

יוסף פוס פלאוויוס
(יוסף בן-מתתיהו)



אריה כשר



מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל

יוספוס פלאוויוס
(יוסף בן-מתתיהו)

נגד אפיון

יוספוס פלאוויוס
(יוסף בן-מתתיהו)

נגד אפיון

תרגום מהמקור עם מבוא ופירושים
אריה כשר

כרך שני



מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל
ירושלים

המערכת המדעית

פרופ' ישעיהו גפני (יו"ר), פרופ' מרדכי ברויאר, פרופ' יעקב ברנאי
צבי יקותיאל, פרופ' מרים ירדני, פרופ' יוסף טוב עסיס, פרופ' יוסף שלמון
מרכזת המערכת: מעין אבינרי-רבהון

התקין והביא לדפוס: יצחק כהן

ספר זה ראה אור בסיוע

בית הספר למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג
אוניברסיטת תל-אביב

הדפסה חוזרת: תש"ע

מסת"ב 0-102-227-965

מספר קטלוגי 185-369

© כל הזכויות שמורות למרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ז

אין להעתיק או להפיץ ספר זה או קטעים ממנו, בשום צורה ובשום אופן, אלקטרוני או מכני, לרבות צילום
או הקלטה, ללא קבלת אישור בכתב מהמוציא לאור.

הספר מוקדש לבנותי

אורנה, דפנה ונטע

תוכן העניינים

פירוש לספר שני

285

- 287 פרק א - הסיבות להתנצחות המיוחדת עם אפיון
- 291 פרק ב - הזמנה של גירסת אפיון אודות יציאת מצרים
- 300 פרק ג - המוצא המצרי של אפיון כגורם לחיבור עלילותיו
- 304 פרק ד - ההאשמות והגינויים בפי אפיון נגד יהודי אלכסנדריה
- 338 פרק ה - היחס החיובי ליהודים מאז תלמי השלישי ועד גרמניקוס
- 360 פרק ו - הזיקה בין מעמדם האזרחי של היהודים לדתם
- 376 פרק ז - העלילה שהיהודים עובדים לחמור
- 390 פרק ח - עלילת הדם היוונית ופירכותיה
- פרק ט - הבדיה של מנאסיאס מפאטארה על גניבת ראש חמור עשוי
- 406 זהב מבית המקדש בירושלים
- 412 פרק י - האשמת אפיון את היהודים על השבתה לשנוא את היוונים
- 415 פרק יא - גינוי היהודים על שיעבודם לגויים
- 422 פרק יב - טענת אפיון שלא יצאו מקרב היהודים אנשי סגולה
- 424 פרק יג - קטרוג אפיון נגד היהודים על המילה ועל איסור אכילת חזיר
- 432 פרק יד - התשובות להאשמות אפולוניוס מולון וליסימאכוס
- 438 פרק טו - המידות התרומיות של משה וחוקיו
- 443 פרק טז - פועלו של משה והמשמעות הדתית והפילוסופית שיש לכך
- 461 פרק יז - על משה שחיבר בחוקיו תיאוריה ומעש גם יחד
- 464 פרק יח - על היתרון של שינון החוקים אצל היהודים
- 465 פרק יט - השפעת אמונת הייחוד על אחדות הדעות היהודית
- 468 פרק כ - הפרכת הדיבה בדבר חסרונם של אנשי תגליות יהודיים
- 469 פרק כא - המשמעות והאופי התיאוקרטי של חוקת התורה
- 475 פרק כב - על קדושת השלטון המצווה בתורה ועל קדושת האל ועבודתו
- 480 פרק כג - על עבודת הקורבנות בבית המקדש
- 485 פרק כד - על חוקי הנישואין וגידול צאצאים
- 494 פרק כה - על חינוך הבנים בישראל

496	פרק כו - על אבלות וקבורת מתים
499	פרק כז - על מצוות מוסריות שונות ביחסי אנוש
503	פרק כח - על היחס ההוגן והמסויג כלפי נוכרים ועל קירוב הגרים
506	פרק כט - מוסריות חוקי התורה כלפי זרים, אויבים ובעלי חיים
510	פרק ל - עונש העוברים את חוקי התורה ושכר שומריהם בעולם הבא
	פרק לא - העליונות הרעיונית של חוקת התורה ביחס לחוקות יוון
514	והנאמנות הבלתי מסויגת של היהודים אליה
519	פרק לב - מסירות הנפש של היהודים בשמירה על חוקיהם
521	פרק לג - על הביקורת נגד דת היוונים
526	פרק לד - ביקורת על אלי יוון ועל הסיבות להערצתם
530	פרק לה - הסיבה לסטייתם ולטעותם של היוונים בדבר האלוהות
532	פרק לו - הסתייגות היוונים מזרים ושמירתם על טוהר חבר האזרחים
	פרק לז - על חוסר הסובלנות לזרים מצד האתונאים, הסקיתים
537	והפרסים, ועל מנהגים משונים של ערי יוון שקשה לקיימם
544	פרק לח - הפרה וציות לחוקים בעמים ובישראל
546	פרקלט - השפעת חוקי היהודים בקרב הגויים
550	פרק מ - דברים לסיכום
553	פרק מא - אפילוג בשבח חוקי ישראל

557	ביבליוגרפיה
557	רשימת הקיצורים
561	מחקרים

627	מפתחות
627	מפתח כללי
654	מפתח למילים ביוונית ובלטינית

פירוש לספר שני

א. הסיבות להתנצחות המיוחדת עם אפיון

1. אפאפרודיטוס - השווה לעיל א, 1.

היקר לי מכל - דומה כי ראוי לתרגם "הנערץ עלי ביותר", שהרי הביטוי - τιμωτάτῃ μοι - הוא גם בעל הוראה שכזו.

מסרתי מידע על קדמות עמנו... מכתבי הפיניקים, הכשדים ומצרים - הכוונה לכתבי הסופרים הצורים דיוס ומנאנדרוס מאפסוס (א, 106-127; 155-158), לכתבי הכשדים (כלומר הבבלים) ובראשם ברוסוס (א, 128-153), ולכתבי הסופר המצרי מאנתון (לעיל, א, 73-102). מטרתו הפולמוסית של יוספוס היתה, בין השאר, להזם באמצעות עדויות אלה את המסורות על מוצאם של היהודים ממצרים ולהוכיח את מוצאם הכשדי; השווה להלן ב, 8, וכן לעיל א, 71, 130.

הצגתי לעדות רבים מסופרי היוונים - רשימת הסופרים כוללת את פיתגורס, תיאופראסטוס, הרודוטוס, כוירילוס מסאמוס, קליארכוס מסולי, אריסטו, הקאטאיוס מאבדירה ואחרים (א, 161-218). שמתי לאל את דברי מאנתון, כאירימון - על הזמנת דברי השניים ראה א, 254-303. ואחרים - הכוונה להזמנת דברי ליסימאכוס (א, 312-320).

2. עתה אתחיל להזם את שאר הסופרים - על השימוש בפועל ἐλέγχω, ראה א, 3-4. האמירה "שאר הסופרים" מכוונת כמובן בראש וראשונה לאפיון, שההתנצחות עמו תופסת מקום מרכזי בספר השני של חיבורנו. שאר הסופרים הם אפולוניוס מולון (הזכור להלן ב, 16, 79, 145, 148, 236, 255, 270, 295), ליסימאכוס (ב, 16, 20, 145, 236), פוסידוניוס מאפאמיאה (להלן ב, 79), ומנאסיאס מפאטארה (ב, 112-114).

3. אפיון המדקדק - אפיון (Ἀπίων) הוא ללא ספק שם מצרי, שנגזר מ-Ἀπίς ὁ (אפיס), הלא הוא כינויו של האל המצרי הנודע המסומל בדמות שור; ראה 1. iv-v, pp. 1886. Sperling. לדברי יוספוס (ב, 29), היה אפיון יליד מצרי, שנולד בשלהי המאה הראשונה לפסה"י, או בראשית המאה הראשונה לסה"י, במצרים העליונה (מערבית לתבאיס). הוא עקר לאלכסנדריה, שם רכש את השכלתו וכן את מיומנותו הגדולה ברטוריקה. הוא זכה לפרסום רב בספרות יוונית ובתחומי עיון אחרים, במיוחד כמומחה בכתבי הומרוס, ולימים אף עמד בראש 'האסכולה ההומרית' באלכסנדריה, כתלמידו של דידימוס (Didymus) וכיורשו של תיאון בן ארטמידורוס. הוא כתב פירושים ולקסיקון אלפא-ביתי לכתבי הומרוס, שנעשו על פי הדרך שהותוותה על ידי מלומד אלכסנדרוני אחר, אריסטארכוס (217-145 לפסה"י לערך), מי שנודע בהתעמקותו בשאלות דקדוק, לרבות ביקורת נוסח וביקורת ספרותית של כתבי הומרוס ושל גדולי המשוררים היווניים. בלקסיקון של אפיון השתמש סופר אחר, אפולוניוס סופיסטס, לכתובת מילון משלו, שממנו שרד רק תקציר. בימי הקיסרים הרומיים טיבריוס וקלאודיוס ביקר אפיון ברומא ועסק שם בהוראה (Ἀπίων, Suda, s.v.), ובימי קאליגולה הוא אף ערך מסעי הרצאות ביוון כנואם ופרשן של שירת הומרוס, וזכה בשל כך לפרסום רב (Seneca, *Epistulae Morales*, LXXXVIII, 40). מלבד דברי פרשנות על הומרוס, כתב אפיון גם על הלשון הלטינית, על האלף-בית ועל סוגיות לקסיקליות שונות, דברים שבגינם זכה מן הסתם לתואר 'המדקדק' (γραμματικός ὁ), הנזכר על ידי יוספוס (ב, 12, 14, 15, 26), בכתבי טאטיאן (Tatianus, *Oratio ad Graecos*, 38), בכתבי קלמנס האלכסנדרוני (Clemens Alexandrinus, *Stromata*, I, 21: 101, 3) וגם אצל יוליוס אפריקנוס (ראה: אוסביוס, הכנה אוואנגלית, י, 10, 6).

הוא כתב גם על אלכסנדר מוקדון, ובדומה למאנתון אף הוציא לאור חיבור בשם 'דברי ימי מצרים' (*Algyptiakai Iστοριαi*), או בקיצור *Algyptiaká* (τὰ) בחמישה ספרים; ראה *Tatianus, loc. cit.*; ועיין עוד שירר, ג', עמ' 540 והע' 84. בימיו היה אותו החיבור לאחד ממקורות המידע המקובלים ביותר על ההיסטוריה של מצרים (השווה *Aulus Gellius, Noctes Atticae*, V, 8, VII, 14), דבר הניכר היטב בכתבי פליניוס הזקן ופלוטארכוס; לא כן לגבי טאקיטוס, שספק אם נשען עליו. מאחר שכתבתו היתה פופוליסטית מאוד ונועדה לשאת חן בעיני ההמונים הפשוטים, הוא קרא לעתים קרובות דרור לדמיונו, המציא חידושים משונים יוצאי דופן, ואף לא נמנע מפרשנות אטימולוגית משוללת בסיס. בין חוגי המשכילים של זמנו היו שהעריכו אותו כשרלטן, רכלן ושחצן מובהק. למשל, פליניוס הזקן (*Plinius, Naturalis Historia*, praef. 25) סיפר כי הוא היה מתרברב ביוהרה מופגנת כי כל מי שזכה מצדו להתייחסות כלשהי בכתביו גם זכה בנצח. הוא כינה אותו "התוף של תהילת עצמו" (*famae propriae tympanum*), ולדבריו אפילו הקיסר טיבריוס עצמו המשילו בלעג ל"פעמון העולם" (*cymbalum mundi*), כלומר למי שמדבר גבוהה גבוהה על הכל, בכל מקום ובכל הזדמנות. בגלל חריצותו היתירה לרכוש אהדה אצל ההמונים, הוא זכה גם לכינוי הגנאי תלאה (*Mόχθος*); עיין גוטשמיד, עמ' 357. מאחר שהוא נודע באהבת הכבוד שלו ובשחצנות ללא גבול, סביר לחשוב כי הוא התיימר להתקשט בנוצותיו של התואר 'מרבה נצחונות' (*πλειστον(α)ης*), אם לשפוט מאיזכורו במקורות אחדים כאיש רב פעלים ובעל שם, שעשה רבות להפצת דעותיו ולפרסומו; ראה אוסביוס, הכנה אוואנגלית, י, 12, 22 (= *Clemens*); *Alexandrinus, Stromata*, I, 21: 101, 3; וכן *Plinius, Naturalis Historia*, 37, 5, 75; *Aulus Gellius, op. cit.*, V, 2; *Dittenberger, OGIS*, no. 662 *Suda*, s.v.). הידיעה הקצרה בסודה' (*Ἀπὼν ὁ Πλειστονίκου*) שהוא מקור מאוחר למדי, גרסה בטעות כי 'פליסטוניקוס' היה שמו של אביו. יש מלומדים המפרשים דווקא את הכינוי האחרון לגנאי, בהוראה של 'איש מדון'; על כינויי הגנאי שהוטחו נגדו, עיין Jacobson 1977, pp. 413-415; טרויאני, עמ' 48 ואילך; שירר, ג', עמ' 604. לא בכדי החשיבו בנטוויץ' (Bentwich 1914, p. 208) למעין היוסטון (סטיוארט) צימברליין של המאה הראשונה. לדעתו, העובדה שאפיון היה מראשי האסכולה הסטואית באלכסנדריה יכולה להסביר במידה רבה את שנאתו ליהודים. הסטואיקנים התיימרו כידוע לכונן דת פילוסופית קוסמופוליטית, ולשם כך טיפחו תעמולה מיסיונרית חזקה בעיקר בארצות המזרח ההלניסטי. לזידם היו היהודים לא רק מכשול בדרכם, אלא גם מתחרים מסוכנים ולכן גם שנאים. הבדלות היהודים מנוכרים היתה האנטי תיזה לרעיון האחדות האנושית שהסטואיקנים הטיפו לו, ומאחר שאפיון היה נציג מובהק של התפישה הזו, הוא נעשה לשונא ישראל מובהק ביותר.

בהסתמך על דברי קלמנס האלכסנדרוני (*Stromata*, I, 21: 101, 3; השווה אוסביוס, הכנה אוואנגלית, י, 12, 2; השווה עוד שם, ג, 9, 4), נטו חוקרים אחדים לחשוב כי אפיון כתב ספר מיוחד בשם 'נגד היהודים' (*βιβλίον κατὰ Ἰουδαίων* או *τὰ κατὰ Ἰουδαίων*), ובקיצור *κατὰ Ἰουδαίων*; עיין *Sperling* 1986, p. xvii; גוטשמיד, עמ' 361. אולם רוב המלומדים הסתייגו מכך וטענו כי התייחסותו ליהודים היתה כלולה בחיבורו 'דברי ימי מצרים'; השווה שירר, ג', עמ' 541 ואילך; הניל, ג', עמ' 606; שטרן, א, עמ' 389. בימי קאליגולה, וליתר דיוק בשנת 40/39 לסה"נ, הוא מילא שליחות ציבורית מטעם עירו אלכסנדריה, כאשר עמד בראש המשלחת העירונית, שהתנצחה עם משלחת יהודית יריבה בראשות פילון האלכסנדרוני על זכויותיהם ומעמדם האזרחי של יהודי אלכסנדריה; ראה יוספוס, קדמ', יח, 257-259; עיין *Tcherikover, CPJ*, I, pp. 62ff.; *Smallwood* 1961, pp. 24ff., 248-249; *idem* 1981, pp. 242ff. הרבה שלו והשפעתו הרחבה בחוגי המשכילים של דורו, אם ברומא ואם ביוון, בחר בו יוספוס לאחד מיעדי ההתקפה העיקריים בחיבור הנוכחי, ומסיבה זו חשבו המשתמשים בו בדורות מאוחרים כי ראוי היה לכתוב בשם 'נגד אפיון' (ראה על כך במבוא). על אפיון האיש והסופר עיין

בהרחבה אצל מילר, עמ' 14-17; 222 ואילך; גוטשמיד, עמ' 356-371; Sperling 1886, pp. iii-xxii; L. Cohen 1894, cols. 2803-2806; Willrich 1895, pp. 172-176; Wellmann 1896, pp. 221-253; I. Lévy 1900a, pp. 188ff.; Friedländer 1903, p. 373; Radin 1915, pp. 199ff.; Schmid & Stählin 1920, pp. 437ff.; F. Jacoby, *FGrH.*, III, C 616; I. Lévy 1946, pp. 339ff.; Gager 1972, pp. 122-124; Sevenster 1975, pp. 127ff.; Daniel 1979, pp. 45-65; Conzelmann 1981, pp. 81-84; idem 1992, pp. 86-90; צריקובר תשכ"ג (לפי מפתח השמות); שטרן, א, עמ' 389 ואילך; טרויאני, עמ' 48-53; שירר, ג', עמ' 538-544; הנ"ל, ג', עמ' 604-607.

חלק מדבריו דומים להאשמות שנכתבו בידי אחרים - יוספוס לא פירט כאן מה הדמיון בין עלילת אפיון לעלילות הסופרים שקדמו לו, אלא הסתפק לפי שעה בהערכה כללית ביותר. רק בהמשך דבריו הוא הצביע על קווי הדמיון הללו (השווה להלן ב, 9, 15, 20, 28) כדי להבליט את התוספות של אפיון עצמו.

ואילו חלק אחר הוא בבירור בגדר תוספות משוללות יסוד משלו - הביטוי היווני $\psi\chi\rho\omega\varsigma$ יכול להשתמע בצורה מטפורית גם במובן של חסר טעם. קביעתו הפסקנית של יוספוס נועדה ללא ספק לשמוט כל בסיס ספרותי קדום מעלילותיו של אפיון ולהציג כדברי הבל, פרי באושים של דמיונו. מנקודת מבטו, זוהי כמובן הדרך הטובה והיעילה ביותר לסתור את אמינות דבריו. רובן דברי ליצנות - המונח היווני $\beta\omega\mu\omicron\lambda\omicron\chi\epsilon\iota\alpha$ ה' יכול להשתמע גם במשמעות חריפה יותר, כלומר גסות, ניבול פה וכד'.

הריהם מוכיחים את בורותו - לדעת שטרן (א, עמ' 394), דברים אלה נועדו להטיל ספק במוניטין הלמדני של אפיון ולחשוף את בורותו ($\delta\pi\alpha\iota\delta\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\iota\alpha$) ברבים; השווה עוד להלן ב, 37-38, 130. מסיבה זו גם יצק יוספוס לעג אירוני-סרקסטי בתוארו 'המזקדק'; ראה להלן ב, 12, 14, 15, 26. אדם שפל - אין ספק כי בכינוי בוטה זה ביקש יוספוס לרמוז לתיאורים השליליים אודות אפיון בספרות היוונית והרומית (עיין לעיל בפירושים לפסקה ב, 3).

כל ימיו היה מנהיג אספסוף - יוספוס כינה עוד פעם אחת (להלן ב, 136) בכינוי הזה ($\delta\chi\lambda\alpha\gamma\omega\gamma\acute{o}\varsigma$) את אפיון, ולבטח כיוון דבריו לדימי השלילי שלו כפופוליסט שחתר לקנות את לב ההמונים (ראה לעיל). ראוי להדגיש גם את מאמצי פילון האלקסנדרוני להציג את שונאי ישראל באלכסנדריה כאספסוף מצרי, כערב רב וכהמון פרוע, שבראשו עמדו כמובן חבר מרעיו של אפיון, כמו איסידורוס ולאמפון; עיין פילון, נגד פלאקוס, 4, 17, 33-35, 41, 135; המשלחת לגאיוס, 120 ועוד. על תיאורי האספסוף האלקסנדרוני בספרות ההלניסטית והרומית בכלל, עיין עוד, Box 1939, pp. xiiiff.; Smallwood 1961, pp. 213-214; Fraser 1972, pp. 128ff.

4. מאחר שרוב בני האדם נכבשים באיוולתם על ידי דברים כאלה - יוספוס ביקש להסביר מראש את סוד ההצלחה של עלילות אפיון בעובדה שהן כוונו לאיוולתם או לכסילותם ($\delta\gamma\nu\omicron\iota\alpha$) המצויה של רוב בני האדם. לדידו זוהי התופעה האנושית היותר שכיחה בקרב בני תמותה, שאלמלא כן לא היה בכלל סיכוי שהעלילות ימצאו אוזן קשבת.

מאחר שבני אדם מקדמים בברכה דברי נאצה ושונאים דברי שבח - נקודת המוצא של יוספוס היא כי יצר לב האדם רע מיסודו וכי שמחה לאיד היא השמחה הגדולה ביותר (השווה עוד להלן ב, 5). לפיכך זו היתה בעיניו הסיבה העיקרית שיכלה לזרות אור על ממדי ההצלחה הגדולים של עלילות השטנה בכלל ושל אפיון בפרט.

סברתי כי שומה עלי שלא לפסוח על איש זה ללא ביקורת - מבין שיטי הדברים עולה כי יוספוס היה מודע להשפעה הגדולה שהיתה לעלילות אפיון בגנות היהודים בחוגים רחבים של

החברה היוונית והרומית עד עצם ימיו. השפעה זו היתה גם אחד המניעים החשובים לכתיבת החיבור 'נגד אפיון'. אולי משום כך גם נוצר הרושם בדורות מאוחרים כי זה היה אומנם השם המקורי שהעניק יוספוס לחיבורו (כך למשל בכתבי היירונימוס, וראה מילר, עמ' 17).

כתב נגדנו כתב אישום כמו לבית דין - על התכסיס הרטורי בדימוי לעדות הנמסרת בבית משפט, עיין לעיל בפירושים לפסקה א, 74 ובמבוא, עמ' 25 ואילך. טרויאני (עמ' 139) סבר בהיגיון (כנראה בעקבות Molzo 1912-1913, p. 461) כי אפשר שבאיזכור 'כתב אישום' (קטגוריה) יש גם רמז לידיעה על אפיון שעמד בראש המשלחת האלכסנדרונית, שהתנצחה בפני קאליגולה נגד משלחת יהודית מאלכסנדריה בראשות פילון על המעמד המשפטי של היהודים במטרופולין המצרית ועל מערכת זכויותיהם (קדמ', יח, 257-258); השווה גם (n. 150) Calabi 1993, p. 252. ייתכן מאוד כי אופיו של החיבור 'נגד אפיון' עוצב במידה מסוימת על פי אופי חיבורו של אפיון נגד היהודים' (κατὰ 'Ιουδαίων), שאולי נשא בעצמו צביון של מעין 'כתב אישום' משפטי נגד היהודים; השווה Hay 1979, p. 87; Keeble 1991, pp. 33-35. הדבר הולם רטוריקן כמו אפיון, שטכניקת כתיבה זו היתה ככל הנראה חביבה עליו.

5. **אנשים רבים נהנים מאוד למראה חרפתו של מי שגידף קודם לכן את זולתו וכו'** - גם בדברים אלה הובע הרעיון כי יצר לב האדם רע מיסודו (עיין לעיל ב, 4), ללמד כי דברי נאצה וגידוף (βλασφημία; לעיל א, 2) הם חרב פיפיות המאיימת גם על ראשם של המשתמשים בהם. יש בזאת אישור נוסף להתחבבות המוטיב הדיאלקטי על יוספוס. על השימוש בגידוף כאמצעי פולמוסי, עיין במבוא, עמ' 20 ואילך.

6. **לא קל הדבר לקרוא את דברי הלז ולהבין נכוחה את מה שרצה לומר** - בדברים הללו מובעת הסתייגות מערכן הספרותי של עלילות אפיון, כיוון שהיה קושי רב לקוראן ולהבין. בין שנימוק זה משכנע בין שלא, יש לציין כי הוא היה אחד הנימוקים החשובים של יוספוס לצורך הזמנת העלילות נגד היהודים.

המהומה הרבה וגיבוב השקרים [השולטים בכתביו] - המילה 'מהומה' (ταραχή) מאלפת, כי יש לה גם משמעות של ערבוביה או מהומה מדינית (כמו מרד ומלחמת אזרחים); השווה, למשל, לשימוש כזה באבן רוזטה הנודעת (OGIS, No.90, line 20); ראה עוד במילונם של לידל-סקוט, עמ' 1758. מנקודת המבט של יוספוס, גיבוב השקרים בכתבי אפיון פוסל אותם מלשמש "כתב אישום כמו לבית דין" (לעיל ב, 4), ולכן הוא מזהיר מפני השימוש בהם כאסמכתא לטיעונים נגד העם היהודי.

יש בהם דברים העולים בקנה אחד וכו' - יוספוס מודה שיש בכתבי אפיון דברים העולים בקנה אחד עם סיפורי יציאת מצרים הקודמים לו, ללמדך שהיתה להם בעיניו תשתית עלילתית משותפת כלשהי. ברי כי כוונתו בעיקר למסורת המיוחסת לליסימאכוס (א, 304-311). אומנם לדעת שטרן (א, עמ' 394), אין להניח כי אפיון ינק את גירסתו במישרין מליסימאכוס, אבל גלוי לעין כי יש מכנה משותף בין שתי הגירסאות, ואף נראה כי גרסת אפיון ההדירה והשלימה את גירסת ליסימאכוס. ברם בעיני יוספוס חשוב היה להדגיש דווקא את השונה והמבדיל ביניהן (להלן), כיוון שרק כך אפשר להצביע על יחידושויו ולהפריכם (ראה להלן ב, 8 ואילך).

