

למען יהיה הוא קטגור לעצמו - הדברים מרמזים לכיוון ההיגיון הדיאלקטי, שעל פיו יש לדון לכף חובה את אפיון על יסוד ההאשמות שלו עצמו.

וליתר המצרים - בולטת כאן השאיפה להדגיש שוב את מוצאו המצרי הנקלה של אפיון, שתואר על ידו כבר בהזדמנויות אחרות כמצרי מובהק וכמנהיג לאספסוף נחות ופרוע; ראה בהרחבה ב, 3, 32-28.

הוא גינה אותנו על שמקריבים אנו חיות בית - על השוני בין הקורבנות המקובלים אצל היהודים לבין אלה של עמים אחרים כבר עמד הקאטאיוס איש אבדירה, אלא שהדברים האמורים בשמו על ידי דיודורוס הסיקילי (מ, 3, 4) היו כלליים ולא מפורטים. הקאטאיוס ודאי פירט יותר, אלא שדבריו נתקצרו על ידי דיודורוס; עיין Burton 1972, pp. 240ff.; שטרן, א, עמ' 30. גם תיאופראסטוס (אצל שטרן, שם, עמ' 10 ואילך) התייחס ברמיזה קצרה אל הקורבנות היהודיים, אלא שגם הוא לא ציין דבר על טיבם של בעלי החיים. לעומת זאת, מאנתון הדגיש במפורש כי היהודים נצטוו על ידי מחוקקם אסאראס ש"לא להיזר מ[אכילת] אף אחד מבעלי החיים המקודשים עד מאוד במצרים, אלא לטבוח את כולם"; השווה עוד א, 239, 249, 261, ועיין בפירושים שם. כידוע, הקורבנות המצויים על היהודים בתורה הם "מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן" (ויקרא, א:ב) וכן "מן העוף... מן התורים או מבני היונה" (שם, יד). רשימה מפורטת של בעלי החיים המותרים ושאינם מותרים ליהודים למאכל צוינה כידוע בספר ויקרא, יא: ב ואילך; השווה גם דברים, יד:ג ואילך. השווה לעניין זה גם את הדברים המובאים באיגרת אריסטיאס, 128-129, 142 ואילך; ובפרט 163-170.

העובדה שאפיון גינה את הנוהג היהודי להקריב חיות בית עולה בקנה אחד עם דברי מאנתון הנרמזים לעיל. גם הרודוטוס (ב, 18, 41) מסר על הרגישות הגדולה של המצרים לאכילת בשר בעלי חיים מקודשים, כמו למשל בשר בקר. הדבר מוכח בעליל מפרשת הרס המקדש היהודי ביב-אלפנטינה, שהרי כוהני האל המצרי חינום התרעמו מאוד על קורבן האיל שהיה בעל חיים מקודש לאותו האל; עיין בהרחבה Porten 1968, pp. 278ff. יתר על כן, שיקומו של מקדש יב וחידוש העבודה הפולחנית בו נעשו על תנאי שלא יוקרבו בו קורבנות של צאן ובקר (ibid, pp. 291ff.). גם פילון האלכסנדרוני (המשלחת לגאיוס, 362) היה מודע להימנעות המצרים מאכילת בשר כבש; ועיין עוד Feldman 1993, pp. 167ff.

ועל שאין אנו אוכלים חזיר - האיסור המפורש לאכול בשר חזיר הובא, כידוע, בתורה (ראה למשל ויקרא, יא:ז-ח; דברים, יד:ח). לא רק היהודים נמנעו מאכילת חזיר, אלא גם עמים אחרים באגן המזרחי של הים התיכון; ראה דוגמאות (לרבות הפניות למקורות שונים) במחקרו של הלוי תשל"ט, עמ' 220 והעי' 5, והשווה עוד להלן ב, 141. ברם מאחר שהימנעות היהודים מאכילת בעל החיים הזה היתה מן הדברים המפורסמים יותר בעולם היווני והרומי, היא נקשרה בהם במיוחד; ולא בכדי אנסו צוררי ישראל את קורבנותיהם לאכול את בשרו. גזירות אנטיוכוס הרביעי אפיפאנס כללו למשל פקודה מפורשת ומכוונת להקרבת חזיר ולאכילתו; ראה מק"א, א:מז; מק"ב, ו:יח ואילך; ז:א; מק"ד, ה:ו ואילך. עובדה זו הודגשה גם בספרות היוונית עצמה; ראה למשל דיודורוס הסיקילי, לג-לה, 1, 5. גם בתקופה הרומית אנסו שונאי ישראל את נרדפיהם לאכול בשר חזיר, השווה פילון, המשלחת לגאיוס, 361. ציפז (עמ' 133 ואילך) אף הביא דוגמאות רבות מהספרות התלמודית, המוכיחות כי אינוסם של יהודים לאכול בשר חזיר היה אחד הגילויים היותר חמורים של הרדיפות הדתיות בבעת העתיקה. כאמור, בעולם היווני והרומי נהגו ללגלג על היהודים בגלל הימנעותם מאכילת בשר חזיר, בעיקר משום שזה היה התפריט היותר מקובל עליהם (במיוחד ברומא). המשורר הסטיריקן יובנאליס (60-130 לסה"נ לערך) התבדח על חשבון היהודים שבארצם מאריכים החזירים לחיות עד זקנה מופלגת בגלל יחסדי' (clementia) משונה הנובע מאמונת ההבל שלהם (Juvenalis, Saturae, VI 160). אחת הדוגמאות המאלפות לכך באה לידי ביטוי בהלצה הנדעעת על

הורדוס המלך שנפוצה ברומא, ולפיה היה עדיף ובטוח יותר להיות חוזיר בחצרו מאשר בנו; ראה Macrobius, *Saturnalia*, II, 4, 11. למרות איחורה של העדות (המחצית הראשונה של המאה החמישית לסה"נ), יש יסוד להניח כי מקור ההלצה היה קדום, וכנראה עוד מימי הקיסר אוגוסטוס; עיין שטרן, ב, עמ' 665-666. הדים נוספים לגלוג הזה ולדוגמאות אחרות כמותו ניתן למצוא במקורות שונים, כגון: פילון, המשלחת לגאיוס, 361; Plutarch, *Quaestiones Convivales*, IV, 361; ועיין עוד שטרן, ב, עמ' 100. idem, *Vita Ciceronis*, 7, 6; Iuvenalis, *Saturae*, 160.

יש שראו בהימנעות היהודים מאכילת חזיר הוכחה לכך שבעל החיים הזה היה כביכול אובייקט להערצה פולחנית. כך למשל גרס המשורר הרומי פטרוניוס (Petronius) בן המאה הראשונה לסה"נ (אצל שטרן, א, מס' 195, עמ' 444), ובדומה לו אחד מאנשי השיח בסימפוסיוס שצוטט על ידי פלוטארכוס (*Quaestiones Convivales*, IV, 5, 1 ff.; עיין שטרן, שם, מס' 258, ועמ' 558-559); השווה גם Sextus Empiricus, *Hypotyposes*, III, 24, 222-223 (שטרן, שם, ב, עמ' 159), ויש על כך עוד עדויות של סופרים אחרים; עיין לאחרונה Feldman 1993, pp. 167ff. לדעת פלדמן, הדבר מוכיח כי לא היתה שום ביקורת נגד היהודים בעדות פלוטארכוס. אדרבה, בהמשך אותה עדות, ואין זה משנה אם הדברים הושמו בפי משוחחים שונים, צוינה הסיבה המיוחדת להערצת החזיר מצד היהודים, וגם היא נחתמה בחותם של לעג. נאמר בה כי הם העריצו את החזיר משום שהוא הורה להם את מלאכת הזריעה והחריש. הערצתם לו אף הושוותה עם הערצתם לחמור, שהנחה אותם למקור מים. מסורת זו שאב פלוטארכוס ככל הנראה מכתבי אפיון; עיין J.G. Griffiths 1970, p. 94; הלוי תשל"ט, עמ' 51 ואילך, 221 ואילך. לדעתי, בעניין החמור הדימוי היה לעגני ביותר, כפי שראינו כבר בהקשר אחר. יתר על כן, מדברי פלוטארכוס ניתן להבין בבירור כי הערצה זו עולה בקנה אחד עם הערצתם התמוהה והמגוחכת של עמים ברבריים לבעלי חיים שונים (*Quaestiones Convivales*, IV, 5, 2). תיאור לעגני נוסף על החזיר, בעל העיניים המושפלות לקרקע, המגלה בהתפעלות ובתדהמה רבה את מראה השמים כאשר משכיבים אותו על גבו, הובא גם הוא בסימפוסיוס של פלוטארכוס על הימנעות היהודים מאכילת החזיר (שם, 3). היה בו יותר משמץ של לעג, ואולי הוא נועד לשים לקלס את המנהג הרווח אצל יהודים לפרוש כפיים השמימה בשעת תפילה (השווה לעיל א, 209). פלוטארכוס ציין (*op. cit.*, IV, 5, 1) כי ההסברים של היהודים בעניין איסור אכילת החזיר היו בגדר דברי אגדה שאין לתת בהם אימון; מה עוד שהיה יסוד לדידו לחשוד כי הם מסתירים את האמת מחשש לתת לה פומבי. הדברים מדברים בעד עצמם ומרמזים כי פלוטארכוס חשב על חרדתם של היהודים מפני לעגם של הגויים. בנוסף לכך, יש יסוד סביר להאמין כי המסורת של פלוטארכוס בדבר החזיר נשענה על תשתית מאתונית, כפי שניתן להבין מעדות איליאן (Aelianus, *De Natura Animalium*, 10, 16); עיין J.G. Griffiths 1970, p. 78; כשר תשל"ה, עמ' 79; הלוי תשל"ט, שם.

הסבר נוסף להימנעות היהודים מאכילת חזיר כתוצאה מהערצתו הובא במסורת מיתוגרפית אחרת על ידי פלוטארכוס (*op. cit.*, IV, 5, 3) ובאותו הקשר. המסורת התבססה על זיהוי האל אדוניס עם דיוניסוס, אֵלם של היהודים (השווה Feldman 1993, p. 169), אשר נהרג על ידי חזיר בר. מסורת דהויה אחרת, המובאת במקור מאוחר למדי (Epiphanius, *Panarion*, XXVI, 10, 6), גרסה אף היא כי "יש אומרים של[אל] צבאות (Sabaoth) דמות חמור, ויש אומרים דמות חזיר". הסמיכות בין חמור לחזיר בהקשר אחד היא מאלפת מאוד, לא רק משום שהיא הולמת מאוד את המסורת של פלוטארכוס, אלא בעיקר משום שהיא מלמדת על הלעג והבזו לאמונת ישראל.

בשונה מהמסורות הנ"ל, יש שראו בהימנעות היהודים מאכילת בשר חזיר חרדה מפני נגע הצרעת; ראה פלוטארכוס, שם; טאקיטוס, דברי הימים, ה, 4, 2; ועיין שטרן, ב, מס' 281, ועמ' 37. לדעתי, אין לפרש את הדברים כדברי שבח עקיפים ליהודים על חוקי ההיגיינה שלהם (לכך נטה פלדמן, שם), אלא יש לקשור אותם דווקא אל עלילת המצורעים הנודעת; עיין כשר תשל"ה, עמ' 79-80. מסיבה זו אין כמובן לתמוה (כמו פלדמן) על העובדה שעד ימי הרמב"ם (השווה מורה

נבוכים, ספר שלישי, פרק מח) לא הועלה הנימוק ההיגיוני בשום עדות נוספת. לדעתי, לא הועלה הנימוק הזה גם על ידי פלוטארכוס, אלא צוין כאמור בזיקה ברורה לעלילת המצורעים לבדה. להלן נראה כי הנימוק ההיגיוני הועלה במפורש ביחס למצוות המילה (להלן ב, 143).

הוא לעג לנו על מילת העורלה - הרודוטוס (ב, 35; 36; 104) ציין כי מנהג המילה מקורו בעם המצרי, שהעביר אותו לעמים אחרים כמו הקולכיים, האתיופיים, הפיניקים ויהסורים של פלשתינה; ראה לעיל א, 168-169. מסתבר כי גם יוספוס היה מודע לכך, כפי שנראה עוד להלן ב, 142. אליבא דהרודוטוס, היה המנהג הזה בין התופעות המוזרות של ארצות המזרח, ואומנם הפיניקים חדלו ממנו רק לאחר שהחלו במגע מסחרי עם היוונים. אין ספק כי המוזרות היתה סיבה ללעג, והיא שיקפה במידה לא מבוטלת את תחושת ההתנשאות של היוונים על העמים הברברים של המזרח. ראשון סופרי יוון שלעג למנהג המילה היה אריסטופאנס במחזותיו 'ציפורים' (507) ו'פלוטוס' (267). בעידן ההלניסטי היתה המילה בגדר בושה ואמונה תפלה. ניתן להתרשם מכך, אם כי לא תמיד בצורה מפורשת, כבר מעדויותיהם של אגאתארכידס איש קנידוס (ראה *Geographi Graeci* 1, p. 154 [ed. C. Müller], *Minores*) ודודורוס הסיקילי (א, 28, 3; ג 32, 4; עיין Burton 1972, pp. 121, 215). ראוי להדגיש כי פילון האלכסנדרוני היה מודע לכך, שנוהג המילה היהודי היה בימיו (המאה הראשונה לסה"נ) נושא לגינוי ולעג בפי המוני הגויים (על החוקים לפרטיהם, א, 1 ואילך), דבר שבעיניו היה "לצון ילדותי" (שם, 3). אכן, ניתן להביא לכך הוכחות מפורשות גם מהספרות היוונית-רומית עצמה. להלן נציין דוגמאות מתוך רשימה ארוכה למדי של סופרים שכתבו על כך, כמו: הגיאוגרף היווני סטראבון בן המאה הראשונה לפסה"נ (גיאוגרפיקה, ט"ז, 2, 37; עיין שטרן, א, מס' 115, ועמ' 306), התייחס אל המילה כאל גילוי של 'אמונת הבל'; כמוהו גם המשורר הרומי הוראטיוס (Horace, *Sermones*, I, 9, 70; שטרן, א, מס' 129), אף הוא מהמאה הראשונה לפסה"נ, שהתייחס בבזו אל 'היהודים הנימולים'; המשורר הרומי מארטיאליס מהמחצית השנייה של המאה הראשונה לסה"נ (שטרן, א, מס' 240, 241, 243, 245; ועיין עוד Sevenster 1975, p. 133); הוא הדין בפטרוניוס מהמאה הראשונה לסה"נ (102, 14; Petronius, *Satyricon*, 68, 8; שטרן, א, מס' 193, 194); וכן ביובנאליס, שחי קרוב לזמנו של יוספוס (Iuvenalis, *Saturae*, XIV, 104; שטרן, ב, מס' 301, ועמ' 107); ובטאקיטוס, דברי הימים, ה, 5, 8-9. על חקירתו המשפילה של יהודי נימול בימי יוספוס (וליתר דיוק, בימי הקיסר דומיטיאנוס) העיד סוויטוניוס (דומיטיאנוס, יב, 2; שטרן, ב, מס' 320, ועמ' 130-131; רוקח תשנ"ה, עמ' 135-136). על עדויות מאוחרות יותר, ראה בכתביהם של אנשי חוק רומיים מהמחצית הראשונה של המאה השלישית לסה"נ, כמו מודסטינוס ופאולוס (Modestinus, Paulus; שטרן, ג, נספח II, עמ' 63-64), וכן אצל הסופר הפגני האנטי-נוצרי נאמאטיאנוס, שחי ופעל בראשית המאה החמישית לסה"נ (Namatianus, *De Reditu* 389, I, *Suo*; שטרן, ב, מס' 542, ועמ' 664). ראוי כמוכן לזכור בהקשר הזה, כי המילה נתפשה פעמים רבות בספרות ההלניסטית והרומית כסירוס, כלומר כעבירה על החוק - *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*; ראה בחיבור מסוף המאה הרביעית לסה"נ - *Scriptores Historiae Augustae*, 14, 2 (שטרן, ב, מס' 511, ועמ' 619 ואילך), ועיין בהרחבה אצל ראבילו תשמ"ד, עמ' 27 ואילך; הנ"ל תשמ"ז, עמ' 35-40. עיין עוד סמואלוד, אצל אופנהיימר תש"ס, עמ' 72; יי גייגר, שם, עמ' 86, הע' 16; מ"ד הר, שם, עמ' 64, הע' 37; Schäfer 1981, pp. 85ff.

ראוי לשים לב לכך, כי מנהג המילה זכה לביקורת ולעיתים אף ללעג גם במקורות נוצריים. למשל באיגרת אל הפיליפיים, ג, 2 היא כונתה בתואר הגנאי "חיתוך" או "קיצוץ". הדבר עולה בקנה אחד עם הפרשנות האליגורית של השליח פאולוס, ולפיה קבלת האמונה הנוצרית היא "מילת הלב", להבדיל מהמילה היהודית שהיא "מילת הבשר"; השווה אל הרומיים, ב, 25-29; אל האפסיים, ב, 11; אל הגלטיים, ג, 12; ו, 13 ועוד; אל הקולסים, ב, 11; ראה גם Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone*, xii, xix, xliii. ראוי להוסיף עוד כי הסתייגות ביקורתית מהולה בלעג מצויה גם אצל קלסוס ופורפיריוס ואחרים; ראה פרטים אצל רוקח תשנ"א, עמ' 52, 87, 132-133, 242; וכן

Drijvers 1980, pp. 76-77; Eini עוד 76-77; Rokeah 1982, pp. 67, 69, 70, 120-121, 131, 163 לדעת פלדמן (Feldman 1993, pp. 154-156), אחת הסיבות החשובות להצלחת השליח פאולוס בהפצת הנצרות בעולם הפגני נבעה מביטול נוהג, שהיה כאמור נושא ללעג. הנימוק הזה יכול להצטרף אל החשש המובן מאליו מפני ניתוח גופני מכאיב הכרוך גם בסיכונים מסוימים. יש לציין כי יוספוס לא נתן בכתביו הסבר וטעם ($\alpha\lambda\tau(\alpha)$) למצוות המילה, זולת ההערה הקצרה בקדמ', א, 192 על מה שביצע אברהם אבינו ביצחק, ואלה דבריו: "ומשום שרצה, שזרעו יתקיים ולא יתערב באחרים, ציווה למול אותו... (ברס) את מצוות המילה שלנו אבאר במקום אחר". למרבה הצער, הוא לא עשה כן, וייתכן מאוד שהוא כיוון לחיבורו על המצוות וטעמיהן, שתכנן לכתוב (קדמ', הקדמה, 25; שם, ד, 198) אך לא הספיק; עיין Montgomery 1921, p. 298f.

138. לעניין שחיטת חיות בית שותפים אנו לכל יתר בני האדם - לדעת פלדמן (Feldman 1993, p. 145), מאחר שלפי המסורת היוונית היה זה פרומתיאוס שלימד את היוונים להקריב בעלי חיים לאלים (הסידוס, תיאוגוניה, 557-535 והמדובר בקורבן פר בן בקר), לא יכלה ההאשמה הנ"ל לעשות שום רושם שלילי על היוונים. אכן, הקרבנות ואכילתן של חיות בית היתה שכיחה מאוד בעולם היווני והרומי. בעלי החיים המקובלים ביותר לשם כך היו השור, הכבשה, העז, אך גם החזיר; כמו כן נהגו להקריב הרבה מעופות הבית, הגם שעופות אחרים לא נפסלו. יוספוס התעלם כמובן מההבדלים הללו וביקש לשכנע את קהל קוראיו כי היהודים היו דומים בעניין זה לשאר בני האדם, כלומר ליוונים ולרומאים (השווה להלן בהמשך הפסקה), שרוב קורבנותיהם היו מחיות הבית. לדידו, האשמת אפיון בעניין זה יכלה לינוק את השראתה רק ממקור מצרי. ברס יש לקחת בחשבון כי גם הקורבנות של המצרים היו דומים בתכלית, דבר שניתן ללמוד מעדותם של הרודוטוס, ב, 38 ואילך (בפרט 47), פלוטרכוס (8) (*De Iside et Osiride*) ואחרים (ראה מילר, עמ' 283). לפיכך נראה כי אפשר להסמך לדברי הגיוני של יוספוס את ההנמקות של איגרת אריסטיאס (142 ואילך, ובמיוחד 145-151, 153-154, 163 ואילך, 170 ואילך) ביחס לקורבנות ולדיני המאכלות היהודיים, שהן אמורות בענייני טהרה ומוסר, כי מודגשת בהן גישה קוטבית לזו של המצרים. כאשר אפיון מגנה את הזובחים אותן, הריהו מרשיע את עצמו כבעל מוצא מצרי - לפי הגיון הדברים, הגיוני של אפיון את הנוהג היהודי להקריב חיות בית מסגיר את מוצאו המצרי. יוספוס אף השתמש לשם כך בהגדרה חמורה ביותר - "מרשיע עצמו", דבר המשתמע בבירור מהשימוש בפועל $\xi\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\gamma\chi\omega$. הדבר מלמד כמובן כי המעמד החברתי והמשפטי הנחות של המצרים, אליבא דיוספוס, היה בגדר מוסכמה מקובלת בעולם היווני-רומי. אולם מה שיותר חשוב כאן לענייננו הוא, שיוספוס כיוון לדברים שנאמרו כבר לעיל (ב, 29-30), המלמדים בדרך הדיאלקטית כי גם לפי הגיונו של אפיון היו המצרים נחותים במוצאם ובמעמדם.

כי שום יווני או מוקדוני אינו עשוי להתרעם על כך - כאמור לעיל, השתדל יוספוס להדגיש את מוזרותם וחריגותם של המצרים בעניין הקורבנות וההינזרות מאכילת חיות בית.

הקאטומבות - הקאטומבה ($\acute{\epsilon}\kappa\alpha\tau\acute{o}\mu\beta\eta$) הוא קורבן של מאה שוורים (או שוורים ועזים), שהיה נהוג ביוון מקדמת דנא, לפחות מאז ימי הומרוס; ראה למשל איליאדה, א, 315; ג, 59; ו, 115; אודיסיאה, יז, 50. הלה כינה, למעשה, בשם הזה טקסים ציבוריים של הקרבת קורבנות מרובים, כמו שנים עשר שוורים (איליאדה, ו, 93) או חמישים אילים (איליאדה, כג, 146). מסתבר כי 'הקאטומבאיון' ($\acute{\epsilon}\kappa\alpha\tau\omicron\mu\beta\alpha\iota\acute{\omega}\nu$) היה שמו של החודש הראשון בלוח השנה האתונאי (בין אמצע יולי לאמצע אוגוסט), שבו נהגו להקריב הקאטומבות.

ולא קרה כי בגלל זה שָׁמַם העולם מצאן ובקר, כפי שחשש אפיון - כאן לגלג יוספוס על אפיון והציגו כשוטה גמור, שהרי ריבוי חיות הבית נעשה לפי רצון בעליהן, יותר מאשר לפי רצון הן.

139. אם אומנם היו הכל הולכים אחרי מנהגי המצרים וכו' - לגלגות יוספוס השלימה עצמה בנושא זה על ידי העלאת החשש ההיפותטי כי טיפוח חיות טרף בתורת אלילים, על פי מנהג המצרים, עלול למלא בהן את העולם ומנגד לעשותו שומם מבני אדם. ראה בעניין זה הערתו של טרויאני, עמ' 176.

בהחשיבם אותן לאלילים - על פולחן בעלי החיים המקובל על המצרים, עיין בהרחבה לעיל א, 225, 244, 246, 249, 254, 261, 263; וכן ב, 66, 81, 85-86, 139.

140. ואם היה מאן דהוא שואל אותו וכו' - באמצעות שימוש בשאלה רטורית, או הנחה לוגית המזמינה היקש מתאים, הדגיש יוספוס את המסר ההגיוני שלו במשנה תוקף, ובכך ביקש כמובן לשכנע את קוראיו בצדקת טיעונו.

מי מבין המצרים נחשבים בעיניו לחכמים מכל ולאנשי אמונה - בצינו כאן "חכמים" (σοφιστὰς) ו"אנשי אמונה" (θεοσεβείς), התכוון יוספוס למנהיגים הדתיים המוסמכים מקרב המצרים. אומנם ברגיל הוא החיל את המושגים חוכמה וייראת שמים (σοφία, εὐσέβεια) על היהודים (קדמ', ז, 130, 153; ט, 260; יב, 284; יד, 308), אבל יש שנקט אותם גם ביחס לגויים "יראי אלוהים" (שם, כ, 195; והשווה לעיל א, 162). אך מאחר שאין הכוונה כאן למושג הידוע הזה, ביכרתי לתרגם "אנשי אמונה"; השווה Trebilco 1991, p. 147.

הם קיבלו לכתחילה שתי מטלות מהמלכים וכו' - לפי דברי יוספוס, הנסמכים על מוסכמות מקובלות, היו הכוהנים המצריים (החרטומים בלשון המקרא) בעלי מינוי רשמי מטעם מלכי מצרים (הפרעונים) להשגיח על עבודת האלילים (θεραπεύειν θεῶν ἢ εἰδωλῶν) ועל החוכמה (ἡ σοφία), כלומר על הפולחן ועל כל העניינים הנוגעים לדת, תרבות ומדע; עיין בהרחבה Ouzo 1905, pp. 54 ff.

141. והנה כולם נימולים - כאמור לעיל (א, 169-170), נוהג המילה אצל המצרים, וליתר דיוק אצל כוהניהם, היה עתיק יומין והוא נזכר אף במקרא (ראה למשל ירמיה, ט:כד-כה). הרודוטוס (ב, 35; 36; 104) עמד אף הוא על הנוהג המצרי הזה, וכמוהו גם סופרים אחרים כמו: אגאתארכידס איש קנידוס (ראה Geographi Graeci Minores, ed. C. Müller, I, p. 154), דידורוס הסיקילי (א, 28, 3; ג, 32, 4), סטראבון (גיאוגרפיקה, יז, 2, 5 [824]), פילון האלכסנדרוני (על החוקים לפרטיהם, א, 2; שאלות ותשובות על בראשית, ג, 48); השווה גם קלסוס, תורת האמת, I, 22; V, 41; עיין עוד הלוי, תשליט, עמ' 223 ואילך; שירר, א', עמ' 538 והערות 103-104. סביר בעיני כי בהזכירו את המילה אצל המצרים ביקש יוספוס לנגח את אפיון בעניין הקרוב לו, כלומר לעשות את עניין המילה לנשק תעמולתי נגדו, שהרי איך הוא נוז ללגלג על מנהג אשר כוהני מצרים עצמם קיימוהו ועוד הפיצוהו בקרב אומות העולם.

נמנעים מאכילת בשר חזיר - השווה לעיל בפירושים לפסקה ב, 137. על הימנעות המצרים מהקרבת חזיר ומאכילת בשרו העיד כבר הרודוטוס (ב, 38 ואילך 47 וראה להלן), וחזרו על כך מאוחר יותר גם פלוטארכוס, סקסטוס אמפיריקוס, קלסוס ואחרים; ראה Plutarchus, De Iside et Osiride, 8 (353F); קלסוס, תורת האמת, V, 41; Sextus Empiricus, Hypotyposes, III, 223; עיין עוד שטרן, ב, עמ' 159; טרויאני, עמ' 176-177; הלוי תשליט, עמ' 200 ואצלם פרטים נוספים. דומה כי יוספוס נסמך גם בעניין זה בעיקר על הרודוטוס, שהוזכר במפורש להלן (142) ובאותו הקשר. יש יסוד לשער עוד, כי יוספוס הדגיש במיוחד את הימנעות המצרים מאכילת חזיר כדי להזם את אחת המסורות האנטישמיות הרווחות, ולפיה היהודים נמנעים מאכילת חזיר בגלל החשש ללקות במחלת הצרעת המקנת בבשרו (ראה לעיל). המאלף הוא, כי אותה מסורת הובאה בשם מאנתון, אלא שהיא נשמרה בכתביו של סופר מאוחר, איליאנוס (170-235 לסה"נ לערך); ראה

Aelianus, *De Natura Animalium*, X, 16 (Waddell 1940, Fr. 81); F. Jacoby, *FGH.*, 609, F 23. עיין על כך עוד כשר תשליה, עמ' 79; שטרן, ב, עמ' 159.

אין גם אחד מקרב המצרים אשר מקריב חזיר לאלים - השווה לעיל. פלוטארכוס (*De Iside et Osiride*, 543F), לעומת זאת, ציין כי החזיר היה מקודש מאוד לסת-טיפון, וכי על כן נועד לשמש קורבן שנתי לכבוד הירח במילואו (השווה עוד לעדות הנ"ל של איליאנוס). לדעת מילר (עמ' 284), איסור אכילת החזיר (לעיל) היה פועל יוצא של האיסור הפולחני. לפי התרשמות הרודוטוס (שם) "החזיר נחשב אצלם (המצרים) לחיה טמאה עד כדי כך, שאם ייגע אדם במקרה בחזיר עובר, הוא הולך מייד אל הנהר וטובל את גופו ביחד עם בגדיו". גם הרודוטוס היה מודע לקיום הפולחן השנתי של קורבן חזיר (לדיוניסוס כלשונו ולכבוד הירח במילואו), אך היה זה לדבריו חריג, כיוון שהמצרים נמנעו מעשות כן בכל שאר ימות השנה ואף נמנעו מאכילת בשרו מתוך תיעוב. אין ספק כי יוספוס ציין את הימנעות המצרים מאכילת חזיר בחיוב, אבל בעיקר עשה כן מתוך כוונה פולמוסית שתכליתה לשים לאל בדרך דיאלקטית שנונה את הלגלוג נגד היהודים בעניין זה.

142. וכי לא היה אפיון עיוור בשכלו וכו' - זו כמובן שאלה רטורית עוקצנית, שנועדה להציג את אפיון כסופר חסר כל היגיון. יוספוס השתמש כאן שוב בשיטה הדיאלקטית כדי להוכיח שלגלוגו של אפיון על היהודים מנקודת מבט מצרית הוא למעשה לגלוג וקטרוג על המצרים עצמם (השווה לעיל ב, 137-138).

לא זאת בלבד שהם משתמשים במנהגים הנלעגים על ידו - הערה זו ערוכה כמובן על פי מיטב הכללים של שיטת הפולמוס הדיאלקטית, במטרה לחשוף את איוולתו או את פגמיו של היריב על יסוד הגיונו הוא והדברים המקובלים עליו.

הם לימדו אף [עמים] אחרים למול, כפי שסיפר הרודוטוס - השווה לעיל ב, 141 וכן א, 169-170 (לרבות הפירושים). חשוב לציין שוב כי מבחינה פולמוסית שימש המידע של הרודוטוס על מקור המילה במצרים כנשק תעמולתי יעיל בפי יוספוס, שהרי אין כל היגיון שסופר מצרי כמו אפיון ילגלג על מנהג מצרי שהופך בידועין אל עמים אחרים. ציפז (עמ' 140 ואילך) הצביע דווקא על מסורות אחרות (פיניקיות) הסותרות את הרודוטוס בעניין זה ואף הציע הסבר נפתל משלו על גלגול המסורת הזו, אך הדבר מעורר ספקות; ומכל מקום, יוספוס לא ידע אלא על מקור המנהג במצרים.

143. על כן סבור אני כי אפיון נענש בצדק - יוספוס הבליט באמירה זו לא רק את הכלל הידוע "כל הפוסל במומו פוסל", אלא גם את התפישה הרווחת ביחס לשכר ועונש בספרות היהודית ההלניסטית, ולפיה עונשו של פושע נמדד לפי פשעו. על יסוד תפישה זו, מכיוון שאפיון לעג ליהודים בעניין המילה (לעיל ב, 137), לפיכך היה עונשו קשור בה; על טיב העונש ראה להלן.

כפי שראוי למי שהשמיץ את חוקי אבותיו - ראה לעיל בפירוש לראש הפסקה וכן בפירוש לסוף הפסקה הקודמת. על השימוש במונח $\beta\lambda\alpha\sigma\phi\eta\mu\iota\alpha$ (קרי גינוי, השמצה, עלילה וכד'), ראה א, 2, 164, 223, 279; ב, 32, 237 ועוד.

הן הוא [עצמו] היה נימול בעל כורחו, כי פצע היה בעורלתו - ציון מילתו של אפיון שימש, כמובן, בראש וראשונה טיעון תעמולתי אירוני חשוב בידי יוספוס, שהרי בהיותה נשוא ביקורתו ולעגו של אפיון, היא נועד גם להציל את חייו. לא ברור מנין שאב יוספוס את הידיעה הזאת, ולכן קשה לאמתה או להפריכה; עיין עוד להלן. לדעת ציפז (עמ' 142), אפשר ללמוד מהמקרה הזה כי כבר בתקופה העתיקה נחשבה המילה כאמצעי היגיוני למניעת זיהומים, לפחות בימי אפיון מאה הראשונה לסה"נ. הדבר מתקבל בהחלט על הדעת. ציפז איבחן את טיבו של הפצע כקרבוניקל, כלומר דלקת עור קשה, הקרויה בעברית 'נחלת'. ראוי לציין בהקשר זה את דברי פילון האלכסנדרוני, שאכן הדגיש כי הטעם הראשון למצוות המילה היה טעם רפואי מובהק, במטרה להימנע מן המחלה

הקשה המכונה בפיו $\alpha\upsilon\theta\rho\alpha\chi$, כלומר 'נחלתי' (על החוקים לפרטיהם, א, 4), שהיתה נפוצה בעיקר בארצות חמות ובעונת הקיץ (שאלות ותשובות על בראשית, ג, 48). הלוי תשל"ט (עמ' 224, הע' 20) סבר כי הד לאותה מחלה נמצא כנראה גם באחת המסורות התלמודיות על מונבו מלך חדייב: "ונמלתם את בשר ערלתכם. כנומי היא תלויה בגוף...עלתה נומי בבשרם וגזר הרופא שיימולו" (בראשית רבה, מו, ח). 'נומיי' ($\nu\mu\mu\iota$) היא מילה יוונית, שאחת מהוראותיה המטפוריות היא נגע בבשר, כיב מתפשט או מורסה; ראה לידל-סקוט, עמ' 1178 (II, 3, b); יאסטרוב תרס"ג, עמ' 888; קאהוט, ערוך השלם, עס, נומי, ה, עמ' 344, ושם דוגמאות אחרות מספרות חז"ל. כידוע, גם בעולם המודרני המערבי של ימינו נפוץ מנהג המילה מטעמים היגייניים, כי הסרת העורלה מונעת היווצרות דלקות, המלוות פעמים רבות התמגלות ואפילו נמק (*phimosis, paraphimosis*).

