

בימי הבית השני (כמו הסנהדרין הגדולה) נתקבלו על ידי חוקרים שונים בעיקר על סמך כתבי יוספוס ו'הברית החדשה'. אולם מאחר שהנושא הזה עלול להסיט אותנו מהעניין המרכזי, בגלל כובד משקלו וסבך הבעיות הנוגעות למקורות, לא אדון בו כאן ואסתפק רק בהפניית הקורא לסיכום של שירר, ב⁵, עמ' 199 ואילך, ולמחקר המקיף והשנון על הסנהדרין של אפרון תש"ס, עמ' 250-290, השומט את הקרקע מתחת להרבה תיאוריות שגויות רווחות.

כב. על קדושת השלטון המצווה בתורה ועל קדושת האל ועבודתו

הפרק הזה נפתח בהסבר פילוסופי על מהות האלוהים והאמונה בו באמצעות מושגים מוכרים לקורא המשכיל היווני. בפרקים הבאים דן יוספוס בעבודת הפולחן, בחוקים ובדינים שונים. הדבר מעורר את המחשבה שמא החיבור שתוכן על ידו, 'על המנהגים וטעמיהם' (קדמ', ד, 198), שייתכן שנועד להיקרא גם בשם אחר: 'על אלוהים והווייתו לפי אמונות היהודים ועל החוקים' (שם, כ, 268; השווה עוד א, 25, 29), נכלל בסופו של דבר ביגד אפיון; עיין לעיל בפירוש לפסקה ב, 167.

הפרק שלפנינו פותח בשתי שאלות רטוריות (להלן), שתכליתן להחדיר ללב הקורא את המסקנה כי החוקים, אורח החיים והשלטון המצווים בתורה הם אידיאליים, וכי עם ישראל נוהג בהם בהתאם, שלא כמו עמים אחרים. פתיחה זו מתקשרת עם סקירה מנומקת על סיכומי המצוות והאיסורים שבתורה (פסקאות ב, 190-214), שנוסף ממנה ריח תעמולתי ברור. רפפורט (תשכ"ה, עמ' 141, הע' 15) הצביע על כך וטען למשל כי ההסברה התמציתית של המונותאיזם בפסקאות ב, 190-192 (וכן ב, 166-167) נושאת אופי כזה, העולה בקנה אחד עם התעמולה המוכרת בספרות היהודית ההלניסטית מסוגה של 'איגרת אריסטיאס'. לדעת קראוץ (Crouch 1972, pp. 82-83), נקט יוספוס רעיונות סטואיים מסורתיים על מצב העניינים הראוי או הרצוי (καθῆκον; כך נקרא גם חיבור המיוחס לזנון), ולכן גם נערכו דבריו בסדר עניינים מסוים: האל (ב, 190-192), המקדש ועבודתו (ב, 193-198), דיני הנישואין (ב, 199-203), חינוך הבנים (ב, 204), היחס למתים (ב, 205), כיבוד הורים (ב, 206), היחס לחברים (ב, 207-208) והיחס לנוכרים (ב, 209-210). קראוץ (שם, עמ' 84 ואילך; 177 ואילך) הצביע על הקבלה לסיכום המצוות שערך פילון (בחיבורו 'היפותטיקה', אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 7, 1-9), והוא הדין ביחס לפסאודו-פוקילידס (Ps. Phocylides). לדעתו, כל השלושה ינקו ממקור אחד, אשר בהשראתו כתבו תועמלנים יהודיים בשבח המונותאיזם ומוסריותו; השווה עוד שירר, ג⁵, עמ' 689 ואילך; וכן, (1971) Belkin 1936 pp. 9ff.

188. וכי אפשר שיהיה שלטון קדוש יותר מזה? – יוספוס פתח את הפרק הזה בשאלה רטורית מתוך כוונה להציג את שותפות הכוהנים בשלטון כאידיאל הנושא חותם של קדושה, מאחר שהוא הנותן ביטוי לעיקרון הנעלה של 'שלטון האלוהים'; השווה לעיל ב, 185. עמדתו כאן היא עקרונית-תיאורטית, ולא ריאלית-היסטורית, כפי שראינו כבר לעיל וכפי שיתברר עוד גם מהדברים בהמשך. על השימוש בטכניקה של שאלות רטוריות להדגשת מגמות ומטרות תעמולתיות עמדתי לעיל, ועיין עוד Van Unnik 1979, pp. 209ff., 260ff. על מגמה תעמולתית נגדית והפוכה, המשקפת שנאה לישראל, ראה דודורוס הסיקילי, לד-לה, 1, 1; השווה הנ"ל, מ, 3, 1-2; טאקיטוס, דברי הימים, ה, 5; השווה קלסוס, תורת האמת, VI, 31; Balch 1982, p. 117.

האם ניתן לחלוק כבוד גדול מזה לאלוהים וכו' – בשאלה רטורית זו גילה יוספוס שוב את עיקר כוונתו, והוא: 'שלטון האריסטוקרטיה' הכוהנית נועד למלא את הרעיון המרכזי הגלום במונח תיאוקרטיה. לשון אחר: 'שלטון האלוהים' יכול וראוי להתבצע על ידי כוהנים, שהוכשרו לכך.

כאשר ציבור [העם] הוכן היטב לאמונתו הדתית - הדברים מכוונים לפועלו של משה, אשר העביר את אמונתו אל העם כולו (לעיל ב, 160, 169 ואילך).

בעוד שהכוהנים הופקדו על הדאגה לה - השווה להדגשת ממדי הצדק, התבונה והאמונה של שלטון האלוהים המופקד בידי הכוהנים (ב, 185-187), ואילו כאן הודגש מימד הקדושה. בארון (תשכ"ז, ב, עמ' 149) העיר בתבונה כי דברי יוספוס בהקשר זה מעידים שהוא לא יכול היה להשלים עם מציאות החורבן וכי לדידו הכוהן היה ונשאר מנהיג האומה האמיתי.

ניהול המדינה כולה היה בבחינת [ניהול] חגיגת קודש - על שימושי יוספוס במונח 'מדינה' (פוליטיאה - πολιτεία), המקפל משמעויות שונות בעת ובעונה אחת (חוקה, משטר, ממשל וכדו') עיין Strathmann 1959, pp. 526ff.; כשר תשל"ט, עמ' 320 ואילך. הרעיון המובע כאן נועד להדגיש כי הכוהנים הופקדו לנהל את 'המדינה' בחרדת קודש, כפי שנהוג לעשות בטקס של חגיגת קודש (ἡ τελετή) - על משמעות המושג עיין בפסקה שלהלן), כאשר יש להקפיד למלא אחר ההוראות והמצוות על כל דקדוקיהן.

189. [עמים] אחרים אינם מסוגלים לשמור את הדברים הללו אלא לימים מועטים - יוספוס ביקש לבקר בקביעה זו לא רק את חוסר העקביות וחוסר ההקפדה של עמים אחרים בטיפוח אמונתם, אלא גם בטיפוח ענייני המדינה שלהם. ייתכן שהוא רצה לרמוז בכך לתיאוריה הנודעת של גלגול המשטרים בעולם היווני, מסוג מה שצוין על ידי פוליביוס (ו, 3, 6; ו, 4, 6).

מיסטריות וחגיגות קודש - השווה לתרגומיהם של תאקריי וריינאך; ועיין על משמעות המונחים האלה (μυστήρια καὶ τελεταί) אצל Nock 1972, II, pp. 791ff. לדעת ואן-אוניק (Van Unnik 1979, pp. 261ff.), היו אלה מושגים מקובלים למדי בימי יוספוס עצמו במה שנוגע לטקסים ההמוניים שנערכו בחגיגות רבה בחסות השלטונות אם ברומא ואם בערים אחרות באימפריה.

אנו שומרים אותם כל ימי חיינו בשמחה ובדעה צלולה - בקביעה זו התכוון יוספוס לומר לקוראיו כי היהודים שומרים את מצוות התורה לא רק ברצון ובהכרה, אלא גם בשמחה. 'השמחה' ציינה לדידו מדרגה גבוהה יותר של רצון, בעוד ש'הדעה הצלולה' ציינה מדרגה גבוהה יותר של הכרה. כללו של דבר, הוא חתר לשכנע את קוראיו כי אצל היהודים אין שמירת המצוות מהווה עול וטורח, אלא מביאה להם אושר, ועל כן הם מקיימים אותן בקפדנות. בפסקאות שלהלן (ב, 190-214) פירט יוספוס את המצוות העיקריות.

190. מה הן, אפוא, המצוות ומה הם האיסורים [של תורתנו]? - בתרגום המוצע הלכתי בדרכם של תאקריי וריינאך שגרסו 'מצוות'. המונח היווני κρησσεις כפשוטו מורה על נבואה או חיזוי, אף כי יכול הוא להתפרש גם כהתראה (או הוראה והזהרה מוקדמת). ואן-אוניק (Van Unnik 1979, pp. 261ff.) נטה לפרש κρησσεις כמכוון לינבואות; השווה לשימושים אחרים של יוספוס במונח הזה (לעיל א, 258 וכן קדמ', ד, 105; ו, 43, 334; יז, 45). הוא ביקש לתמוך את דעתו גם בשימושים לשוניים דומים בספרות היוונית וסבר כי הדבר אף יכול להתפרש טוב יותר על רקע האמור בפסקה הקודמת (על המיסטריות וחגיגות הקודש). לדעתי, הניתוח הזה הוא נפתל ופלפלני מדי ויש להסתייג ממנו, כי הפתרון נראה פשוט בהרבה. מאחר שבאחד הנוסחים (וראה באפאראט הביקורתי אצל ניזה, עמ' 81, נוסח Eus.) נכתב προαγορεύσεις (מצוות), שהוא היפוך מדויק של ἀπαγορεύσεις (איסורים), לפיכך סברתי כי יש להעדיף את הנוסח הזה ולתרגם בהתאם ובפשטות 'מצוות'; השווה מילר, עמ' 311. לחיזוק ניתן להצביע על קדמ', כ, 268, וראה גם פירושו של פלדמן (Feldman 1965, p. 531, n. d). אגב, ההבחנה בין 'מצוות' ו'איסורים' מעלה על דעת הקורא את ההקבלה בין 'מצוות עשה' לבין 'מצוות לא תעשה'; השווה שימחוני, עמ' עה. כאמור,

מלומדים אחדים היו משוכנעים בצדק כי הצגת עיקרי היהדות ומצוותיה על ידי יוספוס נערכה על יסוד מקור יהודי אלכסנדרוני קודם לו כמו פילון; עיין Ritter 1879; Weyl 1900; Belkin 1936, כפי שנראה עוד להלן בדוננו על סוגיות שונות.

[המצווה] הראשונה נוגעת לאלוהים - קרוב לוודאי שיוספוס התכוון לראשונה מעשרת הדיברות (שמות, כ:ב-ג; דברים, ה:ו-ז), שהיא גם הראשונה בחשיבותה.

פשוטים הם וידועים היטב - השווה להתבטאות דומה של פילון בחיבורו 'היפותטיקה' (אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 1, 7, ἀπλὰ καὶ δῆλα).

האלוהים כולל את כל הדברים - השווה ב, 160, 166-167. כאמור, הרעיון המובע כאן היה מכוון במיוחד לתפישה של הוגי הדעות והמשכילים היווניים-רומיים מחוגי הסטואה, ולפיה אלוהים ממלא בישותו את כל היקום (הקוסמוס). לאמיתו שלדבר, היה זה כבר הפילוסוף המקורי כסטפאנס (540-570 לפס"ה לערך), שזמן רב לפני חכמי הסטואה מתח ביקורת חריפה ביותר על האמונה באלים הרבים ועל התפישה האנתרופומורפית המקובלת, כפי שעלתה מכתבי הומרוס והסידוס. לדידו, האל הוא אחד ויחיד, עליון ונצחי, לא מולד, לא נברא ולא מורכב, והוא השולט בעולם בכוח השכל הצרף, שהוא מזוהה בו. לא בכדי היו שראו בו את מבשר המונותאיזם ביוון הקדומה; עיין Diels 1951/2⁶, Frgs. 11, 12, 15, 16, 23, 24; K. von Fritz, 'Xenophanes', RE(PW), IX a (1967), cols. 1542, 1546 ff. השווה עוד להלן בפירושים לפסקה ב, 239. מאז ראשית התקופה ההלניסטית רווחו דעות דומות אצל פילוסופים שנתוודעו אל היהדות, למשל: הקאטאיוס מאבדירה (אצל דיודורוס, מ, 3, 4) וסטראבון (גיאוגרפיקה, טז, 2, 35); עיין שטרן, א, עמ' 305-306. הרעיון הזה טופל בהרחבה גם בכתבי פילון האלכסנדרוני; וראה על כך בהרחבה אצל וולפסון תש"ל, ב, עמ' 45 ואילך. יוספוס הושפע כנראה מפילון לא מעט, כאשר הביע רעיון זה בהזדמנויות אחרות, אם כי בשינויים אחדים; ראה קדמ', א, 155, 272; ג, 320; ד, 40; ה, 301; ו, 61, 131; ז, 380; ח, 107; ועוד. מסקנה דומה ניתן להסיק גם לגבי תיאור המשכן ובגדי הכהן הגדול (קדמ', ג, 179-187), שבו הובע הרעיון האליגורי הפילוני כי האלוהים מגלם את הקוסמוס כולו; עיין שליט תש"ד, עמ' XLII ואילך. רעיונות אלה לא היו זרים גם לחוגי האינטלקטואלים של רומא בימי יוספוס עצמו. די להזכיר את הפילוסוף סנקה, שגרס כי אין בעולם מקום ריק ופנוי מאלוהים, ואפילו אם הוא נקרא בשם יופיטר. הוא העריכו כ"מנהיג ושומר לכלל העולם, נשמת תבל ורוחה, שליט ויוצר כל הבריאה הזאת, אשר כל שם יאות לו. רוצה אתה לכנותו בשם 'המזל' - לא תטעה; כי בו הכל תלוי והוא סיבת הסיבות. רוצה אתה לקוראו בשמו: 'ההשגחה' - גם זה יהיה נכון, כי בחוכמתו הצופיה הוא מנהל עולם זה שילך ולא ייכשל ושימלא את תפקידו. רוצה אתה לכנותו 'טבע' - לא יהיה זה דבר שווא, כי ממנו מוצא כל היצורים וברוח אשר נפח בנו אנו חיים. רוצה אתה לכנותו עולם - גם זה נכון, כי הוא כלל הדברים אשר אתה רואה, נמצא בתוך כל החלקים, מכיל את עצמו ואת יצוריו" (מחקרי הטבע, ב, 45 בתרגומו של קמינקא תש"ו, עמ' 52); השווה עוד על החסדים (De Beneficiis), ד, 7; עיין עוד שפיגל תשל"ד, עמ' 95-97. דברי יוספוס בשבח האמונה היהודית יכלו אפוא שלא ליפול על אוזניים ערלות, ונראה כי זו בדיוק היתה גם מטרתו.

הוא כליל השלמות והאושר - הרעיון שאלוהים הוא מקור השלמות והיופי ומקור הטוב והאושר, מעוגן היטב בספרות היהודית ההלניסטית; ראה למשל איגרת אריסטיאס, 205, 210, 212, 225, 226, 236-238, 242, 247-248, 251, 272, 278. לא בכדי הוא נקלט גם על ידי יוספוס; השווה קדמ', א, 14, 20; ב, 222; ד, 211 ועוד.

העומד ברשות עצמו ועומד לרשות כולם - המילה היוונית αὐτάρκτης יכולה להתפרש בכמה מובנים קרובים, כמו: 'מספיק לעצמו', 'בלתי תלוי', 'עצמאי'. התרגום המוצע כאן נעשה במחשבה כי יוספוס התכוון להדגיש את הרעיון המונותאיסטי על היות האל אחד ויחיד שאין בלתו (השווה לעיל ב, 166-167). כאן הושלם הרעיון בקביעה, כי לא רק שהאל הוא ישות לעצמו, בלתי תלוי

ושהכל תלויים בו, אלא בה בשעה הוא גם עומד לרשות כולם. המסקנה בשתיקה היא שעל בני האדם מוטלת הברירה אם לדבוק בו אם לאו.

ציפזר (עמ' 158-159) הפנה את תשומת הלב לכינוי 'שדי' (הנזכר בפעם הראשונה במקרא בבראשית, יז:א, ובעוד הרבה מקומות) הרומז לכל יכול. ברם ראוי לציין כי ספרות המדרש ייחסה לו שמעות דומה כמו זו של יוספוס, אם לשפוט למשל מהתרגום היווני של עקילס, שבחר במילה *kávos* (מספיק, מספק) כמדרש על ש' + י. ראה בראשית רבה, מו (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 461): "א"ל הקב"ה אברהם דייך שאני אלהיך. דייך שאני פטרונוך. ולא לך לעצמך אלא דיו לעולמי שאני אלוהו. דיו לעולמי שאני פטרונו. ר' נתן ורבי אחא ורבי ברכיה בשם רבי יצחק, 'אני אל שדי' (בראשית יז:א). אני הוא שאמרתי לעולמי ולשמים די ולא רץ די. שאילולא שאמרתי להם די עד עכשיו היו נמתחים והולכים. תניא משום ר'א בן יעקב: אני הוא שאין העולם ומלואו כדי לאלהותי. תרגום עקילס אכסיוס ואקנוס" (*ἀξιος καὶ ἴκαυος*), כלומר די ומספיק. עיין עוד J. Reider & N. Turner, *An Index to Aquila*, Leiden 1966, p. 117.

הוא ראשיתם, אמצעם וסופם של כל הדברים - למעשה, יסודו של הדימוי הזה (בלי אזכור האמצע) מעוגן כבר במקרא; ראה ישעיה, מא:ד - "אני ה' ראשון ואת אחרונים אני הוא"; מגי - "לפני לא נוצר אל ואחרי לא יהיה"; מד:ו - "כה אמר ה'... אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלוהים"; השווה תהלים צ:ב - "בטרם הרים יגדו ותחולל ארץ ותבל ומעולם עד עולם אתה אל". הדימוי נקלט גם בברית החדשה; ראה למשל חזון יוחנן, א:ח, יא; כא:ו; כב:ג; עיין ציפזר, עמ' 159. הביטוי השלם, הכולל גם את איזכור האמצע, מצוי במסורת התלמוד והמדרש; ראה יר' סנהדרין, יח, ע"א; בראשית רבה, פא, א (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 971; והשווה: מ' סוקולוף, קטעי בראשית רבה מן הגניזה, תשמ"ב, עמ' 173); ב' שבת, נה, ע"א; ב' יומא, סט, ע"ב; ב' סנהדרין, סד, ע"א. הרעיון הודגם באמצעות המילה העברית 'אמת' (שהיא 'חותמו של הקדוש ברוך הוא'): א (האות הראשונה), ת (האות האחרונה) ו-מ (האות האמצעית). תאקריי (עמ' 369, הע' c) וריינאך (עמ' 117-118) העירו כי לאמיתו של דבר האות מ אינה האמצעית באלף-בית העברי, ועל כן הציעו כי הפירוש הדרשני של המילה 'אמת' נשען על האותיות הראשונות של המילים היווניות - *ἀρχή*, *μέσος*, *τέλος* - דבר המעורר את המחשבה המצודדת כי מקור המדרש היה אחד מכתבי הסופרים היהודיים באלכסנדריה, וכי יוספוס ניזון ממנו במישרין או בעקיפין. עיין עוד על היבטיה של סוגייה זו, כפי שהשתקפה בספרות היוונית, בספרות ההלניסטית, וכן בספרות היהודית-ההלניסטית והנוצרית הקדומה: Van Unnik 1976.

שמחוני (עמ' עו, הע' ב) הסב לבנו לעובדה המאלפת, כי הביטוי הולם מאוד גם את הדימוי של הפילוסוף היווני כסנופאנס על האל זיווס: "זיווס הוא הראש, זיווס הוא הסוף, וזיווס הוא גם האמצע". הדברים נשמרו גם במסורת אורפית המובאת בשם Scholiast על זיווס: *Zeús ἀρχή*, *Zeús μέσσα*, *Διὸς δ' ἔκ πάντα τέτυκτα*; השווה עוד לדברי אפלטון, חוקים, 716א: "לפי מסורת עתיקה, אלוהים הוא ראשית, סוף גם אמצע של כל הדברים" (*ὅσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτήν τε καὶ μέσα τῶν πάντων*). כזכור, כבר כסנופאנס תקף נמרצות את הפוליתאיזם והאנתרופומורפיה שאיפיינו את הדת היוונית, וכמובן גם את המיתולוגיה. לפי תפישתו, האלוהים הוא אחד ונצחי, ואין לשוות לו שום צורת אנוש שהיא. קשה להניח שיוספוס הכיר את כתביו, מכל מקום הוא יכול היה לדעת על אותו רעיון עצמו מכתבי אפלטון, למשל חוקים, 709ב; 716ג ואילך; 757ה; 901א; 902ה ואילך; המדינה, 379ג, 380ג, 381ב; אריסטו, פואטיקה, ז, 25, 2450ב ועוד. ניתן לשער כי בדבריו אלה הוא ביקש לא רק להרשים את הקורא היווני ברוחב השכלתו, אלא גם לשכנעו בדרך תעמולתית כי יש להחיל את הדימוי של כסנופאנס ואפלטון רק על אלוהי ישראל לבדו. רעיונות דומים, כזכור, היו מקובלים גם בחוגים האינטלקטואליים של רומא בימי יוספוס עצמו, אם לשפוט מהגיגיו של הפילוסוף סנקה (מחקרי הטבע, ב, 45; על החסדים, ד, 7, וראה לעיל). המסקנה המתבקשת היא כי לא ראוי לקרוא

ל'אלוהות' האמיתית בשמות כמו יופיטר, זיווס וכד', וכי 'אלוהים' הוא הכינוי הבלבדי הראוי לו, כי רק הוא מעורטל מכל שמץ של הגשמה, ורק הוא מגלם את ה'אמת' (ראש אמצע וסוף).

אגב, בהקשר לסוגיה הנדונה עולה השאלה: היכן ואימתי הונהג השימוש בנוטריקון (Notaricum, νοταριακός)? משמעות המונח היא כתיבה מהירה, מעין רישום מקוצר לזיכרון, שהיתה רווחת בעת העתיקה, בעיקר בבתי הדין הרומיים ובמידה רבה גם בכתיב המקוצר על גבי מטבעות וכתובות למיניהן. בספרות ההלניסטית הירבו להשתמש בה גם לפיתרון חלומות. אצל חז"ל מוזכרת השיטה לראשונה במשנה (מי שבת, יב, ה) ללמד כי היא התפתחה לשיטת 'ראשי התיבות', שהיא המידה שלושים מבין שלושים ושתיים המידות שהתורה נדרשה בהוראה; ראה עוד מ' מעשר שני, ד, יא: ב' שבת, קה ע"א; יאסטרוב תרס"ג, עמ' 886; ליברמן תשכ"ג, עמ' 203, 206; א"ע, כד (תשל"ב), טור 941; מלמד תשל"ה, עמ' 1080; יי פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, א (1991), עמ' 125-132.

הוא מתגלה במעשיו ובחסדיו - זהו למעשה פועל יוצא מהרעיון בדבר השגחתו על העולם, עיין לעיל ב, 160, 166-167, 181.

מוכר הוא יותר מכל דבר - השווה לעיל ב, 181 (סוף).

צורתו וגדולתו הן לדידינו חסרות פשר - השווה עוד להלן ב, 191. יוספוס ביקש להביע שוב בדרך פילוסופית מוכרת את רעיון המונותאיזם היהודי הגלום בתורה (כמו למשל שמות, כ:ד ואילך), כלומר בדרכם ובמושגיהם של הוגי דעות ומשכילים יווניים נודעים וברוח ההולמת את תפישתם של הקאטאיס איש אבדירה, סטראבון ואחרים, שהתבטאו בעניין זה בשבח האמונה היהודית.

191. כל חומר... עלול להיות עלוב מדי לעיצוב דיוקנו וכו' - מלבד הכוונה להביע את הרעיון הפילוסופי, ולפיו אי אפשר לעצב את דיוקן האל בכל חומר שהוא או על ידי אומנות כלשהי, יש בדברים כאן ביקורת נסתרת על דרכם של הגויים (במיוחד המצרים, אבל גם היוונים והרומאים) להקים פסילים וצלמים של אליהם. ביקורת גלויה ממין זה מצויה באגרת אריסטיאס, 135 ואילך. פילון על חיי משה, ב, 205; על עשרת הדברות, 66; על החוקים לפרטיהם, א, 21; השווה עוד על בריאת העולם, 62-63; ועיין: מילר, עמ' 312; וולפסון תש"ל, א, עמ' 18 ואילך. על היסוד המקראי שברעיון הזה ראה בפירוש לפסוק להלן. יוספוס לא חשש מביקורת כזו, משום שהיא היתה מקובלת מאוד בחוגי המשכילים של העולם היווני-רומי עצמו ולעתים אף היתה אופנה אינטלקטואלית גנדרנית.

אין אנו מסוגלים לראות ולחשוב על מישהו הדומה לו וכו' - כוונת הדברים להדגיש, כי בגלל מגבלותיהם אין בני אדם מסוגלים לתפוש את [מהות] הקדושה של האל, לא על ידי החושים (כמו הראייה) וגם לא על ידי המחשבה. קרוב לודאי כי היתה בדבריו התייחסות לרעיון של הנביא ישעיה (מ:יח-כ): "ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו. הפסל נסך חרש וצורף בזהב ירקענו ורתוקות כסף צורף וגו'".

192. אנו [רק] רואים את מעשיו - הדבר מתקשר עם האמור לעיל, כי "אין אנו מסוגלים לראות ולחשוב על מישהו הדומה לו", ללמד שבני תמותה יכולים להבין את גדולתו הבלתי נתפשת של האל רק על יסוד מעשיו (τά ἔργα), והכוונה למעשי הבריאה (להלן).

אור, שמים, ארץ וכו' - הכוונה לתיאור מעשה הבריאה (בראשית, א:א-כה; השווה קדמ', א, 32-27). בהשוואה למקרא, רשימת הברואים כאן היא מקוצרת וחסרה, מה גם שהיא אינה ערוכה על פי הסדר המדויק של התיאור המקראי ולא צוינה בה כלל בריאת האדם.

אלוהים יצר את כל אלה, לא בידיו, לא בעמל ובלא להיזקק לעתרים - שמחוני (עמ' עו, העי

ה) העלה בדעתו בדרך אסוציאטיבית את דברי הפיוט הנודע הנאמר בהגדה של פסח על יציאת מצרים - "לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח", אלא שהיא מאוחרת. על תפישת חז"ל בעניין בריאת העולם, המיוסדת על האמונה באלוהים כבורא עולם יחיד וכל יכול, ראה בהרחבה אורבך תשמי"ג, עמ' 161 ואילך.

לדעת תאקריי (עמ' 370, הע' a), הצגת הדברים על ידי יוספוס עומדת בניגוד להשקפת אפלטון (טימאיוס, 41ה), שתיאר את האל כמי שהעסיק במלאכת הבריאה עזרים-יוצרים ($\delta\eta\mu\iota\sigma\tau\epsilon\rho\gamma\omicron\lambda$) שונים; ראה בהרחבה טימאיוס, 28א ואילך. אומנם אצל פילון (על בריאת העולם, 72, 75) מוצאים אנו בעניין זה השפעות אפלטוניות, אבל על ההבדלים בינו לבין התפישה האפלטונית כבר עמדו חוקרים שונים בהרחבה; ראה וולפסון תש"ל, א, עמ' 172-173, 175, 249 ואילך; אורבך תשמי"ג, עמ' 163 (והע' 12), 176, 188-189. דברי יוספוס תואמים, כדעת ריינאך (עמ' 92, הע' 4), דווקא את המסורת של מדרש בראשית רבה (א:ד). בהסתייגות מכך יש לציין, כי אומנם הוא נמנע כאן משימוש במושג 'דמיורגוס' ($\delta\eta\mu\iota\sigma\tau\epsilon\rho\gamma\omicron\lambda$), כלומר יוצר ובורא עולם, מושג המוכר היטב בפילוסופיה היוונית, אבל למעשה הוא השתמש בו בהזדמנויות אחרות (קדמ', א, 155; ו, 272; ז, 380), אלא שבנדון זה הוא לא נבדל לדעתי מפילון האלכסנדרוני. אין ספק כי הימנעותו כאן נבעה מרצונו להדגיש את התוכן המיוחד של התפישה היהודית על מעשה הבריאה, שהיא נקייה מכל אבק של מיתולוגיה. אכן, הוא רוקן את שלושת השימושים הנ"ל מכל משמעות מיתוגרפית, כפי שיאה למי שדגל בתפישה היהודית המופשטת; עיין שליט תש"ד, עמ' LXXV.

הכל נברא ברצונו ובאופן מיידי וטוב - זוהי כנראה מקבילה לדברי הסיכום המקראי על מעשה הבריאה (בראשית, א:לא). על מטבעות הלשון, הרעיון והדימוי, השווה אפלטון, טימאיוס, 41; פילון, על בריאת העולם, 172. מבחינה אידיאית, השווה גם ב' ראש השנה, יא, ע"א; ב' חולין, ס, ע"א, ועל ההקבלה למסורת האחרונה כבר עמד שליט תש"ד, ב, עמ' ד-ה (הע' 6). אשר לתואר הפועל $\kappa\alpha\lambda\omega\varsigma$ העדפתי לתרגם "טוב", באופן ההולם את התיאור המקראי על מעשה הבריאה בספר בראשית, מה גם שתרגום השבעים נוקט $\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$ (בראשית, א:יב); השווה טרויאני, עמ' 187.

שומה [על כן] לעובדו בשלמות המידות - השווה לעיל ב, 170. אותה מסקנה כזכור עלתה מחיקוי מידותיו התרומיות של משה; ראה לעיל ב, 153, 160.

הדרך הקדושה ביותר לעבודת האלוהים - השימוש בסופרלטיב ("הדרך הקדושה ביותר") יכול להסתבר לא רק במוכן החיובי הפשוט, אלא גם כביקורת עקיפה וסמויה על דרכי פולחן אחרות. שימושים במונח $\theta\epsilon\rho\alpha\pi\epsilon\lambda\alpha$ ובפועל $\theta\epsilon\rho\alpha\pi\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ נעשו על יד יוספוס גם בהמשך, למשל: ב, 193, 198. ייתכן כי הדבר נבע מרצונו להשתמש בלשון מוכרת לקורא היווני ביחס לפולחן האלים ($\theta\epsilon\rho\alpha\pi\epsilon\lambda\alpha$ $\theta\epsilon\omega\iota$); ואומנם הפסקאות הנ"ל כלולות להלן בפרק ה' הדן בעבודת האלוהים של הכוהנים בבית המקדש (קורבנות וטהרות).

כג. על עבודת הקורבנות בבית המקדש

בפרק הזה לא ביקש יוספוס להציג לקוראיו תיאור מפורט של עבודת הקורבנות בבית המקדש, אלא להעריך את המטרות הדתיות הגלומות בה. תאקריי (עמ' 371, הע' c) העיר כי במשפט הפתיחה של הפרק הזה לא השתמש יוספוס בשום פועל המורה על זמן כלשהו, ואילו בפסקאות ב, 193-195 הוא כתב בלשון הווה ועתיד. הדבר צריך לעורר עניין מיוחד בנוגע להשקפתו על המקדש, בעיקר בשים לב לעובדה, שבזמן כתיבת יגד אפיון' כבר חלף זמן ניכר למדי מאז חרב בית המקדש ועמד בשממונו; השווה לפירוש לפסקה ב, 188 לעיל.

193. **מקדש אחד לאל אחד** – הרעיון מעוגן היטב עוד במקרא; ראה דברים יב:ה-ז, יא, יד, כא; יד:כג, טז:ה-ז, יא, טו-טז; יז:ח-יב; כו:ב; לא:יא. שתי האחדויות האלה הן אליבא דיוספוס רק שתיים מהאחדויות היהודיות הגדולות והמקובלות: אחדות האל, אחדות התורה, אחדות המקדש ואחדות העם. לדעת מילר (עמ' 314) וכן שליט (תש"ד, ב, עמ' פב, הע' 112) הביטוי "מקדש אחד לאל אחד" הולס מאוד את הדברים שכתב יוספוס בקדמ', ד, 201-199, ובמיוחד את הסיפא שלהם: "אל יהא בשום עיר אחרת לא מזבח ולא מקדש, משום שאחד הוא אלוהים ואחד הוא גזע העברים". דומה כי יוספוס ביקש להדגיש בשתי ההזדמנויות לא רק את האמונה המונותאיסטית היהודית, אלא גם את האחדות היהודית סביב עיר הקודש האחת, המקדש האחד והאל האחד; השווה עוד לעיל ב, 181-179. מאחר שהרעיון הזה פותח הרבה על ידי פילון האלכסנדרוני (ראה למשל על החוקים לפרטיהם, א, 67; ועיין: מילר, שם; כשר תשל"ט, עמ' 48 ואילך), ניתן להניח כי יוספוס הושפע ממנו. עקבות לאותו רעיון נמצאים גם במסורת המאוחרת יותר של מדרש במדבר רבה, יח:ז; ראה עוד לאחרונה זי-ח' ספראי תשנ"ג, עמ' 352. לדעת פלוסר (תשל"ד, עמ' 263), הרעיון הולס גם את הכתוב בתפילת מנחה של שבת: "אתה אחד ושמן אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ".

