביא רבבות ויבות כל-כך של בני-אדם (ποσούτων ἀνθρώπων) לירי יאוש: אם יהרגו אותם יפסיד את המסים הבאים מהם, ויטן-קללה ידבק בו לעולם, ובפרס כשהאלוהות העומדת בראש גילתה את כוחה בבהירות כזאת.</p>	<p>2201 פטרונים לקח את צבאו ושכ עמו מפטולמאס לאנטיוכיה.</p>
<p>287-288 וכן כתב (פטרונים) אל גאיוס... שלא יביא רבבות ויבות כל-כך של בני-אדם (ποσούτων ἀνθρώπων) לירי יאוש: אם יהרגו אותם יפסיד את המסים הבאים מהם, ויטן-קללה ידבק בו לעולם, ובפרס כשהאלוהות העומדת בראש גילתה את כוחה בבהירות כזאת.</p>	<p>202 בהגיעו לשם מיהר לכתוב לקיסר וביקש שירשה ליהודים לשמור את חורתם ולבטל את הגזירה.</p>
<p>289-301 המשחה שעשה אנריפס לגאיוס, בקשתו ממנו לבטל את הגזירה, הסכמת גאיוס ומכתב וזביטול שכתב לפטרונים</p>	
<p>302-309 אולם כזקבל גאיוס את מכתבי פטרונים התמרמו מאד וחזרו בו מכוונתו לבטל את הצבת הפטל. הוא כתב לפטרונים שעליו לעשות זרין בעצמו ולשמש רגמה לכך שאין מבטלים בשום-פנים את פקודות השליט. אולם פטרונים לא הספיק לקבל מכתב זה בחיי הקיסר, מפני שהאנשים שהביאו את בשורת מותו של גאיוס הגיעו לפני שהגיע אליו מכתב זה. 306 'שכן עתיד היה אלהים לזכור באמת לפטרונים את הסכנות שקיבל על עצמו לטובת היהודים ולכבודו, והעביר את גאיוס מן העולם מתוך כוונתו על מה שהעז לעשות לעבודתו, ושילם ל'פטרונים' את שכרו.<sup>2</sup> יחד עם פטרונים נוסעו רומי והמדינה כולה, וכייתר אלה מהסינאט שהיו מזוינים במעלהם, ספני שגאיוס נהג כלפי אלה בחימה שפוכה. 307 הוא מת כעבור זמן לא רב לאחר שכתב לפטרונים את המכתב עם פקודה וזמנות. אולם את טיבת מותו של גאיוס ואופן הקשר (עליו) אפשר בהמשך הדברים. 308 תאיליה בא לפטרונים המכתב שטיפר על מותו של גאיוס, ואחרי זמן לא רב (הגיע)</p>	<p>203 תשובתו הנזעמת של גאיוס לאיגרת פטרונים איימה על פטרונים כמוות אך האניה שנשאה את החזיונות על מות גאיוס הקרימה את השליחים שנשאו אגרת זו, וכך ירע פטרונים על מות הקיסר קודם שקבל אותה.</p>

2 מיהר זיהה במקום זה לקונה.

3 נראה ששליח תרגם כאן לפי תיקון של גיזה. התרגום המסתבר על פי גוסחי כתבי היד: לפטרונים סייעו, נטו חסד.

מלחמת ב' 184-203	קדמוניות יח 256-309
	המכתב שצינחתי למות בעצם ידו, והוא שמח על השחלשלות והאבדן שמצא גאיזס, 309) תהיה על השגת אלוהים שלא שזה כלל אלא נתן לו מיד שכח על הבבד (שחלקו) לבית-מקדשו ועל עזרתו להצלת היהודים. וכן גמלט פטרוניס בקלות מסכנת-מות בדרך שלא שיער לעצמו.

## מגילת תענית, כ"ב בשבט:

בעשרין ותרין ביה בטילת עבדתא <דאמר> סנאה לאיתא להיכלא <דלא> למספר

בעשרין ותריין בעשרים והרין א, בעשרי' והר' א, ביה' ב' א, עבדתא עבדתא א, עבדתא ק עכירת' ד <דאמר> דאמר פ דאמר א, א, ק ד דאמר' ו <דאמר> סנאה דסנאה דאמר א, לאיתא להיכלא א, א, ו ד לאיתא ק <דלא> ולא פ דלא א, א, ק ד

תרגום:

בעשרים ושניים בו (=בשבט) בטל הפולחן/השיקוף שאמר השונא להביא להיכל, שלא להספיד.

תוספתא, פסח יג, ו

- 1 שמעון הצדיק שמע דבר מבית קרש הקדשים,
- 2 בטילת עבדתא די אמר סנאה לאיתא להיכלא,
- 3 ונהרג גסקלגס ובטלו גזרותיו,
- 4 ובלשון ארמי שמע

סיפור זה שבתוספתא צוטט בשני החלמודים ובמדרש. הטבלה הבאה מציגה את נוסחיו למקבילותיו.

- 2 ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 283, 46; רוגנטל, דף חדש, עמ' 364. ערי הנוסח: נוסח הננים על פי כ"י מארמה, פלטינה 2298 (ד"ר 117) = פ. א. = אוקספורד, בודליאנה, אוסף מיכאל 388 (נויכאואר 867); א. = דף מכריכה של קודקס 39c/4, ספריית המנזר הבנדיקטיני בסנט פאול, אוסטריו; ק = קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 648.9; ו = ניו יורק, בית המדרש לרבנים 10484.6 (לשעבר כ"י וינה); ד = ד"ר מנטובה רע"ד.
- 3 ראו להלן, ליד הערות 48-52.

תוספתא, סופה יג, ו'	ירושלמי, סופה ט, יד (כד ע"ב), עמ' 949	בבלי, סופה לג ע"א	סיד השירים רבה, ח, ט'
1 שמעון הצדיק שמע דבר מבית קדש הקדשים	מעשה ששמע שמעון הצדיק בת קול ייצא מבית קדש הקדשים ואמ'	ושב מעשה בשמעון הצדיק ששמע קול מבית קדש הקדש שהוא אמ'	מעשה ששמע שמעון הצדיק בת קול יוצאת מבית קדש הקדשים ואמרה
2 בסילת עבירתא די אמר סנאה לאיתאח להיכלא		בסילת עבירתא דאמ' סנאה ליתאח על היכלא	בסילת עבירתא די סנאה למנחלה היכלא
3 ונהרג גסקלגס ובטלו גורחיו	נהרג גייס-גוליקס ובטלו גורחיו	ונהרג נסה לגס ובטל גורחיו	ונהרג גיטולוקיס ובטלו גורחיו
4 ובלשון ארמי שמע		ובלשון ארמי אמ' (וכיוצא בזה)	ובלשון ארמי שמעון
1 שמעון שמעון ר מבית קדש הקדשים חסר א 2 בסילת בסילת ד עבירתא עבירתא א די אמר דאמר א ד לאיתאח להיכלא לתתאח להיכלא להיכלא ד 3 גסקלגס גסקלגס 4 שמעון שמעון א	1 מעשה משמת וט שמעון שמעון וט 2 בסילת בסילת ד עבירתא עבירתא א די אמר דאמר א ד לאיתאח להיכלא לתתאח להיכלא להיכלא ד 3 גסקלגס גסקלגס 4 שמעון שמעון א	1 <בשמעון הצדיק> חסר ושב בשמעון הצדיק מ כ ו די קול בת קול ד קדש קדש ד שהוא אמ' דאמ' ב 2 בסילת עבירתא בסיל' בסילת עבירתא מ ו בטלה עבירתא ב בסילת עבירתא ד ליתאח לאיתאח מ ליתאח ב לאיתאח ו לאיתאח ד 3 נסה לגס קטלגס מ גסקלגס ו ד גסקלגס הרשע ב ובטל ובטלו מ ב ו ד 4 וכיוצא בזה ו ד וכיוצא וכתבו ב וכתב חסר מ ב וכיוצא ב ד בלשון ובלשון מ ב ו ד אמ' אמרו מ שמעון ב היו אמר' ו היה אמר ד	1 שמעון הצדיק (ושמעון הצדיק) מ יוצאת יוצאה מ מ מבית קדש מקדושי מ ואמרה ואמרה מ 2 בסילת בסיל מ עבירתא עבירתא ד מ עבירתא מ די סנאה דיאס' סנאה ד ראשנאה מ דמשנאה מ לפתחיה למיתרבה ד למיתרבה מ מ היכלא כלא מ 3 ונהרג ונהרג ארג מ גיטולוקיס גירוס ולוקיס מ גירוס ולוקיס מ גורחיו גורחיו מ מ

- ראו ליברמן, תוספתא, ג-ז, עמ' 231-232. עדי הגוסס: הפנים על פי כ"י וינה. א = כ"י ארפורט; ד = תוספתא דפוס ראשון.
- עדי הגוסס: הפנים על פי כ"י לידן. וט = כ"י וטיקן Ebr. 133; ד = דפוס ונציה (במקרה זה גוססו כמעט זהה לכ"י לידן, אבל ראו להלן, הערה 5).
- עדי הגוסס: הפנים על פי כ"י וטיקן 110 (= וט). מ = כ"י מינכן 95; ב = בולוניה, ארכיון המדינה, Fr. ebr. 522; ו = דפוס ונציה; ד = דפוס וילנה.
- עדי הגוסס: הפנים על פי כ"י וטיקן 76 = ו. ד = דפוס ראשון קושטא, מ = מינכן 50. פ = כ"י פרנקפורט דמיין 133. על פי מפעל המדרש שליד מכת שכתר לסדעי היהדות.
- כאן נכתב אל טף הירושלמי ככ"י לידן וכן וטיקן, אך לא בדפוס, פירוש על המונח בת קול: 'פירוש הוא זה: תרגומא הברה, הברה בלשון מקרא בת. בת הברה היא. שלא הקול ממש היו שומעין אלא הברת קול' (על פי כ"י לידן, בנ"י וטיקן נשתבש: 'פי: תרגומא הברת, ונהברה כלש' כל שמקרא בת. בת הברה היא. אלא שהקול ממש שומעין אלא הברת קול').
- המילים המוקדמות שייכות למעשה הראשון שסופר בברייתא לעיל, על בת הקול ששמע יוחנן בזהו גדול. ראו הערך יוחנן ובת הקול.

# סכוליון פ למגילת תענית, כ"ב בשבט

- 1 מפני ששלח קסגלגס את הצלמים להעמידם בהיכל,
- 2 <וכשנודע> הרבר יצאו לפניו כל גדולי ירושלם.
- 3 אמרו: נמות ולא תהא זו.
- 4 והיו מתחננים וצועקים לשלוח.
- 5 אמ' להם השליח: עד שאתם צועקים ומתחננים לי, צעקו והתחננו לאלהיכם שבשמים.
- 6 והיו מקדימין אותו לכל כרך וכרך.
- 7 וכיון שהגיע לכרכין, היה השליח אומ': כך הם ישראל מרובין?
- 8 אמרו לו המסדרות: הן הן יהודאין שהן מקדימין אותך לכל כרך וכרך.
- 9 נכנס לכרכין וראה את בני אדם שהן מוטלין בשוק על השקין ועל האפר.
- 10 לא הגיע לאנטפטרס עד שבאתה לו שמועה שמת קסגלגס.
- 11 מיד נטל את הצלמים ונתנם לישראל וגדרום.
- 12 יום שגדרו אותם עשאוהו יום טוב.

1 מפני יום קוד קסגלגס נטקלגס קר גסלגס 2 <וכשנודע> וכשנודע פ וכשנודע להם קר וכשנודע להם ר לפני מלפניו קר חסר גדולין גדול ק ירושלם ישראל 3 נמות נמות מלג/כלט קוד זל לנו כזאת קוד 4 והיו מתחננים וצועקים היו צועקים ומתחננים קוד 5 השליח חסר קוד ומתחננים לין חסר לין לשליח קר צעקו והתחננו והתחננו וצעקו (נוצ/וצעקו ק) קר התחננו שבשמים נוסף להושיע אתכם קר 6 והיו מקדימין בינן שהגיע לכרכין/לכרכין ראה בני אדם שהם/שהן מקדימין/מקדימין קוד לכל מכל קוד 7 וכיון - לכרכין בינן שראה אותם קוד היה השליח אומ' היה המה/תמיד אמר/אמ' קוד כך - מרובין כמה מרובין אלו (נוסף (אל) ק) קוד 8 הן הן יהודאין אלו הן/הם היהודאין/היהודאין קוד שהן מקדימין אותן/שהקדימו לפנין קוד לכל מכל קוד 9 נכנס לכרכין וראה קוד את חסר קוד שהן/שהיו קוד בשוק/בשוקים/בשוקים קוד השקין/השק קוד 10 לאנטפטרס לאנטפטרס קוד שבאתה ק שבאה ק שבאתה קוד שמועה אגרה קוד שמת קסגלגס נטקלגס (נטקלגס) קוד 11 נטל נטלו ק בטלור ונתנם לישראל חסר קוד וגדרום וגדרו אותם קוד 12 יום - אותם ואהו/איתו היום קוד

# סכוליון א למגילת תענית, כ"ב בשבט

- 1 שבימי קלוסקוס גזרו להעמיד צלם בהיכל
- 2 וכא /שמועה לירושלם ערב ההג.
- 3 אמר להם שמעון הצדיק: ע(?)<ש> מועדיכם בשמחה, אין דבר מכל מה ששמעתם

- 4 עדי הנוסח: ראו עדי הנוסח שגרשמו לעיל, הערה 2, ביחס למגילת תענית. הפנים נל פי פ. אין בידנו עדי נוסח נוספים לסכוליון פ. החילופים הובאו מנוסח הכלאיים של הסכוליון ולעדים ק ו ד ראו לעיל, הערה 2, המשלב לכל אורכו את שני הסכוליה, פ ר א, עם חומרים נוספים. לפיכך מעמדו הוא כשל מצטט של סכוליון פ, ובמקומות שבהם ביאורו מושחת על מהדורה של סכוליון פ, השתמשתי בעדיו. על שני ביאורי המגילה, סכוליון א וסכוליון פ, על היחס ביניהם ועל נוסח הכלאיים לסכוליון ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 12, 319-328. לצייטוט מקוצר של נוסח הכלאיים על מועד זה ב'ירושלמי האשכנזי' ראו שט, עמ' 386-391. על כתב היד החדש של סכוליון א שהתגלה באתרונה ראו רחנטל, דף חזש.
- 5 עדי הנוסח: ראו עדי הנוסח שגרשמו לעיל, הערה 2, ביחס למגילת תענית. הפנים על פי א, אולם בשל השיבושים והקישוטים החמורים בנוסח כתב היד הגהתי אותו על פי העד האחר של סכוליון א - א, - וכן על פי עדיו של נוסח הכלאיים (ק ו ד) במקום שהוא מסתמך על סכוליון א. ראו גם ההערה הקודמת.



- 4 <מציאי יום טוב עלה על גג האולם ואמר>
- 5 מי ששכן כבודו בבית הזה
- 6 <כשם שעשה נסים לאבותינו בכל דור ודור כך יעשה לנו נסים בזמן הזה>
- 7 ??? <ראה> שמשמשין ובאין (רחם נא) <ואמ' צאו>
- 8 יצאו מלאכים וקדמו לפניהם.
- 9 מלאך אחד <|> והשני לצור והשלישי לצידן והרביעי לכזיב,
- 10 ואמרו: עד שתמות תיהי דא, עד שתמות תחזי דא.
- 11 ושמע שמעון קל: <בטילת> עבדתא דאמר סנאה להיתאה להיכלא,
- 12 בטילת קלקלתיס ובטלו גזירותיו.

1 שבימי קלוסקוס ביומי נסקלגס א, להעמיד שיעמידו א, שבימי - בהיכל משפט זה אינו מצוטט בנוסח הכלליים (קורד)  
 2 ובאותה ובאותה א, ערב התגן ערב יום טוב/י"ט הראשון של תג קורד 3 רבין אחר א, אין - כחן שאין אחד מכל הרבדים  
 הללו קורד 4 <מציאי - ואמר> מציאין יום טוב אל האולם ואמר א, מציאי יד טר עלה על גג האולם וא' חסר קורד 5 מן  
 כאן מסתיים א, כבודו שבינתו קורד 6 <כשם - הוחא> חסר א, כשם שעשה נסים לאבותינו בכל דור ודור כך יעשה לנו נסים  
 בזמן הזה קורד 7 וזו שלוש אותיות לא קריאות א, וכיון שראה שהיו קורד <ראה> השלמה מן הסברה לפי קיסטור  
 שמשמשין משמשין קורד (רחם נא) כנראה שיבוש. המחיקה מן הסברה אמר להם קורד <ואמ' צאו> שחזור לפי קיסטור  
 8 יצאו מלאכים וקדמו צא וקדמו קורד 9 <|> השלמה מן הסברה 9-10 מלאך - דאן קטע זה אינו מצוטט בנוסח  
 הכלליים (קורד) 11 <בטילת> הושלם מסברה. ראו לעיל נוסח מגילת תענית. התאספתא ומקבילותיה ושמע - להיכלאן  
 משפט דומה משולב בנוסח הכלליים במקום אחר במהלך הסיפור, אך נראה שצוטט מהבבלי ולא מסכוליון א 12 בטילת -  
 גזירותיו שנהרג נסקלגס (נסקלגס ו) ובטלו גזירותיו/גזירותיו קורד

## הרקע ההיסטורי

הקיסר גאיוס יוליוס קיסר אוגוסטוס גרמניקוס, המכונה קליגולה, עלה לשלטון במרס שנת 37 לספירה. הוא העצים את פולחן הקיסר במידה שלא נודעה עד אז באימפריה הרומית. לפי המקורות שבידנו, היהודים דחו את התביעה להצטרף לפולחן הקיסר, וסירובם זה שימש את יריביהם, שניסו להסית את הקיסר נגדם. בעקבות מתיחות זו הורה קליגולה להציב את פסלו בבית המקדש, אך המקורות חלוקים בנוגע לנסיבות החלטה זו. לדברי יוספוס בקדמוניות, אך לא במלחמת היהודים, ההחלטה נתקבלה בעת שטענו לפני קליגולה נציגיהם של היהודים והיוונים באלכסנדריה (קדמ' יח 257-260). לדברי פילון (משלחת 200-203), מה שהוביל להחלטה קליגולה היה מכתבו של הרניוס קאפיטו, האפיטרופוס של יבנה, שדיווח כי יהודי העיר הרסו מזבח שהוקם לכבוד קליגולה. מכל מקום, בסוף שנת 39 לספירה ציווה קליגולה להציב את פסלו בבית המקדש והטיל על נציב סוריה פובליוס פטרוניוס להוציא את ההחלטה אל הפועל. פטרוניוס יצא מסוריה אל צפון הארץ בראש צבא, אך נתקל בהפגנות יהודיות נרחבות בערי הצפון. הוא החליט לעכב את הקמת הפסל וכתב לקיסר בקשה לבטל את התכנית. על פי אחת משתי הגרסות של יוספוס התערב בנעשה אגריפס הראשון, שקליגולה היה מיטיבו אשר

- 6 קיסטור, על הסכוליה, עמ' 458, והערה 28.
- 7 שם.
- 8 נראה שנשמט כאן שם מקום, ודאו נעם, מגילת תענית, עמ' 285, הערה 29, 289, הערה 48; קיסטור, שם, עמ' 455.

שחרר אותו בעבר מהכלא ברומא, המליך אותו על שטחיו של דודו פיליפוס בצפון-מזרח הארץ, ואחר-כך גם על הטטורכיה של דודו השני, הורדוס אנטיפס, שכללה את הגליל ואת דרום עבר הירדן, והעניק לו את הזכות להיקרא 'מלך יריד ובעל ברית של העם הרומאי' ו'ידידו של קיסר' (קדמ' יח 237–239, 252). לפי גרסה זו ביקש אגריפס מקליגולה בעת משתה את ביטול הגזרה, והקיסר אכן נענה לו וכתב לפטרוניוס מכתב שבו ביטל את תכניתו (קדמ' יח 289–301). ואולם מכתבו של פטרוניוס, שבו ביקש את ביטול התכנית, הגיע אל קליגולה וגרם לו להתחרט ולחדש את הגזרה, ואף לגזור מיתה על פטרוניוס (שם, 302–304). על פי עדותו של פילון כתב אגריפס מכתב ארוך ובו התחנן לפני גאיוס לבטל את הגזרה, והלה נענה לו – באופן מסויג ולשעה בלבד (משלחת 334–335, 337). והנה בגרסת מלחמת היהודים אין זכר לסיפור על שתדלנותו של אגריפס ועל החרטה הכפולה של קליגולה, וגם לדברי ההיסטוריון הרומי טקיטוס (להלן), מותו של הקיסר היה הגורם היחיד לביטול התכנית. קליגולה נרצח בינואר 41, והמכתב בדבר מותו הגיע אל פטרוניוס לפני המכתב שהורה לו להתאבד.

מעשה ה'צלם בהיכל' סופר אפוא בכמה מקורות היסטוריים. הראשון, שנכתב סמוך לאירועים, בשנות הארבעים כנראה, הוא חיבורו של פילון, הפילוסוף היהודי האלקסנדרוני, 'המשלחת לגאיוס' (בעיקר סעיפים 199–308). פילון עצמו היה מעורב בנעשה, וחלקו שלו בהתרחשות מסופר מפיו בגוף ראשון. בעקבות פרעות חמורות ביהודי אלכסנדריה בקיץ 38 (נגד פלאקוס 55–96; משלחת 120–131), יצאו אל הקיסר שתי משלחות מטעם הצדדים היריבים – היהודים והיוונים – בראשות פילון מזה ואפיון מזה (משלחת 178–183, 349–372; קדמ' יח 257–260). הן הגיעו לרומא, אך לא זכו להתייצב לפני הקיסר עד שובו ממסע מלחמה נגד הגרמנים בסוף הקיץ של שנת 40, וגם אז קיבל קליגולה את המשלחות לפגישות חטופות בלבד, התייחס אל המשלחת היהודית בעוינות ולא הניח לה להגיש את עצומותיה (משלחת 180–183, 349–372; קדמ' יח 259–260). ברומא נודע לפילון ולאנשיו בראשונה על גזרת הצלם (משלחת 188 ואילך), והוא מתאר אותה כסכנה לקיומו של העם היהודי כולו (משלחת 193–194, וכן שם 330). מכאן ואילך הוא מתאר את ההתרחשויות בארץ: הפרובוקציה ביבנה, שסיפקה לקיסר את שעת הכושר לגזרה (199–203), הפקודה לפטרוניוס, הכנת הפסל, עימותיו של הלה עם היהודים והתכתבותו עם גאיוס (207–260), מכתבו של אגריפס אל גאיוס בהיודע לו על גזרת הפסל כהיותו ברומא ותגובת הקיסר (261–337), ויחסו העוין של קליגולה למשלחת היהודית (349–372). בשלב זה הסיפור נקטע. מתוך הפסקה האחרונה (373) ומתוך עדויות חיצוניות דומה שהיה לו המשך שאבד, או למצער שפילון תכנן המשך כזה, בספר זה או בספר נפרד, אך חפצו לא יצא אל הפועל. מסתבר שהטקסט האבוד/המתוכנן סיפר, או היה אמור לספר, על רצח קליגולה שהביא לידי ביטול הגזרה. על הצלתו של פטרוניוס ואולי גם על השבת זכויותיהם של היהודים בימי קלאודיוס.<sup>12</sup>

9 כלומר, מלך חסות. למשמעו של המינוח ראו ההפניות אצל שוורץ, אגריפס הראשון, עמ' 69, הערה 99.

10 ראו הערך אגריפס/גאיוס וקרבתו הנזירים.

11 ראו שטרן, סופרים יווניים ורומים, ב, עמ' 51; שוורץ, אגריפס הראשון, עמ' 30.

12 רוב החוקרים הניחו, בעקבות עדות של אוסביוס ועל פי סימנים פנימיים, שהספר הנרמז בפסקה האחרונה של המשלחת היה המסך של סדרת ספרים ש'המשלחת' מייצגת חלק שלה, או של סדרת ספרים הנכללת בתוך המשלחת, וכי בחיבור שלפנינו ניכרים חסרים משמעותיים. להנחה הרגומה בדבר חלקים אבודים בסוף החיבור וגם במהלכו ראו סקירת הדעות אצל קולסון, פילון, י, מבוא למשלחת, עמ' xix–xx; סמולוד, משלחת, עמ' 37–43, 324–325; כשר, המשלחת, מבוא, עמ' 5–7. כפי שיפורט להלן, תאוריית המקורות של שוורץ, בספרו אגריפס הראשון, מיוסדת על הנחה זו ועל ההשערה

יוספוס סיפר את המעשה בשתי גרסות, הראשונה קצרה יותר במלח' ב, 184–203, והשנייה מורחבת בקדמ' יח, 256–309. כן נשתמרו שתי הערות קצרות של ההיסטוריון הרומי טקיטוס (55–120 לספירה). האחת: 'משנצטוו היהודים על-ידי גאיוס קיסר להעמיד את צלמו בבית מקדשם, בחרו לתפוס בנשקם, אך מות הקיסר שם קץ להתקוממות' (היסטוריה ה, 9).<sup>13</sup> האחרת: 'היהודים, אכן, הראו סימנים של אי נחת בהתפרעויות שנגרמו [בשל דרישתו של גאיוס קיסר להצבת צלמו בבית המקדש; ולמרות] שהחדשות על רציחתו הפכו את הציות למיותר, נשאר הפחד שקיסר כלשהו עשוי להוציא צו זהה' (ספרי השנים יב, 54).<sup>14</sup> המאורעות הדרמטיים טבעו את חותמם גם באגדות יהודיות ששוקעו בספרות חז"ל.<sup>15</sup> עקב הסתירות בין המקורות, נחלקו החוקרים בשחזור פרטי המעשה. כך למשל חלוקות הדעות אם האירועים ביבנה, כעדות פילון, או המהומות באלכסנדריה, כעדות יוספוס בקדמוניות, הם שהובילו להחלטת קליגולה להציב את פסלו בהיכל, ועד כמה אכן תרמה לה גטיית הקיסר להאלהה עצמית; אם הפסל המתוכנן היה של זאוס (פילון, משלחת 188, 265), או של גאיוס עצמו (כמשתמע שם 346; יוספוס, קדמ' יח 261; מלח' ב 185 וכן טקיטוס, היסטוריה); אם היהודים תכננו התקוממות של ממש בתגובה לגזרה (טקיטוס בשני האזכורים) או שהפגנתם הייתה פסיבית בלבד, כפי שמדגישים פילון ויוספוס (משלחת 229, 233–236; מלח' ב 197; קדמ' יח 271);<sup>16</sup> אם הגזרה בוטלה בשל השתדלותו של אגריפס או רק עם הירצחו של הקיסר, וכן חלוקות הדעות בנוגע להבדלים כרונולוגיים בפרטי האירועים,<sup>17</sup> כפי שסופרו בכתבי פילון ויוספוס.<sup>18</sup> עניינו של דיוני להלן ביחס הספרותי בין עדותה של ספרות חז"ל לבין דיווחו של יוספוס והמקורות האחרים, ולפיכך לא אעסוק בפרטי השחזור ההיסטורי עצמו.<sup>19</sup>

- שחלקים אחרים אלה עדיין עמדו לפני יוספוס. לעומת זאת, קולטון עצמו סבר שבפסקה 373 מדובר בחיבור נפרד שספק אם נכתב מעולם, וכי בחיבור שבידינו אין מקום לזהות לקונות (קולטון, פילון, י, עמ' 186–187, xxvi–xiv, ix, הערה a). בילדה, פסל במקדש, עמ' 71, סבר שמדובר בחיבור נפרד, אבוד, על אודות נקמתו של האל בגאיוס, וכי המשלחת נועד לשמש לו רקע. מהערת כשר על אתר וכשר, המשלחת, עמ' 150, הערה 546), משתמעת הנחתו כי פילון התכוון להקדיש ספר נוסף להתרחשויות המאוחרות יותר, ולא שחלק של החיבור שבידינו היה קיים ואבד.
- 13 ראו שטרן, סופרים יווניים ורומיים, ב, מס' 281, עמ' 21, תרגום אנגלי בעמ' 29. לדיון ראו שם, עמ' 51. התרגום העברי על פי טקיטוס, דברי הימים, עמ' 205. צוטט אצל שוורץ, אגריפס הראשון, עמ' 93, הערה 57.
- 14 על הלכונה בטקסט ואופן השלמתה ראו שטרן, סופרים יווניים ורומיים, ב, מס' 288, עמ' 76, הערה לשורה 4; ועמ' 80.
- 15 שטרן, שם, מס' 288, עמ' 76, תרגום אנגלי בעמ' 77. התרגום העברי שלי.
- 16 על ההצעה המסופקת לקשור שתי פסקאות בברית החדשה אל מעשה הצלם ראו בילדה, פסל במקדש, עמ' 68, והערות 5–6. נושא זה הוא מתוך לגבול דיונו.
- 17 ראו סמולוד, משלחת, עמ' 275. מנחם שטרן מצא עקבות של הכנה למרד גם בדיווחו של פילון, משלחת 208, 215 (שטרן, שם, עמ' 51. ראו שוורץ, אגריפס הראשון, עמ' 93, והספרות שציין בהערה 57, וכנגדה הערה 58). נראה לי שאפשר להוסיף על ראיות אלה גם את מלח' ב 187; קדמ' יח 269.
- 18 למנינם של הבדלים אלה, להצעה לפתרון הסתירות ולספרות קדמת ראו שוורץ, אגריפס הראשון, עמ' 90–100, וראו להלן.
- 19 ראו למשל המבוא וההערות של קולטון, משלחת (קולטון, פילון, כתבים, י, עמ' 186–187, xxvi–xiv, ix, עמ' 2–87); סמולוד, משלחת, בעיקר עמ' 31–36, 260–288; המבוא וההערות של כשר, המשלחת, עמ' 3–18, 61–150; שוורץ, אגריפס הראשון, עמ' 27–32, 90–100, 209–214. ספרות המחקר והכעויות השונות פורטו במאמרו של בילדה, פסל במקדש. ראו גוף המאמר וההפניות בעמ' 69, הערות 7–8. לסקירת מחקר קצרה ראו גם דיונו והפניותיו של שטרן, סופרים יווניים ורומיים, ב, עמ' 51.
- 20 על תוספתם של מקורות חז"ל לשחזור פרטיה של הפרשה ראו נעם, מגילת תעמית, עמ' 285, וההפניות שם.

## מקורותיו של יוספוס

דניאל שוורץ הבחין בדיווחו של יוספוס על מעשה הצלם בשני מקורות עיקריים. את המקור הראשון והמרכזי כיה בתחילת דיונו 'חיי פטרוניוס'. זה היה לדעתו מקור יהודי, שפטרוניוס נציב סוריה עמד במרכזו, ואשר הדגיש את הרעיון שעונש אלוהי פוקד את מי שמעמיד את עצמו כאל. אוצר המילים של מקור זה קרוב באופן בולט למשלחת של פילון, ואינו אופייני ליוספוס. בהמשך דבריו הציע שוורץ, שמקור זה עמד ביסוד המשלחת של פילון, אבל אחר-כך דומה שהכריע שמקור זה הוא המשלחת, אלא שיוספוס השתמש בגרסה שכללה את סופו האבוד של חיבור זה.<sup>21</sup> משמע, לדעת שוורץ נשען כל המעשה של צלם בהיכל במלחמת, ורוב המעשה בקדמוניות, על חיבור המשלחת של פילון, שבמקורו התמקד בדמותו של פטרוניוס.<sup>22</sup> שוורץ זיהה קטעים נוספים שנשאבו ככל הנראה מסופו האבוד של המקור הזה ושוקעו בקדמוניות יט. קטעים אלה עוסקים בתקופה שלאחר מותו של קליגולה. הראשון (יט 276–291) מתאר את ההתרחשויות באלכסנדריה לאחר רצח הקיסר ואת תגובת קלאודיוס יורשו; השני (300–312) מספר את מעשה הצבתו של פסל הקיסר קלאודיוס – שלא בידיעתו ושלא ברצונו – בבית הכנסת בידי צעירי העיר דור ואת התערבותו של פטרוניוס נגד המעשה; והשלישי (343–350) מתאר את מות אגריפס כעונש משמים על האלהה שלו בידי אחרים. שוורץ סבר שההבדלים בין גרסת המשלחת של פילון לבין הרצאתו של יוספוס על מעשה הצלם בשני ספריו נובעים מקיצורים של יוספוס עצמו, וכן משילובם של שני קטעים ממקור אחר בקדמוניות.

לאותו מקור אחר קרא שוורץ 'חיי אגריפס'. לשיטת שוורץ, מקור זה, שסביר להניח שהתחבר בידי יהודי ברומא, עסק בתולדות אגריפס וגילה גישה חיובית כלפיו. הוא מכנה את אגריפס מלך ומתייחד בקווים לשוניים וספרותיים משלו. שוורץ הצביע על שני סיפורים מקראיים המהדהדים בו, סיפור יוסף בבראשית וסיפורת של מגילת אסתר.<sup>23</sup> ממקור זה נשאבו, לדעת שוורץ, שני קטעים קצרים ששובצו בפרשת הצלם בקדמוניות בלבד: השתדלותם של נכבדי בית הורדוס אצל פטרוניוס (קדמ' יח 273–276א); ובקשת אגריפס מגאיוס לבטל את הקמת הפסל בעת המשתה שערך לנכדו (שם, 289–301). שוורץ מצא את עקבותיו של חיבור זה גם בקטעים שונים של קדמ' יח, המתארים את ראשית דרכו של אגריפס, וסבר שהוא עומד גם בבסיסו של רוב החלק האחרון של דברי ימי אגריפס בקדמוניות יט.<sup>24</sup> הטבלה הבאה מסכמת את הצעת שוורץ לגבי היחידה שבה אנו עוסקים:<sup>25</sup>

21 להנחה שמקורו של יוספוס (חיי פטרוניוס) עמד ביסוד חיבורו של פילון ראו שוורץ, חיי אגריפס, עמ' 29–30. לסברה שחיי פטרוניוס הוא המשלחת ראו שם, עמ' 31–32, ובעיקר 90–100, 191, 195–198. במקום אחד שוורץ מזהה את חיי פטרוניוס רק עם הסוף האבוד של המשלחת ולא עם החיבור כולו (עמ' 191). נראה שנטייתו לזהות את חיי פטרוניוס עם המשלחת התחזקה במהדורה האנגלית של הספר, שיצאה בשנת 1990, שלוש שנים לאחר העברית. ראו שוורץ, אגריפס הראשון (אנגלית), עמ' 20–21, 77–89, 177, 180–182. היותו של חיי פטרוניוס דווקא עם הסוף האבוד של המשלחת אינו מופיע עוד בספר האנגלי (ראו עמ' 177).

22 שוורץ מציע שהשם המקורי של חיבורו של פילון לפי עדות אוסביוס ולפי גרסת רוב כתבי היד: *περί ἀρετῶν*, 'על המידות הטובות', היה מוסב על התנהגותו האצילית של פטרוניוס, שדמותו עמדה במרכז החיבור (שוורץ, אגריפס הראשון, עמ' 197).

23 על הרמיה למגילת אסתר ראו כבר פרנקל, הקיסרים הרומים, עמ' 442. להרחיב על סיפורי יוסף ואסתר במסורת על מדינת ינאי בסכוליון ראו הערך מדינתו ומותו של הורדוס/ינאי.

24 שוורץ, אגריפס הראשון, עמ' 13–46, 90–100, 191–194, 195–198. ראו גם בערך הבא: אגריפס/ינאי וקרבות הנזירים.

25 בעקבות טבלה של שוורץ עצמו, עמ' 45.

מלח' ב	המשלחת	חיי אגריפס'
203-184	X	
קדמ' יח		
272-256	X	
276-273א		X
288-276	X	
301-289		X
309-302	X	

ייתכן שיוספוס אכן נשען, כדברי שוורץ ואחרים, גם על המשלחת, אולי בגרסה שלמה יותר, וכן נראים דברי שוורץ שהיחידות המוספות בקדמוניות, העוסקות באגריפס ובמקורביו, נובעות מחיבור אבוד שעסק באגריפס. עם זה, נראה שהתמונה מורכבת יותר, ואין אלה המקורות היחידים ששימשו את יוספוס בפרשה זו, חאת משלושה טעמים:

א. הסתירות וההבדלים בפרטי הסיפור ובסדרו בין המשלחת לבין גרסת יוספוס רבים ובולטים מכדי להסבירם כקיצורים והשמטות בלבד.<sup>26</sup> שוורץ מתרץ שכל ההבדלים המשמעותיים גובעים משני הקטעים המוספים בקדמוניות מתוך חיי אגריפס, אולם נראה שגם יתרת הסיפור בפי יוספוס נבדלת במידה ניכרת מהמשלחת, בלא קשר לקטעים אלה. כך למשל סבור שוורץ, שהסתירה בין תיאור האביב ברקע ההפגנה היהודית אצל פילון (משלחת 249) לבין תיאור עונת הזריעה אצל יוספוס (מלח' ב 200, קדמ' יח 272), וכן התיאור של המשא והמתן בין היהודים לפטרוניוס בטבריה (מלח' ג 193, קדמ' יח 269), שאין לו זכר אצל פילון, נובעים שניהם מסיפור השתדלנות של מקורבי אגריפס (276-273א), ששולב בידי יוסף לתוך המקור הפילוני, שכן סיפור זה מתרחש בטבריה ומזכיר את שביתת היהודים מזריעה (274).<sup>27</sup> ואולם טבריה ועונת הזריעה נזכרות גם במלחמת היהודים, ושם לא שולב כלל סיפור השתדלנות.

כיוצא בזה אפשר לתרץ את היעדרו של מכתב אגריפס לגאיוס (משלחת 276-329) בקדמוניות בכך שיוספוס בחר לשלב שם גרסה חלופית מתוך 'חיי אגריפס', על בקשת אגריפס בעל-פה בעת סעודה שערך לכבוד הקיסר (קדמ' יח 289-301). ואולם מקור זה לא שולב במלחמת, והלוא גם שם השתמש יוספוס, לדעת שוורץ, במשלחת, ואם כך מדוע דילג גם שם על התיאור הארוך והמודגש של מכתב אגריפס אצל פילון?

הבדלים נוספים הגידונים אצל שוורץ הם העדר הסיפור על המהומות ביבנה כגורם המרד (משלחת 203-200) משני הדיווחים של יוספוס; הצבת מפגשו של קליגולה עם המשלחת האלבסנדרונית לפני גזרת הצלס (קדמ' יח 257-260) ולא אחריה, כמו אצל פילון (משלחת 349-367);<sup>28</sup> האופי המנומס

26 ראו למשל וילריך, קליגולה, עמ' 467; סמולר, משלחת, עמ' 31; בילדה, יפסל במקדש; שוורץ, אגריפס הראשון, עמ' 90-100.

27 שוורץ, אגריפס הראשון, עמ' 27-29.

28 גם אם נכונה הטענה שאצל פילון סדר העניינים משובש, וכי יוספוס מסר את סדרם הכרונולוגי הנכון (שוורץ, אגריפס

והמחניף של ההתכתבות בין פטרוניוס וקליגולה אצל פילון (משלחת 248–260) לעומת אופיה הגלוי והמאיים אצל יוספוס (מלח' ב 202–203, קדמ' יח 287–288, 302–304). נראה שקשה לתרוץ את כל ההבדלים האלה בקיצורים, בהשמטות אמלוגטיות מכוונות ובשימוש של יוספוס בחלקים אבודים של המשלחת, כפי שהציע שוורץ.<sup>29</sup> עוד יש להוסיף, שבשני הדיווחים של יוספוס נוספו חומרים שאין לאתר את מקורם במשלחת, וקשה להניח שנבעו מסימו האבוד של החיבור, שכן הם עוסקים בפרק זמן המתואר בחלקי הספר המצויים בדינו, או שאינם מתאימים לאופיו. עם אלה אפשר למנות את יציאתו של פטרוניוס מאגטיוכיה דווקא (מלח' ב 186), בעוד במשלחת לא נזכר שם מקום, לבד מן העובדה שפטרוניוס היה נציב סוריה (207), ושבהמשך ההתרחשויות הוא הזדמן לפניקיה (225); תיאור סגולותיה הטבעיות של העיר פטולמאס (מלח' ב 188–191);<sup>30</sup> ההתכתבות האוהדת הראשונית בין פטרוניוס לקליגולה (קדמ' יח 262); נסיעתו של פטרוניוס לטבריה ושיחתו הארוכה עם היהודים שם (מלח' ב 193–198; קדמ' יח 269–272); זימוגם של בעלי השורה היהודים להתייעצויות עם פטרוניוס בטבריה (מלח' ב 199); נאומו של פטרוניוס בעת שניאות לנסות לבטל את החלטת קליגולה (מלח' ב 201, קדמ' יח 279–283); נס הגשם שבא לאחר הסכמתו של פטרוניוס לנסות לבטל את הגזרה (קדמ' יח 284–286); שובו של פטרוניוס לאגטיוכיה לאחר מפגשיו עם היהודים (מלח' ב 201).<sup>31</sup>

מן הראוי להעיר, כי בדרך כלל יוספוס מביא את מקורותיו כמעט כלשונם, למעט שינויי סגנון והערות פרשניות קצרות, וכן משפטי קישור שנועדו להסוות את התפרים ביניהם.<sup>32</sup> ואולם במקרה הזה, אם נקבל שהמקור היה אכן המשלחת בלבד, נצטרך להניח פעולות עריכה ומחיקה עמוקות מאוד, שאינן מוכרות במקומות אחרים, וכן להסביר הוספות משמעותיות של יוספוס, שאין להן מקור מובהק.

ב. לפי התאוריה של שוורץ שאובים הנרטיבים של מלחמת וקדמוניות כאחד מהמשלחת של פילון, חוץ משני הקטעים בקדמוניות העוסקים באגריפס ומשפחתו, וההבדל בין הגרסות נובע רק מנטייתו של יוספוס להאריך בקדמוניות ולקצר במלחמת. ואולם ההשוואה בין שני ספריו של יוספוס מלמדת שההבדלים אינם יכולים להיות תוצאה של קיצור והרחבה של תשתית משותפת בלבד, כי אם של שימוש במקורות נבדלים. הדיווח בקדמוניות רחב יותר מפי שניים מזה של מלחמת, ומכיל הרחבות ותוספות רבות לגרסת מלחמת. ההרחבות הללו שונות זו מזו באופיין, ונראה שנבעו ממקורות שונים בעלי מגמות שונות, ודאי לא רק מהמשלחת.

אם ננסה למיין את כלל ההוספות בקדמוניות, הרי קבוצה אחת הן החטיבות שזיהה שוורץ מתוך חיי אגריפס (273–276; 289–301). קבוצה אחרת של הרחבות נוגעת בפרטים היסטוריים מזווית רומית, וחלקה אכן עשוי לשקף יסודות מתוך המשלחת, כגון ראשיתו המבטיחה של קליגולה (256), והשוו משלחת 8–13); תפקידו המדויק של פטרוניוס (261–262, והשוו משלחת 207); הציטוט של מכתב

הראשון, עמ' 94–96, עדיין יש כאן סטייה חריפה מן המקור הספרותי שבו השתמש, שהייתה צריכה להסתמך על ידע עצמאי או על מקור אחר.

29 שוורץ, שם, עמ' 90–100.

30 שחר, יוספוס גאוגרפיקוס, עמ' 208–209, 229, מעיר כי תיאור זה, הכולל אזכור של תעשיית הזכוכית במקום, הוא אופייני לספרות ההלניסטית וההיסטוריוגרפיה, ומאפיין אצל יוספוס דווקא את כתיבתו במלחמת, להבדיל מקדמוניות, מאחר שבספר הראשון חשוב היה לו להציג את עצמו כעד ראיה.

31 ספקות כלפי אמינותה ההיסטורית של עדות זו ראו אצל סמלוד, משלחת, עמ' 281.

32 ראו למשל בר־כוכבא, דימוי היהודים, עמ' 324.

התשובה הנזעם של קלינולה לפטרוניוס, המצווה עליו להתאבד (304), והישועה שהביא מותו של הקיסר לרומא כולה ובעיקר לחברי הסנאט המצוינים במעלתם (306). מקורם של שני הקטעים האחרונים עשוי להיות בחלק האחרון והאבוד של המשלחת, אם אמנם היה כזה ואם אמנם עמד לרשותו של יוספוס. לעומת זאת, נראה שפרטים היסטוריים אחרים שנוספו בקדמוניות אינם גובעים מהמשלחת. תיאור המשלחת מאלכסנדריה ומפגשה עם גאיוס (קדמ' יח 257–260) הוא אמנם הנושא המובהק של חיבורו של פילון, אולם ספק אם יוספוס עיצב את תיאורו על פי חיבור זה, שכן גם מיקומה הכרונולוגי של הפגישה וגם תפקידה בנרטיב, כגורם ראשון במעלה לגזרת הקיסר, אינם מתאימים למסופר אצל פילון (ראו לעיל). גם ההתכתבות הראשונה והאוהדת בין פטרוניוס וגאיוס, כשפטרוניוס אך הגיע לעכו (262), אינה מתוארת במשלחת והיא נובעת כנראה ממקור אחר.<sup>33</sup> גם האסטרטגיה של פטרוניוס בעכו כפי שתוארה בקדמוניות ('בא לחרוף שם כדי שלא תהיה מניעה לפניו לאסור את המלחמה עם [בוא] האביב', 262) נעדרת מן המקום המקביל אצל פילון וגם אינה מתאימה לכרונולוגיה שלו, ויש לחפש את מקורה במקום אחר.

סוג אחר של חומרים ייחודיים לקדמוניות, שאין להם מקור מובהק במשלחת, בולט באופיו היהודי.<sup>34</sup> יש להדגיש ששתי השיחות הארוכות בין פטרוניוס ליהודים בקדמוניות (263–268, 271–272) אינן זהות לשיחה האחת המתוארת במשלחת (229–242). במשלחת אין קולו של פטרוניוס נשמע כלל, אלא רק טענות היהודים, וגם תוכן דבריהם שונה.<sup>35</sup> בעוד אצל פילון מודגשים בעיקר תכנים המותאמים לאוזניים רומיות: נאמנותם של היהודים לשלטון, סלידתם מהתקוממות, נכונותם למות כדי שלא יוצב הפסל ובקשתם לשלוח משלחת אל הקיסר, בתוספת כמה מוטיבים הלניסטיים,<sup>36</sup> הרי המוטיבים השליטים בגרסת יוספוס הם פניסי-יהודיים מובהקים: מלבד נכונותם של היהודים למסור את נפשם כדי למנוע את הצבת הפסל בהיכל מודגשים הדבקות בתורה, האמונה בעזרת האל וההצהרה בדבר גדולתו, העדיפה מגדולת הקיסר.

עיקרי אמונה יהודיים ניכרים מאוד גם בנאום שהושם בפי פטרוניוס אצל יוספוס (280–283), נאום שאין לו מקבילה אצל פילון. כאן נמנים שבחי היהודים המשרתים את 'המידה הטובה/המצוינות' של תורתם (*τῆ ἀρετῆ τοῦ νόμου*) שהיא מורשת אבות (*πατέρας*), כבודו וגבורתו של אלוהים ש'יפה כוחו מתחבולתו ויכולתו של אנוש', ואף החרדה לגורל המקדש ('לא הייתי יכול להעז ולעמוד ולהביט [אין] בית מקדשו נופל בזדון-שלטונם של בעלי השלטון').

התיאור היחידאי של נס הגשם לאחר נאומו של פטרוניוס (284–286) הוא מוטיב יהודי מובהק,<sup>37</sup>

- 33 לדעתי, אין לזהות התכתבות זו עם ההתכתבות ה'צבועה' המתוארת אצל פילון, משלחת 248–260, שכן שם מדובר בשלב מאוחר יותר, שבו ביקש פטרוניוס את ביטול התכנית (אולם ראו שוורץ, אגריפס הראשון, עמ' 97 וההפניה בהערה 48).
- 34 ראו בילדה, פסל במקדש, עמ' 77, על האופי הפרו-יהודי במובהק של פטרוניוס בקדמוניות לעומת מלחמות.
- 35 ראו כשר, המשלחת, עמ' 118, הערה 347.
- 36 ראו סעיפים 234, 237.
- 37 שוורץ, אגריפס הראשון, עמ' 197, ראה במילה ἀρετῆ (מידה טובה, מצוינות) נאפיין של המשלחת, שכזכור אין מכוונה בשם הנזכר ממילה זו בפי אוסביוס (לעיל, הערה 22), והצביע על ארבע הופעות של מילה זו – שתיים בדברי היהודים לפטרוניוס בעכו (264, 266), אחת בתוך שיקוליו של פטרוניוס טרם החלטתו (278) ואחת בנאומו ליהודים (280) – בחלקי סיפורו של יוספוס השאובים, לדעתו, מהמשלחת. ואולם יש לזכור שהמילה אינה מופיעה במשלחת עצמה בקטע המוסר את דברי היהודים בעכו (229–242), ואילו שיקולי פטרוניוס ונאומו אינם מופיעים כלל אצל פילון.
- 38 על אופיו האגדי ראו סמולוד, משלחת, עמ' 32.

שראשיתו במקרא,<sup>39</sup> והוא מוכר גם מספרות חז"ל ואף ממקורות יהודיים אחרים המצוטטים אצל יוספוס בקדמוניות,<sup>40</sup> אך אין לו זכר אצל פילון. אכן, הנוכחות הבולטת של עיקרי אמונה יהודיים בקדמוניות לעומת מלחמת היא תופעה כללית, המשקפת שינוי בגישתו של יוספוס בין זמני כתיבתם של שני הספרים, ואינה מיוחדת לחטיבה הנידונה כאן. שינוי גישה זה נידון במחקר<sup>41</sup> ונסקר גם בספר זה.<sup>42</sup> עם זה, נראה שאין לייחס את כל ההבדלים שמוניו כאן בין מלחמת לקדמוניות לעיבוד עצמאי בכיוונים 'יהודיים' ביד יוספוס בלבד, ויכר שיחידות מסוימות בדיווחו בקדמוניות – בעיקר סצנות 'סגורות', נטולות מקבילה במלחמת – כגון נס הגשם – נשאבו ממקורות פנים-יהודיים.<sup>43</sup>

גם הציטוט המפורט של מכתבו של פטרוניוס לנאיוס הוא ייחודי לקדמוניות (287–288, השווה למפרזה הקצרה במלח' ב' 202), אולם אין ספק שתוכן מורחב זה לא נלקח מפילון. במשלחת (248–253) הודגש שהמכתב לא הזכיר את תחנוניהם של היהודים, אלא השתמש בנימוקים טכניים-אינטרסנטיים של עונת השנה והחשש לגורל האספקה שתידרש למסעו של הקיסר. בקדמוניות, לעומת זאת, מכיל המכתב בעיקר טיעונים יהודיים אידאולוגיים,<sup>44</sup> כגון חמלה על רבבות היהודים המיואשים, סימן קללה שידבק בגאיוס אם יעשה את המעשה וכווחו של אלוהי ישראל. אגב, גם במלח' ב' 202 נאמר בפירוש שאיגרתו של פטרוניוס סיפרה לקיסר על 'תחנוני היהודים', וזה בניגוד מוחלט לנאמר במשלחת 248: 'מבלי לגלות בו את האמת על תחנוניהם ותפילותיהם'.