נמק פשט בגופו והוא מת ביסורים קשים - הכוונה כנראה למה שמכונה ברפואה 'נמק גזי' (נגנרנה), שהוא תהליך ריקבון הנגרם על ידי חיידקים מסוימים החודרים לתוך רקמת פצע מזהמת. בהיעדר טיפול נאות, מפעפעים הרעלנים (*toxins*) המופרשים על ידי החיידקים אל כלי הדם והשרירים בסביבת הרקמה הנגועה, פוגעים בתאים וממיתים אותם. צבע הרקמות הנגועות הוא כהה, והן מפיצות ריח רקב של בועות גז וקצף המבעבעות מהנוזל הדמי הנקווה בפצע. החיידקים והרעלנים עלולים להתפזר במהירות עם זרם הדם בכל חלקי הגוף, לגרום לעליית חום, לפגוע בכל האיברים החשובים ולגרום מוות בתוך זמן קצר למדי.

באין נתוני השוואה ממקורות אחרים, קשה לאמת את תיאורו של יוספוס על מות אפיון. עם זאת, סביר להניח כי היה בתיאור גרעין של אמת, וכי הלה מת בייסורים קשים ממחלה קשה, שהיתה אולי זהה לזו שתוארה על ידי פילון או שהתפתחה מדלקת מוגלתית עם נמק גזי כאמור לעיל. כך או אחרת, יוספוס ראה במוות הקשה הזה עונש משמיים. מוטיב ספרותי זה, שלפיו נמדד עונשו של פושע לפי חטאו, היה כאמור מקובל גם על סופרים יהודים הלניסטיים אחרים; השווה, למשל, לתיאורי ספר 'מקבים ב' על מות המתיוון ליסימאכוס (מק"ב, ד:מא-מב) ואנטיוכוס אפיפאנס (שם, ט:ה-יג, כח), וכן לתיאורו של פילון האלכסנדרוני על מות פלאקוס, הנציב הרומי של מצרים (נגד פלאקוס, 188-191); השווה עוד לתיאורי יוספוס עצמו על מות הורדוס (מלח', א, 656 ואילך; קדמ', יז, 168 ואילך) ועל מות קאליגולה (קדמ', יט, 105-113). על קושי דומה באבחון מחלתו של אגריפס הראשון, עיין ד' שוורץ תשמ"ז, עמ' 226-227.

144. אנשים נבונים צריכים לקיים בהקפדה את חוקי ארצם בכל הנוגע ליראת האלוהים - לפי המשתמע מהדברים הללו, החוקים בכל אתר ואתר חתומים בחותם יראת האלוהים המקובלת שם. למעשה, זוהי התפישה המקובלת בעולם היווני והרומי, ולפיה חוקי כל עיר ועיר הם מתת האלים המקומיים; ראה למשל Fustel de Coulanges 1956, pp. 186ff.

אין הם צריכים ללעוג לחוקי אחרים - מכאן יכולה להשתמע גם המלצה ליהודים עצמם, שלא ילעגו לעבודת האלוהים ולחוקי הגויים אשר בקרבם או בשכנותם הם יושבים. למותר לפרט כאן את העובדות והמקרים המוכיחים כי לא כך היו הדברים במציאות; ודי בעובדה זו, שהיתה לבטח ידועה היטב גם ליוספוס עצמו, כדי להעיד על דו-פרצופיותו כאשר העיר את ההערה דלעיל.

לא רק שהשתמט מקיום חוקי ארצו - יוספוס רצה להדגיש שנית כי אפיון מל את עצמו לא בגלל שרצה לקיים את מנהג אבותיו המצריים, אלא משום שהיה אנוס לעשות כן בגלל פצע בעורלתו.

בדה שקרים על [החוקים] שלנו - באמירה נחרצת וחד משמעית זו הותקף אפיון כשקרן ובדאי, שכתב את עלילותיו בעיקר על יסוד הרהורי לבו הנפשעים.

כזה היה סופם של חיי אפיון - מבין שיטי האמירה הזו מבצבצת המגמה להציג את סופו המר של אפיון כעונש מדוד מידי ההשגחה העליונה (ראה לעיל).

כאן יבוא גם לקיצו נאומנו אודותיו - יוספוס הכריז בזאת כי הוא זונח את ההתפלמסות הישירה

עם דברי אפיון. להלן נראה כי החל מפרק טו הוא עבר לסגנון כתיבה שונה לגמרי, שעיקרו לאו דווקא דברי פולמיס ואפולוגטיקה, אלא דברי שבח וסגוריה על היהדות. פרק י"ד שלהלן הוא חוליית ביניים מגשרת, כפי שניווכח עוד בהמשך.

י"ד. התשובות להאשמות אפולוניוס מולון וליסימאכוס

לדעת בלקין (Belkin 1936/7, pp. 1ff., esp. 68-69), הסתמך יוספוס בהרצאתו המסכמת על חוקי היהודים, משטרם ודתם (ב, 295-145; השווה קדמ', ד 301-196) על סופר יהודי הלניסטי כל שהוא, שעדותו נשאה אופי אפולוגטי והסברתי מעיקרה; דעה דומה השמיע גם קאמלה (Kamlah) 1974, pp. 220ff., esp. p. 229. למעשה הקדימם בהרבה ריינאך (עמ' 83, הע' 1), שאף הצביע על האפשרות ההגיונית כי המדובר בכתבי פילון האלכסנדרוני, וכנראה בהיפותטיקה המצוטטת על ידי אוסביוס (הכנה אוואנגלית, ח, 6 ואילך; השווה גם: Momigliano 1931, pp. 485ff. (=idem 1931a, p. 39; Colson, *Philo* (LCL), IX, p. 409 etc. 1975, pp. 767-770); טרויאני, עמ' 56-60, וכן עמ' 305-306; Feldman 1992a, p. 306-305; Vermes 1982, pp. 301ff. & n. 50). לדעת ס' שווארץ, סביר יותר כי יוספוס ופילון גם יחד נשענו על מקור יהודי הלניסטי משותף (S. Schwartz 1990, p. 52). מנגד סבר באלץ' (Balch 1975, pp. 187ff.), כי יוספוס כתב את הרצאתו בשבח היהדות על פי מודל ספרותי קלסי כללי, ולא דווקא יהודי-הלניסטי, של דברי קילוס ושבח (*encomium*) במטרה לפאר עיר או אומה כלשהי. הוא הצביע על הדגם הזה בכתבי מנאנדר מלאודיקיאה (בן המאה השלישית לסה"נ לערך). באלץ' אף ערך השוואה מאלפת באותו הקשר עם סגנון כתיבתו של הרטור היווני דיוניסיוס מהאליקארנאסוס (חי שנים רבות ברומא מאז 30 לפסה"נ) בחיבורו על יקדמוניות רומא. בדומה לו סבר שאובלין (Schäublein 1982, pp. 316ff.) כי המדובר דווקא במודל השאול מכתבי אפלטון. כאשר נדון (להלן) על דברי יוספוס, ניתן את הדעת על ההשפעות האפשריות על סגנון כתיבתו. אולם נשים דגש בעיקר על תוכן הדברים, וננסה למצוא להם מקבילות בספרות היהודית ההלניסטית, בהנחה כי היא היתה צינור ההשפעה החשוב על כתיבתו של יוספוס והשקפותיו. דבריו בפסקאות שלהלן (ב, 295-145) הם אולי העדות השיטתית הקדומה ביותר בנושא התיאולוגיה היהודית; השווה Vermes 1982, pp. 293, 301ff. סבירה האפשרות כי פרקים י"ד ואילך מילאו את התפקיד של החיבור המיוחד ("על המנהגים וטעמיהם"), שאותו תכנן יוספוס לכתוב לאחר השלמת הכתיבה של יקדמוניות היהודים (קדמ', ג, 94, 223; ד, 198, 302), והכוונה כנראה לחיבור בשם על החוקים או על המנהגים וטעמיהם; עיין עוד בפירוש לפסקה ב, 163.

145. אפולוניוס מולון - השווה לעיל ב, 16, 79-80, 89, 91-196, ולהלן ב, 236, 255, 258, 295 וכן שטרן, א, עמ' 148-156.

ליסימאכוס - השווה לעיל א, 304-311; ב, 16, 20; ולהלן ב, 236.

ואחרים - יוספוס לא פירט דבר על זהותם, אלא כתב בכוונה בהכללה, תכסיס שהוא נקט כבר לעיל (ב, 16); ועיין עוד בדברי המבוא.

כתבו מתוך בורות, ועוד יותר מתוך טינה - השווה לעיל א, 2-3, 213, 222, 225; ב, 26, 88, 102 ועוד. לדעת קונצלמן (Conzelmann 1992, pp. 78-79), דברי אפולוניוס מולון על היהודים ראויים להיחשב בגדר הבעת תמיהה ובוז כלפי ירברבים, יותר מאשר שנאה. אך קביעתו המפורשת של יוספוס סותרת רושם זה מכל וכל.

מתעתע ונוכל - השווה עוד להלן ב, 161. האשמה דומה שהוטחה במשה היא הולכת שולל

וכישוף; השווה קדמ', ב, 284 ואילך. גם בכתבי פילון הד בולט לאותה ההאשמה, שהיתה רווחת בחוגי האגטישמים של אלכסנדריה; ראה היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 6, 2-3; רוקח תשל"ז, עמ' 157-158 והע' 4; השווה גם Colson, Philo, IX, p. 416. ראה ועיין עוד Pliny, V, 2 (רוקח תשנ"א, עמ' 52, 80); השווה גם שם, IV, לא (רוקח, שם, עמ' 71); I. Heinemann, (1), RE(PW), XVI (1993), col. 363; Feldman 1990, p. 121. כזו גם על ישו; ראה קלסוס, שם, I, סח; II, מט; VII, י (רוקח, שם, עמ' 17, 24, 50, 55, 61, 94; עיין עוד מילר, עמ' 286; רוקח תש"ל, עמ' 9-18), וכן גם על השליח הנוצרי פאולוס. האחרון אף גונה בפי יוליאנוס (הכופר) כ"גדול המכשפים והנוכלים שבכל המקומות ובכל הזמנים", וכמוהו גם יוחנן, מחבר האוואנגליון, נחשב לרמאי, נוכל וגונב דעת; ראה יוליאנוס, נגד הגליליים, 100A, 327C ואילך; עיין עוד רוקח תשנ"א, עמ' 50, ושם פרטים נוספים. אכן, הכישוף (מאגיה), הנחש או הקסם והאוב (מאנטיקה) היו דווקא חלק אינטגרלי ומהותי מהאלימות ומתפישתה הדתית, ובדיוק כך גם נתקשרו במקרא. לא בכדי הוצגו העוסקים בכך כמכשפים, קוסמים ונביאי שקר מתעתעים; עיין בהרחבה קויפמן תש"ך, א/ב, עמ' 350 ואילך. אף יוספוס עצמו השתמש בדימוי הזה (כלומר של נוכלים ומתעתעים) כדי לאפיין את נביאי השקר שפעלו בימיו הוא (ראה למשל: מלח', ב, 258 ואילך; קדמ', כ, 160, 167 ואילך), ולבטח הוא עשה כן על יסוד התפיסה המקראית.

חוקיו מורים אותנו ללמוד רשעות ומידות רעות - הביטוי "מידות רעות" הוא תרגום חופשי של הביטוי היווני *οὐδεμία ἀρετή*, האמור על דרך השלילה, כלומר שום מעלה או שום מידה טובה. בהשוואה לגירסת מאנתון (לעיל א, 239-240, 269), המציינת כי חוקי משה היו היפוכם של חוקי מצרים, הרחיקו לכת אפולוניוס מולון וליסימאכוס בטענה כי חוקי משה הורו את היהודים רשעות (*κακά* ἢ) לשמה, כלומר הם הציגו כחוקים הנוגדים את הצדק והמוסר האנושי באשר הם. האשמה זו היתה שלובה היטב בגינוי שהוטח ביהודים שהם "שונאי בריות" (מיסאנתרופים) ואויבי המין האנושי. שנאה כזו הוערכה בעת העתיקה כאות ועדות לפגימות הרגש האנושי, תכונה שנחשבה טיפולוגית לעמים ברבריים; השווה עוד להלן ב, 148, 258-259; ראה גם דודורוס הסיקילי, א, 67, 10; סטראבון, גיאוגרפיקה, יז, 1, 19; Cicero, *Tusculanae Disputationes*, IV, 25; טאקיטוס, דברי הימים, ה, 5, 1; ועיין עוד י' לוי תש"ך, עמ' 148 והע' 146.

המערכת הכוללת של חוקתנו - הביטוי המיוחד הזה (*ὅλη κατὰστασις τοῦ πολιτεύματος*) חוזר עוד להלן בפסקה ב, 184, והמלומד רופל (Ruppel 1927, p. 287) הבינו נכון כ-*Einrichtung des Staatswesens*. אין ספק כי הוא סינונימי לביטוי אחר - 'הסדר התחוקתי' (*ἡ διατάξις τῆς πολιτείας*, ἡ τάξις τοῦ πολιτεύματος) החוזר בפסקה ב, 250, ובקדמ', א, 5, 10; ד, 45, 194, 198, 292; ה, 98; עיין בהרחבה כשר תשל"ט, עמ' 317-322.

146. סבורני כי יתברר מדברי - בביטוי זה פתח יוספוס בהצהרת כוונות לגבי המשך כתיבתו. **על מנת לטפח [בנו]** - בהמשך מנה יוספוס שש מטרות שלמען כיוונה התורה, אשר כל אחת תידון בנפרד. ציפור (עמ' 144-145) הפנה תשומת לבנו לעובדה, כי במקרא צוינו בהזדמנויות שונות מטרות דומות ואחרות (ישעיה, לג:טו; מיכה, ו:ח; חבקוק, ב:ד; תהלים, טו). לדעתו, התפתחות מאוחרת יותר של רעיון זה באה לידי ביטוי במסורת התלמודית (ב' מכות, כד ע"א), ולפיה יראת אלוהים אמיתית נחשבה בת השגה אם יקוימו תרי"ג מצוות, שהן רמ"ח מצוות 'עשה' ושס"ה מצוות 'לא תעשה'. על מניין המצוות, סיווגן והערכתן, עיין בהרחבה אורבך תשמ"ג, עמ' 301 ואילך;

וכמו כן אצל שירר, ב', עמ' 466-467, 15ff. J. Roth, *The Halakhic Process*, N.Y. 1986, pp. 467-466, 15ff. **יראת אלוהים** - ביוונית *εὐσέβεια*, שהיא היפוכה של *ἀσέβεια*, כלומר היעדר אמונה או כפירה בדת. בציטוט את המטרה הנעלה הזו, שטיפחה התורה, התכוון יוספוס להזים את ההאשמה

הבוטה שהוטחה ביהודים, ולפיה הם חסרי אמונה (השווה לעיל ב, 65, 73, ולהלן ב, 291). כזכור, ביסודה עמדה שורה שלמה של האשמות אחרות כגון קשירת קשר, מדטת, חוקי רשע, פגימות הרגש האנושי והמוסרי; השווה עוד להלן. כבר הראינו כי יוספוס, בדומה לפילון (למשל על חיי משה, א, 95), האשים במהופך את המצרים בכפירה בדת. לעומת זאת הוא הרבה לתאר דמויות מן המקרא, שהוכיחו בהתנהגותן יראת אל אמיתית, וכנראה שלבד מרצונו להאדירן הוא הודרך גם על ידי שיקול אפולוגטי; השווה Feldman 1993, pp. 231-232.

שיתוף פעולה עם אנשים אחרים, אהבת בריות כלפי כל – ראה להלן בהרחבה ב, 259-261. אין ספק כי גם מאחורי דברים אלה מסתתרת מעמה אפולוגטית, שבמקרה זה נועדה להציג את היהודים כאוהבי בריות ולא כשונאי בריות (מיסאנתרופים); השווה עוד לעיל ב, 68. מכל מקום, ברי כי שתי המצוות הנזכרות כאן (שיתוף פעולה ואהבת הבריות) עולות בקנה אחד עם האידיאל המקראי: "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא, יט:יח), וכמובן גם עם האידיאל התנאי: "הוי מתלמידיו של אהרון, אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" (מ' אבות, א:יב); השווה עוד שם, ב:יא; ד:א; ב' שבת, לא ע"א ("דעלך סני לחברך לא תעביד") ועוד. רעיון זה נקלט כידוע היטב גם בכתבי הברית החדשה; ראה מתיא, ה, 43; מארקוס, יב, 31, 33; השווה לוקאס, ו, 27-28, 31 ואילך. פלדמן (Feldman 1992d, pp. 136ff.; idem 1992e, pp. 405ff.) טען בהיגיון כי כאשר שרטט יוספוס את דיוקנם של גדולי האומה היהודית הוא הדגיש מטעמים אפולוגטיים את הפילאנטרופיה (אהבת הבריות) שלהם, שהיתה מושג נרדף ל-*humanitas* ברומית; כל זאת כדי להעביר מסר מתאים לרומאים על אופיה שוחר השלום של ההנהגה היהודית המסורתית.

צדק – הכוונה למשפט צדק, אידיאל מקראי מובהק, ותקצר כאן היריעה לפרט מראי מקומות אודותיו. בעקבות וולפסון הראה גם פלדמן (שם) כי צירוף האידיאלים של 'אהבת הבריות' ו'צדק' אופייני גם לכתבי פילון. על השתבחות חוקי ישראל והשיפוט היהודי במידת הצדק בעיני הגויים, ראה עוד לעיל בפירושים לפסקה ב, 125.

כוח סבל [לעת] צרה ובח למוות – השווה להתבטאויות דומות, להלן ב, 283, 294. הדברים הם היפוך גמור להאשמה הרווחת נגד היהודים, שהציגה אותם כמוגי לב; ראה להלן ב, 148 ובפירושים. יוספוס השתדל להדגיש במהופך כי חוקי משה נועדו לטפח ביהודים סבולת לעת צרה ולעג למוות; השווה מלח', ג, 356. לכאורה יש לכך אישור עקיף אצל טאקיטוס, שכתב על לוחמי המרד היהודים, כי "גדול היה פחדם מן החיים מפחדם מן המוות" (דברי הימים, ה, 13, 3). ברם, בדבריו הוא טשטש למעשה ברשעות את אומץ הלב היהודי, כאשר הציג את המורדים כמי שפחדו מהחיים. הסבר דומה הוצע גם על ידי קאסיוס דיו (66, 5, 4, 66, 6, 2-3), שאף הוא טשטש את אומץ לבם של היהודים ובזם למוות והעריך זאת כביטוי של יאוש לנוכח חורבן בית המקדש. לא היה זה בעיניו תיאור גבורה, אלא תיאור של מעשה יאוש נורא, ורק בגינו הם האמינו כי מותם לא היה בגדר אסון כי אם ישועה וניצחון, ועל כן גם ראו עצמם מאושרים להיספות ביחד עם מקדשם (השווה עוד לדברי טאקיטוס, שם). לעומת זאת, בהתייחסו ל"כוח הסבל [לעת] צרה ובז למוות", התכוון יוספוס קודם כל לאמות המידה החשובות והנאצלות שלפיהן מוערכת התנהגות פילוסופית בעולם היווני, היינו לנאמנות ללא סייג לאידיאות נעלות, תוך נכונות להקרבה עצמית וחירוף הנפש; עיין לעיל בפירושים לפסקאות א, 42-44, 182, 191-192, וכן להלן ב, 232-235, 272, 278, 294.

147. **מבקש אני מקוראי התיבור הזה, שלא יקראוהו מתוך גישה עוינת** – הפניה הזו נועדה לנטרל מראש התנגדות צפויה. הדבר מעיד כי יוספוס חשש מן כתיבתו עלולה לעשות כן. להלן נראה כי הוא חשש שמא יהיו קוראים אשר ישפטו את דבריו כהתנצלות (אפולוגיה) מחד גיסא וכשיר הלל (*encomium*) חד צדדי מאידך גיסא (השווה להלן).

אין בכוונתי לכתוב שיר הלל על עמנו - "שיר הלל" (*ἐγκώμιον*; *encomium*) היה ז'נר ספרותי של דברי שבח, שיש בהם גם לא מעט חנופה וגישה מגמתית מצד הכותב. על שימוש דומה שעשה יוספוס בפועל *ἐγκώμιον*, ראה להלן בפסקה ב, 287. לדברי באלץ' (Balch 1982, pp. 120-121), גם ההכחשה בדבר הכוונה לכתוב קילוסים ושבחים אופיינית מאוד לז'נר הספרותי הזה; השווה לביקורת של יוספוס עצמו על כתיבתו של ניקולאוס איש דמשק, קדמי, יד, 9; טו, 183-186. מתברר שוב כי הוא שכח משום מה ליישם את הדברים על עצמו.

ההגנה - המונח ביוונית הוא אפולוגיה (*ἀπολογία*). הוראתו גם כתב הגנה לעת דיון משפטי (השווה להלן). במקרה שלפנינו נעשה בו שימוש ספרותי בלבד, ובאלץ' (Balch 1982, p. 114, n. 32) הצביע על תופעה אופיינית דומה גם בכתבי סופרים יווניים-רומיים שונים לצורך הזמנת גידופים והאשמות. על שימושו של יוספוס במונח הזה וכן בפועל *ἀπολογέομαι*, עיין Rengstorff 1973, I, p. 198, וראה גם במבוא, עמ' 15 ואילך.

כתבי השטנה השקריים - ביוונית *ψευδῆ καταγορεύμενοι*. הפועל *καταγορεύω* משמעו ללמד קטגוריה, להאשים וכד', ויש לו כמובן גם קונוטציה משפטית ברורה; השווה עוד לשימוש שעשה יוספוס (להלן ב, 148) במונח *καταγορεύω* ביחס לדברי השטנה של אפולוניוס מולון. ככל הנראה נקט יוספוס מינוח יורדי כזה, אם כדי להפגין את בטחונו בצדקת טענותיו, ואם כדי לרומם ולשבח את חוקי ישראל עצמם הראויים לשמש הוכחה משפטית מאלפת (להלן). על השימוש במינוח השאול מעולם המושגים של בית המשפט, ראה לעיל במבוא, עמ' 25 ואילך.

מתוך החוקים אשר על פיהם אנו מנהלים את חיינו - המסר פשוט למדי: חוקי היהודים מוכיחים כי מספקים הם את כתב ההגנה (אפולוגיה) הנכון ביותר; השווה עוד להלן ב, 280-286.

148. אפולוניוס מולון לא כינס יחד את דברי השטנה שלו, כפי שערך אותם אפיון, אלא **פיזרם פה ושם בכל כתביו** - מהדברים ניתן ללמוד, כי שלא כאפיון, לא כתב אפולוניוס מולון חיבור מיוחד נגד היהודים, אלא פיזר הערות בגנותם בכתביו השונים. למרבה הצער, אין אנו יודעים על כך דבר מעבר להערה זו. לכאורה, אחת מהתבטאויותיו של אוסביוס (הכנה אוואנגלית, ט, 19, 1) יכולה ללמד את ההיפך הגמור, שהרי נאמר בה כי "מולון חיבר התקפה על היהודים" (*ὁ Μόλων γράψας ἐπὶ τῇ καταδίκῃ τῶν Ἰουδαίων*), אבל באמת אין הדברים רומזים על שמו של חיבור כלשהו (ראה שטרן, א, עמ' 150), כי הם כתובים באופן סתמי למדי. ייתכן כי פיזור הערות השטנה של אפולוניוס מולון הוא שגרם למיעוט ציטוטי יוספוס מכתביו. לדעת קיבל (Keeble 1991, p. 33), האמירה הנ"ל של יוספוס מעידה כי מלכתחילה הוא התכוון להתפלמס בעיקר עם אפיון. עובדה זו, לדעתה, מצדיקה על כן את שם החיבור 'נגד אפיון'. נראה לי כי ההסבר הזה הוא פשטני למדי ושגוי. לדעתי, האמירה דלעיל משמעותה כלשוונה: הוא התקשה טכנית וגם לא מצא טעם ורצון לכנס יחד את ציטוטיו של אפולוניוס מולון.

פעם אחת הוא מחרפנו ככופרים באלים ושונאי הבריות - לא ברור היכן כתב זאת אפולוניוס מולון. מכל מקום, נראה כי באותה הזדמנות חברו יחד שתי ההאשמות באותו הקשר ענייני. ההאשמה הראשונה, לפיה נחשבו היהודים לכופרים באלים או לחסרי אלי (*ἄθεοι*), היתה ידועה בספרות השטנה האנטי-יהודית מאז ימי מאנתון; השווה לעיל בפירושים לפסקאות א, 239, 248-249, 261, 269, ושם פרטים רבים. גם ההאשמת השנייה, קרי 'מיסאנתרופיה', היא עתיקת יומין, שהרי גם הדיה הראשונים נשמעו כבר בדורו של מאנתון; בדבר פרטים, ראה לעיל בפירושים לפסקה א, 239; והשווה עוד ב, 121.

ופעם אחרת הוא מגדפנו כמוגי לב - בתרגום מילולי: "ופעם אחרת הוא מאשימנו בפחדנות" (*δελίᾱ*). העדפתי לשנות במקצת את התרגום מטעמי סגנון, במטרה ליצור שיווי משקל עם הרישא של הפסוק הנדון. דומה כי יוספוס היה רגיש מאוד להאשמה זו, משום שהיא הוטחה בו

אישית; ראה מלח', ב, 358; השווה גם שם, ג, 335 ואילך. מצורת התבטאותו ניתן להבין כי הגינוי הזה הובא על ידי אפולוניוס מולון בהקשר ענייני אחר לגמרי, ובלא זיקה לשתי ההאשמות הקודמות. ברם באין לנו מידע, אי אפשר לדעת מה היה אותו הקשר, ומדוע מצא לנכון אפולוניוס להתייחס לנושא הזה. יש שביקשו לכרוך את האשמת היהודים בפחדנות בצרור אחד עם תיאורי הימנעותם מלהילחם בשבת (טרויאני, עמ' 179), אך הטיעון הזה דחוק למדי.

פלדמן טען כי יוספוס השתדל בהזדמנויות שונות להוכיח, שדברי הגנאי של אפולוניוס מולון על הפחדנות היהודית לא עמדו במבחן הביקורת, שהרי ניתן להוכיח את ההיפך הגמור ביחס לדמויות נודעות באומה היהודית, כמו יעקב אבינו, יוסף, שמואל, דויד המלך וחזקיה, שנחשבו מופת של אומץ לב ועוז רוח; עיין, Feldman 1988, pp. 490-491; idem 1988/9, p. 110; idem 1989, pp. 141ff.; idem 1992d, pp. 122ff.; idem 1992e, p. 400; idem 1992f., pp. 602-603; idem 1993, pp. 222-223. לדעתו (Feldman 1993, p. 222), גם הסופר היהודי ההלניסטי קלאודמוס (או מאלכוס), שפעל לערך בשנת 100 לפס"ה (ראה אצל Holladay 1983, I, pp. 245-249; שירר, ג', עמ' 528-526), הודרך על ידי שיקולים אפולוגטיים המכוונים נגד האשמת היהודים בפחדנות, כאשר כתב על בני אברהם וקטורה שיצאו להילחם לצד הראקלס בלוב ובאנטיאס, ושהראקלס אף נשא לאישה את בתו של אחד מהם (קדמ', א, 241-240).

אך הוא מאשימנו גם במהופך, כלומר בעזות מצח ובסירוף הדעת - פלוסר (תש"ט, עמ' 118, והע' 69) העיר בעניין זה, כי "יוספוס לא הבין - או לא רצה להבין - את כוונת אפולוניוס". הוא הפנה תשומת לבנו לעובדה, כי בספרות הקלסית היה מקובל לייחס לברברים עזות מצח (τόλμα) הנובעת מבערות או מחוסר דעת. המונח היווני ἀσέβεια יכול להסתבר בהקשר הזה טוב יותר כמוסב על טירוף הדעת. יוספוס עצמו התייחס באופן דומה לגרמנים, אשר לדבריו היו "נוחלים ניצחון גדול בהתנגשות ראשונה" עם אויביהם, רק "מפני שהם תופשים (אך) במעט את משמעות מעשיהם" (קדמ', יט, 120). מאחר ש'טירוף דעת' יכול להיחשב בנסיבות שונות כביטוי קיצוני יותר של חוסר דעת, או 'סלילות' (השווה לדברים המיוחסים לאגאתארכידס איש קנידוס, לעיל א, 210), בחרתי להשתמש בו לתרגום המוצע. לפי תפישתם של סופרי יוון-רומא, כאשר סכנה מאלצת את הברברים הסכלים והמטורפים להשתמש בשכלם, או אז הם נהפכים למוגי לב גמורים. בדרך זו השכילו אותם סופרים 'לאחוז את המקל בשני קצותיו': לתאר את הברברים (לרבות היהודים) כאמיצי לב וכמוגי לב בעת ובעונה אחת.

מתברר כי כתבי יוספוס בהקשרים אחרים מלמדים כי המושג τόλμα היה גם בעל משמעות חיובית, ראה למשל: מלח', א, 133; והשווה Feldman 1988, p. 223; idem 1993, p. 220. אבל לעומת זאת קשה להעריך את שימוש יוספוס באותו מונח עצמו ביחס לסיקריים שהתאבדו במצדה, שהרי לאור יחסו השלילי אליהם ניתן להעריכו על נקלה גם כטירוף הדעת; השווה עוד לשימושו במונח הזה: Rengstorff 1973, I, pp. 201-202. כידוע, גם מרד היהודים בתפוצות (115-117 לס"ה) תואר בספרות היוונית והרומית כמרד של אנשים שאחו אותם טירוף גמור; עיין פוקס תשל"ח, עמ' 207 ואילך; שירר, א', עמ' 529 ואילך. לעניות דעתי, אין להסמיק לדימויים האלה את ביקורתו של סטראבון (גיאוגרפיקה, ט"ז, 2, 37) נגד הטיינניס של החשמונאים (השווה טרויאני, עמ' 179-180).

לדבריו, אנו חסרי הבינה הגדולים ביותר מבין הברברים - המונח היווני ἀφύτης מציין אדם חסר כישרון, חסר דעת, חסר בינה, טיפש, מטומטם וכד'. דברי אפולוניוס מולון בעניין זה מדברים כמובן בעד עצמם, ללמדך שהיהודים נחשבים לפחותים מקרב הברברים; ולמותר לציין כאן שהמונח 'ברברים' הוא בעל משמעות שלילית ברורה בהקשר הזה; השווה א, 201. על בורותם של היהודים חזר מאוחר יותר אף קלסוס בתורת האמת שלו (ראה גם אצל אוריגנס, נגד קלסוס, ד, 6), וכנראה שהוא ניזון בעניין זה מקודמיו כמו בעניינים אחרים. דברים הפוכים בתכלית, כלומר דברים על החוכמה (σοφία) היהודית; ראה לעיל בפירושים לפסקה ב, 135. האשמה זו בפי אפיון

ביקשה לטעון כי בעיית היהודים לא היתה רק במוצאם הברברי השפל אלא גם בחוסר הלגיטימיות של תרבותם. תודתי נתונה לתלמידי מרדכי שטיין שהסב לבי לכך.

אנחנו לבדנו לא המצאנו שום דבר מועיל בחיים - ההתפארות של היוונים בדבר ראשוניות תרומתם לאומטיות השונות ועל כושר המצאתם היתה נודעת כבר בתקופה הקלסית; ראה למשל סופקלס, אנטיגונה, 329 ואילך. מילר (עמ' 279 ואילך) הצביע בהקשר זה על שיטתו של אֶוֶהֶמֶרוס (Eubemerus), ולפיה רבים מאלי יוון היו במקורם מלכים שזכו להאלהה בזכות תרומותיהם הגדולות לתרבות האנושית. דבריו מלמדים, בין השאר, כי לא היה שחר להתרברבות דלעיל, כיוון שעמים אחרים לא נפלו מהיוונים בעניין זה כלל ועיקר. על רשימה של המצאות וממציאים בעת העתיקה, עיין Plinius, *Naturalis Historia*, VII, 191ff.; ראה פרטים נוספים: שטון, א, עמ' 155.

חשוב לציין כאן, כי בניגוד גמור לאפולוניוס מולון ולאפיון, שחזר על דבריו (לעיל ב, 135; והשווה עוד להלן ב, 182), ניסו גם היהודים להציג את אבות האומה כממציאים דגולים, אנשי מדע ופילוסופים. כך למשל תיאר הסופר היהודי ההלניסטי, ארטאפאטוס (אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ט, 18) את אברהם כממציא חוכמת האסטרולוגיה; השווה גם ספר היובלים, יב: טז. מעניין לציין, כי מסורת זו עברה גם לספרות התלמודית; השווה למשל ב' בבא בתרא, טז ע"ב; ב' יומא, כח ע"ב; ת' קידושין, ה, יז (צוקרמנדל, עמ' 343). מסתבר כי יוספוס עצמו הכיר את המסורת הזו (קדמ', א, 167) ואף ייחס לאברהם את המצאת תורת החשבון. ארטאפאטוס (שם, 27, 2-4) תיאר גם את משה כאיש תגליות והחשיבו לממציא אוניות, מנופים להרמת אבנים כבדות, אמצעי לחימה, מתקנים לשאיבת מים, וכן לממציא הפילוסופיה האמיתית, האסטרונמיה והאסטרולוגיה; עיין שירר, ב', עמ' 350 (והע' 41), ג', עמ' 521 ואילך; Holladay 1983, pp. 180ff; 232-233, n. 46; Feldman 1968, pp. 145-150; idem, 1988, pp. 220ff.; idem 1993, p. 243 & 646 (index); cf. Siker 1987, pp. 188ff. גם בזאת הלך יוספוס בדרכו של פילון האלכסנדרוני, אשר הציג את אבות האומה היהודית כאנשי חוכמה מובהקים ואת משה כגדול הפילוסופים, שתורתו היתה הפילוסופיה בהא הידיעה; עיין עוד Feldman 1993, pp. 201ff., esp. 210ff., וראה לעיל בפירושים לפסקה ב, 235.