חשוב להעיר כאן, כי שני המקדשים היהודיים שהוקמו במצרים (מקדש יב ומקדש חוניו) לא תפשו שום מקום מרכזי בחיי העם היהודי, ואפילו לא בתודעתם של יהודי מצרים עצמה. ניתן לראותם אפוא כבתי מקדש ששירתו את הצרכים הדתיים של יהודי המקומות ההם ותו לא; ראה צריקובר תשכ"ג, עמ' 222, ועיין לאחרונה בהרחבה ינקלביץ תשמ"ג, עמ' 107-115. זו היתה כנראה הסיבה שלא בא זכרו של מקדש חוניו בכתבי פילון. מנקודת המבט היהודית הכללית, צדקו פילון ויוספוס בקביעתם על ייחודיות המקדש בירושלים, לפי שהוא נחשב לאחד ויחיד בעולם היהודי כולו, על כל תפוצותיו. אלמלא כן לא היו מעלים אליו בני העם היהודי באשר הם את תרומת מחצית השקל, ואלמלא כן גם לא היו מחייבים אותם דוממים בתשלום 'המס היהודי' (י'מס היהודים), או 'מחיר שני הדינרים' ('דידראכמון'), ללמדך על ההשלכות הפיסקליות והמדיניות במשפט הרומאי בנוגע לזיקת היהודים לבית מקדשם. אשר למקדש חוניו מקובלת עלי דעת דוראן הדוחה קיומם של ויכוחים ותעמולה נגדו בספרות היהודית ההלניסטית; ראה Doran 1981, pp. 11-12. על מקדש חוניו עצמו, הקמתו, תפקודו וגורלו, עיין בהרחבה לעיל בפירושים לפסקה ב, 49. **לכל דבר אהוב יש תמיד מה שישווה לו** – מילר (עמ' 314-315), ריינאך (עמ' 93, הע' 6) ותאקריי (עמ' 371, הע' d) עמדו על הדמיון שיש לביטוי זה עם אלה של אפלטון (גורגיאס, 510b; השווה ליסיאס, 2214b) ואריסטו (Atistotle, *Ethica Nicomachea*, VIII, 1, 6; IX, 3, 3); השווה גם משלי בן סירא, יג, 15. לדעת מילר (שם), יסודו מעוגן עוד בשירת הומרוס (איליאדה, יז, 218).

כי הוא משותף לכל – הכוונה למקדש בירושלים, שהוא משותף לכל היהודים באשר הם, וכי אליו הם נושאים את תפילותיהם, מעלים את תרומותיהם ועולים לרגל להקריב קורבנותיהם; עיין בהרחבה: ספראי 1965. מסיבה זו נחשבה ירושלים למטרופולין של העם היהודי כולו, דבר שמצא ביטוי מאלף בכתבי פילון; עיין כשר תשל"ט, עמ' 45-56.

מונהגים על ידי זה שהיה מאז ומתמיד ראשון במעמדו – הכוונה כמוכן לכוהן הגדול. הביטוי ὁ πρῶτος κατὰ γένος יכול להסתבר גם במשמעות של 'ראשון בשבטו' או 'ראשון בייחושיו' וכד', ללמדך שהכהונה הגדולה היתה משרה בעלת אופי דינסטי מובהק; עיין מ' הרן, 'כהנה', אי"מ, ד (תשכ"ג), טורים 14 ואילך, ובמיוחד 20 ואילך; אלון תשי"ז, א, עמ' 56, 71-72; Jeremias 1969, pp. 181 ff. שירר, ב', עמ' 227 ואילך; סמולוד תשמ"ג, עמ' 231 ואילך.

194. **ביחד עם חבריו הכוהנים, הוא אשר יקריב קורבנות לאלוהים** – כאמור לעיל (ב, 186) עבודת האלוהים ובראשה הקרבת הקורבנות, היתה התפקיד הפולחני המרכזי שהופקד בידי הכוהן הגדול ושותפיו הכוהנים; עיין בהרחבה שירר, ב', עמ' 257 ואילך, 275 ואילך.

הוא אשר ישמור את החוקים - הדבר מזכיר את דברי הקאטאיוס מאבדירה המצוטט על ידי דיודורוס הסיקילי, מ, 3. שמירת החוקים האמורה כאן יכולה להשתמע לשתי פנים: א. הקפדה שאנשים ישמרו את חוקי התורה, ב. שמירה על חוקי התורה שלא ישונו ולבל יתפרשו בניגוד לכתבם ולשונם. אלבק תשי"ט (סדר נזיקין עמ' 505) העיר, כי למרות שדברי יוספוס היו מיוסדים בבירור על האמור בתורה (דברים, יז:ט ואילך), אין ספק כי בימיו לא היו נומופילאקס (νόμοφιλακες, דהיינו 'שומרי חוק') בקהילות ישראל, וכי הדיינים עצמם היו מצווים על שמירת החוקים. על קיום נומופילאקס יהודיים בממסד של ערים יווניות, וליתר דיוק בקיריני, עיין אפלבאוס תשכ"ט, עמ' 306; הנ"ל תש"לא, עמ' 192 ואילך; כשר תשל"ט, עמ' 299; שטרן, א, עמ' 402; וילק תשמ"ו, עמ' 74 (הע' 11).

הוא אשר ישפוט בכל דבר ריב ויעניש את החייבים בדין - על תפקידי השיפוט והענישה של הכוהנים, ראה לעיל ב, 187. אין כל ספק כי יוספוס התעלם כאן במכוון ובמגמתיות מקיומו של שיפוט לא כוהני; השווה Vermes 1982, p. 29. הנטייה לאידיאליזציה, שבה חתומה העדות, כפי שצוין כבר לעיל בפירוש לפסקה ב, 187, באה כאן לידי ביטוי בהדגשה על ריכוז הסמכויות שבידי הכוהנים: שמירת החוקים, השפיטה והענישה.

מי שלא יציית לו, ימצה את הדין כמו כופר באלוהים - 'כפירה באלוהים' (ἀσέβεια) היא פשע חמור ביותר, שאין למעלה ממנו, גם מנקודת המבט היוונית-הרומית. התיאור שבכאן נועד אפוא להדגיש את האופי האבסולוטי של המשטר 'התיאוקרטי' המצווה בתורה, על ידי כך שאי-ציות לכוהנים ולכוהן הגדול בפרט כמוהו כהתכחשות לחוקי אלוהים, היינו 'כפירה'. מיצוי הדין במקרה כזה הוא מוות.

195. אין אנו מקריבים את הקורבנות כדי [לזלול] ולסבוא - ההשלמה "לזלול" מתבקשת על יסוד כתבי יד אחדים; עיין ניזה, עמ' 82; ריינאך, עמ' 93. תוכן הדברים נועד להדגיש את ההבדל שבין עבודת הקורבנות המקובלת אצל היהודים לבין זו המקובלת אצל הגויים. לדעת ציפור (עמ' 160), העלה כנראה יוספוס בדעתו בהקשר הזה את פולחן דיוניסוס או באכוס, וכן את פולחן האלה המצרית באסט (או בובאסטיס), שבהם מילאו המשתאות תפקיד נכבד ביותר. דומה כי לדידו נועד ההבדל הזה לסמל את ההבדל שבין הדת הפגנית הגשמית לבין המוטתאיזם היהודי הרוחני. שהרי אין הדבר הזה לרצון אלוהים - בהסתמך על אינטרפולציות בכתבי יד אחדים, ניתן אף להשלים את המשפט באמצעות תוספת: "כי הריהו אמתלה הגורמת להפקרות ובזבזנות"; ראה ניזה, שם; והשווה תאקריי, עמ' 371, הע' f. ההשלמה נראית קולעת למדי מבחינת תוכנה, בשים לב לכך כי המונח 'הפקרות' (ὑβρις) הוא היפוכו הגמור של 'שיקול הדעת' (ἡ σωφροσύνη) האמור מיד בהמשך, וכנראה מסיבה זו היא אומצה על ידי שמחוני (עמ' עו).

אלא מתוך שיקול דעת - יוספוס השתמש כאן ברעיון אפלטוני ידוע, שהעלה על נס את המתינות, האיפוק, הריסון העצמי ושיקול הדעת. הרעיון נקלט היטב גם בספרות היהודית של ימי הבית השני, כמו למשל בספר 'משלי בן-סירא' (לדוגמא ה:א ואילך; ט:א ואילך; יח:כה-לג, כא:א; כגב, ו-ז; לא:כב, כה ואילך; לבא-ז; לז:כד-לא) וספר מקבים ד' (בעיקר פרקים א-ג, ועוד).

196. כאשר מקריבים אנו את הקורבנות, חייבים אנו להתפלל למען הציבור ורק אחר כך למען עצמנו - למרות שהרעיון הזה כבר מעוגן במקרא (למשל מל"א, ח:לח), אין ספק כי יוספוס העיד בזאת על המציאות הפולחנית המקובלת אצל היהודים בימיו. לדבריו, היתה התפילה חלק בלתי נפרד מעבודת האל והיתה מקבילה להקרבת הקורבנות ומשלימה אותה. לשון אחר, תפילת הציבור היתה חובה בעלת משקל זהה לקורבנות, היתה חלק בלתי נפרד מחיי הדת המאורגנים של העם היהודי, והיו לה דפוסי קבע מגובשים ביותר. מסתבר כי בין תפילות הקבע לא נמצאה שום

תפילה, שבה פנה המתפלל אל בוראו בגוף ראשון, כי כולן נאמרו בלשון רבים, כפי שמשמע מאופיין כתפילות ציבור. אין בכך כדי לשלול את קיום תפילת היחיד למען עצמו, אלא רק לדרג את חשיבותה אחרי תפילת הציבור. על התפילה בישראל, אופיה, תכניה, דרכי התגבשותה ועוד, עיין בהרחבה מ' גרינברג, תפילה, א"מ, ח (תשמ"ב), טורים 896-922; הינמך תשכ"ו (ולענייננו המיוחד כאן ראה עמ' 18 והע' 1; 79 והע' 7). על הפסקה הנדונה עיין עוד ע' פליישר תש"ן, עמ' 416-417.

שהרי לחיי שיתוף נוצרנו וכו' - לדעת טרויאני (עמ' 188), הרעיון עולה בקנה אחד עם רעיונות שהועלו בספרות היוונית. לדעת גודמאן (Goodman 1994, p. 335) הדבר מתאים גם לאידיאל הרומאי, אולם דומה כי לא נטעה אם נייחס לדברים אופי אפולוגטי קמעה. סביר להניח לטעמי כי הם נועדו לכסות על ההאשמות הנפוצות בספרות היוונית-רומית נגד היהודים, כלומר הבדלות מזרים וישנאת הבריות (מיסאתרופיה).

197. שומה עלינו לשטוח תחינותינו לאלוהים לא על מנת שישפיע [עלינו] טובות - יוספוס ביקש להדגיש כאן שוב את הרעיון שהתפילה בישראל לא היתה דווקא אמצעי להפניית בקשות פרטיות לאלוהים, אלא מעיקרה היא קודם כל תפילת ציבור. לדעת המלומד האן (Hahn, 1950, pp. 111-115), יש הקבלה בין דברי יוספוס כאן לדברי הוראטיוס (Horatius, Odes, I, 31), אולם פלדמן (Feldman 1984, p. 435) דחה זאת בצדק וטען למקור יהודי.

שהרי הוא העניקן מרצון והתכוון לחלקן בין כולם וכו' - הדברים נועדו להדגיש כי אלוהים העניק את טובותיו לכלל הציבור ובמטרה לשתף בהן את כל חלקיו ללא הבדל. מלבד רעיון השותפות הציבורית (κοινωνία), ניתן כאן ביטוי לשני רעיונות נוספים: (א) טובות האל כבר ניתנו (בלשון עבר) לכלל הציבור, ועל כן אין הפרטים צריכים ליחל לקבלן בנפרד; (ב) כל אחד צריך להכשיר עצמו להיות ראוי לקבל את טובות האל וכן להיות ראוי לשומרן ולהנות מהן בעתיד.

198. התורה ציוותה טהרות שונות - אכן, הלכות הטהרה שבתורה היוו את התשתית למסכת שלמה של חוקים ותקנות, שנסדרה אחר כך בסדר 'טהרות' במשנה ובתלמודים. נסתפק כאן באיזכור המובאות המקראיות הבסיסיות ביותר, שיוספוס התייחס אליהן להלן: ויקרא, יא:כט-לה, לת; יב:א-ח, לב; טו:ד-ו; ט-יב; יט-ל; יח:יט; כח; כב:ו-ז; במדבר, יט: א-טז, יח-כב; לא:כג.

טהרה לפני הקרבת קורבנות - הכוונה למצוות הטהרה הכלולות בדיני הקורבנות שפורטו בספרים שמות, כט; ויקרא, ח; השוה שמ"א, טז:ה; איוב, א:ה. ברם דומה כי יוספוס התכוון בדבריו אלה בעיקר לדיני הטהרה של הכוהן הגדול לפני יום הכיפורים (במדבר, יט:א-יד, יז-כא).

לאחר קבורת מתים - השווה עוד להלן בפסקה 205. הדברים משתמעים על יסוד במדבר, יט: יא-יט; לא:יט ואילך. ראה גם בספר טוביה, ב:ט. על חוקי הטהרה הקשורים במגע עם מתים, או מידת תוקפם של דיני טהרה ואבלות שונים האמורים ביחס לכוהן הגדול, בהשוואה למה שמקובל לגבי כוהנים מן השורה, עיין שירר, ב', עמ' 242-243, ושם פרטים נוספים. עיין עוד על טומאת המת במגילות ים המלח, שנהגו בה לחומרה: ידן תשל"ז, א, עמ' 249 ואילך; הנ"ל תש"ן, עמ' 178 ואילך.

לאחר משכב - במקור נכתב λεχούσ ובגירסת אוסביוס λέχους השווה עוד להלן ב, 202, ואלה הם שני המקרים היחידים שבהם יוספוס השתמש בתיבה זו. לפי אוסביוס, מונחת ביסודה המילה היוונית λέχος שמשמעה משכב, מיטה או מיטת כלולות ובהשאלה נישואין (ראה לידל-סקוט, עמ' 1048). סביר להניח כי הכוונה כאן היא לקרי לילה אחרי שכיבה על מיטה; השווה לתרגומו של שמחוני, וכן (Calabi 1993, p. 258 (n. 259). אם נבחר באפשרות האחרת, הריהי גזורה מהמילה λεχών ומשמעה אישה בתקופת לידה או אישה יולדת (ראה לידל-סקוט, שם).

הדברים אמורים באיסור התייחדות עם אישה בימים הנחשבים לתקופת לידה. באפשרות הזו הלכו תאקריי (*ad loc.*) ורנגסטורף (Rengstorff, III, p. 27). לפי הדין המקראי האמור ביולדות (למשל ויקרא, יב:א ואילך; השווה קדמי, ג, 269), היולדת זכר טמאה במשך שבעה ימים, ומחמת טומאתה נאסר עליה לבוא במשך שלושים ושלושה ימים נוספים אל המקדש. היולדת נקבה, לעומת זאת, נחשבת טמאה במשך זמן כפול, כלומר שבועיים, וחל עליה איסור נוסף לבוא למקדש במשך שישים ושישה ימים.

אפשרות אחרת היא שדברי יוספוס כיוונו לאיסור ההתייחדות עם אישה בתקופת הריונה (השווה מלח', ב, 161). האם לכך כיוון הכתוב כאן? תמהני, אך צריך הדבר עוד עיון. כאמור, מקובלת עלי יותר האפשרות הרומזת לקרי לילה, ואם כך, צריך לייחס את דברי יוספוס לדינים המתאימים בתורה: ויקרא, טו:טז-יח; דברים, כג:א-יב. לדברי אלון (שם, עמ' 149 ואילך), ההבחנה בין שני מצבים של קרי לילי עומדת בסתירה מסוימת לדברי יוספוס ולמסורת ההלכה שבתלמוד הירושלמי (יר' ברכות, ג, ו ע"ג); השווה גינצבורג תש"א, ב, עמ' 222, והע' 26, ועיין עוד 'בעל קרי', א"ת, ד, עמ' קל ואילך; י' שציפנסקי, התקנות בישראל, א (תשנ"א), עמ' רד ואילך. לכאורה, הדבר הולם את ההלכה המחמירה של מגילות ים המלח, אם לשפוט למשל מהכתוב במגילת המקדש, מה, 7-12; מו, 16-18; מגילת ברית דמשק, יב, 1-2; השווה גם מגילת מלחמת בני אור בבני חושך, ז, 5-6; ועיין: ידין תשליז, א, עמ' 215 ואילך (בייחוד עמ' 218, 221 ואילך); הנ"ל תש"ן, עמ' 171-172; שיר, ג, עמ' 413 והע' 19; J.M. Baumgarten 1992, pp. 201ff.; Eisenman & Wise 1992, No. 38 (4Q); Fr. 1, col.1, line 9; col. 2, lines 4ff. 274). מנגד, ראה שיפמן 1993, עמ' 289 ואילך. לדעת ידין, במגילות אף נקבע איסור כניסה לכל בעלי קרי לילה אל תחומי ירושלים כולה (בתורת עיר המקדש); השווה ידין תשליז, א, עמ' 237-238. לכאורה הולם הדבר את הדין המקראי (במדבר, ה:ב-ג) ביחס לזבים ומצורעים וכן את מה שיוספוס עצמו כתב בעניין זה (קדמי, ג, 261; מלח', ה, 227). ברם יש לציין בהקשר זה, כי משך הטהרה הנקוב ב'מגילת המקדש' (בשני המקרים) הוא שלושה ימים, ולא יום אחד ככתוב בתורה, ללמד על מגמת החמרה בדין. לדעת ידין (תשליז, א, עמ' 223; ב, עמ' 133, 135-136) עמדה זו נבעה מרצון להחיל את ההלכות המיוחדות למעמד הר סיני (שמות, יט:י-טו) על אלה הנוגעות לבית המקדש. לכאורה, ניתן להצביע כאמור על התאמה בין עמדת יוספוס לעמדת המגילות, כפי שסבר ידין, אך לדעתי טעות היתה בידו. העמדה המחמירה של מגילות ים המלח נבעה מיחס שלילי ופסלני נחרץ אל סוגיות שונות בהלכה הפרושית המקובלת והמוסכמת על רוב הציבור. תכלית חומרתה לסתור את הפרשנות המקובלת, כדי להוכיח שאין מקיימים את התורה כראוי. במקרה הנדון כאן ניכר בעליל כי היתה זו עמדה פסלנית לשמה ובלתי ריאלית כל עיקר, שהרי לא צוין ב'מגילת המקדש' מה דינם של בעלי קרי לילה החיים בירושלים דרך קבע, והלא זו ככלות הכל תופעה אנושית שכיחה וצפויה. מנגד, המגמה של יוספוס להציג את חוקי ישראל כחוקים מחמירים נבעה מסיבה שונה לגמרי, דהיינו מעמדה אפולוגטית צדקנית ותעמולתית, שנועדה להשוותם עם החוקים המתירניים של היוונים והרומאים; ראה לעיל פסקאות ב, 149-150, 156, 206, ובמיוחד 225 ואילך, 276-277; עיין רוקח תשליז, עמ' 126-127; הנ"ל תשמ"ו, עמ' 155. על המשמעויות וההשלכות ההיסטוריות של ההקבלה בין יוספוס למגילות ים המלח לעניין החומרה ההלכתית נשוב לדון עוד להלן, בפירושים לפסקה ב, 207.

ולרגל מקרים רבים אחרים - השווה להלן פסקה ב, 203 ביחס למי שפלט שכבת זרע לאחר התייחדות כשרה עם אשתו. ברם לא מן הנמנע כי הכוונה כאן היא גם לחובת הטהרה החלה על מקרה של טומאת יולדת (ויקרא, יב:א ואילך), לטומאת נידה (שם, טו:יט-ל), או לטומאת הזב והזבה (שם, טו:א-טו; יט ואילך), או לטומאה מחמת מחלות עור למיניהן כמו צרעת, ספחת, בהרת, שחין וכד' (שם, יג:א ואילך; יד:א ואילך).

{ אשר יארץ מדי הדבר כדי לספרם וכו' } - המשפט הזה חסר בכתבי היד BG של אוסביוס, אבל נכלל במהדורת ניזה על יסוד נוסחים אחרים. אם אומנם נכלל המשפט הזה במקור, נראה כי

יוספוס כתב אותו במטרה להרשים את קוראיו בבקיאותו ובה בעת לטפף להכרתם את הרושם שיש באמתחתו עוד שפע טיעונים אחרים להוכחת צדקתו. המושג המקובל עלינו בדבר האלוהים ועבודתו, שבו זמנית הריהו גם חוק - על השימוש במונח λόγος השגור בכתבי פילון, ראה לעיל ב, 181. השילוב המוצע כאן של התפישה העיונית על מהות האלוהים ושל הדרך המעשית הנוגעת לעבודתו, מכוון לתורה, שהיא החוק (νόμος).

כד. על חוקי הנישואין וגידול צאצאים

199. התורה מכירה רק צורת התייחדות אחת המתקיימת לפי הטבע בין גבר לאשתו - הדברים נועדו לרומם בדרך תעמלתית את המוסריות של חוקת התורה, במיוחד לנוכח ההפקרות המינית שהיתה מקובלת בחברה ההלניסטית והרומית. סביר לחשוב כי דברי השבח האלה צופנים גם רמיזות ביקורתיות עקיפות על הנורמות המקובלות בחברות הנ"ל. מבחינה עניינית נצמד יוספוס לדימויים השאולים מעולם המושגים המקראי, כנראה מטעמי נוחות ומחשש מפני ביקורת בוטה וישירה מדי על החברה הרומית. לדעת ציפז (עמ' 162), הוא כיוון דבריו לכתוב בספר ויקרא (יח:ג ואילך, כב-כג) על תועבות מצרים ותועבות כנען, האמורות בגילוי עריות וכן במשכב עם אישה נידה, במשכב זכר ובמשכב אדם עם בהמה; השווה למקבילה של יוספוס על הדינים האלה: קדמ', ג, 275-274 וכן להלן פסקה ב, 215; השווה עוד לדברים המפורשים בעניינים אלה באיגרת אריסטיאס, 152. סביר להניח כי בצינו "התייחדות... בין גבר לאשתו" עמד לנגד עיניו גם הדין מספר דברים כב:כב-כז, שעניינו באיסור לשכב עם אשת איש ואו עם בתולה המאורשה לאיש אחר. ואשר נועדה להביא ילדים [לעולם] - עיין בהרחבה עוד להלן ב, 202. ציפז (עמ' 163) סבר בהיגיון כי גם דברי יוספוס כאן היו בגדר פירוש או הסבר לציווי פרו ורבו מהתורה (בראשית, א:כח); השווה גם: תאקריי, עמ' 373, הע' b; ריינאך, עמ' 93, הע' 3; טרויאני, עמ' 188; Vermes 1982, p. 296. דברים אלה מזכירים את אזהרת משלי בן-סירא (כו:יט-כא) מפני הזנות וכן את עדות יוספוס על האיסיים, הגורסת כי לידם לא היתה מטרת תישואין לשם סיפוק התאוה אלא לשם פרייה ורבייה; ראה מלח', ב, 160-162; השווה: Riskin 1970; Feldman 1984, p. 520; Peskowitz 1993, p. 20. השקפה זהה הובעה גם בהסבר לסוגיית 'בן סורר ומורה' (דברים, כא:יח-כא) בקדמ', ד, 261.

ההלכה היהודית המאוחרת ראתה את מצוות פרו ורבו כראשונה בתרי"ג המצוות לפי סדרן במקרא, והיא נחשבה לימצוה גדולה שבסיבתה מתקיימות כל המצוות בעולם, כי לבני אדם ניתנו ולא למלאכי השרת" (ספר החינוך, מצוה א). השחתת זרע, או כמאמר חז"ל "הוצאת זרע לבטלה", נחשבה לחטא גדול. הדבר בא לידי ביטוי ראשון בפרשת ער ואונן (בראשית, לח:ז-י), הגם שלא נמצאו לו שום סימוכין מפורשים במצוות התורה ואיסוריה. מסתבר כי גם חז"ל היו ערים לעובדה כי איסור ההתייחדות עם אישה שלא על מנת לקיים מצוות פרו ורבו אינו מן התורה. במשנה (מי גיטין, ד, ה) הודגש: "והלא לא נברא העולם אלא לפרייה ורבייה, שנאמר (ישעיה, מה:יח) 'לא תהו בראה, לשבת יצרה', וכן 'לא יבטל אדם מפרייה ורבייה, אלא אם כן יש לו בנים; בית שמאי אומרים שני זכרים ובית הלל אומרים זכר ונקבה, שנאמר (בראשית, ה:ב) 'זכר ונקבה בראם'" (מי יבמות, ו, ו); השווה גם ב' יבמות, סא ע"ב; בראשית רבה, לד, ה-ו (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 326-327) והשווה במיוחד ת' יבמות, ח, ד (צוקרמנדל, עמ' 249-250): "לא יבטל אדם מפרייה ורבייה אלא אם כן יש לו בנים... בן עזאי אומר: כל מי שאינו עוסק בפרייה ורבייה מעלה עליו הכתוב כאילו ממעט את הדמות, שנאמר 'כי בצלם אלוהים עשה את האדם... ואתם פרו ורבו' (בראשית, ט:ו-ז; השווה גם שם, א:כז-כח). דבריו מאלפים במיוחד לנוכח העובדה שבן עזאי עצמו לא נשא אישה, ועל כן סביר להניח שדבריו אמורים בחיי נישואין ולא ברווקות. דומה כי לא נטעה

אם נאמר שגם יוספוס התכוון לקיום המצווה במהלך חיי הנישואין. בדורות מאוחרים היו שראו את החובה למלא את המצווה בחומרה רבה, אם לשפוט למשל ממאמרו של ר' יוחנן "כל המוציא שכבת זרע לבטלה חייב מיתה", ואדם כזה נמשל לשופך דמים (ב' נידה, יג, ע"א). יש שדרשו את האיסור לשחת זרע מ"לא תנאף" (ב' נידה, יג ע"ב), ויש שפירשוהו כאיסור הנובע מ"ונשמרת מכל דבר רע" (דברים, כג:), לפיו נדרש אדם "שלא יהרהר ביום ויבוא לידי טומאה בלילה" (ב' עבודה זרה, כ ע"ב). על איסור השחתת זרע, ראה א"ת, יא, עמ' קכט-קמא. על האיסור להשחתת עוברים, או הפלת עוברים ראה ספראי תשמ"ג, עמ' 70 והע' 77-78; בארון תשכ"ז, ג, עמ' 69-75, 484 (הע' 2); עיין עוד להלן בפירושים לפסקה ב, 202. מחקר חשוב על מצוות יצרו ורבו בדורות מאוחרים יותר, ראה Jer. Cohen 1989.

העובדה, שאצל פילון האלכסנדרוני יש פרשנות דומה, מעוררת את המחשבה כי הוא היה המקור לפרשנות יוספוס לסוגייה זו; ראה על החוקים לפרטיהם, ג, 33 ואילך (במיוחד 36); על שהרע נוהג לארוב לטוב, 102; השווה גם על חיי משה, א, 28; ועיין Belkin 1936, pp. 39ff. לדעתי, בדומה לפילון ביקש גם יוספוס להדגיש, כי בניגוד למנהגיהם ולחוקיהם של הגויים, אין חוקי ישראל נגועים במתירנות פושעת ומזיקה בגלל אופיים המחמיר וחסר הפשרות; השווה רוקח תשל"ו, עמ' 126-127; הנ"ל תשמ"ו, עמ' 155.

אומנם בהסתייגות מההסבר הזה, ביקש בלקין (שם, עמ' 37 ואילך) להבליט דווקא אי-התאמה בין עמדת יוספוס לבין תפישה אחרת של חז"ל המשתקפת למשל במשנה (מ' כתובות, ה:), והשווה גם ת' כתובות, ה: צוקרמנדל, עמ' 266), שביסודה הונח הסבר פרשני למצווה אחרת מן התורה: "שארה, כסותה וענתה לא יגרע" (שמות, כא:). לדעתו, ניתן לכאורה להתנגד לכך בהסתמך על מסורת תלמודית אחרת (ב' שבת, ק"ח, ע"ב) אודות התנא ר' יוסי בן חלפתא, שאמר "חמש בעילות בעלתי ונטעתי חמשה ארזים (כלומר חמישה תלמידי חכמים) בישראל" וגו', ללמדך כי הוא בעל את אשתו רק לצורך הבאת צאצאים לעולם ולא לשם הנאה. אולם המסורת בתלמוד הירושלמי (יר' יבמות, א, ב ע"ב) זורה על כך אור נוסף בקובעה כי המדובר במקרה מיוחד של אישה יבמה, שר' יוסי בן חלפתא נמנע מלקיים עמה חיי אישות זולת מה שהתחייב ממצוות הייבום, (דברים כה:ה-ו) שלדידו עלתה בקנה אחד רק עם מצוות יצרו ורבו. לדעתי, אין לראות אפוא ניגוד בין שתי המצוות בספרות חז"ל, בפרט כאשר שתיהן מעוגנות בפרשנות לתורה. מכל מקום, נראית לי דעת בלקין, שיוספוס נסמך בפרשנותו לסוגיית יצרו ורבו על כתבי פילון.

כבר הקאטאיוס איש אבדירה התפעל מהיהודים, שהיו מסורים לרעיון הפרייה והרבייה וגידול הצאצאים; עיין שטרן, א, מס' 11 (פסקה 8), ועמ' 33 ואילך; השווה עוד לדברים שאמר יוספוס עצמו בשם הקאטאיוס (לעיל א, 194); הוא הדין בסטראבון המצוטט על ידי יוספוס (קדמ', יד, 115); והשווה גם לדברי עצמו (לעיל א, 60 ולהלן בפסקה ב, 202). ברם לא מן נמנע כי אותה התפעלות נבעה דווקא מתוך ביקורת והסתייגות מהנוהג המקובל אצל הגויים, ובכלל זה היוונים, להפקיר תינוקות ילודים. לסיכום הסוגייה יש להדגיש כי הדברים האמורים כאן משלימים היטב את מה שאמר כבר יוספוס לעיל (א, 60) על היהודים, שהם מתמסרים בכל מאודם לגידול ילדים (παίδοτροφ(α)). מעניין לציין כי הקאטאיוס (שם) התייחס אל ההוצאות הכלכליות הפחותות שבגידול ילדים ביהודה, דבר העומד בניגוד למסורת המדרש על גידול ילדים בגליל (בראשית רבה, כ, טו [מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 190]), שאולי מציינת מצוקה מיוחדת בנסיבה כלשהי.

היא מתעבת [משכב] זכר עם זכר, וגחרת עונש מוות על כל העושה כן - הדברים מכוונים ללא ספק ל: ויקרא, יח: כב, כט; שם, כ:יג; וראה דבריו המקבילים של יוספוס: קדמ', ג, 274-275. השווה עוד דברים, כג:יח; מ"א, יד:כד; שם, טו:יב; איגרת אריסטיאס, 152; וכן לדברי פילון האלכסנדרוני, היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 7, 2; וכן 'הברית החדשה': הראשונה לקורינתיים, ו:ט; הראשונה לטימותיוס, א:י. לדעתי, אין כל ספק בכך שיוספוס ביקש להטיח

בדברים האלה ביקורת נגד תופעת משכבי הזכר, שהיתה נפוצה כל כך בעולם היווני; השווה להלן ב, 273-275; עיין הלוי תשליט, עמ' 241 ואילך ואצלו פרטים רבים.

200. היא מצווה - פלדמן (Feldman 1992a, p. 993; idem 1993, p. 520) סבור כי הוראת השימוש בפועל $\kappa\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$ (לצוות) בהקשר זה מקבילה לפועל הרומי *iubeo*, שמשמעו גם להמליץ ולייעץ. עקבות לכך הוא מצא גם במסורת התלמודית ב' קידושין, ע, ע"א.

לבל יתאוה לנדוניה שלה - השווה לעיל א, 31. לדעת מילר (עמ' 319), יש אולי בדברי יוספוס ביקורת מרומזת לנוהג המקובל אצל הספרטנים; ראה אריסטו, פוליטיקה, ב, 6, 10; אך השווה אפלטון, חוקים, ה, 241. מנהגם של הורי כלות ביוון לתת להן נדוניה ($\pi\rho\omicron\lambda\acute{\iota}\varsigma$, $\phi\epsilon\rho\epsilon\tau\alpha$) יקרה מוכר היטב כבר בכתבי הומרוס, וזאת במובחן מהנוהג המקביל של החתנים לשלם מוהר לכלותיהם; ראה איליאדה, ט, 147 ואילך; יא, 244 ואילך; יג, 365 ואילך; כב, 51, 88; אודיסיאה, ב, 52 ואילך; ז, 314; ח, 318; יא, 282; טו, 18, 367 ואילך; טז, 386, 392; יח, 275 ואילך. במהלך הזמן הועדף ונתמסד נוהג הנדוניה כנורמה מקובלת. ברם בספרות היוונית הושמעו לא פעם דברי ביקורת עליו, במיוחד ביחס לנדוניות גבוהות, והיו שביקשו להגבילן או אף לבטלן כליל; ראה למשל פלוטארכוס, סולון, 20; אפלטון, החוקים, ה, 742; ו, 774; עיין בסוגייה זו אצל אפרון תשכ"ב, עמ' 291 ושם פירוט ביבליוגרפי; על מהות המוהר והנדוניה, עיין עוד נויבאר תשנ"ד, עמ' 148 ואילך. אין להוציא מכלל אפשרות כי דברי השבח של יוספוס לתורת ישראל, המצווה לדבריו על "הנושא לו אישה לבל יתאוה לנדוניה שלה", אמורים על יסוד ידיעותיו את הביקורת נגד נדוניות יקרות בעולם היווני. דומה כי בכך הוא ביקש להוכיח לקורא היווני המשכיל את מעלות התורה במושגים המוכרים לו.

