

# ספר מקבים ג: ספרות, היסטוריה ואידיאולוגיה

חיבור לשם קבלת תואר  
דוקטור לפילוסופיה

מאת

נח חכם

הוגש לסינאט האוניברסיטה העברית בירושלים

טבת תשס"ג דצמבר 2002



עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופסור דניאל שוורץ





לנצה



## פתח דבר

אודה ה' בכל לבב על ששם חלקי מיושבי בית המדרש, וזיכני לסיים עבודה זו החושפת טפח ממורכבותם של חיי היהודים בגולה ההלניסטית.

חובה נעימה היא לי להודות לכל מי שסייע בידי להגיע לגמרה של עבודה זו. בראש ובראשונה, מורי ומדריכי בעבודה זו, פרופ' דניאל שוורץ, אשר לא חסך מזמנו וממרוצו, השיב במאור פנים על כל שאלה ובקשה, והורני את הדרך לצייר את התמונה בכללותה ובד בבד לא לזנוח את אפיון הפרטים הקטנים המרכיבים אותה.

אבי מורי ר' עמוס הי"ו, קרא חלקים נרחבים מעבודה זו, וכתמיד בבקאותיו ובחריפותו העצומות הצילני ממעקשים והעמידני על רעיונות נוספים. הוא ואמי דבורה מב"ת, זיכני במסירותם להסתופף באהלה של תורה שנים רבות. יאריך ה' ימיהם בטוב ושנותיהם בנעימים.

פרופ' משה דוד הר נתן בי את עינו הטובה מאז החילותי את לימודי באוניברסיטה העברית. הוא היה מדריכי בעבודת הגמר לתואר השני, וגם במהלך הכנת חיבור זה המשיך להרעיף עלי מטובו, וברכות לראש משביר.

תודה מיוחדת לחותני ולחמותי, אשר ורבקה יובל, אשר סייעו בכל תחום אפשרי והרבה מעבר לכך.

ידידים רבים סייעו בידי במהלך העבודה, ברב או במעט, בקריאת פרק, בשיחת מסדרון או בהפניה ביבליוגרפית, בעצה בבינה ובתושייה. כולם יבואו על הברכה.

בשנות כתיבת המחקר נהייתי מסיוען של מלגות וקרנות שונות, שאיפשרו לי להתפנות לכתיבה, ותודתי העמוקה נתונה להן: מלגות המכון למדעי היהדות, מלגת מרכז אוריון, קרן הזיכרון לתרבות יהודית, מלגת ות"ת ע"ש נתן רוטנשטריך, פרס שלמה פינס ופרס קרן קלר.

נעה, אשת בריתי, קראה וביקרה, עודדה ותמכה. עמידתה לצדי בשנים אלה של כתיבת העבודה לא תסולא בפז. באהבה ובהוקרה מוקדשת לה עבודה זו.



## תוכן

מבוא	1
א. הספר ותקציר הסיפור	1
ב. על ספרות ועל היסטוריה: הערה לדרך העבודה	5
ג. מבנה העבודה ומגמתה	8
ד. חקר מקבים ג ועבודה זו	11
פרק ראשון: מקבים ג – פולמוס אנטי דיוניסי	17
א. פילופטור והיהודים – פולחן דיוניסוס ועבודת ה'	18
ב. מאפיינים דיוניסיים במק"ג	26
ג. מאבק נגד יהודים	39
ד. פולמוס נגד פולחן דיוניסוס – רמזים נוספים	44
ה. רמזים לדיוניסוס שאינם דיוניסיים	52
ו. יהודים דיוניסיים – האמנם?	58
פרק שני: מקבים ג ומקבים ב: גאווה גלותית	65
א. הדימיון	66
ב. הניגוד	73
ג. הסיום האמיתי	78
ד. הצדקת הגלות והגנתה	86
ה. על המקדש ועל הגלות	94
נספח: רשימת המילים המשותפות אך ורק למק"ג ולמק"ב בתרגום השבעים	104
פרק שלישי: התפילות במקבים ג	107
א. תפילת שמעון (ב, 20-2)	108
1. מבנה	108
2. כינויי ה'	109
3. תקדימים היסטוריים	111
4. הבקשה העיקרית ונימוקים לקבלתה	115

120	5. ההקשר של התפילה
122	ב. תפילת אלעזר (ו, 2-15)
122	1. מבנה
123	2. כינויי ה'
124	3. תקדימים היסטוריים
129	4. הבקשה העיקרית ונימוקים לקבלתה
130	5. ציטוט עקיף של תפילה נוספת במצרים הדומה לתפילת אלעזר
131	6. ההקשר של התפילה
133	ג. בין תפילות שמעון לתפילת אלעזר
141	ד. סיכום
145	נספח: תרגום התפילות במקבים ג
147	פרק רביעי: יחסי היהודים וסביבתם הנוכרית: גלוי ונסתר
147	א. המלך ויחסו ליהודים
157	ב. נכרים ויהודים
163	ג. יהודים: יחסם למלך ולמדינה ודרכי חייהם
169	ד. סיכום: בין הזדהות לניכור
169	1. תסריט גלוי ותסריט סמוי
174	2. יוונות במק"ג
181	פרק חמישי: מקבים ג ואיגרת אריסטיאס: תמונת ראי?
183	א. צו פילדלפוס ואיגרות פילופטור
183	1. הזיקה הלשונית
187	2. הצו באיגרת אריסטיאס והוראות המלך במקבים ג
191	ב. איגרת אריסטיאס ומקבים ג – היחסים בין היהודים וסביבתם
198	ג. ארץ ישראל והגולה
202	פרק שישי: בבית היוצר של מקבים ג: עיונים בהתהוות הספר ובאופיו
202	א. אחדותו של הספר ועריכתו
202	1. מקורותיו של מקבים ג

206	2. לשאלת טיב העריכה של מקבים ג
215	3. לשאלת שלמות החיבור
221	<b>ב. מועד חיבורו של הספר</b>
221	1. מבוא
223	2. היחס לחיבורים אחרים
223	2.1. מקבים ב, אריסטיאס, דניאל
225	2.2. מקבים ג ומגילת אסתר
231	3. לשונו של הספר
239	4. תיארוך הספר לאור המסופר בו
242	5. סיכום
244	<b>ג. לטיבו של ספר מקבים ג</b>
244	1. מקבים ג והיסטוריה
244	1.1. גרעין היסטורי
251	1.2. חשיבותו ההיסטורית של מקבים ג
252	2. מקבים ג – אטיולוגיה, תיאולוגיה ופולמוס
253	2.1. סוגה
255	2.2. מטרת הספר וקהל היעד
255	2.2.1. מטרת הספר
259	2.2.2. קהל היעד
261	2.2.3. קריאה בציבור
264	<b>סיכום</b>
269	<b>ביבליוגרפיה וקיצורים</b>
I	<b>תקציר אנגלי</b>





## מבוא

ספר מקבים ג הוא בין הספרים הכלולים בתרגום השבעים, התרגום היווני של המקרא, אשר נתחברו במקורם בשפה היוונית ולא תורגמו מן העברית. מסופר בו על שתי התנגשויות בין תלמי הרביעי פילופטור (221-204 לפה"ס) ובין היהודים. האחת התרחשה בירושלים ובמהלכה ניסה המלך לפרוץ לקודש הקודשים אך נכשל; השנייה אירעה במצרים ובמהלכה גזר המלך להשמיד את כל יהודי מצרים ברמיסה ברגלי פילים שתויים, אך מזימתו לא יצאה אל הפועל, המלך חזר בתשובה, והיהודים תיקנו חגים לזכר תשועתם. תפוצתו של הספר מוגבלת למדי: הוא כלול בכתבי הקודש של הכנסיות המזרחיות בלבד, אך לא של הכנסיות המערביות, וכמעט שלא ניכרת לספר השפעה בימי הביניים.<sup>1</sup> גם במחקר לא שפר גורלו, ובדרך כלל אינו נחשב ליצירה היסטורית או ספרותית הראויה לציון. רק בשנים האחרונות, במסגרת הפריחה המחקרית בתחום הספרות היהודית ההלניסטית, התעורר העניין גם במק"ג.

מטרתה של עבודה זו היא לבחון מחדש את משמעותו ההיסטורית של ספר מק"ג, דהיינו להגדיר את מקומו של מק"ג מבחינת השקפות העולם שהתקיימו ביהדות ההלניסטית ולאתר את ההקשר ההיסטורי שבו התהווה חיבור זה.

### א. הספר ותקציר הסיפור

ספר מקבים ג התחבר בלשון היוונית על ידי יהודי בן אלכסנדריה.<sup>2</sup> הוא מצוי בידינו בשני כתבי יד אונקיאליים של תרגום השבעים – אלכסנדרינוס וונטוס – ובכמה כתבי יד מינוסקוליים. הספר אינו כלול בוולגטה, אך יש לו תרגום סורי (הכלול בפשיטתא) ותרגום ארמני.<sup>3</sup> בימי הביניים באירופה לא העתיקו את הספר ולא עסקו בו, והוא תורגם ללטינית לראשונה רק בשנת 1522.<sup>4</sup> מהדורה ביקורתית של הספר יצאה לאור על ידי ר' הנהרט במהדורת תרגום השבעים של גטינגן.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> לחריגה מכלל זה ראו: פישמן-דוקר 1978.

<sup>2</sup> ראו למשל: צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 358. ראו גם להלן פרק ב, בסמוך להערה 154.

<sup>3</sup> ראו: הנהרט 1980, עמ' 7-11. על איזכוריו המועטים אצל אבות הכנסייה ראו: פרנטה 1988, עמ' 144-145.

<sup>4</sup> פרנטה 1988, עמ' 148.

<sup>5</sup> הנהרט 1980. זו הדפסה שנייה של הספר שיצא לאור בשנת 1960. על טיבה של המהדורה ראו, מלבד המבוא של הנהרט, גם: הנהרט 1961. לכתב יד נוסף של הספר שאינו נזכר במהדורת הנהרט ראו: בארס 1963.

הספר נפתח בתיאור הכנותיו של תלמי פילופטור לקרב רפיח (217 לפה"ס), באמצע המלחמה הסורית הרביעית, בעקבות השתלטותו של אנטיוכוס הגדול על שטחי ארץ ישראל. לאחר שהגיעו תלמי וצבאו לאזור רפיח, ניסה תיאודוטוס – בכיר בצבא התלמי לפי מק"ג – להתנקש בחיי המלך, אך דוסיתיאוס בן דרימילוס, יהודי במוצאו, שנטש את מנהגי אבותיו, סיכל את המזימה והציל את המלך. משניצח בקרב רפיח ערך פילופטור מסע ניצחון בערי ארץ ישראל. היהודים שיגרו לפילופטור משלחת לברכו, והלה התחזק ברצונו לבקר גם בירושלים. בבואו שמה זבח ל"אל הגדול ביותר" (א,9), נתן תודות והתפעל מאוד מיופיו ואצילותו של המקדש. מתוך כך ביקש להיכנס פנימה אל קודש הקודשים, אך המארחים ביארו לו שהדבר אסור. הלה התעקש, והמארחים קראו בפניו את החוק האוסר זאת, אולם הלה לא השתכנע ותבע במפגיע את הכבוד הזה. אחד מן הנוכחים העיר שכניסתו של המלך לקודש הקודשים עלולה לגרום לאסון, אך המלך עמד על שלו. מהומה גדולה התעוררה בעיר: הכהנים כרעו על ברכיהם והתפללו, שאר העם התפרץ מהבתים, ואף כל הנשים יצאו החוצה. בקושי הצליחו הזקנים למנוע מכמה עזי מצח לפגוע במלך באמצעות כלי נשק. הכול התפללו ואפילו אנשיו של המלך הצטרפו לתפילת היהודים כדי למנוע את הגשמתה של מזימתו המחוצפת של המלך.

בנקודה זו מופיע בסיפור שמעון הכהן הגדול. הוא אינו מעורב במגעים כלשהם עם המלך, אלא מתפלל תפילה מרשימה (ב,20-2), שבעקבותיה היכה אלוהים את המלך החצוף והטילו על הרצפה בשיתוק אברים. חבריו המבועתים של המלך חילצוהו במהירות, ולאחר שהלה התאושש, חזר למצרים, לא לפני שאיים קשות על יהודי ירושלים.

גם במצרים המשיכו המלך ורעיו ברדיפת היהודים. המלך פרסם צו המחייב את היהודים להתפקד כדי להורידם בדרגה ולהחשיבם כעבדים, וכן להטביע בבשרם את עלה הקיסוס, האות המיוחד של דיוניסוס. את המתנגדים ציווה המלך להרוג, אך כדי שלא ייראה כפועל מתוך שנאה אפשר ליהודים החפצים בכך להצטרף אל המיסטריות, ולהיות שווי זכויות לאלכסנדרונים. הצעה זו נתקבלה על ידי יהודים בודדים בלבד, והמחבר מתאר אותם כמי שפועלים כדי לזכות בכבוד, או בניסוח אירוני אחר, כאנשים שעוזבים את חוקי האל למען הכרס (ז,11). הרוב החזיקו בדתם באצילות, ושילמו ברכושם כדי שלא יומתו. אלה שקיבלו את הצעת המלך נודו על ידי שאר היהודים.

כשנודע למלך דבר זה, החליט בזעמו לפעול לא רק נגד יהודי אלכסנדריה אלא לאסוף את כל יהודי המדינה ולהמיתם. החלטה זו הופצה בכל רחבי מצרים באמצעות איגרת (ג,12-29), שבה מתוארת השתלשלות המאורעות מניצחונם של פילופטור בקרב רפיח ועד לסירובם של היהודים

להיענות להצעתו הנדיבה לקבלת האזרחות, ולתוצאתה: ההחלטה לאסוף את כל יהודי מצרים כדי להמיתם. אולם לפני שמצטט מחבר מק"ג את האיגרת, הוא משלב הערה על יחסם הטוב של היהודים לממלכה ועל ההערכה הרבה שזוכים לה היהודים מן היוונים (ג, 3-5; 8-10), וגם באיגרת משולבת הערה של המלך על נאמנותם המפורסמת של היהודים לממלכה (ג, 21).

הוראת המלך התקבלה בשמחה על ידי העמים הנוכרים והשלטונות ובאבל כבד של היהודים. העמים חגגו, ומילאו באכזריות ובקפדנות אחר צו המלך. זקנים, כלות וחתנים הובלו באניות בייסורים כדרך מורדים עד לסכדיה, ומשם הובאו להיפודרוס הסמוך לאלכסנדריה, שם נכלאו כל היהודים. כששמע המלך שיהודי אלכסנדריה מתגנבים בסתר אל אחיהם כדי להתאבל על גורלם, גזר שגם בהם ינהגו בדרך דומה לזו הנוהגת באחיהם, ושיפקדו את כולם לא למטרה הנזכרת קודם – הורדת היהודים בדרגה – אלא כדי להמיתם. המפקד החל להתבצע, והמלך, מלא שמחה, ערך משתאות לפני כל אליליו, שיבח אותם ודיבר דברים לא ראויים על "האל הגדול ביותר" (ד, 16). אולם בחלוף ארבעים יום שבהם נערך המפקד, טענו הבלברים כי אינם יכולים לסיימו בשל ההמון הגדול של היהודים, והראו למלך שגם הפאפירוס וגם כלי הכתיבה אזלו, בלא שיסתיים המפקד. מחבר הספר מעיר (ד, 21), כי הייתה זו פעולת ההשגחה העליונה הבלתי מנוצחת, המסייעת ליהודים מהשמיים.

המלך הזועם על כשלון תוכניתו קרא אליו את השר הממונה על הפילים, הרמון שמו, וציווהו לשכר את כל חמש מאות הפילים שעמדו לרשותו, כדי שיהפכו לפראים ומחוסרי שליטה וימיתו את היהודים. בשעה שהרמון היה טורח על ביצוע צו המלך, כינס הלה משתה עם רעיו שונאי היהודים, ואילו היהודים צעקו לה' שיצילם. עם שחר, כשבא הרמון אל המלך לקרוא לו להשתתף בהשמדת היהודים, לא הצליח להעיר את המלך שהיה שקוע בשנה עמוקה ומתוקה. המחבר מדגיש (ה, 11-12) את חוסר המקריות שבעניין ואת מעורבותו של אלוהי היהודים בשנת המלך. היהודים שניצלו היללו את ה', ואילו המלך, שהתעורר בקושי, שב אל המשתה עם חבריו והמריצם לשמוח במשתה.

אולם אף שהמלך ניער משנתו, הוא עדיין לא שב אל המציאות, ולאחר זמן מה שאל בזעם את הרמון, מדוע לא ביצע את הצו להמית את היהודים. הרמון ניסה לבאר את שהתרחש, אך רק לאחר שגם רעי המלך תמכו בדברי הרמון, הבין המלך את אשר קרה והורה באכזריותו לבצע את הריגת היהודים למחרת. רעי המלך השמחים שבו לבתיהם בלילה מתוך ציפייה שהצו יתבצע, בעוד שהיהודים שבו והתפללו לה'. לפני זריחת השמש, עם קריאת השכווי, היו הפילים מוכנים, והמון העם התקהל כדי לראות את סופם של היהודים. אולם כשקרא הרמון למלך לצאת

להיפודרום ולצפות בהגשמת משאלתו, לא הבין המלך במה מדובר. נסיונותיו של הרמון להזכיר למלך את הצו שלו עלו בתוהו, והמלך זעם על כוונתו של הרמון להמית את היהודים הנאמנים לממלכה, והוסיף שרק בשל קרבתו של הרמון למלך אין המלך ממית אותו בדרך שבה רצה להמית את היהודים. גם כאן מעיר מחבר הספר בקצרה (ה, 28), כי שכחת המלך היא תוצאה של התערבות האל, וגם כאן היללו היהודים את אלוהיהם בעקבות הצלתם.

התיאור הנלעג של דמותו של המלך נמשך. המלך שב אל המשתה, ושב ושאל את הרמון, מדוע לא הומתו היהודים. הרמון ומקורבי המלך הנדהמים טענו כלפיו שהוא נוהג באופן בלתי יציב ומסכן את בטחון העיר בכך שאינו מבצע את הצו שלו עצמו. בעקבות זאת המלך ציווה בהחלטיות להמית את היהודים ונשבע שהוא גם יהרוס את המקדש בירושלים ואת יהודה. גם הפעם הכין הרמון בלילה את הפילים כיאות וקרא עם שחר למלך. הלה יצא בראש צבאותיו וענן אבק היתמר מעליהם. היהודים שראו זאת נפרדו איש מיקיריו, אך שבו ונפלו על אפיהם וקראו בכל כוחם להישיצילם.

בנקודה זו פונה מחבר הספר ומתמקד באחד היהודים, אלעזר, מכוהני הארץ, שארגן את התפילות של הזקנים, ונשא בעצמו תפילה ארוכה ומרשימה. תפילה זו מצוטטת על ידי המחבר (ו, 2-15), ורק לאחר שהסתיימה התפילה, נכנס המלך אל ההיפודרום עם כל חילו. עם כניסתו זעקו היהודים בקולי קולות אל השמיים, והקולות הזהדו בכל העמקים סביב. אז פתח ה' את שערי השמיים, ומהם ירדו שני מלאכים נוראים ועוטי הוד, שמילאו את חיל האויבים פחד וכפתום באזיקים, וגם המלך נחרד מהם ויהירותו נעלמה. הפילים סבו על עקבותיהם ורמסו והשמידו את חיל המלך ההולך בעקבותיהם.

כשראה המלך את כל היהודים נופלים על אפיהם וכששמע את הצעקה הגדולה, הוא צעק, נזף ואיים על רעיו. בדבריו הוא האשימם בחתרנות נגדו, ובפגיעה ביסוד הנאמן ביותר לממלכתו, דהיינו ביהודים. המלך פקד לשחרר מיד את היהודים מכבליהם, ואלה מיד ברכו את ה' המצילים ממוות.

המלך שב לעיר ופקד לספק ליהודים את המצרכים למשתה בן שבעה ימים, ואת היהודים הוא ציווה לחוג את תשועתם. היהודים ערכו משתה כזה, ומחבר מק"ג מספר (ו, 33) שגם המלך הודה לשמיים ללא הפסקה וערך משתה דומה, בשל התשועה הנפלאה שנעשתה לו. לעומת זאת אויבי היהודים שחפצו להשמידם נאנחו, משום שתכניתם נגוזה. המהפך הושלם.

לאחר תום שבעת ימי המשתה קבעו היהודים לחוג את הימים האלה כל ימי שהותם בגלות (ו, 36; ז, 19), ופנו למלך שישלחם לבתיהם. המלך פרסם איגרת שחרור, שבה תיאר את המזימה השפלה

של רעיו להשמיד את היהודים בשל העלילה שהם כביכול אינם נאמנים לממלכה. המלך גם הוסיף וביטא את הכרתו שהאל שבשמים מגן על היהודים הנאמנים ביותר למלך, ולכן הוא מנקה אותם מכל אשמה ופוקד על שריו לדאוג שהיהודים ישובו לביתם בשלום. פעמים אחדות באיגרת זו מכניס המחבר בפי המלך הכרה בגדולתו של אלוהי היהודים ובתלותה של הממלכה התלמית בו. משקיבלו היהודים את האיגרת ביקשו עוד מהמלך שיתיר להם להמית את היהודים הבוגדים שצייתו לגזרת המלך, ונימוקם עמם: יהודי שאינו נאמן לדת אבותיו בגלל טובת הנאה כלשהי, לא יהיה נאמן גם לממלכה. המלך התיר זאת, והיהודים הודו למלך והיללו אותו. בדרכם חזרה לבתיהם המיתו שלוש מאות יהודים מבין אלה שצייתו לגזרת המלך ועברו על דתם. היהודים יצאו למסע אל בתיהם מעוטרים בזרי פרחים ושרים ומשבחים לאלוהיהם. בפתולמאס התעכבו היהודים עוד שבעת ימים, שבהם ערכו משתה הצלה נוסף. לאחר ימים אלה שבו היהודים לבתיהם חופשיים, בטוחים ומוגנים בצו המלך. כל אויביהם הגויים חששו מפניהם, כל הרכוש שנלקח הוחזר, והיהודים שבו וקבעו לחגוג את הימים הללו בזמן גלותם. הספר חותם בפסוק: "ברוך מַלְטֵי יִשְׂרָאֵל לְנֶצַח אָמֵן" (ז, 23).

## ב. על ספרות ועל היסטוריה: הערה לדרך העבודה

טיבו הבדיוני של הסיפור במק"ג ניכר לעין כול. די לציין, למשל, את המחסור בפאפירוס ובקולמוסים במחסנים המלכותיים, או את הכישלון המשולש של השמדת היהודים באמצעות פילים שיכורים, כדי להבהיר שאין אפשרות להחשיב את מק"ג כחיבור היסטוריוגרפי אמין. אולם אף שאינו חיבור היסטוריוגרפי, מק"ג התחבר בזמן מסוים, בהקשר היסטורי מסוים ולשם מטרות מסוימות. מטרת העבודה היא למקם את מק"ג מבחינה היסטורית, דהיינו לאפיין את ההשקפות המובעות בו, לשבצן בתמונת הפסיפס הכוללת של תפיסות העולם ששררו בקרב יהודי מצרים ההלניסטית, ולאתר את מועד חיבורו של הספר ואת ההקשר ההיסטורי שבו נתחבר. עניינים החורגים מעבר למטרה זו – תהא חשיבותם אשר תהא – אינם נידונים בעבודה. במילים אחרות, מחקר זה אינו אנציקלופדיה על ספר מק"ג, אלא מחקר הבוחן יצירה ספרותית-אידיאולוגית בהקשרה ובמובנה ההיסטוריים.

המעבר מן הספרות אל ההיסטוריה אינו תמיד פשוט, ולכן לפני שנפנה לתאר את השאלות הספיציפיות הנידונות בעבודה זו, נעיר בקצרה על שיטת העבודה הנהוגה בה כדי להפיק ולהוציא היסטוריה מן הספרות.

אתגר זה של חשיפת ההיסטוריה בתוך סיפור בדיוני על העבר שכיח למדי במחקר ההיסטורי. בעבר הייתה רווחת בקרב היסטוריונים הנטייה להתמודד עם אתגר כזה בכלים "היסטוריים", דהיינו לבחון את מידת הסבירות ההיסטורית של אירוע מסוים על פרטיו, ולהכריע לאור בחינה זו מה אירע. כך נוהג, למשל, יהושע גוטמן ביחס למק"ג: הוא בוחן את אמינותו ההיסטורית של הספר לאור סבירותם ההיסטורית של הפרטים המופיעים בו, וכך הוא גם מאתר את זמן חיבורו של הספר.<sup>6</sup> בדרך דומה נוהג אריה כשר, העוסק במק"ג בפרק במהלך דיון רחב על שאלת מעמדם האזרחי של היהודים באלכסנדריה.<sup>7</sup> משה הדס היה מודע היטב לטיבו הספרותי של מק"ג והוא אף פרסם מאמר הבוחן את הזיקה בין מק"ג לרומן היווני.<sup>8</sup> אף על פי כן גם הוא מתמקד בהקשר ההיסטורי, אלא שקשיים שונים שוללים לדעתו את האפשרות שהסיפור המופיע במק"ג אמין מבחינה היסטורית, ולכן הוא מבקש הקשר היסטורי אחר לסיפור זה, בימי אוגוסטוס.<sup>9</sup> אביגדור צ'ריקובר, שהתווה וסלל דרכים בחקר המשמעות ההיסטורית של הספרות היהודית ההלניסטית, סבור שיש לקבוע את מקומו וזמנו של חיבור, ורק על בסיס הקביעות המגדירות את ההקשר ההיסטורי של חיבור הספר ניתן לאפיין את הספר הנידון.<sup>10</sup> ביחס למק"ג הוא מבאר כי "הואיל ואין לנו דרך אחרת לקבוע את זמן החיבור אלא מתוך ניתוח הספר עצמו, עלינו לתת את דעתנו בראש ובראשונה על שאלת הקומפוזיציה שלו".<sup>11</sup> לאחר חשיפת החלקים שמהם מורכב הספר הוא מאתר את זמן החיבור, ועל בסיס זה הוא דן במצעו האידיאולוגי ובהקשרו ההיסטורי של הספר. אם כן צ'ריקובר אינו פותח בשאלת הסבירות ההיסטורית של המסופר בספר, אך גם הוא מאפיין את ההקשר האידיאולוגי וההיסטורי של הספר על סמך מועד חיבורו המשוער, והוא אינו פונה לצייר את העמדות המובעות בספר לפני קביעת הקשרים אלה.

שני חסרונות עיקריים לגישות אלה. ראשית, הן מתעלמות כמעט לחלוטין מהמסגרת הספרותית של הסיפור. ככל יצירה ספרותית גם לחיבור היסטוריוגרפי יש מגמה, ויש לחושפה בטרם נעריך את טיבו ההיסטורי של החיבור. ודאי שכך הוא הדבר בחיבור שטיבו הבדיוני ניכר לעין: ההתעלמות מטיבו הספרותי של החיבור פוגעת בניתוח ההיסטורי, משום שמטרתו של המחבר

<sup>6</sup> גוטמן תשי"ט, עמ' 54-59, 60-72. הכותרת של מאמר זה של גוטמן היא "ערכו ההיסטורי של ספר חשמונאים ג'", והוא אכן מתמקד בהיסטוריה ולא בספרות או באידיאולוגיה.

<sup>7</sup> כשר תשל"ט, עמ' 194-211. גם כותרת מאמרו המקביל של כשר משנת תשל"ח – "רדיפות היהודים באלכסנדריה בימי תלמי פילופטור לפי ספר מקבים ג' – רומזת לגישה היסטורית כזו.

<sup>8</sup> הדס 1949 (1); הדס 1949 (3).

<sup>9</sup> הדס 1953, עמ' 21-3.

<sup>10</sup> צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 310-315.

<sup>11</sup> צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 339.

אינן נשקלות בפני עצמן. שנית, ניתן ליפול בפח של הנחת המבוקש. צ'ריקובר מנתח את משמעותו ההיסטורית של מק"ג לאור קביעתו – בעיקר על סמך המילה "לאוגרפיה" (ב,28) – שהתחבר בראשית התקופה הרומית, והוא ממקד משמעות זו בבעיה העיקרית שהטרידה, לדעתו, את היהודים באותם ימים, דהיינו שאלת מעמדם האזרחי של יהודי אלכסנדריה. האם בלתי אפשרי שבאותם ימים עסק הוויכוח הציבורי היהודי גם בעניינים אחרים? האם הכרחי שהמילה "לאוגרפיה" והתיארוך הנובע ממנה – ראשית השלטון הרומי במצרים – יגדירו גם את מגמתו האידיאולוגית של מחבר הספר כשוללת קבלת אזרחות אלכסנדרונית על ידי היהודים? ואם לא, מדוע אפוא להניח שבעיית האזרחות היא העומדת במוקד הספר? קביעת טיבו ומגמותיו של מקור היסטורי באמצעות הניתוח הספרותי צריכה, אפוא, לתפוס מקום מרכזי יותר בהערכת משמעותו ההיסטורית של המקור.