ג. כפילויות ותפרים סגנוניים גסים למדי בקדמוניות מלמדים על מיזוג של מקורות בהיקף גדול יותר מהשתלה של שני סיפורים מתוך חיי אגריפס. כך למשל ניכרות כפילויות מתמיהות בקטע 305–309. בסעיף 305 מסופר על הגעת המכתב שבירר על מות גאיוס לפני המכתב שציווה על פטרוניוס להתאבד. ואולם בסעיף 306 מתוארת משמעותה התאולוגית של ההתרחשות בלשון של חיזוי העתיד ולא כתיאור של מה שכבר היה: θεός γὰρ οὐκ ἄρ' ἀμνημονήσειν ἐμελλε Πετρωνίῳ κινδύνων (שכן עתיד היה אלוהים לזכור באמת לפטרוניוס את הסכנות...). נראה כאילו תיאור זה נחלש מתוך הקשר שבו המשבר עדיין בעיצומו, והמספר מקדים ומספר את שעתיד לקרות. בעוד סעיף 306 נפתח בהצהרה יהודית מאוד בענייני ההשגחה האלוהית, הוא מסתיים בתשועתם של חברי הסנאט המצוייגים במעלתם, הערה המתאימה למקור רומי כלשהו. אם לא די בכל אלה, הרי בסעיף 307 שב יוספוס לספר על מותו של גאיוס, אחרי שדבר מותו השתמע כבר פעמיים בשני הסעיפים הקודמים. המשפט המסיים את פסקה 307: 'אולם את סיבת מותו של גאיוס... אספר בהמשך הדברים' אופייני לסיומן של חטיבות בכתבי יוספוס, אבל הסיפור אינו מסתיים בכך, כפי שהיינו מצפים, וסעיף 308 חוזר ומספר על סדר הגעתם של שני המכתבים לפטרוניוס, שכבר סופר בסעיף 305. בסעיף 309 נזכרת שוב השגחת האל ביסוד

39 שמואל א יב 16–18; מלכים א יח 41–45.

40 ראו הערכים מלחמת האחים החשמונאים; נס הגשם בימי הורדוס ואף התייבשות השילוח.

41 ראו למשל טובל, כוהן ירושלמי, עמ' 129–259; שוורץ, אלבינוס, עמ' 302–303, והספרות בהערות; הנ"ל, פרשת הגלילים והשומרונים, עמ' 135–136. הבדל נוסף בין גרסאות מלחמת וקדמוניות בנוגע להנמקת האיסור על הקמת הפסל גובע, לדעת שוורץ, מנקודת מבטו החדשה של יוספוס היושב כעת בגלות. ראו שוורץ, עריכה ומקורות, עמ' 133–134.

42 ראו במבוא, 67. וראו גם הערכים משפט הורדוס/נאי ומזימתו ומותו של הורדוס/נאי.

43 לדיון מתודולוגי בהבחנה בין שימוש במקורות בעלי מגמה מסוימת לבין מעשה עריכה מגמתי עצמאי אצל יוספוס ראו לאחרונה שוורץ, עריכה ומקורות. שוורץ עצמו מייחס דיווח פור-יהודי בקדמוניותו למקור יהודי ולא לגיית הלב של יוספוס עצמו. ראו שוורץ, פרשת הגלילים והשומרונים.

44 אם כי גם כאן יש זווית אינטרסנטית של הפסד המסים.



האירועים, אף שהדברים כבר נאמרו בסעיף 306. קשה מאוד להתיר את סבך החוטים שיצר את הקטע המגושם הזה, אבל אין ספק שביסודו עומדת מזיגה כלשהי של מקורות, ושהוא לא סוכם בפשטות מתוך הרצף הכרונולוגי של מקור אחד.

לסיכום: נראה שגם אם יוספוס השתמש במשלחת של פילון, עמדו לפניו מקורות נוספים כבר בכתבו את מלחמת היהודים. מקור אחד עסק בפרשת הצלם והכיל הוספות ואף ידיעות סותרות למידע שבמשלחת בגוגע לרצף הנאוגרפי והכרונולוגי של הפרשה. ייתכן שתיאורה של פטולמאס, שהוא סטייה ברורה מרצף הסיפור (188–191), שולב ממקור נבדל נוסף. כשכתב יוספוס את קדמוניות, כעשרים שנה אחר-כך, הוא השתמש במקורות נוספים. שתי הוספות נשאבו כנראה מתוך החיבור האבוד על חיי אגריפס. ההוספות האחרות נחלקות לשני סוגים. הסוג האחד מוסיף פרטים היסטוריים (כגון המשלחת מאלכסנדריה, התכתובת הראשונית של פטרוניוס וגאיוס, תוכנו של מכתב הענישה של גאיוס לפטרוניוס), שרק מקצתם ניתנים לאיתור במשלחת או בחלקיה האבודים המשווערים, והסוג האחר נושא אופי פנים-יהודי מובהק, השונה מאופיין של המקבילות הן במלחמת הן במשלחת (תוכן השיחות עם היהודים בעכו ובטבריה, נאומו של פטרוניוס, נס הגשם, תוכן המכתב האחרון של פטרוניוס לגאיוס).

## לאופיין של מסורות חז"ל על פרשת צלם בהיכל

בספרות חז"ל נשתמר זכרה של פרשת הצלם בשלושה רבדים נבדלים:

- א. אגדה ארמית אבודה, שרק שרידיה נשתמרו בידנו משוקעים בחיבורים מאוחרים יותר (שרידים נשתמרו בתוך מגילת תענית, בתוספתא ומקבילותיה ובסכוליון א למגילת תענית);
- ב. מעשה עברי בבית קול שנשמעה במקדש (תוספתא ומקבילות);
- ג. שתי וריאציות של סיפור עברי, המוסר ביתר הרחבה את מעשה הגזרה, המחאה היהודית ובשורת בת הקול (סכוליון א וסכוליון פ למגילת תענית). קשה להכריע בדבר היחס בין הסיפור העברי הקצר על בת הקול ('דבר') שהשתמר בתוספתא (ב), לבין הגרסה העברית הרחבה שהשתמרה בסכוליון (ג). כפי שיתברר בהמשך, הסיפור בתוספתא התנסח בימי הבית כנראה, אולם ייתכן שגם מקורה הראשון של

45 על אלה יש להוסיף עוד אזכור אחד של קליגולה בספרות חז"ל, שלא במסגרת סיפור הצלם. בסדר עולם רבה ל (וכר א, עמ' 323–324, שורות 31–32), אחרי הזכרתה של מלחמת בן כוזיבא, נמנים 'שמונה מלכי יון: אלכסנדרוס מקדון, פירטון, טלימון, סליקס, סנטרוק, אנטיוך, אנטיוכוס, גסקלגס' (ראו שינויי נוסחאות באפרט, שם). המהדיר, חיים מיליקובסקי, מעיר שלמנסח הרשימה חסרה ידיעה בסיסית בכל הקשור למלכי יון, ועם זה הוא קובע שהרשימה קדומה, שכן היא נוקטת שמות שונים מאלה הנהוגים בספרות חז"ל, כגון טלימון במקום תלמי. החוקרים תמחו על הזכרתו לכאורה של הקיסר הרומי קליגולה ברשימת מלכי יון. היו שהציעו שאזכורו של שמעון הצדיק, לכאורה חכם קדום מהתקופה ההלניסטית (ראו להלן), בהקשר של סעשה קליגולה בכמה ממקורותינו הוא שגרם לזיהוי המוטעה של השליט עם 'מלכי יון'. לפי הצעה אחרת הכוונה לא לקליגולה אלא לאנטיוכוס קיויקנוס. לדעת מיליקובסקי, 'דחוק להניח שמחבר הרשימה לא ידע להבחין בין מלך יווני ובין מלך רומא' (מיליקובסקי, סדר עולם, כרך ב, עמ' 551). לכן הוא מציע שהמחבר התכוון לרמות הנזכרת בשם 'גליסקס' במדרש מאוחר, ונקשרת שם לארבי בית חשמונאי (ובדומה לכך במדרש מאוחר אחר, ראו שם), ומציע את זיהויה האפשרי עם מצביאו של אנטיוכוס, גורגיאס, הנזכר במק"א ולרין ולספרות ראו שם, עמ' 549–551). לי נראה שאין מנוס מן ההנחה שאכן חל כאן בלכול בין מלכי יון והקיסר הרומי. נרמה שהשמות הסתומים של 'מלכי יון' אלה, המניין המופרך של שמונה מלכים בלבד ומיקומה של הרשימה אחרי מרד בן כוזיבא מעידים כעד אחד על קלישותו ותלישותו של מקור זה, ועל הסבירות הגבוהה שהמדובר בבורות סתם ולמדרש אגדה לבראשית, שאף מיליקובסקי מודה שבלבל את היצירות וכלל את 'גסקלגס' בין מלכי יון ראו שם, הערה 257).

האגדה בסכוליון הוא קדום, כמו שאני מקווה להראות להלן. מסתברת השערתו של מנחם קיסטר, כי 'לא מן הנמנע שהמסורת שנשתמרה בתוספתא נגלתה ממסורת מעין זו שלפנינו (היינו האגדה המקדשית שבסכוליון א – ו'ג)\*.

#### א. הרובד הארמי האבוד

אותו ניסוח ארמי משוקע הן במגילת תענית והן בסיפור שבתוספתא ובמקבילותיה: 'בטילת עבדתא די אמר סנאה לאיתאה להיכלא'. הפסל שנגזר להכניסו למקדש מכונה ברובד זה בכינוי הנדיר והקדמון 'עבדתא'.<sup>46</sup> לדעת יצחק ווארטסקי, ובעקבותיו חנוך ילון ושאל ליברמן, משמעה הנדיר והנשכח של מילה זו הוא 'לשון ביזיון ושיקוץ'.<sup>47</sup> ואולם מנחם קיסטר ומיכאל סוקולוף דחו את הפירוש הזה.<sup>48</sup> אפשרות אחרת היא שתחילה נקרא הפולחן לסוגיו, ובכלל זה פולחן זה, 'עבודה',<sup>49</sup> ורק לאחר זמן, בעולמם של חכמים, הובחנה 'עבודה' סתם, שהיא עבודת המקדש,<sup>50</sup> מ'עבודה זרה', שהיא עבודת אלילים.<sup>51</sup>

ועוד, המילה 'היכלא' מכוונת כאן בבירור למקדש בכלל, בדומה לרבות מהיקריותיה של המילה 'היכל' במקרא,<sup>52</sup> ובשונה ממשמעותה הרווחת בספרות חז"ל, המציינת דווקא את החלק האמצעי של המקדש, המצוי בין האולם לקודש הקודשים.<sup>53</sup> הלשונות 'עבדתא' ו'היכל' (ראו לעיל) והארמית הבינונית המאפיינת את ההיגד הזה מלמדות על קדמותו. במגילת תענית נוספו למשפט זה שני המאפיינים הקבועים של רשימת תאריכים זו בכללותה – התאריך ('בעשרין ותרין גיה'), והאיסור ההלכתי ('דלא

46 קיסטר, על הסכוליה, עמ' 458.

47 ראוי לציין שברבים מנוסחיהם של המקורות השונים הגרסה היא 'עבדתא'. אחי, פרופ' יואל אליצור, משער שהתופעה נובעת מנטייה קדומה לזאת לשווא או חטף את איכות התנועה שאחריו, וראו מורג, העכרית, עמ' 156. הוא הפנה אותי להיקריותיה של מילה זו בכתבי יד של תרגום אונקלוס ובפרט בכ"י וטיקן 448. בכ"י זה הסופר כותב 'עבדתא' והנקד מנקד בחטף פתח (ראו למשל שמות לה 2, פעמיים, שם 21, 29 ועוד רבים [תמשה חומשי תורה עם מסורה קטנה ומסורה גדולה ועם תרגום אונקלוס של התורה, כתב יד וטיקן 448, Var. Heb 448, הוצאת מקור, ירושלים תשל"ז, עמ' 139 ע"ב, 140 ע"ב, 141 ע"א]).

48 ווארטסקי, לשון המדרשים, עמ' 113–124; ילון, פרקי לשון, עמ' 294–295; ליברמן, תוספתא כפשוטה, ח, עמ' 740.

49 קיסטר, בן סירא, עמ' 332, הערה 104; סוקולוף, ארמית א"י, עמ' 393.

50 פרנקל, הקיסרים הרומים, עמ' 440, הערה 1, מתרגם 'עבדתא' – עבודת אלילים (Götzendienst). כיוון זה הציע גם קיסטר, שם.

51 המילה 'עבודה' בכל מרחביה של ספרות חז"ל אינה מציינת לעולם את מושא הפולחן האיללי עצמו. בפי חז"ל אנו שומעים בהקשר זה רק את הצירוף 'עבודה זרה'. 'עבודה' רוחת מאוד במשמעות של עבודת המקדש (ראו למשל משנה, יוסא ז, א; אבות א, ב; תוספתא, זבחים א, ח) ומציינת גם פעולות פולחן מסוימות לאלוהות זרה וראו למשל משנה, סנהדרין ז, ו). במקרים מעטים היא באה במשמע המקראי של מלאכה סתם, ככל הנראה בשל לשון הכתוב המרחפת בוקע (משנה, כלאים ד, ב; שביעית ב, ה; מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנויקין א, ד"ה 'שש שנים יעבוד', עמ' 248. על התופעה של שימוש בלשון מקרא בשל מדרש סמוי ראו בראשון, מחקרים, א, עמ' 302).

52 דרבנורג, משא ארץ ישראל, עמ' 108, הערה 1, הציע שהמדובר במלאכה סתם, ומשמעה כאן מלאכת הקמתו של הפסל, ובעקבותיו קלחון, רגע גדול, עמ' 113.

53 למשל ישעיהו מד 25; ירמיהו ז 4; יואל ב 5; מיכה א 2; תהלים יא 4; עזרא ג 10. עם זה, 'היכל' מצוי גם במשמעות של החלק הפנימי של המקדש בלבד, למשל מלכים א 3 ו 16; יחזקאל ח 16.

54 למשל משנה, כלים א, ט; יומא ה, ג. מצינו גם בפי חז"ל 'היכל' במשמעות המקדש כולו, אבל תופעה זו נקדחת דווקא במסכת מידות (ד, ו, ה, א) ודומה שהמדובר במשניות קדומות הקרובות יותר ללשון נקרא (על קדמותה של מסכת מידות ראו אפשטיין, תנאים, עמ' 31–36; בראשון, מחקרים, א, עמ' 302–303).

למספד'). בתוספתא, לעומת זאת, אותו הינד ארמי משולב בסיפור העברי על הכוהן ששמע 'דבר' במקדש, והלשון הארמית מוצגת כתוכנו של הקול הנבואי המסתורי ששמע 'שמעון הצדיק' מקדש הקודשים.

מובן שאין לזהות כוהן זה, שחי בימי קליגולה, כשלושה עשורים לפני החורבן, עם 'שמעון הצדיק' המוצג כראשון החכמים בשושלת המסירה במשנת אבות ונזכר במסורות נוספות על ימים קדומים.<sup>55</sup> וגם לא עם הכוהן שפגש לפי האגדה בגרסת חז"ל את אלכסנדר מוקדון.<sup>56</sup> שמעון של סיפורנו זוהה בספרות המחקר כמעט עם כל 'שמעון' הנזכר בספרות הבית השני ובספרות חז"ל.<sup>57</sup> החל בשמעון בנו של הלל הזקן וכלה בשמעון קנתרס שהתמנה כוהן גדול בידי אנריפס (קדמ' יט 297–298).<sup>58</sup> אחרים סברו שהאגדה בדבר מפגשו של שמעון הצדיק עם אלכסנדר מוקדון השפיעה על כינויו של הגיבור בסיפורנו,<sup>59</sup> או שהזכרת שמעון הצדיק אינה אלא תחיבה מאוחרת של דמות טיפולוגית של כוהן קדמון ונערץ, שזוהתה עם דמויות חיוביות של כוהנים באגדות שונות.<sup>60</sup> אל הסיפור שבתוספתא בדבר בת הקול ששמע שמעון צמוד סיפור באותה המתכונת על בת קול ששמע יוחנן כוהן גדול במקדש:

יוחנן כהן גדול שמע דבר מבית קדש הקדשים נצחון (מרא) טליא דאולון לאגחא קרבא באנטכיא וכתבו אותה שעה ואותו היום וכינוו ואותה שעה היתה שנצחו שמעון הצדיק שמע דבר מבית קדש הקדשים בטילת עבדתא די אמר סנאה לאיתאא להיכלא ונהרג גסקלגס ובטלו מזרותיו ובלשון ארמי שמע.<sup>61</sup>

כפי שהערתי בערך יוחנן ובת הקול, העובדה שהמשפט 'בטילת עבדתא...' מופיע במגילת תענית בנפרד, כתיאור ענייני של המאורע, אינו מוצג כ'בת קול' או 'דבר' ואינו משולב בסיפורו של שמעון במקדש, מלמדת שבראשיתו היה למשפט זה קיום נפרד, כתיאור קצר של ההתרחשות, ורק בשלב שני הושם

55 ראו למשל אבות א, ב-ג; פרה ג, ה; תוספתא, נזיר ד, ז; סוטה יג ז-ח (בפרק הנידון כאן, והתוספתא מדלגת מ'שמעון הצדיק' אחד לאחר, שקדמו במאות שנים, וראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, ח, עמ' 739), ועוד. למונוגרפיה על דמותו של שמעון הצדיק בספרות חז"ל ראו לאחרונה טרופר, שמעון הצדיק.

56 ראו הערך הכוהן הנחל ואלכסנדר מוקדון.

57 בין ההצעות: שמעון הכוהן הנזכר במקבים ג, ב בסיפור על ימי שלטון התלמים (בהנחה ש'קסקלגס' של סיפורנו אינו קליגולה כי אם סלווקוס); שמעון בנו של הלל ואביו של רבן גמליאל הזקן (בבל, שבת טו ע"א) וראו הערך שמעון בן גמליאל; שמעון החסיד שזוהה את משיחיותו של ישו התינוק (לוקס ב 25); שסעון הצנוע, הנזכר בתוספתא, כלים בבא קמא א, ו; שמעון בן קמחית (תוספתא, כיפורים ג, כ ועוד, וראו הנספח שמעון בן קמחית בערך יוסף בן אילם); שמעון ה'בקי בחוקים', מתנגדו של אנריפס הראשון (קדמ' יט 332–334, וראו עליו עוד בערך אנריפס/ינאי וקרבות הנוזרים); ואף כוהנים בני הזמן שנשאו שמות אחרים, כגון ישמעאל בן פיאבי (ראו הערך שחיתות הכוהנים הגדולים), בהנחה ששמעון הוא שיבוש של ישמעאל; וכן חלקיה הגדול (קדמ' יח 273). לשקירת הדעות ולהפניות לספרות ראו ליכטנשטיין, מגילת תענית, עמ' 300–301; טרופר, שמעון הצדיק, פרק 7, ליד הערת 27 ואילך.

58 הצעה זו של גרץ, היסטוריה, ג/2, עמ' 742–749, זכתה לתמיכת רבים. ראו למושל פרנקל, הקיסרים הרומים, עמ' 441, הערה 1; שוורץ, אנריפס הראשון, עמ' 23, והערה 15.

59 אפשרות זו עולה דרך ספק אצל טרופר, שמעון הצדיק, שם; ראו גם מיליקובסקי, סדר עולם רבה, הדיון על פרק ל, וראו עוד להלן.

60 ראו למשל קלוזנר, רגע גדול, עמ' 110, הערה 3 (ראו שם גם ההצעה לזיהוי עם 'שמעון הצנוע'); שוורץ, פפירוסים, עמ' 118, והערה 36. כך גם טרופר, שמעון הצדיק, שם, בעקבות צבי תמרי.

61 תוספתא, סוטה יג, ה, עמ' 232, על פי כ"י וינה. להקשרן של מסורות אלה בתוספתא, לחילופי נוסח ולדיון נרחב במסורת על יוחנן כוהן גדול ראו הערך יוחנן ובת הקול.

כפיו של קול מסתורי היוצא מבית קדשי הקודשים. עם זה, כפי שהעליתי שם, מגילת תענית גם היא אינה המקור הראשון של משפט זה, שכן ה'דבר' באותו סגנון ששמע יוחנן כוהן גדול אינו מצוי כלל במגילת תענית. כלומר, מנסח הסיפור המובא בתוספתא על יוחנן ודאי לא נזקק למגילת תענית לצורך דברי בת הקול שלו, ועל כן מסתבר שגם בעל הסיפור התאום על שמעון לא נטל את הניסוח הארמי של בת הקול שלו משם. המסקנה ההכרחית היא, שהסיפור על יוחנן והסיפור התאום על שמעון הצדיק שאבו את ניסוח דברי בת הקול, איש איש בסיפורו, ממקור ארמי עלום אחר. מקור זה מסר את שתי ההתרחשויות כהווייתן – ניצחונם של בני יוחנן בסוף המאה הב' לפה"ס, וביטול גזרת קליגולה באמצע המאה הא' לספירה. בשל הדמיון הבולט של ניסוח ההתרחשויות האלה למטבע הקבוע של תיאור האירועים במגילת תענית, הצעתי שגם מחבר המגילה השתמש באותו קובץ ארמי אבוד בחלקים גדולים של המסמך ההלכתי שלו.

אפשר שהסיפור הארמי האבוד על גזרת הצלם הכיל במקורו יותר מן הידיעה 'בטילת עבדתא... להיכלא'. על כך מעידים קרעי הניסוחים הארמיים ששרדו בסיפור המובא בסכוליון א': 'עד שגמנות תיהיו דא'; 'איקטיל (קלקלתיס) ובטלו גזירותיו' (ראו עליהם להלן). מסתבר אפוא שאגדה ארמית זו כללה לכל הפחות את סיפורה של המחאה היהודית, בעולה מן הלשון 'עד שגמנות תיהיו דא', ואת הבשורה על ביטול הגזרה: 'בטילת עבדתא... וכו'.

### ב. סיפור הקול שנשמע במקדש

רובד שני של המעשה הוא הפיתוח העברי של ההיגד הארמי לכלל סיפור. המספר הציג את הניסוח הארמי העתיק כבשורה שהשמיע קול מסתורי ('דבר') שנשמע מקודש הקודשים.<sup>62</sup> הארמית העתיקה וה'חגיגית' ששולבה בסיפור הפכה לטכסיס ספרותי המבחין את הקול העל-טבעי מקולו היומיומי של המספר. מאחר שארמית זו נשמעה לו חריגה, ראה המנסח (או מעבד שאתריו) להוסיף ולהבהיר: 'ובלשון ארמי שמע'. כן הוסיף על הניסוח הארמי הגרעיני גם גלוסה פרשנית המבארת את משמעותו: 'ונהרג נסקלס ובטלו גזירותיו'.<sup>63</sup> יצוין שעייבוד משני זה כולו התרחש עדיין בימי הבית. כך עולה מהמינוח העתיק שלו ('דבר', להבדיל מ'בת קול' במקורות מאוחרים יותר באותה מסגרת ספרותית בתוספתא), מהמוקד המקדשי שלו (להבדיל מהסצנה הבית מדרשית בסיפורי בת הקול האחרים),<sup>64</sup> ובעיקר מכך שהמעשה התאום, על הקול ששמע יוחנן, מוכר כבר ליוספוס. מעניין שהסיפור על בת הקול של שמעון לא שולב בידי יוספוס בפרשת הצלם. ייתכן שיוספוס הכיר את הסיפור על בת הקול של יוחנן, אך לא את הסיפור על בת הקול של שמעון.<sup>65</sup> ייתכן גם שהחליט שלא לצטט את המעשה דידן מאחר שהיו בידיו

62 על בנות קול ונכזאות שדיווחו על המתרחש בדגם מסוים במרחקים כטופוס מוכר בנזפרות התקופה ראו הערך יוחנן ובת הקול.

63 ראו הבחנתו של ליברמן (תוספתא כפשוטה, ח, עמ' 738) לגבי לשון הנבואה של נחמאל הקטן בשעת מותו, הנמסרת בהלכה הקדומה: 'הוא בלשון ארמית עתיקה של התנ"ך ושל שטרות ושאר הן בלשון ארמית ממלכתית עתיקה, ולאח"כ לשון חגיגית'.

64 שם, עמ' 741.

65 השוו תוספתא, סוטה יג, ד-ה. על סיפורים בדבר בנות קול ששמעו חכמים ביריחו ה'יבנה, ראו בערך יוחנן ובת הקול.

66 מעניין שגם במקרים אחרים של צמד סיפורים אצל חז"ל אנו מוצאים אצל יוספוס מקבילה רק לאחד מהם. מתוך צמד הסיפורים על נס גשם אצל חז"ל מכיר יוספוס רק את הסיפור על ימי הורדוס ודאו הערך נס הגשם בימי הורדוס, ובין

שפע מקורות היסטוריים על פרשת קליגולה, והוא לא נזקק למעשה נסים יהודי לתיאור הפרשה. ועוד, ליוספוס לא היה עניין בהאדרתו של הכוהן הגדול בזמן קליגולה,<sup>67</sup> כפי שחפץ ביקרו של יוחנן הורקנוס, גיבור המעשה האחר.<sup>68</sup>

גרסת התוספתא הובאה בשינויים קלים גם במקורות מאוחרים ממנה: שני התלמודים ומדרש שיר השירים רבה. בירושלמי נשמטה תחילתה של בת הקול וגם ההערה 'ובלשון ארמי שמע', ואילו במדרש כבר לא הוכר המעשה שביסוד הסיפור, ולשונה של בת הקול: 'לאיתאה להיכלא' (להביא להיכל), הומרה בטעות ב'למחרבה היכלא' (להחריב את ההיכל).<sup>69</sup>

### ג. הסיפור העברי המורחב על ההתרחשות במקדש והמחאה היהודית

רובד נוסף ורחב יותר השתמר בשתי אגדות עבריות, קרובות זו לזו בבסיסן אך נבדלות בפרטיהן. המובאות בשני הסכוליה למגילת תענית. באחת (סכוליון א) מסופר הן על אירועים דרמטיים במקדש והן על התרחשות פוליטית בצפון הארץ סביב גזרת הצלם. האחרת (סכוליון ב) מזכירה פרטים חשובים ואמינים על ההפגנות של היהודים בגליל ועל השיחה עם השליח הרומי, אך אין בה ההתרחשות המקדשית. שני הביאורים השתבשו במידה ניכרת במייצגיהם שבידנו, ולהלן ננסה לשחזרם ולפרשם.

### לשחזורו של סכוליון ב

יחידה זו מעוצבת בנוסחה הרווחת בסכוליון ב. היא פותחת ב'מפני ש' ומסיימת ב'יום ש' [ עשאוהו יום טוב'.<sup>70</sup> הסיפור המובא בה תואם את הידיעות ההיסטוריות העולות מדיווחיהם של פילון ויוספוס על 'השליח' – הלוא הוא פטרוניוס – שנשלח בידי הקיסר, על ההפגנה ההמונית של היהודים בכמה ערים ('כרכין') בצפון הארץ ועל השביתה היהודית מעבודה ('בני אדם שהן מוטלין בשוק על השקין ועל האפר'), כפי שיפורט להלן. ואולם כמה פרטים נראים זרים לפרשה שמדובר בה. לא ברור מי הם ה'מסורות', מה מקומם בסיפור ומה צורך היה להם להסביר לנציב הרומי שהמפגינים הם יהודים. גם אנטיפטריס אינה משתלבת ברצף הגאוגרפי הצפוני של עכו, טבריה ופניקיה, המוכרים מהדיווחים של יוספוס ופילון, ואף לא באזור צור, צידון וכזיב הנזכר בסכוליון א. הקביעה שהשמועה הגיעה אל הכוהן לפני שהגיע לאנטיפטריס אינה סבירה משום המיקום הגאוגרפי הלא מתאים, משום המקבילות המספרות על בשורה שנשמעה דווקא במקדש וגם משום שעבר זמן רב בין ההפגנה המדוברת לבין בשורת מותו של קליגולה. הידיעה בדבר מתן הצלמים לישראל וגרירתם מפתיעה אף היא. לפי הידוע

שני הסיפורים הדומים על הכוהנים יוסף בן אילם ושמעון בן קמחית הוא מכיר ויק את הראשון (ראו הערך יוסף בן אילם והנספח לערך זה).

67 ראו רבדין בקדם' יט 313, שאגריפס ביקש להחליף את שמעון קנרתס בכוהן גז'ל אחר, שכן הלה היה ראוי יותר ממנו. טל אילן העירה, כי אפשר שגם חז'ל לא היו מעוניינים בהאדרת הכוהן הגדול ישכיהן בימי קליגולה, ולכן ערבבו במכתב את הזמנים והציבו בסיפור כוהן גדול מהולל ועל-זמני.

68 ראו הערך יוחנן ובת הקול.

69 ראו ליכרמן, תוספתא כפשוטה, ח, עמ' 740. על הנוסח המשובש 'ציוסלוקים' במדרש ומקורו, ראו שם, הערה 16.

70 רחנשל, דף חדש, עמ' 375; קיסטר, על הסכוליה, עמ' 461.

לנו הפסל טרם הוכן, וגם לא ברור מדוע היה צורך במסירתו וב'גרירתו'.<sup>71</sup> במקום אחר הראיתי שכל התמיהות האלה נפתרות לאור זיהויה של תחיבה בולטת מתוך ביאורו של מועד אחר אל תוך הביאור הזה. מסתבר שחלו העברות מתוך הביאור של סכוליון פ' לכ"א בכסלו, המספר את סיפור המפגש בין אלכסנדר מוקדון והכוהן הגדול, אל תוך יחידת הביאור שלנו. 'גדולי ירושלם', ה'מסורות',<sup>72</sup> אנטיפטריס וכן ה'נתינה' וה'גרירה', שבמקורם נגעו לענישתם של הכותים בסיפור על אלכסנדר, מקור כל אלה בביאור ההוא, שאליו השתייכו מלכתחילה.<sup>73</sup>

הקישור שיצר מעבד כלשהו בין שני הסיפורים אינו מפתיע, אף שבין המאורעות מפרידות כמעט ארבע מאות שנה. בשניהם הגיבור הוא הכוהן הגדול המכונה שמעון הצדיק (אף שבאופן מפתיע אין שמו מופיע כלל בסכוליון פ' במעשה הצלם בהיכל. המעבד ידע כנראה על מעורבותו של שמעון במעשה קליגולה מתוך מסורת שבעל-פה, מתוך התוספתא או מתוך סכוליון א). בשני המקרים מגיעה אליו ידיעה או שמועה (כ"ב בשבט: 'וכשנודע הדבר', פ, 'ובאה שמועה', א; כ"א בכסלו: 'והודיעו את שמעון הצדיק', פ, בבלי; 'שמע שמעון הצדיק', א) בדבר איום חמור על המקדש (במקרה ההוא אלכסנדר מבטיח לתת את המקדש לכותים), בשני המקרים מתוארת פעולה של שידול השליט או בא כוחו, ובשניהם יוצאים היהודים למפגש מסוכן עם הגורם הזר בניסיון לבטל את רוע הגזירה. ייתכן שדמיון כללי זה גרם ששתי האגדות נוצקו כבר מתחילתן בדפוס דומה.<sup>74</sup>

חזירת היסודות שנמנו לעיל לתוך אגדת קליגולה היא ודאי תוצאה של עיבוד משני שחל בסכוליון פ' לבדו. לפיכך ניסיון לשחזר את האגדה המקורית מחייב להסיר מתוכה יסודות זרים אלה, אלא שאין ביכולתנו לדעת מה היה הנוסח המקורי שקדם לתחיבתם. להלן ביאור פ' בלא התחיבה מתוך הסכוליון לכ"א בכסלו, וסוגריים מרובעים מסמנים נוסח לא ידוע שהיה שם קודם לכן.

מפני ששלח קסגלגס את הצלמים להעמידם בהיכל,

<וכשנודע> הדבר יצאו לפניו | | |.

אמר: נמות ולא תהא זו.

והיו מתחננים וצועקים לשליח.

אמ' להם השליח: ער שאתם צועקים ומתחננים לי, צעקו והתחננו לאלהיכם שבשמים.

והיו מקרימין אותו לכל כרך וכרך.

וכיון שהגיע לכרכין, היה השליח אומ': כך הם ישראל מרוכין?

71 לניסיון ביאור של ליברמן ראו תוספתא כפשוטה, ח, עמ' 740. אבל ראו להלן.

72 זה הכינוי המוזר במקצת שמצמיד סכוליון פ' לכ"א בכסלו לכותים המעורבים בסיפור.

73 נעם, מגילת תענית, עמ' 289–290.

74 אם נקבל את השערת גרץ (לעיל, ליד הערה 58), שהשם שמעון במעשה הצלם יש לו על מה שישמון, וכי הוא מתבסס על שמו של שמעון קנתרס, כוהן גדול בימי אנריקס, אפשר לשער דרך ספק, שקישורו הראשון של 'שמעון הצדיק' אל סיפור אלכסנדר נבע מהשפעתו של הסיפור הדומה על הצלם בהיכל, ולא להפך (להשעיה ההפוכה ראו דיונו לעיל), שהרי במעשה אלכסנדר אין לשם שמעון כל יסוד אלא ההילה הכללית של כוהן גדול נערץ שנקשרה לשמעון הצדיק, והזיכרון העמום של הכוהן ש'היה משיחי כנסת הגדולה' (משנה, אבות א, ב), ולפיכך דמות קדמונית שהייתה ראויה בעיני המספר לקישור עם ימי הרחוקים של אלכסנדר הגדול. על דמותו של שמעון הצדיק בסיפור זה, ועל זהותו של הכוהן בגרסת יוספוס, ראו הערך הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון. סקירת הדעות על שרבונו של שמעון הצדיק לאגדת אלכסנדר ראו אצל טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 140–142.

- 1 | וראו את בני אדם שהן מוטלין בשוק על השקן ועל האפר.  
 2 | עד שבאתה לו שמרעה שמת קסגלגס.  
 3 | יום שמת קסגלגס (?) עשאוהו יום טוב.

## לשחזורו ופירושו של סכוליון א

ראשית נעיר כי יחידה זו של סכוליון א מקיימת גם היא, כיחידת פ לעיל, את מאפייני הלשון של הסכוליון הזה. כבר העירו כי דרכו של סכוליון א לפתוח רבות מיחידותיו בנוסחה 'בימי מלכות יון'. על כך יש להוסיף שעצם הפתיחה 'בימי' אף היא אופיינית לחיבור הזה, והנה היא מצויה גם כאן.<sup>75</sup> עוד מאפיין של סכוליון זה הוא המילה 'בשראה', שככל הנראה יש לשחזר בביאור זה, וראו להלן.

פירוש זה של סכוליון א למועד כ"ב בשבט היה מוכר עד לא מכבר רק מתוך כתב יד אוקספורד (א<sup>1</sup>) של סכוליון א.<sup>76</sup> גרסתו של כתב יד זה כאן היא משובשת ומקוטעת ביותר, ובמהדורתי למגילת תענית ניסיתי לשחזר את הביאור במידת האפשר על פי 'נוסח הכלאיים' של הסכוליון למועד הזה, שהסתמך על גרסה כלשהי של סכוליון א, אם כי בעיכודים ובאופן חלקי.<sup>77</sup> לאחר מכן הציע מנחם קיסטר כמה תיקונים ושחזורים חריפים לביאור זה.<sup>78</sup> באחרונה פרסם יואב רוזנטל עד נוסח נוסף של סכוליון א למגילת תענית (א<sup>2</sup>), שנתגלה בין כתבי היד העבריים ששימשו לכריכות ספרים באירופה ('הגניזה האירופית'). כתב היד מייצג ענף שונה של סכוליון א ומשמר כארבעים אחוז מהביאור. למרבה הצער הוא נקטע באמצע יחידת הביאור הנידונה כאן.<sup>79</sup> קיטוע זה אינו מאפשר להיעזר בו בשחזור מחציתו השנייה של הביאור, אולם גרסתו אפשרה תיקון של אחד השיבושים הבולטים בראשית הביאור.<sup>80</sup> הנוסח המוגה שהוצע לעיל, וכן הדיון להלן מתבססים על הצעותיו של קיסטר ועל כתב היד החדש. קיסטר הראה כי הביאור מתחלק לשלוש יחידות:

- א. שורה 1-6: ה'שמועה' בדבר גזרת הצלם ודברי העידוד שהשמיע הכוהן המכונה שמעון הצדיק לעם מעל גג האולם במקדש.  
 ב. שורה 7-10: מחאה יהודית בערי הגליל כנגד הגזרה.

- 75 כאן לפנינו 'נכנס לכרכין', הנראה ככפילות, שהרי לעיל כבר נאמר 'וכיון שהגיע לכרכין'. אפשר שחזרה זו התרחשה בשל האינטרפולציה של השורה: 'אמרו לו המסורות... וכך' לפנייה.  
 76 לרשימת המועדים הנפתחים בלשון: 'בימי מלכות יון' ראו קיסטר, על הסכוליה, עמ' 461; רוזנטל, דף חדש, עמ' 375; לעיל, הערך מלחמת האחים החשמונאים, הערה 70. ללשון 'בימי' לברה, ראו כ"ח בטבת: 'בימי ינאי המלך' (נעם, מגילת תענית, עמ' 107; רוזנטל, דף חדש, עמ' 364); המועד הנידון כאן, כ"ב בשבט: 'שימי קלוסקוס'; כ' באדר: 'זה היה בימי שמעון הצדיק' (נעם, מגילת תענית, עמ' 127).  
 77 ראו לעיל, הערה 2. ראו גם נעם, לנוסחיו; נעם, מגילת תענית, עמ' 319-325.  
 78 נעם, מגילת תענית, עמ' 288-289. ראו גם לעיל, הערה 5. לנוסח הכלאיים ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 112-114. לציטוט ימי בניימי מקוצר של נוסח הכלאיים וניתוח מקורותיו ראו שם, עמ' 386-391.  
 79 קיסטר, על הסכוליה, עמ' 454-459.  
 80 רוזנטל, דף חדש, בעיקר עמ' 364-365.  
 81 א. גרס: 'מוציאין יום טוב אל האולם ואמרו'. ב.א. הגרסה הנכונה: 'מוציא יו' טו' עלה על גג האולם וא', ראו לעיל, החילופים לשורה 4. קיסטר הציע תיקון דומה מאוד מדעתו, לפני שהתגלה כתב היד החדש (קיסטר, על הסכוליה, עמ' 457; רוזנטל, דף חדש, עמ' 379, הערה 112).

ג. שורה 11-12: שמעון שומע בת קול המבשרת על ביטול הנזרה.

היחידה הראשונה והאחרונה מתרחשות במקדש פנימה,<sup>82</sup> ועניינן בנס, ואילו היחידה האמצעית היא בעלת אופי היסטורי, ומתארת כנראה את מסע ההשתדלות של היהודים אצל השליח הרומי, בדומה לתיאור שבסכוליון פ' ובהתאמה לדיווחיהם של פילון ויוספוס.<sup>83</sup> המעבר בין יחידה א' ליחידה ב' מגומגם מאוד בנוסח שלפנינו. מיד אחרי דברי שמעון במקדש בסוף חלק א', מופיעות בכתב היד שלוש אותיות מטושטשות ואחריהן המילים 'שמשמשיין ובאין', ואפשר שסופר כתב היד היחיד שבידינו דילג כאן על משפט שלם. לשיטתו של קיסטר, לפנינו שני מקורות, והאחד – סיפור ההשתדלות היהודית לפני השליח הרומי (שורות 7-10) – נדחף באופן משני אל אמצעייתו של המקור השני – אנדת בת הקול (שורות 1-6, 11-12). כך יש לשחזר, לדידו, את האנדה על בת הקול לפני תחיבה זו:<sup>84</sup>

שבימי (קלוסקוס)<sup>85</sup> גזרו להעמיד צלם בהיכל

ובאה שמועה לירושלם ערב החג.

אמר להם שמעון הצדיק: עשו מועריכם בשמחה, אין דבר מכל מה ששמעתם

מוצאי יום טוב עלה על גג האולם ואמר:

מי ששכן בבורו בבית הזה

כשם שעשה נסים לאבותינו בכל דור ודור כך יעשה לנו נסים בזמן הזה.

]

ושמע שמעון קל: בטילת עבדתא ראמר סגאה להיתאה להיכלא,

בטילת (קלקלתיס) ובטלו גזירותיו.

קיסטר הצביע על אופיה הכיאסטי של האנדה, הפותחת בגזרה ומסיימת בביטולה, פותחת בשמועה אנושית ומסיימת בשמיעת הדבר האלוהי, פועל הנופל על לשון 'שמעון', שמו של הגיבור. לדעת קיסטר, המסר החבוי במבנה זה הוא: 'אין שמיעה אלא שמיעת הקול האלוהי, שהוא הקובע את המעשה, ולא השמועה האנושית'.<sup>86</sup> הוא העלה את האפשרות שבצורתה הראשונה גרסה האנדה בסיומה נוסח דומה לזה המצוי לפנינו בתוספתא ובמקבילותיה: 'שמעון הצדיק שמע דבר מבית קדש הקדשים: בטילת

82 אפנס סכוליון א' אינו מציין במפורש היכן שמע שמעון את הקול, אולם מן המקבילות מתברר שהוא נשמע במקדש, מתוך קדש הקודשים, וראו עוד להלן.

83 על ביאור 'כפול', היסטורי וספרותי, כבד העיר פרנקל, הקיסרים הרומים, עמ' 440, והערה 1. ראו גם נעם, מנילית תענית, עמ' 288. אבל ראו להלן.

84 שחזורו של קיסטר מושתת על הנוסח המשובש של כ"י א. כאן התרתי לעצמי לשלול פנימה את ההגהות המוצעות לעיל כדי להנהיר את השחזור.

85 שמו של גאיוס קליטלה השתבש בצורות רבות ושונות בכל מקבילות הסיפור לנוסחיהן, ואין טעם להציע שחזורים לצורתו המקורית, ועל כן סימנתי כאן ולהלן בסוגריים סטולסלים.

86 כאן מקומה של יחידה ב', שהיא מקור נפרד לדעת קיסטר.

87 קיסטר, על הסכוליה, עמ' 458, הציטוט מהערה 26. ראו הפנייתו, שם, למסר דומה באגדה אחרת. מן הראוי לציין, שדווקא בחיתומו של הביאור בסכוליון פ' מופיעה לשון זהה ללשון הפתיחה של ביאור א'. בראש א': 'ובאה/ובאתה שמועה [=בעניין הנזרה]; בסוף פ': 'שבאתה לו שמועה [=שמת קסגלגס]'. תופעה זו תורמת להתרשמות בדבר תשתית משותפת כלשהי לשני הביאורים, וראו להלן.



עבדתא די אמר סנאה לאיתאה להיכלא, במקום המצוי לפנינו כעת: 'ושמע שמעון קל: <בטילת> עבדתא דאמר סנאה... וכו'. אם אמנם כך, הרי מקבילות גם הלשונות: 'אין דבר מכל מה ששמעתם' / 'שמע דבר' בראש האגדה ובסופה, והסיפור מציג התקדמות הדרגתית: מהחוץ אל ירושלים (לשם באה השמועה מבחוץ), משם אל האולם במקדש (לשם עלה שמעון) ועד אל קודש הקודשים (משם יצא הקול).<sup>88</sup> עוד יש להוסיף כי הלשון 'בטילת קלקלתים' היא ככל הנראה שיבוש של 'איקטיל גסקלגס'. אמנם תיאור מותו של קליגולה מופיע בתוספתא ובכל מקבילותיה בעברית: 'נהרג גסקלגס', אבל בנוסח הכלאיים של הסכוליון מובאת פרפרזה על לשון הבבלי: 'מיד שמע קול מבית קדשי הקדשים שהוא אומר בטילת עבדתא דאמר סנאה להייתאה להיכלא איקטיל גסקלגס ובטלו גזרותיו וכתבו אותה שעה וכיוונו...'.<sup>89</sup> בנוסח הכלאיים לסכוליון הפכה לשון הפירוש העברית של המספר שבמסורת המקורית, כפי שהיא מופיעה בתוספתא ובבבלי, 'ונהרג גסקלגס', לחלק מבשורתו של ה'קול' הדובר ארמית. דומה שעיבוד זה התקיים כבר במקורו של א, אף כי לא במסגרת ציטוט מותוך הבבלי.<sup>90</sup>

היחידה האמצעית, שהיא לדעת קיסטר מעשה אחר, מספרת על ההפגנה היהודית (שורות 7–10), אולם כפי שהיא לפנינו היא סתומה, מקוטעת ומשובשת:

??? <ראה> שמשמשינ וכאין <רחם נא> <ואמ' צאור>

יצאו מלאכים וקדמו לפניהם.

מלאך אחד <1> והשני לצור והשלישי לצירן והרביעי לכזיב,

ואמרו: עד שתמות תיהוי דא, עד שתמות תחזי דא.

מבעד לערפל השיבושים ניכר שלפנינו סיפור מקביל לתיאורו של סכוליון פ בדבר יהודים ש'יצאו לפניו' (פ, שורה 2), כלומר לפני 'השליח' (פ, שורה 4–5) המופקד על ביצועה של גזת הקיסר, ו'היו מקדימין אותו לכל כך וכך' (פ, שורה 6), מתחננים וצועקים לפניו ומצהירים: 'נמות ולא תהא זו' (פ, שורה 3). מעבר לתוכן הדומה, ניכר הדבר גם מתוך הביטויים המשותפים או הקרובים, כפי שיפורט להלן, בהשוואה בין הכיאוורים. התיאור ביחידה ב, כמו במקבילתה בסכוליון פ, מתאים היטב גם לתיאוריהם ההיסטוריים של פילון ויוספוס בדבר מפגשים חוזרים של פטרוניוס בערי הגליל עם היהודים המתחננים ומוחים על הגזרה.

הקרבה בין הלשון המשובשת 'עד שתמות תיהוי דא, עד שתמות תחזי דא' לבין נוסח סכוליון פ: 'נמות ולא תהא זו' מלמדת ללא ספק שהמדובר במקבילתה הארמית של האחרונה, ושיש לגרוס: 'עד שנמות תיהוי דא', כלומר '[רק] כשנמות' תהא זו' – נמות לפני שניח לזו להתרחש.<sup>91</sup> קיסטר הבהיר

88 שם, הערה 25.

89 ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 112–113. בדומה לזה ('איתקטל קסגלגס') גם בציטוט של 'הירושלמי האשכנזי' מתוך נוסח הכלאיים, וראו שם, עמ' 387, שורה 27.

90 ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 289; רחנטל, דף חדש, עמ' 380, הערה 120.

91 בנוסח הכלאיים הורחבה זו אל 'נמות כלנו ולא תהא לנו כזאת' (נעם, מגילת תענית, עמ' 113).

92 'עד ש...' בתוספת פועל בעתיד משמשת לעתים בלשון התנאים (וכנראה גם קודם לכן) בגזון של 'אלא אם כן', 'רק כאשר' ראו למשל משנה, כלים כב, ב (בכתב יד קאופמן: 'עד שיחש[ו]ב'; בדפוס: 'כשיחשוב', והיא היא).

93 נעם, מגילת תענית, עמ' 288; קיסטר, על הסכוליה, עמ' 456, והערה 17. כפי שהעיר, 'תחזי' אינו אלא שיבוש גרפי. על

שהמילה 'משמשין' אינה אלא כתיב אחר למילה 'משמשין' [ובאין], והציע להשלים בראשית המשפט הקטוע את הפועל 'ראה' או 'דא' אותן בעקבות נוסח הכלאיים: 'וכין שראה'.<sup>94</sup> על השלמה מסתברת זו אעיר כי הפועל 'כשראה'/'כשרא' הוא מאפיין חוזר של סכוליון א.<sup>95</sup> קיסטר שיער גם שהמילים 'דחם נא' הן שיבוש גרפי של 'ואמ' צא[ו], בדומה לנוסח הכלאיים הנורס כאן: 'אמר להם צאו וקדמו לפניכם'.<sup>96</sup> כמו כן, העלה את ההשערה החריפה והמסתברת שה'מלאך' הנזכר ביחידה זו בסכוליון א עומד כנגד ה'שליח' הנזכר בסכוליון ב, כמשמעה המקראי של תיבה זו, והכוונה אל פטרוניוס, שליח הקיסר.<sup>97</sup> לדעתו, השתבשה המסורת בסכוליון א על ידי מעבד שהבין את התיבה המקראית 'מלאך', הנעדרת במשמעות 'שליח' מלשון חז"ל, כמוסבת על מלאך עליון, ופירש שמלאכים שמימיים הם שיצאו וקדמו לפני מביאי הצלם. בכך השתנה אופיה של יחידה זו לכלל אנדה נסית, בדומה לאנדה האחרת המשוקעת בביאור זה, על תשועת בת הקול (אנדה 1, המורכבת מיחידות א, ג). לפי הצעתו, המעבד שינה את הנוסח בהתאם: 'יצאו מלאכים (=משמים) וקדמו לפניכם (=לפני מביאי הצלם)', במקום 'יצאו (=ישראל) וקדמו לפני המלאך (=השליח הרומאי, פטרוניוס)'. לכן גם הסב את הלשון המקורית מ'עד שגמות תיהוי דא' אל 'עד שתמות (=אתה) תיהוי דא', שהרי מלאכים אינם יכולים לומר 'נמות'.<sup>98</sup> אם נצורף את השחזורים והצעות התיקון הנזכרות של קיסטר לכלל רצף אחד, יש לשחזר ביסודה של המסורת לשון מעין זו:

שכימי (קלסקוס) גזרו להעמיד צלם בהיכל

ובאה שמועה לירושלם ערב החג.

אמר להם שמעון הצדיק: עשו מועדיכם בשמחה, אין רכר מכל מה ששמעתם

מוצאי יום טוב עלה על גג האולם ואמר:

מי ששכן כבודו בכית הזה

כשם שעשה נסים לאבותינו בכל דור ודור כך יעשה לנו נסים בזמן הזה.

וכין שראה שמשמשין וכאין אמר: צאו וקדמו לפני המלאך,

יצאו וקדמו לפני המלאך [ ] לצור לצידן ולכוזב

השיבוש 'נמות'/'תמות' ראו להלן. לפי שחזורי של קיסטר, עמ' 457, נראה שסבר שבמקור הופיע משפט זה רק פעם אחת. לי נראה שהופעתו פעמיים בנרסה שלפנינו היא מיסוד האנדה המקורית, ומטרתה העצמה דרמטית של ההצהרה וגם המחשה של הישגותה של השיחה עם ה'מלאך'/'שליח' כמה פעמים, כעולה נגד מסיפורי פילון ויוספוס. משפט זה יידון עוד להלן.

94 קיסטר, שם, עמ' 458, והערה 28.

95 ראו ג' תשרי: 'כשראו ב"ד'; כ"א כסלו: 'כשראה אלכסנדרוס'; י"ז אדר: 'כשראה יואי הסלך' (נעם, מגילת תענית, עמ' 94, 101, 122, בהתאמה).

96 נעם, מגילת תענית, עמ' 113, שורות 25-27; קיסטר, שם, עמ' 458, והערה 28.

97 לשימוש דומה בכינויים 'מלאך'/'שליח' לנציב — 'לנאטוס' — שקיבל מן השלטונות הגמוניה על אזור מסוים, ראו ב"ר נ, ב, עמ' 518: 'לאחד שנטל הגמוניא מן המלך... וכין שעשו שליחותן לבשו מלאכות'. סיום המשפט עוסק אמנם בנמשל מקראי, המלאכים (ממשו) שנלו ללוט, אולם ליברמן, תוספתא כפשוטה, ח, עמ' 779, השלים את המשל הקטוע: 'משהגיע לגליל שלו [לבש מלאכות], ופירשו בבגדי ה'שליחות', כלומר בגדי השדר של הנציב, ואף השווה מקור זה לסכוליון כאן. קיסטר, שם, עמ' 456-457.

98 המילים 'שביסודה של המסורת' מודגשות אצל קיסטר, שם, ללמדך שאין המדובר בשחזור הנוסח המקורי של הסכוליון, שאולי עובד כבר מראשית ניסוחו, כי אם בשחזור המסורת המשוערת ששימשה אותו. קיסטר הציע שחזור מפורש רק למקצת הטקסט, וכאן מוצע שחזור מלא בהסתמך על כלל דיונו.

ואמר: עד שנמות תיהי דא, עד שנמות תיהי דא  
ושמע שמעון דבר מבית קרש הקדשים: בטילת עבדתא די אמר סנאה לאיתאא להיכלא  
איסטיל (קלקלתיס) ובטלן גזירותין.

