

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

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

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

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

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

161 לסיבות אפשריות להעדפתו של ההיסטוריון לדלג עליה ראו בערך צלם בהיכל.  
 162 ראו אילן, השתקת המלכה, עמ' 61–72; הערך נס הגשם בימי הורדוס, והפניות שם.  
 163 ראו הערך יוסף בן אילם.  
 164 ראו בערך הקרע עם הפרושים.

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

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

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

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

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

165 להרחבה ראו הערך צוואת ינאי.

166 ראו בערך שחיתות הכהנים הגדולים.

167 ראו בערך גפן של זהב בבית המקדש.

168 ראו בערך מלחמת האחים החשמונאים.

169 ראו בערך צלם בהיכל.

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

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

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

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

170 ראו הערך פנחס איש חבתה בכרך השני.

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

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

173 ראו בערך הניצחון על ניקנור.

174 ראו בערך הקרע עם הפרושים.

175 ראו בערך צוואת ינאי.

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

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

#### ה. 4. הבדלים בין המקבילות

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

177 בערכים: משפט הורדוס/ינאי, תולדות הורדוס, נס הגשם בימי הורדוס, וגיור בית חדיב.

178 ראו בערך בית חונוי.

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

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

181 למשל שינוי הסדר בקדמוניות ובתלמוד בין הדיבה על המלך והאשמת הפרושים בסיפור הקרע עם הפרושים.

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

ה. 5. מקור משותף

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

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

ה. 6. סיכום

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

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

183 סיפורו של יוספוס על נסיבותיו של תרגום השבעים שונה לחלוטין ממסורת השינויים בתוכן התרגום הרווחת במקורות ארץ-ישראל, וגם גרסת הבבלי על נסיבות התרגום אינה זהה לזו של יוספוס; סיפור הריב בין האחיס שהוביל להקמת בית חוניו נעדר כליל מדיווחו של יוספוס; מעשה ינאי/הכהן שנוגם באתרוגים אצל יוספוס הוא סיפור על התנגשות פוליטית, בעוד אצל חז"ל זהו סיפור של מחלוקת הלכתית; נסיבות משפט הורדוס/ינאי וההתרחשות בעת המשפט רחוקות זו מזו מאוד בין המקבילות.

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

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

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

187 השוו להערות של מנחם קיסטר: 'אף יש שנוסחה המקורי יותר של מסורת שנתמר דווקא במקורות חז"ל, המאוחרים יותר [מן המקבילה בספרות הבית השני – ו'ג'] (קיסטר, אזור וקדם, עמ' 231).

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

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

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

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

188 שם.

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

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

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

192 קולינס, שם.

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

## 1. לטיבן של האגדות האבודות מימי הבית השני

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

### 1.1 שרידי כרוניקות וסיפורים שנמסרו בארמית

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

בידינו ראיות בודדות לשני סוגים של מקורות ארמיים. הסוג האחד הוא כרוניקה (ושמא כרוניקות?) שמסרה תיאורים לקוניים, טבועים במטבע אחיד, של מאורעות היסטוריים, כגון ניצחונות החשמונאים או ביטול גזרת הצלם.<sup>194</sup> מקור זה שימש את מנסחה של מגילת תענית וגם את מספר האגדות המקדשיות על יוחנן כוהן גדול ועל שמעון הצדיק, שנוסחו בעברית ונקבעו לימים בתוספתא (סוטה יג, ה-1, ומקבילות).<sup>195</sup> יוספוס, שהכיר את אחד הסיפורים בצורתו העברית המפותחת ולא בגרעינו הארמי, שילב אותו בספרו (קדמ' יג 282-283). השקיעים הארמיים ניתנים לכאורה לזיהוי על רקע הסיפור העברי רק בקורפוס של חז"ל, שכן בגרסתו היוונית של יוספוס אין מקום להבחנה בין לשונות המקור שבו השתמש. ואולם מפתיע לגלות שקביעה זו אינה מדויקת. בעוד הסיפור כולו נמסר בקדמוניות בניסוח חופשי, דווקא במשפט שהיה ארמי במקורו בחר יוספוס לדבוק באופן מילולי, ככל הנראה בשל הבולטות שלו בסיפור המקורי, גם כניסוח מהודק וממצה של שיאו של המעשה, וגם כמקור המתייחד מהטקסט הסובב אותו במשלב לשוני עתיק וחגיגי.<sup>196</sup>