בעבודה זו ניסיתי להקדים את הספרות להיסטוריה, כלומר ביקשתי להקדים את הדיון בתכנון של הספר, במשמעות הספרותית של פרטיו, ביחסיו לסיפורים דומים, במגמותיו של הסופר ובעמדות המובעות בספר לפני קביעת ההקשר ההיסטורי שבו נכתב.<sup>12</sup> בדרך זו נחשפת האידיאולוגיה של מחבר הספר. בדרך זו נחשפים ומוגדרים שני עניינים שמחבר מק"ג מתפלמס בהם עם תפיסות יהודיות אחרות, ועמדות נוספות של מחבר הספר בשאלות שונות. בדרך זו עוברת "נקודת הכובד של החקירה" – כלשונו של צ'ריקובר<sup>13</sup> – "מעולם הרעיונות המופשטים... לעולם היחסים הריאליים בתוך הקהלה האלכסנדרונית", ואולי גם בתוך העולם היהודי בכללותו. בדרך זו מתמלאת "הספרות האלכסנדרונית שפע של גונים, המיחדים רוח חיים ליצירות הספרות והמאפשרים להיסטוריון להכיר את דמותה הרוחנית של היהדות המצרית" על חילוקי הדעות שבה. רק לאחר שעולמו ההשקפתי של מחבר מק"ג משורטט בדרך זו, ניתן לפנות לקביעת המועד שבו נכתבו עמדות אלה, ולאחר אותן במרחב הזמן. נטיעת העמדות הללו בגבולות הזמן מוסיפה עוד לבירור היחסים הריאליים בתוך הקהילה ומפיחה רוח חיים נוספת בספר מק"ג. ההנחה שיש לנתח את מק"ג מבחינה ספרותית מובילה לשימוש באמצעים ספרותיים כדי לחשוף את עמדותיו של המחבר. לכן סביר ששימוש במילים זהות או בביטויים זהים במקומות שונים

<sup>12</sup>. על מתודה זו ראו למשל: בויארין תשנ"ג, עמ' 105-106 (ושם בהמשך המאמר הוא מיישם אותה בספרות חז"ל). בויארין כותב: "... כדי לראות את קשר הטקסט עם ההיסטוריה ואף ללמוד היסטוריה מן הטקסט, צריכים דווקא להתייחס אליו כטקסט ספרותי ולקרוא אותו קריאה צמודה מאד... מאידך, אם המטרה היא ללמוד היסטוריה של הרעיונות והלכי הרוח, אין אפילו צורך לנסות ולהבחין בין האלמנטים הבדיוניים וה'אותנטיים' שבסיפור, כי הכל, על-פי הגדרה, אותנטי הוא, אם כי נסיון לסדר את הדברים מבחינה כרונולוגית ודאי שחשוב הוא. אין אפוא לראות את הטקסט כתוצר של ההיסטוריה או כמשקף את ההיסטוריה, אלא כחלק בלתי נפרד מן ההיסטוריה עצמה".

<sup>13</sup>. צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 315.

בספר עשוי לרמוז לעמדותיו של המחבר, ואין זה גיבוב חסר טעם. לכן מתקבל על הדעת שכפילויות (כגון החזרה המשולשת על ניסיון ההשמדה של היהודים) אינן דווקא תוצאה של עריכת יתר, אלא צופנות הן בחובן מסרים. לכן סתירות לכאורה עשויות להתפרש כטכניקה של הצפנה, ולא כעדות לחוסר שיטתיות של מחבר מק"ג בצירוף מקורות זה לזה. לכן ציטוט של מקור אחר או רמיזה למקור כזה מחייבת בחינה של המקור המצוטט או הנרמז, כדי לבאר בצורה מדויקת את שימושו של מחבר מק"ג באותו מקור ואת הרעיון המובע באמצעותו, ואין לראות בו שימוש מכני. במקרה שפרטים מהסיפור נוגעים למסורות היסטוריות או ספרותיות מפורסמות אין להותיר זאת רק בקביעה שהדבר "מעלה..." את חשיבות הספר כמקור היסטורי<sup>14</sup>, אלא יש לחתור להבנת המשמעות הספרותית והאידיאולוגית של נגיעה זו.<sup>15</sup> יש להניח במקרים אלה שהמחבר מודע למוכר ולמפורסם בעולם התרבותי במקומו ובזמנו, ושהמחבר מצפה גם מקוראיו – או לפחות ממקצתם – להבין את ההקשרים הללו.

בחינה ספרותית טעונה גם הזיקה הקרובה שהוזכרה במחקר בין מק"ג ובין מקבים ב ואיגרת אריסטיאס. אין לפטור את העובדה שלמק"ג ולספרים אלה מילים משותפות ותימות משותפות רק בקביעה שהספרים מעידים על השייכות של מחבריהם לאסכולה ספרותית אחת,<sup>16</sup> אלא יש לבקש את הגדרתה המדויקת של הזיקה בין הספרים ואת משמעותה. בפרקים השני והחמישי של העבודה נבחנת הזיקה בין הספרים לאור גישה זו, והבחינה הלשונית-ספרותית מניבה תוצאות לא רק באפיון מגוון העמדות שרווח בקרב יהודי מצרים ההלניסטית. מבנה המחקר הנוכחי והשאלות הנידונות בו נובעים אפוא מהקדמת הספרות להיסטוריה, ואלה יוצגו בסעיף הבא.

### ג. מבנה העבודה ומגמתה

בהתאם לאמור בסעיף הקודם, ראשית נבחנות בעבודה זו עמדותיו של מחבר מק"ג ומגמותיו, כפי שהן עולות מן הספר. מתברר שכמו ספרים יהודיים אחרים שנתחברו בגולה ההלניסטית, שאלות הזהות של יהודי הגולה הטרידו מאוד גם את מחבר ספרנו, וחמשת הפרקים הראשונים בעבודה

<sup>14</sup>. כדברי צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 290, על העובדה שאישיותו ההיסטורית של דוסיתיאוס בן דרימילוס הנזכר במק"ג (א, 3) מתאשרת מן הפאפירוסים.

<sup>15</sup>. כפי שמוצע להלן פרק א, תחילת סעיף ד, ביחס לדוסיתיאוס בן דרימילוס.

<sup>16</sup>. כמו שסבורים למשל אמט 1913, עמ' 157 על מק"ג ומק"ב, וצ'ריקובר תשכ"א, עמ' 355.



מוקדשים לציור השקפת המחבר בנושאים שונים הנוגעים לקיום היהודי בגולה המצרית הלניסטית. לאחר שהשקפות אלה שורטטו, דן הפרק השישי בהתהוות הספר ובזמנו.

**הפרק הראשון** של העבודה דן במקומו ובמשמעותו של עניין מרכזי בספר מק"ג: פולחן דיוניסוס. שמו של דיוניסוס נזכר רק פעם אחת בספר (ב,29), אך מסתבר שפרטים רבים במק"ג רומזים לפולחן זה. היבט מרכזי זה במק"ג כמעט שלא נידון עד כה בהקשר של מטרות הספר וההשקפות המובעות בו. לאחר הצגת הרמזים הרבים לפולחן דיוניסוס במק"ג וביאור מובנם כפולמוס נגד פולחן זה, נידונה המשמעות ההיסטורית של הפולמוס גם מתוך דיון במקורות אחרים בני התקופה.

לאחר שהוצגה נאמנותו של מחבר מק"ג לדת ישראל ומלחמתו נגד העוזבים אותה ונוהים אחרי דיוניסוס, נבחנת בשני הפרקים הבאים סוגיה אחרת בזהותו היהודית של המחבר: יחסו למקדש ולארץ ישראל וליהודיה. לנושאים אלה מגיע **הפרק השני** מתוך נקודת מוצא ספרותית ביסודה, שלכאורה אינה קשורה בהם – הזיקה ההדוקה בין ספר מק"ג לספר מקבים ב. מה היקפה של זיקה זו: האם היא מקיפה את כל הספרים או שניתן להצביע על חלקים מסוימים בשני הספרים שיש ביניהם זיקה מיוחדת? ומה טיבה של זיקה זו: האם היא משקפת דיאלוג כלשהו בין הספרים, או שמא היא רק ביטוי של קרבה בזמן החיבור או במקום החיבור ובסביבה התרבותית של המחברים? האם ניתן להראות השפעה של אחד הספרים על השני? בפרק מוכח שקיימת זיקה מיוחדת בין הספרים בסיפור הפריצה למקדש המופיע בשניהם (מק"ג א-ב,24; מק"ב ג) ומוצע שמק"ג הושפע ישירות מהסיפור המקביל במק"ב ומגיב לו. תגובה זו חושפת את עמדותיו המסתייגות של מחבר מק"ג ביחס למקדש ולארץ ישראל, ואת העדר תחושת הסולידריות בין יהדות ארץ ישראל ליהדות מצרים לפי תפיסתו. תפיסה זו של מחבר ספרנו שירושלים ומצרים מתחרות זו בזו מבארת גם את מגמתו בצירוף האירוע בירושלים יחד עם רדיפת היהודים במצרים, והיא לבטא את עדיפותה של יהדות הגולה המצרית על פני זו הירושלמית.

השוואה מתבקשת בין ירושלים ומצרים בספר מק"ג היא בנושא התפילה, משום ששתי התפילות שנוסחן מובא בספר נאמרו האחת בירושלים והשנייה במצרים. **הפרק השלישי** ממשיך אפוא את קודמו בבחינת הזיקה של המחבר למקדש ולארץ ישראל ועוסק בתפילות במק"ג. שתי התפילות הארוכות המובאות בספר – של שמעון הכהן הגדול ושל אלעזר, כוהן ממצרים – תופסות כשביעית מאורכו של הספר, והן נקודות השיא של שני המשברים שבספר, משום שבעקבותיהן התערב האלוהים ונפתר המשבר. תפקידן המרכזי בספר אינו מוטל בספק, ובפרק זה נבחנים המבנה והתוכן של כל תפילה, תפקידה של כל תפילה בספר ובעיקר היחס בין התפילה שנאמרה

במקדש בירושלים ובין התפילה שנישאה בהיפודרוס במצרים. בחינות אלה תורמות הן להבהרת התהוות הספר והעמדות המובעות בו, הן לחקר תולדות התפילה. המסקנות בעניין העמדות המובעות בתפילות תומכות במסקנות שהגענו אליהן בפרק השני, בעניין יחסו המסתייג של מחבר הספר למקדש ולארץ ישראל.

עניין יסודי נוסף בחיי היהודים בגולה הוא שאלת היחסים בינם ובין השלטון והמדינה שבקרבתם הם חיים. בנושא זה מתמקדים שני הפרקים הבאים בעבודה. **הפרק הרביעי** עוסק בניתוח היחסים בין המלך ליהודים, בין הנוכרים תושבי המדינה ליהודים, ובין היהודים לשלטונות ולנוכרים, כפי שהם מוצגים בספרנו. העובדה שמק"ג אינו מוסר תיאור עקבי אף לא לאחת ממערכות יחסים אלו מובילה להצעה שמחבר הספר אינו רק מציג דברים אחדים אלא גם מדבר שפות אחדות. כלומר, חוסר העקביות הינו תולדה של האילוץ של המחבר החי בארץ זרה להציג עמדות שחייבים להציג, עם הצפנתן של עמדות אחרות הקרובות יותר לדברים שהמחבר היה רוצה לכתוב.

הדיון בעניין יחסם של היהודים לנוכרים לפי מק"ג מוביל לשאלה נוספת: מה יחסו של המחבר לתרבות היוונית – התרבות השלטת בעולם ההלניסטי? האם ההסתייגות מן הנוכרים משמעה גם הסתייגות מן היוונית, או שמא אנשים לחוד ותרבות והשכלה לחוד? סוגיה זו חותמת את הפרק הרביעי בעבודה.

**הפרק החמישי** ממשיך לעסוק ביחסי יהודים-נוכרים מתוך ההשוואה בין איגרת אריסטיאס למק"ג. גם הזיקה בין שני ספרים אלה היא הדוקה, וגם כאן פרטי הזיקה בין הספרים קובעים את טיבה של זיקה זו ומשמעותה. בפרק זה אני מנסה להראות שקיימת זיקה תולדתית בין הספרים, ושמק"ג מאוחר לאריסטיאס ומגיב לו. אחת מנקודות הוויכוח המרכזיות בין הספרים היא שאלת יחסי היהודים והנוכרים: אריסטיאס מצייר תמונה של קרבה ושיתוף פעולה פורה בין יהודים לנוכרים ואילו מק"ג מציג תמונה מנוגדת. לצד פולמוס זה נבחנות עמדותיהם של אריסטיאס ומק"ג בעניינים שנידונו בפרקים הקודמים: יחסם השונה של שני הספרים למקדש וליהודי ארץ ישראל ונאמנותם המשותפת לתורת ישראל.

לאחר ששורטטו עמדותיו של מחבר מק"ג בשאלות יסוד של הזהות היהודית הגלותית במצרים, עוסק **הפרק השישי** והאחרון בעבודה בבית היוצר שבו נתהוו והובעו תפיסות ועמדות אלה. בפרק זה נידונות מגוון שאלות המגדירות ומתארות את בית היוצר הזה. בסעיף הראשון נבחנת שאלת מרכיביו של החיבור וטיב עריכתו. עמדה רווחת ביחס למק"ג טוענת שהספר מורכב מכמה מקורות, שהעורך לא השכיל לשלבם יחד לחיבור אחד ואחיד. נימוקיה של עמדה זו נבדקים בסעיף

זה, ומסקנות שעלו בפרקים הקודמים של העבודה מסייעות לערער את הטענה המורידה באיכות עבודת העריכה של מק"ג.

השאלה העומדת במוקד הסעיף השני של פרק זה היא מועד חיבורו של מק"ג. הדעות שהועלו במחקר מתפרסות על פני כמאה וחמישים שנה, ובסעיף זה נעשה ניסיון לסווג את השיקולים השונים ואת ערכם. מוצגים שיקולים מסוגים שונים: לשוניים, היסטוריים והשיקול של היחס הדיאכרוני בין חיבורים שונים. במהלך הדיון בשיקול האחרון נבחנת גם זיקתו של מק"ג לחיבור הדומה לו מאוד לפחות מן הבחינה התוכנית – מגילת אסתר והתוספות היווניות למגילה. גם בסעיף זה, מסקנות שעלו בחמשת הפרקים הראשונים של העבודה מסייעות לגיבוש ההשערה על מועד חיבורו של הספר – הנוטה לדעות הקובעות זאת בתקופה התלמית.

חשיבותו ההיסטורית של ספר מק"ג נידונה בסעיף השלישי של הפרק השישי בעבודה. הבעיות הנידונות בסעיף זה הן שאלת הגרעין ההיסטורי של הספר, והמסקנות ההיסטוריות הנובעות מהספר. מובן שההקשרים ההיסטוריים שעלו בפרקים הראשונים הם הבסיס לניסוח המסקנות ההיסטוריות הנובעות ממק"ג. מתוך הקשרים אלה עולה השאלה: לשם מה נכתב הספר? הסעיף הרביעי והחותם את הפרק האחרון של העבודה דן אפוא בשאלת הסוגה של הספר, מטרת חיבורו וקהל היעד שלשמו נכתב. אין צריך לומר שגם בסעיף זה מסייעות המסקנות של הפרקים הראשונים בעבודה לקביעת קהל היעד ומטרת החיבור.

הפרק השישי נסמך אפוא לא מעט על הפרקים שקדמו לו, ובמובן ידוע הוא מהווה מעין תרגום או העברה של המסקנות הספרותיות וההיסטוריות של חמשת הפרקים הראשונים המתארות עמדות, לבטים ופולמוסים של קהילה יהודית בגולה או של חלק ממנה, לתחום הצר והמוגבל של התהוות הספר. ראוי הוא אם כן פרק זה, הקוטף את פירות הדיונים שהוצגו בקודמיו, לחתום את העבודה העוסקת בספרות, היסטוריה ואידיאולוגיה העולות מתוך ספר מק"ג.

#### ד. חקר מקבים ג ועבודה זו

מקבים ג אינו זוכה להערכה גבוהה בחקר תקופת הבית השני. ספק רב אם שני האירועים המתוארים בו – או למצער עיקרם – התרחשו בימיו של תלמי פילופטור אם בכלל התרחשו, וקשה מאוד לשרטט לספר גרעין היסטורי בתקופה אחרת. גם מבחינה ספרותית מק"ג אינו זוכה לציון גבוה, ואילו חשיבות יש לחיבור שאינו היסטוריה אמינה או ספרות טובה? אין זה מפתיע אפוא שנוכחותו של הספר במחקרים אודות אספקטים שונים של יהודים ויהדות בימי הבית השני דלה

למדי. כך למשל שאלת יחסי יהודים וגויים היא מרכזית למדי במק"ג, המספר על שתי התנגשויות בין יהודים ובין המלך התלמי, וכבר טרייסי וצ'ריקובר הצביעו על מערכת היחסים השלילית בין יהודים לנוכרים המצטיירת במק"ג, ועל הניגוד בין מק"ג לבין איגרת אריסטיאס בעניין זה. בשנים האחרונות אף התעורר ויכוח על עמדתו של מק"ג בעניין זה.<sup>17</sup> אף על פי כן בספרים העוסקים ביחסי יהודים וגויים בעולם העתיק שהתפרסמו בשנים האחרונות, מק"ג נידון מעט מאוד, אם בכלל.<sup>18</sup> והנה בפרקים ד-ה בעבודה זו נראה שיש עניין מיוחד במורכבות העמדה המוצגת במק"ג בשאלת יחסי יהודים ונוכרים. דוגמה אחרת למיעוט העיסוק המחקרי במק"ג נוגעת בחקר התפילה. אף שמופיעים במק"ג נוסחיהן של שתי תפילות, והן תופסות מקום ניכר בספר, רק בעשר השנים האחרונות הוקדשו מחקרים לבחינת התפילות הללו.<sup>19</sup> ואכן בפרק השלישי בעבודתנו זו נגלה היבטים נוספים בחשיבותן של התפילות במק"ג. ככלל, ספר מק"ג עדיין לא תפס את המקום הראוי לו – שבהחלט אינו דווקא המרכזי בתקופה – בחקר תולדות היהודים והיהדות בימי הבית השני.

מקומו השולי של מק"ג במחקר ניכר גם בדברים נוספים. הספר טרם הופיע בסדרות כגון Anchor Bible או *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, ומסתבר שהדבר נובע מהקושי בפיצוח משמעותו וטיבו של הספר. מאז מהדורתו של משה הדס למק"ג, שיצאה לאור בשנת 1953, ועד לפירושה של אנה פאסוני דל-אקווה שהופיע בסדרה *Apocriphi dell'Antico Testamento* בשפה האיטלקית בשנת 2000, לא התפרסם פירוש מפורט על הספר.<sup>20</sup> עיון בספרי הביבליוגרפיה שיצאו לאחרונה מגלה שמספר העמודים המוקדש בהם למק"ג הוא קטן יחסית,<sup>21</sup> ופריטים רבים המופיעים ברשימות אלה הם מחקרים כלליים על הממלכה התלמית, על יהודי מצרים בכלל ועל עניינים כיוצא באלה, שאינם מתמקדים דווקא במק"ג. כמה מאמרים מוקדשים לשאלת טיבו

<sup>17</sup>. ראו: ג'ונסון 1996, עמ' 28-44; גרואן 1998, עמ' 231-234; לעומת ברקלי 1996, עמ' 195-198, וראו סקירתו של שוורץ 2000, עמ' 352-355.

<sup>18</sup>. פלדמן 1993, מתייחס פעמים בודדות למק"ג (ראו במפתח, עמ' 625). בעיקר בולט העדר ההתייחסות הראויה לפסוקים הראשונים של פרק ג, שרק אחד מהם זוכה לדיון קצר של חמש שורות בעמ' 108. כך גם בקובץ המאמרים של טסה רגאק (*Tessa Rajak, The Jewish Dialogue with Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interaction*, Leiden 2001). בעמ' xvii, ברשימת הקיצורים נזכרים שלושת ספרי המקבים האחרים, ואילו מק"ג לא זכה לקיצור, אל נכון משום שאינו נזכר בספר. גם מרגרט ויליאמס (*Margaret H. Williams, The Jews among the Greeks and Romans*, London 1998) אינה מתייחסת ולו פעם אחת למק"ג בספרה, אף שהיא מתייחסת לתוספות לאסתר ולספרי מק"א ומק"ב (ראו שם, עמ' 217-218).

<sup>19</sup>. ראו: פאסוני דל-אקווה 1995; פאסוני דל-אקווה 1999; ניומן 1997; ניומן 1999, עמ' 155-200; וורליין 1998, עמ' 179-183. את חשיבותן של התפילות במק"ג ציין כבר פלוסר 1984, עמ' 571.

<sup>20</sup>. אנדרסן 1985 (1), אינו פירוש מפורט אלא תרגום המלווה במבוא ובהערות. הוא הדין לתרגומים לשפות אחרות המלווים במבוא ובהערות, כגון רודריגז-אלפגמה 1983.

<sup>21</sup>. אצל לנרד 1999, מוקדשים למק"ג עמ' 153-157; אצל די-טומאסו 2001, מוקדשים למק"ג עמ' 673-691.

ההיסטורי של מק"ג,<sup>22</sup> וכמעט אין מאמר שעוסק בפירושו של עניין או פסוק מהספר. ושמה העדר זה של עיסוק בפרטים הוא אחד מן הגורמים למיעוט היכולת לעסוק במק"ג בכללותו: מראשית שנות התשעים של המאה העשרים ניכרת התעניינות גוברת בתולדות הגולה היהודית בעולם ההלניסטי והרומי, ומאמרים וספרים רבים מוקדשים להיבטים שונים בתחום זה.<sup>23</sup> אפשר שהדבר נובע מתחושה של מיצוי המקורות והמחקר בנושאים ה"עיקריים" של יהדות ארץ ישראל, או אולי מהכרה גוברת של מדינת ישראל בחשיבות התפוצה היהודית, אך מכל מקום גם ספר מק"ג יצא נשכר מעניין גובר זה. אפשר שנקודת מפנה ספיציפית ביחס למק"ג הייתה עם פרסום מאמרו המפורט והמסכם של פאוסטו פרנטה בשנת 1988, הסוקר את תולדות המחקר של הספר.<sup>24</sup> מאז פרסום מאמר זה מושך אליו מק"ג את תשומת לבם של החוקרים. כמה וכמה חיבורים העוסקים בתיאורים כלליים של יהדות הגולה בתקופת ההלניסטית רומית, מקדישים מקום בלתי מבוטל למק"ג.<sup>25</sup> את המחקרים המוקדשים לתפילות שבמק"ג כבר הזכרנו לעיל,<sup>26</sup> וכמה מחקרים מוקדשים לעניינים או לפסוקים בספר מק"ג עצמו.<sup>27</sup> עוד בראשית שנות השמונים כתב מיכלס קופידקס דיסרטציה על הקשר בין אייסקילוס ובין מק"ג,<sup>28</sup> ובאמצע שנות התשעים חיברה שרה ג'ונסון דיסרטציה נוספת על מק"ג, המציגה את הספר כדגם של חיבור מהסוגה של מבדה היסטורי (historical fiction), שנועד לעצב את הזהות העצמית של היהודים בתקופה ההלניסטית.<sup>29</sup> באופן מיוחד יש להזכיר את אנה פאסוני דל-אקווה, שפרסמה כמה מאמרים העוסקים בעניינים ספיציפיים במק"ג, ולאחרונה גם הוציאה לאור תרגום של הספר לאיטלקית עם מבוא ופירוש מפורטים,<sup>30</sup> כפי שהזכרנו לעיל. העובדה שרבים מהמאמרים והספרים הנזכרים בשורות האחרונות ראו אור לאחר שהתחלתי לעסוק במחקרי זה על מק"ג, וכן הקדשת מושב

<sup>22</sup> מלבד הסעיפים הרלוונטיים במהדורות השונות העוסקים בשאלה זו ראו: אברהם 1897; ביכלר 1899, עמ' 212-172; וילריך 1904; מוצו 1913; כהן 1941; מורו 1941; צ'ריקובר תש"ח; גוטמן תשי"ט; כשר תשל"ח.

<sup>23</sup> על פריחה זו ראו למשל: קולינס 2000, עמ' xiii; שוורץ 2000, עמ' 351-350, והערה 4.

<sup>24</sup> פרנטה 1988.

<sup>25</sup> עוד בשנת 1983 הקדיש קולינס סעיף מיוחד למק"ג בתיאור הגולה בתקופה הרומית (עמ' 104-111). משנות התשעים ראו: וילס 1995, עמ' 206-201; ברקלי 1996, עמ' 192-203; גרואן 1998, עמ' 222-236; במהדורה המעודכנת של ספרו הגיב קולינס גם לדברים שנאמרו ביחס למק"ג; ראו: קולינס 2000, עמ' 122-131. יש לכלול בקבוצה זו גם את מיטמן-ריכרט 2000, עמ' 63-81, שכתבה מבוא לחיבורים ההיסטוריים והספרותיים של הספרות היהודית בתקופה ההלניסטית והרומית, את כשר תשל"ט, עמ' 194-211, שהקדיש כמעט פרק שלם למק"ג במחקרו על מעמדם האזרחי של יהודי מצרים ההלניסטית והרומית, ואת מלז' 1995 (המקור הצרפתי הוא משנת 1992), עמ' 141-153, שהקדיש סעיף שלם למק"ג במסגרת ספרו על תולדות היהודים במצרים מירידת יוסף והאחים למצרים ועד לימי הדריינוס לאחר דיכוי מרד התפוצות.

<sup>26</sup> ראו המחקרים המנויים לעיל, הערה 19.

<sup>27</sup> ויליאמס 1995; טרומפ 1999; קאוסלנד 2001.

<sup>28</sup> ראו את הספר שהתפרסם בעקבות דיסרטציה זו: קופידקס 1987.

<sup>29</sup> ג'ונסון 1996.

<sup>30</sup> פאסוני דל-אקווה 2000.

שלם בכנס השנתי של החברה האמריקאית לספרות מקראית (SBL) בשנת 2000 לספר מק"ג, מלמדות על העדנה שהספר זוכה לה בימים אלה ממש.

היבול המחקרי של השנים האחרונות מתברך במגוון תחומים, גישות, שאלות ומסקנות. ראשית, עיסוק בפרטים: עיסוק פרטני בלשונו של הספר בהשוואה ללשון המופיעה בפאפירוסים,<sup>31</sup> דיונים בתפילות שבמק"ג לפרטיהן,<sup>32</sup> הצעת פירוש לפסוק אחד<sup>33</sup> והשוואה מפורטת בין מק"ג ובין אייסכילוס ואוריפידס<sup>34</sup> הם מהנושאים הנידונים בשנים האחרונות. כפי שכבר ציינתי לעיל בסעיף ב, גם אני סבור שיש להקדיש תשומת לב מרובה לפרטים המרכיבים את היצירה הספרותית, ובהתאם לקו זה נהגתי בעבודה זו, ודנתי בפרטי הרמזים הדיוניסיים בספר, בפרטי ההשוואה למק"ב, בפרטי התפילות, בפסוקים הרבים המבטאים את היחס שבין יהודים לנוכרים ובפרטי ההשוואה לאיגרת אריסטיאס. היגיעה בליקוט אבני הפסיפס הקטנות ובשיבוץ יחדיו יוצאת בשכר המסקנות והכיוונים המוצגים במחקרים האמורים ותקוותי שגם בעבודה זו.

הגברת משקלה של הגישה הספרותית היא מן המאפיינים של כמה מהפירות של השנים האחרונות. שרה ג'ונסון העמידה את הדיון הספרותי במרכז עבודתה, וגם אחרים אחזו בגישה זו.<sup>35</sup> כפי שהזכרתי לעיל, גם אני מעניק בעבודה זו משקל חשוב לניתוח הספרותי ומקדים אותו לדיון ההיסטורי.

טיבה של פריחה מחקרית שהיא מעלה מסקנות חדשות. ואכן שרה ג'ונסון ומדריכה, אריק גרואן, מערערים על הגישה המקובלת הסבורה כי מק"ג מבטא עוינות בין יהודים לנוכרים, והם מציעים לראות בספר ביטוי נוסף של הקיום היהודי השלו והבטוח בעצמו בגולה ההלניסטית. העובדה שמשבר כל כך חמור, כמו זה המתואר במק"ג, הסתיים בפיוס ובהכרת המלך במעלותיהם של היהודים, מלמדת על בטחונו של המחבר שגם אם תארוע תקלה ליהודים בגולה, זו תיפתר במהרה והמצב הטוב ישוב לתקנו. עמדה זו כבר עוררה תגובות,<sup>36</sup> ובעקבותיה נעשית בפרק הרביעי של עבודה זו הערכה מחודשת של תיאור יחסי יהודים ונוכרים במק"ג. אף שמסקנתנו שונה מגישתם של ג'ונסון וגרואן, תרמו דבריהם לגילויים חדשים על טיבה ותיאורה של מערכת היחסים בין יהודים לנוכרים על פי מק"ג.

<sup>31</sup> פאסוני דל-אקווה 1997.

<sup>32</sup> ראו לעיל, הערה 19.

<sup>33</sup> טרומפ 1999.

<sup>34</sup> קופידקס 1987; קאוסלנד 2001.

<sup>35</sup> ראו: ג'ונסון 1996; טרומפ 1995, עמ' 310-311; קאוסלנד 2001. בעקבות ג'ונסון צעד גרואן 1998, עמ' 222-236:

ראו למשל הערות 157, 162, 205.

<sup>36</sup> ראו מאמר הסקירה של שוורץ 2000, עמ' 352-355.