תלמידי מרדכי שטיין הסב לבי בעניין זה גם לחוק הנישואין הרומי, שהמלומד בלקין (Belkin 1936, pp. 43-53) השווה אותו לדברי יוספוס כאן. החוק הרומי הבחין בין נישואין עם *manus* ('יד') ובלעדיה כלומר עם חוזה או בלעדיו. בנישואין מהסוג הראשון נחשבה האישה לרכוש בעלה והיתה חייבת בציות מלא לו. מאחר שבמציאות היו נשים רבות שסבלו השפלות, נטו לא מעט מהן לנישואין מהסוג השני, כלומר לנישואין בלא חוזה, שלפיהם היתה מסורה בידי אבי האישה הזכות לבטלם. במקרה כזה לא היתה האישה מחויבת להתגורר תחת קורת גג אחת עם בעלה, מה גם שהיא וצאצאיה לא הוכרו כיורשים לגיטימיים של הבעל. מוסד הנישואין המקביל שהתפתח בדרך זו הותיר למעשה את האישה הנשואה ללא *manus* במעמד של פילגש. לדעת בלקין (שם, עמ' 52-53), סביר לחשוב כי יוספוס ביקש לשבח את חוק הנישואין היהודי, שהיה מעוגן בחוזה ועם זאת נמנע מהשפלת האישה וקיפוחה. אומנם במעמדה היתה היא כפופה לבעלה, אבל עליו חלה החובה לנהוג בה בכבוד ולא לקפחה; עיין עוד, Vermes 1982, I, pp. 335ff.; B. Cohen 1966, I, pp. 296-297.

נחזור עתה לדיני ישראל ונבחן את דברי יוספוס בהתאם לידוע לנו עליהם. לפי הנוהג הקדום המוכר מן המקרא היה החתן משלם מוהר (כסף או שווה-כסף) להורי ארוסתו, ובכך היה רוכש את הזכות לשאתה לאישה; ראה למשל בראשית, כד:טו ואילך; כט:טו, יח, כ, כז-כח, ל; לד:יב; שמות, כב:טו-טז; דברים, כב:כט (השווה כב:יט); ש"א ליונשטס, 'מקור', א"מ, ד (תשכ"ג), טורים 702-706; אלבק תשי"ט, סדר נשים, עמ' 77 ואילך; נויבאר, שם. המוהר נתפרש בצורות שונות, אבל מעיקרו הוא נחשב לסוג של קניין כלומר קניין הנישואין, שהוא מעין פיצוי לאבי הכלה תמורת אובדן כוח עבודתה. הוא הוערך כערובה וביטחון לקיומם והצלחתם של הנישואין ונסתמל כצורה של חליפין, או מעין קרן ביטחון עבור האישה; ראה אפרון תשכ"ב, ב, עמ' 290 ושם פרטים ביבליוגרפיים רבים. במהלך הזמן חדל המוהר לשמש פרס בלא תמורה. אבי הכלה נתחייב מוסרית לדאוג לעתידה ולעמיד צאצאיה על ידי מתן כספים ונכסים (במקרקעין או במטלטלין). כנראה מסיבה זו התרעמו

לאה ורחל על אביהן לבן באומרן: "הלוא נכריות נחשבנו לו כי מכרנו ויאכל גם אכול את כספנו. כי כל העֶשֶׂר אשר הציל אלהים מאבינו לנו הוא ולבנינו" וגו' (בראשית, לא:טו-טז). הנוהג לפיו נוטלת כלה "שילוחים" מבית אביה מעוגן אפוא באופן ברור במקרא, וראה בראשית, כד:ג; כט:כד, כט; יהושע, טו:יט; שופטים, א:טו; שמ"א, כה:מב; מל"א, ט:טז; מיכה, א:יד. הנוהג הזה דחק במרוצת הדורות את המוהר הקדום, או ליתר דיוק המוהר נבלע בתוך הנדוניה כאמצעי נוסף להבטחת עתיד האישה וילדיה כאמור לעיל. ייתכן כי נוהגי המוהר והנדוניה המעוגנים בחוזה (כתובה' או יתובת ספר נישואין) נרמזו גם בספר טוביה' (ז: יב-יד), שנתחבר ככל הנראה בתקופה ההלניסטית ולפני מרד החשמונאים, אלא שזמן כתיבתו המדויק לוט בערפל ושנוי במחלוקת (עיין א' כהנא, הספרים החיצוניים, ב, עמ' שט ואילך; ד' פלוסר, 'טוביה', א"מ, ג [תשי"ח], טורים 367 ואילך ובמיוחד 371-370; אפרון תשי"ס, עמ' 89 והע' 206; שירר, ג⁵, עמ' 222 ואילך). גם בפאפירוסים של יב יש עקבות ברורים לאותה מציאות (ראה למשל, Cowley 1923, No.15, pp. 44ff.; Kraeling 1953, No.2, pp. 140ff; No.7, pp. 201ff.; Porten 1968, pp. 221ff. ועל יסוד השפעות חיצוניות (כנראה בבליות ומצריות); הוא הדין גם בפפירוס יהודי (CPJ, I, 128) ממאגדולה שבפאיוס משנת 218 לפסה"ס, וכן בפפירוס אחר מאלכסנדריה (CPJ, II, 144) משנת 13 לפסה"ס. הפרטים הנוגעים להתקשרות הנישואין לרבות המוהר והנדוניה היו מעוגנים בחוזים ובשטרות, שנתנו לכך תוקף משפטי מחייב; עיין בהרחבה, Drivers-Miles 1935, pp. 136ff.; Burrows 1938, *passim*; Van Praag 1945, pp. 77ff.; Neufeld 1954, *passim*; Pritchard 1955, pp. 160ff.; Yaron 1958, pp. 1-39; idem 1960, pp. 66-70, עמ' 148 ואילך. תקנתו של שמעון בן שטח "שיהא אדם נושא ונותן בכתובת אשתו" (יר' כתובות, ח, לב, ע"ב-ע"ג) נועדה להבטיח את זכויות האישה, להגן עליה ועל מעמדה מפני שרירות לבו של הבעל ולבלום את תופעת הגירושין הנמהרים למטרות בצע מצד הבעל. אפרון הוכיח כי תקנתו עולה בקנה אחד עם ההלכה (מ' כתובות, ד, ז ועוד) הקובעת את האחריות המלאה של נכסי הבעל לקיום שטר הכתובה; עיין בהרחבה אפרון תשכ"ב, עמ' 289 ואילך, ובמיוחד 294 ואילך ואצלו דיון נרחב וממצה, לרבות הפניות ביבליוגרפיות רבות; עיין עוד: Ilan 1995, pp. 89-94.

דברי יוספוס על ציווי התורה לבל יתאוה אדם לנדוניה ברצותו לשאת אישה, הולמים היטב את דברי המשנה מ' כתובות, ו, ג ואילך; ב' קידושין, ע, ע"א; השוה עוד מכילתא משפטים, נזיקין, עמ' 17 (בזיקה לשמות, כב:טו); יר' כתובות, ג, ע"א-ע"ב; ב' כתובות, י, ע"ב ועוד. על הנוהג לקבל נדוניה, ראה למשל ב' בבא מציעא, עד, ע"ב; ב' כתובות, נד, ע"א; ב' תענית, כד, ע"א; ועיין עוד א"ת, ב, עמ' קפב-קפו; Lewis & Tabory 1979/80 pp. 17ff.; Katzoff 1985, pp. 231ff.; Satlow 1993, pp. 133-151.

לבל יחטפנה בכוח - ייתכן שגם בדברים האלה יש ביקורת מרומזת על המסורת היוונית ביחס למעשי הספרטנים (פלוטארכוס, ליקורגוס, 15), וכן נגד המיתוס האטיולוגי הרומי על אונס הנשים הסאביניות (ליוויוס, ב, 18). לכאורה ניתן לטעון כי יוספוס הוכיח בכך צביעות לא מעטה, שכן סיפור החטיפה הנודע של בנות שילה על ידי אנשי שבט בנימין (שופטים, כא:ו ואילך) היה מוכר לו היטב (קדמ', ה, 174-166), ברם באמת היה זה מעשה מבוים לרצון של היחטופות".

יארשנה מידי אדונה - דוגמא לכך מן המקרא ראה למשל בראשית, לד:ד, ח ואילך; עיין בהרחבה: Jeremias 1969, pp. 365ff. השימוש במונח *κατά* (אדון או אפיטרופוס - ἐπίτροπος) נעשה מן הסתם על יסוד המקובל במשפט היווני והרומי, שעל פיו לא היתה האישה אישיות משפטית ברשות עצמה, אלא נתונה תמיד לחסותו של אדון או אפיטרופוס. עד לנישואיה היה אדונה בדרך כלל אביה או קרוב משפחה אחר בדרגה ראשונה או שנייה, ולאחר נישואיה היה זה בעלה. יי היינמץ (Heinemann 1932, p. 309) הצביע זה כבר על הדמיון בין הנורמות ההלניסטיות-הרומיות והיהודיות שהיו מקובלות במצרים העתיקה בעניין זה; עיין עוד אצל Taubenschlag 1955, pp.

ראה למשל מ' כתובות, ד, ד-ה; ו, ד; מ' יבמות, יג, א-ב.
 הרשאי לתיתה לו כיוון שאינו פסול בגין קרבתו המשפחתית - השווה ויקרא, יח:ו ואילך.
 לדעת מילר (עמ' 319), כשם שהדברים כוונתו בתורה נגד "מעשה ארץ מצרים" ו"מעשה ארץ כנען",
 כך ייתכן שדברי יוספוס כוונתו גם נגד מנהגי היוונים; השווה להלן ב, 275. לדעתנו, אין בדברים
 הללו שום רמיזה לאיסור על נישואי נשים נוכריות דווקא, כפי שסבר מילר (שם). אור נוסף על כך
 זורע גם ספר טוביה', במיוחד: טוביה, ד:יב-יג; ה:ט-יד; ו:יב; השווה גם ספר היובלים, בלג; ד:טו,
 טז, כ, כז, כח, לג ועוד; עיין Jeremias 1969, pp. 365; גודבלאט תש"ס, עמ' 83 ואילך, ואצלם
 פרטים נוספים על הכתובה.

201. התורה אומרת כי האישה פחותה מגבר לכל דבר - תיאורי יוספוס על נשים במקרא
 חורגים לא פעם מהמסופר במקור, בעיקר בהערות מסתייגות ובציון תכונות שליליות שהיו לדידו
 סטיריאוטיפיות לנשים, כגון: חוצפה, חוסר נאמנות, קלות דעת, גסות רוח, עורמה, רמייה, קנאה
 ופיתוי. הדבר בולט כמובן ביחסו לנשים המתוארות במקרא בבירור כבעלות אופי שלילי, כמו
 למשל: אשת פוטיפר (א, 41-59), דלילה (ה, 306 ואילך) ואיזבל אשת אחאב (קדמ', ח, 318). ברם
 מתברר כי התכונות דלעיל יוחסו אצלו גם לנשים שלא תוארו במקרא כבעלות אופי שלילי, למשל:
 חוה (קדמ', א, 40 ואילך), הגר (א, 188-189), שרה (א, 215-216), שואבות המים בארם-נהרים
 שסירבו לשרת את יצחק (א, 246), לאה (א, 303), בנות מואב ומדיין בפרשת בלעם (קדמ', ד
 131-155), רחב הזונה (קדמ', ה, 10), פילגש בגבעה (ה, 136-137), וְשְׁתֵּי מַלְכֵי חָם (קדמ', יא,
 190-194) ועוד.

גם נשים נודעות מימי הבית השני תוארו באופן דומה ובציוורים הרבה יותר גדולה, כמו למשל
 שלומציון-אלכסנדרה (קדמ', יג, 417, 430-433, וראה אודותיה עוד להלן), אלכסנדרה בת הורקנוס
 השני ואם מרים אשת הורדוס (קדמ', טו, 23-24, 35-38, 42 ואילך, 62, 69, 166, 168, 183, 232
 ואילך), מרים נכדת הורקנוס השני ואשת הורדוס (קדמ', טו, 69, 218 ואילך, 237-239), שלום אחות
 הורדוס (קדמ', טו, 81; טז, 201 ואילך; יז, 37 ואילך, 142; מלח', א, 439, 443, 475 ואילך, 498
 ואילך, 534 ואילך), אשת פירורא, אמה ואחותה (קדמ', יז, 33 ואילך, 121; מלח', א, 568 ואילך, 578),
 דוריס אשת הורדוס ואם אנטיפטרוס (קדמ', יז, 121; מלח', א, 473), גלאפירה בת ארכלאוס מלך
 קאפאדוקיה ואשת אלכסנדר בן הורדוס ממרים החשמונאית (קדמ', יז, 352), הרודיאס אשת הורדוס
 אנטיפאס (קדמ', יח, 136, 240-246, 255), דרוסילה וברניקי אחיותיו של אגריפאס השני (קדמ', כ,
 142-146); ואפשר להוסיף לרשימה עוד נשים רבות אחרות. יש חושבים כי יחסו המסויג של יוספוס
 מנשים נבע מניסיון אישי מר; השווה D. Schwartz 1983, p. 555, n. 24. רושם זה יכול למצוא
 חיזוק בדבריו על האישה שנשא בפקודת אספסיאנוס ושעזבה אותו לאנחות תוך זמן קצר (חיי
 יוסף, 414-415), וכן מדבריו על גירושיו מאשתו האחרת, שהליכותיה לא ישרו בעיניו (חיי יוסף,
 426), ולבסוף מהעובדה שרק אשתו האחרונה (מבין ארבע נשותיו) זכתה לדברי שבח מפיו (חיי
 יוסף, 427). על עמדת יוספוס לגבי נשים עיין עוד Amaru 1988, pp. 45-48; Stagg 1978, pp.
 143-170.

יש לציין כי התייחסות מסויגת לנשים מצויה אף בספר קהלת (ז:כו) ובספר משלי בן סירא
 (מב:יא-כ; השווה עוד ז:כה-כו; כה:יג-כו; כו:ו ואילך), ואומנם לדעת סגל (תשי"ט, עמ' ירפז), הושפעה
 דעת יוספוס ממשלי בן סירא; וראה עוד להלן בפירושים לפסקה הבאה. כנגד זה, יש באותו חיבור
 גם מודעות לאשת חיל, אישה טובה וכד', ובהזדמנות אחת (לו:לא) אף יש המלצה ברורה לנישואין
 כי "באין אישה נע וננד... כן איש אשר לא קן [לו] המרגיע באשר יעריב". על עמדת בן-סירא כלפי

נשים, עיין בהרחבה Trenchard 1982. לדעת הלוי (תש"ס, עמ' 69 ואילך), יש לבקש ביחס השלילי אל האישה השפעה יוונית, ולשם כך הוא הביא הרבה דוגמאות מהספרות היוונית. יחס דומה למדי מצוי גם בכתבי פילון האלכסנדרוני; ראה שאלות ותשובות על שמות, א:ז; ועיין אצל Wegner 1982, pp. 551-563. אך בדומה ליקהלת' וליבן-סירא', אין דבריו צריכים לעורר את הרושם שהיחס אל האישה בספרות היהודית של תקופת הבית השני היה מסויג מעיקרו, שהרי יש בהם גם שבחים. ספר יהודית' מאזן את הדברים בתיאור מעשיה של גיבורת העלילה. סבורני כי ההסתייגות מנשים בספרות היהודית ההלניסטית נבעה מביקורת כלפי המתירנות הפושעת והמזקת של החברה הפגנית, שנשים השפיעו עליה לא מעט. ברוח זו צריך להבין גם את הביקורת כלפי האישה הזרה והמנאפת, המשתקפת במשלי, ז:ה-כו וכן באחת ממגילות קומראן (4Q184), ראה ליכט תשל"ב, עמ' 289 ואילך. הסתייגות מנשים מיוחסת לדברי יוספוס גם אל האיסיים (מלח', ב, 121; קדמ', יח, 21; השווה פילון, היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 11, 14-17). אבל ההנמקה לכך היתה נעוצה שוב בחשש מפני התמכרות לתענוגות הגוף, לזימה ולניאוף.

עמדת יוספוס הממעיתה מערך נשים באה לידי ביטוי מעניין בהתייחסו אל הכלל כי "נשים פסולות לעדות, מחמת קלות דעתן והחוצפה שבמינן" (קדמ', ד, 219). מאחר שבתורה לא נאמר דבר על כך, ראוי להעריך זאת כפרשנות מאוחרת, שאגב יש לה עקבות במסורת חז"ל; השווה מ' שבועות, ד, א; יר' ברכות, ט, יג, ע"ב ("שלושה דברים צריך אדם לומר בכל יום ברוך שלא עשני גוי ברוך שלא עשני בור ברוך שלא עשני אשה"); בי יומא, סו ע"ב ("אין חוכמה לאשה אלא בפלך"); בי ברכות, מח, ע"ב ("הנשים דברניות הן"); בי שבת, לג, ע"ב ("נשים דעתן קלה עליהן"); בראשית רבא, יז, ו (מהד' תיאודור-אלבק עמ' 157); שם, ט (עמ' 159-160); יח, ג (עמ' 195); ספרי דברים, יט, יז; בי ברכות, נא, ע"א; בי בבא קמא, פח ע"א; ויש עוד דוגמאות למכביר; עיין א"ת, 'אשה', ב, עמ' רמב ואיל; והשווה עוד להלן. עם זאת, בהלכות חז"ל כמו בהלכות כת מדבר יהודה לא נקבע היחס הזה משום שראו באישה יצור נחות ביחס לגבר, אלא בגלל דבקות בערכים חשובים יותר. כך למשל, אם חז"ל הטיפו להגביל את המגע החברתי עם נשים, היה זה בגלל החשש מביטול תורה. הפרושים ואנשי כת קומראן קבעו הלכות לצמצם את קיפוח הנשים ולשפר את מעמדן ואת היחס אליהן, עיין על כל הסוגייה אצל שרביט תשמ"ט, עמ' 301-307; השווה גם אצל שיפמן 1993, עמ' 170-171. על מעמדה של האישה בחברה היהודית בימי הבית השני, ראה עוד בהרחבה בעבודת הדוקטור של טל אילן תשנ"א; וכן בספרה Ilan 1995.

על כן עליה לשמוע בקולו... למען ימשול בה - הדבר מרמז ככל הנראה לאמור בבראשית, ג:טז "... ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך". טל אילן (תשנ"א, עמ' 83 ואילך; Ilan 1995, pp. 122ff.) הראתה כי גם בספרות המדרש היהודית מוסברת כפיפות האישה לגבר כנובעת ממעשה גן העדן, למשל, אדר"נ נוי"ב, מה (מהד' שכטר עמ' 116-117) ועוד. היא אף הוכיחה על יסוד מובאות מהספרות החיצונית, מכתבי יוספוס וממסורת האגדה, כי מצב הפוך שבו נשלט הגבר בידי האישה, הוא אנומלי והרה אסון לגבר. לא בכדי קבעה מגילת אסתר, א:כב כי "כל איש שורר בביתו". לדעתי, הושפע יוספוס גם בעניין זה מדברי פילון, כפי שנוכחנו לדעת במקרים רבים אחרים. פילון ציין ב'היפותטיקה' (אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 7, 3) בזה הלשון: "הנשים משועבדות לבעליהן, לא בכוח אלימות כלשהי, אלא על ידי טיפוח נכונותן לציית בכל". על צניעות האישה המתחייבת ממעמדה בצל הגבר, ראה עוד על החוקים לפרטיהם, ג, 169 ואילך; נגד פלאקוס, 89. חשוב להדגיש בהקשר זה כי כפיפות האישה לגבר הולמת מאוד את המציאות המשפטית בחברה הרומית, וייתכן כי יוספוס כיוון דעתו לכך, כפי שסבר גודמאן (Goodman 1994, p. 335). בשים לב לאידיאל של האישה הכנועה, ניתן להעריך את דברי יוספוס על שלומציון המלכה החשמונאית כדברים האמורים בהסתייגות שלילית, שהרי היא מתוארת אצלו כ"אשה שתאוות השלטון העבירה אותה על דעתה" (קדמ', יג, 417), או כ"אשה שלא היה בה כלום מחולשת (בנות) מינה. שכן היתה תאבת כוח שלטון במידה יתירה והוכיחה במעשיה את כשרונה להפיק מחשבתה... כי ההווה היה

בעיניה חשוב מן העתיד, וכל דבר היה (בעיניה) שני במעלה לעומת השלטון בכיפה, ולפיכך לא נתנה דעתה על הנאה ולא על הצדק" (שם, 430-431). הוא קבע נחרצות ש"היא המיטה אסון על ענייני ביתה... בשל תאוותה לדברים שאינם נאים לאשה" (שם, 432). אבל מנגד, קיימת אפשרות סבירה לא פחות כי מקור התיאורים השליליים האלה היה מכתבי ניקולאוס איש דמשק.

ניזה (עמ' 83) חשד כי המשפט הראשון בפסקה 201 הוא אינטרפולציה בגלל הדמיון בין האמור בו לבין האמור במובאות אחדות של הברית החדשה כמו: אל האפסיים, ה:כב; אל הקולאסיים, ג:יח; הראשונה אל הקורינתיים, יד:לד; הראשונה אל פטרוס, ג:א. ברם נראה לי כי חשדנותו מוגזמת ומיותרת.

וצריך הגבר להתייחד רק עם אשתו בלבד - הדברים מכוונים כמובן ל"לא תנאף" ול"לא תחמד אשת רעך" (שמות, כ:יד, יז). אם נבודד את המשפט הזה וננתקו מהדברים האמורים בהמשך, נוכל לקבל את הרושם כי אליבא דיוספוס כל התייחדות מינית של גבר עם אישה שאינה רעייתו החוקית היא פסולה. ט' אילן (תשנ"א, עמ' 110 ואילך, עמ' 128 ואילך) השכילה לחשוף ולהבליט את הגיוני הכולל הזה ליחסי מין שמחוץ למסגרת הנישואין במקורות יהודיים שונים כגון בספרים החיצוניים, במגילות קומראן ובספרות חז"ל. להלן יתברר כי יוספוס ייחד את דבריו רק לניאוף עם נשים נשואות. אגב, ראוי לציין בהקשר זה כי גם לפיתגורס יוחס הרעיון ש"אין אדם צריך ללכת אל אישה זרה זולת אשתו" (פילוסטראטוס, א, 13). ועליו כזכור אמר יוספוס שהוא "ידע את מנהגינו וגם קינא להם מאוד... אף חיקה וסיגל לפילוסופיה שלו רבים מחוקי היהודים" (א, 162, 165).

חילול קודש הוא להתנסות עם אשתו של מישהו אחר - השימוש במילה היוונית *ἀνόσιος* אמור ביחלול קודש, דבר שהוא בעל משמעות קיצונית ביותר. יש בדברים האלה ביקורת עקיפה נגד חיי הניאוף וההפקרות המקובלים אצל הגויים, לרבות היוונים והרומאים.

עונש מוות וכו' - הדברים עולים בקנה אחד עם ויקרא, כ:יב; דברים, כב:כג-כז; והשווה: קדמ', ד, 251-252.

202. **ועוד ציוותה [התורה] לגדל את כל הצאצאים** - עיין בהרחבה בפירושים לפסקאות א, 60; ב, 199. הנימוק הדתי הקשור בכך עולה מהציווי המקראי "פרו ורבו ומלאו את הארץ" (בראשית, א:כח). על ההבדלים בין יהודים ליוונים בעניין הפקרת ילדים עיין Heinemann 1932, pp. 392ff. כבר צוין לא פעם שהקאטאיוס איש אבדירה (אצל דיודורוס הסיקילי, מ. 3, 8) התפעל מחוקי משה המחייבים את היהודים לגדל צאצאים לרוב, דבר שעשה את האומה היהודית עתירת אוכלוסין; עיין שטרן, א, עמ' 33. עיין עוד בהרחבה על ההשלכות של המצווה הזו בתפישה היהודית והנוצרית במרוצת הדורות, מאז העת העתיקה ועד ימי הביניים ועד בכלל: Daube 1977; Jer. Cohen 1989, pp. 1-165 ואצלם פרטים רבים.

היא אסרה על נשים להפיל את עובריהן ולהשחיתם כי אם תתגלה אישה [העושה כן] הריהי בגדר רוצחת בנים, שהרי הכריתה נפש חיה - כבר ממבט ראשון ניתן להתרשם כי הדברים הם בגדר מדרש פרשני למצוות 'פרו ורבו' ולא איסור מפורש. אכן, התורה לא התייחסה בשום מקום באופן מפורש וישיר להפלת עוברים בידי נשים הרות, ואין לקשור לכך (כדעת ריינאך, עמ' 94, הע' 2) את הפסוק בספר שמות, כג:כו - "לא תהיה משכלה ועקרה בארצך". אפטוביצר (תש"ב-תש"ג, עמ' י-יא, הע' 7) סבר על כן כי אין לראות בדברי יוספוס הלכה של ממש אלא דברי אזהרה שנאמרו על דרך הגזמה.

ציפזר (עמ' 164), לעומת זאת, טען כי דברי יוספוס יכולים להסתבר בהחלט כדברי פרשנות ליחסה של התורה אל עוברים ברחם אמם. כאמור בספר שמות, כא:כב-כג. לדבריו, התורה התייחסה אליהם כאל יצורים חיים, ולכן מי שנגף אישה הרה, ויצאו ילדיה ומתו, חל עליו הכלל "נפש תחת נפש". לטעמו, התפישה מוצאת אישור עקיף גם מהאמור בספר בראשית, כה:כג על

הריונה של האם רבקה ("שני גויים בבטן וגו'"), ללמדך כי העוברים שבבטנה (יעקב ועשו) נמשלו לאנשים חיים העתידים להביא צאצאים רבים אחריהם ולקיים את מצוות "פרו ורבו". ברם המקרא (שמות, שם) מבחין בין "וכי יִנָּצוּ אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון", כלומר מקרה שבו לא מתה האישה ההרה, לבין מקרה שיהיה בו אסון, כלומר שהאישה ההרה מתה. במקרה הראשון יחול על הנוגף קנס, ואילו במקרה השני יחול דין מוות; השווה מכילתא דרבי ישמעאל, פרשה ח (מהד' הארואויטץ-רבין, עמ' 274 ואילך).

בלקין (Belkin 1936, pp. 13-15) הצביע בהקשר זה על עמדת תרגום השבעים לשמות, כא:כב ועל עמדת פילון האלכסנדרוני (על החוקים לפרטיהם, ג, 108 ואילך; השווה גם: על המידות הטובות, 131 ואילך), שהבחינו בין שני מצבים שבהם ניגפה אישה הרה. מצב אחד אמור בעוברים חסרי צורה ובלתי מפותחים (*ἀπλαστο καὶ ἀδιατύπτωτον*), ובו חל על הנוגף קנס. מצב אחר אמור בעוברים שכבר היו 'בעלי צורה' (*μεμορφωμένον*) ובו חל על הנוגף דין מוות. לאור ההבחנה הזו סברו ציפור ובלקין בצדק, כי הפרשנות של יוספוס הושפעה כאן מתרגום השבעים ומפילון, כלומר מ'הלכה האלכסנדרונית'. הוכחה להבחנתו בין שני המצבים באה לידי ביטוי בגירסת קדמ', ד, 278, שבה הציע את פירושו לשמות, כא:כב. לאור ההבחנה דלעיל בין שני המצבים, אמורים הדברים לבטח בעוברים חסרי צורה, שלא נחשבו עדיין ליצורים חיים עצמם. ממילא לא חל במקרה זה דין מוות על הנוגף, אלא הוטל עליו עונש כספי בלבד, ורק אם מתה האישה עצמה, היה הוא בר-עונשין על פי העיקרון 'נפש תחת נפש'; עיין עוד בהרחבה בהערותיו החשובות של שליט תש"ד, ב, עמ' פח, הע' 173. דומה כי גם בחזון הסיבילות (ג, 765: "גדלו את זרעכם ואל תהרגו") ישנה התייחסות לאיסור מוחלט של הפלת עוברים. לסיכום ביניים של הסוגייה הזו, גירסת 'נגד אפיון' וגירסת 'קדמוניות היהודים' אינן סותרות אלא משלימות זו את זו בהתאם ל'הלכה האלכסנדרונית'. לדעתי, ניתן ליישב את הניגודים גם אם נִצְמַד לגופי הכתובים ונטען כי דברי יוספוס בינגד אפיון' (ב, 202) התייחסו רק אל האישה המפילה בעצמה את עובריה, בעוד שגירסת 'קדמוניות היהודים' (ד, 278) התייחסה לתאונה של מי שפגע באישה הרה וגו'. עיין עוד להשתקפות הדברים במסורת: מכילתא לשמות, כא:ג, מהד' לאוטרבך, ג, עמ' 33. עיין גם גייגר תש"ט, עמ' 280-281, 333-334; בארון תשכ"ז, ג, עמ' 69, 75-76, 184 (הע' 2); ויינפלד תשל"ז, עמ' 129-142; Vermes 1982, p. 297 & n. 22; ספראי תשמ"גא, עמ' 70.

ציפור (שם, עמ' 165) ובעקבותיו גם מילר (עמ' 320) ובלקין (שם, עמ' 14) אף הצביעו, לשם השוואה, על עמדות הגויים ביחס להפלת עוברים, כפי שהשתקפו, למשל, בכתבי אריסטו, פוליטיקה, ז, 16; טאקיטוס, גרמניה, 19; Cicero, *Pro Cluentio*, 11. פלדמן (Feldman 1992a, p. 993), גם הצביע על האמור בבני נוח בספר בראשית, טו, וכן על הפרשנות התלמודית בעניין זה: ב' סנהדרין, נו ע"ב. כמו בלקין, סבר גם הוא כי ייתכן שיוספוס הודרך בכתיבתו על ידי שיקול אפולוגוטי, מחשש פן ייחשבו חוקי התורה מקילים יותר לעניין הפלת עוברים מאשר נורמות המוסר אצל הפילוסופים היווניים; השווה עוד לעמדת אפלטון, כפי שהובאה לידי ביטוי אצל פלוטארכוס (Plutarch, *De Placitis Philosophorum*, V, 15). על ההבדלים בין מסורת ישראל לעמים בעניין המתת עוברים, ראה בהרחבה במחקרו המקיף של ויינפלד (לעיל) הסוקר קשת רחבה של מקורות בסוגייה זו. מאחר שויינפלד הוכיח כי דברי יוספוס הושפעו מאוד מהתפיסה ההלניסטית, יש יסוד לחשוב שכתבתו נועדה לשבר את אוזני קוראיו היווניים. גם גדליהו אלון (תש"ז, א, עמ' 279-280) עמד על ההשפעה ההלניסטית בעניין זה וסמך דעתו על מחקרו של היינמן (I. Heinemann 1932, pp. 390ff) לדברי ויינפלד, המסורת היהודית המקורית העולה מתוך המקרא וספרות חז"ל היתה הרבה יותר חופשית ומקילה. הערות והארות נוספות בסוגייה זו ראה שטרן, א, עמ' 33-34; ב, עמ' 41; & n. 6) Ilan 1995, pp. 46-47. חשוב להדגיש בהקשר זה כי למרות היחס השלילי (מהבחינה המוסרית) להפלת עוברים שהובע בספרות היוונית-רומית, הוגדר המעשה כעבירה רק בסוף המאה השנייה לסה"נ, כפי שניתן ללמוד מהגדרת החוק המפורש לעניין זה

ב-*Corpus iuris* (Digesta, 48, 19, 38.5); עיין עוד: Parkin 1992, pp. 95-105. לא מן הנמנע, אפוא, שבדברי יוספוס על הנושא יש ביקורת סמויה נגד מנהגי הגויים ובכללם עמי יוון ורומא. והפחיתה את הדור - ההנמקה הזו מלמדת כי איסור הפלת עוברים אכן היה בגדר פרשנות למצוות הפרייה והרבייה. אותו נימוק עצמו השמיע יוספוס בקדמ', ד, 278, בהתייחסות פרשנית אל שמות, כא:כב לפי תרגום השבעים; והשווה פילון, על החוקים לפרטיהם, ג, 108. האיסור לשחת זרע אינו מצווה במפורש בתורה, אבל לא מן הנמנע כי מה שאירע לאונן (בראשית, לח:ח-י) יכול היה להתפרש ברוח זו, הגם שיוספוס לא הזכיר כלל את הפרשה הזו בכתביו. כנגד זה, בהתייחסו אל הפסוק "לא יבוא פצוע דכא וכרות שפכה בקהל ה'" (דברים, כג:ב), הדגיש יוספוס כי "יש להבדיל מסריסים ולברוח מחברתם של אלה, ששללו בידיהם את גברותם ואת פרי הפרייה והרבייה, שנתן האלוהים לבני האדם כדי שנרבה את גזענו; עליכם לגרשם כאילו אשמים הם ברצח ילדים והשמידו עוד לפני היוולדם של אלה את הגורם המוליד" (קדמ', ד, 290). ראוי לשים לב גם להערתו ביחס להימנעותם של חוגי איסיים מנישואין: "אם חס וחלילה יקבלו כולם את השקפתם - עתיד כל הגזע לכלות במהרה" (מלח', ב, 160).