לדעת פלדמן (Feldman 1988, p. 219f.), אין להעריך דווקא בשלילה את הטענה שהיהודים לא המציאו שום דבר מועיל בחיים. לראיה הוא הביא אסמכתא מהרודוטוס (ב, 142) בדבר גאוות המצרים כי במשך ההיסטוריה הארוכה שלהם (11,340 שנים) לא חל אצלם שום שינוי בכל הנוגע לאופיים, מנהגיהם ואורח חייהם. הוא הזכיר גם את דברי אפלטון (המדינה, ח, 544א) על המדינה האידיאלית, ששום שינוי אינו מתחולל בה, וכן ביקש להסתייע במובאות אחרות הנוגעות לעניינים אחרים ובהקשרים שונים. ברם איך נוגע כל זה לחוסר הכישרון וההמצאה של היהודים ולאי-תרומתם המעשית לתועלת חיי היום יום? אדרבה, מסתבר כי דברי השבח הנ"ל בדבר שמירת הקיים ללא שינוי אמורים במפורש בסדרי חברה ומדינה, בענייני חוק ומשפט, פולחן ואמונה, אך לא בעניינים של המצאות ותועלת מעשית לחיי היום יום. להלן ניוכח עוד לדעת, כי גם יוספוס התפאר בשמירה הקפדנית של היהודים על חוקי משה (ב, 153, 156, 158 ועוד), כי בזאת הם מגשימים עיקרון פילוסופי נעלה, אלא שזהו כבר עניין שונה.

149. כל הדברים האלה יופרכו בעליל - השווה לדברים שאמר יוספוס בסיפא לפסקה ב, 147. שומרים אנו את חוקינו בדייקנות מלאה - בדברים אלה רצה יוספוס להציג את היהודים כנאמנים ביותר לחוקי אבותיהם, שקפדנותם לקיימם בדייקנות מלאה מוכיחה מוסריות ומעלה אנושית גבוהה, וממילא מפריכה את כל דברי השטנה נגדם; השווה להלן ב, 150, 153, 156 ועוד.

150. אם [בכל זאת] אאלץ להזכיר את חוקיהם של עמים אחרים, שהם מנוגדים לגמרי [לחוקינו] - מודעותו של יוספוס לניגודים בין חוקי היהודים לחוקי עמים אחרים, או לניגודים

ולסתירות שבין מנהגי היהודים ואמונותיהם לבין אלה של עמים אחרים, נמסרה גם בהקשרים אחרים; ראה ב, 164, 172, 180 ואילך, 189, 195, 197, 201 ואילך, 204 ואילך, 216 ואילך, 220 ואילך, 226 ואילך, 232 ואילך, 237-254, 259-276. מאופן ההתבטאות כאן ניכרת מגמה אפולוגטית, אף ניתן להבין כי יוספוס ביקש להימנע במיוחד מהתייחסות לניגודים בין חוקי ישראל לחוקי רומא. אם נכונה השערת, לא מן הנמנע כי הדבר נועד לכסות על פחדו להתמודד עם האשמת היהודים בנאמנות כפולה, ובעיקר באלה מהם שהיו אזרחי רומא כמותו. לשון אחר, אפשר כי הוא חשש מן תצוף ותעלה השאלה: האומנם היו היהודים נאמנים יותר לחוקי אבותיהם מאשר לחוקי הממלכה הרומית שבה היו אזרחים? ואין ינהגו במקרה של ניגודים מהותיים בין החוק העברי והרומי? מן הדין שאטיל דופי באלה הטוענים כי חוקינו הם נחותים בהשוואה לחוקיהם - יוספוס לא נקב שמות, אך ברור כי התכוון בראש וראשונה לאפיון, לאפולוניוס מולון ולסימאכוס הנזכרים לעיל; השווה עוד להלן ב, 236, 255. הימנעותו מציון שמות בפולמוסו על ענייני חוק ומשפט יהודיים עומדת בסתירה לפירוט השמות של בעלי הפלוגתא שלו בסוגיות היסטוריוגרפיות. דומה כי ניתן להסביר את התופעה בכך שבענייני הלכה, חוק ומשפט הוא לא היה מסוגל להתמודד בכל סוגייה עם הפרטים השונים כדי להסבירם לקורא הנוכרי, ועל כן הוא נטה לכתוב בהכללות. שאין לנו חוקים כאלה, אשר את עיקריהם אציג להלן - מהדברים עולה כי יוספוס לא התכוון רק להפריך את הטענה שחוקי היהודים נחותים בהשוואה לחוקי עמים אחרים, אלא בה בעת גם להפריך את הטענה היותר יסודית שאין ליהודים חוקים נעלים בכלל. וכי אין אנו מקיימים בהקפדה יתירה את החוקים הללו - דומה כי אין בכך חדש, וראוי לציין כאן את עדותו של סטראבון (גיאוגרפיקה, ט"ז, 2, 37), אשר לא הכחיש כידוע את אופיים הנעלה של חוקי משה, אלא טען כי היהודים בדורות מאוחרים יותר (כלומר בעידן החשמונאי) סטו מהם והנהיגו תחתם משטר של עריצות, אמות הבל וליסטות; עיין שטרן, א (מס' 115), במיוחד עמ' 306 ואילך; שצמן תשנ"ב, עמ' 38. אליבא דיוספוס, הפרכת הטענה "כי אין אנו מקיימים בהקפדה יתירה את החוקים הללו" היא שלב שני, שהטיפול בו ייערך רק לאחר שיפריך את הטענה הראשונה שאין ליהודים חוקים נעלים. לעניין ההקפדה היתירה, אין לבלבלה עם החמרה יתירה של הדין היהודי, שהוא עניין לעצמו ונדון בו בהקשר אחר.

טו. המידות התרומיות של משה וחוקיו

פרקים ט"ז-כ"א להלן מוקדשים, למעשה, לניתוח אופיו של משה בתורת מנהיג, מדינאי, מצביא ומחוקק, תוך חלוקת שבחים לאופי של החוקה והמשטר שהוא נתן לעמו. לדעתי, בעניינים אלה הושפע יוספוס הרבה מהשקפותיו של פילון האלכסנדרוני, שהציגו בדרך תעמולתית את חוקת התורה כחוקה אידיאלית ואת משה כמחוקק מושלם; עיין על כך בהרחבה אצל כשר תשמ"ט, עמ' 218-242. העובדה שכתבי פילון שימשו ליוספוס מקור השראה חשוב הוכרה על ידי מלומדים רבים, ראה לאחרונה: Carras 1990; idem 1994, pp. 24-47; cf. Rajak 1994, pp. 153ff.

151. אחרי אתנחתא קלה בדברי - הכוונה לסטייה המתודית בדיון השוטף (השווה א, 6, 57), אשר אמורה במקרה זה בפרק י"ד (ב, 145-150), ואשר נסתיימה בהצהרת כוונות ובהצגת מטרות הדיון בהמשך. מילר (עמ' 289) העיר כי שיטה זו לרבות השימוש בביטוי "אחרי אתנחתא קלה" - היו שכיחים למדי גם בכתבי אפלטון. אלה אשר השתוקקו לסדר ולחוק ציבורי - בתרגומו גרס שמחוני (עמ' ע) כי כוונת יוספוס ל"עמים אשר דרשו להם סדרים וחוקי חברה", ויש לא מעט היגיון בכך (השווה לכתוב בראש פסקה ב, 152 להלן).

המונח היווני *κοινωνία* (המציין ברגיל שותפות, חברות, התאגדות, רעות וכד') ניתן להתפרש בהקשר הזה כהיפוך לאנרכיה והפקרות. לכן תרגמתי "חוק ציבורי", היינו חוק חברתי או *communium legum* (השווה מילר, עמ' 289). נראה לי כי מאחורי הדברים האלה מסתתרת כוונה להציג את העם היהודי כעם שוחר אחווה ושיתוף, שביסוד חייו קיים סדר וחוק ציבורי. אם כך, הדבר נועד להזם שוב את הדימוי השלילי שהדביקו לו שונאיו כי הוא עם של מיסאנתרופים, פורקי עול ומתנגדים לחוקי העמים ולחיי שיתוף עימם; עיין לעיל ב, 146.

הם אשר יכולים להיות לנו לעדים - בזאת ביקש יוספוס להציב מלכתחילה את היהודים ואת מחוקקם משה בחברה טובה של עדים נאמנים. על שיטה זו המביאה לעדות עמים וסופרים שונים, השווה גם לעיל א, 69 ואילך, 93, 106 ואילך, 116, 129, 154, 161 ואילך ועוד. על התכסיס הרטורי של דימוי לעדות בבית משפט, ראה לעיל א, 74; ב, 288 וכן במבוא, עמ' 25 ואילך.

במידותיהם - המונח היווני *ἀρεταί* מציין מעלה טובה, מידה תרומית, מוסריות, מצוינות, טוב לב וכד'. יוספוס הרבה להשתמש במונח זה בכתביו; ראה להלן ב, 153, 159, 170; השווה עוד קדמי, ב, 205, 238, 245, 257, 262; ג, 12, 65, 67, 69, 74, 187, 192, 317, 322; ד, 196, 320, 321, 326, 331.

152. **כל העמים** - ההתייחסות ל'עמים' מתבקשת מאליה מלשון הכתוב, ועל כן היא נותנת יסוד סביר למדי לתרגומו של שמחוני בפסקה הקודמת.

כל עם ועם מנסה לייחס את החוקים הנהוגים אצלו לימים קדומים ביותר, לבל יחשבו כי הם אשר חיקו את האחרים - פרטים מאלפים על המגמתיות התעמלתית בטיעונים השונים שהושמעו בספרות הקלסית על 'זכות הראשונים' או על 'קדמוניות' העמים, ראה בהרחבה Bickermann 1952, pp. 65-81; השווה עוד Balch 1982, p. 104, 115. הויכוח על 'זכות הראשונים' היה אופייני מאוד גם בפולמוס היהודי-היווני, והוא תפס מקום חשוב בכתבי יוספוס, במיוחד בראשית החיבור הזה (א, 1 ואילך, 58, 69 ואילך; ב, 281 ועוד). ההתבטאות כאן מלמדת כי לדידו הויכוח לא נגע רק בשאלה 'מי קדם למי?' אלא גם בשאלה - איזו חוקה עדיפה יותר?; השווה לעיל א, 6-14; ולהלן ב, 279-280; עיין עוד Bickermann 1952, p. 76 (& n. 102); idem 1980, pp. 349ff.; Feldman 1990, p. 108 (& n. 9). הסופר היהודי ההלניסטי הנודע אופולמוס טען כי משה היה ראשון לכל החכמים וכי הוא שהורה לראשונה את האלף-בית ועוד דברים רבים אחרים; עיין בהרחבה Wacholder 1974, passim, esp. pp. 71ff.; רפפורט תשכ"ה, עמ' 109-111, 115.

153. **מידותיו התרומיות של המחוקק ניכרות בידיעת החוקים הטובים ביותר** - על השימוש במונח "מידות תרומיות", ראה לעיל ב, 151 ולהלן ב, 159. בדברים דלעיל הדגיש יוספוס כי משה היה המחוקק האידיאלי, כיוון שהוא ידע אל נכון מה הם החוקים הטובים ביותר; השווה עוד להלן ב, 278. נראה לי, כי בדומה לפילון האלכסנדרוני, היה גם הוא מודע להתלבטות הגדולה של הפילוסופים היווניים (כמו אפלטון ואריסטו) בשאלה: מה היא החוקה האידיאלית, ואם בכלל קיימת חוקה שכזו במציאות? השווה להלן ב, 256. יתר על כן, נראה לי עוד כי בדומה לפילון ידע גם הוא על תשובתם השלילית לכך, כלומר שלא היתה כלל בנמצא חוקה אידיאלית; עיין בהרחבה בסוגייה זו אצל וולפסון תש"ל, ב, עמ' 229 ואילך; כשר תשמ"ט, עמ' 21 ואילך. מסיבה זו ביקש גם הוא, כמו פילון, להציג את משה כמחוקק האידיאלי ואת חוקתו כחוקה האידיאלית, שהוגי הדעות היווניים חיפשו לשווא; עיין עוד להלן בפירושים לפסקאות ב, 164-165, 184-187 על מהות 'התיאוקרטיה'. בספרות היהודית ההלניסטית היתה מגמה להעלות את דמות משה לדרגה על אנושית מעין 'איש אלוהי' (*Θεῖος ἀνὴρ*); עיין Holladay 1977. התפיסה הזו מעוגנת בהשקפת העולם ההלניסטית, שהחשיבה מחוקקים גדולים ליאנשים אלוהיים, והיא בולטת אצל ארטאפאנוס, הפילוסוף אריסטובולוס, יחזקאל הטראגיקן, בן-סירא ופילון; השווה עוד ד' שוורץ תשמ"א-תשמ"ב,

עמ' 214-217. גם יוספוס נתן ביטוי מאלף להערצה שרחשו בעולם העתיק למחוקק (νομοθέτης) ביוונית או *legislator* (ברומית); ראה רשימת מראי המקומות בכתביו אצל Rengstorff 1979, III, s.v., pp. 150-151. מתברר כי למעלה ממחצית האיזכורים של אותו מונח מצויים ביעד אפיון, ולהלן נציין רק את המאלפים שבהם: ב, 153-154, 156, 161, 165, 169, 172, 173, 175, 186, 225, 250, 276, 279.

בשכנוע המשתמשים בהם במה שהוא עצמו חוקק - אליבא דיוספוס, אחד הסימנים לאידיאליות של חוקי משה בא לידי ביטוי בעובדה, כי המשתמשים באותם חוקים, כלומר היהודים, הכירו בכך על יסוד השתכנוע הגיונית; השווה עוד להלן ב, 286.

ואילו [מידותיו הטובות] של הציבור כולו ניכרות בציות לחוקים - ציות לחוקים פירושו ניהול אורח חיים תוך הישמעות קפדנית לחוקים בכל תנאי (להלן). בקביעה זו השלים, אפוא, יוספוס לשרטט את משולש השלמות האידיאלית שלו: מחוקק נעלה, חוקים נעלים, עם נעלה.

ציות לחוקים [כמות שהם] ללא שינוי, אם בימי ברכה ואם בימי צרה - רעיון זה עוד יוזכר הרבה בהמשך; ראה למשל ב, 228 ואילך, 233 ואילך, 272, 277, 283, 293. דברים דומים אמורים גם בשמירת הסדרים הקיימים ללא שינוי וזעזוע כל שהוא (השווה לעיל ב, 148). משתמע מכך כי רציפותם וקיומם הממושך של חוקי היהודים כמות שהם הם עדות נאמנה ליתרונם ולמעלתם הגדולה. הדבר הובלט כידוע בתפישה היוונית המקובלת על חוקי הספרטנים שנשמרו בקפידה וללא שינוי; השווה להלן ב, 225 ואילך, ועיין Gabba 1989, p. 638. בעולם ההגות היוונית היתה מקובלת התפישה כי ניהול חיים על פי עקרונות נעלים, תוך ציות קפדני, מורה על התנהגות פילוסופית. הדבר בא לידי ביטוי מיוחד בעת צרה, והדוגמא הקלסית לכך במישור האישי היא של סוקרטס. כזכור, הדגשת יוספוס את הנאמנות המופלגת של היהודים לחוקיהם בעת צרה הודגמה על ידו בהזדמנויות אחדות כסימן מובהק למסירות הנפש ולקידוש השם; ראה א, 192 ואילך; השווה עוד להלן ב, 218-219, 233-235.

154. מחוקקנו הוא הקדום ביותר בזמן מכל המחוקקים - דברים זהים השמיע גם הסופר היהודי ההלניסטי אופולמוס; ראה אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ט, 62, 1; ועיין עוד Balch 1982, p. 115. יזכות הראשונים היא כמובן עדות לאותנטיות ולאמיתות נעלה. בזאת הובע צורך אפולוגטי להציב את משה במקום נכבד אף יותר מזה של מחוקקי יוון (להלן).

הליקורגים והסולונים [למיניהם] - ההתבטאות זו בלשון רבים אמורה בשמץ של זלזול, השווה עוד: "הליסימאכים והמולונים וכל יתר הסופרים מסוגם" (להלן ב, 236), "האפיונים והמולונים [למיניהם]" (להלן ב, 295). מילר (עמ' 290) הראה כי התבטאות כזו היתה מקובלת למדי גם בספרות הרומית עצמה, למשל: Cicero, *Oratio pro A. Licinio Archia*, 22. במקרה הנדון כאן רמו יוספוס, כי אם אפילו היה מספרם של המחוקקים מסוג ליקורגוס וסולון רב, לא היה בכך כדי לשנות את העובדה הבסיסית על קדמותו וראשוניותו של המחוקק משה.

ליקורגוס היה כידוע המחוקק האגדי הקדום של ספרטה. כמעט לא ידוע עליו דבר ודאי ואפילו לא זמן פעולתו המדויק. יש הנוטים לקבוע את זמנו, על סמך דברי תוקידידס (א, 18), אי שם בין 800 ל-600 לפסה"נ. המסורת הדהויה עליו מספרת כי הוא היה המכוון של המשטר המדיני והחוקה, לרבות השיטה החברתית והצבאית שנהגה בספרטה. הוא נחשב אפוא למייסד 'הסדר הטוב', כלומר ה-εὖνομία; עיין: Kahrstedt, 'Lykurgos' (7), *RE(PW)*, XIII (1927), col. 2433; וראה פרטים נוספים אצל טרויאני, עמ' 181; N.G.L. Hammond, *The Lycurgean Reform at Sparta*, 1950. העובדה, כי דיודורוס (א, 94, 2-1) הכיר בכך שחוקי משה וליקורגוס ניתנו בהשראה שמימית, יכלה כמובן להעניק לטיעוני יוספוס על קדמות היהודים מימד משמעותי יותר, שהרי הוא

נשען במקרה זה על מוסכמות של אחד מעמודי התווך בהיסטוריוגרפיה היוונית. יתר על כן, דיודורוס מנה את משה עם שורת המחוקקים הגדולים של העולם העתיק כולו, לרבות אלה של היוונים; וכמוהו גם סטראבון, גיאוגרפיקה, טז, 2, 38-39. פלדמן (Feldman 1993, pp. 238ff.) הביא שורה ארוכה של ראיות מהספרות היוונית-רומית, המוכיחות כי משה אכן הוכר כמחוקק גדול וכאישיות דגולה. מבחינה זו יכול היה יוספוס להישען בטיעונו זה על קרקע מוצקה; עיין עוד להלן ב, 225.

סולון היה המחוקק האתונאי הנודע, שנולד לערך בשנת 640 לפסה"נ ומת זמן מה אחרי 561 לפסה"נ. מעניין לציין כי יוספוס התעלם מהמחוקק האתונאי הראשון, דראקון, והתייחס רק אל סולון. ייתכן שהוא ביכר להזכיר רק אותו, משום שהוא נחשב למכוננה הראשון של הדמוקרטיה באתונה, גאות העיר במרוצת הדורות. מלבד המידע המשבח עליו בחוקת האתונאים של אריסטו, שרד גם שיר הלל המיוחס לסולון עצמו, שכתב בשבח 'הסדר הטוב' (εὖνομία) של הרפורמות שלו, בהתייחסו בעת ובעונה אחת אל רעיון הצדק והמשמעות המוסרית-פילוסופית הגלומה בהן וגם אל יישומן המעשי במציאות. לאור האמור, ראוי לשים לב גם לשימוש שעשה יוספוס במונח ἡ εὖνομία ביחס לפועלו של משה המחוקק היהודי, להלן ב, 159.

זאלאוקוס איש לוקרי (Zaleucus of Locri) - היה המחוקק הקדמון של לוקרי (עיר דורית ביבוהן המג' האיטלקי - Locri Epizephyrri), שנזכר בכרוניקון של אוסביוס כמי שפעל בשנה השנייה של האולימפיאדה ה-28, כלומר בשנת 663 לפסה"נ. למעשה, הוא היה ראשון לכל המחוקקים היווניים. גם הוא נודע בחוקיו המחמירים, בעיקר אלה שבהם עשה שימוש בעיקרון המשפטי *lex talionis* ('מידה כנגד מידה') וכן בחוקי צנע הנוגעים למזון, תלבושת וכד'. חוקת לוקרי נודעה על כן במשטרה האריסטוקרטית הקיצונית. חוקיו נתקבלו ברבות מן הערים היווניות של דרום איטליה וסיקיליה. זאלאוקוס נתפרסם מאוד גם כמתווך בסכסוכים ובמלחמות אזרחים. עיין עליו אצל K. von Fritz, 'Zaleukos', *RE(PW)*, IX A (1967), cols. 2298ff.

וכל אלה [המחוקקים] הנערצים כל כך על ידי היוונים - דומה כי יוספוס נמנע מלציין שמות אחרים מתוך הפגנת זלזול, שממנו השתמע כי לכל היוונים אותם הפנים'. בולט כאן במיוחד היעדר שמו של מינוס האגדי, אשר הובא רק לאחר מכן (להלן ב, 161) כבדרך אגב. עם זאת, לא מן הנמנע כי יוספוס לא זכר שמות אחרים וכתב בהכללה מחסרון ידע, שעליו הוא רצה לכסות בטון לעגני. הריהם נראים בהשוואה אליו כמי שנולדו רק תמול שלשום - לגלוג בוטה מבצבץ מהדברים האלה (השווה: Rawson 1969, p. 97), ולדעתי אף לא מעט התנשאות עצמית. אליבא דיוספוס נולד משה כאלפיים שנה לפניו (קדמ', א, 16), ואילו הקדום מבין מחוקקי יוון המוזכרים על ידו לא קדם למאה השמינית לפסה"נ. מסיבה זו אולי הוא התעלם מזכר מינוס מלך כרתים, מכוננה של התרבות המינואית (1,000-3,000 לפסה"נ), ולא רק משום שלא היה נערץ באתונה. לעניין ההשוואה בין משה למחוקקים אחרים, ניתן לומר כי בעיני יוספוס היא התבקשה מאליה, בעיקר משום שהוא ידע כי משה נחשב בגויים למייסד האומה היהודית, לגדול מנהיגיה ולמחוקקה (ראה למשל להלן ב, 161); השווה Feldman 1992, p. 9; השווה עוד להלן ב, 163.

עצם הכינוי 'חוק' לא היה מוכר ליוונים בימים עברו - בזאת הודה יוספוס כי יש תורה (νόμος) גם אצל הגויים, אלא שכאמור קדם משה לכל המחוקקים היווניים וממילא גם חוקיו; השווה הלוי תשליט, א, עמ' 34. מילר (עמ' 290, ועיין עוד להלן ב, 155) העיר בצדק כי עד ימיו של דראקון ועד בכלל לא הכירו היוונים את המונח νόμος, אלא את המונח θεσμός, שבו נקראו חוקי דראקון עצמם. רק חוקי סולון נקראו νόμοι.

155. והומרוס הוא עד לכך, שהרי הוא לא השתמש בו (כלומר בחוק) אף פעם בשירתו - מילר (עמ' 290) ותאקריי (עמ' 355, הע' a) העירו בצדק כי המושג νόμος הופיע לראשונה בכתבי

הסידור, בעוד שהמונחים המקובלים על הומרוס היו $\theta\epsilon\mu\sigma\tau\epsilon\varsigma$ ו- $\theta\epsilon\mu\sigma\iota$ (תקנות); השווה עוד טרויאני, עמ' 181. לדעת רבים, הכינוי "ספרי המירס" שבמשנה (מי ידים, ד, ו) מכוון לכתבי המשורר היווני הומרוס ראה למשל אלבק תשי"ט, סדר טהרות, עמ' 485; ליברמן תשכ"ג, עמ' 229 ושם פרטים נוספים. הכינוי "ספרי המירס" הוא ללא ספק כינוי סטריאוטיפי לחיבור מקודש על היוונים, מעין תנ"ך שלהם, שהיה שגור על פיהם ושימש מקור חשוב לחינוך הדור הצעיר; עיין: ליברמן, שם; Feldman 1984a, pp. 819-820; idem 1993, pp. 37-38. קיימת מחלוקת במחקר אם היהודים התייחסו אל "ספרי המירס" בשלילה במסגרת האיסורים שגזרו על חוכמה יוונית, אם לאו, עיין על כך בהרחבה: ליברמן, שם; (nn. 147, 150); Hengel 1973, I, p. 75; II, p. 52; ח' כהן, על ספרים אסורים, ת"א 1973, עמ' 19 ואילך; H.W. Basser, *Hebrew Studies*, 28 (1987), pp. 74-77. ראה גם להלן בפירושים לפסוק ב, 256.

הציבור נשלט אז על ידי כללים שרירותיים - המילה היוונית $\delta\omicron\pi\lambda\omicron\sigma\tau\omicron\iota$ מכוונת לדברים בלתי מוגדרים שאין להם גבול, ולכן בחרתי לתרגם "שרירותיים".

צווים מלכותיים - המונח $\pi\rho\acute{o}\sigma\tau\alpha\gamma\mu\alpha$ מציין פקודה או צו מאת השלטון המרכזי, והוא מוכר היטב במציאות המצרית של העידן ההלניסטי-רומי.

מנהגים בלתי כתובים, אשר רבים מהם היו משתנים תמיד לפי הנסיבות - ביוונית $\epsilon\theta\eta$ $\delta\gamma\gamma\alpha\phi\alpha$. השווה לשימוש של פילון במונח הזה: המשלחת לגאיוס, 115, 210; על עשרת הדברות, 1 ועוד. יש להבדיל בינם לבין "החוקים הבלתי כתובים" ($\sigma\acute{o}\lambda \delta\gamma\gamma\alpha\phi\omicron\iota$), כלומר החוקים שלא נרשמו בספר החוקים. הכוונה לחוקים קמאיים אוניברסליים שנקבעו בתוקף המנהג החברתי הטבעי, אשר במינוח של אפלטון הם נחשבים ל"חוקים לפי הטבע" והם אינם משתנים; עיין בהרחבה על המושג הזה בתפישת עולמם של היוונים אצל וולפסון תש"ל, ב, עמ' 105 ואילך; 186 ואילך ועוד; הלוי תשלי"ט עמ' 145 ואילך. דומה כי יוספוס ביקש להבהיר לקוראיו המשכילים, כי היוונים בימי הומרוס חיו על פי "מנהגים בלתי כתובים, שהיו משתנים תמיד לפי הנסיבות", ולא על פי "חוקים בלתי כתובים" (כמו אצל היהודים), שאינם משתנים ומתחלפים. יוספוס ביקש לטעון בזאת, כי ראשיתה של היוריסדיקציה היוונית היתה שרירותית, וכי חותם הארעיות היה טבוע בה.

רעיון דומה פותח על ידי פילון האלכסנדרוני בביקורתו על חוקותיהן ומשטריהן של ערי יוון. גם הוא עמד על כך שחוקי היוונים, שנתקנו בידי מחוקקים בשר ודם, שיקפו את המציאות המדינית והמשפטית המשתנה, ולכן לא יכלו להיות לעולם חוקה אידיאלית. חוקי התורה, לעומת זאת, שניתנו למשה משמים בימי הנדודים של עמו במדבר ועוד בטרם החל לנהל את חייו המדיניים הקבועים בארצו, לא נשאו אופי ארעי ונסיבתי משתנה, אלא הצטיינו באופי יציב ונצחי, ומשום כך גם יכלה התורה להיחשב לחוקה אידיאלית; עיין בהרחבה כשר תשמ"ט, עמ' 219 ואילך. לא מן הנמנע כי יוספוס הכיר דעות אלה מכתבי פילון, שהשתמש במונח "חוקים בלתי כתובים" באופן זה; ראה למשל על החוקים לפרטיהם, ד, 149 ואילך; על אברהם, 276. לא ברור אם הוא, וכמוהו יוספוס, כיוונו במונח חוקים בלתי כתובים למושג היהודי המאוחר תורה שבעל פה. מאחר שסוגייה זו אינה רלבנטית לענייננו, אסתפק רק בהפניית הקורא לדיון של וולפסון (תש"ל, א, עמ' 121-125; ב, עמ' 105 ואילך, 111-120).

156. מחוקקנו, אשר חי בזמן קדום הרבה יותר - השווה לעיל ב, 154. **כי לכך, אני משער, הסכימו אף כל משמיצינו** - במאמר מוסגר זה יש הגזמה לא מעטה, במיוחד באשר לתיבה "כל" ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$), אבל בכל זאת יש בו משהו. מאנתון, כזכור, קשר את זמנו של משה-אוסארס עם פלישת החקסוס (לעיל א, 237-250; ב, 16), ובעקבותיו הלכו גם כאירימון (א, 288-303) וליסימאכוס (א, 305-320; ב, 16). אפיון, לעומתם, כיוון למועד מאוחר יותר (ב, 14, 17).

הוכיח עצמו כמנהיג וכיועץ הטוב ביותר לבני עמו - השווה עוד להלן פסקה ב, 158. דברים דומים משתמעים למשל גם מעדויותיהם של הקאטאיוס איש אבדירה, המצוטט על ידי דודורוס הסיקילי (מי' 3, 3-8) וסטראבון (גיאוגרפיקה, טז, 2, 36). עמדה הפוכה בתכלית נקטו שונאי ישראל, שהציגו את משה כמנהיג של אספסוף פרוע מיסודם של חקסוסים פראיים, מצורעים וטמאים מצריים. ראינו זה כבר כי לפי גירסתם הוא נתן להם חוקים רעים ביותר, שהם היפוכם של חוקי מצרים, המחנכים אותם לשנאת הבריות, מדנות, קשירת קשר ועוד.

חוקה המתייחסת למכלול החיים כולו - אכן, תורת משה היתה כוללנית באופיה והתייחסה לכל תחומי החיים, בלא שהגבילה עצמה לענייני דת או לענייני משפט צרופים, כי היא נעה גם בדיני ממשל, צבא, סדרי חברה, כלכלה, מדינה ועוד.

הוא שכנעם לקבלה במורשה - כלומר להעבירה מדור לדור; השווה דברים, לגד, וכן להלן ב, 169. לדעתי, דברי יוספוס הולמים מאוד גם את המסורת הנודעת במשנה: "משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה" (מי' אבות, א, א), שממנה עולה כי כלולה בתורה גם התורה שבעל פה.

ברם יש לדברי יוספוס גם חשיבות רבה מנקודת המבט היוונית, ותעיד על כך השמרנות הספרטנית הנודעת בכל הנוגע לסדרי חייהם וחוקיהם העוברים ללא שינוי מדור לדור (השווה להלן).

והרגילים לשומרה תמיד בקפדנות יתירה - כאמור בהזדמנויות אחדות, השמירה הקפדנית על אורח חיים לפי חוקים ועקרונות נעלים נחשבה בעולם היווני והרומי להתנהגות פילוסופית (השווה לעיל ב, 148). דומה כי יוספוס ביקש לצקת תוכן כזה גם בעניין השמירה הקפדנית של היהודים את חוקי אבותיהם, תופעה שהיתה מוכרת היטב ליוונים ולרומאים ושעוררה לא פעם השתאות ופליאה מצד אחד ותמיהה וביקורת לעגנית נוקבת מצד שני. כאמור לעיל, אין לכרוך בעניין זה את חומרת הדין היהודי, שהוא נושא לעצמו ויידון בהמשך. ההדגשה "תמיד" ($\delta\epsilon\iota$) נועדה לציין את יציבותה, קביעותם ונצחיותם של חוקי התורה כהוכחות לעליונותם על כל החוקות האחרות; השווה להלן ב, 169-170.

טז. פועלו של משה והמשמעות הדתית והפילוסופית שיש לכך

157. הבה נתבונן במעשהו האדיר הראשון - לדעת טרויאני (עמ' 182) מבוסס התיאור שלהלן על דברים שכתב פילון; השווה אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 6, 1-9. המונח $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma$ τὸ מצוין ביוונית מעשה של גדולה יוצא דופן; השווה Plato, *Theaetetus*, 168c; והוא שכיח הרבה בברית החדשה בתיאור מעשיו הגדולים של האל ($\tau\acute{\alpha} \mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\epsilon\iota\alpha \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$). יוספוס השתמש במונח זה כדי לתאר את מעשיו של משה, והוא העלה לראשונה על נס את פועלו כמנהיג, אשר הוביל ללא אמצעים אל המולדת את המון יוצאי מצרים במדבר הצחיח והענק, ושתוך כדי ניהול מלחמה וניצחון על אויבים הציל את נשיהם, טפס ורכושם. אכן, יציאת מצרים נחשבה גם בעיני יהודי אלכסנדריה בעידן ההלניסטי כמאורע בעל חשיבות קוסמית ממש, דבר שבא לידי ביטוי במחזהו של יחזקאל הטרגיקן על אותו אירוע; עיין גוטמן תשכ"ג, ב, עמ' 9 ואילך; R.G. Robertson, apud Charlesworth 1985, II, pp. 803ff; שירר, ג', עמ' 563 ואילך.

