

העולה בבירור מניתוחו המעולה את הקרבות במרשה ובאלעשה; בר-כוכבא תשמ"א, עמ' 29 ואילך, 75, 78, 86, 298, 302; Bar-Kochva 1989, pp. 69-71, 77-78, 82, 393, 395, 398. כמוכן שאסור לשכוח בהקשר זה את "פרשי טוביה" הזכורים באחד הפפירוסים של זנון (PCZ, No. 59003) משנת 259 לפסה"ס. השילוב של פרשים וקשתים מתבקש, כידוע, פעמים רבות גם מבחינה טקטית בגלל הצורך לשלב ניידות מירבית, מהירות וירי בתנאי שטח קשים; על חשיבותם ותיפקודם של קשתים ופרשים-קשתים בצבא הסלווקי, למשל, עיין בהרחבה אצל בר-כוכבא תשמ"א, במקומות שונים; Bar-Kochva 1976, *passim*; idem 1989, *passim*; מסתבר כי פרשים-קשתים יהודיים ממוצא בבלי נזכרו במקורותינו עוד בתקופה מאוחרת יחסית, והכוונה לאנשי זאמאריס, שפעלו בשירות המלך הורדוס; ראה קדמי, יז, 23-27. על התיישבותם הצבאית באיזור הטראכון, הבשן והחורן, עיין: אפלכאוס תש"ל, עמ' 79-88; G.M. Cohen 1972, pp. 83-95.

202. רבים מההולכים בדרך נעצרו במצוות מנחש אחד החוזה [במעוף] הציפורים - כבר הומרוס (איליאדה, א, 72-69) התייחס אל הניחוש במעוף הציפורים, כפי שאפשר ללמוד למשל מחרוזיו על "קלֶסס בן-תֶּקטור המנחש, הטוב שבמנחשים בצִפִּירִים, הוא אשר ידע מה הוה, מה היה וכל אשר יהיה, והוא אשר נהג עד איליון הספינות של האֶכֶיִים ברוח הנבואה, אשר אצל לו פִּיבוס-אפולוֹן" (בתרגומו של טשרניחובסקי); השווה עוד שם, ב, 858; ח, 241-251; טו, 160 ואילך, 525-534; אודיסיאה, ב, 146 ואילך. חשוב להדגיש כי כבר בשירתו הובעה ספקנות לגלגנית לגבי הניחוש במעוף הציפורים, וראוי לצטט בהקשר זה את דברי הגיבור הקטור אל פולידָמָס: "תדרוש ואֶשְׁמַע לציפור-נחש ארוכת כנפיים לא ידעתיה, ולא אשים אליה את לבי, לא אדאג, אם ימינה היא עפה אל מול הצפירה והשמש, או אל שמאל היא מועפה לערב האפל המעורפל" (תרגומו של טשרניחובסקי: איליאדה, יב, 237-240; השווה גם: אודיסיאה, ב, 157 ואילך). על קדמות המסורות הספרותיות היווניות אודות הניחוש במעוף הציפורים, עיין מילר, עמ' 178; שפיגל תשמ"ט, עמ' 240-241, 313-314; והשווה עוד להערותו של שטרן, א, עמ' 44. ראוי לציין בהקשר זה גם את העדות המאלפת מאת קלסוס (המאה השלישית לסה"ס) - תורת האמת, IV, פו, פח (רוקח תשנ"א, עמ' 75) - שבה צוינה האמונה הפגנית הרווחת בדבר חוכמתם של בעלי חיים שונים ובעיקר ציפורים לבשר עתידות. ברומא הקדומה פעל, כידוע, באופן סדיר ורשמי חבר כוהנים מיוחד שכונה אוגורים (*augures*), ושתפקידו היה לצפות במעוף הציפורים (*auspicium = avis-spicium*) ולפרש על פיו את עמדת האלים כלפי פעולות והחלטות בענייני ציבור שונים; עיין מי גיל תשמ"ט, עמ' 74 ואילך, ושם מידע והפניות ביבליוגרפיות למכביר (ראה עוד להלן בפירושים לפסקה א, 204). מסתבר כי תופעה זו היתה מוכרת היטב גם בעמי המזרח הפגניים וזכתה לביקורת נוקבת מצד חז"ל; ראה אבישור תשל"ט, עמ' 25 ואילך; והשווה ליברמן, תוספתא כפשוטה, ג, עמ' 79-105. אבישור אף הראה כי אותות שעניינם היקרויות עם ציפורים (עורבים) המצויות במספר לא קטן מתארים היקרויות עם קבוצות אנשים כמו צבא, בדומה למקרה הנדון כאן. חשוב לציין עוד, כי לא רק שתופעת מגידי עתידות וקוסמים למיניהם היתה מוכרת היטב ברומא, אלא שהקיסרים אף נקטו צעדים ממשניים כדי לפקח עליה ולהגבילה; עיין MacMullen 1976, pp. 147-148. מן הסתם יוספוס ידע על כך וכנראה רצה לכוון את ביקורתו על הגדת העתידות לנורמות המקובלות ברומא עצמה; השווה עוד להלן א, 204. המעיין בקורות אלכסנדר מקדון ייווכח כי חוזים, מגידי עתידות למיניהם היו קשורים גם בעולמו; ראה למשל אריאנוס, א, 11; ב, 18, 26-27; ג, 2-3, 7, 16; ד, 4, 13; ה, 2; ו, 3, 19; ז, 1, 11, 16, 18; פלוטארכוס, חיי אלכסנדר, 2-3, 14, 17, 24-27, 31, 33, 37, 50, 52, 57, 73-75. עובדה זו כלשעצמה יכולה להקנות יתר אמינות לעדות שלפנינו, כפי שנראה מיד להלן.

203. ראוי לכולם להישאר על עומדם אם תישאר [הציפור] במקומה, או להתקדם לפנים אם תעוף קדימה ולסגת אחורה אם [תעוף] לאחור - התיאור הציורי הזה מזכיר בצורה מאלפת את

הציטטה דלעיל מהאיליאדה, יב, 237-240. הדבר מלמד בבירור על היכרות הקאטאיוס עם כללי הפרשנות של מעוף הציפורים, דבר שמוזכר מאוד את האמור באחת הכתובת היווניות מימי מלחמות פרס (*SIG³*, No. 1167); עיין עוד Pollard 1977, p. 121. יתר על כן, מסתבר כי גם בין סיפורי הקורות את אלכסנדר היו מקרים, שבהם נשתלבו מוטיבים דומים מאוד. בהזדמנות אחת מצינו לסיפור על אריסטאנדר חוזה העתידות האהוב על אלכסנדר, שהצביע על נשר המכוון במעופו את הצבא לעבר האוייב הפרסי; ראה פלוטארכוס, חיי אלכסנדר, 33. אין ספק כי הטופוס הספרותי הזה, כמו הסיפור על מסולאמוס, היה מעוגן בשירת האפוס ההומרית (השווה איליאדה, יב, 201, 218-219), דבר המקנה אמינות לציטטה שהביא יוספוס בשם הקאטאיוס. מקרה אחר אירע לאלכסנדר במצרים(!), לעת מסעו המדברי למקדש אמון שבנאת המדבר סיווה. כאשר תעה בדרך, האמין אלכסנדר כי נסתייע בסגולה האלוהית של שני נחשים להורות לו את הכיוון הנכון. אריאנוס (ג, 3) הביא את הסיפור בשתי גרסאות, שמהן העדיף את השנייה, ולפיה היו אלה שני עורבים שעפו לפני צבא אלכסנדר ושימשו לו מורי דרך; השווה גם אצל פלוטארכוס, שם, 27. לדעתי, עדויות אלה יכולות וצריכות להקנות יתר אמינות לסיפור על מסולאמוס.

אז נטל [מוסולאמוס] את קשתו... קלע אל הציפור והרגה - במעשה זה נתמלאו מצוות התורה ביחס למגידי עתידות, מנחשים, קוסמים, אובות וידעונים; ראה ויקרא, כו; במדבר, כג:כג; דברים, יח:י-יד; השווה במדבר, כו: אילך; יהושע, יג:כב; שמי"א, כח:ג ואילך ועוד. השווה עוד לעיל (א, 202) ביחס לצעדים שנקטו ברומא נגד מנחשים ומגידי עתידות. בסיפור לא צוין דבר על זהות הציפור, למרות שלפי המקובל על היוונים לא כל הציפורים ניחנו בכישרון לחיזוי העתיד. ייתכן כי מאחר שלא היתה לפרט זה כל חשיבות עניינית הוא הושמט בכוונה, ואולי כתוצאה מהעריכה הספרותית של יוספוס עצמו. הסיפור נועד מעיקרו להביע ספקנות פילוסופית בעצם העניין (להלן), ומעשה מוסולאמוס שימש רק כאובייקט לכך בגלל שנינותו והפיקנטיות שלו, כפי שאופייני לסיפורי פלאות.

204. **כאשר המנחש ועמו אנשים אחרים רגזו עליו וגידפוהו, אמר להם: 'האומנם יצאתם מדעתכם אומללים? וכו' - יש כאן לגלוג פילוסופי, ההולם את המקובל בכתבי פילוסופים יוונים מימי הקאטאיוס; ראה מילר, עמ' 177-178; יי לוי תש"ך, עמ' 56; Holladay 1983, pp. 51-52, nn. 334-334; והשווה Gruen 1981, pp. 15-18. פלדמן סבר כי הסיפור מזכיר את עמדת דיוגנס הקיני כלפי חזי עתידות (מצוטט על ידי דיוגנס לארטיוס, ו, 24), ועל כן טען כי נודף מהסיפור ריח הלניסטי טיפוסי ואותנטי (Feldman 1993, p. 464, n. 24). ראוי לציין בנוסף את העובדה המאלפת כי גם באירועים הקשורים לאלכסנדר עצמו הוצג לגלוג פילוסופי דומה מצד הגימנסופיסט היהודי קאלאנט (עיין בפירושים לפסקה א, 179), דבר המקנה, לדעתי, אמינות נוספת לסיפור. יש בכך כדי לענות על תמיהות רפפורט (תשכ"ה, עמ' 143) ובראשן הקושי לעכל את המחשבה שהקאטאיוס הציג את הצבא המקדוני כקהל שוטים מול מסולאמוס היהודי. אין זה צורך אפוא לטעון שלגלוג כזה מורה שהסיפור נתחבר בהכרח על ידי סופר יהודי שהיה חדור מגמות תעמולתיות בשבח אמונת ישראל (כך למשל: Geffken 1907, p. xv; ריינאך, עמ' 39; Hengel 1972, p. 303).**

לכאורה ניתן לשלף אסמכתות אחדות מכתבי דיודורוס כאינדיקציה לדעותיו החיוביות של הקאטאיוס על הגדת עתידות, ניחוש בקרביים, פיתרון חלומות, אסטרולוגיה וגם ניבוי עתידות על ידי ציפורים. אך מצד שני לא ברור עד כמה משקפים דברי דיודורוס נכוחה את עמדותיו האישיות של הקאטאיוס עצמו בעניינים אלה, שהרי בדרך כלל מובאת בהם אינפורמציה אובייקטיבית בשם מקורותיו המצריים ולא דווקא בשמו הוא (ראה למשל: דיודורוס, א, 23, 5; 25, 3; 7, 53, 8; 66, 5 ואילך; 66, 10; 73, 4; 87, 7 ואילך ועוד). אומנם ניתן להצביע על הסיפור אודות הברבורים המקודשים לאפולו בהיכל של ארץ ההיפרבוראים, שהיו מבשרי עתידות בשם אפולו (Aelian, *De Natura Animalium*, XI, 1). אבל לטענה כזו ניתן להשיב כי באמת לא להם יוחסו תכונות החיזוי,

כי רק האל ידע את העתיד לקרות והברבורים היו רק בגדר שליחים מבשרים לכך. מאחר שכל הסיפור מוזן על ידי השקפה סטואית טיפוסית (להלן), אין לחוש לסתירה בינה לבין הלגלוג על האמונה שציפורים יכלו לבשר עתידות. הן יש הבדל מהותי בין יכולת חיזוי העתיד השמורה לאלים, לבין בשורת החיזוי שרק מתבצעת על ידי ציפורים.

כאמור, ברומא העתיקה הופקדו על חיזוי העתידות כוהנים מיוחדים שנקראו בשם 'אוגורים' (*augures*), כלומר חוזים במעוף הציפורים; וידוע כי למעשה תמה השפעתם המדינית כבר בשלהי תקופת הרספובליקה. קיקרו, שכתב חיבור מיוחד בן שני ספרים בשם "על הגדת עתידות" (*De Divinatione*), שנערכו בצורת דיאלוג עם אחיו קווינטוס, ביקר נמרצות את הניחוש במעוף הציפורים. לדבריו, השימוש בהגדת עתידות על יסוד מעוף הציפורים אפשרי ברומא בגלל בערות הציבור והוא נעשה לתועלת המדינה. אולם מזוית הראייה של הפילוסוף איש המדע היא בבחינת אמונה בהבל, והשימוש בו הוא בגדר מעשה מירמה לצרכים מדיניים. פרט מאלף החושף את שניותו של קיקרו בעניין זה, ואולי אף את צביעותו, נעוץ בכך שהוא עצמו שימש בשנת 53 לפסה"נ בתפקיד אוגור; עיין נ' שפיגל, קיקרו, ירושלים תשמ"א, עמ' 240-245; הנ"ל תשנ"ג, עמ' 141-142. מכל מקום, ידוע לנו בבירור כי בעידן הקיסרי שבו חי ופעל יוספוס כבר לא היתה משרת האוגורים אלא משרה מסורתית של כבוד, כיוון שאז לא האמינו עוד במעשי הלהטים שלהם ואפילו הגבילו את פעולותיהם (לעיל א, 202).

דומה כי באמצעות הסיפור הזה ביקש יוספוס להציג בגאווה את אמונת ישראל, שהנורמות שלה באותו נושא היו קדומות עוד יותר. נראה לי, על כן, כי ההסתייגות המוסכמת מן האוגורים ברומא של ימיו יכלה בעיניו להקנות אהדה לסיפור בשם הקאטאיוס בחוגי קוראיו המשכילים שם. על הלגלוג שלו עצמו ביחס לחוזים ומגידי עתידות, ראה להלן א, 259. לדעתי, יש בכך גם מעין תשובה תעמולתית עקיפה נגד האשמת היהודים ב'אמונת הבל'. נוסף על כך, יי לוי הוכיח במסכת טיעונים משכנעת, שאפילו הסממנים הספרותיים הפתטיים של הסיפור עולים בקנה אחד עם הנורמות המקובלות בספרות היוונית, ועל כן גם מקנים לו אמינות רבה. במיוחד נכון הדבר לגבי הסגנון ה'היפומנימאטי' (כלשונו של לוי), ההולם כל כך את סגנון סיפורי המסעות שנתחברו בעולם ההלניסטי מאז ימי אלכסנדר (שם, עמ' 57).

הן אילו יכלה לדעת מראש את העתיד לקרות וכו' - כאמור, לפי הגיונה של התפישה הסטואית, לא ידעו הציפורים עצמן מכוח כשרונן הנבואי את העתיד לקרות, אלא רק האלים, שהעבירו את המידע באמצעותן; השווה גם לעדות קלסוס הזכורה לעיל. לדעתי, דקות ההבחנה הזו נותנת יסוד סביר להבנת הלגלוג, שהרי מי שייחס לציפור (ולא לאלים) את חיזוי העתיד הריהו שוטה גמור.

205. עדויותיו של הקאטאיוס - על המונח המעין משפטי 'עדויות', עיין במבוא, עמ' 25 ואילך. החפצים לדעת יותר יכולים לקרוא על נקלה בספרו - מהדברים האמורים יכול להתקבל הרושם כי יוספוס קרא את ספרו של הקאטאיוס על היהודים (ראה לעיל א, 183) וכי היה בהישג ידו. למען האמת, הדברים אינם פשוטים כל כך. מצד אחד, אפשר אומנם להניח כי הוא יכול היה לקרוא בספרייה הנודעת של אלכסנדריה בעת שהותו שם, שהרי סביר כי יימצאו בה כתביו של מי שפעל וחי במצרים וכתב ספר גדוש דברי הערצה והתפעלות על קורותיה. אולם סבירה לא פחות, אם לא יותר, ההנחה, כי הציבור המקורי לא נשתמר עוד בספרייה, שעלתה באש בדליקה הגדולה של ימי יוליוס קיסר בשנת 48 לפסה"נ (על ממדיה עיין Fraser 1972, I, pp. 334-335). ייתכן אפוא שיוספוס מצא את הקטעים הללו באיזו אנתולוגיה ספרותית שקשה לנחש את זהותה. אף ייתכן שהוא מצאה אצל סופר יהודי הלניסטי כלשהו, וכנראה אלכסנדרוני במוצאו; השווה לעיל א, 183. כך או אחרת, ברור כי יוספוס ניצל כאן את ההזדמנות להציג עצמו כאיש משכיל הבקיא היטב בספרות ההלניסטית. גם קביעתו כי "החפצים לדעת יותר יכולים לקרוא על נקלה בספר" נראית אפולוגטית ונצחנית מעצם טבעה, שייתכן והתיימרה להפגין ביטחון עצמי כדי להשפיע פסיכולוגית

על הקוראים. אם ניקח בחשבון את האפשרות ההגיונית שלא היתה בעת ההיא לרובם גישה קלה ונוחה לכתבים עתיקים כאלה, נוכל להתחזק ברושם שאכן קביעתו בעניין זה היתה בגדר התרברבות לצרכים פולמטיים ותו לא; השווה לעיל א, 72, 107, 112, 116, 129, 134, 142, 144, 155, 172-173, 176 ועוד.

אגאתארכידס - מלומד יווני בן המאה השנייה לפסה"ס, שנולד בקנידוס (עיר יוונית בחוף הדרום-מערבי של אסיה הקטנה). הוא היה בלשן ומלומד פריפאטטי (סטראבון, גיאוגרפיקה, יד, 2, 15), שחי ופעל זמן מסוים באלכסנדריה של מצרים בימי שלטונם של תלמי השישי פילומטור ותלמי השמיני פיסקון (אוורגטס השני). הוא נאלץ לבסוף לעזוב את מצרים בגלל רדיפותיו של אוורגטס השני נגד אנשי רוח ומדע; עיין, Fraser 1972, pp. 151ff.; F. Jacoby, *FGrH.*, 86; II C, pp. 418-419; Verdin 1983, pp. 418-419. I, p. 513, II, p. 779; מבין כתביו ההיסטוריים, האתנוגרפיים והגיאוגרפיים ראוי לציין את: א. תולדות אסיה, שסקרה בעשרה ספרים את קורות הדיאדוכים; ב. תולדות אירופה, שסקרה בארבעים ותשעה ספרים את קורות יוון, ככל הנראה מ-323 לפסה"ס ועד נפילת מוקדון; ג. על הים האדום, שסקר בחמישה ספרים את הארצות שסביב ים-סוף; ד. תקציר של כתבי סופרים על נסים ונפלאות; ה. ליקוטים היסטוריים; ו. שיג ושיח עם ידידים, ועוד. מבין החיבורים הללו שרדו בעיקר אצל דיודורוס סיקולוס ופוטיוס קטעים מהחיבור על הים האדום. פרטים נוספים על סופר זה ופעילותו במצרים וכן על כתביו, ראה בהרחבה, Ed. Schwartz 1894, cols. 739-741; Permans 1967, pp. 432-455; Fraser 1972, I, pp. 515-517, 539-550 שטרן, א, עמ' 104-109, ושם ביבליוגרפיה נוספת; ראה עוד במחקרים שראו אור אחרי ספרו של שטרן: Gozzoli 1978, pp. 54-79; Verdin 1983, pp. 407-420; שצמן תשנ"ב, עמ' 17-18.

הזכיר אותנו תוך לעג לתומתנו, כפי שדימה בנפשו - אין יסוד להניח כי אגאתארכידס הקדיש חיבור מיוחד ליהודים, ואפילו קשה לשער כי הועיד להם פרק מיוחד באחד מחיבוריו. נראה יותר כי הוא העלה את זכרם רק בדרך אגב ובאופן אסוציאטיבי כאשר כתב על עניינים אחרים, דבר שיבואר עוד להלן. יש הסוברים כי הקטע הזה נלקח מתולדות אסיה, כיוון שעניינו העיקרי בית המלכות הסלווקי (J. & C. Müller, *FHG.*, III, p. 196; שטרן, א, עמ' 107), אולם יש החושבים כי הוא נלקח דווקא מתולדות אירופה, בגלל איזכורו של דמטריוס השני מלך מוקדון (F. Jacoby, *FGrH.*, II C, p. 154). דעתי נוטה יותר לאפשרות הראשונה, בעיקר משום שבעדות המקבילה של יוספוס (קדמ', יב, 5-6) נרמז באופן די ברור על מקור העדות; מה גם שבדברי אקדמתו (שם, 5) הוא אמר במפורש בזה הלשון: "על סיפור (מעשה) זה מעיד גם אגאתארכידס איש קנידוס שחיבר ספר על מעשה היוורשים". לדעתנו, טעה יוספוס בציון שם החיבור, שנקרא באמת תולדות אסיה (לעיל). טעותו מעידה שהוא לא קרא אותו במקור, וכי ציטט את אגאתארכידס מכלי שני. למרבה הצער, אין בידינו לקבוע את זהות המקור המתווך, אך לא מן הנמנע כי היה זה אלכסנדר פולהיסטור, אשר שימש את יוספוס הרבה גם במקרים אחרים.

אין ספק כי בימי פעילותו בחצר התלמיית חייב היה אגאתארכידס להתוודע ליהודים, שהרי ימיו עמדו בסימן יתור הזהב של יהודי מצרים ההלניסטית. לדעת פרייזר, אף ייתכן כי הוא הושפע לפחות בהזדמנות אחת מתרגום השבעים, כשכתב את חיבורו על הים האדום; ראה, Fraser 1972, I, p. 517; II, p. 784 (n. 20); ואם גם מנקר הספק בעניין זה (השווה שטרן, שם), לפחות אי-אפשר להתעלם בקלות ראש מהטיעונים על כך. ראוי עוד לשים לב לעובדה, כי כאשר ישב אגאתארכידס במצרים אירעו רדיפות הדת של אנטיוכוס הרביעי אפיפאנס ומרד החשמונאים, שהמלכות התלמיית לא היתה אדישה להם כלל ועיקר. אף מתברר כי זמן קצר לפני כן (170 לפסה"ס לערך) מילא ידידו הקרוב, הראקלידס למבוס (Heraclides Lembus), תפקיד מרכזי בחתימת ההסכם המדיני בין תלמי השישי פילומטור לבין אנטיוכוס אפיפאנס; ראה פרטים אצל, Fraser 1972, I, pp. 514-5; II, pp. 741-2 (n. 17); שטרן, א, עמ' 104. הדבר מלמד כמובן כי אגאתארכידס יכול היה להכיר מקרוב את הפוליטיקה התלמיית הנוגעת ל ארץ ישראל. כידוע, הסכסוך בין שתי

המעצמות ההלניסטיות על השלטון בארץ ישראל התגלע במידה רבה על רקע סיומן של מלחמות הדיאדוכים בקרב איפסוס (301 לפסה"ס). מכיוון שכל אחד מהצדדים היריבים הסתמך על טיעונים מדיניים הקשורים באירועי אותם ימים (דיודורוס הסיקילי, כא, 1, 5; ציריקובר תשכ"ג, עמ' 41-42), לכן חייבים היו אנשי הדיפלומטיה בימי אגאתארכידס לגלות בקיאות במלחמות הדיאדוכים. המסקנה המתבקשת מאליה היא, כי גם עדות אגאתארכידס איש קנידוס נשענה על מידע מהימן. ואכהולדר (Wacholder 1974, p. 272), לעומת זאת, הגם שלא פסל את האפשרות כי היה זה מידע היסטורי מהימן, לא דחה על הסף את האפשרות כי הסיפור על כיבוש ירושלים בידי תלמי הראשון נערך בהשראת מה שאירע מאוחר יותר, בימי אנטיוכוס הרביעי אפיפאנס (מק"א, א:כט-ל; מק"ב, ה: כה-כו). לדעתי, אין לכך יסוד מוצק בכתובים.

אחת הבעיות המרכזיות הניצבות לפנינו היא האם היה אגאתארכידס שונא ישראל אם לאו. היו שהטילו ספק אם בכלל ניתן לייחס לו אשמה זו; ראה Friedländer 1903, p. 363; השווה שטרן, א, עמ' 105. אכן, נמצא מי שהעלה את הטענה המצודדת כי עצם שירותו בחצר תלמי השישי פילומטור פטרונם של היהודים מקשה על אפשרות זו; ראה Bar-Kochva 1989, p. 480, n. 17. ברם ככלות הכל בקרב אוכלוסייה המרובים של אלכסנדריה היו בני אדם שונים זה מזה, במיוחד בעיר שמתח הניגודים בין יוונים ויהודים היה כה רב. מנגד ניתן אף להעלות טענה הפוכה ומצודדת יותר, ולפיה דווקא העובדה ששמירת השבת היהודית לא היתה נושא כתיבתו הישיר של אגאתארכידס, היא שהעניקה לעדותו משקל שלילי מיוחד. הן גלוי לעין כי שמירת השבת שימשה לו טופוס מובהק לאמונת הבל, שנועד להדגים את איוולתה של הנסיכה סטראטוניקי. לשון אחר: המוסכמה המקובלת בעולם ההלניסטי בדבר הימנעות היהודים ממלחמה בשבת היתה לדידו גם בבחינת מוסכמה על אמונת הבל שאינה צריכה ראייה, והוא השתמש בה לצורך הדגמה שתשכנע את ציבור קוראיו. נראה כי רמז עקיף לכך ניתן למצוא גם בעדות המאוחרת של אפיפאנס (Syriacus Liber, 50, 252), למרות שעניין השבת לא נזכר בה במפורש. העובדה שהיא כרכה בהקשר אחד את כיבוש ירושלים בידי תלמי הראשון ביחד עם כיבושי פומפיוס וטיטוס מלמדת כי בתודעת הדורות היו הם כרוכים יחדיו ובגלל אותה סיבה. אחת הדוגמאות המאלפות לכך מצויה אצל פלוטארכוס (De Superstitione, 8, 169A-C), שלגלג בין השאר, על שמירת השבת והציגה כגילוי מובהק של אמונת הבל יהודית, וזאת בהתייחסות מפורשת לכיבוש ירושלים בידי תלמי הראשון. לדעתי, ובהסתמכות מפלדמן (Feldman 1993, p. 160), העובדה, שפלוטארכוס כרך את הפרשה הזו עם דוגמאות אחרות על אמונות הבל אצל עמים 'ברבריים' אחרים, אינה ממעיטה מעמדתו העוינת כלפי היהודים, אלא מציבה אותה על מישור של התנשאות יוונית ולגלוג ביקורתי כלפי העולם ה'ברבריי'. כך או אחרת, נעלה הדבר מכל ספק הוא שיוספוס העריך את אגאתארכידס כשונא ישראל מובהק, שאלמלא כן לא היה כותב בפתח דבריו: "לא אהסס אף לנקוב בשמו של אגאתארכידס, אשר הזכיר אותנו תוך לעג לתומתנו, כפי שדימה בנפשו"; השווה להלן א, 208, 212. הדברים מלמדים ברורות כי יוספוס היה מודע היטב ללעגם של סופרים הלניסטיים-רומיים על היהודים הנמנעים מתוך איוולת של אמונת הבל להילחם בשבת (על המוטיב הזה בספרות האתנוגרפיה של הימים ההם, עיין Tcherikover 1959, pp. 364-365; אפרון תשכ"ב, עמ' 17-18; הנ"ל תש"ס, עמ' 21; Sevenster 1975, pp. 126-127), וכי כתב את דבריו תחת הרושם הזה (השווה גם בר-כוכבא, שם); השווה עוד להלן א, 208. להלן נראה עוד כי כבר מנאסיאס מפאטארה, שחי ופעל בסוף המאה השלישית ובראשית המאה השנייה לפסה"ס, לעג ליהודים והציגם כשוטים ופתאים גמורים המאמינים לכל דבר והעובדים לסמל הטיפשות עצמו, ראש חמור מזהב, שהוא פטרונה האמיתי של ירושלים (ב, 112-114). השימוש במילה 'תומתנו' הוא מאלף מאוד כי המקור היווני - εὐθελα - מורה על 'פשטות', 'תום' ו'טיפשות'.

לפסה"ג) ואשתו של דמטריוס השני מלך מוקדון. בגלל נישואיו הדיפלומטיים של דמטריוס דגן לאישה שנייה (239/240 לפסה"ג), נסיכה מאפירוס, ברח סטראטוניקי לסוריה כדי לבקש את עזרת אחיינה המלך סלווקוס השני קאליניקוס (225/6-246 לפסה"ג). לפי תוכניתה היא ביקשה להינשא לו כדי שינקום את נקמתה בדמטריוס. הלה דחה באופן משפיל את תוכניתה, אך היא לא ויתרה, וכאשר נעדר מאנטיוכיה הבירה לרגל מסע צבאי למס (235 לפסה"ג), היא עוררה את אזרחי אנטיוכיה למרד. בשובו מצא את העיר מורדת ונאלץ להטיל עליה מצור כדי לכבושה. כשהבינה סטראטוניקי כי לא תוכל להחזיק מעמד לאורך זמן, היא נמלטה לסלווקיה פייריה. היא היתה אמורה להפליג משם באונייה חיש מהר, אולם בעטיו של חלום היא דחתה את הפלגתה. הדבר הביא לתפישתה בידי אנשי סלווקוס ולהוצאתה להורג. סיפור זה הובא ברוב פרטיו אצל יוספוס בדבריו המקדימים לעדות אגאתארכידס איש קנידוס, עיין Will 1966, I, pp. 169ff.; Fraser 1972, II, p. 194, n. 745; שטרן, א, עמ' 107; גולן תשמ"ג, עמ' 299-300.

עוררה מרד - השימוש בפועל $\nuεωτερελζω$ הוא מאלף, שכן הוראתו היא לחולל חידוש מהפכני. יחדשנות נחשבה למילת גנאי במילון הפוליטי של העת העתיקה, והיתה מושג נרדף למהפכנות או לחתרנות המערערת את יסודות הסדר המדיני והחברתי. כך נקט גם פילון; ראה נגד פלאקוס, 47; המשלחת לגאיוס, 157, 165, 208, 292, 300, 333. מתברר כי האשמות כאלה הוטחו בעולם הפגני נגד יהודים, וליתר דיוק נגד 'החדשנות' של הדת היהודית. לא בכדי גינה טאקיטוס (דברי הימים, ה, 4) את משה על שהתקין ליהודים 'פולחנות חדשים' (*novi ritus*) המנוגדים ליתר הפולחנות ומערערים את יסודותיהם; השווה עוד קלסוס (אצל Origenes, *Contra Celsum*, III, 5; VII, 53), פורפיריוס (אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, א, 2) ויוליאנוס (*Contra Galilaeos*, 43 A-B; 238 D). **כיצד נמלטה היא אל סלווקיה** - עדות אגאתארכידס מתנגשת בזו של פוליביוס (ה, 58), שהרי סלווקיה היתה באותה עת מובלעת תלמיית; ראה פרטים נוספים: וילק תשמ"ו, עמ' 122, הע' 26.

207. בעטיו של חלום - מאחר שחלום הוא חוויה נפשית דמיונית של אדם ישן, שבה תודעתו פועלת במקוטע ובאופן לא מבוקר, ביקש אגאתארכידס לציין את איוולתה של סטראטוניקי שנהגה לפי תכתיבי חלומה. על דרך המשל הזה הוא חתר להוקיע גם את איוולתם של היהודים, כלומר את אמונת ההבל שלהם (להלן). אומנם בעולם היווני-רומי רווחה הדעה כי האלים גילו את רצונם גם באמצעות חלומות, אולם היה מקובל כי התגלות רצון האלים באופן זה נעשתה כאשר החולמים היו לנים במקדשיהם. האמונה בנבואות מסוג זה היתה מקובלת מאוד בעולם היווני והרומי ואפילו על פילוסופים ואנשי רוח למיניהם. עם זאת חשוב לציין את העובדה כי גילויי ספקנות לגבי חלומות הובעו מוקדם למדי וכבר בימי הומרוס. הלה הביע, למשל, בשם פֶּנְלוֹפִי, אחת מגיבורות שירת האפוס שלו, את הקושי להבחין בין חלום שווא לבין חלום אמת (אודיסיאה, ד, 787-841). ברומא היה זה קיקרו, שהביע הסתייגות נמרצת מן התופעה הזאת בחיבורו "על הגדת עתידות", בו התווכח עם אחיו קווינטוס וחלק על דעתו כי האלים אכן דוברים אל בני האדם בחלומות. לדידו, פותרי החלומות החותרים לכך שאנשים יזדקקו לשירותיהם, הם שמעוניינים בתפוצתה של אמונת ההבל הזו, שאיש המדע אינו יכול לקבלה כל עיקר; עיין שפיגל תשמ"ג, עמ' 141-241.

208. אגאתארכידס סיפר את הדברים האלה, ואחרי שלעג לאמונת ההבל של סטראטוניקי, נקט משל מדבר הנוגע לנו - רוב המלומדים מתרגמים $δαιμονία$ כ'אמונת הבל' (*superstition*), אך למען הדיוק ראוי יותר לתרגמו כ'אדיקות יתר' או 'אדיקות מופרזת' (במובן השלילי) שנתפשה כ'אמונת הבל'; עיין עמיר תשמ"ג, עמ' 28 ואילך. הדברים המקדימים של יוספוס לעדות אגאתארכידס מוכיחים בבירור כי הוא מנה אותו עם שונאי ישראל, שאלמלא כן לא היה מדגים ($παράδειγμα$ $χρηται$) את אמונת ההבל (או אדיקות היתר) של הנסיכה הסלווקית באמצעות משל מאמונת ההבל של היהודים; עיין לעיל בפירושים לפסקה א, 205 ולהלן א, 212.

עמיר (שם) הדגיש כי הדימוי של היהודים כ- $\delta\epsilon\iota\sigma\delta\alpha\lambda\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma$ (אדוקים יתר על המידה) חוזר לא מעט בספרות ההלניסטית-הרומית, והוא ששם אותם למשל ולשנינה. זאת ועוד: ראוי להדגיש בהקשר זה כי פלוטרכוס בחיבורו *De Superstitiones* ביקש לטעון כי "אמונת הבל היא חמורה יותר מ'אתאיזם'"; עיין 80 p. D.A. Russell, *Plutarch*, London 1972.

209. העיר הבצורה מכל - אין ספק כי הכתיבה בלשון סופרלטיבית צריכה להתפרש בהקשר הזה כמוטיב ספרותי שנועד להעניק מימד מרשים יותר לסיפור המעשה. ברם גם למדנו לדעת שביצוריה של ירושלים היו מן המפורסמות בעת העתיקה, עיין א, 197 לעיל.

רגילים לנזח כל יום שביעי, ואין הם חוגרים נשק בימים אלה - אחת השגיאות היותר נפוצות ומקובלות במחקר גורסת כי רק מאז ראשיתו של מרד החשמונאים הותרה ליהודים מלחמת מגן בשבת, ואחת 'ההוכחות' המרכזיות לכך שימשה, כמסתבר, עדותו של אגאתארכידס איש קנידוס; השווה למשל בפירושו הנושן של ויסטון (עמ' 872) ל'נגד אפיון'; עיין בהרחבה בסקירה המקפת ובניתוח המעמיק של בר-כוכבא תשמ"א, עמ' 331-342; Goldenberg 1979, pp. 430-431; Bar-Kochva 1989, pp. 474-493; וילק תשמ"ט, עמ' רלה ואילך, ואצלם יש עוד פירוט ביבליוגרפי נרחב נוסף.

יש להודות כי לפי פשט הדברים עולה הרושם כי אליבא דאגאתארכידס נאסר על היהודים בעיקרון להילחם בימי שבת. אולם לאמיתו של דבר, גירסת 'נגד אפיון' נתנה בשם הסופר היווני הזה ביטוי מדויק יותר להלכה היהודית, שכן נאמר בה במפורש כי בימי שבת "אין [היהודים] חוגרים נשק ($\tau\alpha \delta\epsilon\pi\lambda\alpha \beta\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$) ואין הם עובדים את האדמה ואין הם עוסקים בכל מלאכה אחרת". על סוגיית המלחמה בשבת, עיין בהרחבה Feldman 1915, pp. 179-181; Radin 1915, pp. 431ff.; Goldenberg 1979, pp. 431ff.; גורן, תשי"ח, עמ' קמט ואילך; מ"ד הר תשכ"א, עמ' 245, הע' 14, וכן עמ' 248, 255-256; שטרן, א, עמ' 510-511 (על עדות פרוניטוס); הנ"ל תשנ"ה, עמ' 209-210 (הערות 13-14); שירר, ב', עמ' 467-475, אפרון תש"ס, עמ' 25-27; 39 (הע' 63); Hengel 1989, pp. 287ff.; וילק תשמ"ט, עמ' רלה ואילך; בן-שלום תשנ"ד, עמ' 89-94, 304-306 ועוד. מאחר שלא אוכל לדון כאן בסברה המוטעית הנפוצה כי עד ימי מתתיהו החשמונאי לא היה היתר הלכתי להילחם בשבת, אסתפק בציון העובדה כי בסוגייה זו מקובלות עלי דעותיהם המפורטות והמנומקות של אפרון (שם) ובן-שלום (שם) כי מעולם לא חל איסור הלכתי בישראל להילחם בשבת. חשוב להדגיש כי אין לערבב בין האיסור הסתמי הרגיל לשאת כלי זין בשבת לבין האיסור ללחום בשבת (השווה בר-כוכבא, שם, עמ' 333 ואילך). אגאתארכידס מעיד במפורש על האיסור לחגור נשק בשבת; כל השאר הוא בגדר פרשנות מגמתית ולא יותר. לדעת פלדמן (Feldman 1993, p. 159), העובדה, שאגאתארכידס ציין רק את האיסור לחגור נשק בשבת, ולא את האיסור להילחם בשבת, מה גם שהוא לא ציין את הטעות הרווחת בקרב סופרי יוון על הנוהג לצום ביום השבת, מלמדת כי הוא למד על ההלכה היהודית לעת שהותו באלכסנדריה.

בגירסה המקבילה של יוספוס ב'קדמוניות היהודים' נאמר על אגאתארכידס כי "הוא מטיח דברים כלפינו על אמונתנו התפלה, שבגללה קיפחנו את חירותנו" (קדמ', יב, 5). בציטטה המיוחסת לו (שם, 6) נכתב עוד: "ישנו עם, הקרוי (עם) היהודים. הללו, אף על פי שיש להם עיר חזקה וגדולה, ירושלים, נתנוה שתיפול בידי תלמי מפני שלא רצו לאחוז בנשק, ומחמת אמונה תפלה, שלא היתה השעה הולמתה, קיבלו עליהם אדונים קשים". על השוואת הגירסאות והשימוש בהן לצרכיו ההיסטוריים והספרותיים של יוספוס, עיין בהרחבה: שטרן, א, עמ' 105, 109; בר-כוכבא תשמ"א, עמ' 334-335, ושם ניתוח מקיף ומעמיק; השווה עוד 11 n. & 479 p. Bar-Kochva 1989. להשוואת הגירסאות יש כמובן ערך רב מאוד במענה לשאלה האם נאסר על היהודים בעת ההיא להילחם בשבת, אם לאו. כאמור לעיל, חשיבות הדבר רבה, במיוחד לאור העובדה כי בספרות

האתנוגרפית היוונית-הרומית היתה רווחת תשובה חיובית. זו סיפקה, כזכור, כר נרחב ללעג נגד היהודים, הגם שלא היה לה כל יסוד במציאות (השווה לעיל בפירושים לפסקאות א, 207, 209). בהקשר הזה חשוב להדגיש כי ניתוח העדות המקבילה של 'קדמוניות היהודים' מוכיח בעליל שמעשה המרמה של תלמי הראשון בכיבוש ירושלים לא היה קשור בשמירת השבת דווקא, אלא יותר בהעמדת הפנים של המלך, שבא ירושלימה במסווה של ביקור ממלכתי ומתוך כוונה לכבד את היהודים בקורבן לאלוהיהם. ציון העובדה שכיבוש ירושלים נעשה ביום השבת מסביר בגירסה זו יותר את קלות הכיבוש מאשר את דבר העורמה שאיפשר את עצם ביצועו. אכן, אחת הסתירות הפנימיות המזדקרות לעין מהסיפור (בשתי גרסאותיו) באה לידי ביטוי בהיקש ההגיוני הפשוט, שאם אומנם היה ידוע ברבים על האיסור העקרוני החל על היהודים להילחם בשבת, לא היה כלל מקום לתאר את כיבוש ירושלים ביום השבת כמעשה של מרמה; על כל זאת, עיין בהרחבה: בר-כוכבא תשמ"א, עמ' 333-335. אם נניח כמו פלדמן (שם) שאגאתארכידס אכן ידע את ההבדל בין האיסור לחגור נשק בשבת לבין האיסור להילחם בשבת, נוכל להבין טוב יותר את כוונותיו הזדוניות, שהרי במקרה זה לא נוכל להימלט מהמסקנה שהוא שיווה לאיסור הראשון משמעות קיצונית ומרושעת, כדי להוליך שולל רבים לדבוק בטעות השכיחה והנפוצה כאילו היה קיים איסור מוחלט להילחם ביום השבת.

פורשים ידיהם ומתפללים - פרישת כפים בתפילה לאלוהים היא דבר ידוע מן המקרא, למשל: שמות ט:כט; לג; מל"א ח:כב, נד; ישעיה, א:טו; עזרא ט:ה; איוב, יא: יג; דהי"ב, ו:יג; תהלים נד ועוד. כך גם בימי הבית השני, למשל: מק"ב, ג:כ; יד:לד; טו:יב, כא, לד; מק"ג, ב:א; ה:כה; ספר טוביה, ג:יא; פילון, נגד פלאקוס, 121; על חיי העיון, 66 ועוד. השווה על פרישת האצבעות של כוהנים בנשיאת כפים: ספר היובלים, כה:יא-יד; צוואות השבטים (צוואת לוי), ב:ג (תוספת בכתב-יד Athos); עליית משה, ד:א; ראה בפרוטרוט אצל אלון תשי"ז, א, עמ' 181-184. מתברר כי כבר תיאופראסטוס, מהוגי הדעות ההלניסטים הראשונים שנתוודעו ליהודים, התרשם כי הם עורכים בלילות תצפיות בכוכבים וקוראים לאל בתפילותיהם (Theophrastus, *De Pietate*, apud Porphyrius, *De Abstinencia*, II, 26), אלא שבניגוד לאגאתארכידס, הוא לא גינה אותם על כך ולא לגלג עליהם כל עיקר. אדרבה, בעיניו היתה זו הוכחה חותכת שהם אומה של פילוסופים המתבוננים במהלך גרמי השמים; עיין על כך בהרחבה אצל גוטמן תשי"ח, א, עמ' 78-79, 81 ואילך.

במקדשיהם - ראוי לשים לב כי הכתוב הוא בלשון רבים, דבר בעשוי לעורר תמיהה; השווה גם אצל טאקיטוס, דברי הימים, ה, 5; 6; J. Chrysostomus, *Adversus Judaeos Orationes*, I, 6; Procopius (of Caesarea), *De Aedificat.*, VI, 2. יתר על כן, עצם השימוש במונח 'מקדש' הוא מתמיה, שהרי ברור הדבר מאליו כי הכוונה כאן לבתי כנסת הנקראים ברגיל *συναγωγή* או *προσευχή*. באפיגרפיה מצינו רק לשני מקרים בודדים שבהם נקראו בתי כנסת יהודיים באמצעות המונח *ἱερόν*. האחד נוגע לכתובת מהמאה השנייה לפסה"נ (!) מחאדרה (Hadara) שליד אלכסנדריה (CII, II, No. 1433), אלא אם כן צריך להשלים את הכתוב בה ל- *ἱερόν* *ἐστὶν* *πρεβόλον* - כדעתם של (Horbury-Noy 1992, No. 9). המקרה השני נוגע לכתובת מבית שאן מתקופה מאוחרת יחסית (Krauss 1922, p. 210). ברם התמיהה הנ"ל יכולה למצוא את פיתרונה בדימוי הנודע של בתי הכנסת היהודיים לימקדש מעטי. ביקרמן (Bickermann 1980, p. 343), לעומת זאת, סבר בהיגיון כי השימוש במונח 'מקדש' נבע מעצם הכתיבה לקוראים יווניים-רומיים, ללמדך שהיא נבעה מהרצון להשתמש במושגים המקובלים עליהם. כנראה בהשפעתו, סבר גם פלדמן (Feldman 1993, p. 159) כי התפילה ב'מקדשים' מכוונת לתפילה בבתי הכנסת. עיין בהרחבה על כינוי בתי כנסת כימקדשים במחקריהם של: Krauss 1922, Juster 1914, I, p. 457; pp. 52ff. (esp. 58); יי גוטמן תשמ"ו, עמ' 43-48, 148 והע' 8; כשר תשל"ט, עמ' 204 והע' 63; הנ"ל תשמ"ח, עמ' 119 ואילך; וראה במיוחד Sh. Cohen 1987b, pp. 161-165.