נראה שבנקודה אחת בלבד יש להרהר אחר שחזורו של קיסטר. לטעמי, אין צורך בהנחה בדבר מקורות גבדלים ששימשו באגדה זו. הטענה בדבר הטלחה מנושמת בנקודת התפר בין דברי שמעון במקדש ('... כך יעשה לנו נסים בזמן הזה') לבין היחידה הבאה ('??? שמשמין ובאין')<sup>101</sup> אינה תקפה, שהרי בדיק בנקודה זו השתבש הנוסח, אפשר שתלה השמטה, ואין לדעת מה היה הנוסח המקורי כאן. ועוד, שחזורו של סיפור 'מקורי', הסומך תיכף לדברי שמעון לעם את הקול שבישור על ביטול הגזרה, אינו הגיוני מבחינה ספרותית והיסטורית, שהרי חלף זמן רב מזירת הצלם עד שנודע על מות קלינולה, וגם על פי מסורת חז"ל הגשקפת מן המגילה ומסכוליון א, הגזרה נודעה לעם בחג הסוכות, ואילו הידיעה על מות קלינולה הגיעה בכ"ב בשבט, ולא באותה השנה ככל הנראה. קיסטר תמך יתדותיו בנוסח הכלליים, המוסר לכאורה את יחידה ג – ה'קול' ששמע שמעון – מיד אחרי יחידה א – הידיעה שהגיעה למקדש ודברי שמעון לעם.<sup>102</sup> ואולם בנקודה זו אין ספק שנוסח הכלליים אינו נשען על גרסה מקורית של סכוליון א, כי אם משלב יחידה מתוך התלמוד הבבלי,<sup>103</sup> ואילו את הציטוט מסכוליון א הוא מביא לפי סדרו כפי שהוא לפנינו.<sup>104</sup> העיבוד של היחידה בדבר ה'מלאך'/'מלאכים' נובע מהיעדרה מלשון חכמים של מילה זו במשמעות המקראית של 'שליח', שגורה אי-הבנה של המעבד, ואין צורך לתלותה בהנחה בדבר צירוף מסורות. עוד יש לזכור, כי סיפורה של השמועה בדבר מותו של הקיסר נסמך לסיפורו של מסע ההפגנה גם בסכוליון פ, ומסתבר שאותו הרצף התקיים גם בסכוליון א: ההפגנה בצפון ומיד אחריה ה'קול' ששמע שמעון.

לפיכך נראה יותר לשחזר שהאגדה בסכוליון א פותחת ומסיימת בהתרחשויות יהודית פנימית, מקדשית, אבל לבה מוקדש לתיאור האירועים הפוליטיים שאירעו בצפון הארץ בין שתי נקודות הזמן של הידיעה על הגזרה ובשורת ביטולה. אין ברצף זה כל פגם ספרותי או היסטורי. להפך, הוא נאמן בעיקרו להתרחשויות החיצוניות כפי שהיא מוכרת לנו מהמקורות ההיסטוריים. יוספוס ופילון מעידים, שבין פקודת הצלם לבין רצח הקיסר נעשו מאמצים רבים לביטול הגזרה. בסופו של דבר לא ההשתדלות האנושית הכריעה, אלא מאורע דרמטי ולא צפוי מראש, הלוא הוא רצח הקיסר. לא ייפלא אפוא שגם המספר שלנו מספר על ההתרחשויות הפוליטיות בין השמועה על הגזרה לבין הידיעה על ביטולה. כל הסיפור מוצב בתוך מסגרת מקדשית שניבנה הוא כוהן גדול, ללמדך שהדברים מוכרעים רק למראית עין במציאות הגלויה, בשדה היחסים שבין ישראל לשלטון הרומי. לאמתו של דבר נחתך הכול במישור היחס שבין ישראל לאביהם שבשמים. שסמליו הם המקדש והכהונה.<sup>14</sup>

100 קיסטה, על הסכוליה, עם 458 מצביע על 'קישור מאולץ'.

101 שם, עמ' 456.

102 ראו ליברמן, תוספתא כמשוטה, ח, עמ' 741; געס, מבילת תענית, עמ' 112-113, שורות 16-23. ניבר שהמעבד נשען הפעם דווקא על הכבלי ולא על התוספתא, סכולין א או מקבילה אחרת, שכן הלשונות 'קול', 'שהוא אומר', והמשפט 'וכתבו אותה שעה וכיוונו', שזוהי רובב לסיפור של מידת מתוך מעשה ספוד, אומייניים לבבלי דווקא.

103 מגילת תענית, שם, עמ' 114, שורות 59-60. הנוסח מושפע כאן משילוב גרסתו של סבוליון פ.

104 השוו למשל לאגדה על ספגוש אלכסנדר עם הכוחות הגדול בערך הכוחות הגדול האלכסנדר מוקדון. גם שם מבקש המספר

## היחס בין האגדות בשני הסכוליה

הטבלה להלן מקבילה בין הסיפורים המשוקעים בשני ביאוריה של מגילת תענית. בשל השיבושים, הקיטועים והעיבודים המאפיינים את שני הביאורים העדפתי להציב בטבלה את הנוסחים המשווים שהוצעו לעיל, הגם שהם תלויים בהשערה, כדי לסלק מן הדיון קלקולים מאוחרים שיכבידו על ההשוואה.

שחזור סתוך פ	שחזור סתוך א
א מפני ששלח קסלגס את הצלמים להעמידם בהיכל,	שבימי וקלוסקסן גזרו להעמיד צלם בהיכל
ב	ובאה שבתה לירושלם ערב התג. אמר להם שמעון הצדיק: עשו מעורכם בשמתה, אין דבר מכל מה ששמעתם ממצאי יום טוב עלי נג האולם ואמר: מי ששכן כבודו בבית הזה נשם שעשה נסים לאבותינו בכל דור ודור כך יעשו לנו נסים בזמן הזה.
ג וכשנודע הדבר יצאו לפניו  .	וכיון שראה שמשמשין ובאין אמר: צאו וקדמו לפני המלאך. יצאו וקדמו לפני המלאך     לצד לצידן ולכוד
אמרו: נמות ולא תהא זו.	ואמרו: עד שנמות תיהי דא, עד שנמות תיהי דא
היו מתחננים וצועקים לשליה. אמ' להם השליח: עד שאתם צועקים ומתחננים לי, צעקו והתחננו לאלהיכם שבשמים. והיו מקדימין אותו לכל סרך וסרך. וכיון שהגיע לטרכין, היה השליח אוס': כך הם ישראל מרובין?     וראה את בני אדם שהן מוסלין בשוק על השקין ועל האפר.	ושמע שמעון דבר מבית קדש הקדשים: בטילה עבדתא די אמר סנאה לאיתאנה להיכלא, איטיל וקלקלתיס  וכסלו בזיריהו
ד     עד שבאתה לו שמועה	
שמת קסלגס.	
יום ש מת קסלגס (ז ) עשאוהו יום טוב	

לשני הביאורים משותף סיפור בסיסי אחד, שראשיתו בגזרת הצלם (א), המשכו בהפגנה היהודית (ג) וסופו בידיעה על מות הקיסר (ד). נראה שגם סוף הסיפור קרוב בין שני הביאורים יותר משנדמה בראייה

להדגיש שהצלחתו של הכובש הגדול בשדה הקרב תלויה בגזרתו של אלוהי ישראל ובהתרחשות בבית המקדש הירושלמי, שהרי דמותו של הכהן הגדול מנצחת לפני אלכסנדר במלחמותיו (אולם ראו טרופי, שמעון הצדיק, פרק 5). ניתוח זה מתיישב יפה עם מסקנתו של קיסטר, לעיל, בדבר הניגוד בין השמועה האנושית לשמועה האלוהית בראש המעשה ובסופו. ראו גם שוורץ, אלבינוס, בעיקר עמ' 302, המתאר את התפיסה היהודית את החורבן כפי שגם יוספוס מבטאה בקדמוניות. לפי גישה זו, הרומאים הם גורם חיצוני בדומה המתחוללת בין האל לעמו החוטא והנענש.

ראשונה. הרצף של סכוליון פ, כפי שהוא מונח לפנינו, יוצר את הרושם שה'שמועה' ש'באתה לו' בדבר מות הקיסר (ד) היא הידיעה שהגיעה אל השליח הרומי, נושא המשפטים הקודמים: 'היה... אומ'... נכנס לכרכין וראה... לא הגיע לאנטפטרס' (ג). ואולם האינטרפולציה בדבר אנטיפטריס, שחדרה לביאור זה בדיוק במעבר בין יחידות ג ל-ד, מחקה את הנוסח המקורי שקישר בין היחידות. הרצף המשוחזר: 'וראה את בני אדם שהן מוטלין בשוק על השקין ועל האפר [ ] עד שבאתה לו שמועה' הוא קטוע. לפיכך יש מקום להניח, בניגוד למה ששיעורתי בעבר,<sup>105</sup> שיחידה ד במקורה לא הייתה המשך המעשה בשליח הרומי, אלא היא שבה אל שמעון הצדיק ואל המקדש, וה'שמועה' אינה ידיעה של חולין שהגיעה אל פטרוניוס, אלא אותו ה'קול' הנסי ששמע שמעון במקדש, כפי שהוא מתואר בסכוליון א ובשאר המקורות. חיזוק להנחה זו עולה מן השורש שמ"ע ומן הזהות בגיסות ('באתה שמועה') בראש הסיפור בסכוליון א ובסוף הסיפור בסכוליון פ. הדעת נותנת, שכמו בראש סכוליון א, מדובר גם בסוף סכוליון פ בידיעה שהגיעה אל שמעון בהיותו במקדש, ולא אל פטרוניוס במהלך מסעו להצבת הפסל.

בשני הביאורים ניכרים גם ניסוחים קרובים, בכל שלוש היחידות המקבילות. ביחידה א בולטים בשני הסכוליה השמות צלם, היכל, והפועל להעמיד. במגילה גופה הפסל מכונה בכינוי הגדיר והקדמון עבדתא, שלימים נשתכחה משמעותו (ראו לעיל). לפיכך לא ייפלא ששני הסכוליה המירו את הלשון הנשכחת עבדתא בשם העצם צלם, והבחירה במילה זו דווקא נובעת ודאי ממסורת משותפת. הציון היכל בשני הסכוליה מכון למקדש בכלל, בדומה למשמעה בלשון המגילה על אתר, ובשונה ממשמעותה הרווחת בספרות חז"ל, המציינת את חלקו בלבד (ראו לעיל). לשון אחר, הבחירה במילה היכל אינה טבעית כאן, שהרי היינו מצפים בפשטות למילה מקדש. היא מושפעת ודאי מלשון המגילה 'להיכלא'. מעניין שהצירוף הייחודי 'העמד צלם בהיכל' מצוי בספרות חז"ל בשני הקשרים נוספים על היקרותו כאן בסכוליון – במשנה, תענית ד, ו: 'ושרף אפיסטמוס את התורה והעמיד צלם בהיכל',<sup>106</sup> ומקבילותיה, ובמסורת המצמידה את אותו הניסוח גם למעשיו של מנשה בן חזקיהו.<sup>107</sup> ניכר שזהו צירוף קפוא, והשימוש הלא טבעי בלשון 'היכל' מסגיר את הולדתו דווקא בהקשר של ביאור למועד כ"ב בשבט במגילת תענית. אם שימוש לשון זה אכן קדם למשנה, מסתבר שאין מקורו בשני הסכוליה כצורתם לפנינו, כי אם במסורת ביאור שקדמה לשניהם ושימשה להם יסוד משותף.

יסוד משותף כזה ניכר, כפי שכבר עלה במחקר, גם בלשונות משותפים או קרובים בשני הביאורים. כך ביחידה ג: 'קדמו לפניהם' (א)/'צאו לפני' – 'היו מקדימין אותו' (פ); 'עד שתמות תיהיו דא' (א)/'גמות ולא תהא זו' (פ); 'לצור... לצידן... לכזיב' (א)/'לכל כרך וכרך' (פ); 'מלאך' (א)/'שליח' (פ);<sup>108</sup> וכך ביחידה (ד): 'באתה לו שמועה' (פ)/'באה – באתה שמועה' (תחילת א). 'שמע שמעון' (סוף א); 'שמת קסגלגס' (פ)/'איקטיל קלקלתי' (א).

עם זה ניכרים הבדלים גדולים בין שני הביאורים. סכוליון א מכיל יחידה המתארת את דברי שמעון הצדיק לעם במקדש (ב), שאין לה כל מקבילה בסכוליון פ. גם לתאריכים המצוינים בסכוליון א – דבר

105 נעם, מגילת תענית, עמ' 288.

106 על זיהויים אפשריים לאירוע סתום זה ראו הסיכום וההפניות אצל שפרבר, אפוסטמוס. ראו גם הר, סיבותיו, עמ' 10, הערה 46. תנודות לד"ר מאיר בן שחר על מראי המקום.

107 בעקבות מל"ב כא 7; דה"ב לג 7. ראו למשל ירושלמי, יומא ד, ד (מא ע"ד), עמ' 580; תענית ד, ח (סח ע"ג-ע"ד), עמ' 731; סנהדרין י, ב (כח ע"ג), עמ' 1321.

108 נעם, מגילת תענית, עמ' 288; קיסטר, על הסכוליה, עמ' 456-457.

הנזרה שהגיע בערב החג (סוכות), ותנוכתו של שמעון במוצאי יום טוב – אין מקבילה בביאור השני. כנגד שמות המקומות הנמנים בסכוליון א נזכרים 'כרכים' בסכוליון פ. דומה שבסכוליון א נשתמרו שרידים ללשון מקרא ('מלאך' במובן שליח), ואפשר, כפי שהציע קיסטר, שהדבר מרמז על נוסח תשנית שנשא מאפיינים לשוניים קדמוניים בדומה לאלה של אגדת ינאי והפרושים, המשתמשות במליצות ובצורות לשון מקראיות.<sup>109</sup> מכל מקום, שרידים אלה כבר ניטשטשו בסכוליון פ.

מאפיין אחר שנשחק בסכוליון פ הוא הלשון הארמית 'עד שנמות תיהי דא', שנשתמרה בשיבוש קל בסכוליון א, אבל הומרה בסכוליון פ בתרגום עברי: 'נמות ולא תהא זו'.<sup>110</sup> כבר שיערתי במקום אחר, שמשפט זה הוא דוגמה אחת מתוך קרעי גיסוחים ארמיים עתיקים ששרדו באופן מקרי במקורות שונים בספרות חז"ל. מהם שולבו אל תוך מגילת תענית גופה, ומהם שרדו פה ושם בביאורה, ובמקורות אחרים. דומה שמן הסיפורים הארמיים האבודים נשתמרו בדרך כלל רק משפטי מפתח דרמטיים, מנוסחים בתמציתיות, שסיכמו את המאורע או שיוחסו לאחת הנפשות הפועלות בסיפור: 'עד שנמות תיהי דא'; 'נצחו טליא דאולו לאנחא קרבא באנטכיא'; 'כד אנא נחת לקרבא כדמותיה אנא חזי ונצח'.<sup>111</sup> משפטים אלה שוקעו לתוך גרסות עבריות מאוחרות יותר ומפותחות יותר של הסיפורים. דרך היסוס אפשר להציע שגם הפועל הנדיר בצירוף 'קדמו לפני' נובע מתרגום לעברית של תשנית ארמית דוגמת 'נפקו קדמיה'.

כנגד זה, נשתמרו בסכוליון פ הרחבות ניכרות של מעשה ההפגנה היהודית (ג) שאינן מצויות בסכוליון א, ובהן יסודות חשובים של הסיפור, שאמתותם ההיסטורית מתאשרת מן הדיווחים החיצוניים, כגון הדיאלוג בין היהודים לבין 'השליח', המתאים היטב לסיפוריהם של פילון ויוספוס (ראו להלן). קיסטר סבר שבכל הנוגע להתרחשויות שבין ישראל לבין פטרוניוס, 'מתחת לשכבות העריכה והשיבושים מתגלה דמיון רב ביניהם (=בין שני הסכוליה), דמיון המאפשר אף לשחזר גיסוח מקורי שעמד ביסוד שניהם', אלא שלדעתו, תחיבתה של המסורת הנבדלת בדבר ההתרחשויות במקדש לתוך סכוליון א, היא שהרחיקה את שני הביאורים מרחק רב זה מזה.<sup>112</sup> מאחר שלטעמי אין סיבה לזהות בסכוליון א מקורות נבדלים, גם אין למצוא בו מסורת גרעינית עצמאית של ההפגנה היהודית שעמדה גם ביסוד התיאור המקביל בסכוליון פ. שני הסכוליה משמרים, למרות השחיקה שחלה בשניהם, מסורות רציפות נבדלות, ולפיכך אין הם משקפים לדעתי מקור אחד שעובד בדרכים שונות, אלא שתי גרסות אותנטיות של המעשה, שבשתייהן שולבו גם יסודות זהים מתוך מסורת קדומה יותר.

109 קיסטר, על הסכוליה, עמ' 456, הערה 16. ראו מסקנותינו בערך הקדע עם הפרושים.

110 על הנוטייה של גרסות תגייניות לתרגם את הארמית שבגרסה הראשונית ראו גם קיסטר, ביאורים, עמ' 487–491, אף כי שם הארמית היא ארמית גלילית שמקורה כמקור אמוראי, ולא ארמית בינונית שמקורה בטקסט מימי הבית.

111 נעם, מגילת תענית, עמ' 284. לעיל, הערך הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון, עמ' 121, 128. ראו הערך יוחנן ובת הקול. השווא גם להערתה של טל אילן בערך תולדות הורדוס בדבר ביטויים ייחודיים הבולטים ביציבות נוסחם בתוך הרצף הנוזל של האגדה הבבלית, ואפשר שאף הם שרדו מרובד קדום של אגדה זו. עם זה, אגדת הורדוס נמסרת בלבוש אמוראי של ארמית בבליית, ואילו בדוגמאות שהזכרנו הרצף העוטף של משפטי המפתח הוא עברי, קדם-תנאי. בערך גיבורי המלחמה בדומא נירון מקרה נוסף של השתמרות מקור ארמי בתוך סיפור עברי מאוחר יותר, אולם שם הנוכח הארמי משקף מקור בתר-תנאי בארמית גלילית. עם זה, אפשר שביטוי קצר אחד – 'לפום תורא סיבחה' – הוא קדום יותר, או למצער משקף עיבוד של מקור קדום יותר.

112 קיסטר, על הסכוליה, עמ' 459.

## היחס בין יוספוס ומקורות חז"ל

במקום אחר הערתי על הקרבה המרשימה של הסיפורים שבסכוליה לעדויות החיצוניות שבפי פילון ויוספוס. סיפורים אלה מכירים את שם הקיסר ואת גזרתו ומדגישים, כמו פילון (משלחת 225) וכמו יוספוס (מלח' ב 187), את בוא החדשות הרעות לארץ ('וכשגודע הדבר' / 'ובאה שמועה לירושלם') ולבסוף את בואה של הבשורה על מות הקיסר שביטלה את הגזרה. הם יודעים על קיומו של 'שליח (מלאך)', שניהל משא ומתן עם היהודים, והכינוי שהם מצמידים לו מקביל במדויק לתואר *προσβευτής* בפי יוספוס (קדמ' יח 261). בשתי גרסות הסכוליון מסופר על הפגנה המונית בערים שונות, ובסכוליון א אף נזכרות במפורש ערים בצפון הארץ. הדגשת מספרם הגדול של היהודים בכל הדיווחים וחשיבותם של נתון זה בשיקוליו של פטרוניוס (משלחת 214, 215, 226; מלח' ב 201; קדמ' יח 263, 270, 277, 280, 282) בולט גם בשני הסכוליה. בסכוליון פ תמה ה'שליח': 'כך הם ישראל מצרובין?', ואילו בסכוליון א נראה שהמספר מבקש לרמוז שהיהודים נקטו טכסיס בעצת הכוהן הגדול ('אמר יצאו וקדמו לפני המלאך'). אותם אנשים עצמם מיהרו 'לקדם לפני' לערים שונות כדי ליצור אצל פטרוניוס את הרושם שהמונים גדולים מצפים לו בכל עיר לחור.<sup>113</sup> בשני הסיפורים מודגשת תחינת היהודים והצהרתם שהם נכונים למות. מסכוליון פ גם עולה שהמפגינים שבתו ממלאכה, בהתאמה לעדויות פילון ויוספוס. גם הדברים המובאים מפי פטרוניוס – 'עז שאתם מתחננים לי צעקו והתחננו לאלהיכם שבשמים' (פ) – קרובים ברוחם לדברי פטרוניוס במלחמת ובקדמוניות. עם זה, כפי שכתבתי שם, ברי שאין לשחזר תלות של הסכוליה בפילון או ביוספוס:

משני הסכוליה נעדר לחלוטין מבטו של ההיסטוריון, ופרטיה של ההשתלשלות ההיסטורית, המדווחים במקורות החוץ (כגון מגיעיו של קליגולה, לבטיו של פטרוניוס, הכנת הפסל בצידון, ההתכתבות של פטרוניוס עם הקיסר, מכתבו/פגישתו של אגריפס עם הקיסר והסכמתו הזמנית של גאיוס למנוע את הקמת הפסל) אינם ידועים לו, וגם פרטי הזמנים והמקומות שונים. ב־א נוספו פרטים בדבר שיחתו של הכוהן הגדול עם העם ובת הקול ששמע, והללו בוודאי אין מקורם אצל פילון או יוסף בן מתתיהו.<sup>114</sup>

המסקנה היא שגרעינים הראשון של סיפורים אלה נולד קרוב למדי להתרחשותם של המאורעות, וכי למספרים היה מידע אמין על נסיבות המעשה. על קדמותה של מסורת הסכוליון מעידים, מלבד עצם הנושא וההיכרות עם נסיבות המעשה, גם המקור הארמי שהיה כנראה לפני המספר וגם הניחוח המקראי של מקצת הלשונות והביטויים.<sup>115</sup> לאור עצמאותן של מסורות הסכוליון, האם יש קשר כלשהו ביניהן לבין דיווחו של יוספוס?

כפי שתואר במבוא,<sup>116</sup> המקבילות בין יוספוס לחז"ל נחלקות לשני סוגים עיקריים. הסוג האחד כולל אנדות או אנקדוטות מקדשיות שיוספוס ביקש לשלב בשולי המאורעות ההיסטוריים, ולשם כך נזקק

113 נעם, מגילת תענית, עמ' 289, הערה 46.

114 נעם, מגילת תענית, עמ' 285–288. הציטוט מעמ' 287–288.

115 לתופעה דומה של מקור אמין וקדום, המשמר ידיעות היסטוריות ולשונות קדומים, אבל נוגע במדוצת הזמנים בשיבושי עריכה ומסירה קשים, ראו קיסטר, ביאורים.

116 בסעיף 2.

למקור יהודי שישולב בהרצאתו בשלמות. ואולם במקרים אחרים הוא מספר על התרחשויות מרכזיות ודרמטיות שאירעה במהלך חייו שלו או שתועדה במפורט במקורות היסטוריים שעמדו לרשותו. על כן נראה שלא היה תלוי בהשתקפותם העמומה והמטושטשת של המאורעות בסיפור יהודי רווח, אלא דיווח על ההשתלשלות ההיסטורית, דבר דבור על אופניו, בהסתמך על ידיעותיו ועל מקורותיו, וההקבלה למסורות חז"ל נובעת בעיקרה מן העובדות ההיסטוריות. מעשה הצלם משתייך בבירור לסוג השני, שכן אירע בימי ילדותו של יוספוס ותואר במקורות שעמדו לפניו.

עם כל זה, לאור מסקנותינו לעיל בדבר מקורות יהודיים שאף הם שימשו את יוספוס בדיווחו בקדמוניות, כגון הסיפור על גס הגשם, נראה שאגדות יהודיות מסוגן של אלה שהתגלגלו אל שני הסכוליה היו בין המקורות שעמדו לפניו, אם בעל־פה ואם בכתב. ואכן נראה שאפשר לזהות יסוד אחד לפחות מתוך המקורות האלה, שיוספוס שילב אל תוך ביאורו. כוונתי לסעיף 271: *τεθνηξόμεθα δὲ πρότερον*. *ἀπαραβήτοις τοὺς νόμους*, 'אך גמות קודם שנעבור על החוקים/התורה'. נכוונתם של היהודים למות על אמונתם היא מוטיב מרכזי אצל יוספוס בכלל,<sup>117</sup> המודגש במיוחד, לדעת שוורץ, לאורך ספר יח של קדמוניות,<sup>118</sup> והוא חוזר כמה וכמה פעמים לאורך הדיווח בפרשת הצלם בקדמוניות (יח 264, 272), במלחמת (ב 197) וגם במשלחת מאת פילון (209, 233, 308 ועוד). עם כל זה, הניסוח התמציתי והמרשים כאן אינו נשמע כסתם חזרה נוספת על רעיון שהוא חביב על יוספוס ומרכזי לפרשה הנידונה. ניסוח קולע ו'פתגמי' זה נראה כגבואה של המשפט הקצר המתבלט בייחודו ובמרכזיותו גם בשני הסכוליה, והגובה כנראה מתשתית ארמית משותפת ששימשה את שניהם (ראו לעיל): 'עד ש'נמות' תיהוי דא'/'נמות ולא תהא זו'. נראה שיוספוס שילב תרגום של משפט מפתח זה של הגרטיב היהודי אל תוך דיווחו, אלא שהמיר את הרמזה 'דא/זו' – שמשמעה קבלת הדין של הצבת הצלם – בלשון מפורשת יותר – 'שנעבור על החוקים'.<sup>119</sup> ואכן גם במעשה יוחנן ובת הקול מצאנו שיוספוס תרגם ושילב כמעט כלשונו משפט מפתח ארמי מתוך מקור יהודי שעמד לפניו.<sup>120</sup> נראה שגם המוטיב של מספרם הגדול של היהודים בלט במסורת היהודית המקורית של המעשה, ומשם הגיע אל דיווחיהם של פילון ויוספוס.

## סיכום

מעשה הצלם בהיכל הוא פרשה היסטורית מרכזית ודרמטית, שאירעה במהלך חייו של יוספוס. לפיכך הוא נשען במקרה זה על מקורות היסטוריים מפורטים ועל ידע אישי, ולא נזקק לאגדה היהודית לעיקר דיווחו אלא רק לצורך משפט מפתח אחד לתפארת המליצה, ואולי להדגשת כמה מוטיבים בסיפור. למרות העדרו של מגע משמעותי בפרשה זו בין הדיווח של יוסף לבין מקורות חז"ל, חשיבותם של המקורות לסיפור זה רבה ביותר; יחד הם חושפים היקפים ניכרים של 'מי התהום' המונחים בתשתיתה של ספרות חז"ל ושל כתבי יוספוס גם יחד; זהו הרובד הנשכח של סיפורים יהודיים שהתנסחו בימי הבית השני ונמסרו מדור לדור, הוא הרובד שספר זה חותר אל גילוי. מסתבר שרצף המאורעות הדרמטי

117 גפני, לדרכי שימוש, ופלדמן, דיוקן החשמונאים, הצביעו על מרכזיותו של מוטיב זה אצל יוספוס גם בתיאור מרד המקבים בקדמ' יב, וראו הערך הנצחון על ניקנור.

118 שוורץ, עריכה ומקורות, עמ' 133.

119 דומה ששילט בתרגומו היה מודע לקרבה זו, שכן תרגם על דרך לשון הסכוליון: 'נמות עד שלא נעבור על החוקים'.

120 להדחבה עיינו לעיל, בערך זה.



של גזרת גאיוס, התנובה היהודית ומותו הפתאומי של הקיסר התנסח בתוך פרק זמן קצר להפתיע<sup>121</sup> לכלל סדרה מגוונת של סיפורים עממיים, שדק קצה הקרחון שלהם מבצבץ בספרות חז"ל ובקדמוניות היהודים. מסורות אלה תיארו באופנים שונים, חלקן בדיוק מרשים, את דבר בואו של השליח הרומי, את הפגנות היהודים בצפון, את השיחות בין השליח ליהודים ואת השמועה על מות הקיסר. בכולן הודגשו מסירות הנפש של היהודים, דבקותם בתורה, היותו של הקיסר בן תמותה הכפוף לרצונו ולכוחו של אלוהי ישראל, ובעיקר הודגשה האמונה בהשגחת האל ובשוועתו.

עקרונות אלה התבטאו גם באנקדוטות נלוות שצורפו אל השדרה המרכזית של הסיפור. הבולטת בהן היא ההתרחשות במקדש, שהכוהן הגדול הוא גיבורה. הוא עודד את העם ולבסוף קיבל את הבשורה על מות הקיסר מפי קול מסתורי שיצא מקודש הקודשים. משמע, הדברים אינם מוכרעים בידי שליטים ושלוחיהם, אלא ביד אלוהי ישראל השוכן בתוך מקדשו. על כן ההכרעה האמתית מתרחשת לא בשדה קרב או באתר הפגנה כי אם במקדש, והגיבור האמתי אינו הקיסר או שלוחו, אלא משרת האל והגנאי של עמו הנבחר, הלוא הוא הכוהן הגדול. מסורת משנה נוספת היא האגדה על נס הגשם, שירד בעיצומה של בצורת לאחר נאומו של פטרוניוס. גם כאן המטרה היא להראות כי 'אלוהים הוכיח...' את מציאותו ואת ידו בכל העניין' (קדמ' יח 284).

יוספוס השתמש במסורות כאלה בדיווחו בקדמוניות בתארו את המשא ומתן של היהודים עם פטרוניוס, את אופיו של זה ואת שיקוליו, את נאומו באחזי היהודים, את נס הגשם ואת מכתבו לגאיוס. בכל אלה שולבו בהבלטה עיקרי האמונה היהודיים שנמנו לעיל. רוג' הסצנות האלה לא תוארו כלל בספרו של פילון, וגם אלה המצויות בו אינן מכילות את רוב התכנים הללו, ולצורך הכרת מקורות יהודיים נוספים אנו נזקקים לספרות חז"ל. האגדה המשלימה על ההתרחשות במקדש לא הגבאה אצל יוספוס, ונתמזל מזלנו ששרדה בהיקפים שונים ובלבושים שונים בתוספתא, במגילת תענית ובסכוליון למגילת תענית. במקור האחרון שרדה גם גרסה יהודית של המאורעות הפוליטיים.

השרידים בספרות חז"ל עשויים ללמד משהו גם על סגנונה ורבידיה של מסורת זו. מסתבר שהמסורת התנסחה מעיקרה בארמית, אך גרסה זו נשתקעה, ורק שרידים מתוכה שוקעו במהדורות עבריות מורחבות ומאוחרות יותר. אחת המהדורות העבריות משמרת גם שריד מטושטש של לשון מקרא. לאור קיומה של אגדה נוספת מסוג זה הנבחנת בספרנו, אפשר אולי להסיק שסמוך לחורבן כבר הייתה מוכרת סדרת אגדות על מאורעות הכית השני, שלשונה התאפיינה בנטייה לארכאיזמים מקראיים.

121 שהרי מסורות אלה היו מוכרות ליסופוס בעת כתיבת קדמוניות, כיובל שנים אחרי ההתרחשות, וכתלכן לפחות גם למחבר מגילת תענית, פחות משלושה עשורים לאחר מעשה. על המהירות שבה התגבשו אירועים מסוימים לכלל מסורת מנוסחת, בעל-פה או בכתב, ראו המבוא לכרך השני, וכן הערכים פתח איש וזבתה ומפקד האוכלוסין בזמן קסטיוס/אגריפס.

## נספח: עצמות במקדש

קדמוניות יח 29-30; משנה, עדויות ח, ה; תוספתא, עדויות ג, ז (עמ' 459); בבלי, זבחים קיג ע"א

### יעל פיש

#### קדמוניות יח 29-30

29) בימים שקופוניוס, שאמרתיו עליו שנשלח יחד עם קורירניוס, ניהל את יהודה נעשו מעשים אלה: בשעה שנעשה חג המצות, שאנו קוראים לו פסח, מנהג היה לכוהנים לפתוח את שערי בית המקדש מתצות הלילה. 30) וכן, כשנפתחו אותה שעה לראשונה נכנסו אנשים שומרונים בצנעה לירושלים ופיזרו עצמות בני-אדם בלשכות. מטעם זה נאסר על הכול (לבוא) לבית-המקדש, ובר שלא נהגו (לעשות) קודם לכן, ובכלל הנהיגו (הכוהנים) שמירה טובה יותר במקדש.<sup>122</sup>

#### מקורות חז"ל

משנה, עדויות ח, ה<sup>123</sup>

- 1 העיר ר' עקיבה משם נחמיה איש בית-כרלי שמשיאין את האשה על פי עד אחד.
- 2 העיר ר' יהושע על העצמות שנימצאו בריר העצים.<sup>124</sup>
- 3 אמרו חכמי: מלקט עצם עצם – הכל טהור.<sup>125</sup>

תוספתא, עדויות ג, ז<sup>126</sup>

- 1 אמ' ר' שמעון בן עזיי:
- 2 מעשה שנמצאו עצמות בירושלם בדייר העצים ובקשו חכמים לטמא את ירושלם כולה.
- 3 אמ' להן ר' יהושע: <sup>127</sup>בושה וכלמה היא שנטמא את זבתינו! <sup>128</sup>

122 הטקסט משובש, וכל הנראה נפלה בו השמטה. התרגום כאן על פי שליט. לתרגום שונה במקצת של פלדמן, ראו קדמוניות היהודים, מהדורת לוב, 9, עמ' 26-27, והערות הנוסח שם; קולאוטי, מוסח בכתבי יוספוס, עמ' 105; נעם, מקומראן, עמ' 201-202; פומר, יוספוס, עמ' 223-225.

123 נוסח הפנים על פי כ"י קאופמן.

124 לשכת דייר העצים הייתה אחת מארבע לשכות שהיו בארבעת קצות העזרה, וממנה נטלו עצים לעבודת המזבח. ראו משנה, מידות ב, ה. ספרות חז"ל שימרה מסורות שלפיהן ארון הברית נגנז בלשכת דייר העצים. ראו משנה, שקלים ו, א; ברייתא דמלאכת המשכן, ז; ירושלמי, שקלים ו, ב (סט ע"ג), עמ' 623.

125 ביטוי זה הוא מטבע קבוע בלשון חכמים: 'המפנה קברו' (מ)תוך שדהו מלקט עצם: עצם – הכל טהור (משנה, אהלות טז, ה, ראו למשל תוספתא, אהלות טז, יא; שם, יב; ירושלמי, מועד קטן א, ה (פ ע"ד), עמ' 805, ועוד).

126 על פי כ"י וינה. ראו ברייתא מקבילה בבבלי, זבחים קיג ע"א.

127 בדפוקי הגבלי נכתב כאן: עמד רבי יהושע על רגליו ואמר.

128 ראו הצעתו של ליברמן, תוספת ראשונים, ב, עמ' 185, שצריך להיות כאן 'עירבתינו', כלומר, עיר אבותינו. השוו למלח'

- 4 איה מתי <...> {מבול}?
- 5 איה הרוגי נבוכד-נצר?
- 6 {א}ה הרוגים שנהרגו מן המלחמה וער עכשיו?
- 7 אלא אמרו: ודיי טמא ספק טהור.

במקרה שלפנינו ההקבלה בין יוספוס לחכמים מסופקת.<sup>129</sup> אמנם יוספוס והתנאים מספרים על עצמות שנמצאו בבית המקדש ועל הבעיה ההלכתית שנוצרה עקב כך, אך תיארוך המקרים שונה, וכן שונות הגסיבות. על אף ספק זה ראינו לגכון לכלול את המקרה בדיונינו משום שהבדלים בתיארוך והתקת נסיבות המקרה הן תופעה המוכרת לנו ממקבילות אחרות שנידונו בספר זה,<sup>130</sup> ואולי גם כאן לפנינו מקרה נוסף של 'סיפור נודד'. מכיוון שיש קושי פנימי בתיארוך המקרה בספרות התנאים מזה, ובלבול בפרטיה של גרסת קדמוניות מזה (כפי שנראה להלן), יש בכך חיזוק מסוים לאפשרות שמדובר בסיפור אחד שהתרחש בזמן מסוים ו'נודד', כנראה אצל חז"ל, למחוזות אחרים.

## רקע היסטורי

### תיארוך

יוספוס בקדמוניות, המשנה והתוספתא מספרים על עצמות אדם שנמצאו במקדש. יוספוס מייחס את הסיפור לחג הפסח שחל בזמן נציבותו של קופוניוס, סמוך לשנת 6 לספירה. תאריך זה אינו מתאים לגרסת המעשה בתוספתא, שם נקשרו הדברים לר' יהושע, שחווה את החורבן בשנת 70 לספירה. במחקר עלתה האפשרות, שהמעשה בר' יהושע קשור להבטחה להקים את המקדש ולחדש את העבודה בו בראשית ימי הדריינוס,<sup>131</sup> ולאפשרות שעבודת המקדש חודשה בזמן מורד בר כוכבא,<sup>132</sup> אך ההצעה קשה. ספק אם עבודת המקדש חודשה בזמן מורד בר כוכבא, ובכל מקרה ר' יהושע כבר לא היה בחיים כשפרץ המרד,<sup>133</sup> ואילו העדות שבמשנה ובתוספתא מתייחסת למעשה שהתרחש בימי הבית, ובסופם דווקא, הואיל והמסורת שבתוספתא מציגה את ר' יהושע כמי שהיה מבוגר מספיק כדי להורות הלכה בעניינו. לאור מקורות חז"ל אחרים, 'המלחמה' המוזכרת בתוספתא היא ככל הנראה המרד הגדול,<sup>134</sup> אבל לא יעלה על הדעת שר' יהושע עמד בפני הבית ודיבר על המרד הגדול בעל אירוע מן העבר. אולי הדברים הושמו בפיו של ר' יהושע לאחר זמן כאשר עוצב הסיפור וסוגנו, ולכן יש בהם מעידה היסטורית.<sup>135</sup> אף

ה 416.

- 129 זוהי דעתו של דניאל שורץ בדברים שבעל-פה.
- 130 ראו בערכים יא/הכוחן שנגסם באתרוגים, מזימתו ומותו של הורדוס/ינאי, משפט הורדוס/ינאי וכן בנספח רצח כוהן במקדש, בערך בית חנוני.
- 131 ראו בראשית רבה סד, י ('בימי ר' יהושע בן חנניה גזרה מלכות שיבנה בית המקדש').
- 132 ראו אלון, תולדות, א, עמ' 284; מור, מורד בר כוכבא, עמ' 162–163, והפניותיו שם.
- 133 ספראי, העלייה לרגל, עמ' 377, ובעיקר הערה 6.
- 134 קשה להאמין שבספרות התנאים הכינוי 'המלחמה' בה"א הידיעה, ישמש למלחמה אחרת מלבד המרד הגדול. וראו משנה, גיטין ה, ג, וגם תוספתא, גיטין ג, י.
- 135 מור, מורד בר כוכבא, עמ' 163.

שומן של המסורות אינו מתיישב, עדיין יש מקום לאפשרות שהמקבילות מתארות אירוע אחד, שומנו המדויק אינו ברור.

# יחסי שומרונים ויהודים, וזיהוי השומרונים בקדמ' יח 29-30

לפי גרסת יוספוס פוזרו עצמות אדם במקדש בידי 'אנשים שומרונים' בליל הפסח. לדעת כמה חוקרים היה האירוע חלק מן האלימות המתמשכת בין היהודים לשומרונים,<sup>136</sup> שנבעה בעיקר מהמחלוקת על אתר הפולחן המועדף: השומרונים ראו בהר גריזים את מקום הפולחן העיקרי, והתנגדו עמוקות לפולחן בירושלים.<sup>137</sup> הידיעות על המקדש בהר גריזים מועטות וקלושות, ומקורן הקדום הכתוב היחיד הוא יוספוס, ולכן רבו מחלוקות החוקרים בעניינו: האם היה מקדש אחד או שניים? ומתי כל אחד מהם הוקם וחרב?<sup>138</sup> על כל פנים, רוב החוקרים מסכימים, שהמקדש חרב סופית יחד עם העיר שכם בידי יוחנן הורקנוס, שכבש את ארץ השומרונים בסוף המאה ה' לפה"ס.<sup>139</sup> יש אף מי שסברו שחורבן המקדש בהר גריזים עורר צורך במקום פולחן חלופי, והשומרונים החלו לעלות לגלל למקדש בירושלים, בדומה למתואר במעשה הגידון.<sup>140</sup>

היריבות בין הקבוצות נמשכה אל תוך המאה ה' לספירה. על פי המסופר בברית החדשה, באחד מכפרי השומרונים לא קיבלו את פניו של ישו משום שהיה בדרכו לירושלים (לוקס ט 51-53), ובמקום אחר מסופר על פליאתה של אישה שומרונית שישו מבקש שתשקהו מים, משום שהיה יהודי והיה ידוע לה שליהודים אין כל שית ושיג עם שומרונים, הנחשבים בעיניהם טמאים (יוחנן ד 7-10).<sup>141</sup> לדברי יוספוס, עולי רגל יהודים נהרגו בידי שומרונים בשנת 52 לספירה,<sup>142</sup> אירוע שהוביל לסדרה של תקריות אלימות בין יהודים לשומרונים.<sup>143</sup> נראה שלאחר חורבן בית המקדש בירושלים ניטל עוקצו של הסכסוך בין הקבוצות, והאלימות שככה. ואולם במסורת התלמודית הארץ-ישראלית זכורים הכותים (כפי שמכונים השומרונים בלשון חכמים) כמי שמנעו בזדון את הקמתו מחדש של המקדש בזמן ר' יהושע (!) והקיסר הדריינוס,<sup>144</sup> וכמי שגרמו לנפילת ביתר.<sup>145</sup>

כמה חוקרים המעיטו בחשיבותו של הסכסוך היהודי-שומרוני, והעדיפו לטעון שהמתח בין שומרונים ליהודים לא היה חמור כפי שהוא מוצג בקדמוניות. בספרו זה של יוספוס מוצגים השומרונים כקבוצה

136 הועלו גם אפשרויות פרשניות אחרות, בהן האפשרות שהאנשים השומרונים הנזכרים כאן לא היו חברי הקהילה של הר גריזים (Samaritans), ראו להלן ליד הערות 151, 152.

137 וראו עוד על כך בערך הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון.

138 ראו שם על יחסי יהודים ושומרונים בסוף התקופה הפרסית; זכן מור, משומרון לשכם, עמ' 69-94.

139 ראו בערך יוחנן ובת הקול.

140 מנן, השומרונים, עמ' 216; ספראי, העלייה לרגל, עמ' 100. ספראי טוען כי לאחר שנהרס המקדש בהר גריזים, הותר לשומרונים לעלות לירושלים ברגלים, ויש חוקרים הגורסים שכניסת שומרונים למקדש מעולם לא נאסרה. ראו פומר, יוספוס, עמ' 225, ובמיוחד הערה 71.

141 ההפניות לפי מור, משומרון לשכם, עמ' 154.

142 לפי תיארוך שהציע שוורץ, ישמעאל בן פיאבי, עמ' 185, התרחש הדבר בשנת 49.

143 קדמוניות כ 118-136; מלחמת ב 232-246. ראו מור, משומרון לשכם, עמ' 154-155; פומר, יוספוס, עמ' 243-262, והערך אלעזר בן דינאי בספר זה.

144 בראשית רבה סד, י, עמ' 710-711.

145 ירושלמי, תענית ד, ה (סח ע"ד), עמ' 734.

יריבה ועוינת במיוחד, וחוקרים טענו שמגמה ביקורתית זו אופיינית למחבר בערוב ימיו: יחסו של יוספוס לשומרונים במלחמת קרוב יותר ליחס הניטרלי הניכר בספר מקבים ב'. לדברי ריינהארד פומר השתמש יוספוס בתיאור השלילי של השומרונים כדי להציג את היהודים כמי שאינם ששים אלי קרב.<sup>146</sup> מעבר לכך נטען, כי בדבים מן הסיפורים על אודות השומרונים אצל יוספוס, קשה לקבוע לאיזה ציבור התכוון יוספוס.<sup>147</sup> ביקורת זו נקשרת גם לפרשת פיזור העצמות במקדש.<sup>148</sup> ג'יימס מק'לרן טען שזהותם של מפזרי העצמות אינה ידועה, והתנגד להסקת מסקנות היסטוריות מהסיפור בקדמוניות, הסובל לדבריו מפגמים ספרותיים.<sup>149</sup> לדעת שמואל ספראי הסיפור איננו קשור לשומרונים, ושיוספוס טפל את האשמה עליהם,<sup>150</sup> ומורטון סמית העלה ספקות כבדים בנוגע לזיהוי השומרונים אצל יוספוס עקב כמה פערים בגרסתו.<sup>151</sup> בעקבות עמימות הצירוף *ἀνδρες Σαμαρείται*, שעשוי להורות לא על הקהילה הדתית בהר גריזים, אלא על אנשים מהעיר שומרון-סמריה, טענו ריטה אגר ורפאל ינקלביץ שאין מדובר כלל בבני הדת השומרונית: אגר הציעה שה'אנשים השומרונים' היו אנשים יושבי העיר שומרון, ואילו לדעת ינקלביץ הכוונה לחיילים מסבסטיה.<sup>152</sup> ואולם על אף העמימות הסמנטית, סביר לחשוב שיוספוס ייחס את פיזור העצמות במקדש לאנשי עדת השומרונים גובה התיאור הענף של הסכסוך השומרוני-יהודי, האופייני באמור לקדמוניות היהודים.

## המעשה על פי תיאורו של יוספוס

לדברי יוספוס, 'אנשים שומרונים' (*ἀνδρες Σαμαρείται*) ניצלו את מנהג הכוהנים בבית המקדש לפתוח לרווחה את שערי המקדש בערב הפסח לאחר חצות,<sup>153</sup> כדי לחלל את הבית ולשבש את החג. בעקבות מעשה זה התהדקה השמירה הכוהנית על מתחם המקדש. מדברי יוספוס קשה לקבוע מה הייתה התגובה על הפגיעה במקדש משום שהמשפט האחרון בגרסת קדמוניות משושב וייתכן שיש בו לקונה. חוקרים התלבטו בשאלה האם החילו איסורים נוספים בעקבות המעשה (כפי שמשמע מהצירוף *τὰ τε ἄλλα*, סעיף 30), ובאילו איסורים מדובר. פירוש אפשרי הוא, שבעקבות פיזור העצמות במקדש הוגבלה הכניסה אליו. כך סבר אברהם שליט, שעל פי תיקונים שהוצעו לטקסט,<sup>154</sup> בחר לתרגם כך: 'מטעם זה נאסר על הכל (לבוא) לבית המקדש, דבר שלא נהגו (לעשות) קודם לכן'.<sup>155</sup> לפי הצעה אחרת, בעקבות האירוע

146 פומר, 'יוספוס, עמ' 282.

147 שם.

148 ראו על כך שם, עמ' 229.

149 מק'לרן, כוח ופוליטיקה, עמ' 80-81.

150 ספראי, העלייה לרגל, עמ' 100.

151 סמית' ציין שבקדמוניות לא סופר שמי שפזרו את העצמות נתפסו, והוא שואל: אם לא נתפסו — כיצד אפשר לדעת שאכן היו אלו שומרונים? סמית', הנויים, עמ' 244.

152 אגר, 'יוספוס והשומרונים, עמ' 245; ינקלביץ, חילות העזר, עמ' 40.

153 כפי שהעירו רבים, מנהג זה משתמע גם מן המשנה: 'בכל יום תורמים את המזבוח מקרות הגבר, או שסמוך לו, בין מלפניו ובין מלאחריו, וכיום הכיפורים מחצות. וברגלים מאשמות הראשונה. לא הייתה מקרות הגבר מנעת עד שהיתה עזרה מליאה מישראל' (יומא א, ח).

154 ראו קדמוניות היהודים, מהדורת לוב, 9, עמ' 26, הערות 1, 2.

155 כפי שהעיר קולאוטי, פסח בכתבי יוספוס, עמ' 105 ידועות לנו הגבלות כניסה למקדש מהזמן שהוא ממקורות אחרים,

נאסרה הובלת מתים סמוך למקדש.<sup>156</sup> לדעת ספראי החיאור של יוספוס בדבר הנהגת שמירה קפדנית יותר על המקדש<sup>157</sup> דומה למתואר במשנה, תמיד: 'היו בודקין והולכין עד שמגיעין למקום עושה חביתין. הגיעו אילו ואלו אומרים: שלום הכל שלום'.<sup>158</sup> לפי הפירוש המקובל, כל בוקר היו שתי כתות של כוהנים מקיפות את כל העזרה במקדש כדי לבדוק אם כל כלי השרת במקומם. ספראי פירש שבדיקתם נועדה גם לוודא שלא נמצא בה דבר טמא, כפי שקרה בסיפורנו. ספראי גם הסיק מקדמוניות, שלא הקפידו על טהרתם של עולי הרגל עד פרשת פיזור העצמות בעזרה, ומאז נקבע שעל הציבור להיטהר לפני כניסתו למקדש. מעבר לאיסורים החדשים שהחילו בעקבות פיזור העצמות במקדש, משתמע מתרגומו של פלדמן, כמו גם מפירושו של דוד נחמן, כי המקדש פונה מיושביו וחגיגות הפסח באותה שנה שובשו,<sup>159</sup> אך כפי שהעירה ורד נעם, אין ראיה מתוך דבריו של יוספוס כי ננקטו פעולות מידיות בעקבות האירוע, אלא רק שתוקנו תקנות מחמירות לעתיד.<sup>160</sup> לדברי נעם אפשרות זו נתמכת בתוכן עניינים קדום המצוי בכתבי יד של קדמוניות היהודים, שבו מצוין מפורשות מה היו תוצאותיו של האירוע: ὁ δὲ Σαμαρεὶς τὸν λαὸν ἐπὶ τὰς ἡμέρας ἐμίαναν ἐξαιρῶντες εἰς τὸ ἱερὸν<sup>161</sup> ὅσας νεκρῶν διαρρίψαντες εἰς τὸ ἱερὸν<sup>162</sup> (כיצד פוזרו השומרונים עצמות מתים בתוך המקדש וטימאו את העם לשבעה ימים).<sup>163</sup> מקור זה מלמד, כי יוספוס, או פירוש קדום לקדמוניות, גרס שבעקבות מציאת העצמות במקדש נגזרה טומאת מת על מי שהיו בירושלים ביום ההוא.<sup>164</sup>

## גרסת ספרות התנאים

היחס בין המשנה לתוספתא, ועניינה המרכזי של המסורת התנאית

המשנה והתוספתא מספרות גם הן על עצמות שנמצאו במקדש. עדותו של ר' יהושע במשנת עדויות רומזת בקצרה לנרטיב ארוך יותר, המובא בתוספתא מפי שמעון בן עזי, תלמידו.<sup>165</sup> עדותו, כמו עדויות רבות אחרות במסכת עדויות, היא מין כותרת למעשה הלכתי שאינו מסופר במשנה ולהלכה שנקבעה בעניינו. מטרתה של העדות להביא הברעה הלכתית מימי הבית ולשמרה, ולענייננו – הקביעה שעצמות

למשל מן הברית החדשה: מעשי השליחים כא 26–30; אל האפסים ב 14.

156 שיטתו של קרקופינו המובאת אצל פלדמן, קדמוניות היהודים, מהדורת לוב, 9, עמ' 27, בהערה שם. ראו פומר, יוספוס, עמ' 223–224, שדחה בצדק טענה זו.

157 ספראי, בימי הבית, עמ' 21.

158 משנה, תמיד א, ב.

159 'excluded everyone from the temple' (אצל פלדמן, ראו קדמוניות היהודים, מהדורת לוב, 9, עמ' 27). נחמן, ההלכה, עמ' 235.

160 נעם, מקומראן, עמ' 200–201.

161 ברוב כתבי היד נוסף כאן ὁπότες ἐνεσθῆκαὶ αὐτὰς, 'בשעת החל'.

162 שליט תרגום: 'לשמונה ימים', בטענת ככל הנראה.