חידושים אחרים נוגעים במטרותיו של מחבר מק"ג. במאמר משנת 1995 שיער דיויד ויליאמס שמטרותיו של מק"ג היא להגן על יהודי הגולה אל מול יהודי ארץ ישראל ולטעון שיהודי הגולה ויהודי ארץ ישראל הם אחדות אחת.<sup>37</sup> בכך הוא מבאר מדוע קישר מחבר מק"ג בין ניסיון הפריצה למקדש בירושלים לרדיפת היהודים במצרים. תפיסה זו נדחתה על ידי אריק גרואן וג'ון קולינס,<sup>38</sup> ואולם לדעתי שלא בצדק. הפרק השני של העבודה, הבוחן מחדש את הזיקה בין מק"ג ובין מק"ב, מבסס את הכיוון היסודי של השערת ויליאמס, מגדיר אותה מחדש בדרך שונה ומנתח את משמעויותיה בקונטקסט היסטורי רחב יותר.

רעיון חדש אחר בנוגע למטרותיו של מק"ג התפרסם לאחרונה על ידי ג' קאוסלנד.<sup>39</sup> הוא מוצא קשרים ספרותיים מהותיים בין מק"ג ובין הבכחות לאוריפידס, ועומד על ציור דמותו של תלמי פילופטור במק"ג כפנתאוס או אף כדיוניסוס עצמו. מתוך כך הוא מציע שמק"ג מתאר מאבק בין פילופטור-דיוניסוס ובין ה', שבו ה' גובר על דיוניסוס בכליו הוא, ומטרת הספר היא להתנגד לפולחן המלכותי של דיוניסוס. הפרק הראשון בעבודה מסכים כעיקרון עם דברי קאוסלנד על מרכזיותו של פולחן דיוניסוס בספר מק"ג, אולם הדברים נבחנים מנקודת מבט רחבה יותר ולא רק בהקשר של הבכחות לאוריפידס, נוספים ומורחבים פרטים רבים, ומשמעות התמונה מבוארת בדרך שונה. כאן אציין שתי נקודות עיקריות: ראשית, אמנם הספר מראה את גדולת ה', אך אין לזהות את פילופטור כדיוניסוס אלא כאחד מעובדי המסורים. שנית, הפולמוס אינו סתם לגלוג נגד הפולחן המלכותי של דיוניסוס אלא מאבק פנים יהודי נגד נטייתם של יהודים להצטרף לפולחן זה.

הדיונים של השנים האחרונות בתפילות שבמק"ג עסקו בהן משתי נקודות מבט. ג'ודית ניומן ורודני וורליין דנו בתפילה הראשונה במק"ג בעיקר מנקודת המבט של חקר התפילה: ניומן הקדישה לתפילה זו פרק במסגרת חיבור העוסק בתפילות של הבית השני המסתמכות על המקרא, וורליין עסק בה במסגרת מחקר העוסק בתפילות של חזרה בתשובה.<sup>40</sup> לעומת זאת אנה פאסוני דל-אקווה חקרה את התפילות בעיקר כחלק מספר מק"ג בכללותו.<sup>41</sup> גם לאחר מחקרים אלה נותר לנו מקום להתגדר בו בפרק השלישי של העבודה, הן בשאלת תפקידן של התפילות בתוך מק"ג והן בתרומת התפילות במק"ג לחקר התפילה היהודית הקדומה.

<sup>37</sup>. ויליאמס 1995.

<sup>38</sup>. גרואן 1998, עמ' 233, הערה 192; קולינס 2000, עמ' 129, הערה 88.

<sup>39</sup>. קאוסלנד 2001.

<sup>40</sup>. ניומן 1999; וורליין 1998.

<sup>41</sup>. פאסוני דל-אקווה 1995.

מחלוקת מרכזית אחת בשאלת התיארוך של מק"ג לא הוכרעה גם בשנים האחרונות. אמנם הנטייה הרווחת היא להקדים את החיבור לתקופה התלמיית, אך יש חוקרים שאחזו באחת מהעמדות המאחרות יותר, המתארכות את הספר בראשית התקופה הרומית או לאחר ימי גאיוס קליגולה. ההצעה המובאת בפרק השישי בעבודה זו תומכת בהקדמת הספר לתקופה התלמיית, כדעת רוב החוקרים בשנים האחרונות, ומוסיפה, בזהירות הראויה, גבול מצומצם יותר למועד חיבורו של הספר.

\* \* \*

מפורסמים דברי הרמב"ן בהקדמתו לספר מלחמות ה': "ואתה המסתכל בספרי אל תאמר בלבבך כי כל תשובותי... כולן בעיני תשובות ניצחות ומכריחות אותך להודות בהם על פני עקשותך, ותתפאר בהיותך מספק אחת מהן על לומדיה או תטריח על דעתך להיכנס בנקב המחט לדחות מעליך הכרח ראיותי. אין הדבר כן. כי יודע כל לומד תלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורות ונסיוני התכונה".



## פרק ראשון

### מקבים ג – פולמוס אנטי דיוניסי

העובדה שפולחן דיוניסוס הוא עניין מרכזי בספר מק"ג ידועה זה מכבר. עוד בסוף המאה הי"ט ציין אברהםס את ספר מק"ג כאחד מהמקורות לנטייתו של תלמי פילופטור לפולחן דיוניסוס,<sup>1</sup> ובמחקרים רבים צוינו עניינים שונים במק"ג הקשורים לפולחן זה.<sup>2</sup> אולם מרכזיותו של פולחן דיוניסוס בספר כמעט ולא הטביעה את חותמה על הרעיונות שנאמרו בשאלת מטרותיו של הספר.<sup>3</sup> למיטב ידיעתי, עד סוף המאה העשרים, שני החוקרים היחידים שהעמידו את פולחן דיוניסוס במוקד משמעותו של הספר הם יהושע גוטמן, ובעקבותיו אריה כשר, אך הם בחנו את הספר בעיקר מנקודת מבט היסטורית ולא מנקודת מבט ספרותית.<sup>4</sup> רק לאחרונה פרסם ג' קאוסלנד מאמר רב חשיבות העומד על מרכזיותו של פולחן דיוניסוס במק"ג, שביסודו בחינה ספרותית של זיקתו של מק"ג לבכחות של אוריפידס. לפיכך הוא מתמקד בהשוואה בין דמותו של פילופטור במק"ג לדמותו של פנתאוס ולדיוניסוס, ואינו עומד על מכלול ההיבטים של פולחן דיוניסוס המופיעים במק"ג ועל המשמעות ההיסטורית של העניין.<sup>5</sup> מרכזיותו של פולחן דיוניסוס במק"ג עדיין לא זכתה אפוא לדיון הראוי לה, וטרם נאספו ונותחו הנתונים כפי שייעשה להלן. ייחודו של הניתוח דלהלן הוא גם בהנחה שיש להקדים את הדיון בהיבט התימאטי לדיון בהיבט ההיסטורי. כך יש לנהוג בכל מקור היסטורי המספר מעשה על העבר, ובוודאי שיש לנהוג כך ביחס לספר מק"ג, כפי שציין כבר לפני יותר משבעים שנה סטרלינג טרייסי,<sup>6</sup> וכפי שנראה עוד להלן. השאלה העומדת במרכז הפרק היא: מה מקומו של פולחן דיוניסוס בספר מק"ג: היכן וכיצד משלב מחבר הספר את פולחן דיוניסוס בסיפורו, ומה הן משמעויותיו – הספרותיות, ההיסטוריות ואולי גם אחרות – של שילוב זה?

<sup>1</sup>. אברהםס, 1897, עמ' 40.

<sup>2</sup>. פרדריקה, 1910, עמ' 234-245; דולגר, 1930, עמ' 100-106; כהן, 1941, עמ' 8-12; מורו, 1941, עמ' 117-122; צ'ריקובר תשי"ה, עמ' 2-4 (=צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 341-343); גוטמן תשי"ח, עמ' 143-147; גוטמן תשי"ט, עמ' 63-71; הנגל, 1974, ב, עמ' 175; כשר תשל"ט, עמ' 197-201, 202-207; מלז', 1995, עמ' 149-153.

<sup>3</sup>. ראו סקירת הדעות על מטרותיו של הספר בפרק ו, סעיף ג, 2.2.1. אמנם נאמרו דברים כלליים על מגמתו של מק"ג לחזק את האמונה היהודית, אך ללא התייחסות ספציפית לפולחן דיוניסוס.

<sup>4</sup>. ראו: גוטמן תשי"ט; כשר תשל"ח [=כשר תשל"ט, עמ' 194-211].

<sup>5</sup>. קאוסלנד 2001.

<sup>6</sup>. טרייסי, 1928, עמ' 246.

## א. פילופטור והיהודים – פולחן דיוניסוס ועבודת ה'

באיגרת הראשונה של תלמי פילופטור (ג, 11-29) מתאר המלך את הניגוד בין התנהגות היהודים ובין התנהגותו שלו ואת השתלשלות המאורעות שהביאה אותו להחליט להעניש את היהודים.<sup>7</sup> בין היתר הוא מספר כי היהודים בהתנהגותם הצבועה והעוינת לא איפשרו למלך להיכנס לבית המקדש (17-19), אך המלך בהתנהגותו האצילית והפילנתרופית סלח ליהודים ואיפשר להם לקבל זכויות אזרח ולהתמנות לחברים בקבוצת הכוהנים (20-21). גם בלשון האיגרת ניכר מאמץ להנגיד בין המלך והיהודים המצייתים לו מחד גיסא ובין היהודים שאינם נענים לתביעותיו מאידך גיסא. אלה האחרונים מוצגים כמי שאינם רוצים (οὐδὲν...βούλονται) לפעול באופן חיובי (פס' 19), ואילו המלך רוצה (ἐβουλήθημεν) לנהוג כלפיהם באופן זה (פס' 21). היהודים הפועלים בניגוד לרצונו של המלך פועלים נגד האמת (פס' 18: τύφοις φερόμενοι παλαιοτέροις; פס' 19: οὐδὲν γνήσιον βούλονται φέρειν), ואילו היהודים המקבלים את הצעתו של המלך מתוארים בלשון חיובית (פס' 23: πρὸς ἡμᾶς γνησίως διακειμένους) שמשמעה היענות למלך מתוך כנות ובקשת אמת. מילים אחדות המתארות את מעשי היהודים בפסוקים אלה שייכות לשדה הסימנטי של צביעות, חוסר כנות והפך האמת,<sup>8</sup> בעוד שהתנהגות היהודים בעבר הרחוק וגם עמדתם של מעט היהודים הנענים להצעת המלך בהווה מוצגות כנובעות מתוס לב ומכנות.<sup>9</sup>

הצגה זו של הדברים מצויה לעיתים בספרות יהודית גלוית המתארת רדיפות של השלטון הנוכרי נגד יהודים. מחברי ספרים אלה מכניסים בדרך כלל בפי השלטונות את הטענה כי השלטונות נוהגים כלפי נתיניהם באהבת אנוש (φιλανθρωπία) הראויה לשלטון, בעוד שהיהודים אינם ממלאים את חובתם לשלטון והם מפגינים כלפיו צביעות, חוסר נאמנות ועוינות.<sup>10</sup> מסגרת זו של הטענות בדבר נאמנות היהודים מכילה במקורות השונים תכנים שונים, ובספר מק"ג נראה שהניגוד הלשוני והתוכני בין המלך ליהודים מבטא ניגוד במשמעות של המעשים שבהם נגלו העוינות של היהודים ואהבת האנוש של המלך: היהודים לא נתנו למלך להיכנס לקודש הקודשים באמתלא שדבר זה מותר רק לכהן הגדול ורק פעם אחת בשנה (א, 11), ואולם המלך מאפשר לכל

<sup>7</sup>. השו: פאול 1987, עמ' 321-322.

<sup>8</sup>. מלבד המצויין בפנים לפס' 18, 19 ראו גם פס' 17 שבו מתוארים מעשי היהודים כ- εὐθω: צביעות וחוסר כנות.

<sup>9</sup>. מלבד הנזכר בפנים בפס' 23 ראו גם פס' 21, שבו היהודים מוצגים כמי שנהגו מעולם μετὰ ἀπλότητος (בתום לב) ביחס למדינה.

<sup>10</sup>. ראו למשל התוספות לאסתר ג, 13 [5-4]; מק"ב יד 6-10 (טענותיו של אלקימוס באוזני המלך נגד יהודה המקביל).

החפץ בכך לקבל זכויות אזרח ולהתמנות לחבר בקבוצת הכוהנים תמיד (ג, 21).<sup>11</sup> המלך והיהודים נבדלים בזה בשני דברים: בניגוד ליהודים הטוענים שיש רק כוהן גדול אחד ורק הוא יכול להיכנס לקודש הקודשים, ולכן המלך אינו יכול לעשות זאת, בהצעתו של המלך יש אפשרות להתמנות לכוהנים, כלומר אין מגבלות על השתתפות בפולחן. שנית, המילה ἀεί (ג, 21) מבליטה את הניגוד בין הכניסה החד-שנתית של הכוהן הגדול לקודש הקודשים ובין ההתמנות התמידית של היהודים לכוהנים. המשמעות הפולחנית של מינוי זה מתבארת יותר בעזרת הפסוק האחרון (30) מהצו של המלך המופיע בפרק ב.<sup>12</sup> פסוק זה קשור בקשר הדוק ל-ג, 21, משום שבשניהם נזכרת הצעתו של המלך ליהודים, הכוללת הבטחה בעניין המעמד האזרחי ורכיב פולחני. בפסוק נאמר כך: ἐὰν δὲ τινες ἐξ αὐτῶν προαίρῳνται ἐν τοῖς κατὰ τὰς τελετὰς μεμυημένοις ἀναστρέφεισθαι, τούτους ἰσοπολίτας Ἀλεξανδρεῦσιν εἶναι יעדיפו להצטרף אל המוכנסים באופן מלא בסוד המיסטריות בהתאם לטקסים אלה יהיו אזרחים שווי זכויות לאלכסנדרונים). פסוק זה מוסר על האפשרות שהניח המלך בפני היהודים להצטרף למיסטריות – מסתבר שהן של פולחן דיוניסוס הנזכר בפסוק שלפני כן – בהתאם לטקסי ההצטרפות, ולקבל שוויון זכויות לאלכסנדרונים. מכך נגזר שפולחן המיסטריות הוא גם הרקע להצעת ההצטרפות לכוהנים המופיעה ב-ג, 21. כידוע, ההצטרפות למיסטריות הייתה מוגבלת ולא כל החפץ בכך יכול היה לעשות זאת.<sup>13</sup> נמצא שמחבר מק"ג משלב באיגרת הראשונה של המלך את הטענה כי המלך פועל בניגוד גמור ליהודים: בעוד שאלה מצייתים לחוק המונע כניסת זרים לקודש הקודשים ואינם מאפשרים למלך לעשות זאת, המלך פועל בניגוד להגבלות על ההצטרפות למיסטריות של דיוניסוס,<sup>14</sup> ומאפשר לכל החפץ בכך להצטרף למיסטריה ולהיות חלק מן

<sup>11</sup> ἐβουλήθημεν καὶ πολιτείας αὐτοῦς Ἀλεξανρέων καταξιῶσαι καὶ μετόχους τῶν ἀεί. ἱερέων καταστέῃσαι. מובנה של המילה μέτοχος (ג, 21) הוא גם המובן הטכני של "חבר בקבוצת בעלי שררה", כלומר המלך מציע בפירוש ליהודים להתמנות לכוהנים בפולחן אלילי (ראו גוטמן תשי"ח, עמ' 143). כך ("כוהנים") נראה לתרגם את הפסוק על פי הנוסח העדיף ἱερέων (ראו: הנהרט 1980, עמ' 51). אחרים התקשו בפירוש זה, והציעו תיקוני נוסח שונים ו/או תרגומים אחרים לפסוק. ראו: אמט 1913, עמ' 167, ובהערה על הפסוק; הדס 1953, עמ' 51; כשר תשל"ט, עמ' 200; אנדרסן 1985 (1), עמ' 521.

<sup>12</sup> גרים 1857, עמ' 247, כבר ציין שהמשמעות הפולחנית של פסוקי האיגרת בפרק ג קשורה לצו המלכותי שבפרק ב. גם כהן 1941, עמ' 8, ציין שהמספר מחסיר פרטים אודות צו המלך ומניעיו בפרק ב והאיגרת של המלך בפרק ג משלימה אותם.

<sup>13</sup> הדבר ידוע שטיבם של דתות, פולחנים וטקסים מיסטריים הוא שאינם פתוחים לכול והם מוגבלים רק לחבריהם. ראו: טונדריו 1948 (2), עמ' 4, ובמקורות המצויינים שם. לגבי פולחן דיוניסוס במצרים בימי פילופטור יש לציין את פאפירוס BGU 1211 מימיו של מלך זה, העוסק בסדרי המיסטריות של דיוניסוס, ולפיו כל חבר במיסטריה צריך להציג הוכחות ששלושה דורות לפניו היו ראויים להשתתף במיסטריות. גם כשר תשל"ט, עמ' 197, הסבור שהצעתו של המלך ליהודים להצטרף למיסטריות הדיוניסיות היא עובדה היסטורית, מודה "שהמיסטריות באמת לא היו פתוחות לפני הכל".

<sup>14</sup> ההנחה שעליה מתבסס ניתוח זה היא שלמחבר מק"ג וגם לקוראים שלו ידע מוקדם בנושאים שבהם עוסק הספר. המחבר מנצל עובדות אלה, שאינן נזכרות בספר, לצורך אריגת הסיפור, והוא מניח כי הקורא יעמת בין ידע זה ובין

הכוהנים. במילים אחרות: הדת היהודית מוצגת כמגבילה את האפשרות להתקרב אל האלוהים ואילו המלך, הפועל בשם פולחן דיוניסוס, מאפשר למעשה לכל היהודים להצטרף לפולחן זה ולהתקרב לאלוהים באמצעותו.

טיבה של הצעת המלך לאפשר ליהודים להצטרף למיסטריות של פולחן דיוניסוס מטריד מן הבחינה ההיסטורית: כיצד ייתכן שכל יהודי שחפץ בכך יוכל להצטרף לפולחן דיוניסוס, והרי המיסטריות של פולחן זה היו מוגבלות! רעיונות שונים הועלו כדי לפתור קושי זה מהבחינה ההיסטורית,<sup>15</sup> אך נראה שהפתרון הפשוט הוא שההצעה המתוארת אכן איננה עובדה היסטורית.

הספר, וכך יבין את העוקצים השונים הטמונים בספר. הנחה זו נכונה לגבי כל יצירה ספרותית, שהרי המחבר כותב בהקשר היסטורי ותרבותי מסוים, ובכתיבתו הוא מתבסס על היכרות עם אותו הקשר. לגבי מק"ג הדגישו הנחה זו גיוסון 1996, בעיקר בעמ' 80-109 (היא מראה שהמחבר משתמש במקורות היסטוריים כדי ליצור סיפור שהוא "מעין היסטוריה") וגוראן 1998, עמ' 235 והערה 202 (מחבר מק"ג יודע שפילופטור היה מעוטר בעלה קיסוס). על הנחה זו ראו עוד לעיל במבוא, סעיף ג.

<sup>15</sup> צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 341-343, הציג קשיים נוספים ובעייתיים שלל את אמינותו ההיסטורית של הצו המלכותי כולו, וטען כי "בעל חשמי" ג' השתמש פה בכתובת אמתית מימי תלמי פילופטור, שדיברה בסידור פולחנו של דיוניסוס, ולקח ממנה את הדברים אשר התאימו, כביכול, לסיפורו על גורל היהודים" (עמ' 343). ובמקום אחר (עמ' 354): "המחבר השתמש בכתובת רשמית שדנה בסידור פולחנו של דיוניסוס בשביל המקובלים במיסטריות, וייחס את תכנה ליהודים". מטרתו של הקישור המלאכותי שיצר המחבר בין תעודה שעסקה בפולחן דיוניסוס ובין היהודים היא, לדעת צ'ריקובר, להציג את המציאות ההיסטורית של תקופת אוגוסטוס שבה "כפית פולחן האלים על היהודים" היא "תנאי מוקדם לכניסתם לשורות האזרחים". אבל אין פה מאבק דתי אלא מאבק פוליטי. צ'ריקובר סבור כי "המחבר שלנו... לא היה בקי כל צרכו בענייני הדת היוונית" (עמ' 343) וכי "כשרונותיו הספרותיים [של עורך הספר, נ"ח] לא עמדו לו לצרף ולמוג את הדברים לחטיבה אחת" (עמ' 340). כלומר המחבר מכיר ויודע מקורות שונים ומשתמש בהם בהתאם לצרכיו, אך בלא הבנה של המקורות שבהם עשה שימוש ובלא התאמתם זה לזה. אם כן הקשיים אינם נפתרים אליבא דצ'ריקובר, וכל שאפשר לומר הוא שיש כאן הרכבה בלתי מוצלחת של מקורות קדומים. ברם, יש לקבל את הנחת "המחבר/העורך הטיפשי" רק בהעדר מוצא סביר אחר, ומוכן שעדיף להניח שהמחבר מבין את המקורות שבהם הוא משתמש, או לכל הפחות שיצירתו אינה גיבוב מקורות אלא יש בה קוהרנטיות. לעניין מקורות הספר וטיב עריכתם ראו עוד להלן פרק ו, סעיף א. גוטמן תשי"ח, עמ' 144 ואילך, ראה במק"ג גרעינים היסטוריים אמיתיים הקשורים לימי פילופטור, וקושר את הצו המלכותי בפרק ב לחג הבקבוק, ככל הנראה חג דיוניסי שהונהג על ידי פילופטור ושהיה פתוח בפני הכול (ראו להלן הערה 26). אולם גוטמן לא פירש כיצד ייתכן שיוצק לכל היהודים להצטרף למיסטריות. כשר תשל"ט, עמ' 194-211, צועד בעקבות גוטמן בפרטים רבים. גם הוא סבור שמק"ג מכיל פרטים היסטוריים רבים על ימי פילופטור. מדבריו (עמ' 197-201) נראה כי יש להבחין בין החובה שהוטלה על כלל היהודים להשתתף בפולחן המלכותי הדיוניסי ובין האפשרות להצטרף למיסטריות שהוצעה רק למעטים מבין היהודים, כנראה למנהיגיהם או לכוהניהם. הצעה זו נבעה אולי מהבנה מוטעית של הדת היהודית בעיני פילופטור, אשר זיהה את אלוהי היהודים עם דיוניסוס (לעניין זה ראו להלן, סעיף ה). רדיפת היהודים והניסיון להמיתם באו כתוצאה מהתנגדותם של היהודים לגזירות-הצעותיו של המלך בצירוף העוינות ליהודים שרחשו חוגים כוהניים מצריים שאלהם התחבר פילופטור (עמ' 206). כשר מוסיף כי פרטים רבים בסיפור קשורים לפולחן דיוניסוס ולימיו של פילופטור, ואלה מבססים את ההנחה שהתרחש מעשה כזה בימי פילופטור. שחזורו של כשר אינו סביר מסיבות אחדות, ונציין שתיים עיקריות: ראשית, אין בפסוקים המתארים את הצעת ההצטרפות למיסטריות (ב, 30; ג, 21) רמז שזו מופנית לבוודים. הקריאה מופנית ל"מי מהם" או לבני אותו עם (ὁμοφύλους), והכול כלולים בה. שנית, כשר מניח בעת ובעונה אחת יחס חיובי של המלך למקצת מן היהודים עד כדי הצעת הצטרפות למיסטריות דיוניסיות, ויחס שלילי לכל שאר היהודים. יחס כפול זה אינו מוכח מן המקורות וגם אינו מנומק. גם הדס 1953, עמ' 17-18 (וכן בפירושו ל-ב, 28-30, עמ' 44-46) מוצא בהצעה להצטרף למיסטריות גרעין היסטורי. לדבריו הצעה זו תואמת את מדיניותו של פילופטור להרחיב את שורות בעלי האזרחות גם כלפי שאר האוכלוסיה שבמצרים. הצעתו זו הייתה מכוונת אולי ליהודים שהיו בצבא ובפקידות, אך רוב היהודים סירבו להצעתו, ולכן המלך פרסם צו נגד היהודים, וזה מופיע בפס' 28-29 בפרק ב. אולם גם תפיסתו של הדס שהמיסטריות היו פתוחות לכלל האזרחים החדשים, סותרת את מהותן של מיסטריות ואת המשתמע מפאפירוס BGU 1211. נראה שבשל קושי זה מסתפק הדס שמא ההצעה הופנתה רק לחיילים ופקידים יהודים, ומשער שההצעה התבססה בין היתר על זיהוי של אלוהי ישראל עם דיוניסוס. אך המקורות שבידינו אודות השינויים האזרחיים בימי פילופטור אינם קושרים זאת עם היבטים דתיים (עיין למשל פריזר 1972, א, עמ' 75-83), ואין ביסוס בכתובים לצמצום ההצעה למגזר מסוים בקרב היהודים. עוד לפני הדס הועלתה הצעה דומה המתמקדת בחיילים ופקידים, על ידי כהן 1941, עמ' 8-12, 18, 22-23.

מסתבר שמדובר בפרט דמיוני הכלול במבדה (fiction) ספרותי, שמטרתו לעמת את ההגבלה שהגבילו היהודים את המלך מכניסה למקדש עם האפשרות הבלתי מוגבלת שהעמיד המלך בפני היהודים להצטרף לפולחן דיוניסוס. לפיכך חוסר ההיסטוריות של האפשרות להצטרף למיסטריות אינו בעיה היסטורית, אלא ניצול של העובדה ההיסטורית שהפולחן הדיוניסי היה מוגבל, לשם העברת המסר הספיציפי של הסיפור.<sup>16</sup>

מה פשרה של ההנגדה בין הדת היהודית ובין פולחן דיוניסוס? מה המסר שמחבר הספר מבקש להעביר באמצעות העמדת האיסור היהודי על המלך הנוכרי להיכנס למקדש כנגד האפשרות שהציב המלך הנוכרי בפני כל החפץ בכך להצטרף למיסטריות של פולחן דיוניסוס? רמז למשמעות הדבר ניתן להסיק מפסוק אחר באותו צו מלכותי של פילופטור שנחקק על גבי המצבה (ב, 29): "ואת הנרשמים לצרוב גם באמצעות אש אל תוך בשרם את הסימן המיוחד של דיוניסוס, עלה הקיסוס, ואותם לרשום במעמד המוגבל המנוסח מקודם" (τούς τε ἀπογραφόμενους) χαράσσεσθαι καὶ διὰ πυρὸς εἰς τὸ σῶμα παρασῆμας Διονύσου κισσοφύλλω, οὓς καὶ καταχωρίσαι εἰς τὴν προσυνεσταλμένην αὐθεντίαν דיוניסוס מסמל, על פי הפסוק, את הגבלת הזכויות ומעמדם האזרחי הנחות של אלה שבגופם יוטבע סמל זה, ומזהה אותם. ואולם ידוע לנו שלפחות עוד אדם בכיר בממשל התלמי בימי תלמי פילופטור היה מוטבע באות דיוניסוס: תלמי הרביעי פילופטור בכבודו ובעצמו.<sup>17</sup> אם כך הרי

לדעתו המלך זיהה את אלוהי ישראל עם דיוניסוס ולכן הציע ליהודים, כנראה במסגרת השינויים האזרחיים והדתים שערך, להצטרף לפולחן דיוניסוס (והרחבת השורות של פולחן זה משתקפת בפאפירוס BGU 1211, והדבר היה, ככל הנראה עוד לפני קרב רפיח). היהודים לא הבינו שהצעה זו מכוונת אליהם ולא התייחסו אליה. בשל כך זעם המלך עליהם, אך לאחר קרב רפיח בשל נאמנותם של החיילים היהודים לממלכה הציע המלך לחיילים ופקידים יהודים להצטרף לפולחן דיוניסוס ולקבל אזרחות אלכסנדרונית בהתאם למדיניותו להיטיב עם נאמניו (ג, 21). רוב היהודים סירבו להצעת המלך (ג, 22-23; ב, 31-32), ולפיכך גזר עליהם המלך את העונשים הנזכרים בפרק 28-29, ומזה נתגלגלה רדיפת יהודים בחורה והחג לזכר תשועת היהודים שתוקן בפתולמאס. אולם הקשיים שהיצגו ביחס לשחזור הקודמים תקפים גם ביחס לשחזור זה של כהן, ולכן הוא אינו מסתבר. התמיהה על חוסר האפשרות לפתוח ליהודים את המיסטריות נזכרת גם אצל פאול 1987, עמ' 315 (ובגלל זה הוא טוען שמשפט זה שייך לעריכה המאוחרת של מק"ג). אך נגד זה יש לציין שאין בזה הסבר לכוננתו ומגמתו של העורך המאוחר).

<sup>16</sup> נשוב ונדגיש (ראו לעיל הערה 14), שהמחבר המכיר את הרקע התרבותי של התקופה, מנצל את הפער שבין הרקע התרבותי וההיסטורי ובין הסיפור כדי לחדד את המסר של הספר. שאלת משמעותם של הפרטים ההיסטוריים בספר מק"ג נידונה בהרחבה על ידי שרה ג'ונסון 1996, בעיקר בפרק הרביעי סעיף ב, עמ' 80-109. בהקשר של דיוניסוס שיערה ג'ונסון (עמ' 100-101) שהמחבר הכיר את BGU 1211 והשתמש בו כדי לשוות לאגדה רושם של "מעין היסטוריה", אך אף שנתנה את דעתה לעובדה שקיימים במק"ג אי דיוקים היסטוריים, היא אינה מבארת את משמעות פתיחתם לכול של שערי המיסטריות הדיוניסיות. ג'ונסון גם לא עמדה על ההנגדה בין היהודים למלך ועל משמעותה.