כאשר החליטו אבותינו לצאת את מצרים ולחזור לארץ מולדתם - הקביעה שיציאת מצרים נעשתה על יסוד החלטתם העצמית של היהודים, נועדה להכחיש את טענות השטנה על גירושם בחוזק יד כמצורעים וטמאים. לדעת Balch 1982 (עמ' 116 והעי' 37) הדבר הולם גם את המודל הספרותי המאוחר המצוי בכתבי מטאנדר מלאודיקיה. גישה דומה בתכלית מצויה אף אצל פילון (היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 5, 7 - ח, 6, 6), ואפילו היה לה יסוד בכתבי סטראבון (גיאוגרפיקה, טז, 2, 35-36).

הן היה עליהם לעבור דרך חולות מדבר ענק וחסר מים, אף לנצח את אויביהם וכו' - מנקודת המבט של יוספוס, פירוט הקשיים והתלאות של יוצאי מצרים במדבר סיני נועד כזכור להזם את עלילת המצורעים; השווה לעיל ב, 23 ואילך.

158. הוא היה המצביא הטוב ביותר, היועץ הנבון ביותר והמגן האמיתי לכולם - משה לא כונה מפורשות במקרא בתואר מצביא או שר צבא, הגם שתחת הנהגתו נערכו מלחמות הכיבוש בעבר הירדן המזרחי. אומנם אין בתיאורי המקרא אחיזה ברורה למסקנה שאותן מערכות התנהלו תחת פיקודו הצבאי הישיר והמעשי. לא כן בספרות היהודית ההלניסטית, שבה קשרו לו כתרים של מצביא ושר צבא (στρατηγός) לכל דבר. כך למשל ארטאפאנטס, שיוספוס הכיר אל נכון את סיפורו על נעורי משה, תיאר את מעלליו הצבאיים כאשר הדף את הפלישה הכושית הגדולה מצרימה; עיין קדמי, ב, 238 ואילך; שליט תש"ד, עמ' XLIV. שילוב התכונות של כישרון צבאי ותבונה מדינית נחשב לאידיאל על פי התפישה היוונית ביחס לתכונות השליט הטוב. אף הקאטאויס איש אבדירה (אצל דיודורוס הסיקילי, מ, 3, 3) תיאר את משה כאדם ש"הצטיין גם בתבונה וגם באומץ לב" (φρονήσει τε καὶ ἀνδρείᾳ πολλὴ διαφέρω), וכמי ששקד רבות על החינוך הצבאי של צעירי עמו (שם, 6).

מתברר כי מאז התקופה ההלניסטית השפיע הרעיון הזה גם על התפישה היהודית. על פי צוואת מתתיהו החשמונאי בספר מק"א (ב: סד-סה) נועד יהודה המקבי להיות שר הצבא שיילחם את מלחמת העם, ואילו שמעון אחיו נועד להיות 'איש העצה', ומעין 'אב' או פטרון השוקד על בטחונם המדיני. אין ספק כי שילוב התכונות באדם אחד נחשב לאידיאלי, כי השליט האידיאלי הוא מי שהיה בה בעת מצביא טוב, מנהיג נערץ ומדינאי נבון. לא בכדי כונה שמעון החשמונאי בשלושת התארים: 'מנהיג', 'כוהן גדול' ו'מצביא' (מק"א, יד:מא-מב). אין להתפלא אפוא על יוספוס שהחשיב גם בהזדמנויות נוספות את משה למנהיג (εὐεργέτης) ומצביא (στρατηγός); עיין בהרחבה Feldman 1993, pp. 251ff., 265ff. הרעיון הזה פותח גם על ידי פילון האלכסנדרוני, שלדיו לא היה משה כמו מחוקקי יוון הנודעים רק מחוקק, אלא נחשב בגין תכונותיו התרומיות גם למלך (כלומר מצביא ומדינאי) וגם לנביא; ראה על חיי משה, ב, 7; 187; על השכר והעונש, 53-56; עיין: כשר תשמ"ט, עמ' 219 ואילך; 223-224; והשווה גם קיסטר תשנ"א, עמ' 206-207. אומנם פילון הביע, לפחות בהזדמנות אחת (על המידות הטובות, 54), הסתייגות משילוב הכהונה והמלוכה, כאשר קבע כי "אי אפשר שאותם האנשים ימלאו את שתי המשרות". אך אותה הסתייגות אינה אמורה באישים דגולים כמו אבות האומה היהודית. כללו של דבר, שילוב התארים האמור במשה נקשר בדמותו האידיאלית ויוצאת הדופן. ראוי לציין כי מטעמי אידיאליזציה דומה יוחס צימוד תכונות ותארים מקביל של כתר מלוכה וכתר כהונה לאברהם ולמשה גם בדברי חז"ל; ראה למשל בראשית רבה, נה, ו (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 589); ויקרא רבה, לב, ב (מהד' מרגליות, עמ' תשמ). אפילו אצל סופרים פגנים מאוחרים הצטייר משה בדמותו של מלך היהודים; ראה Pseudacro, Scholia in Horatium ad Sermones, I, 9, 70 (שטרן, ב, מס' 539, עמ' 656). אבל מנגד, חכמי הפרושים מתחו ביקורת על מלכי בית חשמונאי שלא הפרידו את שלטון המלכות ממשרת הכהונה הגדולה; עיין למשל: ד' שוורץ תשמ"ג, עמ' 39 ואילך (אלא שהוא מערבב מקורות שונים מתקופות שונות ומוציאם מהקשרם); מ' בר תש"ן, עמ' 397 ואילך (במיוחד הע' 5, ושם פירוט ביבליוגרפי ניכר). ברם הדבר לא מנע מיוספוס עצמו להשתבח במוצאו המשפחתי כנצר לבית חשמונאי אשר העמיד כוהנים גדולים ומלכים במשך ימים רבים (חיי יוסף, 1 ואילך). גאווה דומה, כידוע, הביע גם המלך אגריפס הראשון; ראה פילון, המשלחת לגאיוס, 278. לענייננו ראוי לציין, כי דימויו של משה בתורת מנהיג (εὐεργέτης) ומצביא (στρατηγός) אינו מקרה יחיד בכתבי יוספוס; ועיין על כך בהרחבה Feldman 1993, pp. 251ff., 265ff.

הוא הכשיר את העם כולו להתמסר אליו - לדעת טרויאני (עמ' 182), שאול גם הרעיון הזה מכתבי פילון; השווה היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 6, 8.

למלא ברצון את כל הדברים <במקום לצוות עליהם> - על האידאיה בדבר קבלת מצוות התורה והצייתנות הקפדנית להן, ראה לעיל ב, 153. כאן מודגש בעיקר הרצון העצמי של העם לקבל את חוקי התורה ולקיימם, בנוסף על פעולת השכנוע של משה, שתוארה במילים "הוא הכשיר את העם להתמסר אליו" (שם). הדבר מקבל חיזוק רב גם על ידי השלמת המילים "במקום לצוות עליהם", שנעשתה על יסוד הגירסה הרומית; ראה 1, 356, n. Thackeray 1926, *ad loc.*; Niese. שמחוני (עמ' עא, הע' א) העיר בצדק, כי יוספוס רצה להביע באמצעותן את הרעיון, שקבלת עול תורה נעשה מרצון וללא פקודה או צו מחייב, רעיון ידוע מהמסורת היהודית על 'נעשה ונשמע' (שמות כד:ז); עיין עוד הלוי תש"ג, עמ' 217, הע' 12.

עשה כן בלי שנטל לעצמו רווח אישי - השווה גם בעניין זה לדברי פילון, חיי משה, א, 27, 151. ברגיל זו הזדמנו בה נוטלים לעצמם מנהיגים שונים כוח ושלטון עריצות - לדעת מילר (עמ' 293), העלה יוספוס בדעתו את שלטון העריצות המוכר מימי הטירנים והדמגוגים באתונה, או של ערי דרום איטליה וסיקיליה, וכן של שליטים רומיים אחדים.

בעוד שאת עמם הם מרגילים ל[חיי] הפקר - על השיחזור הטקסטואלי, עיין ניזה, שם. ביכרתי לתרגם ἀνομία (מילולית "העדר חוק") "הפקר", שהיא קולעת יותר מבחינה סגנונית. מבחינה היסטורית, ומשום שסביר להניח כי יוספוס היה מודע לתחושת האנרכיה ששררה באתונה בימי שלטון הדמגוגים, או לזו ששררה ברומא בימי הקיסר גאיוס קאליגולה.

159. שומה עליו להיות ירא שמים ולהעניק לעמו חוקים טובים לרוב - יוספוס ביקש להפריך בזאת את הדימוי האתאיסטי שדבק במשה בכתבי הפלסתר של שונאי ישראל, כלומר הדימוי של מי אשר הורה את עמו לכפור באלים; עיין בפירושים לפסקאות א, 239, 248-249, 261, 269; ב, 148 ושם פרטים רבים. מהדברים שבכאן עולה בבירור, כי חיי רשע והפקר (ἀνομία) הם תוצר של כפירה דתית או חוסר אמונה (ἀθεότης, ἀσέβεια), בעוד חיים המתנהלים לפי חוקים טובים (εὐνομία) הם תולדה של יראת שמים (εὐσέβεια) וממילא מחנכים לטוב ולצדק. השווה עוד לפירושים לפסקה ב, 154 לעיל.

מידותיו התרומיות - השווה לשימושו של יוספוס במונח ἀρετή (קרי מעלה, מידה תרומית וכד') לעיל בפירושים לפסקה ב, 151. גם בפסקאות ב, 153 (לעיל), 170 (להלן) הוא הסב את התכונה הזו למשה.

להביא גאולה מתמדת לאלה אשר עשוהו מנהיגם - לדעתי, זו אחת ההזדמנויות המאלפות, שבה הביע יוספוס את הדעה המקובלת כל כך במסורת ישראל, ולפיה תנאי עיקרי לגאולה הוא קבלת מנהיגותו של משה וקיום חוקי התורה. על רעיון הגאולה, עיין בהרחבה י"א זליגמן, 'גאולה', א"מ, ב (תשי"ד), טורים 389-391; אורבך תשמ"ג, עמ' 585 ואילך.

160. כוונתו הטובה ופועליו הכבירים והמוצלחים - אלה היו אמות המידה המקובלות בעולם העתיק להערכת מנהיגים גדולים. התרגום "כוונתו הטובה" ראוי להשתמע יותר במובן של "כוונתו הנאצלת", לפי שהתואר ἀγαλῖ יכול להתפרש גם בהוראה זו.

הוא חשב בצדק כי האלוהים הוא מנהיגו ויועצו - תפישה זוהי בתכלית מצויה גם אצל פילון בחיבורו היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 6, 1; ח, 6, 9. לדעת באלץ' (Balch 1982, p. 116), גם היא נערכה בהתאם למודל הספרותי המאוחר המצוי בכתבי מאנדר. גישה דומה מצויה אף אצל סטראבון, גיאוגרפיקה, טז, 2, 38-40; והשווה עוד דיודורוס הסיקילי, א, 94, 2. יש

לשים לב לטענתו של יוספוס, ולפיה נחשב משה כ"מנהיג ויועץ הטוב ביותר לעמו" (לעיל ב, 156), ממש כשם שאלוהים שימש "מנהיגו ויועצו" שלו. אותו רעיון הובע כבר באיגרת אריסטיאס, 240 (השווה גם 247) וכן ב"היפותטיקה" של פילון, אצל אסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 6, 4. בילדה (Bilde 1988, p. 186) טען בצדק כי בדברים אלה ביקש יוספוס, כמו פילון, לבסס את הרעיון המקראי כי תורת משה היא מתת שמים ועל כן היא חוקה אידיאלית ומושלמת; עיין כשר תשמ"ט, עמ' 218 ואילך.

מששכנע עצמו תחילה - פעולת השכנוע העצמי של משה בדבר שליחותו האלוהית קדמה כמובן לפעולת השכנוע שלו כלפי העם (להלן, והשווה לעיל ב, 156). הרעיון מזכיר את הכתוב באיגרת אריסטיאס, 251: "הלא החיים הולכים ישר כשהמנהיג יודע את התכלית אשר אליה עליו לעשות את דרכו". על השימוש של יוספוס בביטוי 'שכנע עצמו', המשתמע כשכנוע חזק מתוך אמונה, ראה ויסטון, עמ' 890. מומיליאנו (Momigliano 1994, p. 62) העיר על כך כי מימד ההשראה הנבואית חסר כאן, ללמדך כי אליבא דיוספוס משה שכנע את עצמו בכוח ההיגיון שהוא פעל בהשראה אלוהית; לדבריו: "it reveals his way of judging the divine inspiration of the Law. Divine inspiration is present as a rational presupposition, not as a fulcrum and intimate force of the Law. In the act of legislating, Moses is not inspired: the inspiration appears after the fact. Thus, the original Jewish relationship between God and Moses, which lies in prophetic inspiration, is missing in Flavius." לדעת מומיליאנו הצגת הדברים על ידי יוספוס בצורה זו כיוונה למנטליות ההלניסטית.

החובה העיקרית המוטלת עליו היא להעביר את האמונה הזאת אל העם כולו - במשפט הזה מובע הרעיון המסכם של פסקאות ב, 159-160: משה שימש בתפקיד של מתווך בין אלוהים לעם ישראל. הרעיון התפתח על יסוד מקראות מן התורה (שמות, כ"ט; דברים, ה:ד-ה), ויש להעריכו כפרשנות לתפקיד הנביא (השווה למשל דברים, יח:יז-כב). בימי הבית השני היה הרעיון חביב במיוחד על פילון האלכסנדרוני (על חיי משה, ב, 166; על החלומות, א, 142-143), אך הוא השאיר עקבותיו גם בספרות החיצונית; למשל: עלית משה, א:יד; גיב (השווה עוד לציטוט החיבור הזה בידי גלאסיוס מקיזיקוס: *Gelazii Cyziceni Comenetrarius Actorum Concilii Nicaeni*, Lib. II, c. 18). ב'צוואות השבטים' (צוואת דן, ו:ב) הוסב הכינוי למלאך מיכאל. מָרְקָה השומרוני (M. c. 18). Heidenheim, *Bibliotheca Samaritana*, III, p. 114; תיבת מרקה [מהד' ז' בן-חיים], תשמ"ח, עמ' 348) כינה את משה בתואר 'מיסטה' שלא היה אלא שיבוש של $\mu\epsilon\sigma\iota\tau\eta\varsigma$ כלומר 'מתווך' או 'סרסור'. הכינוי הוסב כידוע למשה גם בספרות התלמודית; ראה למשל: ירוש' מגילה, ד, א ע"ד; שמות רבה, ג, ו; ג, לג, א; במדבר רבה, יא, ה; דברים רבה, ג, יג; פסיקתא דרב כהנא, ה, מה, א. הרעיון נקלט היטב אף בתפישת העולם הנוצרית, שהחשיבה לא רק את משה אלא גם את ישו כסרסור ($\mu\epsilon\sigma\iota\tau\eta\varsigma$); ראה למשל אל הגלטיים, ג:יט-כ; הראשונה לטימותיאוס, ב:ה; אל העברים, ח:ו; ט:טו; יב:כד; עיין עוד: קאהוט, ערוך השלם, סרסור, עמ' 142; K. Kohler, s.v. 'Mediator', 406-409; *The Jewish Encyclopedia*, Vol. 8, pp. 17-15; וילק תש"ס, עמ' 37 ואילך; Bruce 1982, pp. 177ff.; A. Schalit, *Assumptio Mosis*, Leiden 1989, pp. 153-155; ואצלם פרטים נוספים לרוב.

המאמינים - מונטגומרי (Montgomery 1920/21, p. 284) העיר כי שימושי יוספוס במונח $\mu\alpha\tau\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$ ובפועל $\pi\alpha\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\varsigma$ אינם שכיחים ומקובלים, וכי הם בעלי משמעות אובייקטיבית ודוגמטית (השווה עוד להלן פסקה ב, 218; קדמ', כ, 48), ניתן למצוא זאת גם בברית החדשה (למשל: אל הרומיים, ח, 38; השנייה לטימותיאוס, א, 12; אל העברים, יא, 13).

כל המאמינים שאלוהים פוקח עין על חיהם לא יוכלו לחטוא - הרעיון שעין האלוהים פקוחה על הנעשה בעולם וכי כל דבר קורה לפי רצונו מצא ביטוי בכמה הזדמנויות בכתבי יוספוס; ראה

להלן פסקאות ב, 167-165, 181-180; והשווה עוד קדמ', ב, 20, 22-24; ו, 230; ח, 108; מלח', ה, 413 ועוד. אי שלית (תשי"ד, ב, עמ' קו, הע' 300; עמ' קל, הע' 165) העלה בהזדמנות אחת את הסברה הדחוקה, ולפיה אולי הושפע יוספוס בזאת מרעיון יווני ישן נושן, שעקבותיו ניכרים עוד בכתבי הומרוס (איליאדה, ג, 276-277: "זיווס אבינו... אתה, השמש הרואה את הכל ומאזין הכל"). ברם שליט עצמו, שהיה מודע היטב לתפישת היוונית הרווחת (בעיקר בקרב חכמי הסטואה) על השפעת הגורל או הגזירה (ἡ ἐμπεμπμένη) על חיי האדם, סבר בצדק כי שימושו של יוספוס במונח הזה בסקירתו על הכיתות בישראל (להלן) היה שונה במהותו וכי התפתח על קרקע יהודית; עיין שליט תשי"ד, עמ' LXXIII ואילך. אכן, נראה גם לי כי לא צריך להרחיק לכת כדי לבקש את מקור ההשפעה בשדות זרים, שהרי הרעיון נפוץ גם במקורות יהודיים קדומים ואפילו מן המקרא; ראה למשל שמי"א, טז:ח; מל"א, ח:לט; ישעיה, מו:י-יא; מח:ג, ד, ו; תהילים, יא:ד-ז; יד:ב; לג:ח-י, יג:יד; עה:ח; צד:יא; קב:כ-כא; קיג:א ואילך; קלט:ב, ו ואילך, יד, טז; איוב, לד:כא ועוד. 'איגרת אריסטיאס' מלאה רעיונות שכאלה, ונזכיר להלן רק דוגמאות מייצגות אחדות מפסקאות 189, 192, 195, 201, 205, 207, 210, 212, 234, 239, 254, 263, 269, 292 ועוד; השווה גם משלי בן-סירא, טו: יט; יז: טו, יט; כג: יט-כ ועוד; ועיין: רופא תשמ"ט, עמ' 17-18. רעיון ההשגחה האלוהית, שעינה פקוחה על מהלך ההיסטוריה וגורל ישראל, שהיה חביב מאוד גם בחיבורים יהודיים-הלניסטיים אחרים ומצא למשל ביטוי נלהב בספר מק"ב, א: כד ואילך; ג:כג ואילך; ד:יז, לח; ה:יט-כ; ו:יג-טז; ז:טז, כג, לא-לט ועוד; וכן מק"ג, ו:ב ואילך. כך גם בכתבים ההיסטוריים של פילון האלכסנדרוני (ינגד פלאקוס; 'המשלחת לגאיוס'); עיין בהרחבה כשר תשמ"ח, עמ' 9 ואילך. אין להתפלא אפוא שהרעיון מצא מסילות גם לכתבי יוספוס; ראה למשל: קדמ', א, 14, 20, 155, 225; ב, 60, 86, 107, 129, 136, 152-153, 161 ואילך, 222, 236, 331; ג, 14-19, 99; ד, 40-41, 47; ה, 302, 312; ו, 61, 91, 131; ז, 338; ח, 108-109 ועוד.

אחת השאלות, שעלתה עקב הרעיון על ממשלת האלוהים בעולם, היתה כמובן: האם יכול האדם עצמו לכוון את גורלו? מהדברים האמורים בהקשר הנדון כאן נראה כי יוספוס סבר שאלה "המאמינים שאלוהים פוקח עינו על חייהם לא יוכלו לחטוא", ללמדך כי בגלל אמונתם אמורים הם לבחור שלא לחיות חיי חטא. למעשה, גם הרעיון הזה מצוי כבר באיגרת אריסטיאס, 267, 272, 277-278, 287, 292. מתברר עוד כי הוא עולה בקנה אחד עם התפישת הפרושית המוצגת על ידי יוספוס עצמו: "הם מייחסים הכל לגזירה (ἡ ἐμπεμπμένη) כלומר לגורל" ולאלוהים. הם סבורים כי באדם עצמו תלוי הדבר במידה מרובה לעשות טוב, אבל הגזירה נוטלת חלק בכל מעשה" (מלח', ב, 163; השווה קדמ', יח, 13; יג, 173 ועוד). הדבר בא לידי ביטוי גם באמרתו הנודעת של רבי עקיבא: "הכל צפוי והרשות נתונה" (מ' אבות, ג:טו; השווה יר' ראש השנה, א, נז ע"א: "ואין הקב"ה רואה את הנולד?"); עיין L. Finkelstein, *Akiba, Scholar, Saint and Martyr*, New York 1936, pp. 431-434; 204ff.; Feldman 1984, pp. 431-434; ש' ספראי, "והכל לפי רוב מעשה", תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 33 ואילך. האיסיים, לעומת זאת, הקצינו בעניין זה וגרסו כי הכל נתון בידי הגורל; ראה קדמ', יג, 172; יח 18 עיין שירר, ב', עמ' 392-393, 572. ברם בכל דיון על הסוגיה הזו יש להדגיש, כי לפי התפישת היהודית לא היה הגורל בשום פנים ואופן כוח עצמאי העומד ברשות עצמו, אלא היה תמיד ביטוי של רצון האדם והאלוהים; השווה קדמ', א, 225. כללו של דבר: יוספוס הציג לקוראיו רעיונות בעלי תוכן יהודי בלבד הלניסטי. על השגחת אלוהים בעולם, עיין עוד בפירושים לפסקאות ב, 166, 181 להלן, וכן דיוניהם הנרחבים של L. Montgomery 1920/21, pp. 285ff.; H. Martin 1981, pp. 127-137.

161. לא מתעתע ולא נוכל - השווה ב, 145; ועיין עוד ריינאך, עמ' 86, הע' 2. ראוי לציין כי יוספוס היה מודע למסורות מצריות שהאשימו את משה במעשי כשפים (למשל קדמ', ב, 284 ואילך). לדעת באלץ (Balch 1982, p. 115), הכחשת ההשמצה היא בגדר כתיבה אפולוגטית

ההולמת את ההמלצות של המודל הספרותי המאוחר מאת מנאנדר (לעיל ב, 145), ולראיה יובא איזכור מינוס כמי שזכה להערצה כללית ביוון, שהרי יש להשוות אליו בעניין זה את משה (להלן).
אלא אדם אשר היו משבחים אותו - כידוע, היו סופרים יווניים ורומיים אשר שיבחו את משה בתורת מחוקק פילוסוף, כמו הקאטאיוס איש אבדירה (אצל שטרן, א, מס' 11), סטראבון (גיאוגרפיקה, טז, 2, 38-39), דודורוס הסיקילי (א, 94, 1-2), פומפיוס טרוגוס (שטרן, א, מס' 137), נומניוס מאפאמיה (שטרן, ב, מס' 363 ועוד), יוליאנוס (נגד הגליליים, 43A, 138D, 141D) ואחרים; עיין בהרחבה Gager 1972, pp. 25-79, וראה עוד להלן בפירושים לפסקאות ב, 167, 225.
כמו את מינוס והמחוקקים אחריו - מינוס היה לפי המיתוס היווני בנם של זיוס ואירופה, אשר נעשה מלך בכרתים, ואשר בשמו נקשרה 'התרבות המינואית' (1,000-3,000 לפסה"נ לערך). יש חושבים כי שמו היה שם דינסטי או תואר מסוג 'פרעה'. עלילותיו תוארו בפרוטרוט ב'אודיסיאה' של הומרוס (ספר 11). הפרט החשוב כאן הוא, שלפי המיתוס היווני ביקר אותו אביו זיוס כל שנה תשיעית על הר אידה (Ida) ונתן לו חוקים טובים למען נתיניו בכרתים, וכי על כן הוא נודע כשליט ישר מאוד. אומנם היתה למינוס תדמית שלילית מאוד באתונה על רקע מלחמתו בה, אך אין הנושא הזה מענייננו כאן. לדידנו חשובה העובדה, כי הוא היה נערץ על היוונים ונחשב מופת לשליט ישר ופועל צדק; עיין עליו בהרחבה Poland, 'Minos', RE(PW), XV (1932), cols. 1902ff. בהתייחסו למחוקקים אחרי מינוס, התכוון יוספוס לבטח לליקורגוס, סולון וזאלאוקוס (לעיל ב, 154).

162. יש מהם המייחסים את חוקיהם לזיוס - הביטוי "יש מהם" מכוון למינוס מלך כרתים, המוזכר לעיל. לפי המיתוס היווני, נולד זיוס, אבי האלים היווניים, בכרתים, וכאמור הוא שנתן לבנו מינוס את חוקיו. בספרות המיתולוגית היוונית הוא נצטייר גם כמגן החוקים והמוסר, ועל כן הוא תואר בידי הסיוודוס כמסייע לדיקי, אלת הצדק. כך תואר גם ב'איליאדה' של הומרוס כאוחז בידו מאזני זהב, סמל הצדק חסר הפניות.

ויש הגורסים כי קיבלו אותם מאת אפולו - הכוונה היא לליקורגוס המחוקק הספרטני, שלפי המיתוס קיבל את חוקיו מאפולו; עיין Kahrstedt, 'Lykurgos'(7), RE(PW), XIII (1927), cols. 2443f. והשווה עוד מילר, עמ' 295.

האוראקול שלו בדלפוי - ביוונית: τὸ Δελφικὸν μαντεῖον. 'מאנטיאון' (μαντεῖον), או 'קרסטיריון' (κρηστῆριον), ידוע יותר במינוח הלטיני אוראקול (oraculum), כלומר מקדש שבו עונה האל לדורשיו. האוראקול הנודע ביותר בעולם היווני הוקדש לאל אפולו והיה ממוקם על הר פארנאסוס בדלפוי, השוכנת בפוקיס (Phocis) מצפון למפרץ הקוריתני. הוא נתפרסם בזכות נבואות הכוהנת (פיתיה-Pythia) ופירושיה לעניינים ושאלות על העתיד להתרחש, שנמסרו בדרך כלל בלשון סתומה המשתמעת לשתי פנים, כאשר היא היתה במצב של אקסטזה, אם בהשפעת אדים משכרים שעלו מהאדמה או כתוצאה מלעיסת עלי דפנה; עיין בהרחבה H.W. Parke, A History of the Delphic Oracle, 1939; idem, The Greek Oracles, 1967.

אם משום שחשבו כי בכך ישכנעו על נקלה את תומכיהם - רוב החוקות בעת העתיקה נחשבו למתת האלים (ראה Fustel de Coulauges 1956, passim), וכנראה מהטעם המפורט לעיל, כלומר מרצון לשוות להם תוקף של קדושה, סמכותיות ונצחיות, שאין עליהן עוררין.

163. מי היה זה שהצליח יותר בחוקיו - לשון אחר: חוקיו של מי הם הטובים והמוצלחים ביותר? הכוונה היא כמובן להציג בסופרלטיביות את חוקי משה, ואומנם לדברי יוספוס עצמו (להלן) זהו אחד העניינים שהוא מבקש להוכיח בהמשך דיונו.

הגיע לאמונה האמיתית יותר באלוהים - גם בעניין האמונה (πίστις) של משה באלוהים נקט יוספוס בסופרלטיבים בתארו אותה כאמיתית ביותר, או נכונה ביותר וצודקת ביותר.

(δικαιοσύνη). אין ספק כי הוא רמו כאן לאמונת הייחוד (מונותאיזם) הצרופה, שפסלה מכל וכל צלמים ותמונות, והתייחסה בשאט נפש לכל סממן של ספרות מיתולוגית; השווה להלן ב, 190 ואילך. מומיליאנו (Momigliano 1994, p. 62) העיר על כך בצורה קולעת: "Both Moses and the (Greek) legislators create legislation that leads to a divinity. The difference lies, of course, in the fact that while the divinity of the latter is false, that of Moses is real".

הצגת החוקים אלה לעומת אלה - יוספוס התכוון לא רק לשבח את חוקי התורה, אלא גם לבחון מולם את חוקי היוונים ולחשוף את חסרונותיהם. להלן יתברר כי את הביקורת הוא עשה על פי רוב בהכללה, ובמישור הפילוסופי והתיאולוגי יותר מאשר במישור המשפטי והענייני. על המוטיבציה שלו לערוך השוואות כאלה, ראה עוד לעיל ב, 154, וכן להלן ב, 164 ואילך, במיוחד ב, 168-169, 172, 180, 182, 216, 221-227 ועוד. בהמשך גם יתברר כי בין שיטי הדברים יש עוד השוואות ביקורתיות סמויות למכביר, והן יידונו במקומן ובשעתן.

ובעניינים הללו יש לדבר עתה - בכמה הזדמנויות ציין יוספוס כי בדעתו לכתוב ספר מיוחד על חוקי התורה אחרי שישלים את כתיבת 'קדמוניות היהודים' (קדמ', א, 25, 192; ג, 94, 223; ד, 198, 302). הוא אף ציין את שמו המתוכנן, 'המנהגים וטעמיהם' (שם, ד, 198, 302) ואיפיון אותו במילים הבאות: "קיבלתי עלי לחבר חיבור בארבעה ספרים על אלוהים והווייתו לפי אמונות היהודים שלנו ועל החוקים, על שום מה לפיהם מותר לנו לעשות כמה דברים (ודברים) אחרים נאסרו (עלינו)" (שם, כ, 268). דומה כי כל האיזכורים מכוונים לאותו חיבור, אך מאחר שלא נמצא בפועל אף שריד ממנו וגם לא הוזכר בכתבים של סופרים מאוחרים, שהרבו לצטט את כתבי יוספוס, ניתן לשער כי התוכנית לא יצאה אל הפועל (השווה שירר, א', עמ' 56). סביר להניח אם כן שיוספוס הסתפק בסופו של דבר רק בכתיבת 'מסכת' או סדרת פרקים (פרקים יד-ל) על 'המנהגים וטעמיהם', ואלה נכללו בחיבורו 'נגד אפיון'; עיין Krauss 1958, pp. 263-265; Altschuler 1978/9, pp. 226-232. אלטשולר סבר עוד, כי יוספוס הוסיף על כך דברים שערך אחרי כתיבת 'נגד אפיון', במסגרת הרביזיה שלו לספר השלישי של 'קדמוניות היהודים', ושבה כלל גם דברים שלא הופיעו ב'נגד אפיון'. ראוי לציין עוד בהקשר זה, כי לפסקאות ב, 163-228 נמצאה מקבילה ארוכה בכתבי אוסביוס (הכנה אוואנגלית, ח, 8, 1-55), שביסודה לא היתה אלא ציטטה ארוכה מדברי יוספוס. מתוכן הדברים, ואולי גם מסמיכות הציטוטים של אוסביוס מההיפותטיקה של פילון האלכסנדרוני, ניתן ללמוד על התלות של יוספוס בפילון, שממנו הוא קיבל השראה לפרשנותו בסוגיות מקראיות רבות. אוסביוס אומנם הבחין בדברי ההקדמה שלו ל'היפותטיקה' (הכנה אוואנגלית, ח, 15, 11) בין השניים, כמי שכתבו דברים עצמאיים, אך באמת צריך לומר כי היה זה יוספוס אשר נסמך על פילון, דבר שכבר עמדו עליו חוקרים שונים; ראה Colson 1935, VI, p. 409, n. a; xvii, n. c; idem 1941, IX, p. 409, n. a. אכן, בדיון שלהלן ננסה להצביע על כל מקרה של השפעה פילונית סבירה ואפשרית.

164. יש אשר מסרו את הנהלת מדינותיהם בידי מונרכיות - המונח היווני ἐξουσία או "הנהלת המדינה" יכול להתפרש גם במשמעות מקבילה: "סמכות השלטון" או "הנהלת המשטר" וכד'. על ההוראה והסינונימיות שבין המונחים πολιτεία ו-πολίτευμα בכתבי יוספוס, ראה Strathmann 1959, pp. 518-519, 526ff. כשר תשליט, עמ' 320-322.

ההבחנה בין סוגי המשטרים שלהלן היתה מוכרת היטב בספרות היוונית הקלסית. הרודוטוס (ג, 82, 1), למשל, התייחס לשלושה משטרים: אריסטוקרטיה, אוליגרכיה ומונרכיה. כמוהו גם איסוקראטס (Isocrates, Nicocles, 15ff.) שהתייחס למונרכיה, אוליגרכיה ודמוקרטיה. פוליביוס (ו, 3, 6; ו, 4, 6) הבחין בשישה מיני משטרים: טיראניס, מלוכה, אוליגרכיה, אריסטוקרטיה, דמוקרטיה ואוכלוקרטיה

(שלטון ההמון). אבחנה דומה היתה למעשה כבר מקובלת למדי בקרב הוגי הדעות היווניים של תורת המדינה ובראשם אפלטון (למשל: המדינאי, 302א-ב, ה ואריסטו (למשל: פוליטיקה, ד, 1289ב). להלן יתברר, כי בדומה לפילון, וכנראה בעקבותיו, לא זיהה יוספוס את המשטר של חוקת התורה עם אף אחד מהמשטרים המוכרים בעולם היווני. המונרכיה נחשבה בעולם היווני למשטר יציב וישר דרך ($\delta\epsilon\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, $\theta\epsilon\tau\acute{\alpha}\rho\chi\eta$), בזכות אופיו השושלתי המבטיח רצף והכשרת המלך המיועד לתפקידו. בניגוד לו, נחשב הטיראניס למשטר שלילי, בלתי יציב ($\theta\epsilon\tau\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\kappa\rho\alpha\tau\acute{\epsilon}\iota\alpha$), הנתון לשרירות לבו של עריץ. רעיון זה נקלט גם בספרות היהודית ההלניסטית; השווה איגרת אריסטיאס, 288-290, ובמיוחד בכתבי פילון האלכסנדרוני, ראה פרטים אצל וולפסון תש"ל, ב, עמ' 229 ואילך; כשר תשמ"ט, עמ' 221 ואילך. לדעת באלץ' (Balch 1982, p. 105), ההבחנה בין סוגי המשטרים (קרי טובים וגרועים) שימשה גם אבן יסוד במודל המאוחר של מנאנדר מלאודיקיה.