מבוקר עד ערב - ש' כהן (שם, עמ' 161) ופלדמן (Feldman 1993, p. 159) סברו בהיגיון כי

אגאתארכידס תיאר את סדרי התפילה על-יסוד מה שראה בבתי הכנסת היהודיים באלכסנדריה, וכי הכוונה לתפילה עד צאת השבת. פליישר (תש"ן, עמ' 397-441, ובפרט 402 ואילך), לעומת זאת, טען כי עדות זו על התפילה בבתי הכנסת היא יחידאית וכי בפועל היא לא היתה דווקא בין הדברים האופייניים לנעשה בבתי הכנסת היהודיים בארץ ישראל בתקופת הבית השני. לדבריו, לא היתה עדיין התפילה צורה מוגדרת ומגובשת של עבודת האל, לא ראו בה חובה, לא ליחיד ולא לציבור, ולא הנהיגו בה קביעות. לדעתו, בתי הכנסת שימשו על כן יותר כמקומות שבהם נערכה קריאת התורה בציבור, לרבות דרשות, כינוסי הוראה ולימוד המצוות; ראה התייחסות מלאה על כך מצד יוספוס עצמו להלן ב, 175. ברם מה שנכון לארץ ישראל (וגם זאת בהסתייגות) לא היה בהכרח נכון לגבי התפוצות. בתי הכנסת הקדומים שם כונו בבירור 'בית תפילה' (ἡρώα), דבר שיכול לסייע רבות להבנת הרקע להקמת המוסד הזה; עיין בהרחבה כשר תשמ"ח, עמ' 119 ואילך. חשוב לזכור כי למעשה אותו מונח נקבע על יסוד דימוי לבית המקדש הראשון עצמו, שכונה כידוע אף הוא 'בית תפילה' (ישעיה, נו:ז), מה גם שהתפילה נקשרה בעבודתו מבראשית; השווה מל"א, ח:כב ואילך; מל"ב, יט:יד ואילך; דהיי"ב, ו:יב ואילך; ל:כז; ישעיה, א:טו; לז:יד ואילך ועוד. בדומה ל-LXX (ישעיה, נו:ז) שתרגם 'בית תפילה' -- ὁ ἡρώα (ביחס למקדש הראשון), נקטו לימים כינוי זה גם לגבי המקדש השני, השווה מק"א, ז:לז; מרקוס, יא:יז; מתיא, כא:יג; לוקס, יט:מו מאחר שבתפוצות לא היתה עבודת קורבנות למעט בית חוניו (כמגבלות שונות), ממילא מילאה בהם התפילה תפקיד מרכזי יותר. מחברה של 'איגרת אריסטיאס' וכמוהו גם פילון האלכסנדרוני העלו כידוע את התפילה למעלה מוסרית ופילוסופית גבוהה בהרבה מזו של עבודת הקורבנות, ונתנו בכך ביטוי לייחודה המוסרי והפילוסופי של דת ישראל בהשוואה לדתות אחרות; ראה כשר תשמ"ח, עמ' 122 והע' 16. מתפיסה זו מתבקשת ממש מאליה המסקנה, כי 'בית התפילה' יכול היה למלא היטב את התפקידים הלא-קורבניים של בית המקדש בירושלים, ולכן נחשב למקום שבו יכלו היהודים לתת ביטוי נאמן לאמונתם. לגופו של הדיון כאן, אגאתארכידס איש קנידוס יכול היה בהחלט להתרשם, כדעת פלדמן (לעיל), ממה שראו עיניו בבתי הכנסת היהודיים באלכסנדריה.

210. מסיבה זו נתאפשר לו לתלמי בן לאגוס לחדור עם צבאו לעיר - כידוע, נכבשה ארץ ישראל בידי תלמי הראשון ארבע פעמים: 1. בשנת 319/320 לפסה"נ, כאשר כבשה מידי לאומדון והחזיק בה עד 315 לפסה"נ ואז איבדה לאנטיגונוס מונופתאלמוס; 2. בשנת 312 לפסה"נ, כאשר ניצח את דמטריוס פוליורקטס (בנו של אנטיגונוס) בקרב עזה והחזיק בה עד 311 לפסה"נ באבדו אותה שוב לאנטיגונוס; 3. בשנת 302 לפסה"נ, כאשר פעל במסגרת הקואליציה המדינית נגד אנטיגונוס, אך נסוג בגלל פחד-שווא מאנטיגונוס; 4. בשנת 301 לפסה"נ, לאחר הניצחון איפסוס. דעות החוקרים נחלקו בעניין קביעת זמנו של האירוע הנרמז כאן על ידי אגאתארכידס. יש שחשבו על הכיבוש הראשון, למשל מילר, עמ' 179; (Droysen 1878, II, p. 167f.), אך היו שהעלו בדעתם דווקא את הכיבוש השני (למשל Willrich 1895, p. 23; Bouché-Leclercq 1903-7, I, p. 50; Ed. Meyer 1921-3, II, p. 24; F.-M. Abel 1935, pp. 567ff.; idem 1952, II, p. 31). אולם נראה יותר להעדיף דווקא את הכיבוש השלישי בשנת 302 לפסה"נ מהטעמים שנקב צריקובר תשכ"ג, עמ' 44-45; והשווה גם שטרן, א, עמ' 108; הנ"ל 1981, עמ' 101; Feldman 1993, pp. 159-160.

כי אנשיה שמרו אמונים לכסילותם במקום להגן על עירם - 'הכסילות' (ἀνολα), כמוה כחוסר דעת ו'טירוף הדעת' (ἀπρόνοια; השווה ב, 148), היא תכונה הממייטה אסון. כאן מודגש הדבר בעיקר לצורך ההסבר על מהותה של 'אמונת ההבלי היהודית'.

כך נכבשה מולדתם בידי עריץ אכזר - על התשתית של המידע הזה בשם אגאתארכידס איש קנידוס (השווה קדמ', יב, 5-7) נשענו גם המסורות האחרות על הובלת שבויים יהודיים מצרימה

בידי תלמי הראשון ומכירתם לעבדות; ראה איגרת אריסטיאס, 12, 14 ואילך; קדמי, יב, 11, 17 ואילך. לכאורה נראות העדויות האלה סותרות את זו האמורה בשם הקאטאיוס איש אבדירה על הגירה מרצון מצרימה בימי המלך הנ"ל, אך לאמיתו של דבר הן עדויות הרמוניות, המשלימות זו את זו, ולא עדויות סותרות; עיין לעיל בפירושים לפסקה א, 186.

באופן זה הוכח כי תורתם נוקטת מנהג נפסד - זוהי כמובן המסקנה המסכמת, שתכליתה ללמד על 'אמונת ההבל', שהיא מונח נרדף בהקשר הזה לימנהג נפסד' ($\phi\alpha\upsilon\lambda\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\theta\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$).

211. **המעשה לימד לקח את כולם, זולת את עצמם וכו' -** לפי אגאתארכידס, כיבוש ירושלים ביום השבת נעשה למשל ולשנינה בעיני רבים, מאחר שנועד להוכיח כי יש להסתייג מאמונות תפלות כמו מחלומות תעתועים ולא לפעול על פיהם. העובדה כי נעשו נסיונות נוספים בהיסטוריה של העם היהודי לכבוש את ירושלים או לפרוץ לתוכה בימי שבת ומועד, שבהם נמנעים היהודים ברגיל לחגור נשק, מעידה בעליל כי אכן היו מוסכמות בעניין זה בקרב הגויים. הדבר בא כמובן לידי ביטוי גם בספרות היוונית והרומית (כאמור לעיל). אפילו בימינו אלה הוכיחה 'מלחמת יום הכיפורים' כי מוסכמה נואלת זו לא פסה מן העולם. ברם לדברי אגאתארכידס, אותו הלקח לא נלמד על ידי היהודים עצמם. מצורת התבטאותו ניתן ללמוד כי הוא ידע שהדבר הוכח מנסיון הדורות הבאים. למרבה הצער, אין לדעת לאיזה אירוע כיוונו דבריו, אך בשים לב לזמנו, ניתן להצביע לפחות על אסונם של אלף הפליטים מימי גזירות אפיפאנס, שניספו במערה בגלל שסירבו להילחם ביום השבת (מק"א, ב:כט-מ).

יש להתרחק מחלומות - מאחר שהדברים אמורים בלעג סרקסטי, ראוי לציין כי בעיני שונאי ישראל היה ליהודי העיר רומא דימוי נלעג של מוכרי חלומות, ראה Juvenal, *Saturae*, VI, 547. **מסורת של פירוש נסתר לחוק -** המונח היווני $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$, המתורגם כאן כיפירוש נסתר, מציין למעשה גם השערה, ניחוש, כוונה נסתרת וכד' (ראה לידל-סקוט, עמ' 1890). אך ברי כי מטרת ביטוי כזה היא להציג את הדת היהודית כאמונת הבל (*superstitio*) הנשענת על מסורת של פרשנות ספקולטיבית חסרת יסוד, כלומר על אמונה של שגיונות ומדוחי שווא. **כל אימת שמתעוררים קשיים המבלבלים דעתם של בני אדם -** לפי פשט הכתוב, הסכנה הטמונה בפרשנות דלעיל היתה רבה במיוחד בנסיבות של קשיים, הגורמים מבוכה ובלבול דעת.

212. **אותו מקרה נחשב בעיני אגאתארכידס כעניין הראוי ללעג -** כאמור, אגאתארכידס הפך את סיפור המעשה לדגם של סיפור לעגני על אמונת הבל ותוצאותיה המרות. הביטוי $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\gamma\epsilon\lambda\omega\varsigma$ מציין לעג, בוז, גיחוך, צחוק לגלגני וכד'; ראה דוגמאות במילונם של לידל-סקוט, עמ' 886. דומה כי יוספוס היה רגיש מאוד לנושא, בגלל הדימוי השלילי הרווח בחברה הרומית לגבי השבת (ראה Michael 1923-4, pp. 117-124); ועיין על השבת בספרות הפגנית בכלל אצל Feldman 1993, pp. 158-167, וכן להלן ב, 20-27.

ייראה [דווקא] כדבר גדול הראוי לשבחים רבים בעיני אלה שישפטוהו ללא טינה - יוספוס אמר כאן את דברו בחצי פה, כי לדידו הלקח הנ"ל עלול לשמש את שונאי ישראל בעתיד כדגם אופייני וכאמצעי יעיל לשים ללעג את הדת היהודית. הוא לא התייחס לעניין בלשון עבר והווה, אלא בלשון סתמית למדי. ייתכן כי הוא נמנע מהדגמות ממשיות להפרכת הדבר, כיוון שחלק מהדברים אמור במקרים שחלו בעידן הרומי ואף בימי המרד הגדול ממש; השווה קדמי, יד, 63; מלח', א, 146; וכן קדמי, יח, 319, 354; חשוב לציין כאן את דברי פרוניטוס, בן זמנו של יוספוס (Frontinus, *Strategmata*, II, 17); עיין שטרן, א, עמ' 511-509; והשווה מלח', ב, 392-393, 456, 635-634. על השימוש במונח 'שבח' ($\acute{\epsilon}\pi\iota\chi\alpha\acute{\iota}\mu\iota\omicron\nu$) או בפועל ($\acute{\epsilon}\pi\iota\chi\alpha\acute{\iota}\mu\iota\omicron\nu$), ראה ב, 287. **בעיני אלה שיעדיפו תמיד את שמירת החוקים ויראת האל יותר מאשר את הצלת נפשם**

ומולדתם - יוספוס העלה על נס את הנאמנות המופלגת של היהודים לחוקיהם כמופת של התנהגות פילוסופית; השווה להלן ב, 168 ואילך, במיוחד 218, 232-235. הדבר עולה בקנה אחד עם העדות המסורה בשם הקאטאיוס מאבדירה על סירוב היהודים בצבא אלכסנדר מוקדון לשקם את מקדש בל (א, 192-193). לא מן הנמנע שהתיאור הזה נועד להדגיש גם את אצילות היהודים, אם לשפוט מהתייחסותו המקבילה לספרטנים, אשר אף הם הוכיחו במשך דורות נאמנות מופלגת לחוקי ליקורגוס (להלן ב, 225); עיין 48, 1993, p. idem; 209, 1988, p. Feldman.

כג. התעלמות סופרי יוון מהיהודים בזדון או מחוסר ידע והבנה

213. לא מחסרון ידע - קביעה זו מתייחסת לסוג אחד של סופרים, שהיירונימוס מקארדיה (להלן) ייצג אותם. לעומת זאת הזכיר יוספוס קבוצה אחרת של סופרים, שהזכירו את היהודים בהקשרים שונים, חיוביים ושליילים, אך בדרך כלל עשו כן מחסרון ידע והבנה יסודית (להלן א, 216-218).

קנאה - נימוק דומה בתכלית העלה גם פילון האלכסנדרוני ביחס להימנעות היוונים מהזכרת משה וחוקיו; ראה חיי משה, א, 2. למרבה הצער, יוספוס לא פירט את הסיבות לקנאה, ואף לא ברור מהו המישור שבו היא היתה אמורה; האם פוליטי? חברתי? או דתי? על איבתם וקנאתם של המצרים הוא רמז בהזדמנות אחרת (להלן א, 224-225 וכן ב, 282) ועניין היה מעוגן במישור הדתי, כלומר שנאה וקנאה כלפי אמונת הייחוד היהודית.

אי-שפיות הדעת - ביוונית $\sigma\upsilon\chi\eta\ \psi\upsilon\lambda\epsilon\iota\varsigma$, ראה לידל-סקוט, עמ' 1842. זו התבטאות קשה, שנועדה לציין את חוסר ההיגיון שבהתעלמות מזכר היהודים ולשכנע את הקורא תוך השמעת 'איוס' כי האלטרנטיבה היא אי-שפיות הדעת. תאקריי נקט לשון הרבה יותר רכה בהעדיפו לתרגם "disingenuous reason".

היירונימוס, בן זמנו של הקאטאיוס - הכוונה להיירונימוס מקארדיה (עיר באזור ההלספונט), שחי ופעל בין השנים 260-360 לפסה"ע לערך. הוא שירת את אוומנס מלך פרגאמון (מוצאו גם כן מקארדיה) ולחם עימו נגד יורשי אלכסנדר מוקדון האחרים, פרדיקאס ואנטיגונוס מונופתאלמוס, עד 316 לפסה"ע, כאשר נפל מלכו בקרב גאביינה נגד אנטיגונוס. לאחר מכן הוא עבר לשרת את המנצח עד שניגף הלה בקרב איפסוס (301 לפסה"ע), ובהמשך שירת את בנו דמטריוס פוליורקטס עד שביו בידי סלווקוס הראשון בשנת 287 לפסה"ע, ולבסוף את נכדו אניטגונוס גונאקאס. הוא היה בשירותו של האחרון לפחות עד שנת 272 לפסה"ע, וכנראה גם מאוחר מזה, שהרי נודע כזקן מופלג שעבר את גיל המאה. יוספוס הזכיר בהזדמנות אחרת סופר בשם 'היירונימוס המצרי' (קדמ', א, 94), שהתייחס בכתביו אל נושא המבול. נראה לנו כי יש לדחות את הדעה המזהה אותו עם היירונימוס מקארדיה (השווה C. Müller, *FHG.*, II, p. 451), ולו מפני שיוספוס ייחד לו את הכינוי 'המצרי'.

זה אשר כתב את ההיסטוריה של הדיאדוכים - ככל הנראה נקרא החיבור $\text{Al } \pi\epsilon\rho\iota\ \text{Diadochoi}$, והוא כיסה את התקופה שחלפה מאז מות אלכסנדר מוקדון (323 לפסה"ע) ועד מות פיררוס מלך אפירוס (272 לפסה"ע) לפחות; השווה דיודורוס הסיקילי, יח, 42. למרבה הצער, החיבור לא נשתמר, זולת פרגמנטים שונים; מכל מקום, הוא שימש מקור חשוב לחיבורו של אריאנוס $\text{Td } \mu\epsilon\tau\alpha\ \text{'Al}\epsilon\lambda\epsilon\chi\alpha\nu\delta\rho\omicron\nu$, ולחיבורו ההיסטורי הגדול של דיודורוס הסיקילי (במיוחד ספרים יח-כ); עיין Russel M. Geer, *Diodorus Siculus* (LCL ed.), IX, pp. vii-x.

נעשה למושל סוריה [זכות] היותו רַע המלך אנטיגונוס - המדובר בימי שלטונו של אנטיגונוס מונופתאלמוס. ייתכן שעובדה זו מוצאת אישור עקיף אצל דיודורוס הסיקילי, יט, 100, 1-2, שסיפר כי היירונימוס הופקד על איסוף חאספלט בים המלח והכנסותיו בזמן מסע המלחמה של דמטריוס

פוליורקטס נגד הנבטים (311/312 לפס"ה). המונח סוריה מציין כאן ללא ספק את סוריה הגדולה לפי המינוח הסלווקי; עיין עוד לעיל א, 133, 135, 143.

214. לא הזכיר אותנו היירונימוס בשום מקום בהיסטוריה שלו, ואפילו אם חי סמוך למקומותינו - אכן, בשרידי כתביו לא זכר היירונימוס את היהודים וארצם, אבל לעומת זאת ציין כי בארצם של הערבים הנבטים ישנו אגם מר, שבו אין כלל דגים או כל יצור חי אחר, לבד מגושי אספלט המהווים מקור הכנסה חשוב; עיין שטרן, א, עמ' 18-19. לדעת גאבא (Gabba 1989, p. 617), ספק רב אם היה לו מידע על עמי האיזור. דומני כי זהו נימוק דחוק למדי, וכי על כן הטיעון של יוספוס משכנע יותר.

אם חשב האחד שראויים היינו לזיכרון רציני - הכוונה כמובן להקאטאיוס מאבדירה, שהקדיש ליהודים תשומת לב רצינית, הן בעקיפין בספר היאגיפטיאקה והן במישרין בספריו על היהודים ויעל אברהם (עיין לעיל).

נסתרה כליל בינתו של השני משנאתו לאמת - היעדר זכר היהודים בכתבי היירונימוס נתפש על ידי יוספוס כהתכחשות זדונית לאמת. אין ספק כי עמדתו הלגלגנית היא אפולוגטית באופיה, אולם היא מושמעת כתירוץ העונה על תמיהה הגיונית שאין לה הסבר משכנע אחר (השווה להלן). מנקודת מבטו והגיונו, די בכך כדי להצדיק את פסילת היירונימוס והצגתו כסופר חסר בינה ושונא אמת.

215. מכל מקום, קדמותנו מוכחת דיה - יוספוס הרגיש צורך לערוך כאן סיכום ביניים למסכת טיעוניו על קדמות העם היהודי, ולהדגיש שוב את האמת הבסיסית שלו. כזכור, למען אמת זו הוא כתב את החיבור 'נגד אפיון', שלפי דברי עצמו ראוי יותר לקוראו על קדמות היהודים (לעיל א, 3). במקרה שלפנינו שימשה האמת הזו תשובה מוכנה לתמיהה אפשרית על היעדר זכרם של יהודים בכתבי סופר יווני שפעל בתחומי ארץ ישראל בראשית התקופה ההלניסטית (לעיל א, 214). על ידי כתבי המצרים, הכשדים והפיניקים - הכוונה לנאמר לעיל א, 73-105, 106-127, 128-159.

216. כי נוסף על אלה הנקובים לעיל - אכן, המשפט הזה מעיד על הצורך של יוספוס לערוך סיכום ביניים. כבר הראינו במבוא כי שיטה זו מסייעת לשכנע את הקורא. תיאופילוס (Theophilus) - לא ידוע עליו כמעט דבר. ברם סביר מאוד להניח כי הוא היה אותו סופר שהוזכר בכתבי אלכסנדר פוליהיסטור כמי שאישר את עדות הסופר היהודי ההלניסטי בן המאה השנייה לפס"ה, אופולמוס, בעניין יחסי שלמה המלך וחירם מלך צור; ראה טרויאני, עמ' 112; Calabi 1993, p. 250 (n.108). היו חוקרים שחשבו כי הוא לא היה כלל יווני, אלא סופר יהודי; השווה Walter 1976, I.2, pp. 109-110. ואכהולדר אף ביקש לבחון את האפשרות לזהות אותו עם תיאודוטוס הנזכר להלן ולזקוף את הבלבול ביניהם לחשבון יוספוס, בטענה שייתכן כי הוא לא הבין כראוי את המידע של אלכסנדר פוליהיסטור שעליו הוא נסמך; עיין Wacholder (n. 72) esp. 218, pp. 217-223, 1974. מאחר שאפשרות זו נראית על פניה מאולצת מדי, סביר יותר בעינינו לדחותה ולקבל את קביעת יוספוס כמות שהיא, כלומר שתיאופילוס היה סופר לא-יהודי; עיין F. Jacoby, *FGrH.*, 733, III C, pp. 694-5; שטרן, א, עמ' 126-127; Holladay 1983, pp. 337-342; שירר, ג', עמ' 556-557; השווה Doran 1987, pp. 254-255.

תיאודוטוס (Theodotus) - לא ברורה זהותו בוודאות. יש הסבורים כי הכוונה לסופר היהודי-הלניסטי (או השומרוני), שנזכר על ידי אוסביוס (הכנה אוואנגלית, ט, 22) משמו של אלכסנדר פוליהיסטור. הלה כתב חיבור בשם יעל היהודים (Περὶ Ἰουδαίων), שבו נכללה ככל הנראה שירת האפוס

על שכם; עיין ריינאך, עמ' 41; תאקריי, עמ' 250-251, הע' a; טרויאני, עמ' 122; Calabi 1993, p. 109 (n. 250). אולם העובדה שיוספוס מנה אותו במפורש עם סופרים לא-יהודיים מציבה מכשול קשה על דרכם של מצדדי האפשרות הזו, וראוי על כן לחפש פתרון אחר. מקובלת עלי בעניין זה דעתם של מילר (עמ' 180-181) ולאקיר (R. Laqueur, 'Laitos', *RE[PW]*, XIII [1924], cols. 517ff.), שאין לבלבל בין השניים. קרוב לוודאי שיש לזהות את תיאודוטוס דן עם סופר פיניקי יווני הקרוי באותו שם, שכתב על תולדות הפיניקים ונזכר במפורש בכתביו של טאטיאן (Tatianus, *Oratio ad Graecos*, 34; 37). לאמיתו של דבר, גם ואכהולדר (שם, עמ' 5, הע' 20; והשווה עוד שם, עמ' 220-221 והע' 84) לא דחה על הסף את הכיוון ההגיוני לפתרון הזה, וכמוהו שטרן (א, עמ' 129), שאף העדיף אותו על פני כל פתרון אחר; לכן נראה גם לי ללכת בדרך הזו ולאתר את זמנו אי שם במאה השנייה לפסה"נ (?).

מנאסיאס (Mnaseas) - הכוונה היא ללא ספק למנאסיאס מפאטארה (עיר בליקיה של אסיה הקטנה), שחי ופעל בסביבות שנת 200 לפסה"נ לערך, ונזכר על ידי יוספוס בשתי הזדמנויות נוספות: פעם אחת בקדמ', א, 94, כמי שהזכיר בכתביו את פרשת המבול, ופעם שנייה להלן ב, 112-114, כמי שרקם את עלילת החמור שתיזון בפרטות בהמשך (שם). מנאסיאס היה תלמידו של הפילוסוף הנודע ארטוסתנס (Eratosthenes), יליד קיריני, מי שנתמנה על ידי תלמי השלישי (אוורגטס הראשון) ב-235 לפסה"נ למנהל הספרייה האלקסנדרונית הנודעת. מנאסיאס נודע כנוסע יווני, שכתב סדרה ערוכה לפי ארצות ובה פורטו נפלאותיה (*θαυμάσια*) ואגדותיה של כל ארץ. ידועים לנו רק שמות פרקים אחדים מתוך אותה סדרה, כגון: 'על אירופה', 'על אסיה', 'על ליביה (לוב)' וכד'. עיין אודותיו אצל C. Müller, *FHG.*, III, pp. 149-158; Susemihl 1891-2, pp. 679-680; Laqueur, אצל Fraser 1972, II, p. 755, n. 41; *RE(PW)*, XV, cols. 2250ff.; (6), 'Mnaseas'; שטרן, א, עמ' 97 ואילך; שירר, ג', עמ' 597-598; Fraser 1972, I, pp. 524-525; II, p. 755, n. 41.

אריסטופאנס (Aristophanes) - הכוונה מן הסתם לאריסטופאנס מביזנטיום (180-257 לפסה"נ לערך), הפילולוג והספרן האלקסנדרוני הנודע, שנתמנה לתפקידו אחרי מות ארטוסתנס (194 לפסה"נ). הוא נודע כמלומד גדול, שהצטיין בעיקר בבלשנות ובדקדוק (במיוחד תחביר והטעמות), ספרות, ביקורת טקסטואלית, וכן מדעים. היה תלמידם של זנודוטוס (Zenodotus), קאלימאכוס (Callimachus) ואראטוסתנס. פרסומו הגדול בא בזכות ההוצאה לאור של מהדורה ביקורתית של היאליאדה של הומרוס, שעלתה על כל קודמותיה, וכן של התיאוגוניה מאת הסיודוס ושל חיבורים נודעים אחרים פרי עטם של סופרים קלסיקנים שונים כגון אוריפידס, איסכילוס, סופקלס ועוד. כמו כן הוא התפרסם בזכות עבודותיו הלקסיגרפיות, שהחשובה בהן היתה *Λέξεις* (או *Γλῶσσαι*), ובה חקר מונחים מסוימים בדיאלקטים יווניים שונים בהסתמך על דוגמאות מהספרות; עיין על אודותיו בהרחבה Fraser 1972, I, pp. 459ff. and *passim*.

הרמוגנס (Hermogenes) - זהותו וזמנו אינם ידועים בוודאות. מילר (עמ' 181), ריינאך (עמ' 41), ואכהולדר (Wacholder 1974, p. 218, n. 72) ושירר (ג', עמ' 20) נטו לזהותו עם סופר בשם זה שכתב על תולדות פריגיה אשר זמנו אינו ידוע. אך יש המבקשים (ולא בפסקנות) לאתר את זמנו בעידן ההלניסטי, ולזהותו כאיש תרסוס שכתב ספר על חילת-סוריה; ראה F. Jacoby, *FGrH.*, 795; III C, p. 833, 936. שטרן (א, עמ' 452-453), לעומת זאת, הטיל בכך ספק וביקר למקם את עדותו בין הסופרים של המאה הראשונה לסה"נ, השווה גם שירר, ג', עמ' 30. דעתו נוטה לאתר את זמנו בתקופה ההלניסטית, ולו מן הטעם הפשוט שכל שאר הסופרים הנזכרים באותו הקשר הם בני אותה תקופה. תיקייו.

אוהמרוס (Eubemerus) - לפי הדעה המקובלת, הכוונה לחוקר האגדות העתיקות והסופר האוטופי ההלניסטי הנודע, אוהמרוס איש מסנה (Messene), אשר פעל בחצרו של קאסאנדרוס מלך מקדון מראשי הדיאדוכים (298-319 לפסה"נ) וחיבר את הספר הנודע 'הכתובת הקדושה' (*Ἱερὰ*).

ה'Avaypaphē). הספר, שראה אור ככל הנראה בשנת 280 לפסה"נ לערך, סיפר על מסע דמיוני אל האי פאנכאיה (Phanchaia) בים ההודי, במעגמה לתאר בצורה ספרותית את המשטר האידיאלי המתוקן השורר בו, שמן הראוי ללמוד ממנו. אנשי האי ניהלו חיי שיתוף ושיוויון, וכל אחד היה דואג לחברו. במרכז האי בתוך חורשה עבותה ניצב מקדש לזיוס עוטה הוד וקסם. שם ניצבה כתובת יוונית, היא 'הכתובת הקדושה', המספרת על מפעלות (πράξεις) האלים אוראנוס, קרונוס וזיוס. לפי הכתוב בה, זיוס לא היה כלל אל אלא בן אדם שבא לאי וארגן את חיי האנשים בו, הנחה אותם לטעת עצים ולמצוא מקורות פרנסה, וכן לימדם נימוסים, משטר מדיני מתוקן ועוד. אווהמרוס ביקש להציג את זיוס ואת שאר אלי יוון כבני אדם שזכו לכבוד והערצה על שירותיהם הגדולים. מסיבה זו הוא הבחין ביניהם לבין האלוהות הקוסמית. בקיצור, עיסוקו הפילוסופי, בדומה לעיסוקם של הוגי דעות אחרים בני דורו (הקאטאיוס מאבדירה, תיאופראסטוס ודמטריוס מפאלירון), עשוי היה לעורר בו סקרנות לגבי יהודים ויהדות. על כן סביר בהחלט להניח שהוא נתן לכך ביטוי גם בכתביו, כדברי יוספוס. ידוע כי אווהמרוס עקר בשלב מסוים לאלכסנדריה. אומנם לא ברור מתי בדיוק אירע הדבר, אך יש יסוד סביר לחשוב כי המדובר עוד בימי תלמי הראשון, שהרי הוא השתמש לא מעט בכתבי הקאטאיוס מאבדירה שפעל אז במצרים. עיין על אודותיו בהרחבה גוטמן תשי"ח, א, עמ' 103-107; Fraser 1972, *passim*; שטרן, א, עמ' 53-54.

קונון (Conon) - מילר (עמ' 181) וכמוהו ואכהולדר (Wacholder 1974, p. 218, n. 72) ביקשו לזהותו עם קונון המיתוגרף בן המאה הראשונה לפסה"נ, מי שפעל בחצרו של ארכלאוס מקאפאדוקיה מחותנו של הורדוס, ואילו שטרן (א, עמ' 350) ביכר דווקא את זיהויו עם סופר אחר מאותו הזמן (?), ובעקבותיו הלך גם טרויאני (עמ' 122-123).

לדעתי, מכיוון שחלק ניכר מהסופרים הנזכרים בהקשר הזה הם מוקדמים בהרבה, ראוי לבחון גם את האפשרות שהכוונה לתוכן והמתמטיקאי איש סאמס, בן המאה השלישית לפסה"נ, שהתיישב באלכסנדריה ב-245 לפסה"נ לערך ושהה בה רוב ימיו. בחצר התלמיית היו לו מגעים הדוקים עם אנשי מדע אחרים וביניהם ארטוסטנס ודוסיתאוס; עיין על אודותיו בהרחבה Fraser 1972, I, pp. 399-403. לפי הצעת פרייזר (II, p. 582, n. 197), ייתכן כי דוסיתאוס חברו הקרוב היה יהודי (בשים לב לשמו), ואם נכונה הצעתו, הרי שקונון יכול היה לשאוב ממנו ידיעות על יהודים. לא מן הנמנע כי גם מומחיותו המקצועית עוררה אותו להתעניין ביהודים, שהרי כבר במאה השלישית לפסה"נ הרעיף תיאופראסטוס (שגם הוא ישב באלכסנדריה) שבחים רבים על היהודים בתארו אותם כחבר פילוסופים המתבוננים תמיד ובאופן שיטתי במערכת גרמי השמיים. זאת ועוד: אברהם אבינו נחשב בספרות היהודית ההלניסטית הקדומה (מאז המאה השנייה לפסה"נ) לממציא האסטרונומיה. אם אומנם הונחו אבני הפינה של אותה מסורת כבר במאה השלישית לפסה"נ, הרי אז תוכן טוב יותר להתעניינות של קונון ביהודים.

זופיריון (Zopyrion) - קשה לזהות את הסופר הזה ולאתר את זמנו. ואכהולדר (Wacholder 1974, p. 218, n. 72) מבקש לזהותו עם הלקסיקוגרף, שאת מילונו הנרחב בשפה היוונית השלים תלמידו פאמפילוס מאלכסנדריה (50 לפסה"נ); ראה על אודותיו, (3) K. Ziegler, s.v. RE(PW), X A (1927), col. 675; שטרן, א, עמ' 450; טרויאני, עמ' 123; Calabi 1993, p. 250; (n.115). ברם לא מן הנמנע כי מדובר בסופר אחר, מראשית התקופה ההלניסטית, אם לשפוט מהערותיו של יוספוס בפיסקאות א, 217-218 להלן, שבהן דובר בסופרים שלא הכירו עדיין את ספרי המקרא.

ואולי אף רבים אחרים, שהרי לא קראתי את כל הספרים המזדמנים - גלוי לעין כי זו אמירה מתחסדת מצד יוספוס, המתיימרת מצד אחד להציג את עצמו כאיש משכיל הבקי בספרות ההלניסטית, אך מצד שני מודה בחצי פה שאי אפשר לצפות ממנו שיקרא את הכל.

למעשה, מקנן בלבי חשד גדול אם בכלל קרא יוספוס את כתבי הסופרים האחרונים שהזכיר כאן. סביר בעיניי כי הוא שאב עליהם מידע מאנתולוגיה ספרותית כלשהי, כמו זו של אלכסנדר

פוליהיסטור. כך או אחרת, אמירתו זו היתה עשויה להרשים את הקורא התמים מהשכלתו של יוספוס ולחזק את התחושה שהצדק עימו.

217. רבים מהאישים האלה סטו מן האמת בנוגע לעלילות [עמנו] בימי קדם - כבר ממבט ראשון ניתן לקבוע שגם זו היתה אמירה בעלמא, כיוון שיוספוס סתם בה ולא פירש. הוא לא הביא דברים בשם אומרם (כלומר בשם האישים הנזכרים לעיל), וממילא אין לדעת אם הם סטו מן האמת אם לאו.

לא הכירו את ספרינו הקדושים - נימוק זה יכול לחזק את הרושם כי יוספוס שיך סופרים אלה לראשית העידן ההלניסטי, וכי על כן הם לא הכירו את ספרי המקרא שלא תורגמו עדיין ליוונית. כולם יחד מעידים על קדמותנו - אליבא דיוספוס, זהו טיעון מרכזי בחשיבותו, שנועד לשרת את הצרכים הפולמוסיים והאפולוגטיים שלו נגד שונאי ישראל שהטילו ספק בקדמות העם היהודי.

218. דמטריוס איש פאלרון (Demetrius of Phalerum) - לדעת תאקריי (Thackeray 1926, p. 251, n. b) ושליט (תש"ד, א, עמ' XLIV, הע' 55), טעה יוספוס בזיהוי האיש, כי למעשה צריך להעלות על הדעת בהקשר הזה את הסופר היהודי ההלניסטי דמטריוס הכרונוגרף שפעל במאה השנייה לפסה"ס; השווה אפרון תשכ"ב, עמ' 14; עיין על אודותיו אצל מילר, עמ' 45; גוטמן תשי"ח, א, עמ' 132 ואילך; שירר, ג', עמ' 513-517, ושם פרטים ביבליוגרפיים נוספים. אם נכונה השערה זו, אפשר שהוא שאב את המידע עליו מאלכסנדר פוליהיסטור וזיהה אותו בטעות עם הוגה הדעות היווני הנודע; השווה עוד שירר, ג', עמ' 515. ברם בהעדר נתונים מספיקים, קשה להוציא מסקנה נחרצת. אני נוטה דווקא לקבל את הדעה כי יוספוס לא שגה וכי הכוונה באמת לדמטריוס מפאלרון (283-350 לפסה"ס לערך) הוגה הדעות, המלומד, הנאם והמדינאי האתונאי, תלמידו של תיאופראסטוס מהאסכולה הפריפאטטית; השווה טרויאני, עמ' 123; Calabi 1993, p. 250 (n.116). הכינוי 'איש פאלרון' שדבק בו מרמז על מוצאו האתונאי, לפי שפאלרון היה שמו של מפרץ אתונה, שבו הוקם נמל פיריאוס הנודע. כמדינאי הוא נמנה עם תומכיה ונאמניה של מוקדון, ועל כן מינהו קסאנדרוס מלך מוקדון בשנת 317 לפסה"ס למושל (אפיסטטס וסטרטגוס, או טירן) של אתונה. בימיו הוגבלו זכויות האזרח של דלי אמצעים, נתקבלו חוקי צנע נגד מותרות, ונקבעה משרה עירונית חדשה של פיקוח על שמירת החוקים ('נומופילאקיה'). הוא כיהן במשרתו עשר שנים, עד לכיבוש העיר ב-307 לפסה"ס בידי דמטריוס פוליורקטס (בנו של אנטיגונוס מונופתאלמוס). בגלל הכיבוש הוא נמלט לבויאוטיה, ומשם לחצרו של תלמי הראשון באלכסנדריה (297 לפסה"ס לערך). בשבתו שם הוא שימש יועצו של תלמי הראשון בענייני חוק ומשפט (Fraser 1972, I, pp. 114-115, 251), נמנה עם מייסדי הספרייה האלכסנדרונית המהוללת והמוסיאום (שם, עמ' 315, 314-315, 485), נמנה עם מחיבורי האינוטלקטואליים של אלכסנדריה (שם, עמ' 314, 690, 718). מחיבוריו, שכללו אוטוביוגרפיה, מסות פילוסופיות-מוסריות, כתבי רטוריקה, ספרות והיסטוריה, שרדו רק קטעים בלבד, ראה: FGrH, II, B, 228. באחרית ימיו של תלמי הראשון סוטר הוא התנגד נמרצות למינוי בנו הצעיר, תלמי השני פילאדלפוס, והמליץ למנות את הבן הבכור, תלמי קראונוס, ליורש העצר. כתוצאה מכך הוגלה דמטריוס מאלכסנדריה ומת כעבור זמן קצר (283 לפסה"ס לערך) מהכשת נחש; ראה דיוגנס לארטיוס, ה, 78; Cicero, *Pro Rabirio Postumo*, 9, 23. גוטמן (תשי"ח, א, עמ' 116-117, הע' 5) הטיל ספק באמיתות הידיעות האלה וסבר כי יש לאחר את מותו ולו במעט, כיוון שהוא קיבל כפשוטם את דברי 'איגרת אריסטיאס' (9-11) ויוספוס (קדמ', יב, 12-16; ולהלן ב, 46) על חלקו ביוזמה לתרגם את התורה ליוונית בחסות תלמי השני פילאדלפוס; עיין עוד להלן בפירושים לפסקה ב, 46.

פילון הזקן - כינויו 'הזקן', נועד ככל הנראה להבדילו מפילון אחר, שהיה צעיר ממנו בגיל. רוב המלומדים סברו גם במקרה זה (כמו ביחס לדמטריוס מפאלרון) כי אין מדובר בסופר פגני, אלא במשורר היהודי-הלניסטי, פילון האפיקן יליד ירושלים (158-225 לפס"ה לערך). אחדים אפילו נטו לחשוב שכינויו 'הזקן' יכול להסתבר על יסוד התייחסות לפילוסוף היהודי הנודע פילון האלכסנדרוני, שהיה 'צעיר' ממנו; עיין מילר, עמ' 181; תאקריי, עמ' 251; גוטמן תשי"ח, א, עמ' 221 ואילך; אפרון תשכ"ב, עמ' 14; וכן, Wacholder 1974, pp. 2-3, 7, 46, 52, 56, 62, 64, 67, 99-100, 282-284, 262, 111-114; השווה טרויאני, עמ' 123-124; Calabi 1993, p. 250 (n.117). אך למרבה הצער, גם במקרה זה קשה להוציא אמת פסוקה ומבוררת, כי אין זה מן הנמנע שמדובר בכל זאת בסופר פגני הקרוי בשם זה (השווה S. Schwartz 1990, p. 52, n. 104), שהרי ככלות הכל פילון היה שם שכיח למדי; השווה עוד לאחרונה Feldman 1993, p. 29; Runia 1994, pp. 1ff. **אֵוּפּוֹלֵמוֹס** (Eupolemus) - גם לגבי דוחים רוב החוקרים את האפשרות כי המדובר בסופר פגני ונוטים לזהותו עם הסופר היהודי-הלניסטי הנודע בן המאה השנייה לפס"ה, בעיקר בשים לב לעדויותיהם של אוסביוס, היירונימוס וקלמנס האלכסנדרוני (Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, VI, 13, 7; Hieronymus, *De Viris Illustribus*, 38; Clemens Alexandrinus, *Stromata*, I, 23, 4, 153); עיין עליו בהרחבה, לרבות פירוט ביבליוגרפי ניכר אצל תאקריי, עמ' 251; גוטמן תשי"ח, א, עמ' 221; אפרון תשכ"ב, עמ' 14; טרויאני, עמ' 124; שירר, ג⁵, עמ' 521-517; Hengel 1974, pp. 92ff.; Wacholder 1974, pp. 1ff.; Holladay 1983, 93ff.; Doran 1987, pp. 263ff.; Calabi 1993, p. 250 (n. 117).

במחקר יש אף נטייה חזקה לזהותו עם אֵוּפּוֹלֵמוֹס בן יוחנן בן הקוף, אשר נזכר במק"א, ח:יז-כ; מק"ב, ד:יא, כשליחו המדיני של יהודה המקבי לחתימתה של ברית הידידות עם רומא בשנת 161 לפס"ה; עיין על כך אצל F. Jacoby, *RE(PW)*, cols. 1227-9, 'Eupolemos' (11); גוטמן תשכ"ג, ב, עמ' 73 ואילך; וכן Wacholder 1974, pp. 1-7; Hengel 1974, II, p. 63, n. 269; Holladay 1983, p. 93; Fallon, in: Charlesworth 1985, II, p. 863. בהסתייגות מהדעות האמורות, אי אפשר לקבוע מסמרות בעניין זהות אֵוּפּוֹלֵמוֹס המוזכר כאן, ותהינה ההשערות מצודדות כאשר תהינה. קשה להשתחרר מהרושם הברור של דברי יוספוס כי הלה לא היה יהודי; ואומנם לאחרונה מצאתי עידוד בכיוון הזה במחקרו החדש של פלדמן (Feldman 1993, p. 29), שסבר כי אכן אין לבלבל בין אֵוּפּוֹלֵמוֹס דן לבין הההיסטוריון היהודי-הלניסטי הנודע וגם אין לזהותו עם שגריר יהודה המקבי לרומא. **לא סטו הרבה מהאמת, וראוי שייסלח להם, כיוון שלא יכלו להבין את ספרינו בכל הדיוק -** הערה זו מצד יוספוס מחזקת את הרושם שלפחות בעיניו לא היו שלושת הסופרים האחרונים יהודים. בפתח ספרו 'מלחמת היהודים' (א, 17) הוא השתמש באותו ביטוי עצמו - 'לא סטו הרבה מן האמת' (*οὐ πολὺ τῆς ἀληθείας διήμαρτον*) - ביחס לסופרים יווניים, אשר תרגמו ליוונית חיבורים היסטוריים יהודיים על קדמות העם היהודי, ללמדך כי הוא באמת התכוון לסופרים לא-יהודים; בדיון הסמך תאקריי (בהערה למלח', א, 17) בין שני מראי המקום האלה. דעתי נוטה כאמור לאפשרות זו; השווה Wacholder 1974, pp. 54, 56-57.

כד. הנוהג הנפסד להטיח עלילות זדון ביהודים ובעמים אחרים

יוספוס ניסה לאפיין את כתיבתן של עלילות שטנה כתופעה כללית שאינה ייחודית נגד עם ישראל. לשון אחר, הוא ניסה להציב במישור אחד את כותבי העלילות נגד היהודים עם סופרים אחרים בעולם היווני שהכפישו כבודם של עמים מפורסמים וערים נודעות. זהו תכסיס אפולוגטי מחוכם למדי, שנועד לשבות את לב הקורא היווני והרומי ולהעמיד אותו מראש בצד אחד עמו. יתר על כן,

היה בכך כדי להמעיט מחומרת העלילות, כיוון שעם ישראל המושמץ היה ככלות הכל 'בחברה טובה'.

219. נותר לי עדיין לעסוק באחד הנושאים שהוצעו בתחילת המאמר הזה - הכוונה לדברים שצוינו בפסקה א, 4 בפתח דבריו, כפי שיבואר גם להלן.

העלילות וההשמצות אשר מטיחים אנשים אחדים בעמנו הן [מסכת] שקרים - יוספוס רמז בדברים אלה על משימה חשובה שנטל על עצמו: להזם את העלילות נגד עם ישראל לגופן. אין ספק כי הדבר נועד לשרת גם את מטרתו להוכיח את קדמות עמו, אך להלן יסתבר כי בה בשעה היא אף נועדה לשפר את תדמיתו המעוותת בגין עלילות השטנה האתנוגרפיות (שעוד ידובר בהן בהמשך) וכדי לזקוף את קומתו בעולם היווני-רומי; השווה לאמור בפסקאות א, 2-3 בפתח החיבור. מאידך גיסא, יוספוס לא זיהה בשם את סופרי השטנה של ימיו, שאולי גם אליהם מרמזים דבריו כאן, והכוונה היא לסופרים כמו: קווינטיליאן, מרטיאל, דאמסקריטוס, פלוטארכוס, טאקיטוס, יובנאל ואחרים. דומה כי הימנעותו מלנקוב שמות מפורשים יכולה להעיד על אופיו הפחדני ועל אי רצונו להתעמת ישירות עם בעלי השפעה ברומא.

לעשות שימוש בעדותם של אותם סופרים נגד עצמם - על השיטה הדיאלקטית רמז יוספוס כבר בראש החיבור הזה (א, 4). להלן נראה כי הוא הרבה להשתמש בה וכי היא היתה בעיניו שיטה בדוקה וטובה ביותר להזמת שקרים, עלילות ודיבות; השווה א, 226 ואילך. במבוא, עמ' 25 ואילך.

220. בעטייה של שנאת [סופרים] אחדים, קרה הדבר אף ל[עמים] אחרים... הן היו כאלה שניסו להכפיש [כבודם] של עמים [שלמים] ושל ערים נודעות ביותר ולגדף את חוקותיהן הנאצלות - יוספוס רמז כאן לסגנון הכתיבה האתנוגרפית. כידוע, היה זה מקובל מאוד על סופרים אתנוגרפיים, כי דיוקנה של אומה נקבע בנסיבות לידתה, בצורת התגבשותה ובדרכי ההתנחלות של ראשונה. הם הרבו לחטט בפרטים אלה מתוך כוונה ברורה - לחשוף את שורשי השלילה או החיוב שבדמות העמים הנחקרים על ידם, הכל בהתאם ליחסם אליהם ולמטרותיהם; עיין על כך בהרחבה Trüdinger 1918, pp. 75, 147ff.; י' לוי תש"ך, עמ' 95-96, 131-139. אין ספק כי יוספוס ביקש למצוא מכנה משותף בין כתיבה אתנוגרפית אנטי-יהודית לבין כתיבה אתנוגרפית נגד אומות אחרות, כדי להוכיח שזו תופעה כללית. בדרך זו ניתן לדעתו להקהות את הרושם הקשה שעלולות היו ליצור עלילות השטנה נגד היהודים, שהרי נמצאו הם כאמור בחברה טובה. ההדגשה על הכפשת ערים נודעות וחוקות נאצלות חושפת את התכסיס האפולוגטי שנועד לשבות את לבו של הקורא היווני-רומי על ידי השוואת גורלם של יהודים ויוונים בעניין זה.