7. **התושבים היהודים באלכסנדריה** - הכינוי הנקוט על ידי יוספוס לגבי יהודי אלכסנדריה - οἱ Ἀλεξανδρεῖς κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι (וכלומר 'היהודים המתגוררים באלכסנדריה' או 'היהודים תושבי אלכסנדריה') חוזר פעמים אחדות בכתביו; ראה ב, 33, 44; השווה עוד ב, 55, 63, 68; קדמ', יד, 113, 117. לדעתי, הכינוי מוכיח בעליל שיהודי אלכסנדריה לא היו אזרחי הפוליס

היוונית, גם לא בעיני יוספוס עצמו; עיין כשר תשל"ט, עמ' 250-251. לכאורה, אפשר להקשות ולטעון כי בשלוש מובאות אחרות בכתביו (להלן ב, 38; קדמ', יד, 188; יט, 281) הוא כינה את יהודי אלכסנדריה במפורש 'אלכסנדרונים' (*'Alexandreis*), באופן שניתן להתרשם כי בכל זאת הוא התכוון לתאר אותם כאזרחי הפוליס. ברם העובדה, כי באותן המובאות עצמן הוא הקדים למונח הזה את הכינוי הברור 'יהודים באלכסנדריה' (*οἱ ἐν 'Αλεξανδρεῖα Ἰουδαῖοι*) שוללת אפשרות זו ומלמדת כי בתואר *'Alexandreis* הוא ביקש בסך הכל לציין את ה-origo (המוצא) שלהם. העובדה כי אזרחי הפוליס היוונית כונו בתואר זה (קדמ', יט, 278, 281, 284 ועוד) אינה צריכה להטעות. למעשה, גם באדיקט הקלאדיאני (קדמ', יט, 280 ואילך) המפורסם יש מודעות לבלבול המונחים, שאלמלא כן הוא לא היה מדגיש: "היהודים באלכסנדריה הקרויים אלכסנדרונים". הדבר מלמד כי מנקודת המבט של כותב האדיקט (או אפילו של מעתיקו-מעבדו יוספוס) התואר 'אלכסנדרונים' לא ציין את אזרחות היהודים בפוליס, אלא את המוצא האלכסנדרוני. גם העובדה כי באותו מסמך (שם, 281) צוינה זכאותם של היהודים ל"שיויון זכויות פוליטי" (*ἰσοπολιτεία*), כמו העובדה שהם כונו בתואר *πολῖται* (קדמ', יד, 188), אינן צריכות להטעות, כיוון שבאלכסנדריה לא היתה רק פוליטיאה אחת המוגבלת לאזרחי הפוליס היוונית לבדם. חשוב להדגיש בהקשר זה כי לפי עדות סטראבון (המצוטט על ידי יוספוס, קדמ', יד, 118) הוגדרה הקהילה היהודית כפוליטיאה בלתי תלויה. הדבר מוצא אישור גם בכתבי פילון האלכסנדרוני, מה עוד שיהודי העיר כונו על ידו במפורש *πολῖται* ו-*'Alexandreis*; ראה נגד פלאקוס, 47, 53, 80, 123; המשלחת לגאיוס, 193, 194, 211, 265, 349, 350, 363, 371; עיין בהרחבה: כשר תשל"ט, עמ' 212 ואילך; 249 ואילך. עניין זה עוד יידון בהרחבה להלן (ב, 32-78).

ועניין שלישי...נוגע בדברים נגד פולחן מקדשנו וכו' - סוגייה זו תידון להלן ב, 73 ואילך.

ב. הזמנה של גירסת אפיון על יציאת מצרים

8. סבורני כי הוכחתי... כי אבותינו לא היו מצרים במוצאם וכו' - ראה למשל א, 71, 91-92, 104, 132, 228 ואילך, 252-253, 270-278, 298, 314, 317.

9. מה שהוסיף אפיון - השווה לעיל ב, 2 ולהלן ב, 15, 20, 28. כאמור, יוספוס ביקש להדגיש את חידושיו ותוספותיו של אפיון, כדי להוכיח שאין בהם שום ממש וכי מקורם בדמיונו הפרוע בלבד.

10. בספר השלישי של 'דברי ימי מצרים' הריהו אומר כדברים האלה - יוספוס קובע כאן כי הציטטה שלהלן, המתארת את יציאת מצרים בנוסח אפיון, לקוחה מהספר השלישי של האיגיפטאקה שלו. לעומת זאת, יוליוס אפריקאנוס (המצוטט על ידי Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, X, 10, 16) ציין כי אפיון התייחס לאותה פרשה בספר הרביעי של אותו חיבור. שטרן (א, עמ' 395) היה ער לסתירה זו והציע לפותרה באחת משתי הדרכים: א. אין הידיעה של אפריקאנוס סותרת את זו של יוספוס, ללמדך כי אפיון התייחס ליציאת מצרים בשני הספרים; ב. אחת הידיעות שגויה, ולטעמו של שטרן האפשרות השנייה עדיפה. תיקי".

שמעתי מזקני מצרים - מפסקה ב, 13 להלן ניתן להתרשם כי אפיון קלט את המסורת שלו מפי מצרים זקנים, קשישים. תאקריי (עמ' 295, הע' a) סבר כי 'הזקנים' (*πρεσβύτεροι*) שבכאן הם דווקא אנשי שררה ולא זקנים בגיל.

משה היה ... איש הליופוליס - לכאורה נראית המסורת כמאנתונית במקורה; השווה לעיל א, 238, 250, 261, 265, 279. לדעת שטרן (שם), הזיקה בין הליופוליס ליהודים בספרות ההלניסטית

והרומית עולה דווקא על רקע היסטורי שלאחר ימי מאנתון, כאשר כבר הוקם ופעל מקדש חוניו בחבל הליופוליס (קדמ', יב, 388; יג, 70, 285, 236; מלח', א, 33; ז, 426). לעניות דעתי, אין לפסול אפשרות זו, אבל בה במידה אפשר לתרץ את הזיקה הנ"ל גם בהקשר למובאות מהמקרא, כמו נבואת ישעיה (יט:יט) ונבואת ירמיהו (מג:יג), ללמדך כי הקמת בית חוניו רק הוסיפה לימים מימד חדש לחיזוק המסורת המאנתונית הקדומה על מוצאו של משה מהליופוליס ולא יותר. לשון אחר: יש יסוד לחשוב שאפיון הרכיב על בסיסה של המסורת המאנתונית מוטיבים שהכיר מהמסורת היהודית על הקמת בית חוניו, שהיתה מוכרת במצרים ושבאה לידי ביטוי ספרותי בעדות יוספוס.

מי אשר נדר לקיים את מנהגי אבותיו - לא ברור אם ניתן להסמך תיאור זה לנאמר בגירסת מאנתון (א, 239-240), כפי שהציע טרויאני (עמ' 141), כיוון שאפיון לא פירש את דבריו.

הקים בתי תפילה - 'בית תפילה' (προσευχή) היה המונח היותר שכיח ומקובל על קהילות התפוצה ההלניסטית; עיין Krauss 1922, pp. 263-265; Schwank 1955, pp. 267-278; Hengel 1975, pp. 39-41; א, עמ' 395; ב, עמ' 330; Smallwood 1981, p. 133; כשר תשמ"ח, עמ' 119; י"ל לוי 1987, עמ' 29-26; Hegermann 1989, pp. 151-154; ראה לאחרונה: Boffo 1994, *passim*, esp. pp. 143-144, 113ff., 98ff., 39-46 ואצלה פירוט ביבליוגרפי נרחב. עיין עוד לעיל בפירושים לפסקאות א, 209, ב, 175. על התפתחות בתי הכנסת בישראל בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ראה עוד בהרחבה במחקר הקלסי הנ"ל של Krauss 1922, וכן בקבצים שערכו ז' ספראי (תשמ"ו), א' אופנהיימר, א' כשר וא' רפפורט (תשמ"ח); באחרון יש ביבליוגרפיה מפורטת ועשירה. כינגד אפיון נזכר המונח הזה רק פעם אחת (כאן).

באוור הפתוח - דומה כי כוונת המילים 'באוור הפתוח' היא, כפשוטו, תחת כיפת השמיים, ללמדך שבתי התפילה היו מבנים עומדים ברשות עצמם, שלא הוצמדו למבנים אחרים ושלא נבנו מעליהם קומות נוספות; עיין Hruby 1971, p. 84. לדעת ש' כהן התיאור הזה גזור על יסוד דימוי

לבית המקדש הירושלמי; עיין Sh. Cohen 1987b, p. 162.

בעזרות - הכוונה לכך שבתי התפילה הוקמו על מגרשים נפרדים, מוקפים דייק או חומה עם בית שער, והיו מוכרים כתחומי קודש או עזרות קודש (ὁ ἱερός περιβόλος) מוגנות. בדין תרגם ריינאך (עמ' 60) enceintes, וכמוהו תאקריי precincts. מסתבר כי השימוש במינוח הזה היה מקובל לא רק ביחס לעזרות שהקיפו מקדשים פגניים (השווה לידל-סקוט, עמ' 1370, ערך περιβόλος), אלא גם ביחס לאלה שהקיפו את בתי התפילה היהודיים, כך שכל אחד מהם זכה להכרה כמקום מוגן מפני חילול קודשים (τόπος ἁγίος); עיין כשר תש"ט, עמ' 107-108, 111, 131, 204, 233-234. יוספוס הרבה להשתמש במונח ὁ ἱερός περιβόλος כדי לציין את תחום בית המקדש הירושלמי; ראה, למשל, לעיל א, 189, ועיין עוד בהרחבה Rengstorff 1979, III, s.v., pp. 387-8.

בתוך העיר - אין ספק כי הכוונה לירושלים; השווה ציפור, עמ' 93. דומה כי יש להסתייג מנוסח L, שבו צוין ἡ πόλις, כלומר הליופוליס, כי בנוסח המהדורה הראשית (Basel 1544) נכתב באופן ברור πόλις ἡ (ובתרגום הלטיני בהתאם haec civitas), להבדיל מהליופוליס הנזכרת מיד בהמשך.

ואת כולם הפנה לעבר המזרח, כי שם ממוקמת גם עיר השמש - לדעת ציפור (עמ' 96 ואילך) ובעקבותיו ריינאך (עמ' 60, הע' 1), סבר אפיון מתוך בורות כי הפנייה לכיוון מזרח בשעת התפילה היתה קשורה במיקומה של הליופוליס, שבתחום הנומוס (המחוז) שלה הוקם גם מקדש חוניו; השווה עוד Aziza 1987, p. 62, n. 138. לפי הנוהג היהודי, מקובל להתפלל לכיוון מזרח רק במקומות הנמצאים מערבה מירושלים, לפי שהמתפללים היו מכוונים לעבר ירושלים. בזאת נבדלו היהודים מהפגנים, שנשאו תפילותיהם לעבר השמש. על פולחן השמש אצל הגויים והשפעתו על

ישראל, עיין נ"מ סרנה, 'שמש' (ט), א"מ, ח (תשמ"ב), טורים 187 ואילך; השווה גם לפולחן הנבטי, כמסופר אצל סטראבון, גיאוגרפיקה, טז, 4, 26. אכן, לגבי ירושלים עצמה היתה הסתייגות חזקה מהפנייה מזרחה מאותה סיבה עצמה, שנשענה על האמור בספר דברים, ד: יט - 'יוֹפֶן תִּשָּׂא עֵינֶיךָ הַשְּׁמִימָה וּרְאִיתָ אֶת הַשֶּׁמֶשׁ וְאֶת הַיָּרֵחַ וְאֶת הַכּוֹכָבִים כֹּל צִבְאֵי הַשָּׁמַיִם וְנִדְחַת וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם וַעֲבַדְתֶּם אֲשֶׁר חָלַק יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אִתְּםָה לְכָל הָעַמִּים תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם'. כבר הנביא יחזקאל הטיח ביקורת נגד חוטאים בישראל שהלכו בעניין זה בעקבות הגויים: 'וַיֹּבֹא אֵתִי אֶל חֹצֵר בֵּית יְהוָה הַפְּנִימִית וְהִנֵּה פֶתַח הַיָּהוּ בֵּין הָאוֹלָם וּבֵין הַמִּזְבֵּחַ כְּעֶשְׂרִים וְחֲמִשָּׁה אִישׁ אַחֲרֵיהֶם אֵל הֵיכַל יְהוָה וּפְנֵיהֶם קִדְמָה וְהִמָּה מִשְׁתַּחֲוִיִּים קִדְמָה לַשֶּׁמֶשׁ. וַיֹּאמֶר אֵלַי הֲרָאִיתָ בֶּן-אָדָם הֶנְקַל לְבַיִת יְהוּדָה מַעֲשֹׂת אֶת הַתּוֹעֲבוֹת אֲשֶׁר עָשׂוּ פֶה וְגוֹ' (יחזקאל, ח:טז-יז). על חטא זה הגיבו באותו אופן גם חז"ל, ככתוב: 'היו תוקעין והולכין עד שמגיעין לשער היוצא ממזרח. הגיעו לשער היוצא ממזרח, הפכו פניהן ממזרח למערב ואמרו: אבותינו שהיו במקום הזה, אחוריהם אל ההיכל ופניהם קדמה, ומשתחוים קדמה לשמש' (מ' סוכה, ה:ד). לעניין הפנייה מזרחה, השווה עוד פילון, על חיי העיון, 27; מלח', ב 128; יר' סוכה, ה, נה ע"ג; ב' סוכה, נג ע"ב; ב' בבא בתרא, כה ע"א; עיין בהרחבה: אורבך תשמ"ג, עמ' 46 ואילך (והוא עמד שם גם על קבלת הנוהג על ידי הנוצרים); הנ"ל 1984, עמ' 29-28; S. Lieberman, *Texts and Studies*, New York 1974, III, p. 373. כיוון התפילה לעבר בית המקדש בירושלים נקבע ברורות כבר במשנה (מ' ברכות, ד, ה-ו), נושא שנדון בהרחבה בספרות התלמודית על ענפיה השונים; ראה למשל ת' ברכות, ג, טו (מהד' ליברמן, עמ' 15); יר' ברכות, ד, ז, ע"א; ח, ע"ב-ע"ג; ספרי דברים, כט (מהד' פינקלשטיין, עמ' 47). אחת האסמכתות העיקריות לכיוון של ירושלים היא מספר דניאל, ו:יא, וממנו עולה כי חלונות ביתו של דניאל היו מכוונים 'נגד ירושלם' וכי לעברה פנה בתפילתו. אין ספק כי הנוהג להפנות את בתי הכנסת מזרחה אמור בכל המקומות הנמצאים מערבה לירושלים; ואפיון יכול היה לראות זאת כמוכן באלכסנדריה עירו. במקומות אחרים, שירושלים נמצאה בצפונם, בדרומם או במערבם, הופנו בתי הכנסת לעברה בהתאם; ראה יר' ברכות, שם; עיין עוד ב' ברכות, ל ע"א (השווה ב' בבא בתרא, כה, ע"א-ע"ב); ת' ברכות, ג, טו-טז (צוקרמנדל, עמ' 7): 'העומדים בחוצה לארץ מכוונים את לבם כנגד ארץ ישראל ומתפללים... העומדים בארץ ישראל מכוונים לבן כנגד ירושלים ומתפללים... העומדים בירושלים מכוונים את לבם כנגד בית המקדש ומתפללים... נמצאו עומדים בצפון פניהם לדרום, עומדים בדרום פניהם לצפון, עומדים במזרח פניהם למערב עומדים במערב פניהם למזרח, ונמצאו כל ישראל מתפללים למקום אחד'; ת' מגילה, ג, כא (צוקרמנדל, עמ' 227). על הדעות והמחלוקות בהלכה בעניין כיוון התפילה מתקופת התנאים ואילך, ראה לאחרונה גם בדיוניהם של עמית תשנ"ג, עמ' 17 ואילך; י"ל לוי תשנ"ג, עמ' 36 ואילך; ז' ח' ספראי תשנ"ג, עמ' 357-358.

שפע הממצאים הארכיאולוגיים מבתי הכנסת בארץ ישראל מאז המאה השלישית והרביעית ואילך, ובפרט בתי הכנסת הגליליים, מלמדים שפתחיהם פנו לירושלימה. הוא הדין בבתי הכנסת מהטיפוס 'הבסיליקאי', שהאפסיס שלהם היה מופנה לכיוון ירושלים. דוגמאות מאלפות לכך ניתן למצוא כמעט בכל בתי הכנסת שהיו הפזורים מטבריה דרומה, לאורך עמק בית שאן, בקעת יריחו ועד שפלת יהודה; ראה למשל פרסטר תשמ"ח, עמ' 174-175, 177; Urman & Flesher (eds.) 1995, pp. 68, 89-91, 140-141, 144-149, 269. ותקצר היריעה מלפרט יותר.

11. במקום אובליסקים הוא הקים עמודים - לדעת שטרן (א, עמ' 395), אפשר כי האובליסקים הנרמזים כאן הם האובליסקים הנודעים של הליופוליס שהוזכרו על ידי הנביא ירמיהו (מגיג) ונקראו 'מצבות בית שמש אשר בארץ מצרים'. הללו תוארו על ידי הרודוטוס (ב, 111, 4) כמונומנטים הגבוהים ביותר (150 רגל) מסוגם שנחצבו מאבן שלמה אחת ובראשם מעין פירמידה מוזהבת כדי לקלוט את קרני השמש (להלן); עיין עוד מילר, עמ' 226. לדברי אפיון הקים משה עמודים (αἶθρες) כתחליף לאובליסקים, ולדעת ציפור (עמ' 103) ייתכן כי הכוונה לעמודי יכין

ובועז במקדש שלמה (מל"א, ז:כא), אם לסמוך על הפרשנות של ילקוט שמעוני (מל"א, ז) רמז קפ"ח (עמ' 750, טור ב): "ויקם העמודים יכין ובעז, יכין כנגד הירח, ירח יכול עולם. בועז כנגד השמש שהוא יוצא בגבורה ועוז שנאמר ישיש כגבור לרוץ אורח".

תבליט של שעון שמש - למילה היוונית $\alpha\sigma\alpha\phi\lambda\alpha$ יש כמה הוראות, ואחת מהן היא שעון שמש; עיין במילונם של לידל-סקוט, עמ' 1605 (s.v. II); ריינאך, עמ' 61, הע' 1; שטרן, א, עמ' 395; טרויאני, עמ' 142. אכן, התיאור שלהלן על נטיית הצל למסלול השמש במרום מאשר זאת באופן ברור. איזכורים על שעון שמש במקרא בימי המלכים אחז וחזקיה, ראה מל"ב, כח-יא; ישעיה, לח:ז-ח. הוראה אחרת היא 'בוצית', ללמד שמתחת לאובליסק היה תבליט של סירה המסמל את שיוטה של השמש בשמים (Whittaker 1984, p. 54), ומן הסתם גם היא שימשה כשעון שמש.

צל <אדם> - המילה 'אדם' ($\delta\upsilon\delta\rho\acute{o}\varsigma$) מופיעה בטקסט המקורי (ראה Niese, *ad loc.*), אולם הרוב נוטים להשמיטה, מכיוון שלפי הגיון הדברים מדובר בצילו של עמוד המהווה מרכיב עיקרי בכל שעון שמש; השווה לאיזכורי המקרא דלעיל. גוטמן (תשכ"ג, ב, עמ' 120) וכמוהו פלדמן (Feldman 1988, pp. 197ff.) הפנו את תשומת הלב לעובדה, כי דווקא אפיון, שונא ישראל המושבע, ייחס למשה את המצאתו של שעון השמש. לדבר יש מקבילה במסורת יהודית-הלניסטית, בכתבי ההיסטוריון היהודי ארטאפאטס (אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ט, 27, 1, 4). פלדמן הוכיח כי התיאור של משה כאיש מדע וממציא נערך על פי דגם ספרותי יווני מקובל. ציפור (עמ' 103), לעומת זאת, הצביע על טעות אפיון בעניין זה בטענה כי המצאת שעון השמש יוחסה בספרות הקלאסית לבבלים; ראה: הרודוטוס, ב, 109; Vitruvius, 36, 15; Plinius, *Naturalis Historia*, IX, 9. דומה כי אי ההתאמה הזו מוכיחה את דעת פלדמן כנכונה.

12. **אכן, כזו היא קביעתו המתמיהה של [אפיון] המדקדק** - יוספוס נקט כאן לשון אירונית ברורה, כמו בהזדמנויות רבות אחרות. הדבר מוכיח כי הוא התכוון להשתמש גם בסגנון הכתיבה כאמצעי פולמוסי, כדי לשים ללעג את שונאי ישראל ובה בשעה לטעת בלב הקוראים את תחושת הביטחון בצדקת טיעונו. על השימוש הסרקסטי בתוארו 'המדקדק', עיין לעיל בפירוש לפסוקה ב, 3, וכן להלן ב, 14, 26.

השקר בדבריו אינו צריך ראייה, שהרי העובדות גלויות לעין - דומה כי בשיטת התנצחותו ביקש יוספוס לאחוז לפעמים את המקל בשתי קצותיו: מצד אחד הוא קבע נחרצות כי שקריו של אפיון אינם צריכים ראייה, אך מצד שני הוא מצא בכל זאת לנכון להוכיח את דבריו בעובדות (כפי שנראה להלן).

כאשר הקים משה את אוהל המשכן הראשון לאלוהים - תיאורי המשכן (אוהל מועד) והמקדש, כפי שהורה אלוהים למשה להקים, מצויים בספר שמות, פרקים כה-כו. איזכור המשכן כאן נועד ככל הנראה להעמיד דברים על דיוקם, למען לא יטעה הקורא לחשוב כי משה היה מי שבנה את המקדש בירושלים, כפי שסברו בטעות רבים משונאי ישראל.

הוא לא קבע בתוכו שום דמות תבליט מעין זו - אכן, גם בתיאורי המקרא הנ"ל אין לכך זכר. אדרבה, על איסור הצלמים במקרא וגינוי האלילות האנתרופומורפית, שבאה לידי ביטוי בסגידה ובעבודה פולחנית לפסילים, צלמים, מסכות, תמונות ומצבות, ראה למשל שמות, כג-ד; ויקרא, יט:ד; כו:א; דברים, ד: טו ואילך; שם, ה:ז-ח; מיכה, ה:יב; ישעיה, ב: ח; ב:יח-כ; לא:ז; מ:ה; חבקוק, ב:יח-יט; תהלים, צ:ז ועוד הרבה; עיין עוד מ"ד קאסוטו, 'אלילי, א"מ, א (תשט"ו), טור 345; מ' ברושי, 'מצבה', א"מ, ה (תשכ"ח), טורים 222-223; קויפמן תש"ך, א, עמ' 229 ואילך, 267 ואילך.

עיין עוד אצל יוספוס, קדמ', יג, 91, 113, 126; וראה גם בהרחבה להלן ב, 74-75.

שלמה ... נמנע גם הוא מכל מלאכת מחשבת מסוג מה שאפיון בדה מלבו - גם בתיאור בית המקדש שבנה שלמה (מל"א, פרקים ו-ז) אין זכר לקיומו של שעון שמש כנ"ל. במקרא נזכר רק

שעון השמש של 'מעלות אחז' (מל"ב, כ:ח-יא; ישעיה, לח:ז-ח), אלא שלא היה כנראה דמיון בין מתקן זה לשעון שמש על עמודים; עיין י' ידן, ארץ-ישראל, ה (תשי"ט), עמ' 91-96; א' שטרן, 'מעלות אחז', א"מ, ה (תשכ"ח), טורים 196-198.

13. הלה אומר שהוא שמע מפי 'הזקנים' - ראה לעיל ב, 10.
ברור הדבר כי בהיותו איש צעיר הוא האמין לאלה שבזכות שיבתם הכירו [את משה] ואף חברו אליו - בדברי אירוניה שכאלה ביקש יוספוס לעשות לחוכא ואטלולא את אפיון.

14. והנה איש זה, הגם שהיה מדקדק נודע - על הנימה הלגלגנית שבכינוי הזה המוסב לאפיון, השווה לעיל בפירושים לפסקאות ב, 3, 12, ולהלן ב, 15, 26.
לא יכול היה לציין בוודאות את מולדתו של המשורר הומרוס - לדעת ריינאך (נספחים, עמ' 115), אפשר שיוספוס סבר כי לאפיון היה מידע שגוי על הומרוס, כמו למשל מאת קטסון (Cteson) מאיתקה (Ithaca), שממנו הוא שמע על טיבו של משחק הנשיאה (מעין דאמקה) ששיחקו מחזריה של פלופה (Athenaeus, I, 29, p. 16 B). אך סביר יותר כי הוא הגיע למסקנה זו בשים לב לחרוזיו הנודעים של אולוס גליוס (Aulus Gellius, III, 11): "שבע ערים נאבקות על מקורו של הומרוס: סמירנה, רוזוס, קולופון, סאלאמיס, כיוס, ארגוס, אתונה" (Ἐπτα πόλεις διερίζουσιν περὶ ῥίζαν Ὀμήρου, Σμύρνα, Πόδος, Κολοφών, Σαλαμίν, Χίος, Ἄργος, Ἀθήναι). עיין מילר, עמ' 229, והשווה תאקריי, עמ' 297, הערות e-f.
ואפילו לא את זו של פיתגורס - ריינאך (שם) הצביע על קיומן של גירסאות שונות באשר למוצאו של פיתגורס, אם היה איש סאמס, טיגנוס, סוריה (ואולי סירוס), או צור; השווה Clemens Alexandrinus, Stromata, I, 14, 62; דיוגנס לארטיוס, ח, 1; ועיין עוד טרויאני, עמ' 143-142.

אשר חי רק תמול שלשום - פיתגורס נולד לערך בשנת 570 לפסה"נ ומת ב-496 לפסה"נ בקירוב; עיין עוד לעיל א, 14. התבטאותו של יוספוס בעניין זמנו היא כמובן לעגנית, באופן ההולם את שיטתו הפולמוסית (השווה להלן).

על משה, אשר קדם להם שנים רבות כל כך, העיד בקלות כזו, מתוך אמונה בשמועות של זקנים - הערה אירונית זו נועדה ללגלג על מקורות המידע של אפיון, אשר לדעת יוספוס נכשל במסירת מידע מהימן גם על אישים ידועי שם בעולם היווני, על אף שזמנם היה מאוחר בהרבה מזה של משה. יוספוס קבע כזכור שיציאת מצרים קדמה למלחמת טרויה כמעט באלף שנים (לעיל א, 104), וזו היתה לידו כמובן אינדיקאציה לגבי זמנו של הומרוס; השווה קדמ', א, 16. אין תימה אפוא כי זמנו של פיתגורס תואר בהקשר הזה כיתמול-שלשום.

15. המדקדק הדקדקן - אין ספק כי בהקשר הנוכחי הביטוי ὁ ἀκριβής ὁ γραμματικός הוא לעגני הרבה יותר מקודמיו; השווה לעיל ב, 3, 12, 14 ולהלן ב, 26.
הוציא משה [ממצרים] את המצורעים ואת העיוורים ובעלי המומים הצולעים - מהתיאור הזה עולה באופן ברור כי אפיון הוסיף נדבך משלו לעלילת המצורעים, שכן הוא כלל בין מגורשי מצרים גם עיוורים (τυφλοί) ופיסחים (βάσεις πεπληρωμένοι), שלא נזכרו כלל בגירסאות קודמיו (השווה עוד להלן ב, 23). אכן, לבד מהשימוש הנרחב במונח 'מצורעים' (λεπροί), התייחס מאנתון בעדותו אל מגורשי מצרים גם כמי שהיו יגועי חולי (ἄρρωστοι, νοσοῦντοι) - א, 229, 278, 'בעלי מומים' (λελωπημένοι) - א, 234, 257, 260, 273) ויכופרים' או יחסרי אלי (ἀσεβείς, ἄθεοι) - א, 239, 248-249, 256, שכונו בשם הכולל 'טמאים' (μιαροί) - א, 233, 248, 251, 266, 271). גם כאירימון השתמש כמותו בכינוי הכולל 'טמאים' (א, 294, 296) וכן בכינוי

המקביל 'מגואלים' (μολυσμοί - א, 289). ליסימאכוס השתמש בכינויים 'בעלי מומים' (א, 304), 'נגועי גרבי' (ψωροί - א, 305, 306, 308, 312), 'מזוהמים' (δυναμοί - א, 306), 'כופרים' (δυσσεβείς - א, 306), ו'לא טהורים' (ἀκάθαρτοι - א, 307). הבדלי המינוח יכולים לאשש

את המסקנה בדבר קיומן של גירסאות שונות ובלתי תלויות זו בזו על 'יציאת מצרים'. קלע להערכתו ... מאוד אל דעת קודמיו - הכוונה להתאמה בתוכן הבסיסי של עלילת המצורעים שבין גרסת אפיון לגירסאותיהם של מאנתון, כאירימון וליסימאכוס. ברם בהמשך עמד יוספוס על ההבדלים בין גרסת אפיון לאחרות, כדי להטיל ספק באמינותה. מן ההשוואה ניתן ללמוד כי גם אפיון, כמו כל מחברי 'האיגיפטיקה' שקדמו לו, כתב 'היסטוריה נגדית' (counter history) לסיפור 'יציאת מצרים' שבמקרא.