<sup>17</sup> המקור המפורסם בעניין זה הוא Etymologicum Magnum, (ed. Th. Gaisford, Amsterdam 1962) s.v. Γάλλος: Ὁ Φιλοπάτωρ Πτολεμαῖος διὰ τὸ φύλλοις κισσοῦ κατεστῆχθαι ὡς οἱ γάλλοι. דיון בעניין ראו אצל: גרים 1857, עמ' 241; ביכלר 1899, עמ' 180; פרדריז 1910, עמ' 236-238 (הסבור כי אטימולוגיקוס מגנום מבסס את אמינותו ההיסטורית של גרעין הסיפור במק"ג); פרנטי 1988, עמ' 156, 164 (ובהערה 68 ביבלוגרפיה בעניין); גרואן 1998, עמ' 235. על המשמעויות הדתיות של אות הקיסוס ראו: דולר 1930, עמ' 100-106. אטימולוגיקוס מגנום משווה את פילופטור ל"גאלוי", המשרתים הסריסים של האלה קיבילי (Κυβέλη), הקשורה קשר הדוק לפולחן דיוניסוס (ראו פרייזר 1972, ב, עמ' 347-348, הערה 118). סביר (ומקובל) להניח שמחבר מק"ג ידע

פילופטור עצמו נתון, לפי הצו שלו, במעמד נחות ומוגבל!<sup>18</sup> אריק גרואן הצביע על נקודה זו כבדיחה טובה נגד פילופטור המאפיינת את חוש ההומור המפותח של מחבר הספר.<sup>19</sup> ואולם אין זה רק גלגול על המלך אלא על כל עצמו של פולחן דיוניסוס, שהרי עלה הקיסוס, מסימני המובהקים של פולחן דיוניסוס,<sup>20</sup> מזהה כאן את נחותי הדרגה, ואם כן כל עובדי דיוניסוס נחותי דרגה הם.<sup>21</sup> יתר על כן, מלבד העדות על אות הקיסוס שהיה טבוע בגופו של פילופטור, מקורות רבים נוספים מלמדים על זיקתו ודבקותו המיוחדת של תלמי פילופטור, האיש שמיוחסת לו הקביעה שאות דיוניסוס הוא סימן לנחותי דרגה, בפולחן דיוניסוס.<sup>22</sup> אב הכנסייה תיאופילוס

שאות הקיסוס היה טבוע בבשרו של פילופטור, ולכן השתמש דווקא בדמותו של פילופטור בסיפור זה. מכל מקום הקביעה שאות הכבוד של דיוניסוס יוטבע בגופם של אנשים במעמד נחות כתובה בפסוק עצמו, ולפיכך ברור שיש כאן גלגול על פולחן זה, ואין צורך להניח כל ידע חיצוני לספר כדי להגיע למסקנה זו.

<sup>18</sup> צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 342, ניסח את הבעיה כך: "המנהג לצרוב בבשר את סימני האל היה נפוץ מאד בזמן העתיק, ואין לראות בפקודת המלך מעשה עונש דווקא, הואיל והמלך עצמו היה מסומן בסימניו של דיוניסוס". ברקלי 1996, עמ' 195, מיקד את הקושי בכך שהאות הדתי, אות דיוניסוס, ישמש סמל פוליטי בנוגע למעמדם האזרחי של אלה הטבועים בו. בתגובה לצ'ריקובר מציג כשר תשל"ט, עמ' 198-199, מקרים רבים שבהם הוטבע אותם המלכות בגופם של עבדים ושבווי מלחמה כאות לשעבודם וכדי למנוע את בריחתם. כשר טוען כי "הדבר היה מקובל גם במצרים התלמיית" ולדעתו הדבר "מפץ אור חדש על טיב הגזרה (=לצרוּב בבשרם את אות הקיסוס, נ"ח)", ופותר את הקושי בדבר העונש הטמון בצריבת האות של המלך על בשר הנענשים. פרנטה 1988, עמ' 165, השיב על דברים אלה בהדגישו שוב כי הפסוק מגדיר את האות כסמל של דיוניסוס ולכן הוא אינו סמל של עבדים, והוא מזכיר שוב כי גם פילופטור היה מוטבע בחותם זה. על הסברו של פרנטה עצמו ראו להלן הערה 21. יש להוסיף ולציין כי אף שכשר צודק בתארו נוחה רווח להטביע חותם בגופם של עבדים, בכל הדוגמאות שהביא כשר אין מדובר על צריבת אות הקיסוס אלא על צריבת חותם המלכות בבשרם של העבדים. ההבדל ברור; חותם המלכות הוא האות שכל המשועבדים למלכות נושאים, וחותם הקיסוס הוא האות שעובדי דיוניסוס צרבו בבשרם. לפיכך הגזרה על צריבת חותם דיוניסוס כעין חותם של עבדים רק מגבירה את הלגלוג על פולחן דיוניסוס.

<sup>19</sup> גרואן 1998, עמ' 234-236.

<sup>20</sup> על עלה הקיסוס כסמל דיוניסי ועל משמעותו ראו, למשל: דודס 1960, עמ' 77; פרדריזה 1910, עמ' 238; דולגר 1930, עמ' 102-103; אולק 1905 טורים 2835-2838. גם אם נחשב הקיסוס כדעת טונדריו 1949, עמ' 58-60, 66, לצמח המלכותי התלמי, כלומר לסמל פוליטי, אין זה משנה את משמעותו הפולחנית בהקשר שלנו, שהרי מק"ג עצמו מגדיר את אות הקיסוס כ-παράσημον (הסימן המיוחד) של דיוניסוס.

<sup>21</sup> טענה זו, שקעקוע אות אלילי על הבשר אינו מעלה אלא אות עבדות בהקשר של יהודים שממירים את דתם מופיעה גם אצל פילון, על החוקים לפרטיהם, א, 58: "אך יש שנוהגים בטירוף מופרז עד כדי כך, שמבלי להשאיר לעצמם דרך לחזור בתשובה הם אצים אל השיעבוד לגילולים, ומצהירים עליו בכתובות, שאותן אין הם כותבים על הקלף אלא, כפי שנוהג לגבי עבדים, מקעקעים על גופם בברזל לוהט, לבל יימחה רישומן" (תרגום ח' שור במהד' ס' דניאל-נטף). פרנטה 1988, עמ' 174-175, הציע לזהות בין האנשים שמדובר עליהם במק"ג ובין אלה המתוארים אצל פילון. לדבריו מדובר בקבוצה של מומרים שהטביעה בבשרה אות דיוניסי בתקווה לזכות באזרחות, אך קלאודיוס במכתב המפורסם שלו, מנע מן היהודים את האפשרות להצטרף לאלכסנדרונים, והם נותרו בקהילה היהודית עם חותם טבוע בבשרם. לדבריו, שחזור זה מבאר את הבז שמחבר מק"ג רוחש לאות דיוניסוס כאות של עבדים. הדבר מבאר גם את ההצעה הבלתי אפשרית הנזכרת בספר - אזרחות למצטרפים למיסטריות הדיוניסיות. הרעיון שהאות הוא בזוי דומה לדבריו, אך הרעיון שאפשר לשחזר את האירוע הספיציפי שמדובר בו אינו סביר, בשל החללים הרבים שיש למלא בשחזור היסטורי זה, ומשום שלפי שחזור זה מרכזיותו של פולחן דיוניסוס במק"ג אינה מבוארת.

<sup>22</sup> לסיכום העדויות על הקשר ההדוק בין פילופטור לפולחן דיוניסוס בצירוף הערות וביבליוגרפיה ראו: טונדריו 1946, עמ' 149-156; טונדריו 1950, עמ' 293-304; ז'אנמר 1970, עמ' 447-452; סרפו וטונדריו 1957, עמ' 215, 227; פרייזר 1972, א, עמ' 203-204; פולקמן 1959, טור 1689; נילסן 1974, עמ' 161; וראו בהערות להלן ביבליוגרפיה ומקורות נוספים. ראו גם סיכומי התמציתי של גולן תשמ"ז, עמ' 736.

בשל המשקל המצטבר של העדויות על הקשר של פילופטור לדיוניסוס היו חוקרים, כגון גוטמן וכשר, שסברו שגם הסיפור של מק"ג עולה בקנה אחד עם עדויות אלה ויש להתייחס אליו כמשקף סיפור היסטורי מימי פילופטור. חוקרים אלה הבחינו כמובן בקשיים הקיימים בסיפור ובלבושו האגדי, והם ניסו לחשוף את הגרעין ההיסטורי החבוי במעטפת האגדה והקושי. לפיכך יש להדגיש כי אין בעדויות הנזכרות על דבקותו של פילופטור בפולחן דיוניסוס כדי להפוך את גזרתו של פילופטור לעובדה היסטורית, משום שאין בכוחן לפתור את הקשיים הרשומים בגוף העבודה;

מוסר בשמו של סאטירוס, סופר בן זמנו של פילופטור, שדיוניסוס הוא מייסד השושלת התלמיית שפילופטור השתייך אליה,<sup>23</sup> ושבשל כך בתי אב (ῥῆμοι) בשבט (φύλη) האלכסנדרוני דיוניסיה הם בעלי שמות דיוניסיים, ופילופטור העמיד שבט זה בראש השבטים באלכסנדריה.<sup>24</sup> אתניוס מצטט את אראטוסטנס, הסופר המפורסם בן זמנו של פילופטור,<sup>25</sup> שכתב ביוגרפיה על ארסינואי אשת פילופטור, המוסר על חידושים שהנהיג פילופטור בפולחן, בעיקר זה של דיוניסוס, ועל תגובה עוינת להם.<sup>26</sup> אתניוס מצטט מחבר נוסף מאותה תקופה – תלמי מגלופוליטנוס – המוסר על חברות שתייה שנתאספו לכבודו (וכנראה ביוזמתו) של פילופטור, ומסתבר שהדבר קשור לפולחן דיוניסוס.<sup>27</sup> פאפירוס BGU 1211, שנידון הרבה בהקשר של מק"ג, מלמד על התעניינות של השלטונות התלמיים בפולחן דיוניסוס ופיקוח עליו ברחבי כל מצרים. לפי צו זה נדרשים כל המשתתפים במיסטריות הדיוניסיות ברחבי מצרים לבוא ולהרשם באלכסנדריה, ולהציג ראיות לזכאותם להשתתפות במיסטריות אלה במשך שלושה דורות.<sup>28</sup> פאפירוס זה תוארך שוב לאחרונה למועד הקודם לשנת 214/5 לפה"ס,<sup>29</sup> כלומר לשנים הראשונות למלכותו של פילופטור. נתונים אלה על הקשר שבין פילופטור לפולחן דיוניסוס עולים בקנה אחד עם מקורות אחרים, עוינים ככל הנראה לפילופטור, המדווחים על דרכי שלטונו הנלוזות של האיש. פלוטארכוס מוסר כי פילופטור התמכר לנשים ולמשתאות, וערך טקסי מיסטריות בארמונו בליווי תוף (τύμπανον), ולשון התיאור ותוכנו קשורים מאוד לפולחן דיוניסוס.<sup>30</sup>

הן רק מבססות את ההנחה שגם מחבר מק"ג ידע על הקשר המפורסם בין פילופטור ובין דיוניסוס, ולכן השתית את סיפורו על דמותו של פילופטור.

<sup>23</sup> ההתייחסות של השושלת התלמיית לדיוניסוס ידועה ממקורות נוספים; ראו למשל כתובת אדוליס (OGIS, 54) מימי תלמי השלישי.

<sup>24</sup> ראו: תיאופילוס, אד אוטוליקוס, ב, 7 (מהד' גרנט 1970, עמ' 32-34) [=יעקובי, ג, 631, עמ' 180-182]. לא ברור אם פילופטור גם ייסד את שבט דיוניסיה, או שרק שינה את שמו של שבט קיים לשם זה, והאם הוסיף בתי אב חדשים או שינה את שמם של בתי אב קיימים. לדיון על דברי סאטירוס ראו: פרדריזה 1910; פרייזר 1972, א, עמ' 44-45; ב, עמ' 120-121, הערות 48, 52; חלק מדבריו של סאטירוס על רשימת היוחסין של השושלת התלמיית ועל כינון בתי האב בשבט הדיוניסי באלכסנדריה נתגלה גם בפאפירוס מן המאה השנייה לספירה (P. Oxy 2465).

<sup>25</sup> שהיה גם מורהו של פילופטור; ראו: RE, 11, טור 360; גולן תשמ"ז, עמ' 422.

<sup>26</sup> ראו: אתניוס, ז, a-c276 (יעקובי, ב, 241: 16, עמ' 1016-1017). אראטוסטנס מספר שפילופטור כונן סוגים שונים של חגים וקרבות, במיוחד לדיוניסוס (μάλιστα περὶ τὸν Διόνυσον). ארסינואי שראתה תכונה מיוחדת באחד הימים התעניינה לטיבה ונענתה כי אלה ההכנות לחג "נשיאת הבקבוק" (ἀγυνοφόρια), שמשתתפיו מביאים את בקבוק עם מבתם. בתגובה לגלגה ארסינואי בשאט נפש על חג זה. בהמשך משווה אראטוסטנס חג זה ליום השני של חג האנתסטרית הדיוניסי (Χόες). על השערת גוטמן לקשר בין חג הבקבוק למסופר במק"ג ראו לעיל הערה 15.

<sup>27</sup> אתניוס, ו, c246 (יעקובי, ב, 161: 2, עמ' 888); על הקשר לפולחן דיוניסוס ראו למשל פרייזר 1972, א, עמ' 204.

<sup>28</sup> הפאפירוס התפרסם במקומות אחדים; ראו: SP 208; לביבליוגרפיה על פאפירוס זה ראו: פרייזר 1972, ב, עמ' 346, הערה 114. לתרגום עברי של פאפירוס זה ראו: כשר תשל"ט, עמ' 197. פאפירוס זה נידון בחיבורים רבים העוסקים במק"ג.

<sup>29</sup> טרנר 1983.

<sup>30</sup> פלוטארכוס, קליאומנס, לג, 2; על דבקונו בטקסים אלה של טומפנון וריקודים ראו גם שם, לו, 4. מעשים אלה קשורים לפולחן דיוניסוס: תנו דעתכם למילים τυμπανον, τελέω, τελετή, πότης, המשמשות תדיר בתיאורי פולחן דיוניסוס, וראו טונדריו 1946, עמ' 152 (המציין מילים דיוניסיות נוספות), וג'ונסון 1996, עמ' 97-98;

פילופטור אף כונה בשמות דיוניסיים. אב הכנסייה קלמנט מאלכסנדריה (מאות 2-3 לספירה) כולל את תלמי הרביעי ברשימת מלכים שהצהירו על עצמם כאלים ונשאו שמות של אלים, והוא מוסר שתלמי הרביעי היה נקרא דיוניסוס (Πτολεμαῖος δὲ ὁ τέταρτος Διόνυσος ἐκαλεῖτο).<sup>31</sup> מקור אחר, שיר פולחני דיוניסי, מזכיר את הכינוי "דיוניסוס החדש" או "דיוניסוס הצעיר" (νέος Διόνυσος). כינוי זה מתייחס בדרך כלל בממלכה התלמית לתלמי השנים-עשר אולטס או למרקוס אנטוניוס,<sup>32</sup> אך במקרה זה אין אפשרות לייחס לאישים אלה את הכינוי. הקטע מובא אצל הפאליסטינוס (Hφαίστιωνος), המטריסט האלכסנדרוני בן המאות 1-2 לספירה, המצטט יצירה במשקל פריאפיון<sup>33</sup> ומייחסה לאופוריונוס, וזו לשונו: οἶον παρ' Εὐφορίωνι τῷ Χερρονησιώτῃ. οὐ βέβηλος ὦ τελεταὶ τοῦ νέου Διονύσου... מכרונסיס: לא מחולל, הוי המתקדשים של דיוניסוס החדש [נאוס דיוניסוס].<sup>34</sup> אין בידינו פרטים ביוגרפיים מספקים על Εὐφορίωνος ὁ Χερρονησιώτης, שלו מייחס הפאליסטינוס את חיבורו של קטע זה. רוב המלומדים סבורים כי חי במחצית השנייה של המאה הג' לפה"ס במצרים, אך חלוקים לגבי מועד מדויק יותר של פעילותו.<sup>35</sup> ההקשר המצרי של מקור זה ברור גם לאור איזכור פלוטיון בטקסט.<sup>36</sup> מכל מקום, האישיות המתאימה ביותר לשאת את הכינוי νέος Διόνυσος

לתיאור דומה של פילופטור השוו פוליביוס ה, לד, 10. לגבי דברי יוסטינוס, ל, א, 9, על פילופטור כ"אדון פורט מיתר", ראו דברי טונדריו שם, וגיונסון 1996, עמ' 98. לתיאורים אחרים של מלך תלמי, כנראה פילופטור, הקשור לטומפנון, לשיגעון דתי ולפועל τελέω ראו פלוטארכוס, אדולטור, e56; a60.

<sup>31</sup> קלמנט מאלכסנדריה, פרוטרפטיקוס, ד, 47.

<sup>32</sup> פרייזר 1972, א, עמ' 244; ב, עמ' 396, הערה 438; וראו מקורות אצל טונדריו 1950, עמ' 306-309. לגבי מרקוס אנטוניוס ראו מקורות אצל טונדריו 1948 (1), עמ' 139-140; טונדריו 1950, עמ' 310-312. הן פרדריז 1910, עמ' 229, והן נוק 1928, עמ' 33, מציינים רק שני מקרים אלה של אישים שנתכנו בשם נאוס דיוניסוס בשושלת התלמית.  
<sup>33</sup> המשקל קרוי בשם ילדו של דיוניסוס, פריאפוס, וגם זה מבטא את ההקשר הדיוניסי של היצירה. על פריאפוס בממלכה התלמית ראו: פרייזר 1972, א, עמ' 207.

<sup>34</sup> הפאליסטינוס, אנכירידיון פרי מטרון, טז, 2. הקטע מובא אצל קונסברוך 1906, עמ' 56. שתי השורות הראשונות של שיר זה מובאות גם אצל דיוניסוס מהליקרנסוס, קומפוזיציונה ורבורוס, IV, (מהד' רוברטס 1910, עמ' 86), אך שם פריאפוס זה אינו מיוחס לאופוריונוס, אולי משום שלמחבר לא היה די מידע על השיר, שאף אינו מצוטט בשלמותו. גם דיוגניאנוס, קנטוריה, ח, 41, מייחס בקטע מקביל, לפי שני עדי נוסח, לאחד המלכים התלמיים את הכינוי νέος Διόνυσος. ברם, בעדי נוסח אחרים כינוי זה אינו מופיע. כמו כן מחבר זה, בן המאה השנייה לספירה, אינו מציין באיזה מלך תלמי מדובר, וכאמור גם תלמי אולטס כונה בשם זה, ולכן קשה להביא ממקור זה ראיה לעניינו. נוסח אחר של קטע זה, שגם הוא אינו מזכיר את אופוריונוס, מובא על ידי הרמוגוס, הרטוריקן בן המאה השנייה לספירה.

<sup>35</sup> שחזור הביוגרפיה של אופוריונוס סבוך. ראשית מסתבר שיש להבחין בינו ובין אופוריונוס (מכלקיס), הספרן של אנטיוכוס השלישי. שנית, יש לקבוע היכן הוא המקום המכונה Χερρόνησος, ושלישית יש לברור בין מעט המקורות המקריים, המקוטעים והמוסרים מידע שלא תמיד מתלכד לכדי תמונה אחת. על כל זה נכתב רבות ואציין למקורות עיקריים: קונסברוך 1906, עמ' 236, 241 (פירושו של גאורגיוס כוירובוסקוס [Γεωργίου Χοιροβοσκός] להפאליסטינוס); מיינקה 1964 [=דפוס צילום של ספרו, ברלין 1843], עמ' 344-345; סוסמיל 1891, עמ' 281-282, והערה 60; סקוטש 1907, טור 1178; קוהן 1907, טורים 1220-1221; פאוול 1925, עמ' 176-177; טונדריו 1948 (2), עמ' 3-4; פרייזר 1972, ב, עמ' 347, הערה 117; עמ' 663 הערה 100; לעומת זאת פפייפר 1968, עמ' 160 והערה 4, מקדים את תקופת פעילותו לימי תלמי השני פילדלפוס, ולפי עמדתו נראה שאופוריונוס לא יכול היה לכתוב על פילופטור.

<sup>36</sup> ὁδεύων Πηλουσιακὸν κινεφαῖος παρὰ τέλμα.



בתקופה זו במצרים היא תלמי פילופטור, וזאת על סמך הקשר ההדוק הידוע לנו, מן המקורות שהוצגו לעיל, בין האיש ובין פולחן דיוניסוס.<sup>37</sup> אין בידינו מידע על אישיות תלמיית או מצרית אחרת בתקופה זו שהייתה כה קשורה ומסורה לפולחן דיוניסוס<sup>38</sup> עד כדי זכייה בכינוי כזה.<sup>39</sup> גם דברי קלמנט מאלכסנדריה מחזקים פירוש זה,<sup>40</sup> ונראה אפוא שהמסקנה המוסכמת על חוקרים, שתלמי הרביעי פילופטור כונה *νέος Διόνυσος*, יש לה על מה לסמוך.<sup>41</sup>

הקשר בין פילופטור ובין דיוניסוס נחשף גם בממצאים ארכיאולוגיים שבהם מצוי זיהוי איקונוגרפי בין פילופטור ודיוניסוס. ראש קטן מחרס עטור בעטרת קיסוס זוהה כראשו של פילופטור מעוטרי בעיטור דיוניסיו אופייני.<sup>42</sup> באלבסטרו (כלי קיבול צר לשמן) מעוטרי מכסף מוצג בתבליט דיוניסוס התינוק עם נימפות. ב' סגל זיהתה את דמות התינוק כתלמי פילופטור, על פי דמותו המוכרת מתבליטים ופסלים ממקומות אחרים.<sup>43</sup> היא גם מצביעה על קנתארוס (=גביע עם ידיעות לשתיית יין) ועליו תבליט של תהלוכה דיוניסית ועל תבליטים דיוניסיים נוספים מן המאה השלישית לפני הספירה.<sup>44</sup> היא משערת כי תבליטים אלה קשורים לימי פילופטור בשל המידע הרב על עיסוקיו של מלך זה בפולחן דיוניסוס.<sup>45</sup>

לאור נתונים אלה ניתן לשוב למק"ג ולקבוע, שמי שהורה שאות דיוניסוס הוא סימן לנחותי דרגה הוא דווקא תלמי פילופטור, הנאמן והמסור לפולחן זה. המסקנה המתבקשת של הקורא היא, שאם זו עמדתו של מי שמאמין בדיוניסוס, לא כדאי למי שאינו שייך למיסטריות של פולחן זה

<sup>37</sup> . זהו השיקול שהביא את מיינקה 1964 (=1843), עמ' 342-343, 348-349, לזהות את נאוס דיוניסוס עם תלמי פילופטור. זיהוי זה התקבל על דעת רבים, אך לא בוסס בנימוקים חדשים; ראו למשל: רוסטאגני 1915, עמ' 1013-989 ובעיקר עמ' 1000-991; טונדריו 1948 (1), עמ' 132, 141-143; טונדריו 1948 (2), עמ' 6; טונדריו 1950, עמ' 293; פרייזר 1972, א, עמ' 204.

<sup>38</sup> . השוו דרך משל את מספר העמודים שהקדיש טונדריו 1950 לפירוט המקורות העוסקים בקשר בין דת דיוניסוס ובין שלושת המלכים התלמיים הראשונים (עמ' 283-293) למספר העמודים הרב יותר שהקדיש לתלמי פילופטור (עמ' 203-304). ראו גם פרדריז 1910, עמ' 229-230; פרייזר 1972, א, עמ' 203, ועוד רבים.

<sup>39</sup> . על טיבו של הזיהוי של המלך עם דיוניסוס ראו: פרייזר 1972, ב, עמ' 347, הערה 117; נוק 1928, עמ' 30-38. מסתבר שקביעתו של הדס 1953, עמ' 17, שפילופטור זיהה עצמו עם דיוניסוס, מסתמכת על מקורות אלה.

<sup>40</sup> לאור הזיהוי של *νέος Διόνυσος* עם פילופטור שיער מיינקה 1964, עמ' 342, כי בדברי קלמנט מאלכסנדריה נשמטה המילה *νέος*, ושגם דבריו מצטרפים לעדות על הכינוי *νέος Διόνυσος* של פילופטור.

<sup>41</sup> . ייתכן שמקור נוסף מלמד על העובדה שפילופטור כונה "דיוניסוס". נוק 1928, עמ' 26, שיער שדבריו של דיוגנס לארטיוס, ו, 63, על הענקת השם דיוניסוס לאלכסנדר הגדול על ידי האתונאים, אולי מסווים זיהוי כזה של תלמי הרביעי פילופטור.

<sup>42</sup> . אדריאני 1938, עמ' 106-107. למטבע של פילופטור שבה מוטבעת דמותו של המלך במראה דיוניסיו, עם עטרת קיסוס ותיסוס על הכתף, ראו: סבורנוס 1908, טורים 235-237 (לדברי סבורנוס, זו הפעם הראשונה שבה מופיע מלך תלמי בצורה בדמותו של דיוניסוס, אך ראו הלבל 2001, עמ' 93, 117 והערה 84 לגבי תלמי הראשון כדיוניסוס, ועמ' 97 לגבי תלמי השלישי כדיוניסוס); על מטבעות מסוג זה ראו סיכום הדיון וביבליוגרפיה אצל טונדריו 1948 (1), עמ' 141-143.

<sup>43</sup> . סגל 1966, עמ' 18-28 ובעיקר עמ' 27-28. לפסל אחר מקיריני של פילופטור כנאוס דיוניסוס ראו: טונדריו 1949, עמ' 59, הערה 6.

<sup>44</sup> . קנתארוס: סגל 1966, עמ' 39-42; תבליטים נוספים: עמ' 43 ואילך.

<sup>45</sup> . סגל 1966, עמ' 42.

להצטרף אליו, כדי שלא ירד בדרגה. נמצא שבאופן פרדוכסלי דווקא במקום שבו "מצטט" מחבר מק"ג את דברי המלך והוראותיו נגד היהודים ובעניין הצטרפותם לפולחן דיוניסוס, מתחזקת עמדתם של היהודים נגד פולחן דיוניסוס.

הואיל והצו על הטבעת אות דיוניסוס בפרק ב, 29 נועד אפוא, לאמיתו של דבר, ללגלג על פולחן זה, נראה שגם ההנגדה העולה מפס' 30 בין פתיחת השערים של פולחן דיוניסוס ובין סגירת השערים של בית המקדש בירושלים מטרתה להוכיח את עליונותה של עבודת ה' על פני פולחן דיוניסוס. מי שפותח את שעריו לכול ואינו מגביל את הכניסה לפולחנו בעצם אינו מקפיד על כבודו, ואם כן פולחן דיוניסוס הפתוח לכול אינו מכובד אלא פרוץ ועלוב. דווקא עבודת ה' המוגבלת היא המכובדת יותר, משום שאינה נגישה לכול.<sup>46</sup>

### ב. מאפיינים דיוניסיים במק"ג

מלבד השימוש בדמותו של פילופטור, מחבר מק"ג משתמש בלא מעט מרכיבים אחרים הלקוחים מהעולם הפולחני והדתי של פולחני מיסטריות, בעיקר זה של דיוניסוס. באמצעות אלמנטים אלה ובעזרת רמזים נוספים מעצב המחבר תמונה של פולחן דיוניסוס המאיים על היהודים, ומתוך כך צומחות הקבלה והנגדה בין פולחן דיוניסוס ובין עבודת ה', המובילות למסקנה בדבר עליונותה של עבודת ה' על פני פולחן נוכרי זה.

נפתח בתיאורים של פרטים מתוך הפולחן עצמו. כידוע, דיוניסוס הוא אל היין, ושתית יין ומסיבות שוכרה עד אובדן חושים הן מן הדרכים השכיחות של פולחן דיוניסוס.<sup>47</sup> והנה משתאות ושתית יין נזכרים פעמים אחדות במהלך ההכנות להמתת היהודים, ונראים כמרכזיים בסיפור זה. בה בשעה שהיה מתבצע המפקד של היהודים לקראת המתתם (ד, 15) המלך ארגן מסיבות שתייה במקדשי כל אליליו (ד, 16).<sup>48</sup> באותן מסיבות הוא משבח את "האילמים ואת שאינם יכולים

<sup>46</sup>. אמנם מבחינה היסטורית לא ידוע על אפשרות להצטרף למיסטריות הדיוניסיות באופן חופשי, ואם כן הלגלוג על הפולחן הפתוח אינו נכון - שהרי אינו פרוץ לכול - ולכן לכאורה גם אינו משכנע. ואולם משמעותו של הלגלוג היא שגם אם יהודי יצליח להצטרף לפולחן דיוניסוס, הוא לא יפיק מכך שום תועלת, משום שפולחן מיסטרי המאפשר לזרים להצטרף אליו הרי הוא עלוב ובזוי, ואין לו שום יתרון על דת ישראל. כלומר, יש לראות זאת כתעמולה נגד פולחן מתחרה על ידי הצגתו בצורה נלעגת, כדרך שהמקרא מציג לא פעם את האלילות בתקופתו.