ויש שמסרוה לשלטון המעטים - הביטוי $\text{o}\acute{\iota}\ \tau\alpha\iota\varsigma\ \delta\acute{\alpha}\lambda\gamma\omega\varsigma\ \delta\upsilon\nu\alpha\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha\iota\varsigma$ מכוון כנראה למשטר אוליגרכי (שלטון המעטים). צורת ממשל זו נחשבה גם היא לשלילית בעיני היוונים (וכך גם אצל יוספוס), אם בגלל חוסר יציבותה ורציפותה, ואם בגלל שהיתה נתונה לשרירות לבם של עריצים מעטים (מעין טיראניס של מעטים). בניגוד לה נחשבו האריסטוקרטיה ('שלטון הטובים'), והמונרכיה למשטרים יציבים ורציפים, משום שהכשרת השליטים לתפקידם הובטחה על ידי שלטון שושלתי קבוע; עיין עוד וולפסון, שם.

ואחרים בידי המוני העם - המושג $\text{o}\acute{\iota}\ \tau\alpha\iota\varsigma\ \delta\acute{\alpha}\lambda\gamma\omega\varsigma\ \delta\upsilon\nu\alpha\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha\iota\varsigma$ ראוי להתפרש כאן במובן השלילי של המון פרוע, אספסוף וכד'. לכאורה, משטר שבו מופקדת סמכות השלטון בידי העם הוא המשטר הדמוקרטי החיובי. אבל נראה כי לא אליו כיוון יוספוס את דבריו, אלא לאוכלוקרטיה (שלטון האספסוף), הגובל למעשה באנרכיה גמורה; עיין עוד וולפסון, שם.

165. **אולם מחוקקנו לא שם לב לאף אחד [מהמשטרים] הללו** - כאמור לעיל, גם פילון הדגיש כי אי אפשר בשום פנים ואופן לזהות את המשטר המשורטט בחוקת משה עם אחד המשטרים המוכרים בעולם היווני; ראה דיון מפורט בעניין זה: וולפסון תש"ל, ב, עמ' 9 ואילך, ובעיקר 198 ואילך; 229 ואילך; כשר, תשמ"ט, עמ' 218 ואילך. כפי שצוין כבר לעיל, סבירה בעיני האפשרות שיוספוס שאב את הרעיון הזה מכתבי פילון, כפי שעשה במקרים רבים אחרים.

עשה את השלטון לתיאוקרטיה - ביוונית $\text{θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα}$. על שימושיו הסינונימיים של יוספוס במונח πολίτευμα בהוראת שלטון, ממשל, משטר או חוקה; ראה Strathmann 1959, pp. 526ff.; כשר תש"ל, עמ' 302 ואילך. לדידנו חשוב כמובן להדגיש כי הוא כינה באמצעות המונח היווני המקובל הזה (או המונח המקביל לו - πολιτεία) את המשטר, החוקה והארגון המשפטי-המדיני, שעל פיהם התארגנו, לדעתי, רוב הקהילות היהודיות בתפוצה ההלניסטית והרומית (עיין על כך לעיל, עמ' 316 ואילך). קיצורו של דבר, באמירה שבכאן הוא ביקש להוכיח כי העניין המיוחד את ה- πολίτευμα (או πολιτεία) היהודית הוא אופיה 'התיאוקרטי'.

אחת השאלות היותר מעניינות בהקשר הזה היא: האם ובאיזו מידה היה המונח 'תיאוקרטיה' בגדר חידוש לשוני ופילוסופי של יוספוס, ומהו התוכן שהוא יצק בו? ריינאך (עמ' 86, הע' 5) סבר כי יוספוס לא היה מקורי בכך וכי דלה את המונח ואת הוראתו ממקור עלום שם. קשה להוכיח זאת, אבל כמעט מוסכם שלפחות מבחינה לשונית היה המונח 'תיאוקרטיה' חידוש (השווה Thackeray 1929, p. 99). לא כן הרעיון הגלום בו, שאותו שאב יוספוס ככל הנראה ממקורות אחרים ורק הוסיף עליו פרשנות משלו. יש מי שהצביע, כפי שנראה עוד בהמשך, על הקאטאויס מאבדירה כמקור אפשרי לפיתוח הרעיון, אך יש אשר חשבו כי נוסף עליו גם סופר יהודי הלניסטי כלשהו; השווה Kamlah 1974, pp. 220ff. ויסטון (עמ' 891) היה בין הראשונים להצביע על

המקור הפילוני 'היפותטיקה', ובדרכו הלכו מלומדים אחרים כגון ורמש (Vermes 1982, p. 50, n. 301-302 וויילר (תשל"ז, עמ' 18). לא מן הנמנע, ואולי אף סביר לקחת בחשבון גם חיבורים אחרים של פילון. לדעתי, אפילו בעניין החידוש הלשוני של יצירת המושג 'תיאוקרטיה' לא היה יוספוס כה מקורי כפי שעולה הרושם במבט ראשון. מקובלת עלי בעניין זה דעת וולפסון (תשל"ל, ב, עמ' 233), כי אף בזאת הוא נשען על התבטאות פילונית בדבר "שלטון האלוהים" (ὁ θεοῦ κράτος) בעולם; ראה למשל: על החלומות, ב, 290; והשווה שם, 284-285; על עשרת הדברות, 51; 155; ויש להוסיף על כך גם ביטוי מקביל בתרגום השבעים, כגון Ps., 61:13. למעשה, בהגות היוונית היה זה רעיון אפלטוני מיסודו, והוא התייחס להכוונת חוקי הקוסמוס וחוקי המוסר החברתי בידי האלוהות (החוקים, ד, 712-713א; תודתי נתונה לפרופ' יי אפרון שהסב לבי לכך). יוספוס השכיל בתבונה רבה לחבר יחד את המושגים ממחשבת ישראל וממחשבת יוון, כדי ליצור סינתזה מוצלחת ובו בזמן גם להציע את החידוש 'תיאוקרטיה'. על יסוד היגיון זה סבר גם איסלר (R. Eisler 1930, p. 81, n. 4) כי המונח הנדון הוא תרגום של המושג העברי הרווח 'מלכות שמים' (או 'מלכות אלוהים'), הגם שהמושג עצמו לא נמצא במקרא כמות שהוא. לדעתו, הביע יוספוס באמצעותו את הרעיון כי אלוהים תואר בתורה כשליט האמיתי או כמלך הסמוי של עם ישראל ושל העולם כולו; השווה לאמור בסוף הפסקה הזו ('כי רק בידי האלוהים השררה והכוח') וכן להלן בפסקה ב, 185; השווה עוד קדמ', ד, 223; ו, 36, 38, 61, 91.

למרות שהמושגים 'מלכות שמים' ו'מלכות אלוהים' לא נזכרו במקרא, הרי הרעיון המרכזי הגלום בהם עמד בסימן פיתוח של רעיונות ידועים כגון: דברים, לגה - 'ויהי בישרון מלך'; שופטים, ח:כג - 'ויאמר אליהם גדעון לא אמשל אני בכם ולא ימשל בני בכם ה' ימשל בכם'; שמי"א, ח:ז - "אותי מאסו ממלוך עליהם"; שם, יב:יב - "לא כי מלך ימלך עלינו וה' אלהיכם מלככם"; ישעיה, ו:ה - "המלך ה' צבאות"; תהלים, י:טז - "ה' מלך עולם ועד"; שם, כב:כט - "כי לה' המלוכה"; שם, מד:ה - "אתה הוא מלכי אלהים"; שם, סח:כה - "אלי מלכ"; שם, עד:יב - "ואלהים מלכי מקדש"; שם, קג:יט - "מלכותו בכל משלה"; שם, קמה:יג - "מלכותך מלכות כל עלמים וממשלתך בכל דור ודור"; דהיי"א, יז:יד - "והעמדתיהו בביתי ובמלכותי עד העולם"; שם, כח:ה - "ומכל בני... ויבחר בשלמה בני לשבת על כסא מלכות ה' על ישראל"; שם, כט:יא - "לך ה' הגדלה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש"; דהיי"ב, יג:ח - "ועתה אתם אומרים להתחזק לפני ממלכת ה' ביד בני דוד"; ויש עוד דוגמאות לרוב; עיין י"ש ליכט, 'מלכות ה' [ב], א"מ, ד (תשכ"ג), טורים 1121-1128. מסתבר כי הרעיון הובע היטב גם בספרות היהודית ההלניסטית, ללמד כי הוא לא היה זר וחריג גם בעולם המחשבה של ימי הבית השני; ראה למשל איגרת אריסטיאס, 269; ספר יהודית, ט:יב; משלי בן-סירא, י:ה; מק"ב, א:כד-כו; ב:י; ג:לט; השווה ז:ט ועוד; מק"ג, ב:ב-ג, ח; ג:כא וכד; ראה פרטים נוספים אצל Hengel 1989, pp. 91-92, nn. 73-75. לימים נתפש רעיון 'מלכות אלוהים' אף במשמעות אסכטולוגית, ועל כן היה שכיח למדי בספרות האפוקליפטית, במגילות קומראן ובכתבי 'הברית החדשה', ראה פרטים אצל D.C. Duling, 'Kingdom of God, Kingdom of Heaven', ABD, IV (1992), pp. 49-69. המקום להאריך בסוגייה זו. גם במסורת התלמודית מוכר היטב המושג 'מלכות שמים', ראה למשל מ' ברכות, ב, ב; ב' ברכות, יג ע"ב; שם, נח ע"א; יר' קידושין, א, נט ע"ד; ב' סוטה, מז ע"ב; ת' סוטה, יד, ד (מהד' ליברמן, עמ' 236); ת' בבא קמא, ז ה (מהד' ליברמן, עמ' 29-30) ב' קידושין, כב ע"ב; מכילתא דרבי ישמעאל, נזיקין, ב (מהד' האראוויטץ-רבין, עמ' 253); עיין עוד אורבך תשמ"ג, עמ' 57, 348 ואילך.

עם זאת וכאמור לעיל, נראה לי שיוספוס נשען בעניין זה בעיקר על הגיגיו הפילוסופיים של פילון. הלה גרס, ככל הנראה בהשפעת גדולי הפילוסופים היווניים (להלן), את המונח 'מלכות' (βασιλευ(α) במובן של שלטון הזע (νóος) או החוכמה (σοφ(α) על החכמים. לשון אחר, 'מלכות' זו אליבא דפילון כמוה כחוכמה או כימדה טובה (ἀρετή), והחיים על פיה כמוהם

כ'מלכות החוכמה' או כ'מלכות החכם' ($\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha \tau\omicron\upsilon \sigma\omicron\phi\omicron\upsilon$), שהיא עולה על מלכות מלכים; ראה: על הגירת אברהם, 197; על בלילת הלשונות, 152; על החלומות, ב, 244; השווה גם על הפכחות, 57. גם פילון הציג את המשטר המומלץ בתורה כ'מלכות האלוהים' ($\tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ וְ $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha$) במובן הפילוסופי, או כמשטר אשר ניתן לזהותו עם המשטר האידיאלי שחיפשו חכמי יוון; השווה: על החוקים לפרטיהם, ד, 164. לדידו, רק מדינה אשר בה שוררים חוקים ממקור אלוהי ראוי להיחשב 'מלכות אלוהים', ורק היא לבדה נראית כנשלטת בידי שמים. גם יוספוס כיוון אף דבריו (כמו פילון) לרעיונות שהובעו כבר על ידי אפלטון (חוקים, ד, 712 - 713א); עיין Schaublin 1982, pp. 316ff.; גוטמן תשי"ח, א, עמ' 31; Amir 1985/88, pp. 83ff. סביר אף להניח כי עמדו לנגד עיניו גם רעיונות אריסטו, ולפיהם רק הנהגה שביסודה מונח החוק הכתוב מתקרבת יותר אל ההנהגה האלוהית (פוליטיקה, ג, 16, 1287א ואילך), וכך אמר: "זה הממליץ על החוק כעל השולט נראה שהוא ממליץ על האל ועל השכל בלבד" (שם, שורות 28-30; תרגום חי' וחי' רוזן). ברם חרף האפשרות הסבירה שיוספוס הודרך בצורת חשיבתו הפילוסופית על ידי הוגי הדעות היווניים הגדולים דלעיל, ניתן לקבוע בביטחון רב כי מבחינת התוכן הוא נשען באופן בסיסי על המקרא, דבר שכבר הוכח כאמור על ידי וולפסון תש"ל, ב, עמ' 233.

מהדברים שלהלן (פרקים כ"א ואילך) נראה כי מטרת יוספוס היתה לנסח בצורה קולעת את הרעיון הפילוני, שאי אפשר לזהות את המשטר המשורטט בחוקת התורה עם אף אחד מהמשטרים הידועים בעולם היווני, כיוון שהוא לא היה יצירה אנושית כמותם אלא יצירה אלוהית מובהקת. לדעתי, ביקש גם הוא (בדומה לפילון ובעקבותיו) לתאר את חוקת התורה ומשטרה בלשון שהקורא היווני היה מורגל בה. מטרתו היתה אם כן לבאר בצורה מובנת ככל האפשר לקוראי יוונית, גויים ויהודים כאחד, את האמונה המונותאיסטית ואת חוקת התורה המושתתת עליה. לדידו, היתה זו גם הזדמנות נאותה להסביר לקוראיו סוגיות שונות, אם בדרך של הסבר אפולוגטי שיסלק אי הבנות ויפריך דעות מוטעות ומטעות, ואם בדברי שבח ותעמולה גלויה. כידוע, בהתלבטותם על טיב המשטר האידיאלי סברו גם אפלטון וגם אריסטו כי שני המשטרים, המונרכיה והאריסטוקרטיה, הם הטובים ביותר מבין ששת המשטרים המקובלים בעולם היווני (ראה לעיל), אלא שהם התקשו לקבוע מי מהשניים עדיף יותר. מסתבר כי בכתביהם הם נתנו עדיפות פעם לאחד ופעם לאחר; ראה למשל: אפלטון, המדינאי, 302ה; המדינה, 445ג, 544ה; אריסטו, פוליטיקה, ג, 15, 10 (1286ב, שורות 3-7); ד, 31 (1291א, שורות 31-33 ועוד). מנקודת מבטם צריך הממשל להיות מופקד בידי הטובים ביותר, אנשי סגולה, בעלי כישרון והכשרה לתפקידי השלטון, שיש להמשילם לקברניטים ולרופאים; עיין: אפלטון, המדינאי, 293א; 295ב; 297ה; חוקים, 963א; גורגיאס, 464ב ואילך; המדינה, 488א; אריסטו, פוליטיקה, ג, 6 (1279א, שורות 3-5, 37-35); שם, 11 (1282א, שורה 10) ועוד.

לדעתי, לקח יוספוס בחשבון את ההתלבטות הנ"ל וניצלה למטרותיו האפולוגטיות והתעמלתיות בטענה החדשנית כי המשטר האידיאלי המשורטט בתורה היה 'תיאוקרטיה', כלומר משטר ששילב בתוכו את המונרכיה ואת האריסטוקרטיה גם יחד, אלא ש'המלך' היה לדידו 'מלך המלכים', ואילו 'הטובים' ($\delta\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\iota$) היו הכוהנים, שהם כמובן המעולים באנשים, משום שהוקדשו לתפקידם במצוות האל עצמו. למסקנה דומה, ואם גם מכיוון אחר לגמרי, הגיעה גם החוקרת גריי (Gray 1993, pp. 16-23), שהצביעה על הערצת יוספוס ליוחן הורקנוס הראשון, שלדידה נבעה מכך שהוא גילם בדמותו את השילוב של מנהיג, כוהן גדול ונביא (קדמ', יג 299-300; השווה מלח', א, 68-69). כללו של דבר מנקודת המבט של יוספוס נבדלה 'התיאוקרטיה' מן המשטרים המקובלים אצל היוונים (ראה לעיל), כיוון שמקור הסמכות העליונה בה היה אלוהים עצמוף השווה Rawson 1969, pp. 97-98. לדעתי, גם הרעיון האחרון הוא ממקור פילוני מובהק, שהרי הלה היה מי שאיפיין לראשונה כל אחד מהמשטרים היווניים הנ"ל כ'פוליטיאה אנושית' ($\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\iota\tau\epsilon\iota\alpha$ - על החלומות, א, 219), בעוד שאת המשטר האידיאלי המשורטט בתורה הוא איפיין כ'פוליטיאה קדושה' ($\iota\epsilon\rho\acute{\alpha} \pi\omicron\lambda\iota\tau\epsilon\iota\alpha$) ראה למשל: על החוקים לפרטיהם, ד, 55 ועוד). ורמש

(Vermes 1982, p. 291) העיר בעניין זה, ספק בתמימות או בהיתממות, כי מאחר שיוספוס לא יכול היה להעלות בדעתו את אפשרות האנשתו של אלוהים כשליט מוכר בחיי היום יום, הוא גרס כי הפעלת החוקה האלוהית הופקדה בידי אנשים שהוקדשו לכך, היינו הכוהנים המונהגים בידי הכוהן הגדול (פרטים להלן ב, 184 ואילך). ניתן אף לשער כי יוספוס הודרך על ידי שיקולים נוספים, אישיים ומעמדיים, כפי שנראה עוד בהמשך.

כבר במבט ראשון מעוררת האידיאליזציה של שלטון הכוהנים קושי ותמיהות. ראשון לחוש בכך היה מילר (עמ' 296 ואילך) כאשר כתב את פירושו על 'נגד אפיון'. לדעתו, רעיון התיאוקרטיה המקראית אינו מתגלם בשלטון הכוהנים דווקא, אלא בא לידי ביטוי היסטורי בהנהגת האבות, המחוקק משה, המצביא יהושע, השופטים, המלכים ולבסוף גם הכוהנים הגדולים. כל ההנהגות הללו היו תיאוקרטיות במובן זה שהן קיבלו את השראתן מאלוהים, ואותה השראה היא שנתנה להן את הלגיטימיות שלהן. מהות התיאוקרטיה היתה מיוסדת אפוא, אליבא דמילר, על אמונה מוצקה בדבר השפעה פעילה ואמיתית של אלוהים על עמו. לפיכך, מאחר שהוא גרס כי היהדות העתיקה לא צידדה עקרונית בשלטון כוהנים ('היירוקרטיה') דווקא, הוא גם לא נטה לייחס לתיאוקרטיה שבפי יוספוס משמעות כזו, ועל כן טען כי זו לא נבדלה במהותה ולא סטתה מרעיונות המקרא.

לעומת זאת תקף ולהאוזן (ווילהויזן תרצ"ח, ב, עמ' 215) את יוספוס נמרצות בטענה שהוא זיהה בבירור את התיאוקרטיה עם שלטון הכהונה, וליתר דיוק עם שלטון הכהונה הגדולה, וכי הוא צילם בכך את המציאות ששררה לדבריו בתקופת הבית השני. לאחרונה נטה גם גודבלאט (Goodblatt 1994, pp. 33ff.) להגדיר בפשטות את התיאוקרטיה של יוספוס כ'היירוקרטיה'. מסתבר כי ולהאוזן, כמו מילר, יצא אף הוא מנקודת המוצא שתיאוקרטיה אינה מוכרת בישראל בתקופה העתיקה בתורת משטר מוגדר בהנהגת הכהונה; השווה עוד קויפמן תש"ך, א/ג, עמ' 693-694, הע' 7. האומנם צדק ולהאוזן בהתקפתו על יוספוס? לשון אחר: האם באמת יצק יוספוס במונח תיאוקרטיה תוכן מדיני-היירוקרטי מוגדר שכזה? או שמא הוא חשב על כך רק במושגים תיאורטיים-פילוסופיים ואפולוגטיים-תעמולתיים, שנועדו לציין את משטר ה'אריסטוקרטיה' הכוהנית רק כאחד הביטויים לכך? לדעתי, ניתן להשיב בחיוב על שתי השאלות גם יחד. מצד אחד, ביקש יוספוס להסביר לקורא היווני והרומי כי ל'אריסטוקרטיה' הכוהנית המוכרת במציאות המדינית-חברתית של ימי הבית השני היתה משמעות פילוסופית-תיאולוגית עמוקה כמו לשאר המשטרים מהתקופה המקראית. מצד שני הוא רצה להדגיש כי היה זה באמת משטר מועדף. לשון אחר, הוא ביקש לבאר את הרעיון של 'מלכות אלוהים' על יסוד פירוש פילוסופי-תיאולוגי כללי, ובה בשעה לתת הסבר אפולוגטי-תעמולתי למציאות המדינית-החברתית המוכרת מימי הבית השני (השווה להלן ב, 184-187). כנראה שהוא הושפע בעניין זה מהקאטאיוס איש אבדירה (המצוטט על ידי דיודורוס הסיקילי), למרות שהוא לא טרח לציין זאת במפורש; עיין בהרחבה: Goodblatt 1994, *passim* (esp. pp. 33ff.), ושם פרטים ביבליוגרפיים נוספים על כך. מסיבה זו, לדעת אפרון (תש"ס, עמ' 260), מהווים דבריו בזכות האוליגרכיה הכוהנית לא רק ביטוי אישי של נאמנות למוצאו הכוהני הרם, אלא גם ביטוי לתביעות חברתיות שרווחו בחוג מעמדו. סבירה בעיני גם האפשרות שיוספוס נתן עדיפות למשטר בהנהגת הכוהנים הגדולים מתוך ידיעה כי זו היתה צורת השלטון המועדפת בעיני הקיסרים הרומיים, מפני שהכוהנים הגדולים נחשבו למשתפי פעולה עם הממסד הרומי; השווה עוד לנימוקיו של ד' שוורץ (D.R. Schwartz 1983/84, pp. 38ff., esp. 50-51). בהדגישו את האידיאל ההיירוקרטי, הוא ביקש לשכנע כי התורה עצמה הורתה, כביכול, על שררת האריסטוקרטיה הכוהנית בתורת משטר מושלם. אומנם הוא לא טען כי המלוכה נפסלה בעיקרון, אך היא נחשבה בעיניו לנחותה במעלה, משום שלדבריו הוטלה החובה על המלך להיוועץ בכוהן הגדול ובמועצת הזקנים (קדמ', ד, 223 ואילך). ראה להלן ב, 184 ואילך, שם הובא דיון מפורט בסוגייה זו. על דוגמאות שבהן זיהה יוספוס בין 'אריסטוקרטיה' ובין שלטון הכוהנים, כלומר

היירוקרטיה, ראה למשל: קדמי, יא, 111; כ, 251 ועיין עוד: Marcus (Josephus, LCL ed.), VII, , p. 495, n. g שטרן, א, עמ' 31; Mason 1988, pp. 32-33; D.R. Schwartz 1983/84, pp. 32-33; Feldman 1992d, pp. 130-131, n. 50; Goodblatt, *loc.cit.* 657ff.; עיין גם להלן בפירושים לפסקאות ב, 185-187.

ברם אין לדעתי כל יסוד להשקפה כי יוספוס התכוון לזהות במושג יתיאוקרטיה את הרעיון של ימדינת היכל; עיין על דעה זו: Thoma 1989, p. 203; מי ויינפלד, משפט וצדקה בישראל ובעמים, תשמ"ה, עמ' 86; השווה בער תשט"ו, עמ' 26-27; Bickermann 1976, I, pp. 239-240. רעיון זה היה זר ליהדות וגם ליוספוס. הוא היה מעוגן במחשבה הנוצרית המאוחרת על שלטון הכנסייה הפולחנית. נכון שהמקדש מילא תפקידים מרכזיים בחיי האומה היהודית, אך מכאן ועד להשקפה על ימדינת מקדש המרחק הוא רב מאוד, ולדידי חשוב להדגיש כי אין לו כל אחיזה גם בכתבי יוספוס.

היה מי שהעלה את הסברה כי יוספוס ביקש לתת במונח יתיאוקרטיה ביטוי לאידיאולוגיה הקנאית הקיצונית של הפילוסופיה הרביעית, שהיתה ידועה מאז כינון השלטון הפרובינקיאלי ביהודה ועד המרד הגדול. הרעיון נסמך בעיקר על הדברים האמורים בקדמי, יח, 23: "הכת הפילוסופית הרביעית ... מסכימה לדעתם של הפרושים, אולם אהבת החירות שאין לנצחה מצויה באנשיה, והם חושבים את האלוהים לבדו למנהיגם ולריבונם. נקל להם לקבל על עצמם (כל) מיני מיתות משונות ומעשי נקמה בקרוביהם וידידיהם (ובלבד) שלא לכנות שום אדם בשם אדון"; ראה: Hengel 1976a, pp. 97ff.; idem 1989, pp. xiv, 91ff., 376; השווה גם פלוסר תשנ"ג, עמ' 121. לדעתי, יש להסתייג מהסבר זה, שכן לא יעלה על הדעת כי דווקא בחיבור אפולוגטי כמו ינגד אפיון, שבו רצה יוספוס לשאת חן בעיני קוראיו היווניים-הרומיים, הוא היה מבקש ליתן ביטוי אוהד לאידיאולוגיה משוקצת כל כך בעיניהם ובעיניו. סבירה לדעתי יותר האפשרות כי הוא התיימר לבאר את הרעיון על מלכות האלוהים בדרך עיונית-פילוסופית ותיאולוגית צרופה, בלי השלכות פוליטיות מעשיות, כל זאת כדי להראות שהרעיון הנעלה הזה היה ביטוי אימננטי של תפישת עולם יהודית כללית ובלא זיקה מיוחדת לתנועת המרי הקנאית דווקא.

אם אפשר לאגוס כך את המילה - התבטאות זו מלמדת כי כותבה היה מודע היטב לעצם החידוש הלשוני שבמילה יתיאוקרטיה, שלא היתה מוכרת קודם לכן. אך בה בעת יכולה ההתבטאות הזו גם ללמד על חשש אפשרי פן יתפרש החידוש הלשוני שלו באופן פשטני מדי, דהיינו כמכוון לשלטון ממשי-ריאלי של אלוהים בעולם, בדומה למה שמקובל ביחס לאלי יוון. לשון אחר, סביר להניח כי יוספוס חשש פן יסתבר המונח במושגים אנתרופומורפיים; השווה להלן ב, 167. לדעתי, החשש הזה הוא שסחף את יוספוס לאיפיון היירוקרטי של יתיאוקרטיה, מה גם שבמציאות החברתית-המדינית של העם היהודי בתקופת הבית השני, שהיתה ידועה היטב בעולם ההלניסטי והרומי, נהנתה הכהונה ממעמד יוקרתי מיוחד, לרבות עמדות בכורה מדיניות.

כי רק בידי אלוהים מסורים השררה והכוח - יוספוס השתמש בשני מונחים: ἡ ἀρχὴ ו-τὸ κράτος, אשר במבט ראשון נראים כמונחים סינונימיים, אבל למעשה הם משלימים זה את זה. לראשון שתי משמעויות עיקריות: מצד אחד ראשית והתחלה, ומצד שני כוח, שררה ושלטון; עיין במילונם של לידל-סקוט, עמ' 252. המונח השני משמעותו בעיקר כוח, עוצמה וסמכות של כל יכול, ועל כן לפעמים כונה בו האל עצמו, כעולה למשל מכינויו של זיווס (איליאדה, ב 118 ועוד); עיין לידל-סקוט, עמ' 992. תמצית הרעיון שבפי יוספוס באה לידי ביטוי גם בתואר המקראי השכיח 'אדוני, וכן בתארים המאוחרים יותר יריבונו של עולם, יריבון העולם, ירבון העולמים, ירבון כל העולמים, רבון כל המעשים. ואומנם יוספוס הביא בהמשך דבריו דוגמאות לגילויי השלטון והכוח המיוחדים לאלוהים. על מקורה והתפתחותה של האידאה התיאוקרטית, עיין מי בובר, מלכות שמים, ירושלים תשכ"ה, ושם הפניות ביבליוגרפיות נוספות ודיון ממצה בנושא.

166. הוא שכנע את הכל לייחל אליו, שהרי הוא סיבת הטובות כולן - הרעיון הזה הובע גם באיגרת אריסטיאס, 190, 195-196, 205, 207, 212, 226, 251, 254, 255 ועוד; השווה גם משלי בן-סירא, יא:יב ואילך. לטענת באלץ' (Balch 1982, p. 116), הדעה המובעת על ידי יוספוס כי האלוהים הוא סיבת כל הטובות עומדת בניגוד לדעה המקובלת אצל היוונים כי 'החוקה' או המשטרי (πολιτεία) הם הסיבה (αἰτία) לכך; השווה למשל פוליביוס, ו, 2, 9-10; דיוניסיוס מהאליקארנאסוס, ב, 3, 6; וניתן להביא דוגמאות נוספות; עיין עוד Villalba I Varena 1986, p. 7.

אין שום מעשה הנעלם מידיעתו ואפילו לא מחשבה כמוסה - רעיון זה על אלוהים הבוחן כליות ולב מעוגן היטב כבר במקרא; ראה למשל דברים, לא:כא; מל"א, ח:לט; ירמיהו, יא:כ; יב:ג; תהילים, יא:ד-ה; יד:ב; יז:ג; לגיג-טו; מד:כב; קב:כ-כא; קג:יד; קלח:ו; קלט:א-ד, ז-י, טו-טז, כג; משלי, ה:כא; טז:ב-ג, ט; כא:ב ועוד. הרעיון מצא כמובן מסילות גם לספרות החיצונית, ראה למשל איגרת אריסטיאס, 132-133, 189, 210, 227, 234 ועוד; משלי בן-סירא, א:ל; יא:יב; טו:יח-יט; טז:טו ואילך; יז:טו ואילך; כ:יט-כ; לט:יט; מב:יח-כ; חכמת שלמה, א, 8 ואילך. יוספוס חזר עליו גם בנאומו מול חומות ירושלים בשנת 70 לסה"נ; ראה מלח', ה, 413; השווה עוד קדמ', ד, 41; ח, 108; י, 237; ועיין עוד להלן ב, 181. הרעיון היה מקובל גם בספרות היוונית עצמה, כגון בחרוזי הומרוס (אודיסיאה, יא, 109) על "הליוס שומע הכל ואין נסתר מעיניו". גם לסוקרטס ייחסו את ההשקפה כי האלים יודעים הכל, לרבות המחשבות הכמוסות של בני האדם, אמריהם ומעשיהם; ראה: Xenophon, Memorabilia, I, 1, 19; ראה עוד: שליט תש"ד, ב, הערות וציונים, עמ' קל, הע' 165; השווה עוד להלן ב, 181. עובדה מעין זו יכלה להקל על יוספוס לשכנע את קהל קוראיו היווניים, שהיה מורגל במושגים אלה.

167. [אל] אחד [ויחיד], בלתי נראה, בלתי נברא ובן אלמוות לנצח נצחים וכו' - זהו ניסיון של יוספוס להביא לקורא היווני-הרומי המשכיל, בתמציתיות מנוסחת היטב ועל פי המושגים המקובלים עליו, את עיקר הערכים הפילוסופיים של המונותאיזם היהודי; עיין Dellling 1952, p. 262; Feldman 1993, pp. 469ff. כבר ראינו לעיל (ב, 12, 74-75) כי תפישה כזו לא היתה זרה כלל למשכיל היווני, אך אין ספק כי יוסיפוס התכוון כאן להאדיר את הרעיון המונותאיסטי ולתבלו לא מעט בתעמולה פרו-יהודית; עיין Van Unnik 1979, pp. 250ff.; רפפורט תשכ"ה, עמ' 141, הע' 15. הסופרים היהודיים ההלניסטיים סברו כי היה זה רעיון יהודי ביסודו וכי הוגי הדעות היווניים קיבלו מהיהודים. יוספוס הלך כאן בדרכו האפולוגטית של אחד מהם לפחות, הלא הוא הפילוסוף היהודי אריסטובולוס. הלה ביקש לבאר את ביטויי ההגשמות בתורה באופן אלגורי כדי להבהיר את מושגי ההפשטה של האמונה המונותאיסטית היהודית; השווה אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 10; ועיין להלן ב, 168. מילר (עמ' 297-298) הבחין כי מהצגת הדברים של יוספוס ניכרת בעיקר השפעה פילונית; השווה למשל על האל שאינו משתנה, 298; על עשרת הדברות, 52 ואילך; אלגוריות על החוקים, א, 1-2; שם, ג, 82; על החוקים לפרטיהם, א, 30 ואילך; שם, ב, 176; על המידות הטובות, 214 ועוד. עיין על משנת פילון בסוגייה זו, בזיקה לעולם המושגים של הוגי הדעות היווניים, במחקר המצוין של וולפסון תש"ל, א, עמ' 110-112; ב, עמ' 68 ואילך, 92 ואילך. על קווי האופי והתגבשות האידיאה המטפיסטית של האמונה היהודית (רעיון אחדות האל, השגבתו והטרנסצנדנטיות של הווייתו) מאז התקופה המקראית; עיין בהרחבה קויפמן, תש"ך, א, עמ' 244 ואילך. על השוואה לרעיונות מונותאיסטיים במחשבה היוונית, ראה עוד במחקרו המועיל של הלוי תשמ"א, עמ' 24-74.