163 בלי להכיר סקור זה, פירש נחמן שפיזור העצמות בלשכות טימא את המקדש כולו ואת מי שהיו בו, מדין טומאת אהל (נחמן, ההלכה, עמ' 235). נעם טענה מנגד, שלפי ההלכה התנאית אין טומאת אהל בעצמות מת שאין בהן רוב מניין, וכי אין סיבה לעצור שיוספוס התחזק בשיטה הלכתית שונה, מעין ההלכה הכותית המצויה במט"ת (נעם, מקומראן, עמ' 138–149, ובייחוד עמ' 147), שכן החילה טומאת אהל בעצמות (נעם, מקומראן, עמ' 201). היסק זה של נעם נסמך על המקבילה לסיפור העצמות שנמצאו במקדש בספרות התנאים שתידון להלן.

164 בעדי הנוסח של גרסת הבבלי לברייתא, מובא הסיפור לא בשם בן עזי אלא בלשון 'פעם אחת'/'מעשה'.

אדם שנמצא בבית המקדש אינן מטמאות את המקדש כולו או את העיר כולה. מן התוספתא, ועוד יותר מנוסח הברייתא שבבבלי ('עמד רבי יהושע על רגליו' ואמר<sup>166</sup>) משתמע שפרשת העצמות במקדש עוררה מחלוקת הלכתית בשאלה זו, ושר' יהושע התנגד לחומרה ההלכתית.

מי שביקשו לטמא את העיר או באיה עשויים היו להחזיק (א) בהלכה מעין זו הכתתית, המתועדת בקומראן, שהחילה טומאת אהל על עצמות אדם<sup>167</sup>; (ב) בקביעה שבטפף טומאת מת יש להחמיר ולא להקל<sup>168</sup>. כך או כך, אף שהדבר אינו מצוין מפורשות, המקור במשנה ובתוספתא עדויות נועד להכריע במחלוקת בין הלכות חכמים לבין שיטה הלכתית אחרת, כתתית אולי, ובכך הוא דומה להכרעות אחרות במשנת עדויות<sup>169</sup>.

### הקשריו ושורשיו הספרותיים של סיפור העצמות במקדש

גם אם קדמוניות של יוספוס, המשנה והתוספתא עוסקים במקרה אחד, שהתרחש בזמן לא ידוע, הרי במקורות השונים התעצבו המסורות בנפרד, בהתבסס על רעיונות ומוטיבים ספרותיים קדומים. המקרה שהעיד עליו ר' יהושע אינו האזכור היחיד בספרות התלמודית של מת/חלקי מת שנמצאו במקדש, ושעולה ממנו חשש עמוק מפני טומאת מת בקודש<sup>170</sup>. בדומה לזה, קשירת טומאת מת לשומרונים, כפי שעושה יוספוס בסיפורנו, אף היא בגדר מוטיב ספרותי נפוץ: כאמור, אופיו המבולבל של סיפור פיזור העצמות בקדמוניות והעיונות כלפי השומרונים העולה מן הספר כולו גרמו לספראי להציע שפיזור עצמות הוא טופוס ספרותי, שיוספוס השתמש בו כדי להשמיץ את השומרונים. חיזוק לשיטתו אפשר למצוא בכך שאצל יוספוס ובספרות חכמים נקשרים השומרונים לעוד סיפורים העוסקים במתים ובטומאת מתים. קישור ספרותי זה מעניין במיוחד על רקע זה שהשומרונים דווקא הקפידו הקפדה יתרה בטומאת מת.

במקום אחר מספר יוספוס מעשה מן התקופה הפרסית, המכיל שלושה מוטיבים המשותפים אף

165 המטבע 'עמד על רגליו' בא בספרות חכמים לפני דברי תרעומת ולהט בסוגיות הלכתיות, בדומה לשימוש בסיפורנו (וראו למשל תוספתא, שבת ב, ג; תעניות ב, ה; בבלי, יומא עז ע"א; מועד קטן יז ע"א; סנהדרין צב ע"ב; וראו ניסוח דומה גם בנספח רצח כוהן במקדש בערך בית חוניו) או בהקשר המעמדי של תלמוד הנווה בבית המדרש, שבו השונה בעמידה כבודו פחות מזה של היושב. בכמה הקשרים בתלמוד הבבלי נקשר מטבע זה בכנה מקומות לר' יהושע דווקא. ראו למשל את גרסת הבבלי לסיפור תנורו של עכנאי ונידויו של ר' אליעזר (בבא מציעא נו ע"ב; סנהדרין סח ע"א), במחלוקת עם רבן גמליאל בעניין בכורות (בכורות לו ע"א) ובעניין תפילת ערבית (ברכות כז י"ב).

166 ראו לעיל בחילופי הנוסח של הברייתא מן התוספתא.

167 'ועל [טמאת נפש] | האדם אנהנו אומרים שכול עצם ש[היא חסרה] | ושלמה בנושפט המת או החלל הוא' ומקצת מעשי התורה ב, (74-72). געם הציעה את ההשלמה: 'ועל [טמאת עצם] | האדם אנהנו אומרים שכול עצם ש[היא חסרה] כמלאה! | ושלמה בנושפט המת או החלל הוא'. ראו געם, מקומראן, עמ' 143-144. ראו גם זוסימן, חקר תולדות ההלכה, עמ' 32, הערה 90. הלכה זו מנוגדת להלכת חכמים, שלא חששו שעצמות אדם מטמאות טומאת אהל (וראו תוספתא, שקלים א, ה).

168 זוהי דרכה של געם, מקומראן, עמ' 201-203.

169 והדברים אסורים בייחוד במחלוקות בנוגע למסורות כוהניות בפרק השמיני של משנת עדויות. ראו אדרת, מחזורבן לתקומה, עמ' 512-515.

170 ראו געם, מקומראן, עמ' 87, הערה 126. אפשר לציין למשל את החשש מפני מות הסוטה במקדש (משנה, סוטה ג, ד; ספרי במדבר ח, עמ' 15); המעשה בתוספתא בכוהן שרצח את חברו במקדש (תוספתא, כיפורים א, יב, וראו הנספח לערך בית חוניו); הפירוש לפסח חזקיהו לפי אחת הדעות בירושלמי (נדרים ג, ט [לט ע"ד], עמ' 1036; סנהדרין א, ב [ית ע"ד], עמ' 1268; פסחים ט, א [לו ע"ג], עמ' 550), שלפיה הפסח נדחה משום שמצאו את וילגלתו של ארון היבוסי תחת המזבח.

לסיפורנו: טומאת מת במקדש, כניסת זרים לקודש, ומתח בין יהודים לשומרונים. לפי סיפור זה, אביו של הכהן השומרוני מנשה, מי שיזם את הקמת המקדש בהר גריזים לפי המסופר אצל יוספוס, נרצח במקדש בידי אחיו ובעקבות הרצח נטמא המקדש בידי הפחה הפרסי של יהודה (קדם' יא 297–301).<sup>171</sup> הד ספרותי נוסף מעין זה נמצא בגרסת הירושלמי לאגדת טיהורה של טבריה בידי ר' שמעון בר יוחי שבה מתוארת הטמנת מת בזדון בידי שומרוני.<sup>172</sup>

בהתבסס על סיפורים אלו ועל תיאור פיזור העצמות אצל יוספוס, נראה שבעת העתיקה המאוחרת נוצר בארץ-ישראל קישור ספרותי בין שומרונים לבין טומאת המת, ומוטיב זה היה משותף ליוספוס ולספרות האמוראים הארץ-ישראלית, והוא גם ייחודי לספרות אלו. מן הספרות הנוצרית הקדומה מצטיירת דווקא תמונה הפוכה, הקרובה כנראה יותר לעובדות ההיסטוריות: השומרונים ידועים כמי שמקפידים הקפדה יתרה על טומאת מת, הקפדה שאבות הכנסייה התנגדו לה ולעגו לה.<sup>173</sup> הקישור התמטי בין שומרונים למתים הוא אפוא ייחודי לספרות חז"ל ולקדמוניות, והקבלה זו היא חלק מעמדה פוליטית משותפת לשתי הספרות.<sup>174</sup> כלפי השומרונים ככלל – הגדרתם כקבוצה קרובה ליהדות, אך מבודלת ועוינת. מסתמן אפוא שגם במקרה של העצמות שנמצאו במקדש יש התאמה בין קדמוניות לבין ספרות חז"ל, הן מבחינה נרטיבית והן מבחינה אידאולוגית.

## היחס בין גרסת יוספוס לגרסת חז"ל

יוספוס וגם מקורות חז"ל מתארים פיזור עצמות במקדש. אפשר שמדובר במקרים שונים, אבל ייתכן ששני הקורפוסים מתייחסים למקרה אחד, וההבדלים ביניהם הם רטוריים ואינפורמטיביים: יוספוס השתמש במקרה כדי להלעין על השומרונים, ואילו המשנה והתוספתא השתמשו בו כדי לשמר הכרעה הלכתית מימי הבית בידי טומאת מת. כפי שהראתה נעם, העניין ההלכתי שנמצא במוקד המקבילה התנאית מטושטש בקדמוניות, אך ניכר בתוכן העניינים הקדום המצורף לחיבור. כלומר, זכרה הטראומטי של ההתרחשות – או למצער ההתלבטות – ההלכתית אם להכריז על ירושלים טמאה, מצוי גם אצל יוספוס. זיכרון משותף זה מחזק את האפשרות שלפנינו אכן מקבילה היסטורית, וכי יוספוס וחכמים התכוונו לאותו מקרה עצמו. אם אמנם כך הוא, הרי המסורת התנאית שימרה את מוקד העניין ההלכתי בצורה אמינה יותר.

שלא כמו גרסת קדמוניות, המזהה את מי שפיזרו את העצמות במקדש, גרסת התנאים אינה עוסקת כלל בשאלה כיצד הגיעו העצמות לדיר העצים ומי הניחן שם. אם אכן ייחוס המעשה לשומרונים הוא

171 מקבילה לסיפור זה נמצאת באגדה בתוספתא, כיפורים א, יב. על הקבלה זו העיר טויזנר, כחומר, עמ' 44–45. וראו לעיל, בנספח לערך בית חוגין.

172 ירושלמי, שביעית ט, א ו' (ל' ע"ד), עמ' 209; ב"ר עט, ז, עמ' 941–945; פסדר"ב יא, טז, עמ' 191–194; בבלי, שבת לג ע"ב; קה"ר ח, י; אסת"ר ג, 1; מדרש תהלים יז, יג. על הד ספרותי זה העיר גם ספראי, העליה לרגל, עמ' 300.

173 כך למשל אפיפניוס: 'הם [השומרונים] סולדים ממראה גופת מת, אף שהם מתים במעשיהם בעצמם. לא עד אחד, כי אם הרבה מעידים שגופת המת אינה מטמאת'. אפיפניוס, על המינויות ט 4, 1, אצל פומר, נוצרים קדומים, עמ' 157; בדומה לכך היירזנימוס, איגרת 109, 1, 2: 'הוא איננו רואה כי בדברו כך הוא בשומרוני או ביהודי שחושבים שגופת המתים הן טמאות, ולדעתם אפילו כלים שהיו באותו בית עמהם טמאים'. אצל פומר, נוצרים קדומים, עמ' 203.

174 טיש לה הרים גם בבית החדשה, נראו לעיל בסקירה ההיסטורית. אך בספרות הגמנית לא נקשרו השומרונים לסיפור התנכלות באמצעות טומאת מתים.



עיבוד ספרותי משני של מקרה שהיה באמת, נראה שגם מבחינה זו גרסת התוספתא מהימנה יותר, אף שזו נמסרה על פי השמועה מפיו של שמעון בן עזיי, תנא בן הדור השלישי (ראשית המאה הב' לספירה). לאור הדברים הללו אציע את השחזור המשוער של התהוות הגרסות כך: בסוף ימי הבית השני אירע שמצאו עצמות אדם במקדש, ככל הנראה באחד הרגלים. הדבר עורר מחלוקת הלכתית בין מי שביקשו לטמא את העיר, שהחזיקו אולי בהלכה הדומה לזו של כת קומראן וביקשו להחמיר בספק טומאת מת, לבין מי שלא ראו צורך לטמאה, שהחזיקו בהלכה שאומצה לאחר מכן בידי התנאים. המשנה והתוספתא אינן מספרות כיצד הוכרעה המחלוקת בפועל, ותפקידן היחיד הוא לשמר את שיטתם ההלכתית (המקלה) של חכמים בעניין. בקדמוניות לא הוזכר עניין ההכרעה ההלכתית, אך זו נשמרה בתוכן העניינים לספר, שלפיו אכן הכריזו טומאה על העיר לשבעה ימים, והרגל שובש. יוספוס השתמש באירוע זה לצרכיו הפוליטיים, וטפל את האשמה על השומרונים. דומה שדווקא אצל יוספוס בקדמוניות נשמר התאריך המדויק של התרחשות האירוע, ואילו חז"ל קשרו אותו לימינו האחרונים של הבית, שאופיינו לדעתם בהשחתה של הכהונה הגדולה, בית המקדש וירושלים.<sup>175</sup>

175 וראו על כך בערכים שחיתות הכהנים הגדולים; רצח כוהן במקדש, הנספח לערך בית חנוני.

## אגריפס/ינאי וקרבנות הנזירים

קדמוניות יט 292-294, 330-334: ירושלמי, ברכות ז, ב ויא ערב). עמ' 57-ניזיר ה, ה (נר)  
ע"ב, עמ' 114; בראשית רבה צא, ד-ה, עמ' 115-117; קהלת רבה נ, יא; ויקרא רבה ג, ה  
(עמ' סז-סז)

### ורד נעם

#### קדמוניות יט 292-294

292) בפקודות אלה ששלח קלאודיוס קיסר לאלכסנדריה ולתבל כולה גילה ברור את הדעה שהיתה לו על היהודים. מיד שלח את אגריפס בכבוד ובתפארת רבה שיקבל את מלכותו, וציווה במכתבים את ההגמונים והאפיטרופסים של האפארכיות לנהוג בו חיבה. 293) ואגריפס, כמסתבר במי שעולה לקראת מזל טוב יותר, חזר (לארצו) בחיפזון. וכשבא לירושלים הקריב קרבנות תודה בלי להחסיר דבר לפי החוק. 294) לפיכך ציווה על נזירים רבים מאוד להתגלח (καὶ ναζιραίων ξυράσθαι διέταξε μάλα οὗτος) ותלה בתוך עזרת הקודש מעל ללשכה את שרשרת הזהב שניתנה לו על ידי גאיוס כמשקל שרשרת הברזל שבה נאסרו ידי המלך, להיות למזכרת לגורלו הנזעם ועדות לשינוי לטובה, ולמען תהיה דוגמה לכך, שעשוי (אדם) לפעמים לרדת פלאים ואלוהים מקים את הנופל.

#### 330-334

330) ואילו אגריפס היה בעל טבע נוח ומידת נדיבות שווה כלפי הכול. הוא היה נזהג בנכרים מתוך אהבת הבריות והראה להם את ידו הנדיבה, וברומה לכך היה אציל כלפי בני עמו ורחש להם חיבה יתרה. 331) ישיבתו, ישיבה של קבע, בירושלים היתה נעימה עליו, והוא שמר בטהרה את חוקי האבות. הוא התנהג אפוא בטהרה גמורה, ולא עבר עליו אף יום אחד בטל מקרבן לפי החוק. 332) ואיש אחר בירושלים, מאנשי המקום, ושמו שמעון, שהיה מוחזק בקי בחוקים, כינס המון לאסיפה, בשעה שהמלך נסע לקיסריה, והעז להסית כלפיו שאין הוא חסיד (ὁσιος)<sup>1</sup> וברין היה צריך למנוע אותו מלהיכנס לבית המקדש, דבר המגיע (רק) לבני העם.<sup>2</sup> 333) ודבריו אלה של שמעון בפני העם סופרו למלך במכתוב על ידי מפקד העיר. אז קרא לו המלך וציווהו לשבת על ידו, כי ישב אותה שעה בתיאטרון, ואמר לו בנחת ובמתינות: 'אמור לי, מה

1 לפיכך ... להתגלח — בתרגום שליט: 'להסתפר', דומה שתרגום פלדמן וקדמוניות היהודים, מהדורת לוב, כרך 9, עמ' 353, וראו הערה c) מתאים כאן יותר: Accordingly he also arranged for a very considerable number of Nazirites to be shorn, ובעברית צ"ל: 'לפיכך הוא ארגן גם שורבים מאוד מבין הנזירים להתגלח', ראו הדיון להלן.

2 שאין הוא חסיד — כך שליט. פלדמן ופס, עמ' 371, וראו הערה b) תרגם: unclean כלומר טמא. הפילה ὁσιος עשויה להתפרש: קדוש, טהור, חסיד, צדיק. ראו עוד להלן.

3 לבני העם — תרגום שליט הוא על פי גרסת W — τοῖς ἑγγενέσι, המשמש גם בפנים של מהדורות ניוה. גרסת MA: τοῖς εὐγενέσι-οις — לאצילים/למיוחסים (ἡς εὐγενέσι: E). גרסת Lat: dignis — לראויים. ניה מציע את התיקון: τοῖς εὐαγέσι — לטהורים, ועל פיו תרגם פלדמן (קדמוניות היהודים, מהדורת לוב, כרך 9, עמ' 370-371, וראו הערה c): ritually clean, וראו הדיון להלן.

מהרברים הגעשים כאן הם נגר החוק? (334) לא יכול (הלה) לומר רבו וביקש סליחה. והמלך נתפייס אתו מהר. משהיה אדם מצפה, משום שחשב שהמתינות יאה למלך מן הכעס, וידע שחסר הולם את הגרולים יותר מן הריוגו. הוא זיכה את שמעון אפילו במתנה כל־שהיא ושלחו.

ירושלמי, ברכות ז, ב (יא ע"ב), עמ' 57 = נזיר ה, ה (נד ע"ב), עמ' 1114; בראשית רבה צא, ג-ד, עמ' 1115; קהלת רבה ז, יא.

ירושלמי, ברכות	בראשית רבה	קהלת רבה
1 תג, שלש מאות נזירין עלו בימי (ר') שמעון בן שטח. מאה וחמשים מצא להן פתח ומאה וחמשים לא מצא להן פתח.	שלש מאות נזירים עלו בימי שמעון בן שטח, מאה וחמשים מצא להן פתח ומאה וחמשים לא מצא להם פתח	ג' מאות נזירים עלו להקריב ס' מאות קרבות בימי שמעון    שטח, מאה וחמשים מצא להם פתח ומאה וחמשים לא מצא להן פתח
2 אתא גבי ינאי מלכא. אמ' ליה, אית הכא תלת מאה נזירין בעיין חשע מאה קרבנין	סלק לגבי ינאי מלכא א' ליה ש נזירים <עלון> ואינון בעיין חשע מאה קרבנין.	סליק שמעון בן שטח לגבי ינאי מלכא א"ל תלת מאה נזירין סלקין בעיין למקרבא ס' מאה קרבנין ולית להון
3 אלא יינא, אב את פלגא מן דידך ואנא פלגא מן דידך. שלח ליה ארבע מאה וחמשים.	זכי בזהן חב להון פלגא מן דידך ואנא יהיב להון פלגא מן דידך. יהב ליה	אלא הב את פלגא מן דידך ואנא פלגא מן דידך ויקרבון. יהב להון ינאי פלגא ואחלק וקרבון
4 אזל לישנא בישא ומר ליה, לא יהב מן דידה כלום.	אזל לישנא בישא וא' ליה לא יהב מן דידה כלום	אתון אמרין לישן ביש לינאי מלכא על (ר') שמעון בן שטח כל מה ראקריבין מן דידך ושמעון בן שטח לא יהב כלום מן דידה
5 שמע ינאי מלכא וכעס. דחל שמעון בן שטח וערק.	שמע וערק.	שמע ינאי וכעס על שמעון בן שטח. שמע שמעון וערק.
6 בתר יומין סלקון בני נש רברבין מן מלכותא דפרס גבי ינאי מלכא.	בתר יומין אתון קליפריסין נגשין על פתוריה <דינאי> מלכא	בתר יומין הוו תמן בני נש רברבין מן מלכותא דפרס הוו יתבין על פתוריה דינאי

- 4 בעקבות תיקון של הדסון, ראו יוספוס, מהדורת ניוה, שם לשורה 9; פלדמן, שם, עמ' 372, הערה 1, ותרגומו בעמ' 373.
- 5 הפנים על פי ברכות, מהדורת האקדמיה. מהנוסח במזר ומקטע הגניזה לברכות והוכחו להלן רק חילופים בולטים. 1. קטע גניזה אוקספורד heb. b.10/64a.
- 6 על פי ב"י וטיקן 60. קטע זה חסר בכ"י וטיקן 30, ואף אינו מופיע בקטעי הגניזה לב"ר. להילופי נוסח עיינו במהדורת תיאודור-אלבק.
- 7 הפנים על פי ב"י וטיקן 291/11. א = אוקספורד MS Ox. Uri. 154 Selden A. Sup. 102; ה = ניו יורק Rab. 1914; ס = לוינגרד פירקוביץ II A 272/1; מ = מינכן 356/XXII,4; ד = דפוס ראשון קושטא 1512. הובאו רק חילופים בולטים. באדיבות המהדורה הסינופטית של מכון שכטר; תודתי לפרופ' מנחם הירשמן על עזרתו.

ירושלמי, ברכות	בראשית רבה	קהלת רבה
7 מן דיתבין אכלין אמרין ליה, נהדיין אנן דהנה איה הכא חד גבר סב והנה אמר קומין מילין דהכמה.	אמרין ליה אנן נהדיין דהנה הכא חד סב דהנה א' לן מילין דהכמה	מן דאכלין אמרין לינאי מרי מלכא נהדיין אנן דהנה הכא חד סב חביסא דהנה אס' לן מילי דאדריא
8 חני לון עובדא.		
9 אמרין ליה, שלח ואיתיהיה.	א' לאתניה שלח <ואיתיהיה>	אס' לשלסצו אתניה דנאי אתניה דשבעון שלחו ואיתיהיה
10 שלח ויהב ליה מילא,	אמר ליה הב לי מלא דהנה אתא, ויהיב ליה מילא	איל הב לי מילא ושלח ליה עזקתך והוא אתי יהב ליה מילא
11 ואתא ויהיב ליה בין מלכא למלכא.	ואתא <ויהיב> ליה בין מלכא למלכא	האתא. מן דאתא יתב בין מלכא למלכא
12 אס' ליה, למא אפליית בי. אס' ליה, לא אפליית בך. את סממנך ואנא מן אוריית. דכתי' <כי בצל החכמה בצל הכסף> (קהלת ז 12).	א' ליה מהו דכז, א' ליה דכן כתי' בספר בן סירא <סלסלה ותרוממן גו'>	איל למא ערקת איל שמעית דמרי כעיס עלי וערקית לקיים <חבי כמעט רגע> (ישעיה כו 20)
13 אס' ליה, ולמה ערקת. אס' ליה, שמעית דמרי בעס עלי ובעית מקימה דרין קריא <חבי כמעט רגע עד יעבר זעמי> (יש כו 20).	א' ליה ולמה אפליית <כי>, א' ליה חס ושלום ולא אפליית בך אלא את יהבת מן מה דהנה לך ואנא יהבית מן מה דהנה לי דכתי' כי בצל החכמה בצ' הכ' ויתרון דעת והחכמה תחיה בעליה (קהלת ו 1)	איל למא אפליית כי איל חס ושלום לא אפליית בך אלא את מן מצנך ואנא מן אנריית דכתי' כי בצל החכמה בצל הכסף
14	א' ליה ולמה לא אמרת לי, א' ליה אילו אמרת לך לא וזה עבר	
15 וקרא עלי' ויתרון דעת החכמה תחיה בעליה' (קהלת ש).		
16 אס' ליה, ולמה יתבת בין מלכא למלכא. אס' ליה, כסיפרא דבן סירא כתי' <סלסליה ותרוממן> (משלי ד 8) וזבין נגדיים תושיבך' (בן סירא יא 11).	א' ליה ולמה ערקת, א' ליה דכן כתי' <חבי כמעט רגי ע' י' ד'>	איל ולמה יתבת בין מלכא למלכא דהבי כתי' בספר בן סירא <סלסלה ותרוממן> וזבין נגדיים תושיבך
17		איל חסית מן מה אנא מוקר לך איל ליה אה מוקר לי אלא אורייתא מוקר לי דכתי' <סלסלה ותרוממן>
18 אס' הבו ליה (הבו) כסא דליכריך. נסב כסא וטר, נברך על המזון שאכל ינאי וחביריו.	מזן ליה כסא א' נברך על המזון שאכל ינאי וחביריו	איל מזוגין ליה כסא ולכריך אס' מה אכרך בורך שהאכיל ינאי וחביריו

ירושלמי, ברכות	בראשית רבה	קהלת רבה
19 אמ' ליה, עד כדון את בקשיתך?	אמ' ליה מן יומי לא שמעית מינך והא פילתא	א"ל עד כדון בקשיתך לא שמעית מן יומי ינאי בכרסתא
20 אמ' ליה, ומה נאמ', על המזון שלא אכלנו?	א' ליה מה את בעי מימר נברך על המזון שלא אכלתי	אמ' ומה אית לי למימר כדון שאכלתי ולא אכלתי
21 אמ', הבן ליה דליכול.		אמ' איתך ליה דייכול
22 יחבו ליה ואכל ופר, נברך על המזון שאכלנו	מג ליה כסא תצינא א' נברך על המזון שאכלנו משלו	מן דאכל אמ' כדון שאכלנו משלו
1 (ר') נזיר: חסר מצא, מצא נזיר: מצא, פתחנן נזיר: חסר. 2 גבין לגבה ג בעינן ואינון בעינן 3 (ינא) לפי סימני מהדורת האקדמיה, הו"ד נמחקה ביד סופר כ"י לידן והה"א נוספה ביד המגיה הראשון. אלא ינא(הבן) נזיר: הב. את( חסר 1 5 דחול) ג נזיר: שמע 6 גבי ינאי מלכא( נזיר: חסר 7 מן דיתבין אכלין) נזיר: חסר אית הכא( נזיר חסר. אית הכה ג קופין קופינן 1 דחכמתא דחכמתה ג 9 ליה חסר ג 10 יתב ליה מילא( יתב לה מלה ואיתיהה ג נזיר: יתב ליה מילא ואיתיהה 11 ואתא ויתב ליה סלק ויתב לה ג 12 אפלייתו נזיר: אפלייתא לא אפלייתו נזיר: אנא לא אפליית סממנך( כסמנך ג 13 עלין חסר ג ובעית מקיימתא( וקיימת ג נזיר: וקיימת קריא( נזיר: קרא 16 יתבת( יתבת לך ג ליה חסר ג דבן פירא( נזיר: חבר סירה 18 אמ' חבר ליה (הבן) נזיר: אמ' ליה הב דלברך( נזיר: וניכרך נסב) מזגן לה ג נזיר: יבן ליה 19 אמ' ליה, עד כדון את בקשיתך נזיר: חסר 21 דליכול( דייכול ג	2 <עלוקא( בכתב היד בשיבוש: עלך. 6 <רינאי( בכתב היד בשיבוש: ריין 9 <ואיתיהה( בכתב היד בשיבוש: איתיהה 11 <רינאי( בכתב היד בשיבוש: רינאי 13 <ביא( בכתב היד בשיבוש: כי 18 יניין( בכתב היד נוסף בטעות ונמחק: ומזן	1 שמעון( בשאר כ"י נוסף: בן 4 (ר') בשאר כתבי היד חסר שטח כלל בשאר כתבי היד: שטח אמרין לינאי מלכא תוצי יריע דכל 5 שמעון בשאר כתבי היד נוסף: בן שטח 6 רינאין( בשאר כתבי היד נוסף: מלכא 9 לשלמנן( ג ד לשלמינית א לשלמינו ה לשל... ס לשלמנו מ אתתיה דינאי אתתיה דשמעון( אתתיה אנתתיה (אנתתיה אינתתיה) דינאי א ה ד מ ואיתיה( ואתיה א ואיתיה ה --- ס ואיתיה ד ואיתיה מ 10 מכאן ואילך חסר ה 10-12 יתב - דגש חסר ס 12 דפרין דאת א ד מ עלין נוסף: וציה לי בניני (כנינך ד מ) דילא תקטלינא א ד מ לקינן( כהן קריא קרימת דמלכ א ד מ דגש נוסף: עד יעבר דעס א ד מ 13 א"ל - יתבת כין חסר ס אפלתין אפליית א ד מ אפלתין אפליית א ד מ מן אוריתן בתורית מ 16 למלכתא( נוסף: אמר ליה א ס ד 17 לית - לין לית לי את מוקיר א ס מ אוריתאן לאורית היא א ד אורית היא מ לאורי... ס ותרוממן( נוסף: ובין נגידים תושבך (ובין נג' תר) ס א 18 ליה( חסר א כסא( כסא דחמרא מ אברך נוסף: נימר ד מ...מר ס שהאכילן שאכל א ד מ <...ל ס וחברות משלו ד 19 כדון( נוסף: את א ד מ 21 אמ' נוסף: ליה א ד מ (א"ל מ) ליה( חסר א

## תרגום (לפי הירושלמי)

שני (כבריתא): שלוש מאות נזירים עלו (לארץ) בימי שמעון בן שטח. מאה וחמישים מצא להם (שמעון) פתח (הלכתי, להתיר את נדרם ובכך ייפטר מהבאת קרבן של סיום נזירות), ומאה וחמישים לא מצא להן פתח. בא לפני ינאי המלך. אמר: יש כאן שלש מאות נזירים, צריכים חשע מאות קרבנות. אלא, תן אתה מחצית משלך ואני מחצית משלי. שלח לו (ינאי) ארבע מאות וחמישים (קרבנות). הלכה לשון הרע (מלשין) ואמרה לו (לינאי): לא נתן (שמעון בן שטח) משלו כלום. שמע ינאי המלך וכעס, פחד שמעון בן שטח וברח. לאחר ימים עלו אנשים חשוכים ממלכות פרס אצל ינאי המלך. משישבו ואכלו, אמרו לו: זכורים אנו שהיה כאן איש אחד זקן והיה אומר לפנינו דברי חכמה. סיפר להם את המעשה. אמרו לו, שלח והביאהו. שלח (ינאי) ונתן לו (לשמעון בן שטח) דבר (הבטחה שלא יפגע בו), ובא וישב בין המלך למלכה. אמר לו, למה היתלת בי. אמר לו, לא היתלתי בך. אתה ממנוג ואני מתודת, שכתוב: 'כי בצל החכמה בצל הכסף' (קהלת ז 12). אמר לו, ולמה ברחת? אמר לו, שמעתי שאדוני כועס עלי ורציתי לקיים פסוק זה: 'חבי כמעט רגע עד יעבר זעם' (ישעיהו כו 20). וקרא עליו (ינאי על שמעון בן שטח): 'ציתרון דעת החכמה תחיה בעליה' (קהלת שם). אמר לו, ולמה ישבת בין המלך למלכה? אמר לו, בספר בן סירא כתוב: 'סלסליה ותרוממך' צבין נגידים תושיבך' (משלי ד 8; בן סירא יא 1). אמר (ינאי): תנו לו (לשמעון בן שטח) כוס שיכר. לקח כוס ואמר: נברך על המזון שאכל ינאי וחבריו. אמר לו: עד עכשיו אתה בקשיות? אמר לו, ומה אומר, על המזון שלא אכלנו? אמר (ינאי): הבר לו שיאכל. נתנו לו ואכל. ואמר: נברך על המזון שאכלנו.

ויקרא רבה ג, ה (מהדורת מרגליות עמ' סו-סז)

אגריפט המלך ביקש להקריב אלף עולות ביום אחד. שלח ואמ' לכהן: אל יקריב אדם היום חוץ ממני. בא עני אחד ובידו שני תורין. אמ' לו: הקריב לי את אילן. אמ' לו: המלך ציוני ואמ' לי אל יקריב אדם חוץ ממני היום. אמ' לו: אדני כהן, ארבעה אני צד בכל יום. אני מקריב שנים ומתפרנס בשנים. אם אי אתה מקריבן אתה חותך פרנסתי. נטלן והקריבן. נראה לו לאגריפט המלך בחלום: קרבנו שלעני קדמך. שלח ואמ' לכהן: לא כך אמרתי לך, אל יקריב אדם חוץ ממני היום. אמ' לו: אדני המלך, בא עני אחד ובידו שני תורין. אמ' לי: הקריב לי את אילן. אמ' לו: המלך ציוני ואמ' לי, אל יקריב אדם חוץ ממני היום. אמ' לי: ארבעה אני צד בכל יום. אני מקריב שנים ומתפרנס בשנים. אם אי אתה מקריבן אתה חותך פרנסתי. לא היה לי להקריב? אמ' לו: יפה עשתה כל מה שעשיתה.

## רקע היסטורי

אגריפט הראשון, הוא מרקוס יוליוס אגריפט (10 לפה"ס-44 לספירה), היה נכדו של הורדוס; אביו אריסטובולוס היה בנם של הורדוס המלך ומרים החשמונאית,<sup>8</sup> ואמו ברניקי הייתה בתם של קוסטובר ושל שלום אחות הורדוס (מלח' א 552; קדמ' יח 133). הוא נקרא אגריפט לכבוד מרקוס אגריפא ידידו, יועצו וחתנו של אוגוסטוס, שהיה מיוחד עם הורדוס. בהיות אגריפט כבן שלוש הוצאו אביו ודודו

8 על פי כ"י לונדון BL 340. לחילופי נוסח ראו במהדורת מרגליות, שם.

9 ראו הערך תולדות הורדוס.

להודג במצות הורדוס (מלח' א' 551; קדמ' טז 394). בהיותו כבן חמש עקרה אמו ברניקי עם משפחתה לרומא, ושם חי אנריפס כשלושים שנה. ברומא גדלו הוא ואחיו בקרב משפחת הקיסר אוגוסטוס. הוא גדל בקרבתו של בן גילו, לימים הקיסר קלאודיוס, בנה של אנטוניה הצעירה גיטתו של הקיסר טיבריוס (קדמ' יח 165), והיה ידידו הקרוב של גאיוס יוליוס קיסר המכונה קליגולה, הקיסר לעתיד; וכן ידידו של דרוסוס בן טיבריוס ושל לוקיוס פמפוניוס פלאקוס, לימים נציב סוריה (קדמ' יח 143–146; 150). אנריפס נשא לאישה את קיפרוס בת דודתו, בתם של פצאל אחי הורדוס ושלמציון אחות אריסטובולוס, שילדה לו חמישה ילדים (קדמ' יח 130–131). בשל מצוקה כספית עזב אנריפס את רומא וחזר לארץ-ישראל ושהה בה בשנים 28 ו-30 לספירה. תחילה חי במלחתה, פינה נידחת באדום, ולפי עדות יוספוס תכנן להתאבד עקב חובותיו (קדמ' יח 147). לבסוף קיבל מדודו הורדוס אנטיפס הטטרארך משרת אנונומוס – מפקח על השוק – בטבריה (שם 148–149). לאחר מכן עבר לאנטיוכיה לחצרו של נציב סוריה החדש, ידידו פומפוניוס פלאקוס (שם 150–154). בשל סכסוך עזב פלאקוס גורש משם ויצא בדרכו לרומא לאחר שלושה כספים לכיסוי חובותיו. הוא שכר אנייה והתכוון לצאת לרומא מנמל אנתדון ליד עזה, אולם נעצר שם בידי פקיד האוצר הרגיוס קאפיטו בעוון חוב של שלוש מאות אלף דרכמות לאוצר הקיסר. הוא הצליח להימלט ממאסרו והפליג עם משפחתו לאלכסנדריה, שם הצליח להשיג הלוואה מאלכסנדר האֵלֶפְרָכֶס, שהיה ראש הקהילה היהודית של אלכסנדריה. אחר-כך עשה את דרכו עם הכסף לאיטליה, בעוד קיפרוס והילדים חזרו ליהודה (קדמ' יח 155–160).<sup>10</sup>

משהגיע אנריפס לרומא, הוא מחק את חובו לאוצר והתקבל מחדש לחצר הקיסר (161–167). בעקבות שיחתו עם ידידו, גאיוס (קליגולה, הקיסר לעתיד<sup>11</sup>), שבה הביע תקווה למותו הקרוב של הקיסר טיבריוס ולעליית חברו לשלטון, הושם במאסר במצוות טיבריוס, אלא שתנאי המאסר היו נוחים (מלח' ג 178–180; קדמ' יח 166–204). לאחר מות טיבריוס ועליית גאיוס לקיסרות בשנת 37 לספירה, שחרר הלה את אנריפס, מינה אותו למלך על שטחיו של דודו פיליפוס, וכן נתן לו את הטטרארכיה של ליסניאס (בין דמשק לכלקיס) והעניק לו שרשרת זהב במשקלה של שרשרת הברזל של תקופת מאסרו (קסיוס דיו נט, 8, 2; פילון, נגד פלאקוס 25; מלח' ב 181; קדמ' יח 224–237).

בשנת 38 יצא לארץ-ישראל כדי לכונן את מלכותו. הוא עבר דרך אלכסנדריה, ושם הצית ביקורו מהומה אנטי-יהודית (נגד פלאקוס 25 ואילך; משלחת, 179). בעקבות סכסוך עם אחותו הרודיאס ובעלה הורדוס אנטיפס, טטרארך הגליל ועבר הירדן, כתב אנריפס מכתבים נגד אנטיפס לקליגולה, והלה נטל מהורדוס אנטיפס את הטטרארכיה שלו ואת כספו ונתנם לאנריפס, ואת אנטיפס והרודיאס הגלה לגליה. כך גדלו ממלכתו והכנסתו של אנריפס במידה ניכרת, והוא החל למלוך ברוב שטחי ממלכתו לשעבר של הורדוס ועל אוכלוסייה שהייתה ברובה יהודית (מלח' ב 181–183; קדמ' יח 240–255). לאחר שנה בארץ-ישראל חזר אנריפס ככל הנראה לרומא, שכן הוא נזכר אצל קסיוס דיו בין המלכים ההלניסטים שליוו את קליגולה במסעו בגליה ובגרמניה בחורף 39/40 (קסיוס דיו נט, 24, 1), ובזמן המשבר של

10 בתיאורו של יוספוס מתועדת רק נסיעה אחת של אנריפס לרומא, בשנת 36 לספירה, ואולם דניאל שוורץ מניח, משיקולים שונים, שבתקופה האמורה נסע אנריפס לרומא פעמיים, פעם בשנת 33 או 34, ופעם בשנת 36. ראו שוורץ, אנריפס הראשון, עמ' 60–62.

11 ראו הערך צלם בהיכל.

גזרת הצלם של קליגולה<sup>12</sup> אנו מוצאים את אגריפס ברומא, בחצר הקיסר, נוטל חלק במאמצים לביטול הפקודה (פילון, משלחת 261–333; קדמ' יח 289–301).

במהלך האגורלמוסיה ששורה ברומא לאחר רצח קליגולה בשנת 41 היה אגריפס שליחו של קלאודיוס אל הסנאט, והוא זה ששכנע את הסנאט לקבל ולאשר את הכתרתו של קלאודיוס (מלח' ב 206–213; קדמ' יט 236–245). לאחר הכתרתו הגדיל קלאודיוס את ממלכתו של אגריפס וסיפח את יהודה אליה, ומעתה מלך אגריפס על ממלכה קרובה בגודלה לזו של סבו הורדוס (מלח' ב 215–216; קדמ' יט 274–277). אגריפס לא יצא לממלכתו החדשה מיד ונשאר זמן מה ברומא, ושם פעל לטובתם של יהודי התפוצות. הוא הצליח לרכך פקודה של קלאודיוס לגירושם של יהודי רומא ושידל אותו להוציא פקודה המבטיחה את זכויותיהם הדתיות של יהודי אלכסנדריה בפרט ויהודי התפוצות בכלל (קדמ' יט 278–291).<sup>13</sup> אגריפס חזר לממלכתו בשנת 42/41. בין פעולותיו כמלך יהודה מונה יוספוס תרומה למקדש (בקטע הגידון בערך זה, קדמ' יט 294), סילוק ומינוי כוהנים גדולים (297–298), ביטול מס (299) והקמת חומה חדשה בירושלים, המכונה החומה השלישית, שבנייתה הופסקה בהוראת הקיסר קלאודיוס (קדמ' יט 326–327; אך השוו מלח' ב 218–219; ראו גם מלח' ה 147–155).

אגריפס הצליח להתחבב על העם בגילויי האדיקות הדתית שלו, כעולה מן הפסקאות הנידונות בערך זה (קדמ' 294–295; 331–334). גם במקורות חז"ל מתואר 'אגריפס המלך' הנוטל חלק פעיל בטקסים דתיים, אף שהחוקרים נחלקו אם המדובר באגריפס הראשון או בבנו, אגריפס השני. רוב המקורות האלה<sup>14</sup> מציירים את 'אגריפס' כדמות חיובית (משנה, ביכורים ג, ד; סוטה ז, ח; ירושלמי, שקלים ה, ב [מח ע"ד, עמ' 619]; בבלי, פסחים קז ע"ב; כתובות יז ע"א; ויקרא רבה ג, ה, עליו ראו לעיל ולהלן) ואהודה על החכמים (משנה, סוטה שם), אבל ניכרת בהם גם התלבטות באשר לכשרות מוצאו היהודי (שם). בצד אלה יש גם מסורת אחת המבקרת את מי 'שחינפו לאגריפס המלך' ותולה בחטא זה הרג וחורבן (תוספתא, סוטה ז, טז [עמ' 196]; ירושלמי, סוטה ז טז [כב ע"א]).<sup>15</sup>

יוספוס מעיד שאגריפס טיפח גם קשרים עם האוכלוסייה הנכרית, דאג לחיי התרבות ובנה מקדשים, תאטרונות, מרחצאות וסטווים בערים הלניסטיות ברחבי ממלכתו (קדמ' יט 335–337, 343). אגריפס מת ממחלה בשנת 43 או 44, בשעת חגיגה בקיסריה, ויוספוס קושר את מותו אל חטא קבלת דברי חנופה מפי נכרים, שבלבשו כנדי מלכות ראו בו אל (קדמ' יט 343–350). בסיפור דומה מאוד במעשי השליחים (יב 19–23), מסופר על מותו של מלך המכונה 'הורדוס' בקיסריה, אשוי לכש מלכות והעם הרע לו כאל. על חטא זה נענש ביד מלאך, גופו נאכל בידי תולעים, והוא מת. מסתבר שמקור יהודי אחד עומד ברקע הסיפור בקדמוניות ובמעשי השליחים, אלא שהוא עובד בידי לוקאס מזה וזיכירי יוספוס מזה (אך במידה פחותה). שוורץ העיר שתמה דומה נשקפת גם מדברי פילון, שהפורענות של יהודי אלכסנדריה

12 ראו שם.

13 לפיכך שבו נשתמרה פקודה זו ראו צ'ריקובר ואחרים, קורפוס II, פפירוס 153, עמ' 36–55.

14 להלן יציין רק המקור המוקדם ביותר לכל מסורת בלא מקבילות מאוחרות יותר.

15 על המסורת התריגה ראו עזר להלן. לדין במסורות חז"ל על אגריפס ראו שוורץ, אגריפס הראשון, עמ' 171–184. לשלוש מסורות בעלות אופי שונה המוסבות כנראה על אגריפס השני ראו שם, עמ' 181–183. למסורת שחז"ל ייחסו לאגריפס השני ויוספוס ייחס לקסטיס גאלוס נציב סוריה, ראו הערך מפקד האוכלוסין בימי קסטיס/אגריפס. ראו גם הערך שחיתות הכוהנים הגדולים.



נבעה ממנהג הסורים לכנות את אנריפס 'מרי', כלומר אדון (נגד פלאקוס 39).<sup>16</sup> על אלה נוסף אנו כאן, כי אפשר שגם הביקורת ששרדה בספרות חז"ל על חנופה כלפי אנריפס: 'משם רבי נתן אמרו: נתחייבו ישראל כלייה שחינפו לאנריפס המלך' (תוספתא, סוטה ז, טז, עמ' 196); 'תני ר' חנינה בן גמליאל אר': הרבה חללים נפלו באותו היום שהחניפו לו' (ירושלמי, סוטה ז, ז [כז: ע"א], עמ' 937), ניזונה מאותה מסורת יהודית מימי הבית הנשקפת מפילון, יוספוס ומעשי השליחים, אשר גרסה שחנופה לאנריפס גררה פורענות לו עצמו או לאחרים. ראייה לקדמונה של השקפה זו בתוך ספרות חז"ל היא, שאחת מגרסותיה נמסרת מפיו של ר' חנינה בן גמליאל, בנו של רבן גמליאל דיבנה, שמסר גם מעשה אחר הקשור לסוף ימי הבית.<sup>17</sup> ראייה למקורה החוץ-תנאי, מלבד ההקבלה אצל יוספוס, פילון ומעשי השליחים, היא חריגותה בתוך ספרות חז"ל. זוהי המסורת השלילית היחידה על אנריפס, בתוך אוסף ניכר של מסורות חיוביות. אנריפס, המכונה 'הורדוס' בבית החדשה, מואשם בראשית אותו הפרק במעשי השליחים בדיפת הכנסייה הצעירה, ברצח יעקב אחי יוחנן ובכליאת פטרוס בכוונה להמיתו, והחוקרים נחלקו במידת מהימנותו של התיאור.<sup>18</sup> לאחר מותו של אנריפס הראשון חזרה יהודה למעמד של פרובינקיה רומית, ומשנת 50 לספירה כיהן בנו, אנריפס השני, כמלך של הממלכה הזעירה כלקיס בהרי הלבנון מטעם הרומאים ובחסותם. לאחר ארבע שנים נאלץ לוותר על ממלכה זו אך קיבל במקומה את חבלי הבשן, הטרכון ושטחים אחרים בלבנון, ובשנת 61 הוסיף לו הקיסר נרון חלק מן הגליל. בידיו של אנריפס השני היו גם הפיקוח על בית המקדש בירושלים והזכות למנות כוהנים גדולים.<sup>19</sup>

## מעשה הנזירים: עדותו של יוספוס

הקטע הראשון שהובא מקדמוניות מתייחס, לפי מיקומו ברצף קורותיו של אנריפס הראשון, לשנת 41 לספירה, לזמן שלאחר עליית קלאודיוס לשלטון (קד' יט 216–247) בעקבות רצח אחיינו הקיסר קליגולה.<sup>20</sup> בהמשך מתואר כיצד הגדיל קלאודיוס את ממלכתו של אנריפס, ששהה באותה עת ברומא, וכיצד כרת עמו ברית בפורום ברומא (274–275), ומובאות הפקודות ששלח בעניין זכויות היהודים (278–291). בשלב זה מתאר הקטע הנידון כאן את שילוחו של אנריפס לארץ-ישראל 'בכבוד ובתפארת רבה' לקבל את מלכותו (292). זהו הרקע להקרבת הקרבנות ולמעשי הנדבנות של אנריפס. במסגרת זו מספר יוספוס, שאנריפס הקריב קרבנות תודה, תרם שרשרת זהב לבית המקדש ו'ציווה על נזירים רבים מאוד להתגלח' (294). יעקב נחום אפשטיין העמיד זה כבר על כך ש'לגלח' הוא 'טרמין... ישן נושן... מזמן הבית', ומשמעו גם במקומו 'להביא קרבנות נזיר' בתום נזירותו,<sup>21</sup> כעולה מביטויים קרובים במקבים א, ממעשי השליחים ומן המשנה ('הרי עלי לגלח נזיר').<sup>22</sup> מקורו של מטבע לשון זה, לדעת אפשטיין,

16 לריון ולספרות ראו שוורץ, אנריפס הראשון, עמ' 159–163.

17 ראו בערך פנחס איש חבתה.

18 ראו שוורץ, אנריפס הראשון, עמ' 218–223.

19 ראו הערכים שחיטות הכוהנים הגדולים, מפקד אנריפס/קסטיוס.

20 ראו בערך צלם בהיכל.

21 על התגלחות והקרבנות במלאת ימי נזירותו של הנזיר ראו כמדבר 13–19.

22 מק"א ג 49–50; מעשי השליחים כא 24; משנה, נזיר ב, ה-ו ועוד. ראו אפשטיין, מחקרים, ב, עמ' 52–53; הג"ל, תנאים,

עמ' 364. ובבר עמד על כך בשנתו ביכלר, עזרת ושימ, עמ' 700.

במדרש עתיק שגלגול מאוחר שלו שרד במדרש ההלכה (ספרי במדבר לה, עמ' 97), שדרש את המילים 'וגלח המזיר' על הבאת הקרבנות ולא על התגלחת עצמה.<sup>23</sup> על כן מסתבר שיוספוס השתמש במטבע לשון יהודי זה,<sup>24</sup> ואת המשפט  $\sigma\upsilon\chi\nu\sigma\acute{\upsilon}\varsigma \delta\iota\epsilon\tau\alpha\lambda\epsilon \mu\acute{\alpha}\lambda\alpha$  και  $\nu\alpha\zeta\iota\rho\alpha\acute{\iota}\omega\nu \xi\upsilon\rho\alpha\sigma\theta\alpha\iota$  יש לתרגם: 'לפיכך הוא ארגן גם שרבים מאוד מבין הנזירים יתגלחו', כשהפועל  $\delta\iota\epsilon\tau\alpha\lambda\epsilon$  משמש כאן במשמעות 'ארגן' ולא 'ציווה', כלומר הוא אפשר את גילוחם – סיום מזירותם – של נזירים רבים באמצעות מימון קרבנותיהם. הקטע השני מספר בשבח מתינותו של אגריפס, שנמנע מלהעניש חכם ושמו שמעון שהוציא עליו לעז וביקש למנוע את כניסתו למקדש. טיבה של ההאשמה אינו ברור, והוא תלוי בחילוקי נוסח ופרשנות. הגיווי  $\epsilon\upsilon\chi\sigma\tau\omicron\varsigma$ , שבגינו סבר שמעון שיש לאסור על אגריפס את הכניסה למקדש, עשוי להתפרש 'אינו חסיד', בדומה לתרגום שליט, וגם 'אינו טהור' כפי שתרגם פלדמן.<sup>25</sup> ואולם הפירוש הראשון אינו נראה, שהרי מה לתבונות אישיותו של המלך ולאיסור הלכתי (הרי שמעון היה 'מוחזק בקי בחוקים', 332) על כניסה למקדש? בהמשך המשפט מופיע ניגודו של תיגן זה. הכניסה למקדש מותרת רק ל- $\epsilon\upsilon\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\iota\nu$  – בני העם, או לפי נוסח אחר:  $\epsilon\upsilon\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\iota/-\sigma\iota\nu$  – לבעלי ייחוס. ניזה הציע את התיקון  $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\acute{\epsilon}\sigma\iota$  – לטהורים. אבל נראה שאין צורך בתיקון הנוסח, שכן אין המדובר בטומאה ריטואלית זמנית כפי שתרגם פלדמן (unclean, ritually clean), כי אם בפנס ייחוס הכרוך בטומאה אינהרנטית של נכרים. וכך יש לתרגם: 'להטיח כלפיו שאין הוא טהור' [מפני שהוא טמא בטומאת נכרים בשל מוצאו האדומי]... למנוע אותו מלהיכנס לבית המקדש, דבר המגיע רק לבני העם (כלומר למי שמוצאו מישראל).<sup>26</sup> האשמה זו מתיישבת היטב עם חששותיו של אגריפס עצמו בנוגע לייחוסו, ועם דברי ההרנעה של החכמים, שהם ניגודה המדויק:

אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עמד.<sup>27</sup> ושיבחוהו חכמים. וכשהגיע 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא' זלגו דמעיו. אמרו לו. אל (תי)תירא אגריפס. אחינו אתה. אחינו אתה (משנה, סוטה ז, ח ומקבילות).<sup>28</sup>

פרשנות זו בדברי יוספוס הולמת גם את הנטייה הכללית של מתנגדים פוליטיים בעת ההיא להטיל דופי בייחוסם של שליטים.<sup>29</sup>

כפי שהזכרנו בערך הקודם, שוורץ זיהה בתוך הרצף של יוספוס על אגריפס הראשון בקדמוניות שימוש במקור שאותו כינה 'חיי אגריפס'. המדובר, כאמור, בחיבור יהודי שנכתב ברומא ביוונית בתבניתם של שני סיפורים מקראיים: סיפור יוסף וסיפור אסתר. המוטיב העיקרי במקור זה היה תהפוכות גורלם של בני האדם ואהדה רבה לגיבורו, אגריפס, תוך הדגשת נדיבותו. שוורץ הציע שגם קדמ' יט 292–299,

23 ראו גם ספרי במדבר לה, עמ' 101; וראו כהנא, ספרי, ב, עמ' 282–284, 293–294.