<sup>47</sup>. העובדה שדיוניסוס הוא אל היין, ושאת פולחנו מרכיבים בין היתר גם שתייה ואובדן חושים היא מן המפורסמות שאינן צריכות ראיה, ולכן אציין רק לבורקרט 1985, עמ' 161 (על עצם העניין), ולפרייזר 1972, א, עמ' 202, 205, הקובע כי גם באלכסנדריה האפיון המרכזי של דיוניסוס כאלוהות הוא היותו אל היין, ההתהוללות והתענוגות. על דרך עבודתו בשתיית יין אציין לדוגמה את הנוהג לשתות יין בלתי מזוג ביום השני של חגיגות האנתסטריה (Xóes); ראו: המילטון 1992, עמ' 10-14, ושם עמ' 61, סיכום העדויות על שתיית יין בשלושת ימי חג האנתסטריה.

<sup>48</sup>. ἐπὶ πάντων τῶν εἰδωλῶν. מילולית - "לפני כל אליליו". ומשמעות הדבר היא, כפי שרוב המתרגמים והפרשנים (כגון: גריס 1857, עמ' 255; אמט 1913, עמ' 168; אנדרסן 1985 (1), עמ' 523, ועוד) סבורים, שמסיבות

לדבר אליהם או לעזור להם, אך אל האל הגדול ביותר דיבר דברים שאינם ראויים.<sup>49</sup> המשתאות לכבוד האלילים הם הזדמנות להלל ולהביע דברים כלפי אליליו של המלך, וללגלג על האל הגדול ביותר, אלוהי היהודים. נראה שלגלוג זה הוא תוצאה של ההוראה המתבצעת של המלך להמית את היהודים, הואיל ובהמתת היהודים יתברר שאליליו של המלך גברו על אלוהי היהודים. כל האירוע כולו מתואר אפוא כמאבק דתי, והמשתאות הם הדרך של המלך לעבוד את אליליו ולהודות להם. כאמור, דרך זו הולמת את פולחן דיוניסוס.<sup>50</sup>

תיאורים של משתאות של המלך וחבריו חוזרים בפרק ה עוד שלוש פעמים, במהלך הניסיונות להשמיד את היהודים. תיאורו של המשתה השלישי, האחרון (פס' 36),<sup>51</sup> מקביל ל-16, שם מופיע תיאור המשתאות שערך המלך במקביל למפקד היהודים. בשני הפסוקים מופיע הצירוף של הפועל *συμπίσσειν* עם המושא *συμπόσιον* והנושא *βασιλεύς*. ועוד, בשני המקומות מסיבות השתייה קשורות לשמחה (אם כי המילים המבטאות שמחה שונות בשני המקורות), ושני המקורות עוסקים במסיבת שתייה בהקשר של השמדת היהודים. לכן נראה שהמחבר רומז לכך שהמשתה שנערך ביום השלישי הוא חזרה על המשתאות שנערכו ב-16. כזכור, אותם משתאות נערכו במקדשי אלילים ובמהלכם שיבח המלך את אליליו ולגלג על אלוהי היהודים. לאור ההקבלה בין שני הפסוקים נראה שהמחבר רומז שגם משמעותו של המשתה השלישי זהה, והוא נועד לעבודת האלילים של המלך.

ייתכן שיש בהקבלה זו פתרון לקושי פרשני. על המשתה הזה של היום השלישי נאמר שהמלך ארגנו *κατὰ δὲ τοὺς αὐτοὺς νόμους* ("בהתאם לאותם חוקים", פס' 36). מובן של מילים אלה אינו ברור: בפסוקים הקודמים לא נזכר כל חוק הקשור לעריכת משתאות, והשאלה היא לאלו חוקים

השתייה נערכו בתוך המקדשים עצמם. האם ניתן לשער שנרמזת כאן שוב האפשרות של כל עובדי דיוניסוס להתייצב בלא בעיות "לפני" אלוהיהם, בניגוד לאיסור להיכנס למקדש היהודי?

<sup>49</sup> *Τὰ μὲν κωφὰ καὶ μὴ δυνάμενα αὐτοῖς λαλεῖν ἢ ἀρήγειν ἐπαίνῳ, εἰς δὲ τὸν μέγιστον θεὸν τὰ μὴ καθήκοντα λαλῶν*. תופעה דומה של דיבורים שאינם ראויים במצב של ביטחון עצמי מדומה מופיעה במק"ב י, 34; יב, 14, אך בשני המקרים האלה לא נאמר שהגידופים כווננו כלפי מעלה.

<sup>50</sup> אמת 1913, עמ' 168, והדס 1953, עמ' 58, בפירושיהם לפסוק, ציינו להשוות עם דניאל ה, 3-4; 23. גם שם מופיעים המוטיבים של שתיית יין המתריסה כנגד ה' ושיבוץ האלילים. ואולם יש להבחין בין שימושים שונים במוטיבים אלה. ההקשר שם אינו מלמד על עבודת אלילים מסוימת, והדגש הוא על יהירותו של המלך בלשצר השותה יין בכלי בית ה' ובכך מורד בה', וזה מביא לנפילתו ולמהפכה עולמית. לעומת זאת במק"ג מדובר גם על גזרת השמדה נגד היהודים שאינם מקבלים את הצעתו הנדיבה של המלך בקשר לעבודת אלילים ספציפית, ומוקד הסיפור אינו רק ביהירותו של המלך. לפיכך הקשר בין המשתאות והפולחן הנזכר במק"ג - פולחן דיוניסוס - הוא אימננטי. במקרא יש דוגמאות נוספות של מלכים ששתו יין והשתכרו והדבר מבטא את יהירותם, אך ברוב המקרים אין מדובר בהתרסה נגד ה', ולכן הדבר אינו קשור לענייננו; ראו: מ"א טז, 9; שם, כ, 12-23; משלי לא, 4; אסתר א (ובמקומות נוספים).

<sup>51</sup> *κατὰ δὲ τοὺς αὐτοὺς νόμους ὁ βασιλεὺς συστήσάμενος πᾶν τὸ συμπόσιον εἰς εὐφροσύνην τραπῆναι παρακάλει*.

רומזת המילה "אותם"? הגישה הרווחת מפרשת את המילה חוקים (νόμοι) במובן של נהלי המשתה, ולפי זה הצירוף "בהתאם לאותם חוקים" קובע כי המשתה השלישי נערך באותה דרך ועל פי אותם נהלים שבהם נערכו, ביומיים שלפני כן, שני המשתאות הקודמים הנזכרים באותו פרק (פסי' 3, 16).<sup>52</sup> הדס בפירושו לפסוק מעיר כי ביטוי כעין זה מופיע במשתאות הנזכרים באיגרת אריסטיאס, ונראה שכוונתו לומר שדרכם של סופרים הלניסטיים להדגיש בלשון הסיפור את הדמיון בין אירועים שחוזרים על עצמם פעמים אחדות.<sup>53</sup> בארבעה מבין שבעת המשתאות באיגרת אריסטיאס הכותב מציין כי סדר המשתאות היה דומה, וכנראה גם במק"ג המחבר מספר באותה דרך כי המשתה האחרון נערך במתכונת דומה לאלה שקדמוהו. הדבר בוודאי הולם סופר כמו מחבר מק"ג אשר מרבה להשתמש בלשון מלאת חשיבות כעין זו.<sup>54</sup> אולם פירוש זה איננו מיישב את הקושי האמור – הרי לא נזכרו "אותם החוקים" לפני כן!<sup>55</sup> זאת ועוד, מובן של רוב ההיקריות האחרות של המילה νόμος במק"ג הוא חוק דתי,<sup>56</sup> שמירה על החוק הדתי והמוסרי או הפרתו ברגל גסה הן מוטיב בולט בספר,<sup>57</sup> ולכן עדיף לפרש שגם כאן ההתייחסות אל החוקים

<sup>52</sup> בכיוון זה צעדו גרים 1857, אמט 1913, גאסטר תרצ"ז, הרטום תשי"ט, ואנדרסן 1985 (1), בתרגומיהם ובפירושיהם על הפסוק. במובן זה של חוק או נוהל קבוע של משתאות נראה שיש לפרש את המילה νόμος המופיעה בתרגום היווני לאסתר א, 8: ὁ δὲ πότες οὐ κατὰ προαίματον νόμον ἐγένετο; (= והמשתה הזה לא היה לפי חוק קבוע).

<sup>53</sup> הדס 1953, עמ' 66-67. ברם, יש להעיר שהמילה באיגרת אריסטיאס המתייחסת לסדר ולנהלים של המשתה היא δαδάξιος (203, 221, 236, 262).

<sup>54</sup> במק"ג יש הפניות רבות לדברים "הנזכרים לעיל" או "אותם דברים"; ראו להלן פרק ו, הערה 80. ועיינו גיוסון 1996, עמ' 30, הערה 17, ועמ' 96, הערה 54. אולם מובן שעצם התופעה הסגנונית אינו פוטר מהחובה לבאר כלפי מה מוסבת הרמיזה.

<sup>55</sup> בפסי' 27 נאמר שהמלך תמה על הקריאה לצאת החוצה המנוגדת לחוק (παρὰ νόμον או ἀνόμω). היה אפשר להציע ש"אותם חוקים" הם אלה שהמלך תמה על הפרתם ובניגוד למפרים הוא פועל בהתאמה מלאה להם. אך שם נזכר חוק יחיד וכאן מדובר על חוקים רבים, שם מדובר על יציאה החוצה בשעת הבוקר וכאן מדובר על כללי המשתה. לכן עדיין יש צורך לחפש חוקים אחרים, הולמים יותר. יש לראות בהנגדה זו בין פסי' 27 לפסי' 36 גלגול על המלך שהצו שלו, המקוים על ידי הרמון, הוא בניגוד לחוקים, והמלך שב ומארגן משתה על פי החוקים כדי לצוות שוב צו בלתי חוקי (26, 27 - ἀθέσμως).

<sup>56</sup> בעיקר בהקשר של נאמנות או אי נאמנות לחוק התורה היהודית (א, 12, 23; ג, 4; ז, 10, 12). רק בפרק ז, 5 מופיע הצירוף "חוק הסקיתים", המציין במפורש באיזה חוק מדובר, ואינו עוסק בחוק דתי. יש להניח שמחבר מק"ג השתמש כאן (ד, 16) במכיוון במילה νόμοι חטומנת בחובה משמעות דתית.

<sup>57</sup> הנאמנות והציות לחוק הדתי או המוסרי הנכון הם עניין חשוב במק"ג. המילה νόμος מופיעה כמתארת את החוק היהודי הנקרא לפני המלך האוסר על כניסה למקדש (א, 12); כנאמנות לתורה עד מוות (א, 23); נאמנות לתורת האל בענייני מזון (ג, 4); הריגת היהודים שאינם נאמנים לחוקיהם (ז, 10, 12). מנגד רודפי היהודים נוהגים באכזריות יותר מחוק הסקיתים (ז, 5). לבד מחופעותיה של המילה νόμος מחבר הספר משתמש במילים אחרת הקשורות לחוק. ראו א, 3 (דוסיטיאוס המשנה את ה - νόμον שלו ומתנכר ל - δόγματα של אבותיו); מעשהו של המלך החפץ לפרוץ למקדש הוא ἀνομος (א, 27); בתפילת אלעזר (ו, 2-15) מופיעה המילה ἀνομος שלוש פעמים: העמים החפצים לפגוע ביהודים הם פורעי חוק (9, 12), וגם גאוותו של פרעה מתוארת ככזו (4). קביעה זו נראית יותר כמתייחסת לחוק המוסרי הכללי המגנה גאוה, ולא דווקא לחוק דתי ספציפי. בתפילת הכוהן הגדול מתוארים המלך ושותפיו החפצים לחלל את המקדש כ"פורעי חוק" (οὐσὶ παράνομος; 17). אפשר לפרש שמדובר על חוק דתי יהודי, אך גם שמדובר על חוק אנושי כללי. המילה ἀθέσμως מופיעה פעמיים בספר: ה, 12 מוגדרת מטרתו של המלך כבלתי חוקית, ובפרק ו, 26 אלה שאסרו את היהודים מתוארים כמי שפעלו בניגוד לחוק. בפרק ה, 20 מכונים היהודים "חסרי חוק" (ἀθεμίτως), והדבר מכיוון כנראה הן להתבדלותם של היהודים במדינה והן לדתם של היהודים. רק בפרק ה, 27

היא באותו הקשר.<sup>58</sup> לאור ההקבלה הלשונית הנזכרת בין פס' 36 ובין המשתאות בפרק ד, 16 נראה שגם הרמיזה ל"אותם חוקים" המופיעה אצלנו היא לחוקים ולנוהגים דתיים שנהגו באותם משתאות. אמנם המילה חוקים אינה נזכרת שם, אך מיקום המשתאות והתשבחות לאיללים שנאמרו במסיבות הנזכרות עשויים בהחלט להיחשב כ"חוקים", והמחבר מבליט באמצעות מילה זו שהמשתה שלנו נערך בהתאם לאותו אפיון אלילי הנובע מן החוקים שנהגו במשתאות הנזכרים בפרק ד. לפי הצעה זו מובנה של המילה *μῦθος* המופיעה כאן אינו שונה ממובנה השכיח במק"ג הקשור לחוק דתי.

בין אם נקבל פירוש זה למילים "בהתאם לאותם חוקים" ובין אם לאו, ההקבלה בין המשתאות מלמדת שגם המשתה האחרון לפני הוצאת הפילים להיפודרוס - כמו אלה של פרק ד, 16 - טעון משמעות אלילית, כנראה של פולחן דיוניסוס.

גם שני המשתאות האחרים הנזכרים בפרק ה עולים בקנה אחד עם מגמה זו. ראשית, משתה הוא דרך אופיינית של עבודת דיוניסוס. ועוד, הם נתונים בתווך בין שני משתאות שאפיונם האלילי בולט, וסביר שהם חלק מהמסגרת האופפת אותם. לבד מזאת, כמו שני המשתאות שנידונו עד כה, גם המשתאות הללו קשורים להמתת היהודים. המשתה הראשון בפרק ה צמוד לציווי על המתת היהודים: לאחר שהמלך ציווה על השמדת היהודים הוא פונה אל המשתה יחד עם שונאי היהודים מידידיו (ה, 3).<sup>59</sup> משתה נוסף נערך ביום השני, לאחר שנפלה תרדמה על המלך והוא לא קם בזמן המיועד להמתת היהודים (ה, 15-17).<sup>60</sup> לפיכך נראה שהדברים המפורשים שנאמרו במשתה בפרק

(הנידון לעיל, הערה 55) היציאה החוצה היא *παρὰ νόμῳ* או *ἀνὸ νόμῳ*, כלומר כנגד המנהג הרגיל או הסדריים המקובלים, ולא דווקא במובן של חוק דתי או מוסרי.

<sup>58</sup> חוק דתי הוא מובנה השכיח של המילה גם ביוונית של השבעים, גם בספרים היהודים ההלניסטיים שנתחברו במצרים וגם ביוונית של הברית החדשה, ראו: Kleinknecht, H. & Gutbrod W., 'νόμος', TDNT, 4, pp. 1022-1085 (esp. 1046-1050); היבנר 1991, עמ' 471-477.

<sup>59</sup> *ὁ μὲν τὰδε προοτάσσωσιν ἐτρέπετο πρὸς τὴν εὐχάριαν συναγαγὼν τοὺς μάλιστα τῶν φίλων καὶ τῆς στρατιᾶς ἀπεχθρῶς ἔχοντας πρὸς τοὺς Ἰουδαίους.*

<sup>60</sup> בכל אחד מפסוקים אלה מכונה המשתה *συμπόσια*. המשתתפים במשתה זה, *συμπόσιον*, שותפיו לשתייה של המלך, נזכרים בפסוק נוסף - פרק ב, 25, והדבר לכאורה מפתיע, משום שבשלב זה עדיין לא סופר דבר על מנהגי השתייה של המלך. באותו פסוק הם מתוארים כשותפים לכעוֹת של המלך הנמשכות גם במצרים, ונראה שהמחבר רומז עוד בטרם החל בתיאור הבעיות במצרים, שיש קשר בין השתייה ובין הכעוֹת - מקור הרעה הוא השתייה הקשורה לפולחן דיוניסוס. אפשר שניתן לסייע להשערה זו משום שלצד אותם *συμπόσιον* נזכרים גם *ἐτάριον*. מובנה הרגיל של מילה זו הוא "רע", והיא משמשת גם כאחד מהתארים של יועצי המלך ופמלייתו. אולם במק"ג בדרך כלל רעי המלך הם *φίλοι*, והמילה *ἐτάριον* מופיעה במק"ג במובן זה רק פעם אחת, ואפשר שיש טעם להריגה זו. בכתובת מקיליקיה (OGIS, 573) מובנה של המילה הוא "חבר בקבוצה דתית". אם נפרש כך גם כאן, יש הקבלה בין חבריו לשתייה של המלך ובין חברי הקבוצה הדתית שלו. לפי הסבר זה יש להבדיל בין שותפיו של המלך בדרכו הדתית היוזמים אתו את רדיפת היהודים, ובין רעיו (*φίλοι*) הנזכרים בפסוק הבא (26) ההולכים בעקבותיו. לפי הסבר זה גם ניתן להסביר את המילה *προαποδεδειγμένους* (ב, 25) המתארת את שותפיו אלה של המלך. אלה היו עמיתיו לקבוצה הדתית, והם צורפו אליה לפני כן, וזה בניגוד להצעת ההצטרפות המופנית ליהודים בצו המלך ובאיגרתו. על רמז אפשרי נוסף לפולחן דיוניסוס בפסוקים אלה ראו להלן הערה 167.

ד הולמים גם את כל המשתאות של פרק ה, הווה אומר גם משתאות ומסיבות שתייה אלה טעונים משמעות אלילית, כנראה לכבוד דיוניסוס.<sup>61</sup>

הד נוסף למשתה של פרק ד, שבו שיבח המלך את האלילים וביזה את אלוהי ישראל, מצוי בתפילה של אלעזר הכהן בפרק ו. אלעזר הכהן מבקש (11): "אל יברכו הוגי ההבלים להבליהם בגלל ההשמדה של האהובים שלך באמרם: גם האל שלהם לא הציל אותם."<sup>62</sup> החשש מפני זלזול כבודו של ה' המופיע כאן הוא מוטיב מקראי המופיע בתפילות שונות.<sup>63</sup> ברם, דומני שספרנו מיוחד בכך שלצד החשש, נזכר בו בפירוש גם אירוע כזה, שבו רודפי היהודים בירכו את האלילים וביזו את אלוהי ישראל, ומסתבר שיש להבין את הפסוק הזה מתפילת אלעזר כמתייחס לאותו אירוע המתואר במשתה ב-ד, 16. הווה אומר, פסוק זה בתפילה המדגיש את המאבק הדתי המצוי בספר, בין האלילים ובין אלוהי ישראל, מתכוון בעצם לאלילים של ד, 16, כלומר לדיוניסוס אלוהי היין. זאת ועוד, התקדימים ההיסטוריים הנזכרים בתפילת אלעזר, מספרים בעצם ברמיזה את הסיפור של רדיפת היהודים במק"ג.<sup>64</sup> פסוק 6 מזכיר את שלושת הכעים בבבל, שהיו מוכנים למות ולא לעבוד לדברים ריקים,<sup>65</sup> והוא משקף בעצם את יהודי מצרים, שלא עבדו לאלילים והיו נכונים למות. האליל היחיד שהוצע ליהודים לעובדו במק"ג הוא דיוניסוס, ונראה שגם מכאן ניתן להסיק על המאבק של מק"ג נגד פולחן דיוניסוס.

המלך ביקש להמית את היהודים באמצעות הפילים, ונראה שגם פרט זה משקף עולם דיוניסי. מקורות רבים מספרים על הודו כמקום חשוב בחייו ובנדודיו המיתולוגיים של דיוניסוס, בעיקר בהקשר של כיבושה של הודו בידי אלכסנדר מוקדון.<sup>66</sup> בתהלוכת הניצחון של דיוניסוס בשובו

<sup>61</sup>. בעקבות פרסום הצו על המתת היהודים נאמר בתחילת פרק ד (1), כי העמים שונאי היהודים ערכו משתה שמחה. אין בתיאור משתה זה רמזים לפולחן דיוניסוס, אלא רק הבעת שמחה על גורלם של היהודים, ולכן אין סיבה לקשר את המשתה הזה לפולחן דיוניסוס. המשתה הנזכר בתחילת פרק ד עומד בניגוד למשתה אחר הנזכר בפס' 8 באותו פרק. בפסוק זה מתואר מצבם העגום של בני הנעורים היהודים שבמקום לשמוח במשתה החתונה ולהיות עטורים בזרים, היו קשורים בכבלים ושרו שירי אבל. מובן שגם משתה זה שהתבטל אינו קשור ישירות לפולחן דיוניסוס, וההנגדה בין שני המשתאות מדגישה את מצבם העגום של היהודים מול מצבם הטוב של הנוכרים שונאי ישראל.

<sup>62</sup>. σου εὐλογησάτωσαν ἐπὶ τῇ τῶν ἡγαπημένων σου. ἡ ἀπὸ τῶν ματαίων οἱ ματαίοφρονες λέγοντες. Οὐδὲ ὁ θεὸς αὐτῶν ἐργύσατο αὐτοῦς.

<sup>63</sup>. כגון: שמות לב, 12 ("ברעה הוציאם", הרומז לאל המצרי "רע"; השוו: שמות י, 10); במד' יד, 16; דבר' ט, 28; יהושע, ז, 9; יחז' לו, 16 ואילך; וראו גם: תהלים קטו, 2; חכמת שלמה ב, 16 ואילך.

<sup>64</sup>. ראו בפירוט להלן פרק ג, סעיף ב, 3, ובעיקר בסמוך להערות 86-87.

<sup>65</sup>. משמעותה של המילה κενοίς (לדברים ריקים) בפסוק זה זהה למובנה של המילה ματαίους (לאלוהי הריק) בפסוק 11 בתפילת אלעזר, והדבר מלמד על הקשר המהותי בין שני הפסוקים.

<sup>66</sup>. ראו למשל: אריאנוס, אנאבאסיס, ה, 2-1; אינדיקה, א, 7-4; ז, 4 - ח, 3; ט, 9-12.

מכיבושיו בהודו הוא הביא עמו פילים ולפי אחד התיאורים אף רכב על אחד מהם.<sup>67</sup> בשל כך היו גם פילים מן הסמלים הקשורים לדיוניסוס.<sup>68</sup> הפילים הוצגו בהקשרים שונים יחד עם דיוניסוס. בחיבורו של אתניוס מנאוקרטיס נשתמר תיאורו של ההיסטוריון קאליכסינוס, בן המאה השלישית לפני הספירה, על תהלוכה מפוארת שערך תלמי השני פילדלפוס באלכסנדריה, בשנות השבעים של המאה השלישית לפה"ס. בין היתר הוצגה בתהלוכה זו חזרתו של דיוניסוס מהודו. פסל גדול של דיוניסוס נישא על גבי פיל שצעד בתהלוכה. פילים נוספים השתתפו בתהלוכה זו, והם נהגו מרכבות ונשאו את פסלו של אלכסנדר מוקדון.<sup>69</sup> פלוטארכוס מספר על תוכניתו של פומפיוס להיכנס לרומא לאחר נצחונו על דומיטיוס ועל נומידיה (בשנת 80 או 79) בתהלוכת ניצחון, על מרכבה משוכה בידי ארבעה פילים.<sup>70</sup> לדעת טוינבי ייתכן שזה חיקוי לנוהג ההלניסטי שקישר את דיוניסוס ואלכסנדר עם פילים נוהגי מרכבות.<sup>71</sup> תיעוד רב יותר לקשר בין פילים ובין דיוניסוס מצוי בידיונו ביחס לתקופה הרומית. בסרקופגים לא מעטים מתקופה זו המציגים את מסע הניצחון של דיוניסוס בשובו מהודו משתתפים פילים בתהלוכה.<sup>72</sup> גם קרקלה, לפי דברי ההיסטוריון קסיוס דיו, שיתף בתהלוכת הניצחון שלו פילים לזכרו ניצחונו של אלכסנדר, וליתר דיוק של דיוניסוס.<sup>73</sup> מנתונים אלה עולה כי בעת העתיקה, מראשית התקופה ההלניסטית ועד שלהי התקופה הרומית,

<sup>67</sup> ראו: דיודורוס סיקיליוס, ג, סה, 7; פליניוס, היסטוריה נטורליס, ח, 4; ננוס, דיוניסיאקה, כו, 295 ואילך, 329; שם, לו 315; וראו הפניות נוספות אצל וולמן 1905, טורים 2252-2253.

<sup>68</sup> פילים הוצגו בהקשר של מסע הניצחון של אלכסנדר מוקדון בחזרה מהודו לא רק עם דמותו של דיוניסוס אלא גם עם דמויות של אלים אחרים. במטבע מקיריני מימיו של תלמי הראשון (323-283), מוצג אלכסנדר הגדול בדמותו של זאוס אמון יושב במרכבה נהוגה בידי ארבעה פילים (ראו: סקלארד 1974, עמ' 254 ולוח c15, טוינבי 1973, עמ' 39); על סינקרטיזם בין דיוניסוס ואלים אחרים בהקשרים אלה ראו: טונדריו 1949. אמנם פילים עשויים לבטא גם הקשרים דתיים אחרים, כגון של הליוס אל השמש, אך לענייננו די להראות כי מצויים מקורות אודות קשר מפורסם בין פילים לדיוניסוס כבר בתקופה ההלניסטית, כדי לטעון שהפילים במק"ג מסמלים את פולחן דיוניסוס. וראו: מורו 1941, עמ' 120, הטוען כי פילים נקשרו תמיד עם תהלוכות דיוניסיות.

<sup>69</sup> אתניוס, ה, 208-197. על הפילים ראו בסעיף d-f200. דיונים על תהלוכה זו ועל משמעותה ראו אצל: פרייזר 1972, א, עמ' 202-203, 231 ואילך; טוינבי 1973, עמ' 39; סקלארד 1974, עמ' 124-125. התאריך המדויק שבו נערכה תהלוכה זו אינו מוסכם על החוקרים הנ"ל.

<sup>70</sup> פלוטארכוס, פומפיוס, יד, 4; פליניוס, היסטוריה נטורליס, ח, 2.

<sup>71</sup> טוינבי 1973, עמ' 39. מעין זה היא מציעה שם גם לגבי מטבע משנת 18 לפה"ס המציג את אוגוסטוס על מרכבת פילים. בהמשך מביאה טוינבי עדויות רבות על המשמעות הדתית של פילים בהקשר של פולחן הקיסרים, אך אלה, כמובן, משקפות את התקופה הרומית. בניגוד לדעתה סבור סקלארד 1974, עמ' 255-257, כי תהלוכות הניצחון הללו הן טקסים רומיים קדומים ואין הן מושפעות מפולחן דיוניסוס ההלניסטי. לדעתו הפילים החליפו את הסוסים שהיו משתתפים בטקסים הרומיים הקדומים. ברם, גם אם נקבל את דבריו ביחס לתהלוכות הניצחון, שאר המקורות הנזכרים מלמדים על הסמל הדיוניסי ההלניסטי הקיים בפילים.

<sup>72</sup> ראו אצל: מץ, 1968-1975, ב, עמ' 267-278, ובסרקופגים רבים נוספים המובאים שם (עמ' 96-99, 129, ועוד). מץ, אשר בארבעת הכרכים של ספרו כינס את כל הסרקופגים הדיוניסיים, חילק את הסרקופגים המציגים את מסע הניצחון של דיוניסוס לשלושה סוגים, ואחד מהם הוא מסע הניצחון עם הפילים. אולם גם באלה שאינם שייכים לקבוצה זו מופיעים פילים. ראו גם אצל: טוינבי 1973, עמ' 49; קונדוליאון 1995, עמ' 198, 204, 206; ועוד.

<sup>73</sup> קסיוס דיו, עח, ז, 4; ראו גם: מורו 1941, עמ' 120.

פילים סימלו לעתים את דיוניסוס או פולחן,<sup>74</sup> משום שהתלוו אליו במסע הניצחון שלו מהודו. לאור זאת נראה שיש לפרש גם את הופעת הפילים במק"ג כמסמלת את דיוניסוס ופולחן, ואת תפקידם בהרג היהודים כקשור לניסיון לכפות על היהודים את פולחן של דיוניסוס ולהענישם בעזרת סמל דיוניסי.<sup>75</sup> שליטתו של הקדוש ברוך הוא בפילים היא אפוא ביטוי של תבוסתה של האמונה בדיוניסוס.<sup>76</sup>

על פי התיאור של מק"ג הפילים מושקים יין ולבונה (ה, 2, 10, 45) כדי לשכרם ולהביאם לידי הריגת היהודים מתוך שגעונם. הנוהג להשקות פילים יין נזכר במקורות אחדים,<sup>77</sup> אך באותם מקרים הדבר נעשה כחלק מן ההכנות לקראת מלחמה. לפי זה אפשר לפרש שמחבר מק"ג רואה בניסיון להפעיל פילים כדי להשמיד את היהודים מעין מלחמה נגד היהודים ולכן הוא מספר

<sup>74</sup> על הסמלים הדתיים הקשורים בפילים ראו סיכום אצל: סקלארד 1974, עמ' 254-259. מלז' 1995, עמ' 150, מעיר כי באיקונוגרפיה ההלניסטית הפילים היו קשורים עם חגיגות דיוניסיות, אך הוא אינו מציין את המקורות לקביעה זו. מעניין לציין כי בציטוט של דברי מגסתנס בספרו על הודו מדומה ציד הפילים לציד בכחי, כלומר יש לו מאפיינים של הוללות ואקסטזה הנהוגים בפולחן בכחוס (סטראבון, טו, 55; יעקובי, ג, 32: 715, עמ' 635; סקלארד 1974, עמ' 55).