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

194 השחזור של כרוניקות עתיקות ביסוד הטקסטים שבידינו קושר ביתר שאת בין תגליותינו, שנולדו מתוך עיון ביוספוס ובחז"ל, לבין השערתו הנזכרת (לעיל, 6) של קולינס מתוך ספרות קומראן. אמנם הטקסטים הקומראניים שקולינס ראה בהם אב-טיפוס נכתבו עברית ואינם זהים באופיים לסוגה הארמית ששחזרנו ביסודה של מגילת תענית ושל שקיעים בודדים אחרים, ואף על פי כן דומה ששני השחזורים מעידים על קיומן של כמה סוגות של כרוניקות קצרות של אירועים היסטוריים בעברית ובארמית, שהשימוש בהן חצה כנראה את מחיצות ההפרדה בין כתות שונות.

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

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

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

דיווחו של יוספוס על פרשה זו בקדמוניות (יח, 256–309) נשען על מקורות היסטוריים ולא נזקק לסיפור היהודי שבעל-פה. אבל בסעיף 271 אנו מוצאים ניסוח תמציתי ומרשים במיוחד: *τεθνηξόμεθα δὲ πρότερον ἢ παραβῆναι τοὺς νόμους*, 'נמות קודם שנעבור על החוקים/התורה'. היגד זה הוא בבואה של המשפט הקצר המתבלט בייחודו ובמרכזיותו גם בשני הסכוליה, אלא שיוספוס המיר את הרמיזה הכללית 'דא/זו', שעניינה בחילול המקדש, בפירוט של משמעותה — 'שנעבור על החוקים'. בשלב מאוחר יותר רווחה כאמור מגמה לתרגם את המסורות האלה לעברית או לשלבן בנרטיבים עבריים. התמונה בשני הסכוליה לגזרת קליגולה מאלפת — באחד מהם שרדה המסורת הארמית ובמשנהו כבר תורגמה לעברית. גם במקרים אחרים בסכוליון יש שניסוח עברי מסגיר תחביר של מקור ארמי.<sup>198</sup> בסיפורי בת הקול בתוספתא שולב המשפט הארמי בתוך אגדה מאוחרת יותר שסופרה בעברית.<sup>199</sup> הנטייה לתרגום הארמית לעברית גרמה להכחדה כמעט מוחלטת של הסיפורים הקדמונים בצורתם הראשונית.<sup>200</sup> המעבדים שהמירו את המסורת לעברית נטו לשמר את הארמית המקורית במשפטי מפתח בולטים ודרמטיים המייצגים את לזו הסיפור או יסוד חגיגי בתוכו.<sup>201</sup> ואילו יוספוס, מצדו, זיהה היטב את ייחודם של המשפטים האלה ונטה לשלבם כלשונם בנרטיב היווני שלו, בניגוד למסירה הפרפרסטית שנהג בשאר חלקי הסיפור.

## 2.1. אגדות מקדש כוהניות

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

לעיל, סעיף 23.