24 ראו גם פלדמן, קדמוניות היהודים, מהדורת לוב, כרך 9, עמ' 352–353, הערה c.

25 לעיל, הערה 2.

26 ראו שוורץ, המאה הראשונה, עמ' 50–57, שהאריך להראות כיצד גיליה של הלכה מחמירה מימי הבית לימד שתיקון הנוסח כאן, שהתבסס על ההלכה התנאית, היה מוטעה ומיותר.

27 במעמר 'הקהל'.

28 לדין ולספרות בנוגע לחשש זה ראו שוורץ, אגריפס הראשון, עמ' 173–176, 226–231. ראו גם בערך תולדות הורדוס, וראו עוד להלן.

29 ראו בערכים הקודע עם הפורשים; ינאי/הכוהן שנגם באנתרופים; תולדות הורדוס.

העוסק בחזרת אנריפס ארצה, מקורו בחיבור משוער זה. עוד הציע, שהקטע עסק במקורו בחזרתו של אנריפס לארץ בימי קליגולה, לאחר ששוחרר ממאסרו בשנת 38, ולא בחזרתו השנייה עם עליית קלאודיוס בשנת 41, ושעור שיוספוס שייך את הקטע בטעות במקומו לא נכון. בין הבולטים בנימוקיו של שוורץ לשינוי של קטע זה לאירועים המוקדמים יותר יש להזכיר את ההקדשה של מתנת קליגולה למקדש, שאינה סבירה לאחר פרשת הצלם בהיכל; וכן את הלכה המוסרי: '...שעשוי (אדם) לפעמים לרדת פלאים ואלוהים מקים את הנופל...' וכו', ההולם יותר את יציאתו של אנריפס מהכלא, והדומה מאוד ללקח המוסרי בקדמ' יח 239, שם מדובר בשנת 38. הדגשים בקטע זה על נדיבותו של אנריפס ועל תהפוכות חייו הולמים את המאפיינים של 'חיי אנריפס' כפי ששרטטו אותם שוורץ. שוורץ סבור שגם הסעיפים 328–337, ובכללם הקטע השני שהובא לעיל, טבועים בחותמו של אותו החיבור, שכן הם דנים בגדיבותו של אנריפס ובמזנו הרך ומקפידים לכנותו 'מלך'.<sup>30</sup>

עם זאת, יש לתהות לדעתי האם אמנם עשויים שני הקטעים הגידונים בערך זה לנבוע מחיבור שגתב יוונית בחוץ לארץ. הראשון שבהם נושם את אוויר המקדש ומכיל מינוח אותנטי-הלכתי ('לגלח נזירים'), שמקורו ביהודים ארץ-ישראלים דוברי עברית. השני עניינו בחכם פרושי,<sup>31</sup> בהלכות מקדש ובחששות הלכתיים או פסודו הלכתיים. מעניין להיזכר שהגיטוי לחסידותו של אנריפס – קרבן יומיומי – מיוחס גם בפי חז"ל ל'חסידים', ובייחוד לבבא בן בוטא, חכם קדום, אולי בן זמנו של הורדוס (משנה, כריתות ו, ג).<sup>32</sup> בין שסיפורים אלה מקבילים לאגדת ינאי של חז"ל ובין שלא, הם מתאפיינים במובהק בתכונותיהן של האגדות היהודיות של זמן הבית, וגראה שיש ליחסן למסורת יהודית-ירושלמית או לניסוחיו של יוספוס עצמו, ולא ליצירה ברוח הלניסטית שנכתבה על אדמת רומא.

## מקורות חז"ל

זכר הקרבתו של אנריפס במקדש שוקע גם בספרות חז"ל. הסיפור המעמית את קרבן העני עם קרבן המלך בויקרא רבה בוחר באנריפס לייצג את העושה, הנדיבות והמסירות למקדש, אותן התכונות המיוחסות לו בפי יוספוס. מעניין שהמדרש מייחס לאנריפס כוונה להקריב 'אלף עולות', ברמז ברור לשלמה המלך (מלכים א ג 4). הסיפור מייחס לאנריפס ענוה ורגישות אנושית, גם זה בדומה לתיאוריו האוהדים של יוספוס. עם זה, אין לפנינו מקבילה ספרותית של ממש בין שני המקורות, אלא רושם כללי שנותר מן הדמות ההיסטורית.

שאלות רבות יותר מעורר הסיפור בירושלמי על מקבילותיו. מסורת זו שייכת לאוסף האגדות העוסקות בינאי המלך ובשמעון בן שטח. הן מציגות את המוטיב הרווח, המזכר מן הפולקלור של תרבויות שונות, של עימותים בין מלך לחכם, שבהם גובר החכם בכוח ידענותו ושגינותו על סמכותו המאיימת של המלך.<sup>33</sup> על פי האגדה באו לארץ-ישראל שלוש מאות נזירים עניים שנוקקו לסיוע בקניית

- 30 שוורץ, אנריפס הראשון, עמ' 13–46, ובעיקר עמ' 22–25. דאו גם בערך צלם בהיכל.
- 31 כך העיר בצדק גזבלט, אנריפס, עמ' 21, לאור תיאורו של שמעון אצל יוספוס, הדומה לתיאוריהם של חכמים פרושים במקומות אחרים.
- 32 בכתב יד קאופמן: אשם חסידין; בבא בן בוטא. דאו עליו עוד בערך תולדות הורדוס.
- 33 מפי פרוש' עלי יסיף למדתי שסיפורים מסוג זה עשויים להשתייך לשני טיפוסים: המקומנים, על פי המפתוח הבעלאומי של חקר הפולקלור (הקטלוג הבינלאומי של טיפוסים הסיפורים, ATU, וראו אוטו, סיפורי עם, א, עמ' 352; ב, עמ' 468)

תשע מאות הקרבות – עולה, חטאת ושלמים לכל אחד (ראו במדבר ו 14) – לסיום נזירותם. נראה שהיו נזירים רבים שהתחילו נזירות בחוצה לארץ ולאחר זמן עלו לארץ ישראל, השלימו בה את הנזירות וקיימו את טקס התגלחת והקרבות במקדש (נזיר ג, ו; ה, ד).<sup>34</sup>

מימון קרבות של נזירים עניים היה מעשה חסידות רוח (משנה, נזיר ב, ה-ו), כעולה ממעשהו של אגריפס לפי דברי יוספוס ומהמימון שהציע פאולוס לקרבות ארבעה נזירים כדי להפגין את חסידותו ולהזים את השמועות שהוא מסית לעבור על המצוות (מעשי השליחים כא 24). אריאל ויאיר פורסטנברג העמידו על כך ש'בספרות בית שני אין הנזירים מתגלים בפנינו במהלך חיי נזירותם אלא רק בגזירה שבה הם נאלצים להביא את קרבותיהם למקדש כדי להשתחרר מאיסורי הנזירות'. לשון אחר, בימי הבית השני עמד במוקד נדרו של הנזיר דווקא טקס הסיום של הנזירות, על שלושת הקרבות המוקדמים בו, להבדיל מתקופת הנזירות עצמה, ו'הנזירות נתפסה כנדר הממומש בעיקרו בקרבות הסיום'. נזירות מינימלית של שלושים יום לא עמדה בפני עצמה אלא שימשה תקופת הכנה המאפשרת את טקס התגלחת ואת ההקרבה שהיא עיקר הנדר.<sup>35</sup> רבים מהנזירים היו כנראה עניים, וסמכו על תרומת העשירים לקרבות. אהרן שמש ציין, שכך נוצר שיתוף פעולה לשם שמים בין העני, שבאין לו רכוש נדב את עצם הנדר, את תקופת הנזירות ואת ההשתתפות בטקס התגלחת, לבין העשיר שדאג למימון. וכך נדר הנזירות של עני הטיל מעין תובה מוסרית על החברה לשחררו מנזירותו ולאפשר לו לשלם את נדרו באמצעות מימון הקרבן שידו לא השיגה. זהו מקורה של מחלוקת בית שמאי ובית הלל אם רשאי עני לנדר נזירות ולהצטרך לציבור להבאת קרבותיו.<sup>36</sup>

שמש הוסיף כי על רקע זה מובן יסוד ההפתעה שבמעשהו של שמעון בן שטח בסיפור. בעוד הנזירים ציפו שידאג להם למימון, כפי שאמנם עשה כלפי מחציתם, הוא הציע פתרון שלא צפו מראש, לא הם ולא ינאי, והתיר להם את נדרם בדרך הלכתית מכוח סמכותו כחכם (ראו משנה, נדרים פרק ט).<sup>37</sup> היתר זה היה שקול כנגד ממון רב, כפי שמודיענו הפתגם השנון שהושם בפי שמעון בן שטח: 'את מממוןך ואנא מן אוריית' (=תורתו). אווירת החידוש, ההעזה וההפתעה סביב היתר הנדרים של בן שטח תואמת יפה את קביעתה של המשנה העתיקה בחגיגה (א, ח): 'התר נדרים פורחים באויר'. לאור זה אני מציעה, שכל עצמו של חידוש הלכתי נועז זה נולד על רקע מצוקה כלכלית וחברתית סביב נזיר, ושהעדות

לטיפול 922: The King and the Abbot; 1871C: The King and Diogenes. לטיפול זה אפשר לשייך למשל את הסיפורים על אלכסנדר הגדול וחכמי הדר. לתיאור הזגם הספרותי ולספרות עשירה ראו ואלך, אלכסנדר. מוטיב זה מצוי גם בסיפורי יוספוס על יחסי הורדוס והחכם סמיאס, ובאגדת חז"ל על הורדוס ובבא וכן בועא. ראו בערך משפט הורדוס/ינאי; בסכוליון א למגילת תענית לכ"ח טבת, עמ' 107-109; ובערך הקרע עם הפרושים. ראו גם בערך מוימתו ומותו של הורדוס/ינאי. שם המסכלת את מוימת המלך היא אישתו ולא שמעון בן שטח. כל הסיפורים נאספו ונידונו אצל אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 131-194. גם אגדת המפגש בין רבן יוחנן בן זכאי ואספסיינוס (הנבואה לאספסיינוס) מתאימה לקבוצה זו.

34 לשיטת בית שמאי נדרשת השלמה של שלושים יום נזירות בארץ, ולשיטת בית הלל נדרשת נזירות שלמה מחדש (נזיר ג, ו), שכן הנזירות הראשונה התקיימה בטומאת ארצות העמים, כנדר בבית הקברות (שם, ה). אפשר שבמקרה שלנו מדובר בהלכה קדומה שעדיין נהגה בבית שמאי, ומשום שכל הנזירים כאחד נדרשו להשלים רק שלושים יום, נסתיימה נזירותם כאחד וצרכו כולם לקרבות באותו הזמן, מה שאין כן אילו נהגו בבית הלל, וכל אחד מהם היה נוהג נזירותו לפי מה שנדר 'בתחילה'.

35 פורסטנברג, נזירות. הציטוט מעמ' 57-58. ראו למשל תיאורו של יוספוס את הדקע לנדרה של ברוקי, מלח' כ 313.

36 ספרי זוטא במדבר ו, יג, עמ' 244. ראו אפשטיין, לעיל, הערה 22. ראו עוד אלבק, משנה, נשים, עמ' 190, והערה 6.

37 שמש, בדברים שבעל-פה.

הראשונית על ה'פתח' שמצא שמעון בן שטח לנזירים היא למעשה 'סיפור ייסוד' של התקנה העתיקה של היתר נדרים.

ממעשה הנזירים מתגלגל המעשה אל סצנה אופיינית של סעודה מלכותית,<sup>38</sup> שהחכם מוזמן אליה בעל כורחו של המלך, וגם במהלכה נוטל החכם לעצמו חירות יתרה המנומקת בפסוקי מקרא, בפסוק מבן סירא ובהלכות וימון. יסודות אלה הם מן הסתם פיתוחים משניים על גבי הגרעין הראשון. השוואה בין הסיפור בירושלמי למקבילותיו במדרשים מצינה לפגינו התפתחויות נוספות. בעוד בירושלמי ובבראשית רבה ההלשנה על שמעון בן שטח היא אנונימית, בקהלת רבה הנזירים עצמם הם המלשינים: 'אתון אמרין לישן ביש לינאי מלכא על שמעון בן שטח: כל מה דאקריבין מן דידך ושמעון בן שטח לא יהב כלום מן ידיה' ('באו ואמרו לשון הרע לינאי המלך על שב"ש: כל מה שהקרבתו משלך, ושב"ש לא נתן כלום משלו'). ועוד, בירושלמי ינאי שולח להביא את בן שטח לבקשת האזרחים הפרסים, ואילו בבראשית רבה מובנסת לסיפור דמותה של 'אחתיה', ככל הנראה המלכה, אשת ינאי הנזכרת בהמשך, שהמספר רואה בה, לפי נוסח זה, גם את אחותו של בן שטח, כפי שהיא מוצגת במקבילה הבבלית של סיפורנו (ברכות מח ע"א). אחות זו היא המתבקשת להביא את החכם לסעודה. בקהלת רבה כבר מוצגת הדמות במלואה: 'שלמצו אתתיה דינאי אחתיה דשמעון (שלמצו אישתו של ינאי, אחותו של שמעון)'.<sup>39</sup> בירושלמי ינאי נותן לחכם 'מילא' – דבר – כנראה הבטחה שלא יפגע בו. בבראשית רבה המלכה היא המבקשת זאת בעבור החכם, ואילו בקהלת רבה כבר התפרש ה'דבר' כחפץ, והמלכה מייצגת לבעלה שישלח לשמעון טבעת ('עזקתך').<sup>40</sup> מוטיב חדש זה מגלה דמיון מעניין אל המעשה במזימת ינאי בסכוליון למגילת תענית, שגם בו משתמשת שלמציון בטבעת המלך.<sup>41</sup>

בשני המדרשים נוספו לשיחה בין ינאי ושמעון חוליות נוספות. בב"ר מקשה ינאי קושיה החסרה במקבילות: 'למה לא אמרת לי (שהתרת הנדרים שלך דינה כדין מימון כספי של הקרבנות)?' ושמעון משיב, שאילו אמר כן לינאי מלכתחילה, לא היה הלה מתרצה לממן את הקרבנות הנותרים. בקה"ר נוספה קריאת ינאי: 'תמית מן מה אנא מוקר לך (ראית כמה אני מכבד אותך)!', ותשובת שמעון, שהתורה היא המכבדת אותו, בצירוף הראיה מבן סירא, שכבר צוטטה בחוליה אחרת של הסיפור, ומכאן עדות נוספת על משניותה של תוספת זו. התוספת מצויה גם במקבילה החלקית שבתלמוד הבבלי (ברכות מח ע"א), המשמרת רק את מעשה הזימון בסעודה אך לא את מעשה הנזירים, ולפיכך לא הובאה בערך זה. מקבילה זו מלמדת על מהלכים נוספים של עיבוד ושחיקה שחלו באגדה זו בגלגולה הבבלי.<sup>42</sup>

38 השונו בערך הקרע עם הפרושים.

39 אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 136, מציע ס' לאחתיה' בבראשית רבה: אינו אלא שיבוש של 'לאחתיה', ומביא ראיה מנוסח הדפוס הראשון: 'לשלמצו'. כלומר, בספרות ארץ-ישראל אין כל ראיה לקרבה משפחתית של המלכה לשמעון בן שטח. קרבה זו נולדה לשיטתו רק בגרסה הבבלית של האגדה (וראו להלן), והיא שהשפיעה גם על הגרסה המאונחת של קה"ר. ואולם ממהדורות תיאודור-אלבק לב"ר עולה ששאר העדים, חוץ מהדפוס, גורסים אף הם 'לאחתיה'. על נטייתו של הבבלי לציין יחס קרוב בין אישים היסטוריים כקרבן משפחה העיר ספראי, בימי הבית, עמ' 595–598. עם זה, דווקא בנידון דידן הוא מעלה את האפשרות 'כי כבר במסורת בארץ-ישראל אמרו ששלמציון היתה אחותו של שמעון בן שטח' (עמ' 178). על שלמציון אשת ינאי ראו בערכים צוואת ינאי; מזימתו ומותו של הורדוס/ינאי.

40 ראו בערך מזימתו ומותו של הורדוס/ינאי. הבדל נוסף בין המקבילות הוא בסדר המרכיבים של שיחת ינאי ושמעון. בירושלמי: (א) למה אפליית; (ב) למה עזקת; (ג) למה יתבת. בב"ר הסדר הוא: ג, א, ב, בקה"ר: ב, א, ג, עוד יש להוסיף שבב"ר הפכו הפרסים לקלפריסין, מילה שחוקרים פירשוה על דרך אטימולוגיה יוונית מסופקת כ'אנשים חשובים' (וראו הערת המהדירים בב"ר, עמ' 115, שורה 4, בשם לעף; סוקולוף, ארמית א", עמ' 494).

41 ראו אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 137–138; ספראי, בימי הבית, עמ' 595–596.

## בין יוספוס לחז"ל

בסוף המאה ה־ט העלה ביכלר לראשונה את הסברה שהאגדה על ינאי ושמעון בן שטח מושתתת על המעשה באגריפס הראשון. הוא נימק זיהוי זה בשלושה: המוטיב המשותף של מלך המממן קרבות נזירים; מספרם הגדול של הנזירים המשותף לשתי המסורות; והעובדה שמקרי נזירות אינם מתוארים במקורותינו בין ימיו של ספר מקבים א' (ד 49) לבין אמצע המאה הא' לספירה.<sup>42</sup> ביכלר הציע לזהות את דמות החכם המכונה 'שמעון בן שטח' באגדה עם חכמים העשויים להתאים לזמנו של גיבורה המקורי, אגריפס, ובהם רבן גמליאל הזקן, בן זמנו,<sup>43</sup> וישמעאל בן פיאיב, בן זמנו של אגריפס השני.<sup>44</sup> גם יוסף קלוזנר הציע ש'עובדה זו (של אגריפס) היא היא יסודה של האגדה התלמודית בדבר 300 הנזירים... בימי ינאי המלך'.<sup>45</sup>

כנגד תפיסה זו היו חוקרים שראו במעשה ינאי והנזירים בדיה חסרת בסיס עובדתי,<sup>46</sup> ואחרים סברו שהוא משקף מקרה שאכן התרחש בימי ינאי.<sup>47</sup> בין האחרונים היו מי שזיהו בו מציאות פוליטית,<sup>48</sup> והיו מי שמצאו בו הדים למחלוקות הלכתיות קדומות. לפי השערה אחת יש כאן הד למחלוקת בין פרושים וצדוקים על עצם האפשרות להתיר נדרים, ולפי השערה אחרת התרת נדרים הייתה בסמכותו של הכהן הגדול (ינאי), ואילו שמעון בן שטח, נציג הפרושים, ביקש להפקיעה ממנו ולהפקידה ביד החכמים.<sup>49</sup> יהושע אפרון טען, שאגדת ינאי אמנם כרוכה במעטפת אמנותית בדיונית, אבל עם זאת היא משמרת גרעין היסטורי של ממש ואינה צל קלוש של אירוע אחר, ולפיכך כפר בקשר שהוצע בינה לבין מעשה אגריפס, החסר את יסודותיה וקוויה העיקריים. אפרון מצא סבירות בתיאור ביקורה של משלחת פרסית אצל ינאי. לטענתו, מאחר שהאינטרסים של הממלכה הפרתית חפפו את אלה של המדינה החשמונאית, וניצחונות הפרתים על הממלכה הסלווקית היו גורם רב משקל בהתעצמותם של החשמונאים בימי יוחנן הורקנוס ובנו ינאי, מותר להניח שהחשמונאים קשרו קשרים עם הפרתים, כשם שעשה אנטיגנוס, נכדו של ינאי, שלושה דורות אחר-כך (ראו מלח' א 248 ואילך [273]; קדמ' יד 330 ואילך).<sup>50</sup> הציטוט המקוטע מבן סירא אף הוא, לשיטתו, סימן לקדמות ולאומנטיות של האגדה. אף אם המעשה עצמו אינו אמין

42 אף שהוא מסייג הנחה זו במשהו באמרו שהרדיפות בימי ינאי היו עשויות להוליד תופעה של נזירות המונית, בדומה לנזרות אנטיוכוס כמה דורות לפניהן.

43 ראו בערך שמעון בן גמליאל.

44 ראו בערך שחיתות הכוהנים הגדולים, וכן ביכלר, עזרת נסים, עמ' 700–701, הערה 2. ביכלר סבר שהסיפור בפסחים פח ע"א על המלך והמלכה סופר במקורו על אגריפס הראשון ועל רבן גמליאל הזקן (ראו בערך שחיתות הכוהנים הגדולים), אבל עיינו בערך שמעון בן גמליאל ובנספח לערך הקרע עם הפרושים. ועוד הניח ביכלר, שכמה מהמקורות בספרות חז"ל העוסקים ב'שמעון הצדיק' מוסבים על ישמעאל בן פיאיב, ובהם המעשה בשמעון הצדיק ובזיר מן הדרום (תוספתא, נזיר ד, ז; ספרי במדבר כב ומקבילות, וראו טרופר, שמעון הצדיק, עמ' 81–111, ושם ספרות).

45 קלוזנר, היסטוריה, ד, עמ' 291.

46 ראו שירר (ורמש-מלך), היסטוריה, א, עמ' 221–222.

47 ראו למשל דרנבורג, משה ארץ-ישראל, עמ' 47–48.

48 ראו למשל קריס, פרס ורומי, עמ' 145, שניסה לזהות את המעמד החברתי הפרסי שנרמז בתיאורים של האורחים רמי המעלה מפרס.

49 בלקין, פילון, עמ' 167, והספרות שהביא שם.

50 ראו גם נפוי, יהודי בבל, עמ' 27, והספרות בהערה 41; רפפורט, בית חשמונאי, עמ' 322–323, ראה בתיאורה של המשלחת הפרסית גרעין היסטורי אמין, ובהופעתו של שמעון בן שטח בסיפור סוטיב פולקלוריסטי חסר ערך היסטורי.

מבחינה היסטורית, טען אפרון, הרי רקעו משמר 'רסיסי זיכרונות', ובהם קיומן של 'להקות נזירים עניים', תופעה נפוצה מאז ימי המקבים (מק"א ג 49) ועד סוף ימי הבית,<sup>51</sup> והקשר בין שמעון בן שטח לבין ינאי, המוכר ממסורות נוספות. אפרון העיר, שהמעשה מובא בלשון הצעה של ברייתא, וכולו כבר עמד לפני ר' יוחנן בן המאה הג', המגיב עליו בירושלמי בהקשרן של הלכות זימון. עוד הצביע על ההבדל בין הגיוני הקיצוני של ינאי באגדות הבבלי, שלדיו אינן אלא 'צרות שבשורות' בדיו מן הלב או מעובד באופן קיצוני, לבין תיאורו המתון של המלך החשמונאי באגדת הירושלמי האותנטית. שלפנינו. כאן מדובר ב'התנגשות עראית וחולפת' ה'מסתיימת בהתפייסות הדדית'.<sup>52</sup> אפרון מצא מהימנות גם בגרסת בראשית רבה,<sup>53</sup> הקושרת את המלכה אשת ינאי למעשה, שכן קרבתה של זו לשמעון בן שטח מתוארת במקורות חז"ל נוספים, ונאמנותה לחוגי הפרושים מודגשת גם בפי יוספוס.

כנגד מהימנותה של הגרסה הארץ-ישראלית הצביע אפרון, כדרכו, על העיבודים והשיבושים במקבילתה הבבלית (ברכות מח ע"א). בגרסה זו מובאת רק סצנת הסעודה והזימון, וחסר המעשה בקרבנות הנזירים. גם המשלחת הפרסית והאזכור המפורש של ספר בן סירא נעדרים, ובאגדה הבבלית נוספה הידיעה שינאי 'קטל להו לרבנן' לפני שהתרחש המעשה,<sup>54</sup> ולפיכך לא היה במחיצתו מי שיגבר ברכת המזון. אפרון מצא כאן את גטייתו המושרשת של הבבלי להציג את ינאי כעריץ ורוצח, והסיק שהמערכה בעניין הנזירים נמחקה במכוון מהאגדה כדי להסיר ממנה את הצידוק לכעסו החולף של ינאי ולהציג כעס זה כמשטמה עקרונית כלפי הפרושים.<sup>55</sup> דניאל שוורץ קיבל את טענת אפרון שאין לזהות את אגדת ינאי שכפי חז"ל עם מעשה אגריפס שאצל יוספוס.<sup>56</sup>

תנועת המוטולת המאפיינת לפעמים את המחקר השיבה את דיויד גודבלט אל ההצעה הוותיקה של ביכלר וקלחנר, וגודבלט הציע לה חילוקים חדשים. מלבד הדמיון כמוטיב העיקרי בין שני הסיפורים – מימון קרבנות נזירים על ידי המלך – העיר גודבלט על שתי נקודות דמיון נוספות. ראשית, בשני הסיפורים מתואר עימות מסתיים בלא פגע בין המלך לבין חכם – ככל הנראה פרושי – בשם שמעון. שנית, גודבלט מצביע על הוועידה שאירח אגריפס הראשון בטבריה, שהגיעו אליה כמה מלכים-בחסד-רומא, בהם אנטיוכוס מלך קומאגיני והאחים קוטיס מלך ארמניה הקטנה ופולמון מפונטוס (קדמ' יט 338–342). הוא מעיר כי קומאגיני, פונטוס וארמניה הקטנה גובלות בפרתיה, וכי השושלת של מלכי קומאגיני טענה לייחוס פרתי. לאור זאת, סביר בעיניו שהללו יזכרו בדמיון העממי כ'בני נש ורבין מן מלכותא דפרס (בני אדם חשובים ממלכות פרס)', כלשון הירושלמי.<sup>57</sup>

לי נראה שיש לחלק את האגדה בין המסורת העברית כשורותיה הראשונות, שבזכותן כנראה היא נמסרת בלשון הצעה של ברייתא ('תני'): 'תני, שלש מאות נזירין עלו בימי שמעון בן שטח. מאה וחמשים מצא להן פתח ומאה וחמשים לא מצא להן פתח', לבין ההמשך הארמי. החלק העברי נראה כמסורת קדומה. ברקעו עומדת התופעה האופיינית לימי הכית של עליית נזירים לארץ ישראל, המוכרת מספרות

51 ראו אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 175, הערה 27, עמ' 176, הערה 29.

52 שם, עמ' 136.

53 אולם בקה"ר ראה אפרון, בצדק, גרסה מעובדת של המקורות המוקדמים יותר ו'שם, עמ' 137, ועמ' 177, הערה 56.

54 ככל הנראה בעקבות המעשה בקרע עם הפרושים, ראו כערכו ונכספה, שם, על זמנתו של ינאי בבבל.

55 אפרון, שם, עמ' 133–138.

56 שוורץ, אגריפס הראשון, עמ' 79, והערה 5.

57 גודבלט, אגריפס הראשון, עמ' 16–23.

הבית השני ומן המשנה כאחד. כפי שהצעת לעיל, דומה שיש כאן ניסיון לייחס לחכם הקדמון שמעון בן שטח את ייסודה של התקנה ההלכתית החשובה של התרת נדרים, כשם שמסורת אחרת מייחסת לו את תקנת הכתובה (תוספתא, כתובות יב, א ועוד). התיאור המספרי של 'שלש מאות נזירים' מזכיר אף הוא את המסורת על שמונים המכשפות (משנה, סנהדרין ו, ד ועוד) שתלה שמעון בן שטח. במסורת שלנו, שאינה אלא מעין סיפור ייסוד (של תקנה דתית-חברתית: היתר נדרים) ו'עדות' על תקדים הלכתי (המעשה בנזירים), אין זכר לדמותו של ינאי או לדומה ספרותית. מסתבר שאגדת ינאי נספחה מאוחר יותר אל הגרעין הזה, במתכונתן של אגדות אחרות על המלך והחכם הללו, ונדבכים אחדים ניתוספו לה במשך הדורות.

לא מן הנמנע שמוטיב התרומה של ינאי למימון הקרבות, והעימות שיוחס לו עם שמעון בן שטח בהקשר זה, אכן נסמכו על זכרם העמום של מעשי אגריפט. כשם שמצינו שדמותו של סמיאס במשפט הורדוס נתגלגלה בדמותו של שמעון בן שטח באגדת חז"ל על משפט ינאי,<sup>58</sup> כך אפשר ששמעון, החכם שביקר את אגריפט, נתחלף להם בשמעון בן שטח, ומימון הנזירים בידי אגריפט נעתק אל ימיו של ינאי, ושניהם יחד יצרו את הנדבך האגדי על גבי המסורת ההלכתית של שמעון בן שטח והיתר נדרים של הנזירים. אם אמנם זהו מקור הסיפור, לא גוחר לנו אלא להתפעל מן הפיתוח רב ההשראה, שעיימת בין סגולותיהם של החכם והמלך – החכמה והכסף (ראו השימוש הקולע בקהלת ז' 12) – באמצעות פתרונותיהם הנבדלים למצוקה חברתית: 'את מממונך ואנא מן אוריית'.



## גִּיּוֹר בֵּית חֲדִיב

קדמוניות כ 34-53 [17-96]. בראשית רבה טז, י (עמ' 467-468) [משנה. יומא ג, י: גיור ג, ו].  
תוספתא, סוכה א, א, עמ' 256<sup>1</sup>

### סל אילן

#### קדמוניות כ 34-53

34) והנה בזמן ( $\delta\epsilon\ \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ ) ששה איזאטס בכרך ספאסינוס, היה (שם) סוחר יהודי אחר ושמו חנניה נכנס אצל נשי המלך ומלמדן לעבוד את אלוהים לפי מנהג האבות של היהודים. 35) ועל-ידן נתודע לאיזאטס ושירל גם אותו בדומה לכך, וכשנקרא איזאטס על-ידי אביו נשמע חנניה לבקשתו הרבה ויצא אתו לחרייב. וקרה המקרה שגם הלני, אשר למדה בדומה לכך מפי איזה יהודי אחר, עברה לדת היהודים. 36) ואיזאטס, כאשר קיבל את המלוכה ובא לחרייב וראה את האחים ושאר הקרובים אסורים, הצטער על שנעשה. 37) ומפני שחשב לחטא להורגם או לשמור אותם במאסר, ומצד שני סבור היה שיש בזה משום סכנה, אם הם יהיו אצלו חופשים ונוטרים לו איבה, (על כן) שלח אחרים מהם יחד עם ילדיהם בבני-תערוכות לקלוריום קיסר לרומי ואחרים, מתוך נימוקים רומים העביר אל ארטאבאנוס הפרתי.

38) משנדע לו שאמו רוחשת חיבה יתירה לדת היהודים מיהר אף הוא לקבל אותה עליו. ומשום שחשב שאין הוא יכול להיות יהודי ממש אם לא ימול, היה מוכן לעשות זאת. 39) כשנדע הרבר לאמו ( $\mu\alpha\theta\upsilon\sigma\alpha\ \delta'$  ἢ ῥητόν) ניסתה למנוע אותו (מכך), ואמרה שהוא ימיט סכנה על עצמו: כי הוא מלך ויביא את נתיניו לירי רוגז גדול לכשייודע להם, שהוא חשק במנהגים נכרים חרים להם, והם לא יישאו את הרבר שיהודי ימלוך עליהם. 40) את הרברים האלה אמרה לו ועצרה בו בדרכים שונות. ואילו הוא העביר את הרברים לחנניה. וחנניה דיבר כדברי האם, אף איים שאם לא ישמע (לו) המלך, יעזבנו וילך לו; 41) והוסיף, שהוא חושש שאם יתגלה המעשה לבריות שמא יהיה הוא (חנניה) בסכנה לכוא על עונשו, כמי שאשם ברבר ועל שהורה למלך (לעשות) מעשים שאינם הגונים. (ועוד) אמר, שהמלך יכול לעבוד את אלהים גם בלי (מצוות) המילה, אם הוא גמר בלבו לקנא למנהגי האבות של היהודים: רבר זה חשוב יותר מלהימול, 42) וגם אלהים – (כך) אמר – יסלח לו אם מאונס ומפתח הנתינים לא יעשה את המעשה הזה. אותה שעה נתפתה המלך לרברים אלה. 43) אולם אחר-כך – שכן הוא לא הרציא כלל את החשוקה (הזאת מלבד) – בא איזה יהודי אחר מהגליל, אלעזר שמו, שהיה מקובל כמקפיד ביותר בענייני חוקי האבות ( $\pi\alpha\rho\iota\ \tau\alpha\ \pi\alpha\tau\epsilon\rho\alpha\ \delta\omicron\kappa\alpha\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\eta\varsigma\ \epsilon\iota\pi\alpha\iota$ ), ויעץ למלך לעשות את המעשה. 44) כי כשנכנס אצלו לברכו ומצאו קורא בתורת משה, אמר לו: 'נעלם ממך, מלכי, שהנך חוטא חטא גדול ביותר לחוקים'

- 1 מקורות תנאיים אלה אינם מקבילות של ממש לסיפורו של יוספוס. הם עוסקים בהלני המלכה ומעלליה בירושלים. בהמשך יוזכרו אלה ויידונו במקומות שבהם קיומם תורם לשאלת המקבילה הספרותית העיקרית שאנו עוסקים בה כאן.
- 2 כ-MWE  $\kappa\alpha\pi\acute{o}\nu$ , וראו על כך בהמשך הדין.
- 3 בכי M  $\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma$ , כלומר 'צדיק' ולא 'מקפיד'.
- 4 בתרגום הלטיני – 'חוקי משה'.

ועל-ידיהם גם לאלוהים. כי לא לקוראם בלבד אתה צריך, אלא לעשות תחילה מה שצווה בהם. (45) עד מתי תשאר ערל? אולם אם לא קראת עדיין את החוק בעניין זה, כדי לדעת מה טיבו של החטא, קראהו עתה. (46) כששמע המלך את הדברים האלה לא רחה את המעשה, אלא עבר לחדר אחר וקרא אליו את הרופא וקיים את המצווה, (ואחר) קרא לאמו ולחנניה המורה והדויעם שעשה את המעשה. (47) מיד אחזה אותם חרדה ופחד לא מעט, שמא יהיה המלך נתון בסכנה שיקפח את שלטונו לכשייורע המעשה, מפני שהנתינים לא יישאו את הדבר שימלוך עליהם איש המקנא למנהגים הנהוגים אצל אחרים, וגם הם יהיו נתונים בסכנה מפני שיטילו (גם) עליהם את האשמה. (48) אולם אלהים הוא שעתיד היה למנוע את קיום חששותיהם של אלה: שכן הציל את איזאטס עצמו ואת בניו, ששתו עליו סכנות רבות סביב, ונתן לו דרך הצלה מתוך חוסר-מוצא, והוכיח שפרי החסידות לא יאבד לאלה המייחלים לאלוהים והמאמינים בו בלבד. אולם רברים אלה נספר אחר-כך (ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὕστερον ἀπαγγελλόμεν).

(49) וכשראתה הלני, אם המלך, ששלום בממלכה, ובנה שררי באושר, וכל הבריות הגויים מעריצים אותו בגלל השגתת אלוהים (עליו), (תקפה) עליה התשוקה לילך אל העיר ירושלים ולהשתחוות במקדש-אלוהים המפורסם בפי כל הבריות ולהקריב קרבנות-תודה, וביקשה מאת בנה שירשה לה זאת. (50) והוא הסכים בכל לבו לבקשת אמו ועשה הכנות גדולות לנסיעתה, ונתן לה כסף רב מאוד, ואז ירדה לעירם של אנשי ירושלים כשבנה מלווה אותה מרחק רב. (51) כואה היה לתועלת רבה לאנשי ירושלים: כי אותה שעה הציץ רעב לעירם, ורבים מתו מחוסר מקורות-מחיה. שלחה המלכה כמה מאנשיה, אחדים לאלכסנדריה שיקנו תבואה בכסף רב, ואחרים (שלחה) לקיפרוס, שיביאו משא של תאנים מיוכשות. (52) וכשחזרו עד מהרה והביאו מזון, חילקה אותו (המלכה) לנצרכים והגיחה אתריה בקרב כל עמנו וזכר רב ביותר למעשה הטוב הזה. (53) וכשנודע לו גם לאיזאטס בנה על דבר הרעב שלח כסף רב לראשי אנשי ירושלים. אולם את הטובות שעשו המלכים (האלה) לעירנו נספר אחר-כך (ἀλλὰ γὰρ ἃ τοῖς βασιλεῦσιν εἰς τὴν πόλιν ἡμῶν ἀγαθὰ πέπρακται μετὰ ταῦτα δηλώσομεν).

### בראשית רבא מו, י

- 1 'ונמלתם את בשר <ב>ערלתכם' (בראשית יז 11).
- 2 כנומי<sup>1</sup> היא תלויה בגוף.
- 3 מעשה כמנוכז<sup>2</sup> ובזוטוס<sup>3</sup> בניו שלתלמי המלך שהיו קורין (בספר) בראשית.
- 4 כיון שהיגיעו לפסוק זה 'ונמלתם את בשר ערלתכם' (בראשית יז 11)
- 5 בכ"י A נוספו כאן המילים: 'כסף' אשר לאחר שחולק לנזקקים שיקם דבים מן המצוקה הקשה ביותר של הרעב. בכתב יד זה נוספו עוד כמה סופרטיבים בתיאור מעשי המלכה, אך אין הם מוסיפים לתוכן הדברים.
- 6 לפני μετὰ ταῦτα מוסיף קודקס Gallicus ועל פי ורסון) καὶ ὅσοι τούτοις ἐκ ταύτης πόροι συνέλεγονται (=פסוק) שנספפו להם מתוך כך.
- 7 נוסח הפנים על פי כ"י וטיקן 30. שנוי הנוסח הובאו מתוך מהדורת תיאודור-אלבק.
- 8 נומי היא מילה שאולה מיוונית או מלטינית, וראו שיפמן, ג'יור, עמ' 256, הערה 36.
- 9 בדפוס ראשון ובכתב יד תימני אדלר לונדון נוספה כאן המילה 'מלך', אולם ברור נראה שבעל המדרש לא זיהה את מונכז זה עם מונכז המלך הנזכר בירך כלל בספרות חז"ל.
- 10 משובש מאוד בכתבי היד: 'ובזוטוס' בכ"י אוקספורד 147, 'ובזוטוס' בכ"י וטיקן 60, 'ובזוטוס' בכ"י פריז 149, תימני אדלר לונדון ובדפוס וציה; 'ובזוטוס' בכ"י מונכן 97, 'ובזוטוס' בכ"י אוקספורד 2335; 'ובזוטוס' בכ"י שטוטגרט ובזוטוס בכ"י אפשטיין (וינה).

- 5 הפך זה פניו לכותל והיה כוכה זה הפך פניו לכותל והיה כוכה.  
 6 הלך זה ומל את עצמו. והלך זה ומל את עצמו.  
 7 לאמר ימים היו יושבים וקורין בספר בראשית.  
 8 וכיון שהגיעו לפסוק זה 'ונמלתם את בשר ערלתכם' (בראשית יז 11).  
 9 אמ' אחד לחבירו: אוי לך אחי.  
 10 אמ' ליה: את אוי לך ולא אוי לי.  
 11 גילו את הדבר זה לזה.  
 12 כיון שהרגישה בהן אימן הלכה ואמרה לאביהן.  
 13 עלת נומי בבשרן שלבניך וגזר הרופא שימולו.  
 14 אמ' לה: וימולו.  
 15 מה פרע לו הקב"ה?  
 16 אמ' ר' פנחס: בשעה שיצא למלחמה עשו לו סיעה פיסטון<sup>11</sup> וירד המלאך<sup>12</sup> והצילו.

## רקע היסטורי

פרשת התגירות של בית המלוכה בחדיב, ממלכת חסות בשוליה הצפוניים-המערביים של האימפריה הפרתית, ובעיקר פרשת התגירות של המלך איזטס, מסופרת אצל יוספוס בקדמ' כ 17-96 בפירוט ניכר. הסיפור, שרק מקצתו הובא כאן, מתאר כיצד קיבלו על עצמם הן המלכה הלני והן בנה איזטס, כל אחד בנפרד, את היהדות (קדמ' 34-48), וכיצד גרם מעשה זה של איזטס לכך שהוא הצליח בכל מעלליו המדיניים במסגרת הפוליטיקה הפרתית-רומית בת הזמן: הוא עלה לשלטון כבן צעיר על פני אחיו הבוגרים, בני נשים אחרות, ובן אמו הבוגר ממנו – מונובז (18-33); הוא סייע לארטבנוס מלך פרסיה (54-68); הוא סירב להצטרף לבנו של ארטבנוס, וורדנס, למלחמה ברומי (69-74), והוא הצליח לדכא מרד שכונן כלפיו בגלל בחירתו בדת היהודית (75-91). המוטיב המלווה את סיפור חייו כולו הוא החסות האלוהית שזכה לה המלך עוד בטרם בא לאוויר העולם, ובלבו של הסיפור עומדת הכרתו באל ובעקבותיה התגירותו. מכאן שהסיפור במהותו הוא בצביון יהודי.

שני גיבורי משנה בחיבור ששילב יוספוס בתיאורו (בעיקר קדמ' כ, 49-53, אך גם 18, 26-48), הם המלכה הלני, אמו של איזטס, ואחיו מונובז, הגזכר רק בשולי הדברים. מונובז, אחיו הבוגר של איזטס (קדמ' כ 20), אשר שמר על הכס בעבור אחיו וויתר עליו (32-33), הבין לאחר מעשה את היתרון

11 משובש בכתבי היד: 'פסטון' בדפוס ונציה; 'פוסטון' בכ"י אוקספורד 2335 ווטיקן 60; 'פושטון' בכ"י אוקספורד 147; 'אפיסטון' בכ"י פריז 149. ניכר שזו מילה יוונית. הדעות נחלקו רבות לגבי משמעותה, וראו סיפסן, ניו, עמ' 256, הערה 36. דפנה ברץ הציעה פירוש חדש למילה: 'פשוט לפרש "פיסטון" מלשון *πιστός*, "נאמן". פירוש: בשעה שיצא תלמי למלחמה סייעו לו משמים בשתי דרכים: עשו לו סיעה של אנשים נאמנים וגם ירד מלאך והצילו. ואולי מלכתחילה היה "עשו לו פיסטון". ואחר-כך הוסיף מבאר "סיעה" מלשון פמליה מסייעת כהסבר לפיסטון'. לגבי הנוסח 'פוסטון' דאו גם אליהו רבה ח: 'גדול פוסטון שעשה אלישע עם מלך ישראל יותר מכל מלחמות שעשה יורם בן אחאב מלך ישראל'. ההקשר הצבאי הוא ברור, אולם פוסטון גראה כאן כמשהו המובא בניגוד למלחמה. ואולי 'אמנה', 'כרית' כהצעתה של ברץ מתאים גם כאן. וכוונת המאמר לשבח את ברית השלום שכרתו מלך ישראל ומלך אדם על פי הנחיית אלישע. וראו גם 'פסטוס' בתוספתא, כתובות ט, ב והערות ליברמן על אתר, הגזר את הצורה מ-*πιστός*.

12 בדפוס ראשון – 'מלך'.

שביהדות, התגייס אף הוא (75), וירש את המלוכה לאחר מות אחיו הצעיר (92-94). שניהם, הלני ומונובז, מוכרים גם מן הספרות התנאית. הלני המלכה גדרה נדר נזירות (משנה, ג' ו'). היא בנתה סוכה בירושלים (תוספתא, סוכה א, א). היא ובנה מונובז תרמו למקדש (משנה, יומא ג, י; תוספתא, כיפורים ב, ג), ומונובז אף תרם לאוכלוסייה הענייה של ארץ-ישראל בשנות בצורת (תוספתא, פאה ד, יח) ובני ביתו דקדקו במצוות מזוזה (תוספתא, מגילה ג, ל). עם זאת אין ספרות זו מכירה את איזטס כלל ואף אין היא מראה כל סימן שהיא מודעת לכך שמלכים אלה (הלני ומונובז) היו גרים.<sup>13</sup> לולא נאמר שהלני עלתה ארצה (משנה, ג' ו'), אף לא היה עולה על דעתנו שלא מלכו מלכתחילה בארץ-ישראל.<sup>14</sup>

במקור אחר – המדרש האמוראי הארץ-ישראלי בראשית רבה – מתוארת התגיירותם בעת ובעונה אחת של שני בני המלך תלמי – מונובז וזויתוס. המקור מזכיר את אם המתגיירים, אך לא בשמה, ואינו מראה כל סימן שהוא מזהה אותה עם המלכה הלני המוכרת מהספרות התנאית. נהפוך הוא, שם האב בסיפור זה, תלמי, מצביע על קשירת האירועים המתוארים, בעיני מחבר המדרש, עם תרגום התורה ליוונית, שנעשתה לדעת חז"ל בעבור תלמי המלך.<sup>15</sup> אף על פי כן ברור למי שמכיר את דברי יוספוס בנידון, ששני האחים בני המלך המתגיירים בבראשית רבה הם איזטס ומונובז מחדדי, ושסיפור התגיירותם מצביע על קשרים כה רבים לסיפור התגיירותו של איזטס אצל יוספוס, שאין ספק שלפנינו במקבילה ספרותית. מסיבה זו הובא למעלה רק חלק זה מתוך עלילות איזטס של יוספוס, ורק מקור זה מבראשית רבה במקבילות ספרותיות.

בני משפחת איזטס (או שמה מוטב לימר מונובז) נזכרים אצל יוספוס במקומות אחרים, והם ידועים אף ממקורות נוספים. במלחמת היהודים מזכיר יוספוס את בני המשפחה כבורך אנג תשע פעמים: כבעלי ברית אפשריים של היהודים במלחמה עם רומא (מלח' ב 388), כמי שגמצאים בירושלים בעת המלחמה, נלחמים ברומאים ולבסוף מוסרים את עצמם בידיהם כבני ערובה (מלח' ב 520; ו 357-356), וכמי שבנו ארמונות (מלח' ד 567; ה 253; ו 355) ואחוזת קבר בירושלים (מלח' ה 55, 119, 147, וכן קדמ' כ 95).

ההיסטוריון הרומי טקיטוס מתאר את מעלליו של איזטס בשנת 49 לספירה, כאשר ביקשו הפרתים את התערבות רומא בהמלכת יורש העצר הפרתי. טקיטוס מזכיר את איזטס כפעיל במהלכים הללו, אך לא מציין קשר כלשהו בינו לבין היהדות או ארץ-ישראל.<sup>16</sup> בשונה ממנו, הדעה שהלני אמו הייתה יהודייה בת ארץ-ישראל מובעת ב'תיאור יוון' של הגאוגרף היווני פאוסניאס, בן המאה ה-2. הלה בחר לתאר את קברה של הלני המלכה בירושלים במילים: *Ἡρώδης δὲ Ἑλένης γυναικὸς ἐπιχωρίας τάφος ἐστὶν ἐν* (קבר של הלני המלכה בירושלים במילים: *κόλει Σολύμους* (לעברים יש קבר של הלני, אישה מקומית, בעיר [ירושלים]).<sup>17</sup>

קבר זה, שגם יוספוס תיאר אותו, נחשף בחפירות ארכאולוגיות בצפון ירושלים ונמצא בו ארון קבורה מפואר (סרקופג) ועליו כתובת ארמית מעוררת תהיות: השם הנזכר עליו (צדן, או צדה) אינו מן השמות

13 כפי שהראה שיממן, ג'יור, עמ' 255-256.

14 ההנחה שהמלכה הלני מלכה על היהודים בארץ-ישראל באמצע המאה הא' לספירה עולה מתוך החיבור האגדיוני, 'חיי ישו', שחובר ביצירה פולמוסית אנטי-נוצרית בשלהי העת העתיקה. על הלני בחיבור זה ראו חזקרוקם, הלני הפולימורפית.

15 וראו על כך בעוד תרגום השבעים, וכן להלן.

16 ראו שטרן, סופרים יווניים ורומים, ב, מס' 286, עמ' 73-74.

17 שם, מס' 358, עמ' 196.

שיוספוס מזכיר בקשר למשפחה זו, אבל השם מופיע על הארון בלוי התואר הארמי מלכתא, כלומר המלכה.<sup>18</sup> האם היה זה שמה הארמי/הפרסי של הלני? שאלה זו נותרת בצריך עיון. מכל מקום דיבוי האזכרות של אישים ועניינים הנוגעים למשפחה זו, ועצם הדבר שכמה מכניה היו בני זמנו של יוספוס והתגוררו בירושלים בימיו, מחזקים את הרושנו שמדובר אכן במשפחת מלוכה ידועה ובאירועים היסטוריים שהותירו את רישומם הן על סופרים קדומים ובראשם יוספוס, והן בנופה של ירושלים.

## המקור של יוספוס

סיפור איזטס נקרא ככרוניקת חצר אופיינית המשבחת ומהללת את המלך וכחיבור העומד בפני עצמו, שאינו זקוק לשום מסגרת. אפשר אפוא לטעון, שיוספוס השתמש כאן במקור עצמאי ושילבו בתוך חיבורו כמעט כמות שמצאו. זוהי אכן דעה רווחת בין החוקרים. אפשר לשער שיוספוס קיבל חיבור זה מבני משפחת המלוכה בחדיב עצמם, שעה ששהו גם הם הוא ברומא לאחר החורבן, שהרי במלח' 357-356 אנו מתבשרים שבני המשפחה בירושלים מסרו את עצמנו בני ערובה לרומאים. יש להניח שברומא ציפתה להם זילה מפוארת שהייתה שייכת למשפחה, שכן כבר איזטס, לפי קדמ' כ 71, שלח חמישה מבניו כבני ערובה לרומא (וכן ראו קדמ' כ 37). יש עוד להניח שבספרייתם היה עותק של דברי ימי אביהם, כתוב ביוונית משובחת, כפי שהעיר פלדמן בתרגומו ליוספוס.<sup>19</sup>

בספר כ, האחרון בקדמוניות היהודים, שבו אף שילב את פרשנו בית חדיב, מתאר יוספוס את האירועים הקשורים לעם היהודי מאז מות המלך אגריפס (הראשון) בשנת 44 לספירה ועד פרוץ המרד הגדול בשנת 66 לספירה, שנים שבהן כבר היה יוספוס עד למאורעות. יוספוס שילב את מעללי בית חדיב במהלך תיאורו את תקופת נציבותו של פדוס (Fadus), הנציב הראשון שנשלח לארץ לאחר מותו של אגריפס. מכיוון שבבר בשנת 46 לספירה הגיע לארץ ישראל הנציב טיבריוס יוליוס אלכסנדר להחליף את פדוס (קדמ' כ 100), תיאור המאורעות הקשורים לכית חדיב משולב בין השנים 44 ל-46 לספירה. ואולם מדובר כאן למעשה בביוגרפיה (או אולי נכון יותר לומר הגיוגרפיה) של המלך איזטס, מהולדתו ועד מותו, וברור שלא רק במהלך שנתיים אלה אירעו המאורעות שמתאר ההיסטוריון.<sup>20</sup> יוספוס עצמו מאשש את הטענה שהשילוב נעשה באופן אקראי משהו בהפנתו אחורה לסיפור ביקורה של הלני

18 ראו רגאן, תצפיות חדשות; שייק, קברי המלכים; כהן קברי המלכים.