עמדה דומה לזו של יוספוס מצוייה כאמור גם בספרות התלמודית, שבה לא נחשבה הפלת עוברים לעבירת רצח ממש "עד שיהרוג בן קיימא", כלומר תינוק בן יומו שההורגו חייב; השווה למשל מ' נידה, ה, ג. לסיכום, יש בהפלת עוברים משום איסור הנלמד בדרך ההיקש ממה שאמור במי שאינו ממלא מצוות פרו ורבו או במי שמוציא שכבת זרע לבטלה; זו גם דעתו של המומחה למשפט עברי מ' אלון, 'הפלה', א"ע, טו (תשכ"ב) טורים 88-89.

מסיבה זו, למשל, אם מישו מזהם במקרה את יצועו, גם אז לא ייחשב לטהור - השווה לעיל בפירוש לפסקה ב, 198 אודות $\lambda\epsilon\chi\omega\varsigma$ ו- $\lambda\epsilon\chi\omega$. סבורני כי תרגומו של שמחוני קולע למדי במקרה זה, וכי המדובר בדין האמור בפליטת זרע על יצועו (משכבו) של אדם, כלומר קרי לילה. מתרגומו של תאקריי - none who has intercourse with a woman who is with child - ניתן להבין כי התכוון לאישה יולדת (השווה תרגומו לפסקה ב, 198). גם ריינאך (עמ' 94 והע' 3) הלך בדרך זו, בסוברו כי יוספוס אכן התייחס אל הכתוב בויקרא, יב על טומאת אישה יולדת.

203. גם לאחר התייחדות כשרה על הבעל ואשתו לרחוץ עצמם - השווה לעיל ב, 198. הדברים אמורים ביחס למצוות התורה (ויקרא, טו:יח). על דיני הטהרה בעניין זה, כפי שצוינו במסורת התלמודית, עיין ב' בבא קמא, פח, ע"ב; ב' ברכות, כב, ע"א-ע"ב ועוד; עיין בהרחבה ציפזר, עמ' 165-166.

תלמידי מרדכי שטיין הסב לבי להתרשמותו של הרודוטוס (ב, 64) מדיני הטהרה המצריים, שתבעו מאנשים העומדים להיכנס למקדשים לאחר משכבם עם נשים כי ירחצו תחילה את בשרם. אם אומנם היה יוספוס מודע לכך (וסביר להניח שכן), הרי הוא יכול היה להתפאר כי דיני ישראל דורשים היטהרות לא רק לצורך כניסה אל המקדש אלא גם בחיי היום-יום.

כאילו יצא חלק מהנשמה ועבר לארץ אחרת - השווה לחילופי הנוסחים אצל ניזה (עמ' 83), ונראה כי הנוסח המוצע להלן עדיף; השווה שמחוני, עמ' עח, הע' א; וכן תאקריי, עמ' 374-375, הע' c. המילה 'נשמה' או 'נפשי' ($\psi\chi\eta$) מכוונת בבירור ל'רוח', ל'חיות' ולא כביטוי ל'נפש חיה', היינו לכל אדם; עיין על שימושים כאלה במסורת ישראל אצל י ליכט, 'נפשי', א"מ, ה (תשכ"ח), טורים 899-900; הני"ל, 'נשמה', שם, טורים 930-931; אורבך תשמי"ג, עמ' 190 ואילך, 207 ואילך. ההשוואה של יוספוס ליציאה ל'ארץ ניכר' (או 'גלות') נערכה מתוך מודעות לעובדה שהדבר נחשב בעולם העתיק לאסון גדול, וכך גם אצל פילון; ראה פרטים אצל כשר תשלי"טא, עמ' 45 והע' 1. ראוי לציין עוד כי אותה השוואה אף מזכירה את דברי האלגוריה של פילון על יחסן של נשמות החכמים אל השמים והארץ, ראה על בלילת הלשונות, 77-78.

הנשמה סובלת יסורים גם כאשר צמודה היא לגוף וגם כאשר היא נפרדת ממנו מחדש בזמן המוות - הדברים הולמים מאוד את ההשקפה שייחס יוספוס לאיסיים; עיין מלח', ב 154 ואילך; קדמ', יח, 18 (השווה שם, 14). דברים דומים הוא שם בפי אלעזר בן יאיר בנאומו למתאבדי מצדה, ראה מלח', ז, 340 ואילך. הרעיון נדון גם אצל פילון, ויסודותיו מעוגנים בכתבי אפלטון (השווה Plato, *Phaedrus*, 278 b); עיין עוד מילר, עמ' 322; לוז תשמ"ג, עמ' 80 ועוד; אלבק תשי"ט, סדר נזיקין, עמ' 454, 478-489, pp. 105ff. Beall 1988.

כה. על חינוך הבנים בישראל

204. [התורה] לא מתירה לערוך חגיגה לעת הולדת בנים ולא לעשות את האירוע אמתלה להרבות בשתייה - לדעת בלקין (Belkin 1936, pp. 25ff.), אין הדברים אמורים רק בחגיגה להולדת בנים אלא בכל שמחה משפחתית. הוא אף סבר כי אין הקביעה הזו משקפת את המציאות ששררה בארץ ישראל בימי הבית השני, כפי שאפשר להתרשם למשל מסיפורים שונים מהברית החדשה; השווה גם Mann 1924, pp. 324-325, וראה עוד להלן. לפיכך סבר בלקין, כי יוספוס העלה בדעתו רעיונות שקלט מכתבי פילון האלכסנדרוני (למשל על הכרובים, 90-92), ושלדעתו היה להם רישום מסוים גם בחיי היום יום של יהודי אלכסנדריה. בדומה לפילון ובהשפעתו ביקש להדגיש את הימנעות היהודים ממשתאות יין כדרך הגויים. לשם כך הוא העלה על נס את העובדה, שאפילו השמחה הגדולה של הולדת בן לא שימשה מעולם אמתלה לכך ובוודאי לא חגיגת ימי הולדת מדי שנה (השווה להלן). היה בכך כדי להבליט את המוסר היהודי, לעומת ההפקרות וההוללות של הגויים. על ההסתייגות במקרא ממשתאות ומחיי ההוללות של בית המרזח, ראה: ש"א ליונשטאם, 'בית מרזח', א"מ, ב (תשי"ד), טורים 89-90; King 1989, pp. 98ff. על הסתייגות דומה מימי הבית השני, המשנה והתלמוד, עיין קאהוט, ערוך השלם, 'מיומס', עמ' 129; חורגין תשי"י, עמ' 365, הע' 2, וכיו"ב.

ציפור (עמ' 166 ואילך) הפנה תשומת לבנו לכמה מובאות מן המקרא המלמדות על עריכת משתאות כאלה בקרב הגויים, אבל בו בזמן הזהיר מהפיתוי האסוציאטיבי לקשור לדברי יוספוס שבכאן מובאות אחרות הנוגעות ליהודים. הוא טען למשל כי אין להסמיק לכאן את המסופר בבראשית, כא:ח על אברהם, שעשה משתה גדול ביום גמילתו של יצחק. לדעתו, המדובר באירוע שלא נקשר ביום היוולדו, אלא נחוג לאחר זמן ממושך למדי מאז הלידה; על משך זמן הגמילה ראה מובאות וגירסאות שונות אצל ציפור, שם, עמ' 167. מנגד הוא הביא לדוגמא את הנוהג המצרי, המסופר בבראשית, מ:כ, לפיו חגגו דרך קבע את יום ההולדת של פרעה מדי שנה בשנה. ראוי לציין בהקשר זה גם את הנוהג המקובל על שליטים הלניסטיים לחגוג את ה-γενηέθλιον (יום ההולדת) של המלך, שבנסיבות היסטוריות מסוימות נכפה על היהודים כגזירה דתית (מק"ב, ו:ז).

לדעת ציפור, אין לכלול בקטיגוריה זו את שמחת ברית המילה והמשתה הקשור בכך (שבוע הבן; השווה ב' סנהדרין, לב ע"ב; יר' כתובות, א, כה ע"ג), כי גם הוא היה בגדר אירוע חד פעמי ובשום פנים ואופן לא אמתלה למסיבת יין כדרך הגויים. לאחר חורבן בית המקדש השני נמנעו יהודים מעריכת מסיבות ונשפים כעולה מהמשנה (מ' סוטה, ט, יא, יד). אבל היו חכמים שהסתייגו ממנהגי אבלות מופרזים של הימנעות מאכילת בשר ומשתיית יין, ואומנם ר' יהושע סבר כי הימנעות זו היתה בגדר גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה; ראה ב' בבא בתרא, ס, ע"ב; ת' סוטה, טו, יא ואילך (מהד' ליברמן, עמ' 242-244). כללו של דבר, יש יסוד לרעיון כי יהודים לא נהגו הפרזה במשתאות ולא במנהגי אבלות, אלא צידדו באיפוק ובמתינות (השווה להלן).

לחנך את הבנים ביישוב הדעת - כוונת יוספוס לחינוך לאיפוק, לשליטה על היצרים, כלומר למתינות וליישוב הדעת (ἡ σωφροσύνη, σωφροσύνη); עיין לעיל בפירושים לפסקה ב, 195.

ללמד קריאה וכן להשכילם בדבר החוקים ומעשי האבות - השווה קדמ', ד, 211. המצווה ללמד את הבנים תורה נתפרשה על יסוד הכתוב בספר דברים, ו:ו - "ושננתם לבניך ודברתם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך"; השווה עוד שם, יא:יט - "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם" וגו'; משלי, ד:ד-ה, עיין עוד מי וייס-א"ח פרידמן, 'אבות ובנים', א"מ, א (תשט"ו), טור 17. ראוי לציין כי מבחינה סגנונית נכתב ספר משלי כקובץ של עצות מפי אב לבנו, דבר שיכול אולי להדגים את חובות החינוך של אבות לבנים. חובה זו מודגשת היטב גם באיגרת אריסטיאס, 248; והשווה משלי בן-סירא, ל:א-ד, יג. זאת ועוד: כבר צוין לעיל (בפירושים לפסקה ב, 178) כי בן-סירא התפאר והשתבח בעובדה כי למד תורה מגיל צעיר (משלי בן-סירא, נא:יג ואילך, כ-כט). בקדמ', ד, 211 ציין יוספוס כי "יהיו החוקים גם ראשית תלמודם של הילדים, כי הוא הלימוד היפה ביותר וגורם לאושרם"; השווה עוד שם, 261. דברים דומים בתכלית על חינוך ילדים מגיל הינקות כתב גם פילון האלכסנדרוני (המשלחת לגאיוס, 115; 210); עיין Smallwood 1970, pp. 269, 207-208; השווה עוד מק"ב, ו:כג; מק"ד, יג:כא-כג; יז:ו; יח:י ואילך. גם יוספוס התפאר שכבר בגיל ארבע עשרה הוא נתפרסם כתלמיד חכם שעורר התפעלותם של הכוהנים הגדולים בידענותו (חיי יוסף, 9). פרטים נוספים (מקורות וביבליוגרפיה) על לימוד התורה בגיל הילדות, ראה בהרחבה ציפור, עמ' 53-55 (בפירושו לפסקה א, 60); שירר, ב', עמ' 417 ואילך; Safrai 1976, pp. 945ff. פרטים נוספים על חובות ההורים כלפי ילדיהם, לרבות מתן חינוך ולימוד התורה בתקופת בית שני ובימי המשנה והתלמוד, ראה עוד: א"ת, א, עמ' יא-יד; ב, עמ' כב-כג; בר תשכ"ד, עמ' 134-162; מוריס 1977, א, עמ' 49 ואילך, ובפרט 61 ואילך; גודבלאט תש"ס, עמ' 83 ואילך; ספראי תשמ"גא, עמ' 171 ואילך; הנ"ל תשמ"דא, עמ' 122-143; בן-שלום תשנ"ד, עמ' 221 ואילך; והשווה עוד לעיל בפירושים לפסקה ב, 171.

בימי ממלכת החשמונאים התפתח החינוך היהודי העממי למדרגה גבוהה, כפי שאפשר ללמוד מהתלמוד הירושלמי: "והוא התקין שמעון בן שטח ג' דברים... ושיהיו התינוקות הולכין לבית הספר" (יר' כתובות, ח, לב ע"ג). התקנה בעניין זה נועדה להוציא את החינוך מתחום אחריותו הבלבדית של כל אב ולעשותו לעניין ציבורי ומחייב, שנבע מרצון הפרושים להפיץ את ידיעת התורה בחוגים רחבים ככל האפשר, לשים מחסום לתופעת ההתייוונות ולהגביל את ההשפעה ההלניסטית; עיין בהרחבה אפרון תשכ"ב, עמ' 298 ואילך, ובמיוחד 301 ואילך. על החינוך וההוראה בבתי ספר עממיים בימי הבית ובימי המשנה, ראה גם ש' ספראי תשנ"ד, עמ' 479-500.

למען יחקו את האבות - סיפורי המופת של מעשי אבות האומה מילאו מקום חשוב באחדים מן הספרים החיצוניים והיו ערך חינוכי-יהודי ממדרגה ראשונה. הדבר בולט במיוחד בפרקים האחרונים של משלי בן-סירא (מד ואילך) הקרויים בשם "שבח אבות עולם"; והוא הדין בספר מק"א (ב:נ-ס), בדברים שהובאו בצוואתו הרוחנית של מתתיהו; השווה עוד מק"ד, ו:טז, כב; ז:יא, יד, יט; ט:כא; יג:ט-יב; טו:כח-לא; טז:ג, כ-כא, כה; יז:ו; יח:יא-יז, כ, כג; יהודית, ח:כה-כו; ט:ב. לא בכדי ביקשו גם נרדפי גזירות אנטיוכוס אפיפאנס להיות מופת חינוכי לצעירים (מק"ב, ו:כח, לא; מק"ד, ו:טז ואילך; טו ועוד; השווה גם: ספר יהודית, ח:כד, לב).

ילמדו את החוקים, כדי שלא יעברו עליהם ולא יתרצו זאת בחוסר ידע - השווה להתבטאות דומה ומפורטת יותר בקדמ', ד, 210, וכן השווה לעיל ב, 174-175. בפסקה ב, 176 ציין יוספוס את הדברים כהיפוך למקובל אצל הגויים. לפי תפישתו, המעלה על נס את ערכי היהדות, נשתבחה התורה לא רק בזאת שנתנה לישראל חוקים טובים, אלא גם בכך שהורתה כי יש למדם ברבים ואפילו לתינוקות של בית רבן. לדידו, חוסר ידע אין פירושו רק אי-ידיעה על קיום החוקים, אלא גם חוסר הבנה לתוכנם ולערכם החינוכי. לא בכדי הוא טען, כי "נאה הוא שיהיו [החוקים] כתובים על הלכות ויישמרו בזיכרון ולא יוכלו להימחות לעולם" וגו' (קדמ', ד, 210). הדברים אמורים כמובן על יסוד הציווי המקראי: "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך. ושננתם לבניך" וגו' (דברים, ו:ו-ז); השווה עוד פילון, המשלחת לגאיוס, 210; על בריאת העולם, 18,

69, 82, 137 ועוד. על חובות הורים בחינוך ילדיהם (בעיקר בספרות התלמודית), ראה לאחרונה Reinhartz 1993, pp. 41-49; ועיין עוד על התפישה הפילוטית בעניין זה אצל Reinhartz 1993, pp. 69-70.

כו. על אבלות וקבורת מתים

בדברי השבח, שחלק יוספוס לתורה על פשטות מנהגי האבלות וקבורת המתים, הוא ביקש להדגיש כי החסד האנושי הבסיסי הזה הוא חלק מחיי היום-יום, ועל כן אין הוא צריך להיערך אגב טקסים ראוותניים ומשתאות גדולים ובניית מצבות מפוארות ויקרות. אין בלבי ספק כי בדברים הללו היתה ביקורת סמויה על פולחני המתים המקובלים אצל הגויים בארצות המזרח (מצרים, פניקיה ובבל), שהיו קשורים באלים אוסיריס, אדוניס ותמוז. לא מן הנמנע כי הוצנעה בה ביקורת סמויה על נורמות מקובלות בעולם היווני והרומי.

205. החסד [שהתורה] ציוותה לגמול עם המתים אינו כולל טקסי קבורה מפוארים – בהערה מקדימה לעניין זה יש להדגיש כי קבורה בלתי מכובדת או הימנעות מקבורה ומהספדו של מת נחשבו בימי המקרא לדברים חמורים שיש בהם עלבון וקללה קשה; ראה למשל דברים, כא:כג; שמ"ב, כא:ט ואילך; ירמיהו, טז:ד-ח; כב:יט; כו:כג; מל"א, יד:יג; טז:ד; כא:כב-כד; מל"ב, ט:י, כב-כו, לג-לז; כג:טז. על מצוות החסד שיש לנהוג במתים, עמד גם משלי בן-סירא, ז:לג; השווה עוד לדברי פילון בחיבורו היפותטיקה (אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 7, 7); טוביה, ד:יז ואילך; וראה עוד להלן ב, 211. על חובת הקבורה ראה ברקאי תשנ"ד, עמ' 100-102. רוב החברות האנושיות התייחסו מאז ומעולם בחומרה רבה אל מניעת קבורה מהמת. היוונים למשל האמינו כי נשמת המת אינה מתקבלת בשאול עד אשר נקברה גופתו. סופקלס נתן לכך ביטוי בטרגדיה שלו על אנטיגונה, שחרפה נפשה בהפירה את גזירת המלך כאשר פיזרה שכבה דקה של עפר על גופת אחיה המת.

עניין שונה לחלוטין הוא טקסי קבורה מפוארים, כנאמר כאן. מתברר כי בני אומות העולם נהגו מקדמת דנא להפגין את אבלם על מות יקיריהם בהבלטת הצער ובטקסי הלוויה מפוארים. הללו נערכו בטקסיות רבה, בהיותם מלווים שירה ונגינה, תהלוכות ואפילו ריקודים ומשחקי ספורט (למשל ביוון ההומרית). ברומא השתתפו בהלוויה גם קרובי המתים של המת, כשהם מיוצגים על ידי שחקנים בתחפושות. עמים רבים נהגו לערוך לאחר הקבורה כרה גדולה, שהיתה מעין סעודה אחרונה עם המת. טקסים מעין אלה לא היו מקובלים בישראל, ורק במקרים יוצאי דופן מצינו אותם, כמו למשל, בטקס קבורתו של המלך אסא (דה"ב, טז:יד). ניתן אפוא לומר, כי אם אפילו היו למלכים בישראל או לאישים נכבדים אחרים אחוזות קבר משפחתיות מפוארות, אין פירוש הדבר כי הם נהגו לקיים גם טקסי קבורה מפוארים כמו אצל הגויים.

בימי הבית השני, לעומת זאת, נהגו טקסי קבורה מפוארים במות המלך החשמונאי אלכסנדר ינאי (קדמ', יג, 404, 406) ובמות המלך הורדוס (מלח', א, 660, 670 ואילך; קדמ', יז, 177, 196 ואילך). אין ספק כי ממדי הראווה של טקסים אלה היו תופעות חריגות בחברה היהודית של אותם ימים, ועל כן אין לשפוט מהן על נורמה ראוותנית של טקסי קבורה יהודיים בכלל. שני המלכים דלעיל הושפעו כידוע מגינוני מלכות הלניסטיים וניהלו חצרות מלכות בסגנון הלניסטי. יש אפוא יסוד סביר להניח כי היתה לכך השפעה מסוימת, אולי גם על שכבות עילית בחברה היהודית דאז, אולם קשה לאמוד את ממדיה. רק מאוחר יותר, במאה השנייה לסה"נ, התפשט הנוהג של טקסי קבורה מפוארים לשדרות רחבות יותר בציבור היהודי, עד כדי כך שהוא עורר אפילו בעיה חברתית קשה ובעקבותיה תרעומת. לפי מסורת חז"ל, "בראשונה היתה הוצאת המת קשה לקרוביו יותר

ממיתתו, עד שהיו מניחים אותו ובורחים, עד שבא רבן גמליאל ונהג קלות בעצמו והוציאוהו בכלי פשתן ונהגו כל העם אחריו" (ת' נדה, ט:יו [צוקרמנדל, עמ' 651-652] ב' מועד קטן, כז ע"א-ע"ב). ראוי להדגיש כי רבן גמליאל דיבנה חי ופעל קרוב מאוד לזמנו של יוספוס. המצווה בדבר הימנעות מטקסי קבורה מפוארים לא היתה מעוגנת אפוא בתורה, והיא נתגבשה על יסוד הלכה מאוחרת יותר, כפי שבאה לידי ביטוי במסורת חז"ל האמורה; השווה עוד יר' כלאיים, ט, לב, ע"ב; יר' כתובות, יב, לה, ע"א; בראשית רבה, ק, ב; עיין בהרחבה ציפור, עמ' 170, ריינאך, עמ' 118; תאקריי, עמ' 375; Vermes 1982, p. 298.

התיאורים במסורת התלמודית (למשל: יר' כלאיים, ט, לב, ע"א-ע"ב; יר' כתובות, יב, לה, ע"א; ב' כתובות, קג, ע"ב) על מות רבי יהודה הנשיא ועל הלוויתו בבית שערים מעידים לכאורה על טקסיות מפוארת. אך לעניות דעתי זהו רושם מוטעה, כי הם נותנים למעשה ביטוי לממדיו הגדולים של האבל, שנתכנסו כל העיירות להספידו, והניחוהו בשמונה עשרה בתי כנסיות. אומנם סופר על מעשה נסים שאירע באותו יום ("ותלה לון יומא עד שהיה כל אחד ואחד מגיע לביתו וממלא לו חבית שמים ומדליק לו את הנר" וגו'), אך שוב לא נזכר שום טקס מפואר. לעומת זאת, בית הקברות של בית שערים, ששימש מאז מותו של רבי למקום קבורה מרכזי, אכן היה מפואר למדי, דבר שניתן להתרשם עליו מהממצאים הארכיאולוגיים.

ולא בניית מצבות ראויות לציון – גם דין זה אינו מדאורייתא אלא מרבנן, והוא משקף מציאות הלכתית מאוחרת יותר. בימי הבית הראשון נמצאו בירושלים קברים מונומנטליים בעיר דויד ובכפר השילוח; בדבר פרטים עיין א' שטרן, 'קבר, קבורה', א"מ, ז (תשל"ו), טורים 18 ואילך; ברקאי תשנ"ד, עמ' 109, 121 ואילך; 142, 144 ואילך, 148, 156 ואילך. ברם יש יסוד סביר להניח כי מצבות הקבורה הראוותניות היו נחלת המעמדות העליונים, בעוד שהקבורה העממית היתה לפי טבעה צנועה ופשוטה, כמשתמע מהמעמד החברתי הנמוך ומהיכולת הכלכלית המוגבלת של בני העם הפשוט.

הוא הדין בימי הבית השני, שגם אז שיקפו מצבות הקבורה את המעמד החברתי של הנפטרים ובני משפחותיהם. שליטי החשמונאים והמלך הורדוס, למשל, נהגו בראוותנות רבה בעניין זה. הדבר בא לידי ביטוי מאלף בתיאורים הספרותיים על מצבות הקבורה המפוארות במודיעין (מק"א, יג:כז-ל; קדמ', יג, 211-212; Goldstein 1976, pp. 474-475; idem 1983, p. 496) ועל קברו הגרנדיוזי של הורדוס בהרודיון (מלח', א, 265, 421-419, 673; קדמ', טו, 323-325); פרטים ביבליוגרפיים, לרבות הממצאים הארכיאולוגיים, ראה Feldman 1984, pp. 501, 746-747. דברים דומים אמורים גם בקברים המרשימים מעמק קדרון, בקברי המשפחה המלכותית מחדייב, באחוזת הקבר של בני חזיר, ב'קבר בית הורדוס' שממערב לעיר העתיקה בירושלים וכן במונומנט הקבורה הצמוד אליו; עיין עליהם בהרחבה: אביגד תשי"ד; קלוגר תש"ס; הנ"ל תשמ"ה, עמ' 58 ואילך; הנ"ל תשנ"ד עמ' 165-172, ואצלו פרטים ביבליוגרפיים.

כל אלה לא היו, לדעתי, בגדר נורמות חברתיות מקובלות של קבורה יהודית בימי הבית השני, אלא אפיינו את מה שהיה מקובל אצל שכבות העילית בלבד. פשטות הקבורה העממית באותם ימים היא מובנת מאליה, כיוון שהיתה בבואה של מצב חברתי-כלכלי נחות. היא מודגמת היטב, לדעתי, בתיאורי קבורתו של ישו ב'ברית החדשה' (מתיא, כז, 59-60; מארקוס, טו, 45-46; לוקאס, כג, 53).

הממצאים הארכיאולוגיים מלמדים על צניעות יחסית בהקמת מצבות קבורה יהודיות, אתרי קבורה וכד'. הדבר משתקף, למשל, באתר הקבורה הגדול ביריחו, שנחשף ונחקר בידי ר' חכלילי (תשל"ט, עמ' 62-66; Hachlili 1980, pp. 235-340; הנ"ל תשנ"ד, עמ' 173 ואילך, ושם פרטים נוספים). על נושא הקבורה בימי הבית השני, ראה עוד אצל רחמני תשל"ט, עמ' 102-112; קלוגר תש"ס; הנ"ל תשמ"ה, עמ' 58-64. ראוי לציין כי פשטות הקבורה היחסית בולטת היטב גם בתפוצה ההלניסטית-רומית של ימי הבית השני; ראה למשל Leon 1960, pp. 54ff.; כשר תשל"ט, עמ' 116.

אחתום סוגייה זו באזכור הנאמר בתלמוד הירושלמי (יר' שקלים, ב, מד ע"א) ובמדרש (בראשית רבה, פב: י) כי אין מקימים מצבות מפוארות לצדיקים, מאחר שדבריהם הם מזכרות נצח להם; השווה לדברים דומים ששם יוספוס בפי משה לפני מותו (קדמ', ד, 178).

[התורה] ציוותה שרק בני משפחה קרובים ביותר יעסקו בענייני הקבורה - קבורה משפחתית היתה מקובלת אצל הכנענים וכן בקרב בני ישראל בימי הבית הראשון. אומנם אין במקרא שום ציווי מפורש בעניין זה, ברם הדבר יכול להשתמע בעקיפין ממעשיהם של אבות האומה (אברהם, יצחק, יעקוב ויוסף), שנהגו כך ביקירי משפחתם (בראשית, כג:טז, יט; כה:ח-ט; לה:כז-כט; מז:כח-לא; מט:כט-לב; נה-יד; שמות, יג:יט; יהושע, כד:לב; השווה קדמ', א, 237, 256, 346; ב, 196, 199-200); הוא הדין בקבורתו של אלעזר בן אהרון, שנקבר בגבעת פנחס בנו בהר אפרים (יהושע, כד:לג), וכמוהו גם השופט גדעון, שנקבר בקבר יואש אביו (שופטים, ח:לב) ויש עוד דוגמאות רבות אחרות. דומה כי הביטויים המקראיים "וישכב עם אבותיו", "וייקבר עם אבותיו", "קבריו" (אבותיו) וכד', מלמדים על הנוהג המקובל להיקבר באחוזות קבר משפחתיות. עדויות ספרותיות על טיפול משפחתי בקבורת מתים בתקופת הבית השני ניתן למצוא, למשל, בשני הנוסחים של ספר טוביה, ב:ג-ט; ד:ג-ה; ו:טו; ח:יב; יב:יב; יד:ט, יא-יד; השווה עוד מק"א, ב:סט; ט:כ; יג:כה; יהודית, ח:ג; טז:כב-כד; מ' סנהדרין, ו:ה-ו; יר' מועד קטן, א, פ ע"ג; מסכת שמחות, יב, ט.

גם הממצאים הארכיאולוגיים מימי הבית השני מלמדים על שכיחות קיומן של אחוזות קבר משפחתיות, שצורתן מתוארת לפרטיה במשנה (מ' בבא בתרא, ו:ח); השווה למשל אביגד תשל"א, עמ' 41 ואילך; קלוגר, שם; רחמני, שם; Hachlili 1978, pp. 45ff.; מ' בר-אילן תשנ"ד, עמ' 212-229 ואצלו סקירה מקיפה על כל הסוגיה. הפרשנות של יוספוס בדבר המצווה שחלה על בני משפחה לדאוג לקבורת יקיריהם הנפטרים נשענת אפוא על קרקע מוצקה; השווה גם ב' סנהדרין, מו ע"א-ע"ב.

כל הנקרים בדרך יצטרפו אליהם ויתאבלו עמהם - גם לדין זה אין סימוכין בתורה, וכנראה שיוספוס נתן כאן ביטוי לנוהג מקובל, שהיה להלכה רווחת בימיו; השווה משלי בן-סירא, ז:לד; לח:טז-יז. זאת ועוד: מסתבר כי המצווה להשתתף בהלווית מת נחשבה לגדולה וחשובה ביותר, עד כדי כך שאף הצדיקה ביטול תלמוד תורה; ראה ב' כתובות, יז ע"א; ב' מגילה, ג ע"ב; כט ע"א; ב' ברכות, יח ע"א.

הבית [בו נמצא המת] וכל שוכניו חייבים להיטהר - על הדין המקראי בעניין זה, ראה במדבר, יט:יא ואילך. אלון (תשי"ז, א, עמ' 170 ואילך) עמד על הדמיון ההלכתי שבין דברי יוספוס לדברי פילון. אפשר כי האחרון היה מקור השראתו, אך בה בעת יש לזכור כי במשנה מוקדשת לכך מסכת שלמה, הלא היא מסכת 'אהלות'.

לדעת מילר (עמ' 324), השומרונים ביקשו לנצל את הדין הזה כדי להתנכל לקדושת המקדש וטהרתו על ידי שהחדירו בגנבה לתוך לשכותיו עצמות בני אדם (קדמ', יח, 30); עיין וילק תשנ"ב, עמ' 55 והע' 14. בנושא טומאת המת החמירו מאוד דיני ההלכה של מגילות מדבר יהודה. כך עולה, למשל, מימגילת המקדש; עיין בהרחבה ידן תשל"ז, א, עמ' 249 ואילך, ובעיקר 251 ואילך; שיפמן תשנ"ג, עמ' 290 והע' 135, והספרות בעניין זה עוד רבה.

[כדי שכל מי שמעשה רצח בידו ירחק מאוד מהמחשבה שהוא טהור] - תאקריי (עמ' 376, הע' 1) וריינאך (עמ' 118, הע' 5) סברו שהמשפט הזה הוא אינטרפולציה פרשנית מאוחרת לצורך הסבר שכלתני של הדין המקראי (השווה גם טרויאני, עמ' 190). אך נראה לי שיש בכל זאת ליחס את המשפט ליוספוס, כי הרעיון הגלום בו הולם גם את חשיבת פילון האלכסנדרוני (למשל: על החוקים לפרטיהם, ג, 205) שהחוק על טומאת מתים נועד לשמש גם להרתעה מפני שפיכות דמים; השווה עוד אלון תשי"ז, א, עמ' 170-171.

כז. על מצוות מוסריות שונות ביחסי אנוש

הפרק הזה נכתב במעמדה להפריך את ההאשמת המוטחנת ביהודים על 'שנאת הבריות' (המיסאנתרופיה) שלהם. יוספוס השתדל להוכיח כי חוקי התורה מדריכים את ישראל לנהוג הגינות, צדק, כבוד, חסד, אימון ואחוזה בכל אדם.

206. **כיבוד הורים נקבע כשני במעלה לכיבוד האלוהים עצמו** – תאקריי (עמ' 376, הע' b) וריינאך (עמ' 118, הע' 6) העירו כי מצוות כיבוד הורים הכלולה בעשרת הדברות (שמות, כ"ב; דברים, ה:טז; השווה גם: ויקרא, יט:ג; משלי, א:ח) מופיעה בסדר החשיבות בדרגה שנייה לאחר המצוות הקשורות באלוהים (שמות, כ:א-יא; דברים, ה:ו-טו), וכי כך בדיוק מודגש הדבר גם באיגרת אריסטיאס, 228; השווה עוד *Ps. Phocylides*, 3; משלי בן-סירא, ג:א-טז; כג:יד; פילון, היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 7, 3. פילון פירט בהזדמנויות שונות בכתביו את החובות שחלו על בנים כלפי הוריהם, וכללו ציות, יראה, כבוד ודאגה; ראה פרטים אצל Reinartz 1993, pp. 77-81. על כיבוד אב ואם במקרא, ראה מ"ד קאסוטו, א"מ, ד (תשכ"ג), טורים 78-79. לימים, הטיחה 'הברית החדשה' (מתיא, טו:ה; מארקוס, ז:יא-יב) בחוגי פרושים על שהעמידו במעלה גבוהה יותר ממצוות כיבוד הורים נדרים שבהם הקדישו דברים לאלוהים (כמו נדר 'קורבן'); עיין על כך בער תשמ"ו, עמ' 221 ואילך. במציאות היתה מחלוקת בשאלה זו בין החכמים, למשל במשנה נדרים, ט, א; עיין עוד שירר, ב', עמ' 486. הדבר מלמד עד כמה חשובה היתה מצוות כיבוד הורים. אכן, במשנה נמנתה מצוות כיבוד אב ואם יחד עם מצוות גמילות חסדים, הבאת שלום בין אדם לחברו ותלמוד תורה כ"דברים שאדם אוכל פרותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא" (מ' פאה, א, א). על חובות ילדים להוריהם, ראה לאחרונה Yarbrough 1993, pp. 49-53. ברם חשוב לקחת בחשבון בהקשר זה גם את האפשרות שיוספוס העלה על נס את מצוות כיבוד ההורים מתוך רצון למצוא מכנה משותף עם הנוהג המקובל בעניין זה בחברה הרומית; השווה Goodman 1994, p. 335.