כבר צוין בהזדמנויות אחדות, וראוי לחזור על כך גם בהקשר זה, כי כבר בשעה שיוספוס כתב את חיבורו 'קדמוניות היהודים' עלה במחשבתו לכתוב חיבור נוסף "בארבעה ספרים על אלוהים והווייתו לפי אמונות היהודים שלנו ועל החוקים" וגו' (קדמ', כ, 268). בהזדמנות אחרת (שם, ד, 198) הוא קרא לחיבור המתוכנן בשם אחר: 'על המנהגים וטעמיהם'; השווה עוד: א, 25-29. כזכור, לא ידוע אם החיבור נכתב אם לאו, אף לא ברור אם בסופו של דבר הוא לא הפך לחלק מינגד אפיון; עיין על כך בהערת פלדמן לקדמ', כ, 268 (Josephus [LCL], IX, p. 531, n. b). מכל מקום, ניתן להבין מהערותיו של יוספוס כי הוא התכוון להציע בו לקוראיו היווניים פירוש מוסמך על יסודות האמונה המונותאיסטית היהודית במושגים מובנים ומקובלים עליהם ובו גם הסבר רציונליסטי לחוקי ישראל. מטרת החיבור היתה לעקור שגיאות נפוצות, למנוע לעג ושנאה, ללמד סנגוריה על היהדות, ואף לעשות לה תעמולה; עיין בהרחבה Altschuler 1978/9, pp. 226-232. בסוגיה הנדונה כאן ביקש יוספוס לציין, כי בניגוד גמור לתיאור האל שהוא בלתי נברא, לדידם של היוונים "האלים נולדו איש לרעהו" (להלן ב, 240); וגלוי לעין כי הדברים נאמרו מתוך גלגל וביקורת נוקבת. בהזדמנות אחרת (קדמ', ח, 343) הוא ציין כי אלוהי ישראל הוא אל אחד ויחיד, אל עליון, וכי הוא תכלית הניגוד לאילי הגויים, שהומצאו מכוח אמונות תפלות. הדבר יכול להסתבר היטב כתשובה נגדית לאחדים משונאי ישראל בעולם היווני והרומי שסברו את ההפך הגמור, כלומר שאמונת היהודים באלוהיהם היא 'אמונת הבל'. חשוב להדגיש כי כבר בראשית העידן ההלניסטי נמצאו פילוסופים יוניים, אשר התפעלו מן התפישה היהודית את מושג האלוהות, כמו למשל הקאטאיוס איש אבדירה, המצוטט על ידי דיודורוס הסיקילי (מ, 3, 4), ראה שטרן, א, מס' 11, עמ' 26 ואילך; וארו (Varro), המצוטט על ידי אוגוסטינוס (Augustinus, *De Civitate Dei*), (IV, 31) עיין שטרן, שם, מס' 72, במיוחד, עמ' 209; סטראבון, גיאוגרפיקה, טז, 2, 35, עיין שטרן שם, מס' 115, במיוחד עמ' 305-306; ליוויס (Livius, *Scholia in Lucanum*, II, 593), עיין שטרן, שם, מס' 133, עמ' 330. לאור זה נראה כי היה ליוספוס יסוד מוצק להציג את התפישה המונותאיסטית היהודית בגאווה; השווה לדברים האמורים להלן ב, 168; עיין בסוגיה זו עוד Dreyer 1970, pp. 70-72; Gager 1972, pp. 25-79.

168. גדולי החכמים מקרב היוונים - המונח 'גדולי החכמים' (οἱ σοφώτατοι) כולל מגוון רחב של בעלי חוכמה, מדענים והוגי דעות; ראה משמעות המונח σοφός במילון של לידל-סקוט, עמ' 1622. לכך מכוון ציון שמותיהם של פיתגורס, אנאכסאגורס, אפלטון וחכמי הסטואה (להלן) בהקשר אחד. יוספוס יכול היה להזכיר גם שמות של הוגי דעות קדומים יותר, כמו כסנופאנס והראקליטוס, אך הוא הסתפק בגדולים דלעיל, שדעותיהם המגובשות היו נפוצות יותר. למדו להבין את הדברים הללו על אודות האלוהים, [רק] אחרי שהורה אותם להם תחילה - אין ספק כי יש כאן תעמולה פרו-יהודית, שנועדה להדגיש כי הפילוסופים היווניים לא היו מקוריים, אלא שאבו את השראתם ממשה, ראשון הפילוסופים; השווה van Unnik 1979, p. 252. יוספוס לא היה מקורי בהשמעת הטענה הזאת. תאקרי (עמ' 359, הע' e) הצביע על הסופר היהודי-ההלניסטי אריסטובולוס (145-180 לפסה"נ לערך), אשר הקדים להעלות טענה שכזו; עיין עוד שירר, ג⁵, עמ' 582 והע' 90-91; ראה עוד בהרחבה בפירושים לפסקאות א, 162, 165. מילר (עמ' 298), ריינאך (עמ' 87, הע' 1) ומלומדים אחרים בעקבותיהם הצביעו גם על פילון כמי שהביע דעה דומה אף הוא, למשל על חיי משה, ב, 2-3; השווה על החוקים לפרטיהם, ד, 10, 61, וראה עוד להלן. כללו של דבר, אריסטובולוס ופילון טענו כי התורה כבר צפנה בחובה כל רעיון שהובע על ידי הפילוסופים היווניים מאוחר יותר; השווה אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 10, 5; יג, 12, 1-2, וכן שם, 4; ט, 6, 6-8 ועוד; השווה Clement Alexandrinus, *Stromata*, I, 22, 150. לדעת ריינאך (שם), ניתן לצרף לכאן גם את ארטאפאנטס, שייחס למשה את כל החידושים וההמצאות בתחום

הספנות, הארכיטקטורה, אמצעי הלחימה ועוד, ואף החשיבו כאבי הפילוסופיה ומורהו של המשורר הטרומ-הומרי אורפיאוס האגדי; עיין Feldman 1993, p. 262.

דעותיהם על טבע האלוהים וגדלותו הן יפות ונאות - הדברים מרמזים לאמור בפסקה ב, 167 לעיל, היינו לתפישה הטרנסצנדנטלית של האלוהות; והשווה עוד להלן ב, 168 (סוף).

פיתגורס - ראה על אודותיו בהרחבה בפירושים ל: א, 14, 162-165.

אנאכסאגורס - אנאכסאגורס מקלאזומנה (Anaxagoras of Clazomenae) שביוניה חי בין השנים 500-428 לפסה"נ לערך היה הפילוסוף היווני הראשון שהתגורר באתונה (כנראה בין השנים 480-430 לפסה"נ) ונודע כחברו ויועצו המקורב של פריקלס. לימים הואשם בכפירה בדת (כנראה בגלל נטיות פרו-פסיות) על ידי המדינאי קליאון, יריבו של פריקלס, ונאלץ לגלות ללאמפסאקט, שם יסד אסכולה משלו וזכה לכבוד גדול. הוא כנראה כתב חיבור אחד בשם 'על הטבע', אשר ממנו שרדו רק ציטטות אחדות. הוא השתייך לאסכולה היוונית בפילוסופיה היוונית והתעניין בעיקר בקוסמולוגיה ובפיסיקה. בגלל אובדן חיבורו ומשום שקיימות עדויות סותרות על אודותיו, קשה להתחקות אחר דעותיו; ראה עוד להלן ב, 265, ועיין עליו באופן כללי Kleine Pauly, I, p. 337; לוינגר, 'אנאכסגורס', א"ע, ד (תשכ"ח) עמ' 586 ואילך; The Cambridge History of Classical Literature, I. Greek Literature (ed. Easterling & Knox) 1985, pp. 253ff., 756. ראה עוד להלן בפירושים לפסקה ב, 265.

אפלטון - אפלטון הפילוסוף האתונאי הנודע, שחי בין השנים 427-347 לפסה"נ, נחשב למי שהניח את היסוד לאידיאליזם הפילוסופי ונתפרסם כאחד מגדולי הסופרים ואנשי הרוח היווניים בכל הדורות. הוא היה מתלמידיו המובהקים של סוקרטס, והושפע ממנו מאוד. לאחר מות רבו (399 לפסה"נ), בילה יותר מעשר שנים במסעות שונים ולבסוף חזר לאתונה (380 לפסה"נ לערך) והקים בחלק המערבי של העיר, ליד חורשת הזיתים הקדושה לכבוד הגיבור אקדמס (Academus), את בית המדרש הנודע בשם 'אקדמיה' (385 לפסה"נ) שבו למדו רבים מתלמידיו ובראשם הגדול מכולם אריסטו. להלן ניווכח לדעת כי יוספוס הזכיר את אפלטון עוד פעמיים (ב, 223-225, 257), ונדון בכך בהמשך לפי העניין והצורך.

חכמי הסטואה - פירוש המילה היוונית στοά (סְטוֹא) הוא שדרת עמודים מקורה (בלטינית porticus). באתונה נקראו כמה וכמה בניינים ציבוריים בשם הזה. חכמי הסטואה (στοῶν οἱ σοφισταί או σοῶν) הוא כינוי לאסכולה הפילוסופית של זנון מכיתיוס (בקפריסין) שנוסדה בשנת 300 לפסה"נ לערך. כינויה נגזר משמו של הבניין הנודע באתונה, סטואה פויקילה (στοὰ ποικίλη), שבו נהג זנון להרצות את תורתו. משנתו הפילוסופית התייחסה לתחומי הגות שונים, כמו: לוגיקה, תורת ההכרה, פיסיקה, ומעל לכל אתיקה (תורת המידות והמוסר). עיקרי חכמת הסטואה מתמצים ברעיונות הבאים: הטבע נשלט על ידי השכל (הלוגוס), המזוהה עם 'האלי' (כלומר 'דבר האלי') והבא לידי ביטוי כ'צורל' (ἐλμάρμειν) וכפועל יוצא של ההשגחה האלוהית (πρόνοια). לפי התפישה הזו, כל מה שקורה בעולם נעשה על יסוד פועלו של 'השכל האלוהי'. לפיכך האדם החכם המודע לכך שואף לחיות בהרמוניה עם 'הטבע' (כלומר 'השכל האלוהי'), שהוא תמצית 'הטוב' ו'המידות הטובות'. כל מה שקורה לאדם מחוייב המציאות ובכלל לא ייתכן אחרת. הימנעות מעשיית דבר פירושה גילוי חולשה מוסרית, והיא כמובן דבר רע. כל עניין אחר - כאב, עוני, מוות וכו' - הוא חסר חשיבות. אין בכוחו של אף אחד לשלול מהחכם את מידותיו, ומכיוון שהוא יודע תמיד מהו הטוב האמיתי, הריהו גם מאושר. החכם הוא איש אמיץ אמיתי, כי הוא יודע שהכאב והמוות אינם בגדר רע. בה בעת הוא גם אדם מאופק ובעל שליטה עצמית, כי הוא יודע שההנאה היא אינה בגדר טוב. לפי המשנה הסטואית מורכב העולם מארבעה יסודות: אדמה, אוויר, אש ומים. האש, שהיא היסוד הקרוב ביותר אל השכל האלוהי, מכלה את העולם מזמן לזמן, ובמקומו קם ונוצר מדי פעם עולם חדש. מאחר שלכל אדם יש ניצוץ מאותה אש, כל בני האדם

שותפים לאחוה קוסמית אחת, ואין להבחין בעניין זה בין יווניים לברברים, בין בני חורין לעבדים. המסקנה מכאן שיש לטפח את החסד העולמי והצדק ולשמור על קיומם. ברם חרף השקפת עולמה היתה הסטואה מעיקרה תורה בלתי תלויה בעולם החיצוני ומובדלת ממנו. להשלמה עיין J. לפסקאות ב, 239, 242. בהמשך ניוכח לדעת כי יוספוס ביקש להציג את רוב הרעיונות האלה כחלק מעולמה של היהדות, ובזאת הוא קיווה כמובן לדבר אל משכילי דורו היוונים והרומאים. כמעט כל יתר הפילוסופים נחשבו לבעלי דעות דומות על טבע האלוהים - הכוונה לאמור בפסקה ב, 167 לעיל על התפישה הטראנסצנדנטאלית של האלוהות. לסיכום בעניין זה ראוי לצטט את דברי דיוגנס לארטיוס (ז, 148) על השקפת העולם הסטואית של זנון בדבר האלהות: οὐσὶα δὲ θεοῦ, Ζήσας μέν φησι, σὸν ὅλον κόσμον καὶ οὐρανόν. יוספוס על ראשוניותה ומקוריותה של המחשבה היהודית על טבע האלוהות, חשוב להדגיש כי היתה לאסכולות הפילוסופיות היווניות למיניהן השפעה לא מבוטלת על הוגי דעות וחכמים יהודיים, בעיקר בתפוצה ההלניסטית-רומית; עיין בהרחבה Hengel 1974, pp. 147ff.; שירר, ג', עמ' 567 ואילך, 871 ואילך, ושם פירוט ביבליוגרפי ניכר.

169. הם גילו את הגיגיהם הפילוסופיים למעטים בלבד - יוספוס רצה להבליט בזאת את העובדה, כי ההגות הפילוסופית של היוונים היתה נחלת מעטים בלבד, וכי על כן הדעות על טבע האלוהות הנוטות למונותאיזם נדונו רק בחוגים האקסקלוסיביים של בתי-המדרש לפילוסופיה ולא היו נחלת המוני העם (להלן). בניגוד גמור לכך הנחיל משה את חוקיו לציבור הרחב כולו ולא רק לאנשי עילית; השווה להלן ב, 282.

ולא העזו לגלות את האמת להמון העם השוגה בדעותיו הנושנות - הדברים נועדו להדגיש את גודל הניכור ששרר בין חכמי יוון להמון העם, ללמד כי הפילוסופים פחדו לגלות את אמיתותיהם ברבים מחשש לתגובתם הנזעמת של פשוטי העם. קשה שלא להעלות על הדעת בהקשר זה את גורל סוקרטס, אשר גילה אומץ לב בהעיון ללמד ברבים את תורתו ועל כן שילם על כך בחייו. לא בכדי העלה יוספוס עניין זה בהמשך (ב, 263-264), ואף הביא לתשומת לב קוראיו דוגמאות דומות אחרות הקשורות באנאכסאגורס מקלאזומנה (ב, 265), דיאגורס איש מלוס ופרוטאגורס (ב, 266) ועוד. מחוקקנו, אשר הוכיח כי מעשיו הולמים את דבריו - על השיחזור הטקסטואלי הזה, ראה ניזה, עמ' 77. ריינאך (עמ' 87, הע' 3) הראה כי אותו ביטוי נמצא גם בכתבי פילון, על חיי משה, א, 29. יוספוס ביקש לקשור כתרים למשה, אשר במעשיו היה נאמן לדעותיו ולעקרונותיו, דבר שהוא אחד הגילויים המובהקים להתנהגות פילוסופית על פי קריטריונים יווניים.

לא זו בלבד ששכנע את בני דורו - השווה לעיל ב, 156, 159-160, 168.

גם נטע אמונה [חזקה] באלוהים בלב צאצאיהם אחריהם, לדורי דורות וכו' - זה היה השלב השלישי בחשיבות פועלו של משה. לפי תיאורו של יוספוס, לאחר שמשה שכנע את עצמו לצאת בשליחות למען אמונתו, הוא שכנע בכך גם את בני דורו, ועשה כן בעוצמה כה חזקה עד אשר הנחיל את אמונתו כמורשה לדורות הבאים. זוהי לדעת יוספוס הגדולה של משה, גדולה העומדת לנצח נצחים כמו אמונתו עצמה. מנקודת מבטו, זוהי גם המטרה הנעלה של הלימוד הציבורי הממוסד של חוקת משה והחינוך על ערכיה (ראה להלן ב, 171, 175), שהיו מקובלים ביהדות מימים ימימה.

170. תחיקתו היתה [תמיד] מעצם טבעה מועילה יותר - יוספוס קבע כי 'התחיקה' (ἡ νομοθεσία) של משה לפי טבעה היתה 'דבר מועיל' (τὸ χρησίμου) ביותר ועלתה על כל תחיקה אחרת, ללמד שהיא לא רק התחשבה בצורכי היום יום של המאמינים, אלא גם חינכה

אותם ואת צאצאיהם והעניקה להם חוקים נצחיים שתוקפם יעמוד גם לדורות הבאים. לשון אחר, לפי השקפתו התועלת הגדולה הגלומה בחוקת משה היא נצחיותה.

הוא לא עשה את האמונה לחלק משלמות המידות, אלא את שלמות המידות לחלק מהאמונה – על תפישת יוספוס בדבר 'האמונה' ($\epsilonὐσέβεια$) שהדריכה את משה בכל מעשיו, ראה Feldman 1993, pp. 282-285. דומה כי בפסוק דלעיל יש ביקורת נסתרת על אסכולות פילוסופיות יווניות אחדות, אשר העלו על נס את 'שלמות המידות' ($\deltaρετή$) כמטרה עליונה לחינוך והגות, ואשר גרסו כי 'האמונה' או 'יראת האל' היא רק אחד הגילויים שלה או חלק ממנה; דוגמאות לכך ממשנת אפלטון הראה מילר (עמ' 300). יוספוס ביקש, לעומת זאת, להציג את שונותה ויתרונה של היהדות בכך שהעמידה את 'יראת האל' בראש, ללמדך כי 'שלמות המידות' היא רק פועל יוצא הימנה ולא להיפך; השווה. Poznanski 1887, p. 39; Montgomery 1920/21, pp. 283ff. הע' א. על השפעה פילונית אפשרית בעניין זה, ראה N.G. Cohen 1993, p. 12.

כוונתי היא לצדק, למתינות, לאומץ לב ולאחדות הדעים וכו' – אלה הם המרכיבים החשובים של שלמות המידות ($\deltaρετή$ ו'), כפי שבאה למשל לידי ביטוי במשנת אפלטון; השווה חוקים, ג 689; המדינה, ג, 401ד; ז, 1334ב; *Timaeus*, 47d; עיין Feldman 1988, p. 177. רעיונות דומים הובעו גם על ידי חכמי הסטואה, והם חדרו אף לספרות היהודית ההלניסטית, כפי שאפשר להתרשם למשל מאיגרת אריסטיאס, 205 ואילך. מילר (עמ' 300) הראה גם את מידת השפעתם על פילון האלכסנדרוני. לדעת באלץ' (Balch 1982, p. 117), יש בדברים הללו גם הקבלה למודל המאוחר של מנאנדר על דברי קילוס ושבח (*encomium*) של ערים ועמים.

על גילויי הצדק ($\deltaικαιοσύνη$) של תורת משה עמד יוספוס בהרחבה בהמשך (למשל ב, 185). על גילויי המתינות ($\σωφροσύνη$) והסבולת ($κρατερία$) הוא כבר רמז לפני כן (א, 182), ואילו ל'אחדות הדעים' ($συσμῶν$) הוא התייחס ישירות בהמשך ב, 179, וכן בעקיפין גם בהזדמנויות אחרות; השווה למשל ב, 68, 283. בפסקאות ב, 170, 283 הוא השתמש, לעומת זאת, במונח הנרדף $\deltaμόνοια$. תכונות 'הצדק', 'המתינות' ו'אומץ הלב' היו לדידו מתכונות היסוד האופייניות למשה עצמו; ראה בהרחבה Feldman 1993, pp. 265-282. לדעת קיבל (Keeble 1991, pp. 39-40), קביעת יוספוס על 'אחדות הדעים' השוררת בעם היהודי מעוררת תמיהה, בשים לב למידע שהוא עצמו מסר על קיומן של ארבע הכיתות ($αἱρέσεις$) בישראל והמחלוקות שביניהן. דומה אפוא שאין להימלט מהמסקנה, כי טענתו בעניין זה נכתבה מתוך אידיאליזציה מופרזת, שאף אינה נקייה מאבק תעמולה. לדעתי, הוא ביקש לציין כי אחדות הדעים האמורה ביחסים שבין היהודים לבין עצמם נוגעת לאחדות האמונה (כלומר להשקפת העולם המונותאיסטית) ולאחדות המנהגים והליכות החיים, כפי שהוא פירש להלן בפסקה ב, 179.

האזרחים – שימוש יוספוס במונח היווני $οἱ πολῖται$, האמור כאן ביהודים בהתייחסם זה לזה (ראה דוגמאות אצל Strathmann 1959, p. 525; Rengstorff 1979, III, s.v. $πολίτης$, p. 476), מעיד בבירור כי דבריו היו מכוונים לקוראי יוונית, שתודעתם המדינית היתה מעוגנת בחייה של עיר ($πόλις$) יוונית, בעלת חוקה ומשטר ($πολιτεία$) וחבר אזרחים ($πολίτευμα$) מוגדרים. כל המונחים דלעיל גוזרים מאותו 'גזע' לשוני, והם קשורים זה בזה לא רק מהבחינה הלשונית, אלא גם מבחינת המהות המדינית. על השתקפותה של זיקה כזו בין אותם המונחים בכתבי יוספוס, ראה Strathmann 1959, pp. 526ff. כשר תשליט, עמ' 320 ואילך ועוד.

171. לכל מעשינו, בילוי זמננו ודיבורינו יש נגיעה לאמונה שלנו באלוהים וכו' – בדברים הנחרצים הללו הובע הרעיון כי היהדות אינה מכירה כל הפרדה בין חיי היום יום לבין האידיאלים הנשגבים של האמונה באלוהים. לדברי יוספוס, בחן המחוקק משה וחקר כל עניין ואף נתן לו

ביטוי מוגדר ומפורש בחוקיו. רעיון זה הובע גם באגרת אריסטיאס, 155-160, 189 ואילך. למעשה, בחיבור הנ"ל נקשר רובן המכריע של התשובות הענייניות בשיח החכמים היהודים עם המלך התלמי לאמונה באלוהים, ותקצר היריעה מלפרט. כמדומה שיוספוס השתדל להראות כי מאחר שתורת משה הקיפה את מכלול ההווה היהודית, אין כלל צורך לעדכנה. סביר להניח כי עמדתו זו היתה בגדר תשובה לדעות עוינות בדבר התנוונותה ההדרגתית של תורת משה עקב חידושים או שינויים שהוכנסו בה במהלך הדורות (השווה סטראבון, גיאוגרפיקה, טז, 2, 37). בעיניו היתה התורה נצחית ואמיתית, ועל כן לא חל בה ולא צריך לחול בה שום שינוי; עיין בסוגיה זו אצל וילק תשי"ן, עמ' רפא-רפב והע' 4.

השקפת יוספוס מעוגנת כמובן בדברי התורה עצמה: "את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אתו תשמרו לעשות לא תסף עליו ולא תגרע ממנו" (דברים, יג:א), וכן בספרות היהודית ההלניסטית, ככתוב למשל באגרת אריסטיאס, 310-311 על תרגום התורה ליוונית: "לא יעשה בו כל תיקון... למען ישמר לעולם בלי שינוי". כידוע, הפסוק דלעיל מהתורה שימש לחז"ל יסוד לתביעתם להיצמד לכתוב בלי לשנותו, ולא להשמיט מהתורה אפילו קוצו של יוד אחת ראה: יר' סנהדרין, ב, כ ע"ג ובמקבילות; עיין עוד א"י השל, תורה מן השמים, ב, (תשכ"ה), עמ' 360 ואילך; Sh. Cohen 1979, pp. 24ff.

הלא ישנן שתי דרכים של חינוך ותיקון המידות וכו' - ביוונית יכול המושג חינוך' (ἡ παιδεία) להתפרש כפשוטו, היינו הוראה ולימוד, אבל בה במידה גם רכישת ערכי תרבות נעלים, השכלה רחבה, קניית סגולות תרומיות (או הקנייתן) הגלומות אף הן במונח παιδεία; השווה לעיל א, 21, 73, 129, 181; ב, 46. בשני המקרים מדובר בהוראה עיונית (λογική δὲ διδασκαλικός), שהיא ערך רוחני נעלה; אך אין 'החינוך' שבכאן אמור סתם בעלמא, כי כוונתו בראש וראשונה ללימוד החוקים לעומק כוונתם. יתיקון המידות' (ἡ περὶ τὰ ἔθνη κατασκευὴς), לעומת זאת, שיכול להשתמע כשכלול מוסרי, מתייחס כאן דווקא להקניית דפוסי התנהגות מעשיים (ἀσκήσεως δὲ τῆς διδασκαλίας), כפי שנאמר בסוף הפסקה; ואכן, המילה ἡ ἀσκήσις אמורה בתרגול, אימון, ביצוע וכד'. כללו של דבר, החיים על פי היהדות היו מיוסדים אליבא דיוספוס על שני מרכיבים המשלימים זה את זה: לימוד עיוני, רצוף ומתמיד של החוקים מחד גיסא, וקיום יום יומי של מצוותיהם המעשיות מאידך גיסא; השווה להלן ב, 173.

למעשה, הרעיון הזה מעוגן בתפישת המקרא, וניתן להצביע על דוגמאות כגון: "ושננתם לבניך ודברתם בס" (דברים ו:ז); "רק חזק ואמץ מאוד לשמור לעשות ככל התורה אשר ציוך משה עבדי אל תסור ממנו ימין ושמאול... לא ימוש ספר התורה הזה מפיד והגית בו יומם ולילה" וגו' (יהושע, א:ז-ח). על ערך הלימוד בשמירת מצוות היהדות, כפי שמשקף בספרות התלמודית, ועל דחינת היהודי ולימוד התורה, עיין ציפור, עמ' 146 ואילך; גודבלאט תש"ס, עמ' 83-103, ובמיוחד עמ' 95 ואילך. אך יש לדעתי להסתייג מהמתודולוגיה של גודבלאט לגבי המקורות התלמודיים ולתת יותר אמינות לעדויות התלמוד הירושלמי מאשר לעדויות התלמוד הבבלי בכל הנוגע לארץ ישראל; ראה וילק תשמ"ה, עמ' 223 [הע' 6]; שי' ספראי תשמ"ג, עמ' 171 ואילך; אברבך תשל"ג; אורבך תשמ"ח עמ' 437 ואילך; ועיין עוד להלן ב, 204.

172. כל שאר המחוקקים - הכוונה למחוקקי יוון הגדולים ליקורגוס, מינוס, זאלאוקוס וסולון (ראה לעיל ב, 154, 161).

משבחרו באחת הדרכים שנראתה להם, זנחו את האחרת - יוספוס השמיע כאן ביקורת נגד מחוקקי יוון, אשר הזניחו במודע אחת משתי הדרכים החשובות, שיכלה להעניק לחוקים משמעות עיונית-חינוכית או התנהגותית. בכך הם החמיצו לדעתו את ההזדמנות לגבש חברה של בני אדם נבונים ומוסריים, היינו יראי אלוהים.

כך, למשל, לימדו הלאקדימונים ואנשי כרתים מנהגים [מעשיים] ולא דברי עיון – הביקורת מופנית בעקיפין כלפי מחוקקים הנודעים ליקורגוס ומינוס. ברם למרות שלא פורש שמם, ניתן להבחין בין השיטין בכבוד מסוים שיוספוס רחש לחוקיהם. דומה כי הביקורת שלו נתנסחה מתוך מחשבה שקולה וכוונה מיוחדת, שתכליתן להוכיח שלאמיתו של דבר הם עשו רק חצי מלאכה. דומה כי הוא ביקש לומר לקוראיו שחוקים נוקשים כמו אלה הנהוגים בחברה הספרטנית, המטילים משמעת חמורה וקפדנית ביותר, אינם יכולים להישאר לנצח כאשר אין שוקדים לטפח בצד המשמעת המעשית גם לימוד, עיון והבנה של החוקים וכוונותיהם.

לעומת זאת האתונאים ... קבעו חוקים המורים [עיונית] וכו' – אין ספק כי יוספוס כיוון דבריו בראש וראשונה לחוקי סולון, שהנחו את אתונה למשטר הדמוקרטי המשוכלל שלה, מקור גאוותה במשך דורות רבים. ברם העובדה כי האתונאים "לא נתנו את הדעת לתרגולם של הדברים בפועל", כלומר לא הקפידו על חינוך לביצוע מעשי, שיטתי ועקבי של החוקים, נחשבה בעיניו לדבר פגום. ייתכן כי הוא העלה בדעתו את שקיעתה וניוונה של הדמוקרטיה האתונאית שהגיעה לאנרכיה גמורה לאחר מלחמת הפילופונס. הוא הכיר לבטח את הדברים היטב מקריאת ההיסטוריה של תוקידידס, שאת סגנון כתיבתו הוא חיבב כידוע עד מאוד. מכל מקום, מהדהדת מדברי יוספוס גאוה יהודית-לאומית על שבחם של חוקי ישראל ומחוקקם משה.

יז. על משה שחיבר בחוקיו תיאוריה ומעשה גם יחד

בפרקים י"ז-כ"א שלהלן הציע יוספוס את היאני מאמין שלו על הפילוסופיה של החינוך היהודי. לדידו, היה החינוך לקיום מצוות התורה תכלית אידיאלית לעצמה, שהרי אין למקיימי המצוות כל ציפייה שהיא לרווח ממשי מכך. ככל הנראה, צפונה בדברים ביקורת נסתרת על החינוך היווני שלא היה כזה כלל ועיקר; השווה H. Mueller 1967, pp. 16-23. דיני המאכלות, הנישואין, העבודה ומנוחת השבת (להלן ב, 173) נחשבו בעיניו אמצעים חינוכיים מובהקים להשגת אחדות דעים בענייני האלוהות (ב, 179), אמונת אמת (ב, 184, 188), צדק (ב, 185) מתינות ותבונה (ב, 186), תכונות שזכרו יחד לעיל (ב, 170). לדעת באלץ (Balch 1982, p. 117), מבנה הטיעון הזה הולם את המודל המקובל בעולם הקלסי ביחס לדברי קילוס ושבח (*encomium*).

173. מחוקקנו חיבר את שתי הדרכים הללו – יוספוס ביקש לומר לקוראיו, כי בניגוד למחוקקי יוון לא זנח משה אף אחת משתי הדרכים החשובות להנצחת חוקיו, אלא נתן את דעתו בכוונה רבה גם להוראה העיונית של החוקים (להלן ב, 176 ואילך) וגם להקפדה הנוקשה על לביצועם. ציפור (עמ' 145 ואילך) הראה כי השילוב הזה משתמע כבר מהמקרא; ראה דברים, ד:א ואילך; ו: ד ואילך; יהושע, א:ח. השווה לדברי השבח שחלק פילון למשה: על בריאת העולם, 1-2; ועיין מילר, עמ' 302 וטרויאני, עמ' 184. על השתקפות הרעיון במסורת התלמודית, ראה עוד ציפור, עמ' 147 ואילך. לא זנח את ההקנייה המעשית של המנהגים ולא הניח לחוק העיוני שלא יוגשם בפועל – לדעת גודמאן (Goodman 1994, p. 335), יוספוס ביקש כאן לשבח את משה בעיקרון שהיה מקובל ונערץ בתפישת העולם הרומאית.

אלא פתח לכתחילה ומיד בעניין גידולו ומאכלו של כל איש בביתו – הכוונה לדיני המאכלות, ככתוב בתורה: ויקרא, יא:א ואילך; דברים, יז:ג-כא. בעניין זה ראוי לציין כי גם האקספוזיציה של איגרת אריסטיאס, 128-129 על חוקי התורה פתחה באיזכור דיני המאכלות, ולאחר שהסבירה בקיצור את יתרונה וחשיבותה של אמונת הייחוד היהודית מול אפסותן של האמונות הפגניות (שם,

130-141), חזרה לפרט את האמצעים למניעת התערבותם של יהודים בקרב הגויים, ופתחה כמובן שוב בדיון ארוך על דיני מאכלות (שם, 142 ואילך).

לא השאיר אפילו את הדברים הקטנים ביותר וכו' - יוספוס מציין כי מאחר שחוקת התורה היא כוללת באופיה, אין היא מזניחה אפילו פרט קטן ביותר שייעשה מאליו או שייעשה על פי רצונם האישי של מקיימי החוקים בלא שהתורה עצמה נתנה דעתה על כך. אין ללמוד מדבריו כי היה כבר בעולם היהודי מעין 'שולחן ערוך'. עם זאת, יש לציין כי בכת קומראן הלכו ונתגבשו לפחות יטיות בכיוון הזה, כעולה מכתבים אחדים כמו: 'מגילת ברית דמשק', 'מגילת הסרכים' ועוד.

174. תקנות וכללים לגבי המזונות האסורים והמותרים באכילה - ראה לעיל ב, 173. חשוב להדגיש כי קיומן של תקנות וכללים כאלה מחייב משמעת רבה ואורח חיים מוגדר. תוצאה בלתי נמנעת מכך היא היבדלות מזרים מצד אחד, ואימוץ קשרים פנימיים על ידי חיים קהילתיים מאורגנים מצד שני (ראה להלן).

מי [שמותר] לקיים עמו חיים משותפים - לדעת מילר (עמ' 302), הכוונה היא לכל הדינים המורים על התרחקות מחולי צרעת ונגעים דומים אחרים. דינים אלה פורטו בספר ויקרא, יג:א ואילך באותו סדר עצמו, מיד לאחר דיני המאכלות ודיני טומאת נשים. טרויאני (עמ' 184), לעומת זאת, סבר כי הכוונה לדינים הכתובים בספר דברים, כג:א-ח על אלה האסורים לבוא בקהל ישראל (כגון: פצוע דכה, כרות שפכה, ממזר, עמוני ומואבי) לעומת אלה המותרים לבוא בהסתייגות מסוימת (כגון: האדומי והמצרי). שמחוני (עמ' עג, הע' ב) סבר כי הכוונה לחוקים שעניינם בזיווגים מותרים ואסורים, היינו דיני עריות. לפי האמת, מלשונו הקצרה של יוספוס קשה להכריע ולקבוע מסמרות ביחס לכוונתו המפורשת.

ימי עבודה מאומצת וימי מנוחה - הכוונה להבחנה בין ימי חול לבין שבתות ומועדים, המצווים בספר ויקרא, כג:א ואילך. כידוע, שמירה קפדנית על המועדים היא גם עניין של משמעת, הקובעת את דפוסי חייו המוגדרים של כל יהודי באשר הוא.