16. מאנתון אמר כי היהודים יצאו את מצרים וכו' - השווה א, 94, 103. לפי ליסימאכוס [אירע הדבר] במלכות בוכחוריס - השווה א, 305, וראה עוד להלן. היינו לפני אלף ושבע מאות שנים - המדובר ב-1700 שנה לפני ימי יוספוס. לדעת מוצו (Motzo 1912-3, p. 466), החישוב הכרונולוגי הזה מלמד כי בוכחוריס הנזכר על ידי ליסימאכוס היה אליבא דיוספוס מלך מהשושלת הייח, דבר העומד בסתירה לנתונים הכרונולוגיים של מאנתון הקובע את זמנו לשושלת כ"ד; עיין לעיל א, 305, והשווה עוד טרויאני, עמ' 143. [אפולוניוס] מולון - היה רטור, מורה לרטוריקה וסופר מפורסם שפעל במחצית הראשונה של המאה הראשונה לסה"ל, יליד אלבאנדה (Alabanda) שבקאריה (באסיה הקטנה) ותלמידו של מנקלס (Menekles). לעת שבתו באי רודוס, היה ראש האסכולה הנודעת לרטוריקה במקום, וכתוצאה מכך גם התכבד לייצג את רודוס בשתי שליחויות ציבורית לרומא ב-87 וב-81 לפסה"ל. עם תלמידיו המפורסמים ברטוריקה נמנו גם קיקרו ויוליוס קיסר; עיין Cicero, *Brutus*, 316; Quintilianus, *Institutio Oratoria*, III, 1, 16; XII, 6, 7; Suetonius, *Caesar*, 4; Plutarch, *Caesar*, 3; Cicero, 4. באחד מחיבוריו הוא יצא בהתקפה חריפה על הפילוסופים (κατὰ φιλοσόφων). כמו כן כתב נאומים, ספרי לימוד לרטוריקה ופירושים לשירי הומרוס. בנושא האחרון הוא היה דוגמא גם לאפיון. פרטים נוספים על אודותיו, לרבות מידע ביבליוגרפי, ראה J. Brzoska, 'Apolonius Molon', *RE(PW)*, II (1896), cols. 141-147; שירר, ג', עמ' 598-600. בנטוויץ' (Bentwich 1914, pp. 207-208), כפי שצוין גם לעיל, ייחס את עמדתו העויינת של אפולוניוס מולון להשקפת עולמו הסטואית, שראתה ביהדות מכשול לכינונה של חברה קוסמופוליטית בעלת דת אוניברסאלית. על עדותו נגד היהודים נדון עוד להלן בהרחבה ב, 79-80, 145, 148, 236, 255, 258, 295. שטרן (א, עמ' 387) העיר כי העובדה שיוספוס הזכיר את אפולוניוס מולון אחרי ליסימאכוס (השווה גם להלן בפסקה 236), אינה צריכה להתפרש כקביעה כרונולוגית, שהרי בפסקה 145 הוא הזכיר את שמותיהם בסדר הפוך דווקא.

ואחרים, לעומת זאת, [נקבו מועדים] כראות עיניהם - למרבה הצער, לא ציין יוספוס את שמות הסופרים האחרים (השווה עוד להלן ב, 145). כתיבה זו נועדה ככל הנראה לשרת את צרכיו הפולמוסיים, כלומר לשבר את אוזנו של הקורא כי בעניין מועדה של יציאת מצרים היו גירסאות שטנה אנטי יהודיות אחדות, שונות ושרירותיות, כלומר כאלה שנכתבו על פי ראות עיני מחבריהן, דבר שלעצמו יכול להזם את מהימנותן.

17. ברם אפיון [שהתיימר להיות] מהימן יותר מכולם - אמירה אירונית זו, שלא היתה ראשונה ואף לא אחרונה ביחס לאפיון, הדגישה עוד יותר את המסקנה המתבקשת מהדברים דלעיל, כי ריבוי הגירסאות השרירותיות בספרות השטנה על יציאת מצרים הוכיח את חוסר מהימנותן.

קבע את יציאת [מצרים] בדיוק באולימפיאדה השביעית ובשנה הראשונה שלה – על שיטת מניין השנים לפי האולימפיאדות, ראה לעיל א, 184. על יסוד חישוב זה, התאריך המדויק הוא 752 לפס"ה, שהוא כידוע מתואם לתאריך המקובל של ייסוד רומא (753 לפס"ה); השווה גוטשמיד, עמ' 367; טרויאני, עמ' 143-144. מובן שמועד זה עומד בניגוד גמור לתיארוכים של מאנתון (לעיל א, 231-230) וכאירימון (לעיל א, 288, 292), אבל הוא הולם כזכור את זה שבגרסת ליסימאכוס דלעיל (א, 305); השווה שטרן, א, עמ' 397. לאי-ההתאמות הכרונולוגיות האלה היתה בעיני יוספוס חשיבות רבה. באמצעותן הוא יכול היה להזם את עלילות השטנה האנטי-יהודיות עצמן.

אשר בה, לדבריו, יסדו הפיניקים את קרתגו – קרחדון (Καρχηδών) הוא השם היווני של קרתגו. על תאריך ייסודה, הנשען בעיקר על עדות טימאיוס המצוטט על ידי דיוניסיוס מהאליקארנאסוס, ראה לעיל בפירושים לפסקה א, 108 (והשווה גם א, 121, 126). התאריך חל בשנה ה-38 לפני האולימפיאדה הראשונה, כלומר 814 לפס"ה. לדעת פלדמן (Feldman 1988, p. 205-6; idem 1993, p. 181), ביקש אפיון להפריך את התיארוך של דיוניסיוס מהאליקארנאסוס, בגלל קנאתו בו (Suidas, s.v. Apion) ובגלל המטרה להחשידו במגמות אנטי-רומיות על שהקדים את ייסוד קרתגו לייסוד רומא. דעתו היתה נראית לי, אלמלא הסיפא שלה, שהרי גם בעדות טימאיוס היתה סינכרוניזציה בין ייסוד קרתגו לרומא; עיין על כך עוד אצל Momigliano, *Athenaeum*, 45 (1977), pp. 187ff. טרויאני, עמ' 144.

הוא שירבב ללא ספק את [ייסוד] קרתגו מתוך אמונה כי הדבר יהיה לו הוכחה ניצחת לאמת שלו – לדעת קיבל (Keeble 1991, p. 15), למקרא דברי יוספוס יכול להתעורר הרושם כאילו ביקש אפיון להסמיק את מועדה של יציאת מצרים לייסוד קרתגו כדי לאשש את הטענה הכופרת בקדמות העם היהודי; השווה ביחס לליסימאכוס לעיל בפירוש לפסקה א, 305. פלדמן (שם) סבר כי זיקת התיארוך בין יציאת מצרים לייסוד קרתגו, יכולה להסתבר כעניין טבעי ומובן לאור הקירבה הגיאוגרפית בין יהודה לפיניקיה והקירבה הלשונית בין העברית לפיניקית. הסימוכין הכרונולוגיים לייסוד קרתגו, וממילא גם לייסוד רומא, נתפרשו על ידו כגילוי של pro-Jewish intimation בעדות אפיון, שהרי בכך הוא העניק למועד הזה חשיבות רבה. ברם אליה וקוץ בה: מדוע נמנע אפיון להזכיר באותו הקשר את מועד ייסודה של רומא? ומנגד, האם אין להעריך את איזכורה הבלבדי של הקמת קרתגו, אויבתה המושבעת של רומא, כהוכחה הפוכה המלמדת על יחס עויין ליהודים בדומה לקרתגנים? זאת ועוד: אפילו אם היה ממש בנטיית פלדמן (שם, הע' 42) להסביר את היעלמם של הפיניקים והקרתגנים מעל כמת ההיסטוריה בדרך של גיור, בעיקר על סמך מסורת מפוקפקת לעניין זה בתלמוד הבבלי (ב' מנחות, קי ע"א), שלמעשה לא צוטטה על ידו במלואה, הרי שהסימוכין בין ייסוד קרתגו לייסוד יהודה צריכים להשתמע בצורה שלילית עוד יותר.

הוא לא ראה כי בזאת הוא הביא להכחשת דברי עצמו – להלן (ב, 18-19) הוכיח יוספוס את הסתירות בתיארוך של אפיון מתוך הנתונים הכרונולוגיים של הכתבים הפיניקיים (השווה א, 108, 121, 126). כמו בהזדמנויות אחרות, חשוב להדגיש גם כאן כי בשיטתו הפולמוסית עט יוספוס על כל הזדמנות לחשוף סתירות אצל שונאי ישראל, כי לדידו זו הדרך המשכנעת ביותר להפריכן.

18. הן אם נצטרך להאמין לכתבים הפיניקיים – עיין לעיל א, 106 ואילך, שם נסמך יוספוס על כתבי הפיניקים בהרעיפו עליהם דברי שבח על דייקנותם ומהימנותם; השווה עוד א, 8, 28. המלך חירם חי למעלה ממאה וחמישים שנה לפני ייסוד קרתגו – השווה א, 126.

חירם היה ידיד לשלמה המלך... סייע לו רבות בבניית המקדש – ראה עוד להלן א, 109 ואילך. **19. שלמה עצמו בנה את המקדש שש מאות ושתים עשרה שנים לאחר יציאת היהודים ממצרים** – לפי מסורת המקרא (מל"א, ו:א) נבנה מקדש שלמה כעבור 480 שנה מאז יציאת מצרים. יוספוס, לעומת זאת, מסר בהזדמנות אחת (קדמ', ח, 61) כי חלפו 592 שנה מאז יציאת מצרים ועד

שהתחיל שלמה בבניין המקדש; ואילו בהזדמנות אחרת (קדמ', כ, 230) ציין כי חלפו 612 שנה עד להשלמת הבנייה. לכאורה, אם ניקח בחשבון את משך בניית המקדש, שארך 7 שנים (מל"א, ו:לח; קדמ', ח, 99, 130), לא נוכל להתעלם מאי התאמה בין שתי גירסאותיו בעניין זה. ברם ההסבר הנכון להפרש במניין השנים ראוי להתקבל, לדעתי, אם ניקח בחשבון את משך הבנייה של שני הבתים - "בית ה' ובית המלך" - שהיה 20 שנה (מל"א, ט:י; קדמ', ח, 130, 141), כי כך נוכל לסתום בדיוק את הפער בין שתי הגירסאות; השווה להסברים של ציפור (עמ' 105-108) ומילר (עמ' 230), שהם ספקולטיביים למדי בעיניי.

20. אשר למספר המגורשים, הוא התקרב לליסימאכוס וכו' - בציטטה המובאת מכתבי ליסימאכוס (לעיל א, 311-308) לא צוין דבר על מספר המגורשים, ונראה שיוספוס השמיט את הפרט הזה, או שמא שאל אותו מקטע אחר שלא צוטט על ידו. הסבר מדהים ומשכנע לקריאת השם 'שבת' - ההתבטאות היא לעגנית, דבר שיובהר היטב להלן.

21. משצעדו מהלך ששת ימים - המסורת על משך שישה ימי המסע במדבר מופיעה גם אצל טרוגוס פומפיוס (Trogius Pompeius, apud Justinus XXXVI, 2, 14; עיין שטרן, א, עמ' 341), וכן אצל פלוטארכוס (Plutarchus, *De Iside et Osiride*, 31) והיא למעשה מסורת אטיולוגית להסביר מדוע חוגגים היהודים את השבת ביום השביעי; עיין שטרן, ב, עמ' 36. מהלך שישה ימים ממצרים לארץ ישראל אינו מתקבל על הדעת ביחס להמון אדם, שכלל בין השאר נשים, זקנים וטף, שלא לדבר על נגועי חולי (טיעון שינוצל על ידי יוספוס להלן). ראוי לציין כי מהלך צבאי מהיר מפלוסיוס שבגבול מצרים לארץ ישראל היה בן שבעה ימים (!), אם לשפוט ממצעדו הצבאי של אלכסנדר הגדול (2, 7, IV, Curtius Rufus, III, 3, 1; Artianus, *Anabasis*), או ממסעו הצבאי של טיטוס בימי המרד הגדול (מלח', ד, 663-659). לדעת צ'ריקובר (Tcherikover, *Mizraim*, IV-V, [1937], pp. 27ff.), מסע רגיל ארך זמן רב יותר. כללו של דבר, אין להימלט מהמסקנה דלעיל כי

מהלך ששת הימים במדבר לא היה אלא הסבר אטיולוגי למנהג השבת היהודית.

היתה להם דלקת מפשעות... קוראים המצרים סבתוסיס - ריינאך (עמ' 62; Reinach 1900, pp. 124ff.) הגיה $\sigma\alpha\beta\beta\acute{\alpha}\tau\omega\sigma\iota\varsigma$ ל- $\sigma\alpha\beta\beta\acute{\omega}$, על יסוד השוואה לפסקה ב, 27 להלן. לדעת מילר (עמ' 232) $\sigma\alpha\beta\beta\acute{\alpha}\tau\omega\sigma\iota\varsigma$ היא הצורה המיוונת של המילה המצרית $\sigma\alpha\beta\beta\acute{\omega}$. על כאב דלקת המפשעות ($\sigma\alpha\beta\beta\acute{\omega}$, $\sigma\alpha\beta\beta\acute{\alpha}\tau\omega\sigma\iota\varsigma$), כפי שנקרא בלשון המצרית, ועל ההסבר האטימולוגי המתקשר עם יום השבת ($\sigma\acute{\alpha}\beta\beta\alpha\tau\omicron\nu$), עיין עוד Scheller 1955, pp. 298-300 (הלה אף סבר כי סבו-סבתוסיס היא מילת סלג אלכסנדרונית המיוחסת למחלה הדורשת הימנעות מיחסי מין); שטרן, א, עמ' 397; טרויאני, עמ' 145.

22. מי לא יצחק לשטות זו... מי לא ירגז על החוצפה וכו' - כבר בפתח דבריו על העדות הזו, קבע יוספוס בצורה הנחרצת ביותר כי ההסבר האטימולוגי של אפיון הוא בגדר איוולת מעוררת גיחוך ורוגז (השווה עוד ב, 26). קביעה זו קולעת ביותר לביקורת הנוקבת שהושמעה נגד אפיון בחוגים שונים (עיין לעיל בפירושים לפסקה ב, 3), בכוונה להמעיט בדמותו כלמדן ולהוקיע את שחצנותו המרגיזה.

הן עולה מדבריו בבירור, שכל אחד עשר ריבוא האנשים סבלו מדלקת המפשעות - מסקנה זו, אליבא דיוספוס, היתה מסוג הדברים הראויים להיחשב שטות מעוררת גיחוך. להלן הוא ימשיך בכיוון הזה עוד כהנה וכהנה, כשמטרתו להגדיש את סאת הלגלוג הסרקסטי נגד אפיון ככל שניתן.

23. אם היו הם עיוורים וצולעים וכו'... מן הסתם לא עמד להם כוחם ללכת [אפילו] מהלך יום אחד - זוהי כמובן מסקנה הגיונית, שיכולה להזם את התיאור כי יוצאי מצרים צעדו שישה ימים, שהרי אין לצפות מעיוורים ופיסחים ונגועי חולי לצעוד בכלל, שלא לדבר על ששת ימי צעידה וחציית המדבר בדרך אל ארץ יהודה. מובן שהחשיבות העיקרית של מסקנה זו נעוצה בכך שהיא מתבקשת בדרך דיאלקטית מנתוני העדות של אפיון עצמם; השווה עוד להלן ב, 157. אם יכלו לחצות את המדבר הגדול ומלבד זאת גם לנצח... אזי לא ייתכן שכולם לקו בדלקת המפשעות וכו' - גם מסקנה זו מתבקשת בדרך דיאלקטית מנתוני העדות של אפיון, וכמובן שאלויבא דיוספוס היא מפריכה כקודמתה את העדות.

24. ... כל אלה הם דברים חסרי היגיון לחלוטין - בהקשר זה מנה יוספוס כמה עניינים שהם אפריורית בלתי הגיוניים: א. המחלה אינה פוקדת באופן טבעי כל הולך רגל, כפי שמשמע מעלילת אפיון; ב. אנשי צבא מורגלים בצעידה ממושכת ובמשך ימים רבים ואינם חוששים מהמחלה; ג. בלתי סביר להניח כי המחלה פורצת פתאום ובמקרה. כללו של דבר, לפי ההיגיון הפולמוסי של יוספוס מה שאינו סביר גם אינו אמין.

25. אפיון המדהים - הדברים אמורים כמובן בטון אירוני לצורך פולמוסי. משה עלה על ההר השוכן בין מצרים לערב והנקרא סיני, הסתתר שם ארבעים יום, ולאחר מכן ירד ונתן ליהודים את חוקיהם - אפיון מצא לנכון לארוג פרטים מסיפור יציאת מצרים המקראי במסורת עלילת המצורעים שהגיעה לידינו. לדעת שטרן (א, עמ' 397), היה זה ניסיון מודע לתאם את המסורת (ובלשוננו 'ההיסטוריה הנגדית') המצרית-יוונית עם סיפור המקראי, במטרה להקנות לה יתר אמינות, והוא אף הצביע על ניסיון דומה שעשה פומפיוס טרוגוס (Pompeius Trogus, *apud Iustinus, Historiae Philippicae*, XXXVI, 1, 9 - 3, 9). סביר לחשוב כי ניסיון התיאום הזה היה פועל יוצא מההתנצחויות הפולמיות בין יהודים לאויביהם באלכסנדריה. העובדה שאפיון מצא לנכון לעשות כן מעידה בעקיפין כי המסורת המקראית (ככל הנראה באמצעות תרגום השבעים) היתה מוכרת למדי, לא רק בקרב יהודים, וכי שונאי ישראל חששו פן תכה אמינותה שורש בחוגים רחבים. כללו של דבר, אפיון נקט את התכסיס הנודע הממליץ להתקרב אל היריב על מנת להביסו.

לדעת פלדמן (Feldman 1993, p. 142), תיאורו של אפיון על מתן החוקים מידי משה נועד להדגיש כי הם לא היו מתת שמים כמסופר בתורה, אלא נתחברו על ידי משה עצמו. התיאור אף ניסה לשוות למעשה אופי של הונאה, שכן משה הסתתר, לדברי הכתוב, על הר סיני במשך ארבעים יום כדי להוליך שולל את צאן מרעיתו. אבל מנגד, טען פלדמן, כי דווקא מנקודת המבט היוונית לא היה חיסרון בנימוק הזה, שהרי הקורא היווני האינטלגנטי ידע היטב כי גם מחוקקים יווניים נקטו בתכסיסים דומים כדי לשכנע את אנשיהם, כמו מינוס וליקורגוס למשל.

איך יכלו הללו להמתין ארבעים יום במדבר במקום חסר מים ובו בזמן לחצות את כולו בשישה ימים? - זוהי דוגמא טיפוסית המלמדת איך ביקש יוספוס בשיטתו הדיאלקטית להכחיש את אמינות העלילה על ידי חשיפת הסתירות הפנימיות בתוכה. במקרה זה הוא הקשה בשאלה רטורית עוקצנית כפולה: איך אפשר להעלות על הדעת את שהייתם של המוני אדם עיוורים ופיסחים ונגועי חולי במדבר צחיח וחסר מים במשך ארבעים יום? ואיך אפשר ליישב את הסתירה בדבר שהייתם במדבר במשך ארבעים יום וחציית אותו מדבר בשישה ימים בו זמנית? למען האמת, הסתירה בשאלה השנייה יכולה להסתבר כסתירה מדומה, שהרי ניתן לתרצה. בפסקה ב, 21 לעיל לא נאמר שחציית המדבר היתה בשישה ימים רצופים (השווה תאקריי, עמ' 301, הע' b), מה גם שלביטוי 'בו בזמן' (μετὰ) אין כל כיסוי בדברי אפיון. אף על פי כן, יוספוס נקט תכסיס

דמגוגי כזה, שיכול לפחות על פניו להרשים את הקורא וגם לעורר בלבבו ספקות הגיוניים וטקבים נגד עלילת המצורעים.

26. ובאשר לעיוות של המדקדק אודות השם 'שבת', יש בו משום חוצפה רבה או בורות מדהימה - על השימוש האירוני בתואר 'המדקדק' ראה ב, 3, 12, 14. ההתבטאות על חוצפתו ובורותו של אפיון (השווה ב, 3, 22) נועדה לקרוא תיגר על פרסומו הלמדני, כדי להציגו ערום ועריה כאיש משולח רסן בחוצפתו וכשוטה גמור ונבער מדעת. יוספוס נקט כאן שיטה של 'רצח אופי', שגם באמצעותה ניסה להזים את עלילת השטנה של אפיון.

27. כי [המילים] 'סבו' 'רשבת' שונות בהרבה זו מזו וכו' - אין ספק כי הדגשת ההבדל הלשוני בין שתי המילים נעשה בכוונה יתירה, כדי לחשוף את בורותו (לעיל) של אפיון המדקדק, שנשען על אסוציאציה אטימולוגית שלוחת רסן וחסרת יסוד לשוני. במלים אחרות: יוספוס ביקש לנגחו בנשק שלו עצמו, שהרי הוא קרא תיגר על מומחיותו כבלשן בנימוק בלשני מובהק. אשר להסבר הלשוני של המילה העברית 'שבת' עיין עוד קדמי, א, 33. לסיכום בעניין השבת, יש יסוד סביר להניח שהוא גילה רגישות רבה בנושא, ככל הנראה בגלל הדימוי השלילי על השבת היהודית שהיה רווח בספרות הפגנית בכלל ובחברה הרומית בפרט; ראה: Michael 1923-4, pp. 117-124; Leon 1960, pp. 12ff, 38f.; Feldman 1989/90, pp. 87-112; idem 1993, pp. 158-167.

ג. המוצא המצרי של אפיון כגורם לחיבור עלילותיו

28. דברים אשר חידש אפיון ... נוסף על מה שהמציאו [הסופרים] האחרים - יוספוס קבע כאן בפסקנות שאפיון חידש או המציא (ἐκαλυπτοποίησε) דברים משלו, שנתוספו על דברי קודמיו (השווה לעיל ב, 10-11, 17, 21). הקביעה נועדה לשמוט מחידושו כל בסיס עובדתי והיסטורי. אפיון המצרי - וילריך (Willrich 1895, pp. 172-176; idem 1903, p. 413, n. 2) טען בתוקף כי מוצאו האמיתי של אפיון היה יווני-אלכסנדרוני, כלומר אזרח של הפוליס אלכסנדריה, וכי דברי יוספוס על מוצאו המצרי לא היו אלא דברי סרק מזוייפים ובעלי אופי אפולוגטי. לדעתו, יוספוס אף נתפס בקלקלתו כאשר כינה את מלכי אבותיו של אפיון בשם 'מוקדונים' (להלן ב, 48), ללמד כי אכן היה 'אלכסנדרוני' מלידתו. ברם אין הטענה הזו משכנעת, כיוון שהדברים בפסקה ב, 48 נאמרו באירוניה, ועל כן הם מוכיחים את ההיפך הגמור, כך שיוספוס לא סתר את עצמו בעניין זה. וילריך היה מי שנכשל בהבנת הכתוב; עיין ריינאך, עמ' 63, הע' 2, תאקריי, עמ' 310-311 (שניהם הולכים בעקבות Naber). ראוי לציין עוד את השגותיהם של איסידור לוי (I, Lévy 1900, pp. 188-195), שירר (1964, ג', עמ' 539-540 [הע' 81] הנ"ל, 1985, ג', עמ' 605 [הע' 124] ושטרן (א, עמ' 389), אשר כפרו נחרצות בטיעוני וילריך וקיבלו ללא עוררין את קביעת יוספוס בעניין זה. אפיון היה במקורו יליד מצרי, שעקר לאלכסנדריה וזכה לקבל את אזרחותה; השווה גם טרויאני, עמ' 146; (n. 159) Delia 1991, p. 29; Calabi 1993, p. 253. גם אין כל סתירה בין עדות יוספוס לקביעת אתנאיוס (Athenaeus, I, 29, p. 16 F = F. Jacoby, *FGH.*, 616, T 4b) על היות אפיון 'אלכסנדרוני' (Ἀλεξανδρεὺς), ראה: I. Lévy 1900a, pp. 188ff.; L. Cohn 1894, p. 2803; שירר, ג', שם. להלן (ב, 29) נראה כי התואר האחרון יכול לחול גם על תושב קבע באלכסנדריה ולא רק על אזרח הפוליס, מה עוד שהוא יכול היה לקבל את אזרחות אלכסנדריה בדרך של הענקה; ראה בעניין זה Delia 1991, pp. 28-30.

וכי צריך להתפלא על כך שהוא שיקר על אודותינו שאנו מצרים במוצאנו? - יוספוס ביקש

לשכנע את קוראיו כי לאפיון היה מניע אפולוגטי אישי לתאר את היהודים כילידים מצריים. ברם למעשה, כל עלילות השטנה שקדמו לו כבר הצביעו על המוצא המצרי של היהודים. החידוש של אפיון לא היה אפוא בכך, אלא בעובדה שהוא עשה שימוש ראשון ושיטתי במסורת על המוצא המצרי של היהודים להשגת מטרות אזרחיות ומדיניות, שנועדו לשמוט את הבסיס המשפטי של זכויות היהודים ולפגוע במאבקם לשוויון זכויות, כפי שנראה עוד להלן בהרחבה.

על שימושי יוספוס במונח 'מוצא' ($\gammaένος$ τὸ) ראה עוד א, 73, 129, 164, 250, 265, 298, 314, 316; ב, 8, 29, 30, 38, 138, 240; השווה גם בפירושים לפסקה א, 1.

29. הן דבר הפוך בתכלית הוא ייחס בשקר לעצמו - הדברים מכוונים להתכחשות אפיון למוצאו המצרי וליומרתו להיחשב מי שנולד אזרח אלכסנדרוני (להלן).