והיה אם בן לא יגמול להוריו את גמול חסדיהם – מאחר שמדובר כאן בגמול להורים, משתמע בעקיפין כי גם על ההורים הוטלה חובה כלפי בניהם, ואין ספק כי הכוונה לחובת החינוך והלימוד של חוקי התורה (ראה לעיל ב, 204). ראוי לציין כי בעניין חובות הבנים להוריהם הוא התבטא רק באופן כללי וסתמי, מבלי לפרט לגופן (השווה לעיל ב, 204). מן הדברים יכול להשתמע כי אין מדובר רק בחובת המשמעת והציות של בנים להוריהם (פן ייחשבו ל'בנים סוררים ומורים'), אלא גם בחובת הסעד והתמיכה בהם לעת זקנה; השווה לדברי יוספוס עצמו בקדמ', ד, 261. אומנם אין לכך ציווי מפורש במקרא, אך כמדומה שהדבר יכול היה להסתבר על יסוד פירוש לפסוק "אל תשליכני לעת זקנה, ככלות כוחי על תעזבני" (תהלים, עא:ט). ציפור (עמ' 173) הצביע בעניין זה על הנוהג המקובל במצרים, שלפיו הוטלה החובה לתמוך ולקיים הורים חלשים רק על הבנות ולא על הבנים (הרודוטוס, ב, 35; דיודורוס הסיקילי, א, 1, 77). לא מן הנמנע אפוא כי דברי יוספוס נועדו, לא רק לשבח את מנהגי היהודים, אלא גם לבקר בעקיפין את הנורמות המקובלות במצרים; השווה עוד להלן בעניין עונשם של בנים סוררים. מהקשר הדברים כאן ומתוכנם עולה המסקנה העיקרית לדידנו כי יוספוס התכוון להרחיב את האמור במקרא לגבי 'בן סורר ומורה' לחומרא (דברים, כא:יח-כא). להלן יתברר כי יש לכך הקבלה גם בכתבי פילון האלכסנדרוני, ולדעתי הדבר נובע ממעמדה אפולוגטית ותעמולתית, שתכליתה להציג את חוקי התורה באור המחמיר של סמכות האבי (*patria potestas*) כמקובל בתפישת העולם הרומית.

ואם ייכשל בחובתו כלפיהם, אי ימסר לסקילה – מילר (עמ' 324) ביקש לעג את חומרת החוק

האמור ביבן סורר ומורה בכתוב בשמות, כאִיז על בנים המקללים את הוריהם, שדינם כדין אלה המקללים או מגדפים את אלוהים, ויש להוציאם להורג בסקילה (ויקרא, כד:טו-טז). פילון (היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 7, 2) אף השווה את החטא ליכפירה באלוהים (dóξα). יוספוס ופילון הרחיבו בדבריהם את האמור בתורה על יבן סורר ומורה (דברים, כאִיח-כא). בגירסת קדמי, ד, 260 ואילך כתב יוספוס דברים שונים במקצת, כפי שאפשר להיווכח מהציטטה שלהלן: "בחורים שינהגו זלזול בהוריהם ולא יחלקו להם את הכבוד הראוי ויזידו נגדם, אם במעשי בושות אם מתוך טיפשות, יוכיחם הוריהם תחילה בדברים, שכן יש להם סמכות של שופטים לגבי בניהם.... (264) ואולם אם יתברר, שדברי הוריו ותוכחת פיהם, לקחת מוסר, נחשבים כאין וכאפס בעיני הבן... יוצא בידי הוריו עצמם אל מחוץ לעיר וכל העם ילכו אחריהם וירגמוהו באבנים" וגו'. אכן, המלומד וייל (Weyl 1900, pp. 39ff, esp. 47ff.) הצביע על אי התאמה חלקית בין גירסת 'קדמוניות היהודים' לבין גירסת 'נגד אפיון', והצטרף בכך לריטר (Ritter 1879, p. 41), שמצא דמיון רב בין הגירסה האחרונה לבין זו של פילון, ואפילו מהבחינה הלשונית. הדבר מחזק את המסקנה כי פילון היה המקור שעליו נסמך יוספוס. בלקין (Belkin 1936, pp. 55-57) הצטרף אף הוא לדעתם, אך בה בעת הביע הסתייגות מכל אותן דעות שטענו להשפעת דוקטרינת ה-*patria potestas* הרומית, שלפיה היו לאב סמכויות בלתי מוגבלות לגבי בנו. פלדמן (Feldman 1992a, p. 993), לעומת זאת, סבר בצדק כי מעצם הדגשתו של יוספוס בגירסת 'נגד אפיון' את חומרת עונשו של יבן סורר ומורה נודף ריח אפולוגטי ותעמולתי מסוים, שנועד להוכיח לקורא הרומי כי בעניין זה שררה התאמה מלאה לחומרת החוק הרומי. לדעתו, היה זה אמצעי טוב ומשכנע בעיני יוספוס להציג את ערכיותם של חוקי התורה. לא כן ביחס לחוק היווני. ציפור (עמ' 173), למשל, מצא אומנם דמיון בהגדרת החטא לפי התפישה היוונית (השווה פיתגורס, אצל דיוגנס לארטיוס ז, 1, 19; אפלטון, על החוקים, ד, 717; יא, 930). בה בעת הוא טען, כי מאחר שאצל המחוקק היווני לא נקבע עונש הולם לפשע הזה (למשל בחוקי סולון), אין ללמוד על השפעה יוונית על יוספוס. הסתייגותו של ציפור אינה גורעת מדעת פלדמן, שטען כי בעניין זה כיוון יוספוס בעיקר לרוח החוק הרומי המחמיר, ללמד על עמדתו האפולוגטית והתעמולתית. על גלגולה והתפתחותה המאוחרת של ההלכה היהודית בעניין יבן סורר ומורה, עיין עוד אצל ציפור, עמ' 172-173; השווה גם: שליט תש"ד, ב, הערות וציונים, עמ' פו-פו (הע' 160); רוקח תשמ"ו, עמ' 155; אלבק תשי"ט, סדר נזיקין, עמ' 450 (על מ' סנהדרין, ז, ח).

[התורה] מצווה גם על הצעירים לתת כבוד לכל איש זקן - הדברים מכוונים ללא ספק לימפני שיבה תקום, והדרת פני זקן, ויראת מאלוהיך, אני ה' (ויקרא, יט:לב); השווה גם משלי, כג:כב; איוב, יב:יב; משלי בן-סירא, ז, ו. לא מן הנמנע כי יש בדברי יוספוס גם שמץ של ביקורת נגד הזלזול בכבודם של זקנים, האמור ב'גוי עז פנים אשר לא ישא פנים לזקן' (דברים, כח:ו). כי אלוהים [עצמו] הוא בא בימים עד מאוד - השווה דניאל, ז:ט. לדעת ריינאך (עמ' 118, הע' 9), אפשר כי הערה זו של יוספוס נאמרה כדברי פרשנות לסיפא של הפסוק דלעיל מספר ויקרא (יט:לב); השווה גם תאקריי (עמ' 376, הע' c) וטרויאני (עמ' 191). פרשנות דומה הוא נקט גם בפרשת יבן סורר ומורה בצינו כי "אלוהים כועס על אלה שמעזים פניהם נגד הוריהם, משום שגם הוא אב לכל גזע האדם, ודומה הוא, שנגרמת לו בושה יחד עם השותפים לו בכינוי אב, כשלא זכו מבניהם לכבוד המגיע להם" (קדמי, ד, 262).

207. [והתורה] אינה מרשה לאיש להסתיר דבר מרעהו - אין לציווי זה יסודות כתובים מפורשים בתורה, אך לדעת ציפור (עמ' 174), אפשר שהדברים פורשו על יסוד הדוגמא שאלוהים אינו מסתיר מאומה מנאמניו (השווה בראשית, יח:יז; עמוס, ג:ז). מלומדים אחרים (למשל ריינאך, עמ' 118, הע' 10) עמדו על כך שהדבר הולם גם את תורת האיסיים (מלח, ב, 141). מקור השראה

אפשרי נוסף לרעיון הזה היה פילון האלכסנדרוני; ראה היפותטיקה, אצל אסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 7, 8; ואומנם כך סברו בלקין וקולסון (Belkin 1936, pp. 28-29; Colson 1958, p. 429, n.). מלומדים אחדים לא פסלו גם אפשרות כי מלבד פילון שאב יוספוס השראה גם ממקורות יהודיים אלכסנדרוניים אחרים; ראה Carras 1990, pp. 449-450; Keeble 1991, pp. 45-46.; cf. Vermes 1982, pp. 301-302; Feldman 1992a, p. 993. הציווי המוסרי הזה היה מקובל גם אצל היוונים.

כי אין חברות ללא אימון מלא - בהנמקה הזו גלוס קורטוב של תירוץ אפולוגטי, שנועד להזם את ההאשמות הנודעות נגד העם היהודי, הלוקה כביכול במיסאתרופיה. מסיבה זו לא נראית לי דעת ורמש (שם, עמ' 298) הגורסת שקביעת יוספוס דלעיל כי "[התורה] אינה מרשה לאיש להסתיר דבר מרעהו" אמורה רק ביהודים בלבד. קשה להניח שהוא היה מכשיל עצמו בדברים שכאלה ונותן פתח להאשים את היהודים ב"שנאת בריות". לדעת גודמאן (Goodman 1994, p. 335), יש כאן ניסיון למצוא מכנה משותף לאידיאל המקובל בחברה הרומית.

וגם בשעת שנאה לפלוני, אסור לגלות את סודו - לדעת בלקין (שם) גם המקור לקביעה הזו של יוספוס היה שוב החיבור 'היפותטיקה' (שם) מאת פילון האלכסנדרוני. רוקח (תשמ"ז, עמ' 162 והע' 28) אף העלה את הסברה, ולפיה דברי אותו מקור היו בגדר הרחבה או אי-הבנה לנאמר במשלי, כה:ט ("יסוד אחר אל תגל") ובויקרא, יט:טז ("לא תלך רכיל בעמך"); השווה עוד משלי, כ"ט; יא:יג; יב:יג; כה:כא; משלי בן-סירא, ד:כח; היד; יא:כט-ל; טו:כ; כב:י; כז:טז-יז, כא; מב:א. מגד, ראוי לציין את עצת משלי בן-סירא (לז:י): "אל תיועץ עם חמך (אולי קמך) וממקנא העלם סודי". סבורני כי יש להסתייג מהתלבטות בלקין (שם, עמ' 29) ביחס לאפשרות תרגומה של המילה $\xi\chi\theta\rho\alpha$ כי ארץ ניכר' (foreign country) במקום 'שנאה'. לדעתו, ייתכן שדברי יוספוס ראויים להתפרש כאפולוגטיקה, שנועדה להזים את ההאשמה המוטחת ביהודים על חוסר נאמנותם המדינית (כמי שמגלים את סודות המדינה לאויביה) במטרה למונעם משיוויון זכויות אזרחי. סבורני כי זוהי פרשנות ספקולטיבית ומאולצת מאוד המיוסדת על פרויקציה היסטורית ממציאות הזמן החדש, שאין לה בסיס טקסטואלי מוצק.

ואם שופט ייקח שוחד, יהיה עונשו מיתה - על איסור נטילת שוחד בתורה, ראה שמות, כג:ח; דברים, טז:ט. אומנם לא צוין במפורש עונש מוות על הטיית משפט בגין שוחד, אך הוטחה בשופט כזה קללה נמרצת: "ארור לוקח שוחד להכות נפש דם נקי" (דברים, כז:כה). לדעת ציפור (עמ' 175), יש יסוד סביר להניח כי דברי יוספוס אכן כוונו למקרה של שופט שלקח שוחד וגרם בכך למותו של אדם חף מפשע. דין כזה יכול היה, לדידו, להישען על פירוש הפסוקים בדברים יט:יח-יט הנוגעים לעד שקר שייעשה בו "כאשר זמם לעשות לאחיו" (כלומר *lex talionis*); ואומנם בסיכום של הרמב"ם (משנה תורה, סנהדרין, כג, ט) לסוגייה זו צוין כי "הקב"ה גובה ממנו נפשות, שנאמר יקבע את קובעיהם נפשי (משלי כב:כג)". דומה כי דעת הרמב"ם שעונה גם על משנה פאה, ח, ט: "וכל דיין שלוקח שוחד ומטה את הדין אינו מת מן הזקנה עד שעניו כהות, שנאמר: 'ושוחד לא תקח, כי שוחד יעור עיני פקחים' (שמות כג:ח)".

דעה שונה לחלוטין השמיעו וייל (Weyl 1900, pp. 20-21) ופלדמן (Feldman 1992a, p. 993), שטענו כי הפרשנות המחמירה של יוספוס נבעה מטעמים אפולוגטיים, בשים לב לחוק הרומי (משנת 81 לפס"ה) המחמיר מאוד בעניין זה - *lex Cornelia testimonia*. לכאורה, ניתן לטעון נגד הצעתם כי לא צריך לרעות בשדות זרים, שהרי מצינו הלכה דומה גם במגילת המקדש (נא, 16-18) ובה נאמר כי שופט "אשר יקח שוחד ויטה משפט צדק יומת, ולוא תגורו ממנו להמיתו". על ההקבלה כבר הצביע קיסטר (תשמ"ח, עמ' 316-317), וכמוהו גם וילק (תש"ן, עמ' רפא-רפב), אלא שהאחרון הסתייג מהאפשרות של השפעת המגילה על יוספוס. נחזור לדון בנושא להלן. הוא אף הסב לבנו לכך כי דווקא ידן, המפרש המובהק של 'מגילת המקדש', לא שם לבו לאותה הקבלה,

וכמוהו גם מלומדים אחרים (שם, עמ' רפא, הע' 1). בדברי פרשנותו למגילה טען ידן (א, עמ' 292-294; ב, עמ' 162) כי אין הדין המחמיר הזה מתאים להלכות חז"ל. לפי המשנה (מ' פאה, ח, ט) "כל דין שלוקח שחד ומטה את הדין - אינו מת מן הזקנה עד שעניו כהות" וכו'; השווה ספרי דברים, קמד (197 ואילך). כאמור, לדעת ידן, החומרה בעניין זה נבעה מהפרשנות הנוקשה של 'מגילת המקדש' לגבי פשעים וחטאים בכלל, שמנקודת מבטה הם מטמאים את המקדש, והוא ביקש למצוא לפרשנות זו עקבות אצל הנביא יחזקאל. ההקבלה בין יוספוס למגילה בחומרת ההלכה: עשויה לעורר את השאלה: האם יוספוס ניזון ממנה? למרות שידן לא היה מודע, כאמור, להקבלה הספציפית דלעיל, הוא נטה עקרונית להשיב על השאלה בחיוב, ואף הצביע על שורה של מקבילות אחרות התומכות בכך (לטעמו). לדבריו, נזדהו כותבי המגילות עם האיסיים, ומאחר שיוספוס חי במחיצתם זמן מה, יש יסוד לחשוב כי הוא הושפע מהם, אף ייתכן כי חל אצלו טשטוש תחומים בין הלכותיהם לבין הלכות שהיו מקובלות בימיו על כלל ישראל; עיין ידן, שם, א, עמ' 62 (הע' 73), 93-94, 150, 153, 226-227, 305. בעקבותיו הלכו גם מלומדים אחדים, וראה פרטים אצל וילק, שם, עמ' רפא, הע' 2. ברם לדעתי, העובדה שיוספוס שהה פרק זמן מסוים במחיצת האיסיים (חיי יוסף, 10-11) אינה מעלה או מורידה במקרה זה, כיוון שבאותו הקשר עצמו צוין במפורש כי הוא אף שהה במשך שלוש שנים במחיצתו של נזיר מתבודד בשם באנוס והיה לתלמידו ומעריצו. הלה חי לדבריו במדבר, לבש בגדים עשויים מעלות עצים, ניזון מצמחי בר הגדלים מעצמם וטבל פעמים רבות ביממה במים קרים לשם פרישות וטהרה. מ' שטיין (תשי"ט, עמ' קח, הע' 1) העיר בצדק כי הלה לא היה איסיי, שהרי יוספוס העיד בבירור כי הוא עבר אליו אחרי ששהה במחיצת האיסיים, ללמדך כי היה שונה ומובדל מהם. באנוס היה ככל הנראה נזיר מתבודד ללא זהות כיתתית ידועה, שניתן אולי להשוותו ליוחנן המטביל (ראה ניר תשמ"ו, עמ' 21, 127). לדעתי, יוספוס הבליט את דמות באנוס מסיבה אחרת לגמרי, ולפיה הוא ביקש להתחנן לקורא היווני באמצעות פניה אל דמויות מוזרות אך נערצות וקוסמות לטעמו. לשון אחר, מאחר שיוספוס ידע כי התבודדות או פרישות מעין נזירות של אנשי רוח הדבקים ב'חיים טבעיים' היתה אידיאל קיני נודע מאז ימי אנטיסטנס (Antisthenes - 455-360 לפסה"נ לערך) ודיוגנס מסינופה (Diogenes of Sinope - 400-320 לפסה"נ בקירוב), הוא צייר את דמות באנוס על פי אותו דגם. מן האמור יוצא לדעתי, כי החומרה המיוחסת על ידי יוספוס לחוקי התורה נועדה רק לשבר את אוזנו של הקורא היווני. יתר על כן, הוא חיקה בזאת את דרכה של הפרשנות היהודית ההלניסטית, שנטתה להציג את חוקי התורה ומצוותיה בדרך רדיקלית, במטרה להצדיק את האמיתות הנצחית שלה; ראה למשל איגרת אריסטיאס, 129: "רוב מצוות התורה הן מתוך חומרה יתרה, ואלה המצוות (קרי דיני מאכלות) הן מתוך חומרה מופלגת". החומרה בהלכה של מגילות מדבר יהודה, לעומת זאת, היא חומרה לשמה, שכל מטרתה לפסול ולסתור את הפרשנות היהודית המקובלת, כדי להוכיח שחוקי התורה אינם מקוימים כהלכתם. כבר ראינו לעיל בעניין קרי לילה שלאחר התייחדות עם אישה (ב, 198) כי אין החומרה הזאת מעוגנת במציאות החיים היום-יומית, שהרי אין להעלות על הדעת את קיום האיסור שגזרה 'מגילת המקדש' לא לנהוג חיי אישות בתחומי ירושלים. לדעתי, הדרך יוספוס בכתבתו על ידי שיקולים אפולוגטיים ברוח המקובל בספרות היהודית ההלניסטית, שענינם להרעף דברי שבח על חוקי התורה מזה ולצדד בהבדלות ממנהגיה המתירניים ומלאי החטא של החברה הפגנית מזה.

כל מי שיסרב לסייע בידו של מבקש עזרה יועמד לדין - זוהי ללא ספק פרפרזה של הציווי המקראי של ספר דברים, טו: ואילך על הגשת סעד ל'אחיך האביון'. לדעת מילר (עמ' 325), ניתן לחשוב בהקשר זה גם על מי שמבקש עזרה (ἀνάγκη) הנאחז בקרנות המזבח (ראה למשל מל"א, א:ג; ב:כח); על השימוש במינוח הזה ראה עוד משלי ב:סירא, ד:ד-ה; טוביה, ד:ז ועוד. על החובה לעזור לעני או לנכה הפונה לעזרה, ראה באופן כללי: תהילים, מא:א ואילך; משלי, יט:יז; ספר טוביה, א:ז ואילך; והשווה גם פילון, היפותטיקה אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 7, 6; וכן על המידות

הטובות, 82-87. התורה אכן דורשת סעד לחלשים מבקשי עזרה, אף מגדירה זאת במפורש כציווי (דברים, טו:יא). אך מגד אין היא מצווה על העמדה לדין של סרבני עזרה, כדברי יוספוס כאן. לדעתי, הדרך יוספוס על ידי שיקולי תעמולה, שנועדו להפליג בשבח חוקי התורה, שלדידה סעד לחלשים אינו בגדר פילאנתרופיה, אלא בגדר חוק מחייב.

208. לא ייקח אדם מרשות חברו דברים אשר לא הפקיד אצלו - השווה להלן ב, 216. הדברים מתייחסים ככל הנראה לכתוב בספר ויקרא, ה:כא ואילך על מי ש'כחש בעמיתו בפקדון או בתשומת יד או בגזל או עשק את עמיתו' וגו'. על דיני הפיקדון בתורה, ראה עוד שמות, כב:ו-ח; והשווה למקבילה של יוספוס עצמו בקדמ', ד, 285-288.

ד' רוקח (תשל"ו, עמ' 134, הע' 18; תשמ"ו, עמ' 161, הע' 24) בפרשנותו ליהיפותטיקה של פילון (אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 7, 6) עמד על דמיון הניסוח שבין דברי יוספוס לדברי פילון. יתר על כן, למרות שהדברים יכולים להשתמע לדעתו גם מדברי התורה על השבת אבידה (דברים, כב:א-ג), יש יסוד לשער כי הם נסמכו דווקא על מקור יווני, לפי נוסח האמירה המיוחסת לסולון על ידי אפלטון (חוקים, 913g) בעניין דומה. אם כך הדבר, הריהו מצטרף לשורת המקרים שבהם ניסה יוספוס להציג באופן אפולוגטי ותעמלתי את חוקי התורה בנוקטו מטבעות לשון וניסוח המוכרים לקורא היווני.

לא ישלח ידו בדבר של אחרים - השווה פילון, היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 7, 6; וכן בברית החדשה, לוקאס, יט, 22-19. ברם לפי האמת, הדברים יכולים להתפרש כאמורים ב"לא תגנובי" וב"לא תחמד (תתאוה) בית רעך" - שמות, כ:טו, יז; דברים, ה:יט, כא; השווה עוד שמות, כב:א ואילך; ויקרא, יט:א; וכן יחזקאל, יח:יח.

לא ייקח נשך - השווה שמות, כב:כד; ויקרא, כה:לו-לז; דברים, כב:כ-כא; השווה עוד יחזקאל, יח:ח, יג, יז; כב:יב; משלי, כח:ח; תהילים, טו:ה. יוספוס נסמך כנראה רק על הכתוב בשמות, כב:כד ("אם כסף תלוה את עמי את העני עמך לא תהיה לו כנשה ולא תשימון עליו נשך") ובויקרא (שם), אך נמנע בבירור מלציין כאן ובקדמ', ד, 266 את המשכו של הדין המקראי על פי דברים, כג: כא - "לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך" וגו'. יש לחשוד בו כי 'השכחה' או ההשמטה היתה מכוונת ואפולוגטית באופיה. לדעתי יש להבינה על רקע דבריו בהמשך (ב, 209 ואילך), כאשר הוא ביקש להציג את חוקי התורה כהוגנים ביחסם אל הנוכרים. השווה עוד לפרפרזה של יוספוס עצמו לדין המקראי בקדמ', ד, 266; עיין גם מק"ד, ב:ח. כידוע, לפי המסורת, בימי הלל הזקן שונה הדין הזה באמצעות תקנת 'הפרוזבול' הנודעת (ראה לאחרונה בעניין זה בן-שלום תשנ"ב, עמ' 117-120), אך לא כאן המקום לדון בה.

הם המקיימים את האחוה ההדדית שלנו - יש כאן התחסדות אפולוגטית שנועדה להפריך את אשמת המיסאנתרופיה שהוטחה ביהודים. דא עקא, ידוע כי האחוה (κοινωνία) היהודית נתפרשה בעיני שונאי ישראל כקנוניה של קושרי קשר.

כח. על היחס ההוגן והמסויג כלפי נוכרים ועל קירוב הגרים

209. מחשבותיו של מחוקקנו - בפתח הדברים על היחס אל הנוכרים הדגיש יוספוס כי חוקי משה נתקנו על יסוד כוונות מיוחדות ומחשבות מנחות מאת משה עצמו, וכי לא היו תוצר של שרירות לב בעלמא. לשון אחר: הוא רצה לבטא את ההשקפה כי חוקת משה היתה תוצר של חשיבה פילוסופית, וכי על כן היתה חוקה אידיאלית.

היחס ההוגן לנוכרים - על היחס ההומני של התורה לגר, ראה שמות, כב:כ; כג:ט; ויקרא, יט:לג-לד;

דברים, י:יט; כד:יז-כב; כז:יט. דומה כי לא נטעה אם נאמר, שהמניע העיקרי של יוספוס לכתוב על סוגייה זו היה אפולוגטי: להזם את ההאשמות הרווחות נגד היהודים, ולפיהן הם שונאי זרים ושונאי בריות. די אם ניקח בחשבון בהקשר זה את הדברים שיוספוס עצמו כתב עליהם; השווה א, 240-239, 261, 309, 318; ב, 95, 121 ואילך. על מעמות אפולוגטיות גלויות יותר בסוגייה זו, ראה ב, 146, 221 ואילך. תן דעתך גם על היחס המסויג לזרים שהיה מקובל על הספרטנים והאתונאים, דבר שיוספוס עצמו היה מודע לו ואף הועלה במסגרת טיעוניו, ראה להלן פסקאות ב, 259, 262-268; השווה: Rawson 1969, p. 98.

הוא נקט אמצעים טובים ביותר כדי להטיח כי לא יושחתו מנהגינו - בשים לב לעובדה כי יוספוס דיווח על גירוש הנשים הנוכריות בימי עזרא, נראה גם ההסבר הזה אפולוגטי מעיקרו. סביר להניח כי בדומה למקרים אחרים שצוינו לעיל נבעה האפולוגטיקה שלו מן החשש לסבירותן של ההאשמות הנודעות נגד היהודים שהם שונאי זרים ושונאי בריות. ברם ניתן להעריך את ההסבר של יוספוס גם מזווית ראייה שונה, שתכליתה לפאר ולרומם את המחוקק היהודי על שנתן דעתו לשמור את טהרתם של חוקי היהודים ומנהגיהם מפני השפעות זרות ומזיקות. אכן, בדרך זו הוא גם הצדיק את גירוש הנשים הנוכריות שגרמו לערבובו של גזע הכוהנים (קדמי, יא, 140; והשווה שם, 153). מטרה אידיאלית זו נחשבה למוצדקת ביותר גם מנקודת המבט היוונית-הרומית. בספרטה נהגו למשל לגרש את הזרים או להימנע מהשפעתם (ראה אפלטון, חוקים, יב, 950א-ד; פלוטארכוס, ליקורגוס, כז; Dionysius of Halicarnassus, *Roman Antiquities*, I, 263) כדי לשמור על טהרת העם הספרטני וחוקתו. גם ברומא היתה רגישות דומה מפני השפעתם המזקת של זרים, שהרי שמירת חוקת האבות (*mos maiorum*) בטהרתה היתה שם אידיאל חשוב ביותר. על כן הוקמה בה משרה מיוחדת של פריטור הזרים, שפיקח על פולחנות זרים ולעתים אף נקט אמצעים קיצוניים כגון גירוש. מסתבר כי יוספוס היה מודע לתופעה הזו בעולם היווני-רומי (השווה להלן ב, 257, 259-260), וייתכן כי הסברו בא בהשראתה. הוא הסתפק בהסבר פילוסופי כללי ונמנע מלבאר ולפרט לקוראיו את החששות שהובעו במקרא מפני ההשפעות השליליות של 'עבודה זרה', גילוי עריות ועוד מיני תועבות המיוחסות לגויים (לרבות היוונים והרומאים). כתיבתו נשענה על הנמקות אידיאליות כלליות, שהן מוכרות ומוצדקות גם בעיני היוונים והרומיים עצמם, והדבר יכול להתפרש כמובן כפן נוסף בכתיבתו האפולוגטית.

לא נהגה טינה כלפי אלה הבוחרים להיות שותפים להם - הכוונה לגרי צדק, שלפי חוקי ישראל נחשבו ליהודים גמורים לכל דבר. עובדה זו שימשה בידי יוספוס הוכחה כי אין חוקי התורה מצדדים בהבדלות מזרים; השווה למשל לעיל ב, 121, 148, ולהלן ב, 291. אדרבה, העובדה שהגיור עושה את המתגיירים לשותפים מלאים מוכיחה את ההיפך הגמור; עיין עוד להלן ב, 261. פרטים ביבליוגרפיים על ממדי הגיור והיקפו, ראה לעיל בפירושים לפסקה ב, 123. לא מן הנמנע כי בדברים הללו יש רמיזה לתופעה הידועה של 'יראי אלוהים' (*θεοσεβείς, θεοσεβούμενοι*), שהיתה מוכרת היטב בתפוצה ההלניסטית-רומית ובמיוחד באסיה הקטנה; ראה לאחרונה בהרחבה, לרבות פירוט ביבליוגרפי ודיון היסטורי ממצה, אצל Trebilco 1991, pp. 145-166; עיין עוד: Feldman 1993, *passim*.

210. הוא קידם בברכה את כל אלה המבקשים לחיות עִמָּנוּ על פי אותם החוקים - יש בדברים האלה חזרה על הרעיון שהובע בסיפא של הפסקה הקודמת, דבר שנועד להדגישו במשנה תוקף, וכמובן יכול גם להתפרש כהוכחה נוספת למוטיבציה האפולוגטית החזקה בכתיבתו של יוספוס. מנקודת המבט של יוספוס, כבר משה התייחס אל הגיור כאל תופעה חיובית ורצויה. אומנם ידוע כי הגיור נחשב לתופעה מאוחרת בהרבה מבחינת זמנה וכי לא היתה קיימת עדיין בימי משה. אך אם נצא מן ההנחה ההגיונית כי יוספוס היה כבר מודע למסורת המייחסת למקורות תנאיים מספר הלכות שהיו בגדר 'הלכה למשה מסיני' (עיין על כך אצל ספראי תשי"ן, א, עמ' 11 ואילך,

ובמיוחד עמ' 23), לא יהיה כל קושי לתרץ את דבריו. ואולם לא מן הנמנע כי יוספוס ייחס למשה את הגישה החיובית לגיור על יסוד מצוות התורה האמורות ביגר תושב', שהן כידוע אנושיות מאוד; ראה למשל "כאזרח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם ואהבת לו כמוך" (ויקרא, יט:לד; השווה גם דברים, י:יח-יט); עיין עוד להלן פרק כט. אפשרות זו נראית בעיני יותר, בשים לב לקיומם של חוגי כוהנים אשר גילו צרות עין לגבי גרים והיפלוס לרעה; עיין ד' שוורץ תשמ"ז, עמ' 139 ואילך.

פילון קדם ליוספוס בהבחנה בין יהודים מלידה לבין יהודים שאינם מלידה. הראשונים היו בעיניו אחים (ἀδελφοί) מבית-אב (οἰκία) אחד, הנחשבים לבני עם אחד (ὁμοεθνεῖς) או בני שבט אחד (ὁμόφυλοι) או שארי בשר וקרובי משפחה (συγγενεῖς). לעומתם, היהודים האחרים, שהצטרפו לעם היהודי מכוח רצונם והחלטתם, נקראו לפי המינוח ששאל פילון מתרגום השבעים בשמות יפרוסליטים (προσήλυτοι, כלומר 'אלה שעברו ובאו'), ו'אפליטים' (ἐπηλύται, כלומר 'אלה שנכנסו'); עיין: על השכר והעונש, 57, 152; על החוקים לפרטיהם, א, 52-51, 54; ב, 73, 122; ד, 159, 178; על המידות הטובות, 101-103; המשלחת לגאיוס, 212. על היחס החיובי לתופעת הגיור בכתבי פילון, ראה למשל על החוקים לפרטיהם, א, 52; על חיי משה, ב, 24-20. על כל הנושא, לרבות המינוח הפילוני בעניין גרים, עיין בהרחבה: וולפסון תש"ל, א, עמ' 115; ב, עמ' 216 ואילך; 223 ואילך; הלוי, תשליט, עמ' 42; Will & Orrieux 1992, pp. 81-99.