למען נחיה [בחסות התורה], כמו בחסותם של אב ושליט - אליבא דיוספוס, ההישמעות הקפדנית לחוקי התורה היא עיקרון גדול וחשוב לעצמו, כי בלעדיו לא ייתכנו חיים יהודיים בכלל. לצורך ההסבר הזה נמשלה התורה ליאבי (πατήρ) ו'אדון' (δεσπότης), שאין עוררין על הציות להם גם במושגיה של החברה היוונית-הרומית. מבחינה יורידית שני המונחים נתפשים כאן במשמעות של κύριος או patronus.

לבל נחטא שלא במתכוון ומחסרון דעת - לדעת יוספוס, רק שילוב הלימוד העיוני של חוקי התורה עם שמירתם המעשית המדוקדקת יביא למצב הרצוי שאי אפשר לחטוא בבלי בקיצור, הלימוד העיוני והשמירה המעשית של החוקים כמוהם כסילוק מכשול בפני עיוור (השווה להלן).

175. הוא לא הותיר שום אמתלא לטעון לחסרון דעת - המושג חסרון דעת (ἀγνοία) יכול להתפרש לא רק כחוסר הבנה או בורות, אלא גם כטעות ואיוולת פשוטה. הוראתו נרדפת ל-ἀγνοήματα ואומנם אחת המטרות של הלימוד העיוני היא למנוע חוסר ידע, בורות, חוסר הבנה וטעות.

לימוד התורה הוא דבר נאה ביותר ונחוץ עד מאוד - הביטוי τὸ πάρευνον τὸ νόμον (השווה להלן) או 'חינוך התורה'; השווה מילר, עמ' 304. שמע מינה 'לימוד התורה' מקפל בתוכו את ההוראה, הלמידה, השינון והחינוך גם יחד. לא בכדי קשר יוספוס לביטוי הזה תארים סופרלטיביים כגון: κάλλιστος, המתפרש לפי פשוטו כדבר 'יפה' (או נאה) ביותר וגם כדבר 'נאצל ביותר', בעיקר מהבחינה המוסרית, כלומר כדבר המביא לשלמות המידות. לעומת זאת, הביטוי ἀναγκαυστότατος מציין דבר נחוץ ביותר או מועיל מהבחינה המעשית. לימוד התורה משיג אפוא, לדעת יוספוס, שתי מטרות נעלות:

עיון והבנה מצד אחד, וידיעה מעשית נחוצה (או מועילה) מצד שני; עיין עוד להלן בפירושים לפסקאות ב, 178, 204 ושם פרטים נוספים על החינוך.

הוא ציווה להאזין [לקריאת התורה] לא פעם אחת ולא שתיים - כבר צוין לעיל הציווי שבספר דברים ד:ו ובספר יהושע, א:ח. על לימוד התורה ברבים בבתי הכנסת בימי שבת, עיין עוד להלן. ציווה לשבות מכל מלאכה בכל יום שביעי - שמירת השבת היא כידוע תוצאה ממעשה הבריאה (בראשית, ב:ב-ג) והיא כמובן המצווה הראשונה ממצוות המועדים (ויקרא, כג:ב-ג). פרטים על המצוות הקשורות בשמירת השבת בימי הבית השני, ראה בהרחבה שירר, ב⁵, עמ' 467-475, ושם גם פירוט ביבליוגרפי ניכר.

להיאסף יחד, כדי לשמוע את [דברי] התורה וללומדה בדייקנות - השווה קדמי, טז, 43. המצווה הזו התבקשה מן האמור בתורה (ויקרא, כג:ב-ד) על שבתות ומועדים בתורת 'מקראי קודש'; השווה מ"ב, ד:כג; ישעיה, סו:כג; ירמיה, ז:ב; יז:יט; מלאכי, ב:ו-ז. לא בכדי יוחס בספרות התלמודית הנוהג הזה למשה (למשל מ' מגילה, ד, א; יר' מגילה, ד, עה ע"א). למעשה, גם מיהברית החדשה עולה הד חזק לעובדה, כי אחת הפעולות המרכזיות שנעשו בבתי הכנסת, בעיקר בימי שבת, היתה קריאת התורה ולימודה; ראה מתיא, ד:כג; ט:לה; יב:ט; יג:נד; מארקוס, א:כא-כב; ו:ב; לוקאס, ד:טו-כט, לא; ו:ו; יג:י; יוחנן, ו:נט; יח:כ; מעשי שליחים, יג:א, טו, מד; יד:ג; יט:ט ועוד; השווה פליישר תש"ן, עמ' 401 ועוד. חשוב להדגיש כי גם בכתובת תיאודוטוס בן וטינוס המפורסמת צוין כי בית הכנסת שהוא בנה בירושלים נעשה "לשם קריאת תורה ולימוד מצוות"; ראה בהרחבה רוט-גרסון תשמ"ז, עמ' 76-86. פילון האלכסנדרוני מוסר כי מדי שבת נהגו יהודי עירו לעסוק ב'פילוסופיה של האבות' ולהקדיש זמנם לרכישת דעת ולעיון בענייני הטבע והאלוהות (על חיי משה, ב, 216). לדבריו, בכל עיר שימשו בתי הכנסת (ליתר דיוק 'בתי התפילה') כ'בתי מדרש' (διδασκαλεῖα) ללימוד התבונה, האנושיות, המתינות והצדק, יראת האלוהים, הקדושה וכל מידה אשר לפיה מובחנות חובות איש כלפי אלוהים ואדם. בהזדמנות אחרת (על החוקים לפרטיהם, ב, 61-63) הוא ציין כדבר מובן מאליו שיהודים מתכנסים מדי שבת "בבתי המדרש הנמצאים לאלפים בכל עיר ועיר", וקבע כי מטרת הכינוסים היא להשכיל את המוני בית ישראל בנושאים דלעיל. לדבריו, בכל כינוס היה אחד מן המורים 'עתירי הניסיון' מדריך את מאזיניו בהכרת הטוב והמועיל כדי לכוון את חייהם לאפיקים רצויים. אכן, עדותו מתארת התכנסות גדולה של יהודים ביום השבת, כשאחד הכוהנים (או 'הזקנים') היה קורא בה את התורה ומבארה לפני הנוכחים. למרות שהתיאור הזה נכלל במסגרת פירושו למקראות מן התורה, יכול וצריך הוא להסתבר על יסוד אנלוגיה ריאלית למציאות ימיו של פילון, ואומנם יש לכך תימוכין גם בעדויות היסטוריות ממשיות בכתבי פילון. כך למשל חוזר התיאור הזה כמעט במדויק בחיבור המשלחת אל גאיוס, 156-157, שבו מסופר בין השאר על מנהגם של יהודי עירו להיאסף בבתי הכנסת, במיוחד בימי שבת, כדי לשקן בציבור את חוכמת אבותיהם וכדי לבאר את חוקי התורה. פילון אף התפאר ב'על החוקים' (ב, 115) במציאותם הקבועה של מורים ומחנכים בקהילות ובהוראת התורה שבכתב והתורה הבלתי כתובה. בהזדמנות אחרת באותו חיבור (ב, 311) הוא אף כינה את בתי הכנסת "בתי מדרש לשיקול הדעת ולימוד הצדק", וייתכן כי התכוון לא רק לתפקיד החינוכי, אלא גם לתפקיד המשפטי שמילאו בחיי הקהילה. על לימוד התורה בשבת כמצווה מן התורה העיר פילון גם בחיבורים אחרים; ראה על בריאת העולם, 128; היפותטיקה, 7, 13; השווה עוד על חיי העיון, 30-32; ועיין גם אצל וולפסון תש"ל, א, עמ' 51 ואילך. האגדה התלמודית סיפרה, בהפרזה רבה, כי "ארבע מאות ושמונים בתי כנסיות היו בירושלם וכל אחת ואחת היה לה בית ספר ובית תלמוד. בית ספר למקרא ובית תלמוד למשנה" (יר' מגילה, ג, עג ע"ד). על קריאת התורה בבתי הכנסת ודרישתה, עיין עוד בהרחבה Graetz 1902, 2/2, p. 165; Belkin 1936, pp. 21-25 (הלה עמד בעיקר על התלות של יוספוס ב'היפותטיקה' של פילון); שירר, ב⁵, עמ' 452 ואילך; עיין גם אלבק

תשי"ט, סדר מועד, עמ' 350-351; אלבוגן תשל"ב, עמ' 118 ואילך; א' סטריקובסקי, קריאת התורה [ב] א"מ, ז' תשל"ו, טורים 267-269; כשר תשל"ט, עמ' 232-233; א"א הלוי תש"ס, ב, עמ' 184 (הע' 14); ש' ספראי תשמ"ג, עמ' 46-47; רוט-גרסון תשמ"ז, עמ' 79, 82 ואילך; כשר תשמ"ח, עמ' 119 ואילך; י"ל לוי תשמ"ח, עמ' 11 ואילך; פליישר תש"ן, עמ' 397-441; הנ"ל תשנ"ב, עמ' 25 ואילך; רייף תשנ"א, עמ' 677 ואילך; גילת תשנ"ב, עמ' 350 ואילך; הנ"ל תשנ"ג, עמ' 266 ואילך; שציפנסקי תשנ"א, עמ' קכג ואילך, קפט ואילך; עיין עוד לעיל בפירושים לפסקה א, 209. כללו של דבר, בתי הכנסת בארץ ישראל שלפני החורבן לא התאפיינו דווקא כ'בתי תפילה, אלא בעיקר כמקומות שבהם קראו ופירשו את התורה והנביאים (כלומר דרשו את הנקרא), ובה בעת גם הדריכו החכמים את הקהל הנאסף לנהוג בדרך הטוב. לעומת זאת, בבתי הכנסת בתפוצות, שכונו באמצעות המונח 'בית תפילה' (ἡ προσευχή), מילאה התפילה מקום מרכזי יותר בעבודת האלוהים. עיין לעיל בפירושים לפסקאות א, 209; ב, 10, וכן כשר תשמ"ח, עמ' 112 ואילך ושם פרטים ענייניים גם לגבי הכינוי הזה ומקורו. בתי הכנסת כידוע שימשו גם כמקומות התכנסות לעצרות קודש לא רק בשבתות, אלא גם בימי חג ומועד, כפי שמצינו למשל בבתי הכנסת היהודיים של אלכסנדריה בימי פילון (נגד פלאקוס, 116-118). אין ספק כי בעצרות אלה נערכו גם 'מקראי קודש' חגיגיים כמשתמע ממצוות התורה, וסביר לחשוב כי בנוסף לכך גם נישאו דרשות בציבור בפי המנהיגים הרוחניים של הקהילה. כינוס כזה בחג הסוכות נזכר בעדות אפיגרפית מברניקי שבקירינאיקה (CIG, No. 5361; REG, LXII, pp. 283ff.), וכינוס דומה בשמחת בית השואבה (או 'החגיגה הלילית של חג הסוכות') הנזכר בפפירוס מאפולינפוליס מאגנה שבמצרים העילית; ראה כשר תשל"ט, עמ' 153-154. דבר אשר כל המחוקקים זנחו באופן ברור - לכאורה, עומדת קביעה זו בסתירה לאמור בפסקה ב, 172 על האתונאים, אך לאמיתו של דבר זוהי סתירה מדומה, כיוון שיוספוס ביקש להדגיש בביקורתו, כי אין להסתפק רק בקריאת התורה, אלא יש גם ללומדה ולשננה.

יח. על היתרון של שינון החוקים אצל היהודים

176. רוב בני האדם נמנעים מלנהל את חייהם על פי חוקיהם וכו' - יוספוס ציין בביקורת את המציאות השוררת אצל רוב בני האדם (כלומר אצל רוב אומות העולם), ולפיה אינם מנהלים את חייהם מכוח ציווי חוקיהם. לפי תפישתו, סיבת הדבר היא שאין הם מלמדים את החוקים לצעיריהם משחר נעוריהם, שהרי אי-ידיעת החוקים היא ברגיל גם האמתלא השכיחה המצדיקה כביכול את אי-כיבודם (השווה להלן ב, 204). המסקנה המתבקשת לדידו היא, שאי-ציות לחוק משמעו אנרכיה. זהו המצב הטבעי השורר אצל רוב אומות האולם, שאין מקפידות לקיים את חוקיהן ואין מקפידות ללומדם וללמדם.

177. הנושאים במשרות השלטון הרמות והסמכותיות ביותר מודים על דבר בורותם - בדברים האלה מושמעת ביקורת, שיש בה אף שמץ של לגלוג על המשטר הדמוקרטי, שבמסגרתו יכולים לכהן במשרות השלטון הרמות ביותר גם אנשים חסרי ידע והכשרה בענייני חוק ומדינה. זאת היתה כידוע גם ביקורת נפוצה אצל הוגי הדעות היווניים עצמם, ובראשם אפלטון ואריסטו, שהמליצו על שלטון הפילוסופים במדינה. יוספוס לא היה חסיד של המשטר הדמוקרטי, ולמעשה לא של אף חוקה ומשטר יצירת בני אנוש, שהרי העלה על נס את רעיון 'התיאוקטיה' (לעיל ב, 165). על כן מושיבים הם לצידם צוות [מיעץ] לענייני ציבור וכו' - תופעה זו מוכרת מהמציאות באתונה, שבה שימשו יועצים או סיעונים (παράδρτοι) את הארכונטים, וכן בממשל הרומי שהסתייע ביועצים מיוחדים; השווה ריינאך, עמ' 89, הע' 2; תאקריי, עמ' 365, הע' a. על החינוך היהודי, ראה לעיל וכן להלן בפירושים לפסקה ב, 204.

178. אולם באשר לנו... יוכל הוא למוסרם [על פה] ביתר קלות מאשר את שמו - יש בדברים הגזמה רבה, שנועדה להציג את בני האומה היהודית כאנשים חכמים ונאורים ולא כמי שקיימו את החוקים כמצוות אנשים מלומדה. כבר ראינו בהזדמנויות אחדות כי הצגת היהודים כאומה של פילוסופים לא היתה זרה כלל בספרות ההלניסטית. כך מצינו בדברים המיוחסים על ידי קליארכוס מסולי לאריסטו, וכן בשרידי עדויות מכתבי תיאופראסטוס, הקאטאיוס מאבדירה ומגאסתנס; עיין בהרחבה שטרן, א, מסי' 4, 11, 14, 15.

שינון החוקים... כי הם נעשו כמו חרותם בנשמותינו - הדברים מעוגנים במקראות כמו דברים, ו-ו-ט, ככתוב: "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך. ושננתם לבניך ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך. וקשרתם לאות על ידך והיו לטטפות בין עיניך. וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך"; השווה שם, יא:יח-כ. יוספוס עצמו השתמש בדימויים אלה בקדמי, ד, 210: "שכן נאה הוא שיהיו כתובים על הלבבות ויישמרו בזיכרון ולא יוכלו להימחות לעולם" וגו'. למעשה, שימוש בדימוי הזה על דברים החרותים בנשמה מצוי לא מעט בכתבי פילון, כפי שכבר הבחין בכך מילר (עמ' 305); ראה למשל המשלחת לגאיוס, 210; על החוקים המיוחדים, ד, 193; על בריאת העולם, 18, 69, 82, 137; השווה גם היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 7, 12 ועוד. סביר לחשוב כי יוספוס הושפע ממנו גם בדימוי הזה. כידוע, גם בן סירא (נא:יג ואילך; שם, כז-כח) התגאה והשתבח בעובדה שהוא למד תורה בנעוריו. גם יוספוס עצמו התפאר מאוד בחינוכו, בכוח זכרונו ובהבנתו שהוכיח בגיל צעיר. לדבריו, כבר בהיותו בן ארבע-עשרה הוא זכה לשבחים בפי כל על שקידתו בלימודים ועל פירושיו הנבונים לתורה, שעוררו עניין רב גם בקרב הכוהנים הגדולים וראשי העם (חיי יוסף, 7-9); עיין עוד Rajak 1983, p. 54. דברים דומים נאמרו בברית החדשה (לוקאס, ב, 42-47) על ישו הנוצרי. אפילו נקבל את כל הדוגמאות הללו כדברים מופרזים, לא נוכל להכחיש את האמת המסתתרת מאחוריהם: הלימוד והשינון של התורה היו לחלק בלתי נפרד של החינוך מגיל צעיר; השווה גם קדמי, ד, 211; ועיין עוד בהרחבה להלן, ב, 204.

[לפיכך] גם נדיר למצוא מפר חוק [בינינו] וכו' - יש בדברים הגזמה רבה שנבעה ממגמת האידאליזציה של יוספוס, ואומנם אין להעלות על הדעת קיומה של מציאות מושלמת כל כך.

יט. השפעת אמונת הייחוד על אחדות הדעות היהודית

179. נוצרה אצלנו אחדות דעים מופלאה - אחדות הדעים היא תנאי חשוב לאחוה, שבה הצטיינו כל כך היהודים; עיין לעיל בפירושים לפסקאות ב, 68, 82. סבורני כי זהו רעיון פילוני (השווה על החוקים לפרטיהם, א, 70), שפותח על ידי יוספוס. כאמור (ב, 171), למרות שיוספוס הדגיש כאן בגאווה רבה את אחדות הדעות היהודית, אין לשכוח כי הוא עצמו דיווח לקוראיו על קיומן של ארבע כיתות (או פילוסופיות בלשונו) בקרב העם היהודי בימיו, שלא הסכימו זו עם זו בשאלות יסוד של אמונות ודעות, מנהגים וחוקים. גודמאן (Goodman 1994, pp. 5-6) אף רמז לצביעותו בעניין זה בשים לב לעובדה שבהזדמנויות אחרות הוא טען כי דווקא הפירוד והפילוג בעם היהודי הביאו את האסון הגדול של מלחמת החורבן. ראוי אפוא להעריך את דברי יוספוס בהקשר הזה כתעמולה בשבח היהדות. ואכן, בהמשך הוא זרה אור על כוונותיו כפי שנראה להלן. לאחרונה ביקש באומגרטן (תשנ"ב, עמ' 139-151) להוכיח כי במציאות "הכיתתיות ביהדות בתקופת בית שני היא תופעה שולית. הדבר עולה בבירור רב מהשוואת מספר החברים בקבוצות השונות עם האוכלוסייה היהודית הכללית בארץ ישראל". ברם הוא התעלם מהמידע הרב אצל יוספוס על מידת השפעתן של הכיתות על העם, במיוחד זו של הפרושים. בשנים האחרונות החלה להסתמן מגמה אחרת במחקר המודרני, שאחד מדובריה היה המלומד האמריקני מורטון סמית, ולטענתה

היתה היהדות בימי הבית השני פלורליסטית באופיה ולא שררה בה נורמה הלכתית דומיננטית ומחייבת; ראה למשל בקובץ המחקרים Neusner, Green, Frerichs (eds.) 1987. ברם ראה ביקורת על שיטת מורטון סמית, אצל Goodblatt 1989, pp. 12-30.

הן יש לנו דעה אחת ואותה תפישת ביחס לאלוהים - הכוונה לאמונת הייחוד (מונותאיזם) היהודית, שעוררה התפעלות גדולה בקרב הוגי הדעות היווניים, בעיקר בראשית התקופה ההלניסטית; השווה עוד לעיל ב, 167.

אין אנו משנים את [אורח] חיינו ואת מנהגינו וכו' - מאחר שהדבקות באורח חיים ומנהגים על פי אידיאלים נעלים נחשבה בעיני היוונים לאחד מתווי ההיכר של התנהגות פילוסופית, ביקש יוספוס לרמוז כי כל יהודי מן השורה שייך לקטגוריה זו, וכי הוא מגיע לדרגה הגבוהה של "התאמה יפה" (*συσμῶντα*) בהליכות האדם; השווה לעיל ב, 169 ביחס למשה, ש"הוכיח כי מעשיו תואמים (*συσμῶντα*) לדבריו".

180. רק אצלנו לא ניתן לשמוע דברים סותרים זה לזה על תפישת האלוהים וכו' - בדברים אלה חתר יוספוס לייחד את היהודים בעניין האמונה באלוהים, כי רק להם לא היו דעות והשקפות תיאולוגיות סותרות בנושא זה, ורק הם הצטיינו ב"אחדות דעים" מוחלטת ב"תפישת האלוהות" (*δόξα περί θεοῦ*); השווה עוד לשימוש בביטוי האחרון, להלן ב, 221, 239, 254, 255.

אנשים פשוטים שכל אחד מהם מדבר כלבבו - מנקודת המבט של יוספוס, שררה חירות מוחלטת בעולם היווני בדיון על אופיה ומהותה של האלוהות, שהרי גם הפשוט בבני האדם יכול היה להתבטא בנושא הזה כראות עיניו. מנגד, למרות שלא נאמר בהקשר הזה דבר מפורש, ברי כי הוא (קרי יוספוס) לא העלה בדעתו חירות מוחלטת שכזו, שאולי ראוי יותר לומר הפקרות כזו, בישראל, שהרי גם לדידו המכחיש את אלוהים בפומבי בן מוות הוא; ונראה כי בכך הוא היה נאמן למסורת ישראל מדורי דורות.

עזי פנים - הכוונה לבעלי חוצפה, רברבנות וגאווה, שהן תכונות שליליות ביותר מנקודת מבט יהודית; השווה לדברי יוספוס עצמו בקדמי, א, 73. ראוי לציין בהדגשה, כי רוב צוררי ישראל בעת העתיקה (כמו אנטיוכוס הרביעי אפיפאנס, גאיוס קאליגולה ודומיהם) תוארו בכל המקורות הרלבנטיים כבעלי תכונות כאלה; ויש לדבר שפע של דוגמאות.

חלק מהם ניסה לכפור כליל בעצם טבע האלוהים - הכוונה לבעלי התיאוריות הספקניות כמו פירהון מאליס (Pyrrhon of Elis, 365-270 לפסה"נ לערך) ותלמידו המובהק טימון מפליוס (Timon of Phlius), וכן פילון מלאריסה (Philo of Larisa) ראש האקדמיה האתונאית במאה הראשונה לפסה"נ.

אחרים הכחישו את דבר השגחתו על בני האדם - לדעת תאקריי (עמ' 365, הע' c), הכוונה לאסכולה האפיקוראית, שנקראה על שם מייסדה אפיקורוס (341-271 לפסה"נ). המטרה הפרגמטית שהנחתה את רעיונות האסכולה הזו היתה לנהל את החיים בחוכמה ויישוב הדעת, כלומר בדרך של הישענות נבונה על החושים ושל הימנעות מוחלטת מאמונות הבל או מאמונה בהשגחתו של כוח על-טבעי (ואל-טבעי). לפי השקפת עולמה, אלוהים אומנם קיים, אך אין הוא מתערב בנעשה בטבע, ואין לו כל שליטה על מחשבות האדם. כמובן שתפישת כזו עומדת בניגוד מוחלט לתפישת היהודית, דבר שכבר ראינו לעיל מדברי יוספוס עצמו (למשל ב, 166 ולהלן ב, 181). עיין עוד באותה סוגייה אצל שטיין 1970, עמ' 122-124; ד' רוקח אצל נ' שפיגל, אפיקורוס האיש ומשנתו, ירושלים תשמ"ב, עמ' 167-172; והשווה פלוסר תשנ"ג, עמ' 125. פילון האלכסנדרוני הקדיש כידוע לנושא הזה חיבור שלם הנקרא על ההשגחה. גם שני כתביו ההיסטוריים מביעים בצורה נחרצת ונלהבת את הרעיון כי עינה של ההשגחה האלוהית פקוחה וכי השתלשלות האירועים בהיסטוריה מוכיחה זאת בעליל; עיין עוד שירר ג⁵, עמ' 864-865; כשר תשמ"ז, עמ' 60-61, 150; כשר תשמ"ח, עמ' 32 ואילך.

181. לא ניתן אף להבחין בכל שוני בהליכות חיינו, כי שותפים אנו בכל מעשינו - בפסקה ב, 179 דלעיל התייחס יוספוס אל האחדות האידאית-דתית של היהודים, בהדגישו את אחדות תפישת האלוהות, ואילו בדברים כאן הוא ציין את השותפות בקיום מנהגים והליכות חיים, היינו האחדות המעשית. יש לשים לב כי בכך הוא קלע בדיוק לאמור בפסקה ב, 171 דלעיל על שתי הדרכים לחינוך המידות ולתיקון: ההוראה העיונית והקנייתם המעשית של מנהגים. מהכתוב עולה כי לדעתו הדבר בא לידי הגשמה מלאה רק ביהדות.

תפישה אחת יש בתורתנו על האלוהים - השווה לעיל ב, 167. השימוש במונח *λόγος* הוא לבטח שאול מעולם המושגים הפילוסופיים, שהיה חביב כל כך על פילון האלכסנדרוני; השווה עוד לשימוש דומה להלן ב, 198.

צופה הוא את כל הדברים - עיין לעיל בפירושים לפסקאות ב, 160, 166. הרעיון בדבר קיומה של השגחה אלוהית על העולם מצא ביטוי בהזדמנויות רבות בכתבי יוספוס, ולהלן נסתפק רק באיזכור אחדות מהן: קדמ', א, 14, 20; ב, 24, 60, 86, 129, 136, 161 ואילך, 209, 219, 222, 236, 292, 302, 331, 349; ג, 14 ואילך, 99; ד, 128, 184 ועוד הרבה. כמוכן שיוספוס לא חידש בכך דבר, אלא נתן ביטוי משלו למוסכמות מקובלות אצל בני עמו. בנוסף לאמור לעיל, סבורני כי התואר 'צופה את כל הדברים' (השווה קדמ', ח, 108: "צופה הכל ושומע הכל"), כמו שאר התכונות המיוחדות לו למעלה (ב, 160, 166) גזור גם על פי הדימויים היווניים המקובלים ביחס לזיוס, אבי האלים היווני, במטרה לשבר את אוזני קוראיו. הכוונה לתיאורים כמי אשר עינו 'צופיה ורואה את הכל, שממנה לא ייסתר כל דבר', ואשר 'בכל הוא ישגיח' (הסידוס, מעשים וימים, 267-268), או כאל 'רב הרואי' ו'גדול הרואי' (שם, 239; תאוגוניה, 883), 'רב הדעת' (שם, 56), 'רב הכוח', 'רב העוצם' (שם, 76, 81, 824, 919; מגן הרקלס, 413), 'הכביר', 'הגדול' (תאוגוניה, 465, 708, 953, 1002), 'גדול השכל' (שם, 520, 904, 914), 'בעל תוקף הדעת' (שם, 545, 550, 561), 'מרבה התבונה והדעת' (מגן הרקלס, 33). הדבר הולם היטב גם את תפישת הסטואה (למשל זנון), שגרסה כי 'האלי' (*θεός*), להבדיל מ'אלים' (*θεοί*), נמצא בכל מקום, וכי הוא אוניברסלי, שייך לכל המין האנושי וניחן בראיית הנולד (*ἡ πρόνοια*), שעל כן הכל צפוי; ראה למשל: Bevan 1965, pp. 8-37; ועיין עוד בהרחבה Freundlich 1985, pp. 97-103.

במה שנוגע להליכות חיינו, כמו בכל שאר הדברים המסתיימים באמונה דתית, יכול אדם לשמוע גם מפי נשותינו ועבדינו - קשה להבין מהדברים האלה אם התכוון יוספוס לומר שלימוד התורה היה פתוח גם לפני נשים ועבדים, או שמא התכוון רק לומר שהללו למדו מבעליהם את הליכות היהדות המעשיות ולא עוד. סבירותה של האפשרות השנייה נראית לי יותר, בעיקר בשים לב למסורת חז"ל הדורשת כי הציווי 'ולמדתם אותם את בניכם' (דברים, יא:יט) אמור ב'בניכם ולא בנותיכם'; ראה: ספרי דברים, מהד' פינקלשטיין, עמ' 104. אבל ראוי לציין גם את מסורת המשנה בשם רבי אליעזר האומר: "כל המלמד את בתו תורה כאלו למדה תפלות" (מ' סוטה, ג, ד; השווה עוד יר' סוטה, ג, יט ע"א; ב' יומא, סו ע"ב). למרות שלימוד התורה נחשב עניין לגברים, לא היו נשים פטורות משמיעת דברי תורה, כדי לדעת למלא את מצוותיה המעשיות בחיי היום-יום; השווה אלון תשי"ט, א, עמ' 306; טל אילן תשנ"א, עמ' 151-152; Ilan 1995, pp. 190ff. בקביעה זו ביקש יוספוס להדגיש כי כל אחד החי לפי הליכות היהדות, ואפילו הוא חסר השכלה כמו נשים ועבדים, יודע הלכה למעשה את כללי ההתנהגות ואת המצוות המעשיות. כך, למשל, ידוע כי "נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת שמע ומן התפילין" (מ' ברכות, ג, ג), וכן "פטורים מן הסכה" (מ' סוכה, ב, ח). מכל מקום, ידיעתם את המצוות המעשיות ואת אורחות החיים היהודיים אינה מוטלת בספק. על גישת יוספוס הממעיטה מערך האישה (אך לא בזיקה ללימוד מצוות התורה דווקא), נדון להלן בפירושים לפסקה ב, 201.

כ. הפרכת הדיבה בדבר חסרונם של אנשי תגליות יהודיים

182. הסיחו נגדנו [מתברי שטנה] אחדים - הכוונה כאן לאפולוניוס מולון ואפיון, ראה לעיל ב, 135, 148.

לא יצאו מתוכנו אנשי תגליות בתחום המעשי ובתחום העיוני - ראה שם. ההבחנה בין התחום המעשי לתחום העיוני עולה בקנה אחד עם הרעיון על שתי הדרכים לחינוך המידות ולתיקון, ההוראה העיונית והקנייתם המעשית של מנהגים (לעיל ב, 171).

[בני עמים] אחרים חושבים כי טוב הדבר שלא להישאר נאמנים למנהגי אבות וכו' - יוספוס רצה לציין, כי בניגוד לעמים אחרים, בפרט ליוונים, אין היהדות רואה כל יתרון בחדשנות, בגילויים ובהמצאות לשמן. יצאו מכלל זה הספרטנים, שהשתבחו בשמרנותם, כי הקפידו לקיים בדקדקנות את חוקיהם ממורשת העבר ללא שינוי (השווה להלן ב, 226-228). פילון העלה רעיון דומה בתכלית בחיבורו על חיי משה, ב, 18, בהדגישו כי עמי העולם, יוונים וברברים, לא רק שאינם מכבדים זה את חוקתו של זה, אלא גם אינם מסוגלים לשמור על חוקיהם עצמם, כי הם משנים אותם מדי פעם בהתאם לצורכי הזמן; השווה עוד להלן ב, 221. לדעת גודמאן (Goodman, 1994, p. 335) ביקש יוספוס להתפאר בהתנגדות היהודים לחידושים על יסוד דימוי לרומאים, ואפשר להוסיף גם על יסוד דימוי לספרטנים.

183. לדידנו ההיפך הגמור הוא [הנכון] - שמע מינה, לגבי היהודים שמירת מנהגי האבות בקפדנות וללא שינוי היא עיקרון מרכזי ביותר.

אחת [ויחידה] היא הבינה ושלמות המידות - "בינה" (*φρόνησις*) היא מושג שיכול לקפל בתוכו משמעויות אחדות כגון: כוונה, מודעות, מחשבה, חוכמה והכרה; השווה לשימוש דומה במושג הזה להלן ב, 242. מנקודת המבט של יוספוס, המיזוג של "בינה" עם "שלמות המידות" (ἡ ἀρετή) הוא אחד המאפיינים העיקריים של חוקת התורה, דבר העולה בקנה אחד עם הרעיון המובע לעיל (ב, 170-171).

ההימנעות המוחלטת מכל מעשה ומחשבה העומדים בסתירה לחוקים שנחקקו מבתחילה - גם כאן מודגשים שני פניה של היהדות: הפן המעשי והפן הרוחני, אלא שהפעם ההדגשה היא לא על דרך החיוב, כי אם על דרך השלילה. לשון אחר, מודגש כאן הציווי להימנע במוחלט מכל מעשה ומחשבה הנוגדים את חוקת משה המקורית. לפי ההיגיון המסתתר מאחורי הציווי הזה, ניתן להסיק כי מאחר שחוקת משה היא קבועה ונצחית, יש לקבלה ללא עוררין.

הדבר יכול, כמובן, לשמש הוכחה כי התורה נערכה בצורה המשובחת ביותר - הקביעה בדבר מעמדה הבלתי מעורער של התורה ונצחיותה, לרבות ההכרה בדבר החובה המוחלטת להגות בה ולקיים בפועל את מצוותיה, נחשבים בעיני יוספוס כהוכחה לעריכתה המושלמת כחוקה אידיאלית. מבחינה זו הצטרף יוספוס לפילון בטענה כי בתורה כלולה החוקה האידיאלית, שגדולי הפילוסופים תרו אחריה לשוא; עיין כשר תשמ"ט, עמ' 218 ואילך.

הניסיון מוכיח בעליל כי חוקה אשר אינה בעלת אופי כזה נזקקת לתיקון - הדברים מלמדים בעקיפין, שיוספוס היה מודע היטב להתלבטותם של הוגי הדעות היווניים בדבר החוקה האידיאלית. מילים כמו "הניסיון מוכיח בעליל" מלמדות כי הוא היה גם מודע לעובדה, שהנושא נחקר באופן שיטתי. על אריסטו, למשל, ידוע שהוא בדק לצורך זה מאה חמישים ושמונה חוקות שונות. רעיונות דומים בתכלית העלה גם פילון האלכסנדרוני; ראה למשל על חיי משה, ב, 12-14, 17-18. עיין עוד לעיל בפירושים לפסקה ב, 171.

כא. המשמעות והאופי התיאוקרטי של חוקת התורה

184. ואילו אנו – בשתי מילים האלה ביקש יוספוס להבדיל במפורש בין התפישה היהודית לבין מה שמקובל אצל עמים אחרים.