הוא נולד באואסיס של מצרים - הביטוי הזה (ἡς Ἀλγύπτου ὅασις) סתום קמעא, כי לא פורשה זהות המקום בבירור, שהרי לא היה אואסיס (נוה מדבר) אחד במצרים. ברם מאחר שיוספוס מדגיש להלן (ב, 41) כי הוא נולד "בלב לבה של מצרים" ($\text{ἐν τῷ βαθυτάτῳ ἡς Ἀλγύπτου}$), ניתן להתרשם כי הכוונה לאואסיס הגדול שבמצרים העליונה בסביבות העיר תבאס, שהרודוטוס (ג, 26) מכנהו ὅασις πόλις , בעוד שבאפיגרפיה הוא מכונה ὅασις Θεβαΐδος ; ראה פרטים אצל Sperling 1886, pp. vi-vii, ובעקבותיו הלכו רוב המלומדים, עיין למשל מילר, עמ' 235; I. Lévy 1900, p. 189; שירר, ג', שם; תאקריי, עמ' 303; שטרן, א, עמ' 389; השווה גם טרויאני, עמ' 146.

היה ראש וראשון לכל המצרים - הביטוי 'ראש וראשון' (πρῶτος) לכל המצרים נועד להדגיש כי הוא היה מצרי מובהק מאין כמוהו, מהבולטים והנכבדים שבהם; עיין על הערך הנ"ל במילונם של לידל-סקוט, עמ' 1535. חשוב להדגיש, כמוכן, את הנעימה האירונית האופפת את הדברים האלה, נעימה החוזרת פעמים רבות בזיקה לאפיון ודבריו; השווה למשל להלן ב, 66-67.

התכחש למולדתו האמיתית ולמוצאו - 'המולדת' (πατρίς) ו'המוצא' (γένος) היו אמות מידה חשובות לריבוד אזרחי במצרים התלמיית והרומית. קביעת מעמד התושבים נעשתה על ידי בדיקה הקרויה אפיקריסיס (ἐπίκρισις), שבה נחקרו ונתבררו האתניקונים והגניאלוגיה המשפחתית שלהם (קרי 'המולדת' ו'המוצא'), ובתקופה הרומית גם החינוך הגימנאסיוני; עיין Bickermann 1930, pp. 30ff.; Wilcken-Mitteis 1912, I, pp. 261ff.; Taubenschlag 1955, p. 640.

והעמיד פנים כי אלכסנדרוני הנהו - השווה עוד ב, 71-72. הסתננות במרמה של ילידים מצריים אל רשימות האזרחים של אלכסנדריה היתה תופעה מוכרת למדי, והיו לה הדים בפירולוגיים וספרותיים גם יחד, לרבות בימי אפיון עצמו; ראה למשל פילון, נגד פלאקוס, 131-134; כשר תשמ"ו, עמ' 51; ועיין עוד בהרחבה Tcherikover 1960, CPJ, II, Nos. 150, 151, 153 (lines 53ff.); Kashner 1976, pp. 148ff. המונח 'אלכסנדרוני' (Ἀλεξανδρεὺς) בהקשר הזה מכוון ללא ספק לאזרח הפוליס אלכסנדריה, אולם פעמים רבות עלול הוא להטעות, כיוון שהוא יכול לציין באותה מידה גם את ה-origo, כלומר את מקום המגורים של תושבי קבע ללא זכויות אזרח (קרי מטויקים - μέτοικοι); עיין להלן בפירושים לפסקה ב, 38. בתעודות רשמיות המופנות אל ערכאות המדינה חייב היה כל אזרח של הפוליס אלכסנדריה לציין, בנוסף לכינוי 'אלכסנדרוני', גם את שם השבט והדמוס שבהם הוא נרשם כאזרח, עיין בהרחבה כשר תשל"ט, עמ' 177-190; Delia 1991, *passim*; (esp. pp. 22-23, 49ff.). קביעתו של יוספוס כי אפיון העמיד פנים על היותו 'אלכסנדרוני' מלמדת אולי כי גם הוא נמנה, לפחות בעיניו, עם המסתננים לשורות האזרחים; השווה להלן ב, 69, 71. כאמור לעיל, בניגוד לרוב המלומדים, הטיל ווילריך (Willrich 1895, pp. 172-176) ספק בקביעת יוספוס על מצריותו של אפיון וסבר כי הוא היה אזרח אלכסנדרוני מלידה. הוא נסמך, בין השאר, על עדות גליוס (Gellius, *Noctes Atticae*, VI, 8) כי היה 'איש יווני' ועל עדות אתנאיוס

(Athenaeus, I, 29, p. 16 F) כי היה 'אלכסנדרוני' (Ἀλεξανδρεὺς). לדידו, גם בלתי מתקבל על הדעת שהוא יכול היה לייצג את הפוליס האלכסנדרונית בפני הקיסר הרומי (שנת 38/9 לסה"נ) אלמלא היה אזרח בה. רוב המלומדים דחו את דעתו מכל וכל, ונסתפק כאן רק באיזכור אחת הטענות של איזידור לוי (I. Lévy 1900, pp. 188-195) המוכיחה את סבירות קביעתו של יוספוס ומלמדת כי אין כל סתירה בין העובדה שאפיון היה אזרח אלכסנדרוני לבין העובדה שהוא לא נולד כזה, אלא היה יליד מצרי שנתאזרח באלכסנדריה מכוח החלטה ציבורית מתאימה, כלומר הוא היה πολίτης δημοπολίτης.

ובזאת הודה [למעשה] בגנות בני עמו - המילה μοχθηρία ראוייה להתפרש בהקשר הנוכחי במשמעות של מוצא שפל, או מעמד נחות, עיין מילר, עמ' 236; Rengstorff 1979, s.v., p. 129. הדבר מוצא אישור מלא גם בנאמר להלן (ב, 30-32). לא זו בלבד, אלא שהדבר הולם את הידוע לנו על מעמדם הנחות של ילידי הארץ (οἱ λαοί) המצריים; עיין על כך בהרחבה לרבות פירוט ביבליוגרפי אצל Taubenschlag 1955, pp. 2ff., 295ff. על הטיעון הדיאלקטי של יוספוס בהתנצחות הזו, ראה להלן.

30. הן אילו לא החשיב את המצרים לשפלים ביותר, לא היה מתכחש למוצאו עצמו - כדרט, עט יוספוס על כל הזדמנות שבה הוא היה מסוגל לנגח את יריביו בשיטה הדיאלקטית הנסמכת במסקנותיה על דבריהם הם. הטון האירוני-לעגני של דברי התרסה אלה מדבר כמובן בעד עצמו. כמו בפסקה ב, 6 לעיל, רמז יוספוס על הקשר בין העלילה על יציאת מצרים לבין השטנה שכתב אפיון על יהודי אלכסנדריה. הוא ניסה להילחם באפיון באותו נשק שבו הוא עצמו נופף נגד היהודים. ראינו כי הלה גונה כמי "שהתכחש למולדתו" (ב, 29) או כמי ש"היה מתכחש למוצאו עצמו" (כאן). הטיעון הזה נועד להביא לכלל סתירת אפיון את אפיון, שהרי אם מוצאם המצרי של היהודים פסל אותם מלהיות 'פוליטאי' (אזרחים), מן הדין להחיל אותו כלל גם על אפיון עצמו (השווה להלן). מלבד ההתחכמות הדיאלקטית הזו, שלל יוספוס מכל וכל את העובדה המקובלת כל כך על אפיון - מצריותם של היהודים (לעיל ב, 8, 28 ועוד).

אלה הגאים מאוד להיקרא בשם מולדתם מגנים את התובעים להתכנות כך שלא בצדק - אגב עריכת חשבון עם אפיון, הביע יוספוס את דעתו ביחס למוטיבציה של הטיעון על מוצאם השפל של היהודים. לדידו, אכן טבעי שבני אדם יתגאו לשאת את שם מולדתם ויתרעמו על אלה שאינם עושים זאת כדן. אולם אם אפיון ביקש להעלות טענה כזו נגד היהודים, מה לו כי ילין? הלא הוא עצמו התכחש למולדתו. בדברים שכתב יוספוס להלן הוא המשיך בשיטה הדיאלקטית הזו ואף העלה טיעונים מתוחכמים יותר במטרה לחשוף את חוסר ההיגיון של אפיון ולשימו לצחוק.

31. [מצד אחד] מתיימרים הם לקירבת משפחה [עמנו] כדי להיות בעלי יוקרה, [ומצד שני] הם גוררים אותנו אליהם כדי להיות שותפים בקלונם - זוהי דוגמא אופיינית, שבה הצביע יוספוס על סתירה עצמית של סופרי ידברי ימי מצרים, שככותבם על המוצא המצרי של היהודים הם ביקשו למעשה לאחוז את המקל בשתי קצותיו. מצד אחד, מתבקשת מסקנה הגיונית כי מקירבת המוצא של המצרים ליהודים עשויה היתה לצמוח למצרים יוקרה רבה, שהרי היהודים זכו לאהדה רבה מצד חוגים שונים בעולם היווני-הרומי, אינטלקטואלים ואנשי שררה גם יחד, דבר שנתן אותותיו אפילו בגיור; עיין היינמן תרצ"ט, עמ' 269 ואילך. מצד אחר, הקלון שבהסתפחות היהודים אל המצרים יכול להתפרש גם במעמד הנחות של ילידי הארץ; עיין לעיל בפירוש לפסקה ב, 29; וראה עוד Tcherikover, CPJ, I, pp. 60ff. אכן, גם בן דורו של אפיון, הגימנאסיארך האלכסנדרוני איסידורוס, טען כי יהודי עירו לא היו שווים במעלתם לאלכסנדרונים, לפחות לא במה שנגע לתשלום מיסים, ללמדך כי הם נחשבו בעיניו לבעלי סטטוס נחות של ילידי הארץ.

המצריים; עיין Tcherikover, *CPJ*, II, No. 156c. כידוע, בשנת 23/24 לפסה"נ נערך הקנסוס הראשון במצרים, שלפיו חוייבו ילידי הארץ בתשלום מס גולגולת (ילאוגראפיה) בעוד שאזרחי אלכסנדריה היו פטורים ממנו. בשים לב לכך, נראה כי יוספוס הצליח לחשוף בדבריו את הסתירה העצמית של טיעון אפיון בדבר מוצאם המצרי של היהודים. לפי ההיגיון המשתמע בעקיפין מדבריו, אם הגרועים והשפלים מקרב המצרים (היינו היהודים) זכו להערכה מצד חוגים הלניסטיים שונים (ובהם גם אנשי השלטון), מדוע לא זכו המצרים כולם ביחס כזה? מאידך, אם אומנם המוצא המצרי מקנה מעמד משפטי ומדיני נחות, מדוע זכו דווקא השפלים והבוזיים ביותר מבני אותו מוצא ביוקרה ובזכויות רבות המשתוות לאלה של האלקסנדרונים? למרבה הצער, אין בידינו מקור היסטורי מצרי, ששטח טיעון מפורש ממין זה, אך באותה מידה אין בידינו גם כל אפשרות לשלול את אפשרות קיומו, אם לשפוט מדברי הפולמוס של יוספוס. אך מה לאפיון ולטיעון אפשרי מעין זה, שהרי הוא עצמו זכה באזרחות אלקסנדרונית? אכן, יוספוס לא ייחסו לו, אלא למצרים באופן כללי. יתר על כן, לפי עדותו מתקבל הרושם כי מגרוננו של אפיון בקעו קולותיהם של אינטרסים אלקסנדרוניים ולא מצריים. מדוע, אם כן, הוא הסמיך את דעתו בעניין המוטיבציה של הטיעון המצרי אל התנצחותו עם אפיון? התשובה לכך טמונה בהערכת יוספוס את אפיון ואת כלל שונאי ישראל באלכסנדריה כמצרים. לפי תפישתו, היה אפיון ונשאר מצרי מעיקרו. עלילותיו וגידופיו נגד היהודים נבעו מעלילות מצריות לפי עדות עצמו (השווה ב, 2-3, 8, 13 ואילך). לפיכך ניתן להציג את טיעוניו כסינתזה של טיעונים מצריים ואלכסנדרוניים, ממש כשם שהוא עצמו גילם בדמותו את השילוב הזה כאדם וכסופר. לשון אחר, שנאתו ליהודים היתה שנאה מצרית נושנה שעטתה לבוש חדש אלקסנדרוני.

32. אפיון הנכבד - התבטאות זו, כמו אחרות מסוגה, נכתבה באירוניה, שכוונה אל מוצאו הנחות של אפיון כמצרי יליד הארץ. שמע מינה התואר 'נכבד', ואולי נכון יותר 'אציל' (*γενναῖος*), הוסב לאפיון בלשון סגי נהור; השווה עוד להלן ב, 42, וכן ביחס לליסימאכוס, לעיל א, 319.

נאצותיו - על השימוש במונח *βλασφημία* (עלילה, נאצה), עיין א, 2, 164, 223, 279; ב, 143. לגמול לאלכסנדרונים על האזרחות שהעניקו לו - זו הפעם הראשונה שיוספוס הציע סיבה בת זמנו לכתיבת עלילת שטנה נגד יהודים. לדעתו, אפיון עשה כן בגלל רצונו לגמול למיטיביו האלקסנדרונים על שזיכוהו באזרחות עירם. זו הפעם הראשונה שיוספוס כרך את המניע לכתיבת עלילות השטנה בשנאה וביריבות של האלקסנדרונים כלפי היהודים. עד כה הוא הצביע בעיקר על המניע המצרי עתיק היום. המונח 'אזרחות' צוין באמצעות המילה היוונית הנודעת *πολιτεία*, שהשימוש בה במובן הזה נקרה בכתבי יוספוס שמונה פעמים בלבד, מחציתם ביגד אפיון; עיין כשר תשל"ט, עמ' 321. ברם רוב שימושי המילה הזו (והמדובר בעשרות מקרים) הם דווקא במשמעויות אחרות, כגון: ממשל, הנהלת ענייני המדינה, משטר וחוקה; עיין: שם, עמ' 320-321; Strathmann 1959, pp. 526ff.

בהיותו מודע לשנאתם - במלח, ב, 487 ציין יוספוס כי "באלכסנדריה ניטש ריב בלתי פוסק בין יושבי המקום לעם היהודי, מאז שאלכסנדר הסתייע ביהודים אוהדיו המובהקים נגד המצרים", ללמד על עתיקות האיבה משחר ימיה של אלכסנדריה. גם פילון (המשלחת לגאיוס, 120) מציין כי שנאתו של האספסוף האלקסנדרוני לא פרצה פתע פתאום בימיו, אלא היתה "שמורה עמו זה כבר". היהודים המתגוררים בצוותא עמם באלכסנדריה - היו מתרגמים שנטו לפרש את המילים הללו בפשטות, ללמדך שהן נועדו לציין את העובדה כי היהודים היו שכניהם של האלקסנדרונים; ראה למשל תאקריי, עמ' 305. ברם השימוש בפועל *συνεστῆς* מורה על פירוש מיוחד, בעל הוראה פוליטית, שהיא משמעותית יותר מאשר סתם להיות שכנים; השווה לידל-סקוט, עמ' 1721. לפי פירוש זה ניתן להגדיר את ההתיישבות היהודית באלכסנדריה כ- *συνεστῆς*, *συνεστῆς*.

לאמור: מגורים בצוותא בתורת גוף מדיני מאורגן (קהילה). באותו מטבע לשון השתמש גם פילון (למשל נגד פלאקוס, 52; המשלחת לגאיוס, 201, 371) ברצותו להדגיש את הבדלותם הקהילתית של היהודים משכניהם הנוכרים. לדעתי, צודקת על כן הערכתם של טארן-גריפית (Tam & Griffith) (1952, p. 222, n. 3) ודייוויס (Davis 1951, p. 102, n. 4) כי המילים הכמעט זהות, המצויות באדיקט של קלאודיוס משנת 41 לס'ה' (קדמ', יט, 281), אשר תיארו את היהודים כמי שהתיישבו יחד עם האלכסנדרונים (Ἀλεξανδρεῦσι καὶ τοῖς Ἰουδαίοις...), מלמדות על קיומה של קהילה יהודית מאורגנת (לדעתי פוליטאומה - πολιτεια) בצד הפוליס היוונית; עיין עוד כשר תשל"ט, עמ' 171 (והע' 87), 256-257; ועיין גם להלן ב, 33-36 על התיישבות יהודי אלכסנדריה ברובע מגורים משלהם. פרטים ביבליוגרפיים על ההגדרות המקובלות במחקר המודרני למונח 'פוליטאומה', ראה להלן עמ' 318-319 (בפירושים לפסקה ב, 38) וכן אצל כשר תשל"ט, עמ' 39 והע' 5; השווה עוד (Feldman 1993, pp. 64, 92, 482 (n. 88), 490 (n. 17)).

הוא נטל על עצמו [את המשימה] להשמיצם, אלא שבזאת הוא כלל את יתר [המצרים] כולם - הסיפא של הפסוק הובנה בצורה שונה לגמרי על ידי תאקריי, שגרס כי הביטי היווני καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας מכוון לכל העם היהודי. פרשנותו נראית לי שגויה, כי סביר יותר לחשוב שיוספוס ביקש לשכנע בזאת את קוראיו, כי כאשר השמיץ אפיון את היהודים, הוא למעשה גם השמיץ את כל המצרים, לרבות אותו עצמו. דבר זה חייב כמוכן להעלות תמיהות קשות גדו בתורת מחבר 'איגיפטיאקה'.

בשני המקרים הריהו שקרן חסר בושה - הרושם העולה מדברי יוספוס, כי בין שמדובר בהשמצות נגד היהודים לבדם ובין שנגד כלל המצרים, ראוי אפיון להיחשב שקרן חסר בושה. על התבטאויות דומות בדבר שקריו וחוצפתו, ראה לעיל א, 3, 12, 14, 17, 22, 26, 28, 29. על שימושי יוספוס בגידופים אישיים כשיטת התנצחות, עיין במבוא, עמ' 20 ואילך.

ד. ההאשמות והגינויים בפי אפיון נגד יהודי אלכסנדריה

33. הדברים הנוראים והמזעזעים אשר בהם האשים [אפיון] - כדרכו, נקט יוספוס גם כאן בלשון אירונית, שתכליתה לשים את אפיון ללעג ולקלס בעיני קוראיו.

התושבים היהודים באלכסנדריה - ביוונית: οἱ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, כינוי שחוזר בכתבי יוספוס פעמים אחדות, ומלמד כי בעיניו לא נחשבו היהודים לאזרחיה של הפוליס היוונית; ראה לעיל ב, 7 ולהלן ב, 44.

הם באו מסוריה - 'סוריה' בהקשר הזה היא יותר מושג גיאוגרפי מאשר מדיני, כך שארץ ישראל כולה נחשבה לחלק ממנה; השווה מילר, עמ' 238. ראוי לציין כי גם הקיסר קלאודיוס, במכתבו הנודע אל האלכסנדרונים הזהיר את יהודי אלכסנדריה לבל יזמינו את אחיהם מסוריה (Tcherikover, CPJ, II, No. 153, lines 96f.), ולבטח הוא כיוון דעתו לארץ יהודה. גם פילון, בן זמנו ויריבו של אפיון, כלל באותו מונח גם את ארץ יהודה; ראה למשל נגד פלאקוס, 39; המשלחת לגאיוס, 179, 231, 281. פרטים ביבליוגרפיים על המסורת המנהלית הנקוטה במצרים ביחס למונח 'סוריה', האמור גם לגבי ארץ יהודה, ועל יתר שימושיו בספרות העתיקה, עיין שטרן, א, עמ' 398. קביעת אפיון כי התושבים היהודים באלכסנדריה "באו מסוריה" היא מאלפת מאוד, משום שעלילת המוצא השפל של היהודים ממורשת כתבי מאנתון הדגישה דווקא את מוצאם המצרי. מוזר הדבר שיוספוס לא שם לב לקיומה של סתירה פנימית כזו בספרות השטנה האנטי-יהודית, שהרי יכול היה לעשות בה שימוש תעמולתי להצדקת טיעונו; השווה Keeble 1991, p. 29.

התיישבו ליד הים הפתוח, בהיותם קרובים למקום התנפצות הגלים - השווה פילון, נגד

פלאקוס, 56-55, 122; המשלחת לגאיוס, 124-128. התיאור הוא ללא ספק של רובע המגורים היהודי המכונה ידלתא, שהיה ממוקם בעורפו של ארמון המלכות שבכף לוכיאס, מעבר לתחומי הנמל בחלק הצפון מזרחי של העיר; השווה להלן ב, 34-37; מלח', ב, 495; ועיין מילר, עמ' 238; Fraser 1972, I, pp. 109-110, nn. 270-271; p. 35; II, pp. 109-110, nn. 270-271; Horbury-Noy 1992, pp. xiii-xiv; 34.

עדויות יוספוס מלמדות כי ההתיישבות היהודית באלכסנדריה נשאה כבר מראשיתה צביון עדתי מוגדר ביותר, כלומר מגורים בצוותא של יוצאי אותה הארץ (בלעז - Landmannschaft). במלח', ב, 488 נאמר כי "הקצו להם מקום מיוחד" ($\kappa\alpha\iota \tau\acute{o}\pi\omicron\nu \dot{\iota}\delta\iota\omicron\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma \acute{\alpha}\phi\acute{\omega}\rho\iota\sigma\alpha\nu$). הקביעה מתאימה במדויק לנאמר על ידי סטראבון (אצל יוספוס קדמ', יד, 117) כי "גם מעיר האלכסנדרונים הוקצה חלק גדול בשביל העם הזה" ($\kappa\alpha\iota \tau\eta\varsigma \tau\acute{\omega}\nu \text{'}\text{Αλεξανδρέων}$). השימוש בפועל ($\acute{\alpha}\phi\omicron\rho\acute{\iota}\zeta\omega$) $\acute{\alpha}\phi\acute{\omega}\rho\iota\sigma\tau\alpha\iota$ $\acute{\mu}\acute{\epsilon}\gamma\alpha$ $\acute{\mu}\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ $\tau\acute{\omega}$ $\acute{\epsilon}\theta\nu\epsilon\iota$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omega$) ממוחזר את מצב ההפרדה של מגורי היהודים. רובעי המגורים היהודיים הוגדרו על ידי יוספוס במונחים $\acute{\mu}\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ (חלק) ו- $\tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$ (מקום), שהרי בכך ניתן ביטוי למצב ההפרדה בינם לבין רובעים אחרים באלכסנדריה; ראה להלן ב, 34, 35. הרובע היהודי הגדול והבולט נקרא ידלתא ($\Delta\acute{\epsilon}\lambda\tau\alpha$), ועליו העיד יוספוס כי "שם התיישב עם היהודים יחדיו" (מלח', ב, 495 - $\tau\acute{o} \text{'Ιουδαϊκό}\nu \sigma\upsilon\nu\acute{\omega}\kappa\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \gamma\acute{\alpha}\rho \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota$). ללמדך שהוא שימש יסוד ל- $\sigma\upsilon\nu\sigma\iota\kappa\acute{\iota}\alpha$, כלומר להתיישבות בצוותא של גוף מאורגן (קהילה); עיין לעיל בפירוש לפסקה ב, 32. אכן, הקצאת רובע המגורים המיוחד נומקה על ידי יוספוס בצורה הולמת, לאמור: "כדי שיקיימו ביתר טהרה את אורחות חייהם, בהיותם פחות מעורבים בין הגויים" (מלח', ב, 488). לא בכדי קבע גם סטראבון (בקדמ', יד, 117) כי בראש יושביו היהודיים של הרובע הזה "הועמד אתנאך משלהם, המושל בעם ופוסק בענייני דין ומשגיח על חוזים ותקנות כאילו היה שליט של מדינה ($\pi\omicron\lambda\iota\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$) עומדת ברשות עצמה".

ראוי לציין כי גם בכתבי פילון האלכסנדרוני יש אישור לתמונת מצב זו. ב-נגד פלאקוס, 55 הוא ציין כי "יש בעיר חמש שכונות ($\mu\omicron\iota\rho\alpha\iota$) המכונות לפי סדר אותיות האלפא-ביתא; שתיים מהן נקראות יהודיות בגלל רוב היהודים היושבים בהן, אף כי לא מעט מתגוררים במפוזר בשכונות האחרות". חלוקת העיר במתכונת שכונתית כזו מוצאת אישור גם במקורות אחרים (עיין Fraser 1972, I, pp. 34ff. והיא משתקפת גם במובאות אחרות מכתביו ההיסטוריים של פילון, למשל נגד פלאקוס, 62, 73, 108, 144; המשלחת לגאיוס, 124, 127-128, 132; עיין Smallwood 1970, pp. 215ff. ייתכן כי השכונה השנייה היתה זו המכונה 'ביתא', בשים לב למציאותם של פפירוסים יהודיים אחדים הנוגעים לה (Tcherikover, CPJ, II, Nos. 142-149); על בעיית איתור השכונה, עיין Fraser 1972, II, p. 109, nn. 267-270.

קיומן של שכונות ($\acute{\alpha}\mu\phi\omicron\delta\alpha$) יהודיות מוגדרות היתה תופעה מוכרת היטב גם בערי מצרים האחרות כגון: אפולינופוליס מאגנה (אֶדְפו) שבמצרים העליונה, אוקסירינקוס והרמופוליס מאגנה שבמצרים התיכונה, וכן ארסינואה-קרוקודילופוליס בירת פאיוס; עיין בהרחבה Tcherikover, CPJ, II, No. 423; III, Nos. 454, 468; ואילך, עמ' 128 ואילך, 131, 136, 141-142, 151. מעניין לציין כי באפולינופוליס מאגנה נקרא הרובע היהודי בשם 'רובע דלתא' ($\Delta \acute{\alpha}\mu\phi\omicron\delta\omicron\nu$), ממש כמו באלכסנדריה עצמה; ראה פרטים מלאים כשר תשל"ט, עמ' 151 והע' 192. סביר לחשוב כי מציאות דומה של מגורי יהודים על בסיס עדתי (כלומר של יוצאי אותה ארץ - Landmannschaft) היתה מוכרת גם בערים אחרות בתפוצה ההלניסטית-רומית, ולא רק במצרים. אפשר למשל להתרשם על כך מהמידע על סאדיס (קדמ', יד, 261) ורומא (Leon 1960, pp. 135ff.). חשוב בהקשר זה לדחות מכל וכל את הדעה הממשילה את מגורי היהודים בשכונות נפרדות משלהם לצטו', כפי שהתבטאו מלומדים אחדים כגון: Wilcken; Bludau 1906, p. 12.

1909, p. 788, n. 8; Jouguet 1911, p. 19; Wilcken & Mitteis 1912, I, p. 24, 62; Balsdon Juster 1914, II, pp. 177ff.; Fuchs 1924, pp. 104ff.; 1934, pp. 132-3. נגד דעה זו ראה: Bell 1941, p. 1; שטרן, א, עמ' 399; כשר תשל"ט, עמ' 225, והשווה עוד שם, עמ' 141. אדרבה, הזכות למגורים נפרדים בעלי אופי עדתי (Landsmannschaft) היתה בגדר הוכחה להתחשבות מצד שלטונות המדינה, ממש כמו הזכות לקיום הנהגה וממסד עצמיים; ראה מלח', ב, 488; והשווה Fraser 1972, I, p. 56. הדימוי ליגטוי יכול להסתבר על כן רק בזיקה לפקודת הנציב הרומי במצרים אוויליוס פלאקוס, שהורתה על גירוש היהודים מכל שכונות העיר אל 'חלק צר ביותר של [שכונה] אחת" (נגד פלאקוס, 55; השווה המשלחת לגאיוס, 124 ואילך).