19 העובדה שהחיבור שהיה בידי יוספוס היה כתוב ביוונית משובחת עולה גם מהערותו של פלדמן, בתוך קדמוניות היהודים, מהדורת לוב, 9, עמ' 399, הערה d. וכך הוא כותב: 'ת'קרי, בעותק שלו של כותבי יוספוס, מעיר שסיפור איזטס כתוב בסגנון קליל וקולח, השונה מזה שבקדמ' יז-יט' (תרגום שלי – ט"א). הזכרתו של ת'קרי בהקשר זה חשובה. ההיסטוריון הזה הקדיש מחקר גדול לסגנונו היווני של יוספוס ויש ערך רב לדבריו גם בעניין הזה. ראו: ת'קרי, יוספוס, בעיקר עמ' 100-124, שם הוא דן בעוזרי המחקר היוונים של יוספוס, שסייעו לו בכתיבת מלחמת היהודים. בקדמוניות לא עמדה לרשותו עזרה כזאת. שעה שתרגם פלדמן את קדמוניות כ עסדה לנגד עיניו כנראה מהדורת יוספוס עם הערות בכתב ידו של תקרי.

20 להצעה שהסיפור שולב בדיוק כאן בקדמוניות מכיוון שקדמוניות כולו מחולק לשני חלקים סימטריים, וכאן הוא מתאים מבחינה סימטרית לפרשת אברהם – הגר הראשון שאותו מתאר יוספוס בקדמוניות. ראו מייסון, מבוא, עמ' XXI. מייסון גם מצביע על דמיון בין הסיפור על איזטס ואחיו לסיפור יוסף ואחיו. תיעונים אלה אינם מעלים ומורידים מבחינת הטענה שאני טוענת כאן.

המלכה, אם איזטס, בירושלים בקדמ' כ 101. מהפניה זו משתמע, שהביקור אירע בזמן הרעב של שנת 47 לספירה, בעת נציבותו של טיבריוס יוליוס אלכסנדר, שהחליף את פרוס. עם זאת, יש לציין שאופן שילובו של סיפור איזטס בסקירתו של יוספוס את מהלך העניינים בשנים אלה תואם היטב את אופן עריכתו של ספר קדמוניות כ כולו. כפי שטען דג'אל שוורץ, ספר זה הוא כר ניסיוני מצוין לבחון לאור תאוריות על דרך עבודתו של יוספוס כהיסטוריון מכיוון שהוא כתב אותו בהתבסס על מקורות ראשוניים רבים ועל ידע אישי, בלי שהשתמש בחיבור אחד מוביל, כמו שקורה במרבית ספריו האחרים.<sup>21</sup> למשל, שוורץ סבור, ש'אם פסקה מסוימת... נפתחת במילים "בערך בזמן זה" היא כנראה מועתקת ממקור משני'.<sup>22</sup> ואכן, קדמ' כ 17 מתחיל במילים אלו ממש (κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν). שוורץ אף מציין, שקריטריון אחד, שחוקרים שמו אליו לב בעבר, שאפשר להשתמש בו כדי לזהות את החתכים בין מקורותיו של יוספוס הוא 'אם הפניה ("כפי שיוספור להלן/סופר לעיל") איננה תקפה, יש להניח שהועתקה ישירות מתוך מקור אחד שבו הייתה תקפה'.<sup>23</sup> ואכן כל פרשת בית חדייב מסתיימת במילים ἀλλὰ Μονόβαζος μὲν ὁ βασιλεὺς ὅσα κατὰ τὸν τῆς ζωῆς χρόνον ἐπραξεν, ὅσατερον ἀπαγγελοῦμεν (96), הבטחה שאין יוספוס מקיים. מדברים אלה יוצא, שזוהי פרשה שיוספוס תחב לתוך דבריו כשהגיע סמוך לשנת 45 לספירה, אולי בגלל שסמוך אליה (בשנת 47 לספירה) ביקרה המלכה הלני, שהיא אחד ממושאי העלילה, בירושלים.

## תולדות המחקר

שני חוקרים בלבד עסקו לעומק במקור של יוספוס על ג'ור בית חדייב<sup>24</sup> – אברהם שליט<sup>25</sup> ויהודה שיפמן.<sup>26</sup> שליט סבר, שהיות שהמקורות על יהדות מסופוטמיה מימי בית שני מעטים הם, יש לקשור את המקור המתאר את התגירות מלכי חדייב למקור על שני האחים השודדים, חסינאי וחגילאי, שהקימו ממלכה יהודית בנהרדעא, המתועד בקדמ' יח 310-379. לדעתו, שני הסיפורים נובעים ממקור שתחילה היה כתוב ארמית, אך יוספוס כבר קיבל אותו בניסוח יווני.<sup>27</sup> לשאלה מדוע נכתב חיבור כזה הציע שליט

- 21 ראו שוורץ, באותו הזמן.
- 22 שם, עמ' 246.
- 23 שם, עמ' 245. לשני מסמני התחיבה האלה ראו גם במבוא, 87.
- 24 מרבית החוקרים שעסקו בפרשת מלכי חדייב אצל יוספוס השתמשו בה כדי לדון בשאלות (1) של ג'ור (2) של 'יראת שמים' ללא מילה בשלהי ימי הבית השני, והשוו את דבריו של יוספוס על שני החכמים חנניה ואלעזר למחלוקת המופיעה הן בירושלמי והן בבבלי בין ר' אליעזר ור' יהושע בדבר ג'ור ומילה (ירושלמי, קידושין ב, יד [סד ע"ד], עמ' 1177; בבלי, יבמות מו ע"א), או לוויכוח העולה בבית החדשה בדבר המילה. ראו על הנושא הראשון כבר אצל זרנבוורג, משא ארץ-ישראל, עמ' 117-120. ראו מאוחר יותר אצל במברגר, ג'ור, עמ' 225-228; וסמוך 'יותר לימינו, כהן, כבוד ליהדות, עמ' 245-424. ראו גם הערותיו של פלדמן, בתוך קדמוניות היהודים, מהדורת לוב, 9, עמ' 410-411, הערה a, וכן מאמרו של שיפמן, ג'ור. על הנושא השני ראו למשל סק' אלני, ג'ור, מילה והתורה; שוורץ, אלהים, גוים והתורה. וראו על כך גם הערותיו של מייסון, תכלית וקהל, עמ' 90-95.
- 25 שליט, עדות למקור ארמי. שונה הוא מחקרו של ניתמר, הלוא הוא נחנך הישן, ההיסטוריון, המאמץ למקורותיו וסבור שאפשר ללמוד מהם היסטוריה. במאמר משנת 1964, ג'ור חדייב, הוא טען שבית חדייב התגיד ממניעים פוליטיים.
- 26 שיפמן, ג'ור.
- 27 על כך שהחיבור שהיה בידי יוספוס היה כתוב ביוונית ראו לעיל, הערה 19. פלדמן, בתוך קדמוניות היהודים, מהדורת

הסבר ארוך ומפורט בכל הנוגע לסיפור שני האחים חסינאי וחנילאי: 'מוסר ההשכל שלו היה שעונש משמים נופל בחלקם של עובדי עבירה תמיד, ואמת זו לא הוכחה טוב יותר מאשר במקרה שני האחים מנהרדעא, שכאשר הגיעו לשיא מזלם הטוב חוו נפילה משפילה, בשל מעשיהם הרעים והתעלמותם ממצוות התורה. נפילתם שימשה אזהרה חמורה לכל עובדי עבירה שלא לעורר את חמתו של אלהים, אלא לזכור תמיד שככל שגבוהה הנסיקה, כך עמוקה הנפילה'.<sup>28</sup> לדעתי שליט, אף סיפור חייו של המלך איזטס מציע מוסר השכל דומה: 'גיור המשפחה השלטת הוכח כרווח והצלחה מכל צד הצורך אותה, שכן היה זה אלוהי ישראל שהציל את מאמיניו ושמר על שלום בארץ, למרות התנגדות עובדי האלילים ל"בידתם" באלי אבותיהם של המלכה הלני ושל בנה איזטס'.<sup>29</sup> בעיני שליט היו שני הסיפורים יחדיו חייבו מושלם, ויש להוסיף בנראה, שהפרדתם בידי יוספוס כדי שיתאימו לשיטתו הכרונולוגית, עשתה עוול ליצירה הספרותית שבה השתמש.

ואולם שיטתו של שליט מתעלמת מכמה בעיות המצויות בתוך סיפור איזטס, כפי שזה מופיע אצל יוספוס, ובבעיות אלה טיפל יהודה שיפמן.<sup>30</sup> אף שגם הוא היה מעוניין בבעיה ההלכתית של הגיור העולה מן הפרשה המופיעה אצל יוספוס, התחיל שיפמן את מאמרו בטענה שיש לנתח ניתוח ספרותי מעמיק את הסיפור כולו כדי לעמוד על אופיו ומגמותיו. הוא אמנם קיבל את תיאורו הכללי של שליט אך סבור ש'עלינו לשאול עכשיו אם היסטוריון החצר שחיבר את הסיפור ששימש מקור ליוסף בן מתתיהו, אכן שאב בעצמו ממקורות אחרים כלשהם, או שמא חיבר את הפרשה יש מאין'.<sup>31</sup> כשהגיע שיפמן לתיאור התגירותם של מלכי חדייב, הוא נזקק לבעיה כרונולוגית המתעוררת בסיפור. לדברי יוספוס, תחילה נשלח איזטס לכרך ספאסינוס כדי להגן עליו מפני קנאת אחיו (קדמ' כ 22-23). בהמשך מתאר יוספוס את חזרתו לחדייב כדי להתמלך (24-33). והנה בסעיף 34 מתחיל יוספוס לספר את אירועי התגירותו של הנסיך שאירעו 'באותו הזמן, עת שהה איזטס בכרך ספאסינוס' (ἡ δὲ ἑπομένη ἐν τῷ Σπασινοῦ χάρακι διέτριβεν). על אלה העיר שיפמן: 'יש להצביע על חזרתו של חלק זה של הסיפור להתגירות איזטס בכרך ספאסינוס, סדר כרונולוגי המעלה ספקות לגבי אחידות הפרשה כולה. ההסבר ההגיוני לשתי תופעות אלו הוא שמחבר סיפור המעשה הכניס את סיפור הגיור, שהוא יחידה ספרותית בפני עצמה, לתוך הרצאתו ההיסטוריוגרפית'.<sup>32</sup>

לוב, 9, אינו רומז על סיפור חסינאי וחנילאי שאף הוא נכתב תחילה ביוונית, ולכן ייתכן שהוא עדיין עמד לעיני יוספוס בארמית. ואולם זוהי טענה מן השתיקה ואין ליחס לה משקל יתר. וראו עוד רג'ק, דיאלוג, עמ' 273-297, ובמיוחד עמ' 286-295; נדבלט, היהודים באימפריה הפרתית, עמ' 273-274.

28 שליט, עדות למקור ארמי, עמ' 178.

29 שם, עמ' 179. על תפיסה תיאולוגית זו, כמעשה ידיו של יוספוס עצמו, יצא מייסון (תכלית וקהל, עמ' 90-95) להגן.

30 שיפמן, גיור, עמ' 250-252.

31 שם, עמ' 250.

32 שם. מפייה של דפנה ברץ אני דושמת את הדברים הבאים שהעירה על דברי שיפמן: 'נראית השערת שיפמן, כי מעשה הגיור והעלייה לירושלים הוא סיפור עצמאי, אך חלוקת המקורות שהוא מציע אינה מדויקת. בתוך מעשה הגיור יש יחידה חודגת, המשלימה את המאורעות הקודמים. פסקה 33 הסתיימה בויתור מונובז על המלוכה לטובת איזטס אחיו. אך מה עלה לאחים ולקרובים שנאסרו? הן סיפור העלייה לכס המלוכה אינו שלם ללא פרט זה. נראה לצורך אפוא לסעיף 33 את סעיפים 36-37, המספרים על שחרור האסירים ושליחתם ככני ערובה לרומא ולמרתיה. נראה שמחבר הקורות [או אולי יוספוס — ע"א] הכניס את הסוף הטבעי של היחידה הקודמת, סעיפים 36-37, אל תוך סיפור הגיור כדי ליצור אשליית רציפות ולעמעם את המעבר בין המקורות. עם הסרת הקיטוע, סיפור הגיור שוטף ואחיד. שיפמן טען שסעיף 54 הוא המשך מתבקש לסעיף 33. על פי החלוקה המוצעת כאן, סעיף 54 הוא המשכו של סעיף 37, ועל פי חלוקה זו

בהמשך מנתה שיפמן את הזכרת משפחת המלוכה של חר'יב במקורות חנאיים ומסכם: 'ברור שלפנינו מקורות, היודעים רק על המתרחש בארץ, ומכירים אנשים אלה רק מבחינה זאת. אין כאן שום עניין במדיניות או בהיסטוריה של חר'יב, או אפילו בתולדות המשפחה. על כך אין מקורות אלה יודעים מאומה. מפתיע ביותר שמקורות התנאים אינם מזכירים בשום מקום אוו התגירותם של בני משפחה זו'.<sup>33</sup> משמע, שיפמן קבע שהמידע המצוי במקורות התנאיים אינו זה שבו השתמש יוספוס, גם בשיפוטו של שיפמן את המקור בבראשית רבה הוא מחדש וקובע כי מדובר ב'סיפור אנדי ארץ-ישראל, שבו כבר נשכחו פרטי המעשה',<sup>34</sup> ולגבי השם תלמי הוא כותב: 'ודאי ששם כזה יכול לשמש כשם כולל למלכי מצרים, אבל לא למלכי סוריה ועל אחת כמה וכמה לא למלכי חר'יב',<sup>35</sup> ולכן הוא סבור שעורך המדרש לא היה מודע כלל לרקע הגאוגרפי של הסיפור שאותו הוא מספר. הוא אף מסכם שאין במדרש ב"ד מודעות לכך שמדובר בבניה של המלכה הלני, המופיעה במקומות אחרים בספרות חז"ל.<sup>36</sup> אף שלא זו הייתה מטרת מאמרו, הרי תרומתו של שיפמן להבנת הקשרים הספרותיים בין יוספוס וחז"ל היא המהותית ביותר, שכן הוא עמד כמעט על כל המרכיבים הבונים את הקשר הזה. בהמשך נעמוד על גקודות מספר שיש בכוחן לחדד את שהציע שיפמן ולהשלים במעט את התמונה.

## היחס בין יוספוס וחז"ל

תיאורו של יוספוס את התגירות בית חר'יב מתחיל כאמור במילים 'באותו הזמן' (κατά τοῦτον τὸν καιρόν — קדמ' כ 17), שאותן ציין שוורץ כמאפיינות שילובו של מקור וחדש בכתבי יוספוס, ומסתיים במילים 'אולם את המעשים שעשה מוגבוש המלך בימי חייו נספר אחר-כך' (ἀλλὰ Μονόβαζος μὲν) 'באותו הזמן' (καθ' ὃν δὲ χρόνον/καιρόν) (קדמ' כ 34), שאף הן, לדברי שוורץ, מצביעות על חיתוך בין מקור למקור. שיפמן הראה שכאשר התחיל יוספוס לספר על התגירות הלני ואיזטס (קדמ' כ 34) הוא קטע את הרצף הכרונולוגי של הסיפור, ועל כן זיהה כאן שיפמן מקור חדש. הוא לא שם לב שלא רק שהרצף הכרונולוגי נקטע כאן, אלא שגם אחד מן המאפיינים הצורניים שהצביע עליהם שוורץ, המילים 'באותו הזמן' (καθ' ὃν δὲ χρόνον/καιρόν) (קדמ' כ 34) פותחות קטע זה של הסיפור. אותו הקטע אף מסתיים במאפיין אחר שהצביע עליו שוורץ — 'הפניה שאינה תקפה'. וכך בסוף הקטע אנו קוראים: ἀλλὰ γὰρ ἃ τοῖς βασιλεῦσιν εἰς τὴν πόλιν ἡμῶν ἀγαθὰ: (אולם את הטובות שעשו המלכים האלה לעירנו נספר אחר-כך, קדמ' כ 53). כלומר, מבחינה צורנית מתחילה היחידה שהבאתי למעלה, שיש לה מקבילה ספרותית אצל חז"ל, כמעט באותן המילים שבהן מתחילה היחידה העוסקת בכל סיפור בית חר'יב, ומסתיימת גם כן

רציפות הסיפור מובהקת עוד יותר. הן סעיף 37 הסתיים בשליחת האחים והקרובים כבני ערובה אל ארטבנוס (τοὺς ὁ δὲ τῶν) 54 פותח במעשה שאירע למלך הסרתי אחר-כך (δὲ πρὸς Ἀρταβάνην τὸν Πάρθον... ἀπέστειλεν Πάρθων βασιλεὺς Ἀρταβάνης). סוף דבר, בסיפור אפשר לזהות סיפור ראשי: 33-36, 37-54 ואילך; מקור משני: הגיור והעלייה לירושלים: 34-35, 38-53. אין לי אלא להסכים לגמרי עם הניתוח הזה.

33 שם, עמ' 255-256.

34 שם, עמ' 257.

35 שם. על כך שבמקרה זה שיפמן לא דייק, ראו להלן.

36 שם.

37 ראו לעיל, הערה 2.



כמעט באותן מילים שבהן מסתיימת היחידה היותר גדולה שבה היא משוכצת. דהיינו, אין ספק שהן על פי תוכנו והן מבחינה פורמלית מדובר כאן במקור ששובץ בתוך המקור הראשי ששימש את יוספוס לכתובה על בית חדייב. השאלה מי אחראי לשיבוץ של מקור משני זה בתוך המקור הראשי – יוספוס או מחבר 'סיפור החצר' שבו השתמש – נותרת לעת עתה פתוחה.

ואולם אם הקריטריון האחרון שהצביע עליו שוורץ אכן תקף כרי להפריד בין מקור למקור, אני סבורה שאין להתעלם מכך כי 'הפניה שאיננה תקפה' מופיעה בעוד מקום אצל יוספוס בסיפור גיור בית חדייב. לאחר סיום סיפור הגיור של הלני ואיזטס, ובדיקת לפני שהמלכה מחליטה לעלות לירושלים, אנו מוצאים עוד נקודת חיתוך בין המקורות, שכן פרשת הגיור מסתיימת במילים ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὅστερον ἀπαγγελοῦμεν (ואולם דברים אלה נספר אחר-כך, קדמ' כ 48). לדעתי יש להפריד את הסיפור המתחיל מיד אחרי סיפור הגיור ולאפיינו כמקור נפרד. בניתוח היחס בין יוספוס לבין מקבילותיו אצל חז"ל אתייחס לשני נתחי סיפורים אלה כאל מקורות נפרדים. את סיפור ההתגיירות של הלני ואיזטס אשווה לסיפור המצוי בגראשית רבה. לבסוף אנתח את המקור על נסיעתה של הלני לירושלים ואצביע גם במקרה זה על מקבילות אצל חז"ל.

קדמוניות כ 34-35; 38-48 ובראשית רבה מו, י

בראשית רבה הוא מדרש אגדה העוקב אחר פסוקי ספר בראשית. את פרשת התגיירות של שני הנסיכים זויטס ומונובז, בני תלמי המלך, הוא מחבר לפסוק 'וְנִמְלִתָם אֶת צֶרְלָתָם' (בראשית יז 11) ומסביר את הצורה הפועלית הנדירה 'וְנִמְלִתָם' כנוטריקון של הצירוף 'נומי' ו'תלויה' – 'כנומי היא [=העורלה] תלויה בגוף'. 'נומי' היא פיסת עור מיותרת ומזיקה שיש לחתוך אותה ולהסירה כדי למנוע מחלה. כאן מספר המדרש את סיפור שני האחים. הסיפור בב"ר הוא על שני בני המלך תלמי העוסקים בלימוד תורה, ומתוך כך שבהמשך הם מלים את עצמם, ברור שהם לא היו נימולים מלכתחילה. כלומר, מעמדם של האחים כלומדי תורה, אף שאינם יהודים במלוא מובן המילה, מתאים לתיאור מעמדו של איזטס אצל יוספוס, בטרם נימול. עוד נקודה חשובה היא הקריאה בתורה, שמתוכה מבין המתגייר שחובתו לימול; נקודה זו מודגשת גם אצל יוספוס, ממש כמו במדרש: 'מצאו קורא בתורת משה ... לא לקוראם בלבד אתה צריך, אלא לעשות תחילה מה שצווה בהם' (44). לא פחות מכך דומה סוף הסיפור במדרש לסיפור אצל יוספוס – ברית המילה מהווה סכנה לבני המלך. אצל יוספוס, אמו ומורו חוששים לחייו, אך האל מגן עליו. במדרש אמו מתרצת באוזני אביו, שאיננו בסוד העניין, שהניתוח היה הכרחי מכיוון שבניו לקו במחלה (נומי) ומשום שהאב מקבל את המצב, מגן עליו האל במלחמותיו.

אף שהסיפור בבראשית רבה עומד בפני עצמו, פה ושם חש המעיין בו, שידיעת סיפור התגיירות של איזטס והלני אצל יוספוס מסייעת להבינו טוב יותר. למשל, השאלה מדוע קוראים האחים בתורה בטרם נימולו איננה עולה בב"ר, אך לו עלתה היה אפשר להשיב עליו מתוך דברי יוספוס על היהודים המיסיונרים שסבבו במסופוטמיה והפיצו את היהדות כמרחביה, ונציגם המובהק הוא חנניה. גם בכיים של האחים לאור קריאת הפסוק, והכוו שהאח האחד בז לאחיו על שלא נימול, מוסברים היטב לא רק לאור הפסוק שקראו, אלא גם לאור נזיפתו של אלעזר, הנזכר אצל יוספוס, באיזטס על שטרם נימול. ולבסוף – הסכנה. מדוע חשים האחים הנימולים מאוימים? על כך משיב יוספוס בתארו את התנאים הגאוגרפליים ששררו בממלכתו של איזטס שעה שבחר להתגייר. מכיוון שדרך עיין זו במקורות

המקבילים שבין יוספוס לחז"ל שבה ועולה בספר זה,<sup>38</sup> אני סבורה שגם כאן אנו עוסקים במקור משותף, שהיה מוכר הן ליוספוס והן למחבר בראשית רבה.

ועתה לשאלה, האם היה מקור משותף זה דומה יותר למה שאנו קוראים אצל יוספוס או לדברים המופיעים בבראשית רבה? קודם לכול, ברור שהסיפור בבראשית רבה הוא ספרותי ומעוצב יותר מזה שאצל יוספוס. מדובר בשני אחים; הם חלוקים בגופם כלפי ברית המילה, אך לבסוף שניהם מבצעים אותה. אצל יוספוס אמנם מסופר ששני האחים אכן התגירו, אבל לא באותו הזמן, ולפי ניתוחנו לעיל, הדברים אף אינם מסופרים באותו המקור, ואולם יש לשים לב, שגם אצל יוספוס מסתיים המקור הספציפי הזה, המקביל לב"ר, בגיורם של שני בני משפחה – הלני ואיזטס. נכון שהם חלוקים בדעתם לגבי המילה, אבל לא כלפי היהדות, ואצל הלני ממילא אין שאלת ברית המילה תופסת. יתרה מכך, הדברים הנאמרים על אימו של איזטס אצל יוספוס: *ἐκ τῆς ἑθνεῖς* (כשנודע הדבר לאמו) דומים לדברים הנאמרים על אימם של זוטוס ומונובו בב"ר: 'כיון שהרגישה בהן אימן'. ואולם מיד לאחר מקבילה מילולית זו מסבירים המקורות באופן שונה מה עשתה המלכה. אצל יוספוס היא ניסתה להניא את בנה מלהימול. בב"ר היא משקרת לבעלה בדבר הסיבה לברית המילה.

אם המקור שהשתמשו בו השניים דמה יותר למה שמצוי בב"ר, אזי ברורים מניעיו של יוספוס לשנותו. במקור הראשי שעמד לפניי, שהיה הכרוניקה המלכותית של איזטס, נאמר שמונובו התגיר לאחר זמן, משהתברר לו יתרונה של היהדות (קדמ' כ 75). אם כן יש להניח שיוספוס הרחיק את מונובו מן היחידה הנפרדת של מעשה הגיור כדי להתאימה לכרוניקה שבתוכה שולבה. היות שיוספוס הכיר גם את המקור על ביקורה של הלני בירושלים, מקור שנדון בו להלן, יש להניח שהוא הגדיל ואף ניפח את תפקידה, על חשבון מונובו, בסיפור שעמד לפניו על גיורו של איזטס. ועוד, מכיוון שיוספוס לא כתב מדרש, יש להניח שההתייחסות לפסוק שאולי כבר הופיע בסיפור הגיור שעליו התבסס, לא מצאה את דרכה לסקירתו ההיסטורית,<sup>39</sup> אם כי גם מסקירתו ברור שאיזטס קרא בתורה לפני שהתגיר, ושקראה זו הייתה המניע הראשי להחלטתו להימול (קדמ' כ 44). שינויים אלה אינם מסבירים מאין הופיעו אצל יוספוס אלעזר וחנניה, ולכן סביר להניח שהללו נמצאו בסיפור המקורי.

קשה יותר להסביר מצב שבו מקור שהיה דומה יותר למה שמצוי אצל יוספוס היה מוכר לעורכי ב"ר. ראשית, לא סביר שעמד לנגד עיניהם נוסח כתוב של יוספוס (אף לא בארמית), שכן חוץ מגרסה מעוותת של השם איזטס (זוטוס/זוטוס),<sup>40</sup> אף אחד מן השמות המופיעים אצל יוספוס אינם תואמים את אלה שבגרסת המדרש. בעיקר קשה להסביר כיצד נעלמה מן הסיפור המלכה הלני, ובמקומה צץ לתוכו האח מונובו. אם מונובו הגיע לסיפור בגלל ידיעתם של החכמים שמדובר באותו מונובו המלך המופיע כבר במקורות התנאיים, הרי אז היו העורכים יודעים שאמו איננה אלא הלני המלכה, שכן כך שנוי במשנה (יומא ג, י): 'מונובו המלך היה עושה כל ידות הכלים של יום הכפורים של זהב. הלני אמו עשתה נברשת של זהב על פתחו של היכל'. אין לנו כל דרך לדעת אם עורכי ב"ר הכירו את יוספוס בגרסה כלשהי, אבל אין כל ספק שאת המשנה הכירו.

38 למקרים נוספים שבהם מתבהרות הנסיבות של מקורות חז"ל מתוך המקבילה אצל יוספוס ראו למשל הערכים יוחנן ובת הקול; הקרע עם הפרושים; נס הגשם בימי הורדוס ועוד.

39 על הרחקת ההקשרים המקראיים אצל יוספוס ראו למשל בערכים הניצחון על ניקנור; צוואת יואי, וכן במבוא ה-3.

40 הראשון על פי כ"י וטיקן 30, שהוא נוסח הפנים שלנו, אך בכ"י וטיקן 60 'זוטוס' ובכ"י מינכן 97 'זוטוס', הקרובים יותר לאיזטס של יוספוס.

גם הופעתו של תלמי המלך בסיפור קשה. תלמי המלך ידוע אצל חז"ל רק כמלך ההלניסטי שבעבורו תרגמו חכמי ישראל את התורה (ליוונית?). רק בסיפורנו ובעוד מקור אחד בב"ר נקשרים אליו סיפורים נוספים. המקור האחר מצוי בסמיכות לאחד השינויים המכוננים ששינו מתרגמי התורה 'לתלמי המלך', והוא מתאר שאלה תאולוגית שהפנה המלך ל'זקנים ברומי': 'וזה אחד מן הדברים ששינוינו לתלמי המלך... תלמי המלך שאל את הזקנים ברומי...'.<sup>41</sup> לדעתי אין כל ספק כי מי ששילב את סיפור תלמי המלך, המציב שאלה לזקנים ברומי, מיד אחרי תלמי המלך שבעבורו תרגמו את התורה, סבר שמדובר באותו המלך, וגם לא ידע ככל הנראה שמדובר במלך שמושב באלכסנדריה. מסתבר שחוץ מן המקור שאנו דנים בו, כל תלמי הנזכר בספרות חז"ל הוא אותו תלמי שבעבורו נעשו שנויים במילות התורה. אני מסיקה אפוא שעורכי ב"ר סברו שגם תלמי המלך, ששני בניו קראו בתורה ומלו את ערלתם, אינו אלא תלמי של תרגום השבעים. מכאן שלעורכי המדרש לא היה מושג מחד גיסא שהאם הנזכרת בסיפור שלפניהם היא הלני המלכה המופיעה במקומות אחרים בספרות התנאית, ומאידך גיסא, לו נשאלו באיזה הקשר היסטורי יש לשבץ את הסיפור הזה, היו מצביעים על העיר רומא בעל זירת האירועים. אני סבורה אפוא שעורך ב"ר לא הכיר שום מקור שהוא, יוספוס או דומה ליוספוס, המזהה היסטורית את האירועים הקשורים לגיור זויטוס (איזטס) ומונבו עם ממלכת חדייב או עם המלכה הלני.<sup>42</sup>

מה היה אופיו של המקור הקדום שעמד לנגד עיני יוספוס וחז"ל? אני סבורה שמדובר בשתי גרסות קרובות של מקור שסיפר על שני אחים גויים, בני מלך חדייב, שהתגיירו, ובעקבות גיורם זכו הם וזכתה ממלכתם להשגחה אלוהית.<sup>43</sup> המשפט האחרון בסיפור זויטוס ומונבו בב"ר מעיד שתפיסה תאולוגית כזאת הייתה חלק מן המקור, שכן הוא שואל: 'מה פרע לו הקב"ה?' ומשיב: 'בשעה שיצא למלחמה עשו לו סיעה פיסטון וירד המלאך והצילו'. והרי גם יוספוס כתב בעקבות הגיור: 'אולם אלוהים הוא שעתיד היה למנוע את קיום חששותיהם של אלה: שכן הציל את איזאטס עצמו ואת בניו, שישתו עליו סכנות רבות סביב, ונתן לו דרך הצלה מתוך חוסר-מוצא, והוכיח שפרי החסידות לא יאבד לאלה המייחלים לאלוהים והמאמינים בו בלבד' (קדמ' כ 48).

#### קדמוניות כ 49-53 והמקורות התנאיים על הלני ואיזטס

לסיים, מילים אחדות על המקור השני שזיהיתי למעלה, שאותו שילב יוספוס בדבריו על ממלכת חדייב – סיפור ביקורה של המלכה הלני בירושלים. כאן מספר יוספוס כי משגילתה המלכה שאין זקוקים לה עוד בממלכתה, היא עלתה לירושלים ותרמה את כספה למטרות צדקה בעיר. יוספוס מזכיר את הרעב הגדול בימי קלאודיוס בשנת 47 לספירה כאירוע המכונן שבעקבותיו נעשתה המלכה לדמות מרכזית, כמעט

41 וראו הערך תרגום השבעים.

42 ברצוני להציע (חלקית בעקבות קביעתו של שליט, עדות למקור ארמני), שמקור זה היה פעם סחובר לסיפור על שני האחים – חסינאי וחנילאי – שאותו שילב יוספוס בקדמ' יח 310-379, וראו לעיל, הערה 25. הסיפורים הם תמונת ראי זה של זה. באחד, שני אחים יהודים ממוצא נמוך זוכים להצלחה פוליטית גדולה בזכות דבקותם ביהדות – הם הקימו צבא, נלחמו במלך פרסיה וכווננו למעשה מדינה יהודית על אדמותיו. (אולם משעה שהמרו את פי אלוהיהם והפרו את התורה, הם נענשו ונפלו מגדולתם. בשני, שני אחים גויים, בני מלכים, גילו את היהדות, קיימו את מצוותיה על כל דקדקיהן על אף הסכנה הכרוכה בכך למעמדם, וזכו בשל כך להשגחה אלוהית. ולהצלחה פוליטית מרשימה כאימפריה הפרתית. לדעת מחבר הכרוניקה, שמצא אותה אולי יוספוס, כפי שהצעת למעלה, בספריית בני חדייב ברומא, יהודים הנוצרים את יהדותם ונפלים מאיגרא דמה לבירא עמיקתא, ואילו גויים הממירים את דתם הפאניית ונעשים יהודים, נוסקים לגבהים שלא שיערו מראש. ראו גם תיבל, כוהן ירושלמי, עמ' 245.

מיתית, בעיני האוכלוסייה המקומית. יכול מאוד להיות שאת הדברים האלה סיפר יוספוס על סמך ידע אישי, שכן בשנת 47 היה הוא עצמו גער בן 11, ואם שהה אז בירושלים, הוא חווה את הרעב וראה את מעשיה הטובים של המלכה, ואם כך סביר ביותר שאת הדברים האלו רצה להנציח בספרו. דבריו של יוספוס בקדמ' כ 49-53 אינם מקבילה ספרותית לשום מקור מספרות חז"ל, אולם התמונה העולה ממקור זה מהדהדת גם בדברי חז"ל על המלכה הלני ועל בנה מונבז. רבים כבר העירו שעלייתה לארץ משתקפת במשנה, גזיר ג, ו, ושתרומתה לעיר ולמקדש משתקפת במשנה, יומא ג, י.<sup>12</sup> הרעב בימי קלאודיוס נזכר כגראה במפורש רק בתיאור תרומותיו של בנה מונבז, שבזבז את אוצרותיו בשנות בצורת כדי לתרום לעניים (תוספתא, פאה ד, יח).<sup>13</sup> לדעתי זהו מקרה מובהק שיוספוס הכיר את ההווה ההיסטורית המשתקפת גם מספרות חז"ל, ואולי הערכתם הדומה את המאורעות נובעת גם מהיות שניהם (ואולי אף הלני עצמה) תוצרים של בית מדרש פרושי בירושלים.

## סיכום

יוספוס שילב בקדמוניות 'סיפור חצר' שאפשר לקרוא לו 'תולדות איזטס', המספר על חייו של מלך חדיב שהתגייר, מהנבואה על לידתו ועד מותו. הוא נפתח במילים: 'באותו זמן' ומסתיים במילים: 'נספר אחר-כך'. בתוך הסיפור הזה יש לזהות שני מקורות משנה: מעשה הגיור, הנפתח במילים: 'והנה בזמן הזה', ומסתיים במילים: 'נספר אחר-כך'; ומעשה עלייתה של הלני לירושלים, המסתיים במילים: 'נספר אחר-כך'. שני המקורות האלה, להבדיל מהמסגרת של סיפור החצר, יש להם מקבילות אצל חז"ל, אם כי מקבילות מסוגים שונים. לסיפור הגיור יש מסורת אגדה מקבילה ממש, ואילו לסיפור עלייתה של הלני לירושלים מצויים רק זכרונות היסטוריים מקבילים. בטבלה להלן מסוכמים ממצאי ניתוח זה לנוחיות הקורא:

### המקורות של יוספוס על התגיירות בית חדייב ומקבילותיהם אצל חז"ל

קדמ' כ 17-33	הולדתו וחינוכו של איזטס	הסתייגה המלכותית של איזטס	ופותח במילים: κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν
קדמ' כ 34-35	התגיירות איזטס והלני	המקור המקביל לב"ד מו י	ופותח במילים: καὶ ὅν δὲ χρόνον

- 43 ועוד על מקורות חז"ל על בית חדייב ראו קלמין, בית המלוכה.
- 44 ראו גרץ, דברי ימי ישראל, ב, עמ' 48-49, ואחריו לכשל שירר (ורמש-מילר), היסטוריה, ג, עמ' 164-165, ודי באחרונה אף שיפמן, גיור, עמ' 298.
- 45 על חז"ל והפרושים ראו נחמני, מסורות חז"ל על הפרושים, עמ' 1-23; ריבקיין, הגדה: הפרושים; כהן, חשיבותה של יבנה; על הפרושיות של יוספוס ראו ח"י 12. לדעה אחרת וסקירה ביבליוגרפית מקיפה ראו מייסון, יוספוס על הפרושים, עמ' 325-341. על הפרושיות של הלני ראו אילן, שילובן של נשים, עמ' 25-26, ובו עמדתי על אופיים של המקורות המתארים אותה אצל חז"ל הן כפרושים והן כנובעים מבית מדרשו של בית שמאי (עמ' 66-71).

קדמ' כ 37-36	טיפולו של איזטס באחיו	הכרזתה המלכותית של איזטס	יחזקאל תחזק למקורו הראשי באמצע התחזקה על הגור'...
קדמ' כ 48-38	התגירות איזטס והלני	המקור המקביל לכ"ד מו' י	מסתיים במילים: ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὕστερον ἀπαγγελοῦμεν
קדמ' כ 53-49	ביקורת של הלני בירושלים ומעשיה שם	מידע המקביל למסופר על הלני בספרות והנאום. כנראה ידע אישי של יוזפוס	מסתיים במילים: ... ἀλλὰ μετὰ ταῦτα δηλώσομεν
קדמ' כ 96-54	המשך מלחמתו ומדיניותו של איזטס עד מותו	המשך הכרזתה המלכותית של איזטס	מסתיים במילים: ... ἀλλὰ... ὕστερον ἀπαγγελοῦμεν

1 ראו לעיל, הערה 32.

## אלעזר בן דינאי ובן הרצחן

מלחמת ב' 232-236: קדמוניות כ' 118-122; 161 ומלחמת ד' 235-270: ה' 249; 148; מסנה, סוטה ט, ט (ספרי דברים דה) עמ' 240; ירושלמי, סוטה ט, (ט) [ח] [כז ע"א], עמ' 947; בבלי, כתובות כז ע"א: שיר השירים רבה ב, ז||

### טל אילן

#### מלחמת ב' 236-232

232) עוד התנגשות אירעה בין בני הגליל (Γαλιλαίωv) לשומרונים (Σαμαρείωv). בכפר הנקרא גמה (Γήμαν') במישור הגדול של השומרון, נהרג גלילי, אחד מהיהודים הרבים העולים לרגל, שעשו את דרכם לירושלים לחוג בה את התג. 233) בשל כך התקבצו מיד בני הגליל בהמוניהם בכוונה לצאת למלחמה על השומרונים; אך נכבדיהם (οἱ γυνῶριμοι δ' αὐτῶv) באו אל קומנוס והתחננו שיצא אל הגליל ויעניש את האשמים ברצח, בטרם יארע אסון שאין להשיבו אחור, כי רק כך יתפור ההמון ותימנע מלחמה. אך קומנוס לא נפנה לעסוק בבקשותיהם מכיוון שהיה טרוד בעניינים שהיו דחופים יותר בעיניו ושילח אותם מעל פניו בלי שהשיגו דבר. 234) כאשר הגיעה לירושלים הבשורה על הרצח, סערו הרוחות בקרב ההמונים (τὰ πλήθη); הם זנחו את החג ונחפזו אל השומרון בלי מפקדים, ובלי לשעות לאיש מראשי העיר שניסו לעצור בעדם. 235) חבורת הלסטים ומתרחרי המרי (τοῦ ληστρικοῦ αὐτῶv καὶ στασιώδους) שבדאשם עמדו אלעזר בן דינאיוס (Δειναίου τις υἱὸς Ἐλεάζαρος) ואלכסנדר, התנפלה על שכניהם היושבים בגבול מחוז עקרבת, הרגו בהם בלי לחוס על זקן וטף, והעלו את כפריהם באש. 236) קומנוס יצא מקיסריה, לקח עמו את גונדת הפרשים הנקראים 'סבסטינים', וחש לעזרת האנשים שארצם נחרבה; רבים מאנשי אלעזר לקח בשבי, ורבים אף יותר הרג.

#### מלחמת ב' 253

[פליקס] שבה את ראש הליסטים אלעזר (ἀρχιληστήν Ἐλεάζαρον), אשר זה עשרים שנה כוז את הארץ, ועמו רבים מחבורתו ושלחם לרומא.

#### קדמוניות כ' 118-122

118) אז קמה איבה בין השומרונים ליהודים, וזו הסיבה לכך (δι' αἰτίαν τοιαύτην): מנהג היה להם לאנשי הגליל הבאים כהגים לעיר הקודש לעשות דרכם בארצם של השומרונים. אותו זמן, (כשהיו) בדרך, (יצאו אחדים) מכפר הקרי גיני (Γιναῖς), השוכן בגבולות ארץ שומרון והמישור הגדול, וערכו קרב (אתם) והרגו רבים מהם. 119) כאשר נודע המעשה לראשי הגליליים (τῶv Γαλιλαίων οἱ πρόωτοι), באו

1 או בנוסחים אחרים L τὴν Ἰβάν; V τὴν Μαάν; R τὴν Βηάν; M εὐρηται καὶ Ἰβάν.  
2 E. ובגרסות אחרות A Navaῖς; WM τῆς Ναῖς.

אל קומאנוס וורשו ממנו שייקום את רצח המומתים. אולם הוא שוחזר בכסף (χρήμασι πεισθείς) על ידי השומרונים, ונהג זלזול (בדבר).<sup>3</sup> (120) אז כעסו הגליליים על כך והסיתו המון יהודים לאחוז בנשק ולהילחם לתירומם. הם אמרו, שהעברות כשהיא לעצמה מרה גם היא, ואולם עברות עם דיון אין לשאתה כלל. (121) ואף על פי שראשיהם ניסו לשדלם,<sup>4</sup> והבטיחו להם שישדלו את קומאנוס להטיל עונשין על הרוצחים, לא שמעו להם ולקחו את כלי זינם, וקראו לעזרתם את אלעזר בן דיני (Ἐλεάζαρον τὸν τοῦ Δειναίου) – זה היה שודר (ἀγροστής) ששכן בהרים זה שנים רבות – ושודרו ושרפו כמה כפרים של השומרונים. (122) כשהגיעה (היריעה) על המעשה לקומאנוס, לקח את גדוד הפרשים של אנשי סבאסטי וארבע קוהורטות של רגלים וזיין את השומרונים ויצא נגד היהודים, וכשהתנגש אתם הדג רבים מהם ומספר רב יותר תפס חיים.

### קדמוניות ב 161

אך את אלה היה פליכס תופס יום יום (במספר) רב וחורגם יחד עם הליסטים (σὺν τοῖς λησταῖς). הוא תפס חי במארב גם את אלעזר בן דיני (Ἐλεάζαρον τὸν Δειναίου παῖδα), שאסף חבורה של שודרים (ἀγροστῶν): שכן נתן לו הבטחה שלא תעלה לו כל רעה ופיתחו לבוא אליו, (וכשבא) אסרו ושלחו לרומי.

### משנה, סוטה ט, ט

משרבו הרוצחנים בטלה עגלה ערופה, משבא אלעזר בן דיני ותחנה בן פרישה. בן פרישה היה נקרא. חזרו <לק> לקרותו בית הרוצח.<sup>5</sup>

## המקור של חז"ל

בסוף מסכת סוטה שבמשנה נמנות תופעות רבות שהביאו לידי קלקול הזמנים ולהפיכתם של סדרי בראשית, ובהן, 'משרבו המנאפין פסקו המים המאדירים' (משנה, סוטה ט, ט). בהקשר זה אנו קוראים שטקס עגלה ערופה בטל עקב 'הרוצחנים' 'משבא אלעזר בן דיני ותחנה בן פרישה'. מכאן ואילך מתפלגים הנוסחים, והשאלה המרכזית העולה מחילוק הנוסח היא: האם אנו עוסקים כאן בשני 'רוצחנים' או באחד? האם אלעזר בן דיני ותחנה בן פרישה שני אנשים שונים הם, או שמא חד הם? לפי הקריאה של כתבי היד הארץ-ישראליים קאופמן ופארמה: 'משבא אלעזר בן דיני ותחנה בן פרישה. בן פרישה היה נקרא...', אפשר לשער שמדובר בשניים, אלעזר בן דיני ותחנה בן פרישה.<sup>6</sup> האחרון, הנקרא במשפט הבא בקיצור נמרץ 'בן פרישה', היה כה אלים ומסוכן עד שכונה 'בן הרוצח'. לעומת זאת,

3 ונהג זלזול (בדבר) והוניה את הנקמה A. נוסח קרוב ב-E.

4 לשדלם] לשדלם ולהשקיט את המהומה EA.

5 או בנוסח אחד EWM Δειναίου.

6 או בשנויי נוסח: 'דנאי' בכ"ז מינכן 95, 'דינאי' בדפוס ראשון.

7 בכתב יד פארמה 'בן הרוצח'. בספרי דברים זה ככל הנראה 'בן הרוצחנים/רוצחנין/רוצחנים'.

8 במקבילה למשנה זו, המצויה בספרי דברים דה, מופיעות בנוסחי הילקוט שמעוני והדפוס המילים 'חזרו לקרותם' (במקום 'חזרו לקרותו') ומכאן יש להסיק שמתי שהוא במהלך שלשלת המסירה של המקור הבינו המעתיקים שאכן מדובר בשני אנשים.

בגורסת הבבלי של המשנה, המיוצגת בכ"י מינכן 95, וכן בגורסת הדפוס אנו קוראים: 'משבא אלעזר בן דיניי ותחנה בן פרישה היה נקרא'. געדר מנוסח זה אזכורו השני של בן פרישה ומשתמע ממנו, שבדיווח אחד מדובר – אלעזר בן דיניי – שהיה נקרא גם תחינה בן פרישה, ושינו את שמו לבן הרצחן.<sup>9</sup> פסקה זו תמוהה למדי ומתעוררת השאלה: האין היא רומזת לסיפור שהיה ידוע למחברי המשנה, סיפור שאבד במרוצת הזמן? ואם מסופר בסיפור אחד (או בכמה סיפורים), האם המסופר אצל יוספוס על איש זה (או על אנשים אלה) עשוי להועיל בשחזור סיפור שכזה?

## יוספוס

אם מדובר באדם אחד, יוספוס מכיר אף הוא לוחם ושמו אלעזר בן דיניי. אם מדובר בשני אנשים, אצל יוספוס נזכר גם איש אחר ושמו בר קטלא, ובתרגום לעברית – בן הרצחן. להלן תיאורם:

**אלעזר בן דיניי:** בקדמוניות ובמלחמת היהודים נזכר מורד בשם זה (Ἐλεάζαρ τοῦ Δειναίου), שעמד בראש כנופייה יהודית שישבה בהרים בשנות החמישים של המאה הא' לספירה. יוספוס מתאר מורדים אלו בתארים השגורים אצלו: שודדים ומהפכנים (καὶ στασιώδους ... τοῦ ἀποκαταστάτου, מלח' ב' 235), ואת מנהיגם הוא מכנה שודד (ἀποκαταστάτης, קדמ' כ' 121). ואולם הנסיבות שאלעזר נזכר בהן מעוררות את הרושם שהוא מייצג את תנועת המרי היהודית שקדמה למלחמת החורבן ובישרה אותה. יוספוס מספר שבימי שלטונו של הנציב הרומי קומנוס (48-52 לספירה) הרגו השומרונים יהודים עולי רגל בדרכם לירושלים. מכיוון שהנציב לא מיהר להענישם, נחלץ אלעזר בן דיניי לעזרת בני עמו וביצע פעולת עונשין בשומרונים. בשלב זה חבר הנציב לשומרונים והתעמת עם אלעזר וחבריו. רק התערבותם של קולות מתונים בירושלים מנעו תבערה גדולה יותר (מלח' ב' 232-240; קדמ' כ' 118-123). שנים אחדות לאחר מכן, בימי נציבותו של פליקס (52-59 לספירה), נתפס בן דיניי ונשלח לרומא. במלחמת מסופר פרט זה בלא הערות (מלח' ב' 253), אך מקדמוניות (כ' 161) אנו למדים שפליקס השתמש בתחבולה כדי ללכוד את אלעזר. מכל מקום, דווקא במלחמת סיפר לנו יוספוס שבן דיניי היה פעיל עשרים שנה (מלח' ב' 253).

**שמעון בן קטלא (Καθλᾶ):** אדם זה נזכר כדמות מרכזית בפרשת האדומים במהלך המרד הגדול. האדומים היו אחת מקבוצות המורדים בירושלים בימי מלחמת החורבן.<sup>10</sup> בחורף של שנת 67-68 לספירה, בעת ההפיכה שהדיחה את הממשלה המתונה,<sup>11</sup> הזמינו הקנאים את ה'אדומים', עוד מיליציה יהודית חמושה שפעלה בעת המלחמה, להצטרף אליהם. כשאלה הופיעו אל מול חומות העיר, סגרה ההנהגה המתונה

9 אם גוסס ארץ-ישראל של המשנה הוא המקורי, המדובר בשני אנשים, והאזכור החוזר של 'בן פרישה' ('אלעזר בן דיניי ותחנה בן פרישה. בן פרישה היה נקרא...') נמתק בשל טעות סופר אופיינית. כנגד זה עבר אלבק, משנה סדר גשם, השלמות ותוספות, עמ' 392-393, שהגרסה המקורית היא זו של הדפוס והעדים הקרובים לו, שהיא גם גרסת ספרי דברים, וזי מדובר באדם אחד: 'בראשונה היה אלעזר נכבד בעיני בני אדם כגיבור לאומי וכעושה נפלאות ותחנה בן פרישה' ('פרישה בארמית משמעה נסים ונפלאות'), ולבסוף קראו לו בשם הגנאי 'בן הרצחן', כשם שבן כוזבא, הנזכר כנראה לצדו במדרש (ראו להלן), נקרא תחילה בר כוכבא ולבסוף בר כוזבא.  
10 על מקורות אלה, על פרישה זו ועל מקבילה שלה אצל טקיטוס (שם אין אלעזר בן דיניי נזכר) ראו שוורץ, פרשת הגליליים והשומרונים.

11 ראו פרייט, ירושלים במצור, עמ' 89-93.

12 ועוד על הפיכה זו ראו גם בערכים: שמעון בן נמליאל; פנחס איש חבתה.



את שעריה בפניהם, ויהושע בן גמלא<sup>13</sup> נשא באוזניהם נאום כדי להניאם מלהיכנס. אחד ממנהיגיהם של האדומים, שמעון בן קטלא, השיב לכוהן בטון נרגז ונעלב, ונשא באוזניו את אחד הנאומים המאפיינים את כתיבתו של יוספוס במלחמת יוספוס ייחד אחד עשר סעיפים (מלח' ד' 271-282) לתשובה זו. אין אפוא ספק ששמעון בן קטלא היה אחד מניבוריו של ההיסטוריון. לאחר הדברים האלה נכנסו האדומים לעיר בתחבולה וסייעו לקנאים בהוצאתם להורג של הכהנים הגדולים חנן בן חנן ויהושע בן גמלא, ושל שאר מנהיגי המרד מן הממשלה המתונה (מלח' ד' 286-344).<sup>14</sup> בהמשך, אף שיוספוס מספר שהאדומים עזבו את ירושלים ושבּו לאידומאיה (מלח' ד' 345-353), מתברר ששמעון בן קטלא לא עזב עמם, שכן הוא נזכר עוד פעמיים בתיאור מאורעות שהתרחשו לאחר מכן בעיר. ראשית, במלח' ה' 249 אנו למדים שהוא, ואדומים אחרים אתו, הצטרפו לשורות לוחמיו של שמעון בן גיורא, ושנית במלח' ו' 148 הוא נזכר ברשימת לוחמיו המצטיינים של מצביא זה.<sup>15</sup>

זהויו של שמעון בן קטלא בכל המקומות הללו כאותו אדם אינה מובנת מאליה, שכן גרסות שמותיו, כפי שנמסרו בכתבי היד ובתרגומים העתיקים של יוספוס, הן רבות ומגוונות. במלח' ד' 235, במקום הראשון שנזכרים מפקדי האדומים, הביא ניזה בגוף הטקסט את הגרסה  $\text{ὁ ἄρχηγος Θακῆς}$  (וכך גם מכנה אותו יונתן פרייס<sup>16</sup>), אבל שם בסעיף 271 מופיעה הגרסה  $\text{ὁ ἄρχηγος Καθαῖ}$ . רק במלח' ה' 249 הגרסה בגוף הטקסט היא  $\text{ὁ ἄρχηγος Καθαῖ}$ . במלח' ו' 148 שוב מופיעה גרסה אחרת בגוף החיבור —  $\text{Ἀκατέλας ... παῖς}$ . ואולם בכל אחד מהמקרים האלה מופיעה בעקיבות בשנוי הגרסות שהביא ניזה, הגרסה  $\text{Καθαῖ}$ , ולא בכל המקרים באותם כתבי יד. כלומר, אין לראות כאן יד מכוונת, המתקנת את הטקסט. לפיכך אין ספק שיש להעדיף את הגרסה קטלא.