<sup>75</sup> גוטמן תשי"ט, עמ' 68-71, קושר את מעשה הפילים במק"ג להמחזה פולחנית של ההתנגדות לדיוניסוס. לדעתו ברוכבו על הפילים שהביא עמו דיוניסוס בשונו מהודו לתבאי העניש דיוניסוס את מתנגדיו, ומשום כך "מבחינת המסורות של התקופה ההלניסטית הרי הפיל או הפילים של דיוניסוס ניצחו... את המתקוממים על פולחנו" (עמ' 70). לדבריו "המיתוס הדיוניסי על המלחמה... נגד חדירתה... של דת זו... הומחש בכמה מפרטיו בצורת מנהגי קודש בחגיגות ובטכסים השונים של הפולחן הדיוניסי" (עמ' 68). לכן יש לפרש גם את הסיפור במק"ג כמשקף אירוע היסטורי מתקופת פילופטור, "שבימים הסוערים בתולדות יהודי מצרים, אם בקשר לשאלת האזרחות אם בקשר להתקוממות המצרים, נידונו כמה יהודים למיתה, ובחצר המלך החליטו להפוך עונש מיתה זה למחזה הקשור בפולחן ההתנגדות לדיוניסוס" (עמ' 70; ראו גם כשר תשל"ט, עמ' 203 ההולך בעקבות גוטמן). אולם יש להעיר כי גוטמן בורר בין המקורות הקשורים פילים לדיוניסוס את אלה הרומזים להתנגדות לפולחן זה, ואף מוסיף מקורות המלמדים על מרכזיותה של תבאי בפולחן ההתנגדות לדיוניסוס, אף שאינם מזכירים פילים. דומני כי על פי המקורות, פילים אכן קשורים לפולחן דיוניסוס אך לא דווקא לפולחן ההתנגדות לו, ולכן עדיף להסתפק בקשר הכללי המבוסס שבין פילים לפולחן דיוניסוס. כאמור בפנים המשמעות הדיוניסית של הפילים תורמת לתיאור המאבק בין אלוהי ישראל ובין פולחן דיוניסוס.

<sup>76</sup> במאמר מבריק ומשעשע עומד מורו 1941, עמ' 119-122, על האופי הדיוניסי של הפילים במק"ג, ועל הקשר בינם ובין פילופטור. לדבריו מק"ג הוא אגדה אטיולוגית המתבססת על רסיסי מידע אודות פילופטור, הקנאי לדיוניסוס, והמבארת באמצעות קנאות זו את תולדות חג ההצלה היהודי מצרי. על פי פאפירוס BGU 1211 משער מורו כי גם בימי פילופטור, כמו בימי פילדלפוס, נערכה תהלוכה דיוניסית גדולה, ובוודאי השתתפו בה גם פילים. מכאן שאב מק"ג את סיפור הפילים. לאור תבליט על גבי סרקופג המציג תהלוכה דיוניסית עם פילים, שעליהם שני יצורים מכונפים הבאים מן השמים ומובילים את הפילים, שיער מורו כי זהו הבסיס לסיפורו של מק"ג אודות שני המלאכים היורדים מן השמים, ובעקבות כך הפילים סובבים על עקבם. גם סיפור נוסף המופיע במקורות אחדים מהווה לדעתו מקור לסיפור של מק"ג. לפי אותו סיפור לאחר ניצחונו בקרב רפיח הקריב פילופטור ארבעה פילים לאל, אך קרבן זה לא ריצה את האל האוהב את הפילים אלא הכעיסו, ולכן פייסו המלך בארבעה פילים מברונזה (איליאנוס, על אופיין של חיות, 44; פלוטארכוס, ברוטה אנימליה, 972-b-c). לדעת מורו סיפור זה הוא בסיס לסיפור של מק"ג על האל השולט בפילים. הסברו של מורו (עמ' 118) על המניע להציג סיפור דיוניסי (השפעה של גזרות אנטיוכוס בארץ ישראל על המספר היהודי בן מצרים) אינו משכנע, אך הקשר בין המקורות השונים ובין מק"ג הוא מעניין מאוד. לפי דרכנו יש לפרש שמק"ג נוטל תיאור איקונוגרפי ידוע, של יצורים מכונפים המובילים פילים דיוניסיים, והופך אותו על פיו: אין מדובר ביצורים דיוניסיים, אלא בשליחיו של האל העליון, המובילים את הסמלים הדיוניסיים לפי רצונם. כעין זה יש לפרש את הקשר בין סיפור הפילים של פילופטור ובין מק"ג: הפילים אינם אהובי האל, אלא הם נשלטים על ידי ה', והתיקון של פילופטור למעשיו הראשונים אינו אלא הכרה באלוהי ישראל.

<sup>77</sup> עיינו: מק"א 34, ובמפרשים שם על בעיית "הראו"-"הרוו"; איליאנוס, על אופיין של חיות, יג, 8; וראו: סקלארד 1974, עמ' 187-188.



שהפילים הושקו יין. ואולם אין להוכיח ממק"ג שנהוג היה לפני קרב להשקות יין את הפילים הנוטלים חלק בקרב,<sup>78</sup> משום שנראה שלתיאור במק"ג של השקאת הפילים ביין יש תכלית ספרותית. שלוש פעמים מושקים הפילים יין (ה, 2; 10; 20; 23; 38; 45) במקביל לשלושת המשתאות של המלך. השקאת הפילים יין מתוארת כמעשה המיועד להביא את הפילים לאובדן שליטה (ה, 2; 45), ואכסטטיות ואובדן שליטה הם ממאפייניו של פולחן דיוניסוס.<sup>79</sup> יש כאן אפוא חיבור בין שני מרכיבים הקשורים לדיוניסוס ופולחנו – יין ופילים, ואף אם אמנם לא מצאנו שהשקאת פילים יין נהוגה בפולחן דיוניסוס, ברור, לדעתי, שהחיבור בין שני המוטיבים הדיוניסיים בא להבליט את האפיונים הדיוניסיים של התמונה,<sup>80</sup> כדי להוביל למסקנה שדיוניסוס לא יצלה. ואולי יש בזה גם גלגול על שתיית היין הפולחנית המתבצעת על ידי... פילים.

הוספת לבונה ליינם של הפילים (ה, 2, 10, 45) אינה ידועה לי משום מקור אחר. לבונה היא מרכיב פולחני, והיא משמשת בדרך כלל בקורבנות.<sup>81</sup> כימותה באמצעות המילה "קומץ" (δράκος; ה, 2) מזכיר שני פסוקים בספר ויקרא (ב, 2; ו, 15) המשתמשים בשתי מילים אלה (λίβανος, δρόξ)<sup>82</sup> בתארם את האופן שבו מקטירים מנחות על המזבח. לפיכך מסתבר שגם שילובה של הלבונה בתיאור השקאת הפילים רומז לכך שמדובר במעשה הנושא אופי פולחני.<sup>83</sup>

ייתכן שגם השעה שבה היו הפילים אמורים לרמוס את היהודים – ראשית הבוקר<sup>84</sup> – קשורה לפולחן דיוניסוס. שעת הבוקר המוקדמת היא שעה בעלת חשיבות בפולחן דיוניסוס: זו השעה של רדיפת הבכחות אחרי קרבנותיהן,<sup>85</sup> ושעת ההתחלה של החגיגות הדיוניסיות הקשורות בקבלת

<sup>78</sup> בניגוד לסקלארד 1974, עמ' 187, המסתמך בין היתר גם על מק"ג כהוכחה לכך שהיו משקים פילים יין לקראת מלחמה.

<sup>79</sup> ראו למשל: פרייזר 1972, א, עמ' 205.

<sup>80</sup> בניגוד לדעת פרנטה 1988, עמ' 166, הסבור שהשקאת הפילים אינה תופעה חריגה, כפי שאפשר להתרשם מאליאנוס (לעיל הערה 77), ושהיא אינה הוכחה לאופיו הדיוניסי של האירוע.

<sup>81</sup> ראו LJSJ, בערך λιβανωτός.

<sup>82</sup> המילה δράκος נחשבת כנומינטיב של הצורה הדאטיבית δράκεσι, המופיעה במק"ג ה, 2. צורה זו יחידאית בשבעים. אפשר שהיא צורה אלטרנטיבית של המילה δράξ (המופיעה בשני הפסוקים בספר ויקרא), שהצורה הגנטיבית שלה היא δράκός. לפי גריס 1857, עמ' 258, המילה המופיעה כאן היא δράξ, ונראה שסבר שהצורה הדאטיבית δράκεσι היא ואריאציה קלה של הצורה הדאטיבית הרגילה של המילה δράξι (= δράσει), ובפסוקנו נוספה אפוא רק ε. טענתנו לקשר בין הפסוקים בספר ויקרא ובין פסוקנו מתבססת אפוא על ניתוחים אלה.

<sup>83</sup> כדעת כשר תש"ט, עמ' 203. הסבר אחר הציע גרוטיוס 1776, עמ' 377, והביאו גריס 1857, עמ' 258: הלבונה נועדה להגביר את שכרותם של הפילים, שהרי כמגבירת שכרות מאפינה דיוסקורידס א, 70. אולם דומני שהלשון מְטָה לכיוון המוצג בפנים. הופעת המילה לבונה אצל אוריפידס, בכחות 144, אין בה ללמד על מקומה של לבונה בפולחן דיוניסוס (השוו: כשר תשנ"ז, עמ' 346).

<sup>84</sup> השעה המדויקת מוגדרת בניסוחים שונים: ה, 10, 23: עם שחר (ὄρθρος); ה, 20: היום העולה (ἡ ἡμέρα οὐρανὸν δὲ ἡλίου) קרני השמש (ἡμέραν ἐπιτέλλουσιν); בוקר (מוקדם) πρωῒαν; 26: בטרם התפשטו קרני השמש (οὐρανὸν δὲ ἡλίου) קרני השמש (ἡμέραν ἐπιτέλλουσιν); 46: עם בוקר ὡς ἡ ἡμέρα; מפרק ה, 13: משמע שמדובר בשעה ספיציפית ולא בפרק זמן ארוך יותר: ὡς ἡ ἡμέρα; προσημασμένης ἡμέρας (=השעה האמורה).

<sup>85</sup> אוריפידס, בכחות, 678-679.

פניו של דיוניסוס.<sup>86</sup> ייתכן שגם שירו של אופוריונוס הנזכר לעיל רומז לזמן זה. נאמר שם: ὁδεύεις Πηλουσιακὰ καὶ κνεφαῖος... (בהולכי לחג פלוסיון בחושך [עם דמדומים]). המילה κνεφαῖος נתפרשה בדרך כלל במובן של חושך, ובהקשר זה הוזכרו מקורות נוספים על ריטואלים דיוניסיים שנערכו בלילה.<sup>87</sup> אך המילה עשויה להתייחס גם לחושך השורר מוקדם לפנות בוקר או לדמדומי הבוקר,<sup>88</sup> וייתכן אפוא ששיר זה עוסק דווקא בהליכתו של הדובר לחגיגות דיוניסיות שנערכו עם שחר. מכל מקום הואיל וגם הלילה נחשב בפולחן הדיוניסי,<sup>89</sup> קשה לקבוע בוודאות ששעת הבוקר המוקדמת הנזכרת במק"ג מרמזת באופן מובהק לפולחן דיוניסוס. יחד עם זאת החזרות המרובות בסיפור על המועד שנקבע ליציאת הפילים ולהריגת היהודים, והעובדה שלאחר שנתו של המלך ולאחר שכחתו של המלך אי אפשר היה להציע מועד אלטרנטיבי ולערוך את הרג היהודים מאוחר יותר ביום, מלמדות על חשיבותו של מועד זה, כנראה בשל המשמעות הדתית שנודעה לו.<sup>90</sup> משמעות כזו יש להעניק למועד האמור גם בשל העובדה שבשעה זו פילים הם אלה שהיו אמורים להופיע. פילים נתפסו בעיני רבים כחיות בעלת הילה דתית.<sup>91</sup> הם נחשבו כעובדי השמש,<sup>92</sup> משום ששעת הזריחה היא שעת הנפת החדק של הפילים, והם היו סמל לאור ולמושגים קרובים לו.<sup>93</sup>

הווה אומר, ריבוי האלמנטים הדתיים הנזכרים – פילים, לבונה ושעת הזריחה – ומרכזיותם של המשתאות ושתיית היין בהכנות לקראת השמדת היהודים אינם מקריים, אלא באים לבטא את התפיסה האלילית שעומדת בבסיס ניסיון השמדה זה: המרת עבודת אלוהי ישראל בפולחן אלילי. הקשר של רוב האלמנטים לפולחן דיוניסוס מלמד שפולחן דיוניסוס הוא הפולחן הנידון.

והנה כל הניסיונות להמית את היהודים נכשלו, ואלוהי ישראל הציל את היהודים והושיע אותם ממוות. יש להדגיש שהמחבר טורח להאריך בסיפור התשועה ולתאר ניסיונות רבים להמית את היהודים שכולם נכשלו, ונראה שבכך מועצם כוחו של אלוהי ישראל, ובד בבד גדל בזיונו של

<sup>86</sup> איסינס, נגד קטסיפון, 76; דמוסתנס, נגד מידיאס, 74. גוטמן תשי"ט, עמ' 70, מסתמך גם על מקורות אלה על שעת הבוקר בקובעו כי מק"ג מתאר פולחן התנגדות של דיוניסוס, ואולם בשני המקורות הנזכרים בהערה זו לא נזכר פולחן התנגדות לדיוניסוס.

<sup>87</sup> טונדריו 1948 (2), עמ' 8-6.

<sup>88</sup> ראו LSI בערכו, ובדוגמאות המצוינות שם.

<sup>89</sup> ראו למשל: פאוסאניאס, תיאור יוון, ב (קורינתיה), לו, 6. למקורות נוספים ראו: טונדריו 1948 (2), עמ' 8 הערה 2.

<sup>90</sup> ביכלר 1899, עמ' 180-181, הערה 9.

<sup>91</sup> הילה זו מתבטאת באופנים שונים; ראו: קסיוס דיו, היסטוריה, לט, לח, 5; פלוטארכוס, ברוטה אנימליה, b-c972; איליאנוס, על אופיין של חיות, ז, 2; שם, 44; פליניוס, היסטוריה נטורליס, ח, 1; ועוד.

<sup>92</sup> ראו פלוטארכוס שם ואיליאנוס שם, 44. טוינבי 1973, עמ' 53, מוצאת רמזים לסמליות זו של הפילים עוד מהמאה השנייה לפה"ס. ברס, סקלארד 1974, עמ' 257, 283 הערה 173 מוצאת מקורה של תכונה זו בתקופה הרומית.

<sup>93</sup> טוינבי 1973, עמ' 53. היא מאפיינת את הפילים כסמלים של אור וחיים וניצחון על החושך והמוות. יש לציין שרעיונות דומים של ניצחון על המוות מיוחסים גם לדיוניסוס.

דיוניסוס. אף משתה של המלך לא הועיל לו לבצע את מזימתו, והסיבות לכישלון זה מעוררות גיחוך. בשל מחסור בפאפירוסים ובקני כתיבה לא הצליחו סופרי המלך להשלים את רישום היהודים למוות (ד, 20).<sup>94</sup> לאחר המשתה הראשון בפרק ה המלך ישן עד שעה מאוחרת, ולא השכים קום להמתת היהודים (ה, 11-12, 14-15). באותו יום שוב נערך משתה, ובמהלכו שכח המלך את הסיבה שבגללה לא הומתו היהודים (ה, 18-20). גם למחרת שכח המלך את פקודתו, וכעס על הרמון שר הפילים שמילא אחריה (ה, 27-32). בשלושת המקרים האחרונים עשוי הקורא להניח כי מה שארע למלך אינו רק תולדה של כוח ה' השולט בעולם ובמלך, אלא גם תיאור לגלגני של תוצאותיו הישירות של הפולחן הדיוניסי הגורם למלך לא לשלוט בעצמו, לישון יתר על המידה ולשכוח את המאורעות העוברים עליו ואת פקודותיו. אפשר אף שמשקפת בתיאורים אלה היכרות של מחבר מק"ג עם "הבכחות" לאוריפידס ופולמוס לגלגני נגד יצירה זו.<sup>95</sup> ולבסוף, למחרת המשתה השלישי, התגלה ה' באמצעות גילוי המלאכים (ו, 18) והיהודים נושעו. אם כל משתה של המלך הוא במסגרת פולחן דיוניסוס ולכבודו, הרי שהכישלונות של המלך לאחר כל משתה מלמדים על אפסותו של פולחן זה ועל חוסר יכולתו של האל דיוניסוס לעזור לנאמניו. ואף זאת, יהודים שנכנעו לגזרת המלך והצטרפו לפולחן דיוניסוס הומתו (ז, 14-15). נמצא שאין שום טעם או תועלת להצטרף לפולחן דיוניסוס, והדבר אף עשוי להיות מסוכן.

במקביל למלך שקיים ארבעה משתאות, גם היהודים ערכו משתאות לאחר תשועתם. אלה מבטאים בראש ובראשונה את המהפך המצוי בספר. באותו מקום – כך מדגיש המחבר – שבו

<sup>94</sup> הדס 1953, עמ' 57, בפירושו לפס' 14 מציין כי הנס הזה נראה מוזר; להלן עמ' 59, בפירושו לפס' 20 מעריך הדס, כי אזילת כלי הכתיבה אינה אבסורד מוחלט, משום שהאדמיניסטרציה התלמיית הרבתה להשתמש בפאפירוסים בכמות עצומה. אולם דבריו אינם נראים; דווקא במולדת הפאפירוסים אזילתם היא אבסורד ולגלוג על השלטון שבדרך כלל יש לו שפע פאפירוסים, אך אלה אינם מספיקים למפקד היהודים. במילים אחרות, השלטון נכשל בביצוע פעולות שלטוניות רגילות אם אלה מכוונות נגד היהודים, משום שהשליט האמיתי של המדינה הוא אלוהי היהודים. גרואן 1998, עמ' 235, ציין להומור הטמון בעניין זה ולהנאת הקורא מדרך כתיבה זו, אך לא עמד על התועלת הפולמוסית הצומחת מהומור זה.

<sup>95</sup> אוריפידס, בכחות, 282-283, 385, משבח את שתיית היין של פולחן דיוניסוס המביאה לידי שנה ומשכיחה את פגעי היום יום. השנה היא אפוא מהדברים הטובים הבאים מדיוניסוס (ראו: בורקרט 1985, עמ' 163). אם כן, לגלוג של מחבר מק"ג אינו רק על חוסר השליטה העצמית של המלך, אלא גם, ואולי בעיקר, על העובדה שדווקא המעשה של הפולחן הדיוניסי האמור להביא לתוצאות רצויות, מביא את המלך בשל אותן תוצאות לא לבצע את פקודתו הקשורה בפולחן זה עצמו. קאוסלנד 2001, עמ' 543, מציין שמקצת מן המילים המופיעות במק"ג בתיאורים אלה מופיעות גם בתיאור שבחי היין הדיוניסי במחזה של אוריפידס. בשני החיבורים נזכר *ἵππος* (מק"ג ה, 11; בכחות 282, 385); *ἡθῆ* (מק"ג ה, 28; בכחות 282). גם לדעתו מחבר מק"ג מלגלג בכך על פולחן דיוניסוס, ואפשר שלגלוג זה מכון ישירות נגד הטענות המופיעות בבכחות על יתרונותיו של פולחן דיוניסוס. ההקבלה המילולית הזו היא בין הראיות של קאוסלנד שם, עמ' 541-544, שדמותו של פילופטור במק"ג משורטטת כתיאומאכוס על פי הדגם של דמותו של פנתאוס שבבכחות. לכן הוא רואה בשנה ובשכחה את ראשיתו של העונש המוטל על המלך הרשע. אולם הואיל ורוב נקודות המגע בין שתי הדמויות הן תימאטיות, עדיף לשער שאין זיקה ישירה בין דמותו של פילופטור לזו של פנתאוס, ומכל מקום אין לראות בשנה ובשכחה במק"ג עונש, אלא תוצאות נלעגות של דבקות בפולחן דיוניסוס. יש להעיר עוד שבתיאור השנה הנופלת על המלך נאמר שהשנה היא מתנה טובה הניתנת מאת ה' לבחיריו. עניין זה תמוה: וכי השנה נפלה על פילופטור בשל היותו רצוי לה? מסתבר אפוא שהקביעה שהשנה היא מתנה טובה של ה', היא פולמוסית ביסודה, נגד הטענות שהשנה היא מתנת דיוניסוס.

היהודים היו מצויים במצב של בכי, תחינה ויאוש, שם הם חגגו את תשועתם במשתה ובביטויים נוספים של שמחה (ו, 30-32). משתאותיהם של היהודים מבטאים את המהפך גם בכך שלפני תשועתם הם היו נתונים בסכנת השמדה, ולאחר התשועה חייהם של היהודים בטוחים ושמחים, והיהודים נהנים במשתאות הודיה עליזים. אך אם צדקנו במשמעות הדיוניסית שהענקנו למשתאות של המלך, נראה שלמשתאות של היהודים יש משמעות ניגודית. בניגוד למלך ולמשתאותיו האליליים, היהודים מארגנים<sup>96</sup> משתאות "לא לתכלית של שתייה וזלילה, אלא של תשועה הנעשית להם הודות לאל" (ו, 36).<sup>97</sup> משמע המשתאות אינם חלק מהפולחן הגס של דיוניסוס אלא הם הודיה לה' על תשועתו. ועוד, בניגוד ליהודים שנכנעו לגזרה וסרו מצו ה' "למען כרסם" (ז, 11), אצל היהודים הנאמנים הנאת הכרס אינה תכלית לעצמה, והיהודים הנאמנים מקימים במקום שבו נערכו המשתאות בית תפילה (ז, 20: προσευχή). הווה אומר גם ליהודים יש שתייה, אך זו עדיפה על של הדיוניסיים הגסים, ועיקרה מכוון להודיה ולתפילה.

בד בבד עם המשתאות של היהודים נזכרים גם מחולות (ק, 32; 35). כידוע מחול הוא מן הדברים השכיחים בפולחן דיוניסוס.<sup>98</sup> איזכורו של מוטיב זה בתיאור חגיגות התשועה של היהודים מרמז להקשר הדיוניסי, בקובעו כי גם ליהודים הנאמנים יש מחולות, לא של אובדן שליטה אלא בעלי משמעות של הלל והודאה לאל הגדול.

בדרך דומה יש לפרש את הנאמר בפרק ז, 16-17. נאמר שם שהיהודים היו "מעוטרים... בכל סוגי הפרחים" (οἱ Ἰουδαῖοι... ἄνθεσι κατεστεμμένοι). פרחים כאלמנט דיוניסי מופיעים בהמנון הומרי לדיוניסוס כחלק מהפריחה המדהימה שגרם דיוניסוס יחד עם פלאים אחרים בספינה ששבתה אותו.<sup>99</sup> המילה ἄνθεσι (פרחים) מעלה בזיכרון את חג הפרחים – אנתסטריה

<sup>96</sup> נדמה שלא במקרה הפועל ἡμεῖς (המלך) את ארגון המשתאות של המלך (ד, 16; ה, 36) משמש בפרק ו לתיאור ארגון משתאות היהודים וריקודיהם (ו, 31; 32; 35).

<sup>97</sup> οὐ πτότου χάριν καὶ λιχνείας, σωτηρίας δὲ τῆς διὰ θεοῦ γενομένης αὐτοῖς. אפיון, ב, 196-195: "אנו מקריבים את הקרבנות לא להוללות לעצמנו, שהרי זה אינו רצוי לאלוהים, אלא לשליטה עצמית. וצריך בראשונה להתפלל בזמן הקרבנות למען ישועת הכלל. ואחר כך למען עצמנו". בפירושו מציין כשר תשנ"ז, ב, עמ' 482, שיוספוס בא להדגיש את ההבדל בין עבודת הקרבנות של הגויים ובין אלה של היהודים, ובעקבות השערתו של ציפזר 1871, עמ' 160, הוא סבור שיוספוס העלה בדעתו בהקשר זה "את פולחן דיוניסוס או באכוס... שבהם מילאו המשתאות תפקיד נכבד ביותר. דומה כי לידו נועד ההבדל הזה לסמל את ההבדל שבין הדת הפגנית הגשמית לבין המונותאיזם היהודי הרוחני". תיאור דומה של חגיגה מצוי אצל פילון בהקשר של פסח (על החוקים לפרטיהם, ב, 148): "הקרואים למסיבה הטהרו במי הזייה ולא למלא כרסם ביין ובמאכלות כנהוג במשתאות אחרים באו אלא לחוג את החג לפי מנהגי אבותיהם בתפלות ובמזמורי הלל". מגמה אנטי-דיוניסית מאפיינת את פילון גם במקומות נוספים; ראו להלן בסמוך. מעניין לציין שהן בדברי פילון והן בדברי יוספוס מודגש גם הרעיון שהתפילה היא במרכז, כעין עמדתו של מחבר מק"ג.

<sup>98</sup> מחולות שימשו בפולחן בכלל, אך הם מוטיב בולט בפולחן דיוניסוס; ראו למשל אוריפידס, בכחות, במקומות רבים כגון: 21, 63, 114, 220; אריסטופאנס, אכרניאס, 1093. והשוו תיאורי השמחה של הנשים לאחר התשועה בספר יהודית טו, 12-13.

<sup>99</sup> ראו: אלן 1946, עמ' 76-78. פרחים נזכרים בעמ' 77, שורה 41: ...ἄνθεσι τηλεθάων...

(Ἀνθεστήριος) - הדיוניסי<sup>100</sup> והבינוני κατεστειμένοι (מעוטרים) מעורר את הזיכרון שבפולחן דיוניסוס מבצעים פעולה דומה - מתעטרים (στεφανώω) - בעלה הקיסוס.<sup>101</sup> נראה שמחבר הספר רומז שעיתור אינו קשור רק לפולחן דיוניסוס, ואף שלומי אמוני ישראל מתעטרים מתוך עבודת אלוהי ישראל. אולם דומה שמחבר מק"ג מחדד את ההבדל בין השניים: גזרת פילופטור קבעה כי עלה הקיסוס צריך להיות מוטבע בבשרם של היהודים (ב,29), אך היהודים הנושעים רק מתעטרים בפרחים ואינם פוגעים בבשרם. יתרה מזו, הפרחים המעטרים את היהודים מתוארים כמבושמים ביותר (ἐὺωδεδάτοις). באמצעות מילה זו תוארו בפרק ה (45) המשקאות שהביאו את הפילים למצב דמוי שיגעון. כאמור, תיאור זה של הפילים הוא דיוניסי מובהק. הפרחים המבושמים ביותר של היהודים מהווים אפוא ניגוד ותחליף למשקאות המבושמים ביותר של הפילים, כלומר למצב דיוניסי מובהק. הריח הטוב שהיהודים מוקפים בו מודגש שוב באמצעות העובדה שהיהודים הנושעים הגיעו לפתולמאס, מקום הקרוי "נותנת ורדים" (ז,17).<sup>102</sup> הווה אומר הבישום של פולחן דיוניסוס הוא שכרות חסרת רסן, והבישום של היהודים הוא ריח עדין המעטר אותם. נמצא שגם בתיאור פרטים אלה טוען מחבר מק"ג שליהודים יש מה שמצוי גם בפולחן דיוניסוס, אולם בדרך יהודית עדינה וטהורה, ולא בצורה וולגארית ודוחה.

נראה שהנגדה נוספת בין היהודים הנושעים ובין היהודים הנרדפים קשורה בפולמוס נגד פולחן דיוניסוס. בתחילת הספר מסופר שהמלך בונה מצבה (ἐπηλῆδες...) וחורת עליה את הצו נגד היהודים (ב,27), ואילו בסופו נאמר שהיהודים מקדישים במצבה (ἐν ἐπηλῆδ) את ימי החג

<sup>100</sup> שמו זה של החג – אנתסטריה – מתועד החל מן המאה השנייה לפה"ס; ראו: המילטון 1992, עמ' 5-6. פילוסטראטוס, הירואיקוס יב,2 מספר על נוהג לעטר ילדים בפרחים בחודש אנתסטיריון ויש ששיערו שהדבר קשור בחג אנתסטריה; ראו: המילטון 1992, עמ' 57 (הטקסט מובא שם, עמ' 169-170). אפשר אפוא שהרמז במק"ג אינו רק לאסוציאציה העולה לשמע המילה אלא גם למנהגים שנהגו בחג זה. יחד עם זאת, לא ידועים לי מקורות המעידים שחג זה נחוג באלכסנדריה. על חג האנתסטריה בכלל ראו: ז'אנמר 1970, עמ' 48-56; המילטון 1992, ושם הפניות למחקרים קודמים.

<sup>101</sup> ראו למשל: אוריפידס, בכחות, 81.