34. אם אומנם ראוי מקום [מגורים] זה לגינוי, הריהו מגנה בזאת את אלכסנדריה עצמה - לא נמסר מה הטעם לגינוי בדבר מיקום הרובע היהודי ליד הים. מכל מקום יוספוס פטר אותו מיניה וביה בטענה כי באותה מידה ראוייה גם אלכסנדריה עצמה לגינוי, שהרי כולה שוכנת לחוף הים. זהו היבט נוסף בהתנצחות הדיאלקטית שלו.

אינה מולדתו על אף טענתו לכך - כאמור לעיל (ב, 28-30), הצביע יוספוס בביטחון רב על מוצאו המצרי של אפיון, שאף טען כי הוענקה לו אזרחות אלכסנדרונית (ב, 32). יתר על כן, הוא ביקש להציגו כמתחזה רמאי, אשר ניסה להצניע את מוצאו האמיתי. חשיפתה של תכונת אופי זו נועדה בוודאי לערער את אמינותו כמחברן של עלילות השטנה שחיבר נגד היהודים; השווה Sandmel 1979, p. 7.

הן חוף הים מהווה חלק אחד של העיר - ביוונית: γὰρ καὶ τὸ παράλιον ἐστὶ μέρος - כאמור (בפירושים לפסקה ב, 33), נחלקה העיר אלכסנדריה לחמש שכונות (μοῖραι), שסומנו לפי אותיות האלפא-ביתא; כך שדברי יוספוס כאן אמורים בשכונה (או רובע), המכונה 'דלתא'. וכפי שהכל מודים הנו החלק הטוב ביותר למגורים - הרובע היהודי 'דלתא' היה כזכור ממוקם בסמיכות לקומפלכס הגדול של ארמונות המלכות בכף לוכיאס. על יסוד תיאורו של סטראבון (גיאוגרפיקה, יז, 1, 9), ניתן להבין שאזור הארמונות היה היפה והמפואר ביותר בעיר. אומנם הרובע היהודי שכן מזרחית לו, בסביבה חסרת בנייני ציבור, אך הסמיכות לארמונות המלכות יכלה בהחלט להעלות את יוקרתו. אם כך, הרי שקביעת יוספוס לא היתה מוגזמת כל עיקר, דבר שעליו הוא חזר בהמשך (ב, 36). גם תיאור מעשי השוד, שביצע האספסוף האלכסנדרוני בשנת 38 לסה"נ (נגד פלאקוס, 94; המשלחת לגאיוס, 121-123, 129), יכול לחזק את הרושם כי מדובר באזור מגורים אמיד למדי ואם כך גם יוקרתי. לדעת ריינאך (עמ' 64), יש לצרף בהמשך לפסקה ב, 34 את המשפט הממוסגר בפסקה ב, 36 להקן, בגלל תוכן הדברים; ואומנם יש היגיון רב בכך (ראה שם).

35. אפילו אם רכשו אותו היהודים בכוח חרוע ולא גורשו ממנו במרוצת הזמן, הרי זו הוכחה לעוז רוחם - הדברים אמורים על דרך ההשאלה, במטרה להדגיש את העובדה כי באמת נושבו היהודים באלכסנדריה בימיו וביוזמתו של אלכסנדר מוקדון (להלן). אין ספק כי זוהי דרך מחוכמת להרעיק שבחים על היהודים בכל מקרה. אשר לעוז הרוח, מתבקשת כאן המסקנה כי יוספוס התכוון להזם בין היתר את האשמה שהיהודים היו מוגי לב. על טיפוח אומץ הלב היהודי, עיין בעדותו של הקאטאיוס מאבדירה, המצוטטת אצל דיודורוס הסיקילי, מ, 3, 6-7; והשווה עוד לדברי יוספוס להלן ב, 35, 44, 292.

אולם למעשה, היה זה אלכסנדר, אשר נתן להם את המקום למגורים - השווה עוד ב, 42, 72. כבר בהזדמנות אחרת (מלח', ב, 487-488) ציין יוספוס כי ההתיישבות היהודית באלכסנדריה החלה עוד בימי אלכסנדר הגדול, וכי היתה תמורה לשירותים הצבאיים שהגישו לו. הקביעות האלה של יוספוס עוררו הסתייגות רבה במחקר המודרני, בעיקר משום שהן נכרכו בסוגיית מעמדם האזרחי

של יהודי אלכסנדריה ובמאבקם לשוויון זכויות (פרטים להלן). העדות החיצונית היחידה (לבד מיוספוס) בדבר התיישבות יהודים באלכסנדריה בימי אלכסנדר מצויה באינטרפולציה יהודית לנוסח C של רומן אלכסנדר הנודע (פסאדו-קאליסתנס), שסופר בה כי לרגל ייסוד העיר הכריז אלכסנדר על פולחן ה' ברובע היהודי. על אף שחותם האגדה והרומן ההיסטורי טבוע עליה, לא מן הנמנע כי יש בה גרעינים של ידיעות היסטוריות נכונות. גם איחורה (נתחברה כנראה במאה הראשונה לסה"נ) אינו יכול להיות נימוק מכריע לפסילתה, משום שרוב העדויות על אלכסנדר מאוחרות עוד יותר; עיין על עדות זו בהרחבה: Pfister 1914, pp. 22ff.; Marcus 1937, Appendix C, pp. 513-515; Fraser 1972, I, pp. 676ff.

הממצאים האפיגרפיים מצביעים על התיישבות צבאית יהודית מוקדמת באלכסנדריה, לפחות מאז המחצית הראשונה של המאה השלישית לפסה"נ, כמו למשל המצבות היהודיות מבית הקברות באל-איברהימיה הסמוכה (הקדומות שבהן: Horbyry-Noy, *CIJ*, II, Nos. 1424-1426, 1431; 1992, Nos. 3-110). חלק מהן נכתב ארמית, ללמדך כי השפה היוונית עדיין לא היתה שגורה בפי כותביהן. גם בקיריני נתגלו ממצאים ארכיאולוגיים המעידים על התיישבות יהודית מוקדמת ביותר, לפחות מראשית המאה השלישית לפסה"נ, אם לא מוקדם יותר. ואפלבאום (תשכ"ט, עמ' 49, 110 ואילך) שיער בצדק כי היו אלה גרעינים של התיישבות צבאית; ראה עוד להלן ב, 44. גם איגרת אריסטיאס, 12-14, 35 תיארה התיישבות צבאית יהודית קדומה וייחסה אותה לימי תלמי הראשון; הוא הדין בכתובת מסכדיה (*CIJ*, II, No. 1440) הסמוכה לאלכסנדריה, שיכולה לאשש את מסקנותינו בדבר קדמות היישוב היהודי בסביבה, שנשא ככל הנראה אופי צבאי; עיין כשר תשל"ט, עמ' 106-107; Kashner 1975, pp. 114ff. מכל הידיעות הללו ניתן להסיק בוודאות רבה כי התנחלותם הצבאית של היהודים במצרים ובאלכסנדריה בכלל זה החלה לפחות בימיהם של שני המלכים התלמיים הראשונים. ברם לא מן הנמנע, כי ראשוני המתיישבים הצבאיים היהודיים הגיעו מצרימה ונאחזו בה עוד בימי אלכסנדר, כפי שצוין כבר לעיל, הגם שברור כי התיישבות בקנה מידה רחב יותר החלה בימי תלמי הראשון, דבר שהעיד עליו בבירור גם יוספוס עצמו; ראה לעיל א, 186-189; ולהלן ב, 44. על היחידות הצבאיות היהודיות הראשונות במצרים התלמיית, עיין עוד 67-57, Kashner 1978, וכן להלן בפירושים לפסקה ב, 72.

הם השיגו [בימיו] כבוד שווה ביחס למוקדונים - ביוונית: ἵσθησ παρὰ τοῖς Μακεδόσι; עיין בביקורתו הטקסטואלית של שרקנברג לתרגומים המקובלים: *τίμησ ἐπέτυχον*; Schreckenberg 1977, p. 165. 'שיוויון כבוד' (ἰσοτιμία - ἴμυτ ἴσῃ) לפי ההגדרה המילונאית הוא שיוויון זכויות, ובהתאם לכך 'איסוטימוס' (ἰσότημωσ, ὁ ἰσότημωσ) הוא מי שנהנה מפריבילגיות שוות; עיין לידל-סקוט, עמ' 840. במצרים התלמיית ניתן התואר 'איסוטימוי' לאנשים רמי מעלה, אשר השתוו במעמדם לבעלי הדרגות השונות בחצר המלכות, כגון: 'קרובי המלך', 'הרעים הראשונים' ועוד; על דרגות אלה עיין Atkinson Rostovtzeff, *CAH*, VII, p. 166; 1952, pp. 204-214; Fraser 1972, II, p. 187, n. 73. דומה כי יוספוס ביקש להציג את יהודי אלכסנדריה כבעלי סטטוס שווה לזה של 'המוקדונים', וכהוכחה לכך הדגיש כי אפילו בימיו היה עדיין בנמצא 'שבטי' של יהודים המכונים 'מוקדונים' (להלן ב, 36). אין עוררין היום על נכונות קביעתו זו, שהרי נזכרו יהודים כאלה במפורש בפפירוסים אלכסנדרוניים מימי אוגוסטוס (Tcherikover, *CPJ*, II, Nos. 142-1433), ואולי אפילו בטויכירה של קיריני (*SEG*, IX, No. 5, 437, p. 661; Applebaum 1974, n. 5). ברם אין ספק כי יוספוס הגזים בעדותו, שכן הקורא התמים עשוי להתרשם ממנה כי כל יהודי אלכסנדריה היו במעמד זה, דבר היכול לקבל חיזוק גם מהדברים האמורים בפסקה ב, 33 לעיל. חרף ההסתייגות הזו ניתן לומר בביטחון כי תוכן עדותו של יוספוס עולה בקנה אחד עם השימוש האותנטי במונח 'איסוטימוי'. רק בדרך זו יכלו יהודים להתכנות בשם 'מוקדונים' (ראה ב, 36 להלן). אם נבדוק את שימושו במונחים 'איסוטימיה'

ו'איסוטימוי' בהקשרים אחרים, נמצא שאומנם כך בדיוק היו פני הדברים; עיין מלח', א, 71; מלח', ד, 319, 389, 393; קדמ', ז, 284; ת, 215; יב, 119; טו, 125; טז, 98, 193; יט, 317. חשוב כמובן לברר בהקשר זה את השאלה המרכזית: האם כינה יוספוס בשם 'מוקדונים' את אזרחי הפוליס אלכסנדריה? ציריקובר, שמחקריו הם הבולטים בחשיבותם בנושא הזה, השיב על כך בחיוב, ואף על פי כן הוא לא האשים את יוספוס בתרמית, אלא טען כי הוא שגה בתוס לב; עיין ציריקובר תרצ"א, עמ' 330; הנ"ל תשכ"ג, עמ' 256. טענתו התבססה בעיקר על ההנחה שיוספוס לא הבחין בין 'הלנים' לבין 'מוקדונים', הואיל והוא חשב את אלה ואת אלה לאזרחי הפוליס, וייחס לשני הכינויים משמעות אתנית. אסמכתא עיקרית לטענה זו הוא ביקש למצוא במלח', ב, 487-490, שבה נזכרו 'הלנים' (שם, 487, 490), 'מוקדונים' (שם, 488) ו'אלכסנדרוניים' (שם, 490) בהקשר אחד. אולם אם נבחן את הדברים בקפידה, ניווכח לדעת כי יוספוס לא כלכל בין הכינויים. במלח', ב, 487 הוא קבע רק שליהודים ניתנה רשות לגור בעיר על יסוד שיוויון (*ἰσομοιρία*), הגם שבנוסחים אחדים נכתב *ἰσοτιμία*; ראה Rengstorf 1975, s.v., p. 389) עם 'הלנים'; על ההבחנה הזו עיין עוד וילק תשמ"ז, עמ' 96-97 (הע' 78), 110 (הע' 122). המונח 'איסומויריה' מתפרש כחלק שווה, או 'שותפות שווה' בנכס. אכן, יוספוס לא פירט שום זכות פוליטית אזרחית, אלא כיוון את דבריו לזכות המגורים בלבד. ממילא אין בידינו שום נקודת אחיזה וודאית למחשבה כי הוא זיהה את היהודים עם אזרחי הפוליס. לפי פשט הכתוב, באה אותה 'איסומויריה' (או לחלופין 'איסוטימיה') לציין את השיוויון ביחס לזכות המגורים בתחומי העיר, כלומר היא נועדה לציין את העובדה, כי הוקצה גם להם 'אזור מגורים משלהם' על בסיס של שיוויון עם 'הלנים'. פילון האלכסנדרוני העיד במפורש על יהודים שהיו בעלי בתים ובעלי נכסי דלא נידי בתחומי אלכסנדריה; ראה: ג'ד פלאקוס, 47, 53, 55-57, 76, 86, 94, 119-120, 122-123; המשלחת לגאיוס, 121, 123, 132, 134, 137 ועוד. גם הממצא הפפירולוגי מוכיח בעליל הימצאותם של יהודים 'מוקדונים' בעלי אדמות בחורא של אלכסנדריה (CPJ, II, Nos. 142-143). יוצא אפוא כי זכות הבעלות על נכסי דלא נידי בתחומי אלכסנדריה לא היתה שמורה לאזרחי הפוליס לבדם. הדבר עמד בניגוד למודל האתונאי, שהונח ביסוד אירגונה הפוליטי של אלכסנדריה, שהגביל את הבעלות לאזרחי הפוליס בלבד; ראה Delia 1991, p. 31 (n.114).

שאלת מעמדם של 'המוקדונים' העלתה הערכות קוטביות ועוררה מחלוקת במחקר המודרני. בניגוד, למשל, לדעתם של מילר (עמ' 239), שירר (ג', עמ' 123-122; ג', עמ' 128), זייסטר (Juster 1914, II, p. 7) וביוואן (Bevan 1927, p. 98), אשר ראו ב'מוקדונים' את האזרחים המובהקים של אלכסנדריה, טען שובארט (Schubart 1909-1913, pp. 111-112) את ההיפך הגמור, כלומר שהם לא היו אזרחי הפוליס כלל ועיקר, ובעקבותיו הלכו גם מלומדים אחרים אחרים כמו: Engers 1922/3, p. 89; Fuchs 1924, p. 83; Heichelheim 1925, pp. 38-43; Bell 1927, p. 173; Launey 1949, I, pp. 321ff.; Fraser 1972, pp. 52ff. ציריקובר (תרצ"א, עמ' 328-329), שהצטרף לדעה השנייה ואף היטיב לגבשה, הבחין היטב בין ארבע קבוצות של 'מוקדונים' שהיו בערים השונות של המזרח ההלניסטי: א. חילות מצב מוקדוניים שיושבו על יד עיר יוונית קדומה (או בתוכה) והופקדו על הגנתה בתקופה ההלניסטית (לעתים שכרה אותם העיר עצמה); הללו לא נחשבו בגדר אזרחי העיר, למעט מקרים יוצאים מהכלל; ב. חילות מצב מוקדוניים בשירות המלכים ההלניסטיים, שהופקדו על שמירת הסדר הציבורי בערים חדשות שיסדו המלכים; גם אלה לא נמנו עם אזרחי הערים, אלא היו כפופים למלכים במישרין; ג. מושבות צבאיות של מוקדונים, שהתפתחו במרוצת השנים לערים הלניסטיות של ממש ואנשיהן היו כמובן אזרחי אותן ערים; ד. וטראנים מוקדוניים של אלכסנדר, שנמנו עם מייסדי הערים החדשות שלו ונמנו ממילא עם אזרחיהן. לדעת ציריקובר, לא עמדו לרשות אלכסנדר וטראנים מוקדונים בשעה שיסד את אלכסנדריה, הואיל והוא היה אז רק בראשית דרכו הצבאית והמדינית. לפיכך הוא סבר כי 'המוקדונים' שיושבו בה בימי אלכסנדר היו חיל מצב רגיל ולא השתלבו בחבר אזרחיה. מסורת זו נמשכה גם בימי

המלכים התלמיים, שגם הם העמידום מחוץ לחבר האזרחים העירוני וכפפו אותם למשמעתם במישרין; עיין שם, עמ' 330; והשווה: Fraser 1972, I, pp. 52ff. פרייזר, לעומת זאת, הבחין ביחס לאלכסנדריה בין שני סוגים של 'מוקדונים' בזמנים שונים. לסוג הראשון השתייכו, לדעתו, אנשי צבא (כלומר משמר הראש המלכותי של התלמיים), והם שאפיינו את התקופה הקדומה בהיסטוריה של אלכסנדריה, כלומר פרק השנים שעד שנת 215 לפסה"נ. לסוג השני, לעומת זאת, השתייכו 'מוקדונים' שנמנו עם אזרחי הפוליס, אלא שהתפתחות זו אמורה רק בפרק שנים מאוחר יותר, מאז שנת 215 (וליתר דיוק ממותו של תלמי הרביעי פילופטור ב-204/3) ועד 145 לפסה"נ. הוא לא גרס כי הראשונים נמנו עם אזרחי הפוליס, אך נטה לחשוב כי הם נהנו מעליונות מעמדית (שם, עמ' 80). בניגוד לדעת שובארט, הוא המעיט בחשיבותם של 'המוקדונים' מן הסוג השני שבתקופה המאוחרת יותר, ולא סבר כי הם נהנו מעדיפות כלשהי במעמדם האזרחי (עיין עוד שם, עמ' 69, 80-81, 88). 'המוקדונים' מהתקופה הראשונה התגוררו בנפרד, בסמוך לארמון המלכות, במעין רובע מגורים משלהם (השווה שובארט, שם). תופעה דומה של קיום מושבות צבאיות (קאטויקיות) מאורגנות בנפרד לצד הפוליס ניתן למצוא גם בערים אחרות במזרח ההלניסטי של הימים ההם; עיין, Rostovtzeff 1941, p. 3; Oertel, *RE(PW)*, s.v. κατοικία, XI, 1 (1921), p. 3; Bar-Kochva 1976, pp. 22ff. I, pp. 500-502. מאחר שבמצרים התלמיית ובאלכסנדריה היתה מוכרת היטב צורת התארגנות של יחידות צבאיות גם במסגרות פוליטיות אוטונומיות מסוג הפוליטאומה (עיין למשל, Fraser 1972, I, p. 1064; Launey 1950, II, p. 1064; Lesquier 1911, *passim*; pp. 59, 89, 194, 280-281; כשר תשל"ט, עמ' 164 ואילך), סבירה מאוד האפשרות כי גם 'המוקדונים' באלכסנדריה אורגנו כך לכתחילה. בדרך זאת גם ניתן לדעתי להבין בצורה נכונה יותר את קביעתו של יוספוס בקדמ', יב, 119 כי סלווקוס ניקאטור זיכה את היהודים יושבי אסיה וסוריה, לרבות אנטיוכיה, ב'איסוטימיה' הן ביחס ל'מוקדונים' והן ביחס ל'הלנים'. מהמשך דבריו באותו הקשר (יב, 123) מתברר כי הדברים יפים גם ביחס ליהודי אלכסנדריה. העובדה כי יוספוס הזכיר 'מוקדונים' ו'הלנים' אלה בצד אלה יכולה ללמד כי שני הכינויים לא היו זהים בעיניו. שאלה חשובה לענייננו כאן היא: האם היו 'ההלנים' בעיני יוספוס אזרחי הפוליס? לפי עדויות אחדות בכתביו (קדמ', יב, 119; טז, 160-161; יט, 306) התשובה חיובית וברוח הצעת ציריקובר. זאת ועוד: מתברר כי בנדון זה הוא לא נבדל מסופרים יווניים אחרים, כמו פוליביוס למשל (אצל סטראבון, גיאוגרפיקה, יז, 1, 12), שלא הזכיר כלל קיומם של 'מוקדונים' בחבר האזרחים האלכסנדרוני. כללו של דבר: באלכסנדריה היו 'הלנים' ו'מוקדונים' שני מונחים שונים, ולכן היה טעם ענייני לציין את שניהם בזיקה לשיויון הזכויות של היהודים (מלח', ב, 487 ואילך; והשווה: קדמ' יב, 119 ואילך); עיין עוד בפירושים לפסקה ב, 69 להלן.

העובדה שיוספוס לא ייחס למונח 'מוקדונים' משמעות אתנית ממשית יכולה לעלות גם מעדותו על קיום 'שבטי' (φύλῃ) של יהודים 'מוקדונים' בימיו הוא (ב, 36). יתר על כן, במלח', ב, 488 הוא העיד במפורש כי הדיאדוכים "התירו [ליהודים] לשאת את התואר מוקדונים" (καὶ αὐτοὶ ἑπὶ τῷ ὀνόματι τῶν μακεδόνων ἐτίθεντο, *ἡγεμονίας* Makeδόνων), ואין לטעות במילים כה ברורות ומפורשות. הדבר מוכיח בעליל כי הוא ייחס לתואר הזה משמעות משפטית, שנגזרה מההוראה הפונקציונלית-הצבאית של המונח 'מוקדונים' בימי התלמיים, בדיוק כמו שנכון הדבר ביחס לתעודות פפירוס מימי אוגוסטוס, שגם בהן נזכרו יהודים 'מוקדונים' (CPJ, II, Nos. 142-143). חשוב להדגיש כי ציריקובר עצמו (תשכ"ג, עמ' 42) הודה שהשימוש בפועל *μακεδόνων*, האמור בזיקה ל'מוקדונים', קלע במדויק ללשון הפפירוסים הרשמית; בדבר פרטים, עיין כשר תשל"ט, עמ' 175, הע' 101. מן הראוי לשים לב בהקשר זה לעדות המאלפת של יוספוס במלח', ה, 460, אשר בה ניצוקה במונח 'מוקדונים' משמעות פונקציונלית-צבאית מובהקת עם השלכות משפטיות, אך ללא כל הוראה אתנית. הדברים נאמרו ביחס לאחת מפרשיותיה של מלחמת היהודים ברומאים וזהו לשון הציטטה: "בינתיים הופיע אנטיוכוס אפיפאנס (כלומר בנו של אנטיוכוס הרביעי מלך קומאגיני

שבאסיה הקטנה) ועמו מיני הופליטים (כלומר רגלים כבדים) לרוב, וכן משמר הראש שלו שנקרא מוקדונים (Μακεδόνες καλούμενοι). כולם בני גיל אחד, גבוהים, שזה מקרוב בגרו והיו חמושים ומאומנים בשיטה המוקדונית, שהרי מכאן שמם, הגם שרובם היו נחותים מהגזע הזה". הדברים ברורים ואינם מותירים מקום לספקות כי יוספוס לא ייחס למונח הנדון משמעות אתנית רגילה. זאת ועוד: אריאנוס (ז, 6, 1 ואילך) סיפר כי אלכסנדר הגדול עצמו גייס 30,000 נערים מבוגרים המכונים "אפיגונים" (כלומר 'צאצאים'), אשר לדבריו היו "כולם בני גיל אחד ומוזוינים בכלי נשק מוקדוניים ומאומנים בתכסיסי מלחמה כדרך המוקדונים". הוא אף הוסיף לאחר מכן בהאי לישנא: "מספרים כי כאשר באו, היה הדבר רע בעיני המוקדונים, כי ראו שאלכסנדר מחפש לו כל מיני אמצעים כדי לא להזדקק עוד כל כך למוקדונים וכו'". בהמשך הוא מנה בין הסיבות לכך את "חימוש צאצאי הברברים כמנהגי המוקדונים", וכן את העובדה "כי גדוד פרסי משומרי הראש נקרא בשמות מוקדוניים". לאור האמור, ניתן להסיק כי כבר בימי אלכסנדר קיבל המונח 'מוקדונים' משמעות פונקציונלית-צבאית, שהיתה מרוקנת לעתים מכל הוראה אתנית גזעית ריאלית.

36. <אינני יודע מה היה אפיון אומר אילו היו הם מתגוררים ליד עיר המתים ולא היו מתמקמים על יד ארמון המלכות> - כאמור לעיל, ריינאך (בעקבות ניזה) ביקש להעתיק את מקומו של המשפט הממוסגר הזה, בגלל תוכנו, ולצרפו בהמשך לפסקה ב, 34 לעיל; גם תאקריי (עמ' 306, הע' a) נטה לכך, ונראה כי בצדק. 'עיר-המתים' (νεκρόπολις) או 'עיר הקברים' היא ללא ספק בית הקברות הגדול של אלכסנדריה, שהיה ממוקם בצידה המערבי; פרטים מלאים על מיקומו המדויק, ראה Fraser 1972, I, pp. 13, 25-27, 31, 34, 271; II, pp. 81-83, n. 186. יש להבחין בין 'עיר המתים' (או 'עיר הקברים') לעמק הקברים מן התקופה התלמיית, שהשתרע ממזרח לעיר, ליד הרובע היהודי, ונזכר בכתבי פילון (נגד פלאקוס, 56); עיין עוד כשר תשל"ט, עמ' 226 ואילך; Tkaczow 1982, pp. 343-348. 'ארמון המלכות' היה קומפלקס הבניינים הגדול שהוקם בכף לוכיאס, בחלק המזרחי של העיר; בדבר פרטים, ראה Fraser 1972, I, pp. 8-9, 14f., 21-23, 35. 55. השאלה של יוספוס היתה כמובן שאלה רטורית קנטרנית, שתכליתה לבטל כל אפשרות להסקת מסקנות בגנות היהודים על ידי הטלת דופי במיקום של שכונות מגוריהם; עיין כשר, שם, עמ' 226, הע' 56.