סבורני כי יודע זאת כל מי שהרבה לקרוא בספרי ההיסטוריה - יוספוס ביקש לציין בפני קוראיו כי פעמים רבות שימשה הכתיבה ההיסטורית מכשיר תעמלתי בידי היסטוריונים, כיוון שהם נתנו ביטוי לשנאות המדיניות והלאומיות שלהם. דבריו אמורים כאן בצורה מתחננת, כדי להעביר את קוראיו לצידו.

חוקותיהן - המונח ביוונית הוא πολιτεία; על שימושי יוספוס בו עיין: Strathmann 1959, pp. 526ff. כשר תשל"ט, עמ' 320-321 ועוד.

221. [כך למשל] תקף תיאופומפוס את האתונאים - הכוונה להיסטוריון הרטורי תיאופומפוס (Theopompus) מכיוס (300-378 לפסה"נ לערך) מבית מדרשו של הרטור הנודע איסוקרטס. ידוע עליו כי היה מעורב מאוד בחיים המדיניים של ימיו ונתן לכך ביטוי נמרץ בכתיבתו ההיסטורית. כך למשל ידוע כי הוא גורש יחד עם אביו מכיוס בגלל נטיות פרו-ספרטניות (334 לפסה"נ), אך הוחזר שמה על ידי אלכסנדר מוקדון כדי לסייע לו נגד האוליגרכיה הפרו-פסית. אחרי מות אלכסנדר הוא

נמלט מצרימה בגלל אויביו הרבים, ומצא מחסה בחצרו של תלמי הראשון וכך ניצל מהוצאה להורג. משפע כתביו נותרו רק שרידים, שהמפורסמים בהם היו 'הלניקה', (ליתר דיוק תולדות יוון, - Ἑλληνικαὶ ἱστορίαι) ופיליפיקה' (כלומר תולדות פיליפוס - Φιλιππικαὶ ἱστορίαι). החיבור הראשון, שכלל שנים עשר ספרים ונכתב למעשה כהמשך להיסטוריה של תוקידידס על המלחמה הפילופונסית, כיסה את פרק השנים מאז 411 לפסה"נ ועד קרב קנידוס ב- 394 לפסה"נ והבליט באהדה רבה את ההגמוניה הספרטנית. הדבר מסביר כמובן את קביעת יוספוס בדבר עמדתו השלילית ביחס לאתונה. לעומת זאת, החיבור 'פיליפיקה', שהקיף חמישים ושמונה ספרים, תיאר בפרטות את ההיסטוריה של יוון בימי שלטונו של פיליפוס השני מלך מוקדון (336-359 לפסה"נ) בצורה אובייקטיבית למדי.

כאמור, תיאופומפוס היה מתלמידיו של הרטור הנודע איסוקרטס ואימץ את השקפתו, לפיה ההיסטוריה היא שפחתה של המדיניות. אין תימה כי בכתבתו ההיסטורית הוא נתן ביטוי ברור ולפעמים אף בוטה ונחרץ מאוד להשקפותיו המדיניות ביחס למדינות ומדינאים, אם לחיוב ואם לשלילה. הוא לא נרתע מלשפוט לחומרה מדינאים ואנשי שם, דבר שעורר נגדו שנאה רבה. יריבו, אַנַאכְסִימֶנס מלאמפסאקוס (Anaximenes of Lampsacus; 320-380 לפסה"נ לערך) פירסם בשמו כתב פלסתר ארסי נגד שלוש הערים הנודעות של יוון, אתונה ספרטה ותבאי, ובו חיקה היטב את סגנונו הרטורי והצליח על כן לעורר נגדו את שנאת כל יוון. החיבור נקרא בשם 'בעל שלושת הראשים' (Τρικέφαλος) או 'טריפוליטיקוס' (ספר שלוש הערים); ראה Pausanias, VI, 18, 3; והשווה עוד להלן. על תיאופומפוס עיין עוד R. Laqueur, 'Theopompos', *RE(PW)*, V(A), col.1934; טרויאני, עמ' 124.

ואילו פוליקראטס (Polycrates) השמיץ את הלאקְדִימוֹנִים - הללו היו יושבי חבל ארץ לאקדימון שבחצי האי פילופונס, ונקראו ברגיל ספרטנים על שם בירתם ספרטה. אתנאיוס (Athenaeus, IV, 139 d) הזכיר את פוליקראטס כמי שכתב חיבור בשם 'לאקוניקה' (Λακωνικά), שעסק בתולדות חבל לאקוניה (בדרום-מזרח הפילופונס), שנשלט על ידי ספרטה מאז המאה השמינית ועד המאה השנייה לפסה"נ. לא רור אם הכוונה היא לסופיסט ורטור אתונאי מהמאה הרביעית לפסה"נ, אשר איסוקרטס הטיח נגדו ביקורת נוקבת על אופי תרגילי הרטוריקה שלו, ואשר בכתביו סיגור על החוקה האתונאית וגם חיבר כתב פלסתר נגד סוקרטס (השווה מילר, עמ' 183).

מחבר הספר 'טריפוליטיקוס' - שלבטח לא היה זה תיאופומפוס, כפי שסוברים אחדים [בטעות] - הטיל דופי בעירם של התיבָּאִנִים - 'טריפוליטיקוס' או 'ספר שלוש הערים', היה כאמור כתב פלסתר חריף שנודע גם בשם 'בעל שלושת הראשים' מאת אנאכסימנס מלאמפסאקוס ושיוחס לתיאופומפוס כדי להשניאו בעולם היווני; עיין עוד מילר, עמ' 183; ריינאך, עמ' 114-115; תאקריי, עמ' 258; טרויאני, עמ' 124. מסתבר שליוספוס היה מידע נכון ומדויק בעניין זה, אלא שיש להוסיף על דבריו כי הספר הטיל דופי לא רק בתבי, אלא גם בספרטה ואתונה.

וגם טימאיוס הרבה להשמיץ בספר ההיסטוריה שלו וכו' - על טימאיוס והסופרים האחרים המושמצים על ידו, ראה לעיל בפירושים לפסקאות א, 16-17.

222. בגלל שנאה ורשעות [לשמן] - כאמור לעיל (פסקה א, 220), ביקש יוספוס להציב את כל כותבי השטנה למיניהם על משורר משותף אחד, כדי להקל עליו להוכיח ששונאי ישראל לא יצאו דופן משונאי עמים אחרים. בדרך זו הוא יכול היה גם להימנע מהתייחסות שמית לשונאי ישראל בימיו (ראה לעיל בפירושים לפיסקה 219).

בגלל שחשבו כי יזכו למוניטין - השווה לעיל א, 24-25. אין הם מכזיבים את ציפיותיהם של חסרי הבינה - דברים אלה הטילו דופי בכל כותבי עלילות השטנה באשר הן, ולדברי יוספוס העלילות מרשימות רק את האווילים חסרי הבינה, שאינם

מסוגלים להבחין בין אמת לבין שקר. בהמשך יתברר כי הוא עשה שימוש נרחב במוטיב זה כדי לחשוף ולהוקיע את איוולתם של שונאי ישראל והנוהים אחריהם בגין העלילות והבדיות שלהם. אך אלה השפויים בדעתם מגנים את נבלותם כי רבה - יוספוס נקט כאן שוב לשון סתמית וכוללנית, אך למעשה הוא התכוון לשייך בזאת את עצמו ואת קוראיו המשתכנעים מדבריו למחנה 'השפויים בדעתם', בניגוד גמור לסופרי השטנה, הלוקים לדידו ב'אי שפיות הדעת' (השווה א, 213).

כה. ראשונות המצרים בחיבור עלילות נגד היהודים והסיבה לכך

בפרק זה טען יוספוס כי מקור העלילות נגד היהודים הוא במצרים וכי סיבת הדבר היתה נעוצה בעיקר במישור הדתי, ללמדך שהיא נבעה מצרות המוחין של המצרים ביחס לתפישת האלוהות ומקנאתם באמונה המונותאיסטית היהודית. הוא ניסה להוקיע את 'המצריות' של התופעה, כדי לא ליצור מכנה משותף של שנאה בין סופרים מצרים לבין סופרי יוון ורומא. זו עמדה אפולוגטית מובהקת, שנועדה להמעיט את מתח הניגודים בין העולם היהודי לעולם היווני והרומי. יוספוס גם לא מנה סיבות אחרות לשנאת ישראל ובעיקר לא את תופעת הגיור, שהיתה אופיינית לעידן ההלניסטי-רומי, כנראה מחשש פן יפגע בנקודה רגישה לרומאים. סוגייה זו תידון עוד בהמשך.

223. בעלילות נגדנו התחילו המצרים - על השימוש במונח 'עלילות' ($\beta\lambda\alpha\sigma\phi\eta\mu(a)$), ראה לעיל בפירוש לפסקה א, 2; השווה עוד להלן א, 279; ב, 5, 32, 143, 238. אין ספק כי כוונת יוספוס היתה, כאמור, בראש וראשונה לעלילות שחוברו על ידי הסופר המצרי מאנתון. הוא מיקד את השנאה במישור הדתי הצרופי ובעם המצרי מתוך כוונה לקעקע את עלילות מאנתון ואפיון, שהיוו את התשתית העיקרית לספרות השטנה האנטי-יהודית בעולם היווני והרומי. להלן נראה כי רק לאחר שהוא מיצה את דיונו במישור הדתי הצרופי, הוא פנה לסיבה המדינית שהיתה אופיינית במיוחד לעיר אלכסנדריה (ב, 33 ואילך), אלא שגם בה הוא הבליט את 'מצריות' התופעה, כשהציג את האספסוף האלקסנדרוני כמצרי, בדיוק כפי שעשה פילון לפניו.

אך גם אחרים, שרצו לשאת חן בעיניהם - אומנם יוספוס לא פירט דבר על זהותם, אך מבין השיטין ניתן להבין כי הוא התכוון לסופרים ממוצא הלניסטי, שהושפעו מהמסורת הספרותית על מצרים שתיארוה כערש הציביליזציה האנושית. ממנה נבעה, כידוע, גם הדעה הנפוצה שמוצא היהודים ממצרים, וכי יציאת מצרים לא היתה אלא גירוש של יהודים מצורעים וטמאים מתוכה. די להזכיר בהקשר זה סופרים כמו סטראבון, אפולוניוס מולון, דיודורוס הסיקילי, טאקיטוס ואחרים, ללמד כי אותה מסורת נפוצה על פני כל ארצות אגן הים התיכון.

לא הודו, [למשל], בדבר כניסת אבותינו מצרימה כפי שהיתה באמת - אין ספק כי יוספוס רצה לומר בדברים אלה שעלילות מאנתון צריכות להיחשב ל'היסטוריה נגדית', שלא היתה אלא הזמה ספרותית מצרית לסיפורי המקרא. במונח הקולע הזה נקטו ביאלה ופונקנשטיין (D. Biale, *Kabbalah and Counterhistory*, Cambridge Mass 1979; Funkenstein 1981, p. 59 תשנ"ב, עמ' 209 ואילך), והוא מכון היטב למטרתנו. למעשה, בין הראשונים שהבחינו בכך בעת החדשה היה 17, Izraelson 1895, pp.9ff., עמדה דומה נקט גם ציריקובר (תשכ"ג, עמ' 287 ואילך); ועיין עוד כשר תשלי"ה, עמ' 74 ואילך. בהמשך העיון שיוצע להלן על דברי הפלסתר של מאנתון ניווכח לדעת עד כמה נכונה ההגדרה. לפי שעה, נעקוב אחר היצמדות יוספוס לשיטתו הדיאלקטית, שתכליתה לסתור את מאנתון על יסוד דברי עצמו. בהתייחסו ל'כניסת אבותינו מצרימה כפי שהיתה באמת', הוא התכוון ללא ספק למסורת על פלישת החקסוס, שנמסרה לעיל (א, 74 ואילך), ואשר שימשה לדידו הוכחה ניצחת לאמת הנגדית, ולפיה לא היה מוצא היהודים מצרי כלל ועיקר; השווה א, 91-92; 103-104. סביר לחשוב כי הוא קיווה, שאחרי שכנוע הקורא בסתירה

דלעיל, ניתן יהיה להכיר ביתרונה של המסורת ההיסטורית על פלישת החקסוס, וממילא למצוא לה תימוכין מתאימים במסורת המקראית.

אף לא כתבו אמת על יציאתם משם - ברי כי הכוונה לעלילת המצורעים של מאנתון, אשר שימשה מצע ותשתית לעלילות השטנה האחרות נגד העם היהודי (פרטים על כך יובאו בהמשך).

224. איבתם וקנאתם [של המצרים] - אליבא דיוספוס איבת המצרים וקנאתם ביהודים היתה בבחינת מושכל ראשון וידוע שאינו צריך ראיה. בנדון זה הוא הלך בדרך הסלולה שהתווה פילון האלכסנדרוני לפניו; עיין לעיל א, 70 ובפירושים לה. אין ספק כי מבחינה היסטורית היה הצדק עמו, ויכולה להדגים זאת היטב הריסת מקדש יב בהשראת קנאותם הדתית של כוהני האל ח'נוס (חנוב). **נבעו מסיבות שונות -** להלן יפורטו שתי סיבות בלבד: האחת במישור ההיסטורי והשנייה במישור הדתי, שלה הקדיש יוספוס את עיקר דיונו.

תחילה משום שאבותינו השתלטו על ארצם וכו' - הרמיזה כאן היא לפלישת חקסוס (לעיל א, 82-75), שמנקודת המבט המצרית היתה אחת מנקודות השפל בהיסטוריה של מצרים, אבל מנקודת המבט של יוספוס היא נחשבה להוכחה אמיתית בדבר קדמות העם היהודי ונכונות סיפורי המקרא על שהותו במצרים. ייתכן מאוד כי הדברים רמזו כאן במיוחד לגדולתו ולשלטונו של יוסף במצרים; השווה תאקריי, עמ' 255, הערה 3.

היה זה הניגוד הגדול יותר בענייני קודש שגרם לשנאתם הגדולה, שהרי יראת האל שלנו עולה בהרבה על זו המקובלת עליהם וכו' - יוספוס ביקש להצביע על הסיבה הדתית כעל הסיבה העיקרית לשנאת המצרים. בכך הוא חשב להשיג יתרון תעמולתי רב, שהרי לדידו ברור ומובן מאליו כי האמונה המונותאיסטית היהודית ייצגה מדרגה גבוהה בהרבה מהאמונה באלים בעלי חיים, כפי שהיה מקובל על המצרים; השווה להלן וכן א, 225. יש יסוד להניח כי בכותבו אל הקורא היווני והרומי הוא היה גם מודע היטב לספקנותם של הוגי דעות יווניים ורומיים אחדים ביסודות האמונה הפגנית וכן לעובדה כי רעיונות ההפשטה והייחוד בענייני האלוהות כבשו זה כבר את לבם (במישור הפילוסופי כמובן). אכן, ראוי לציין בהקשר זה את עדותו המאלפת של הרודוטוס (א, 131) שתיארה בהתפעלות את הפרסים, על שלא שיוו לאליהם צלם ודמות, כי החשיבו את הצלמים לאיוולת. לדעתו, נבע הדבר מהאמונה שאין לאלים תכונות אנושיות. רעיונות כאלה הובעו בהרחבה גם על ידי אריסטו.

אשר לדת ישראל, ראוי לצטט את דברי סטראבון (גיאוגרפיקה, טז, 2, 35) אשר שיבחו את משה על תפישת האלוהות הפילוסופית שלו, כיוון ש"הוא אמר והורה כי לא כשורה דימו המצרים והלובים את האלוהות לבעלי חיים ובקר, וכן לא היוונים בשוותם [לאלים] צלם אדם, שהרי האל לבדו הוא המקיף את כולנו, את הארץ ואת הים, ואשר לו אנו קוראים שמים, או תבל, או הטבע של כל הקיים" וגו'; עיין שטרן, א, עמ' 305-306; השווה גם לדברי הקאטאיוס מאבדירה המצוטט על ידי דיודורוס, מ, 3, 3-4; וכן אצל Varro, *apud* Augustinus, *De Civitate Dei*, IV, 31; *De Consensu Evangelistarum*, I, 22, 30.

225. מקובל אצלם להחשיב את אלה (קרי בעלי החיים) לאלים - השווה א, 244, 246, 249, 254, 261, 263, וכן ב, 66, 81, 85-86, 139. העובדה הזו היתה מוכרת היטב בספרות היוונית והרומית, ובדרך כלל גונתה וצוינה לשלילה; ראה למשל הרודוטוס, ב, 42; שם, 65-74; סטראבון, גיאוגרפיקה, ט"ז, 2, 63; דיודורוס, א, 83, 1; 48, 1; 86, 1; 91, 1; חזיונות הסיבילות, ה, 279; Cucero, *De Natura Deorum*, I, 36; Plinius, *Naturalis Historia*, II, 21; Iuvenalis, *Saturae*, XV, 1-13; 33; Plutarch, *De Iside et Osiride*, 72; cf. Cassius Dio, XLII, 34, 2; Sextus

Empiricus, *Hypotyposes*, III, 219; השווה עוד קלסוס, תורת האמת, III, ה; שם, יז; שם, יט (רוקח תשנ"א, עמ' 63-64).

אכן, רוב האלים הראשיים תוארו באיקונוגרפיה המצרית כאלוהויות טוטמיות, כלומר בדמותם של בעלי חיים, או בדמויות מורכבות של אדם וחיה, למשל: חור (Horus) ועוד אלים אחדים - נץ; אפיס (Apis) - שור; סובך (Sobek) - תנין; אנוביס (Anubis) - כלב (או תן); בת (Bat) וכמוה גם חתחור (Hathor) - פרה; ח'נוס (Khnum) - איל; חקת (Heqet) - צפרדע; מאחס (Mahes) - אריה; סכמת (Sakhmet) - לביאה; בסתת (Bastet) - חתולה; חפרי (Khepri) וכן יוסאס (Iusaas) - חיפושית; ונות (Wenut) וכן מרסגר (Meresger) - נחש; מות (Mut) וכן נכבת (Nekhbet) - פרס; תחות (Thoth) - איביס או קוף באבון, ועוד כיוצא באלה. אף על פי כן, אין לראות בהכרח את בעלי החיים כהתגלמותם של האלים, גם אם נהגו לקיים מנהגי חניטה בבעלי חיים מסויימים כמו בשוורים מקודשים, תנינים, חתולים, מגלנים, נמיות ועוד. למעשה, הקשר המדויק בין אלי מצרים לבעלי חיים אינו מחוור די הצורך. אפילו אם היתה זהות בין אל פלוני לבעל חיים כלשהו, כמו בין חור (הורוס) לנץ, אין להסיק מכך כי כוח אותו אל הוגבל בצורה הייחודית ההיא. יש להתייחס אל דיוקני אלים שכאלה (קרי בעלי ראש חיה וגוף אדם) כאל דמויות פיקטוגרפיות, כך שבעלי החיים רק ייצגו את האלים בצורתם; ראה ת' למבדין, 'מצרים', א"מ, ה (תשלי"ח), טור 264; ועיין על כך בהרחבה: Budge 1934, *passim*, esp. pp. 67ff.; Bonnet 1952, *passim*; Kees 1956, *passim*; Morenz 1960, *passim*; Hornung 1983, *passim*.

כולם אנשים קלי דעת וחסרי שכל, שהורגלו מבראשית להוקיר בצורה שגויה את האלים - המקורות היהודיים הוקיעו את פולחן בעלי החיים המצרי באופן נחרץ כבר בתקופה המקראית וכינוהו בביטויים כמו 'תועבות מצרים' (שמות, ח:כב) או 'גילולי מצרים' (יחזקאל, כ:ז-ח). גם בימי הבית השני היה הפולחן הזה נושא ללעג וקלס, דבר שבא לידי ביטוי מאלף בכמה חיבורים, כמו: איגרת אריסטיאס, 138; חכמת שלמה, יא:טו; יב:כד; טו:יח-יט; חזיונות הסיבילות, ג, 30, 75, 79. גם פילון הרבה להוקיעו ולדבר בגנותו, אף ראה בו הוכחה למה שהוא כינה 'האתאיזם' של מצרים; ראה המשלחת לגאיוס, 139, 163, 166; על עשרת הדברות, 76-80; על חיי העיון, 8-9; על יוסף, 254; על חיי משה, א, 6; ב, 161-162, 169, 193, 196, 270; על צאצאי קין, 2; על החוקים האלגוריים, ג, 112; מי יורש קנייני אלוה, 203; על הבריחה והמציאה, 114, 180; על השכרות, 95 ועוד; עיין בהרחבה: וולפסון תש"ל, א, עמ' 19-22; Sevenster; Smallwood 1961, pp. 225-226; 245-246; 1975, p. 97. לא בכדי החשיב פילון את המצרים למושחתים, סרסכנים, טרדנים, שחצנים שוחרי ריב ומדון וכד', ראה קרני תשמ"א-תשמ"ב, עמ' 199 ואילך. העובדה המאלפת, כי גם בספרות היוונית והרומית היו גילויי סלידה ברורים מהפולחן הזה (עיין Cumont 1929, pp. 73-74; Pease [1955, I, pp. 289-291; Feldman 1990, p. 120, 134 [n. 24]]), הקלה בוודאי על יוספוס להשתמש במילים בוטות כל כך נגדו; השווה עוד להלן א, 254 ואילך; ב, 66-67, 85-86, 139. ברם, מסתבר כי מסורת ספרותית אחת, המיוחסת לסופר היהודי ההלניסטי יליד מצרים ארטאפאנט מייחסת דווקא למשה את הנהגת פולחן בעלי החיים במצרים; ראה אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ט, 1, 18; 23; 27. הא כיצד? אין להבין שארטאפאנט התכוון להאלהתם של בעלי החיים, אלא לסמלים אלגוריים, שנועדו לענות על צורכיהם של המצרים ולטפח את אחדות השלטון בארצם. לשון אחר: משה הנהיג את פולחן בעלי החיים בעיקר כאמצעי להטלת מרות על ההמון המצרי הפרוע והנבער מדעת, הגם שבאמת נראה לו הפולחן הזה מעורר גיחוך. לפי דברי אותה מסורת, גילה משה את התוכן האלגורי האמיתי של פולחן זה רק לכוהני מצרים על ידי הסברת (ἐρμηνεῖα) האותיות הקדושות (ἱερὰ γράμματα), כלומר סימני ההירוגליפים; השווה גם פילון, על חיי משה, א, 23. למעשה, ארטאפאנט המשיך בזאת את הרעיון של הקאטאיוס איש אבדירה, שמצרים היתה הורת הציביליזציה האנושית, אלא שהוא השלים אותו בטענה כי באמת היו אלה אברהם, יוסף ובמיוחד משה, שלימדו את המצרים את כל תגליותיהם והישגיהם; עיין בהרחבה אצל גוטמן תשכ"ג, ב, עמ'

123 ואילך; Fraser 1972, I, pp. 704-706; Wacholder 1974, p. 80; Holladay 1983, pp. 257-263; 189ff.; Doran 1987, pp. 257-263. עמ' 521-524.

לא היו מסוגלים לחקות את התיאולוגיה שלנו - יוספוס השתמש בסך הכל שלוש פעמים בכל כתביו במונח תיאולוגיה ורק ביגד אפיון. פעמיים (א, 78; 237) שימש המושג במובן של מסורת דתית, ורק פעם אחת (כאן) במובן הפילוסופי תורת האלוהים, כלומר עיון בדעת האל בורא עולם, שבו מגיע האדם ליראת שמים אמיתית. זו בדיוק התפישה הפילונית, שקשרה את התיאולוגיה ואת תורת המידות כמקצוע עליון בפילוסופיה של תורת משה; עיין וולפסון תש"ל, א, עמ' 94-96.

ונתמלאו קנאה למראה רוב מעריצינו - יש בדברים אלה רמז עקיף להערצתם של הוגי דעות שונים בעולם היווני-רומי את היהדות והיהודים. הבחינה הערכית והסטטיסטית שערך פלדמן לגבי העדויות החיוביות והשליליות בספרות היוונית-רומית לתקופותיה, חרף מגבלותיה, מוכיחה כי מאז ראשית התקופה ההלניסטית ועד התקופה הנוצרית היו גילויי הערכה ליהודים וליהדות בגדר תופעה קבועה, מה עוד שניתן ללמוד על כך בעקיפין גם מקיומם של רמזים פרו-יהודיים בכתבי שטנה נגד יהודים; ראה פלדמן 1988, עמ' 187 ואילך. לא מן הנמנע כי יוספוס ביקש לרמוז בעקיפין בדברים האלה גם לתופעת הגיור, שהיתה נפוצה מאוד באימפריה הרומית; השווה עוד להלן ב, 123, 282; ועיין הרשברג תרפ"א, עמ' 129 ואילך; היינמן תרצ"ט, עמ' 269 ואילך; הלוי תשל"ט, עמ' 49; שיר, ג', עמ' 150 ואילך, ושם פרטים ביבליוגרפיים רבים.

226. אחדים מהם הרחיקו לכת בכסילותם ובצרות מוחם - יוספוס לא נקב כאן בשם הסופרים המוקעים, אך אין ספק כי הוא התכוון בראש וראשונה למאנתון, שלעדוהו הוא הקדיש דיון נרחב (להלן א, 227 ואילך). מאחר שהכסילות, צרות המוח ואי-שפיות הדעת של כותבי השטנה נגד היהודים הודגשו על ידו ברציפות ובתכיפות רבה (א, 213, 222, 225, 226), צריך ויכול הדבר להתפרש כאילו הוא ביקש לערוך לקוראיו שטיפת מוח בעניין זה.

לא היססו אף לסתור את הכתבים העתיקים שלהם עצמם - מתברר כי המשימה הראשונה, שהציב יוספוס לנגד עיניו, היתה היסטוריוגרפית: להפריך את עדויות השטנה נגד היהודים על ידי חשיפת סתירות ביניהן לבין המקורות ההיסטוריים שעליהן התבססו. זו היתה שיטת ויכוח מקובלת למדי בספרות ההיסטוריוגרפית היוונית-רומית, והיא נשענה על תכסיסים דיאלקטיים, החושפים את האמת על ידי ניתוח השוואתי של מקורות שונים. אין ספק כי מבחינה פולמוסית רישומה של שיטה זו בכל התנצחות היה גדול, כיוון שהיא צדה שתי ציפורים בירה אחת. לא זו בלבד שהיא הוכיחה את אמיתותו וצדקתו של עניין מסוים, אלא היא גם שללה והפריכה בו זמנית את אמיתותו וצדקתו של עניין נגדי.

בעיוורון הרב של שנאתם הם הכחישו בעצמם את כתביהם הם - המשימה השנייה שהציב יוספוס לנגד עיניו היתה פולמוסית מעיקרה, והיא נועדה לקטוף את פירות ההצלחה של המשימה הקודמת. לשון אחר, הוא לא הסתפק בחשיפת האמת ההיסטוריוגרפית גופה, אלא הציג את שונאי ישראל כמי ששנאתם העבירה אותם על דעתם, עד כי לא חשו שהם סתרו את דברי עצמם.

כו. עלילת המצורעים של מאנתון

לאחר דברי הקדמה קצרים (א, 227-232), שבהם התייחס יוספוס לעדות ההיסטורית של מאנתון על החקסוס (לעיל א, 75-102), שנסמכה לדבריו על כתבים מצריים עתיקים ומהימנים (73, 104, 228), הוא עבר לטפל במסורת המיתוגרפית של מאנתון, כלומר זו השעונה על סיפורי עם ושמעות, בתוספת בדיות משלו (א, 229 ואילך).

227. הסופר הראשון... אשר אך מקרוב לקחתיו לעד ביחס לקדמותנו - יוספוס הדגיש כי בכוונתו לטפל בעדות מאנתון על החקסוס (א, 75-102) כדי להוכיח את קדמות העם היהודי. הוא היה נאמן בכך לשיטתו הדיאלקטית, שנועדה כאמור להוכיח את האמת ההיסטורית עצמה ובה בשעה להפריך את עלילת השטנה. על התכסיס הרטורי הנקוט ביחס לעדות מאנתון, שהציג אותה כעדות הנמסרת בבית משפט, כמו ביחס לעדותם של סופרים אחרים, עיין במבוא, עמ' 25 ואילך. סביר לחשוב כי יוספוס בחר לטפל בעדות המיתוגרפית (א, 229-250) ביסודיות ובדרך של ניתוח רציונלי, בעיקר משום שהיא שימשה תשתית לעלילות שטנה רבות אחרות נגד היהודים (בפרט לעלילות המוצא השפל) שנפוצו מאוד בדורות הבאים בעולם היווני-רומי. מן הסתם נתקל יוספוס בתופעה הזו גם בעת שכתב ברומא; ודי להתרשם על כך מדברי טאקיטוס, מי שהיה כמעט בן דורו של יוספוס, ראה טאקיטוס, דברי הימים, ה, 2, 12; ועיין בהרחבה לוי תש"ך, עמ' 115 ואילך. לדעת עזיזה (Aziza 1987, p. 52), הניתוח הרציונלי של העדות המיתוגרפית פסול מעיקרו והוא שהוביל למסקנות המוטעות בדבר זהות החקסוס עם היהודים ועם המצורעים הטמאים. להלן אשתדל להוכיח כי דווקא ניתוח כזה הוא המפתח הנכון להתיר את סבך הבעיות העולות מן העדות המיתוגרפית, ורק באמצעותו ניתן להגיע אל חקר האמת המסתתרת מאחורי העדות.

228. מאנתון, אשר הבטיח לתרגם [ליוונית] את ההיסטוריה של מצרים מן הכתבים הקדושים - על משמעות היתרגום עיין לעיל בפירושים לפסקה א, 73.

והחל את סיפורו בכך שאבותינו ירדו ברבבותיהם מצרימה והשתלטו על יושביה - הכוונה לפלישת החקסוס (א, 75 ואילך), המזוהים על ידי יוספוס בבירור עם העם היהודי. כעבור זמן הם גורשו, כבשו את הארץ הקרויה עתה יהודה, בנו את ירושלים - דברים דומים, אך מפורטים יותר, ציטט יוספוס בשם מאנתון בפסקאות א, 88-90; השווה גם א, 94. חשוב להדגיש כי הביטוי החוזר "הארץ הקרויה עתה יהודה" (לעיל א, 90) יכול לאשש את המסקנה, שאליבא דיוספוס זיהה מאנתון בוודאות בין החקסוס ליהודים, כאמור לעיל.

והקימו [בה] את מקדשם - פרט זה לא סופר על ידי מאנתון בגירסה דלעיל, ולא ברור אם הוא נכלל בגירסתו המקורית המלאה, שרק קטעים ממנה צוטטו למעלה. ברם התוספת עולה בקנה אחד עם המסופר בגירסה המקבילה של האיגיפטיאקה מאת הקאטאיוס איש אבדירה, שצוטטה על ידי דיודורוס הסיקילי (מ', 3, 3), דבר שהבחינו בו היטב מלומדים אחדים, כמו פרייזר (Fraser 1972, I, pp. 508-9) ושטרן (א, עמ' 84). לדעתי, עובדה זו נותנת יסוד להניח כי הפרט הנדון נכלל גם הוא בגירסה המלאה והמקורית של מאנתון.

עד כאן היה מאנתון נאמן לכתובים - מבין 42 השימושים אשר עשה יוספוס בכתביו במונחים *Ἀναγραφή*, *αἱ ἀναγραφαί*, נמצא הרוב המכריע (26 במספר) בחיבור 'נגד אפיון', ובכל המקרים משמעותו היא 'כתובים' או 'רשומות'; עיין Redford 1973, I, pp. 88-89; Rengstorff 1986a, pp. 65ff. אין ספק כי הכוונה כאן לילוחות הקודש, או לכתבים המצריים העתיקים, ששימשו את מאנתון בנאמנות בכל הנוגע לסיפור החקסוס; ראה לעיל א, 73-74, 83, 91, 93, 103-104. חשיבות הדבר היא רבה, כיוון שאמינותו ההיסטורית בעניין זה שימשה אליבא דיוספוס יסוד להזמנת אלה מדבריו שלא נסמכו על אותם כתבים (ראה להלן).

229. אך מכאן ואילך הוא נטל לעצמו את הסמכות לכתוב את הסיפורים והשמועות על היהודים - השווה לדברים ברוח זו אצל יוספוס לעיל א, 105, ולהלן א, 287. אכן, ממצאי המחקר מוכיחים בעליל כי מאנתון היה צינור חשוב ואולי עיקרי, שדרכו הועברו מסורות עממיות מצריות

מראשית העידן ההלניסטי (כמו 'נבואת הקדרי' או 'חזון הקדרי') לידיעת היוונים; עיין, Fraser 1972, I, p. 509; וראה עוד להלן. אין זה מן הנמנע אפוא כי 'הסיפורים והשמועות על היהודים' (τὰ Ἰουδαίων εἰς τὴν ἱστορίαν καὶ λεγόμενα περὶ τῶν) יכלו למצוא מסילות גם אל כתביו, ואין על כן לייחסם בהקשר הזה לאינטרפולטור אנטישמי מאוחר (כפי שיבואר להלן); השווה Sevenster 1975, p. 188. המלומד יויוט (Yoyotte 1963, pp. 133ff) הוכיח כי היסודות והטכניקה הנרטיבית של סיפור מאתון מעוגנים היטב במסורות מצריות אותנטיות, כנראה מתקופת הממלכה החדשה ולאחריה, כלומר הרבה לפני ימי מאתון; השווה Aziza 1987, p. 46. אבל אין ללמוד מכך שהוא שאב מאותן מסורות את כל תוכן עלילותיו. מבחינה זו היה מאתון גם 'מקורי' למדי, כי הוא גם נתן ביטוי לדמיונו הפרוע. לפי תפישת יויוט, יש לאתר את מקור האיבה המצרית ליהודים עוד בתקופת השלטון הפרסי (ימי האח'מנידים), כאשר היהודים גילו נאמנות ללא סייג ואף שירתו כחיילים במצרים העליונה, ובמיוחד בימי המרד המצרי. גם גאבא (Gabba 1989, p. 633) קיבל עקרונית את דעתו, חרף כמה הסתייגויות שוליות. לדעתי, עלילותיו של מאתון משקפות את הלוך הרוחות של ראשית התקופה ההלניסטית, וראשוניותו המקורית בולטת מאוד, בעיקר לנוכח העובדה (המכרעת) שאין להן תשתית מפורטת כל כך במקורות קודמים. אנסה לבסס דעה זו בהמשך הדיון, ואדגיש לפי שעה כי הסגנון הספרותי, שבו התערבבו עובדות היסטוריות עם שמועות וחזיונות שונים, היה מוכר היטב בספרות ההלניסטית המצרית; עיין שטרן, א, עמ' 64; Troiani 1975, p. 118, n. 28.

ושירבב דברים חסרי שחר - מלשון הכתוב עולה הרושם כי יוספוס התכוון לומר שמאתון הוסיף גם בדיות משלו, וכי קשר אותן יחד עם השמועות והסיפורים העממיים שנפוצו זה כבר במצרים על מוצא היהודים. ייתכן כי רושם זה הניע מלומדים כמו B. Jacob (1924, p. 240) לחשוב כי סיפור התורה על מכות מצרים, ולענייננו המיוחד כאן הסיפור על מכת תשחין, היה בגדר תשובה ומחאה נגד המסורת המצרית על יציאת מצרים שהיתה קדומה יותר. ברם לדעה זו אין כל בסיס היסטורי והיסטוריוגרפי. להלן נראה כי ההיפך הוא הנכון, כלומר סיפור יציאת מצרים ועלילת המצורעים של מאתון היה בבחינת תגובה (או 'היסטוריה נגדית') לסיפור יציאת מצרים המקראי. לפי הפרשנות המקובלת היום במחקר על המסופר ב'איגרת אריסטיאס', הונח היסוד של תרגום התורה ליוונית כבר במאה השלישית לפסה"נ ביוזמת המלך תלמי השני פילאדלפוס. הדבר נראה סביר גם לאור קדמותם של אחדים מקטעי הפפירוס והקלף של התורה שנמצאו בקומראן ובמצרים; עיין למשל ע' טוב תשי"ן, עמ' 108; הני"ל, יתני"ך, תרגומים, א"מ, ח (תשמ"ב), טורים 777 ואילך. יתר על כן, הוכח בוודאות גמורה כי המסורת המצרית על יציאת מצרים הועלתה בכתב רק בתקופה ההלניסטית ולא לפני כן; עיין שטרן תשכ"ג, עמ' 223-227; ליונסטס תשמ"ז, עמ' 39 והע' 41. לאור האמור, סבירה הדעה כי המסורת המצרית היתה תשובת מחאה לסיפור המקראי על יציאת מצרים ולא להיפך. ראוי אפוא להעריכה כתוצר של ספרות הזמה מובהקת או כ'היסטוריה נגדית' ('counter-history'); עיין לעיל א, 223. אפילו אם נניח כי מאתון עוד לא ראה בעיניו נוסח כתוב של תרגום השבעים, אי אפשר להתכחש לעובדה שסיפורי התורה היו ידועים למשכילי דורו בחצר התלמיית, ודי לנקוב את שמו של הקאטאיוס מאבדירה; עיין בהרחבה גוטמן תשי"ח, א, עמ' 39 ואילך; י' לוי תשי"ך, עמ' 44 ואילך. העובדה שהיהודים ותורת משה זכו להתעניינות אוהדת יכלה להיות לצנינים בעיני מאתון, הכוהן המצרי המובהק שחרד לתדמית החיובית של ארצו. מכל מקום, אין עקבות ברורים לקיומו של גרעין ספרותי מצרי קדום בסיפור של מאתון על פרשת המצורעים, כפי שנראה עוד להלן בפירושים לפסקה א, 241. בהמשך עוד ארחיב את הדיון בכיוון הזה, במטרה לחזק את המסקנה על האופי של כתיבת 'ההיסטוריה הנגדית' של מאתון. ברצוני להעיר עוד בהקשר זה כי החשדנות היתרה שגילה טרויאני (Troiani 1975, p. 121) כלפי יוספוס, על שמסר כביכול את דברי מאתון בצורה מבובלת הכוללת סתירות ודברים חסרי שחר במטרה להקל עליו את מלאכת ההפרכה של עדויותיו, נראית לי מפוקפקת וספקולטיבית מדי; פרטים להלן.

כי הוא רצה לערב בנו המון מצרים מצורעים ונגועי חולי אחרים וגו' - זו למעשה הרמיזה הראשונה לקיומה של עלילת המצורעים, שיוחסה על ידי יוספוס למאנתון; ולהלן בפסקאות א, 232-250 יובאו ציטטות ממנה. על המכנה הספרותי של העלילה ומרכיביה השונים, ראה להלן א, 241. על דיני הטומאה והטהרה הקשורים בצרעת אדון להלן בפירושים לפסקאות א, 233, 256, 281.

השאלה אם היה מאנתון 'אנטישמי' העסיקה לא מעט את החוקרים המודרניים. למעשה, קדמה לה שאלה יסודית יותר: האם ניתן בכלל להחיל על העת העתיקה את המושג 'אנטישמיות', שהוא מושג מאוחר ושאל מהמציאות האירופית של המאה התשע עשרה? לאמיתו של דבר, היום כבר פטורים אנו מלעסוק באותה שאלה, שהרי המושג האמור חל בבירור על שנאת יהודים בלבד ובלא שום זיקה לשנאת הגזע השמי ככלל. סוונסטר וסטרלינג (Sevenster 1975, pp. 4-5; Sterling 1992, p. 135) אימצו בצדק את הגדרתו של סימון: "une attitude fondamentalement et systématiquement hostile aux Juifs, fondée par surcroît sur mauvais raison, sur des calomnies, sur une image incomplète, partielle ou fausse de la réalité" (Simon 1964², p. 488); ראה פרטים נוספים על התחבטויות המחקר המודרני ביחס להגדרת האנטישמיות ויישומה לתקופה העתיקה אצל סוונסטר, שם, עמ' 1 ואילך. כיוון שהגדרה זו הולמת את התופעה באשר היא, הן ביחס לעת העתיקה והן ביחס לימי הביניים ולעת החדשה, צצו ועלו ממילא השאלות הנוקבות המתבקשות לגבי ראשיתה וסיבותיה. הסתייגויות מגומגמות למדי על כך השמיע עזיזה (Aziza 1987, p. 58), ששלל כליל את האפשרות, לקיומה של אנטישמיות בעת העתיקה והציע להבחין לצורך זה בין המקובל אז לבין המקובל בימי הביניים ובעת החדשה. לא בכדי התנצל קונצלמן (Conzelmann 1992, p. 7) על כך שהשימוש במונח הזה נעשה כל כך מקובל ושכיח. ברם הבחנתו של עזיזה לא מנעה ממנו לערוך בעניין שנאת ישראל פרויקציות היסטוריות מתקופה לתקופה (ראה למשל שם, עמ' 45, 57 ועוד). הכל הודו כי המסורת על 'יציאת מצרים' (היינו 'עלילת המצורעים'), המובאת על ידי יוספוס בשם מאנתון, שימשה תשתית ראשונה לכל מסורות השטנה בדורות מאוחרים יותר. ברם היו חוקרים שהתלבטו בשאלה: האם צדק יוספוס כאשר ייחס את המסורת למאנתון? ואם כן, האם ראוי להחשיבו כשונא ישראל? נמצאו חוקרים לא מעטים שביקשו 'לנקות' את מאנתון מאשמה זו בטענה כי לא הוא שחיבר את המסורת הנ"ל; אחרים הסתפקו בטיעון כי רק הסיפא של המסורת הנ"ל, המזהה את אוסרסיף עם משה, לא נעשה בידי מאנתון אלא בידי סופר אחר; ראה למשל Ed. Willrich 1895, pp. 53ff.; C. & T. Müller, *FHG.*, II, p. 514; Meyer 1904, 99. 71-79 (esp. 77); Heinemann 1931, cols. 6, 26-27; Laqueur 1928, cols. 1064ff. (esp. 1079-80); Gager 1972, p. 117; Aziza 1987, pp. 48ff. (esp. 53-55); Gabba 1989, p. 633-634; וישנם עוד רבים אחרים, ביניהם אלה שניסו להוציא את דברי מאנתון מידי פשוטם. פרטים נוספים על הסוגיה כולה, עיין שטרן, א, עמ' 64; Conzelmann 1981, pp. 74-79; idem 1992, pp. 79-84; Bickermann 1988, pp. 224-225; cf. Feldman 1988, pp. 171-173; van Henten 1989, pp. 171-173 & nn. 13-15; ועיין גם בפירושים לפסקה א, 250.

לאחרונה נתן סטרלינג ביטוי מעניין להתלבטות זו כאשר כתב: "Although I am reluctant to apply the term anti-Semite to Manethon, the material which first circulated under his name would latter come to be used by those whose vituperation may be so labeled. Nor his calumnies go unnoticed by those whom he inveighed against." (Sterling 1992, p. 135). דבריו, שנאמרו בכנות ובתמימות, נראים בעיני תמוהים למדי ומעוררים את המחשבה הסארקאסטית שמא ישנם כאלה הסבורים ש'אנטישמי' הוא מי ששונא יהודים יותר מ'המקובל' (!). ברצוני להוכיח בדיון שלהלן, כי אכן מאנתון היה הראשון לקביעת 'המקובל' בנושא הזה. לשון אחר: יוספוס ייחס לו בדין את המסורת האמורה, ללמד כי הוא שמר למאנתון בצדק את 'זכות הראשונים' לכתיבה 'אנטישמית' סדורה ושיטתית, וכי היה זה הוא שהניח את היסוד ל'מקובל' בנושא הזה. אין בכוונתי לומר בזאת שלא רווחו במצרים עוד לפני מאנתון מסורות אנטי-יהודיות

(בזיקה לסיפור יציאת מצרים), אלא בכוונתי להדגיש כי הללו היו בגדר מסורות שבעל פה (כפי שצוין לעיל זה כבר) וכי הן הועלו לראשונה בכתב בצורה שיטתית וסדורה רק בעידן התלמי על ידי מאתון עם תוספות משמעותיות משלו, כדברי יוספוס.