<sup>102</sup> ῥοδοφόρον. לדעת גרים 1857, עמ' 280-281, התיאור הולם את מעגן פתולמאס (Πτολεμαῖς ὄρμου) במצרים התיכונה במחוז ארסינואי, בין ארסינואי והרקלאופוליס מגנה. המקום נמצא כ- 12 מילים מדרום מערב לקהיר במקום שהנהר מתרחב מאוד. וכך סבורים גם אמט 1913, הדס 1953, הרטום תשי"ט, אנדרסן 1985 (1) בפירושים לפסוק זה, אברהם 1897, עמ' 50, וכשר תשל"ט, עמ' 211 הערה 108, וראו מפה שם, עמ' 130. בניגוד לזה סבור צ'ריקובר תשכ"ג, עמ' 24 והערה 37 כי מדובר בעיר פתולמאס אוארגטיס, המזוהה עם עיר המחוז ארסינואי, וכך נראה שסבור גם ביקרמן 1928, טור 798. מקום זה שימש כנמל מרכזי של מחוז ארסינואי. על זיהוי המקום ראו עוד: גרנפל האנט והוגרת 1900, עמ' 12-14. לריכוז המידע הפאפירולוגי על המקום ראו: בונז 1979, וראו בערכו אצל קלדריני, ד, עמ' 212-213. גרים שם טוען כי עד היום המקום מפורסם באיכות הוורדים הגדלים בו, ואולם הכינוי ῥοδοφόρον אינו ידוע לי מכל מקור אחר, ובניגוד לדברי כשר תשל"ט, עמ' 211, הערה 108, גם אצל האסטרונום והגיאוגרף תלמי (Claudius Ptolemaeus) בן המאה השנייה לספירה, בספרו גיאוגרפיה (ד, ה, 57), המזכיר מקום בשם ὄρμος πτολεμαῖς אין כל רמז לוורדים הגדלים במקום. מכל מקום אין לפטור את האזכור של הכינוי המיוחד של המקום בלא כלום, או רק בסגנונו הפאתטי של המחבר. נראה שהמחבר עצמו מייחס חשיבות לכינוי זה, ולכן שומה עלינו לבקש את משמעותו.

בעקבות הצלתם (ז, 20).<sup>103</sup> חתימת הספר בפרט הנזכר גם במהלך הספר מצביעה, בדרך כלל, על ניסיון של המחבר לקשר בין שני העניינים, וכאן נראה שהמחבר מנגיד בין השניים. ברובד הראשוני ההנגדה היא בין הצו נגד היהודים ובין חגיגת היהודים הקבועה והמתמשכת לשנים לאחר הצלתם. ואולם הצו נגד היהודים נועד להעביר את היהודים על דתם ולצרפם למיסטריות של פולחן דיוניסוס, ואילו החגיגה נועדה לבטא את ההודיה של היהודים לאלוהיהם, כלומר את הישארות היהודים בדתם. הווה אומר, ההנגדה בין שתי המצבות היא ממנה ובה הנגדה בין ניסיון להעביר את היהודים על דתם ובין כישלונם של ניסיון זה.<sup>104</sup> נמצא שגם הנגדה זו קשורה למאבק בין פולחן דיוניסוס ובין דת ישראל.

עולה מדברנו שמחבר מק"ג מתאר את פולחן דיוניסוס וחלק מיתרונותיו בעיני המצטרפים אליו באמצעות מעשיו ודבריו של המלך, הידוע בדבקותו בפולחן דיוניסוס. מעשים ודברים אלה מעוצבים כך שיובנו כמרמזים לטענות המרוממות את ערכו של פולחן דיוניסוס, אך בד בבד טמון בהם עצמם לגלוג עמוק על פולחן זה. יתרה מזו, טענות אלה קורסות בפני ההופעה של אלוהי ישראל או של שלוחיו להושיע את מאמיניו. גם הופעה זו שמה ללעג וקלס את דיוניסוס ופולחנו, ואף חושפת את העובדה שגם אם יש הגבלה בפולחן של אלוהי ישראל בבית המקדש בירושלים, אין זה מונע ממאמיניו את ההתגלות המושיעה במצרים.<sup>105</sup> ודווקא בפולחן המתחרה, הפתוח לכל היהודים לפי הנחיית המלך, אין תשועה או התגלות. זאת ועוד, ההנגדה שבין משתאות המלך ומשתאות היהודים לימדה אותנו כי מטרת המשתה היהודי היא הודאה ותפילה. תפילות גם גרמו את שני המהפכים בספר – הצלת המקדש בירושלים והצלת יהודי מצרים – והן גם תופסות מקום ניכר בספר. ייתכן אפוא שההגבלה היהודית על פולחן היא דווקא על פולחן הקרבנות, אבל פולחן רוחני יותר אפשרי בכל מקום ובכל זמן ועל ידי כל אחד, וכך בטלה הטענה שנרמזה בדברי המלך כאילו אין ליהודי הפשוט קשר עם אלוהיו.

<sup>103</sup>. גוטמן תשי"ט, עמ' 66-67, מציין כי רישום הצו נגד היהודים על גבי המצבה דומה לנוהג שהתקיים באתונה, לרשום את חוקי החגיגה של האנתסטוריות על גבי עמוד באתר ממקדשי דיוניסוס באתונה. ואולם חריגת טקסט מסוים על גבי מצבה אינה עניין המאפיין דווקא את פולחן דיוניסוס, והיא משמשת לפרסום פקודות ועניינים נוספים הטעונים פרסום; ראו למשל מבוס 1929, טור 2307, המציג דוגמאות לשימושים רבים במצבות, והשימוש לפרסום חוקים וצווים הנזכר שם אינו דווקא של פולחן ספיציפי (ראו גם OCD, 'Stele', p. 1442). גם הסכמת העם על מינויו של שמעון החשמונאי לכוהן ולנשיא (מק"א יד, 27 ואילך) נרשמה ἐν ἀρχαῖς (שם, 26). לכן אין לראות בעצם רישום הצו על גבי מצבה אחד ממאפייניו של פולחן דיוניסוס.

<sup>104</sup>. כך, בלי לקשר זאת לפולחן דיוניסוס, פאול 1987, עמ' 330-331.

<sup>105</sup>. המלאכים המתגלים לא נראו לעיני היהודים אלא רק לכל השאר (ו, 18). אולי אפשר לפרש שמשמעות ההתגלות הזו היא בכך שיהודים מסתפקים בישועה כדי להוכיח השגחה והתגלות, ורק הנוכחים זקוקים למראה עיניים ממשי כדי להשתכנע בכך. עוד על דרך הפולחן הנכונה בעיני מק"ג והיחס שבין בית המקדש ובין מקום התפילה ראו הדיון להלן, פרק ב, סעיפים ד-ה.

התמונה שהוצגה עד כה מלמדת בבירור כי מקומו המרכזי של דיוניסוס במק"ג אינו השפעה חיצונית של מקור אחר הבאה לידי ביטוי באורח נקודתי, אלא עניין מרכזי בעיני מחבר הספר. כידוע מק"ב ומק"ג קשורים זה לזה ביחס קרוב. בשל קרבה זו טען י" טרומפ כי, בין היתר, גם הגזרה הדיוניסית של מק"ג היא אימוץ של סיפורו של מק"ב על כפייתו של אנטיוכוס אפיפאנס את היהודים לשאת קיסוס בתהלכות לכבוד חגו של דיוניסוס (מק"ב ו, 7).<sup>106</sup> לפי דברינו הגזרה הדיוניסית תופסת מקום מרכזי במק"ג, ולעומת זאת במק"ב פרק ו מסתבר שכפיית החגיגה של דיוניסוס הוא דוגמה אחת לרדיפות הדתיות הרבות שסבלו מהם היהודים.<sup>107</sup> קשה אפוא לשער שמק"ג נטל עיקר זה של הספר ופיתח אותו מאירוע זניח יחסית במק"ב. נראה שבעניין זה מק"ג אינו נוטל מספרים אחרים, אלא הוא יוצר באופן מקורי את הפולמוס והדיון בפולחן דיוניסוס. במילים אחרות, מק"ב אינו רואה בפולחן דיוניסוס איום דתי מסוכן יותר מאשר עברות אחרות, בעוד שמק"ג המתמקד בפולחן דיוניסוס רואה בו אחת מן הסכנות המרכזיות הניצבות בפני יהודי מצרים החפצים לשמור על יהדותם.<sup>108</sup>

### ג. מאבק נגד יהודים

נסתפק כרגע בניתוח ספרותי פנימי של מק"ג ונפנה להשוואה הידועה בינו ובין מגילת אסתר. כידוע, גם מגילת אסתר רוויה במשתאות, וגם שם מבטאים המשתאות של היהודים – אלה שנעשו עם פרסום החוק המאפשר ליהודים להתגונן ועם ניצחון היהודים (ח, 17; ט, 17-18), ותקנת המשתה בארבעה עשר ובחמישה עשר באדר (ט, 19; 22) – את המהפך ביחס למשתאות של אחשוורוש ושל המן.<sup>109</sup> ואולם בעוד שבאסתר מבטאים המשתאות את טפשותם וחומריותם של הגויים, במק"ג הם מסמלים גם, ואולי בעיקר, את עבודת האלילים שלהם, כפי שהראינו בסעיף

<sup>106</sup>. טרומפ 1995, עמ' 321.

<sup>107</sup>. האיום של ניקנור לחקים מקדש לדיוניסוס על חורבות המקדש בירושלים (מק"ב יד, 33) אינו צו הכופה על היהודים לעבוד את דיוניסוס, ולכן אינו עניין לכאן.

<sup>108</sup>. כעין דברי טרומפ, סבור גם מורו 1941, עמ' 118, שהמוטיב המפותח של פולחן דיוניסוס במק"ג הוא תגובה לגזרת אנטיוכוס הנזכרת במק"ב. כאמור בפנים עוצמת הפולמוס נגד פולחן דיוניסוס ומרכזיותו במק"ג שוללות את האפשרות שהספר הוא תגובה לאירועים שאירעו במקום אחר ותחת שלטון אחר.

<sup>109</sup>. כך מפרשים, למשל, גויטיין תשי"ח, עמ' 59-66; גרוסמן תשנ"ז, עמ' 75-76; וולפיש תשנ"ז, עמ' 120-121 (וראו שם, הערה 46 מקורות נוספים).

הקודם.<sup>110</sup> ראוי לציין שבאסתר גם משתאות היהודים אינם מתוארים כביטוי של הודיה לה' או כביטוי של תפילה בניגוד למק"ג.

הבדל זה מתבטא גם ביחס לגזרה שנגזרה נגד היהודים. באסתר מדובר על גזרת השמדה של כל העם – אנשים, נשים וטף (ג,13). במק"ג עונש המוות מופיע בצו המקורי רק נגד המתקוממים בפועל נגד גזרתו של המלך (ב,28). (כמעט) כל היהודים היו בסכנת השמדה רק בשלב מאוחר יותר, לאחר שמיאנו לקבל את הצעתו של המלך להצטרף למיסטריות של דיוניסוס ולקבל זכויות אזרח (ב,32 - ג,1). הווה אומר, באסתר סכנת ההשמדה היא סכנה פיסית בלתי מותנית, ואילו במק"ג סכנת ההשמדה הפיסית נובעת מגזרה דתית, והעיקר הוא אפוא הכפייה על עבודת אלילים. במילים אחרות, באסתר הגזרה היא נגד יהודים, ואילו במק"ג היא נגד יהדות.

בשני הספרים היהודים פוגעים באנשים מקבוצה אחרת, אך הקבוצות שונות באופן מהותי. במגילת אסתר היכו היהודים את כל מבקשי רעתם, כלומר את כל הנוכרים הנקהלים עליהם להמיתם (ט,2,5,6). במק"ג המומתים הם דווקא יהודים, שלוש מאות במספר, שהומתו על ידי אחיהם היהודים משום שקיבלו עליהם את גזרת המלך והצטרפו למיסטריות (ז,14-15). לעומת זאת היהודים לא פגעו ולא המיתו ולו נוכרי חורש רעה אחד.<sup>111</sup> כלומר הסכנה העיקרית הנשקפת ליהודים במק"ג אינה מן הגויים אלא דווקא מן היהודים הנוטשים את דתם ופולחים לדיוניסוס. השוואה קצרה זו בין מק"ג ובין אסתר מחדדת את משמעות שילובו של פולחן דיוניסוס במק"ג. אף שמק"ג מספר על רדיפת היהודים על ידי המלך, נראה שהבעיה המרכזית המטרידה את המחבר היא סכנה הנשקפת ליהדות ובעיקר על ידי יהודים. מחבר הספר נאבק נגד יהודים אלה שאינם נאמנים למסורת האבות שלהם, ומתפתים לזנוח אותה כדי להצטרף לפולחני המיסטריות, בעיקר זה של דיוניסוס.<sup>112</sup> מסקנתו היא שאין להעלות על הדעת לנטוש את היהדות לטובת פולחן דיוניסוס, שהרי דיוניסוס כשל מול אלוהי ישראל, והמתפתים להמיר את דתם הומתו. אף המלך – הדבק בדיוניסוס – הכיר בכוחו של אלוהי ישראל (ז,2) וערך לכבודו משתה (ו,33), ומכאן שיהדות היא דת מוכרת וחזקה גם בעיני השלטונות, ואין זה נכון להמירה.

<sup>110</sup> מפרשי מגילת אסתר מצביעים על רמזים אליילים במניעיו של המן כגון בהפלת הפור. ברם, למיטב ידיעתי, המשתאות באסתר אינם רומזים לעניינים כאלה.

<sup>111</sup> ראו: צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 361-362; הדס 1953, עמ' 7. קולינס 1983, עמ' 109, הצביע על כך שבניגוד לאסתר במק"ג היהודים אינם מבקשים לנקום בגויים.

<sup>112</sup> על מקורות יהודיים נוספים בני התקופה העוסקים בדרך זו או אחרת בפולחן דיוניסוס ומלמדים על כוח המשיכה שלו בעולם היהודי נרחיב להלן, סעיף ו.



מה עשוי להיות המניע של היהודים שהצטרפו לפולחן נוכרי כשל דיוניסוס? מחבר מק"ג, העוין את היהודים הדיוניסיים, מייחס להם, בשני ניסוחים שונים, מניע אחד. הניסוח האחד, המופיע בביאור של המחבר למאורעות: הציפייה לזכות ב"איזשהו" (τινός) כבוד גדול בשל ההתחברות עם המלך (ב,31);<sup>113</sup> והשני, המופיע בדברי היהודים הניצולים למלך: טובת כרסם של המומרים (ז,11).<sup>114</sup> בדבריו המפורשים מייחס אפוא המחבר ליהודים אלה העדפת שיקולים אגואיסטיים ותועלתניים על פני נאמנות לדת ולערכים. ברם, פסוקים אחרים בספר עשויים להבהיר את הרקע למניעיהם של אנשים אלה.<sup>115</sup>

הכבוד הגדול שהמומרים ביקשו וטובת כרסם של המומרים אינם אלא האזרחות האלכסנדרונית. הערכתו של מחבר מק"ג שמדובר בבקשת כבוד והנאת הכרס נובעת מכך שהאזרחות גוררת עמה טובות הנאה וזכויות לא מעטות, ברם, דומה שלא רק מניעים אישיים ותועלתניים אלה עמדו לנוכח עיני המומרים. לפי מק"ג המלך הציע אזרחות זו כשכר למצטרפים לפולחן דיוניסוס (ב,30). מובן שהצעה זו של המלך ליהודים איננה אפשרות היסטורית ממשית שעמדה בפני היהודים, אלא היא מבטאת את שאיפתם של אותם יהודים שהצטרפו לפולחן דיוניסוס, לזכות באזרחות.<sup>116</sup> מחבר מק"ג מתאר באיגרתו הראשונה של פילופטור את יחסו של המלך לאזרחות שהציע ליהודים כדבר "שאינן ערוך לו" (ג,23). גם כאן מסתבר שאין זה ציטוט של דברי המלך אלא שזו היא הערכתם של היהודים המומרים לאזרחות, והערך הגבוה שהם מייחסים לאזרחות מבטא את כמיהתם לה. באיגרתו של המלך כורך מחבר מק"ג את הצעת האזרחות בד בבד עם הצעה להתמנות לכהונה (ג,21), ולעיל הנחנו שמדובר בפולחן דיוניסוס. דומה שבכך הוא מגלה את כמיהתם העזה של המומרים לשוויון זכויות מלא ולביטול המחיצות בין יהודים לנוכרים, עד לאפשרות להיות כוהן בפולחן מיסטרי.

מניין נובעת כמיהה זו לביטול מחיצות מלא?

<sup>113</sup> ὡς μεγάλης τινὸς κοινωνήσουτες εὐκλείας ἀπὸ τῆς ἑσομένης τῷ βασιλεῖ συναναστροφῆς.

<sup>114</sup> τοὺς γαστροὺς ἔνεκεν τῇ θεῇ παραβεβηκότας προστάγματα.

<sup>115</sup> ביקרמן 1988, עמ' 254, טוען למניעים דתיים של יהודים אלה. לדבריו הפחד מפני המוות, המשותף ליוונים וליהודים, הוא שעמד ביסודה של התפשטות המיסטריות בעולם ההלניסטי, בהבטיחן את החיים שלאחר המוות, והוא שמשך כה רבים – גם יהודים – לבקש להצטרף למיסטריות אלה. ברם, מוקד דיונונו הוא במק"ג, שבו ההתמודדות עם פחד המוות אינה נזכרת כשיקול בהקשר של פולחן מיסטרי כלשהו, ויחסם של היהודים למדינה ולנוכרים תופס מקום מרכזי, לפיכך נמשך הדיון להלן בעקבות המקורות. וראו עוד להלן, סעיף ו, על התפשטות המיסטריות ופולחן דיוניסוס בקרב היהודים.

<sup>116</sup> הנגל 1974, א, עמ' 68.

נראה שהכמיהה לאזרחות, לכהונה ולביטול מחיצות מלא נובעת מהיחס של החברה הנוצרית כלפי היהודים. הפסוקים הראשונים של פרק ג מתארים את יחסן של קבוצות נוצרים שונות ליהודים ואת תגובתן לגזרות נגד היהודים. חלק<sup>117</sup> מהנוכרים עוינים את היהודים ועוינות זו של הנוכרים נתלית בשלושה עניינים: ההיבדלות של היהודים מן הנוכרים במזון (4, 7), ההיבדלות בפולחן (7), ונאמנותם המפוקפקת של היהודים למלכות (3, 7). לפי פסוק 7 נראה ששני הדברים הראשונים מביאים להסקת הנקודה השלישית,<sup>118</sup> כלומר ההיבדלות שלהם במזון ובפולחן מלמדת על חוסר נאמנותם למדינה. לצד עניין הנאמנות למדינה מדגיש המחבר את התנהגותם החברתית הטובה של היהודים (3, 5, 6), כנראה כדי לשלול את התפיסה הנוצרית המפרשת את היבדלות היהודים כשנאת אנוש שלהם.

כידוע, הטענות שהיהודים נבדלים במזון ובפולחן ושהיבדלות זו מבטאת את שנאת הזרים שלהם רווחו בתקופה ההלניסטית והן מתועדות במקורות שונים.<sup>119</sup> לעיתים מטרותן של טענות אלה הייתה ללחוץ על יהודים לוותר על ההיבדלות בתחומים אלה.<sup>120</sup> נראה שבשל טענות מסוג זה היו יהודים שנטו לוותר על היבדלותם בפולחן ובמזון, כדי שייחשבו נאמנים למלך ולמדינה.<sup>121</sup> כמיהתם של יהודים אלה לביטול מחיצות מלא התבססה על ההנחה שרק בדרך זו ייבטלו הטענות בדבר היבדלותם וחוסר נאמנותם של היהודים. מסתבר שמשמעות מיוחדת הייתה לטענות נגד היהודים בהקשר של פולחן דיוניסוס באלכסנדריה, משום שכפי שצינו לעיל, השושלת התלמיית ייחסה את עצמה מצד האם לדיוניסוס, ולייחוס זה היו השלכות מעשיות.<sup>122</sup> פולחן דיוניסוס היה

<sup>117</sup> אמנם לפי פס' 6-7 הנוכרים (ἀλλόφυλοι) לא החשיבו את מעשיהם הטובים של היהודים המפורסמים לכול אלא פרסמו דיבות נגד היהודים, שהם עוינים למדינה. אולם לפי פסוק 4 רק בעיני אחדים (ἐνίοις) נחשבו היהודים כאויבים, לפי פסוק 5 לכל האנשים (ἅπασιν ἀνθρώποις) נודע שמם הטוב של היהודים, לפי פס' 8 היוונים (οἱ... Ἕλληνες) אף עודדו את היהודים, ולפי פס' 10 היו גם כאלה שסייעו ליהודים בפועל. על היחס בין תמונה זו של מיעוט נוצרי העוין את היהודים ובין התמונה על עוינות נפוצה כלפי היהודים העולה מתיאורים אחרים בספר ראו להלן פרק ד, סעיף ב.

<sup>118</sup> זו לשונו של הפסוק: καὶ προσκυνησάτω καὶ τροφὸν διάστασιν ἐθρύλουν φάσκοντες μήτε τῷ βασιλεῖ μήτε ταῖς δυνάμεσιν ὁμοσπόνδους τοὺς ἀνθρώπους γίνεσθαι, δυσμενεῖς δὲ εἶναι καὶ μέγα τι τοῖς πράγμασιν ἐναντιούμενους (=אך מאידך פירסמו את ההיבדלות בעניין הפולחנים והמזונות, באומרים שהאנשים אינם קשורים בברית לא עם המלך ולא עם כוחותיו, אלא הם עוינים ומתנגדים בנחרצות יתרה למדינה).

<sup>119</sup> ראו למשל דידורוס סיקיליוס מ, ג, 4 (הדברים מובאים בשם הקאטאיוס, אך הדעות במחקר חלוקות אם זה לגנות היהודים או לשבחם; ראו בר-כוכבא 1996, עמ' 39 והערה 97); טאקטוס, היסטוריה, ה, ב, 4. גם מחברים יהודיים מודעים לעניין. מחבר איגרת אריסטיאס (128) מודע לכך שזה מה שמטריד בעניין ההלכה של היהודים, ובהמשך (139) הוא מגדיר את איסורי המזונות כחומות ברזל המבדילות את היהודים משאר האומות; מק"ד וספר יוסף ואסנת מדגישים את היבדלות היהודים במזון; ראו למשל את דיונו של ברקלי 1996, עמ' 429-437, ואת הערת אנדרסן 1985 (1), עמ' 520, על פס' 4 בפרק ג.

<sup>120</sup> ברקלי 1996, עמ' 437 והערה 54.

<sup>121</sup> ברקלי 1996, עמ' 31-32, 105, טוען ביחס למק"ג כי היו יהודים שרצו להתקדם בחיררכיה של הממשל התלמי, ולשם כך נטשו את דתם.

<sup>122</sup> כגון בחשיבותו של שבט דיוניסיאה באלכסנדריה, ראו לעיל בסמוך להערה 24.

דת המדינה באלכסנדריה, והוא היה פולחן נפוץ ובעל חשיבות גדולה במצרים התלמית.<sup>123</sup> לפיכך הימנעות או הסתייגות מפולחן דיוניסוס היו עשויות להתפרש כמעשה של חוסר נאמנות למדינה ולשושלת. מחבר מק"ג הכיר טענות אלה, והבין היטב שאחד הגורמים המושכים יהודים לפולחן דיוניסוס הוא טענות הגויים בדבר חוסר הנאמנות של היהודים למדינה. לפיכך הוא הקדיש להן מקום בלתי מבוטל בספרו<sup>124</sup> וניסה לשלול אותן בדרכים שונות, כדי לשכנע יהודים שנאמנות לדת אינה סותרת נאמנות למדינה ולמלוכה. בין יתר הטענות נאמר בספר שאלה הסרים מן הצווים האלוהיים בגלל כרסם, לעולם לא יהיו נאמנים למלך (ז, 11), ומכלל לאו אתה שומע הן, שהנאמנים האמיתיים למדינה הם אלה הנאמנים לדתם עד מוות. עוד מציין המחבר שבניגוד לנוכרים הרגילים, היוונים ידעו שאין אשם ביהודים והאמינו שאלה לא ייפגעו (ג, 8-9). ואפילו המלך יודע שהיהודים נאמנים ביותר למדינה (ג, 21; ה, 31; ו, 25-26; ז, 7) ושמלכותו מתקיימת רק בזכות הגנתו של אלוהי היהודים (ו, 28; ז, 2; 9), המוענקת למלכות, מן הסתם, רק בזכות היהודים הדבקים בו.<sup>125</sup>

יש להדגיש שאף כי נודף מן הטיעונים האחרונים ניחוח של פולמוס פוליטי-מדיני, אין זה עיקר מטרתו של מק"ג ואין זה עיקר הפולמוס. טיעונים אלה נזכרים לדעתי בספר כחלק מן הפולמוס הדתי שלו נגד פולחן דיוניסוס בקרב היהודים, ותכליתם היא הפרכת הטיעונים המביאים יהודים להצטרף לפולחני מיסטריזם, וביסוס הקביעה כי אין לו ליהודי אלא להיות נאמן לאלוהי אבותיו. ההשלכות הפוליטיות של הטיעונים נובעות מאליהן, במסגרת דרישתו של מחבר מק"ג מן היהודים לא לפלוח לדיוניסוס.<sup>126</sup>

<sup>123</sup> על מרכזיותו של פולחן זה ראה, רק לשם הדוגמה, OGIS 51 שורה 18, המזכיר את המלך התלמי, את דיוניסוס ולבסוף את שאר האלים: εἰς τε βασιλεῖα Πτολεμαίου καὶ τὸν Διόνυσον καὶ τοὺς ἄλλους θεούς; טונדריו 1950, עמ' 229; (ובמיוחד עמ' 293-304 על ימי פילופטור); פרייזר 1972, א, עמ' 206; מלז' 1995, עמ' 149, הטוען שהאידיאולוגיה הדיוניסית שימשה לשושלת התלמית אמצעי לחיזוק כוחם הפוליטי. גם צ'ריקובר תשכ"ג, עמ' 82, מגדיר את דיוניסוס כאל הראשי של התלמיים.

<sup>124</sup> כארבעים פסוקים במק"ג דנים באופן ישיר או עקיף בשאלת נאמנות היהודים לשלטון ויחסי היהודים וסביבתם הנוכרית. פרק ד במחקרנו זה מוקדש לבירור נרחב של עניינים אלה.

<sup>125</sup> דיון מפורט על מקומן של טענות "חיוביות" אלה בספר מק"ג ראו להלן פרק ד, סעיפים א-ב. טענות אלה דומות לעמדות המובעות באגרת אריסטאס, כגון סעיפים 15, 37; על היחס בין חיבור זה לבין מק"ג בשאלת יחסי המלך והיהודים ראו להלן פרק ה, סעיף א.

<sup>126</sup> כידוע ההבחנה בין "פוליטי" ו"דתי" בעת העתיקה היא מלאכותית ואינה מוצדקת (ראו למשל שפר 1997, עמ' 159), ומובן שאינני טוען שאין להסתייגות מפולחן דיוניסוס השלכות פוליטיות. טענתי היא שמטרת הספר להילחם בנטייה של יהודים לפלוח לדיוניסוס, ובמסגרת זו משתלבים גם האלמנטים הפוליטיים הנובעים מפולמוס זה. לעמדה הפוכה בשאלת היחס בין האלמנט הדתי והאלמנט הפוליטי, ראו: צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 354-355; 361-365. לדעת צ'ריקובר הפולמוס הוא נגד קבלת זכויות האזרח האלקסנדרוניות, והעניין הדתי עולה כחלק מן הטיעונים נגד האזרחות. לעומת זאת לשיטתנו עיקר הפולמוס הוא נגד פולחן דיוניסוס, והאזרחות האלקסנדרונית מוצגת רק כפרס הנלווה לעניין העיקרי – ההצטרפות לפולחן.

דומה שמרכזיותו של הפולמוס הדתי נגד פולחן דיוניסוס נרמזת גם בפסוקים אלה של ראשית פרק ג, המציגים את הטענות ה"פוליטיות". בפס' 7 נאמר שהיהודים μήτε τῷ βασιλεῖ μήτε ταῖς (=אינם קשורים בברית לא עם המלך ולא עם כוחותיו). מובנה הרגיל של המילה ὁμόσπονδος הוא נטילת חלק בניסוך, אך בפסוק זה ניתרגמה בדרך כלל המילה במובן של מחויבות בברית, בהתאם לאחד ממובניה האחרים של המילה ὁμόσπονδος.<sup>127</sup> אולם, כפי שמציין ברקלי, ניתן לשמוע במילה זו לא רק את אי שמירת הברית של היהודים אלא גם הד להימנעותם מהשתתפות בניסוכים לאיליים שהיו נערכים בסעודות, הנזכרות בפסוק זה ובפסוקים שלפני כן.<sup>128</sup> ברם, אם מובנה של המילה ὁμόσπονδος קשור לניסוך יין, קשה להתעלם מהקשר בין מילה זו ובין המקום המרכזי המוקדש ליין ולמשתאות במק"ג. יתר על כן, המנהג לנסך יין התקיים גם לפני מסיבות שתייה, ולעיתים היה קשור גם במיסטריות אלאסיניות.<sup>129</sup> לכן נראה שמילה זו טעונה לא רק במובן של הימנעות מהשתתפות בניסוכים אליליים, אלא גם ברמז למהותו של הפולחן האילי האמור, הוא פולחן דיוניסוס הנזכר ונרמז גם במקומות רבים אחרים בספרנו. ייתכן גם שהצירוף של הרמז לדיוניסוס עם המובן האחר של המילה ὁμόσπονδος בפסוקנו - מחויבות בברית (עם המלך) - מבוסס על הקשר שבין בית המלוכה ובין הפולחן הדיוניסי שכאמור, היה פולחן מרכזי אצל התלמיים.