אין לראות בדברי יוספוס עדות לאופיה המיסיונרית של היהדות, דבר שיש המייחסים אותו בטעות לינגד אפיון; השווה Bilde 1988, 120-121; וראה לאחרונה: McKnight 1991, *passim*. אכן, קשה להעלות על הדעת שיוספוס עשה תעמולה למען גיור בזמן שבתו ברומא, שהרי לבטח הוא היה מודע לרגישות הרומאית הגדולה בנושא הזה, מה עוד שהדבר יכול היה לגרור האשמת *maiestas*, בפרט בימי דומיטיאנוס; ראה לעיל בפירושים לפסקה ב, 123; וכן דברי סוויטוניוס, דומיטיאנוס, 12, 2; 15, 1; קאסיוס דיו, סז, 14, 1-2; יובנאליס, 14, 96-106; עיין עוד, Leon 1960, pp. 33-36. סביר להניח, על כן, כי יוספוס גילה בנושא הזה זהירות רבה ולעתים אף חמקנות; עיין Sterling 1992, pp. 24-37; idem 1992c, pp. 21ff.; Feldman 1992, pp. 21ff.; סבורני כי טענת סטרלינג (Sterling 1992, p. 306), ולפיה הוא השתחרר מעכבה זו כאשר כתב את עגד אפיון, כלומר לאחר מות דומיטיאנוס, משוללת יסוד. לדעתו (שם, עמ' 305), יש לפרש את פסקאות ב, 123, 209-210, 261, 282-286 כהזמנה עקיפה לגיור; ואפילו אם הוא הסתייג בצדק מלייחס ליוספוס מטרות מיסיונריות מפורשות, הרי בפועל הוא לא היה רחוק מכך.

לדעתי, אין בדברי יוספוס אפילו אבק של תעמולה למען גיור ובודאי לא מיסיונריות. כל הפסקאות הללו הן בעלות אופי אפולוגטי מובהק, שהרי הן נועדו להזם את ההאשמות בדבר אופיים הבדלני והמיסאתרופי של היהודים. בניגוד לדעת Bilde ו-McKnight בעניין המיסיונריות היהודית, ראה לאחרונה Will & Orrieux 1992, *passim*, השוללים דעה זו בצדק ובהיגיון. הויכוח במחקר על קיומה של 'גיירות' יהודית יזומה בימי הבית השני נמשך עדיין והוא מעסיק שורה נכבדה של מלומדים; ראה סקירה על כך, לרבות פירוט ביבליוגרפי, אצל רוקח תשנ"ה, עמ' 135 ואילך. למרבה הצער, איני סבור כי ניתן להתעמק בנושא זה במסגרת הנוכחית.

לא קשרי משפחה בלבד, אלא גם בחירת אורח חיים יוצרת קרבה – גם בדברים האלה כיוון יוספוס לגיור הדתי הבתר מקראי, הגם שהוא נסמך כמו קודם על מקראות מן התורה האמורות בגר-תושב, אשר החילו עליו את החובה לקיים את חוקי ישראל ומנהגיו; השווה למשל שמות, כ:י; ויקרא, יז:י; יח:כו; כב: כד:טז; דברים, ה:יד. וולפסון (ב, עמ' 218 ואילך) הראה כי אליבא דפילון (למשל על החוקים לפרטיהם, א, 51, 317 ואילך) נעשתה קבלת גרים בתנאים של שיוויון גמור לאלה של יהודים מלידה, וזאת על יסוד הצטרפותם אל המורשת המשותפת של התורה שנתן אלוהים לעם ישראל ועל יסוד קבלת יראת-שמים; השווה יר' קידושין, ד, סה ע"ב. מסתבר כי אפילו קאסיוס דיו (1, 17, *Historia Romana*), שאינו חשוד כלל ועיקר כסופר שנטה אל העם

היהודי, היה מודע לעובדה המשמעותית לדידו כי התואר 'יהודים' אינו אמור רק בבני עם ישראל היושבים בארץ יהודה, "אלא הוא מתייחס גם לאנשים אחרים, ואפילו נוכרים במוצאם, אשר מקיימים בקנאות את מנהגיהם."

כמו במקרים אחרים, ניתן להבחין בין השיטין במגמה האפולוגטית של יוספוס להכחיש את הדימוי השלילי של היהודים כמיסאתרופים ולהציגם במהופך כפילאנתרופים, היינו אוהבי בריות. לדעת באלץ (Balch 1982, p. 118), עמד כאן לנגד עיניו הדימוי החיובי של הרומאים, שנחשבו לאוהבי בריות בגלל שחלקו את אזרחותם עם בני עמים רבים.

הוא לא רצה לערב בחברתנו אנשים המזדמנים במקרה - השווה לאמור להלן ב, 257. לדעת ריינאך (עמ' 96, הע' 2) והשווה גם תאקריי (עמ' 378, הע' b), ייתכן שהדברים כיוונו לכתוב בשמות, יב:מג - "זאת חוקת הפסח, כל בן נכר לא יאכל בו". לדעתי, פירוש זה נראה דחוק במקצת. סביר יותר כי יוספוס התכוון לתת ביטוי כללי לרעיון כי הגרים הרצויים הם אלה המסתפחים על עם ישראל ברצון ובהכרה מלאה ולא בגלל טובות הנאה הכרוכות בחיי אקראי במחיצת היהודים. למרבה הצער, דבריו נאמרו בהכללה רבה וללא פירוט דוגמאות. כזכור, הוא עצמו היה מודע לקיומם של גרים שחזרו בהם, כי לדבריו לא עמד בהם הכוח לקיים את חוקי היהודים (לעיל ב, 123), ללמד שגיוסם לא נעשה מתוך הכרה ומוטיבציה דתית, אלא יותר מתוך נוחות וטובות הנאה אחרות שהציעו החיים בצוותא עם היהודים.

ראינו לעיל, כי הגיור נחשב בעיני יוספוס לגילוי מובהק של 'פילאנתרופיה' (אהבת הבריות), וכי ניתן להשוותו לזו של הרומאים, שקלטו במרוצת הדורות בני לאומים שונים לרוב. אולם בניגוד לרומאים, לא באה 'הפילאנתרופיה' היהודית לידי גילוי ביחס לכל אדם, אלא רק ביחס לאלה שהיו מוכנים לקבל על עצמם ללא סייג את חוקי היהודים ומנהגיהם ומתוך בחירה חופשית. אומנם ניתן לחוש בדברים מעין הצטדקות, אך יש בהם יותר מן השבח העצמי. לדעתי, לא מן הנמנע כי מדברי ההסתייגות על שיתופם ועירובם של אנשים המזדמנים באקראי נודף גם ריח אפולוגטי, וזאת מחשש להאשמת היהדות במיסאתרופיה. רושם זה יכול למצוא חיזוק גם בדברים המפורשים יותר שהועלו להלן ב, 257, 261.

כבר צוין לעיל בהזדמנויות אחדות כי יש חושבים כי כתיבת יוספוס בשבח הגיור מעידה על מטרותיו התעמולתיות הממשיות להפצת היהדות, ויש שאף השתמשו על דרך האסוציאציה במושג הנוצרי 'מיסיונריות' (השווה (Kamlah 1974, pp. 220ff.)). אולם נראה לי כי הצדק עם המסתייגים (השווה (Balch 1982, p. 121, and n. 51)), במיוחד אם ניקח בחשבון את האפשרות הסבירה שיוספוס ידע, כאמור לעיל, את חומרת הרגישות הרומית לתופעת הגיור בימיו ועוד קודם לכן. זאת ועוד; ראוי לטעמי להסתייג מהדעה דלעיל גם בגלל העובדה שהיא נתגבשה על יסוד השראה של מושג שאול מהתפישה הנוצרית, שביסודו הוא היה זר לחלוטין לתפישה היהודית. מיסיון היה בראש וראשונה גוף מאורג וממוסד, מעין מנגנון לתעמולה וציד נפשות, ואילו כאן מדובר לכל היותר בתעמולה ספרותית ותיאולוגית. נראה לי כי שימושו של פלדמן בספרו החדש (Feldman 1993, pp. 290ff.) במונח 'missionary activity' מכוון לכך ולא לפעילות של מיסיון ממשי.

כט. מוסריות חוקי התורה כלפי זרים, אויבים ובעלי חיים

211. הוא (משה) דרש גם דברים נוספים, שאותם צריכים אנו לחלוק עם אחרים - הכוונה לדרישות נוספות מן האמורות בתורה ביחס לגר (ראה לעיל ב, 209). דברים דומים הדגישה גם המסורת התלמודית: "אין ממחין ביד עניי נכרים בלקט בשכחה ובפאה מפני דרכי שלום. ת"ר מפרנסים עניי נכרים עם עניי ישראל ומבקרין חולי נכרים עם חולי ישראל וקוברין מתי נכרים עם

מתי ישראל מפני דרכי שלום" (בי גיטין, סא ע"א). פלדמן (Feldman 1993, pp. 132-133) טען בצדק כי מאחר שהרעיון כי חוקי משה מחנכים ל'אהבת בריות' ולא ל'שנאת בריות' היה מעוגן היטב בכתבי פילון (למשל על החוקים לפרטיהם, א, 97, 211; ב, 167; על חיי העיון, 20; על חיי יוסף, 240), יש יסוד סביר לחשוב כי גם הטיעון הזה של יוספוס נכתב בהשראתו; השווה עוד לעיל פסקה 146 ולהלן פסקה 291.

לתת לכל השואלים מאיתנו אש, מים ולחם - ציפור (עמ' 176) העיר כי הדימוי שאול מעולם המושגים היווני; אך השווה להסתייגותו של בלקין (Belkin 1940, pp. 22-23). לדעתי, המצווה יכולה להשתמע בעקיפין ממשלי, כה:כא - "אם רעב שנאך האכילהו לחם ואם צמא השקהו מים"; השווה גם תהילים, קמה:ט; וכן השווה לדברי פילון על חובת העזרה לעני ולנכה המבקשים עזרה (היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 7, 6). תלמידי מרדכי שטיין הסב לבי לאפשרות שיוספוס התייחס כאן בעקיפין להסבר בספר דברים כג:ה מדוע אין להכניס את העמוני והמואבי בקהל ה' - "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ומים בדרך בצאתכם ממצרים... לא תדרוש שלומם וטובתם כל ימך לעולם". ייתכן כי הוא ביקש לומר כאן בדרך רטורית, כי למרות שעמים אחרים לא הנחו את ישראל במדבר ולא סייעו להם בלחם ומים, הרי ישראל מצווים מתוך מוסריות גדולה לעשות כן.

להנחותם בדרך - בתורה (ויקרא, יט:יד; דברים, כז:יח) נאמר כי אסור להטעות עיוור בדרך. בפרפרזה של יוספוס (קדמ', ד, 276) נאמר כי "חובה להראות את הדרך לאנשים, שאינם יודעים אותה" וגו', ללמדך שיוספוס פירש זאת כאיסור להשגות את הזר, שנמשל בעיניו לעיוור; ראה בעניין זה הערותיהם של תאקריי ושליט לקדמ', ד, 276.

בספרות חז"ל הנחיית זרים היא חובה מוסרית לשמה, האמורה לפעמים בקשר לבהמה שאבדה או בקשר להנחיית עיוור; ראה ב' בבא קמא, פא ע"ב; ת' בבא מציעא, ב, כח (צוקרמנדל, עמ' 375); ועיין D. Goldenberg 1976, pp. 37-41.

ציפור (עמ' 176) וריינאך (עמ' 96, הע' 3) הצביעו על עדות יובנאליס (Juvenal, *Saturae*, XIV, 103) המאשימה במהופך את חוקי משה האוסרים כביכול להנחות זרים בדרכם. מכאן אולי ניתן לחוש בדברי יוספוס על כך שמץ של אפולוגטיקה, בפרט אם נשים לב לעובדה כי יוספוס ויובנאליס היו כמעט בני דור אחד (האחרון היה צעיר ב-20 או 25 שנה) וכי ליובנאליס היתה ברומא השפעה לא מבוטלת; השווה עוד Vermes 1982, p. 299 & n. 35. ואם מאן דהוא יקשה ויטיל ספק בקיומו של קשר ישיר בין דברי יוספוס שבכאן ליובנאליס, שהרי רוב חיבוריו נכתבו לאחר שנת 100 לסה"נ, אזי ניתן להשיב ולומר כי האחרון לבטח לא כתב בחלל ריק ומן הסתם היו האשמות דומות נגד יהודים רווחות ברומא עוד לפניו.

לא להשאיר מת באין קובר - בתורה לא פורש דבר על החובה לקבור את מתי האויבים. הכתוב בדברים כא:כג מתייחס לאלה שמתו מיתת בית דין, וההנמקה היא "כי קללת אלוהים תלוי, ולא תטמא את אדמתך". מסתבר כי במציאות החילו את הדין הזה על כל מת מישראל; ראה לעיל ב, 205; השווה טוביה, א"ז ואילך; פילון, היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 7, 7; מגילת המקדש, סד, 6-31. כבר צוין לעיל כי מניעת קבורה מן המת נחשבה גם ביוון לחטא דתי חמור, שחל אפילו על מי שהבחין בגופה שלא הובאה לקבורה ולא כיסה אותה בשכבת עפר דקה; ראה על כך לדוגמא: סופקלס, אנטיגונה, 254-258 ועוד. יוספוס החיל את החוק הזה בדרך פרשנית גם על חללי אויב שמתו במלחמה; ראה להלן, והשווה עוד קדמ', ד, 265; מלח', ג, 377. פרשנותו נראית אפולוגטית באופיה, בהנחה שהוא היה מודע לנוהג המקובל בעולם היווני האוסר על התעללות בגוויות אויבים (למשל אפלטון, המדינה, 496ד; אריסטו, רטוריקה, 1380; דיודורוס הסיקילי, ה, 29, 5; Lysias, II, 7-8) והמתיר להם לאסוף את חלליהם משדה הקרב לצורך קבורה. רושם זה אף יכול להתחזק לנוכח העובדה שהוא התעלם כליל, ומן הסתם בגלל אי נוחות, מהתיאור של מק"א,

ז:מז על התעללותו של יהודה המקבי בגופתו של המצביא הסלווקי ניקנור; ראה למשל קדמ', יב, 412, 420; ועיין על סוגייה זו בהרחבה Bar-Kochva 1989, pp. 368ff., 399. ברם מאחר שהמעשה לא סתר את ההלכה היהודית, כפי שהוכיח וילק (תשנ"ב, עמ' 53-57), אין להסביר את האופי האפולוגטי של ההתעלמות הזו על רקע הלכתי, כפי שחשב בין השאר בר-כוכבא, אלא על יסוד ההשוואה לנוהג המקובל בעולם היווני (כאמור לעיל). לדעת ציפור (עמ' 177), דברי יוספוס בשבח חוקי התורה על הנושא הזה יכולים להסתבר גם על יסוד ביקורת על הנוהג המצרי המתואר בתורה (בראשית, מ:ט), ועל הפשע הפלישתי שנעשה בשאול המלך (שמי"א, לא:ט ואילך), ואולי גם על יסוד הסיפור המיתולוגי היווני של התעללות הקטור בגופת אכילס. אבל מנגד, ניתן להקשות: ומה על כריתת ראשו של גלית בידי דויד והבאתו ירושלימה (שמי"א, יז:נא, נד, נז)?

לגלות יחס הוגן אפילו לאויבים – ככל הנראה הדברים מכוונים אל שמות, כג:ד-ה; דברים, כ:י-כ; והשווה: קדמ', ד, 299-300; מק"ד, ב:יד; ראה עוד משלי, כה:כא. הדין המקראי אמור באויבים לא מוגדרים, ואכן הוא מוציא מכלל זה את עממי כנען שהם ברי השמדה (למשל: דברים, כ:טז-יח). ראוי לציין כי העזרה לאויב הפכה לאידיאה מוסרית חשובה בנצרות הקדומה; השווה מתיא, ה:מד. למותר לציין שוב כי יוספוס השתמש בעניין זה, ואם גם בצורה סמויה, כהוכחה נגד האשמת היהודים במיסאנתרופיה (השווה להלן ב, 213). על הכללים המוסריים בניהול מלחמות לפי מסורת ישראל, ראה לאחרונה קימלמן תשנ"ג, עמ' 238 ואילך.

212. הוא לא התיר להעלות באש את ארצם ולא לגדוע עצי פרי – בתורה לא פורש דבר בעניין העלאה באש, אלא רק בעניין גדיעת עצי מאכל (דברים, כ:יט), וברור כי הרישא של הפסוק כאן היא תוספת פרשנית של יוספוס; השווה גם לפרשנותו על "כי האדם עץ השדה", האמור באותו הקשר (קדמ', ד, 299). השווה בסוגייה זו גם לדברי מק"ד, ב:יד. ייתכן כי הוא הלך בעניין זה בעקבות פילון האלכסנדרוני (על החוקים לפרטיהם, ד, 226-227).

אסר לקחת שלל את כלי זינם של הנופלים בקרב – יוספוס הזכיר את האיסור הזה גם בחיבורו חיי יוסף, 128, ותאקריי בפירושו שם (עמ' 51, הע' a) ביקש להסמיק את דבריו לדין המקראי "כי תפגע שור אויבך או חמורו תעה השב תשיבנו לו" (שמות, כג:ד). אבל מאחר שאין עניינו של אותו דין בשלל מלחמה, הסימוכין האלה מאולצים. בתורה יש התייחסות אומנם כללית לשלל מלחמה וחלוקתו (ראה מראי מקומות לפי ש' מאנדלקרן, קונקורדנציה לתנ"ך, ירושלים, תשי"ט, עמ' 1180), אך לא נזכר בה כל איסור החל על לקיחת כלי זינם של הנופלים בקרב, ואף אין לכך אחיזה במקרא כולו. אדרבה, הסיפור על דוד המלך, שהשתמש בחרב גולית הפלישתי, מוכיח את ההיפך הגמור. לא רק שחרב זו שימשה את דויד לכרות את ראש אויבו (שמי"א, יז:נא, נד), אלא היא גם שימשה אותו כנשק אישי בעתיד (שם, כא:י). לענייננו חשוב לדעת כי עובדה זו היתה מוכרת ליוספוס; השווה קדמ', ו, 190, 244-245, 254-255. בהזדמנות אחרת סופר בשמי"ב, כג:י, על אחד מגיבורי דויד המלך שהיכה בפלישתים "והעם ישבו אחריהם אך לפשט" (כלומר פנה לבזוז את גופות הנופלים בקרב); וגם עובדה זו נודעה ליוספוס (קדמ', ז, 309). לימים נודע גם יהודה המקבי כמי שנטל את חרבו של אפולוניוס אויבו ועשאה לנשקו האישי כל ימיו (מק"א, ג:יב), ואף יוספוס עצמו כתב על כך (קדמ', יב, 287). על אנשי יהודה המקבי נאמר כי לפני קרב אמאס לא היו להם מגינים וחרבות כאשר חפצו (מק"א, ד:ו; השווה קדמ', יב, 307). לאחר הקרב הם הצטיידו כבר במיטב הנשק הסלווקי שנפל שלל לידיהם (מק"א, ד:יח, כג; קדמ', יב, 309, 312); פרטים על החימוש של הצבא החשמונאי באותם ימים, שבא בחלקו מן השלל, עיין Bar-Kochva 1989, pp. 68ff. גם בספר יהודית (יג:ו) סופר על גיבורת הסיפור שהשתמשה בכלי נשקו של האויב הולופרנס כדי להורגו. כללו של דבר, לא נאסר על לקיחת נשק כשלל מלחמה לא בימי הבית הראשון ולא בימי הבית השני. על הכללים לחלוקת שלל מלחמה השווה גם מגילת המקדש (נח, יא-טו), וסביר להניח כי

בשלל נכללו גם כלי נשק וציוד לחימה; עיין בהרחבה בפרשנותו של ידן תשל"ז, א, עמ' 64, 275 ואילך. דברי יוספוס כאן על האיסור לקחת כלי זין משלל אויב הם מאלפים לנוכח העובדה שהוא הכיר לפחות חלק מהמקרים המנויים לעיל. אין לי הסבר מניח את הדעת לכך, זולת יומרתו להגזים בשבח מוסריותם של חוקי התורה.

אף הזהיר לבל ייעשה עוול בשבויי מלחמה ובמיוחד בנשים - הדברים מתייחסים לכתוב בדברים, כא: ואילך; והשווה קדמ', ד, 257-259. ראה לגבי דינה של יפת-תואר שבוייה בימגילת המקדש' (סג, י ואילך); ועיין בדברי הפרשנות של ידן תשל"ז, א (*ad loc.*); וכן M.R. Lehmann, in: *Temple Scroll Studies* (ed. G.J. Brooke), 1989, pp. 165-271.

213. כך הוא חִינֵךְ אותנו באדיבות ובאהבת הבריות - אמירה זו חושפת את המוטיבציה האפולוגטית של יוספוס, שנועדה להזם את הדימוי השלילי של היהודים כמיסאנתרופים; וראה לעיל בפירושים לפסוקה ב, 211.

לא שכח אפילו להתייחס לבעלי חיים חסרי בינה, אלא התיר את השימוש בהם רק על פי הנוהג המקובל ואסר כל שימוש אחר - השווה להלן ב, 271. לדעת, הכוונה לדיני תורה, שמשתמע מהם יחס חיובי והתחשבות בבעלי החיים. כך למשל המנוחה ביום השבת, שחלה גם על בהמות העבודה (שמות, כ:; כג:ב; דברים, ה:ד). במסורת התלמוד נתקיים המושג "צער בעלי חיים דאורייתא"; השווה ב' בבא מציעא, לב ע"א-ע"ב. ההתחשבות בבעלי החיים באה לידי ביטוי גם בדין השמיטה, כלומר בנטישת יבולי השדות, הכרמים ומטעי הזיתים בשנת שמיטה, כדי שיהיו מאכל לעניים וגם לחיות השדה (שמות, כג:א; ויקרא, כה:ז). התחשבות דומה אמורה גם בחובת העזרה לבעלי חיים נידחים ובהמות משא הנופלות תחת משאן בדרך (שמות, כג:ה; דברים, כב:א-ד; השווה קדמ', ד, 274, 275), באיסור לחרוש בשור ובחמור יחדיו (שם, כב:א; השווה קדמ', ד, 228), במצוות "לא תחסם שור בדיש" (שם, כה:ד; השווה קדמ', ד, 234), באיסור שחיתת ולדות של בעלי חיים מיד לאחר היוולדם (ויקרא, כב:כז-כט), באיסור הרבעת כלאים (ויקרא, יט:ט; השווה קדמ', ד, 229). ייתכן מאוד כי לכך כיוון הביטוי התלמודי דלעיל. באופן דומה גרס גם פילון האלכסנדרוני (היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 7, 7) שהאיסור לענות בעלי חיים נשען על התורה, ונראה כי גם הוא התכוון לכל המקראות הנ"ל; השווה Colson 1958, IX, p. 428, n. b; עיין עוד על המידות הטובות, 140-141. על השפעת פילון על פרשנותו של יוספוס בסוגייה זו עמד גם Feldman 1992a, p. 993.

אפשר כי הכוונה המיוחדת כאן היא, כדברי פילון, לאיסור חבלה גופנית בבעלי חיים ובפרט סירות, דבר שאליו התייחס גם יוספוס עצמו (להלן ב, 271, השווה קדמ', ד, 291), כנראה בשים לב לדברי המקרא (ויקרא, כב:כד); עיין רוקח תשמ"ו, עמ' 161, הע' 24. לא סביר בעיני שיוספוס התכוון בהקשר זה לדיני מאכלות המבחינים בין בעלי חיים כשרים למאכל לבין אלה שהם בגדר טרפה, כפי שגרס טרויאני, עמ' 193.

לא הרשה לטבוח את כל [בעלי החיים] אשר מצאו מחסה בבתינו כמבקשים על נפשם - קשה להתחקות אחר היסוד המקראי של האיסור הזה, אולם ניתן לציין כי הרעיון הגלום בדברי יוספוס הולם את מה שנאמר על ידי פילון בחיבורו היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 7, 9; עיין Belkin 1936/7, pp. 11-12. לדעת בלקין, זוהי פרשנות אלכסנדרונית מורחבת לכתוב בספר דברים, כג:טז על איסור הסגרת עבד בורח אל אדוניו. לדעתו, אף מבצבץ מן הדברים מוטיב תעמולתי מובהק בשבח היהדות, שתכליתו להוכיח את העליונות המוסרית של חוקי התורה לעומת חוקי היוונים. בניגוד למשפט היווני, המתייחס לעבד כאילו היה בעל חיים, מתייחס החוק היהודי אל בעל החיים כאילו היה עבד, ולכן הפגיעה בו אסורה.

הוא גם לא התיר לשחוט אפרוחים עם הוריהם - הכוונה ככל הנראה למצוות 'שילוח הקן'

הכתובה בספר דברים, כב-ז; ועיין עוד פילון, שם; 540 (n.b), 430; Colson, *op. cit.*; רוקח תשמ"ו, עמ' 162. סבורני כי פרשנותו של יוספוס הולמת מבחינה מוסרית גם את אופי הכתוב בספר ויקרא, כב-ז-ח.

לחוס על בהמות עבודה בארץ אויב ולא להרגן - מאחר שאין לכך כל סימוכין בתורה, לפיכך סביר להניח כי יוספוס הושפע גם בעניין זה מפילון, היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 7, 9: "אל תתעלם מתחינתם של בעלי-חיים כשהם נמלטים אליך"; השווה רוקח תשמ"ו, עמ' 162. אך לא מן הנמנע כי הוא גם דרש את העניין בדרך פרשנית מהדין שאין לגדוע עצי פרי בארץ אויב (לעיל ב, 212); השווה מק"ד, ב:יד.

214. הוא נשא, אפוא, עיניו בחמלה על כל פרט ופרט - יוספוס העלה על נס את רגש החמלה והרחמים הגלום ברבים מחוקי התורה, כדי להדגיש בדרך זו את אופיה ההומני, וכדי להזם את הדימויים השליליים על אכזריותם של היהודים כלפי זרים, שהיתה כביכול פועל יוצא מתכונת המיסאתרופיה הברברית שלהם. אף ייתכן מאוד שהוא ביקש להבדיל בזאת בין הפילאנתרופיה היוונית, שהיא גילוי של טוב לב אנושי וולונטרי, לבין אהבת הבריות בנוסח ישראל, שהיא בגדר מצווה מן התורה, ללמדך על מעלתה המוסרית הגבוהה של התורה (להלן).

להשכילנו - כפי שנאמר כבר לעיל (בפירושים לפסקאות ב, 178, 204), הכוונה לא רק לציין את דבר קיומם של החוקים, אלא ללמדם, כדי שיהיו נטועים בנפשו של כל אחד מישראל, שיבין את כל המשמעויות הגלומות בהם, הן מהבחינה המעשית והן מהבחינה המוסרית והרוחנית.

הוא קבע לעוברים על חוקי התורה דיני עונשין ללא עוררין - הכוונה לקביעה פסקנית של עונשים חמורים; ראה להלן ב, 215-217. על הכוונות האפולוגטיות של יוספוס בהדגשת החומרה של דיני התורה כבר עמדנו לעיל בהזדמנויות אחדות, דבר שיודגש עוד יותר בפרק ל (להלן).

ל. עונש העוברים את חוקי התורה ושכר שומריהם בעולם הבא

215. העונש החל לגבי רוב מחלליהם של חוקי התורה הוא מוות - אין ספק כי הקביעה המחמירה הזו היא מוגזמת. מטרתה היתה ככל הנראה תעמולתית ואפולוגטית, מרצון להדגיש את קדושת חוקי התורה, שמחלליה כאילו חיללו שם שמים וכפרו במרות האל. יתר על כן, הדגשת החומרה נועדה להוכיח את יתרון חוקי התורה על חוקי הגויים מהבחינה המוסרית, שהרי מוסר וצדק הם דברים מוחלטים שאין להתפשר עליהם (עיין עוד להלן בפירושים לפסקה ב, 216). לדעת בלקין (Belkin 1936, pp. 68-70), בגלל הסיבה דלעיל ניתן למצוא לעתים סתירות בהערכות ובהסברים השונים של יוספוס לחוקי התורה בין קדמוניות היהודים לבין 'נגד אפיון'. הגירסה הראשונה נשאה אופי של פרשנות צמודה לטקסט המקראי, ואילו השנייה נשאה יותר אופי אפולוגטי ותעמולתי. אותה תופעה מצויה גם בכתבי פילון, שאף בהם אין הקבלה בין 'על החוקים לפרטיהם' לבין 'ההיפותטיקה' ביחס להערכת חוקי התורה, ומאותה סיבה עצמה. לדידנו, אין ספק לגבי השאלה מי נשען על מי. דיון פרטני בסוגיות הנוגעות לחוקי התורה יוצע עוד להלן ברוח זו.

כן ייעשה לנואף - מאחר שאשמת ניאוף סתם לא גררה אחריה עונש מוות לפי המשפט המקראי, ניתן לשער כי יוספוס התכוון כאן לניאוף הקשור בגילוי עריות, כמפורט בספר ויקרא, פרק יח; שם, כ:א-יב;יד; השווה דברים, כז:כ, כב-כג. על זיקת הניאוף לגילוי עריות (של אלי יוון) ראה ב, 275.

לאונס בתולה - לגבי אונס בתולה, מסייגת התורה את הדברים לבתולה מאורשה (דברים, כב: כג-כז); ראה גם יוספוס, קדמ', ד, 251-252, והשווה: פילון, היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 7, 1; על החוקים לפרטיהם, ג, 69. לדעת בלקין (Belkin 1936, pp. 18-21),

ההנמקות של יוספוס בסוגייה זו שעונות גם הן על מקור יהודי אלכסנדרוני, כנראה פילון. אבל גם מצינו דברים דומים במגילת המקדש (סו, ח-יא); עיין ידן תשל"ז, א, עמ' 281 ואילך; Schiffman 1992, pp. 223-225.

משכב זכר וכו' - ראה ויקרא, כ:יג, השווה יוספוס, קדמ', ג, 275. על החטא הזנותי והנתעב של משכב זכר, ראה עוד בסיפורי סדום (בראשית יט:ה), ובפרשת פילגש בגבעה (שופטים יט:כב). אין ספק כי דברי הקילוס שהרעין יוספוס על חוקי התורה בעניין זה מקבלים משמעות מיוחדת על רקע נורמות ההתנהגות ההומוסקסואלית המקובלות בחברות הפגניות, לרבות בעולם היווני-רומי; השווה להלן בפירושים לפסקאות ב, 273-275. ראוי לציין בעניין זה את מסורת המשנה (קידושין, ד, יד) הגורסת: "ולא יישנו שני רוקים אחת; וחכמים מתירין", כיוון שישראל אינם חשודים כלל ועיקר על משכבי זכר.

גם בעבדים נוהג החוק הזה באופן הקשוח ביותר - לא ברור למה בדיוק התכוון יוספוס בפסוק הזה. בשים לב להקשר הדברים, סביר להניח כי הוא התכוון למעשי תועבה מיניים הנעשים בעבדים, או אולי גם לחטיפתם ושעבודם ולהתעמרות בהם (השווה מילר, עמ' 330); ראה שמות, כא:טז; דברים, כד:ז; ירמיה, לג:ח ואילך; השווה פילון, שם, 2; מ' סנהדרין, יא, א.

216. **מי שרימה במשקלות ובמידות -** הדברים אמורים בויקרא, יט:לה-לו; דברים, כה:יג-טז; יחזקאל, מה:י-יב; משלי, יא:א; טז:יא; כ:כג, השווה גם: משלי בן-סירא, כח:כה; מב:ד; פילון, שם, 8; עיין רוקח תשמ"ו, עמ' 162; נאה תש"ן, עמ' 379-395, ושם דיון מקיף בעניין זה על יסוד המשנה מ' בבא בתרא, ה, י, תוך שימת לב לסטנדרטים הנהוגים בעולם היווני והרומי.

עוול ומרמה בענייני מסחר - השווה לעיל א, 60. מלבד המובאות מן המקרא הנקובות לעיל, השווה לעניין טוהר המידות במסחר: משלי בן-סירא, כו:כט; כז:א-ב. ראוי לציין את דעת הרצפלד וקיבל (18-19, pp. 1991; Keeble; 276, p. 1879; Hertzfeld) כי למעשה אין בספרות ההלניסטית שום האשמה מפורשת נגד היהודים על רמאות במסחר. לכן אין ממילא לראות בדברי יוספוס כאן הצטדקות אפולוגטיות, ולמותר לציין כי אין להשליך לכאן דברים שהיו מקובלים ושגורים בתקופות מאוחרות. ניסיון כזה נעשה אומנם על ידי וילקן ושובארט, בהסתמך על תעודת פפירוס מ-4 באוגוסט שנת 41 לסה"ל, שבה נכללה אזהרה של איש עסקים יווני מפני יהודים באלכסנדריה. לדעתם היתה זו האזהרה מפני רמאות כלכלית של מלוויים בריבית יהודיים, אולם דסאו וצ'ריקובר הוכיחו בצורה משכנעת את אייולתו של הניסיון הנואל הזה. מסתבר כי האזהרה צריכה להסתבר בפשטות על רקע המהומות באלכסנדריה בין יוונים ליהודים באותם ימים, ולא על רקע אחר; ראה פרטים אצל Tcherikover, CPJ, II, 152; ועיין עוד Méléze-Sevensrer 1975, pp. 34-35; Modrzejewski 1991, p. 147.