197 גרסה משוחזרת, שכן הנוסח בכתב היד שלפנינו השתבש. ראו בערך צלם בהיכל.  
 198 על מקרה כזה בסכוליון ראו קיסטר, על הסכוליה, עמ' 475, הערה 115.  
 199 תהליכים אלה אינם מפתיעים כשאנו נזכרים במשניות הארמיות העתיקות ויוצאות הדופן בשישה סדרי משנה העבריים (כגון אבות א, יג; עדויות ח, ד), במגילת תענית הארמית שנתפרשה במאוחר בסכוליון דווקא בעברית, וכנגדם בלשון השטרות ששמרנות משפטית גרמה לארמית שלהם להישאר כנתינתה (ראו למשל משנה, כתובות ד, יב; גטין ט, ג).  
 200 על תופעה זו ראו גם נעם, בעקבות הדף החדש, עמ' 416–418.  
 201 תופעה דומה מבחינה תרבותית וספרותית ניכרת גם בתולדות המסירה בתוך ספרות חז"ל גופה. סיפור הורדוס בבבלי מתאפיין בשינויי נוסח רבים מאוד, והטקסט אינו יציב. ובכל זאת אמרות כנף וביטויים ייחודיים שמרו במפתיע על צורתם בכל עדי הנוסח, וראו על כך בערך תולדות הורדוס.  
 202 השוו להבחנתו של רפפורט, מק"א, מהדורת רפפורט, עמ' 73: 'דומה שאף אותם שברי זיכרונות המצויים בספרות חז"ל [על החשמונאים] הם בעיקרם זיכרונות שנשמרו בחוגי כוהנים, שהרי הם קשורים לכוהנים או למקדש בלא יוצא מן



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

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

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

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

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

203 ראו אליצור, תפיסת ההיסטוריה. לעיצובו ולגלגוליו של המונח 'סיבתיות כפולה' במחקר ראו סקירתה וחידושה של אמית, סיבתיות. על המשכיות בתפיסת ההשגחה מן המקרא ליצירות בתר-מקראיות ראו דאובה, טיפולוגיה, עמ' 22-23. על תפיסה דתית קרובה אצל יוספוס ראו שוורץ, אלבינוס. לשיטתו, גם בפי יוספוס בקדמוניות הרומאים הם גורם חיצוני בדרמה המתחוללת בין האל לבין עמו החוטא והנענש.

204 ראו בערך הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון.

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

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

לפי קביעתו המפורשת של יוספוס) הם המנהלים אותה.<sup>207</sup> גם הסיפור השני בתוספתא, על ביטול גזרת צלם בהיכל, מציג אירוע בעל משמעות בינלאומית (רצח הקיסר) דרך הפריזמה של התרחשות נסית ונסתרת במקדש, בנוכחות כוהן גדול בלבד. מאורע זה מתואר בגרסה מורחבת בשני הסכוליה. בעוד בסכוליון פ מתוארת רק ההתרחשות ההיסטורית החיצונית – בואו של ה'שליח' להצבת הפסל, מסע ההפגנה היהודי והידיעה על מות הקיסר, הרי גרסת סכוליון א מדגימה במובהק את מאפייניה של האגדה המקדשית. המספר מציב את ההתרחשות הפוליטית, שהיא לדעתו משנית בחשיבותה, בתוך מסגרת מקדשית שגיבורה הוא כוהן גדול. המבנה הספרותי של האגדה משקף את העובדה שבסופו של דבר לא ההשתדלות האנושית הכריעה, כי אם מאורע דרמטי ולא צפוי מראש, הלוא הוא רצח הקיסר, כלומר יד ההשגחה. ללמדך שהדברים מוכרעים רק למראית עין במציאות הגלויה, בשדה היחסים שבין ישראל לשלטון הרומי. לאמתו של דבר נחתך הכול במישור היחס שבין ישראל לאביהם שבשמים. נמצא שיעיצובה הספרותי של אגדה זו משרת במובהק את מגמותיה ואת

מגמת הסוגה כולה.<sup>208</sup> לסיום, נעיר על חריגותם של סיפורים אלה לעומת רובן המכריע של אגדות חז"ל. להבדיל מהללו, המכוננות, על שם גיבוריהן, 'מעשי חכמים', הגיבורים באגדות המקדש הקדומות הם במובהק כוהנים. בעוד הסיפור האופייני בספרות חז"ל מתרחש בהווית יומיום של הבית והשוק או במקומות התכנסות של החכמים כגון העלייה ובית המדרש, זירת ההתרחשות של הסיפורים העתיקים היא תמיד בית המקדש.

206 וראו על כך בערך הניצחון על ניקנור.

207 ראו בערך יוחנן ובת הקול.

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