הן עד עתה נושא השבט שלהם את השם מוקדונים - כאמור לעיל, קיומם של יהודים 'מוקדונים' מוכח בעליל בתעודות פפירוס מימי אוגוסטוס (CPJ, II, Nos. 142-143); וברור מעל לכל ספק כי הכינוי 'מוקדונים' באותן תעודות היה פסאודו-אתני ובעל משמעות פונקציונלית צבאית, וציין את זיקתם ליחידה בשירות התלמיים, שאורגנה ותיפקדה במתכונת מוקדונית; עיין Tcherikover, CPJ, I, pp. 14-15. לאחרונה ביקש קונצלמן (Conzelmann 1992, p. 12) להעריך כינוי זה כחריג, שלא היה לדבריו אלא "occasional (self-) description". סתם ולא יסף, אך מבין שיטי הדברים ניכר כי הוא פשוט התקשה לעכל את המחשבה על מעמד הצבאי הרם של יהודי אלכסנדריה בשירות התלמיים, ואולי מחמת דעות קדומות בעניין זה. אין ספק כי הכינוי של יוספוס נופל בקטיגוריה הצבאית ולכן יש לשפוט אותו בהתאם. יתר על כן, כבר הראיתי שניתן להביא ראיה חותכת לכך שיוספוס עשה בו שימוש פונקציונלי צבאי עד עצם ימיו, ללמד כי אותו שימוש היה לדידו מרוקן מכל משמעות אתנית או משפטית פוליטית. מכאן יוצא כי איזכורם של יהודים 'מוקדונים', שהיו מאורגנים עדיין בימי יוספוס באלכסנדריה בשבטי משלהם, לא היה תופעה חריגה ויוצאת דופן. לדעת מילר (עמ' 240), המונח ἡλγος ἦ (שבט) ציין למעשה בהקשר הזה את רובע המגורים היהודי, בחינת δῆμος או regio, המוכרים בערים יווניות שונות (ספרטה, אתונה, אֵלִיס ועוד). כך או אחרת, אין המונח הזה צריך להתפרש בהקשר הנוכחי כשבטי במובן המילולי הפשוט, אלא סביר יותר להעריכו כ-φύλον, כלומר התאגדות פנימית בתוך ציבור

מאורגן. מכיוון שהקהילה היהודית באלכסנדריה הוגדרה על ידי סטראבון (אצל יוספוס, קדמי, יד, 117) כיעם' ($\delta\epsilon\ \xi\theta\nu\sigma$) או כפוליטיאה בלתי תלויה ($\text{πολιτεία αὐτοτελής}$) (או נפרדת ועצמאית), לפיכך ההתאגדות 'המוקדונית' בה יכלה להיות מוגדרת כ- $\phi\lambda\gamma\tau\alpha$ ה'. לשון אחר: סבורני כי 'המוקדונים' היהודים היו הגרעין הממסדי שעמד בראש הפירמידה של הקהילה היהודית המאורגנת (הפוליטאומה) באלכסנדריה; מכאן שהציבור היהודי הרחב שחי בעיר היה זהה לקהל היהודים' ($\text{Ἰουδαῖων τῶν ἐν τῇ πόλει}$) המוזכר באיגרת אריסטיאס, 308-310, ואילו 'העם' בלשון סטראבון (שם) זוהה עם הגוף הקהילתי הפריבילגיוניסטי המאורגן, קרי 'הפוליטאומה' ($\text{ὁ πολιτεύματος τοῦ ἀπὸ τοῦ}$) הנזכרת באיגרת אריסטיאס, 310. מתוכה בלט בייחודו 'השבט המוקדוני', שסיפק לדעתי את ההנהגה האריסטוקרטית (או האוליגרכית) של הקהילה. דומה כי התארגנותו של 'שבט' בתוך הקהילה היהודית היתה פועל יוצא של השפעה וחיכוך לארגון הפנימי של הפוליס היוונית, ללמד על פן נוסף של השיוויון והדמיון בין הפוליטאומה היהודית לבין הפוליס היוונית. יתר על כן, השימוש במונח $\phi\lambda\gamma\tau\alpha$ ה' בהקשר הזה היה מוצלח ביותר, כיוון שהוא היה יכול להסתבר בנוסף לכל אלה גם במשמעות של תת-יחידה צבאית (ראה במילונס של לידל-סקוט, עמ' 1961), כפי שאפשר לצפות ביחס לאנשי צבא 'מוקדונים'. פרטים נוספים על מבנה שלושת המעגלים באוכלוסייה היהודית של אלכסנדריה, ראה להלן בדיון על פסקה ב, 38.

37. אילו רק הכיר [אפיון] את המכתבים של אלכסנדר המלך ותלמי בן לאגוס - המונח 'מכתב' (ἐπιστολή) משמעותו בהקשר הזה איגרת פקודה או מסמך רשמי; על שימוש כזה עיין לידל-סקוט, עמ' 660. הוא מופיע לרוב גם בכתבי יוספוס עצמו; ראה Rengstorf 1975, II, pp. 177-178; עיין עוד להלן בפירושים לפסקאות ב, 61-62.

העדות שבכאן היא אחת מתוך כמה עדויות המצויות בכתבי יוספוס על ראשית ההיאחזות היהודית באלכסנדריה ועל מקור הזכויות היהודיות. בגלל הבעיות הכרוכות בהן, שעוררו ספקות ותמיהות במחקר המודרני, ראוי לרכזן יחד כדי לבחון בקפידה. במלח', ב, 487-488 צוין כי אלכסנדר העניק ליהודים, חלף עזרתם הצבאית לו, רשות להתיישב באלכסנדריה על בסיס של שיוויון (ἐξ ἰσότητος) להלנים. זכות זו אושרה להם גם בימי הדיאדוכים, שאף הועידו להם מקום מגורים משלהם והרשו להם לשאת את התואר 'מוקדונים'. בפסקה ב, 35 צוין כי אלכסנדר העניק להם מקום למגורים וגם הנחילם 'כבוד שווה' (ἰσὺς τιμῆς) לזה של 'המוקדונים'. בהמשך הוא הזכיר מכתבים רשמיים של אלכסנדר ותלמי הראשון, ובנוסף להם גם מסמכים דומים אחרים של המלכים שבאו אחריהם (להלן; והשווה גם ב, 72). בפסקה ב, 42 הוא מנה שוב את היהודים עם מייסדי אלכסנדריה הראשונים, ואילו ב-קדמי, יב, 8 הוא קבע כי תלמי הראשון בן לאגוס עשה את היהודים 'ליאזרחים שווי זכויות' (ἰσοπολίτας) 'למוקדונים'. כאמור, על ידיעות אלה הגיבו מלומדים לא מעטים בהסתייגות רבה. מבלי להיכנס לפי שעה בעובי הקורה של סוגיית המעמד האזרחי (שתידון לגופה בפירושים לפסקה ב, 38), אזכיר את ההשגות ההיסטוריות העיקריות שמצאו מסילות אל כתבי צ'ריקובר, החוקר היותר מובהק של יהודי מצרים ההלניסטית והרומית. אחד הטיעונים החזקים לפסילת מהימנותן של העדויות הנ"ל הצביע על הסתירה המשולשת באשר למקור הזכויות היהודיות וראשית ההתיישבות באלכסנדריה. הסתירה עולה, לדברי צ'ריקובר, מן העובדה כי פעם אחת הסמיך יוספוס את הדברים לאלכסנדר (לעיל ב, 35), פעם שנייה לתלמי הראשון (קדמי, יב, 8) ופעם שלישית לדיאדוכים (מלח', ב, 488). לפיכך, הוא טען, "אין אנו מחויבים ללכת בעקבות יוסף בעניינים אלה, בייחוד כשהוא עצמו מביע שלוש דעות שונות באותו עניין"; ראה צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 43. ברם הצגת הדברים באור זה מעוותת במקצת את הכתובים, והיא מיוסדת חלקית על חצאי עובדות. צ'ריקובר ניתק את הכתוב במלח', ב, 488 מן ההקשר המלא, כיוון שקודם לכן (מלח', ב, 487) נאמר במפורש כי היה זה אלכסנדר אשר העניק

ליהודים את זכות המגורים באלכסנדריה, וכי הוא שהשווה אותם בנדון זה ל'מוקדונים', ורק אחר כך (שם, 488) נאמר כי זכויותיהם בלבד אושרו על ידי הדיאדוכים. בסוף אותה הפסקה הדגיש יוספוס כי הרומאים לא הרשו למעט מן הזכויות שהוענקו מאז ימי אלכסנדר. יוצא אפוא שלפחות קודקוד אחד במשולש הסתירות הוסר וכי הדברים מצטמצמים לכדי סתירה אחת בלבד הנוגעת לקדמ', יב, 8. ברם בשופטנו את העדות הזו אין להתעלם מהקשר העניינים שלה, ויש לזכור כי היא נערכה כחלק מתשובת יוספוס לדברי השטנה של אגאתארכידס איש קנידוס. מכיוון שהלה תקף את 'אמונת ההבלי' היהודית בעזרת סיפור כיבושה של ירושלים בידי תלמי הראשון, אין לתמוה על יוספוס כי הוא ביקש לפרוע לו במטבע שלו עצמו. בתשובתו הוא טען כי אותו תלמי, למרות שנלחם ביהודים והוביל רבים מהם כשבויים מצרימה, הוא עצמו גם הוקירם ודווקא בגלל אמונתם, שכן בעניין זה נהג כמו אלכסנדר. חשוב לצטט את הדברים כלשונם: "ומשום שידע מתשובתם של אנשי ירושלים לאלכסנדרוס, ששלח אליהם שליחים לאחר שניצח את דריווש בקרב, כי איתנים הם ביותר בשמירת שבועות [ובקיום] אמונות, חילק רבים מהם כחיל מצב במצודות, ואת אלה שבאלכסנדריה עשה אזרחים שווי זכויות למוקדונים, והשביעם שישמרו אמונים לבניו של זה שנתן אמונו בהם". אכן, הדברים מתפרשים כאנלוגיה למעשי אלכסנדר, ממש כשם שנעשה הדבר גם ב'נגד אפיון', ב, 44, ולכן אין כאן שום סתירה. לכל היותר נוכל לייחס הוראה אפולוגטית לעדות יוספוס במה שנוגע לזהותו האישית של נותן הזכויות ליהודים. אך הואיל וידוע לנו שקיימות מסורות ספרותיות רבות, לאו דווקא יהודיות, אשר ניסו לייחס שורשי עובדות לאלכסנדר מוקדון במטרה להיתלות באילן גדול (השווה Pfister 1956, pp. 24ff.), אין לראות בעדות יוספוס חריג. מכל מקום, סתירה ספרותית של ממש אין כאן. לגופן של עובדות אעיר כי אין זה מן הנמנע שראשוני המתיישבים היהודים באלכסנדריה הגיעו כבר בימי אלכסנדר, אך לבטח גלי הגירה גדולים יותר היו רק בימי שני המלכים התלמיים הראשונים, ודומה כי רק בימיהם (ובעיקר בימי תלמי השני) התגבשו סופית הכללים והתקנות שעל פיהם הוגדרו מעמדם המשפטי ומערכת זכויותיהם ברוח המדיניות הפרגמטית והסובלנית של אלכסנדר מוקדון עצמו.

הנימוק המרכזי השני שהחשיד את יוספוס במגמתיות אפולוגטית התייחס לידיעות על שירותם הצבאי של יהודים בצבא אלכסנדר; עיין למשל צ'ריקובר תשכ"ג, עמ' 217 ואילך; 254 ואילך. ברם כבר ראינו לעיל (בפירושים לפסקה א, 200 ואילך), כי הסתייגויות המחקר בנושא זה מיוסדות מעיקרן על פרוייקציות היסטוריות לאחר של דעות קדומות מן התקופה המודרנית, שהמעייטו בכישוריהם הצבאיים של היהודים בעת העתיקה וממילא הטילו צל של חשד על כל עדות בעניינו. ואילו קרא את הכתבים של מלכי מצרים הבאים אחריו - המונח 'כתבים' (γράμματα) מתפרש כימסמכים רשמיים, 'רשומות', חוקים ותקנות 'פקודות' וכיוצא בזה; ראה לידל-סקוט, (ערך), עמ' 358, III (2-4), וכך גם בכתבי יוספוס בהרבה מקומות; עיין Rengstorff 1975, pp. 391-393. יוספוס לא מצא לנכון לציין את שמותיהם של המלכים התלמיים; אלא כתב בהכללה (בלשון זו ממש הוא כתב גם בפסקה ב, 62 להלן). סביר להניח כי הוא עשה כן מטעמי נוחות ואפולוגטיקה, שהרי אין להשוות בנדון זה את המלכים הידידותיים ליהודים (כמו תלמי השני פילאדלפוס, תלמי השישי פילומטור, קליאופטרה השנייה וקליאופטרה השלישית) למלכים העוינים או רודפי היהודים (כמו תלמי הרביעי פילופטור, תלמי התשיעי לאתירוס וקליאופטרה השביעית).

האסטילה שהוקמה באלכסנדריה ובה נכללו הזכויות אשר העניק קיסר הגדול ליהודים - בקדמ', יד, 188 צוין כי "יוליוס קיסר [ציווה] לעשות ליהודים באלכסנדריה מצבת-נחושת (σηγήλας χαλκήν) בהכריזו [בזה] שהם אזרחים אלכסנדרונים". אין ספק כי המובאה הזו מכוונת לאמור כאן; והשווה עוד להלן ב, 61; על משמעות הכינוי 'אלכסנדרונים' נדון להלן בפסקה ב, 38. היו מלומדים אשר הטילו ספק באותנטיות של דברי יוספוס על עצם הענקת הזכויות מידי יוליוס קיסר, בטענה כי שמו שורבב בטעות במקום אוגוסטוס. ההנמקה העיקרית לכך היתה כי הוא לא נחשב לשליט הרשמי של מצרים, ולכן גם לא היה מוסמך לתת ליהודי אלכסנדריה זכויות

כלשהו; עיין Reinach 1924, p. 123; Tcherikover, *CPJ*, I, p. 123; צריקובר תשכ"ג, עמ' 257, 417 (הע' 81); Smallwood 1976, p. 233. נגד דעה זו ניתן לטעון כי זכויות היהודים באלכסנדריה נקבעו במסגרת הסידורים הפוליטיים שכפה יוליוס קיסר על מצרים, שבהם איש אינו מפקפק. ראוי לזכור עוד, כי הממלכה התלמיית היתה נתונה להשפעתה ולחסותה של רומא מזה דורות אחדים, ולא היה נושא פוליטי ראוי לשמו שלא היתה בו מעורבות רומית ניכרת ומכרעת. יתר על כן, הזכויות שהוענקו ליהודי אלכסנדריה הקבילו בתוכן לאלה שניתנו על ידי יוליוס קיסר עצמו (או בהשראתו) ליהודי יוניה ואסיה הקטנה, ואשר צוטטו באריכות על ידי יוספוס באותו הקשר עניינים (קדמ', יד, 213 ואילך), ואמיתותן אינה מוטלת עוד בספק; עיין בהרחבה: Askowith 1915, *passim*; רוט-גרסון תשל"ב; הנ"ל תשמ"ג, עמ' 77 ואילך; כשר תשמ"ו, עמ' 14; Trebilco 1991, *passim*; Pucci - Ben Zeev 1994, pp. 46-59; idem 1995, pp. 28-37. וחשדותיו של מוהרינג (Moehring 1975, pp. 133-157) באותנטיות של התיעוד של יוספוס נדחו בצדק. אשר לנימוק על היעדר סמכות רשמית למתן הזכויות, ניתן להקשות: האם הזכויות שהעניק יוליוס קיסר ליוחנן הורקנוס השני נבעו מתוקף מצב משפטי ומדיני שונה, שלפיו נחשבה ארץ יהודה לפרובינקיה רומית? ההיגיון נוטה למסקנה כי אין מתת חסד בלא צידוק מעשי מאחוריו, ומכאן שיוליוס קיסר גמל ליהודי אלכסנדריה על עזרה ממשית שהם הגישו לו, ואשר לדעתי היתה קשורה בימלחמה האלכסנדרונית שלו; עיין כשר תשל"ט, עמ' 24 ואילך; כשר 1979, עמ' 13-25. הסידורים הפוליטיים שקבע יוליוס קיסר היו לנורמה משפטית בימי אוגוסטוס, והם עוגנו במסגרת חוקי הפרובינקיה המצרית. במגילת הזכויות (*τὰ δικαιώματα*), שהעניק יוליוס קיסר ליהודי אלכסנדריה, הונחו למעשה היסודות המשפטיים והמדיניים, שעליהם הושתתו זכויות היהודים בכל רחבי האימפריה הרומית בדורות הבאים. מונח זה עצמו חוזר גם באדיקט הנודע של קלאודיוס קיסר על זכויות היהודים באלכסנדריה (קדמ', יט, 285; והשווה שם, 281, 283), והוא הדין בזכויות יהודי אנטיוכיה (מלח', ז, 110); השווה מילר, עמ' 240; Applebaum 1974, p. 441, 462. על סמך זה הוצאו למשל קהילות ישראל מכלל ההתאגדויות הפוליטיות האסורות; ראה קדמ', יד, 215-216; פילון, נגד פלאקוס, 4; המשלחת לגאיוס, 316. על ריבוי האגודות הדתיות והמועדונים במצרים ובאלכסנדריה, עיין Taubenschlag 1955, pp. 644-658. יוליוס קיסר הוא שאסר לראשונה כינוסי אגודות כאלה ברומא מחשש לחתרנות מסווית, ובעקבותיו הלך גם אוגוסטוס (סוויטוניוס, קיסר, 42; אוגוסטוס, 32); עיין בהרחבה: Smallwood 1981, pp. 85-96; Yavetz 1984, pp. 133-136. יצאו מכלל זה אגודות ותיקות וחוקיות, לרבות כינוסי הדת היהודיים והאסיפות הקהילתיות, ואף הוכרה זכותן של הקהילות לאוטונומיה דתית ומשפטית; ראה למשל קדמ', יד, 216-213, 227, 235, 241-246, 256-264; והשווה פילון, המשלחת לגאיוס, 156, 316. על יסוד התקנות של יוליוס קיסר ואוגוסטוס הוכרו הללו כי אגודות מותרות (*collegia licita*). אין לראותן כפועלות מתוקף ההכרה בדת ישראל כדת מותרת (*religio licita*), כיוון שהכרה זו היתה מעוגנת במציאות משפטית מאוחרת בהרבה; עיין שירר, ג', עמ' 103 ואילך; ג', עמ' 111 ואילך; לוי תש"ך, עמ' 102 ואילך, 198; Smallwood 1961, pp. 205-206; 236-237; idem 1981, *loc. cit.* המעיין בנוסחאותיהן של זכויות אלה עשוי להתרשם על נקלה כי היחס אל היהודים היושבים בגבולות האימפריה היה כאל 'אומה' (*γένος, ἔθνος, gens, natio*); עיין Radin 1915, pp. 267-268; Wilcken & Mitteis 1912, I, pp. 56ff.; Coloni 1945, pp. 13f. הכללה משפטית זו ולייחסה אך ורק לאותם יהודים שהוכרה זכותם להתארגן בגופים פוליטיים רשמיים מסוג הפוליטאומה וכד'; השווה: Applebaum 1974, pp. 19ff.; Juster 1914, II, pp. 455ff. עיין עוד להלן בפירושים לפסקה ב, 61.

אם רק ידע את כל אלה ונועז לכתוב דברים מנוגדים, הריני אומר עליו כי גבל היה - בדברים אלה נתן יוספוס לקורא את התחושה כי לא ייתכן שאפיון לא הכיר את המציאות

המשפטית לאשורה ולא ידע את ההיסטוריה שלה. העזתו "לכתוב דברים מנוגדים" מתפרשת על כן כמעשה של איש "נבלי" (πονηρός) ובעל מזימות; השווה עוד ב, 136, ועיין על שפעת השימושים במונח הזה בכתבי יוספוס אצל Rengstorff 1979, III, pp. 492-493. ראוי לצטט בהקשר זה גם את הדברים שכתב יוספוס בקדמ', יד, 267, בזיקה לאפשרות של התכחשות לזכויותיהם של יהודים המעוגנות בתעודות רשמיות מטעם השלטונות, ואלה דבריו: "חשבתי שאין אדם גם רוח עד כדי כך, שלא יאמין לנו בעניין חיבת הבריות שנהגו בנו הרומאים ושאותה גילו כלפינו גם במספר רב של החלטות" וכו' (השווה קדמ', יט 304). כללו של דבר: לפי הגיונו של יוספוס גם התכחשותו של אפיון לזכויות היהודים הוכיחה כי הוא היה מחוצץ וגס רוח, ואולי אף מטורף.

אך אם לא הכיר אותם כלל, הריהו בור גמור – האשמת אפיון בבורות (ἀπαίδευστα) אמורה גם בפסקאות ב, 3, 38, 130, והיא נועדה בוודאי להטיל ספק במוניטין הלמדני שלו, שבגינו הוא התרברב כל כך.

38. הוא תמה על כך שהיהודים נקראים בשם אלכסנדרונים – מהדברים המובאים כאן עולה כי אפיון כפר בזכותם של היהודים להיקרא 'אלכסנדרונים' (Ἀλεξανδρεῖς), כי לדידו תואר זה היה שמור לאזרחי הפוליס היוונית בלבד. האומנם כך הדבר? או שמא ציין המונח הזה גם את המוצא (origo) של כלל יושבי הקבע באלכסנדריה ובהם גם היהודים? המעיין בכתבי יוספוס ילמד לדעת כי, לבד מהמקרה הזה, נקראו יהודי אלכסנדריה בשם 'אלכסנדרונים' רק בעוד שתי הזדמנויות (קדמ', יד, 188; יט, 281). האחת התייחסה כאמור לפקודת יוליוס קיסר, שהורתה "לעשות ליהודים שבאלכסנדריה מצבת נחושת בהכריזו שהם אזרחים אלכסנדרונים" (Ἀλεξανδρέων πολῖται εἶσιν); ואילו השנייה אמורה באדיקט הנודע של קלאודיוס קיסר משנת 41 לסה"נ (קדמ', יט, 281 ואילך), שפתח במילים הבאות: "מאחר שידענו מאז ומעולם שהיהודים באלכסנדריה הקרויים אלכסנדרונים" (ἐπιγνοὺς ἀνέκαθεν τοὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἰουδαίους Ἀλεξανδρεῖς λεγομένους). רוב המלומדים, גם אלה שהעריכו את האדיקט כתעודה אותנטית וגם אלה שכפרו בכך, גרסו כי המונח 'אלכסנדרונים' מכוון לאזרחי הפוליס היוונית; ראה פרטים ביבליוגרפיים אצל כשר תשל"ט, עמ' 249. פלדמן אף טען כי המילים "הקרויים אלכסנדרונים" לא יכלו לציין מקום מושב (origo) רגיל, משום שבמקרה זה אמור היה האדיקט לכפול בלשונו, בדברו על "התושבים היהודיים של אלכסנדריה הנקראים תושבי אלכסנדריה"; לפיכך ביקש פלדמן לייחס למונח 'אלכסנדרונים' משמעות משפטית המכוונת לאזרחי הפוליס, עיין Feldman 1965, p. 344, n. d.

מנגד, ראוי לציין כי מלומדים גדולים, כמו שירר (ג', עמ' 121 ואילך) וזייסטר (Juster 1914, II, pp. 1ff.), קיבלו את דברי יוספוס כפשוטם וגרסו כי יהודי אלכסנדריה אכן היו אזרחים שווי זכויות (ἰσοπολῖται) בפוליס. ברם התגלית הפפירולוגית החשובה, כלומר מכתבו של הקיסר קלאודיוס אל האלכסנדרונים (P. Lond. 1912 = CPJ, II, No. 153), חיזקה את המגמה המחשידה את עדות יוספוס בחוסר אמינות ובזיוף (פרטים להלן). יתר על כן, בהסתייגות גמורה מהפרשנות החיובית הנ"ל של שירר וזייסטר, חשוב לדעת ולהדגיש כי רישום האזרחים בפוליס נעשה במסגרות אירגוניות מיוחדות (שבטים ודמים), שהיו קשורות בעבותות חזקים אל הפולחן העירוני; עיין להלן ב, 65, 23ff., 7ff. (Delia 1991, pp. 7ff., 23ff.; 65) (ושם פרטים נרחבים). הדבר הקשה מאוד, אם לא ביטל כליל, את אפשרות שילובם של יהודים במסגרות כאלה. אומנם טארן (Tarn 1952, pp. 220ff.) ניסה להתגבר על הקושי הזה בטענה כי היהודים קיבלו רק 'אזרחות פוטנציאלית', ברם פתרונו הוא מלאכותי וספקולטיבי, ואין אפשרות לאששו בעובדות ריאליות; השווה עוד M. Hammond, 'Germana Patria', HSCP, LX (1951) p. 169, n. 40; Alberro 1976, pp. 129-130. דומה הלכו גם מלומדים אחרים כמו: די-סאנקטיס (De Sanctis 1924, pp. 473ff.), מומיליאנו

(Momigliano 1934, p. 96, n. 25) ודסאו (Dessau 1930, II, pp. 668ff.). האחרון התלבט אומנם בעניין הקושי הדתי שעמד בפני היהודים ברישום אזרחותם בשבטים ובדמים, אך הוא גם ביקש לפתור אותו מיניה וביה בטענה בלתי מוכחת כי הם ויתרו על הרישום או נפטרו ממנו בשל סיבות דתיות. בצורה דומה ניסה גם ביקרמן (Bickermann 1929, p. 226 [n. 1], 228; idem) (1988, p. 88) לתרץ את הסוגיה וטען כי היהודים היו בחזקת 'אלכסנדרונים' שלא נרשמו בדמוס [מסויים]. מצב זה המחיש לדידו את 'האזרחות הפוטנציאלית' של יהודי העיר. הוא הלך בעניין זה בעקבות שובארט (Schubart 1909-1913, pp. 106-108), אולם מיעוט העדויות והדוגמאות הפפירולוגיות מונע מאיתנו להסיק מסקנה ברורה וחותכת בנדון. רוב המקרים האמורים בקטגוריה זו נוגעים לחיילים, וסביר להניח כי הם חלו על אנשים שסיבות טכניות (כמו שירות צבאי) מנעו מהם להשלים את סידורי הרישום בדמים כנדרש על פי החוק; ראה פרטים מלאים בסוגיה זו: (Fraser 1972, I, pp. 38ff., (esp. 47ff.)) כשר תשל"ט, עמ' 177-181. כך או אחרת, 'האלכסנדרונים' לא היו עשויים מעור אחד, ועל כן אין לדעתי לשייך כל 'אלכסנדרוני' אך ורק אל חבר האזרחים של הפוליס היוונית; השווה Delia 1991, pp. 23ff. אף על פי כן, רוב המלומדים הלכו, כאמור, בדרכו של צ'ריקובר ושללו מכל וכל את האפשרות כי יהודי אלכסנדריה היו 'אלכסנדרונים'; כלומר אזרחיה של הפוליס היוונית אלכסנדריה; פרטים ביבליוגרפיים, ראה שטרן, א, עמ' 402-403; כשר תשל"ט, עמ' 240, הע' 3. ננסה עתה לבחון את הסוגיה מזווית אחרת.