אחת הסיבות העיקריות שהביאה מלומדים 'לנקות' את מאתון מ'אנטישמיות' נבעה מן הטעות הרווחת במחקר, כי תופעה זו החלה לראשונה רק מאז ימיו של אנטיוכוס הרביעי אפיפאנס, וליתר דיוק מאז כיבושי החשמונאים, שפגעו בערים ההלניסטיות שבסביבתם ונחשבו על כן לאויבי התרבות ההלניסטית; עיין: Heineman 1931, p. 8; Bickermann 1937, p. 23. התיאוריה על כך נתנסחה לאחרונה בצורה נחרצת בידי המלומד הגרמני כריסטיאן האביכט, אשר אף העז לטעון כי לפני כיבושי החשמונאים לא היתה כלל בנמצא התבטאות אנטי-יהודית של ממש בספרות היוונית; עיין Habicht 1974, p. 99-110. אפרון (תשכ"ב, עמ' 15 ואילך) הפריך את הדעה הזו והוכיח כי שנאת ישראל היתה רווחת בעולם ההלניסטי הרבה לפני מרד החשמונאים. לאחרונה אף הוכיח יעבץ (Yavetz 1993, pp. 7-10) בצורה משכנעת כי טיעוני האביכט אינם עומדים במבחן הביקורת של המקורות. ככלל מקובלים עלינו על כן דעותיהם של סבנסטר (Sevenster 1975, pp. 186-188) ושטרן (שם) כי הדברים המיוחסים למאתון בגנות העם היהודי הם אותנטיים וכי משקפים הם נאמנה את עמדתו העוינת על רקע זמנו. ציריקובר (תשכ"ג, עמ' 287) אף טען בצדק כי מאתון לא הזכיר את השם 'יהודים' מהסיבה הפשוטה, שהוא לבטח חשב כי בתקופה הקדומה המתוארת על ידו לא היו 'יהודים' עוד במציאות. יש היגיון רב בטענה זו, במיוחד אם נעריך את מאתון כסופר אתנוגרפי, אשר ביקש לבאר לקוראיו את מוצאו של העם היהודי המוכר בימיו. בתורת כוהן מצרי, שפעל בימי תלמי השני פילאדלפוס, הוא עלול היה לחרוד לתדמית ההיסטורית של ארצו ולמסורת אבותיו, שהרי אז עלתה מאוד קרנם של היהודים בחצר המלך בעקבות היוזמה לתרגם את התורה ליוונית; השווה גוטמן תשי"ח, א, עמ' 115. סביר להניח אפוא כי ההתפעלות מן היהדות באותם ימים, כפי שבאה לידי ביטוי נמרץ גם בכתביו של מחבר 'איגיפטאקה' אחר, כלומר בן דורו הקאטאיס מאבדירה (עיין גוטמן תשי"ח, א, עמ' 39 ואילך; יי לוי תשי"ד, עמ' 44 ואילך), יכלה להביא את מאתון לידי מחשבה שמא יועב בזאת זוהרה של מצרים, אשר סופריה והוא בכללם, התיימרו להציגה כהורת הציביליזציה האנושית. חשוב לציין כי אפילו הקאטאיס, שכתב בהערצה גדולה על משה והיהדות, שירבב ב'איגיפטאקה' שלו נימה צורמת קמעה על 'שנאת זרים' (μισόξενια) ו'שנאת אדם' (ἀπαρθρωπία) שהורה משה את צאן מרעיתו בפרשת 'יציאת מצרים' (אצל דיודורוס הסיקילי, מ', 3, 4). אפשר להניח אפוא בהיגיון, כי סיבה זו היא שעוררה במיוחד את מאתון לתגובה ספרותית נמרצת, וכי בגינה הוא אסף את השיחות והשמועות שרווחו במצרים על אודות היהודים וצירף אליהן בדיות משלו, כל זאת כהשלמה לעדויות ההיסטוריות השעונות על כתביהם העתיקים של כוהני מצרים. מקובלת עלי דעת חורגין (תשי"י, עמ' 360-361) כי העלילה נוצרה על ידי מאתון עצמו (או על ידי אחרים לפניו) כתשובה לסיפור התורה על יציאת מצרים, שהדגיש את קלון מצרים. קלון זה היה עלול היה להיחשף כל אימת שחגגו את חג הפסח, ולמיטב ידיעותינו הוא נחוג במצרים בפומבי לפחות מאז שלטון הפרסים, כפי שאפשר ללמוד למשל מהפפירוסים של יב. סביר אם כן לחשוב, כי תרגום התורה ליוונית היה הגורם הנסיבתי שעורר בלב מאתון את החרדה הפטריוטית לתדמית ארצו ועמו. הדבר לינה מן הסתם את אש הקנאה הדתית המצרית הנושנה עוד יותר, והיא שהמריצה אותו לפתוח במתקפה כוללת ושיטתית נגד היהדות; עיין עוד Mendels 1989/90, pp. 81-82. קשה להוכיח, חרף סבירות הדבר, אם קדמו למאתון סופרים מצריים אחרים שכתבו דברי הזמה לסיפור המקראי על יציאת מצרים. מכל מקום, מאתון היה הסופר הראשון שהעלה את ההזמה המצרית על הכתב כ'היסטוריה גדית' סדורה ושיטתית. כדי לעמוד על כוונות מאתון, יש לציין כי אפילו במבט ראשון ניתן להתרשם שדבריו נערכו לפי מתכונת מובהקת של ספרות הזמה שמוטיב ההיפוך שולט בה, במטרה לסתור כליל את הסיפור המקראי על יציאת מצרים ולהציע 'היסטוריה גדית'; עיין בהרחבה אצל ציריקובר, תשכ"ג,

עמ' 287-288; י' לוי תש"ך, עמ' 10; אפרון תשכ"ב, עמ' 12; Méléze-Modrzejewski 1981, pp. 420ff.; והשווה Gabba 1989, pp. 634ff.; Hegermann 1989, pp. 136-137; עיין עוד לעיל א, 223. מתברר כי כבר יוספוס עצמו חש בכך, ולא בכדי ביקש לטעון כי שורש שנאתו של מאנתון ליהודים נעוץ במוצאו המצרי, שהרי המצרים היו לדבריו אויבי היהודים המובהקים ביותר; השווה לעיל א, 223-225.

כידוע, פרשת 'יציאת מצרים' וכמוה 'מכות מצרים' היו סמלים מובהקים במסורת המקראית לתשועה הלאומית של עם ישראל, לגבורת אלוהי ישראל ולרעיון 'עם הבחירה'. אך טבעי הדבר, כי ההתרפקות היהודית המתמדת על זכרן של פרשיות אלה עוררה שנאה ומורת רוח מצד המצרים. הוכחה חותכת לכך ניתן למצוא כבר בגילויי האיבה המצרית לפולחן של יהודי יב, אשר חג הפסח מילא בו מקום מרכזי; מה עוד שהוא שימר יותר מכל את זכרן של הפרשיות הנ"ל; עיין Kraeling 1963, pp. 133-143; Yoyotte 1963, pp. 111ff.; 1953. כנגד רעיון 'עם הבחירה' ביקש אפוא מאנתון להציג את עם ישראל כצאצאי אספסוף נקלה של נוכרים פראים ובני בלי שם (החקסוס), שחברו יחד עם מצורעים, נגועי חולי ובעלי מומים; בקיצור, חבורה של טמאים אשר הארץ צריכה להקיאם על ידי טיהור דתי; השווה בהרחבה עוד להלן א, 233-234, 256-257, 260, 273, 278, 289, 295, 306. כנגד רעיון התשועה הלאומית של גבורת שדי, ביקש מאנתון להדגיש במהופך ובכוונה כי אבות היהודים גורשו בחוזק יד וכבזויי אדם. העובדה שהיו נקודות מגע משותפות בין 'ההיסטוריה הנגדית' של מאנתון לבין המסופר במקרא, נועדה להוכיח מבחינה תעמולתית את אמיתותה.

כאמור לעיל, ניתן למצוא תשתית משותפת לעלילת המצורעים של מאנתון ולעדוותו של הקאטאיוס איש אבדירה, המצוטט על ידי דיודורוס הסיקילי (מ, 3, 1-2), מי שקדם לו אך במעט. הלה סיפר כי מייסדי העם היהודי היו תושבים זרים במצרים, אשר גורשו ממנה בגלל מגפה שסיבתה יוחסה לעצם נוכחותם. ברם במסורת הזו לא צוין דבר על צרעת ונגעים אחרים, אף לא נרמז מי לקה במגפה העלומה; מכל מקום, לא צוין שלקו בה היהודים דווקא. עובדה זו יכולה לאשש את המסקנה כי מאנתון ביקש לתקן ולהשלים את גירסת הקאטאיוס כדי להצדיק את גירוש היהודים על יסוד פרשנות עלילתית משלו (או אולי על יסוד מסורות אחרות שרווחו בימיו), שעשתה את היהודים למצורעים וטמאים (השווה Wacholder 1974, p. 94).

מכל מקום, לא ידוע על יסוד מצרי קדום יותר לעלילת המצורעים של מאנתון(!). זהו נתון מכריע בהערכת העלילה והתפתחותה (ראה בעניין זה עוד בפירושים לפסקה א, 241), והדבר מדגים בצורה מאלפת את שלביה הראשוניים בספרות ההלניסטית-המצרית על 'יציאת מצרים'; השווה עוד ליונשטם תשמ"ז, עמ' 39, הע' 41). מסתבר כי עלילת מאנתון שימשה תשתית עלילתית לסופרים אחרים כמו דיודורוס הסיקילי (לד, 2, 1), מצטטו של הקאטאיוס, טרוגוס פומפיוס (apud: Iustinus, *Historiae Philippicae*, Libri XXXVI, 2, 12), כאירימון (א, 288-292), ליסימאכוס (א, 304-311), אפיון (ב, 15 ואילך) וטאקיטוס (דברי-הימים, ה, 3, 1). על מוטיבים משותפים ושונים במסורות האלה, על התפתחותם וגלגוליהם, עיין J. Schwartz 1950, pp. 77f.; Weil 1918, p. 109; שטרן, א, עמ' 85, 340, 385-386, 397, 532; Aziza 1987, pp. 55ff.; Sevenster 1975, p. 143; ועוד. דומה כי לא היה בכוונת מאנתון לנקוט לכתחילה עמדת התגוננות גרידא (השווה ליחסו אל הרודוטוס, לעיל א, 73), אלא לעבור למתקפה תעמולתית מוחצת נגד היהודים, בתקווה לתקן את העוול שנעשה לתדמית ארצו ועמו בעטיו של תרגום התורה ליוונית. הוא לא רצה על כן להסתפק בכתיבת דברי הזמה בלבד, משום שהם יכולים להתפרש כאפולוגטיקה וכסימן של חולשה. להשלמת משימתו הוא אימץ את השיטה הספרותית הבדוקה שצוינה לעיל - כתיבת 'היסטוריה נגדית'. אופי הכתיבה הוא אתנוגרפי, ותכליתה התעמולתית היא להוכיח כי עם ישראל בימיו נשא בחובו את מורשת הרע של אבותיו הקדומים. בנדון זה לא נבדל מאנתון מסופרים אתנוגרפיים אחרים בזמן העתיק, אשר חקרו קדמוניותיהם של עמים שונים במטרה לחשוף את דמותם בהווה (עיין לעיל פסקה א, 220). המעיין בתולדות מצרים ההלניסטית, יווכח לדעת כי מאנתון לא היה

בודד בכתיבה אנטי יהודית שכוז בימיו. התעודה המצרית 'נבואת הקדרי' (או 'חזון הקדרי' - Oracle of the Potter), שנמצאה כתובה על שרידי פפירוס יווני מהמאה השלישית לסה"נ (אבל נתחברה כנראה עוד בראשית העידן התלמי), ייחלה כידוע לחורבן הממלכה הזרה (כלומר ההלניסטית) השנואה כל כך על המצרים. יש בה גרעין משותף ברור עם עדות מאנתון, שעניינו בגירוש הזרים ממצרים ובאיזכור שמו של המלך אמנופיס (ראה על כך להלן); עיין Fraser 1972, I, pp. 509, 681-684; שטרן, א, עמ' 64. גם העובדה שיש למסורת זו ולמסורת המיתוגרפית של מאנתון מכנה משותף מבחינה כרונולוגית מלמדת כי שתיהן צמחו על רקע הדורות הראשונים של התקופה ההלניסטית.

אגב, משרידי שלוש מסורות אחרות, שמקורן היה ככל הנראה גם כן ממצרים, וליתר דיוק מאלכסנדריה (השווה Heinemann, 'Moses', RE/PW, 31 [1935], col. 36), ניתן להתרשם כי משה נקרא α , על שם הצרעת שדבקה בגופו. מסורת אחת הובאה על ידי פוטיוס בלקסיקון שלו (Photius, *Lexicon*, 190 [p. 151b9, ed. Bekker]) בשמו של הסופר היווני המצרי ניקארכוס (Nicarchus) בן המאה הראשונה לסה"נ (עיין שטרן, א, עמ' 532). מסורת שנייה הובאה על ידי הסופר האלכסנדרוני פתולמאיוס חנוס (Ptolemy Chennus) מהמחצית הראשונה של המאה השנייה לסה"נ (ראה שטרן, שם, עמ' 148-149). מסורת שלישית הובאה על ידי הרניוס פילון מגבל (ביבלוס), לערך מהמחצית השנייה של המאה הראשונה עד המחצית הראשונה של המאה השנייה לסה"נ (ראה שטרן, א, עמ' 144-145). על האחרון נסמך ככל הנראה גם הסופר הללדיוס (Helladius) מהמחצית הראשונה של המאה הרביעית לסה"נ (ראה שטרן, א, עמ' 491); ראה עוד בהרחבה אצל Gager 1969a, pp. 245-148; idem 1972, pp. 129ff.; Aziza 1987, pp. 63ff. המסורות הללו על משה המצורע יכלו לשמש בידי סופרים אתנוגרפיים 'אסמכתא' לאמיתותה של עלילת המצורעים, ובפרט שיש להן הד עמוס ומעורפל גם במקרא (שמות, ד:ו). ראוי לזכור עוד בהקשר זה כי גם מרים, אחות משה, לקתה בצרעת זמנית (במדבר, יב:י ואילך). למרבה הצער, קשה להוכיח זאת, ועוד יותר קשה לדעת אם כבר מאנתון עצמו הכיר אותן. מכל מקום, מאלפת העובדה כי תרגום השבעים השמיט את עניין הצרעת בהקשר של משה, ולא מן הנמנע כי הדבר נבע מטעמים אפולוגטיים מובנים (השווה להלן א, 279). מנגד, תרגומי עקילאס, סימאכוס ותיאודוטיון לא השמיטו זאת, כנראה בגלל איחורם היחסי. עיין עוד להלן בפירושים לפסקה א, 281. לאור כל האמור, לא נראית לנו השערתו של פלדמן (Feldman 1989/90, p. 1090, n. 42) בדבר זיקה אפשרית של עלילת המצורעים למסורת אסטרולוגית עתיקה דווקא.

230. כך הוא צירף את [שם] המלך אמנופיס, שהוא [כמובן] שם בדוי - אין ספק כי שם המלך הזה לא היה בדוי, שהרי הוא ידוע היטב במקורות המצריים העתיקים ומכתבי מאנתון המצוטטים על ידי יוספוס; עיין בהרחבה Redford 1992 (באינדקס). נראה אפוא כי יוספוס לא התכוון כאן ל"שם בדוי" אלא למלך בדוי. שמו נשלף מן הסתם מהמקורות המצריים האותנטיים, שעליהם נסמך מאנתון ברשימת המלכים שלו, שבה נזכרו שלושה או ארבעה מלכים הקרויים כך; ראה לעיל א, 97-95. שטרן (א, עמ' 84), בעקבות מלומדים אחרים, העיר בצדק כי בשם אמנופיס נקשרו מסורות אגדתיות שונות, ולכן אין בהכרח לייחס לו חשיבות היסטורית ממשית בהקשר המסוים הזה, כמו שאין לייחס משמעות דומה לאיזכור המלך בוכוריס על ידי ליסימאכוס (השווה להלן א, 304).

לדעתי, ייתכן שמאנתון השתמש באותו השם מהסיבה הפשוטה, שהוא היה מוכר ושכיח, שהרי ארבעה מתוך ארבעה עשר המלכים בשושלת הייח נקראו בו. הוא הדין גם בשמו של המלך טתמסיס, שנזכר אף הוא בסיפור שלפנינו, כפי שנראה עוד להלן. קשה מאוד לקבוע את זהותו האמיתית של אמנופיס דן בגלל היעדר נתונים היסטוריים, דבר שגם יוספוס עצמו היה מודע לו (להלן). מילר (עמ' 187) ביקש לזהותו, על יסוד חשבון הזמנים (להלן א, 231), עם אמנופיס ד'

מהשושלת הייח, וכמוהו גם תאקריי (עמ' 256-257, הע' c). אד' מאייר והלק (Ed. Meyer 1928, II, p. 421; Helck 1956, pp. 42ff. לעומת זאת, הציעו את קר-ג-פתח (מהשושלת הייח), בנו של רעמסס ב', שבימיו היתה פלישה סורית מצרימה, ושדמותו נתבלבלה לעתים בזו של אמנופיס ד' (אחנאתון) מהשושלת הייח, שחי כ-200 שנה לפני כן; אבל השווה Helck-Otto 1970, pp. 36-38, 296-298. ריינאך (עמ' 43) העדיף דווקא את הזיהוי עם אמנופיס ג', וכמוהו גם רדפורד (Redford 1986, pp. 248-251; idem 1992, p. 415; Waddell 1940, pp. 122-123 (n. 1); ראה עוד: (n. 1) 127-126. לדידנו חשוב כמובן לברר איך זיהה אותו יוספוס, או יותר נכון מה היה הזיהוי של מאנתון לפי דעת יוספוס. חישוב השנים בפסקה א, 231 להלן מוכיח, לדעתי, כי הצדק עם מילר ותאקריי, דהיינו שהכוונה היא ככל הנראה לאמנופיס ד'; השווה על כך גם אצל Van der Horst 1984, p. 49 (n. 3).

מסיבה זו לא העז לקבוע את גבולות זמן מלכותו וכו' - יוספוס ביקש לפסול את המהימנות של עלילת המצורעים בראש וראשונה על ידי טיעון טרומי היסטוריוגרפי. העובדה שמאנתון לא ציין דבר על זמן מלכותו של אמנופיס היתה לדידו עובדה משמעותית המלמדת כי לא היו דברים מעולם. אבל חרף אותה קביעה ערך יוספוס בהמשך חישובים כרונולוגיים על יסוד הנתונים של מאנתון כדי לפסול את הזיהוי המתבקש עם אמנופיס ד'. בזאת הוא היה כמובן נאמן לשיטתו הדיאלקטית, שנועדה להעיד את מאנתון נגד מאנתון.

הוא ייחס לו דברי אגדה אחדים - "דברי האגדה" (μυθολογία) שקשר יוספוס עם דמותו של אמנופיס מתקשרים היטב גם עם הידוע לנו מ'חזון הקדרי המצרי (לעיל). כמובן שמנקודת מבטו ההיסטוריוגרפית חשפו "דברי האגדה" את פגמיה היסודיים של המסורת ושללוח מכל וכל, שהרי צריך להבדיל בין הסתמכות על 'דברי אגדה' לבין הסתמכות על 'כתבי קודש' מצריים שמהימנותם אינה מוטלת בספק (לעיל א, 73, 105, ולהלן 287).

בשוכחו ... כי יציאת הרועים ירושלימה אירעה חמש מאות ושמונה עשרה שנים קודם לכן - לדעת תאקריי (עמ' 256-257, הערה a) ושטרן (שם, עמ' 84), אין הטיעון של יוספוס משכנע, כיוון שמאנתון הבחין היטב בין יציאת (או גירוש) התקסוס מצרים לבין יציאת המצורעים ממנה. תאקריי סבר, על כן, כי ביקורתו של יוספוס מתייחסת לפער הזמנים הגדול שבין שני האירועים האלה. אכן, אם קושרים את התקסוס עם יוצאי מצרים שבסיפור המקראי, כמו יוספוס, אזי לא ייתכן שהיה פער זמנים בין יציאת מצרים לבין הופעת משה, שהרי לפי מסורת המקרא הא בהא תליא. חשבון הזמן של 518 שנים (השווה עוד להלן א, 280) מסתבר לפי המשך הדברים. אולם יוספוס הוכיח כי הוא היה בסופו של דבר מבוסס על טעות, כי נלקחו בחשבון פעמיים 66 שנות מלכותו של רעמסס.

231. טתמוסיס - הכוונה לטומוסיס (Θούμωσις) הזכור ב: א, 88 לעיל, המכונה גם טתמוסיס (Τέθωσις) ב: א, 94 לעיל; השווה גם לשם טמוסיס (Θμωσις) ב: א, 96. שלוש מאות תשעים ושלוש שנים - עיין לעיל א, 103.

סתוס והרמאיוס - על שניהם ראה לעיל א, 98, אלא שיש הבדל קטן בכתיב של השם השני: במקום הרמאיוס (Ἀρμαῖος) נכתב כאן הרמאיוס (Ἐρμαῖος). איגיפטוס... דנאוס - על האגדות הקשורות באייגיפטוס ודנאוס, עיין לעיל בפירוש לפסקה א, 102. ואחריו מלך בכור בניו רעמסס שישים ושש שנים - רעמסס (Ῥάμψης) שבכאן מעורר בעיית זהות לא קטנה, כפי שצוין כבר לעיל (א, 98).

232. לאחר שהודה כי יציאת אבותינו ממצרים אירעה לפני זמן כה רב - יוספוס חזר ונסמך

כאן שוב על זיהוי החקסוס עם היהודים (לעיל א, 84-94) במטרה לקשור את הסיפור המקראי על יציאת מצרים עם המסורת של מאנתון על גירוש החקסוס. הוא התיימר לחשוף את פער הזמנים בין פרשה זו לבין פרשת גירוש המצורעים, ללמד כי מדובר בשתי פרשיות שונות לחלוטין, שאירעו בנסיבות שונות ובימי מלכים שונים לגמרי. בדרך זו הוא ביקש לכפור בעדות מאנתון הבדאי (כלומר זה הנשען על שמועות ובדיות), שעל פיה צריך לזהות את היהודים עם מגורשי מצרים המצורעים, שהרי יציאתם ממצרים אירעה מאוחר יותר, בימי המלך אמנופיס.

הוא [עצמו] שירבב את [שמו] הבדוי של אמנופיס - ראה לעיל א, 230.

השתוקק הלה לחזות במראה האלים - מילר (עמ' 187-188) הראה זה כבר כי מוטיב דומה על תשוקת מלכי מצרים לראות את האלים חזר בספרות העתיקה פעמים אחדות; ראה למשל הרודוטוס, ב, 42, 3; 21; Plutarch, *De Iside et Osiride*, עיין עוד Yoyotte 1963, p. 137. מילר אף הוכיח כי הדימוי של ראיית האל או האלים חדר למושגי הפילוסופיה היוונית; השווה עוד להלן א, 255.

כמו חור, אחד מאלה שמלכו לפניו - ראה לעיל א, 96.

אמנופיס... שאביו נקרא פאפיוס (Πάπιος) - בפסקה א, 243 להלן נכתב שמו קצת אחרת, קרי פאפיוס (Παάπιος). לדעת מלומדים אחדים, יש לזהותו עם אמנותס (Amenothēs) (או אמנוחותף - Amenhotep) בן חפי (Hapi) (או חפו - Hapou), שר בשירותו של אמנופיס ג'; עיין למשל ריינאך, עמ' 44, הערה 1; תאקריי, עמ' 259, הערה b; ועיין עוד בהרחבה Fraser 1972, I, pp. 684-5; Van der Horst 1984, p. 50 (n. 5); Redford 1992, p. 415.

והלה נחשב לבעל טבע אלוהי וכו' - הממצאים הארכיאולוגיים מלמדים כי הדמות הניל זכתה להאלהה; ראה Waddell 1940, pp. 122-3, n. 1.

233. הוא יוכל לראות את האלים אם יטהר את הארץ ממצורעים ומשאר בני אדם טמאים - עיין לעיל בפירושים לפסקה א, 229. נגע הצרעת נחשב גם במקרא לגורם טומאה מובהק (למשל, ויקרא: יג-יד), ועל כן היו חולי הצרעת בגדר טמאים, וכמוהם גם החשודים במחלה, עד אם הוכח אחרת; עיין 'צרעת', א"מ, ו (תשל"ב), טורים 775-776; D.P. Wright & R.N. Jones, s.v. 'Leprosy', ABD, IV (1992), pp. 272-283. השווה עוד להלן א, 256, 281. ראוי לציין כי המונח היווני μίαιστος (טמא) אמור לא רק באדם לא-טהור מהבחינה הפולחנית, אלא גם במי שנטמא בדם וגם במי שהיה משוקץ ונתעב מהבחינה המוסרית; עיין במילונם של לידל-סקוט, עמ' 1132. רדפורד (שם, עמ' 415) העיר כי המונחים 'טמאים' ו'מצורעים', הן בלשון היוונית והן בלשון המצרית והדמוטית, הם בעלי הוראה שלילית, וכי ציינו בתעמולה הפרעונית יסודות אנטי חברתיים, בין אם מקרב הילידים בין אם מקרב הזרים. מכאן ואילך רקס מאנתון את עלילת המצורעים שלו בשיטה אתנוגרפית טיפוסית, שנועדה להציג את אבות האומה היהודית כאנשים שפלים ומקוללי האלים, דבר המוכר לנו בספרות ההלניסטית-הרומית גם בטיפולוגיה על קדמוניות עמים אחרים; השווה לוי תשי"ך, עמ' 96 והע' 102; עמ' 142 והע' 119.

234. הוא אסף את כל בעלי המומים ממצרים - כיוון שבפסקה א, 257 הובעה התמיהה על כך שהם נאספו "כמעט ביום אחד", ניתן להבין שהפרט הזה הושמט בדרך כלשהי מהטקסט כאן; או שמא ביקש יוספוס להעביר מסר זה לקוראיו כדי שיוכל להזם את העלילה בטענה שאין פרטיה מתקבלים על הדעת. המונח 'בעל מום' - ביוונית λελαβημένος - התקשר לעיתים במצורעים (ראה במילונם של לידל-סקוט, עמ' 1069), ככל הנראה משום שבשלבם מתקדמים של המחלה מופיעים שיתוקי גפיים ועיוותי צורה.

קהלם מנה שמונה ריבוא - להלן יתברר כי יוספוס ציין בהמשך גירסאות אחרות, שנקבו מספרים

אחרים לגמרי. כך למשל, לפי גירסת כאירימון דובר בעשרים וחמישה ריבוא מצורעים שגורשו ממצרים (א, 295 להלן), בעוד שלפי גירסת לסימאכוס ואפיון הגיע מספרם לאחד עשר ריבוא (ב, 20). אכן, בהמשך יתברר כי אי-ההתאמות במספרים האלה שירתו היטב את שיטתו הדיאלקטית של יוספוס בויכוח שלו עם שונאי ישראל.

235. מחצבות האבן שממזרח לנילוס – מילר (עמ' 189, 196) שם לב לכך כי מיקום המחצבות באותו אזור נזכר גם בכתבי הרודוטוס (ב, 8, 124-125), ואף צוין אצלו במפורש כי אבני החציבה שימשו לבניית הפירמידות.

כדי שיעבדו שם – הכוונה לעבודת פרך, שכדוגמתה ידעה מצרים גם בעידן ההלניסטי; עיין ריינאך, עמ' 43, הערה 4; Rostovtzeff 1941, I, pp. 297-298; השווה עוד להלן א, 257. ראוי לציין, כי מלבד מאנתון, לא נמצא אף סופר יווני-רומי אחר שכלל בכתביו על יציאת מצרים את עניין עבודת הפרך במחצבות האבן שממזרח לנילוס. דומה כי הפרט הזה לא היה לדידם חשוב דיו לצורך סיפור העלילה. לעומת זאת, מאנתון החשיבו מאוד, שהרי הוא היה ככלות הכל הראשון שזיהה את היהודים עם מגורשי מצרים המצורעים, מה גם שההתאמה לסיפור המקראי על עבודת הפרך של בני ישראל במצרים יכלה לאשש את הזהות הזו עוד יותר ב'היסטוריה הנגדית' שלו (פרטים בהמשך). כאמור, השיכתוב המחודש של מאנתון של הסיפור על עבדות בני ישראל במצרים נערך בהתאם לכללים הטיפולוגיים של הספרות האתנוגרפית. הוא נועד להדגיש את תווי ההיכר של האומה היהודית, שנקשרו בה מאז לידתה ואיפיינוה עד עצם ימיו של מאנתון. אחד הבולטים שבהם הוא מוצאם של היהודים כעבדים (השווה עוד להלן א, 237, 267 וכן לדברי אפיון, להלן ב, 125), דבר שהלם היטב את מצבם של רוב יהודי מצרים שהובלו בשבי על ידי תלמי הראשון ונמכרו לעבדות (איגרת אריסטיאס, 12-16, 20-25, 36-37). לשון אחר, סבירה האפשרות כי מאנתון ביקש לתת צידוק לשיעבודם של היהודים בימיו על ידי תיאור אתנוגרפי של לידת האומה היהודית בעבר הרחוק. גם אם הוא לא אמר במפורש שהעבדות טבועה באופי היהודי, הרי הוא הדגיש כי היהודים היו שרויים בעבדות משחר ההיסטוריה שלהם. הדברים מדברים בעד עצמם, במיוחד כשהם מושמעים מפי סופר אתנוגרפי כמותו. ראוי לזכור בהקשר זה, כי מנקודת מבט יוונית יכולה העבדות היהודית להיחשב כעבדות חוקית (של שבויי מלחמה); על המושג הזה עיין אצל אריסטו, פוליטיקה, א, 1255א (פרק 6). אך לא מן הנמנע כי היא יכלה להיחשב אף לעבדות טבעית, שהרי דובר בשבויי מלחמה ממוצא נקלה ו בני בלי שם. כידוע, אריסטו התייחס בחיוב גמור לעבדות טבעית, האמורה באנשים שנולדו להיות עבדים לפי טבעם. אומנם הוא התנגד לעבדות חוקית של שבויי מלחמה, אבל התנגדותו אמורה ביחס לשבויים ממוצא יווני. מאידך גיסא, היא נחשבה למובנת ומקובלת ביחס לשבויים ממוצא ברברי. הוא ציטט בהקשר זה את המשורר אוורפיידס (איפיגניה באוליס, 1400) – "ראוי שישלטו היוונים על הברברים" – והוא אף הוסיף על כך הערה משמעותית משלו – "כאילו לא היה הבדל, על פי הטבע, בין הברבר והעבד"; ראה פוליטיקה, א, 1252, 2.2. כללו של דבר, 'עבדות חוקית' של שבויי מלחמה ברבריים היתה משולה בעיניו לעבדות טבעית. בהשוואה לדברים אלה יכול היה מאנתון להקיש גם ביחס לעבדות החוקית של היהודים, שהרי גם היא יכלה להיחשב 'עבדות טבעית', מה עוד שהיהודים הוצגו כפחותים מבין הברברים. לעניות דעתי, תפישה דומה בתכלית משתקפת גם מדברי קיקרו (Cicero, *De Provinciis*) (*Consularibus*, 5, 10) כי "והיהודים והסורים הם עמים שנולדו להיות עבדים" (*Iudaeis et Syris, nationibus natis servituti*). אליבא דמאנתון, ראוי היה להשמיע טיעונים כאלה ברבים ולהציעם ביוונית, כדי לשכנע את המשכילים היווניים בחצר התלמיית ההולכים בדרכו של אריסטו.

למעשה, יכלו טיעוניו להתפרש גם כהתרסה פולמוסית נגד נטיית תלמי השני פילאדלפוס להיטיב

עם היהודים על ידי שחרורם מעבדות וגיוסם לצבא ולמנהל הציבורי, באופן שביטל את הסטטוס הנחות והשפל שלהם, אך הטבעי והצודק בעיניו. ייתכן כי בדבריו נשתרבה במתכוון גם נימה אפולוגטית נסתרת, שנועדה להקשות בשאלה: איך ייתכן שבני מצרים, מניחי היסוד לציביליזציה האנושית, יישארו בתחתית הסולם האזרחי תחת שלטון התלמיים, בעוד שצאצאיהם של בזויי אדם, מצורעים, טמאים ונגועי חולי, שהודחו לעבדות יועדפו על פניהם? עיין כשר תשל"ה, עמ' 77. ויפרדו משאר המצרים - בגלל הפחד הנורא ממחלת הצרעת נהגו בימי הקדם לבדוד את המצורעים ואף לנדותם מהחברה. יש להעריך אפוא את גירוש המצורעים והדחתם למחצבות האבן שממזרח לנילוס (להלן א, 235) כמעשה של בידוד ונידוי כזה.

ולדברי [מאנתון] היו ביניהם גם כוהנים מלומדים אחדים נגועי צרעת - מוצאם הכוהני של מנהיגי המצורעים והקביעה שהם היו 'מלומדים' (λογισται) עלולים לכאורה להתפרש כגילוי מרומז של הערכה למשה (השווה 237, 251 pp. idem 1993, p. 186; Feldman 1988). אבל צריך לזכור כי מאנתון ביקש להציג את היהודים כמצרים מצורעים וטמאים, שצריך לנדותם ולגרשם. הוא הדין במשה, שהוצג אומנם ככוהן מצרי, אך מצורע. לדעתי, אפשר שמאנתון ביקש בדרך זו לאחוז את המקל בשני קצותיו: מצד אחד להמשיך ולהציג בהתאם למסר הכללי של חיבורו 'איגיפטאקה', את מצרים ארצו כהורת הציביליזציה האנושית, כלומר כארץ שממנה יצאו כל העמים והתרבויות, ומצד שני להוקיע את 'הסטיות' השליליות שיצאו ממנה, שהיהודים ומנהיגם משה היוו דוגמא מובהקת להן; עיין עוד להלן בפירושים לפסקה א, 250.

236. אמנופיס... החכם וחתה העתידות - ראה לעיל א, 232. חשש מזעם האלים - השווה עוד להלן א, 258. מוטיב זה מוכר גם במסורת המובאת בשם הקאטאיוס איש אבדירה על ידי דיודורוס הסיקילי, מ, 3, 1. השווה עוד למסורות בשם כאירימון (להלן א, 289), ליסימאכוס (להלן א, 306). בעלי ברית אחדים של הטמאים האלה - טרויאני (עמ' 127) סבר כי יש כאן רמז עקיף לשמות, א:ח-י; ולקדמ', ב, 205, אך דעתו אינה נראית לי. סביר יותר כי נרמזו פה החקסוסים שנושבו ביהודה וירושלים (השווה להלן). ימשלו במצרים שלוש עשרה שנים - השווה להלן א, 247, 266.

237. אחר כך המשיך [מאנתון] וכתב בזה הלשון - בפסקאות א, 229-236 הסתפק יוספוס רק במסירת תוכן עדות מאנתון הנוגעת לרקע עלילת המצורעים, ואילו בפסקאות א, 237-250 הוא הביא ציטטות ישירות, כנראה בגלל רצונו להעניק להן 'טיפול' מיוחד; השווה עוד להלן א, 254 ואילך. משחלף זמן רב לסבלם של האנשים במחצבות האבן - בדין ראה טרויאני (עמ' 127-128) במילים האלה רמז לתיאורי המקרא על עבודת הפרך והסבל של בני ישראל במצרים (שמות, א:יב-יד; ב:כג; ג:ז). לדעתי, ביקש מאנתון להזם את סיפורי המקרא על יציאת מצרים (לעיל א, 223) באותה שיטה שיוספוס ביקש אחר כך להפריך את עלילותיו. לשון אחר: הוא רצה כי קוראיו ימצאו בסיפורי המקרא רק נקודות אחיזה מסוימות לאישור עלילותיו ולא יותר. יוספוס, לעומת זאת, נהג כמובן במהופך, ברצונו למצוא בעדות מאנתון נקודות אחיזה לאימות סיפורי המקרא. אכן, זוהי דרכה של 'היסטוריה נגדית' או ספרות הזמה הנסמכת על טיעונים וראיות בשיטה דיאלקטית. ראוי להדגיש שוב כי מנקודת מבטו של מאנתון עבדותם של אבות האומה היהודית היתה בגדר הוכחה אתנוגרפית שהצדיקה את שיעבודם לתמיד.

אוואריס, עירם השוממה של הרועים - ראה לעיל א, 78, 86, ולהלן 241. אין ספק כי איזכור בקשתם של המצורעים והטמאים להתגורר דווקא באוואריס נועד להצביע על הזיקה בינם לבין

החקסוס, שכבר זוהו לעיל עם היהודים, ואשר מאנתון תיארם כמייסדי העיר שהיתה למעוזם האחרון עד צאתם ממצרים (א, 78-79, 86-88). להלן ניוכח לדעת כי אותה זיקה תלך ותגבר במהלך פיתוח העלילה. יתר על כן, הזכרת אוואריס החרבה יוצרת גם זיקה כרונולוגית הדוקה בין פרשת החקסוס וחורבן העיר לבין פרשת המצורעים, שאירעה על כן זמן לא רב אחריה.

לפי המסורת התיאולוגית – בפסקה א, 78 לעיל היא צוינה כ"תיאולוגיה עתיקה אחת". נוסח הכתוב בשתי הפסקאות דומה מאוד, ולכן סביר להניח כי הן נסמכו על מסורת דתית (תיאולוגיה בלשון המקור) משותפת וכי על כן השלימו זו את זו.

היתה שייכת מבתחילה לטיפון – טיפון (Typhon) הוא דמות מפלצתית במיתולוגיה היוונית, בעל מאה ראשי נחשים, מרובה ידיים ורגלים, בנם הצעיר של גאיה (או גה) אלת הארץ ושל קארקארוס אל השאול (הסידוס, תיאוגוניה, 820 ואילך) או של הרה וקרנוס, אשר מנישואיו לאַכידנה – אף היא מפלצת, שהיתה חצי אישה וחצי נחש, בת קטו ופוזקיס, או גה וקארקארוס – נולדו מפלצות אחרות כמו הידרה, כימארה וקרברוס. גאיה והרה הטילו על טיפון להילחם נגד זיווס, אך הלה ניצחו בחיזיו, ובעזרת הַרְמֵס ענש אותו בקבורה מתחת להר האַטְנָה בסיקיליה. לפי המסורת המיתולוגית, כל אימת שניסה טיפון המפלצתי להשתחרר מקברו, הוא גרם להתפרצויות הוולקניות של הר הגעש. תיאורו של טיפון מלמד בבירור על מוצאו המזרחי ולא היווני. לפי מאנתון, זוהי האל טיפון עם סת שבמיתולוגיה המצרית (והעיד בשמו: Plutarch, *De Iside et Osiride*, 49; 62; 73), הוא אל המדבר והסופה, שייצג את כוחות הלילה, הרע והשחור, המגיפות והמחלות ושאר פורענויות הטבע. הוא מוכר במצרים הפרעונית מאז הכיבוש האשורי (670 לפסה"נ); ראה פרטים מלאים אודותיו Te Velde 1977, *passim*. אחת המסורות הספרותיות שרווחו במצרים תיארה כיצד המלך החקסוסי אפופיס (ראה א, 80) עשה את סת לאדוניו הבלעדי, ולמענו בנה מקדש באוואריס והקריב לו קורבנות; עיין Te Velde 1977, p. 121f.; Gardiner 1931, pp. 85-86; ראה עוד על כתובת הקדשה מטעמו לאל סת אצל Redford 1992, pp. 119-120 (ושם פרטים נוספים). חשוב להדגיש כאן כי בימי הממלכה החדשה במצרים זוהי סת עם האל הכנעני בעל; עיין Van Seters 1966, pp. 97ff.; Redford 1992, pp. 117-118, 232, 235. זיהוי כזה יכול היה לסלול בנקל את הדרך לזיהוי סת גם עם אלוהי היהודים (השווה עוד להלן).

כידוע, המיתוס המרכזי והנודע ביותר במצרים העתיקה תיאר את מאבק סת נגד אוסיריס (אחיו וגיסו). אוסיריס גילם את דמות המלך הגדול והמיטיב, ואילו סת תואר בדמותו של שד רע. הוא קינא באוסיריס, רצח אותו, ביתר את גופתו והשליך את הבתרים ליאור. אולם איסיס, אשת אוסיריס, הצליחה לאסוף את הבתרים ולהביאם לקבורה; ואילו הורוס, בנם של איסיס ואוסיריס, נקם בסת כאשר סילקו מהמלוכה ונטלה לידיו. כמו כפילו היווני טיפון, נחשב גם סת המצרי לסמל של מורד מובהק. התכונות הללו של סת-טיפון הובילו בהכרח למסקנה, כי גם מוקירי האלים האלה היו מרדנים כמותם. מאחר שסת נחשב לאלם של יושבי המדבר והנוכרים, נחשבה אוואריס בירת החקסוס לנחלתו משכבר הימים, כפי שנאמר כאן. לא בכדי כונו החקסוס והמצורעים כ"אויבים" (πολεμοί); השווה א, 245, 272, 275-276 ועוד. לדעתנו, גם האגדה המובאת על ידי פלוטארכוס (*De Iside et Osiride*, 31), העושה את היירוסולימוס ויוֹדְאִיִּס לבניו של סת-טיפון, נותנת חיזוק לזיהוי היהודים עם עובדי האל הזה ולזיקתם לאוואריס; על האגדה ויסודותיה במיתוס המצרי, עיין Momigliano 1994, Luria 1926, pp. 101ff.; J.G. Griffith 1970, *ad loc.* (p. 24), הזיהוי האיקונוגרפי של אלוהי ישראל עם סת-טיפון זכה לאימון מסוים בעולם היווני-רומי. בדיון על מנאסיאס מפאטארה (להלן ב, 112 ואילך) נראה כיצד נקשר העניין בעלילת פולחן החמור. כזכור, הזיקה בין החקסוס (= הרועים) לאוואריס (היום תל א-דאבע), עירו של סת-טיפון, מוצאת תימוכין גם בריבוי הממצאים הארכיאולוגיים מהתקופה החקסוסית, שהם רבים בה יותר מכל אתר אחר בסביבה; עיין לעיל בפירושים לפסקה א, 78. ראוי לציין במיוחד בהקשר זה את גילויה של 'אסטילת ארבע מאות השנה' מימי רעמסס השני, שהוקמה לרגל מלואת 400 שנה למלכות האל

סת, שכונה בה 'מלך מצרים העליונה והתחתונה'. אומנם לא ברור מאימתי בדיוק יש לחשב את 400 השנים, אך היום נוטים להסיק כי החישוב צריך להתחיל מאז עליית השושלת הטייז'י החקסוסית ועד הקמת האסטילה בשנת 1257 (או 1270) לפסה"ס, השווה Redford 1992, pp. 117-118.

238. הכשירו את המקום למרד - מהעובדה שבאואריס שרר פולחנו של אל מרדן מתבקשת המסקנה הטבעית שאלה המתגוררים בה הינם בעלי אופי מרדני כמו האל שלו הם סוגדים ופולחים. להלן נראה כי אכן המרדנות היתה אחת מתכונות היסוד השליליות, שיוחסה ליהודים על ידי מאנתון, ובעקבותיו גם על ידי סופרי שטנה אחרים בעולם היווני והרומי. תכונה זו הולמת מאוד את מוקירי סת-טיפון, ואומנם מהדברים כאן עולה כי ראשית התארגנותם הלאומית של היהודים עמדה בסימן מרד.

הם שמו להם למנהיג - התואר 'מנהיג' (ἡγεμῶν), שהוסב למשה, גזור מעולם המושגים היווני, ויוספוס הועידו לו עוד שש פעמים בכתביו (א, 238; ב, 261; ב, 156; 159; קדמ', ב, 268; ד, 11). למותר לציין כי במקרא אין הוא נקרא כך, מה גם שבחירתו להנהיג את עמו נעשתה בדרך שונה בתכלית, כלומר בדרך ההתגלות האלוהית ובאופן אישי. הקביעה - "שמו להם מנהיג" - נועדה כנראה להדגיש את האופי הקונספירטיבי של ההתארגנות היהודית, דבר הבולט במיוחד משבועת נאמניו (להלן).

אחד מכוהני הליופוליס - הליופוליס היתה העיר הקרויה במקרא און, ששכנה במצרים התחתונה, ממזרח לנילוס, לפני קודקוד הדלתא (בראשית, מא:מה, נ; מו:כ). היא היתה מרכז חשוב לפולחן אלוהי השמש, ירע', ולכן המצרים כינוה 'בית-ירע' (פר-רע), או 'בית-שמש'; ראה: ירמיה, מג:ג; והשווה ישעיה, יט:יח - 'עיר ההרס', וצ"ל 'עיר החרס', כי הוראת המילה 'חרס' היא 'שמש'. הלכך ביוונית היא כונתה, על יסוד תרגום מילולי פשטני, בשם 'הליופוליס' (= Ἡλίου πόλις) 'He-liópolis', ואומנם בתרגום השבעים (שמות, א:יא) צוין במפורש כי "און היא עיר השמש" (Ἡλίου πόλις ἢ ἑστὶν Ἡλίου πόλις). גם נבואת יחזקאל (ל:ז - "בחורי און ופי-בסת בחרב יפלו") מכוונת לעיר הזו. לכוהני און-הליופוליס היתה השפעה רבה על ענייני מצרים ובמיוחד על התפתחות הדת המצרית. הרודוטוס שאב מהם את רוב המידע שלו על מצרים העתיקה, ולדבריו (ב, 3, 1) הם היו המוסמכים ביותר בכל הנוגע לתיעוד היסטורי. פלוטארכוס (סולון, כו) ידע לספר כי המחוקק היווני הנודע, סולון, שהה זמן מה בהליופוליס וניהל שיחות עם כוהנים משכילים על ענייני חוכמה. בתקופה התלמיית עברו רוב כוהני הליופוליס לאלכסנדריה, ודבר זה הביא להידרדרות המרכז הדתי העתיק שם. בימי סטראבון, למשל, היתה העיר כבר שוממה מאדם והרוסה כמעט לגמרי, זולת מקדשיה שעמדו רק בחלקם על תלם. מכל מקום סטראבון (גיאוגרפיקה, יז, 1, 29) עוד העיד על חוכמתם של אנשי הליופוליס, שבלטו בתחומי הפילוסופיה והאסטרונומיה. על המשך פעילותה של העיר כמרכז תיאולוגי בתקופה התלמיית, ראה Kees 1961, pp. 151, 175ff.; Fraser 1972, p. 506; Baker Encyclopedia of the Bible, I (1988), p. 952. לימים, בימי תלמי השישי פילומטור, הוקמה בתחום המחוז ההליופוליטני המושבה הצבאית 'ארץ חוניו'. העובדה שמאנתון זיהה את משה ככוהן מצרי יליד הליופוליס (בעקבותיו גם אפיון, ראה להלן ב, 10) עולה בקנה אחד עם המגמה להציג את מצרים כהורת הציביליזציה האנושית (לטוב ולרע), מגמה המוכרת היטב גם בכתבי הקאטאיוס מאבדירה.