או גזל רכושו של איש זר - בלקין (15-18, pp. 1936; Belkin) סבר כי ניתן להתרשם מדברי יוספוס שלפי חוקי התורה חל דין מוות על גנבה, ולצורך זה נתן את דעתו להבחנה המהותית בין 'גנבה' ו'גזלה' בחוק הרומי וגם במסורת התלמודית. לטעמו, ביקש יוספוס לנקוט כאן עמדה מחמירה וקיצונית במטרה להוכיח את עליונות חוקי התורה על חוקי יוון ורומא, שלא החמירו יותר. ברם המקרא גזר דין מוות רק בגנבת נפשות, כלומר במי ש'גנב איש ומכרו' (שמות, כא:טז; דברים, כד:ז); ואכן כך אומר גם יוספוס עצמו בקדמ', ד, 271. המקרא, ויוספוס בעקבותיו, אומר כי עונשם של גנבים יהיה בשיעור של לפחות כפל תשלום מערך הגנבה (שמות כב:ג, ו, ח; שם, כא:לז); עיין עוד ש"א ליונשטאם, 'גנבה', א"מ, ב (תשי"ד), טור 536. בלקין אף הוכיח כי אותה סתירה עצמה מצויה גם בכתבי פילון האלכסנדרוני; השווה על עשרת הדיברות, 135; היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, ז, 2. הדבר מלמד לדעתי שיוספוס הלך בעקבותיו ונקט במכוון פרשנות מוגזמת, אם לצורכי אפולוגטיקה ואם לצורכי פולמוס, במטרה לשבח את חוקי התורה, לבל

ייראו נחותים במעלתם המוסרית מחוקי יוון ורומא. פתרון אפשרי אחר, ולפיו התכוון יוספוס לדין ההורג גנב במחירת שאין לו דמים (שמות, כב:א), אינו נראה לי כלל.

לא השיב פיקדון לבעליו - השווה לעיל ב, 208.

אין עונשיהם דומים לאלה היהודים אצל [עמים] אחרים, אלא חמורים יותר - יוספוס כתב דברים אלה בהכללה רבה, מבלי לפרט. כאמור, מטרתו היתה לשבח את חוקי התורה ולתארם כחוקים המקפידים לשמור על הצדק ועל טוהר האומה על ידי קביעת עונשים חמורים. מנקודת מבטו, חומרת העונש משקפת את חומרת הפשע, ללמדך על הדרגה המוסרית הגבוהה של חוקי התורה. לעומת זאת, עונשים קלים, כמו אלה הנהוגים אצל עמים אחרים, מעידים לדידו על יחס מקל אל הפשע וממילא על דרגתם המוסרית הנחותה של חוקי העמים.

217. הזומם לעשות עוול להוריו או לכפור באלוהיו יומת לאלתר - הכוונה היא בוודאי למקרה של יבן סורר ומורה שדינו מוות (שמות, כ:ט; ויקרא כד:יג; דברים, כא:יח), או לדינו של ימסית ומדיח (דברים, יג:ז ואילך; השווה במדבר, כה:ו ואילך; מל"ב, כג:כ). התפישה כאן הולמת את מה שהוא כתב על כיבוד הורים המשול לכיבוד האל עצמו; ראה לעיל בפירושים לפסוקה ב, 206. הביטוי 'לאלתרי' (εὐθὺς) יכול להסתבר בהקשר הזה על פי המקובל בדין קנאים, שנעשה בו במקום, מיד וללא משפט, כלומר בזמן שאדם נתפש בשעת ביצוע הפשע הנורא בפרהסיה. אחת הדוגמאות המובהקות היתה מעשהו הקנאי של מתתיהו החשמונאי בעיירה של מודיעין בימי גזירות השמד של אנטיוכוס הרביעי אפיפאנס (מק"א, ב:כג-כו).

כבר ראינו לעיל (בפירושים לפסוקה ב, 207) כי לדעת פלדמן (Feldman 1992a, p. 993), הדגשת יוספוס את חומרת עונשו של יבן סורר ומורה לפי התורה הודרכה גם מטעם אפולוגטי, שנועד להוכיח לקורא הרומי כי בעניין זה יש התאמה והקבלה מלאה לחומרה של החוקים המוכרים לו. מן הסתם הוא סבר כי טוב ונכון הדבר להבליט את ערכיותם של חוקי התורה שהם מחמירים כמו החוק הרומי.

בלקין (Belkin 1936, pp. 57-62) הצביע על דברים סותרים בין האמור כאן על "הזומם לעשות עוול" שהוא בר עונשין לבין האמור בקדמי, יב, 358 - "מעשה שזוממים לעשותו ואין מוציאים אותו לעולם לפועל אינו ראוי לעונש". לדעתו, ההתייחסות ב'נגד אפיון' הולמת את עמדת פילון האלכסנדרוני, בעוד שהדברים ב'קדמוניות היהודים' הולמים יותר את ההלכה המקובלת בארץ ישראל. מסופקני. דומה כי הסתירה תתבטל אם נניח כי יוספוס התכוון כאן למעשה שזממו לעשותו ואשר כבר יצא אל הפועל או שכמעט יצא אל הפועל. כנראה יש לפנינו שילוב בין העמדה המחמירה ביחס ליבן סורר ומורה לבין העיקרון הנוקשה האמור בעונשו של 'עד זומם' שנתפש בקלקלתו ('יועשית לו כאשר זמם לעשות לאחיו' - דברים, כב:ו-ז).

גמולם של אלה החיים לפי חוקי [התורה] אינו [מוערך] בכסף חהב - השווה להלן ב, 284. קביעה זו נועדה להדגיש את מעלתם המוסרית-הרוחנית הגבוהה של חוקי התורה. לשם הדגמה ניתן להצביע על מצוות כיבוד הורים, שנאמר בה "כבד את אביך ואת אמך למען יאריך ימך" וגוי (שמות, כ:יב; דברים, ה:טז). הוא הדין ביחס לשמירת טוהר המסחר, המידות והמשקלות (דברים, כה:טז), והשווה עוד באופן כללי (שם, ה:ל; ו:ג; ז: יב ואילך). ראוי לציין כי יוספוס פיתח את הרעיון הזה בנאום שהוא שם בפי משה לפני מותו; ראה קדמי, ד, 177 ואילך, ובמיוחד 180, 182-183.

זר של עלי עץ השמן - ביוונית κότινος (בלטינית: *oleaster*), כלומר עץ זית פרא, והכוונה כאן לעץ שגדל פרא ליד מקדשו של זיווס, שמעליו ומענפיו נהגו להתקין זרים כדי לעטר בהם את ראשי המנצחים במשחקים האולימפיים.

זר של עלי סלינוס - סלינוס (δὸ σέλινον) הוא סוג של סלרי פראי, שמעליו היבשים נהגו

להתקין זרים כדי לעטר בהם את ראשי המנצחים בתחרויות האתלטיות של משחקי האיסתמיה (Isthmia, נקראו על שם מיצר האיסתמס) של קוריתוס, שנערכו לכבוד האל פוסידון ונחוגו בשנה הראשונה והשלישית של כל אולימפיאדה. זרים דומים, העשויים מעלים טריים של סלרי פראי, נהגו להתקין למנצחי המשחקים לכבוד זיווס בעיר נמאה (Nemea) שבארגוליס ביוון. פרסום אחר מעין זה - הכוונה להכרזה או פרסום ברבים (ἀνακήρυξις) על ידי קרוז מיוחד ותרועת חצוצרות, כפי שנהגו ביחס לשמות המנצחים במשחקים השונים.

218. כל אחד סומך על עדות מצפונ - אולי ראוי להבין כאן מצפון (στυγερός δὲ) כהכרה ומודעות; השווה לידל-סקוט, עמ' 1721 (ערך στύγερος). לפי הרעיון המובע על ידי יוספוס, שמירת חוקי התורה אינה נובעת מציפייה לשכר וגמול, אלא מתוך ידיעה, הכרה ומצפון. כזכור, דבר זה היה מותנה בעיניו בלימוד התורה ובשינונה (לעיל ב, 204).

נבואת המחוקק - יוספוס נתן בזאת ביטוי לרעיון כי בדמותו של משה נכרכו יחד תכונות של נביא ומחוקק, ללמדך כי בתיתו את התורה כמחוקק הוא גם ניבא את העתיד לקרות את נאמניה ומחלליה; ותקצר היריעה לפרט את המקומות בתורה שיוספוס נסמך עליהם בעניין זה. יתר על כן, בדומה לפילון (השווה כשר תשמ"ט, עמ' 221), טען גם הוא שחוקים רבים נחזו על יד משה בזמן הנדודים במדבר, זמן רב לפני ההתנחלות בארץ ישראל ולפני כינון החיים המדיניים בה, ללמדך על אופיים השמיימי והאידיאלי. זהו פן נוסף של האמונה במשה הנביא-המחוקק.

נותן את אימונו המלא באלוהים - הדברים נועדו להדגיש כי כל השומרים את חוקי התורה נותנים אימון מלא באלוהים. בעיניהם דברי אלוהים חיים המה, אשר ניתנו להם באמצעותו של הנביא-המחוקק משה.

מוכנים למסור את נפשם עליהם - הרעיון בדבר מסירות הנפש וקידוש השם כבר הועלה על נס לעיל (א, 42-43, 190 ואילך) ויטופל גם להלן (ב, 232-235, 272); השווה עוד מלח', ב, 152-153 (ביחס לאיסיים).

אם וכאשר יראו חובה למות למענם - השווה לביטוי הדומ "אם יש צורך בכך" לעיל א, 43, ועיין בהסברים שם.

להם ייתן אלוהים הווייה מחודשת ויזכה אותם בחיים טובים יותר לקץ הימים - אליבא דאפלטון (פיידון, 167) המוות אינו אלא שחרור הנשמה ופרישתה מהגוף, ועל כן עתידת מתים היא בגדר שיבת הנשמות אל גופיהן (השווה המדינה, 3614-3621). מנקודת המבט היוונית המקובלת, הדבר הוא בגדר פשע ומעשה בלתי אפשרי; ראה הלוי תש"ב, עמ' 166 ואילך. לעומת זאת, אפלטון (פיידון, 114-ג) התייחס אל חיי הנצח הנעימים של הנשמה, אשר עוברת לאחר מות הגוף לשכון במעון השמימי הטהור שמעל פני הארץ (השווה גם שם, 68א). הלוי (תשמ"א, עמ' 219-220) הראה כי רעיונות דומים מצאו מסילות גם אל כתבי קיקרו, פלוטארטס ואחרים. אין ספק כי הדבר הקל על יוספוס לבאר לקוראיו היוונים את רעיון האמונה היהודית באחרית הימים ואת הרעיון בדבר הישארות הנפש והחיים שלאחר המוות, אשר יוחסו על ידו לאנשי כת הפרושים (קדמ', יח, 14; השווה מלח', ב, 163; ג, 374) ולאסיים (מלח', ב, 155 ואילך). השווה עוד להשקפת יוספוס עצמו, כפי שהובעה בנאומו במערה של יודפת (מלח', ג, 372). הרעיון בא לידי ביטוי ספרותי קודם כבר בספר 'מקבים ב' (למשל ז:ט, יד, כג, כט; יב:מג-מד) ובספר 'מקבים ד' (למשל יג:ה-ו; טו:ג; טז:כה; יז:ה, יח; יח:ג, יז-יט, כג). במאה הראשונה לסה"נ טופל הנושא בהרחבה על ידי פילון, אשר הושפע הרבה בעניין זה מחכמי הסטואה; ראה למשל המשלחת לגאיוס, 117, 192; שאלות ותשובות על ספר שמות, 1, 70; שם, 76; על שהאל הוא ללא שינוי, 46; על שכל אדם ישר הוא בן חורין, 46; על הזיווג לשם השכלה, 97; על החוקים לפרטיהם, א, 81; עיין בהרחבה וולפסון תש"ל, א, במקומות רבים (ראה במפתח: 'השארית הנפש', 'נפש', 'נשמה') ובמיוחד עמ' 254 ואילך. לדעת הלוי (תשמ"א, עמ' 46)

236). המושג 'הווייה מחודשת' (או 'בריאה חדשה' כלשונו) מעיד על השפעה פיתגוראית של האמונה בגלגול הנפש. תמהני, שהרי באותה מידה ניתן לייחס את המושג לאמונה היהודית בתחיית המתים, שלא היתה נחלת פיתגוראים. על אמונה זו, ראה דניאל, יב:ב; מק"ב, ז:ט, יד, כג, כט, לו; יב:מג-מד; מק"ד, יד:ה-ז; טו:ג; יז:יח; יח:כג. השווה עוד מזמורי שלמה, ג:טז; יד:כב ואילך; ברוך הסורי, ל:א-ה; נ:א; נא:ו; חזון עזרא, ז:לב; חנוך הכושי, נא:א; צוואת יהודה, כה:א; צוואת בנימין, יו:ח; מ' סנהדרין, י:א; מ' ברכות, ה, ב; מ' סוטה, ט, טו; מ' אבות, ד, כב; עיין בהרחבה שירר, ב⁵, עמ' 539 ואילך.

ורמש (Vermes 1982, p. 301) העלה את הסברה כי אין עדיין בדברי יוספוס דלעיל הבחנה ברורה בין רעיונות הישארות הנפש ותחיית המתים, וצריך הדבר עוד עיון. בניגוד גמור לכך, גרס בלקין (Belkin 1936, pp. 29ff.) כי הפרזיולוגיה של יוספוס הנקוטה ב'מלחמת היהודים' וביקדמוניות היהודים' שונה בתכלית מזו שבינגד אפיון'. במקרה הראשון מדובר לדעתו בתחיית מתים גופנית של הצדיקים לבדם, ואילו בינגד אפיון' מדובר ב'הווייה מחודשת', כלומר בהישארות הנפש שלהם. לדידו מוכיח הדבר ברוח האמור לעיל את תלותו הברורה של יוספוס במקור יהודי אלכסנדרוני, שככל הנראה היה פילון, ונראים לי דבריו.

219. **הייתי מהסס לכתוב על כך** - לדעת הלוי (תשל"ב, עמ' 196) היסוסו של יוספוס נבע מהחשש פן יהיה לצחוק בעיני הקורא היווני המשכיל, אשר כפר כליל באפשרות של תחיית המתים, או שראה בזאת פשע, כיוון שאי אפשר ואסור להפר את גזירת המוות (השווה שם, עמ' 166 ואילך). לכן לדעתו הגביל יוספוס את תחיית המתים למקדשי השם לבדם. סבורני כי טעות בידו, כיוון שיוספוס התכוון כאן להישארות הנפש ולא לתחיית המתים.

הוכיחו העובדות... **בני עמנו מוכנים לשאת פעמים רבות ייסורים בגאווה וכו'** - השווה א, 42-43; 190-192; ב, 146, 153, 218, 232-234, 272, 277-278; אין ספק כי יוספוס התכוון כאן לתופעות הנודעות של 'קידוש השם', כמו אלה מימי גזירות הדת של אנטיוכוס הרביעי אפיפאנס או מימי גזירת הצלם של קאליגולה. ברם לא מן הנמנע כי הוא התכוון לגילויי מסירות הנפש וההקרבה העצמית שבאו לידי ביטוי גם בהזדמנויות אחרות בימי שלטון רומא ובפרט בימי המרד הגדול; עיין על כך בהרחבה אצל Hengel 1989, pp. 183 (n. 190), 257ff.; השווה עוד להלן בסוף ב, 283.

לא. העליונות הרעיונית של חוקת התורה ביחס לחוקות יוון והנאמנות הבלתי מסוייגת של היהודים לה

220. **אכן, אם גם נניח שעמנו לא היה נודע לכל בני האדם** - זוהי הנחה שהגיונה מודרך על ידי שאלה רטורית שתכליתה להחדיר להכרת הקורא כי העם היהודי אכן היה מפורסם וידוע לכל; לדעת רוסון (Rawson 1969, p. 98) עולה הרושם כי זו שאלה יטורית המכוונת נגד היוונים, ברוח הדברים שנכתבו בדברי הפתיחה של 'נגד אפיון' (השווה: א, 2 ועוד). להלן נראה כי זו גם אחת מארבע הנחות דומות האמורות ברצף אחד כדי לנצל פסיכולוגית את האפקט המצטבר. **אם נניח... כי שמירת החוקים מרצוננו החופשי לא היתה גלויה [לכל]** - הנחה זו מושתתת על אותו היגיון כמו קודמתה, שתכליתו להדגיש את ההיפך הגמור, כלומר להחדיר לתודעת הקורא כי השמירה הקפדנית של היהודים על חוקיהם נעשית במודע ומתוך בחירה חופשית.

221. **ואפילו אם נניח שמאן שהוא כתב ליוונים דברים, אשר הוא עצמו הודה כי פרי הדמיון המה** - גלוי לעין כי המצב ההיפותטי המתואר כאן נועד להדגיש כמקודם וכמובן מאליו את ההיפך

הגמור, ללמדך כי הדברים אינם פרי הדמיון כלל, וכי אין להטיל בהם ספק כלשהו, אלא הם בגדר מוסכמה שאינה צריכה ראייה.

אנשים בעלי דעות נשגבות כאלה על האלוהים - הכוונה לדעות שהובעו לעיל ב, 190 ואילך.
במשך דורות רבים שמרו אמונים לחוקים כמו שלנו - השווה לעיל ב, 189. יוספוס ביקש להדגיש כאן, ולו גם בעקיפין, את המסורת הארוכה והרצופה של שמירת חוקי התורה אצל העם היהודי. לדעתו, התופעה הזו היא חיונית ביותר וראויה להערצה, והיא שונה בתכלית מהתנהגותם של בני עמים אחרים, היחושבים כי טוב הדבר שלא להישאר נאמנים למנהגי אבות, וגורסים כי דווקא אלה אשר נועזו לעבור עליהם הינם גדולים בחוכמה' (ב, 182).

כולם היו משתוממים לדבריו בגלל התמורות שהתחוללו אצלם [עצמם] - הפליאה על שמירת חוקי היהודים במשך דורות רבים מקבלת משנה תוקף אל מול העובדה כי אצל המשתוממים, בני עמים אחרים, חלו במהלך הזמן תמורות ושינויים מפליגים בכל הנוגע לחוקיהם. הקביעות, העקביות והיציבות של היהודים בשמירת חוקי התורה מוצגת על ידי יוספוס כעניין הראוי להערצה. הדבר הולס את התפישה היוונית כי אלה המקפידים לחיות על פי עקרונות ואידיאלים נעלים נחשבים למי שמנהלים אורח חיים פילוסופי. זו בדיוק היתה המטרה התעמולתית של יוספוס כאשר כתב בשבח העם היהודי ותורתו.

222. אלה אשר ניסו לכתוב חוקה וחוקים הדומים לאלה - לא ברור למי כוונת הדברים, שנכתבו בערטילאיות ובהכללה. החוקה' (*πολιτεία*) היא כמובן החוקה המדינית או המשטר והממשל, שעל פיהם ייכוננו החיים המדיניים כמצוות התורה. על השימוש במונח הזה בכתבי יוספוס ובכתבי פילון האלכסנדרוני, ראה כשר תשל"ט, עמ' 317-322; וילק תשמ"ו, עמ' 36-37; פלוסר תשנ"ג, עמ' 130; Sh. Cohen 1990, pp. 218ff.

מואשמים בהמצאת דברים מתמיהים - כאמור, לא ברור למי כוונת הדברים הערטילאיים האלה. הנחשבים לשעזונים על הנחות בלתי אפשריות - התבטאות זו מוכיחה בעליל את מה שנטען לעיל, כי לצורך שיכנוע קוראיו השתמש יוספוס בהיפותזות בלתי מציאותיות, שבעזרתן הוא הוכיח על דרך השלילה את החיוב. זוהי דרך סופיסטית טיפוסית, שהיתה מקובלת מאוד בקרב הוגי הדעות היווניים וחביבה במיוחד על סוקרטס.

אפסח כאן על רוב הפילוסופים האחרים, שעסקו בעניינים אלה בכתביהם - אומנם כדרכו בסוגייה זו נקט יוספוס לשון סתמית, ערטילאית וכוללנית, בלא לפרש מי הם הפילוסופים האמורים (השווה עוד להלן ב, 255), אך ייתכן כי דבריו כיוונו לזכור לעיל (ב, 168).

223. אפלטון, הנערץ בעיני היוונים... בקדושת חייו ובעוצם דיבורו וכו' - מילר (עמ' 333) הביא רשימה ארוכה למדי של עדויות מהספרות היוונית והרומית, המאשרות את ההערכה הרבה אל אפלטון ברוח דברי יוספוס האמורים כאן.

גם הוא הושם ללעג ולקלס - ידוע כי כמו סוקרטס, שהושם לצחוק על ידי מחברי קומדיות אחדים ובעיקר על ידי אריסטופאנס, כך זכה גם אפלטון לביקורת דומה, דבר שניתן ללמוד למשל מעדות דיוגנס לארטיוס, ג, 24, 37-47; עיין עוד ריינאך, עמ' 98, הע' 2; טרויאני, עמ' 195.
אלה שהתיימרו להיות מומחים בענייני מדינה - הדברים אמורים, כמובן, בלעג ציני ובביקורת, במטרה לרמוז שהם אנשים בורים בנושא זה.

224. הבוחן את חוקיו ימצא כי הם קלים מאוד וקרובים למה שמקובל אצל ההמון - יוספוס ביקש לומר בזאת, כי החוקים הכתובים בחיבוריו המדיניים של אפלטון ('המדינה', 'המדינאי',

יהחוקים') הותאמו מבחינה רעיונית לרוח ההמון ולטעמו, ועל כן גם היו פחותים בערכם בהשוואה לחוקי התורה (השווה לעיל ב, 169).

אפלטון עצמו הודה כי אין זה בטוח כל עיקר לגלות לאספסוף של נבערים מדעת את האמת על אודות האלוהים - הדברים הולמים את מה שיוספוס כבר כתב לעיל ב, 169, שהוגי הדעות היווניים הדגולים (ובהם גם אפלטון) גילו את הגיגיהם הפילוסופיים למעטים בלבד, ולא העזו לגלות את האמת להמון העם השוגה בדעותיו הנושנות. מלומדים כבר עמדו על כך שהדברים מזכירים את דברי אפלטון עצמו ב-טימאיוס, 28ג; ראה מילר, עמ' 334; ריינאך, עמ' 98, הע' 3; תאקריי, עמ' 383, הע' b; טרויאני, עמ' 195.

225. ישנם אנשים המחשיבים את דברי אפלטון למליצות גבובות וכו' - בדברים הללו סתם יוספוס ולא פירש. למרבה הצער, אין אנו יודעים למי בדיוק, אם בכלל, הוא כיוון את דבריו ומה תוכן הביקורת. כתיבתו בעניין זה היתה סתמית וכוללנית, מסוג מה שכתב כבר לעיל (ב, 223).

מנגד, מעריצים הם את ליקורגוס כגדול המחוקקים - ליקורגוס היה המחוקק האגדי של ספרטה; ראה על אודותיו לעיל בפירושים לפסקה ב, 154. החוקה הספרטנית המיוחסת לו, על מרכיביה החברתיים והצבאיים המיוחדים, זכתה לכינוי *εὐνομία* (כלומר 'הסדר הטוב' או 'הסדר המשובח'), שהוא כינוי משמעותי מאוד לענייננו. ביטויים מרשימים במיוחד על ההערצה הרבה לחוקה הספרטנית בספרות היוונית והרומית ראה אצל Cicero, *Pro Flacco*, 63; פלוטארכוס, ליקורגוס, לט, 10 ואילך; השווה Tigerstedt 1965, *passim*.

שרים תשבחות לספרטה, אשר נשארה נאמנה לחוקיו במשך זמן רב כל כך - השווה לדברי פלוטארכוס (שם, כט-ל), שגם יוספוס חשב כמותו כי הנאמנות הממושכת של ספרטה לחוקיה המקוריים היא דבר שראוי להשתבח בו, וכי ניתן להשוותו רק לנאמנות המופלגת ורבת השנים של היהודים לחוקי משה; השווה לדברים שהוא כתב בעניין זה לעיל (ב, 221) ולהלן (ב, 226).

226. הציות לחוקים הוא הוכחה למעלתם [של הספרטנים] - הרעיון המובע כאן הוא פשוט בתכלית: ציות לחוקים, שנובע מרצון חופשי ומהכרה עצמית, הוא עדות למעלתם הגבוהה של החוקים, שאלמלא כן היו מואסים בהם ולא מתמידים לקיימם; השווה ב, 156 ואילך, 169, 178-179, 183 ואילך, 188-189. ההשוואה בין היהודים לספרטנים היתה חביבה מאוד על יוספוס (השווה ב, 259-260, 262), והיא נועדה ככל הנראה לטפח את המסורות על הקרבה בין שני העמים (השווה: מקי"א, יב-כג; קדמ', יב, 225-228; ועיין שטרן תשכ"ה, עמ' 91-93, 111 ואילך). לעניין זה יש משמעות יתר בשים לב למודעותו של יוספוס לכבוד הרב שרחשו הרומאים לספרטנים.

ישו נא מעריצי הלאקדימונים את זמן קיום חוקתם לעומת חוקתנו - בהתייחסו לימריצי הספרטנים, התכוון יוספוס בראש וראשונה לרומאים (השווה למשל קיקרו, בעד פלאקוס, 63). מדברי יוספוס מתברר כי הרעיון, שהציות לחוקים הוא הוכחה למעלת מקיימיהם, נועד לשרת בעקיפין גם את אחת המטרות הספרותיות והפולמוסיות החשובות שלו: ההוכחה על קדמות העם היהודי. לשון אחר: קדמות העם היהודי וקדמות חוקי התורה היו בעיניו לשני עניינים שלובים זה בזה המלמדים לא רק על זכות הראשונים של היהודים, אלא גם על העליונות המשפטית-מדינית, האידיאלית-פילוסופית והדתית-מסרית שלהם ביחס לעמים אחרים.

חוקתנו הקיימת כבר יותר מאלפיים שנה - הכוונה למשך הזמן שמאז ימי משה ועד ימיו של טיטוס. על חשבון השנים של יוספוס, השווה א, 1, 39; וכן פילון, היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 6, 9. ציפור (עמ' 182-186) ניסה לתאם בצורה נפתלת למדי את חישובי הכרונולוגיה של יוספוס עם המסורת הכרונולוגית של המקרא מזה ושל הספרות התלמודית מזה.

227. יהרהרו נא גם בכך - יוספוס פונה לקוראיו בסגנון רטורי אופייני, שנועד להדגיש כי ראוי היה שמעריצי הספרטנים יתנו דעתם על עניין שלא חשבו עליו כלל ושעליו בכוונתו לכתוב להלן. אין ספק כי בשיטה זו היתה לא מעט השתבחות עצמית, אך למעשה היא נועדה בראש וראשונה לשרת את צרכיו האפולוגטיים (להלן).

הלאקדימונים נחשבו לשומרי חוק רק בזמן שהיתה להם חירות וריבונות - קשה לקבוע בוודאות מה החשיב יוספוס לאירוע שבו איבדו הספרטנים את חירותם וריבונותם. ייתכן כי הוא התכוון לכיבוש ספרטה על ידי אנטיגונוס מלך מוקדון והליגה האכאית בשנת 222 לפסה"נ, אבל לא מן הנמנע כי העלה בדעתו אירוע קודם כמו קרב כירוניאה (338 לפסה"נ), שבו כבש פיליפוס השני מלך מוקדון את רוב שטחי פילופונס, ושלאחריו איבדה ספרטה את כוחה המדיני הממשי וכן את מרבית מרחב המחיה שלה בחצי האי פילופונס. ראוי לציין בהקשר הזה, כי בתקופה שבין האירועים דלעיל נעשו שינויים לא מעטים בחוקת הספרטנים, דבר שאפשר להתרשם על אודותיו מהרפורמות התחיקתיות של המלכים הספרטנים, אגיס הרביעי (247 לפסה"נ) וקליאומנס השלישי (227 לפסה"נ), אשר ביקשו להחיות מחדש את מה שנראה בעיניהם כחוקי ליקורגוס. טרויאני (עמ' 195), לעומת זאת, סבר כי הכוונה לכיבוש הרומאי בשנת 146 לפסה"נ. אין דעתו נראית לי כלל. שכתו את כל חוקיהם - בדברים אלה יש שמץ זלזול וביקורת; השווה: Rawson 1969, p. 98.

228. למרות אין ספור הצרות, שקרו לנו לרגל חילופי מלכויות באסיה - למרבה הצער, יוספוס לא מסר פרטים מפורשים יותר לגבי מה שהוא כינה "חילופי מלכויות באסיה", לא לגבי ההיקף הכרונולוגי של התופעה ולא לגבי זהות החילופין. כללית ניתן להניח כי הוא התכוון לחילופי המלכויות הבאות: מצרים, אשור, בבל, פרס, מוקדון, בית-תלמי, בית-סלווקוס ורומא. עניינית היתה קביעתו נכונה, שהרי התופעה לוותה בדרך כלל באסונות כבדים לאומה היהודית, גם בימי הבית הראשון וגם בימי הבית השני, ואין צורך לפרט; השווה מלח', ו, 435 ואילך.

מעולם לא בגדנו בחוקינו, אפילו לא בימי הפורענויות הקיצוניות ביותר - דומה כי יוספוס העלה בדעתו בהקשר זה פורענויות שהיו מלוות בגזירות דתיות, כגון בימי אנטיוכוס הרביעי אפיפאנס, כשיהודים רבים מסרו נפשם על קידוש השם וגילו נאמנות מופלגת לחוקי התורה ומצוותיה; השווה עוד לעיל א, 42-44, 191-192; ב, 146; ולהלן ב, 232-234, 272.

ואין אנו נוהגים בהם כבוד מחמת עצלות או בגלל הנאה כלשהי - השווה עוד להלן ב, 283, 291, שם ניסה יוספוס לומר את היפך הדברים, כלומר שהיהודים אוהבי עמל הם, מוקירי עבודה ומלאכה ומתנגדים לעצלות ובטלה. לעניין העצלות חשוב לזכור את דברי הפילוסוף הרומי סנקה, אשר גינה בלעג את היהודים, שלדבריו מפסידים בגלל שמירת השבת את החלק השביעי מחייהם בלא לעשות מאום; ראה, Seneca, *De Superstitione*, apud Augustinus, *De Civitate Dei*, VI, 11; עיין עוד Juster 1914, I, p. 45. עמדה דומה בתכלית נקט גם המשורר הסאטיריקן הרומי הנודע יובנאליס (60-130 לסה"נ לערך); ראה Juvenalis, *Saturae*, XIV, 96-106. האשמה זהה הוטחה ביהודים באופן דומה גם ביחס לנוהג השמיטה, וראוי לצטט בעניין זה את דברי טאקיטוס (דברי הימים, ה, 4, 3): "יש אומרים שהחליטו לבלות כל יום שביעי במנוחה, כיוון שהיום הזה הביא קץ ליגיעותיהם. אחר כך נפתה לבם על ידי הבטלה והם הועידו לעצלות גם את השנה השביעית" (תרגום: יי לוי). חשוב להדגיש כי בעיני הרומאים נחשבה הבטלה לאות של ניוון, שהוא אופייני מאוד לעמים ברבריים; עיין בהרחבה יי לוי תש"ך, עמ' 132-133 והע' 87. על תשובות יהודיות להאשמות מסוג זה, ראה פילון, על החוקים לפרטיהם, ב, 60: "בו (קרי ביום השבת) הוא ציווה על הימנעות מכל מלאכה... כי הוא ביקש תמיד להרגיל לעמל ולחנך לעבודה קשה, כי הוא מתעב את העצלות מעבודה ואת הנטייה לבטלה, שהרי נאמר במפורש 'ששת ימים תעבד'; השווה עוד היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 7, 14; ראה גם להלן ב, 291, שם הובאו

פרטים נוספים גם על עמדת המסורת התלמודית. לדעת איילי (1987, עמ' 93), ייתכן מאוד כי דברי פילון, בן דורו של סנקה, וכן דרשות חז"ל היו בגדר תגובה על סילוף אופיה ומהותה של השבת בפי הגויים. מעניין לציין כי חז"ל פסלו את הבילוי בתיאטרות ובק ובאיצטדיונים, המקובל כל כך בעולם היווני-רומי, בין השאר מסיבת בזבז הזמן, שעל כן היה משום איסור 'מושב לצים'; עיין מ"ד הר תשמ"ט, עמ' 89 ואילך; השווה גם Feldman 1993, p. 26. למעשה, האשמת היהודים בעצלות בגלל קיום השבת מחווירה לעומת בזבז הזמן כתוצאה מגודש החגים וההילולות שהיו נהוגים בחברה הרומית; השווה: H.H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, 1981.

אדרבה... [חוקינו] מטילים עלינו עמל וטורח - יוספוס ביקש להדגיש כי על היהודים מוטל עול מצוותי כבד למדי; וראוי לצטט בהקשר זה את איגרת אריסטיאס, 129 (על דיני המאכלות): "כי רוב מצוות התורה הן מתוך חומרה יתרה, ואלה [המצוות] הן מתוך חומרה מופלגת". גם ספר 'מקבים ד' מרבה להדגיש את הקושי הרב, שמטילים חוקי התורה באיפוק ובשליטה על היצרים והתאוות, והוא עושה כן למן ההתחלה ועד הסוף. על הרקע הפילוסופי-יווני של החיבור הזה, עיין Renihan 1972, pp. 223-238.