## בין יוספוס וחז"ל

יוספוס לא קישר ואף לא יכול היה לקשר את פעילותו של אלעזר בן דיני לזו של שמעון בן קטלא מכיוון שחיו בזמנים שונים ובמקומות שונים, ומעל עשור מבדיל בין קץ פעילותו של אלעזר לתחילת פעילותו של שמעון. עם זאת, אין להתעלם מכך ששניהם היו שייכים למי שיוספוס כינה בעקיבות ליסטים ורוצחים. בעוד אלעזר בן דיני מכונה כך ישירות, את האדומים קשר יוספוס, בסכמו את מעללי תנועת המרד, לקנאים ולסיקריים (מלח' ז' 259-274, ועל האדומים, שם 267), שאף להם הוא הדביק כמה פעמים את התואר ליסטים (למשל מלח' ד' 138-147, שם מתוארת ראשית ההפיכה בתורף 67-68 לספירה, שבה השתתפו גם האדומים). אפשר אפוא לומר, שבעיני יוספוס גם אלעזר בן דיני וגם שמעון בן קטלא היו שייכים לאותה התנועה שחוללה את המרד ההרסני ברומא, שהסתיים בשרפת המקדש.<sup>17</sup> מן הבחינה הזאת, אף שהזכרתו של אלעזר בן דיני (וואולי אף של בן קטלא) אצל חז"ל אינה מקבילה לדברי יוספוס, הרי הלך הרוח של דבריהם דומה. גם הוא גם הם רואים בשניהם רוצחים. הזהות בין

13 עליו הרחבנו בערך שחיתות הכהנים הגדולים.

14 וראו גם בערך שמעון בן גמלא.

15 ראו בערך ניבורי המלחמה ברומא.

16 פרייס, ירושלים במצור, עמ' 92, הערה 20.

17 להצעה אחרת, לפיה יש לזהות את תחינה בן פרישה עם ה'שורד' אלכסנדר, שלפי יוספוס חבר אל אלעזר בן דיני בשלב כלשהו, ראו קלאוזנר, היסטוריה, ה' עמ' 15-16; ובעקבותיו בן-שלום, בית שמאי, עמ' 307-308.

אלעזר בן דיני של יוספוס לאלעזר בן דיני של חז"ל אינה מוטלת בספק. ייתכן שרמזים עמומים נוספים לביקורת הקשה שהטילו חז"ל באיש זה נשתמרו הן בתלמוד הבבלי והן בשיר השירים רבה. במסכת כתובות במשנה (ב, ט) נקבע: 'האשה שנחבשה בידי עובדי כוכבים, על ידי ממון – מותרת לבעלה, על ידי נפשות – אסורה לבעלה'. את המילים 'על ידי נפשות' מסביר התלמוד הבבלי (כתובות כז ע"א): 'אמר רב: כגון גשי גנבי (כגון נשות גנבים), ולוי אמר: כגון אשתו של בן דינאי'.<sup>18</sup> כאן השווה החכמים את אשתו של בן דינאי לנשותיהם של גנבים. ה'גנבי' הבבלי דומה מאוד ל'ליסטים' של יוספוס. בשיר השירים רבה ב, ז אנו קוראים: 'דבי אומיא אמר: ד' שבועות השביעין כנגד ד' דורות שדחקו על הקץ ונכשלו, ואלו הן: אחד בימי עמרם, ואחד בימי דיני',<sup>19</sup> ואחד בימי בן כוזבא, ואחד בימי שותלח בן אפרים'. אם דיני הנזכר כאן משובץ כרונולוגית בין עמרם המקראי לבין בן כוזבא, מנהיג המרד בשנים 132-135 לספירה, אפשר להניח שמסורת מדרשית מאוחרת זו מכוננת לאלעזר בן דיני הנזכר במשנה.<sup>20</sup> תמונה שלילית זו של דוחק הקץ מתאימה לתמונה האחרת של בן דיני כמורד במלכות דומא וברוצחן.

קשה יותר זיהוי של תחינה בן פרישה, הוא 'בן הרוצחן' אצל חז"ל, עם שמעון בן קטלא של יוספוס. אם 'בן הרוצחן' במשנה הוא כינויו של אלעזר בן דיני, ברור שאין מקום ליצור זהות כזאת, אבל אם כפי שמלמדים כתבי היד הארץ-ישראליים, מדובר בשני אנשים, יש מקום לשקול זהות אפשרית בין בן הרוצחן של חז"ל לבן קטלא של יוספוס. אין כמובן כל דרך להוכיח קשר היסטורי ואף לא קשר סמנטי בין השם שמעון בן קטלא לשם תחינה בן פרישה. ואולם על הקשר בין השמות 'בן הרוצחן' ל'בר קטלא' עמדו חוקרים בעבר, בלי לנסות לזהות את האחד עם האחר.<sup>21</sup> עם זאת, יש לשים לב, כמו שכבר רמז ליברמן,<sup>22</sup> שההערה היחידה המצויה בירושלמי על משנה זו היא 'בן הרוצחן' – ברה קטולה' (ירושלמי, סוטה ט, ט [כד ע"א], עמ' 947). כלומר, 'בן הרוצחן' בעברית הוא מי שנקרא בארמית 'ברה קטולה'. היות שלא סביר שהירושלמי מעוניין לתרגם לקוראיו את פירוש המילה רוצחן, שכן אין זה ממנהגו, והוא מניח שקוראיו בקיאים הן בעברית והן בארמית, יכול מאוד להיות שהוא מעוניין לזהות בעבור קוראיו את אותו בן הרוצחן עם אחד ברה קטולה (או בר קטלא), הידוע להם ממקום אחר – ואולי זהו שמעון בן קטלא.

18 או בשנויי נוסח: דנאי/דנאי/דינאי/דיני.

19 הטקסט על פי מפעל המדרש של מכון שבטור. שם זה מופיע במקצת כתבי היד בצורה 'דיני'.

20 עוד על מדרש זה והקשריו ההיסטוריים (ועל זהויות אפשריים של עמרם כמורד אחר מימי המרד הגדול וכן של שותלח בן אפרים) ראו קלאוזנר, היסטוריה, ה, עמ' 15-16; אפרון, בר כוזבא, עמ' 71-72; בך-שלום, בית שמאי, עמ' 307.

21 ראו ליברמן, יונתן ויונות, עמ' 139, הערה 208; שליט, מקור ארמי, עמ' 170.

22 שם.

- 12 אחר הרצל חזרין וקובעין אותן במקומן.<sup>21</sup>  
 13 אבא שאול אומ': קורות שקמה היו ביריתו והיו בעלי אגרוף<sup>22</sup> באין ונוטלין אותן בורזע.  
 14 עמדו בעלים והקרישום לשמים.  
 15 אמרו: לא הקרישו בעלים לשמים אלא קורות שקמה בלכר.<sup>23</sup>

תוספתא, מנחות יג, כא; בבלי, פסחים נו ע"א

- 1 על אילו ועל כיוצא בהן ועל הדומה להן ועל העושים במעשיהן<sup>24</sup>  
 2 היה אבא שאול בן בטנית ואבא יוסי בן יוחנן איש ירושלם<sup>25</sup> <אומו><sup>26</sup>;  
 3 אוי לי מבית ביתוס אוי לי מאלתן.<sup>27</sup>  
 4 אוי לי מבית קדרוס אוי לי מקולמסן.

מיוונית ומלטינית, עמ' 190; גייגר, מכילתא וספרי, עמ' 17. הצירוף 'טת בה' אינו מוכר בספרות חכמים, אך נראה שיש לפרש אותו מתוך ההקשר במובן של 'שלא נעשה בה מעשה מרמה'. בעדי הנוסח, כפי שקורה רבות במילים שאולות, חילופי הנוסח למילה רבים: דלוס נ דלין תגו דולוס נ וטו דלים נ כ ש דל וטו דלס א דלס וט 3 ס 1.

- 23 אינו בבבלי.  
 24 אגרוף] אגרופין תגו דרועות בכל נוסחאות הבבלי.  
 25 כאן מסתיימת המקבילה בתוספתא זבחים. אמרו ... בלבד] אינו בבבלי.  
 26 צ"ל, 'מעשיהן' כדפוס. ועל הדומה ... במעשיהן] ועל העושה במעשיהם תגו אינו בבבלי.  
 27 בכמה נוסחאות הבבלי מוחלף סדר הדברים.  
 28 הוספה על פי תגו (אר') ועל פי הדפוס (אומר).  
 29 בכתבי היד השונים מופיעות גרסות שונות לשייר הקינה. ההבדלים נוגעים הן למספר הבבות (ארבע, חמש או שש) לסדר הופעתן ולנוסחן. הטבלה להלן מציגה את מספר ואת סדר הבבות בכתבי היד והשונים, אך לא את כל שינויי הנוסח. בעדי הנוסח לתוספתא מנחות:

וינה והרפוס	
1. אוי לי מבית ביתוס אוי לי מאלתן	
2. אוי לי מבית קדרוס אוי לי מקולמסן	
3. אוי לי מביה אלישע אוי לי מאגרוסן	
4. אוי לי מבית ישמעאל בן פיאכי שהן כהנים גדולים וכו'	
-	
תגו	
1. אוי לי מבית ביתוס אוי לי מ?כ/ע?ילתן	
2. אוי לי מבית אלישע אוי לי מאגרוסן	
3. אוי לי מבית קדרוס/ינדרוס אוי לי מקולמסן	
4. אוי לי מבית אלחנן אוי לי מלחישתן	
5. אוי לי מבית אלישע בן פיאכי שהם כהנים גדולים וכו'	
-	
תגו	
1. ... <מסן	
2. אוי > ... <...> לתן	
3. אוי לי מבית ק...> אוי לי > .	
4. < מבית אלחנן אוי לי מבית לחישתן	
5. אוי > ... < אוי לי מבית אגרוסן	
6. אוי לי מבית > ... < שהן כהנים גדולים וכו'	

זרועי ומוכנים לשדור את נכסי החלשים מהם. מאותה שעה בעיקר היתה עירנו שרויה במהומה, וכל עניינה הלכו הלך ורע.

תוספתא, מנחות יג, יח-כ; זבחים יא, טז; בבלי, פסחים נו ע"א<sup>10</sup>

- 1 בראשונה היו מכניסין עורות קדשים ללשכת בית הפרוה
- 2 והיו מחלקין אותן בערבין לכל בית אב שבאותו היום
- 3 והיו גדולי כהונה<sup>11</sup> באין ונוטלין אותן בזרוע.
- 4 התקינו שיהיו מחלקין אותן בערבי שבת לכל משמר ומשמר,<sup>12</sup>
- 5 ועדיין<sup>13</sup> היו גדולי כהונה באין ונוטלין אותן בזרוע.
- 6 עמדו בעלים והקדישום לשמים.<sup>14</sup>
- 7 אמרו: לא היו <ימים> מועטין עד שחיפו כהנים פני כל האולם<sup>15</sup> בטבלאות של זהב,
- 8 מאה על מאה<sup>16</sup> ועל עובי דינר זהב.
- 9 מה {שמתפין}<sup>17</sup> עד הרצל.<sup>18</sup>
- 10 וברצל מקפלין אותן ומניחין אותן על גבי מעלות בהר הבית,<sup>19</sup>
- 11 כדי שיראו העם את מלאכתן שהיא נאה, שלא נטה בה<sup>20</sup> דלוס.<sup>21</sup>

- 7 'בעלי זרוע' = ביהמ"ד: βίαιος, 'אלימים'. על תרגומו של שליט ראו להלן.
- 8 לסיפורים הנידונים כאן במקורות חז"ל עדי נוסח רבים ובהם גם קטעי גניזה, הן לתוספתא והן לבבלי, הנבדלים זה מזה הבדלים גדולים. יצוין בתייחד קטע הגניזה לתוספתא מנחות, המכונה כאן תג2 = Cambridge CUL: T-S F2(2).76, שמייחסת לו חשיבות מיוחדת בדרכים להלן. קטע גניזה אחר הוא תג2 = פריז מוצרי VII 472. נוסח הפנים על פי כתב יד וינה לתוספתא מנחות מובא מהמילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית, תיקונים ושינויים בגוף הטקסט יסומנו בהערות.
- 9 בקטע להלן התוספתא בזבחים מקבילה רק למנחות יג, יח-כ, ולא למנחות ג, כא המופיע להלן, ולהמשך הרצף דאז בבבלי.
- 10 עדי הנוסח: ת1 = ניו יורק, אנלאו 271; ת2 = קיימברידג' 77 (2) T-S F1; ת3 = קיימברידג' 30 (1) T-S F2; ת4 = קיימברידג' 31 = קיימברידג' 329.170; ת5 = קולומביה X893-T14; ת6 = מי יורק, אדלר 850 (Rab. 1608); ת7 = וטיקן 125; ת8 = מינכן 6; ת9 = וטיקן 134; ת10 = אוקספורד בודליאנה Opp. Add. Fol.23 (366); ת11 = וטיקן 109; ת12 = ששון 594; ת13 = מינכן 95; ת14 = ונציה; ת15 = וילנה.
- 11 גדולי כהונה] בכל עדי הנוסח של הבבלי = בעלי זרועות.
- 12 בערבי ... ומשמר] ... לכל משמר שב... היום תג2 מערב שבת לערב שבת משום דאיתא כולה משמרה נ מערב שבת לערב שבת דאיתא כולה משמרה שקלן בהרי הדז נ.
- 13 בדפוס התוספתא, 'ועדיין'.
- 14 מבאן ועד 'דלוס', אינו בתוספתא זבחים.
- 15 על הביטוי 'אמרו' כאן ולהלן, שורה 15, ראו הדיון בביטוי זה ומשמעו בספרות חז"ל במבוא ד8, וראו גם בערך הניצחון על ניקנור.
- 16 פני כל האולם] את כל המעלות תג2 בעדי הנוסח של הבבלי מעין הגרסה: את ההיכל כולו.
- 17 מאה על מאה] אמה על אמה בכל גרסות הבבלי.
- 18 בכ"י וינה: מה שביחפין. התיקון על פי תג2, וכך הוא גם על פי הדפוס.
- 19 מה שמתפין עד הרצל] אינו בבבלי.
- 20 על גבי מעלות בהר הבית] על גבי מעלה בהר הבית. כך ברוב עדי הנוסח של הבבלי ומלבד: על גב האצטבה בהר הבית מ.
- 21 שלא נטה בה] שלא ימצא בהן תג2 שלא נעשה נטה בה תג2 ואין בה בכל נוסחאות הבבלי.
- 22 פירוש המילה 'דלוס' (δῶλος) הוא 'מרוסה', ודאו ליברמן, תוספתא כפשוטה, ט, עמ' 69. וראו גם קראוס, המילים השאולות

## שחיתות הכהנים הגדולים

קדמוניות ב 179-181, 205-207, 213-221; תוספתא, זבחים יא, טו (עמ' 497); כנחות יג, יח-כא (עמ' 533); בבלי, פסחים נו ע"א; מכות י ע"א; כריתות כח ע"א-ע"ב; בראשית רבה 5. ב (עמ' 953)

### יעל פיש

קדמוניות ב 179-181, 205-207, 213-221

(179) באותו זמן נתן אגריפס המלך את הכהונה הגדולה לישמעאל: הוא היה בנו של פאבי (Φαβί). (180) אז התגלע ריב: בין הכהנים הגדולים ובין (שאר) הכהנים וראשי העם שבירושלים, וכל אחד מהם עשה לעצמו גרוד של אנשים עוינים ביותר ורודפי מהומות והיה להם למנהיג, והם התנגשו והתנצחו אלה עם אלה ורגמו (אלה את אלה) באבנים. ולא היה מי שימחה בדם, אלא הדברים נעשו מתוך חירות, כמו בעיר שאין בה שלטון. (181) חוסר הבושה והעזות תקף על הכהנים הגדולים עד שההינו אפילו לשלוח עבדים לגרנות שיטלו את המעשרות, שהם נחלת כוהנים (הדיוטות), ועלתה לכהנים העניים לגנוע ממחסור. עד כדי כך הכריע כוחם של הסכסכנים בכל צדק (ויזשר).

(205) ושמו הטוב של הכהן הגדול חנניה הלך וגדל מיום ליום, והוא זכה לחיבה ולכבוד מפואר בקרב האזרחים: שכן היה מפזר כספים ומתניף לאלבינוס ולכוהן הגדול בכל יום במתנות. (206) אולם היו לו עבדים רעים מאוד, שהתחברו עם האנשים החצופים ביותר וסבבו על הגרנות ולקחו בכוח (הזרוע) את מעשרות הכהנים, ולא נמנעו מלהכות את אלה שלא נתנו (להם). (207) והכהנים הגדולים (האחרים) נהגו בדומה למעשי עבדיו של זה, ולא יכול איש למנוע אותם. ואז קרו, שאחריהם מהכהנים, שהתפרנסו לפני מועשרות, מתו מבלי אוכל.

(213) נוסף לכך קיבל יהושע בן גמליאל את ירושת הכהונה הגדולה מאת המלך, שלקחה מאת יהושע בן דמני, ועל שום כך קמה מריבה ביניהם. שכן אספו כנופיה של אנשים עוינים ביותר, ולעתים תכופות התפרצו (ועכרו) מגידופים עד לידי השלכת אבנים. אולם חנניה עלה (עליהם), מפני שמשך (אליו) בעושרו את כל אלה שהיו מוכנים לקחת. (214) וקוסגבר ושאל אספו (אליהם), כל אחד בפני עצמו, המוני אנשים בני-בליעל. אף-על-פי שהיו מבית-המלכות וזכו לחיבה בגלל קרבתם קרבת משפחה לאגריפס, היו בעלי

- 1 Lat A Φαβί בקדם' יח 34 Φαβί M Φαβί E Φαβί .Lat labi
- 2 עינות הדדית וריב (E, A).
- 3 עשה ואסף (A).
- 4 לסנהיג ולמוביל הריב (E).
- 5 מי שימחה בדם ויעצור את הריב (E).
- 6 'בכוח (הזרוע)' = ביוזמת: βλαζόμενοι, 'שהם משתמשים בכוח'.

- 5 אוי לי מבית אלחנן<sup>30</sup> אוי לי מבית לחישתן.<sup>31</sup>  
 6 אוי לי מבית אלישע<sup>32</sup> אוי לי מאגדופן.  
 7 אוי לי מבית ישמעאל בן פיאכי,<sup>33</sup>  
 8 שהן כהנים גדולים ובניהם גזברין וחמניהם אמרכלין ועבריהן באין וחובטין עלינו במקלות.<sup>34</sup>

בבלי, פסחים נו ע"א; בבלי, כריתות כח ע"א.

- 1 תנו רבנן: ארבע צווחות צווחה עזרה.<sup>35</sup>  
 2 צווחה ראשונה: צאו מכאן בני עלי<sup>36</sup> שטימאו את היכל יי.

בעדי הנוסח לבבלי פסחים:

- תל: ה' 2  
 1. אוי לי מבית ביתוס אוי לי מאלתן  
 2. אוי לי מבית קדורס אוי לי מקולמוסן  
 3. אוי לי מבית חנן אוי לי מלחישתן  
 4. אוי לי מבית ישמעאל בן פיאכי אוי לי מאגדופן שהן כהנים גדולים וכו'

- ג' וטל: מא;  
 וטל: א; וטל: 3;  
 ש; מ; ו: ד  
 1. אוי לי מבית ביתוס אוי לי מאלתן  
 2. אוי לי מבית חנן אוי לי מלחישתן (פ: אוי לי מבית  
 חנן אוי לי מאלתן אוי לי מלחישתן)  
 3. אוי לי מבית קדורס אוי לי מקולמוסן  
 4. אוי לי מבית ישמעאל בן פיאכי אוי לי מאגדופן שהן כהנים גדולים וכו'

- 12  
 1. אוילי מבית חנן אוי לי מלחישתן  
 2. א... לי מבית ביתוס אוי לי מי אלחנן  
 3. אוי לי מבית קדורס אוי לי מי קולמוסן  
 4. אוי לי מי ישמעאל בן פיאכי אוי לי מי אגדופן שהן כהנים גדולים וכו'

- 30 אלחנן) חנן תל תל תל מא וטל א וטל ש חנן נ מ ו ד (בבלי).  
 31 בכ"י וינה, ברייתא 2 וכדפוס לתוספתא מנחות הנוסח הוא 'אוי לי מבית לחישתן' אך על פי תל וטל ועדי הבבלי, 'אוי לי מלחישתן'.  
 32 אלישמע תגל.  
 33 פיאכי) פאכי תד מא פיאכי תגל תל 12 תל 2 וטל 1 וטל א וטל ש פיאכי מ.  
 34 כאן ב' תגל מופיעה גם הברייתא שאינה מוכרת משאר עדי התוספתא, אך מופיעה להלן בבבלי, 'ארבע צווחות'.  
 35 בבבלי פסחים מופיעים החומרים לקמן בהמשך לברייתא המקבילה ללשון התוספתא: דלעיל, ואילו בבבלי כריתות מובאת רק הברייתא (ארבע צווחות) והמעשה ביששכר איש כפר ברקאי, בלי הברייתא המקבילה לתוספתא מנחות. נוסח הפנים כאן מובא על פי פסחים, כ"י ניו יורק, אולא 271 (תל), מתוך המילון ההיסטורי. תיקונים בפנים יצוינו בהערות.  
 36 עדי נוסח: לפסחים, ראו לעיל הערה 10. לכריתות: כא = קטע גיזה, Oxford Bod. Heb. b. 1/10-20; 22 = קטע גיזה, Oxford Bod. Heb. b. 10/59-60; 23 = פירצה 7; כל = לנדון 402; 24 = וטיקן 120; 25 = מינכן 95; 26 = ונציה; 27 = וילנה.  
 37 השוה הברייתא ומימרות האמוראים עליה, בבלי, כריתות כח ע"א.  
 38 בכל עדי בבלי כריתות מעין בני עלי חפני ופוחס.

- 3 עור צוחה עזרה: שאו שערים ראשיכם ויכנס ישמעאל בן פיאבי ולמירו שלפינחס וישמש בכהונה גדולה.<sup>41</sup>
- 4 עור צוחה עזרה: שאו שערים ראשיכם ויכנס יוחנן בן נרבאי תלמידו שלפינקאי וימלא כריסו מקדשי שמים.
- 5 אמרו עליו על יוחנן בן נרבאי,
- 6 שהיה אוכל שלש מאות עגלים ושותה שלש מאות גרבי יין ואוכל ארבעים סאה גחלות בקינוח סעודה.
- 7 כל ימיו שליוחנן בן נרבאי לא היה נותר בבית המקדש.
- 8 עור צוחה עזרה: צאו מכאן יששכר איש כפר-ברקאי שמכבד את עצמו ומבוזה קדשי שמים.
- 9 מאי הי' <דכי>? "הא באעי מינקס קדשים נקיס בשיראי." <sup>42</sup>
- 10 מאי סליק ביה?
- 11 יומא חד הוו יתבי מלכא ומלכתא.<sup>43</sup>
- 12 מלכא אמ': גריא יאי. מלכתא אמרת: אמרא יאי.
- 13 אמרי: מן נוכח? גיתי יששכר איש כפר-ברקאי דכהן גדול הוא וידע.
- 14 אתא יששכר איש כפר-ברקאי אחוי אחווי בידיה: אם גריא יאי יסק לתמידא.
- 15 אמ' להו מלכא: הואיל ואחוי אחווי בידיה ואחיל במלכותא אוילו פסקו לידיה <דימינא>.
- 16 אזל יהיב שוחדא פסקה לידא דסמליה.
- 17 שמעו ביה כימלכא פסקו ידיה דימינא<sup>44</sup>

בבלי, מכות י ע"א; בראשית רבה פ, ב (עמ' 953)<sup>45</sup>

בבלי, מכות	בראשית רבה
אמ' אבי: בשכם שכחי רוצחים.	זכחכי איש גורדים (והושע נ, ט).
דכת': 'זכחכי איש גורדים (חבר כהנים)	כשם שהלסטים הללו יושבין על הדרך
דרך ידצוא שכמה (הושע ו ט).	הדורגין את בני אדם ומושלך את מטונם,
מאי 'חבר כהנים'?	כך עשו שמעון ולוי לשכם.
אד אלעזר:	אלא 'חבר כהנים'?

- 39 על ההבדלים הגדולים בסידור הבבות של הברייתא בין קטע הגניזה לתוספתא מנחות לבין הבבלי 'ארבע צווחות' ראו בהרחבה להלן, בסעיף תוכנם של המקורות.
- 40 כאן נכתב היד מופיע בטעות 'דבי', והובאה גרסה מתוקנת בגוף הטקסט.
- 41 תרגום: כשהיה מבקש להחזיק קדשים, (היה) מחזיק ב[כספות של] משי.
- 42 **מלכא ומלכתא** ברוב ערי הנוסח לבבלי ברייתא: ינייאצא מלכא. ראו גספח ב לערך הקרע עם הפרושים.
- 43 תרגום: ומה עלה בו (בגדולו)? יום אחד היו יושבים המלך והמלכה. המלך אמר: הגדי נאה (יותר לאכילה), המלכה אמרה: הכבש נאה. מי יוכיח? יבוא יששכר איש כפר ברקאי שכוהן גדול הוא וידע. בא יששכר איש כפר ברקאי והראה בידו: אם הגדי נאה (יותר לאכילה) יעלה ל[קרבן ה]תמיר. אמר להם המלך: הואיל והראה בידו חלול במלכות, לנו נחיתכו את יד ימינו. הלך ונתן שוחד, חתכו לו את יד שמאלו. שמעו בו בית המלך. חתכו את ידו הימנית.
- 44 נוסח הפנים על פי כ"י זטיקן 30 (קולמוס 3), שבמילון ההיסטורי, האקדמיה ללשון העברית.
- 45 נוסח הפנים על פי כ"י זטיקן 30 (קולמוס 3), שבמילון ההיסטורי, האקדמיה ללשון העברית.

בבלי, מכות	בראשית רבה
שויו מתחברים להרוג נפשות כהנים הללו שמתחברין לחלוק תרופה בבית הנחת.	כשם שהכהנים הללו נחברים על הגורן ליטול את חלקם, כך עשו שמעון ולוי בשכם. תל' לומ' דרך ירצחו שכמה' - מדרך ירצחו שמעון ולוי לשכם. 'ויאמרו הכהונה' וגו'.
	אמרו: מה הם נהנים בנו בכני אדם של הבקר? ומי גרם? 'והוצא דינה'.

## הרקע ההיסטורי ושאלת זיהוי הכהנים הגדולים המושחתים

בכמה מקומות בספרות התלמודית ובקדמוניות היהודים מופיעות מסורות המספרות על שחיתות בקרב כוהנים גדולים בסוף ימי הבית השני. יוספוס מזכיר בשמם שלושה כוהנים גדולים מושחתים, שמונו כולם בזמן החילופים התכופים של כוהנים גדולים בידי אגריפס השני,<sup>46</sup> המתוארים בפרוטרוט בספר כ של קדמוניות היהודים. ראשון נזכר ישמעאל בן פיאבי.<sup>47</sup> בימי הבית השני כיהנו שני כוהנים בשם הזה, ישמעאל בן פיאבי הראשון (שכיהן בשנת 15 לספירה) וישמעאל בן פיאבי השני (בשנים 49–59), שהיה בנו, נכדו או נינו של הראשון, ובו עיקר עניינו.<sup>48</sup> ישמעאל בן פיאבי מוכר גם מספרות החכמים, שם הוא נזכר פעמים לגנאי ופעמים לשבח.<sup>49</sup> בין אזכוריו לשבח תצוין הקביעה במשנה (סוטה ט, טו): 'משמת ישמעאל בן פיאבי בטל זיו הכהונה', המונה אותו עם חשודי החכמים, רבן יוחנן בן זכאי, רבן גמליאל הזקן ורבי. במקומות אחרים הוא נזכר כמי שאימו הידרה אותו בכתונת בשווי מאה מנה לעבודת המזבח (תוספתא, כיפורים א, כא; ירושלמי, יומא ג, ז [מ ע"ד], עמ' 574; בבלי, יומא לה ע"ב). וכן הוא נזכר כמי שכהונתו נמשכה פרק זמן ארוך, ולכן לא נמנה עם הכהנים הרשעים מימי בית שני שכהונתם הייתה קצרה, ועליהם נדרש הפסוק 'ושנות רשעים תקצרנה' (משלי י 27; בבלי, יומא ט ע"א). במקום אחר במשנה (פרה פרק ג),<sup>50</sup> מוזכר ישמעאל בן פיאבי באופן ניטרלי כמי שעשה פרה אדומה, אך בתוספתא (פרה ג, ו) הוא נזכר בהקשר בעל אופי פולמוסי כמי שביקש לשדוף פרה ב'מעורבי שמש' (כשיטתם ההלכתית של הצדוקים), אך גזרו עליו לשדוף אותה ב'טבול יום' (כשיטת הפרושים), והוא ציית. לדברי יוספוס סיים ישמעאל בן פיאבי את כהונתו כשנסע לרומא להתייצב לפני הקיסר נירון (ככל הנראה בשנת 62 לספירה) בניסיון למנוע את הריסת החומה שנבנתה במקדש כדי לחסום את מראה הנעשה בו מעיני אגריפס השני, לאחר שזה בנה אולם חדש בארמונו כדי לצפות על עבודת הכהנים במקדש. שאר חברי המשלחת שיצאו לרומא שבו לביתם לאחר שצלחה שליחותם, אבל ישמעאל בן פיאבי זחלקיה

46 כשהיה האפוטרופוס של בית המקדש, קדמ' כ 15.

47 ראו חילופי הנוסח בשמו, לעיל, הערה 1. במקורות התלמודיים הוא נקרא פיאבי בסתמי היר הטובים.

48 ראו שוורץ, ישמעאל בן פיאבי; אשל, כוהנים גדולים, עמ' 497, הערה 8.

49 מסורות אלו ויתסן לקדמוניות יידונו להלן.

50 וראו נספח לערך זה.



שומר האוצר הוחזקו ברומא בפקודת פופיאנה אשת נירון, שלדברי יוספוס הייתה יראת אלוהים (קדמ' כ 189–196).

כוהן מושתת אחר הנזכר אצל יוספוס הוא 'הכוהן הגדול חנניה' (Ἀνανίας). ככל הנראה מדובר בחנניה בן נדבי/גבדי (Ἀνανίας τῷ τοῦ Νεβεδαίου/Νεδεβαίου), שהורדוס מלך כלקיס מינהו לכוהן גדול (קדמ' כ 103). אנשיו השתתפו באופן פעיל בכמה תקריות מזוינות בין שומרונים ליהודים, ועקב כך חנניה ואנשיו נאסרו ונשלחו להישפט ברומא, ושם זוכו לבסוף בעקבות התערבותו של אגריפס השני, ששכנע את אגריפינה אשת קלאודיוס להשפיע על בעלה להקשיב לטענותיהם בדין (קדמ' כ 118–136, מלח' ב 243). חנניה נהרג באירועי הדמים ערב פרוץ המרד ברומאים (מלח' ב 441).<sup>51</sup> הכוהן הגדול חנניה מוכר גם ממקורות אחרים: בברית החדשה מסופר על ריב בינו לבין פאולוס (מעשי השליחים פרקים כג–כד); על קנקן במצדה זוהתה הכתובת: 'ח[נני]ה כהנא רבא עקביא בריה' (כלומר עקיבא בנן), והחוקרים הציעו שהכוונה לאותו חנניה בן נדבי הכוהן הגדול.<sup>52</sup> אשר לשחיתותו, יוספוס מספר שלפני מינויו לכוהן גדול היה מחניף במתנות לאלבינוס (נציג יהודה בשנים 62–64 לספירה), ולכוהן הגדול המכהן, שאמנם אינו מזכר בשמו, אך סביר להניח שהכוונה לישמעאל בן פיאבי השני. ועוד מסופר, שעבדיו של חנניה היו נוטלים בכוח הזרוע את מעשרות הכהנים (קדמ' ב, 205–207). 'הכוהן הגדול חנניה' שאצל יוספוס מזהה עם יוחנן בן נבאי שבכרייתת 'ארבע צווחות' בגבלי, שתידון בהרחבה להלן.

בהקשר דומה נזכר ישוע בן גמליאל (או כפי שהוא מוכר לנו יותר מספרות חז"ל – יהושע בן גמלא, וכך ייקרא להלן), שמונה במקומו של יהושע בן דמני בשנת 63/4 לספירה.<sup>53</sup> יוספוס מספר שגדודים שלו ושל הכוהן הגדול הקודם התעמתו אלה עם אלה ברחובות ירושלים (שם, 213–214). לדברי יוספוס מילא יהושע בן גמלא תפקיד חשוב במרד בהיותו ככל הנראה חבר בממשלה המתונה בירושלים יחד עם חנן בן חנן ויוספוס עצמו.<sup>54</sup> יוספוס הכיר אותו אישית ובהיותו מפקד הגליל ראה בו תומך נגד אויביו בירושלים (ח"י 193, 204). נאומו נגד האדומים החמושים שעמדו בשערי ירושלים כדי להצטרף לכוחות הקנאים מובא באריכות במלחמת היהודים (ד 238–269).<sup>55</sup> למרות הפצרותיו נכנסו האדומים החמושים לעיר, ובסופו של דבר רצחו אותו יחד עם חנן בן חנן וביזו את גופותיהם (מלח' ד 314–317). יהושע בן גמלא מוכר גם מספרות חז"ל, ואף הוא, בדומה לישמעאל בן פיאבי, נזכר הן לגנאי והן לשבח. באופן ניטרלי הוא נזכר במשנה (יבמות ג, ד) כמי שאירס את מרתא בת כיתוס האלמנה, ונשאה לאחר שהתמנה לכוהן גדול.<sup>56</sup> בתלמוד הבבלי (יומא יח ע"א) מוסב סיפור זה לגנאי, שכן רב אסי מוסר שיהושע בן גמלא קיבל את הכהונה הגדולה רק לאחר שמרתא בת כיתוס רכשה בעבורו את המינוי בכסף. סיפור זה בעייתי ביותר, שכן המלך שאותו שיחדה מרתא בת כיתוס לפי הסיפור הוא ינאי. ברור אפוא שאין זה תיאור היסטורי, שהרי ינאי המלך היה בעצמו כוהן גדול ולא עסק במכירת הכהונה לאחרים.<sup>57</sup> כפי שאנו למדים

51 ראו בערך ימי הדמים בראשית המרד הגדול.

52 אשל, כוהנים גדולים, עמ' 501, ובייחוד הערה 28.

53 לרשימת התאריכים של הכהנים הגדולים שלאחר הורדוס ראו סמולנוב, כוהנים גדולים, עמ' 251–252.

54 הקמת הממשלה מתוארת במלח' ב 562–565, ושם נזכרים יוספוס וחנן בן חנן אבל לא יהושע בן גמלא. ואולם במלח' ד 158–161, כשבתגובה למינוי פנהס איש חבטה לכהונה הגדולה (ראו בערך פנהס איש חבטה) נזכרת ממשלה זו שוב, נמנה יהושע בן גמלא עם חבריה המכובדים.

55 וראו גם בערך אלעזר בן ריני.

56 וראו עליה עוד בערכים הנבואה לאספסיינוס; האם שאכלה את בנה.

57 וראו עוד על כך בנספח ב לערך הקרע עם הפרושים.

מיוספוס (קדמ' כ 213), אגריפס השני הוא שמינה את יהושע בן גמלא. לעומת סיפור זה, יהושע בן גמלא נמנה עם מי ש'מזכירין אותו לשבח', שכן עשה גורלות זהב לשעירי יום הכיפורים במקום הגורלות של עץ אשכרוע ששימשו במקדש לפני כן (משנה, יומא ג, ט). עוד זכר יהושע בן גמלא לשבח על שזם שהתקין שיהיו מלמדי תינוקות 'בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר' ולא רק בירושלים, שחינוך הבנים יונהג מגיל שש או שבע ולא מגיל נערו, ושחובת חינוך הבנים לא תחול על האב אלא על הקהילה.<sup>58</sup>

נוסף על ישמעאל בן פיאבי ויוחנן בן נדבאי, מקורות חז"ל העוסקים בשחיתות שפשתה בכהונה הגדולה של שלהי הבית מזכירים כוהנים ומשפחות כהונה שלא נזכרו בהקשר זה אצל יוספוס: **בית ביתוס**:<sup>59</sup> בית כהונה יהודי-מצרי מאלכסנדריה (קדמ' טו 320), המוכר היטב מכתבי יוספוס, שהיה לחשוב שבמשפחות הכהונה הגדולה של שלהי ימי הבית השני בזכות קשרי החיתוך שלו עם בית המלוכה (קדמ' טו 320-322).<sup>60</sup> יוספוס מספר על שמעון בן ביתוס, שהורדוס מינה אותו לכהונה הגדולה כדי שיוכל לשאת את בתו שנודעה ביופיה. לימים הייתה אשת הורדוס זו, בת הכוהן הגדול, מעורבת בניסיון התנקשות בחיי בעלה (קדמ' ז 78) ועל כן לא נמנה בנה עם יורשיו של הורדוס. עוד נזכר מבית זה, יועזר בן ביתוס, שהודח בידי ארכלאוס ובמקומו מונה אחיו אלעזר (קדמ' ז 339), עד שלימים שב יועזר ומונה מחדש.<sup>61</sup> כשהפכה יהודה לפרובינקיה רומית הועם זוהר של בית ביתוס, והוא הושב לכהונה הגדולה רק בימי אגריפס הראשון, עם מינויו של שמעון בן ביתוס המכונה קנתרס/קנתירא.<sup>62</sup>

**בית קדרוס/קתרס**:<sup>63</sup> בית כהונה מיוחס, המוכר לנו גם משני ממצאים ארכאולוגיים: משקולת אבן מבית מגורים, שנשרף בשנת 70 לספירה ברובע ההורדוסי בירושלים, ועליה הכתובת 'דבר קתרס';<sup>64</sup> חרס ממצדה ועליו כתוב 'בת קתרא'.<sup>65</sup> לפי שחזורו של שוורץ את אילן היוחסין של בית קנתרס,<sup>66</sup> שמעון בן ביתוס, המכונה קנתירא, היה אחיו של אליהועיני בן קנתרס ושל יוסף קייפא,<sup>67</sup> גם הם כוהנים גדולים

- 58 בבלי, בבא בתרא כא ע"א. לניתוח המקור הזה, חיפוש מקבילה לו אצל יוספוס ודחיית כל רכיב היסטורי בו ראו גודבלט, המקורות.
- 59 Bonfante אצל יוספוס, ובמקורות חז"ל: ביתוס/בייתוס (וכך בקטע גיחה תג' לתוספתא מנחות). לרברי זוסמן, חקר תולדות ההלכה, עמ' 56, הערה 177, 'בייתוס' היא הצורה המועדפת בעברית. יש להבחין בין מקורות חז"ל הנידונים בערך זה ועוסקים בבית כהונה מסוים ושמו בית ביתוס, לבין הקבוצה 'ביתוסים' שאינה מעניינת כאן, והחוקרים חלוקים אם יש לקשור אותה למשפחת הכהונה הזאת אם לא, והציעו לשמם אטימולוגיות שונות. נל קשריו האפשריים של בית ביתוס לביתוסים ראו זוסמן, שם; השוה שרמר, שמם של הביתוסים; רגב, הצדוקים והלכתנו, עמ' 32-58, והפניותיהם שם.
- 60 שטרן, מחקרים, עמ' 192.
- 61 כך מפרש שטרן, מחקרים, עמ' 193, את הופעתו המחודשת של יועזר בתפקיד כוהן גדול בקדמ' יח 26. עוד על מינויים והדחות אלה ראו בערך מימיתו ומותו של הורדוס/יונאי.
- 62 שטרן, שם. על מינויו של שמעון בן ביתוס 'שהיה לו כינוי קנתירא', ראו קדמ' יח 297. על הקשרים בין הבתים ראו עוד להלן.
- 63 קתרס (וכך ברוב עדי הנוסח בבבלי, וכן בדפוס התוספתא); קדרוס (כ"י וינה לתוספתא מנחות); קת/ינ/רוס (קטע תנו לתוספתא מנחות).
- 64 כלומר 'של בן קתרס', אך לא ברור אם אפשר לפי ממצא זה לטעון שהבית כולו היה שייך לבית קתרס או שמא המשקולת התגלגלה לבית מסיבה אחרת. ראו אבינזר, העיר העליינה, עמ' 129-131; רגב, הצדוקים והלכתנו, עמ' 407.
- 65 חרס 405 מצדה. ראו נוח, אנשים ללא שמות, עמ' 8, 10.
- 66 ראו שוורץ, אגריפס הראשון, 199-202, והפניות שם. ראו גם סמולוד, כוהנים גדולים.
- 67 הכוהן הגדול אליהועיני בן קנתרס (קדמ' יח 342) מכהנה במשנה 'אליהועיני בן הקיף' [פרה ג, ה, וראו עוד בנספח לערך

בימי אנריפס. שלושת האחים היו בניו של מתתיהו בן תאופילוס מבית קתרוס,<sup>66</sup> ואמם הייתה מבית ביתוס<sup>67</sup> – ומכאן קשרי המשפחה ועירוב השמות ביתוס/קתרוס אצל יוספוס.<sup>68</sup> על אף קשרי הנישואין בין הבתים, הברייתא בתוספתא מלמדת, שמשפחות הכהונה היו נפרדות – בית ביתוס לחוד ובית קתרוס לחוד.

**בית חנן:**<sup>69</sup> בית כהונה מיוחס, שהשתייכו אליו שבעה כוהנים גדולים המוכרים לנו. אבי המשפחה היה חנן בן שת, שלפי יוספוס בקדמוניות מונה במקומו של יעזר בן ביתוס (קדמ' יח 26) בשנת 6 לספירה ככל הגרואה.<sup>70</sup> יוסף קייפא היה גשוי לבתו של חנן בן שת, שארבעת אחיה אף הם היו כוהנים גדולים: אלעזר, יהונתן, תאופילוס, מתתיהו וחנן בן חנן. בנו של תאופילוס, מתתיהו בן תאופילוס הנזכר לעיל, שירת אף הוא בכהונה הגדולה.<sup>71</sup> חנן בן חנן נרצח כאמור יחד עם יהושע בן גמלא בידי האדומים שהצטרפו לקנאים בירושלים בחורף של שנת 67 לספירה. בקדמוניות הוא נזכר כאחראי לסקילתו של יעקב אחי ישוע (הנוצרי) (קדמ' כ 197–203). חנן בן חנן אינו נחשב מושחת אצל יוספוס, אך הוא מגנה את אופיו באמרו ש'היה שחצן ברוחו ועז פנים במידה שאינה מצויה' (קדמ' כ 199).<sup>72</sup> בספרות התלמודית נזכר בית חנן כמי שהונו את הציבור בענייני מעשרות: 'אמרו: חרבו חניות בני חנן שלוש שנים קודם לארץ-יש' שהיו מוציאים פירותיהן מידי מעשרות. היו דורשין לומר: "עשר תעש' ואכלת" (דברים יד 22) – ולא מוכר. "תבואת זרעך" (שם) [ולא לוקח] (ספרי דברים קה, עמ' 165).<sup>73</sup> מכיון שאצל יוספוס לא נזכר בית חנן בהקשר לשחיתות, יש מקום להציע את הסברה שמקורה של המסורת התנאית על בית חנן הוא דווקא במעשי העוולה שאצל יוספוס נקשרו לשמו של הכהן הגדול חנניה (בן נבדי) (Avaviaq) (קדמ' כ 205–207). אם סברה זו נכונה, הרי יש מקום לקשור זה לזה את 'חנן' שבתוספתא, 'חנניה' שאצל יוספוס ו'יוחנן בן נדבאי' הנזכר בברייתא 'ארבע צווחות'.

**בית אלישע:** אינו מוכר מחוץ לברייתא שלנו, והושמט אף מגרסות הבבלי.<sup>74</sup>

- זה, וסכאן קושר שוורץ את יוסף קייפא, ששירת בכהונה הגדולה ומוכר היטב מן הבית החדשה, בקשרי משפחה לבני אליהועיני ולשמעון. בעקבותיו גם רגב, הצדוקים והלכתם, עמ' 48; אשל, כוהנים גדולים, עמ' 497, ובייחוד הערה 8.
- 68 שני כוהנים בשם זה מוכרים, והכוונה כאן למתתיהו בן תאופילוס שכיהן בסוף ימי הורדוס, בשנת 4–5 לפה"ס. ראו עוד על כוהן זה בערך יוסף בן אילם.
- 69 ואכן יוספוס בקדמ' יט 297 מציין שאביו של שמעון היה ביתוס, חותנו של הורדוס. שוורץ מעיר, שהדבר אינו עולה בקנה אחד עם דבריו של יוספוס במקומות אחרים – קדמ' עו 320–322; יח 78; יח 109, 136 – שמהם משמע ששמעון בן ביתוס עצמו היה חותנו של הורדוס.
- 70 על סמך שחזור זה הציע ירחמיאל ברוי לפרש את משמעות השם קתרוס/קתרוס, ואת קשריו למשמעויות מקבילות לשם שלו – בעברית 'קייף', ובארמית 'קיפא'. לדבריו, 'קייף' הוא על משקל 'דין', ומשמעו 'סבל/נושא קופות', וכן גם לגבי השם היווני. ראו ראיותיו בנספח אצל שוורץ, שם, עמ' 203–208.
- 71 בחלק מן הנוסחאות: אלחנן.
- 72 אך השוו קדמ' יז 339–313, שם גורס יוספוס כי את יעזר בן ביתוס החליף אלעזר אחיו, ושאותו החליף עוד בחייו ישוע בן סאי.
- 73 לשחזור שושלת בית חנן ראו בר"ג ופלוסר, יוחזקה, עמ' 39–44; אשל, כוהנים גדולים, עמ' 498.
- 74 ראו עמית, פסחים פרק רביעי, עמ' 406.
- 75 והשוו ירושלמי, פאה א, ו (עז ע"ג), עמ' 87; בבלי, בבא מציעא פח ע"א–ע"ב. ראו גם אלכך, המזהה את המקור כדרשה שדורשה בפני הבית, אצל אורבך, מעולמם של חכמים, עמ' 58.
- 76 וראו עמית, פסחים פרק רביעי, עמ' 405, הגורס כי נוסח התוספתא 'בית אלישע' הוא שיבוש של 'שמעאל', ושהנוסח המקורי של הברייתא השתמר בבבלי. על הבבלי למשמר מידע היסטורי אמין יותר ראו במבוא חז.

[ה] בית ישמעאל בן פיאבי/פאבי/פיאבי: מבית פיאבי נזכרו אצל יוספוס שלושה כוהנים – יהושע בן פיאבי, ישמעאל בן פיאבי, שניהן בשנים 15–26 לספירה, וישמעאל בן פיאבי (השני) כוהן גדול בשנים 49–59 לספירה.

## תוכנם של המקורות

### ספרות חכמים

א. התוספתא (מנחות יג, יח ומקבילותיה)<sup>77</sup> מספרת כיצד גזלו גדולי כהונה עורות קודשים מהכוהנים המקריבים.<sup>78</sup> תופעה זו גרמה לשינוי באופן חלוקת העורות – במקום מתנה אישית לכוהן המקריב חולקו העורות למשמר שעבד בכל שבוע. פתרון זה נועד לשנות ככל הנראה את מאזן הכוחות, כך שכל משמר הכהונה היה נוכח בשעת חלוקת העורות, ולא רק כוהן יחיד. ואולם שינוי שיטת החלוקה לא מנע את הגזל, ולכן לא נותר לבעלים אלא להקדיש את העורות לשמים כדי למנוע את נפילתם לידיהם של הכוהנים הגדולים.<sup>79</sup>

ב. עוד מביאה התוספתא ומקבילותיה מעשה משמו של אבא שאול על קורות שקמה שהיו ביריחו ונמזלו בכוח הזרוע. אף על פי שעורך ההלכה בתוספתא קשר את המעשה בגזל קורות השקמה ואת גזל עורות הקודשים לשחיתות של משפחות הכהונה הגדולה של סוף ימי הבית השני ('על אילו ועל כיוצא בהן'), ספק אם זהו מובנו והקשרו המקורי של המעשה, המספר על גזל קורות שקמה בידיהו ולא בירושלים, ואינו מציין כלל שהסכסוך היה כוהני.<sup>80</sup> סביר יותר שהמעשה בגזל הקורות נסמך למעשה הראשון משום ששני המקרים יושבו באותה הדרך ('עמדו בעלים והקדישום לשמים').

ג. בהמשך לשני המקורות הללו מביאה התוספתא במנחות ומקבילותיה בבבלי<sup>81</sup> מעין שיר קינה משמו של אבא שאול בן בטנית ואבא יוסי בן יוחנן איש ירושלים ובו תיאור פיוטי של שחיתותן של משפחות הכהונה הגדולה. קשה לקבוע את זמנה של הבריתא, ושמנת המוסרים אותה – אבא שאול בן בטנית

77 תוספתא, נחמים יא, עז; בבלי, פסחים נז ע"א.

78 בניגוד לכתוב: 'והפכה הפקדיה את-עלת איש: עזר העלה אשר הקריב לפהו לו יקרה' (ויקרא ז 8).

79 הבריתא רצופה קשיים פרשניים. (1) המילה 'בעלים' מורה בדרך כלל על מביאי הקרבן (למשל, תוספתא, מנחות ז, יז), אולם במקרה זה שייכים העורות מעיקרא לכוהנים וספק אם הייתה לבעלים ושות' להקדישם (ועיינו חסדי דוד על אתר). וכן קשה להניח שמביאי הקרבנות התערבו במאבק הכוחות הכהני. על כן נראה שהכוהנים הפשוטים, שזכו בעורות הקרבן, הם שהקדישום לשמים גם במחיר הפסד כספי. סברה זו אינה מתיישבת עם הסיפא, שם מודגשת הוצאת חיפוי הזהב החוצה 'כדי שיראו העם', ודווקא ברנלים כשישראל ולא רק כוהנים מצויים במקדש. עדיין אפשר לפרש שהעורות הוקדשו על ידי הכוהנים, והצגת טבלאות הזהב נועדה להראות לציבור שלא נעשה מעשה מרמה בעורות או בטבלאות הזהב, ושמלאכתן נאה ('כדי שיראו העם את מלאכתן שהיא נאה') כדי שיראו העם את טבלאות הזהב שעשויות מעשה ידי אמן. בדומה למשמעות הביטוי בנוגע למרוכת, וראו משנה, שקלים ה, ד. (2) קשה לקבוע מדוע הוצגו טבלאות הזהב לראווה ברנלים, ולא הושארו במקומם כציפי' לרצפת האולם ככלל ימות השנה. במקרה דומה – הצגתה לראווה של פרוכת חדשה במקדש (וסשנה, שקלים, שם) – ברי כי היה טעם להציגה, שהרי הייתה מוסתרת ברנל מעיני הציבור. ואולם לא ברור מה צורך היה להסיר את טבלאות הזהב מן האולם ולהציגן על גבי המעלות, כשהציבור היה יכול לראות את האולם מן העזרה, גם אם לא נכנס אליו. וראו עוד ליברמן, תוספתא ראשונים, ב, ינמ' 265, המציין אף הוא כי 'הפירוש סתום'. השוו עמית, פסחים פרק רביעי, עמ' 404, הערה 4.

80 אבל ראו שוורץ, באותו הזמן, עמ' 263.

81 ובמקבילה בזבחים ליתא.