הנקרא בשם אוסרסיף - כתיב השם ביוונית הוא Ὀσάρσιφον או Ὀσάρσιφ, ויש המגיהים אותו על יסוד הנוסח הלטיני (Osarsifam) ל-Ὀσάρσιφον; ראה במהדורת ניזה, עמ' 41. להלן בפסקה א, 250 מזוהה האיש בבירור עם משה, אך בשום מקור אחר זולת מאנתון אין עוד זיהוי בשם הזה; השווה סטראבון (גיאוגרפיקה, טז, 2, 35), כאירימון (להלן א, 290) ואפיון (להלן ב, 10). יש מלומדים שסברו כי אוסרסיף לא היה אלא שם מצרי מקובל; ראה פרטים אצל J. Marquart, 'Chronologische Untersuchungen', Philologus, Supplement VII (1899), p. 672; Ranke

.1935, I, p. 85, no. 3 (*wsir-sp*); Waddell 1940, p. 125, n. 3; Gager 1972, p. 115, n. 5 רדפורד, לעומת זאת, סבר כי אפשר שהיה זה תואר גנאי מיוחד שהופנה בתקופה מאוחרת יותר למלך אחנאתון. באחרונה הובעה דעה כי השם 'אוסרסיף' אינו אלא שם גנאי המורכב משמות האלים אוסיריס ו-Sepa (אחד מאלי השאול בדמות מרבה-רגלים שעבדו לו בסביבות הליופוליס), עיין: Van der Horst 1984, p. 50; Mussies 1978, pp. 821ff.; idem 1979, pp. 209ff.; (n. 8). מאחר שצליל השם Sepa מזכיר את השם העברי 'יוסף' נמצאו חוקרים לא מעטים שנטו להחזיק בדעה כי 'אוסרסיף' אינו אלא גירסה מצרית של 'יוסף', כך שחלקו הראשון - '[ה]י' - היה תחליף של 'אוסיריס'; עיין ריינאך, עמ' 45, הערה 1; תאקריי, עמ' 261, הערה b; צריקובר תשכ"ג, עמ' 287; ש' ליברמן תשכ"ג, עמ' 251-252 (הע' 85); השווה עוד Mussies 1972, p. 115; Syce (n. 74) 1987, p. 51; Aziza 1979, pp. 209-211. ראויה לציון בהקשר זה דעת סייס (1886, p. 59), אשר סבר כי בדמות אוסרסיף נתערבבו דמויותיהם של משה ויוסף גם יחד. פלדמן (Feldman 1992e, pp. 507-508 and n. 9), לעומת זאת, נטה לחשוב כי דמותו של אוסרסיף הולמת יותר את זו של יוסף, וניסה לתמוך סברתו בקביעת תרגום השבעים (בראשית, מא:מה) על חותנו של יוסף שהיה כוהן יליד הליופוליס, קביעה שנתקבלה גם על ידי יוספוס עצמו (קדמ', ב, 91; השווה גם שם, 188). מכל מקום, אי אפשר להכחיש את העובדה שמאנתון זיהה את אוסרסיף עם משה (השווה א, 286). אם נגביל את התעניינותו בדמות העלילתית של אוסרסיף, נראה כי לפחות ממבט ראשון היא מזוהה במשה, ולכן הקדיש יוספוס לעניין זה דברי פולמוס נוקבים. מאחר שעדות מאנתון נשענה על 'שיחות ושמועות' אין להתפלא שדמות אוסרסיף נועדה מבחינה מיתוגרפית לייצג בערבוביה תכונות של אישים יהודיים בולטים ללא הבחנה. אין לצפות מסופר מיתוגרפי ואתנוגרפי כמו מאנתון שירגיש באנכרוניזם היסטורי ויחשוש ממנו, כאשר כל מטרתו היתה תעמולתית מעיקרה. יתר על כן, מסתבר כי שונאי ישראל הסמיכו את דמויותיהם של משה ויוסף לא פעם אחת בלבד. כך למשל, טרוגוס פומפיוס (אצל יוסטינוס, 36, 2, 11) עשה את משה לבנו של יוסף, שלדבריו גם למד ממנו את חוכמת הכישוף. באופן דומה הוא עשה אף את הכוהן אהרון לבנו של משה (שם, 16). גם כאירימון גרס כי יוסף ומשה פעלו יחד ובאותו הזמן כמנהיגי היהודים (להלן א, 290). אפולוניוס מולון (אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ט, 19), לעומת זאת, עשה את משה לנכדו של יוסף; עיין עוד Mussies 1979, p. 211. כללו של דבר, אין לתמוה על שמאנתון עירבב בדמות אוסרסיף את שני האישים האמורים; ואולי ניתן לראות בהסבר זה מענה להשגותיו של ביקרמן (Bickermann 1988, pp. 224-225) נגד זיהוי אוסרסיף עם משה המיוחס למאנתון. **ונשבעו לציית לו בכל** - להלן עוד יתברר כי שבועת הציות למשה היתה אחד היסודות העיקריים של הקשר המרדני שעמד בסימן לידתה של האומה היהודית.

239. **התורה הראשונה [שהוא נתן להם]** - העדפתי לתרגם *νόμος* באמצעות המילה 'תורה' (ולא על פי הפשט 'חוק'), בעיקר בגלל הדימוי המקראי של משה נותן התורה, מה גם שהמונח היווני הזה ניתרגם כך פעמים רבות בכתבי יוספוס (השווה גם לתרגומו של שמחוני) והוא הדין במקורות הלניסטיים אחרים. להלן יתברר כי כל הסברי מאנתון על חוקי היהודים הם הסברים אטיולוגיים מובהקים, ותכליתם לזרוע אור על הסיבות שהביאו לקבלת החוקים ותוכנם, מה עוד שהם ארוגים ומשולבים היטב בגוף העלילה.

ציוותה עליהם לא לעבוד לאלים - ריינאך (עמ' 45, הע' 1) נטה לקבל את האפשרות כי מאנתון הכיר את השני מעשרת הדברות, אשר נצטוו בני ישראל במעמד הר סיני: "לא יהיה לך אלהים אחרים אל פני" (שמות, כ:ג); עיין מ"ד קאסוטו, 'דברות, עשרת הדברות', א"מ, ב (תשי"ד), טור 595. אין ספק כי אליבא דמאנתון הציווי "לא לעבוד לאלים" צריך להתפרש בדרך אטיולוגית כפועל יוצא ממרדנותם נגד מצרים ומשבועת הציוות העיוורת למשה. וואדל (Waddell 1940, pp. 126-7, n. 1) אף הדגים את משמעות האיסור הזה על ידי השוואה למקורות ספרותיים יווניים, שנקטו עמדה

הפוכה בכך שהורו על עבודה לאלים מסוימים כמושכל ראשון. מסיבה זו תוארו היהודים פעמים רבות במסורות ספרותיות שונות, ואפילו במכתבים אישיים כחֲסָרֵי אֱלִי (d̥θeoi) או חֲסָרֵי אֲמוֹנָה (d̥seβeĩs) ויִכּוּפְרִים (d̥vóciou); ראה למשל אצל אפולוניוס מולון (להלן ב', 148, 258), דיודורוס הסיקילי (לד-לה, 1, 2), פתולמאיוס (אצל שטרן, ב', עמ' 165); קאסיוס דיו (שם, עמ' 380, 384); פורפיריוס (שם, עמ' 447) וכן במקורות אחרים; עיין עוד בהרחבה אצל מילר, עמ' 287; Heinemann 1931, col. 20; E. Fascher, in: *Festschrift für Otto Michel*, Leiden-Cologne 1963, pp. 78ff.; Sevenster 1975, pp. 97-101. הדבר משתקף היטב גם במקורות יווניים-רומיים מאוחרים למדי; עיין למשל אצל שטרן, ב', עמ' 513, 524, 559, 584, 588, 669. ראוי לציין כי הדימוי הזה היה שכיח למדי גם בספרות הפפירוסים ממצרים; ראה CPJ, II, No. 157, Col. III, ll. 41ff., 49-50, 77; CPJ, II, No. 158, Col. II, line 13; op. cit., Col. IV, line 14; CPJ, II, No. 438, line 4; ועיין ציריקובר תשכ"ג, עמ' 176 ואילך; Sevenster, loc. cit. על ההשלכות של האשמה זו בענייני מוסר עיין עוד להלן בפירושים לפסקאות א', 240, 269, וכן השווה ב', 125. מעניין לציין כי יוספוס האשים בזה את אנשי סדום; ראה קדמ', א', 194.

לא להינזר מ[אכילת] אף אחד מבעלי החיים המקודשים עד מאוד במצרים, אלא לטבוח את כולם ולהשמידם – השווה לעיל א', 76 ולהלן א', 249, 261; ב', 137-138; וכן השווה לדברי טאקיטוס (דברי הימים, ה', 4, 3): "ואילו את האיל שחטו כחרפת אמון. ואף את השור הם זובחים, כיוון שהמצרים עובדים את אפיס"; עיין י' לוי תש"ך, עמ' 122 (והע' 28), 146-147 (והע' 143-144). ראוי לציין בהקשר זה כי כבר הרודוטוס (ב', 18) שם לב לרגישות הגדולה של המצרים לאכילת בשר בעלי חיים מקודשים כמו בשר בקר. הדבר ניכר היטב בפרשת הרס המקדש היהודי של יב. כוהני האל המצרי חענוס התרעמו מאוד על קורבן האיל, שהיה בעל חיים מקודש להם; עיין בהרחבה אצל Porten 1968, pp. 278ff. אין להתפלא אפוא כי שיקומו של מקדש יב וחידוש העבודה הפולחנית בו נעשו על תנאי שלא יוקרבו בו קורבנות של צאן ובקר; עיין פורטן, שם, עמ' 291 ואילך. פלדמן (Feldman 1993, p. 151) העיר בהיגיון כי אליבא דמאתון הציווי הכפול, שלא לקיים את חוקי מצרים ולעשות את ההיפך הגמור, אמור מתוך התייחסות יהודית צינית ולעגנית.

ראוי לציין בהקשר זה גם את הסופר הנוצרי אפֶּרָהָט (Aphrahat), בן המאה החמישית לספירה, שציטט את מאתון ואת טאקיטוס כדי להוכיח שהקרבנות והמאכלות של היהודים נקבעו במהופך ובמכוון לאלה המקובלים במצרים (Homily, XV, Sec. 4); תודתי נתונה לפרופ' ש"ד בנן שהאיר עיני בעניין זה ועל שהפנה את תשומת לבי גם לפרשני המקרא היהודיים מימי הביניים, שנקטו הסבר דומה ביחס לקורבנות היהודיים. רש"י ואבן-עזרא, למשל, בפירושיהם לבראשית, מו:לד טענו כי הותר לבני ישראל לשבת בארץ גושן, מאחר ש"תועבת מצרים כל רועה צאן", ללמדך כי היהודים זבחו והקריבו קורבנות מבעלי החיים שהיו מקודשים ונערצים על ידי המצרים. גם הרמב"ן, שנשמך בפירושו לויקרא, א:ט על מורה נבוכים של הרמב"ם (ג', מו) ציין דברים דומים בדונו על הקורבנות המצויים במקרא, וזה לשונו: "טעם הקרבנות בעבור שהמצרים והכשדים אשר היו ישראל גרים ותושבים בארצם מעולם היו עובדים לבקר ולצאן, כי המצרים עובדים לטלה, והכשדים עובדים לשדים אשר יראו להם בדמות שעירים, ואנשי הודו עד היום לא ישחטו בקר לעולם, בעבור כך צוה לשחוט אלה השלשה מינין" וגו'; ראה פירוש התורה לרבינו משה בן נחמן [רמב"ן], על פי כתבי יד ודפוסים ראשונים, בצירוף הערות ומראי מקומות, מאת הרב חיים דב שוועל, כרך ב', ירושלים תש"ך, עמ' יא.

מנקודת המבט של ספרות השטנה ההלניסטית, צריך הציווי של משה על הקרבת חיות הבית ואכילתן להתפרש בנוסף על כך גם כהסבר אטיולוגי לדיני המאכלות היהודיים, שהתירו לאכול בשר צאן ובקר. זהו הסבר שהתשתית הספרותית שלו הונחה גם ביסוד העלילה המיתוגרפית על מוצאם השפל של היהודים.

וכן לא להתחבר עם אף אחד זולת אלה הקשורים עִמָּהם בברית – השווה להלן א', 261. לדעת

שטרן (א, עמ' 85) יש בדברים אלה מעין דגם (טופוס) של תיאור האחדות היהודית כקשירת קשר (*coniuratio*). על ההיסטוריה של האשמה זו נגד היהודים בספרות היוונית-רומית, עיין בהרחבה אצל Bickermann 1927, pp. 173ff.; פלוסר 1949, עמ' 104 ואילך; י' לוי תש"ך, עמ' 169 ואילך; שטרן, א, עמ' 412. אכן, גם המונח היווני המקביל שמאנתון השתמש בו, $\alpha\sigma\mu\alpha\tau\epsilon\sigma$, ציין בספרות היוונית קנוניה וקשר בשבועה; ראה למשל תוקידידס, ו, 27; 60; ח, 49; פלוטארכוס, אנטוניוס, 2, 13; הנ"ל, קאטו הצעיר, 29; הנ"ל, סרטוריוס, 22 ועוד; השווה גם קאסיוס דיו, נב, 36, 1 ואילך. לאור האמור, ראוי להתייחס אל הביטוי 'הקשורים עמהם בברית' בהוראת חבריהם לקשר, או חבריהם לשבועת קשר, או חבריהם לקנוניה. בתורת סופר אתנוגרפי, היו מן הסתם למאנתון מטרות שכיוונו לזמנו הוא. סבורני שכתובתו האתנוגרפית נועדה להוכיח כי עם ישראל בימיו נשא בחובו את מורשת הרע של אבותיו הקדומים. המסקנה המתבקשת מאלה היא, על כן, כי ראוי להחשיב את היהודים לאויבים גמורים ובלתי נאמנים גם בימיו. סביר להניח כי היתה בכך משום התרסה נגד מדיניותו האוהדת של תלמי השני פילאדלפוס, שהטיבה מאוד עם היהודים בימיו; השווה לעיל א, 235.

האיסור החל על יהודים להתחבר עם זרים הוליד, כידוע, את אחת האשמות הנפוצות יותר נגדם, הלא היא 'שנאת נוכרים' ($\mu\iota\sigma\sigma\epsilon\upsilon\iota\sigma\mu\alpha$) או 'סירוב להתמזג' ($\alpha\delta\mu\iota\chi\iota\alpha$), שממנה התפתחה האשמה חמורה יותר, היא 'שנאת הבריות' ($\mu\iota\sigma\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\iota\sigma\mu\alpha$) או 'התרחקות מבני אדם' ($\alpha\pi\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\iota\sigma\mu\alpha$). שנאה זו הוערכה בספרות היוונית והרומית כאות לפגיונות הרגש האנושי, דבר שנחשב כאופייני במיוחד לעמים הברבריים; עיין בהרחבה י' לוי תש"ך, עמ' 148, הע' 146; Sevenster 1975, pp. 89ff., 189. מעניין לציין כי יוספוס (קדמ', א, 194) האשים את אנשי סדום שהיו "שונאי זרים" ($\mu\iota\sigma\sigma\epsilon\upsilon\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$), וכמוהו נקט גם מחבר חכמת שלמה, יט, 13 ואילך. בגין אשמה דומה יעצו בזמנו שונאי ישראל לאנטיוכוס השביעי סידטס כי ישמיד את העם היהודי, ובלשון המקור (קדמ', יג, 245): "בגלל פרישות חייו (מחיי) אחרים" ($\alpha\delta\mu\iota\chi\iota\alpha$); השווה דיודורוס הסיקילי, לד-לה, 1, 1. יש כמובן לסייג את עדות הקאטאיוס מאבדירה (אצל דיודורוס הסיקילי, מ, 3, 4) על משה, שהנהיג לבני עמו "אורח חיים של שנאה לזר ולבריות", כיוון שהיא נתנה לכך את ההסבר האטיולוגי כי משה עשה כן "משום שסבל בעצמו מגירוש זרים". יתר על כן, מנקודת מבטו הפילוסופית של הקאטאיוס היבדלות היהודים מזרים נועדה לשמור את המשטר החברתי והדתי הנעלה שלהם בטהרה; עיין גוטמן תשי"ח, א, עמ' 63 ואילך; אך השווה להסתייגויותיהם של Tcherikover 1959, p. 189; Sevenster 1975, pp. 360-361; (1977). הסברים דומים הוצעו על ידי יוספוס גם ביחס לספרטנים, שנודעו כנוטריה המושבעים של מורשתם וכמי שחרדו מפני השפעותיהם המזיקות של זרים; ראה בהרחבה להלן בפירושים לפסקאות ב, 257-261. מנקודת מבטו של מאנתון, בן זמנו של הקאטאיוס, היפך הדברים הוא הנכון. לדידו, הבדלנות היהודית ושנאתם לזרים היתה פועל יוצא משנאתם לעם המצרי, דבר שבא לידי ביטוי באימוץ חוקים הפוכים ומנוגדים לחוקי מצרים (להלן). כסופר אתנוגרפי, הוא השאיר לדמיונו של הקורא את המסקנות המתבקשות לגבי אופיו הבדלני של עם ישראל בימיו שלו. לשון אחר: תכליתו היתה להזין את קוראיו בנתוני יסוד המתארים את אופיו השלילי של העם הזה בימיו הראשונים, בתקווה כי את השאר כבר יסיקו בעצמם. לא מן הנמנע כי מאנתון הודרך בזאת גם על ידי דחף אפולוגטי, שהרי ידוע כי היו אלה דווקא המצרים עצמם שגונו בהיסטוריוגרפיה היוונית על 'שנאת זרים'; ראה למשל הרודוטס, ב, 41, 3; אפלטון, חוקים, יב, 950, 953; פילון, על החוקים לפרטיהם, ב, 146; יוספוס, קדמ', א, 166. קיצורו של דבר, בגלל הרגישות להאשמה זו, הם ניסו לגוללה על אחרים, ולכן אפשר שדברי מאנתון כאן ראויים להיחשב כהוכחה מובהקת לכך. כידוע, האשמת היהודים במיסאתרופיה יצאה מקולמוסיהם של סופרים הלניסטיים ורומיים אחדים, כמו סטראבון (גיאוגרפיקה, טז, 2, 137), אפולוניוס מולון (להלן ב, 148), דיודורוס הסיקילי (לד-לה, 1, 2), אפיון (להלן ב, 95, 121), טאקיטוס (דברי הימים, ה, 5, 1-2; שם, 12, 2; ספרי השנים, טו, 44, 4), קאסיוס דיו (לז, 17, 2),

פילוסטראטוס (Philostratus, *Vita Apollonii*, V, 33-34), עיין עוד בהרחבה אצל שטרן, ב, עמ' 39-41, 93. לדעת פלדמן (Feldman 1992, p. 16), יוספוס שינה את סיפורי המקרא בגירסה המקבילה של קדמוניות היהודים, משום שהודרך על ידי שיקולים אפולוגטיים הנובעים מהחשש פן יואשמו היהודים במיסאתרופיה. לעניות דעתי, עניין המיסאתרופיה מתקשר היטב עם סיפור החקסוס, שבו הודגש כי הפולשים מצרימה "התייחסו אל ילידי הארץ כולם בשנאה עזה ביותר" (לעיל א, 76), ללמד כי מאתון חשב על תיאום ספרותי בין העדות ההיסטורית לבין העדות המיתוגרפית שלו.

240. הוא חוקק להם חוקים ... העומדים בניגוד גמור לחוקי מצרים - השווה עוד להלן א, 269. אין ספק כי היתה אמת חלקית בתיאור הזה, ודי שנשים לב להוראה הכלולה בספר ויקרא (יח:ג) - "כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו". ברם בפועל אי אפשר בשום פנים ואופן לתאר את חוקי היהודים אך ורק כהיפוכם המכוון של חוקי מצרים, כדרך שעשה מאתון. הצגת הדברים באופן זה היא שרירותית ומגמתית מאוד, ולבטח נועדה לשרת את המטרות האתנוגרפיות של מאתון. כאמור, חוקי היהודים עוצבו בעיניו כניגוד גמור לחוקי מצרים וכהיפוכם; ומאחר שהוא החשיב את ארצו להורת הציביליזציה האנושית, הרי שההתנכרות היהודית המודעת והמכוונת לחוקי מצרים, על ידי אימוץ חוקים הפוכים, הוכיחה את פגימות הרגש האנושי שלהם מבתחילה. הוא פקד על כל עובד כפים לשקם את חומת העיר וכו' - הכוונה לשיקום חומות אוואריס, שביצורן נזכר לראשונה בזיקה לפלישת החקסוס (לעיל א, 78); השווה להלן א, 261.

241. אחרי שלקח לו לעזרה <אחדים> מבין שאר הכוהנים והטמאים - ריינאך (עמ' 45) הוסיף בצדק את המילה 'אחדים' (τῶν), בהסתמכו על הנוסח הלטיני הכולל את התיבה המקבילה *quosdam*. הכוונה כאן לאותם כוהנים מלומדים, אך טמאים ונגועי צרעת, שהודחו לעבודת כפייה במחצבות האבן שממזרח לנילוס (לעיל א, 235). בדומה להזכרת אוואריס החרבה (לעיל א, 237), גם תיאור זה מהדק את הזיקה הכרונולוגית בין פרשת החקסוס לפרשת המצורעים, כשתי פרשיות הבאות זו אחר זו.

הוא שיגר שליחים אל הרועים, אשר גורשו בעבר על ידי סתמוסים - עיין בפירושים לפסקאות א, 82 ואילך, ובמיוחד 88, 94. לדעת רדפורד (Redford 1992, pp. 414ff.), הפסקאות א, 241-242 המספרות על הזמנת אוסרסיף את החקסוסים לשוב מצרימה, הן בבחינת גשר ספרותי שנועד לחבר את שתי החטיבות הספרותיות: פסקאות א, 237-240 מזה ופסקאות א, 243-249 מזה. הלה סבר עוד (שם, עמ' 416) כי דברי הסיכום של החטיבה הראשונה, המזכירים את החוקים שנתקנו על ידי משה (א, 239-240), נבעו מסיפור אטיולוגי האמור בתקופת אל-עמרנה של ההיסטוריה המצרית. לדעתו, הסיפור האטיולוגי המקורי הסתיים במלכים של השושלת הייט, סתי אי (מרנפתח) ובנו רעמסס ב'. בעיני רדפורד, הסבר זה יכול לזרות אור מסוים על רשימת המלכים שלאחר רעמסס ב' הנזכרת על ידי יוספוס. בקיצור, היה זה לדידו סיפור שחובר בסוף ימי הממלכה החדשה כאחת האגדות על המלכים הנודעים מהשושלות ייז וייח. אם כך, יש לשייכו לאותו רובד ספרותי כמו סיפור המרד של המלך המצרי סקננרה (Sequenre) מתבאס נגד המושל החקסוסי אפפיס מאוואריס (עיין לעיל בפירושים לפסקה א, 85). רדפורד סבר עוד כי הסיפור התגלגל והגיע לידיעת מאתון בגירסה מאוחרת, אולי בנוסח דמוטי מימי השושלת הסאיטית או אפילו מראשית התקופה הפרסית. ניסיון השיחזור הספרותי של רדפורד נראה לי מאולץ למדי, בעיקר משום שאי אפשר להצביע בוודאות על שום גרעין ספרותי כתוב בצורה סדורה ושיטתית קודם לזמנו של מאתון, כלומר לפני ראשית העידן ההלניסטי. רדפורד גם לא הכיר בקיומה של זיקה ספרותית בין המסורת המצרית לבין המסורת המקראית על סיפור יציאת מצרים. בפירושים לפסקה א, 229 לעיל עמדנו על

האופי הפולמוסי תעמולתי של המסורת המצרית ומאנתונית בתגובה לסיפור המקראי. הזיקה בין פרשת החקסוס לפרשת המצורעים והסמיכות הכרונולוגית ביניהן מוכיחות את מעשה המרכבה המלאכותי של מאנתון במטרה לכתוב היסטוריה נגדית. מכל אלה התעלם דפורד, וכנראה בגלל נטייתו לגלות רבדים ספרותיים מצריים קדומים לעלילת המצורעים של מאנתון. מכל מקום, לשבחו ייאמר כי הוא לא מצא לנכון לחזור על שגיאתו של B. Jacob (1924, p. 240), ולפיה הסיפור המקראי על מכות מצרים היה בגדר תשובה למסורת מצרית קדומה ותגובת מחאה נגדה; השווה לעיל בפירושים לפסקה א, 229.

עירם הקרויה ירושלים - עיין בפירושים לפסקאות א, 90, 94 על הזיקה בין החקסוס לירושלים. **אנשי הקלון אשר עמו** - השימוש במילה היוונית $\sigmaυμμεμεινεν$, הגזורה מהפועל $\alpha\lambda\gamma\alpha\iota$, יכולה להתפרש בשתי צורות: א. 'אנשי קלון' במובן של נעדרי כבוד, בזויים ונקלים; ב. משוללי זכויות אזרחיות ($\alpha\lambda\gamma\alpha\iota$), בניגוד לבעלי זכויות אזרחיות ($\epsilon\pi\iota\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota$); עיין לידל-סקוט, עמ' 270 (ערכים $\alpha\lambda\gamma\alpha\iota$, $\alpha\lambda\gamma\alpha\iota$); וכן ($\epsilon\pi\iota\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota$) s.v. p. 2101 ($RE(PW)$, II, s.v. שימוש דו-משמעי זה יכול היה לשרת היטב את המטרות התעמולתיות של מאנתון ביחס למעמד היהודים בימיו, שראויים היו להיחשב בעיניו, כמו אבותיהם הקדומים, ל'אנשי קלון' משוללי זכויות אזרחיות; השווה פילון, נגד פלאקוס, 79, 144, 152, 172; המשלחת לגאיוס, 110. אין ספק כי היתה בכך גם התרסה עקיפה נגד השלטון התלמי, אשר קבע לילידים המצריים ($\lambda\alpha\omicron\iota$) סטטוס נחות מבחינה אזרחית. הן לא ייתכן, מנקודת מבט מצרית, כי דווקא היהודים, שמוצאם מיוסד על עירוב מצורעים ומצרים טמאים עם צאצאי ברברים פראיים (החקסוס), יזכו למעמד עדיף משל המצרים. **ודרש מהם לצאת עמו למלחמה נגד המצרים** - השווה להלן, א, 262, שם נאמר כי "הוא קרא ליושבי ירושלים לכרות עמו ברית".

242. **הוא הבטיחם להביאם תחילה אל מולדת אבותיהם, אוואריס** - השווה עוד להלן א, 262; על אוואריס, עיין לעיל א, 78. היא כונתה כאן 'מולדת' ($\pi\alpha\tau\rho\iota\varsigma$), וליתר דיוק "מולדת אבותיהם" ($\pi\alpha\tau\rho\iota\varsigma$ ή προγονικὰ πατρίς) ללמד כי היא נחשבה בעיני מאנתון למטרופוליס של ירושלים, או שירושלים היתה בגדר יתושבה ($\delta\pi\omicron\lambda\alpha\iota\alpha$) של אוואריס. כידוע, בספרות היהודית ההלניסטית נחשבה ירושלים במהופך לימטרופוליס של קהילות ישראל בתפוצה, שהיו בגדר יתושבות שלה; עיין לעיל (עמ' 141) בפירוש לפיסקה א, 138; וראה עוד להלן ב, 38; כשר תשלי"ט, עמ' 210, 215 ואילך; הניל תשלי"ט, עמ' 64 ואילך; Carlier 1991; Van Unnik 1993, *passim*;

לספק בשפע את צורכי ההמונים - בגלל פוריותה נסתמלה מצרים כגן פורח בעת העתיקה (השווה בראשית, יג:י) ונחשבה לאסס תבואה עשיר. מסיבה זו היא היתה ליעד הגירה מכיוון מזרח בעיתות רעב; השווה בראשית, יב:י; מב:א-ה. השימוש במונח $\delta\chi\lambda\omicron\iota$ הוא כנראה משמעותי, מכיוון שהוראתו המקובלת בלשון היוונית היא בדרך כלל שלילית ומכוונת לאספסוף פרוע; השווה לידל-סקוט, עמ' 1281, ללמדך כי ייתכן שהוא נועד להטיל דופי ביהודים בהקשר הזה; השווה עוד להלן א, 244. 243. **זכר נבואתו של אמנופיס בן פאפאיוס** - בעניין זה ראה לעיל בפירושים לפסקה א, 232.

244. **לראשונה הוא הקהיל אספה של מצרים** - לכאורה, הוראת המונח 'אספה', 'קהל' או 'ציבור' ($\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$) האמור בבני העם המצרי (השווה גם להלן א, 246, 270), עומדת בניגוד להוראת המונח 'המונים' ($\delta\chi\lambda\omicron\iota$) האמור ביהודים, שהוא בעל תוכן שלילי ברור המכוון לאספסוף (לעיל א, 242); מה גם שרוב שימושי של יוספוס עצמו במונח הזה הם במובן השלילי (עיין Rengstorf 1979, s.v., p. 259). אך דא עקא, בפסקה א, 247 הסב מאנתון את המונח $\delta\chi\lambda\omicron\iota$ דווקא על המצרים ובהוראה נייטרלית, ומנגד בפסקאות א, 229, 235 הוא הסב את המונח $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ על המצורעים.

לאור זה נראה כי אין להוציא מסקנות נחרצות וחד משמעיות ביחס למינוח של מאתון בעניין זה. ראוי לציין עוד, כי בין יוצאי מצרים היו כאלה שכונו גם במקרא בכינויים שליליים כמו 'ערב רבי' (שמות, יב:לח) ו'אספסוף' (במדבר, יא:ד); השווה Kellner 1859, p. 48.

צלמי האלים - עבודת האלים במקדשי מצרים הועידה מקום חשוב לפולחן הצלמים היומיומי, שכלל את ניקוי הצלמים, הלבשתם, קישוטם, הכתרתם וכו'.

245. בנו סתוס הנקרא גם רעמסס על שם אביו רע[מ]פסס - השווה לעיל א, 98. אין ספק כי השם רעפסס (Ραψῆς) הוא שיבוש מקוצר של Παμψῆς. שושלת היוחסין שבכאן מאששת את דעת ריינאך (עמ' 46, הע' 1) שהמלך אמנופיס בסיפור הזה הוא אמנופיס ג' השווה א, 97. **הפקיד בידי ידידו** - למרות שלא פורש שם הידיד, מוסכם כי הכוונה למלך אתיופיה המוזכר להלן (א, 246-247); ראה למשל ריינאך, שם, הע' 2; תאקריי, עמ' 263, הע' b.

246. **להילחם נגד האלים** - פרטים ביבליוגרפיים על משמעות הפועל θεομαχεῖν בספרות היוונית, ראה שטרן, א, עמ' 86.

ממפיס - על חשיבותה האסטרטגית ראה לעיל א, 77. ברם בהקשר זה נזכרת ממפיס כמרכז דתי דווקא. היא נודעה במיוחד כמרכז לפולחן האל פתח, שלפי המסורת התיאולוגית המקומית היה אל קדמון ובוראם של בני האדם, וכן אבי האומנויות (מקביל להפאיסטוס היווני). המקום שימש גם מרכז פולחני לאלים אחרים כמו: אפיס סטר, חינוס, חתחור, נית ואוסיריס. בתקופת הממלכה התיכונה נוספו על פולחניה של ממפיס גם אלה של בעל, קדש, חורון ועשתורת. אין פלא שהנביא יחזקאל (ל:יג) הזכיר את ממפיס כסמל לגילולי מצרים ואליה. על ממפיס כמרכז דתי, ראה ש' גרול, ימף, נף, א"מ, ה (תשכ"ח), טורים 212-216; Redford, s.v. 'Memphis', ABD, IV (1992), pp. 689-691, ושם פרטים ביבליוגרפיים עדכניים.

אפיס - היה נערץ בממפיס, עירו של האל פתח, והוצג בדמות שור בעל צבע שחור, שבמצחו כתם לבן וגלגל חמה עם נחש צפע בין קרניו.

יצא עם כל צבאו והמון המצרים לעבר אתיופיה - לדעת חוקרים אחדים, האסוציאציה ההיסטורית שמאחורי הסיפור על בריחת אמנופיס לאתיופיה יכולה להתקשר עם בריחתו של המלך פרעה נקתנבו (Nectanebo) ב' מפני ארתכסרכסס ג' בשנת 343/2 לפסג'י; ראה דיודורוס הסיקילי, טז, 51, 1; ועיין Fraser 1972, II, p. 286-287; Eddy 1961, pp. 19-21; Braun 1938, pp. 129-130; Troiani 1977, n. 118; 733-4. למעשה, אתיופיה, היינו נוביה (או כוש), היתה בימי אמנופיס (כלומר אמנופיס ג') מחוז בשליטת מצרים; ראה Waddell 1940, p. 129, n. 3.

247. **שלוש עשרה שנות גלותם** - השווה לעיל א, 236, ולהלן 266.

248. **אנשי שלם (סולימיטאי)** - הכינוי Σολυμίται מכוון ללא ספק אל 'הרועים' (או החקסוס) אנשי ירושלים; ראה לעיל א, 241; והשווה א, 90, 94, וכן להלן א, 264, 275. כזכור, הראשון שנקט זיהוי זה היה כוירילוס מסאמוס; השווה בפירושים לפסקה א, 173; ועיין כשר תשל"ה, עמ' 73. יוספוס עצמו קיבל את זיהוי Σόλυμα עם Ἱεροσόλυμα כדבר מובן מאליו; השווה מלח', ו, 438. **נראה כ[תור]-זהב** - על מקור הביטוי הזה, עיין שטרן, א, עמ' 86.

מעשי כפירתם - המונח 'מעשה כפירה' (ἀσέβεια) מכוון בראש וראשונה לכפירה באלים, והוא הולם בהקשר זה את תיאור היהודים כ'חסרי אלי' (ἄθεοι); השווה לעיל א, 239. ברם מכיוון

שבאמצעות $\delta\sigma\beta\eta\mu\alpha$ ו- $\delta\sigma\beta\epsilon\iota\alpha$ ניתן לציין גם בגידה בשליט האל, הרי שהאשמת היהודים בפשע זה עולה בקנה אחד עם תיאורם כקושרי קשר מרדניים. מנקודת מבטו של מאנתון, היה הדבר משמעותי עד מאוד, במיוחד לאור העובדה כי הוא היה כוהן מצרי, אשר שקד מאוד על הפצת פולחן סראפיס בממלכה התלמיית הצעירה, שהפך לאחד הפולחנים האופייניים והסמליים ביותר למצרים בימים ההם; עיין כשר תשלי"ה, עמ' 75, 83; Fraser 1972, I, p. 249, 251, 254, 504; Horbostel 1973, pp. 101-117.

249. העלו באש ערים וכפרים - מעשים אנושיים יוחסו כזכור גם לתקסוס; עיין לעיל א, 76 ולהלן 264. מן התיאור כאן ניתן ללמוד עד כמה שזור היה סיפור המצורעים בפרשת התקסוס בצורתו ההלניסטית המאנתונית (!) מצד אחד, ועד כמה שימש 'היסטוריה נגדית' לסיפור המקרא על יציאת מצרים מצד שני. בקיצור, אין כל יסוד לטענות בדבר קדמות עלילת המצורעים לסיפור המקראי או לקדמותה מעבר לעידן ההלניסטי. בין השיטין מבצבצת מגירת מאנתון על המצורעים מטרה תעמולתית מובהקת, שנועדה להציג את אופיו הדסטרוקטיבי של העם היהודי בעבר ובהווה כחבורה של ברברים פראיים המתנכלים להשגיה של הציביליזציה האנושית, שמצרים היא הורתה. מבחינה זו נערך הסיפור המאנתוני על פי מיטב הכללים של הספרות האתנוגרפית ההלניסטית.

לא הסתפקו בחילול מקדשים - מעשים דומים יוחסו גם לתקסוס (לעיל א, 76); השווה עוד להלן א, 264, 309-310. ראוי לציין כי בתיאור מעשי התקסוס דובר בהרס מקדשים, דבר שיכול להתקשר היטב עם מצוות התורה על הרס במות ומזבחות לעבודה זרה. ברם במקרה שלנו מדובר בחילול מקדשים, באופן שהדגש מושם לאו דווקא על הריסה פיסית. מאנתון השתמש בהקשר הזה בפועל היווני $\lambda\epsilon\rho\sigma\sigma\upsilon\lambda\acute{\epsilon}\omega$, אשר ממנו נגזר גם שם העצם $\lambda\epsilon\rho\sigma\sigma\upsilon\lambda\alpha$ או $\lambda\epsilon\rho\acute{o}\sigma\sigma\upsilon\lambda\alpha$, כלומר חילול מקדשים או 'שוד מקדשים'. לימים שימש הדבר את ליסימאכוס (להלן א, 311) כיסוד לאסוציאציה אטימולוגית ביחס לשמה היווני של ירושלים ($\lambda\epsilon\rho\sigma\sigma\acute{o}\lambda\upsilon\mu\alpha$).

השחתת צלמי האלים - מבחינה אסוציאטיבית, יכול היה גם מעשה זה להתקשר היטב עם מצוות התורה בדבר 'לא תעשה לך פסל' (שמות, כ"ד; דברים, ה"ח-ט); עיין עוד בהרחבה להלן ב, 12, והשווה גם ב, 74-75. ראוי לציין עוד, כי השמדת גילולי מצרים ואליליה לפי הנביא יחזקאל, ל:יג-יט אמורה במקומות שחלק מהם נקשרו אחר כך גם במסורות על התקסוס, כמו נוף (לימים ממפיס), צוען (המכונה ביוונית קאניס ששכנה בצפון-מזרח הדלתא), סין (לימים פלוסיוס), ופי-בסת (המכונה ביוונית בוקאסטס ושכנה על הגדה הימנית של הזרוע הקאניתית במצרים התחתונה); שאר המקומות אמורים במצרים העליונה. אפילו אם לא היתה זיקה היסטוריוגרפית ותלות ספרותית בין המסורת של מאנתון לנבואת יחזקאל (שם), אי אפשר להתעלם מעצם העובדה, שבשתיהן יש איזכורים להשמדתם של פולחנות אליליים במצרים.

לצללות... את בעלי החיים הקדושים - דומה כי הדבר יכול לרמוז שפולחן הקרבנות המקובל אצל היהודים עמד בסתירה לעקרונות הדת המצרית. כזכור, המקדש היהודי במושבה הצבאית יב עורר את זעמה של הכמורה המצרית בגלל הקורבנות הנהוגים בו (במיוחד קרבן הפסח). לפיכך גם חידוש העבודה בו הותנה בהימנעות היהודים מהקרבת בעלי חיים המקודשים למצרים; עיין Cowley 1923, Nos. 27, 30-31, 38 והשווה Porten 1968, pp. 278-298.

הם אנסו את הכוהנים והנביאים לזובחם ולטובחם - השווה לעיל א, 239. על פי חוקי מצרים הקדומה, כל מי שהרג אחד מבעלי החיים המקודשים היה חייב מיתה. עובדה זו מלמדת, על כן, עד כמה חמור ונורא היה אינוסם של הכוהנים והנביאים לטבוח ולזבוח את בעלי החיים הקדושים, שהרי יותר מכל אחד אחר הופקדו הם על שמירתם ועל טיפוח פולחנם. להערכתנו, ניתן לראות בדברי מאנתון על פשעם של היהודים רמיזה כי בעיניו היה דמם מותר. אולם לדעת פלדמן (Feldman 1993, pp. 144-145) האשמה מצרית כזו לא היתה יעילה מבחינה מעשית ביחס

לקוראים יווניים-רומיים, בשים לב לבז שרשבו בספרותם לפולחן בעלי החיים; ראה למשל אצל
Sextus Empiricus, *Hypothesis*, 3, 219; Cicero, *De Natura Deorum*, I, 43
(שם) פרטים נוספים.

250. **אומרים כי** - נוסח הכתוב $\lambda \acute{\epsilon} \gamma \epsilon \tau \alpha \iota \delta \epsilon \acute{\omicron} \tau \iota$ נתפרש על ידי מלומדים אחדים כהוכחה
לאינטרפולציה מאוחרת; והיה אף מי שהעלה את האפשרות כי היה זה מעשה ידיו של יוספוס עצמו;
ראה ריינאך עמ' 47, הע' 1. לעומת זאת גרסו מלומדים רבים כי היתה זו דווקא אינטרפולציה של
סופר אנטי-יהודי; ראה Meyer 1904, p. 77; Bousset 1926, pp. 91, 493; Laqueur 1928, col. 777
Momigliano 1975, p. 1071; טרויאני, עמ' 130. לדעת עזיזה (Aziza 1987, p. 51),
הביטוי 'אומרים כי' צריך ללמד כי כל העדות המיתוגרפית המיוחסת למאנתון (א, 230-277) לא
נתחברה על ידו אלא על ידי 'פסאודו-מאנתון'. כמדומה עוצבה הדעה הזו גם מבלי להודות בכך על
יסוד סברתם של בוקה (שם) ומומיליאנו; השווה עוד: Conzelmann 1981, p. 78; idem 1992, p. 83; Calabi 1993, p. 251 (n.132).
Gager 1972, pp. 117-118, (והשווה עוד להלן) לזהות את הסופר האנונימי הזה כאזרח אלכסנדרוני, שפעל בימיו של
אפיון (בשנות הארבעים של המאה הראשונה לסה"נ), למרות שהוא לא פסל אף את האפשרות
להקדים את זמנו. מסקנתו בדבר קיומה של אינטרפולציה מאוחרת נשענה בעיקר על כתיב השם
אוסרסיף, שנעשה בצורה שונה בפסקאות א, 238 ו-250; ראה פרטים ביבליוגרפיים נוספים אצל
Troiani 1975, pp. 98-100 (n.). מעניין לציין כי טרויאני עצמו (שם, עמ' 125-126) קיבל תחילה
את האותנטיות של מאנתון וטען שהמילים 'אומרים כי' ראויות להתפרש כדברים של מאנתון
שביקשו לציין גירסה עממית רווחת ותו לא. אולם לאחר מכן, בפירושו ליגד אפיון (עמ' 130),
הוא שינה את טעמו ושקל את האפשרות (כנראה בהשפעת המלומדים הנ"ל) לייחס את ההערה
לאינטרפולטור אנטי-יהודי, ואפילו ביקש בהיסוס רב לזהותו עם אפיון בשים לב לאמור ב'איגיפטיקה'
שלו; ראה עוד להלן ב, 10. לעומת זאת, פרייזר (Fraser 1972, II, p. 733, n. 116) ושטרן (א, עמ'
63-64, 86) סברו את ההיפך הגמור, כי לא רק שאין מדובר באינטרפולציה של סופר אחר, אלא שהיו
אלה דברי השלמה של מאנתון עצמו. דעה זו מקובלת עלי יותר; עיין: כשר תש"ה/1, עמ' 69 ואילך;
Collins 1983, p. 6; C. Levy 1979, pp. 67-71; גודמן, אצל שירר, ג', עמ' 595-596. האיזכור
המפורש של היהודים, המצוי בגירסה המקבילה של הקאטאיוס איש אבדירה על גירוש מצרים
(המצוטטת על ידי דיודורוס הסיקילי), יכול לאשש עוד יותר את המסקנה כי המצורעים ו'אנשי
שלם' (הסולימיטאי) זהו על ידי מאנתון עם היהודים; השווה לעיל בפירושים לפסקה א, 238 וכן
ראה: Pucci-Ben Ze'ev 1993, pp. 230ff. לדעת קולנס (Collins 1983, p. 138), אף ייתכן כי
שני הסופרים דלו את סיפוריהם ממסורת עממית אחת, שהיתה נפוצה בימיהם בגירסאות שונות
במצרים; ויש חושבים כי מקורה עוד מהתקופה הפרסית; ראה Yoyotte 1963, pp. 133ff.

הפוליטיאה והחוקים שלהם - השווה עוד א, 265. המונח היווני πολιτεία ראוי להתפרש כאן
בהוראת חוקה, ואמנם כך נקטו רוב המתרגמים. המונח מקפל בתוכו משמעויות נוספות, כמו:
ממשל, משטר, אזרחות, חבר אזרחים וכד'. הוא הדין בכתבי יוספוס (ראה לעיל בפירושים לפסקה
א, 189), וכן Strathmann 1959, pp. 518ff., 525ff.; כשר תש"ט, עמ' 320-322.

הנקרא אוסרסיף על שם אוסירים - עיין לעיל בפירוש לפסקה א, 238. כתיב השם כאן הוא
 $\text{O}\sigma\alpha\rho\sigma(\phi$ (ובנוסח הלטיני Osarsifas); השווה עוד להלן א, 286.

כוהן יליד הליופוליס - ראה לעיל בפירושים לפסקה א, 238. המסורת על משה שהיה כוהן מצרי
מצאה מסילות גם לכתבי סופרים אחרים, כמו: טרוגוס פומפיוס (*apud Justin, Historiae*,
Philippicae, XXXVI *Epitoma* 2, 16), סטראבון (גיאוגרפיקה, טז, 2, 35), כאירימון (להלן א,
290), וארטאפאטס היהודי (אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ט, 27, 4, 6). לדעת פלדמן (Feldman)

238, p. 1993), הדגשת מוצאו של משה מחוגי הכוהנים של הליופוליס מלמדת כי אין להעריך את עדות מאנתון כעונית אותו, בדיוק כפי שאין לעשות כן ביחס לעדויותיהם של הקאטאיוס מאבדירה (המצוטט על ידי דיודורוס הסיקלי, מ, 3, 2) וסטראבון (גיאוגרפיקה, טז, 2, 36). ברם לדעתי יש להסתייג ממסקנה זו ברוח מה שכתבתי לעיל בפירושים לפסקה א, 238.

בעוברו אל העם הזה - השימוש בפועל μεταβαλιν מציין מעבר ושינוי, לא רק מבחינת המקום, אלא גם מבחינה מדינית; ראה במילונם של לידל-סקוט, עמ' 1109 (3). בדברים האלה הדגיש מאנתון באופן ברור ומפורש עוד יותר את הזהות בין המצורעים והטמאים לבין היהודים. על המונח 'עם' (ἔθνος), ראה לעיל בפירושים לפסקה א, 1.