בהתייחסו אל 'האלכסנדרונים' היהודים, הקדים יוספוס את המילים המפורשות "היהודים באלכסנדריה" (*οἱ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἰουδαῖοι*) או "היהודים" (*οἱ Ἰουδαῖοι*). ראה קדמ' יד, 188; יט, 281, וכן לעיל ב, 33, 37. כפי שראינו לעיל בפירושים לפסקה ב, 7, הציבור היהודי הובחן על ידי יוספוס כעדה לאומית המאורגנת כגוף פוליטי עצמי, ולכן הוא השתמש בהזדמנויות אחדות בהגדרות כמו: "היהודים המתגוררים באלכסנדריה" (*οἱ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι*) - קדמ', יד, 113; להלן ב, 7, 33, 44, השווה ב, 55, 63) או "העם היהודי" (*τὸ Ἰουδαῖον ἔθνος*) - קדמ', יט, 278, 284, 285; השווה קדמ', יד, 117-118; מלח', ב, 487, 495 ולהלן ב, 43). בעניין זה הוא אף ציטט את סטראבון (קדמ', יד, 117), שקבע מפורשות כי "מאלכסנדריה העיר הופרש חלק גדול בשביל העם (*τὸ ἔθνος*) הזה. בראשם הועמד גם אתנארכס (*ἐθνάρχης*) משלהם, המושל בעם ופוסק בענייני דין ומשגיא על חוזים ותקנות כאילו היה שליט (*ἄρχων*) של מדינה (*πολιτεία*) עומדת ברשות עצמה." העובדות הברורות האלה מלמדות כי באמת לא היו היהודים אזרחי הפוליס, וכי גם יוספוס לא חשב כן. אם כך, מהי משמעות המונחים 'אלכסנדרונים' ו'אזרחים אלכסנדרונים', שהוא השתמש בהם בהקשרים הנ"ל? לדעתי, אין ללמוד מכך כי לדידו היתה ליהודים אותה 'פוליטיאה' עצמה כמו לאזרחי הפוליס היוונית, אלא שהיתה להם 'פוליטיאה' משלהם, וכי היו 'פוליטאי' של אירגון פוליטי משלהם, כלומר של הפוליטאומה (*πολιτεύμα*) היהודית באלכסנדריה. לשון אחר: היתה להם 'פוליטיאה שווה' ולא פוליטיאה זהה; ראה על כך לאחרונה במחקר המצוין פרי עטו של Troiani 1994, pp. 11-22.

מאחר שסוגיית 'הפוליטאומה' זכתה לאחרונה להתעניינות גוברת למדי, ארחיב את הדיון בה במטרה להגן על התיזה המרכזית של מחקרי על אודות מאבק היהודים לשוויון זכויות באלכסנדריה ובערים גדולות אחרות של התפוצה ההלניסטית והרומית. לראשונה אציין כי רוב החוקרים סברו כי הקהילה היהודית באלכסנדריה כונתה במפורש 'פוליטאומה' ככתוב ב איגרת אריסטיאס, 310 (השווה גם קדמ', יב, 108). באותו מונח נקראה גם הקהילה היהודית של ברניקי בקירינאיקה (ראה, (p. 283, 290)), וראוי להדגיש בהקשר זה את דברי סטראבון (המצוטט על ידי יוספוס, קדמ', יד, 116): "ומאחר שקיריני היו לה אותם השליטים כמו למצרים עלתה לה ללכת בדרכיה של זו" וכו'. על אפשרות קיומן של פוליטאומה (צורת רבים של פוליטאומה) יהודיות נוספות במצרים

ובמקומות אחרים דנתי הרבה בספרי על יהודי מצרים; ראה כשר תשל"ט, עמ' 39-44, 48, 51, 56, 61, 96, 113, 118, 121 ואילך, 131 ואילך, 140 ואילך, 146, 225, 251, 262 ואילך, 267 ואילך, 269. הדבר מאלף במיוחד לנוכח שכיחותן המקבילה של פוליטאומאטה לא-יהודיות במצרים, כמו למשל: האדומים בממפיס (OGIS, No. 737), הבויאוטים בקסואיס שבדלתא (SEG, II, No. 871), הקיליקים בפאיוס (SEG, VIII, No. 573), הכרתים בפאיוס (P. Tebt., I, No. 32 [pp. 124-126]). פקודה מלכותית מטעם תלמי השמיני פיסקון אוורגטס השני משנת 124 לפס"ה (P. Tebt., III, No. 700, Col. II, lines 37ff.) שהפקיעה נכסים השייכים לפוליטאומאטה, סינודוי וגימנסיונים ברחבי מצרים ואלכסנדריה בכלל זה, מלמדת על קיומם המובחן של גופים אלה. על פוליטאומה של צידונים שהיתה קיימת במרשה הארץ-ישראלית בימי התלמיים (OGIS, 593); עיין עוד כשר תשל"ט, עמ' 43, 109-108 (הע' 15), 277 וכו'; Kashner 1985, pp. 179-180; גולן תשמ"ג, עמ' 248; Lüderitz 1994, pp. 190-193, 196ff. על זיקתן של הפוליטאומאטה לצבא התלמי עמד בהרחבה זה כבר לסקייה (Lesquier 1911, pp. 142-155), שסבר, בין השאר, כי הפוליטאומה היתה מכשיר יעיל לגיוס יחידות לא-הלניות (ואפילו של ילידי הארץ) לצבא התלמי. לדעתי, גם הפוליטאומה של יהודי אלכסנדריה נכללה בקטגוריה זו, ללמד כי היא היתה מיוסדת כאמור על יחידה של חיילים יהודיים בשירות הממלכה. גם ג'מ כהן עמד על הזיקה של חלק ניכר מהפוליטאומאטה בממלכה התלמיית לצבא (G.M. Cohen 1978, pp. 74ff., 86), אלא שלמרבה הצער הוא לא החיל את מסקנותיו בעניין זה על פוליטאומאטה יהודיות, אשר לדעתי גם התארגנותן החלה במסגרות של שירות צבאי.

הסתייגותו של צוקרמן (Zuckerman 1985/88, pp. 171-185) מהמשמעות המשפטית והמדינית המקובלת של המונח 'פוליטאומה' ומקיומה של התארגנות יהודית כזו באלכסנדריה היתה בבחינת סנונית ראשונה שבעקבותיה באו הסתייגויות של מלומדים נוספים בעת האחרונה; ראה: ד' שורץ תשנ"ג, עמ' 265 ואילך; Mélez-Modrzejewski 1993, pp. 77-79; Honigman 1993, p. 95 and n. 3; Price 1994, p. 177. רק חלק מן ההסתייגויות נתקבלו על ידי לוודריץ (Lüderitz 1994, pp. 183ff.) ודעתו עוד תידון בהמשך. מסתבר שצוקרמן (שם, עמ' 181-184) ביקש לכפור כליל בדעה הרווחת שהפוליטאומה המוזכרת באיגרת אריסטיאס (310) אמורה ביהודי אלכסנדריה, והוא העז לכנותה בקורטוב של ציניות "historiographic legend". לדעתו, הדברים אמורים שם בישות המדינית היהודית של ארץ ישראל, שהיתה מיוצגת על ידי העיר ירושלים המשולה ליפוליס. אפילו לידריץ, שהעלה השגות על המשמעות המשפטית והמדינית המיוחסת במחקר לפוליטאומה של יהודי אלכסנדריה (להלן), דחה בצדק את הפירוש הזה (שם, עמ' 206) בטענה כי אין לו שום אחיזה ותימוכין של ממש באותו חיבור. לטעמו, עדיף דווקא לזהות את הפוליטאומה המוזכרת שם עם השלטונות העירוניים של הפוליס האלכסנדרונית (שם, עמ' 204-208). מתברר כי הצעות שניהם נועדו לתרוץ, כל אחת בדרכה, את הקושי העולה מהאיזכור הצמוד (אך המובחן) של Ἰουδαίων πολιτείας לזיהוי אחד ושם אחד של Ἰουδαίων πολιτείας (שם, עמ' 206) מצד שני (איגרת אריסטיאס 308, 310). למעשה, כבר רבים לפנייהם התלבטו במשמעות הצימוד האמור, וסבורני כי הסתמך זה כבר פתרון מניח את הדעת, לפיו הביטוי האחד התייחס אל כלל התושבים היהודים באלכסנדריה, ואילו השני אל ההתאגדות הפוליטית של בעלי זכויות היתר מתוכם, אשר ייצגה את כלל היהודים בפני השלטון המרכזי. הדבר יכול למצוא תימוכין גם מבחינה לשונית, שהרי המילה היוונית πολιτεία מצינת ציבור גדול, המון, או קהל רב; עיין לידל-סקוט, עמ' 1417. ההבחנה בין שני מעגלים כאלה חלה במקביל גם על האוכלוסייה הלא-יהודית בעיר, שבה כלל המעגל הרחב את 'הזרים', 'המטויקוי' (תושבי קבע ללא זכויות אזרח) ו'ילידי הארץ', בעוד שהמעגל הפנימי הפריבילגיוניסטי יוחד ליפוליס. ההקבלה מאלפת מאוד, בפרט משום שהיא מלמדת על השפעת הנורמות של הסביבה ההלניסטית על התארגנות המגזר היהודי; עיין כשר תשל"ט, עמ' 191-194; Kashner 1985, pp. 208-211; idem 1992, pp. 109ff. & nn. 49-53. והשווה עוד פסקה ב, 36.

דוגמא מקבילה נוספת ניתן למצוא כנראה גם במציאות המשפטית והמדינית שנקבעה בירושלים על ידי הרפורמה של המתייוון יאסון בשנת 175 לפס"ה"נ (מק"ב, ד:ט, והשווה שם, יט), כיוון שגם בה ניתן להבחין בשני מעגלים דומים: המעגל הרחב של תושבי העיר ירושלים מזה, והמעגל הצר של בעלי זכויות היתר 'האנטיוכיים' (*Ἀντιοχείας*) מזה. האחרונים אורגנו ככל הנראה כפוליטאומה, כעולה ממחקרו המאלף של ביקרמן (Bickermann 1979, pp. 38ff.), שהביא גם השוואות נוספות מערים אחרות. דעתו בעניין 'אנטיוכיה בירושלים' נתמכה גם על ידי Bengtson 1944, II, p. 175 (n.1); idem 1964, p. 483; Abel 1949, p. 332; Hengel 1974, I, pp. 277ff.; II, pp. 50 (n. 134), 184 (n. 118). לדעתי, אין בהסתייגותיו של שטרן (תשנ"ב, עמ' 239) מדעה זו, שנכתבו ברוח מחקרו של צ'ריקובר (תשכ"א, עמ' 146 ואילך; הנ"ל תשכ"ג, עמ' 131 ואילך; Tcherikover 1977, pp. 160ff.), כדי לקעקע אותה. הכינויים בנומיסמטיקה כמו 'הסלווקים בעזה', או 'האנטיוכיים אשר בפטולמאס' ומקבילותיהן יכולים לתמוך דווקא בדעת ביקרמן ולהתפרש כי מדובר בפוליטאומה של סלווקים השולטת בעיר ומייצגת אותה, והוא הדין בפוליטאומה של אנטיוכיים השולטת בעיר פטולמאס ומייצגת אותה וכו'.

חשוב להדגיש כי לידריך (Lüderitz 1994, pp. 285ff.) השכיל להבחין בקיומם של שני מעגלים כאלה גם ביחס לפוליטאומה של יהודי ברניקי שבקירינאיקה. הכתובות היהודיות הנודעות שנמצאו שם (ראה לעיל), היו, כאמור, אבן הבוחן העיקרית לבחינת הסוגייה כולה. המעגל הרחב הקיף לדעתו את כלל התושבים היהודיים במקום, בעוד שהמעגל הפריבילגיוניסטי המצומצם כלל את חברי הפוליטאומה בלבד. דומה כי התמונה קולעת בדיוק רב להבחנה בין 'קהל היהודים' לבין 'הפוליטאומה' של יהודי אלכסנדריה ככתוב באיגרת אריסטיאס (שם). לדעתי, אין להתפלא על כך כל עיקר, כי "מאחר שהיו לקיריני אותם השליטים כמו למצרים עלתה לה ללכת בדרכיה של זו" (סטרבון, אצל יוספוס, קדמ', יד, 116). מן האמור עולה אפוא תמונה ברורה למדי: הפוליטאומה בברניקי (וכמוה גם זו שבאלכסנדריה) היתה הגוף המשפטי והמדיני המאורגן שייצג את כלל היהודים וגם נהנה ממעמד מיוחד של אריסטוקרטיה בעלת זכויות יתר. לשון אחר: הפוליטאומה היתה הגוף הציבורי, שמתוכו נבחר (או נתמנה) הממסד הקהילתי, כלומר ההנהגה המצומצמת (ארכונטים, פרוסטאטים וכד'), והוא שמילא בשמה ובשם 'קהל היהודים' הרחב את התפקידים המנהליים, השיפוטיים, הנוטריוניים וכו'. לגבי אלכסנדריה, כבר הצעתי לעיל כי 'השבט המוקדוני', שעליו העיד יוספוס ב'נגד אפיון' (ב, 36), היה הגרעין האריסטוקרטי המצומצם שממנו נבחרה ההנהגה היהודית המקומית. לפי דעתי, היו למעשה שלושה מעגלים מובחנים בציבור היהודי באלכסנדריה: א. המעגל הרחב של כלל התושבים היהודיים, או כפי שהוא נקרא ב'איגרת אריסטיאס' (310-308) 'קהל היהודים'; ב. המעגל הפנימי, שכלל את הגוף הפריבילגיוניסטי המאורגן, היינו 'הקהילה', שכונתה 'פוליטאומה' (שם, 310) ובלשון סטרבון 'תעס' או 'הפוליטיאה הבלתי תלויה'; ג. המעגל השלישי הצר, שכלל את הגוף האריסטוקרטי המצומצם, או את 'השבט המוקדוני' בלשון יוספוס (לעיל ב, 36), שממנו נבחרה או מונתה ההנהגה העליונה. למרבה הצער, בהיעדר נתונים נוספים קשה לאמוד את גודלם המספרי והיחסי של שלושת המעגלים האלה.

צוקרמן ביקש לטעון עוד כי המונח 'פוליטאומה' ציין בסך הכל התאגדות וולונטרית פרטית ועל כן אין ליחס לו משמעות פוליטית ומשפטית מוגזמת כפי ששורטטה לעיל וכפי שסברו מלומדים כה רבים. בניגוד מוחלט להצעתו, אצטט את אבחנתו הקולעת של שטראתמאן (Strathmann 1959, VI, p. 519) ביחס לפוליטאומאטה היהודית מאלכסנדריה ומברניקי וכן ביחס לפוליטאומאטה אתניות אחרות (ממצרים): "Bei diesen πολιτεύματα handelt es sich nicht um private Vereinigungen, sondern um anerkannte völkische Körperschaften, Fremdenkolonien mit bestimmten politischen Rechten". באותה המשמעות, היינו "Gemeinwesen", הבין שטראתמאן

(שם, עמ' 535) גם את האמור ביאגרת אל הפיליפיים (ג:כ) שבברית החדשה. ברוח זו התבטאו גם מלומדים רבים אחרים בעניין הפוליטאומה, ואציין כאן לשם הדגמה רק את ממצאי המחקר המעולה והמקיף: Smallwood 1981, pp. 139, 141, 196 [n. 58], 224-250, 247, 285, 359-361, 364, 366, 369-370, 406, 514; cf. idem 1961, pp. 3-14. אצטט קטע מדבריה, אשר מציע לדעתי באופן קולע את ההגדרה המקובלת למונח 'פוליטאומה' ביחס לצורת הארגון העצמי הסטנדרטי (כדבריה) של יהודי הפזורה ההלניסטית-רומית: "A *politeuma* was a recognized, formally constituted corporation of aliens enjoying the right of domicile in a foreign city and forming a separate, semi-autonomous civic body, a city within the city; it had its own constitution and administered its own internal affairs as an ethnic unit through officials distinct from and independent of those of the host city... *Politeumata* were a regular feature of Hellenistic cities and the Jews of the Diaspora could easily be fitted into this pattern and enjoy an official standing in gentile cities without being integrated into their life and therefore without being faced with the dilemma of being expected to participate in their religious observances. The Alexandrian situation was by no means unique. Josephus says that the position of the Jews in Antioch, Ephesus 'and throughout the rest of Ionia' was parallel to that of the Alexandrian Jews, and for Sardis there is specific evidence to support this. A Jewish *politeuma* (with the technical name used) is known in Berenice in Cyrenaica from the time of Augustus, and there are indications that the Jewish communities in other cities of that province also formed *politeumata*. Even in Palestine the Jewish minority in Caesarea seems to have constituted a *politeuma*, and the same may have been the case with the Jews at Leontopolis in Egypt. In view of these examples, it is probable safe to assume that a *politeuma* was the standard political organization of all Jewish communities of any size in the East." (Smallwood 1981, p. 226) 46 השווה, משלחת לגאיוס (283-281) ויוספוס (להלן) שקהילות ישראל בתפוצות היו בגדר 'תושבות' (ἀποικισαί) של המטרופוליס ירושלים, כיוון ש"תושבה" לפי מושגי היוונים היתה ישות פוליטית לעצמה, כמסתבר גם מהגדרת 'פוליטאומה'. עצמיותה של הפוליטאומה היהודית בעיר המארחת אלכסנדריה מודגשת בכמה מאפיינים: מגורים נפרדים, ארגון עצמי מובדל (כמו: אתנאך, גרוסיה, ארכונטים, ארכיון וכד'), 'חוקי אבות', הכרה רשמית ופריבילגיות מיוחדות מטעם השלטון המרכזי.

לידריץ (Lüderitz 1994, p. 183), שבחן בקפידה את מגוון המשמעויות של המונח 'פוליטאומה', ציין כבר בפתח מחקרו כי הוא יכול היה להתפרש גם כ- *terminus technicus* ואפילו אם לא היה שכיח ככזה. אם לצטטו הרי ש- "it has also been used as a technical term to denote groups of people with various forms of organisation... It can stand for an institution within the political organisation of a Greek *polis* as well as for other groups of people - for example an organisation of aliens residing in a foreign city" מודע לעובדה כי שימוש ביחס לקהילה היהודית של בריניקי היה אכן בוחן להבנת התופעה בעולם היהודי (לעיל), אולם הוא התקשה להגדיר את טיבה המדויק (ראה במיוחד שם, עמ' 221 ואילך). עם זאת, לא נעלם מעיניו דבר קיומן של פוליטאומאטה אתניות לא-יהודיות שהזכירו לא במעט את ההגדרה של סמולווד (שם, עמ' 196 ואילך). הוא אומנם גם הושפע מדעת צוקרמן, כי פוליטאומאטה מסויימות היו אגודות וולונטריות פרטיות, אבל בה בשעה הוא לא התעלם מהעובדה שהיו בהן גם כאלה שנהנו ממעמד משפטי רשמי מיוחד שלא חל על אחרות. להדגמה הוא ציין את התקנה של יוליוס קיסר, האוסרת על התארגנות *collegia* לבד מאלה של היהודים. מאחר

שהאחרונות נהנו ללא ספק ממעמד רשמי מיוחד (שם, עמ' 203), האם אין לראות בכך פתח הולם להגדרה המקובלת של סמולוד?

מסמך פפירולוגי חשוב (CPJ, I, No. 19 - שנת 226 לפסה"נ) רומז לקיום פוליטאומה יהודית בארסינואה-קרוקודילופוליס; ראה כשר תשל"ט, עמ' 128 ואילך, ובמיוחד עמ' 131, 133-134. העובדה שפסיקה משפטית רשמית בסכסוך בין שני יהודים מקומיים נסמכה בו על מערכת "החוקים האזרחיים" (οἱ πολιτικοὶ νόμοι) מלמדת על מעמד המשפטי של בעלי הדין כפוליטאיי (πολίται) ואם כך על השתייכותם לפוליטאומה. דעת צוקרמן אינה עומדת במקרה זה במבחן הפשוט של הגדרת אחת ממערכות החוקים היסודיות במצרים שחלה על אזרחי פוליס יווניות וחברי פוליטאומאטה; עיין כשר תשל"ט, עמ' 40 (הע' 13).

זיקתם של יהודי אלכסנדריה למערכת "החוקים האזרחיים" מוכחת בעליל גם מעדויות פילון (נגד פלאקוס, 53, 80; המשלחת לגאיוס, 371) אודות "השותפות (של היהודים) בזכויות אזרחיות" (ἐν μετρουσίᾳ πολιτικῶν δικαιαίω). עובדה מאלפת היא שהדברים אמורים בחוק הפלילי החל בדיני עונשין(!). האם יכולה להיות ראייה משפטית חותכת יותר? הלא לדברי פילון, יהודים היו מולקים "כמו בני חורין וכמו אזרחים" (ταῖς ἐλευθεριωτέrais καὶ πολιτικωτέrais); עיין כשר תשל"ט, עמ' 212 ואילך; הנ"ל תשמ"ז, עמ' 39-40. אם הם לא נמנו על אזרחי הפוליס היוונית, הרי 'אזרחותם' באה מתוקף השתייכותם לפוליטאומה היהודית. על סוגיה זו וברוח דעת סמולוד, עיין עוד: Hengel 1971, p. 170 & n. 57; idem, CHJ, II (1989), pp. 188, 192ff.; Sh. Cohen 1987, pp. 108-111; Hegermann 1989, pp. 158-161; Boffo 1994, pp. 167ff., 255-257 (nn. 2, 11-15); Trebilco 1991, pp. 167ff., 255-257 (nn. 2, 11-15); pp. 101 (n.13), 137-8, 142ff., 160, 208ff., 360 (n. 15).

תעודות פפירוס חדשות מהשנים 132-139 לפסה"נ (ימי תלמי השמיני פיסקון אוורגטס השני), השמורות בקלן ובהידלברג, מלמדות בבירור על קיום פוליטאומה יהודית בהיראקליאופוליס (τὸ ἐν Ἡρακλέους πόλει πολίτευμα τῶν Ἰουδαίων ἀρχόντες) ופוליטארכס (πολιτάρχης). הן טרם פורסמו, אך נסקרו בהרצאת James M.S. Cowey מאוניברסיטת היידלברג (Institut für Papyrologie, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg) בכנס הבין-לאומי לפפירולוגיה שנערך בברלין (אוגוסט 1995). מר קאווי הואיל בטובו לשלוח לי את הרצאתו הכתובה, ואני כמובן אסיר תודה לו על כך. לפי שעה אני מנוע מלהתייחס אל הטקסטים גופם, אם בגלל שתחזורתם טרם הושלמה ואם בגלל זכויות היוצרים השמורות למפרסם, אבל נתבשרתי כי הם יראו אור במהלך שנת 1997. העובדה כי חלק מהתעודות הן עתירות משפטיות, שהופנו לארכונטים ולפוליטארכס (שכנראה עמד בראשם), היא רבת חשיבות לענייננו, בעיקר בגלל אופיין הרשמי. מן העתירות ניתן להתרשם שהפוליטאומה המקומית נהנתה מאוטונומיה רחבה, כנראה במתכונת שתוארה על ידי סטראבון (אצל יוספוס, קדמ', יד, 116-117) ביחס לקהילה ("פוליטיאה") היהודית באלכסנדריה. העובדה שחברי הפוליטאומה מהיראקליאופוליס כונו πολῖται והובחנו מיזרים (ἀλλόφυλοι) מלמדת על היבדלותה האירגונית ועל אישיותה המשפטית המוגדרת, כמו שמצינו לגבי יהודי אלכסנדריה (למשל בכתבי פילון), וכן לגבי יהודי ארסינואה-קרוקודילופוליס (לעיל) ויהודי ליאונטופוליס. לענייננו מאלפת במיוחד העובדה כי האחרונים, לא רק שכונו πολῖται, אלא גם הונהגו באופן זהה על ידי πολιτάρχης; ראה CPJ, III, No. 1530A. ההשוואה מאששת כמובן את מסקנתי הנושנה על אירגונים העצמי כפוליטאומה; ראה כשר תשל"ט, עמ' 118 ואילך. סבורני כי בכך נסתם הגולל על הסתייגותיו של צוקרמן.

המלומד אנגוס היה ראשון להרחיק לכת בקביעה נחרצת, המוצאת חיזוק בעדות הנודעת של סטראבון (אצל יוספוס, קדמ', יד, 117-118), כאשר כתב: "in territorio urbis Alexandriae utique duas civitates liberas fuisse, quae idem valerent et aequo iure fruentur." (Engers 1926, p. 159; עיין עוד בהרחבה, שם, עמ' 154 ואילך; וכן Engers 1922/3, pp. 79ff.). גם פאול ואוצן

נקטו עמדה זהה בתכלית כאשר הגדירו את קהילת היהודים באלכסנדריה התלמיית כפוליטאומה וראו בה מעין "עיר בתוך עיר" או "מדינה בתוך מדינה"; עיין Paul 1981a, pp. 370, 379; idem 1987, pp. 331-332; Otzen 1990, pp. 55-56. הזו גם ביחס לקהילה היהודית באנטיוכיה שעל האורונטס וכן לגבי הקהילות הגדולות של ערי אסיה הקטנה ויונייה (כמו סאדיס למשל). מחקרו המאלף של טרויאני בסוגית הפוליטיקה היהודית מחזק מאוד את המסקנות דלעיל; ראה Troiani 1994, pp. 11-22, ועיין לאחרונה גם יעבץ תשנ"ה, עמ' 124-125.