ואבא יוסי בן יוחנן איש ירושלים – אינם מסייעים בפתרון הקושיה. לפי המשנה (שבת כד, ה) היה אבא שאול בן בטנית בן זמנו של אביו של ר' צדוק, כלומר ייתכן שהיה בן הדור שלפני אגריפס השני ולא חזה בשחיתות הכהנים הנזכרים.<sup>82</sup> לעומת זאת, אבא יוסי בן יוחנן איש ירושלים (כך בתוספתא), הוא בן הזוג הראשון לזוגות הנזכרים בשלשת מסירת התורה שבעל-פה,<sup>83</sup> ולכן זמנו קדום בהרבה. הימן הציע לקבל את גרסת הבבלי (אבא יוסי/ף בן חנני/ן), ולפרש שגפול בלבוש בשמות המוסרים.<sup>84</sup> ד. על הסיפורים הללו בתוספתא מוסיפה הסוגיה בבבלי פסחים<sup>85</sup> ברייתא המתארת באופן פיוטי את הצווחות שצווחה העזרה כנגד שחיתות הכהנים בבית המקדש. עד העת האחרונה הוכרה ברייתא זו אך ורק מן הבבלי, אך היא התגלתה בקטע גניזה יחיד של תוספתא מנחות,<sup>86</sup> ומכאן ראייה למוצאה הארץ-ישראלי והתנאי. בין גרסות הבבלי לקטע הגניזה לתוספתא יש הבדל חשוב בסדר ההופעה של הבבות בברייתא 'ארבע צווחות',<sup>87</sup>

תג; ג; וסו; מא; וס; א; וס; ש; מ; ה; ד; בא	בני עלי יששכר איש כפר ברק ישמעאל בן פיאי יוחנן שמילא כריסו מקודשי שמים
תו; ג; ח	בני עלי ישמעאל בן פיאי תלמידו שלמינחם יוחנן בן נרבאי תלמידו שלמינחם יששכר איש כפר ברקאי
בג; כפ; כמ; כז; כח; כד	בני עלי חפני ופינחס יוחנן בן נרבאי ותלמידו שלפינחוס ישמעאל בן פיאי תלמידו שלפינחוס יששכר איש כפר ברקאי
כל	בני עלי חפני ופינחס ויכנס יוחנן בן פינחוס תלמידו של פינחוס בן נרבאי תלמידו שלפינחוס יששכר איש כפר ברק

לפי קטע הגניזה של התוספתא, צווחה העזרה ארבע צווחות בסדר הזה: בני עלי; יששכר איש כפר ברקאי; ישמעאל בן פיאי; יוחנן בן נרבי. סדר זה תואם את סדר הבבות בחלק מן העדים בבבלי

- 82 ראו למשל הימן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 1107.
- 83 משנה, אבות א, ד; חגיגה ב, ב.
- 84 כפי שגפול אולי גם בבבלי, נדדים כג' ע"א, שם נתערבב 'בטנית בריה דאבא שאול' בן בטנית מבני בניו של אבא שאול בן בטנית. ראו הימן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 1107.
- 85 והשוו מקבילה בבבלי כריתות.
- 86 קטע גניזה Cambridge CUL: T-S F2(2).76, שכונה לעיל תג1 (ראו באתר 'אוצר עדי הנוסח לספרות התנאים': <http://www.biu.ac.il/~js/tannaim>). ראו שרמר, אוצר כתבי היד, עמ' 256.
- 87 הבדלי הנוסח הדבים בין כתבי היד אינם מוצגים בטבלה. על החשובים שבהם יאו לעיל, הערות 29-33.

פסחים, אך אינו תואם את סדרן בעדי הנוסח האחרים לסוגיה (שני כתבי היד התימניים, קטע הגניזה לברייתא בבבלי פסחים). בדוב כתבי היד לבבלי פסחים ולבבלי כריתות (ובהם אף שני קטעי גניזה) נפוץ סידור אחר של הבבות, החותם ביששכר איש כפר ברקאי. ארגון זה קשור ככל הנראה לעריכת הסוגיה בבבלי; הרי הסוגיה מוסיפה וחוזמת במעשה ביששכר איש כפר ברקאי (מעשה שאינו מופיע בספרות התנאים), ולכן נראה שהבבא הקשורה אליו הועברה לסוף הברייתא כדי ליצור רצף 'חלק' יותר בין המעשים.<sup>88</sup> לעומת זאת, בגרסת קטע הגניזה של התוספתא היא הובאה אחרי הברייתא הרחבה על יוחנן בן נדבי, ולכן למען הרציפות חותמת הברייתא דווקא בו. הבדל זה מלמד כי סדר הבבות בקטע הגניזה של התוספתא מנחות לא הושפע מעריכת הסוגיה בבבלי וכנראה לא הובא ממנה, ומדובר במקור תנאי אותנטי.<sup>89</sup>

על פי הברייתא חטאו הכהנים הגדולים בגרונות, בגאווה ובגזיו הקודש. הדבר מפורש כלפי יוחנן בן נדבאי ויששכר איש כפר ברקאי (בבבלי), אך נרמז גם באזכור החטא המקראי של בני עלי, שנטלו מן הגשר בכוח הזרוע לפני שהוקטר החלב על המזבח, ואף לקחו מעבר למתנות הכהונה 'כל אשר יעלה המזלג' (שמואל א ג 12-17). חטאו של ישמעאל בן פיאי לא פורש, וראשונים ואחרונים התקשו באזכורו כאן, הן משום שנוסח הדברים עשוי להשתמע לחיוב: 'שאו שערים ראשיכם ויבנס... וישמש בכהונה גדולה', ובמיוחד בנוסח הגניזה לתוספתא מנחות – 'ויבוא ישמעאל בן פיאי שהוא ראוי לשמש בכהונה גדולה על גבי המזבח' – והן משום שזכר לטובה במקומות אחרים.<sup>90</sup> לכן רש"י מפרש את הברייתא בבבלי לאור הפיוט משמו של אבא שאול בן בטנית: 'כשר היה, אבל אנשי ביתו היו בעלי זרוע'.<sup>91</sup> אף על פי כן נראה שישמעאל בן פיאי לא נזכר לטובה בברייתא, שהרי הוא נמנה יחד עם כוהנים חוטאים וידועים לשמצה.<sup>92</sup>

אפשר שיש במסורות ארץ-ישראליות אחרות העוסקות בכוהני בית שני להסביר את חטאו של ישמעאל בן פיאי. במקורות התנאיים מתוארים כוהנים שלא נהגו על פי ההלכה הפרושית בעניין

88 תופעה זו משונה ויחידה דופן. דווקא כתבי היד המשוחזרים של הבבלי פסחים מציגים מסורת שונה מזו המופיעה בקטע הגניזה לתוספתא מנחות. לעומת זאת, כתבי היד הנחשבים פחות של מסכת זו בבבלי מתאימים בנוסחם לקטע הגניזה של התוספתא מנחות.

89 T 2a. וכבר טען אהרן עסית, כתבי היד התימניים, שכתבי היד התימניים, הנחשבים במקרים אחרים למשובחים במיוחד, הם בעלי מעמד משני בבבלי פסחים.

90 71.

91 Oxford Bod. Heb. b. 10/59-60

92 בכל כתבי היד האחרים לבבלי פסחים (ספרדיים, מזרחיים ואשכנזיים), סדר הבבות בברייתא מתאים דווקא לסידורה בקטע הגניזה מסנחות, והוא חותם ביוחנן בן נדבאי. ארגון זה יוצר אי-סדר או למצעי אי-כוהנות בעניין הסיפור ביששכר איש כפר ברקאי וכן למשל בכ"ו מופיעה צווחת העזרה על יששכר איש כפר ברקאי פעמיים, על פי שתי מסורות הסידור: כצווחת שניה, ושוכ לאחר שנמנו ארבע צווחות, לפני סיפור המלך והמלכה שייסקו להלן).

93 זוהי גם דעתו של עדיאל שרמר, אוצר כתבי היד, שהעיר והוסיף כי בקטע הגניזה לתוספתא מופיעות ההלכות ממוספרות, והברייתא שלנו ממוספרת בהלכה בתוך רצף הברייתות שבקטע. כלומר, אין היא נראית תחובה ממקור אחר.

94 ראו לעיל, ליד הערה 49.

95 וראו אצל שוורץ, באותו הזמן, עם' 264, הערה 61, הפניות נוספות לפירושים הרואים ב'שאו שערים ראשיכם' בברייתא אמירה חיובית.

96 והשוו עמית, פסחים פרק רביעי, עם' 406-407.

הקטרת הקטורת ביום הכיפורים,<sup>97</sup> ניסוך המים בסוכות,<sup>98</sup> וטהרת הכוהן הגדול בשרפת פרה אדומה.<sup>99</sup> הירושלמי רומז על שלוש מסורות אלו ומציע פירוש שלפיו שלושת הכהנים אחד הם ('אית דבעי מימר. היא דפרה היא דסוכה היא דיום הכיפורים'),<sup>100</sup> ופירוש אחר שלפיו שלושה אינם יכולים להיות אותו כוהן ('ר' סימון לא אמ' בן. אלא או דפרה ודסוכה חדו דכיפורים חד. או דפרה ודכיפורים חד ודסוכה חד').<sup>101</sup> את הדיון חותם הירושלמי במימרה המופיעה גם בבבלי ובריתא שלנו בבבלי ובקטע הגניזה לתוספתא מנחות: 'צווחה עליהן העזרה: צאו מיכן צאו מיכן בני עלי. טימאתם בית אלהינו'. הקטרה של 'צווחה' זו בירושלמי מאפשר להסביר את חטאו של ישמעאל בן פיאבי, שאלו מתייחסת הבריתא 'ארבע צווחות'. לפי התוספתא (פרה ג, ו) ביקש ישמעאל בן פיאבי לשרוף פרה אדומה כשהוא מעורב שמש, ולבסוף ציית לצו הפרושים. החוקרים אף זיהו אותו עם הכוהן הצדוקי הנזכר בסמך, שרבן יוחנן בן זכאי צרם לו באוזנו ואז 'לא שהה שלושה ימים עד שנתגוהו בקבר' (שם, ח).

ה. לבסוף מובאים בבבלי עוד שני מעשים על יששכר איש כפר ברקאי. הראשון נועד לפרש את התיאור 'שמכבד את עצמו ומבזה קדשי שמים', ובו מתואר יששכר כמי שהיה כורך ידיו במשי כשהיה עובד בקודש. השני נקשר לעניין הגרונות של הכהנים הגדולים שכבר נזכרה בבריתא, ובו מוצג יששכר כאדם בקיא בענייני כשר מתוקף תפקידו ככוהן גדול. הוא נקרא משום כך ליעץ לבית המלוכה בבחירת הכשר המשובח יותר, ונענש על שום שזלזל במלך. כאמור, אין יששכר זה מוכר מכתבי יוספוס.

ו. בבראשית רבה פ, ב ובבבלי, מכות י ע"א מובאת דרשה על הצירוף 'חבר כהנים' המופיע בפסוק 'וַיִּחַדְּכִי אִישׁ גִּדּוּדִים חֶכֶר כֹּהֲנִים דֶּרֶךְ יִרְצָחוּ שְׁכֵמָה: כִּי זָמָּה עָשָׂה' (הושע ו 9). הדרשה קושרת גידודי מרחצים לכהנים שהיו מתחברים זה לזה כדי ליטול את התרומה. בבבלי נאמר, שאותן חבורות כהנים הרגו נפשות כדי לחלוק תרומה בבית הגרונות, אולם בבראשית רבה אין הדבר נאמר מפורשות, ורק ההקשר המקראי ('דרך ירצחו שכמה') מלמד שחבורות הכהנים נהגו באלימות קשה. אין דרך לקבוע אם הדברים משקפים מציאות היסטורית מסוף ימי הבית השני או שעוצבו לאור המסורות הספרותיות על תקופה זו, שהרי מלבד הקישור המקראי, אין הדרשה מפרשת על אילו חבורות כהנים מדובר. זוהי מסורת ארץ-ישראלית, שבבבלי אף יוחסה לתנא ר' אלעזר.

## קדמוניות היהודים

בשלושה מקומות סמוכים נזכרת אצל יוספוס שחיתות של משפחות הכהונה הגדולה. בקדמ' כ 179–181 מתאר יוספוס ריב שנתגלע בין הכהנים הגדולים לבין 'הכהנים וראשי העם שבירושלים' בזמן כהונתו של ישמעאל בן פיאבי. מסופר שלכל אחד מן הצדדים היו גידודי בריונים שהתנגשו אלו עם אלו 'כמו בעיר

97 עיקרה של מחלוקת ההלכה התנאית (שהחכמים קשרו אותה לקודמיהם הפרושים) נגעה למיקום הקטרת הקטורת ביום הכיפורים: אם בתוך קודש הקודשים וכך לפי ההלכה התנאית) או לפני הכניסה אליו. ראו תוספתא, כיפורים א, ח; ספרא אחרי מות, פרק ג יא. על מקורותיה ואופיה של מחלוקת זו ראו קנהל ונאה, מילואים וכיפורים, עמ' 28–29; רגב, הצדוקים והלכתם, עמ' 152–158.

98 ראו עוד בדיון במסורת חז"ל זו בערך ינאי/הכוהן שרגם באתרוגים על המחלוקת בעניין ניסוך המים. עיקר המחלוקת נגע לעצם מצוות ניסוך המים, שאינה מפורשת בתורה, וראו משנה, סוכה ד, ח; תוספתא, סוכה, ג טז; בבלי, סוכה מח ע"ב.

99 אם על הכוהן להיות 'מעורב שמש' (כשיטת הצדוקים) או אם די שיהיה 'טובל יום' כשיטת הפרושים. ראו לעיל, עמ' 513.

100 ירושלמי, זמא א ה ולט ע"א, עמ' 565. ראו גם סוכה ד, ח (נד ע"ד), עמ' 652. לביאור של המחלוקת ראו בערך ינאי/הכוהן הגדול שרגם באתרוגים.

שארין בה שלטון' (קדמ' כ 180). בהקשר זה ציין יוספוס, שהכהנים הגדולים שלחו את עבדיהם לגרנות כדי שיטלו את המעשרות שנועדו לכהנים הפשוטים. הגול דחק את הכהנים לרעב ומחסור. בהמשך (כ 205-207) מסופר על 'הכהן הגדול חנניה', שהיו לו עבדים רעים ובריונים, ואף הם נטלו בכוח הזרוע את מעשרות הכהנים הפשוטים. בהקשר זה ציין יוספוס שגם כוהנים גדולים אחרים נהגו כך, והכהנים שפרנסתם נגזלה גזעו ברעב. בדומה לזה, ציין יוספוס את יהושע בן גמלא, שקיבל מאגריפס את ירושת הכהונה של יהושע בן דמני ואת המריבה שנתגלעה ביניהם (קדמ' כ 213-214). גם כוהנים אלו אספו כנופיות בריונים שהתנגשו זו בזו באלימות וגם כוהנים אלו גולו את נכסי החלשים מהם.

## ההקבלה בין יוספוס לחז"ל

דניאל שורץ טען לתלות ולקשר בין כל המסורות שבתוספתא ובבבלי לבין קדמוניות כ. טענתו הכללית היא, שפתיחת פרשה בצירוף *κατά τοὺς τοὺς καιρὸν* (באותו הזמן), וכן נוסחאות אחרות, מסמנות אצל יוספוס תחיבות,<sup>101</sup> ומקרה מבחן עיקרי לטענה זו משמשים לו סיפורי שחיתות הכהנים הנידונים, שבהם מופיעות נוסחאות אלה.<sup>102</sup> יש להוסיף על דבריו, שהחזרות המיותרות אצל יוספוס (סיפורים חוזרים על כנופיות כוהנים וגול העניים/הכהנים הפשוטים), עשויות אף הן ללמד על העתקות חוזרות לאורך הקטע ועל עריכה מבולבלת המאפיינת הבאה ממקור משני. חזרות אלה מוצגות בטבלה להלן:

בזמנו של ישמעאל בן פיאבי (קדמ' כ, 179-181)	בזמנו של יהושע בן דמני/חנניה (206-207)	בזמנו של יהושע בן גמליאל (213-214)
אז התגלע ריב בין הכהנים הגדולים ובין (שאר) הכהנים וראשי העם שכירושלים, וכל אחד מהם עשה לעצמו גורד של אנשים עזי-נפש ביותר ורדפי מרמאות והיה להם למנהיג, והם התנגשו והתנצחו אלה עם אלה ודגמו (אלה את אלה) באבנים.	אולם היו לו עבדים רעים מאוד, שהתחברו עם האנשים התצופים ביותר וסכבו על הגרנות ולקחו בכח (הזרוע) את מעשרות הכהנים. ולא נמנעו מלהכות את אלה שלא נהנו להם. והכהנים הגדולים (האחרים) נהגו בדומה למעשי עבריו של זה.	...ותל שום כך כמה מריבה ביניהם ובין יהושע בן גמליאל לבין קודמו, יהושע בן דמני שכן אספו כנופיה של אנשים עזי פנים ביותר, ולעיתים תכופות התפרצו (ועברו) מגידופים עד לירי השלכת אבנים. ...וקוסנבר ושאל אספו (אליהם), כל אחד בפני עצמו, המוני אנשים בני-כליעל אף על פי שהיו מבית המלכות.
והסר הכרעה והענות תקף על הכהנים הגדולים עד שההינו אפילו לשלוח עבדים לגרנות שיטלו את המעשרות, שהם נחלת כוהנים (הריוטות), ועלתה לכוהנים העניים לגזוע ממחסור.		היו בעלי זרוע ומיכנים לשדוד את נכסי החלשים מהם.

101 וראו גם הערך גיור בית חרייב.

102 שורץ, באותו הזמן, עמ' 258.



בזמנו של ישמעאל בן פיאבי (קדמ' כ, 179-181)	בזמנו של יהושע בן דמני/חנניה (204-207)	בזמנו של יהושע בן גמליאל (213-214)
ולא יוכל איש למנוע אתם. ואז קרה, שאחרים מהכהנים, שהתפרנסו לפנים ממעשות, מתו מבלי אוכל.		

מנגנון התחיבה מאפשר לשוורץ להסביר את עצמת הביקורת של יוספוס על אנריפס השני, אף שהדברים נכתבו עדיין בימי חייו של המלך, ועל אף יחסו האוהד של יוספוס אליו במקומות אחרים. לדעת שוורץ, לא יוספוס חיבר את הדברים ובהם הביקורת התריפה על המלך, והוא השתמש במקור כוהני אופחיציוני, שחובר כנראה בידי כוהן הדיוט אלמוני שלא היה חלק מהכהונה הגדולה שמונתה בידי אנריפס. גם לרשות חכמים עמד המקור הזה וממנו השתלשלו כל מקורות חז"ל שנידונו לעיל, כלומר כל המקורות כפי שהם מופיעים בבבלי, פסחים נז ע"א: המעשה בגזל העורות, המעשה בגזל הקורות, שיר הקינה 'אוי לי', שיר הקינה 'ארבע צווחות שצותה עזרה', ושני המעשים ביששכר איש כפר ברקאי.<sup>103</sup>

שוורץ הסיק זאת על סמך הנתונים האלה: (א) קרבה רעיונית בין כל המעשים בבבלי (פסחים נז ע"א), שבכולם יש התנגדות נחרצת לכהנים המאוחרים. (ב) זיהוי יששכר איש כפר ברקאי ככוהן מזמנו של אנריפס השני – מסקנה זו הסיק שוורץ מתוך אזכרתה של מלכה בסיפור התלמודי. שתי נשים קרובות למלכות מימי הבית השני הותירו את רישומן בהיסטוריה והן שלמציון אשת ינאי המלך, וברניקי אחות אנריפס השני, הנאיל ונאי עצמו היה כוהן גדול, הסיק שוורץ שיששכר איש כפר ברקאי היה כוהן בימי אנריפס השני ואחותו המלכה ברניקי.<sup>104</sup> על סמך זה תלה שוורץ את המעשים שנקשרו בשמו של יששכר באותו המקור ששימש את יוספוס בכתבו את את קדמוניות כ. (ג) שוורץ זיהה מתח בין התיאור החיובי הרווח של ישמעאל בן פיאבי בספרות חכמים, לבין היחס השלילי אליו בקינת 'ארבע צווחות'.<sup>105</sup> שוורץ אכן צודק במסקנתו שמסורות אלה אצל יוספוס הן בעליל תחובות; ועוד מסתבר, שהמקורות שנתחבו מקורם במסורת יהודית, כפי שעולה מעיסוקם במקדש ובכהנים גדולים מסוימים ומהקבלה הכללית ביניהם לבין מסורות בספרות חז"ל, ואולם שוורץ מטשטש בפירושו את ההבדלים בין מסורות יוספוס למסורות חז"ל; והנה דאינו המסורות הללו מלמדות שיוספוס לא השתמש באותם המקורות המופיעים אצל חז"ל, אלא במקור יהודי אחר. יש אפוא מקום לבחון מחדש את היחס בין שני גופי המקורות במקרה זה.

יוספוס והמקורות התנאיים מתייחסים בקווי מתאר כלליים לאותן עובדות היסטוריות – שחיתות בקרב משפחות הכהונה של סוף ימי הבית השני. בעיקר יש לציין את ההקבלה בין קדמוניות לבין המקורות הנזכרים בתוספתא (גזל העורות, שיר הקינה), העוסקים שניהם בגזל שגזלו משפחות הכהונה

103 שם, 268.

104 מתוך כך שינאי המלך היה בעצמו כוהן גדול מתבררת הטעות שבנוסח הבבלי, כריתות, שם מסופר הסיפור על ינאי המלך ומלכתו, וראו על כך עוד בערך הקרע עם הפרושים.

105 לרובי שוורץ, המסנה (פרה ג, ה), המציגת את בן פיאבי כמו ששרף פרה אדומה, והתוספתא (פרה ג, ג) שלפיה עשה בן פיאבי פעמים פרה אדומה, אך על אחת דמו עליה עמו חכמים ופסולה, גם הם מקורות העוסקים בשבחיו של ישמעאל בן פיאבי. אבל הדיון במקורות התנאיים דלעיל מבהיר כי ישמעאל בן פיאבי נזכר לנאי בהקשר לפולמוס ההלכתי על פרה אדומה, הן בתוספתא והן בירושלמי.

הגדולה ובבריונות והאלימות שהפעילו. מיוספוס ומשני המעשים האמורים בתוספתא (וכן מבראשית רבה ומקבילתו בבבלי) עולה כי למשפחות הכהונה היו יחידות מאורגנות של בריונים וכשורזתיהן גם עבדים ('אוי לי מבית ישמעאל בן פיאי... ועבדיהן באין וחובטין עלינו במקלות'). גם יוספוס מציין את עבדיהן<sup>106</sup> של משפחות הכהונה הגדולה בתארו את מעשי הגזל שגזלו את הכהנים הפשוטים: 'חוסר הבושה והעזות תקף על הכהנים הגדולים עד שההינו אפילו לשלוח עבדים (δούλους) לגרנות שיטלו את המעשרות, שהם נחלת כוהנים (הדיעות) (קדמ' כ 181); וכן: 'היו לי (לכוהן הגדול חנניה) עבדים רעים מאוד (οἰκέτας πάντοτε μοχθηρούς), שהתחברו עם האנשים החצופים ביותר וסבבו על הגרנות ולקחו בכוח (הזרוע) את מעשרות הכהנים...' (206).

שיר הקינה בתוספתא מציין לגנאי חמש משפחות כהונה של שלהי ימי הבית השני, מהן אפשר לזהות ארבע עם כוהנים או משפחות כהונה שנזכרו אצל יוספוס, אך לא דווקא בהקשר שלילי: בית ביתוס ובית קתרוס מוכרים מיוספוס, אך כוהניהם לא צוינו בקדמ' כ, או במקום אחר, כמושחתים. אף בית חנן מוכר מיוספוס, אך לא זוהה במישרין עם סיפורי השחיתות. כאמור, סבירה ההשערה שהכוהן הגדול חנניה בן נדביוס אצל יוספוס הוא זה הקרוי אצל חז"ל יוחנן בן נדבאי. ישמעאל בן פיאי הוא הכוהן היחיד המופיע מפורשות הן בקדמ' כ והן בספרות חז"ל בהקשר של שחיתות וגזל, ואצל חז"ל הוא גם נזכר לרעה על שום שנהג בניגוד להלכה הפרושית.<sup>107</sup>

מעבר לשמות הכהנים ולקווי המתאר הכלליים של האירועים, נראה שאין עוד קשרים בין תיאורו של יוספוס לבין המקור בתוספתא. הצירוף בכוח הזרוע בתרגומו של שליט לקדמוניות הוא פרי היכרותו של המתרגם עם המקבילה התנאית, שהרי ביוונית βία(όμενοι משמעו 'כשהם משתמשים בכוח' (קדמ' כ 206), והמילה βίατοι, שאותה תרגם שליט ל'בעלי זרוע' (שם, 214), משמעותה בפשטות – 'אלימים'. בין יוספוס לבין דברי התוספתא אין כל קרבה לשונית או סגנונית; המעשה הראשון בתוספתא מתאר את מאמצי ההתמודדות של הכהנים הנגזלים עם הכריונות של משפחות הכהונה הגדולה ('התקינו שיהיה מחלקין אותן בערבי שבת... עמדו בעלים והקדישום לשמים'), היבט שאינו נזכר כלל בתיאור אצל יוספוס. יודגש כי אצל יוספוס גוזלים הכהנים הגדולים מעשרות מן הגרנות והיישר מן הבעלים, ואילו על פי התוספתא הם גזלו עורות קודשים מן הכהנים בלשכת בית הפרוה בבית המקדש. בתלמוד הירושלמי (סוטה ט, י (כד ע"א), עמ' 948), נזכר גזל מעשרות: 'משבא אלעזר בן פחורה ויהודה בן פכורה היו נוטלין אותן בזרוע והיתה ספיקה בידו למחות ולא מיחה'<sup>108</sup> אלא שהירושלמי מייחס את הדברים לימיו של יוחנן הורקנוס, ולגרסתו נגזלו המעשרות מבית האוצר ולא היישר מן הגרנות כגרסת יוספוס, וכאמור, ספק אם גזל קורות השקמים שבתוספתא הוסב במקורו על גזלנותם של כוהנים. עם זאת, הדרשה

106 חשוב לציין שמדובר בעבדים דווקא. במקומות אחרים בספר כ ציין יוספוס שהיו למושפחות הכהונה נדודים של בריונים (180) או כנופיות של אנשים עזי פנים (213), אך בתיאור מעשי הגזל הוא מציין במיוחד את העבדים.

107 ואולם יש להעיר על הקינה בתוספתא משום שיוספוס מסייע אולי בפתרון הקושי לפרש את המילים 'מאלתן... מקולמוסן... מלחישתן', הניתנות להתפרש כמתייחסות למאניה או לאלומות פיזית ופוליטית. את הדרך הראשונה נקט גדעון בוק (מאניה יהודית קדומה, עמ' 1-130). לפני העלה אפשרות זו דניאל בויארין (ללקסיקון התלמודי, עמ' 185, הערה 77), שלבסוף דחה אותה בעקבות שיחה עם שאול ליברמן ואימץ במקומה את הדרך השנייה. בדומה לכך ראו גם אצל איל רגב, הצוחקים והלכתם, עמ' 326, המפרש: אלה=אלת עץ לחישה=תבכיס פוליטיים; קולמוס=מנהל או סופרים. למירושם של ליברמן, בויארין ורגב אפשר למצוא חיזוק בתיאור האירועים אצל יוספוס, שלפיו משפחות הכהונה הגדולה פעלו על דרך הבריונות וקרבנותן לשלטון הרומי שימשה להן מגן במעשיהן הנופשים, אך אין בדבריו זכר למאניה.

108 השו"ת ירושלמי, מעשר שני ה, ט (נו ע"ד) עמ' 310. ראו עוד הערך הקרע עם הפרושים.

המשתפת לבבלי (מכות) ולבראשית רבה על כוהנים שחברו כדי לטול תרומות מן הגרנות, אכן מזכירה את סיפורי של יוספוס על הכוהנים הגדולים ששלחו עבדים לגרנות (ἐπὶ τὰς ἀλσωνας) כדי לטול מעשרות (קדמ' כ, 181, 206). אמנם, מסורת חז"ל אינה מסבירה על איזו תקופה היא מדברת, ולכן אין באפשרותנו לטעון כי היא עוסקת בכוהנים מסוף ימי הבית השני דווקא. מאידך, הדגש בשני המקורות הארץ-ישראליים שהדברים התרחשו 'על הגורן/בבית הגרנות', שאין לו מקור בפסוק המתפרש, עשוי ללמד שאולי דווקא במסורת ארץ-ישראלית זו נשמר הד לאירועים שתיאר יוספוס. המעשה השני, הלא הוא שיר הקינה המובא מפי אבא שאול בן בטנית הוא מקור פיוטי, המובע בסוגה ספרותית השונה מהותית מתיאורו הענייני והפרוזאי של יוספוס.<sup>109</sup>

שני מעשים רלוונטיים נוספים מופיעים בבבלי (פסחים נו ע"א): 'ארבע צווחות', והמסורות על יששכר איש כפר ברקאי. בדומה לשיר הקינה שבתוספתא, 'ארבע צווחות' הוא מקור פיוטי, שאין לו הקבלה טקסטואלית וסגנונית בגרסתו העניינית של יוספוס. שניים מן הכוהנים הנזכרים בברייתא קשורים לשחיתות הכוהנית שעסק בה יוספוס. הראשון הוא ישמעאל בן פיאי הנזכר בשיר הקינה בתוספתא ('אוי לי וכו') וגם אצל יוספוס. השני הוא יוחנן בן נדבאי בגבלי, הוא חנניה בן נדבי הנזכר בהקשר מוקדם יותר אצל יוספוס (קדמ' כ 103–104). אותו חנניה בן נדבי הוא כנראה 'חנניה כוהן גדול' (ἀρχιερεὺς Ἀναβίας), שעליו מספר יוספוס שעבדיו נטלו בכוח הזרוע את מעשרות הכוהנים (קדמ' כ 205–207). לעומת זאת, יששכר איש כפר ברקאי אינו מופיע בשום מקור חוץ מהסוגיה בבבלי, ובני עלי המקראיים ודאי לא נזכרו בהקשר זה אצל יוספוס.

שני סיפורי האגדה על יששכר איש כפר ברקאי (שהיה כורך ידיו במשי, ושייעץ לבית המלוכה בענייני בשר) הם סיפורים מאוחרים, כפי שמעידה לשונם הארמית. בשל ההכדל הלשוני (מעשה בארמית אל מול מסורות עבריות), בשל אלמוניותו של יששכר איש כפר ברקאי ובהעדר נקודות השקה נוספות בין הסיפורים, לא נראה שיש קשר ספרותי כלשהו בין המעשים הללו בבבלי לבין תיאורי השחיתות אצל יוספוס. אהרן עמית הביא עוד שתי ראיות לכך שהסיפור על יששכר איש כפר ברקאי בבית המלוכה הוא בבלי: ראשית, שמו של הכוהן נעדר לגמרי מגוף הסיפור באחד מענפי הנוסח, ואילו בענף הנוסח שבו נזכר שמו בגוף הסיפור, ניכר שמדובר בתוספת תניינית.<sup>110</sup> כלומר, בצורתו הקדומה ביותר לא נקשר הסיפור כנראה לכוהן גדול מסוים, אלא דבק בשמו של יששכר איש כפר ברקאי משום הסמיכות לקינה המזכירה אותו מפורשות. שנית, מחוות הידיים ('אחוי אחווי בדיה') שהוא עיקר הסיפור – שהרי בה חטא הכוהן הגדול ובה לבסוף נענש – היא מוטיב ספרותי בעל משמעות רבה בהקשר הפרסי דווקא ולא הרומי. עמית הביא ראיות לכך שמחוות ידיים לפני מלך פרסי נחשבו פגיעה בכבודו.<sup>111</sup> לפי הצעתו של עמית, סיפור זה הוא סאטירה על משפט אחרית הימים על פי סוף פרק כה באוונגליון על פי מתי, שבו מדומים הגויים העומדים לדין לפני המלך לכבשים ולעזים: 'אז יפרידם זה מזה כרועה המפריד את הכבשים מן העזים, ויצבי את הכבשים לימינו ואת העזים לשמאלו' (מתי כה 32–33).<sup>112</sup> יש להוסיף על

109 וראו עוד במבוא, 3.

110 השו' בבלי, כריתות כח ע"א.

111 עמית, סאטירה, עמ' 685.

112 שם, עמ' 685–687.

113 שם, עמ' 688–693.

דברי עמית, שלמעשה על יששכר איש כפר ברקאי יש מקבילה מבנית בהמשך מסכת פסחים (בבלי, פסחים פח ע"ב), המובאת כברייתא ועוסקת ברבן שמעון בן גמליאל:

והתניא: אין נמנין על שני פסחים כאחד. ומעשה במלך ומלכה שאמרו לעבדיהן: צאו שחטו עלינו את הפסח. יצאו ושחטו עליהם שני פסחים. באו ושאלו את המלך. אמר להן: צאו ושאלו את המלכה. באו ושאלו את המלכה. אמרה להן: צאו ושאלו את רבן שמעון בן גמליאל. אמר להן: מלך ומלכה שדעתן קלה אוכלין מן הראשון. אנו לא נאכל לא מן הראשון ולא מן השני. שוב פעם אחת נמצאת הלטאה בביתה מטבחים ובקשו לטמא את כל הסעודה כולה: באו ושאלו את המלך. אמר להן: צאו ושאלו את המלכה. אמרה להן: צאו ושאלו את רבן שמעון בן גמליאל. אמר להם: בית המטבחים רותח או צונן. אמרו לו: רותח. אמר להן: לכו והטילו עליה כוס של צונן. זרחשה וטיהר רבן שמעון בן גמליאל את כל הסעודה. נמצא מלך תלוי במלכה ומלכה תלויה ברבן שמעון בן גמליאל. נמצאת כל הסעודה כולה תלויה ברבן שמעון בן גמליאל.

שני הסיפורים הללו וסיפור יששכר איש כפר ברקאי הם בגדר סיפורי מראה זה לזה: יששכר איש כפר ברקאי הוא דמות של כוהן מושחת, המכבד את עצמו יותר ממה שהוא מכבד את המלכות, ומשום כך בית המלוכה עזין אותו. לפי פירוש רב אשי ורבינא על מעשה יששכר איש כפר ברקאי, הכוהן הגדול הוא אף כור במשנה ובמקרא, ולכן הורה הוראה לא נכונה. לעומתו, רבן שמעון בן גמליאל מורה הלכה שלא לטובת עצמו ומקובל על המלכות אף על פי שאין הוא מקפיד הקפדה יתרה על כבודה ('מלך ומלכה שדעתן קלה אוכלין מן הראשון'). הסיפור מלמדנו שהתלות בין דבי מלכא לבין הכוהן הגדול מלאכותית וניתנת להחלפה; ולעומת זאת, רבי מלכא תלוי באמת בחכמתו של רבן שמעון בן גמליאל ובהוראותיו. הסיפור על רבן שמעון בן גמליאל מובא אמנם כברייתא, אך בדומה למעשה (בארמית!) על יששכר איש כפר ברקאי אין לו מקבילה מחוץ לבבלי.<sup>114</sup> ייתכן אפוא שגם הסיפור על מלך ומלכה ורבן שמעון בן גמליאל הוא במקורו בבלי.<sup>115</sup> ההקבלה בין הברייתא הבבלית על רשב"ג לבין המעשה שלנו על יששכר איש כפר ברקאי מחזקת את הסברה שמדובר ביצירה בבליית מאוחרת, שאין לה קשר עם יוספוס או עם מסורות אחרות מזמן הבית.

לסיכום, אפשר להציע גרסה מצומצמת וזהירה להשערתו של שוורץ: המעשים בתוספתא (עורות קודשים, שיר הקינה) וגם הברייתא 'ארבע צווחות' מציגים באופן ביקורתי את מעשיהם של כמה כוהנים משלהי ימי הבית השני. השקפה דומה על הכוהנים הגדולים של סוף ימי הנתי עולה מדברי יוספוס. בולט במיוחד בהקשר זה ישמעאל בן פיאבי, הנזכר לגנאי בשמו בשלושה מקורות שונים (קדמוניות כ, שיר הקינה בתוספתא וברייתת 'ארבע צווחות'). הואיל וישמעאל בן פיאבי נזכר בספרות חכמים גם לטובה, והואיל ואין חז"ל מראים כל סימן שהם מודעים לכך שהיו שני ישמעאל בן פיאבי, יש מקום אולי לקשור את הולדתן של המסורות המגנות אותו לחוגים מסוימים בירושלים: אולי חוגים של כוהנים פשוטים, אולי חוגים של עילית ירושלמית שהתנגדו לכוהנים הגדולים, וייתכן שאותם קולות ואותן תפיסות משתקפים גם כחיבור שיוספוס העתיק ממנו.

114 וראו הערתו של עדיאל שדמר על סיפור זה (היסטוריוגרפיה סתמאית, עמ' 227, הערה 28), שבסופה הוא מכריע שמדובר ב'ברייתא בבליית'.

115 עמית, סאטירה, עמ' 683, הערה 12.

## נספח: כוהנים גדולים ופרה אדומה

[קרטוניות טו 22: 41; יט 342; כ 16]: משנה, פרה ג. ה

### סל אילן

המשנה (פרה ג, ה) עוסקת בכוהנים גדולים מימי הבית השני ששרפו פרה אדומה, ויש לה חשיבות לדיון במקבילות בין יוספוס וחז"ל בנוגע לכוהנים גדולים. וכך אנו קוראים שם: 'ומי עשאו? שמעון הצדיק ויוחנן כהן גדול עשו שנים שנים. אליועיני בן הקיף וחנמאל המצרי וישמעל בן פיאבי עשו אחת אחת'. מסורת זו ייחודית בכך שהיא מונה חוץ משמעון הצדיק ויוחנן כוהן גדול, שספרות חז"ל רואה בהם תדיר צמד כוהנים למופת, הנזכרים כל אימת שיש לתאר את הכהונה הגדולה במיטבה, עוד שלושה כוהנים גדולים. הזכרתם של שלושה אלה יחד עם השניים הראשונים עשויה לכאורה להאיר לטובה. ואולם השערה זו, חוץ ממה שנוגע לישמעאל בן פיאבי, הנידון לעיל בערך הזה, איננה מתממשת לכאן או לכאן אצל יוספוס או בדברי חז"ל האחרים. מכיוון שכל חמשת הכוהנים נזכרים אצל יוספוס, ומכיוון שבשלושה מהם דנו בפירוט במקומות אחרים, נזכיר כאן בקצרה את השניים האחרים.

א. אליועיני בן הקיף: השם אליועיני אינו שכיח בימי הבית השני, אך גם יוספוס הזכיר כוהן אחד בשם זה סמוך לחורבן הבית. זהו אליועיני בן קנתרס (Ἐλιωναῖον τὸν τοῦ Κανθέρᾱ) 'קדם' יט 342), שאגריפס הראשון מינה אותו לכוהן גדול בשנת 44 לספירה. זמן לא רב לאחר מות המלך הורד הכוהן הגדול הזה בידי אחיו של אגריפס, הורדוס מכלקיס (קדם' כ 16). לפיכך אין להניח ששירת במשרה זו יותר משנה-שנתיים. כבר הצביעו חוקרים על סתירה בין המידע שמוסר יוספוס על ייחוסו של כוהן זה לבין המידע הנמסר במשנה. לדברי יוספוס היה כוהן זה ככל הנראה אחיו של שמעון קנתרס, בן לבית ביתוס (קדם' יט 297), ששימש כוהן גדול שנים ספורות לפני אחיו (בין 41 ל-43 לספירה). לעומת זה, המשנה מכנה אותו 'בן הקיף', כפי הנראה רמז למשפחת הכוהן הגדול יוסף קייפא, המוכר מיוספוס כמי שכיהן שנים רבות (18-36 לספירה, קדם' יח 35, 95), וגם מן הברית החדשה (מתי כה 3, 57; לוקס ג 2; יוחנן יא 49; יח 24; מעשי השליחים ד 6), כמי שהיה חתנו של הכוהן הגדול חנן (יוחנן יח 13-14). מעניין לשים לב אפוא, שלפי יוספוס היה אליועיני זה בן משפחת ביתוס, ולפי המשנה, מקורב למשפחת חנן, שתיהן נזכרות בקינה על עזולות משפחת הכהונה הגדולה (תוספתא, מנחות יג, כא).

ב. חנמאל המצרי: גם הכוהן הגדול חנמאל המצרי נזכר כנראה אצל יוספוס, אם כי במקרה זה הויהוי רחוק למדי. בקדם' טו 22 מספר יוספוס שהורדוס, מיד לאחר שכבש את ירושלים וביסס את מעמדו בשנת 37 לפה"ס, מינה את חנמאל הבבלי (ἐκ τῆς Βαβυλῶνος... Ἀνάγνηλον) לכוהן גדול. מינוי זה לא החזיק מעמד זמן רב, שכן עקב התמרמרות בקרב קרוביו החשמונאים, הדיחו הורדוס ומינה לשעה את גיסו, יונתן אריסטובולוס (קדם' טו 41, ויוספוס מותח ביקורת על מעשה זה של הורדוס). מכל מקום, חנמאל זה מונה שוב לכוהן גדול לאחר שאריסטובולוס מת בתאונה מצערת/נרצח כשנה לאחר מכן (קדם' טו 56). לא ברור מתי בדיוק לאחר מכן הודח חנמאל כדי לפנות את מקומו ליהושע בן פיאבי, שכן בפעם הבאה שאנו שומעים על הדחת כוהן גדול, בשנת 23 לפה"ס, המודח הוא אותו יהושע, ובמקומו

מונה שמעון בן ביתוס, שאת בתו נשא הורדוס לאישה (קדמ' טו 322). המשנה חלוקה עם יוספוס לא רק על שמו המדויק של כוהן זה, אלא גם על מוצאו. לדברי יוספוס היה שמו חננאל, ואילו לפי המשנה – חנמאל. לדברי יוספוס היה מוצאו מבבל, ואילו לפי המשנה – ממצרים. אין זה מתפקידנו כאן להכריע בידי מי היה מידע אמין יותר, אך יש לשים לב שיוספוס סיפר על בית ביתוס הכוהני, שממנו יצא שמעון בן ביתוס, שמוצאו היה מאלכסנדריה במצרים (קדמ' טו 320); ואשר לישוע בן פיאבי, אבי בית הכהונה הנדולה פיאבי, יש להניח שמוצאו היה גם כן ממצרים. מנחם שטרן כתב על כך: 'יש להצביע על כך שהשם פיאבי הוא שם מצרי, המופיע גם בכתובות היהודיות מתל אל יהודיה (לאונטופוליס)'. יכול מאוד להיות שעקב מידע עמום בעניין זה שהיה בידי בעלי המשנה, טעו הם לחשוב שגם מוצאו של חננאל היה ממצרים.

critical analysis of both sources, before the relationship between them in each case is approached and discussed.

It is to be hoped that this book will contribute to a better understanding of Second Temple Jewish society by retrieving an unnoticed aspect of its literature, along with a fresh look at the Josephan and rabbinic approaches to the integration and adaptation of earlier sources.

*Antiquities*, probably due to the more inclusive and markedly more “Jewish” nature of the latter. This strongly indicates that the rabbis and Josephus had indeed used a common pool of sources, which Josephus did not consult when he had previously composed the *Jewish War*.

As for Josephus's account of the Jewish War events (second half of Book 2-Book 7 of the *Jewish War*), not recounted in *Jewish Antiquities*, this narrative resembles rabbinic reflections on the Great Revolt only in terms of the historical facts or general themes, with no trace of shared literary sources. For this reason, this book is divided into two volumes, which differ one from the other both chronologically and thematically. The first volume, with the sub-title “The lost tales of the Second Temple period,” includes 20 chapters. They present an analysis of traditions found in Josephus's *Jewish Antiquities* Books 11-20, relating events that occurred between 332 BCE and 66 CE and their rabbinic counterparts. The second volume, with the sub-title “Tales about the destruction of the Temple,” includes 15 chapters. They present an analysis of traditions found in Josephus's *Jewish War* Books 2-7, relating events that occurred between 66 BCE and 73 CE as well as rabbinic anecdotes relating to the same period.

This latter comparison, as opposed to the first, does not seek to reconstruct a shared literary infrastructure, but rather to compare the image of the same fateful events as preserved in these two diverse literatures. The thesis of the second volume, which deals with the narratives of the destruction of the Temple, also primarily maintains that even though Josephus was an eyewitness to these events, the rabbis did not use his work to tell their tales. The similarities between Josephus and the rabbis here are very superficial, and include blatant contradictions, like the identity of the personality who had prophesied to Vespasian his rise to the purple. Josephus claims that he was this person, while the rabbis attribute this act to Rabban Yohanan ben Zakkai.

The thesis put forward in this volume is that shortly after the destruction of the Temple, a set version (a Vulgate) of how one tells the story of the destruction developed to include a number of necessary building blocks. These include, for example, the fact that the war began because of an insignificant and foolish act, that the warring parties inside Jerusalem burnt their own food supply, that the terrible hunger in Jerusalem brought a mother to eat her own child, etc. One proof of the existence of these building blocks is indicated by the fact that some of these events (like the mother eating her son) are told twice in rabbinic literature, one storyteller being oblivious of the other version, but both shared by the rabbis and Josephus.

The current study enfolds three different literary genres. Primarily, it is a scholarly monograph, with a set question, a thesis, and a defense of the thesis throughout. In second place, though, the book intends to serve as a lexicon of sorts, or a companion volume, which requires that it be inclusive and comprehensive. Thus, it is in fact a collection of “entries” encompassing all the parallel traditions between the two corpora. Finally, the book could also be viewed as a collection of articles, since each chapter examines one distinct parallel tradition, and is so formulated as to stand on its own. Thus, each chapter opens with the parallel primary sources, introduces the reader with a historical background of the events described in the sources, and then proceeds to a literary and



## ABSTRACT

This book creates a complete corpus, hitherto not compiled, of the parallel anecdotal traditions concerning Second Temple period figures and events found in the writings of the historian Flavius Josephus and in rabbinic literature. These are short tales relating to the period from the conquest of the Land of Israel by Alexander the Great (332 BCE) to the destruction of the Temple (70 CE). Organized chronologically according to the order in which they appear in the books of Josephus, 35 traditions are discussed in the current two volumes.

The main research question posed in this study concerns the very existence of literary parallels between these two corpora, so diverse in terms of date, nature, author, audience, and reception history. There are two possible explanations for this phenomenon: 1. The rabbis knew/had read the writings of Josephus; 2. Both corpora drew on a shared repository, either oral or written, of earlier Jewish traditions. Our research has repeatedly shown that the parallels in both corpora are in fact the vestiges of a shared infrastructure, an ancient – most probably oral – repository of Jewish legends that served the historian and reached the redactors of rabbinic literature centuries later as well.

This conclusion sets the stage for a characterization of a “lost Atlantis,” as it were, of Jewish legends that preceded both Josephus and the rabbis. The classification of this collection detected several defined genres, each with its own distinctive content, style, and thrust. It also enabled us to distinguish the early traditions from their deliberate adaptation in each of the two corpora and thus decipher the biases and political-theological concerns of Josephus, on the one hand, and of the authors and editors of rabbinic literature, on the other.

The legends under discussion are small self-contained literary units, whose deletion from the general Josephan historical narrative can be done without causing damage to the whole. Several topics are central in these traditions. Most of them are above all Temple-related episodes in which the priests are the heroes. Some of the traditions view the priests positively and some are hostile to them, which may suggest that they were not all composed in the same circles, but they all derive from a Temple-centered, i.e. pre-rabbinic, society. Some of the anti-priestly traditions are clearly Pharisaic, hinting perhaps at the source of most of them. Josephus professes to have been a Pharisee. The rabbis are often viewed as the heirs of the Pharisees.

Josephus in fact wrote the history of the Second Temple up to the outbreak of the Great Revolt twice – once in Book 1 and the first half of Book 2 in the *Jewish War*, and then again, twenty years later, in the last ten books of *Jewish Antiquities* (Books 11–20). This second retelling is heavily based on the first one, with numerous additions Josephus inserted into his first version. All the Josephan parallels to the tales found also in rabbinic literature derive from among these additions in *Jewish*

## CONTENTS

<b>Simeon the Son of Gamaliel</b>	• Tal Ilan • 673
<b>The Burning of the Stocks of Grain</b>	• Meir Ben Shazar • 679
<b>The Drying Up of the Siloam Spring</b>	• Tal Ilan • 694
<b>The Heroes of the War against Rome</b>	• Tal Ilan • 698
<b>The Mother Who Devoured Her Son</b>	• Tal Ilan • 713
<b>Titus's War Council</b>	• Tal Ilan • 731
<b>Titus in the Holy of Holies</b>	• Meir Ben Shazar • 741
<b>Priestly Suicide in the Burning Temple</b>	• Meir Ben Shazar • 771
<b>The Opening of the Temple Gates</b>	• Tal Ilan • 804
<b>The Census in the Days of Cestius/Agrippa</b>	• Yael Fisch • 812
<b>The Plundering of the Temple Utensils</b>	• Tal Ilan • 822
<b>Bibliography</b>	• 835
<b>Indexes</b>	• 901

**All Rights Reserved © Jerusalem 2017**

**Printed in Israel**

**ISBN 978-965-217-403-1**

# CONTENTS

## VOLUME I: The Lost Tales of the Second Temple Period

- Preface · 1
- Introduction · Vered Noam · 1
- The High Priest and Alexander the Great · Meir Ben Shahar · 91
- The Septuagint · Yael Fisch · 145
- Nicanor's Defeat · Vered Noam · 168
- The Temple of Onias · Tal Ilan · 197
- John Hyrcanus and a Heavenly Voice · Vered Noam · 241
- The Rift with the Pharisees · Vered Noam · 255
- Alexander Jannaeus/The Priest Who Was Pelted with Citrons · Vered Noam · 292
- Jannaeus's Deathbed Instructions · Tal Ilan · 308
- The Fratricidal Hasmonean Conflict · Vered Noam · 318
- A Golden Vine/Garden in the Temple · Daphne Baratz · 341
- The Trial of Herod/Jannaeus · Tal Ilan · 349
- Herod's Deeds · Tal Ilan · 373
- The Miracle of the Rainfall in Herod's Day · Tal Ilan · 411
- Joseph the Son of Ellemus (Ben Elam) · Daphne Baratz · 417
- The Plot and Death of Herod/Jannaeus · Tal Ilan, Vered Noam · 429
- A Statue in the Temple · Vered Noam · 453
- Agrippa/Jannaeus and the Nazirites' Offerings · Vered Noam · 493
- The Conversion of the House of Adiabene · Tal Ilan · 508
- Eleazar the Son of Deinai (Ben Dinai) · Tal Ilan · 521
- The Corruption of the High Priests · Yael Fisch · 526

## VOLUME II: Tales about the Destruction of the Temple

- Introduction · Tal Ilan · 547
- The Abolishment of the Sacrifice on Behalf of the Emperor · Meir Ben Shahar · 566
- The Bloody Events in the Opening of the First Revolt · Daphne Baratz · 597
- The Prediction to Vespasian · Meir Ben Shahar · 604
- Phanni of Aphthia (Phinehas of Habata) · Daphne Baratz · 665



## BETWEEN BIBLE AND MISHNAH

---

THE DAVID AND JEMIMA JESELSON LIBRARY

Series logo:

**Oil lamp** of the Beit Natif type, 3rd-4th century CE

**On the disc:** Menorah, Shofar and Incense shovel

**From the** collection of Dr. David and Jemima Jeselson

# Josephus and the Rabbis

Tal Ilan

Vered Noam

In collaboration with

Meir Ben Shahr, Daphne Baratz, and Yael Fisch



YAD BEN-ZVI PRESS • JERUSALEM

# Josephus and the Rabbis



0 2220006962 5

222-6962 דאנאקו

מחבר: 257 ש"ח : הוצסטה: יולי 2017