בהאמיננו כי התורה ניתנה לנו מבתחילה על פי רצון אלוהים – השווה לאמור לעיל ב, 169. מודגשת כאן שוב הדעה כי חוקת משה נשאה את החותם הנעלה של רצון אלוהים, ומשום כך היתה קדושה, נצחית, קבועה ובלתי משתנית. למעשה, זוהי פתיחה מצוינת להסברת רעיון התיאוקרטיה (להלן), שהרי הוא קבע מראש את העיקרון כי חוקת התורה משקפת את רצון האל וכי באמצעותה מתקיים שלטון האלוהים או 'מלכות האלוהים'. יתר על כן, ניתן כאן ביטוי לרעיון 'הבחירה', שעל פיו נבחר עם ישראל על ידי האלוהים לקבל את התורה. אליבא דיוספוס היה זה מעשה מחושב מראש לצורך הגשמת האידיאל התיאוקרטי.

הלא נהיה חסרי אמונה אם לא נשמור אותה – השימוש בביטוי "חסרי אמונה" (οὐδ' εὐσεβείας) מרמז בבירור ל-ἀσεβεία, מונח המתפרש גם כיכפירה ממש. יוצא אפוא כי מנקודת המבט של יוספוס, דחיית רצון האלוהים, כלומר התכחשות לרעיון 'הבחירה' ולשליחות הלאומית של עם ישראל למען הגשמת התיאוקרטיה, הריהי בגדר כפירה.

וכי [באמת] ניתן לשנות בה דבר וכו' – השימוש בשאלות רטוריות בפסקה זו ובפסקה שלאחריה מעיד כמובן על נחרצות יוספוס בדעותיו, ללמד שאי אפשר לשנות מאום בתורה ושאיין לה תחליף, כי היא מושלמת. על האיסור לשנות דבר, ראה לעיל א, 42.

המערכת הכוללת של החוקה – הביטוי "מערכת החוקה בשלמותה" (ἡ ὅλη κατάστασις τοῦ πολιτεύματος) כבר צוין לעיל (ב, 145 ועיין בדברי הפרשנות שם). יוספוס ביקש לציין באמצעותו כי התורה היא מערכת כוללת ומושלמת של חוקים, שאי אפשר לשנות ולתקן בה אפילו פרט אחד.

185. וכי עשויה להיות [חוקה] טובה יותר... מאשר זו העושה את האלוהים לשליט הכל? – השאלה הרטורית הזו עולה בקנה אחד עם השאלות בפסקה ב, 188 להלן, הנותנות למעשה ביטוי לרעיון המרכזי הגלום במונח תיאוקרטיה (עיין לעיל ב, 165); השווה עוד קדמ', א, 14, 20, 72, 155, 225; ד, 185, 223-224 ועוד. על הביטוי 'שליט הכל', עיין עוד Hengel 1989, p. 96. מאלפים בהקשר זה דבריו השנונים של מומיליאנו (Momigliano 1994, p. 64): "It is not the vision of the perfect God that leads to the perfect Law, but the perfect Law that leads to the perfect God."

מפקידה את העניינים הגדולים יותר לאחריותם של חבר הכוהנים – לדעתי, וכפי שצוין כבר לעיל, השתמש יוספוס במונח תיאוקרטיה בעיקר כדי להביע בדרך פילוסופית את רעיון המונותאיזם על שלטון האלוהים בעולם באמצעות דבריו אל הנביא-המחוקק משה (השווה דברים, יח:טו-יח). תפישת העולם הזו ניכרת גם במקומות אחרים בכתביו, כמו: קדמ', ג, 320, 322; ד, 185, 193, 197, 223-224; ה, 98; ו, 61, 91 ועוד; השווה גם בפירושים לפסקאות ב, 160, 166 (לעיל). על השתקפות התפישה במקורות הלניסטיים-יהודיים אחרים, עיין Hengel 1989, pp. 94 ff.

לדעת בובר (תשכ"ה, עמ' 74 ואילך), הרעיון על שלטון האל שימש בארצות המזרח הקדמון (כגון מצרים ובבל) מעין צידוק להיירוקרטיה בראשות הכוהן הגדול, שהיה גם המלך. אותו רעיון נתגבש לימים כדימוי דתי, שעל פיו נחשב שלטון הכוהנים כשלטון המגלם את ממשלת האל, והוא היה מקובל ברוב החברות השבטיות השמיות. אין לתמוה, על כן, כי אותה תפישה נתרוחה גם במקרא, אלא שהיא נתגבשה בצורה מתאימה והולמת לאידיאה המונותאיסטית. אכן, במציאות מילאו הכוהנים מאז ומעולם תפקיד מרכזי בחיי האומה היהודית. בעידן המקראי הם היו חלק בלתי נפרד

מההנהגה, אם בתחום הציבורי ואם בתחום הרוחני-הדתי. על תפקידיהם בעידן ההוא, שנגעו לחמישה תחומים - (א) פולחן, (ב) פיענוח סתומות, (ג) ענייני טומאה וטהרה, (ד) שיפוט, (ה) הוראת התורה - עיין קויפמן תש"ך, ב/ב, עמ' 465 ואילך; מ' הרן, 'כהנה, כהנים', א"מ, ד (תשכ"ג), טורים 14 ואילך, ובמיוחד 22 ואילך. מאז ראשיתה של תקופת שיבת ציון ובעיקר בעידן ההלניסטי, מילאו הכוהנים גם תפקידים מרכזיים בהנהגה המדינית. יש מידע רב על כך במקורות שונים ואף בכתבי יוספוס עצמם. עם זאת, יש לזכור כי מעל לכל החשיבו בישראל את הכוהנים בגלל מעמדם הדתי ותפקידיהם הפולחניים המיוחדים בבית המקדש, ולא דווקא בגלל תפקידיהם המדיניים; פרטים על מעמד הכהונה בישראל בימי הבית השני ראה אצל שירר, ב⁵, עמ' 237 ואילך; Feldman, 1984, pp. 437ff. ושם גם פירוט ביבליוגרפי ניכר.

כאמור בפירושים לפסקה ב, 165, הדגשת החשיבות היתירה של הכוהנים כבעלי הסמכות המדינית העליונה בחברה היהודית יכולה להחשיד את יוספוס שהוא יצק במכוון במושג החדשני תיאוקרטיה' תוכן היירוקרטי. כבר ראינו כי הדבר נבע מהצורך שלו להסביר לקוראי יוונית את המושג החדש בדרך הנמנעת מאנתרופומורפיה של האלוהים, שעלולה לעלות מפירוש פשטני של הרעיון על 'מלכות אלוהים'. במקביל ראינו עוד כי הוא ביקש להציע לקוראיו הסבר פילוסופי-תיאולוגי למציאות החברתית-המדינית מימי הבית השני, שבה בלטה מאוד הנהגת 'האריסטוקרטיה הכוהנית'. לדעתי, המימד האפולוגטי האישי-מעמדי של הסברו ניכר היטב בקדמי, יד, 10, כאשר הוא השתדל לבאר לקוראיו, על רקע סיקור האירועים של כיבוש הארץ בידי פומפיוס, את טיבו של המשטר האידיאלי המומלץ לדבריו במסורת האבות היהודית. לפי גירסתו, כאשר פרץ ריב האחים בין יוחנן הורקנוס השני ליהודה אריסטובולוס השני, התייצבה כביכול משלחת של העם היהודי בפני המצביא הרומי וביקשה ממנו לבטל את המלכות, בטענה כי מסורת אבות מקובלת היא בעם ישראל להישמע לכוהני האל בלבד; ואומנם פומפיוס כונן אז את שלטון האריסטוקרטיה הכוהנית. טענה דומה הובאה גם בכתבי דיודורוס הסיקילי (מ, 2-3; וראה שטרן, א, מס' 64-65, עמ' 185-189) במסגרת סיקור אותה פרשה עצמה, ומאלפת מאוד בהקשר זה העובדה שדיודורוס נזקק להקאטאיוס איש אבדירה על מנת לזרוע אור על טיב המשטר האידיאלי המקובל על היהודים מימי משה. כבר ראינו לעיל (בפירושים לפסקה ב, 165) כי אפילו יוספוס עצמו נזקק להקאטאיוס כדי להסביר לקורא היווני את רעיון 'התיאוקרטיה', וכי דבריו שימשו גם לו מודל לדברי השבח (*encomium*) בעניין החוקה והמשטר האידיאליים הנהוגים בישראל. היה זה אפוא רצונו לבאר את הרעיון המקראי של 'מלכות אלוהים' שהביאו לסטות, לפחות למראית עין, מהאידיאל היהודי המסורתי, כאשר ביקש להסביר את התגלמותו בשלטון האריסטוקרטיה הכוהנית בנסיבות זמן מסוימות; השווה לעיל, וכן קויפמן תש"ך, עמ' 693-694, הע' 7. דיון מקיף וממצה בסוגייה הנוגעת לימי פומפיוס, המוכיח את פירכותיה ושגיאותיה של הפרשה כולה, לרבות הדעה בדבר העדפה עקרונית כביכול מצד הפרושים את שלטון הכהונה בישראל, ראה בהרחבה אפרון תש"ס, עמ' 199-205. למרבה הצער, לא הכיר ויילר (תשל"ז, עמ' 23 ואילך) את מחקרו של אפרון, ועל כן המשיך לדבוק בדעות ולהאוזן הנושנות, שפירשו את רעיון התיאוקרטיה כהוכחה להעדפה עקרונית מצד מנהיגי העם הפרושים את שלטון הכוהנים ('היירוקרטיה') בישראל. מסתבר כי הוא הודרך במידה רבה מהשקפות 'מודרניות' ומגמתיות, שתכליתן להוקיע את הכפייה הדתית של אנשי הדת בחברה היהודית בזמן החדש בטענה לאופיים האנטי-מדיני של ההלכה והממסד הרבני. מאחר ששיטת ההשלכה לאחור של מושגים מודרניים אל העת העתיקה פסולה בעיני מעיקרה, נוטה אני להסתייג מדעה זו.

לסיכום הסוגייה ייאמר כי חשיבותה המדינית של הכהונה, ובפרט של הכהונה הגדולה, בנסיבות היסטוריות מסוימות אינה יכולה לשמש ראיה בדבר העדפה יהודית עקרונית (או פרושית) של משטר היירוקרטי. ככלות הכול, אין לשכוח כי ברעיון אחרית הימים הועד התפקיד המדיני המרכזי למלך דווקא (ליתר דיוק, למלך מבית דויד) ולא לכוהן או לכוהן גדול. במקרא אין כל זכר לאידיאל

של זתיאוקרטיה' כוהנית, וגם לא במדוריה השונים של ספרות ימי הבית השני. אומנם בנסיבות מסוימות יש הערצה לכוהן גדול זה או אחר, כמו ההערצה לשמעון השני הצדיק ביספר משלי בן-סירא, או הערצה לכוהני בית חשמונאים ביספר מקבים א', אבל אין בשני המקורות האלה התעלמות מהמעמד הנעלה והמיוחד של מלכות בית דויד (משלי בן-סירא, מה:כה; מק"א, ב:נז; ד:ל). הוא הדין אצל פילון האלכסנדרוני, שגם הוא רומם את המלוכה כמרכיב חשוב במשטר האידיאלי ולא ביטלה מפני הכהונה ולא המעיט מערכה; עיין: על החוקים לפרטיהם, ד, 157 ואילך; חיי משה, ב, 2 ואילך, 31; Heineman 1932, pp. 183ff.; Belkin 1940, p. 86; אפרון תשי"ס, עמ' 203.

גם יוספוס לא פסל צורות משטר אחרות, כגון המלוכה, אבל בדרך כלל העדיף כאמור לעיל את שלטון האריסטוקרטיה הכוהנית; השווה קדמ', ו, 83-85. ד' שווארץ (D.R. Schwartz 1983/84, pp. 38ff., esp. 50-51) סבר כי הוא הדרך בזאת על ידי הנמקות מדיניות, שתכליתן להסיר מלב הרומאים את החשש כי היהדות לפי טבעה נשאה עיניה לריבונות מדינית. מסיבה זו, טען גם פלדמן (Feldman 1992d, pp. 103ff., esp. 143-145) כי יוספוס תיאר בהערצה רבה את הנהגתו המתונה של שמואל הנביא והכוהן, שעמדה בניגוד לקנאותו של אליהו הנביא, ונתנה ביטוי נמרץ לשיטת ממשל שנחשבה בעיניו לזתיאוקרטית. נראה לי כי דעות אלה מרחיקות לכת במסקנותיהן. ראוי להדגיש כי גם בסקירות האוהדות שלו על מלכויות דויד (קדמ', ז, 1 ואילך) ושלמה (שם, ח, 1 ואילך; 126; כ, 229) כלולים דברי הערצה ברורים. לא זו בלבד, גם כאשר הוא הדגיש כי שלטון 'האריסטוקרטיה' הכוהנית הוא הטוב בשלטונות לפי התורה, גם אז הוא לא פסל את המלכות כל עיקר, אלא עומד כאמור על חובת המלך להודות ביתרון התבונה של החוקים ושל אלוהים, ועל חובתו לפעול בעצה אחת עם הכוהן הגדול והזקנים (קדמ', ד, 223-224). כאמור, רעיון 'הזתיאוקרטיה' של יוספוס ראוי להסתבר לדעתי קודם כל במישור הפילוסופי; השווה Davis 1952, pp. 163-164. דומה כי כוונתו המקורית היתה פשוטה בתכלית: לתאר חוקה אידיאלית, אשר ניתנה על ידי האל למשה (המחוקק והנביא), ואשר הופקדה לצורך פיקוח, פירוש וחינוך בידי האנשים המתאימים ביותר (כלומר הכוהנים), שהוכשרו והוקדשו לתפקידם הציבורי בגין עליונותם באמונה ובתבונה על אחרים. לדידו, שותפותם בשלטון היתה אבן היסוד למה שהוא כינה 'שלטון הטובים', כלומר 'אריסטוקרטיה'; ראה עוד להלן בפירושים לפסקה ב, 186. יוספוס הלך בהסבר הזה בדרך הסלולה של הקאטאיוס איש אבדירה, המצוטט על ידי דיודורוס הסיקילי (מ, 3, 4), אשר ציין כידוע לחיוב ובהתפעלות רבה את העובדה כי המחוקק משה "בחר אנשים מצוינים ביותר בעלי כישרון גדול ביותר, כדי שיעמדו בראש (προστασῆσαι) העם כולו ומינה אותם לכוהנים"; השווה Vermes 1982, p. 295. אגב, מהפועל היווני הנ"ל נגזר גם המונח 'פרוסקסיה', שמשמעותו כפולה: הנהגה רוחנית-דתית והנהגה ציבורית-מעשית גם יחד; על השימוש בו בעולם היהודי של ימי הבית השני, עיין כשר תשמ"ב, עמ' 399-406; D.R. Schwartz 1983/84, pp. 43ff. יוספוס כינה בהזדמנויות שונות את תפקיד הכוהנים בשם 'הנהגת העם' (ἡ προστασία τοῦ ἔθνους), ממש כמו הקאטאיוס מאבדירה עצמו (שם, 5 - כלומר "הנהגת הציבור": ἡ προστασία τοῦ πλῆθους); השווה Goodblatt 1994, p. 34. אך דא עקא, השימוש שהוא עשה ברעיונות הקאטאיוס באמצעות דיודורוס הסיקילי גרם לו בסופו של דבר גם לסטות מרוח האידיאל המסורתי היהודי, שהרי בהשפעת דיודורוס הוא שם בפי משלחת עממית עלומה ודמיונית, שהתייצבה כביכול בפני פומפיוס, דברים שרוממו את השלטון המדיני של הכהונה והמעטו בערך המלוכה; קדמ', יד, 41; ועיין אצל אפרון, שם. יש להעיר בהזדמנות זאת, כי לאחרונה ביקש שצמן (תשנ"ב, עמ' 27 ואילך; והשווה רפפורט תשנ"א, עמ' 501 והע' 66) לכפור בזיקה או בתלות של יוספוס בדיודורוס הסיקילי. לדעתי, טיעוניו בפרשה זו אינם משכנעים, וניכר שגם הוא לא הכיר כלל את דברי אפרון בסוגייה זו, או שמא ביכר להתעלם מהם בגלל אי נוחות ואי התאמה לדעתו; השווה עוד וילק תשמ"ו, עמ' 158 (הע' 22). לסיכום הדיון בנושא זה, ברצוני להוסיף שהסנגוריה המופלגת ודברי השבח שהעתיר יוספוס על 'הזתיאוקרטיה' ההירוקרטית נבעו גם מטעמים אפולוגטיים אישיים הקשורים במוצאו

הכוהני, שאולי נתנו אף ביטוי לתביעותיה ולשאיפותיה של סביבתו החברתית, מה עוד שייתכן כי הם נועדו גם להעביר מסר מדיני מרגיע ואפולוגטי לרומא, ולפיו אין היהדות נושאת פניה למלכות ריבונית שאפתנית, לפחות לא בימיו.

ומסמיכה את הכוהנים הגדולים על הנהגת הכוהנים האחרים - כאמור, משרת הכוהן הגדול היתה בעיקר מאז העידן ההלניסטי המשרה החשובה ביותר בציבוריות היהודית, הן מהבחינה המדינית והן מהבחינה הדתית-פולחנית; עיין I. Gafni, *EJ*, 8, cols. 470-474 (1971). ראינו עוד כי בתקופה ההלניסטית נחשב הכוהן הגדול גם לימנהיג העם (*προσδάτης τοῦ ἔθνους*); ראה למשל קדמי, יב, 158 ואילך; עיין עוד א' כשר תשמ"ב, עמ' 399-406. בעידן החשמונאי נחשב הוא גם ליהגמון' (*ἡγεμὼν*), ישיא' (*ἐθναρχης*) או 'מלך' (*βασιλεύς*); בין כך ובין כך היה לו מעמד רם בצמרת ההנהגה הציבורית והמדינית. כפי שצוין לעיל (א, 29, 187) המונח *ol ἀρχιερείς* אינו אמור רק בכוהנים גדולים המכהנים במשרתם, אלא גם בבני משפחות הכהונה הגדולה ככלל. במחקר אף נעשה ניסיון למסד את המונח הזה בטענה כי כוהנים כאלה, דהיינו *chief priests* (להבדיל מ-*high priests*), מילאו גם תפקידים של ממש בהנהגת החברה היהודית בימי הבית השני, ראה לאחרונה McLaren 1991, pp. 88ff., 102ff., 139ff., 201ff., 221ff. ואצלו פירוט ביבליוגרפי נרחב. מסתבר כי מיסודו של המונח במשמעות זו נועד לזרות אור על נוכחותם של *ol ἀρχιερείς* (כלומר ראשי הכוהנים, להבדיל מיהכוהן הגדול) במשפט ישו (מארקוס, יד: י, ג; טו:א, יא; מתיא, כו:ג, יד, מז, נט; כז:א, יב; לוקאס, כב:ד, סו; כג:ד, י, יג; יוחנן, יח:ג), וכן במשפטי פטרוס ויוחנן (מעשי השליחים, ד:ו, כג; ה:כד), ובמשפט פאולוס (שם, כב:ל). על כוהנים גדולים' במובן של בעלי משרה רמה ונכבדה, עיין עוד לעיל בפירושים לפסקה א, 187, וכן ליברמן תשי"ח, ד, עמ' 909, הע' 48; שטרן, א, עמ' 40; הנ"ל תשנ"ב, עמ' 194 והע' 92.

186. לא בגלל הצטיינותם בעושר וביתרונות מזדמנים אחרים נתן להם המחוקק תיכף ומיד את הכבוד הזה מבראשונה - בפרקים כא ואילך, הדנים במהות 'התיאוקרטיה' טען יוספוס, כאמור בפירוש לפסקה ב, 165, כי יש לייחס למשה את היסודות לימלכות האלוהים'. להלן נטען שוב כי הוא תפס את 'התיאוקרטיה' במובנה המדיני ריאלי כ'אריסטוקרטיה' כוהנית, כלומר כמשטר שבו הופקדו הכוהנים על הגשמת רצון האל, קיום חוקיו ושמירתם. לדידו, שלטון 'האריסטוקרטיה' הכוהנית בהנהגת הכוהנים הגדולים, כפי שנקבע מאז תקופת שיבת ציון במלכות פס, היה שלב מתקדם אחרי שלטון השופטים והמלכים מהעידן המקראי וחוליית ביניים לקראת שלטון החשמונאים, שבו נתמזגו ונשתלבו יחד הכהונה הגדולה והמלוכה (ראה קדמי, יא, 111-112, ועיין עוד להלן). לאחר מכן, בימי פומפיוס ונאביניוס, משבטלה מלכות בית חשמונאי, חזר שלטון 'האריסטוקרטיה' הכוהנית; מלח', א, 169-170; קדמי, יד, 91. חשוב לציין, כי בניגוד למסר האידיאלי של יוספוס על שלטון זה, בשני המקרים (בימי שלטון פס ובימי הכיבוש הרומי) נכפתה אותה 'אריסטוקרטיה' על ידי הכובש ולא נבעה מרצונו החופשי של העם, משמע לא היה במשטר הזה משום הגשמה של שאיפה פנימית ברוח האידיאלים של ימי המקרא. אדרבה, האומה המשיכה להתרפק על אידיאל המלוכה, כך שהאידיאל 'התיאוקרטי' בנוסח הפרשנות המאולצת של יוספוס היה מדומה מעיקרו. אין ללכת שולל, על כן, אחר תיאוריית ולהאוזן (ווילהויזן תרצ"ח, עמ' 285, 323 ואילך), שגרסה כי יוספוס ביטא נאמנה את משאלותיה של היהדות החסידית-הפרושית בתקופה שלאחר גלות בבל, לפי שאז הפך כביכול העם היהודי ל'ממלכת כהנים וגוי קדוש' (שמות, יט:ו), ואז היה מושג הקדושה לרעיון שולט כמושג נרדף לכהונה. למעשה, אפילו מנקודת המבט של ולהאוזן, נולדה התיאוקרטיה הכוהנית ונתקיימה בהכרח תחת ממשלת זרים ולא תחת ריבונות יהודית. מאחר שלפי עצמותה היא היתה בעיניו קרובה מאוד לכנסייה הקתולית העתיקה, הוא סבר כי ראוי להתייחס אל היהדות כאל כנסייה דתית. דעה זו, שנתרווחה הרבה במחקר המודרני (השווה גם ויילר תשל"ז, עמ' 186).

15 ואילך) הינה מוטעית מכל וכל. מאחר שתקצר היריעה מלהוכיח את שגיאותיה, אסתפק בהפניית הקורא למחקרו של אפרון, הנזכר לעיל. אין לדעתי להתחמק מהמסקנה כי פרשנותו של יוספוס לתיאוקרטיה נבעה מרצונו לתאר בצורה אידיאליסטית את ההנהגה המדינית של הכהונה הגדולה, אם כדי ליפות את המציאות, אם כדי לשבח את מעמד הכוהנים שהוא אישית נמנה עמו, ואם כדי להצדיק בעקיפין את המדיניות הרומית על שביכרה להשליט בציבור היהודי הנהגה מתונה של כוהנים משתפי פעולה שבראשה ניצב כוהן גדול. המקור הראשון לאותה אידיאליזציה היה ככל הנראה הקאטאיוס איש אבדירה בתיווכו של דיודורוס הסיקילי, הגם שהוא נתגבש לא מעט על יסוד אימוץ מלאכותי ומאולץ של רעיונות פילוניים; עיין בהרחבה לעיל בפירושים לפסקה ב, 165; עיין אפרון תש"ס, עמ' 9, 13, 14 (הע' 6), 20, 205-1990; השווה עוד קויפמן תש"ך, א/א, עמ' 137 ואילך, בעיקר א/ג, עמ' 688 ואילך.

לדעתי, סבירה למדי האפשרות שיוספוס היה מודע לפרשנותו השגויה והמעוותת, הן מבחינה היסטורית והן מבחינה רעיונית. העובדה, שהוא ביקש לצקת בתיאוקרטיה משמעות פילוסופית, ובה בשעה גם התכוון לאפיינה מבחינה מדינית-ריאלית כצורת שלטון שעליו מופקדת 'האריסטוקרטיה' הכוהנית, אומרת דורשני. לדעתי, דבריו בשבח הנהגתם של הכוהנים הם הסבר מאולץ, שתכליתו לתרץ את הפרשנות המעוותת דלעיל. הוא ביקש לרומם את הכוהנים מבחינה רוחנית-פילוסופית כדי להצדיק את טיעונו על שלטונם המדיני הריאלי. דבריו נועדו להדגיש כי סמכותם לא נרכשה מכוח יתרונות רכושניים מזדמנים, וכי מעמדם לא היה תוצאה של ייחוס, שנקבע בנסיבות מסוימות. אדרבה, לדידו נקבעו הדברים מ'בראשונה' ולתמיד בגלל מידותיהם התרומיות. אחת ההנמקות העיקריות לכך היתה כי הקדשתם איפשרה לכוהנים להתמסר לתפקידיהם בלא חשש של הדחה. הדברים קולעים היטב למה שנאמר בפתיחה (א 30); ועיין גם להלן. ההדגשה 'בראשונה' נועדה אולי לכסות על ביקורת נגד גילויים שליליים מצד חוגי הכהונה שאירעו מאוחר יותר (ראה להלן). **הפקיד את משמרת עבודת האלוהים בידיהם** - בראש תפקידי הכהונה בימי הבית השני עמדה כמובן עבודת הפולחן בבית המקדש; עיין אודותיה בהרחבה שירר, ב', עמ' 237 ואילך, ובעיקר עמ' 257 ואילך, 275 ואילך, 292 ואילך.

עלו במיוחד על אחרים באמונה ובתבונה - יקשה שלא להעלות על הדעת בהקשר הזה את דברי הקאטאיוס איש אבדירה (אצל דיודורוס הסיקילי, מ, 3, 5) המדגישים כי הכוהן הגדול "נחשב למי שעלה על חבריו בחוכמה ובשלמות המידות". יוספוס העלה על נס את עמדתו של שמואל הנביא על שותפות הכוהנים בשלטון, משום שלדידו הגשים הדבר את הרעיון על 'שלטון האריסטוקרטיה', קרי 'שלטון הטובים' (או היקירים, האצילים), שנראה בעיניו כשלטון אלוהי העושה את האנשים החיים בו למאושרים (קדמ', ו, 36). גם בהזדמנויות אחרות נתן יוספוס ביטוי ליתרון הגדול ולמעלתו של 'שלטון הטובים'; ראה למשל קדמ', ו, 84-85, 268; השווה מלח', א, 170; קדמ', יד, 91. הקביעה הזו באה מתוך אידיאליזציה רבה, כפי שצוין בהרחבה לעיל, שהרי למעשה היו זמנים שבהם פעלו גם כוהנים מושחתים ורעים. כבר בימי המקרא מצינו כמותם בהזדמנויות שונות, והם נתגנו בדברי הנביאים: ירמיהו, הלא; ויג; כגיא; יחזקאל, כב:כו; הושע, ו:ט; מיכה, ג:יא; צפניה, ג:ד; מלאכי, ב:א ואילך. גם בימי בית שני נזכרו לא אחת כוהנים מושחתים, רשעים או חטאים. יוספוס הזכיר למשל מעשה רצח בחוגי הכהונה הגדולה כבר בתקופת שיבת ציון, ראה קדמ', יא, 299-301. מאוחר יותר, בעידן ההלניסטי, נתפרסמו בחטאיהם בני משפחת הכוהנים הגדולים אשר נוגעו בהתיוונות; ראה מק"א, א-טו; ז:ד ואילך; מק"ב, ג:ד ואילך; יד:ג ואילך, ומסתבר כי גם יוספוס עצמו היה מודע לפעולתם ולו רק באופן חלקי; ראה למשל קדמ', יב, 239-241, 384-388. כוהנים מושחתים בתקופה הרומית נזכרו על ידיו לא פעם ולא פעמיים. למעשה, כתביו היו ועודם המקור העיקרי לעניין זה. די להזכיר בהקשר זה את חמסנות הכוהנים בקדמ', כ, 180-181, 206-207, שיש לה גם תימוכין גם במסורות חז"ל כגון: ב' פסחים, נו ע"ב; ב' יומא, ט ע"א; שם, לה ע"ב; ת'

מנחות, יג:כא (צוקרמנדל, עמ' 533); עיין Jeremias 1969, pp. 195-6; גייגר תשי"ט, עמ' 74; קלוזנר 1958, ה, עמ' 25. על הידרדרות משרת הכוהן הגדול, שהפכה למקנת כסף, ועל היותה מכשיר פוליטי בידי השליטים ההרודיאנים או הרומאים, עיין בהרחבה: אלון תשי"ז, א, עמ' 76-48; Smallwood 1962, pp. 14-34. כללו של דבר, מאחר שהתיאור על מעלותיהם התרומיות של הכוהנים הוא מוגזם, יש להעריכו כתוצר מובהק של מגמת האידיאליזציה שבה חתומה העדות הנדונה ביגד אפיון. הדגשת יוספוס כי הכוהנים זכו למעלת כבודם מבראשונה (ראה לעיל) נועדה כמובן להרחיק עדותו לימים קדומים ובכך לטשטש את הגילויים השליליים מימים מאוחרים.

187. פיקוח קפדני על קיום [מצוות] התורה - הקפדנות והדייקנות ($\alpha\kappa\rho\beta\epsilon\iota\alpha$) בידיעתם של חוקי התורה ובשמירתם היו אידיאלים חשובים ביותר אצל הפרושים; עיין Baumgarten 1983, pp. 422-428; באומגרטן תשנ"ב, עמ' 145-146. לדברי יוספוס (קדמ', כ, 264), היהודים "מעידים רק על חוכמתם של אלה שמיטיבים לדעת את החוקים ויש בידם לפרש את טעמם של כתבי הקודש". לפיכך הוא ציין (חיי יוסף, 9) כי מאחר שהוא עצמו נשתבח בידיעה דייקנית של הפירושים לחוקי תורה, לפיכך באו גם חשובי הכוהנים לשמוע תורה מפיו. מסיבה זו, לדבריו (קדמ', כ, 262), לא יכול היה שום איש זולתו לכתוב את 'קדמוניות היהודים' באופן דייקני כל כך ($\sigma\upsilon\tau\omega\varsigma \alpha\kappa\rho\beta\acute{\omega}\varsigma$). אין ספק כי בשבח שלו על הכוהנים הוא ביקש גם להשתבח בעצמו. הכוהנים נתמנו על הכל אף לשופטים וכו' - השווה להלן ב, 194. גם בקביעה זו יש הגזמה לא מעטה, ולדעתי יש לייחס אותה אף למגמת האידיאליזציה של יוספוס. כזכור, מגמה זו עלתה בקנה אחד עם דברי השבח של הקאטאיוס איש אבדירה המצוטט על ידי דיודורוס הסיקילי (מ, 3, 5), ולפיהם מינה משה את הכוהנים כשופטים בכל העניינים היותר סבוכים וגם הפקיד בידיהם את שמירת החוקים והמנהגים. מגמת האידיאליזציה של הקאטאיוס גלויה ומסתברת היטב לאור העובדה שגם בחיבורו על המדינה האוטופית פאנאכאיה (Panachaia) הוא הועיד לכוהנים את תפקידי ההנהגה והשיפוט הבכירים (ראה אצל דיודורוס, ה, 45, 4). לדעתי, הלך יוספוס בדיוק בדרך הזו כאשר כתב את הדברים דלעיל על תפקידי השיפוט של הכוהנים; ואפשר שהוא הושפע בכך מקריאה ישירה (או עקיפה) של דברי הקאטאיוס ודיודורוס. עם זאת, אין להתעלם מהעובדה שדבריו נשענו גם על מקראות מהתורה עצמה (דברים, יז:ח-ט - "כי יפלא ממך דבר למשפט וגו'). אומנם תפקידי השיפוט של הכוהנים נרמזו במקרא גם בהזדמנויות אחרות (ראה למשל יחזקאל מד:כד), אך מעולם לא צוין כי רק הכוהנים לבדם היו מופקדים על מערכת המשפט וכי רק הם שעמדו בראשה. תמונה זו מתאשרת גם מהמגילות הגנוזות, המציינות את שותפותם (אך לא את בלעדיותם) במערכת המשפט, עיין בהרחבה שיפמן 1993, עמ' 136 ואילך, ושם פרטים ביבליוגרפיים לרוב. השווה עוד לדיונו של ציפור (עמ' 155 ואילך) על מקראות שונות הנוגעות לענייני משפט באספקלריה של הספרות התלמודית, וראה גם הערתו של H.J. Guttman 1928, p. 30. 'בית דין של כוהנים', הנזכר במקורות תנאיים (ראה אית, ג [תשי"א], עמ' 181), היה מן הסתם בעל סמכות משפטית מוגבלת רק לענייני המקדש והכהונה; השווה שיפמן, שם, עמ' 144.

חרף האמור לעיל, מאחר שמהדהדות בדברי יוספוס הערכות פרשניות ודעות דומות ומקבילות לאלה המצויות בכתבי פילון האלכסנדרוני (למשל על שהרע נוהג לארוב לטוב, 132; על שהאל הוא ללא שינוי, 134; על חיי משה, ב, 214-216; על החוקים לפרטיהם, ד, 190-192), אין לפסול את האפשרות כי, כמו במקרים רבים אחרים, הוא הושפע מפילון, מי שהיה הצינור המרכזי להשקפותיו התיאולוגיות על רעיונות מקראיים, כך שלא גילה דווקא רעיונות מקוריים משל עצמו. ראה על כך בהרחבה אצל Belkin 1936, pp. 65-68; ועיין עוד אצל Jeremias 1969, p. 207; Vermes 1982, p. 295; S. Schwartz 1990, p. 69 (& n. 50).

כידוע, מסקנות בדבר חברותם או נשיאותם של כוהנים גדולים במוסדות השיפוט היהודיים