מאחר שתוספת לנוסח E בקדמ', יט 284 (באדיקט הקלאודיאני) זורעת אור נוסף על הסוגייה הנדונה, מן הראוי לצטטה: "ואילו האלכסנדרונים קמו על היהודים שבקרבתם, אשר זכו לפוליטיקה שווה (= איסופוליטיקה) יחד עם האלכסנדרונים האחרים" (Niese, *ad loc.*: ἵσθις πολιτείας). הדבר מלמד באופן ברור כי יוספוס היה מודע למשמעות הכפולה של המונח 'אלכסנדרונים'. מסקנה זו מוצאת חיזוק נוסף גם בפסקה שלאחריה (שם, 285), שהבחנה היטב בין 'שני הצדדים' (ἀμφοτέροις... τοῖς μέρεσι), קרי בין "היהודים שבאלכסנדריה הקרויים אלכסנדרונים" (שם, 281) לבין "האלכסנדרונים האחרים". גם פילון כינה בכמה הזדמנויות את חברי קהילתו בתואר 'אלכסנדרונים' (נגד פלאקוס, 80, 123; המשלחת לגאיוס, 194, 350). הוא עצמו הבחין ביניהם לבין 'אלכסנדרונים אחרים' (שם, 183; השווה שם, 120, 162, 164, 172). העובדה הזו הביכה מלומדים אחדים, בעיקר את אלה שתקפו את יוספוס על כך. רובם ככולם נטו לרוקן את המונח הזה בכתבי פילון מכל משמעות פוליטית ומשפטית; עיין למשל Bell 1924, p. 14; צ'ריקובר תשכ"ג, עמ' 250; Smallwood 1961, p. 10, 255; שטרן, א, עמ' 400. ברם אם נעיין בגופי הכתובים של פילון, נמצא כי התואר הזה יוחס בעת ובעונה אחת גם לאזרחי הפוליס היוונית (נגד פלאקוס, 78-79; המשלחת לגאיוס, 183; והשווה עוד נגד פלאקוס, 41, 141; המשלחת לגאיוס, 152) וגם לאספסוף המצרי שבעיר (המשלחת לגאיוס, 120-164, 166-170; והשווה גם נגד פלאקוס, 41, 108). יתר על כן, פילון השתמש בכמה הזדמנויות בכתביו גם במונחים פוליטאיים (πολιταί) ופוליטיאה (πολιτεία), או במונחים שנגזרו מהם, כדי לציין את מעמדם של היהודים בערי האימפריה הרומית בכלל ושל יהודי עירו בפרט; ראה נגד פלאקוס, 47, 53, 80, 123; המשלחת לגאיוס, 193, 194, 211, 265, 349, 363, 371. הוא לא טען עם זאת מעולם כי יהודי עירו היו בעלי פוליטיאה של הפוליס היוונית או פוליטאיים שלה. מנקודת מבטו היו אפוא יהודי אלכסנדריה גם 'אלכסנדרונים' וגם פוליטאיים (!). אך מאחר שהם לא נחשבו בעיניו לאזרחי הפוליס היוונית, דומה כי אין להימלט מהמסקנה ההגיונית האפשרית האחת, שהוצעה לראשונה על ידי המלומד הבריטי ג'ונס, כי המונח פוליטיאה נסב על מערכת הזכויות של הפוליטאומה היהודית בעיר, וכי המונח פוליטאיים היה אמור בחבריה; עיין H.St. Jones 1926, pp. 27-29; והשווה גם Smallwood 1961, pp. 74ff; Scramuzza 1940, pp. 8-10; idem 1981, pp. 229ff. (הע' 74), 33 (הע' 84-86), 39-40 (הע' 125-129), 106 (הע' 279), 145 (הע' 509), 148 (הע' 535). מן הראוי לציין כאן את דעת רופל, כי מהבחנה הלשונית יכולה התיבה פוליטאומה לציין תאגיד של פוליטאיים, בדיוק כמו ש-τεχνίτευμα מצייתת תאגיד של τεχνίται; ראה Ruppel 1927, p. 288. כללו של דבר, המונח פוליטאיים אמור בחברי קהילה שבאמצעות אירגונה העצמי, כלומר מוסדותיה, הובטחו זכויותיהם המדיניות והמשפטיות; השווה Taubenschlag 1955, pp. 582-586; Biscardi 1984, pp. 1201ff.; Delia 1991, pp. 11ff.; Troiani 1994, pp. 11-22 (הע' 20-21, 18, esp.). ג'ונס (שם, עמ' 29) טען בדין כי בתורת πολιταί (כלומר חברי פוליטאומה) נבדלו יהודי אלכסנדריה במעמדם מאזרחי הפוליס היוונית (ἀστοί), וכי היו במעמד ממוצע בינם לבין ילידי הארץ המצריים (λαοί). פתרון דומה הציע גם וולפסון (Wolfson 1944, pp. 482ff.; וולפסון תש"ל, ב, עמ' 243 ואילך), אולם נראה לי כי יש לתקנו במעט ולהציע כי היה זה

מעמד ממוצע בין ה- $\delta\sigma\tau\omicron\lambda$ לבין ה- $\mu\epsilon\tau\omicron\lambda\kappa\omicron\iota$ (תושבי קבע ללא זכויות אזרח) בהנחה שהתואר הראשון נסב על אזרחים מלאים של הפוליס היוונית; עיין כשר תשל"ט, עמ' 217 ואילך. על זיהוי ה- $\delta\sigma\tau\omicron\lambda$ באלכסנדריה עם אזרחי הפוליס, ראה לאחרונה Delia 1991, pp. 13ff., הגם שהיא סבורה כי אותו כינוי שווה ערך ל- $\pi\omicron\lambda\iota\tau\alpha\iota$. לשיטתי, ניתן לסכם ולומר, כי מנקודת מבטו של פילון אותם יהודים שנחשבו בגדר 'אלכסנדרונים' היו גם פוליטיאיי, או תושבי קבע אלכסנדרונים בעלי זכות לקיים 'פוליטיאה' יהודית משלהם, כלומר חברי פוליטאומה יהודית בלתי תלויה בפוליס היוונית מבחינה ארגונית ומדינית. על המינוח של פילון בנוגע לזכויות היהודים באלכסנדריה, שאינו שונה כמעט במאום מזה של יוספוס. למרבה הצער, במחקר המודרני לא נקטו פרשנות דומה ביחס ליוספוס, ולעניות דעתי יש בכך פגם יסודי; אך לשמחתי, ראה לאחרונה Troiani 1994.

אחד הנימוקים העיקריים להחשדת יוספוס בשימוש מזויף כביכול של המונח 'אלכסנדרונים' התבסס על תעודת הפפירוס הנודעת, המהווה עתירה משפטית של יהודי פלוני בשם הלנוס בן טריפון (CPJ , II, No. 151 = BGU , No. 1140), שבה נמחק הכינוי 'אלכסנדרוני' ('Αλεξανδρεὺς) והוחלף בכינוי 'יהודי מאלכסנדריה' ('Αλεξανδρεὶς $\tau\omega\ \delta\pi\omicron\ \text{'Ιουδαῖος}$). ברם דווקא תעודה זו יכולה לשמש חרב פיפיות נגד מחשידי יוספוס ופוסליו, שהרי המרת המונחים באותה תעודה נעשתה רק בשל הדרישות הפורמליות לדייק בצורת הרישום, כי בפועל לא ענה התואר 'אלכסנדרוני' על דרישות החוק, לא היה קביל בערכאות המדינה ולכן גם היה נדיר מאוד בתעודות רשמיות. אבי העותר באותו מסמך כונה במפורש 'אלכסנדרוני', בלא שנמחק תוארו, משום שהוא לא היה נושא העתירה, ולכן לא הקפידו בו. אילו באמת היה הלנוס בן טריפון אזרח הפוליס, הוא היה חייב לציין, בנוסף על הכינוי 'אלכסנדרוני', גם את שמות השבט והדָמַס שבהם הוא נרשם; עיין על כך בהרחבה: כשר תשל"ט, עמ' 184 ואילך, וראה דיון כללי על השימוש במונח 'אלכסנדרוני' ('Αλεξανδρεὺς) בספרות הפפירולוגית, שם, עמ' 177 ואילך. במחקרה על אזרחות אלכסנדריה בתקופת הפרינקיפאט לא יכלה דלייה (Delia) להשתחרר מן המוסכמות כי המונח 'אלכסנדרוני' אמור באזרח הפוליס אלכסנדריה. בדיונה על זיקתו ליהודים היא התמקדה רק בשימושי יוספוס והתעלמה כליל משימושי פילון. ברם היא עצמה הודתה כי מבחינה רשמית היה זה רק כינוי חלקי ועל כן פגום, וכי היה שכיח בעיקר בתעודות לא רשמיות (מצבות קבורה וכד'); עיין Delia 1991, pp. 23ff., esp. 26-27, 45 (ויש אצלה סתירות פנימיות בעניין זה, ראה למשל עמ' 45). אכן, באפיגרפיה יש הוכחות אחדות לכינוי יהודים בתואר 'אלכסנדרונים', ללמד כי במציאות לא היה פסול ממשי בכך; ראה ש' קליין תרצ"ט (תשל"ח): יפו, מס' 4, 25, 26, 27; CIJ , I, Nos. 644, 699; II, 918; PEF , 1903, p. 93; Klein 1920, Nos. 135, 137, 141, 154; Horbury-Noy 1992, Nos. 146, 148, 150, 151, 153. גם כתובת הקבורה הנודעת של האומן "ניקנור עושה הדלתות", מי שעשה את השער הנודע לבית המקדש הקרוי על שמו ($OGIS$, No. 599 = CIJ , II, No. 1256) נקרא במפורש 'אלכסנדרוני' ('Αλεξανδρεὺς); ראה Horbury-Noy 1992, No. 153 ולאחרונה: Boffo 1994, pp. 343-348. מכל העדויות האלה התעלמה משום מה דלייה (Delia 1991, loc. cit.). בכתובת קבורה נוספת מיפו, שטרם פורסמה, ושראיתי את צילומה באדיבותה של ד"ר חיה קפלן, נכתבו המילים 'Αλεξανδρεὶς $\delta\pi\omicron$ כדי לציין את מוצא הנפטר, בדומה למה שמצינו לעיל אודות הלנוס בן טריפון. על כתובות נוספות אחרות של "אלכסנדרונים" יהודים במוקדון, בתיסאליה ובטבריה, ראה: Horbury-Noy 1992, Nos. 143, 144, 151. כללו של דבר, במציאות נסב המונח 'אלכסנדרונים' לא רק על אזרחי הפוליס היוונית, אלא גם על יושבי קבע בעיר, והוא ציין את המוצא (*origo*) שלהם, ולעניות דעתי במיוחד של בעלי 'פוליטיאה'.

זאת ועוד, ידוע לנו מתעודת פפירוס אחת (CPJ , II, No. 142, lines 9-11) כי היו יהודים בעלי אדמות בחורא האלכסנדרונית, דבר המוצא אישור גם בכתבי פילון (נגד פלאקוס, 57). האם אין להניח כי לפחות הם היו זכאים להיקרא 'אלכסנדרונים' לכאורה, ניתן להחשיבם לאזרחי הפוליס,

ובעיקר אם נסמוך על הדעה הרווחת, כי בגלל צמצום ממדי החורא העירונית, היתה הבעלות על אדמותיה מוגבלת לאזרחי הפוליס בלבד; השווה לעיל ועיין על כך עוד: A.H.M. Jones 1937, pp. 305-6. ברם מסקנה כזו היא בלתי אפשרית, שהרי לפי הממצא הפפירולוגי הנזכר לעיל, כונו אותם יהודים בבירור 'מוקדונים'. כזכור, הללו היו מאורגנים בנפרד, מחוץ למסגרתה של הפוליס היוונית; ראה בפירושים לפסקה ב, 37. גם זיקתם לערכאות הקהילה היהודית באלכסנדריה אינה מוטלת בספק, שהרי אחד היהודים המוזכרים שם הפקיד את צוואתו ביארכיון היהודים; ראה, CPJ, II, No. 143, lines 7-8. מכל האמור יוצא אפוא כי בדומה לשימוש הכפול והמטושטש קמעה במונח 'פוליטאי', שכונו בו אזרחי הפוליס היוונית וחברי הפוליטאומה היהודית גם יחד, היה גם השימוש במונח 'אלכסנדרונים' ערטילאי למדי, כיוון שנתכנו בו גם אזרחי הפוליס וגם יושבי הקבע באלכסנדריה, לפחות אלה שהיו בעלי 'פוליטיאה' משלהם ושדורגו על כן כפוליטאי. קרוב לוודאי כי מנהיגיהם של אזרחי הפוליס היוונית, כמו אפיון, חתרו לבטל את השימוש הכפול והמטושטש בשני הכינויים האלה ('אלכסנדרונים' ו'פוליטאי') כדי לעשותם נחלת אנשיהם בלבד. בדרך זו צריך לפרש את דבריו הקנטרניים של אפיון (להלן פסקה ב, 65): "אם אומנם אזרחים (*cives*) הם היהודים, מדוע אין הם עובדים את אותם האלים אשר לאלכסנדרונים?" נעלה מכל ספק הוא, שהדברים באו לכפור בזכותם של היהודים להתכנות 'אזרחים' (*πολῖται = cives*) ו'אלכסנדרונים' (*Ἀλεξανδρεῖς*), משום שלפי השקפתו חלו שני המונחים האלה רק על אזרחי הפוליס לבדם; השווה Troiani 1994, p. 21. לשון אחר: אפיון התנגד לקיומה של 'פוליטיאה' אחרת בתחומי העיר, לבד מזו שיוצגה על ידי הפוליס היוונית והתבססה על 'אלכסנדרוניות' חד משמעית שתו ההיכר שלה היה הפולחן העירוני. סביר מאוד אפוא, שקביעת האדיקט של קלאודיוס (קדמי, יט, 281) בדבר זכאותם של יהודי אלכסנדריה להיקרא 'אלכסנדרונים' מוכיחה כי המאבק בינם לבין אזרחי הפוליס נגע גם לעניין זה.

כאמור, מכתבו הנודע של קלאודיוס קיסר אל האלכסנדרונים (*P. Lond. 1912 = CPJ, II, No. 153, esp. lines 94-95*), שבו הוזהרו היהודים כי "יפיקו תועלת מן הדברים השייכים להם (*τὰ οἰκία*) ויהנו מכל שפע הטוב שבעיר זרה (*ἐν ἀλλοτρίᾳ πόλιν*)", נתפרש על ידי רוב החוקרים כהוכחה שהיהודים לא היו אזרחי הפוליס היוונית באלכסנדריה, ועל כן לא היו זכאים להיקרא 'אלכסנדרונים'; עיין למשל צ'ריקובר, תשכ"א, עמ' 151; Tcherikover, CPJ, II, p. 53. אומנם מסקנה זו נכונה וצודקת, ברם עצם העובדה שהמכתב נועד אל האלכסנדרונים ובו בזמן גם התייחס ופנה ישירות אל יהודי העיר, מלמדת כי הם יכלו להיחשב 'אלכסנדרונים' גם מבלי להיות אזרחי הפוליס אלכסנדריה. שמע מינה: ניתן היה להחיל את הכינוי גם על יושבי הקבע בעיר, בהתאם לנוהג העממי הנפוץ והמוכר באפיגרפיה, ובעיקר לאלה מהם שהיו בעלי 'פוליטיאה'. אומנם מקובלים אנו כי המונח *ἡ ἀλλοτρία* ציין ברגיל 'ארץ נכר', כך שהכינוי 'עיר זרה' צריך לחול על אנשים שמגוריהם בעיר היו ארעיים. ברם אפילו צ'ריקובר הודה כי הקיסר קלאודיוס לא יכול היה להתכוון לכך, שהרי לפי דברי הקיסר עצמו ישבו היהודים באלכסנדריה מזה עידן ועידנים (שם, שורה 84). אין להימלט אפוא מהמסקנה שהפוליס אלכסנדריה היתה עיר 'זרה' ליהודים במובן היורדי-אזרחי. סבורני כי הצדק עם צ'ריקובר בעניין זה, אך לא כן ביחס לכינוי 'אלכסנדרונים', שלא יוחד לדעתי לאזרחי הפוליס לבדם. לטעמי, יש לקבל כאן את דבריו הברורים והמפורשים של פילון (ראה לעיל), וחשוב להדגיש שוב כי יוספוס לא נבדל ממנו בנושא זה במאומה.

שטרן (א, עמ' 403) סבר בצדק כי הבלבול והערפול המשפטי והפוליטי הכרוך במושגים 'אלכסנדרונים' ו'פוליטאי', התעורר במיוחד בתקופה הרומית. קיומה של הפוליטאומה היהודית באלכסנדריה אינו מוטל לדידו בספק, והוא הדין במערכת זכויותיה הנרחבות המודגשת כל כך בעדות סטראבון (אצל יוספוס, קדמי, יד, 117-118) ובעדויותיו של פילון; עיין שטרן, א, עמ' 279, 403, כשר תשל"ט, עמ' 212 ואילך. מאידך גיסא, מעמדה הפגום של הפוליס היוונית, שלא היתה לה אפילו מועצה עירונית משלה, כי היתה כפופה למרותם הקפדנית של השלטונות הרומיים (עיין שם,

עמ' 155 ואילך), יצר מצב שהפוליטאומה היהודית לא נבדלה ממנה בהרבה. לא מן הנמנע אפילו שהאוטונומיה הרחבה של הארגון היהודי עוררה רגשי תסכול, קנאה וצרות עין בקרב אזרחי הפוליס היוונית, דברים שליבו כמוך שנאה רבה.

מאבקי היהודים לשיוויון זכויות נתפסו, כאמור, על ידי רוב המלומדים כמאבקים למען אזרחות שווה בפוליס היוונית, משל זו היתה משאת נפשם הגדולה של היהודים. מביניהם הגדיל לעשות ציריקובר, שמחקריו היו ועודם המקיפים והיסודיים ביותר בסוגייה הזו. באמצע את שיטת הפרוייקציה ההיסטורית, הוא ניסה לדמות את מאבקם של יהודי אלכסנדריה לשיוויון זכויות כמלחמת אמנציפציה, שמטרתה הנכספת היתה כאמור האזרחות בפוליס היוונית; עיין ציריקובר תשכ"א, עמ' 291, 362, 364; הני"ל תשכ"ג, עמ' 247-249; הני"ל תשכ"ג, עמ' 152-155; Tcherikover, CPJ, I, pp. 60ff., esp. 74; השווה Hengel 1989, pp. 185-186. לדעת ציריקובר וההולכים בשיטתו, עמדו אזרחי הפוליס על משמר שורותיהם לבל יסתננו אליהם היהודים הבלתי רצויים. זו היתה בעיניהם התמצית האמיתית של 'השאלה היהודית'; ואם כך, לא היה לדידם הפרש בין העת העתיקה ובין התקופה המודרנית לעניין זה.

חסרון השיטה הזו גלוי ובולט מיד לעין. המונחים 'מלחמת אמנציפציה' ו'השאלה היהודית' נטבעו במציאות של מערב אירופה במאות השמונה עשרה והתשע עשרה, שהיא מציאות היסטורית שונה, זרה ורחוקה, הן מבחינת הזמן והן מבחינת המקום, ועל כן אי אפשר להקיש ממנה על העת העתיקה. מחקרו של הופמן מוכיח זאת בצורה מאלפת ביותר, למשל ביחס למושג 'Judenfrage'; ראה (Hoffmann 1988, *passim* (esp. p. 298). השווה גם לדעתו הנחרצת של ביקרמן בעניין זה (Bickermann 1988, p. 87). אף פרופסור שאול ליברמן ז"ל חיזקני מאוד בכך במכתב אישי, השמור עמי, מחודש אדר תשמ"א. למעשה, אין בידינו שום אסמכתא מפורשת במקורות ההיסטוריים כי אכן ביקשו היהודים להשיג אזרחות בפוליס היוונית. דרישתם לשיוויון זכויות פוליטי אינה צריכה להתפרש על כן כדרישה לאזרחות בפוליס דווקא, אלא כדרישה לשיוויון בין 'הפוליטיאה' שלהם, כלומר של 'היהודים האלכסנדרונים' או של 'היהודים הקרואים אלכסנדרונים', לבין 'הפוליטיאה' של 'האלכסנדרונים האחרים'. מושגי השיוויון בכתבי יוספוס הם לעתים כלליים מדי וערטילאים בהוראתם; עיין Applebaum 1974, pp. 435ff. כך למשל המונח *ισονομία* ('שיוויון בפני החוק'), שבאמצעותו הוא ביקש לציין את מעמד המשפטי של יהודי אסיה הקטנה וקיריני (קדמ', טז, 160). הוא הדין לגבי המונח *ισοτιμία* או *ἰσότης* האמור ב'שיוויון הכבוד' של יהודי אלכסנדריה ואנטיוכיה ביחס ל'מוקדונים' ו'להלנים' (קדמ', יב, 119; לעיל ב, 35, וראה שם בהרחבה). לעומת אלה השתמש יוספוס גם במושגי שיוויון ממשיים יותר, כמו: *ισομοιρία* ('חלק שווה', כלומר שותפות שווה בנכס כלשהו), האמור ביחס לזכות המגורים של היהודים בתחומי העיר אלכסנדריה (מלח', ב, 487); וכך גם לגבי *ισοτελέα* ('שיוויון במיסוי') האמור בזכויותיהם הפיסקליות של יהודי אסיה הקטנה וקיריני (קדמ', טז, 161); עיין בהרחבה אפלבאום תשכ"ט, עמ' 161 ואילך; כשר תשל"ט, עמ' 258 ואילך. מקובל לחשוב כי מס הגולגולת (המכונה 'לאוגראפיה'), שהוטל על כל 'הנתינים' (*dediticii*) או 'ילידי הארץ' (*οἱ λαοὶ*) המצרים, חל גם על יהודי אלכסנדריה, שכן נפטרו ממנו רק אזרחים רומיים ואזרחי הפוליס היוונית; עיין ציריקובר תשכ"ג, עמ' 77 ואילך. ברם אין לנו שום ידיעה המציינת בצורה חותכת וברורה שהמס הוטל על כלל היהודים בעיר. לעניות דעתי, על אף שהם נחשבו תיאורטית ל'נתינים' משלמי 'לאוגראפיה', יש יסוד סביר להניח כי לפחות חלק ניכר מתוכם, במיוחד אלה שהיו חברי פוליטאומה וצאצאי מתיישבים צבאיים ('מוקדונים' וכד') נהנו בפועל מ'איסוטליה' ('שיוויון במיסוי') כמו אזרחי הפוליס - זכות שניתנה לדעתי לכל מי שהיה זכאי להתכנות בשני התארים 'אלכסנדרוני' ו'פוליטסי'. זה היה אולי הפן היותר פרקטי והיותר ממשי (הגם שלא נעדר משמעות סמלית) במאבק לשיוויון הזכויות.

המונח *ιστοπολιτεία* (קדמ', יט, 281) הוא ללא ספק החשוב ביותר לענייננו כאן, והוא זכה לתשומת הלב הרבה ביותר במחקר ושימש אסמכתא עיקרית למסקנה על כמיהתם של היהודים ל'אמנציפציה' ול'שיויון זכויות אזרחי' בפוליס היוונית. ההגדרה המקובלת והרווחת בספרות המחקר ביחס ל'איסופוליטיאה' קובעת כי הכוונה לחילופין הדדיים של זכויות אזרח בין שתי ערים מתוקף חוזה ברית ביניהן; בדבר פרטים ראה כשר תשל"ט, עמ' 254; 279, p. 1985, Kashner. האומנם לכך התכוון יוספוס? התשובה לכך חייבת להיות שלילית, כיוון שלא מצינו מעולם חוזה ברית הנוגע לחילופי זכויות אזרח בין פוליס לפוליטאומה, מה גם שריבונותה הפגומה של הפוליס האלקסנדרונית לא הותירה בידיה סמכויות ויכולת החלטה בסוגייה כזו. מתקופה התלמיית והקיסרית היה הפיקוח מצד השלטונות המרכזיים על הענקת האזרחות קפדני ביותר, כך שסמכות זו לא היתה בשום אופן מסורה בידי הפוליס היוונית עצמה. לפיכך קשה בכלל להעלות על הדעת אפשרות לחילופי זכויות אזרח בין הפוליס האלקסנדרונית לקהילה היהודית.

אך האם באמת התכוון יוספוס לציין באמצעות המונח הזה (היינו 'איסופוליטיאה') את זכאותם של יהודי אלכסנדריה לאזרחות בפוליס, כדעת צ'ריקובר (תשכ"ג, עמ' 324) ואחרים בעקבותיו? ממבט ראשון נראה שהתשובה היא חיובית, מה גם שאפשר לאששה כביכול בהערה של יוספוס על האדיקט של קלאודיוס, שנאמרה בזיקה ישירה לסכסוך בעיר הארץ ישראלית דור (דואר) בשנת 41 לס'ה' (קדמ', יט, 306). אותה הערה קבעה כי האדיקט היה בגדר "פקודה מאת הקיסר, המתירה ליהודים לקיים את מנהגיהם הם, מה עוד שהיא אפילו מצווה כי יהיו שותפים בזכויות אזרחיות עם ההלנים" (*τοῦ αὐτοκράτορος διάταγμα τοῦ ἐπιτρέψαντος Ἰουδαίοις τοῖς ἰδίοις ἔθεσι χρῆσθαι, ἔτι μέντοι γε καὶ συμπολιτεύσθαι τοῖς Ἕλλησιν κεκελευκός*). לדעתי, מובעת כאן, אם גם בלשון שונה במקצת, נוסחת פילון המוכרת על 'הפוליטיאה' היהודית, שהיתה מיוסדת על שני מרכיבים: מצד אחד הזכות לקיים את חוקי היהודים ומנהגיהם המיוחדים, ומצד שני השותפות בזכויות אזרחיות כלליות (נגד פלאקוס, 53; המשלחת לגאיוס, 371; עיין כשר תשל"ט, עמ' 214 ואילך; כשר תשמ"ו, עמ' 33, הע' 84-86). המרכיב השני הוגדר, כידוע, על ידי מערכת 'החוקים האזרחיים' (*οἱ πολιτικοὶ νόμοι*) שיוחדו לאזרחי פולייס וחברי פוליטאומאטה גם יחד, להבדיל מיחוק הארץ (*τῆς χώρας νόμος*) שהועד ליילידי הארץ הנחותים במעמדם; עיין 2-15, pp. 1955, Taubenschlag; שטרן, א, עמ' 278; כשר תשל"ט, עמ' 38 ואילך. כבר ראינו לעיל כי זיקתם של יהודים למערכת חוקים זו מוכחת בעליל מתעודה פפירולוגית מוקדמת מאוד משנת 226 לפס'ה' (CPI, I, No. 19), וכן מעדות פילון על דיני העונשין הנהוגים ביחס ליהודים באלכסנדריה (נגד פלאקוס, 78-80). המונח 'איסופוליטיאה' נגזר ככל הנראה ממילון המושגים הפוליטי המקובל באתונה, שם כותה הדמוקרטיה 'פוליטיאה שווה ודומה' (*πολιτεία ἴση καὶ ὁμοία*). יש לדבר משמעות רבה, בשים לב לעובדה כי חוקת הפוליס האלקסנדרונית נערכה על פי מתכונת אתונאית; עיין 1, pp. 1972, Fraser 110ff. אין המושג הזה מכוון, לדעתי, לאזרחות זהה ושווה, אלא ל'פוליטיאה' שווה, כלומר הוא נועד לציין שיויון בין שני גופים פוליטיים נפרדים ובלתי תלויים זה בזה, שה'פוליטיאה' של כל אחד מהם מגדירה את סך הזכויות הארגוניות שלהם. מסקנות זהות בתכלית המחזקות את דעתי הובעו לאחרונה על ידי 13-15, pp. 1994, Troiani. ד' שוורץ (תשנ"ג, עמ' 265 ואילך, ובמיוחד 284-286) מבקש לפרש את המונח 'איסופוליטיאה' במבט רומי (לדבריו), כלומר במובן של 'אזרחות', ולשם כך הוא מביא דוגמא אפיגרפית מארסינואה של קיליקיה (שם, עמ' 285, הע' 57). ברם אותה דוגמא אינה שונה במאום מאלה המוכרות מהתקופה ההלניסטית (השווה Kashner 49, p. 1985). זאת ועוד: הטענה כי בקיסריה לא הוזכרה במפורש פוליטאומה יהודית, אינה מעלה או מורידה, כי המונח 'פוליטיאה' האמור לגביה הוא סינונימי ושווה ערך ל'פוליטאומה' באופן שיטתי בכל כתבי יוספוס (וכך גם בכתבי פילון, ראה: 358-364, pp. op. cit.). יתרה מזאת, כבר ראינו שסטראבון כינה בבירור את הקהילה המאורגנת (קרי הפוליטאומה) של יהודי אלכסנדריה