הרבה יותר קשים ממה שמקובל לחשוב ביחס לסבולת הנדרשת מהלאקדימונים - כידוע, החינוך הספרטני שם דגש על פיתוח הסבולת, בעיקר הגופנית, של כל אזרח מאז גיל הילדות. פשטות ההליכות, ההסתפקות במועט, דיכוי התאוות, האיפוק וכיו"ב נדרשו מכל צעיר במסגרת החינוך המחשל לבגרותו. כוח הסבולת נחשב הוכחה לנחישות הדעת ולנאמנות מוחלטת לחוקים ולעקרונות הנעלים, ולכן עורר השתאות והערצה; ביטוי ספרותי מאלף לכך, ראה בחיבור המיוחס לכסנופון (Xenophon, *The Constitution of the Spartans*) וכן בכתבי פלוטארכוס (ליקורגוס). כזכור, יוספוס עצמו הביא את עדות הקאטאיס מאבדירה המשבחת את כוח הסבולת של היהודים לעמוד בייסורים מול עינויים וסכנת מוות, ובלבד שלא לעבור על חוקי התורה (א, 190 ואילך; השווה גם ב, 218-219), וכן עשו גם חיבורים יהודיים נודעים כמו מק"ב או מק"ד שהרבו לעסוק בנושא זה; השווה עוד לעיל, ב, 170. המסר המיוחד שהוא ביקש להעביר לקוראיו כאן נועד להדגיש את הסבולת הנפשית והרוחנית שבה השתבחו היהודים, ולא רק את הסבולת הגופנית שבה השתבחו בעיקר הספרטנים.

229. **הן הללו לא עבדו את האדמה וכו'** - כידוע, הספרטנים החשיבו עצמם לעם של אדונים, שתפקידם הצטמצם בענייני מדינה ומלחמה, בעוד שעבודות הקיום השחורות הקשורות בחיי היום-יום הוטלו על הקלוטים (קרי הצמיתים) והפריאויקים; (יהמתגוררים סביב קרי הנתונים, שהיו אזרחים למחצה) ראה למשל אצל פלוטארכוס, ליקורגוס, י, כד; Schultess, 'Homoioi', *RE(PW)*, VIII (1913), cols. 2254ff.

סכים את גופם בשמן ומטפחים את יופיו - השווה לדברים שונים בתכלית של פלוטארכוס, שם. ייתכן כי יוספוס העלה בדעתו בהקשר זה את התנגדותם של האיסיים לסיכת הגוף בשמן לשם הנאה; ראה מלח', ב, 123, עיין שירר, ב', עמ' 596; רוקח תש"ס, עמ' 266-267.

230. **אחרים היו משרתים אותם בכל צורכי חייהם וכו'** - השווה: פלוטארכוס, שם, כד; Oliva 1971, pp. 38ff. סביר להניח אף בעניין זה כי דברי יוספוס היו אמורים, בין השאר, גם על יסוד השוואה למנהגי האיסיים, שהתנגדו כאמור לעבודות ולכל צורת ניצול חברתי אחרת. היה רק מעשה אחד שנחשב בעיניהם לטוב ואנושי - יש טעם רב בדעת מילר (עמ' 335) שיוספוס כתב משפט זה באירוניה.

למענו היו מוכנים לפעול ולסבול יותר מכל, הלא הוא ניצחון וכו' - עיין פלוטארכוס, שם,

כב; והשווה גם לדברי ניקולאוס איש דמשק: F. Jacoby, *FGrH.*, 90 F 103Z (144); idem, *Kommentar*, p. 259; עיין עוד 11-12, *Xenophon, Respublica Lacedaemoniorum.*

231. הן לא רק יחידים מתוכם... הסגירו עצמם בכניעה לאויבים ביחד עם כלי זינם - מהדברים האמורים ניכר שיוספוס הכיר היטב את המסופר על איחולי הספרטנים ליוצאים לקרב כי יחזרו עם המגן (כלומר מנצחים) או על המגן (כלומר הרוגים). על החינוך הספרטני, שנועד כולו להכשיר את הספרטנים כלוחמים מנצחים, ראה כסנופון, שם; פלוטארכוס, ליקורגוס. מאידך, לא ידוע אל נכון מהו האירוע, שאליו התכוון יוספוס בצינו כניעה של ספרטנים לאויביהם עם כלי זינם. מילר (עמ' 335) וטרויאני (עמ' 196) סברו כי המדובר בקרב ספאקטריה (425 לפסה"נ), שתואר על ידי תוקידידס, ד, 38; ה, 34; ועיין Gomme 1956, III, pp. 477ff.

לב. מסירות הנפש של היהודים בשמירה על חוקיהם

232. האם מכיר מישהו מקרה שכזה אצלנו וכו' - השאלה היא כמובן שאלה רטורית טיפוסית, שתשובתה ההגיונית המתבקשת עומדת ביחס הפוך להוראתה הישירה. לשון אחר, התשובה שלילית ונחרצת, ללמדך כי אין איש שיכול לומר כי הוא מכיר מקרה כזה "ואפילו אם אין מדובר אלא בשניים או שלושה אנשים" מקרב היהודים, "אשר בגדו בחוקיהם ופחדו מהמוות". המסר ברור: אין יהודי שאינו מוכן למות בייסורים ולחרף את נפשו של שמירת חוקי התורה, דבר שאי אפשר לומר על בני אומות אחרות (השווה להלן ב, 234).

לא ממוות קל בשדה הקרב, אלא במוות הבא בייסורים גופניים והנחשב [על כן] לקשה מכל - יוספוס ניסה לפאר בעיני קוראיו את מיתות הייסורים של נרדפי הדת היהודים בכל הזמנים, המוכיחות יתר גבורה מזו של המתים בשדה הקרב, שהרי במלחמה בא המוות בחטף ובאחת, בעוד שמותם של נרדפים מעונים הוא איטי ורצוף מכאובים קשים וממושכים.

233. אחדים ממנצחינו נקטו מיתה כזו... מרצון לצפות במחזה המדהים וכו' - כידוע, המחזות המדהימים על עינויים וסבל של יהודים נרדפים על אמונתם עמדו ביסוד כמה חיבורים יהודיים הלניסטיים, כגון 'מקבים ב' ו'מקבים ד', וכן הכתבים ההיסטוריים של פילון 'נגד פלאקוס' ו'המשלחת לגאיוס'. התיאורים המפורטים הכלולים בהם על העינויים מזה ועל הגבורה מזה נועדו להביא את הקוראים לידי קתרזיס והזדהות נפשית עם הסובלים והנענים. כזכור, הנאמנות המוחלטת לחוקים ולעקרונות היתה לפי התפישה היוונית סימן היכר לאורח חיים פילוסופי. הדוגמא של סוקרטס היתה דגם מופת של התנהגות פילוסופית יוונית שכזו, בעוד שהדוגמא של קאלאנוס נחשבה דגם התנהגות של 'ברברים'; ראה לעיל בפירושים לפסקאות א, 179, 190-192. יוספוס ביקש אפוא להציג את כל היהודים באשר הם כאנשי מופת המנהלים אורח חיים פילוסופי והמוכנים על כן לחרף את נפשם על מזבח אמונתם והאידיאלים הנשגבים שלהם. הצגת הדברים הולמת גם את התפישה הפילוסופית של הסטואה, שבמרכזה תורת האתיקה השעונה על ארבעת היסודות: חוכמה (או בינה וידיעת האמת), צדק, גבורה (או אומץ) וכיבוש היצר (או מתינות וחוש למידה הנכונה); עיין עוד להלן בפרקים לד ואילך.

234. אנו מחרפים את נפשותינו למות על חוקינו יותר מכל [העמים] האחרים - במשפט הזה יש מעין סיכום ביניים לדברים שהושמעו לעיל. יוספוס קבע כאן מסמרות: אין אומה הנאמנה לחוקיה יותר מהאומה היהודית. ניתן ללמוד זאת מהנכונות היהודית הבלתי מסוייגת לחירוף הנפש

על שמירת החוקים. הדבר מקבל משמעות יתר לאור העובדה שאצל אומות העולם מדובר ביחיד סגולה בודדים (כמו סוקרטס), ואילו אצל העם היהודי מדובר ברבים אם לא בכולם. המעשים הנחשבים לקלים ביותר אצלנו יהיו קשים מנשוא לאחרים - הקביעה מרמזת לאיסורים ולסייגים המוטלים על ידי התורה, שלדעת יוספוס נחשבים לקשים מנשוא בעיני הגויים אבל לקלים ביותר בעיני היהודים. זוהי לדידו תמצית ההבדל בין היהודי, החדור הכרה לנהל את חייו על פי עקרונות פילוסופיים נצחיים המונחים ביסוד חוקי התורה, לבין הגוי, שחוקיו מתחלפים באופן תדיר (השווה ב, 221 ואילך, 226 ואילך, 273). בהמשך הציע יוספוס רשימת דוגמאות להמחשת דבריו, ולפי דעתי הן ערוכות מבחינת התוכן על יסוד השוואה לסטנדרטים המקובלים אצל הספרטנים. השוואה זו נעשתה כנראה משום שהללו נערצו כאצילים בעיני יווניות-רומיות, ולכן הוא חזר עליה לא פעם אחת אלא פעמים אחדות; ראה לעיל ב, 154, 225-231; והשווה גם להלן ב, 259-262, 273).

עבודה עצמית - יוספוס שיבח את העם היהודי בעניין זה, כי לדבריו הוא נשען מבחינה כלכלית-חברתית על עקרון העבודה העצמית ($\alphaὐτοσφύλα$) ולא על עבודת עבדים. לדעתי, הדברים אמורים בביקורת על החברה הספרטנית, שחייה החברתיים-כלכליים נשענו על עמלם של עמים אחרים, בין אם כעבדים (הקלוטים) בין אם כנתינים מנוצלים (הפריאויקים); עיין לעיל ב, 229-230. אין להבין מדבריו כי בחברה היהודית לא היתה קיימת תופעת העבדות, אלא זאת שחיי המשק לא היו מיוסדים בעיקרם על העבדות בדומה למקובל אצל הספרטנים. בהקשר אחר הוא העלה על נס את העובדה, שהאיסיים התנגדו באופן עקרוני לקנות עבדים וממילא לנצלם (קדמי, יח, 21; השווה: פילון, על שכל אדם ישר הוא בן-חורין, 76; הנ"ל, היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 11, 4); עיין Strugnell 1958: pp. 109ff. לעניין 'העבודה העצמית' השווה עוד לעיל בפירושים לפסקה ב, 60.

פשטות רבה במזון - כידוע, מזונם של הספרטנים, שנודע בפשטותו, תואר כנזיד גס ומזין, אך בלתי טעים לחלוטין; עיין פלוטארקס, ליקורגוס, יב (השווה גם שם, י); כסנופון, חוקת הספרטנים, 2, 5. פשטות המזון הודגשה כידוע גם ביחס לאיסיים; ראה מלח, ב, 129-133; השווה פילון, היפותטיקה, אצל אוסביוס, הכנה אוואנגלית, ח, 11, 11; עיין עוד שירר, ב, עמ' 567 והע' 30; שם, עמ' 568. דברי השבח הקשורים בכך נועדו להבליט את ריסון היצרים הגופניים (להלן).

הימנעות מלכת אחר יצרים ותאוות בכל הנוגע לאכילה ושתייה - מלבד האמור לעיל על פשטות המזון, ראוי לציין כי כבר במקרא הובעה הסתייגות מזלילה וסביאה; ראה למשל ישעיה, ה:יא-יב, כב; כח:ז; משלי, כג:כ-כא ועוד; השווה גם משלי בן-סירא, יח:ל-לג; כב:ו; לא:יב ואילך; לז:כט-לא. לא מן הנמנע כי גם ההשוואה לספרטנים בעניין זה (ראה לעיל) עמדה לנגד עיניו של יוספוס.

מגע מיני - טרויאני (עמ' 197) סבר כי הדבר מכון לדיני טומאה וטהרה האמורים בפרק טו של ספר ויקרא. ברם נראה לנו יותר כי הכוונה להימנעות מניאוף וזימה, בדומה למה שנאמר לעיל בפסקה ב, 215. גם בספר משלי בן-סירא יש לא מעט התבטאויות המגנות תאוות בשרים ומגע מיני עם נשים, לרבות זונות; ראה למשל בן-סירא, ט:א-ח; יח:ט; יח:ל-לב; יט:ב; כב:ו; כג:ז-יח, כב-כו; כה:כא ואילך ועוד. לא מן הנמנע כי יוספוס נתן דעתו בהקשר זה גם לספרטנים, שהתייחסו בשלילה לניאוף (השווה כסנופון, שם, 1; פלוטארקס, שם, טו). דברי יוספוס נועדו מן הסתם להפריך את ההאשמות שרווחו ברומא נגד היהודים שהם שטופי זימה; השווה למשל טאקיטוס (שטרן, ב, מס' 281, ועמ' 40). כבר ראינו כי אליבא דיוספוס, יחסי מין נועדו מעיקרם לקיים מצוות פרייה ורבייה ולא למען הנאה חושנית לשמה, ולכן השחתת זרע היתה בגדר חטא חמור. על כן הוא שיבח את אותם חוגי האיסיים שנשאו נשים למען קיום מצוות י' ורבו', שאלמלא כן נשקפה סכנת כליה לגזע האנושי (ראה מלח, ב, 160-161; עיין עוד לעיל בפירושים לפסקה ב, 199).

בזבזנות - השווה למשל משלי בן-סירא, ג'יז; ד:ב, ט.

הימנעות קפדנית מלעבוד במועדים מיוחדים - אין ספק כי הכוונה היא בראש וראשונה להימנעות מעבודה בשבתות, שהיתה כידוע נושא להתקפה לעגנית וארסית נגד היהודים; השווה לעיל א, 211-205; ב, 21 ואילך; השווה גם ב, 228. הוא הדין גם במועדים אחרים, כמו יום הכיפורים; השווה קדמ', יד, 67-63; ועיין שטרן, א, עמ' 276-277.

235. אלה [מאחינו] שיצאו תגורי חרב למסע מלחמה נגד אויביהם וכו' - ראוי לציין כאן את העדות על יוחנן הורקנוס הראשון, שבמסגרת שירותו הצבאי את אנטיוכוס השביעי סידטס קיים את חג השבועות כהלכתו בשעת מסע מלחמה נגד הפרתים (קדמ', יג, 252-251); עיין וילק תשמ"ה, עמ' 228 והע' 28.

צייתנותנו מרצון לתורה בעניינים אלה נותנת אותותיה באצילות מופגנת [לנוכח המוות] - הדברים אמורים כמובן בתופעות מסירות הנפש וקידוש השם שנדונו בהרחבה לעיל (א, 192-191; ב, 219-218); השווה עוד לעניין זה את התיאור על כיבוש ירושלים בידי פומפיוס, שם העלה יוספוס על נס את מסירות הנפש של הכוהנים, שנטבחו על משמרתם והיו מוכנים לעמוד בלא פחד בכל סבל, ובלבד שלא לעבור על אחד החוקים (קדמ', יד, 66-67).

לג. על הביקורת נגד דת היוונים

פסקאות ב, 236-238 מהוות, למעשה, פתיחה אפולוגטית לפרקים לג-לה, שבהם הוטחה ביקורת חריפה נגד המיתולוגיה היוונית. אין ספק כי בעקיפין השתמעה מכך התפארות בדת ישראל, שהיתה מיוסדת על עקרונות פילוסופיים נעלים ורציונליים. ברם ככל שהיתה ביקורתו של יוספוס נוקבת, ניכר בעליל שהוא השתדל לכתוב על פי המקובל אצל הספקנים היווניים-רומיים עצמם. הוא נהג כן אם מחמת זהירות שלא למתוח את החבל יותר מדי, ואם בגלל רצונו להיתלות באילנות גדולים המקובלים על הקורא היווני המשכיל (כמו למשל אפלטון, סנופאנס, סקסטוס אמפיריקוס וקיקרו) כדי לשכנעו בצדקת טענותיו; השווה מילר, עמ' 337, וראה עוד להלן ב, 239 ואילך.

236. הליסימאכים והמולונים וכל יתר הסופרים מסוגם - בפסקה ב, 145 לעיל נקט יוספוס לשון יחיד כאשר הזכיר את שמות הסופרים דלעיל - "אפולוניוס מולון, ליסימאכוס ואחרים". כאן הוא נקט לשון רבים, וניכר בעליל שהוא עשה כן מתוך זלזול גמור ובאירוניה ארסית. כזכור, הוא נקט לשון דומה גם ביחס לגדולי המחוקקים היווניים, ליקורגוס וסולון, בכותבו "הליקורגים והסולונים [למיניהם]" (לעיל ב, 154), ומתברר כי באותו מטבע לשון הוא השתמש גם להלן ביחס לאפיון ולאפולוניוס מולון בכותבו "האפיונים והמולונים [למיניהם]" (ב, 295). כמו שצוין לעיל (ב, 154), הראה מילר (עמ' 290) כי התבטאות כזו היתה מקובלת למדי גם בספרות הרומית עצמה. לדעתי, יוספוס הושפע בעניין זה דווקא מסגנונו של פילון האלכסנדרוני, שבחיבוריו ההיסטוריים התבטא בדומה וגינה את שונאי ישראל באלכסנדריה בשמות קיבוציים כמו 'דיוניסים', 'לאמפונים' ו'איסידורים' (על שם גימנאסיארכים מקומיים); ראה נד פלאקוס, 20, ועיין כשר תשמ"ז, עמ' 24.

חכמים מזויפים המה - הביטוי ביוונית - ἀδόκιμοι σοφισταί יכול להשתמע גם בהוראה של חכמים להרעי, כלומר חכמים מרושעים וחוטאים; השווה: Hengel 1989, p. 333 (n. 108). ייתכן שיוספוס השתמש במיוחד בכינוי הזה בשים לב לעובדה שאפולוניוס מולון התפרסם מאוד כמורה לרטוריקה, שעם תלמידיו הנודעים באי רודוס נמנה גם הרטור הרומי הנודע קיקרו (Cicero, Brutus sive de Claris Oratoribus, 245, 316).

מתעים את בני הנעורים - כידוע, האשמת אדם בהתעיה חינוכית ובקלקול המידות של הדור הצעיר היתה חמורה ביותר בעיני היוונים, ובגללה נידון הסופיסט הנודע סוקרטס למוות על ידי שתיית כוס רעל. ראוי לשים לב כי יוספוס הטיח כאן, לפחות כלפי אפולוניוס מולון, דברים שבהם הואשם משה; השווה לעיל: ב, 145.

מדברים בנו סרה, משל היינו השפלים מכל בני האדם - הכוונה לעלילות בדבר המוצא השפל של היהודים (השווה לעיל א, 304-311; ב, 148), שהתפתחו כמובן על התשתית הנודעת של כתבי מאנתון; עיין בהרחבה כשר תשל"ה, עמ' 69-84.

237. **לא רציתי להעביר ביקורת על חוקיהם של [עמים] אחרים** - לפי דעת היינמן (Heinemann 1932, pp. 470ff.), הביטוי "לא רציתי להעביר ביקורת" אופייני מאוד לפילון האלכסנדרוני, ועל כן סבירה בעיני האפשרות כי יוספוס חיקה אותו ושאל אותו ממנו. הדגשת יוספוס כי הוא נמנע בדרך כלל מביקורת על חוקיהם של עמים אחרים נודפת ריח אפולוגטי. קשה להימלט מהרושם שהוא ביקש להחדיר ללב קוראיו את התחושה כי הוא בסך הכל נגרר לביקורת כזו בעטיים של סופרי שטנה כמו אפולוניוס מולון, ליסימאכוס ודומיהם; השווה דברים מפורשים ברוח זו, להלן ב, 238. גודמן (Goodman 1994, pp. 334-335) טען באופן מצודד למדי כי הביקורת שהשמיע יוספוס נגד העולם היווני (ב, 237-286) לא נבעה מעמדת חולשה אפולוגטית דווקא, ועל כן גם לא נועדה להוכיח כי היהדות משתווה להלניזם. אדרבה היא ביקשה להראות את עדיפותה ועליונותה. באותה הזדמנות ביקש גודמן אף להדגיש כי יוספוס נמנע בכוונה מביקורת על הרומאים, כיוון שרצה להבליט את קוי הדמיון שיש ביניהם ליהודים.

כי מנהג אבות בידינו לשמור על חוקינו ולא לקטרג על חוקי אחרים - ראוי לזכור את נטייתם הטבעית של היוונים לשנוא זרים ואת מודעותם לכך, כפי שבא הדבר לידי ביטוי למשל בכתבי איסכילוס (המבקשות מחסה, 994). אליבא דיוספוס, בלטה אצל היהודים נטייה הפוכה בתכלית, ועל כן לא היתה כל סתירה בין נאמנותם לחוקי אבותיהם לבין הימנעותם מקטרוג על חוקי עמים אחרים אף לא מציות להם. ההגבלה היחידה במקרא בעניין זה אמורה בחוקותיהן של מצרים הפרעונית ושל ארץ כנען; ראה למשל ויקרא, יח:ג-ד. יתר על כן, בשים לב לעובדה שיהודי התפוצות בתקופה ההלניסטית-רומית היו נתונים למרותם של חוקי הגויים, אין להתפלא על קביעתו דלעיל של יוספוס, בפרט שמערכת זכויותיהם ומעמדם המשפטי והמדיני היו תוצאה של אותם חוקים. יוספוס, שהרבה כל כך לעסוק בכתביו בסוגיות אלה, לא יכול היה לחשוב אחרת. אכן, גם המציאות המשפטית העולה מהפפירוסים של מצרים, למשל, מעידה בבירור כי היהודים נזקקו למערכת החוק והמשפט ההלניסטית; ראה בהרחבה צריקובר תשכ"ג, עמ' 95 ואילך.

מחוקקנו אסר עלינו לדבר בלעג ובחרפה נגד האלים המקובלים אצל [עמים] אחרים - השווה קדמ', ד, 207; אך כידוע אין במקרא חוק כזה. אדרבה, מן המקרא ניתן ללמוד על החובה לנתץ את כל פסילי האלילים, המצבות, האשרות, ואפילו למחות את זכר שמותיהם, וכן להרוס את כל המקומות לעבודה זרה, על מזבחותיהם ובמותיהם (ראה למשל דברים, יב:ב-ג). אומנם חשוב להדגיש כי הדין המקראי הזה אמור בתחומי ארץ ישראל בלבד ואינו חל על חוצה לארץ, אבל בימי מרד התפוצות (115-117 לסה"נ) קנאים יהודים הרסו וחיללו מקדשים פגניים במצרים ובקיריני.

לכאורה, די בטיעון זה כדי להסתייג מדעת שליט (תש"ד, ב, עמ' פג, הע' 117) כי יוספוס לא נרתע מלזייף מקרא מפורש בגלל מניעיו האפולוגטיים. שליט העלה בהקשר זה טענה מעניינת, ולפיה במציאות לא נמנעו היהודים מלבז לעבודת האלים של עמים אחרים, כפי שניתן ללמוד במפורש מה אדיקט של קלאודיוס קיסר (קדמ', יט, 290) וכן מדברי פליניוס הזקן על היהודים כגזע הנודע בבוזו לאלים (Plinius, *Naturalis Historia*, XIII, 46: "*Judaea gens contumelia numinum insignis*"). לדעתו, ביקש יוספוס מתוך מגמה אפולוגטית לטשטש בדרך פרשנית נפתלת את

הציוויים הקשים במקרא נגד עבודה זרה, אשר בעטיים נצטיירו היהודים בעיני העולם הפגני היווני-הרומי כחסרי אלי ($\delta\theta\epsilon\omicron\iota$) או ככופרים באלים (*impii*). לדעת ורמש (Vermes 1982, p. 300), נמנע יוספוס מסיבה דומה מלהתייחס אל איסור עבודה זרה בסקירתו לעיל על מצוות התורה (ב, 217-199). יש להודות כי טענה זו מצודדת למדי, ולדעתי לא היה יוספוס מקורי בעניין זה, אלא הלך בדרכם הסלולה של סופרים יהודים הלניסטיים שקדמו לו. דומה כי הוא כתב את הדברים האלה כדברי פרשנות לתרגום השבעים על הפסוק מספר שמות, כב: כז ("אלהים לא תקלל"), שבו נעשה בתיבה 'אלהים' שימוש בלשון רבים ($\theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$ οὐ κακολογῆσεις), שהוא משמעותי מאוד לענייננו; עיין לאחרונה בסוגייה זו: Van der Horst 1993, pp. 1-8, esp. p. 4.

לדעת דלינג (Delling 1965, pp. 263-269), יש להעריך את דבריו כאינטרפרטציה חופשית לאמור בספר דברים, ז: כה. אך סביר יותר לחשוב כי הדברים פורשו על יסוד הפסוק "איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו" (ויקרא, כד: טו), אם לשפוט מפרשנות דומה שהוצעה על ידי פילון האלכסנדרוני (השווה על חיי משה, ב, 205; על החוקים לפרטיהם, א, 53; שאלות ותשובות על ספר שמות, 2, 5), ואשר ככל הנראה שימשה מקור השראה ליוספוס; השווה Heinemann 1932, pp. 251ff. S. Schwartz 1990, p. 193 & n. 175, 470ff.; Van Unnik 1979, pp. 78; Conzelmann 1992, p. 24; Feldman 1992d, p. 137, idem 1993, pp. 136, 175, 503 (n. 40). כך או כך, צריך להעריך את דברי יוספוס בראש וראשונה כמענה ברור להאשמות מאתון (לעיל א, 249, 264, 309).

לדבר בלעג ובחרפה – ראוי לשים לב כאן לשימוש בפועל $\beta\lambda\alpha\sigma\phi\eta\mu\epsilon\iota\nu$ ונגזרותיו, שבאמצעותם הגדיר יוספוס לא פעם אחת את דברי הנאצה והעלילות נגד היהודים עצמם; עיין לעיל א, 2, 164, 223, 279; ב, 5, 32, 143.

238. מקטרגינו – זהו עוד ביטוי מאלף לגבי התכסיס הרטורי של יוספוס בשאילת דימויים מחיי בית המשפט; עיין במבוא, עמ' 25 ואילך.

על ידי השוואה [למקובל אצל עמים אחרים] – הערתו זו של יוספוס רמזה להאשמות הרווחות החביבות על שונאי ישראל בדבר חוקי היהודים ומנהגיהם, שהיו היפוכם של חוקי הגויים. אי אפשר עוד שאחריש – כאמור (ב, 237), ביקש יוספוס לעורר את הרושם שדבריו החרिפים היו רק בגדר תשובה להתקפות נגד היהדות מצד סופרי שטנה כאפולוניוס מולון, ליסימאכוס ודומיהם, שאלמלא כן הוא לא היה נגרר לכך.

הדבר אותו אני עומד לומר לא נתחבר על ידי עכשיו – לפי הגיונם של הדברים, התכוון יוספוס לדברי ההתקפה שלו על עבודת האלילים והמיתולוגיה היוונית המוצעים להלן ב, 239-254. נאמר כבר על ידי רבים ובעלי שם נכבד מאוד – הכוונה היא לפילוסופים ספקנים והוגי דעות מקרב היוונים, אשר תקפו לדבריו את המיתולוגיה היוונית; השווה ב, 239, 242, 243, 255-257. להלן יתברר, כי מלבד שמו של אפלטון, הוא לא נקב שמות אחרים, אלא כתב בהכללה סתמית, ועל כך ידובר עוד בהמשך. אעפ"כ אין הדבר גורע מאמינות דבריו, ולפי שעה נסתפק בציון העובדה כי היתה מודעות לביקורת דומה גם בכתבי קיקרו, אוסביוס וטרטוליאן (Cicero, *De Deorum Natura*, I, 42-43; אוסביוס, הכנה אוואנגלית, יג, 1-5; Tertulian, *Apologeticum*, XIV, 7-9).

239. ובכלל, מי...? זוהי שאלה רטורית, שנועדה להרשים את הקורא בצדקת הדברים הנטענים. מי מבין היוונים הנערצים בחוכמה לא מתח ביקורת על גדולי המשוררים וכו'? – המסר שיוספוס ביקש להעביר לקוראיו היה, כי למעשה לא היה פילוסוף יווני רציני אשר לא מתח ביקורת על העלילות המיתולוגיות של גדולי המשוררים (כמו הומרוס והסיודוס) ולא הטיל ספק

באמיתותיהן. אומנם הוא לא פירט למי כוונתו, אך עובדת קיומה של ביקורת כזו היתה מן המפורסמות, וראוי לציין תחילה לדוגמא את מתנגדי הומרוס הקדומים, כסנופאנס (478-570 לפס"ה) לערך) והראקליטוס (480-540 לפס"ה לערך). הללו תקפו בחריפות אותו ואת הסידוס על אמונתם בריבוי אלים ובהאנשתם (הפוליתאיזם-האנתרופומורפי); עיין, שפיגל תשמ"ט, עמ' 360-361, 374-375. לא ברור באיזו מידה הכיר יוספוס את דעותיהם, אך סביר לחשוב כי הוא ידע לפחות על יחסו האמביוולנטי של אפלטון, שכתביו כללו לא מעט ביקורת על הומרוס; ראה למשל המדינה, ב, 377ד, 378ד, 379ג, 398א ועוד; עיין שפיגל תשמ"ט, עמ' 370 ואילך. ייתכן כי הוא ידע גם על הסופיסט זואילוס מאמפיפוליס (Zoilus of Amphipolis), הפילוסוף הקיני מהמאה הרביעית לפס"ה, שכתב חיבור מיוחד - נגד שירת הומרוס (Καθ' Ὁμήρου) (או Κατὰ τῆς Ὁμήρου ποιήσεως) - וזכה לכינוי 'השוט של הומרוס' (Ὁμηρομάστιξ), כי שמעו היה ידוע היטב גם ברומא; עיין שפיגל תשמ"ט, עמ' 378. אפשר שיוספוס נמנע כאן מהזכרת שמות, כי ידע שפילוסופים גדולים ומפורסמים (כגון אריסטו) העריצו את הומרוס ואת שירתו ואף ייחסו לו השראה אלוהית. למעשה, מעריצי הומרוס הציעו שיטה של פרשנות אלגורית לכתביו כבר בסוף המאה השישית לפס"ה, למשל תיאגנס מרגיום (Theagenes of Rhegium); עיין שפיגל תשמ"ט עמ' 361-362, 367-368, 379). גם אריסטו החשיב את שירת הומרוס קודם כל כיצירה פיוטית, שהיתה בעיניו במידת מה 'לא אמיתית', כלומר יצירה שעובדות רבות בה היו 'בדיות' לא מציאותיות; עיין על כך אצל שפיגל תשמ"ט, עמ' 374 ואילך. אותה נטייה נמשכה לאחר מכן גם בפרשנות האלגורית של חכמי הסטואה, כמו למשל אצל קליאנטס (Cleanthes) ופוליביוס (שם, עמ' 388, 390). לעניות דעתי, סביר לחשוב כי פרשנות זו נתגבשה, ולו גם בעקיפין, על יסוד מניעים אפולוגטיים, שתכליתם לתרץ כל מיני קושיות אפשריות ולמנוע או לנטרל התקפות בוטות על השירה ההומרית, הנערצת כל כך בעולם היווני. גם בימי יוספוס נמשכה ופרחה מסורת הפרשנות האלגורית על השירה ההומרית. אחד מנציגיה המובהקים אז היה פלוטארכוס (ראה שם, עמ' 393 ואילך, בעיקר עמ' 397-398), וכמוהו גם הנואם והפילוסוף דיו קוקיאנוס (Dio Cocceianus), שכונה לימים בתואר כריסוסטומוס (Chrysostomus = 'בעל פה הזהב'). האחרון, שפעל ברומא בימי הקיסרים דומיטיאנוס, נרווה וטראיאנוס, טען במפורש כי סיפורי הומרוס הם בדויים ולא אמיתיים, ועם זאת העריץ את שירתו (שפיגל תשמ"ט, עמ' 398 ואילך, במיוחד 400). מתברר כי אותה פרשנות אלגורית נמשכה עוד דורות רבים, אלא שאין מקום כאן להתייחס אליה מעבר לימיו של יוספוס. אדגיש רק זאת, שהמשכיותה מלמדת כי היחס האמביוולנטי אל שירת הומרוס לא תם, בעיקר בגין הקושי הרציונלי בפוליתאיזם האנתרופומורפי ובסיפורי המיתולוגיה, שנמצאו לא מעט עוררין עליהם. על ההנגדה שערך יוספוס בין אנשי החוכמה (כלומר הפילוסופים) הראויים להוקרה, לבין המשוררים (היינו המיתוגרפים למיניהם) הראויים לגינוי, נדון עוד להלן (ב, 242, 250-251).

המחוקקים המהימנים ביותר - ייתכן שיוספוס ביקש לרמוז כאן לעובדה כי לפחות אחד מגדולי המחוקקים היווניים הנזכרים לעיל (ב, 154), היה בעצמו אובייקט להערצה ולפולחן כאל למחצה; הכוונה לליקורגוס הספרטני, השווה פלוטארכוס, ליקורגוס, לא.

בגלל שהפיצו מתחילה רעיונות כאלה על האלים בקרב ההמונים - יוספוס ביקש להדגיש כי המסורות המיתולוגיות למיניהן נועדו לכתחילה להמונים ולא לאנשי חוכמה ודעת. אין ספק כי הוא התכוון לאפיין בדרך זו את היהודים כולם כאנשי חוכמה ודעת, ואפילו לעשותם שווים במעלה עם גדולי הפילוסופים היווניים, שגילו יחס ספקני לספרות המיתולוגית. למעשה, בהערכה זו הוא כיוון לעמדת אחדים מהוגי הדעות היווניים הנודעים מראשית התקופה ההלניסטית, שכתבו בהערצה על היהודים כמו הקאטאיוס מאבדירה, תיאופראסטוס ואחרים.