שינה את שמו ונקרא משה - רדפורד (Redford 1992, pp. 417-418) העיר כי 'משה' מצלצל כשם מצרי, לפי שבאונומסטיקון המצרי נתקלים לא פעם בשמות עם הסיומת mose- כגון: Thutmose, Amenmose, Ptahmose ועוד. בזאת הוא התעלם מהסבר המקרא; עיין להלן בפירושים לפסקה א, 286. יתר על כן, בפסקה הנדונה כאן נאמר במפורש כי "בעוברו אל העם הזה שינה את שמו ונקרא משה", כלומר המיר את שמו המצרי 'אוסרסיף' בשם העברי 'משה', ואין זה הגיוני כי ימיר שם מצרי אחד בשם מצרי אחר. אפשר שרדפורד הושפע, בלא לחוש בכך, מההסבר האטימולוגי של יוספוס (א, 286), וניסה להציע הסבר דומה הנשען גם הוא על אסוציאציה אטימולוגית ללשון המצרית. לדעת עזיזה (Aziza 1987, p. 51), פסקה א, 250, ובמיוחד הסיפא המזהה את אוסרסיף עם משה, היא המפתח לכל המשוואה המוטעית לטעמו, ולפיה החקסוס, היהודים והמצורעים הטמאים חד הם, והיא שהולכה שולל את יוספוס ובעקבותיו גם חוקרים רבים בימינו. לדעתי, אין הדעה הזו עומדת במבחן הביקורת של ניתוח הטקסט שהצעתי לעיל. אגב, עזיזה עצמו הודה בחצי פה כי האפשרות היחידה למצוא סימוכין כלשהם בין החקסוס לאבות האומה העברית היא הדמיון בין השם העברי 'יעקב' והשם החקסוסי 'יעקב-הר' (Jaqoban); ראה Aziza 1987, p. 50, n. 66. על שליט חקסוסי בשם זה (או 'יעקב-אל'), ראה מלמט תשמי"ג, עמ' 13 והע' 21.

כז. סיום עלילת המצורעים והצהרת הכוונות (של יוספוס) להפריכה

251. **המצרים המשיכו לספר על היהודים עוד הרבה דברים** - למרבה הצער, לא פירש יוספוס מי היו המצרים הללו: האם הכוונה לסופרים מאוחרים למאנתון או אם לבני זמנו ולקודמיו. לא ייתכן כי הוא התכוון ליאיגיפטיאקה' של הקאטאיוס איש אבדירה, כי הלה לא נחשב בגדר מצרי. אך מנגד, ייתכן מאוד כי דבריו כוונו לאותן מסורות תיאולוגיות ושמועות שהוא עצמו רמז עליהן זה כבר. רושם זה יכול למצוא חיזוק באופי הדברים כאן, שהם בגדר אמירה שנועדה לציין באופן סתמי וכוללני את העובדה כי בקרב המצרים היו רווחות מסורות ספרותיות שונות בגנות היהודים. **אולם אני אפסח עליהם למען הקיצור** - אופי ההערה הזו יכול להתפרש כהוכחה לכך שיוספוס לא התכוון למסורות ספרותיות מגובשות שהועלו על הכתב בידי סופרים מצריים שונים, אלא לשמועות ומסורות עממיות שהיו נפוצות בעל פה. ברם לא מן הנמנע שהוא גם התחסד באמצעות ההערה המתחמקת הזו כדי להסתיר את העובדה שהוא לא הכיר את המסורות הללו בכתובים, אך בה בשעה הוא גם קיווה להסתייע באותה הערה כדי להרשים את קוראיו בידענות ובהשכלה רחבה ולהעלות בכך את יוקרתו בעיניהם.

לאחר הדברים האלה יצא אמנופיס מאתיופיה - הכוונה לאחר שלוש עשרה שנות גלות באתיופיה (לעיל א, 236, 247 ולהלן א, 266).

רעמפסס - עיין בפירושים לפסקה א, 98. שמו הושמט משום-מה מפסקאות א, 266, 276-277 להלן. **עד גבולות סוריה** - לפי המינוח התלמי היתה 'סוריה' כינוי רשמי לארץ ישראל; השווה עוד לעיל

א, 186, 206, ולהלן א, 266, 277, 292, 300. כך היא נקראה בפפירוס ריינר; ראה: Liebesny 1936, pp. 256-291. גם הכינוי 'סוריות'), השכיח מאוד בפפירוסים של זנון, אמור ביחס לתושבי ארץ ישראל; ראה למשל: PCZ, Nos. 59003, 59094, 59185, 59232, 59249, 59292, 59404; W. Chr., Nos. 344, 440, השווה עוד, 59497, 59745; P. Zen. Mich. No. 49; PSI, No. 594. 443; OGIS, No. 56. עובדות אלה מחזקות כמובן את המסקנה בדבר הסתמכותו האוטנטית של יוספוס על כתבי מאנתון.

252. דברים אלה וכיוצא בהם כתב מאנתון - יוספוס התכוון ללא ספק אל פסקאות א, 232-251. אך בטרם אחשוף את השטויות והשקרים [שלו] - הכוונה לעלילת המצורעים, שנשמעה כאמור על שמועות ובדיות חסרות שחר; השווה לעיל א, 105, 229; וראה עוד להלן. אקדים לברר עניין אחד, ואז אוכל להפריך את [כל] השאר - יוספוס ביקש לשתף את קוראיו בשיטת ההתנצחות הדיאלקטית שלו כדי לזכות באימונם. הוא הודיע על כן מראש, כי בדעתו לחשוף את ההבלים והשקרים של מאנתון לגופם (לעיל). עם זאת הוא ביקש להדגיש, שהנתון הבסיסי שעליו נשענה עלילת המצורעים לא עמד במבחן הביקורת של עדות מאנתון עצמו (להלן). הן הלז הודה והסכים לנו כי לכתחילה לא היו בני עמנו מצריים וכו' - הכוונה לעדות הנסמכת על כתבי הקודש המצריים, שצוטטה על ידי יוספוס לעיל א, 75-82, 84-90; 94-102; והשווה עוד לדברי הסיכום שלו על העדות הזו א, 103-105.

253. לעומת זאת, אנסה להוכיח מתוך דברי [מאנתון] עצמם - בדברים המפורשים האלה, כאמור לעיל, שיתף יוספוס את קוראיו בהתנצחות הדיאלקטית שלו עם עדות מאנתון; השווה עוד להלן א, 278.

כי לא התערבו בנו ... מצרים בעלי מומים וכי לא מקרבם יצא משה מנהיג עמנו וכו' - יוספוס השתדל שוב להפריד בין סיפור החקסוס ההיסטורי לבין עלילת המצורעים הבדויה, כפי שעשה כבר לפני כן, ולטעון כי לא היתה שום זיקה ממשית בין שתי המסורות, דבר שמבחינתו נועד כמובן למוטט כליל את הבסיס ההיסטורי לעלילת המצורעים, שהיא מיתוס אתנוגרפי שרירותי ובדוי מכללו.

כח. תמיהות לעניין הבדיות של עלילת המצורעים

254. הן כבר האשמה הראשונה... שמה אותו לצחוק - מתברר כי יוספוס ביקש להקדים לדברי ההקדמה שלו עניין העולה בדרך אגב מעלילת המצורעים, והכוונה לפגניות המצרית (להלן). לדידו, יכול הדבר לפגוע מאוד באמינותו של מאנתון, כיוון שהוא יושם לצחוק על אמונתו הדתית. לדעת לאקר (Laqueur 1928, cols. 1072ff.), נשען יוספוס בדברי ההזמה שלו כאן ובמקומות אחרים על סופר הלניסטי כלשהו; הדברים אמורים במיוחד ביחס לקטעים א, 254-261, 267-269, 271-274, 276-277 שלהלן. מומיליאנו (Momigliano 1931 [1975], pp. 777ff.), לעומת זאת, סבר כי הסופר שעליו הוא נסמך היה ממוצא יהודי דווקא; עיין עוד טרויאני, עמ' 131.

השתוקק המלך אמנופים לראות את האלים. איזה אלים? - תמיהותיו של יוספוס יובעו להלן בסדרה של שאלות רטוריות עוקצניות ולעגניות, שזו הראשונה בהן. הוא התכוון ללא ספק ללגלג באמצעותן על האמונה הדתית המצרית על ידי חשיפת האבסורד וחוסר ההיגיון שבה. האם... השור, התיש, התנינים וקופי הבבון בעלי ראש הכלב, אשר אותם הוא ראה [ממילא]? - עוקצנותה של השאלה הרטורית הזו חושפת כמובן את הביקורת והלעג לפגניות בכלל ולפולחנות

בעלי החיים הנהוגים במצרים בפרט; ראה לעיל א, 224-225, ולהלן ב, 66, 81, 85-86; ועיין עוד מילר, עמ' 195. השור היה כידוע התגלמותם של אפיס, האל הנודע של ממפיס, וכן של בוחיס (Buchis), הוא השור הקדוש של הרמנותיס (Hermonthis), וגם של מנביס (Mnevis), השור הקדוש של הליופוליס ועוד; על אלי השור בכלל, עיין, Budge 1934, pp. 29, 42, 67, 73ff., 110, 164, 194. כנראה **התיש** (τράγος) נתבלבל לו ליוספוס עם האיל (השווה גם להלן ב, 81), שסימל את האל ח'נום (Khnum) ושפולחנו היה רווח במצרים העליונה, או שמא נתבלבל עם האיל של מצד. מאז תחילת השושלת הפרעונית הי"ח היה האיל לחיה קדושה של האל אָמון. לעתים הוא תואר בדמות אדם עם ראש איל, ואפילו כאדם עם ראש תנין וקרני איל נטויות לאחור; עיין ש' ייבין, 'אמון' (2), א"מ, א (תש"ח), טורים 423 ואילך; Wallis Budge 1934, pp. 67, 75-77, 87, 173-174, 165, 98, 89. הכינוי העברי 'תנין' הוענק לתמסח, כיוון שדימויו התאים מאוד למפלצת המיתולוגית הקרויה תנין-תנים; עיין א"מ, ח (תשמ"ב), טורים 619-620, 621. כידוע, המצרים ראו בתמסח אלוהות בשם סבך, שהזדהה בכמה מהתגלמותיו עם השמש. אחת הסיבות להערצתו נבעה מהעובדה כי הוא טורף דגים שנחשבו לאויבי השמש. במצרים נהגו לכבדו ולהעריצו במקדשים רבים, ואפילו להחזיק תמסחים חיים בברכות סמוכות, להאכילם ולקשטם, לחנוט אותם במותם ולקוברם בארונות קבורה מיוחדים. בסיפור הנפלאות על מטהו של משה סופר כי הוא הפך לתנין שבלע את מטות התנינים של חרטומי מצרים (שמות, ז:ח-יב), וככל הנראה הכוונה לתמסח ולא לנחש (השווה שם, טו). קוף **הבבון** היה סמלו של האל תחות (Thoth), שרווח ככל הנראה באיזור הדלתא. מסתבר כי פולחן השמש היה קשור גם בקוף הבבון. קריאות הקופים האלה לפני זריחת החמה נחשבו כתפילות המסייעות לשמש לעלות ולזרוח. באומנות המצרית מצויים תיאורי בבונים הפורשים כפיהם בתפילה לעבר החמה הזורחת, כנראה משום כך שימש קוף הבבון גם סמל לאל השמש; עיין Wallis Budge 1934, p. 82, 85. **הכלב** היה נערץ בקינופוליס (שם, עמ' 77; השווה עוד להלן ב, 86), אלא שפעמים רבות לא הבחינו בינו לבין אָנוביס התן (Budge 1934, pp. 211-212), שהיה מקודש באזור אָבידוס שבמצרים העליונה.

255. **ואם הכוונה לאלי השמים, איך זה שהיה מסוגל [לראותם]?** - שאלה רטורית קנטרנית זו נועדה להוכיח עד כמה החשיב יוספוס את תפישתו הדתית של מאנתון כמפגרת בהשוואה לזו של היהדות (השווה לעיל א, 224) או בהשוואה לתפישה הפילוסופית היוונית בדבר 'האלוהות' הקוסמית. כך או כך, יוספוס רצה להציג את מאנתון ערום ועריה, מה גם שלעג על פולחם בעלי החיים המצרי היה מן המוכמות ברומא של ימיו. לא מן הנמנע כי הלגלוג הזה היה גם חלק מהמתקפה הפולמוסית שלו נגד כל מי שהאשים את היהודים באמונת הבל ברברית; השווה עוד להלן.

חי זיווס - כמובן שאין הביטוי הזה, המושמע באופן מוזר ומפתיע מפי יוספוס, צריך ללמד על פגם דתי או התרופפות באמונתו. היה זה ביטוי שגור מאוד בשפה היוונית, והוא נאמר בעיקר בתשובה אירונית קמעה להבעת תמיהה גדולה (השווה לידל-סקוט (ערך [Δ(α)] וְט), עמ' 173, וכך יש לשפוט אותו בהקשר הזה, וכן להלן ב, 263 (אם אומנם צודק השיחזור הטקסטואלי של ניזה); אך השווה עוד Waddell 1940, p. 133, n. 1. אכן תאקריי (עמ' 267) תרגם את הביטוי 'forsooth'.

מלך אתר ראה אותם לפניו - הכוונה להורס (חור), כאמור לעיל א, 232. **מן הסתם הוא למד ממנו... למען לא יצטרך תחבולה חדשה** - הדברים נאמרים, כמובן, באירוניה רבה, כנגד הפגניות בכלל ואמונות המצרים בפרט. כאמור, ייתכן מאוד כי היתה בכך תשובה תעמולתית מוחצת נגד האשמת היהודים ב'אמונת הבל ברברית'.

256. **אם אומנם חכם היה חוזה העתידות הלז** - שוב, הטון הלגלגני בולט מאוד גם מהדברים

האלה, דבר שכבר הבחין בו בצדק מילר (עמ' 196); השווה עוד לעיל בפירושים לפסקה א, 204. איך זה שלא ידע מראש כי המלך לא יוכל להגשים את תשוקתו? והרי הדבר לא התגשם! - יש בדברים לעג כלפי המנחשים ומגידי העתידות, שאין בהם כל חוכמה, אלא איוולת. לפי ההיגיון, המאמינים בהם משולים למאמינים בהבל. אין ספק כי הלעג הזה צריך להיחשב בראש וראשונה כהתרסה פולמוסית, אך לא מן הנמנע כי היה בו גם קורטוב של אפולוגטיקה, בפרט אם ניקח בחשבון את העובדה כי אמונת ההבל היתה דווקא האשמה רווחת נגד עם ישראל. על לגלוג דומה ביחס למנחשים ומגידי עתידות, ראה לעיל א, 201 ואילך (ביחס לסיפור מוסולאמוס של הקאטאיוס). מה היה אפוא הטעם לכך שלא נגלו [לפניו] האלים בגלל קטועי אברים ומצורעים? - אכן, לפי המסופר לעיל (א, 233), לא יכול היה המלך אמנופיס לראות את האלים עד אשר תטוהר ארצו מהמצורעים והטמאים.

הן דברי כפירה מרגיזים [את האלים] ולא מומי הגוף - לפי הגיון הדברים, ענייני כפירה (ἀσεβήματα) הם שהיו צריכים להכעיס את האלים, כלומר כפירה באידיאות רוחניות ולא מומי הגוף. היתה בכך התרסה מרומזת נגד ההאשמה הרווחת נגד היהודים כי הם 'כופרים באלים', שעוד ידובר בה רבות בהמשך. על משמעות הכפירה ראה בפירושים לפסקה א, 248. עם זאת, חשוב לדעת כי לפי אמונת ישראל היתה הצרעת עונש אלוהי (השווה במדבר, יב:י; דהיי"ב, כו:יט; שמ"ב, ג:כט; מל"ב, ה:כ-כו), וכי המצורעים נחשבו לטמאים (ויקרא, יג-יד; עיין י"ט, יצרעת, א"מ, ו [תש"ב] טורים 775 ואילך). לדעת מילר (עמ' 196), כך היה גם אצל עמים אחרים במזרח העתיק.

257. אך כיצד [בכלל] נאספו שמונה ריבוא מצורעים ובעלי מומים כמעט ביום אחד? - מאחר שיוספוס ביקש לקעקע את העלילה בכל דרך שהיא, הוא בחר לעשות זאת גם בחשיפת 'הבלתי מתקבל על הדעת'. בגוף העלילה המצוטטת על ידו (א, 234-235) לא נאמר כי 80,000 המצורעים ובעלי המומים נאספו למחצבות האבן ממזרח לנילוס "כמעט ביום אחד". ייתכן כי פרט זה נשמט על ידי המעתיקים, אך בה במידה ייתכן כי להיטותו של יוספוס להפריך את העלילה היא שהניעה אותו לפרש כך את הדברים.

מדוע זנח המלך את עצת חוזה העתידות? - השאלה הרטורית מגלה כי יוספוס ביקש לחשוף גם סתירות ספרותיות בגוף העלילה, שהרי המלך אמנופיס שאל בעצת חוזה העתידות על מנת לפעול על פיה ולבסוף לא עשה כן (ראה עודו להלן).

הלא זה הורהו לגרש את בעלי המומים והמצורעים, ואילו הוא השליכם אל מחצבות האבן, כמי שהיה זקוק לעובדי כפיים ולא כמי שהעדיף לטהר את ארצו - אכן, בדברים הללו חשף יוספוס סתירה מהותית, בהוכיחו כי גירוש המצורעים לא היה לפי העלילה פועל יוצא של טיהור דתי, אלא מעשה בעל אופי כלכלי מחושב היטב, שנועד לנצל את כוח האדם של המצורעים במחצבות האבן שממזרח לנילוס (השווה לעיל א, 235). כידוע, עבודת החציבה בעת העתיקה היתה אחת העבודות הקשות והבזויות, והן הוטלו ברגיל על עבדים ופושעים שנידונו לעבודות פרך; ראה, למשל אצל Rostovtzeff 1941, pp. 297-298. לדעת טרויאני (עמ' 132), ההנמקה הכלכלית לעבודת הכפייה היהודית באה לידי ביטוי מקביל גם בספר שמות, ה:ד ואילך; והשווה בפירושים ל-א, 237.

258. לדברי [מאנתון], שם חוזה העתידות קץ לחייו וכו' - הכוונה לאמנופיס בן פאפיוס, השווה לעיל א, 232, 236.

259. איך זה, אם כן, שחזה העתידות לא צפה מבתחילה את מותו הוא? - יוספוס ביקש

לחשוף בשאלה רטורית זו שגיאות לוגיות בסיפור העלילה. שיטתו היא דיאלקטית, ותכליתה להבליט את הסתירות העצמיות של העלילה. בשאלה זו הוא הביע על כן את הפליאה שחוזה העתידות לא חזה את מותו הוא. השווה למוטיב זה גם בסיפור מסולאמוס המיוחס להקאטאיוס איש אבדירה, לעיל א, 201 ואילך.

ומדוע זה לא התנגד מיד לרצון המלך לראות את האלים? - זו שאלה קנטרנית, שאינה עולה בהכרח מעוף העלילה, אבל ברור שהיא נועדה לסתור את היגיון העלילה, וממילא להטיל בה ספק. וכי היה היגיון לפחד מפני פגעים שלא קרו בימיו? - גם בשאלה רטורית זו חברו יחד קנטרנות צינית ולגלגנית לשמה ביחד עם ניסיון הגיוני לנגח את העלילה בטענות ניצחות לחוסר הסתברות.

260. אך עתה נתבונן בדבר המגוהך יותר מכל - דומה שיוספוס לא הסתפק בדברים מרומזים על חוסר ההיגיון של העלילה, אלא טרח שוב להדגיש זאת לקוראיו בצורה מפורשת ובנימה אירונית של לעג עוקצני. למעשה, בקטע א, 260-266 שלהלן לא הועלה שום טיעון חדש, אלא רק הובאו הדגשות נוספות על דברים שנכתבו קודם לכן בקטע א, 237-250. לאור ההבדלים היו שחשבו כי קטע א, 260-266 נסמך על מקור אחר, הגם שהוא נשען על אותן העובדות (Waddell, 1940, p. 1, n. 135), אך נראה לי יותר כי זהו רק תקציר מעובד על ידי יוספוס ותו לא; השווה ריינאך, עמ' 50, הע' 1.

למרות... ולמרות... הוא לא מיהר גם אז לגרש את בעלי המומים מן הארץ, [ואפילו] כאשר נצטווה לטהר את מצרים מהם - יוספוס ביקש להוכיח בדברים האלה את חוסר ההיגיון שבהתנהגות המלך אמנופיס, שהרי אילו באמת פחד מן העתיד לקרות, כפי שהוזהר, היה צריך למלא אחר ציווי הנבואה ולגרש (כלומר לטהר) את מצרים מהמצורעים ומבעלי המומים (השווה א, 257). אדרבה, הוא נענה למבוקשם והעניק להם עיר, אשר לפי דברי [מאנתון] היתה בעבר מקום מושבם של הרועים - בפסקה א, 257 לעיל הדגיש יוספוס את המניע הכלכלי של המלך אמנופיס, שדחף אותו לסטות מהצו הנבואי של גירוש המצורעים; ואילו בהקשר הזה הוא ציין שהמצורעים עברו למקום מושבם לפי בקשתם הם (השווה לעיל א, 237). אומנם הסתירה ניתנת לתירוץ בטענה כי החלטת הגירוש היא דבר אחד, וההיענות לבקשת המצורעים לאן להגרש היא עניין שני; מה גם שחלף זמן בין שני האירועים (כאמור לעיל א, 237). אף על פי כן, אי אפשר שלא לחוש בכוונת יוספוס לחשוף את הסתירות שבסיפור העלילה במטרה להטיל עליו צל כבד של חוסר אימון. מקום מושבם של הרועים, העיר אוואריס, היה כזכור נחלתם של פולשי התקסוס (לעיל א, 78, 86), והיה מקודש לסת-טיפון.

261. הם בחרו להם למנהיג אחד מאלה שנמנו בעבר עם כוהני הליופוליס - השווה לעיל א, 238, שם פורש גם שמו - אוסרסיף.

הלה ציווה עליהם וכו' - רשימת הציוויים המפורטת להלן (י' לא לעבוד את האלים, לא להינזר מאכילת בעלי חיים הנערצים במצרים ולא להתחבר עם אנשים אחרים זולת אלה הקשורים עמהם בברית") חוזרת בדייקנות על הנאמר לעיל בפסקה א, 239 בדבר "התורה החדשה" שמנהיגם אוסרסיף הורה להם; השווה עוד להלן ב, 137-138.

לאחר שקהל [הנאספים] נקשר בשבועות לקיים בנאמנות את החוקים הללו - משפט זה אינו מופיע בגירסה המקבילה דלעיל (א, 240), שבה צוינה רק העובדה כי מנהיגם נתן להם חוקים העומדים בניגוד גמור לחוקי מצרים. דומה כי יוספוס ביכר להדגיש את השבועה הציבורית של המצורעים לקיים את חוקי מנהיגם אוסרסיף, שלפי אופיה היתה שבועת קשר טיפוסית של מורדים, ושלפי פסקה א, 238 לעיל נתקבלה כבר מראש, כלומר עוד בטרם נתן להם את תורתו. הדבר מעיד כמובן אל המרדנות הטבועה באופיים לכתחילה.

הוא ביצר את חומת אוואריס ויצא למלחמה נגד המלך - השווה לעיל א, 240. ביצור החומות כפעולה מקדימה ליציאה למלחמה מחזקת את המסקנות על כוונות המרד.

262. הלה שלח וקרא ליושבי ירושלים לכרות עמו ברית - זוהי נוסחה מקוצרת ושונה במקצת מזו שנמסרה לעיל בפסקה א, 241.

אוואריס... נחלת אבות לבאים מירושלים - השימוש במונח $\pi\rho\omicron\varsigma\sigma\upsilon\nu\alpha\iota$ מרמז לאבותיהם הקדומים, קרי לחקסוס, שמולדתו $\pi\alpha\tau\rho\iota\varsigma$ היתה אוואריס, כפי שנאמר לעיל בשם מאנתון (השווה: א, 90, 242).

263. אך אמנופיס מלך מצרים לא חשב כי הוא צריך להילחם באלים - גירסה זו שונה מהאמור בפסקה א, 243 לעיל, שהרי צוין בה כי היה זה הפחד מהתגשמות נבואתו של אמנופיס חוזה העתידות אשר מנע את אמנופיס המלך לצאת למלחמה נגד הרועים (וחקסוס). ברם בפסקה א, 246 מנומק הסירוב להילחם בחקסוס כחשש מ'תיאומאכיה' ($\theta\epsilon\omicron\mu\alpha\chi\iota\alpha$), ללמדך כי הגירסה הנוכחית נשענה עליה בבירור.

264. הירושלמיים - בגירסה הקודמת (א, 248 לעיל) הם כונו 'אנשי שלם', או 'סולימיטאי' ($\Sigma\omicron\lambda\upsilon\mu\iota\tau\alpha\iota$), בעוד שבגירסה הזאת הם נקראו במפורש 'הירושלמיים' ($\omicron\iota\iota\epsilon\rho\omicron\sigma\sigma\omicron\lambda\upsilon\mu\iota\tau\alpha\iota$). מכאן ששהיו אלה שמות נרדפים בעיני יוספוס.

265. הפוליטיאה והתוקים שלהם - על הוראת המונח 'פוליטיאה', השווה לעיל א, 250. אוסרסיף... אלא שהוא שינה את שמו וכינה עצמו משה - ההשוואה לפסקה א, 250 לעיל מוכיחה כי הושמטו כאן המילים - "בעוברו אל העם הזה", ללמדך כי הגירסה הנוכחית היתה בסך הכל תקציר מעובד של קודמתה (ראה לעיל א, 260). על השמות 'אוסרסיף' ו'משה', השווה א, 282.

266. שלוש עשרה שנים לאחר מכן - השווה לעיל א, 236, 247. יצא אמנופיס מאתיופיה וכו' - השווה לעיל א, 251 ואילך. סוריה - כך, לפי המינוח התלמי, עיין לעיל א, 186, 206, 251, וכן להלן א, 276, 277, 292, 300.

כט. חוסר ההיגיון וחוסר האימון בעלילת מאנתון

267. אין אימון בכזבנותו - נאמן לשיטתו הדיאלקטית, ביקש יוספוס להוכיח בדברים שלהלן כי חוסר האימון כלפי מאנתון צריך להסתבר על יסוד חשיפת כזביו, שהיו חסרי היגיון מכל וכל. אם כעסו תחילה המצורעים... על המלך ועל אלה אשר נהגו בהם לפי הנחיותיו של חוזה העתידות, הרי משיצאו ממחצבות האבן וקיבלו מידיו עיר וארץ [למושב] היה עליהם לשכך את כעסם - הדברים נועדו, כמובן, להפריך את נבואת חוזה העתידות, ובדרך זו להזם את אחד היסודות החשובים של עלילת המצורעים. מנגד, משתמע מבין השיטין כי מנקודת מבטו של מאנתון היה מצב השיעבוד של אבות האומה היהודית, הם המצורעים, מצב מובן וצודק, שעל כן יכול לשמש גם אסמכתא אתנוגרפית להמשכיותו; השווה לעיל בפירושים לפסקה א, 234. מסקנה זו יכולה כמובן לאשש את מסקנותי על טביעת האצבעות האישית של מאנתון בחיבור עלילת המצורעים.

268. ואם גם המשיכו לשונאו, היה עליהם להתקומם נגדו - לפי ההיגיון הספרותי של יוספוס, היה טעם להתקוממות נגד המלך אמנופיס לבדו, שהרי הוא היה מי שהרע להם בכך שגירשם והדיחם לעבודת הכפייה במחצבות האבן שממזרח לנילוס.

ולא לצאת למלחמה נגד כולם, שהרי לבטח היו להם שארי בשר רבים בתוך ההמון הגדול ההוא - לפי אותו היגיון לא היו צריכים המצורעים להתקומם נגד כלל המצרים, שהרי לא זו בלבד שהם לא הרעו להם, אלא גם סביר להניח כי היו ביניהם קרובי משפחה רבים. טיעון זה הוא ממין הטיעונים המקובלים באומנות הרטוריקה (ἀποδείξεις ἔντεχτοι), שדובר בהם זה כבר; השווה אריסטו, רטוריקה, 1354א, 31; 1355ב, 36.

269. אך אם גם החליטו ללחום בבני אדם - אמירה זו מלמדת כי אליבא דמאנתון נתפשו המצורעים (כלומר היהודים) כפחדנים ונמושות. לא היו מעזים ללחום באליהם - הדברים מוכיחים שעלילת מאנתון ייחסה למצורעים (כלומר ליהודים) אשמת 'תיאומאכיה', בניגוד גמור לדרכו של המלך המצרי אמנופיס, כפי שסופר לעיל (א, 246, 263).

ולא היו קובעים לעצמם חוקים מנוגדים לחוקי אבותיהם אשר עליהם התחנכו - בין השיטין מבצבצות כאן האשמות חמורות של 'כפירה בחוקים' (ἀντινομία) או 'הפרת חוקים' (παράνομος) ו'היעדר חוק' (ἀνομία), שהוטחו במצורעים (כלומר ביהודים), ללמד על רשעותם ועבריינותם הבסיסית; השווה לעיל א, 240, ולהלן ב, 125.

270. עלינו לתת תודה למאנתון, שציין כי הפרת החוקים הזו לא החלה במקורה מן הבאים מירושלים, אלא מהמצרים עצמם - למקרא הדברים ניתן לחוש בשמחתו של יוספוס לגלות בדרך דיאלקטית כי עלילת המצורעים מלמדת שהיוזמה ל'הפרת החוקים' (παράνομος ἡ) לא יצאה מירושלים, אלא מחוגי הכהונה המצרית עצמה (להלן).

מה עוד שהיו אלה במיוחד כוהניהם שהגו זאת, והם שהשביעו את ההמון - יוספוס נקט כאן לשון רבים, אף שבמקור דובר רק באוסארסיף-משה לבדו, כמי שהגה את הרעיון והשביע את ההמון המצורעים. אין ספק שהדבר משקף את המגמתיות התעמולתית של כתיבתו. על תכסיו הדיאלקטיים בחשיפת סתירות בתוך עדות מאנתון בעניין זה, ראה להלן בפירושים לפסקה א, 279.

271. ושוב, כלום אין זה חסר היגיון וכו' - כאמור, השימוש בשאלות רטוריות היה חביב מאוד על יוספוס, ולכן הוא חזר והשתמש בהן שוב ושוב. כאן הן באו לקעקע את הגיונה הפנימי של עלילת המצורעים. דומה כי הוא ביקש לנצל את האפקט המצטבר, שיכול להתקבל מגיבוב שיטתי של שאלות כאלה, כדי לקעקע עוד יותר את אמינות העלילה; השווה עוד להלן א, 285. בהקשר הנדון כאן הוא הביע את הפליאה שלא נמצאו למצורעים הטמאים בני ברית מקרב בני ביתם וידידיהם המצרים, וכי היו צריכים למוצאם הרחק בירושלים.

272. וכי איזו ידידות או קרבת משפחה היתה ביניהם בעבר? - גם שאלה רטורית זו נועדה כמובן להפריך את הגיונה של העלילה, דבר שבא לידי ביטוי מפורש יותר בפסוק שלהלן. אדרבה, הם היו אויבים, ושונים היו מנהגיהם מאוד - ההבחנה בין המצורעים הטמאים לבין החקסוס הודגשה היטב על ידי יוספוס בהזדמנויות אחדות. לדידו, יש לזהותם עם החקסוס, אך בשום פנים ואופן לא עם המצורעים. אדרבה, מנקודת המבט ההגיונית שלו, החקסוס והמצורעים היו ראויים להיחשב אויבים זה לזה בהיותם בעלי מנהגים וחוקים שונים בתכלית, שהרי ככלות הכל האחרונים היו מצרים במוצאם.

הם צייתו מיד לאלה שהבטיחום לכבוש את מצרים, משל לא הכירו את הארץ שממנה גורשו בכוח - גם בדברים אלה ביקש יוספוס לחשוף את חוסר ההיגיון של עלילת המצורעים. לדידו, יש לפקפק בתיאור על היענותם הצייתנית של החקסוס להזמנת המצורעים לכבוש את מצרים, ולו מן הטעם הפשוט שהם היו למודי ניסיון מר במצרים, כי גורשו ממנה בחזק יד.

273. אילו באמת היו מתנסים במחסור ובצרה, היו מן הסתם מתחברים אליהם - חוסר ההיגיון בהיענות החקסוס להזמנת המצורעים ולהתחברותם אליהם נובע, אליבא דיוספוס, מהעובדה שהראשונים לא היו שרויים במחסור ולא נתונים בצרה כלשהי. לשון אחר: לא היה לחקסוס כל מניע ממשי לחזור מצרימה; ולהלן יפורט עוד בעניין זה.

עיר שופעת טוב ונהנו מפירותיה של ארץ משובחת יותר ממצרים - הדימוי של ארץ ישראל כ'ארץ זבת חלב ודבש' לא היה רק דימוי מקראי, אלא גם דימוי אידיאליסטי מגמתי, שהיה מקובל על הקאטאיוס איש אבדירה, בן דורו של מאנתון (ראה לעיל א, 195-197), ועוד יותר בספרות היהודית-ההלניסטית; ראה איגרת אריסטיאס, 112 ואילך; השווה גם משלי בן-סירא, כד: יג-כ, כו-כז. מה הדבר שיכול היה לעוררם להסתכן לעזרת אויביהם מן העבר, כלומר בעלי המומים, אשר אף אחד מקרובי משפחתם לא התכוון לעזור להם? - היתה זו כמובן שאלה רטורית קנטרנית, שתכליתה להציג את עלילת המצורעים במעורמיה כחסרת היגיון יסודי.

הן הם לא ידעו מראש על מנוסת המלך מפניהם - יוספוס שלל את האפשרות כי הפיתוי לכבוש את מצרים על נקלה הוא שעורר את החקסוס להיענות להזמנת המצורעים, שהרי הם לא ידעו על הנבואה בדבר מנוסת המלך אמנופיס מפניהם.

274. אדרבה, הן הוא עצמו (כלומר מאנתון) סיפר כי בנו של אמנופיס יצא אל פלוסיוס עם שלוש ריבוא [מאנשיו] - לאמיתו של דבר, יוספוס לא דייק כאן, שהרי הוא עצמו ציטט את מאנתון וציין כי היה זה המלך אמנופיס עצמו שיצא לקראת החקסוס, וכי הפקיד את בנו הקטן בן החמש בידי ידידיו (לעיל א, 245). באותה גירסה גם לא נאמר דבר על יעד ההיערכות הצבאית נגד החקסוס, וממילא לא נזכר שמה של פלוסיוס. ייתכן כי עמדה לנגד עיני יוספוס גירסה נוספת של כתבי מאנתון (דבר הידוע לנו מהזדמנויות אחרות), וממנה שאב את המידע המיוחד הזה. ברם לא מן הנמנע כי איזכור פלוסיוס נבע גם מהפרשנות שלו עצמו, אם על יסוד הקבלה לאמור בפסקה א, 101 לעיל, או על יסוד הקבלה לגירסת כאירימון (להלן א, 291, 302), או אולי משום שהוא ידע היטב כי הבאים לכבוש את מצרים מכיוון מזרח היו חייבים לעבור שם, בהיות המקום מעין 'שער הכניסה' היבשתי מצרימה; ראה על כך מלח, א, 175, 187, 189, 190, 278, 368, 395; ד 610; 660; קדמי, י, 17-19; יב, 243; יד, 99; 128; 130; 357; עיין עוד Waddell 1940, p. 141, n. 1; כשר תשל"ט, עמ' 25.

הואיל והבאים שמה לא התעלמו מכך בשום פנים ואופן, איך זה יכלו לנחש שהוא ישנה את דעתו ויברח? - גם שאלה רטורית זו נועדה לחשוף את חוסר הסבירות שבעלילה. לפי שורת ההיגיון של יוספוס, החקסוס ידעו על ההיערכות הצבאית בפלוסיוס במטרה להרתיעם, אבל הם לא ידעו ולא יכלו לנחש כי דווקא המלך אמנופיס הוא שיירתע בסופו של דבר ויברח לאתיופיה. כללו של דבר, גם מנקודת מבט זו לא היתה בעיני יוספוס סבירות הגיונית להיענותם החיובית של החקסוס להזמנת המצורעים.

275. אחרי שכבשו את מצרים, ביצעו הפולשים מירושלים פשעים נוראים לרוב - עיין על כך לעיל א, 248-249.

והוא מגנה אותם, כאילו לא הובאו [מצרימה] כאויבים - מאחר שהגיוני למעשי החקסוס היה בעיני מאנתון דבר מובן מאליו, שהרי הם הוזמנו לבוא מצרימה בתורת אויבים, הביע יוספוס תמיהה על הצורך לגנותם שוב באותו הקשר. לדידו חשף הדבר את חוסר הסבירות של העלילה גם בפרט שולי שכזה. ברם מתברר כי הטעם ההגיוני יותר לתמיהתו עולה מהדברים שהובאו על ידו להלן.

או כאילו צריך היה לגנות את הבאים מארץ נוכריה על מעשים אשר בני העם המצרי ביצעו ואף נשבעו לבצע עוד קודם לכן - הכוונה לאמור בפסקה א, 239 לעיל. לפי דעת יוספוס, חוסר היגיון של עלילת המצורעים הודגש גם בכך שלא היה צריך לגנות את החקסוס על פשעים שבוצעו וניזומו על ידי המצורעים, שהיו ככלות הכל בני העם המצרי.

276. שב אמנופיס, ניצח אותם בקרב, קטל באויביו ורדף אותם עד סוריה - השווה לאמור בפסקה א, 251 לעיל, שם סופר כי אמנופיס לא פעל לבדו, אלא עם בנו רעמצס; עיין עוד שם על משמעות המונח סוריה.

משל ניתן לכבוש את מצרים על נקלה מכל עבריה - הדברים אמורים כמובן בלעג סרקסטי, שהרי במציאות היפך הדברים נכון. אכן, במלח', ד, 610-607 תיאר יוספוס עצמו את יתרונותיה הגיאוגרפיים של מצרים, המוקפת מכל עבריה מכשולים בלתי עבירים, בזה הלשון: "קשה הגישה מצרימה, הן מצד הים והן מצד חופיה חסרי הנמלים. היא מוגנת מכיוון מערב על ידי מדבריות לוב, מכיוון דרום על ידי הגבול המפריד אותה מאתיופיה-סווינה, ועל ידי אשדות הנילוס שאי אפשר לשוט בהם. מכיוון מזרח היא מוגנת על ידי הים האדום הנמשך עד קופטוס; ואילו מחסומיה הצפוניים הם הארץ [המשתרעת] לעבר סוריה והים הנקרא ים מצרים, שהוא חסר כל נמל; אכן, באופן זה מוגנת מצרים מכל עבריה."

277. לא ביצרו את המעברים מאתיופיה - לכל הפרטים הנמסרים כאן אין מקבילה בציטוטיו האחרים של יוספוס מדברי מאנתון. אפשר כי הדברים שעונים על גירסה אחרת שלא צוטטה על ידו קודם לכן, אך לא מן נמנע כי הדברים הנאמרים אינם אלא דברי פרשנות של יוספוס עצמו. כך או כך, מתוך נאמנות לשיטתו הדיאלקטית, הוא הצביע שוב על היבט נוסף של חוסר ההיגיון שבעלילת המצורעים.

וחרף העובדה שהיו להם אמצעים רבים לשם כך, הם אף לא העמידו במצב הכן את שאר צבאם - כנ"ל. הכוונה כאן לחוסר נקיטת אמצעי כוננות מצד החקסוס נגד המתקפה הצפויה של אמנופיס מאתיופיה, דבר שגם הוא לא נראה כדבר הגיוני בעיני יוספוס.

קטל בהם לאורך כל הדרך בחולות המדבר, למרות שגלוי וידוע כי לא בנקל יכול צבא לחצות [את המדבר גם] בלא קרב - גם פרטים אלה אינם שעונים על ציטטה כלשהי מדברי מאנתון; וכאמור לעיל, קשה לדעת אם מקורם בגירסה אחרת של כתביו, או שמא הם חלק מהעתק מאוחר יותר או אולי מפרשנותו של יוספוס עצמו על כתביו. הקושי לחצות את המדבר לעבר סוריה מכוון כמובן לחציית מדבר סיני. משימה כזו הצריכה הכנות לוגיסטיות קפדניות כדי להתגבר על הצמא הצפוי לצבא החוצה את המדבר. יוספוס עצמו נתן לכך ביטוי מאלף בתיאור המסע של טיטוס ממצרים לארץ ישראל (מלח', ד, 662-661). השווה עוד להכנות שנערכו לקראת כיבוש מצרים על ידי המלך הפרסי כנבוזי (הרודוטוס, ג, 4; 7; 9), אנטיגונוס מונופתאלמוס בשנת 306 לפסג'ה' (ד'דורוס הסיקילי, כ, 73, 3) ואלכסנדר מוקדון בשנת 331 לפסג'ה' השווה כשר תשל"ה, עמ' 195; הנ"ל תשנ"ד, עמ' 21.

ל. סיכום דברי ההזמה על עלילת המצורעים

278. יוצא אפוא כי על פי מאנתון [עצמו] מוצא עמנו אינו ממצרים - יוספוס הסיק מכל הסתירות הפנימיות העולות מעלילת המצורעים של מאנתון דבר אחד ברור: יש לזהות רק את החקסוס יושבי ירושלים עם בני העם היהודי, דבר העולה בקנה אחד עם העדות ההיסטורית (א, 90-75; 94-91; השווה 228, 241, 248).

וממילא לא התערבו בנו שם אנשים שונים - כוונת הדברים שאין כל יסוד לערב ביהודים את המצורעים המצרים.

כנראה רבים מן המצורעים והחולים מצאו את מותם במחצבות האבן אחרי שהועבדו בפרך וסבלו שם זמן רב - לפי הגיונו של יוספוס, אפילו אם מישוהו יבקש ליחס את מוצא היהודים למצורעים, הוא לא יוכל להימלט מהמסקנה המתבקשת מאליה כי רבים נספו בעבודת הכפייה המפרכת במחצבות האבן, שהרי היו חולים ונתייסרו בסבל רב וממושך.

בעוד שרבים אחרים מתו [כנראה] במלחמות שלאחר מכן, ואילו הרוב במלחמה האחרונה ובמנוסה - יוספוס הבחין כאן בין מלחמות שאירעו לאחר שוב החקסוס מצרימה לבין המערכה האחרונה שניהלו נגדם אמנופיס ובנו. כמו במקרים האחרים שצוינו לעיל, גם להבחנה זו אין כל אסמכתא בציטטות קודמות מעלילת המצורעים. ניתן אולי לייחס זאת שוב לקיומה האפשרי של גירסה נוספת מכתבי מאנתון שעמדה לנגד עיניו של יוספוס, או אולי לפרשנות שלו עצמו, שהיתה מיוסדת על דברים משוערים שהתקבלו על דעתו. כך או אחרת, המסקנה הסופית והנחרצת של יוספוס, שהתבקשה באופן הגיוני מעלילת המצורעים, היתה שרוב המצורעים היו צריכים להיספות במלחמות עם המצרים. לדידו, מסקנה כזו יכלה להפריך באופן מוחלט את עלילת המצורעים.

לא. העוול בטענת מאנתון כי משה היה מנהיג המצורעים

279. נותר לי עוד לענות לו [למאנתון] בעניין משה - מתברר כי יוספוס ביקש לייחד דברים נפרדים למשה, כיוון שהלה זכה לתשומת לב מיוחדת בספרות השטנה ההלניסטית והרומית, בהיותו מחוקקם של היהודים ומייסד אומתם, אך ובעיקר משום שדמותו שולבה בעלילת המצורעים. הטיעונים שהוא העלה בעניין זה הם פיתוח של דברים שהוא עצמו כבר כתב עליהם בגירסת קדמי, ג, 261-268, בהסתמך על דברי המקרא, כפי שיובהר להלן.

אומנם המצרים חושבים אותו לאיש נפלא ואלוהי - למרבה הצער, לא צוין מי היו המצרים (בלשון רבים) שגרסו כך. סביר להניח כי היתה זו מסקנה הגיונית של יוספוס עצמו, שהתבקשה בראש וראשונה מכתבי מאנתון (לעיל א, 234, 238, 250), במטרה להוכיח את הסתירות הפנימיות שבה, דבר שבלט מאוד לעיל (א, 270). אך ייתכן מאוד כי באותם 'מצרים' התכוון יוספוס לסופרים אחרים שהתבססו על מאנתון, כמו כאירימון ואפיון. מכל מקום, ההתייחסות למשה (אוסרסיף) כאיש נפלא ($\theta α υ μ α σ τ ό ς$) ואלוהי ($ὁ ε ἷ ο ς$) מסתברת על יסוד העובדה שהוא נמנה עם כוהני הליופוליס, שבהם אף מצרי לא הטיל דופי כללי; השווה לאמור בפסקאות א, 234, 238, 250, 261, וכן בהמשך הפסקה הנוכחית. לדעתי, אין בזאת כדי 'לנקות' את מאנתון משנאת ישראל, שהרי ככלות הכל דבריו בגנות משה הם מפורשים למדי (א, 239 ואילך, 261); עיין עוד, Feldman 1993, p. 237, 251.

לפי מסורת בשם הסופר היהודי ההלניסטי יליד מצרים, ארטאפאנוס (Artapanus), זכה משה לכבוד אלוהי והושווה לאל הקרמס (תחות) בזכות הסברת האותיות הקדושות (כלומר סימני ההיירוגליפים), המצאת הכתב, הפילוסופיה, מכשירים להשקיה מלאכותית, נשק ומכונות מלחמה,

בניית אוניות ועוד. ככל שנשמע הדבר פרדוקסלי, הרי בשם האל הזה ייחסו למשה אפילו את הנהגת פולחן בעלי החיים במצרים (ראה לעיל א, 225); עיין אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ט, 27. אין ספק כי הדבר עולה בקנה אחד עם מגמת הקאטאיוס איש אבדירה להציג את מצרים כהורת הציביליזציה האנושית; עיין עוד גוטמן תשכ"ג, ב, עמ' 120 ואילך; Wacholder 1974, p. 80. אולי גם למסורת זו ולשכמותה התכוון יוספוס. ראוי לציין גם את התשבחות אשר קשר סטראבון במשה (גיאוגרפיקה, טז, 2, 35-36). אומנם הלה לא ציין את מקורותיו, אך דומה כי ניתן להתחקות אחר עקבותיהם בכתבי מאנתון, אם לפרש כך את הערת יוספוס דלעיל. מכל מקום, לא נראה כי יש להעדיף את האפשרות של השפעה תעמלתית יהודית עקיפה; השווה Aly 1957, pp. 191ff.; Nock 1959, pp. 5-9; שטרן תשכ"ד, עמ' 157 (והערה 13); רפפורט תשכ"ה, עמ' 112. קונצלמן (Conzelmann 1992, pp. 70ff.) הבחין בהשפעה של הקאטאיוס ואחרים.

אך הם מבקשים לשייך אותו אליהם על ידי עלילה בלתי הגיונית, באומרים כי הוא היה אחד מכוהני הליופוליס אשר גורש משם בגין צרעת - על הוראת המונח 'עלילה' (βλασφημία), ראה לעיל בפירוש לפסקה א, 2; והשווה עוד א, 164, 223 דלעיל, וכן ב, 32, 143 להלן. לדעת יוספוס, מאנתון אחז את המקל בשני קצותיו, שהרי מחד הוא תיאר את משה ככוהן מצרי יליד הליופוליס, היינו איש נפלא ואלוהי, ומאידך הוא עשה אותו מצרי נגוע צרעת וטמא שנגזר עליו גירוש. די בסתירה הפנימית הזו, מנקודת המבט של יוספוס, כדי להטיל צל של חוסר אמינות על העלילה כולה. במקרא (שמות, ד:ו) סופר על נס שנעשה במשה, ולפיו היתה ידו "מצורעת כשלג", אך מיד חזרה לאיתנה כיתר חלקי גופו. כבר צוין לעיל (א, 229 סוף) כי יוספוס, כמו תרגום השבעים, העלים את עניין הצרעת בגירסתו המקבילה למקרא (קדמ', ב, 273), וככל הנראה משום כך גם תקף נמרצות את העלילה הזו בהזדמנות אחרת (קדמ', ג, 265 ואילך); השווה Hata 1987, pp. 186-187; Calabi 1993, p. 252 (n.137). העובדה, כי גם פילון נמנע באופן דומה מאיזכור הפרשה (על חיי משה, א, 79) מעוררת אף היא את המחשבה כי הדבר נבע מאי-נוחות בגין עלילת המצורעים. 280. מוכח מתוך הכתבים [המצריים עצמם] כי הלה חי חמש מאות ושמונה עשרה שנים לפני כן - ראה לעיל א, 230. אליבא דיוספוס היה זה נימוק נוסף לכפירה בעלילת המצורעים, שהרי החישוב הכרונולוגי מיוסד על המסקנה שהיהודים זוהו עם החקסוס.

281. אולם אפילו מתוך דברי [מאנתון] עצמו ברור כי לא היה שום נגע מסוג זה בגופו [של משה] - אכן, בציטטות שהובאו על ידי יוספוס בשם מאנתון לא נאמר דבר כזה במפורש. אף על פי כן ניתן להבין זאת בעקיפין, שהרי מה הטעם ההגיוני לכך שמשה נעשה מנהיגם של המצורעים אם לא היה מצורע בעצמו? כאמור, בסיפורי התורה (שמות, ד:ו) סופר כי ידו של משה נוגעה בצרעת לרגע קט וחזרה באורח פלא לאיתנה, דבר אשר הוצנע מטעמי אי-נוחות וגישה אפולוגטית על ידי יוספוס במקבילה שלו על כך (ראה לעיל). אין תימה כי בהקשר הנוכחי הוא חש עצמו אנוס להתמודד באופן ישיר עם דימוי המצורע שנקשר במשה. דבר דומה הוא עשה גם בקדמ', ג, 265-268; עיין עוד לעיל בפירושים לפסקה א, 229.

הן [בתורתו] הוא אסר על המצורעים לשהות בעיר או לגור בכפר... הוא גזר עליהם להלך בדד בבגדים מרופטים - הדברים מכוונים לנאמר בספר ויקרא (יג:מה-מו): "והצורע אשר בו הנגע בגדיו יהיו פרמים וראשו יהיה פרוע... וטמא טמא יקרא. כל ימי אשר הנגע בו יטמא טמא הוא בדד ישב מחוץ למחנה מושבו"; השווה עוד לכתוב בספר במדבר (ה:א-ג): "וידבר ה' אל משה לאמר: צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש. מזכר עד נקבה תשלחו אל מחוץ למחנה ולא יטמאו את מחניהם אשר אני שכן בתוכם". כך נהגו, למשל, גם במרים, אחות משה, כאשר לקתה בצרעת זמנית (במדבר, יב:י ואילך). גם יוספוס עצמו הקדיש לנושא זה דברים אחדים בקדמ', ג, 261 ואילך. דברים דומים בתכלית מצויים גם במגילות הגנוזות; למשל, מגילת המקדש,

מה, 18-16; מקצת מעשי התורה (4Q394-399), 67-59. פרטים על הצרעת והדינים החלים על הלוקים בה, ראה: י' טס, 'צרעת', א"מ, ו (תשל"ב), טורים 774-778; מ"ה בן-שמאי, 'טמאה וטהרה', א"מ, ג (תשי"ח), טורים 391-394; D.P. Wright & R.N. Jones, s.v. 'Leprosy', ABD, IV; 394-391; D.P. Wright, 'Unclean and Clean (OT)', ABD, VI (1992), pp. 277-282; 729-741, esp. p. 731.

מה גם שהחשיב לבלתי טהור כל מי שבא עמהם במגע או שהה במחיצתם - אומנם אין לכך מקבילה ישירה במקרא, אך אפשר כי היתה זו הפרשנות של יוספוס שנתגבשה על יסוד הציווי המקראי להטיל בידוד והסגר על גועי צרעת (ויקרא, יג-יד; השווה מל"ב, טו:ה; דהיי"ב, כו:כא).

282. למקרה שנרפא החולי והנגוע חזר לאיתנו, ציווה עליו [משה] וכו' - לפי סדר טהרת המצורע במקרא (ויקרא, יד, א:לב), היה על המיטהר לקחת תחילה שתי ציפורים חיות וטהורות וכן ענף עץ ארז, שני תולעת ואזוב. הכוהן היה שוחט ציפור אחת אל כלי חרס המכיל מים חיים, ובו היה טובל את הציפור החיה ואת שאר חפצי הפולחן דלעיל. לאחר מכן היה מְזֶה את המים המעורבים בדם על המיטהר, כנראה בעזרת מקל הארז והאזוב שהיו כרוכים בפיסת בד השני, ואת הציפור החיה היה משלח על פני השדה. לבסוף היה המיטהר מכבס את בגדיו, מגלח את כל שערו, רוחץ את בשרו במים ויושב שבעה ימים מחוץ למחנה. ביום השביעי היה עליו לגלח שוב את כל שערו (ראש, זקן, גבות העיניים ושער הגוף), לכבס את בגדיו ולרחוץ את גופו במים; רק אז היה הוא טהור. ביום השמיני היה עליו להקריב קורבנות, כבש אחד לאשם, כבש שני לעולה וכבשה אחת לחטאת (ואם דל הוא, יוכל להקריב כבש אחד לאשם ושני תורים או בני יונה לחטאת ועולה), וכן מנחת סולת ושמן. לאחר טקס מיוחד, שבו היה הכוהן מְזֶה עליו מדם האשם ומן השמן, היה האיש מוכרז כטהור והיה רשאי להצטרף אל המחנה. בדבריו כאן לא ירד יוספוס לפרטי התיאור המקראי, אלא הסתפק רק באיזכור כללי של גילוח השיער, טבילות הרחצה והקרבת קורבנות רבים. עיר הקודש - במקרא נמצא כינוי זה רק פעם אחת אצל הנביא ישעיה, נב:א - "לבשי בגדי תפארתך ירושלם עיר הקדש כי לא יוסיף יבא בך עוד ערל וטמא". לפי תפישתו, חלות על ירושלים חלק מהלכות הטהרה האמורות בבית המקדש, ללמדך כי הכינוי 'עיר הקודש' מציין את החלת קדושתו של המקדש על כל העיר; עיין בסוגיה זו מ' הרן, בין ראשונות לחדשות, ירושלים תשכ"ג, עמ' 96 ואילך. על שימושי יוספוס בכינוי 'עיר הקודש' (ἡ ἱερὰ πόλις) לירושלים, ראה מלח, ז, 379; קדמ', ד, 200; 70; 205; 209; 218; 227; יג, 51. גם בספרות היהודית ההלניסטית נעשה שימוש דומה, למשל: מק"א, ב:ו; מק"ב, א:יב; ג:א; ט:יד; טו:יד; מק"ג, ב:ט; ו:ה; פילון, נגד פלאקוס, 146; המשלחת לגאיוס, 225, 278, 280, 288, 299, 346 ועוד. במגילות הגנוזות, לעומת זאת, שכיח הכינוי 'עיר המקדש'; למשל: מגילת המקדש, מה, 16-17; מז, 9, 13; ברית דמשק, יב, 1-2; ועיין: ידן תשל"ז, א, עמ' 217-218. במגילת מקצת מעשה התורה (4Q394-399), 55 כונתה ירושלים 'מחנה הקדש'.

283. אילו הוא עצמו היה נגוע בחולי הזה, היה מן הסתם מוכיח התחשבות כלשהי - יוספוס ביקש להפריך את עלילת המצורעים גם על יסוד חוסר ההיגיון המשתמע ממנה ביחס להקפדה היתרה ולחוקי הטהרה הנוקשים שבתורת משה. לדידו, פשוט קשה לעכל את המחשבה כי משה חוקק חוקים נוקשים כל כך ביחס למצורעים אם הוא עצמו היה מצורע; השווה א, 285.

אהבת בריות (φιλανθρωπία) - יש כאן ללא ספק התייחסות מרומזת ועקיפה לתכונה ההפוכה שיוחסה למשה ולצאן מרעיתו על ידי רוב שונאי ישראל בזמן העתיק, כלומר שנאת הבריות (μισανθρωπία), שהרי לפי הגיונו של יוספוס, אם אכן היה משה מצורע, היה צפוי לגלות דווקא התחשבות ואהבת בריות כלפי אחיו המצורעים.

284. גם אסר על כל מי שהיה בגופו מום זעיר ביותר לשרת בכהונה - דין זה היה מעוגן

בתורה; ראה ויקרא, כא:ז-כג; השווה קדמי, ג, 278-279. החוק המקראי התיר לבעלי המומים לאכול בקודשים, אך אסר עליהם את עבודת המזבח ושאר עבודות הכהונה. עם זאת, הם הותרו בכניסה לתחום המקדש כדי לסייע לאחיהם במלאכתם; אך בימי הבית השני נאסרה כניסתם לשטח שבין המזבח להיכל (מי כלים, א:ח). ברם, לפי ספרי במדבר (ע"ה, מהד' הורוביץ, עמ' 40) איסור זה היה בטל זמנית במקרים מסוימים. תודתי נתונה לרז מוסטיגמן שהעירני על כך. על פירוט המומים הפוסלים כוהנים לעבודת הפולחן בתקופת המקרא, ראה יי ליבוביץ-י"ש ליכט, 'מום, מאוס, אי"מ, ד (תשכ"ג), טורים 724-728; וביחס לימי הבית השני, ראה מ' בכורות, פרק ז; *JE*, III, 'Blemish', pp. 241-2; *EJ*, 4, cols. 1081-4. בכת קומראן השוו את מעמד בעלי המומים לזה של טמאים ונאסר עליהם להצטרף לעדה; ראה מלחמת בני אור בבני חושך, ז, 4-5; סרך העדה לאחרית הימים, ב, 6; מקצת מעשה התורה, 44-52, 59-67 (ושם נזכרו גם מצורעים). עיין עוד שירר, ב', עמ' 243.

אם לקה מאן דהוא בזמן כהונתו במום כלשהו היה מאבד את משרתו - הדוגמא הטובה לכך בימי הבית השני היתה זו של יוחנן הורקנוס השני, שנכרתו שתי אוזניו ובגלל מומו נפסל לכהונה; ראה קדמי, יד, 366 (וכן R. Marcus, VII, p. 641, n. f; p. 642, n. a); מלח', א, 270; השווה תי' פרה, גח (צוקרמנדל, עמ' 632); עיין עוד שליט תשכ"ד, עמ' 507 ואילך.

285. איך ייתכן אפוא שהוא (כלומר משה) יחוקק בטיפשות חוקים אלה? - נאמן לשיטתו, העלה יוספוס בפני קוראיו שאלה רטורית, שתכליתה להטיל צל של חוסר אמינות על עלילת מאתון ולהציגה במעורמיה כמשוללת כל היגיון. מתברר כי הוא התבטא כך בעבר (קדמי, ג, 265), כאשר קבע נחרצות כי "אפשר לצחוק לאלה האומרים, שמשה עצמו ברח ממצרים מוכה צרעת".

איך ייתכן כי אלה... יקבלו חוקים שהם נגד עצמם ואשר ימיטו עליהם חרפה ונזק? - דברים ברורים ברוח זו נכתבו גם בקדמי, ג, 266 על משה: "שכן, אילו היה הדבר אמת (כלומר כי משה היה מצורע), לא היה שם לחרפת עצמו חוקים כאלה וגו'". לגיבובן של שאלות רטוריות מסוג זה היה ככל הנראה אפקט מצטבר, שסביר כי הנחה את יוספוס בכתיבתו; השווה א, 272-274.

286. לא פחות בלתי סביר הוא שינוי שמו [של משה] - בשיטתו הפולמוסית ביקש יוספוס לשכנע את קוראיו בנימוקים הגיוניים ככל האפשר, ואחד מהם נגע בשינוי שמו של משה, שלדבריו היה בלתי סביר לחלוטין (להלן). לדעת פלדמן (Feldman 1992e, p. 507, n. 9), הביקורת צודקת מאחר שיש לזהות את השם 'אוסרסיף' עם 'יוסף'. אך אם אמנם היה זה שם מצרי שכיח (לעיל א, 238), ניתן להשיג על השגתו של פלדמן. לדעתי, דמות אוסרסיף נערכה על יסוד ערבוב דמויותיהם של משה ויוסף גם יחד, דבר שיש לו יסוד גם במסורות ספרותיות אחרות; השווה לעיל א, 238.

שהרי לדברי [מאנתון] הוא נקרא אוסרסיף - השווה לעיל בפסקאות א, 238, 250, 265. כתיב השם כאן *Ὀσαρσῖφ*, ובנוסח L - *Ὀσαρσῖφ*; פרטים נוספים ראה במהדורה הביקורתית של ניזה, עמ' 84.

שם זה אינו מתאים בשום פנים ואופן לחלופו - יוספוס לא זנח אפילו את הנימוק הזה כדי לכפור בעלילת המצורעים. כללו של דבר, הוא ביקש לעורר את הרושם בלב קוראיו כי אוסרסיף ומשה לא היו איש אחד, וכי אפילו לשמותיהם אין דמיון ואין כל זיקה לשונית שהיא (להלן).

כי השם האמיתי [משה] מתפרש ביחס למי אשר נמשה מן המים, שהרי המצרים קוראים למים 'מו' - מהדברים עולה כי יוספוס ביקש סימוכין במצרית למדרש השם שבתורה "כי מן המים משיתיהו" (שמות, ב:י). פירוש זה היה מקובל ביהדות מצרים מבתחילה, מה גם שהיה מבוסס על תרגום השבעים, שאף קבע בהתאם את כתיב השם *Μωυσῆς*. כך בדיוק כתב גם פילון האלכסנדרוני (על חיי משה, א, 17): "שמו משה כמשמעו, כי נ"ה מן המים: שהרי קוראים המצרים למים מו' (*μῶ*). יוספוס עצמו חזר על הסבר זה גם בקדמי, ב, 228 והשלים אותו על ידי הסבר אטימולוגי הנסמך על הלשון המצרית, וכך כתב: "... נתנה לו את השם הזה, משום שהורד המימה: כי המצרים

קוראים למים 'מואי' (μῶαι) ו-'אסס' (ἄσσι) למי שניצל". ברם השווה להסתייגויות מהאסוציאציות האטימולוגיות הללו, שהובעו על ידי Waddell 1940, pp. 146-7, n. 1. על נסיונות שונים לפרש את השם 'משה' לפי אטימולוגיה מצרית, עיין עוד Griffiths 1953, pp. 225-231; ש' אחיטוב, 'משה' ([יד] השם), א"מ, ה (תשכ"ח), טור 496; טרויאני, עמ' 133. יש חושבים כי 'משה' נבע מהפועל המצרי msy שמשמעו 'ללדת', המופיע כקומפוננט Mose בשמות מצריים שונים כמו למשל Tuthmosis (שמשמעו 'האל תות נולד') וכד'; ראה D.M. Beagle, s.v. 'Moses', ABD, IV (1992), p. 911. עיין עוד לעיל בפירושים לפסקה א, 250 (עמ' 249).

287. כל עוד היה מאנתון נאמן לכתבים הקדומים הרי לא סטה הרבה מן האמת - דברים זהים כתב יוספוס כבר לעיל בפסקה א, 229; והשווה עוד להערותיו על האותנטיות של ציטוטי מאנתון מ'לוחות הקודש' (או 'הכתבים הקדומים') המצריים, לעיל א, 73, 83, 91, 93, 105, 227-229. כללו של דבר, יוספוס ביקש להעביר לקוראיו את המסר הברור, כי לפי עדותו ההיסטורית של מאנתון ניתן לזהות את היהודים עם החקסוס, ועל כן היא נכונה ועומדת במבחן הביקורת וההיגיון; מה גם שניתן לאששה במקבילות מסיפורי המקרא. מנקודת השקפתו, די בכך כדי לכפור באמינות של אותו חלק מעדות מאנתון שלא נשען על 'הכתבים הקדומים'. לפי שיטתו הדיאלקטית וכתבתו המעין-משפטית, הזמנת מאנתון את מאנתון היא השיטה המשכנעת ביותר. כאשר פנה לסיפורי אגדה שלוחי רסן, אזי או שערך אותם יחדיו באופן בלתי סביר או שהאמין לפספוסיהם של נוסרי שנאה - השווה א, 105, 229. מתברר כי השימוש במונחים $\mu\bar{u}\theta\sigma$, $\mu\theta\sigma\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$, $\mu\theta\sigma\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\alpha$ וכיוצא בהם, אמור בדרך השלילה והביקורת; והוא הדין גם בפעלים $\mu\theta\epsilon\acute{\upsilon}\omega$, $\mu\theta\sigma\lambda\omicron\gamma\acute{\epsilon}\omega$; ראה Rengstorf 1979, s.v., p. 129. יוספוס האשים את מאנתון לא רק בליקוט סיפורי אגדה חסרי שחר, אלא גם בעריכתם הספרותית השגויה והבלתי סבירה. לדבריו, אם לא עשה כן מאנתון עצמו, אזי הלך שולל אחר פטפוטיהם של כותבי שטנה אחרים. כך או כך, שיטת מאנתון היתה בעיני יוספוס שיטה מיתוגרפית פסולה, שהיתה נקוטה ברגיל על ידי סופרים אתנוגרפיים המבקשים לשכנע את קהל קוראיהם כי דמותו של עם כלשהו (נשוא תיאוריהם) התגבשה למעשה כבר בשחר לידתו, לטוב או לרע. לאור הדברים האלה, קשה לי לרדת לסוף דעתו של קונצלמן (Conzelmann 1992, p. 83), אשר סיכם את פרק כח בדברים הבאים: "Taken as a whole, Josephus' 'refutation' of Manetho (251- or 254-286) is picky and banal; the stress is on the absurdity of Manetho's report" כדי להמעיט מגישתו האנטי יהודית של כאירימון, כפי טענתו של עזיזה (Aziza 1987, pp. 60-61).

לב. עלילת המצורעים בגירסת כאירימון

288. אחרי [מאנתון] ברצוני להעמיד במבחן הביקורת - השימוש בפועל ἐξετάζω משמעה לבדוק, לבחון, לדרוש ולחקור, להוכיח בדרך ביקורתית, לברר בדרך השוואה וכד'; ראה לידל-סקוט, עמ' 592; למעשה כל המשמעויות מתאימות בהקשר הנוכחי. להלן ניווכח לדעת כי אכן יוספוס בחן, חקר, השווה והעמיד במבחן ביקורת ההיגיון את עדות כאירימון ביחס לעדות מאנתון. ברם ככל שיהא הדבר תמוה, מסתבר כי הוא לא הביא שום ציטטה ישירה מכתבי כאירימון, אלא רק התייחס בדרך פרשנית אל מידע שנשאב מכתביו בעקיפין. עובדה זו יכולה להתפרש כהוכחה שלא עמד לנגד עיניו המקור הספרותי של כאירימון וכי הוא שאב את המידע שלו מכלי שני, או שמא עשה כן רק בהסתמך על ידע אישי, בהנחה שהלה היה מוכר לו היטב (ראה להלן). למעשה, יוספוס לא ניתח את עדותו לפרטיה, אלא רק עמד על ההבדלים ואי ההתאמות ששררו בינה לבין גירסת מאנתון. אין בכך כדי להמעיט מגישתו האנטי יהודית של כאירימון, כפי טענתו של עזיזה (Aziza 1987, pp. 60-61).

כאירימון - מילר (עמ' 203) נטה לזהותו עם כאירימון האלכסנדרוני הנזכר אצל סטראבון (גיאוגרפיקה, יז, 1, 29) כמי שנלווה אל הנציב הרומי של מצרים איליוס גאלוס במסעו הנודע בשנת 25 לפס"ה לחצי האי ערב ולים סוף, אך דעתו שגויה מיסודה; ראה Van der Horst 1984, p. ix, xiii (n.9). כאירימון תואר כשחצן וחסר-דעת, דבר שאינו הולם את תיאורו במקורות אחרים כהיסטוריון ואיש-רוח וכמנהל הספרייה האלכסנדרונית (להלן). מאחר ששמו היה רוח מאוד באונומסטיקון המצרי (שירר, ג', עמ' 603, הע' 121; Van der Horst 1984, p. xiii, n. 10), אפשר וראוי לזהותו עם אישיות אחרת. מקורות נוצריים מאוחרים יחסית (ראה פרטים אצל שירר, שם, עמ' 601-603 וכן ברשימה הביבליוגרפית המובאת להלן), הציגוהו ככוהן מצרי וכפילוסוף יווני (סטואי) גם יחד. מבחינה זו הוא דמה מאוד למאנתון, שקדם לו בלמעלה ממאתיים שנה, וכן לאפיון בן דורו, ללמדך כי הוא התהדר בשני הכתרים, דבר שהיה בגדר מסורת מקובלת בחוגי הכהונה המצרית. שטרן (תשכ"ג, עמ' 225; הנ"ל, א, עמ' 417) העיר בצדק כי תופעה דומה היתה מקובלת גם בחוגי האינטלקטואלים היהודיים במצרים, שפילון האלכסנדרוני היה נציגם המובהק, שהרי גם הוא הוכיח בפעילותו הרוחנית עיסוק משולב בתרבויות יוון וישראל. כאירימון חי במאה הראשונה לסה"נ ונודע כמחנכו של הקיסר הרומי נירון בצעירותו (אחרי שנת 49 לסה"נ), והיה ככל הנראה גם מנהלה של ספריית אלכסנדריה הנודעת, ואולי אף של המוסיאום (שירר, שם, עמ' 603; Van der Horst 1984, pp. ix-x).

כאשר פורפיריוס תיאר בפרוטרוט את חיי הכוהנים המצריים Porphyrius, *De Abstinencia*, (IV, 6-8), הוא ציין כי המידע שלו נשען על כתבי כאירימון, שבהם הוערכו הכוהנים המצריים כפילוסופים מכובדים המקדישים את כל חייהם להתבוננות בעניינים אלוהיים. לא בכדי הוא כינהו גם בתואר *λεπογγραμματαεύς* וראה ציטוט של פורפיריוס אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ה, 10, 5. באותה הזדמנות הוא הרעף עליו שבחים כפילוסוף סטואי אוהב אמת, מהימן ואינטליגנטי (שם, 8). לפי ממצאי המחקר, יש יסוד סביר לזהותו עם כאירימון בן לאונידאס, הנזכר במכתב הנודע של קלאודיוס אל האלכסנדרונים (P. Lond. 1912 = CPJ, II, No.153), מי שהשתתף במשלחת האלכסנדרונית בראשות אפיון בשנת 41 לסה"נ, והתנצח בדיון המשפטי על זכויות יהודי אלכסנדריה ומעמדם המדיני עם המשלחת היהודית בראשות פילון האלכסנדרוני; ראה Tcherikover, CPJ, II, 36ff. esp. p. 44. עיינו על אודותיו עוד אצל מילר, עמ' 203; Jacoby, FGrH., 618, III C, pp. 203; 143-153; E. Schwartz 1899, cols. 2025-2027; Schwyzer 1932, pp. 57ff. תשכ"ג, עמ' 228-223; הנ"ל, א, עמ' 421-417; Conzelmann 1981, pp. 120-122; Gager 1972, pp. 84-85; idem 1992, pp. 90-91; Van der Horst 1984, pp. ix-xiii etc.; Barzanò 1985, pp. 1981-2001; Aziza 1987, 60-61. שירר, ג', עמ' 601-604.

בפסקה א, 304 להלן טען יוספוס כי הסופר ליסימאכוס אימץ לעצמו דעה זהה לזו של מאנתון וכאירימון על המצורעים ובעלי המומים. למקרא הדברים ולנוכח העובדה כי ליסימאכוס נזכר אחרי כאירימון (להלן א, 304), עלול להתקבל הרושם כי אליבא דיוספוס פעל ליסימאכוס אחרי כאירימון ולא לפניו. ברם רושם כזה הוא שגוי, שהרי כאירימון חי ופעל בזמן קרוב מאוד לימי יוספוס עצמו, שלבטח ידע עליו מפרסומו כמחנכו של נרון הצעיר וכמנהלה של ספריית אלכסנדריה המהוללת. רוב החוקרים סברו בצדק שליסימאכוס קדם בזמן לכאירימון ולא להיפך. יוצא אם כן שיוספוס הזכירם לא על יסוד סדר כרונולוגי, אלא על יסוד סדר תמאטי שנגע לתוכן עלילותיהם.

כי גם הוא התיימר לכתוב ספר היסטוריה על דברי ימי מצרים - עולה מכאן כי בדומה למאנתון כתב גם כאירימון 'איגיפטיאקה' (כלומר 'דברי ימי מצרים') משלו, ויש יסוד לחשוב כי גם הוא ביקש לפאר ולרומם באמצעות חיבורו את מצרים ותולדותיה בעיני הקוראים היווניים והרומיים. מקורות נוצריים (כמו פורפיריוס הזכור לעיל, וכן הסופר הביזנטי Tzetzes) כינוהו בתואר 'סופר קודש', כנראה בגלל עיסוקו בעניינים הנוגעים לכהונה ולכתבי הקודש המצריים; שירר, ג', עמ' 602.

וגם הוא כמאנתון שרלב לתוכו את שמות המלכים אמנופיס ורעמסס בנו - נרמו כאן, כי בדומה למאנתון, היתה גם לכאירימון גירסה משלו (להלן) על יציאת מצרים, שנשענה אף היא על עלילת המצורעים ושנערכה כמובן גם היא כהיסטוריה נגדית (להלן).

289. ברם, לדבריו היתה זו האלה איסיס שהופיעה לפני אמנופיס בשנתו והאשימה אותו על כי נחרב מקדשה במלחמה - נאמן לשיטתו הדיאלקטית מיקד יוספוס את התעניינותו כאן רק בסטיות של כאירימון מהמסורת המאנתונית על יציאת מצרים, וזאת כמובן במטרה לכפור באמינותה. בעדות מאנתון אין זכר לאיסיס, והוא הדין גם בעדויות מקבילות אחרות בפרשת יציאת מצרים. ברם, המעיין בגירסת כאירימון ייווכח לדעת כי היה מכנה משותף בינה לבין המסופר בשרידי תעודת הפפירוס הנודע בשם עבואת הקדרי מהמאה השלישית לסה"נ, שהרי גם בה סופר על זעמה של איסיס בהקשר דומה; עמד על כך בהרחבה שטרן תשכ"ג, עמ' 224 ואילך; הנ"ל, א, עמ' 420; CPJ, III, No. 520. על עבואת הקדרי עיין עוד אצל: Koenen 1968, pp. 178-209.

הכתיב איסיס (Ισις) הוא הצורה המיוונת של השם המצרי 'אס.ת' ('מושבי', 'כסאי'), ובו נקראה האלה המצרית הנודעת, שסימלה בדמותה את כיסא המלכות של המלכים הפרעונים, אשר חור (הורוס) בנה התגלם בדמותם החיה, ומכאן שמה. היא נודעה במיתוס אוסיריס כאחותו ואשתו של אוסיריס (מכאן הנוהג בבית המלכות התלמי לנישואי אח ואחות), אשר עליו היא הגנה במותו ועל כן גם נחשבה למגינת המתים המלווה אותם אל בית עולמם. פולחנה נפוץ מאוד באגן הים התיכון החל מהמאה הרביעית לפסה"נ, והיא נזדהתה בדרך סינקרטיסטית עם האלות היווניות דמטר, אפרודיטי וארטמיס, וכן עם האלה הפיניקית עשתורת. תפוצת פולחנה גדלה עד מאוד גם בתקופה הרומית, במיוחד מאז המאה הראשונה לסה"נ, כאשר נודעה כאֵלֶה של נמל אלכסנדריה וכפטרונת הימאות. פולחנה נתחבב מאוד גם משום שהיא נחשבה לעושת נפלאות ומגינה מפני מחלות, בעיקר מהכשות נחשים ועקרבים, וגם בגלל פולחן המסתורין שלה; עיין בהרחבה אצל Cumont 1929, pp. 69-79; Witt 1971, *passim*.

לא ברור לאיזה מקדש ממקדשי איסיס כיוון כאירימון את דבריו בהקשר הזה. מכל מקום, אחד המקדשים היותר נודעים שהוקמו לכבודה בתקופה התלמיית היה זה שכונה 'איסיון' במחוז הייב של הדלתא לפי המסופר כאן היה זה חורבן מקדשה אשר שימש סיבה לגירוש המצורעים ממצרים (להלן). הדבר מלמד על אי תלותה של גירסת כאירימון במאנתון, שהרי לידו היתה הסיבה לכך נעוצה ברצון המלך אמנופיס לראות את האלים (לעיל א, 232-233). הורסט (Van der Horst 1984, p. 50, n. 4) סבר בהיגיון כי זעמה של איסיס יכול להסתבר היטב מבחינה תיאולוגית על רקע האיבה בין פולחן איסיס-אוסיריס לבין הפולחן הזר שחדר למזרח הדלתא עם גל הפלישות השמיות. התרטומים - המונח ἑρπογερμματα (סופר קודש) הועד ליחרטומים, כלומר לחכמי מצרים, שהיו כוהנים העוסקים לא רק בפולחן אלא גם בהגדת עתידות, במאגיה וברפואה; השווה לשימושו של יוספוס במונח הזה קדמי, ב, 205, 209, 234, 243, 255; השווה מלח', ו, 291; עיין עוד מי ברושי, יַחַרְטָמִים, א"מ, ג (תשי"ח), טור 287. עזיזה (Aziza 1987, p. 60) סבר כי סופרי הקודש היו בעלי דרגה נמוכה במעמד הכהונה המצרית (השווה לידל-סקוט, עמ' 821), ולכן הוא הגיע למסקנה כי כאירימון התכוון להוריד את משה בדרגת חשיבותו. ברם לפי הידיעה שכאירימון עצמו היה במעמד זה (השווה לעיל בפירושים לפסקה א, 288), יקשה לקבל זאת, שהרי הוא היה פוגע בזאת גם במעמדו הוא; וצריך הדבר עוד עיון.

פריטובאוטס, שהבהיר לו כי אם יטהר את מצרים - גירסת כאירימון החליפה את אמנופיס בן פאאפיוס שבגירסת מאנתון (לעיל א, 232) בפריטובאוטס (Φριτοβαύτης השווה להלן א, 295). השם האחרון הופיע גם בנוסחאות אחרות: Φριτιφάυτης, Φριτιβαύτης; Fritobautis (Lat.) ראה ניזה, עמ' 49; ועיין גם Redford 1986a, p. 287, n. 98. אומנם הוראת השם אינה מחוורת,

אך אפשר כי הכוונה ל-"ממונה על החתמות", עיין: van der Horst 1984, p. 50 (n. 5). שטרן (א), עמ' 420) העיר כי גירסת כאירימון חסרה חוליה מקשרת בין התיאור על הופעת איסיס בחלומו של המלך אמנופיס לבין אזהרתו של פריטובאוטס.

האנשים המגואלים - ראוי לציין כי עצמאותה של גירסת כאירימון באה לידי ביטוי גם מבחינה לשונית, שכן הוא השתמש במונח היווני οἱ μισαί (קרי 'מגואלים'), בעוד שמאנתון נקט את המונח המקביל μισαί (יטמאים) 8 פעמים (א, 233, 236, 248, 251, 266, 271, 294, 296); עיין עוד להלן בפירושים לפסקה א, 306.

290. [לדבריו], אסף המלך עשרים וחמישה ריבוא נגועי חולי וגירשם - עצמאותה של גירסת כאירימון באה לידי ביטוי בכך שבגירסה המקבילה של מאנתון (לעיל א, 234) נזכרו שמונה ריבוא מגורשים, ואילו בגירסאות ליסימאכוס ואפיון (ב, 20) נזכרו אחד עשר ריבוא. הדבר יכול לאשש, כמובן, את המסקנה בדבר קיומן המקביל של גירסאות אחדות על עלילת המצורעים שנבדלו זו מזו בפרטים שונים. בהמשך ניוכח לדעת כי יוספוס עשה שימוש באי-ההתאמות הללו לצרכיו הפולמוסיים, במטרה לקעקע את אמינותן מכל וכל. חשוב לציין בהקשר זה כי גם עלילת המצורעים של כאירימון, כמו זו של מאנתון, נערכה בהתאם למסורת הטיפולוגית של הספרות האתנוגרפית, שתכליתה לחשוף את עברו האפל של עם ישראל משחר ימיו בתורת עדות ניצחת לשלילת דמותו גם בהווה; השווה א, 220, 229. משום מה המלומד עזיזה התעלם מכך כאשר ניסה להמעיט משנאת ישראל של כאירימון בטענה כי לא נמצאה אצלו שום התקפה על חוקי היהודים; ראה Aziza 1987, p. 61. יתר על כן, אף נעלמה ממנו העובדה כי כאירימון היה שותף פעיל לאפיון במאבק של אזרחי הפוליס האלכסנדרונית נגד היהודים (ראה לעיל בפירושים לפסקה א, 288).

מנהיגיהם היו סופרים, משה ויוסף, שהרי גם [יוסף] נמנה עם החרטומים - הסמיכות הכרונולוגית של משה ויוסף היא כמובן אנאכרוניסטית ושגויה, אולם היא מוכרת גם ממקורות אחרים. טרוגוס פומפיוס (11: 2, *apud Justinus, Historiae Philippicae, XXXVI, Epitoma*), למשל, עשה את משה לבנו של יוסף, ואילו אפולוניוס מולון (ראה אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ט, 19, 3), עשהו לנכדו; עיין עוד בפירושים לפסקה א, 238 לעיל. לדעת תאקריי (עמ' 281, הערה a), האבחנה בין 'סופרים' (γραμματοῖς) לבין 'חרטומים' (εργραμματεῖς) היא מסופקת, אולם לאור שימושו המיוחדים של יוספוס במונח האחרון (לעיל א, 289), נראה כי טעות בידו (השווה מילר, עמ' 204). ראוי לזכור כי כאירימון עצמו כונה εργραμματεὺς (לעיל א, 288); השווה van der Horst 1984, p. 50 (n. 7). דומה כי יוסף נחשב לאחד 'החרטומים' בגלל פרסומו כפותר חלומות.

במצרית נקרא משה בשם טיסיתן - העובדה שכאירימון לא קרא למשה בשם אוסארס (כמו מאנתון) מלמדת אף היא כי הוא נשען על גירסה שונה של עלילת המצורעים. למרבה הצער, משמעות השם המצרי 'טיסיתן' אינה מחוורת לי. טרויאני (עמ' 134) ביקש לקשור אותו בשם העיר המצרית Τίσις, שנוסדה על ידי מאן דהוא בשם Τίσις, ונזכרה אצל סטפאנוס הביזנטי (ὁ ἑκτίσε Τίσις. πόλις Αἰγύπτου, Stephanus Byzantius s.v. Τίσις, *πολίτης Τισίτης*). הורסט (van der Horst 1984, p. 50, n. 8), לעומת זאת, הציע להגיה את

השם (שהוא של נקבה) ל-Petisiten, שהוראתו "he whom Isis gives".

ויוסף בשם פֶּטֶסֶת - יש להודות כי צליל השם המצרי הזה מזכיר את 'יוסף'. היו מלומדים שנטו לחשוב כי הוראת השם המצרי היא 'מתנת (האל) סף'; ראה למשל Marquart 1899, p. 672; 20 n. 122, p. 243; Gager 1972, p. 209; Mussies 1979, p. 209; השווה: Ranke 1952, II, p. 243; האחרון אף מצא דימיון לשם 'פוטסרע', חותנו של יוסף הזכור בספר בראשית, מא: מה, וכן לשם 'פטיסיס' - Petisis - המקביל ליאיסידורוס' היווני, שהוראתו 'מתנת-איסיס'. אחרים, לעומת זאת, היו שביכרו לאיית את השם 'פֶּטֶסֶת' (Peteseth), כלומר 'מתנת (האל) סת', בכוונה לקשרו עם

האלוהות של אוואריס (כלומר סת-טיפון); השווה Hopfner Prague 1941, II, p. 145; שטרן, א, עמ' 421; טרויאני, עמ' 134. גם הורסט (van der Horst 1984, p. 50, n. 8) לא פסל את שתי האפשרויות הללו, אך הוא נטה יותר להסבר אחר, לפיו הורכב השם משני הקומפוננטים Pete ו-Sepa, כלומר Petespa, שהוראתו 'מתנת (האל) ספא', מי שהיה אחד מאלי השאול בדמות מרבה-רגלים ונעבד בהליופוליס.

291. **בהגיע המגורשים לפלוסיום** - לפי תיאור כאירימון, הגיעו הטמאים המגורשים לגבול מצרים. עיר הגבול פלוסיום היתה כזכור 'השער היבשתי של מצרים', והיא נזכרה בעקיפין על ידי יוספוס גם בזיקה לעדות מאנתון (א, 274); עיין עוד בתיאור הגיאוגרפי של האירועים בגירסאות מאנתון וכאירימון, אצל J. Schwartz 1950, pp. 75ff. הנ"ל הצביע על עובדה מעניינת, ולפיה מיקם התרגום הירושלמי לתורה (שמות, א:יא) את פיתום ורעמסס בצוען ('טאניס' - Tanis) ובפלוסיום ('פלוסין'). אומנם לא נראה לי שיש קשר כלשהו בין הסיפור המצרי למסורת התרגום הירושלמי, אבל קישור המגורשים לפלוסיום יכול להסתבר על יסוד העובדה שהיא שכנה בגבול מצרים. מכל מקום, עדות התרגום הירושלמי יכולה ללמד עד כמה מושרש היה עדיין הרקע הגיאוגרפי הריאלי של פרשת יציאת מצרים בתודעה של יהודי ארץ ישראל בתקופה הבתר-תלמודית, שהוא המועד המשוער לחיבורו של התרגום הירושלמי; עיין על כך: י' קומלוש, 'תנ"ך, תרגומים', א"מ, ח (תשמ"ב), טורים 748 ואילך, ושם פרטים נוספים.

הם פגשו שלושים ושמונה ריבוא איש, שנעזבו על ידי אמנופים ולא הורשו לעבור מצרימה - אין ספק כי בפרטים אלה נבדלת מאוד גירסת כאירימון מזו של מאנתון. הגם שהיא מקוטעת ובלתי ברורה די הצורך בהקשר הזה. למרות שלא פורשה בה זהותם של שלושים ושמונה ריבואות האנשים שנעזבו על גבול מצרים, אפשר לזהותם על נקלה עם אנשי החקסוס הנזכרים בעדות מאנתון. כזכור, לפי דברי מאנתון (לעיל א, 89; והשווה עוד בפירושים לפסקה א, 78) יצאו ממצרים עשרים וארבעה ריבוא מבני החקסוס, וחזרו לכובשה עשרים ריבוא (לעיל א, 263). עובדה זו בדומה לאחרות חושפת כמובן הבדל בולט בין שתי הגירסאות. יתר על כן, אליבא דמאנתון התיישבו החקסוסים ביהודה ובירושלים, בעוד שכאירימון התייחס לרבבות אנשים, כנראה שבטים נודדים, שחיו מחוץ לגבולות מצרים ולא הורשו להיכנס בשעריה. לאור האמור, אין להימלט מהמסקנה שגירסת כאירימון היתה בלתי תלויה בקודמתה.

עימם כרתו ברית ויצאו למלחמה על מצרים - השווה לגירסת מאנתון לעיל (א, 241 ואילך, 262). חשוב להדגיש שכריתת הברית יכולה להתפרש כקנוניה או ברית של מורדים וקושרי קשר מרדניים. 292. **אך מבלי להמתין להתקפה שלהם, נמלט אמנופים לאתיופיה** - גירסה קצרה זו מתאימה בעיקרה למסופר על ידי מאנתון (לעיל א, 245 ואילך, 263).

אשתו... הסתתרה באחת המערות וילדה בן בשם רעמסס - הסיפור על לידת רעמסס, המלך המושיע, הוא סיפור מיתי טיפולוגי, השווה: Luria 1926, pp. 120ff.; שטרן, א, עמ' 421; van der Horst 1984, p. 50 (n. 12).

אשר בבגרותו גירש את היהודים לסוריה - ההקבלה לגירסת מאנתון אינה מותירה מקום לספק כי אליבא דכאירימון לא היו היהודים אלא צירוף של עשרים וחמישה ריבוא המצורעים עם שלושים ושמונה ריבוא המסורבים להיכנס מצרימה, שחברו יחדיו; ועל כן אין מקום לתמיהתו של הורסט (van der Horst 1984, pp. 50-51, n. 13) בדבר זהותם המדויקת של 'היהודים' הזכורים כאן. בנדון זה יש כמובן הקבלה ודמיון לגירסת מאנתון; השווה שטרן, א, עמ' 421. מאידך גיסא, שתי הגירסאות נבדלות זו מזו בעניין חלקו של רעמסס בפרשה. מאנתון ציין פעם אחת בלבד (א, 251) את השתתפותו במערכה נגד החקסוס והמצורעים, אלא שלדבריו הוא פעל לצד אביו אמנופים; בהזדמנות אחרת (א, 274) הוא ציין את פעולת בנו של אמנופים (בלי לנקוב את שמו) בפלוסיום.

אך במובאות אחרות (א, 266, 276-277), נשמט משום מה זכרו וצוין רק חלקו של אמנופיס. בגירסת כאירימון, לעומת זאת, לא נאמר דבר על השתתפות אמנופיס במערכה. אדרבה, נאמר בה במפורש כי רעמסס היה הלוחם שהחזיר את אמנופיס הגולה מאתיופיה. לאור ההבדלים האלה, ניתן להתרשם שוב כי גירסת כאירימון היתה עצמאית.

עשרים ריבוא לערך - אומנם המספר עשרים ריבוא נזכר גם בגירסת מאנתון (א, 243, 263), אך בהקשר הנוכחי הוא תמוה למדי, שהרי לפי חישובי כאירימון עצמו היה צריך הסך הכולל של היהודים להגיע לשישים ושלושה ריבוא. להלן יתברר כי עובדה זו תנוצל על ידי יוספוס כדי לערער את אמינות העדות. ניתן לתרץ את חוסר ההתאמה במספרים בטענה שלנגד עיני יוספוס עמדה ידיעה מקוטעת על דברי כאירימון, וליתר דיוק עדות ממקור משני המכיל מידע מקוטע; השווה: Van der Horst 1984, p. 51 (n. 14). ייתכן מאוד כי בכתבי כאירימון המקוריים תוארה גם ההתנגשות הצבאית בין רעמסס לשישים ריבוא אויביו, שבמהלכה נספו רובם, כך שגירוש עשרים הריבוא יכול היה להסתבר ככלות הכל. למעשה, גם יוספוס עצמו העלה שאלה היפותטיות בכיוון אפשרי זה (להלן א, 301), ועל כן התפלמסותו בנקודה זו מוכיחה כי היא לא נעשתה בתום לב.

לג. הסתירות בין מאנתון לכאירימון

293. **אכן, אלה הם דברי כאירימון** - כאמור לעיל, יוספוס לא הביא שום ציטוט של ממש מכתביו, אלא רק התייחס בדרך פרשנית לעניינים שונים, אם על סמך ידע אישי (כאמור לעיל), ואם על יסוד מידע השאוב מכלי שני, שאולי היה פרי עטו של סופר יהודי הלניסטי מאלכסנדריה שהקדים להתפלמס עימו; השווה Gager 1972, pp. 121-122 וכן לעיל בפירוש לפיסקה הקודמת. ואני סבור כי המובאות של שני הסופרים חושפות את כזבנותם - יוספוס רמז מלכתחילה כי בדעתו להוכיח את כזבנותם של שני הסופרים מתוך עדויותיהם. כוונתו היתה כמובן לשיטת הפולמוס הדיאלקטית, המבקשת לכפור בעדויות מאנתון וכאירימון על ידי ניתוח הגיוני, האמור לחשוף את הסתירות והניגודים שביניהן (להלן). בשים לב לזינר הספרותי שהעניק לקורא תחושה של חקירה ודרישה בדיון משפטי, הרי חשיפת הסתירות נועדה להיות מרשימה ודרמטית, כפי שיתברר להלן.

כי אם אומנם היה יסוד כלשהו של אמת בדבריהם - רק למען הפולמיקה הצרופה העלה כאן יוספוס את האפשרות המשוערת כי היתה אמת בדברי השניים. זהו תרגיל אופייני לשיטה הדיאלקטית, שהיתה חביבה כל כך בקרב הוגי הדעות היווניים מתלמידי הסופיסט הנודע סוקרטס. אזי לא ייתכן שתהיה סתירה גדולה כזו ביניהם - אכן, הדברים האלה עומדים בסימן של כפירה מוחלטת באפשרות המשוערת דלעיל, בעיקר על ידי הקביעה והפסקנית כי קיימת סתירה גדולה בין שתי העדויות.

ברם, תיאום [האמת] אינו מעניינם של מחברי ספרות בדים - לדעת יוספוס, מאחר שהיתה רק אמת אחת, לפיכך חוסר התאמה בין עדויות שונות פסל אותן לכתחילה מייצוג האמת, מה גם שחוסר ההתאמה היה פועל יוצא של כתיבה כזבנית.

שהרי הם בודים מלבם דברים בהתאם לדמיונם - הכתיבה הכזבנית של מאנתון וכאירימון היתה אליבא דיוספוס תולדה של פרי דמיונם ומכאן נבעו לדעתו גם הסתירות שביניהם. אומנם בהזדמנות אחרת הוא טען כי לא היה זה דמיונו אלא היתה זאת דווקא היוזמה הזדונית המכוונת של מאנתון, שהניעה אותו לשכתב את הסיפורים והשמועות על היהודים שרווחו במצרים (א, 229, 251), אך בה בשעה הוא גם טען כי הוא עשה כן באופן בלתי הגיוני לחלוטין (א, 287). מהקשר אחר מתברר כי הבידוי הדמיוני נזקף בעיקר לחובת כאירימון (ראה במיוחד א, 294, 298 ובהמשך

(א, 294-303), הוא אף טרח למנות את אי-ההתאמות והסתירות בין שתי הגירסאות, מה גם שהדגיש את חוסר הגיון.

294. האחד (כלומר מאנתון) אומר שגירוש הסמאים ממצרים נבע מתשוקת המלך לראות את האלים - השווה לעיל א, 232, 254-255, 259. ואילו כאירימון בדה מלבן את הופעת איסיס בחלום - המידע הפפירולוגי שיש בידינו בעניין זה (CPJ, III, No. 520) מוכיח כי כאירימון לא בדה לגמרי את הדבר מלבן, שהרי היה לו יסוד לכך במסורת עממית נפוצה (נבואת הקדר'); השווה לעיל א, 289.

295. האחד (כלומר מאנתון) אומר כי אמנופיס... הציע למלך את סיהור [מצרים] - השווה א, 232-233, 243, 254, 257-258. ואילו השני [נוקב בשם] פריטובאוס - השווה א, 289. מה קרובים מספרי ההמון - אין ספק שזו התבטאות לעגנית, כמו שהעיר בצדק ויסטון (עמ' 878), התבטאות שנועדה להבליט את חוסר ההתאמה במספרים (להלן) כדי לסתור את שתי העדויות. האחד מדבר על שמונה ריבוא - השווה לעיל א, 234. והשני על עשרים וחמישה ריבוא - השווה לעיל א, 290.

296. מאנתון הגלה לראשונה את הסמאים למחצבות האבן וגו' - השווה לעיל א, 234-243.

297. לפי כאירימון, מצאו המגורשים ממצרים ליד פלוסיום וגו' - השווה לעיל א, 291.

298. אולם הדבר המאלף ביותר [בסיפור], שהוא לא ציין מי היו רבבות החיילים וכו'... - השווה א, 291. ניכר בעליל שיוספוס הביע סיפוק מחוסר הבהירות בשאלת זהותם של שלושים ושמונה הריבואות שנעזבו על ידי המלך אמנופיס בפלוסיום. הסיבה לכך פשוטה ומובנת, שהרי לדידו ניתן בדרך זו לכפור באותנטיות של עלילת המצורעים. הוא בדה מלבן את חלום איסיס על אודות המצורעים - כאמור, אין הטיעון הזה נכון כל עיקר (השווה א, 289, 294), וסביר להניח כי יוספוס פשוט לא ידע על קיומה של מסורת מצרית בעניין זה. ברם, העובדה שהוא חזר על הטיעון הזה שלוש פעמים בסמיכות מקום מחזקת מסקנה זאת. אפילו לא הסביר את הסיבה שבגינה סירב המלך להכניסם מצרימה - למקרא הדברים יכול להתקבל הרושם שיוספוס קרא את עדות כאירימון במקור ובשלמות, אך למעשה אין שום תימוכין לכך, שהרי הוא אפילו לא הציע לקוראיו ציטטה ישירה אחת מכתביו. יש אפוא להתייחס בספקנות לקביעה דלעיל ולהעריכה כספקולציה פרשנית של יוספוס, שנועדה רק לערער את אמינות העלילה בשם כאירימון.

299. כאירימון הדביק למשה גם את יוסף, משל היו בני זמן אחד - השווה לעיל בפירושים לפסוקאות א, 238, 290.

בעוד שהלה נפטר ארבעה דורות לפני משה, דהיינו כמאה ושבעים שנה בקירוב - על יסוד המסופר בספר שמות (ו:טז-כ), אכן חלפו ארבע דורות מאז לוי (אחי יוסף) ועד משה, וכל דור הוא בן 42 שנה לערך. במבט ראשון נראה אומנם כי החישוב הזה היה מקובל גם על יוספוס (השווה ויסטון, עמ' 878), אבל חשבון 170 השנים אינו עומד בהתאמה לכתוב בשמות, יב:מ ביחס למשך

שהותם של בני ישראל במצרים (430 שנה); השווה עוד קדמ', ב, 204 (400 שנה); ועיין ריינאך, עמ' 45, הע' 2; תאקריי, עמ' 283, הע' a. יתר על כן, במקום אחר (קדמ', ב, 318) ציין יוספוס כי "עזבו את מצרים... אחרי ארבע מאות ושלשים שנה מאז בוא אברהם אבינו לארץ כנען, ואחרי בוא יעקב מצרימה מאתים וחמש עשרה שנה"; אין ספק כי החשבון האחרון התאים יותר לנאמר כאן.

300. היה רעמסס.. איש צעיר לימים כאשר לחם לצד אביו - השווה לעיל א, 245, 251, 274. אולם הלה (קרי כאירימון) עשהו למי שנולד אחרי מות אביו וכו'... - ברוב להיטותו למצוא סתירות בין מאנתון לכאירימון, לא שם יוספוס לב לכך שדבריו כאן עומדים בסתירה לעדות כאירימון, שהרי לדברי הלה החזיר רעמסס את אמנופיס אביו מאתיופיה (השווה לעיל א, 292), ועל כן לא ייתכן כי הוא נולד לאחר מותו; השווה מילר, עמ' 207; ריינאך, עמ' 55, הע' 4; תאקריי, עמ' 284, הע' a.

301. הוא לא ציין מי היו שלושים ושמונה הריבואות - השווה א, 291. מה עלה בגורל ארבעים ושלושה הריבואות אם נפלו בקרב או עברו לצד רעמסס - לעיל (א, 290-292) סופר על התחברות עשרים וחמישה ריבוא נגועי החולי עם שלושים ושמונה ריבוא הנעזבים על ידי אמנופיס, שלא הורשו להיכנס מצרימה, כך שמספרם הכולל הגיע לשישים ושלושה ריבוא. מכיוון שנאמר שם כי מספר המגורשים היהודים לסוריה בידי רעמסס מנה רק עשרים ריבוא, לא ברור מה אירע לארבעים ושלושה הריבוא הנותרים. לשון אחר, להדגמת חוסר ההיגיון והסתירות הוא הסתייע באריטמטיקה, שעימה קשה להתווכח. יוספוס הביע כמובן פליאה צינית על כך (להלן) והציע שתי אפשרויות היפותטיות מנוגדות במטרה להטיל דופי בעלילה ולהחשידה בחוסר אמינות והיגיון.

302. אולם הדבר המפליא ביותר - מילר (עמ' 208) העיר בצדק כי הביטוי היווני ὅς θαυμασιώτατος נכתב מתוך אירוניה, שנועדה לשמש נשק פולמוסי כדי להרשים את הקוראים; השווה לשימוש אירוני דומה להלן ב, 25, 135. מי הם אלה שהוא קרא להם יהודים וכו' - אומנם בפסקה א, 292 צוין כי הכינוי 'יהודים' אמור בעשרים הריבואות שגורשו בידי רעמסס לסוריה, אך יוספוס הקשה בהיגיון בעניין זה ושאל למוצאם: האם היו מקרב עשרים וחמישה ריבוא נגועי החולי (א, 290) או אם מקרב שלושים ושמונה ריבוא אנשי פלוסיוס, הם מסורבי הכניסה מצרימה שהשאיר אמנופיס בגבולה (לעיל א, 291). נקל להבחין כי פליאה זו עולה בקנה אחד עם קודמתה על זהות ארבעים ושלושה הריבואות הזכורים לעיל. אין ספק כי שתי הפליאות גם יחד נועדו להציג את עלילת כאירימון במערומי חוסר ההיגיון שלה.

303. יהיה טיפשי מצדי באותה מידה אם אוסיף עוד להזם את אלה המכחישים את עצמם - קביעה זו מובנת על יסוד הניתוח הפרטני שערך יוספוס עד כה לחשיפת הסתירות וחוסר ההיגיון הפנימי של עלילות מאנתון וכאירימון. בדברי הסיכום שלו הוא ביקש להחדיר לתודעת קוראיו את המסקנה, כי בעצם ראוי היה שלא להכביר עוד מילים, שהרי ממילא גם מאנתון וגם כאירימון הכחישו זה את זה וכן כל אחד את עצמו. לטענתו, הכחשה עצמית היא בעלת משמעות משכנעת יותר מזו הנעשית בידי אחרים. אכן, זו היתה התכלית העיקרית של אומנות הפולמוס הדיאלקטית, שהיתה חביבה עליו כל כך.

לד. עלילת המצורעים בגירסת ליסימאכוס

304. ברם, אציג בנוסף להם - התבטאות זו אמורה בזיקה לדברים שהשמיע יוספוס לעיל (א, 303), כאשר קבע כי יהיה זה טיפשי מצדו להוסיף ולהזם את אלה המכחישים את עצמם. אף על פי כן, מתברר כי הוא נמלך בדעתו ולא היה מסוגל להתאפק מלדון בגירסת ליסימאכוס.

ליסימאכוס - קיימת במחקר מחלוקת אם היו שני סופרים בשם הזה או אחד. הנטייה היום היא להעדיף את האפשרות השנייה, הגם שעל זמנו המדויק חלוקות עדיין הדעות. דומה כי הלה היה סופר מיתוגרפי ממוצא מצרי מיוון, אזרח אלכסנדריה ושונא ישראל, שגירסתו על יציאת מצרים בנוסח עלילת מצורעים נכללה, בדומה למאנתון, בחיבור הקרוי אף הוא 'איגיפטיאקה' (Ἰγυπτιακά). מאחר שידוע עליו מעט מאוד, קשה לקבוע את זמנו בוודאות על יסוד האיזכורים בספרות העתיקה. הנטייה המקובלת היום היא לתארך את פעולתו בין 175 לפסה"נ לבין המחצית הראשונה של המאה הראשונה לפסה"נ; בדבר פרטים עליו, עיין F. Jacoby, *FGrH.*, III, C621, T 1a, F1-F4; Gudemann 1928, cols. 32ff.; Fraser 1972, II, pp. 1092-1093 (n. 475); Conzelmann 1981, pp. 79-81; idem 1992, pp. 84-86; וכן שירר, ג', עמ' 601-600; שטרן, א, עמ' 382 ואילך; Aziza 1987, pp. 173-174; idem 1989, pp. 283, 288ff; Van Henten 1986a, pp. 55-58. לדעת עזיזה (שם, עמ' 57),

המניע שעורר את ליסימאכוס לכתוב את דבריו בגנות היהודים היה נעוץ מן הסתם ברקע ימיו, שבהם עלתה מאוד קרנם של היהודים בממלכה התלמיית, במיוחד מאז ימיו של תלמי השישי פילומטור, ועוררה מורת רוח רבה בקרב המצרים. לטעמו, יש יסוד להניח כי ההחלטה להקים את 'מקדש חוניי בליאונטופוליס, שנבנה לדברי יוספוס (קדמ, יג, 66 ואילך) על הריסותיו של 'מקדש פי-בסת', הקשור באלה המצרית באסט, היא שעוררה במיוחד את ההתנגדות המצרית. עם זאת הוא לא פסל את האפשרות שהמניע לכתיבתו נבע מהיוקרה הרבה שלה זכו היהודים בימי קליאופטרה השלישית, ולכן הוא נטה לתארך את כתיבתו לשנים 140-150 לפסה"נ לערך.

אשר החזיק באותה דעה כמו [השניים] הזכורים לעיל בדבר השקר אודות המצורעים ובעלי המומים - לדעת יוספוס, גירסת ליסימאכוס נשענה חרף ייחודה על התשתית העלילתית המוכרת מכתבי מאנתון וכאירימון. כאמור לעיל (בפירושים לפסקה א, 288), אין ללמוד מאיזכור ליסימאכוס אחרי כאירימון על שגיאה כרונולוגית מצד יוספוס, לפי שהאחרון היה איש נודע מאוד בימי יוספוס עצמו ומן הסתם גם ידוע לו. סדר הדברים היה לדעתי תימטי מובהק ולא כרונולוגי, ועל כן אין להסיק מסקנות על יסוד רושם מוטעה. דומה כי יוספוס התעלם מהאפשרות שההבדלים בין השלושה נבעו מהעובדה כי במצרים רווחו גירסאות שונות ובלתי תלויות זו בזו על עלילת המצורעים ואפילו אם היה להן בסיס ספרותי משותף. מנקודת מבט, אי-ההתאמות והניגודים ביניהן צריכים להתפרש כהוכחה חותכת לשקריותה של המסורת כולה, אשר התפתחה במהלך הדורות באורח שרירותי ודמיוני, כיוון שכל דור הוסיף לה רובד משלו.

הוא עלה על שניהם בחוסר האמינות של בדיותיו, שנתחברו מתוך שנאה רבה - למקרא הדברים האלה, עולה שחוסר האמינות של ליסימאכוס היה גדול בעיני יוספוס באופן מיוחד; ככל הנראה בגלל ארסיות כתיבתו ובגלל ריבוי הפרטים הנוגעים לשטנתו כלפי היהודים (להלן). יוספוס העריך את עוצמת שנאתו המיוחדת של הסופר הזה כמקור האפשרי לחידושים העלילתיים שלו; ובנדון זה יש להסתייג לטעמי מדעת Gudemann 1928, p. 35. די בעובדה זו כדי להבין שעדות ליסימאכוס נכתבה אף היא בהתאם לכללים המקובלים של הספרות האתנוגרפית, שנועדה להכפיש את דמותו של עם ישראל על ידי חשיפת מוצאו השפל.

305. בימי בּוֹכְחוֹרִים מלך מצרים - השווה להלן פסקה ב, 16. בּוֹכְחוֹרִים (Βόκχορις) היה

המלך המצרי באכנרע או באכנרענף (Bakenranef) מהשושלת הכ"ד, שמלך בשנים 720-715 לפסה"ס בקירוב; ראה פרטים על אודותיו אצל Kitchen 1973 (1986). הלה נתפרסם בעולם היווני והרומי בזכות המצאותיו (בונה פירמידות), חוכמתו וחוקיו המסתקדמים; ראה למשל דיודורוס הסיקילי, א, 65; 94, 5; פלוטארכוס, דמטריוס, 27 ועוד. איזכור שמו על ידי לסימאכוס בזיקה לעלילת המצורעים מלמד על עצמאותה ואי-תלותה של גירסתו בגירסאות האחרות (השווה עוד ב, 16), ובעיקר משום שהיא מאחרת את סיפור יציאת מצרים מבחינת הזמן; השווה שטרן, א, עמ' 382; Aziza 1987, pp. 56-57. להלן יתברר כי ימי המלך הזה מתאימים לתאריך הנקוב על ידי אפיון (להלן ב, 17), למרות שיוספוס סבר כי ימיו קדמו בהרבה (שם, 16). מתברר עוד כי טאקיטוס (דברי הימים, ה, 2, 6) קיבל אף הוא את התאריך הזה, ומן הסתם היתה בידו מסורת דומה; עיין י' לוי תש"ך, עמ' 120. חשוב לדעת כי בוכחוריס היה המלך היחידי מהשושלת הכ"ד אשר נזכר על ידי מאתון. הקשר שלו עם יהודים יכול להסתבר על ידי המסורת המצרית מראשית התקופה ההלניסטית, המתארכת לימיו את 'נבואת הטלה' (או חזון הטלה), כלומר הנבואה העממית המצרית האנטי מוקדונית, אשר שאלה את סמליה על כיבוש ושיעבוד מצרים בידי התלמיים מימי השלטון האשורי. בחזונה שועבדה הארץ לכובשים האשורים, אליליה הוגלו לנינווה, אך לאחר מכן היא נתעשתה וקמה לתחייה; ראה Gressmann 1926, pp. 48ff.; Waddell 1940, pp. 164-167; Bresciani 1969, pp. 561ff.; Redford 1986a, ; עמ' 385; שטרן, א, עמ' 385; Fraser 1972, I, pp. 509, 684; II, p. 734, nn. 122-123. pp. 210, 227, 250, 286, 289, 324f.

לדעת קיבל (Keeble 1991, p. 15), גירסת לסימאכוס, הקושרת את יציאת מצרים עם ימי המלך בוכחוריס, נועדה כביכול לשרת טיעון אנטישמי הכופר בקדמות העם היהודי ולכן גם ליצור את הרושם כי יוספוס השתדל בכל מאודו להפריך את העדות וללגלג על שירבוב שמו של בוכחוריס (להלן א, 312 ואילך). ברם, מאחר שהיתה מקובלת על קיבל גם דעתו של פילהופר (Pilhofer 2016, p. 216), השוללת קיומו של טיעון פגני כזה, היא סברה כי משתמעת מדברי יוספוס האשמת סרק מלאכותית נגד הסופרים היווניים באותו עניין. לדעתי, טיעוניה אינם רלבנטיים לעניין ההתנצחות של יוספוס עם שונאי ישראל, גם אם היא צודקת בדבר היעדר כוונות זדון גלויות בספרות ההלניסטית והרומית בנושא זה. הסיבה לכך פשוטה: יוספוס חשש, שכל טיעון הכופר במודע ושלא במודע בקדמות העם היהודי הוא טיעון עוין, שיש להפריכו מכל וכל. לדידו, קדמות העם היהודי היא הבסיס המוצק העיקרי לפסילת כל עלילות השטנה נגד היהודים, ומכאן רגישותו. נמלטו בני העם היהודי, אשר נוגעו בצרעת, בגרב (שחין) ובשאר תחלואים – כמו כאירימון (לעיל א, 292; והשווה א, 302), השתמש גם לסימאכוס במונח 'יהודים' כדי לזהות את המצורעים ונגועי החולי. ברם בהמשך עדותו (א, 306-308 להלן) לא אובחנו המצורעים במפורש כבני העם היהודי, דבר הגורם לבלבול. צירוף מחלת הגרב (השחין), שגם בה לקו היהודים, נעשה ככל הנראה על יסוד שיטת ההזמה של 'ההיסטוריה הנגדית', הנקוטה על ידי שונאי ישראל במטרה לכפור בסיפורי התורה וכדי להטיל את הנגע הזה על היהודים ולא על המצרים. בהקשר זה ראוי לציין, כי גם טרוגוס פומפיוס (apud: Iustinus, *Historiae Philippicae*, Libri XXXVI, 2, 12) נקט תיאור דומה, שהרי אף הוא ייחס למגורשים היהודיים ממצרים את הצרעת והשחין (*scabies et vitiligo*) גם יחד; והוא הדין בדיודורוס הסיקילי (לד, 1, 2); על איזכור הצרעת במקורות אחרים, עיין עוד לעיל בפירושים לפסקה א, 229.

חיו בעוני, כי אנשים רבים לקו אז במחלות, מה גם שבצורת קשה פקדה את מצרים – עוניים של היהודים המצורעים היה לפי התיאור הזה פועל יוצא מהמגפות ומהבצורת שפקדו את מצרים. פלדמן (Feldman 1992e, p. 513) סבר כי איזכור הבצורת רומז לספור המקראי על יוסף, שהציל את מצרים מרעב בעטיה של בצורת. הדבר מסייע לדידו לזיהוי אסאסרף עם יוסף (ראה לעיל בפירושים לפסקאות א, 238, 286). קשה להכריע בעניין זה, כי טענתו מיוסדת ככלות הכל על אסוציאציה קלושה מדי. ואם באסוציאציות עסקינות, הרי שלמקרא תיאור עוניים של המצורעים

היהודיים במצרים יכלה להתעורר אצל קוראים רומיים אסוציאציה סמלית ומשמעותית למדי ביחס ליהודי רומא, שהדימוי הנלעג שלהם הובא בכתבי מארטיאליס ויובנאליס במחצית השנייה של המאה הראשונה לסה"נ ובראשית המאה השנייה לסה"נ; ראה, *Martialis, Epigrammata*, XII, 385; ועיין עוד בהרחבה: לוי תש"ך, עמ' 197-203.

306. ובוכורים מלך מצרים שלח חוזי-עתידות אל [האל] אמון להיוועץ על דבר הבצורת - יי לוי (תש"ך, עמ' 120, הע' 13) הבחין היטב כי בעניין זה הלך טאקיטוס (דברי הימים, ה, 3, 1) אחר ליסימאכוס; והשווה גם טרויאני, עמ' 136. גירסתו העצמאית של ליסימאכוס ניכרת גם פה בפרטי העלילה. כך למשל היא נקבה את שמו המפורש של האל אמון (ובעקבותיו גם טאקיטוס, כאמור), בעוד שכאירימון נקב את שם איסיס (א, 289), ואילו מאנתון ציין 'אלים' בלשון רבים, ומתוכם ציין רק את חור (לעיל א, 232). מתברר עוד כי גם הסיבה לגירוש היתה שונה בתכלית בשלוש הגירסאות. אצל מאנתון היא תורצה ברצונו של המלך לראות את האלים, בעוד שאצל כאירימון היא נבעה מחורבנו של מקדש איסיס; ואילו אצל ליסימאכוס היא נבעה מחילול המקדשים בידי אנשים טמאים וכופרים (להלן) וכן בגלל הבצורת הקשה.

לא מן הנמנע כי לאיזכור הבצורת והצורך להיוועץ באל אמון היו מניעים אפולוגטיים, שנועדו להזם את הסיפור המקראי על יוסף פותר החלומות, שהציל בעצותיו את מצרים ממחסור של שבע שנות בצורת (השווה לעיל). העובדה שעלילת השטנה של ליסימאכוס יצרה מגע מכון עם סיפורי המקרא אינה צריכה להפתיע. אדרבה, בעיני מחברה יכול היה הדבר לשמש דווקא נימוק לאישושה; ואומנם נראה בהמשך דוגמאות נוספות המלמדות על שיטה עקבית ברורה בכיוון זה.

האל השיב כי עליו לטהר את המקדשים מן האנשים המזוהמים - זהות 'האנשים המזוהמים' שונה מזו של 'נגועי הגרב והצרעת', כפי שנרמז לעיל וכפי שנראה להלן, והם שהיו אליבא דליסימאכוס (א, 308-311) את הגרעין המייסד של האומה היהודית בארץ יהודה. השימוש במונח *δυνατοι* ('מזוהמים'), הוא נדיר בכתבי יוספוס, ולמעשה ניתן למוצאו רק עוד פעם אחת, במלח', ה, 100, במשמעות של אנשים טמאים שלא נטהרו מהבחינה הפולחנית (השווה מילר, עמ' 210); הוא הדין במונח המקביל *ἀκαθάρτοι* ('לא-טהורים') המופיע להלן (א, 307) וכן עוד פעם אחת בלבד במלח', ד, 562. מנגד, המונח היותר שכיח בכתביו הוא *μαρτοί* ('טמאים'), המופיע 24 פעמים, מהם 8 פעמים בזיקה ישירה לעדות מאנתון (א, 233, 236, 248, 251, 266, 271, 294, 296), בעוד ש-*μολυσμοί* ('מגואלים') הוא המונח האמור בזיקה לעדות כאירימון (א, 289). כללו של דבר, ניתן להסיק כי לשוני בין גירסת מאנתון לגירסאות כאירימון וליסימאכוס היה גם כן לשוני ברור.

הכופרים (*δυσσεβείς*) - המונח היווני הנקוט כאן הוא יחידי כיגד אפיון. מאנתון בגירסתו (א, 248, 256) נקט מינוח קרוב מאוד ובעל אותה משמעות. התנהגות המצורעים ובעלי בריתם ההיקסוסים תוארה על ידו כימעשי כפירה (*τὰ ἀσεβήματα*), ללמד כי הם היו בגדר *δυσσεβείς*. מדובר אפוא במונחים סינונימיים, שהוראתם מנוגדת למצופה מ-*εὐσεβείς* ('יראי שמים', 'חסידים', 'מאמינים' וכד'). לדעת מילר (עמ' 210), *δυσσεβής* הוא אפילו מונח חזק יותר בהוראתו מ-*ἀσεβής*. 'כפירה באלים' היתה האשמה הולמת ליהודים 'חסרי אל' (*ἄθεοι*); השווה לעיל א, 239, 248-249. מכיוון שניתן לציין באמצעותה גם בגידה בשליט-האל, הריהי עולה בקנה אחד עם אשמת מרדנות וקשירת קשר, כפי שנראה בהמשך.

לגרשם מן המקדשים אל המדבר - ההתייחסות אל הגירוש המדברה ונדודי התלאות בו (להלן א, 308 ואילך) נועדה ללא ספק ליצור נקודת מגע ספרותית נוספת עם תיאורי המקרא במטרה להקנות לעלילת השטנה יותר אמינות כ'היסטוריה נדית'.

ואילו את נגועי הגרב והצרעת עליו להטביע בים - ההבחנה בין 'המזוהמים והכופרים' לבין

נגועי הגרב והצרעת' בולטת לא רק מהבחינה הסגנונית, אלא גם מהבחינה העניינית. העובדה כי האחרונים הוטבעו בים (להלן א, 307-308) מלמדת כי הנשאים (כלומר 'המזוהמים והכופרים') הם היהודים שהתיישבו ביהודה ובירושלים. התיאור עומד בסתירה גמורה לפסקה הקודמת (א, 305), הקובעת בעליל כי "בימי בוכחוריס מלך מצרים נמלטו בני העם היהודי, אשר נוגעו בצרעת, בגרב ובשאר תחלואים" וכו'. סתירה דומה אמורה גם ביחס לגירסאותיהם של מאנתון וכאירימון, שאת מהן זיהתה את היהודים כתערובת של חקסוסים ומצורעים (מאנתון), והשנייה כמזיגה של נגועי חולי עם נודדים מסורבי כניסה למצרים (כאירימון). מסתבר כי אבחנת ליסימאכוס עמדה בסתירה מוחלטת גם לזיהוי הברור והחד משמעי בין היהודים לבין מצורעים שערכו אפיון וההולכים בעקבותיו (להלן, ב, 15 ואילך; ראה גם לעיל בפירושים לפסקה א, 229 והשווה שטרן, א, עמ' 385-386). לפי האמת, קשה מאוד לתרץ את הסתירה הפנימית בכתבי ליסימאכוס בטענה של עריכה לקויה או העתקה שגויה, שהרי אין מדובר רק בסגנון אלא גם בתוכן. אין להימלט אפוא מהמסקנה, שהסתירה הפנימית היתה ארוגה בגוף העלילה מלכתחילה, ושעל כן יכולה היא להדגים את הכלל כי 'לשקר אין רגלים'. כידוע, גם הטביעה בים היתה מוטיב ידוע בסיפור המקראי של יציאת מצרים, אלא שהטובעים היו המצרים עצמם. שאילת המוטיב הזה על ידי ליסימאכוס נועדה בוודאי אף היא להזם את המסופר במקרא, אך בו בזמן גם להציע לקורא היווני והרומי אמת מנוגדת והפוכה.

כי חיהם הם למורת רוחה של השמש - שטרן (שם, עמ' 386) הצביע על הקבלות לדימוי זה מכתבי הרודוטוס וקלמנס האלכסנדרוני; השווה עוד Yoyotte 1963, pp. 137ff.; טרויאני, עמ' 136. נראה לי כי אפשר להשוות את הדימוי הזה גם לנאמר על ידי תיאופראסטוס; ראה Theophrastus, *De Pietate*, apud: Porphyrius, *De Abstinencia*, II, 26. לדעת מילר (עמ' 210), השמש מסמלת כאן את האל אמון, הנזכר בהקשר זה.

307. בוכחוריס... הזמין את הכוהנים... וציווה עליהם לערוך רישום של כל האנשים הלא טהורים - התיאור מזכיר מעין מפקד לצורך ביצועה של גזירה בעלת אופי דתי, דבר המוכר מספר מקבים ג', שעניינו העיקרי ברדיפת יהודים מצרים. ראוי לציין כי לביטוי (ἀκαθάρτοι) (ילא טהורים) יש גם הוראה מן ההיבט המוסרי, כלומר 'מושחתים'.

ואילו את המצורעים [ציווה] לעטוף ביריעות עופרת ולהטביעם בים - כבר צוינה לעיל ההבחנה בין 'האנשים הלא טהורים' לבין 'המצורעים וחולי הגרב', לרבות הסתירה הפנימית הנוגעת לזיהוי היהודים בדמותם. ראוי להדגיש שוב את נקודת המגע עם הסיפור המקראי בעניין מוטיב הטביעה בים (לעיל א, 306), שמקבל כאן חיזוק נוסף באיזכור העופרת, המעוררת אסוציאציה לפסוק הנודע ב'שירת היס' של משה: "צללו כעופרת במים אדירים" (שמות, טו:י). לדעתי, יש בכך ביטוי תעמולתי נוסף לניסיון לאמת את 'ההיסטוריה הנגדית', המקובלת על מחברי 'האיגיפטיאקה' השונים, על ידי השוואתו עם הסיפור המקראי על יציאת מצרים'.

308. כאשר טבעו המצורעים וחולי הגרב, נאספו כל השאר אל מקומות צחיחים - על ההבחנה וההפרדה בין 'המצורעים' ל'כל השאר' ראה לעיל א, 306-307.

וכך נחשפו למותם במדבר - גם בעניין זה יש לעלילה של ליסימאכוס נקודת מגע עם הסיפור המקראי על נדודי עם ישראל במדבר וסכנות הכליה שארבו לו. כמו במקרים הקודמים, נועדה נקודת המגע הזו להקנות אמינות לעלילה, שמטרתה הכוללת היתה כמובן להזם את הסיפור המקראי. מוטיב זה פותח מאוד על ידי טאקיטוס, דברי הימים, ה, 3-4.

ומשירד הלילה הדליקו אש ונרות כדי לשמור על עצמם - לדעת שטרן (א, עמ' 386), ביקש ליסימאכוס להסביר בכך את המנהג היהודי להדליק נרות בערב שבת, שנחשב למנהג אופייני מאוד ליהודים; השווה Seneca, *Epistula Morales*, XCV, 47; Persius, *Saturae*, V, 181; ועיין עוד

שטרן, א, עמ' 433, 437. אם אומנם צדק שטרן, הרי היה זה הסבר אטיולוגי אופייני, שבאמצעותו התיימרו סופרים הלניסטיים ורומיים לבאר פשרם של מנהגים יהודיים. אומנם מהקונטקסט הזה ניתן להבין כי הדלקת האש והנרות נועדה לשמור מפני צינת הלילה ואולי גם להגן מפני חיות טרף, בלא שום זיקה עניינית ישירה לשמירת השבת, אך מהדברים שלהלן נראה כי הצדק עם שטרן. צמו ממחרת הליל כדי לרצות את האל למען ישועתם - קשה בעיני לקבל את דעת טרויאני (עמ' 136) המבקשת למצוא מכנה משותף לאמור כאן ולהסברו של תיאופראסטוס (שם) על מנהג היהודים להעלות באש את קורבנותיהם בלילה ולצום בצוהרי היום. סביר בעיני יותר למצוא מכנה משותף עם דברי טאקיטוס (שם), שגרס כי "הצומות התכופים שהם צמים עד היום הזה הם עדות לרעב הממושך שבאם לפנים", ללמד כי הלה הלך בעקבות ליסימאכוס גם בעניין זה. דומה כי היה זה הסבר אטיולוגי, שנועד לזרות אור על מנהגי השבת היהודית. אחת השגיאות הנפוצות בספרות ההלניסטית-רומית נוגעת למנהג הצום בשבת המיוחס ליהודים, דבר ששימש יסוד ללעג ובוז נגדם; ראה סטראבון, אצל יוספוס, קדמ', יד, 66; הנ"ל גיאוגרפיקה, טז, 2, 40 (763); Trogius; Pompeius, apud: Iustinus, *Epitoma*, XXXVI, 2, 14; Martialis, *Epigrammata*, IV, 4; סוטוניוס, אוגוסטוס האלוהי, 76; השווה טאקיטוס, דברי הימים, ה, 4; ועיין בהרחבה: מילר, עמ' 211; Sevenster 1975, pp. 130 ff.; שטרן, א, עמ' 307, 341, 444, 524; ב, עמ' 37; Feldman 1993, pp. 161ff.

309. מאן דהוא [בשם] משה - שטרן (א, עמ' 386) הבחין בצדק בעובדה כי אליבא דליסימאכוס היה משה אחד מהמגורשים, שלא נמנה עם המצורעים ואף לא היה כוהן מצרי. הוא הדין בעדות טאקיטוס, שהלך בעניין זה בעקבות ליסימאכוס כמו בעניינים אחרים. לטעמי, גם עובדה זו מעידה שוב שגירסת ליסימאכוס היתה עצמאית ובלתי תלויה באלה של מאנתון וכאירימון. יעץ להם... משה להסתכן - סבורני כי בעניין זה יש עוד נקודת מגע עם המסופר על ידי טאקיטוס (דברי הימים, ה, 3) על משה, שיעץ לאנשיו להשליך את נפשם מנגד ולבטוח בעצמם; השווה טרויאני, עמ' 136.

יגיעו אל ארץ נושבת - מהמשך הדברים (להלן א, 310) מתברר כי הכוונה היתה גם להילחם ביושבי אותה ארץ, להתנחל בה ולנשלה מתושביה. המוטיב הזה חוזר גם בעדות טאקיטוס (שם), ללמדך על הזיקה של זה אל ליסימאכוס עד כדי תלות בו.

והוא ציווה עליהם לבל יהיו אדיבים לשום אדם - בדברים הללו גלומה כמובן ההאשמת המיסאנתרופיה שהוטחה נגד היהודים בידי מאנתון; עיין לעיל א, 239, 261. אין ספק כי, בדומה לכל סופר אתנוגרפי, ביקש גם ליסימאכוס לשכנע את קוראיו כי היהודים לוקים ברגש אנושי פגום, דבר שיכול לבאר את היבדלותם מן הגויים, תופעה המוכרת היטב בחיי היום יום. ולבל ישיאו עצה טובה [לשום אדם], אלא עצה רעה בלבד - האשמה זו היתה ללא ספק פועל יוצא מקודמתה - המיסאנתרופיה.

וכי יהרסו את מקדשי האלים ואת המזבחות אשר ייתקלו בדרכם - הרס במות ומזבחות לעבודה זרה על אדמת ארץ ישראל הוא ציווי ידוע מחתורה (שמות, לד: יג; דברים, יב:ג; השווה שופטים, ו:כה ואילך ועוד). אין אזכורו כאן אמור על רקע היסטורי מסוים דווקא, אלא כציווי דתי עתיק. אף על פי כן, אין להתעלם מהאפשרות ההגיונית, כי בשעה שליסימאכוס כתב את הדברים האלה, הוא ידע שהיהודים נהגו כן, במיוחד מאז ימי מרד החשמונאים, אם לשפוט למשל מעדותו של סטראבון (גיאוגרפיקה, טז, 2, 37). פרטים על התופעה של הרס מקדשים, במות ומזבחות לעבודה זרה בתחומי ארץ ישראל בתקופה החשמונאית, ראה מק"א, ב:כד-כה, מד; ה:מד, סח; י:פד; יא:ד; יג:מז-מח, נ:יד;ז; כשר 1988 במקומות שונים, לרבות הנספח של אפרון, עמ' 298 ואילך.

310. הם מילאו את הוראותיו - לפי דעת מילר (עמ' 211), המילה $\tau\alpha \delta\omicron\chi\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha$ ('הוראות') היא שוות ערך ל- $\tau\alpha \delta\omicron\gamma\mu\alpha\tau\alpha$.
 לאתר שהתנסו בקשיים, באו אל ארץ נושבת - יש בתיאור הזה נקודת מגע עם סיפור המקרא על נדודי ישראל במדבר, עד התנחלותם בארץ כנען, שהיא ארץ נושבת ופוריה; השווה במדבר, יג.
 התאכזרו לאנשיה, שדדו והעלו באש את מקדשיה - מוטיב האכזריות והרס המקדשים מוכר היטב גם אצל מאנתון; ראה א, 76, 248-249, והשווה א, 264. בין השיטין מבצבצת מהדברים מטרה תעמולתית, שנועדה להציג את אופיו הדסטרוקטיבי של העם היהודי כחבורה של ברברים פראיים שהתנכלו להשגיה של הציביליזציה האנושית.

311. הם קראו לעיר הזו בשם 'היירוסילה', בגלל תכונותיהם הם, אך ... שינו את השם הזה כדי להימנע מגינוי וקראו לעיר בשם 'היירוסולימה' וכו' - יש כאן שימוש טיפולוגי באסוציאציה אטימולוגית, שנועדה להסביר לקורא היווני את משמעותו של שם העיר היהודית הנודעת. המילה היוונית ἱερόσολα , שמשמעה 'שוד מקדשים', או 'חילול מקדשים' דומה מאוד בצליל ובכתיב לשמה היווני של ירושלים, קרי ἱεροσόλυμα . שימוש באסוציאציות אטימולוגיות מסוג זה היה מקובל וחביב על שונאי ישראל, דבר המוכח בהזדמנויות אחדות. ראה למשל הסברו של אפיון לשם 'שבת', הנגזר לדידו מיסבתוסיס' (דלקת המפשעות), כפי שנראה עוד להלן (ב, 21); והשווה עוד להסברו של טאקיטוס (דברי הימים, ה, 2) לגבי הכינוי 'יהודים'. גלוי לעין כי ההסבר האטימולוגי של ליסימאכוס לשם ἱεροσόλυμα שונה בהרבה מזה הנקוט על ידי רוב הסופרים בעולם היווני-רומי, אשר מאז כוירילוס איש סאמוס נטו לגזור את שם העיר בדרך אטימולוגית ומיתוגרפית משולבת משמם של יושבי הרי סולימה (Σόλυμα ὄρη) הקדמונים; עיין לעיל בפירושים לפסקה א, 173.

לה. הזמת העלילה של ליסימאכוס

312. הלה לא דיבר על אותו מלך, אשר עליו דיברו [הסופרים] האחרים - כזכור, מאנתון וכאירימון דיברו על אמנופיס, בעוד שליסימאכוס דבר על בוכחוריס. אי ההתאמה הזאת, אליבא דיוספוס, היתה נימוק טוב להטלת ספק באותנטיות של כל הגירסאות של עלילת המצורעים.
 אלא המציא לו שם חדש - יוספוס לא העלה בדעתו את האפשרות כי במצרים היו רווחות גירסאות שונות ובלתי תלויות זו בזו של עלילת המצורעים, או שמא התעלם מכך בכוונה תחילה במטרה להציג את ליסימאכוס כבדאי רגיל, שכדה מלכו את שמו של בוכחוריס בזיקה לעלילת המצורעים קשה לפסוק איזו משתי האפשרויות נכונה יותר; עיין לעיל בפירוש לפסקה א, 305 (סוף).
 הוא השמיט את עניין החלום - הכוונה לחלום של איסיס לפי גירסת כאירימון (א, 294, 298).
 הנביא המצרי - הכוונה לחוזה העתידות אמנופיס בן פאפיאס בנוסח מאנתון (א, 232-233, 236, 256, 258-259, 267) ופריבאטס בנוסח כאירימון (א, 289, 295).
 אף הביאו אל אמון וכו' - השווה לעיל א, 306.

313. כאשר נאספו לדבריו המוני יהודים אל המקדשים - השווה א, 305. מסתבר כי יוספוס חש בבלבול של ליסימאכוס באשר לזיהוי היהודים, אם אמור הוא בכל הנמלטים למקדשים אם לאו; השווה לפירושים של פסקאות א, 307-308.
 האם הוא נתן את השם יהודים למצורעים, או שמא רק [היהודים] לבדם היו אלה אשר לקו במחלות ההן? - צמד השאלות הרטוריות האלה חושף את הסתירה לאמור לעיל (א, 307-308), שם

הוברר כי אין זהות בין המצורעים ליהודים. בהמשך (א, 313-316) העלה יוספוס שורה של שאלות רטוריות דומות, שנועדו לעורר בלב קוראיו תמיהות במטרה לחשוף את חוסר ההיגיון של העלילה. כי כאשר הוא אומר 'עם היהודים', מה טיבו? - השווה לעיל א, 304. המונח היווני λαός מתפרש ברגיל בשתי הוראות: א. 'ציבור'; ב. 'עם' או 'אומה' (כמו המונח ἔθνος). אין ספק כי ליסימאכוס נקט את ההוראה השנייה, אם לשפוט משתי השאלות הבאות של יוספוס. האם נוכרי הוא במוצאו, או שמא מילידי הארץ הנהו? - המונח ἔπιγλυς יכול להתפרש כינוכרי, זר, 'מהגרי וכד', שהוא מונח נרדף ל-ξένος (השווה א, 314) והיפוכו של εὐτόχθης, כלומר 'בן המקום' המקורי והמיוחס. יוספוס השתמש במונח ἔγχωριος, כלומר 'תושב הארץ', שהוא היפוכו של 'נוכרי'. לא מן הנמנע כי לשימוש במונחים אלה היתה זיקה עקיפה ומרומזת לשאלת מעמד המשפטי והמדיני של יהודי מצרים; השווה פילון, נגד פלאקוס, 54. ברם אין ספק כי בירור השאלה הזו מצד יוספוס נועד להטיל דופי בשיטה האתנוגרפית של העלילה, כדי לברר לאשורו את ה-origo (המוצא) של היהודים, אם היו ילידי הארץ המקוריים (כלומר מצרים) או זרים מהחוץ; על אופי החקירה האתנוגרפית בעניין מוצאם של עמים, עיין לעיל א, 229. מתברר כי האוטוכתוניות של עם נחשבה כיתרון ומעלת כבוד דווקא; ראה לוי תשי"ד, עמ' 142.

314. אם אומנם היו הם מצרים, מדוע לקרוא להם יהודים? - בשאלה זו ובבאה אחריה גלומה לא מעט היתממות מצד יוספוס, שהרי לפי המסורות הנקוטות בידי מעריצי מצרים, כמו הקאטאיוס מאבדירה ומאנתון, היתה ארץ זו ערש הציביליזציה האנושית והורתן של כל אומות העולם העתיק. הוא ביכר כנראה להתעלם מכך, במטרה לערער את ההיגיון הפנימי של עלילת השטנה נגד היהודים. מדוע לא אמרת מהיכן הם באו? - על ההיתממות המכוונת של שאלה זו, ראה לעיל. ראוי לשים לב לעובדה כי יוספוס עבר כאן במפתיע לכתוב בגוף שני, משל היה לו ויכוח אישי ממשי עם ליסימאכוס. היה זה תכסיס רטורי, שנועד להעניק לדבריו משנה תוקף ולעורר את רישומה הפסיכולוגי החזק של תחושת הניצחון. השאלה "מהיכן הם באו?" נועדה לחשוף פן אחר של חוסר אמינותו של ליסימאכוס, שהרי כתיבה היסטוריוגרפית אמינה ומדויקת חייבת להתייחס לעניינים שכאלה (השווה להלן א, 315-316).

ואיך שרד המון רב שכזה לאחר שהמלך הטביע רבים מהם בים ואת השאר גירש למדבר? - השווה לעיל א, 308. בשאלה זו התיימר יוספוס להוכיח לקורא, כמו בשאלות הבאות אחריה, כי המסורת של ליסימאכוס היתה קטועה מאוד ולקתה בחסר, דבר המעורר שאלות ותמיהות קשות המעמידות את אמינותה בספק.

315. כיצד כבשו את הארץ אשר אנו יושבים בה עתה? - כיבוש הארץ משתמע מהאמור בפסקה א, 310, למרות שלא צוין הדבר במישרין.

כיצד יסדו עיר ובנו מקדש הידוע לכל? - ייסוד העיר (ירושלים) נזכר לעיל (א, 310-311), אך דבר לא נאמר שם על בניית המקדש, וכמובן שזוהי תוספת של יוספוס עצמו. הפרסום הרב של המקדש הירושלמי בא לידי ביטוי גם בכתבי הקאטאיוס מאבדירה (אצל דיודורוס הסיקילי, מ, 3, 3) ופוליביוס (טז, 39, 4-5). התבטאות דומה עליו מצויה אף בספר מק"ב, ב:כב ("המקדש המהולל מאוד בכל העולם"), אלא שיוספוס לא הכיר את המקור הזה. הקאטאיוס (שם) תיאר בלשון דומה גם את ירושלים, וכמוהו טאקיטוס (דברי הימים, ה, 2) ופליניוס (Naturalis Historia, V, 70), ואפילו אם הלה נקט מטבעות לשון דומות ביחס לערים אחרות; עיין שטרן תשמ"א, עמ' 259 ואילך.

316. ברם היה עליו גם לספר על המחוקק וכו' - יוספוס ביקש לטעת בלב קוראיו את התחושה כי ליסימאכוס נמנע בכוונה תחילה מלציין פרטים הקשורים באישיותו ובפועלו של משה (מוצאו,