נמצאנו למדים שמאבקו של מחבר מק"ג בפולחן דיוניסוס הוא פולמוס נגד יהודים שנטו להצטרף לפולחן זה, והטיעונים המובאים על ידי המחבר מכוונים הן נגד פולחן דיוניסוס עצמו, והן נגד מניעתם האפשריים של היהודים הנוטים לפולחן זה.

#### ד. פולמוס נגד פולחן דיוניסוס – רמזים נוספים

נראה שהכיוון המוצע בפרק זה עשוי לבאר קשיים אחדים בספר. ראשית, מה תפקידו של דוסיתיאוס בן דרימילוס בסיפור? דמות זו מופיעה בתחילת הספר (א, 3) ומיוחס לה המעשה החיובי של הצלת חייו של פילופטור מהתנקשות במהלך קרב רפיח. אולם לצד זאת מצוין שאיש זה הוא "יהודי מלידה, שמאוחר יותר שינה את מנהגיו והתנכר לחוקי האבות".<sup>130</sup> ברור שתיאור

<sup>127</sup> LSJ בערכו, וראו התרגומים של אמט 1913, גאסטר תרצ"ז, הדס 1953, הרטום תשי"ט ואנדרסן 1985 (1), ותרגומו-פירוש של גרים 1857, עמ' 244.

<sup>128</sup> ברקלי 1996, עמ' 199.

<sup>129</sup> LSJ, בערך ὁμόσπονδος.

<sup>130</sup> Τὸ γένος Ἰουδαῖος, ὕστερον δὲ μεταβαλὼν τὰ νόμιμα καὶ τῶν πατρίων δογματῶν ἀπηλλοτριωμένος.

הצלת המלך לא נועד להחמיא ליהודים, משום שמחבר מק"ג סבור שעל היהודים להיות נאמנים לדתם, ואילו דוסיתיאוס חדל לנהוג לפי מנהגי היהודים והתנתק מיהדותו.<sup>131</sup> פאפירוסים המזכירים את האיש מלמדים שהיה כוהן רשמי של פולחן אלכסנדר והמלכים התלמיים.<sup>132</sup> נראה אפוא שהאיש נזכר בראשית מק"ג, משום שמימש בגופו את הזמנת המלך להתמנות לכוהן בפולחן אלילי (ג, 21),<sup>133</sup> ולא זו בלבד שהגיע לדרגת כהונה בכירה, אלא אף גילה נאמנות למלך בהצילו את חייו. דמותו מחזקת אפוא את הפיתוי שכדאי להמיר את הדת ולהצטרף בפועל לפולחן אחר – היחיד הידוע לנו בספר הוא של דיוניסוס – ורק סוף הספר מוכיח שהדבר אינו כדאי כל כך. מהסיפור על דוסיתיאוס היינו מתפתים לחשוב שהמומרים הם גם נאמנים למלך, ושוב רק בסוף הסיפור מתברר שאין הדבר כך, ושהמומרים דואגים רק לכרסם.<sup>134</sup> גם המלך השתכנע מטענה זו ובגללה התיר ליהודים להמית את אחיהם המומרים. הצלת חיי המלך על ידי מומר כמו גם העובדה שהמומרים פעלו בהתאם להצעת המלך לא ערערו בעיני המלך את אמינותה של הטענה על אנוכיותם וחוסר נאמנותם של המומרים למלכות. ואם גם המלך סבור שראוי להמית מומר בשל המרתו, אף שאדם כזה הציל את חייו, מי יבוא אחרי המלך! זהו ההסבר הסביר ביותר בעיני לעובדה שדווקא איש מומר – כלומר איש שהיניו מצפים שלא יהיה נאמן למלוכה – הוא זה שהציל את המלך.<sup>135</sup>

<sup>131</sup> כפי שפירשו ביכלר 1899, עמ' 202; גוטמן תשי"ט, עמ' 64; ומתוך מוקד שונה גם פוקס 1957, עמ' 231. בניגוד לאמט 1913, עמ' 160-161, ולהדס 1953, עמ' 32, הרואים באיזכור זה של הצלת המלך על ידי דוסיתיאוס שבח ליהודים, ומעין הקבלה לדמותו של מרדכי שבמגילת אסתר. השאלה האם אכן היה האיש יהודי מלידה אינה נוגעת לפירושו, משום שגם אם לא היה יהודי, מק"ג מתאר אותו ככזה, ואנו מציעים פירוש לאמור במק"ג. לגבי שאלת יהדותו של האיש ראו: כהן 1941, עמ' 4-5; פוקס 1957, עמ' 231; צ'ריקובר תשכ"א עמ' 290, ולעומתם וילריך 1907, עמ' 293-294 וגרואן 1998, עמ' 227, הסבורים כי הסיפור על יהדותו של האיש אינו אמין מבחינה היסטורית והוא תוספת לסיפור המשרתת את מגמותיו של המחבר. לגבי הקביעה כי אי שמירת מנהגי היהודים משמעה שהאיש "התנתק מיהדותו" ראו עמדה מורכבת אצל ביקרמן 1988, עמ' 253-254. מכל מקום ברור שמק"ג אינו מתייחס באהדה למעשים כאלה.

<sup>132</sup> פרטים על הקריירה של אדם בשם זה ידועים מחמישה פאפירוסים ומאוסטרקון דמוטי העוסקים בו. הוא כיהן במזכירות הממלכה בשנות הארבעים של המאה השלישית לפנה"ס, והתלווה לתלמי השלישי במסעו במצרים סמוך לשנת 225. בפאפירוסים המתעדים את היותו כוהן הוא נזכר בשמו ובשם אביו. בפאפירוסים אלה נזכר שהוא כיהן ככוהן אפונימי של אלכסנדר ושל המלכים האלים בשנת 222 לפנה"ס. כהונה זו היא הבכירה ביותר בהיררכיה הכוהנית של הממלכה התלמית, והמינוי לה נעשה על ידי המלך עצמו. ראו: פוקס 1957, עמ' 230-236.

<sup>133</sup> עובדת היותו כוהן אלילי אינה נזכרת במק"ג. למרות זאת יש להניח עובדה זו כידועה כדי לפרש את שילובו של האיש בספר, משום שאלמלא כן, לא היה מחבר הספר מזכיר את האיש בשמו המלא (כפי שמופיע בפאפירוסים המזכירים את כהונתו), ולא היה מציין שהאיש התנכר לחוקי האבות.

<sup>134</sup> בסיפור על נסיון ההתנקשות במלך מתואר תיאודוטוס (א, 2), כמי שביקש לבצע את המזימה (ἐπιβουλὴν εἶναι). בהמשך הספר דווקא היהודים זוכים ליחס של חתרנים (ו, 12; ἐν ἐπιβούλῃ τῶν Ἰουδαίων; והשווה ד, 10; ו, 5). שאלת זהותם של החתרנים נגד המלך היא אפוא נושא משותף לסיפור הפותח את הספר ולעיקר הספר. אם כן גם נקודה זו מחזקת את הסברה שהסיפור על נסיון ההתנקשות נועד להטרים את עיקר מק"ג, בכך שהוא מרמז בקצרה לעניינים שיהיו את שדרתו של הספר.

<sup>135</sup> על הקושי בביאור תפקידו של דוסיתיאוס בן דרימילוס בספר מק"ג ראו: פוקס 1957, עמ' 231, הטוען כי איזכורו של האיש אינו הולם את מגמותיו של מק"ג, ומכאן שהמחבר היה משועבד למקורותיו בלא שהפריד מהם את החלקים שהתאימו לסיפור; וראו עוד אמט 1913, עמ' 160-161, והדס 1953, עמ' 32. בדרך דומה לשלנו צועדות

ייתכן שפסוק מוקשה נוסף מהצו של המלך קשור לפולמוס הדתי המתואר. הפסוק הראשון של הצו המלכותי (ב,28) פותח במילים הבאות:  $\epsilon\iota\sigma\iota\epsilon\nu\alpha\iota \mu\epsilon \tau\omega\varsigma \tau\omicron\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma \epsilon\iota\varsigma \tau\alpha \epsilon\pi\alpha\gamma\alpha\gamma\mu\epsilon\tau\alpha$  – "כל מי שאינם זובחים לא יבואו אל מקדשיהם". מפרשים וחוקרים התקשו בתרגום משפט זה ובפירושו.<sup>136</sup> מי הם אותם אנשים? מה והיכן נמנעים הם מלזבוח? היכן מצויים מקדשיהם של אנשים אלה, ומה טיבם? יש ליתן אל הדעת שפסוק זה עוסק בשלילת הזכות לבוא אל מקדשים, כעין הדבר שמנעו היהודים מפילופטור. יתר על כן, הפועל  $\epsilon\iota\sigma\iota\epsilon\nu\alpha\iota$  מופיע רק פעמיים במק"ג: בפעם הראשונה כאשר היהודים מבארים למלך שאף אחד מן העם – מלבד הכהן הגדול – אינו רשאי לבוא אל קודש הקודשים, מקום אשר המלך עצמו רצה להיכנס אליו (א,11); הפעם השנייה היא בצו המלכותי המצוטט. נמצא שהמלך אוסר בצו את הדבר שהיהודים אסרו עליו. ברור אפוא שהצו הוא נגד היהודים, ואלה מתוארים כמי שאינם זובחים.<sup>137</sup> דומני שיש לקשר גם פרט זה לעימות בין המלך ובין היהודים המסופר בפרק א. על פי האמור שם (11) רק הכהן הגדול יכול להיכנס פנימה, וגם זאת רק פעם בשנה, ואילו שאר היהודים מנועים מכניסה אל היכלם. תגובתם של היהודים לנוכח האיום של פילופטור להיכנס לבית המקדש לא הייתה זבח אלא תפילה (16, 18, 21, 23-24, 27-28). גם הכהן הגדול לא זבח אלא כרע על ברכיו והתפלל (ב,1). לעומת זאת המלך הנוכרי שהגיע לביקור בירושלים "זבח לאל... ונתן תודות" (א,9). לאור זאת נראה שהתיאור "אינם זובחים" אכן הולם את היהודים שאינם נכנסים להיכלם ושלא זבחו בשעת הסכנה, אף שלא נאמר שם במפורש שהיהודים נמנעים מלזבוח. יש להדגיש שהפועל  $\theta\upsilon\epsilon\iota\omega$  מופיע רק פעמיים במק"ג, בשני הפסוקים הנזכרים (א,9; ב,28), וייתכן שהדבר מלמד על קשר בין זביחתו של המלך העומדת בניגוד לאלה שאינם זובחים. לאור זאת נראה שיש לפרש כך את המשפט הראשון בצו של פילופטור: היהודים אינם זובחים לאלוהיהם גם בבית מקדשם אשר בירושלים,

גרדנר תשמ"ח, עמ' 295, וג'ונסון 1996, עמ' 37-38, אך אינן מסתייעות בעובדת היות דוסיתיאוס כוהן אלילי, ואינן קושרות זאת לפולחן דיוניסוס. לעומת זאת נראה מדברי ג'ונסון שם, עמ' 86-89, שהיא נוטה לתפיסה הרואה בדוסיתיאוס דגם של יהודי נאמן המציל את מלכו, ודומה בכך למרדכי של מגילת אסתר. גם פאול 1987, עמ' 302-303, סבור שדוסיתיאוס מוצג בתחילת הספר כדי להגיע למסקנה הפוכה בסוף הספר; יחד עם זאת הוא משווה את דוסיתיאוס למרדכי. כשר תשמ"ט, עמ' 78, סבור כי דוסיתיאוס נזכר משום שלדעת מחבר הספר הוא האשם בפורענות הגדולה שהתרגשה על יהודי מצרים בהיותו "משומד שהתנכר לדת אבותיו". עמדה זו אינה מבארת, מדוע מחבר הספר מייחס לאיש מעשה נאמנות למלוכה כמו הצלת חיי המלך. ניקלסבורג 1984, עמ' 81, קובע שהנושאים הקשורים בדמותו של דוסיתיאוס – נאמנות למלוכה והמרת דת – הם מוטיבים שמבשרים התפתחויות מאוחרות יותר בספר, אך לא ברור מדבריו כיצד תורמת דמותו של דוסיתיאוס להרחבה זו, מעבר לעצם הבשורה שהספר יעסוק בנושאים אלה. לעניין דוסיתיאוס בן דרימילוס ראו גם: גרא 1998, עמ' 13-16.

<sup>136</sup> ראו למשל גרים 1857, עמ' 240; צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 343-341; כהן 1941, עמ' 13; הדס 1953, עמ' 45; גוטמן תשי"ח, 145-147; כשר תשל"ט, עמ' 196 ואילך.

<sup>137</sup> התיאור "אינם זובחים" אינו מפרט את משמעותו, והמפרשים התקשו בביאורו. יש שקישרו זאת לאיסור לזבוח בכל מקום אחר מלבד בבית המקדש שבירושלים (הדס 1953, עמ' 45; פאול 1987, עמ' 314). אחרים פירשו שמדובר באי השתתפות בפולחן המלכותי הגוררת בעקבותיה איסור על דתם של אלה שאינם משתתפים (אמט 1913, עמ' 165; אנדרסן 1985 (1), עמ' 520).

ואם כן יש להחשיבם כמזלזלים בדתם – או כמחוסרי דת ואל<sup>138</sup> – ולכן יש להופכם לעבדים, או להופכם ל"דתיים" ולצרפם לפולחן דיוניסוס. בין כך ובין כך אין לאפשר ליהודים להיכנס אל מקדשיהם, שהם ככל הנראה בתי הכנסת שלהם,<sup>139</sup> משום שהם מזלזלים באלוהים.<sup>140</sup> לפי פירוש זה ההנגדות שתוארו בתחילת הפרק, בין התנהגות היהודים בירושלים להתנהגות המלך והצעתו ובין פולחן היהודים לפולחן הדיוניסי של המלך נחשפות גם בחלקו הראשון של הצו המלכותי. המשפט הראשון בצו המלכותי מורה שהצו ניתן בתגובה לאירועים בירושלים ותכליתו לאלץ את היהודים להמיר את פולחנם הנחות בפולחן עדיף. כנגד הכניעה להצעה זו יוצא מק"ג.

עניין נוסף במק"ג קשור לדיוניסוס וסמליו, ומבטא את נחיתותו של פולחן דיוניסוס אל מול עבודת ה', לצד ניכוס חלקי של הסמל הדיוניסי לצורך פיזור כוחו של ה'. מחבר מק"ג מזכיר כמה פעמים את כבילתם של היהודים באזיקים. באיגרתו הראשונה מצווה המלך (ג, 25) לשלוח את היהודים עם נשיהם וטפם כלואים מכל הצדדים בכבלי ברזל (δεσμοῖς καὶ ἰσχυροῖς). ביצועו של צו זה בספינות שהובילו את היהודים מתואר בפרק ד, 9 בצירוף לשוני כמעט זהה (δεσποδῶντες). סמוך לפסוק זה נאמר (ד, 7) שהנערות שנישאו זה מקרוב הובלו כבולות (δεσμίαι) לעיני כול. גם המלך באיגרתו השנייה (ז, 5) מתאר באמצעות מילה זו (δεσμιος) את היהודים שהובלו לאלכסנדריה. שורש זה מתאר גם את מצבם של היהודים בהיפודרוס: הם היו כבולים בידיהם (ה, 5),<sup>141</sup> ונחשבו כמי שהסכנה מלפפת אותם בכבלים (ה, 6). גם בני הזוג של הנערות הנזכרות היו קשורים בעורפם (ד, 8). המוטיב של כליאת המתנגדים וכבילתם באזיקים מצוי גם בהקשרים דיוניסיים. במחזה הבכחות מספר אוריפידס שבמהלך רדיפת פנתאוס את עובדי דיוניסוס הוא כלא וכבל הן את דיוניסוס עצמו והן להקת בכחות, עובדות דיוניסוס.<sup>142</sup> כך למשל הוא מספר שידי

<sup>138</sup>. נדמה שכך מכנה המלך את היהודים בפרק ה, 20: ἀθεῖμτος. מילה זו סובלת גם משמעות של "חסר אל" ולא רק "חסר חוק".

<sup>139</sup>. בניגוד לצ'ריקובר תשכ"א, עמ' 342. על τὰ ἱερὰ כבתי כנסת ראו: כשר תשל"ט, עמ' 204, הערה 63; לוין 2000, עמ' 119, והערה 230.

<sup>140</sup>. ושמא ניתן לפרש, שהימנעות היהודים מזביחה יחד עם המלך נתפסה בעיני המלך כפגיעה בכבודו וכחתרסה נגדו, משום שהיהודים לא הקריבו לכבוד נצחונם קרבן במקדשם. היהודים הם אפוא "אינם זובחים" לכבוד המלך, כלומר דתם היא נגד המלך ולכן יש לאסור את דתם ולמנוע מהם לבוא למקדשיהם. שתי אפשרויות עומדות בפני היהודים: ליהפך לעבדים, או לפלוט לדיוניסוס, כלומר להשתתף בפולחן המלכותי, ולהכיר במלכותו של המלך ובאלוהותו של אלוהיו. ועיין יוספוס, מלחמות ב, 416, תיאור דומה של הימנעות מהקרבת קרבנות לכבוד הקיסר המובילה להימנעות מהקרבת קרבנות בכלל.

<sup>141</sup>. הדס 1953, עמ' 60, בפירושו על פסוק זה מבחין בקושי המתעורר מן החזרה המרובה על כבילתם של היהודים, ומציע שאולי הותרו הכבלים עם הכנסת היהודים להיפודרוס. לאור דברינו מתבארת החזרה בשופי.

<sup>142</sup>. ג' קאוסלנד ערך השוואה מפורטת בין הבכחות לאוריפידס לבין מק"ג. הוא הואיל לשלוח לי בדואל עותק של הרצאתו ועורר את תשומת לבי לצורך לבחון את המוטיבים המשותפים לבכחות ולמק"ג. תודתי נתונה לו על כך. כעת הופיעו הדברים בדפוס; ראו: קאוסלנד 2001. קאוסלנד שם, עמ' 542 והערה 19, עומד על העובדה שכבלים הם מוטיב משותף לשני הספרים. בדברינו הוספנו מקורות – הן ממק"ג והן מהבכחות – שלא נידונו בדבריו. גם הפירושים שאנו מציעים לשיתוף המוטיבים שונים: לדעת קאוסלנד נקודה זו היא בין הראיות לכך שדמותו של

הנשים היו כבולות (226: δέσμιους χεῖρας), ופנתאוס איים ללכוד נשים נוספות במלכודות ברזל (231: εὐ' ἄρτακισ... ἐν ᾧ... δέσμιος). המילה δέσμιος לנטיותיה השונות מופיעה פעמים רבות בתיאורי כליאה וכבילה אלה של דיוניסוס ועובדותיו.<sup>143</sup> גם בחיבור אחר העוסק ברדיפת דיוניסוס – המנון הומרי לדיוניסוס – מתואר ניסיון כושל ללכוד את דיוניסוס בכבלים, וגם שם מופיעות פעמיים מילים אלה.<sup>144</sup> בשיר זה מנסים שודדי ים לכבול את דיוניסוס בספינתם, בדומה לכבילת היהודים בספינות המתוארת במק"ג ד, 9.

התימה המשותפת והדמיון הלשוני בין מק"ג ובין חיבורים דיוניסיים אלה מלמדים שגם תיאור כבילת היהודים וכליאתם במק"ג רומז למאפיינים דיוניסיים מוכרים.<sup>145</sup> והנה על פי הסיפור הדיוניסי דיוניסוס שחרר (בכחות 613: ἐλευθερώω) את עצמו ואת הבכחות מן הכבלים, ובכך גבר על רודפיו. גם יהודי מצרים שוחררו מכבליהם (δέσμός) על פי הוראתו החדשה של תלמי פילופטור (ו, 27). הוראה זו נובעת מהכרת המלך בכוח ה', והיא מנומקת בכך שהיהודים הם בני אל חי המגן על המדינה של המלך. נמצא שכשם שהכופרים בדיוניסוס כבלו אותו ואת עובדיו בטרגדיה הבכחות, כך גם מאמיני דיוניסוס, הכופרים באלוהי היהודים, כבלו את היהודים העובדים את ה' וכופרים בדיוניסוס בספר מק"ג. וכשם שדיוניסוס ועובדיו נשתחררו מן הכבלים כך גם היהודים. הווה אומר, באותה דרך שבה מתגלה כוחו של דיוניסוס על פי המיתוסים הדיוניסיים, מתגלה על פי מק"ג כוחו של אלוהי היהודים. יתר הסיפור במק"ג על המיתוסים הדיוניסיים בכך שתלמי פילופטור, מן הדבקים בפולחן דיוניסוס, הוא המורה בפועל לשחרר מכבליהם את היהודים הכופרים בדיוניסוס ובכך מודה בכוחו של אלוהי היהודים ובעליונותו על דיוניסוס. הלגלוג על פולחן דיוניסוס הוא בכך שבאותו האלמנט המבטא את כוחו האלוהי של דיוניסוס נגד רודפיו, מתגלית אפסותו וכפיפותם של עובדי דיוניסוס לה' אלוהי היהודים.

ייתכן שיש רמיזה נוספת לעניין זה במק"ג. בתיאור הובלת היהודים בספינות נאמר שחלקם היו קשורים ברגליהם באזיקים (πέδες) בלתי שבירים (ד, 9). לעומת זאת המלאכים שהתגלו קשרו את

פילופטור משורטטת בתבניתה של דמותו של פנתאוס, בעוד שלדעתי מוקד העניין הוא באפיון רדיפת היהודים והסכנה הנשקפת להם כנובעות מפולחן דיוניסוס.

<sup>143</sup> אוריפידס, בכחות, 355; 448-443; 518; 616-615; 643; 648; 792.

<sup>144</sup> ראו: אלן 1946, עמ' 76, שורות 12-13.

<sup>145</sup> מוטיב הכבלים והשחרור מהם אינו ייחודי לחיבורים דיוניסיים. כבילת עבריינים היא עניין רווח מאוד במקורות שונים מהתקופה ההלניסטית והרומית; ראו למשל: פילון, נגד פלאקוס, 74 (שם תיאור כבילת זקני היהודים נועד גם לעורר את רגש הרחמים של הקורא בדומה לתיאור במק"ג); יוספוס, קדמוניות יח, 195. מוטיב זה מופיע ככל הנראה גם בטריטולוגיה של איסכילוס על פרומתאוס (על הזיקה בין מק"ג לבין יצירותיו של איסכילוס ראו: קופידקס 1987, עמ' 35-51, וראו גם להלן פרק ד, בסמוך להערה 119). נמצא שמוטיב הכבלים כשלעצמו אינו מלמד דבר. עיקר הטיעון הוא מהחזרות הרבות המבליטות את המוטיב הזה במק"ג בהקבלה למרכזיותו ביצירות הדיוניסיות, ובשחרור מן הכבלים המשותף לשני המקורות.



חיל המלך באזיקים (ἡδέως) שאינם זעים (ו, 19), ובעקבות זה דרסו הפילים את החיילים. הווה אומר, באותה דרך שבה ביקשו לפגוע ביהודים, נפגעו רודפי היהודים עצמם. ה' הציל את מאמיניו ושחררם, ודיוניסוס המשחרר לא הצליח להציל מרגלי הפילים המונהגים על ידי מלאכי ה' את החיילים שנשלחו בשם אמונתו.<sup>146</sup>

פולחן דיוניסוס נרמז ככל הנראה בפסוק נוסף. לקראת סוף האיגרת הראשונה של המלך מובטחים פרסים לכל מי שידווח לשלטונות על יהודי מסתתר. בין היתר מובטח τῆς ἀλᾶς ἐλευθερίας στεφανωθήσεται (ג, 28). משפט זה קשה הן מבחינה דקדוקית והן מבחינה משמעות, ועדי הנוסח נבדלים זה מזה בהצעת נוסח הפסוק,<sup>147</sup> אולי מחמת קשיים אלה. בשני כתבי יד לוקיאניים נוסח הפסוק הוא כך: ἀλᾶς ἐλευθερίας τεύξεται καὶ τῆς ἀλᾶς ἐλευθερίας στεφανωθήσεται (=יקבל את החירות ויעוטר בזרים).<sup>148</sup> לפי נוסח זה הפרס למלשין הוא חירות, ולכן שכר זה רלוונטי רק למי שמעמדו האזרחי משולל חירות זו, כלומר עבדים ולא בני חורין. ברם, לא נרמז בשום מקום שהקריאה להלשין והפרס המוצע מופנים דווקא לעבדים, וקשה להניח שדבר חשוב זה נרמז רק בסוף הפסוק, וכמעט בסוף האיגרת.<sup>149</sup> בכתב יד אלכסנדרינוס ובעוד כתבי יד חסרות המילים καὶ τεύξεται, והגנטיבוס ἐλευθερίας שייך לפועל στεφανώω בצורתו הפאסיבית, כנוסח המובא בראשית דברנו. אולם גם נוסח זה קשה. מלבד הקושי הנזכר בהצעת החירות, לא ברור לפי נוסח זה גם הקשר בין הפועל לשם העצם הסמוך לו: כיצד אפשר להתעטר בחירות?<sup>150</sup> יתרה מזו, לא מצאתי גנטיבוס מצטרף עם הפועל הפאסיבי הזה במקורות אחרים.<sup>151</sup> לפיכך הציע דייסמן לקבל את הנוסח הדאטיבי המצוי באחד מכתבי היד τῇ ἐλευθερίᾳ. דייסמן הציע לתרגם את הפועל στεφανωθήσεται במובן "לזכות", מובן

<sup>146</sup> אפשר שיש אסמכתא לשונית נוספת לקשר בין מק"ג לבכחות. יחסם של הנוכרים לנשים מתואר (ד, 6) באמצעות הפועל ἀπαράσσω, הנדיר בתרגום השבעים. פועל זה ושם העצם הקשור בו מתארים את קריעת האברים של הניצודים במחזה הבכחות (למשל: בכחות 735, 739, 1127).

<sup>147</sup> ראו שינויי הנוסח אצל הנהרט 1980, עמ' 52.

<sup>148</sup> וכעין זה בפשיטתא: "וחארותא וכלילא נקבל".

<sup>149</sup> כך כבר גרים 1857, עמ' 249. דייסמן 1901, עמ' 342, מקשה עוד, שלפי מספרם הרב של היהודים (הנזכר ב-ד, 20) היה מתאפשר לעבדים רבים מאוד לקנות את חירותם ואת הזכות המיוחדת לבודדים להתעטר בזרים, והדבר בלתי אפשרי. אולם נקודה זו קשה רק בהנחה שהצעת הפרס של המלך היא היסטורית, וסביר שאין הדבר כך; ראו להלן פרק ה, בסמוך להערה 41.

<sup>150</sup> קושי זה אילץ את המתרגמים העבריים להוסיף את המילה "עטרת": "ובן חורין יהיה ועטרת החפש יעטר" (גאסטר); "ויכתר בעטרת התרות" (הרטום). אך מה היא אותה "עטרת"? גאסטר תרצ"ז, עמ' רמז, אינו מתייחס לכך בפירושו, והרטום תשי"ט, עמ' 19, מקבל את האפשרות שמשפט זה מתייחס ל"ילידי מצרים שלא היו להם הזכויות של היוונים".

<sup>151</sup> גרים 1857, עמ' 249, הגדיר נוסח זה ganz sinnlos; דייסמן 1901, עמ' קובע כי this reading... gives no sense. ואנדרסן 1985 (1), עמ' 522, סבר כי הצירוף is grammatically awkward.

שמופיע גם אצל פוליביוס.<sup>152</sup> פירושו של הצירוף  $\tau\eta\ \epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\acute{\iota}\alpha\ \sigma\tau\epsilon\phi\alpha\nu\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$  הוא אפוא "לזכות בחירות", וההצעה מיועדת ליהודים שיינצלו מהגורל המר אם ילשינו על אחיהם.<sup>153</sup> ברם, גם הצעה זו קשה: לא מתקבל על הדעת שיהודים שלא יצטרפו לפולחן דיוניסוס כפי שנדרש בצו שנחרת על גבי המצבה (ב, 28-30), יוכלו להישאר ביהדותם ולהינצל באמצעות הלשנה על אחיהם. הצעת תיקון אחרת, שאמנם אינה נסמכת על עדי נוסח, הוצעה במאה הי"ז על ידי הוגו גרוטיוס.<sup>154</sup> לדעתו יש לקרוא  $\tau\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\acute{\iota}\omicron\iota\varsigma$ , ופירוש המשפט הוא "יעוטרו באלאותריה". "אלאותריה" הוא חג ידוע שנחוג במקומות שונים ברחבי העולם ההלניסטי,<sup>155</sup> ולפי דברי הנרי סטפאנוס שימש שם זה גם ככינוי לחג דיוניסי.<sup>156</sup> גרוטיוס מטעים כי סביר שמדובר בחג האלאותריה, משום שהתקיים בו נוהג לעטר אנשים שהיו זכאים להערכה או לפרס.<sup>157</sup> אפשרות זו פותרת את כל הקשיים שצוינו לעיל. הפועל  $\sigma\tau\epsilon\phi\alpha\nu\theta\eta\sigma\epsilon\theta\alpha\iota$  משמש גם בהקשר דיוניסי,<sup>158</sup> והתחביר המוצע אינו בעייתי כלל. הפרס האמור מיועד לכלל האוכלוסיה, ואינו בלתי סביר בשום צורה.<sup>159</sup> נראה שבשל כך התייחסו במחקר להצעה זו בחיוב.<sup>160</sup> הביקורת היחידה המוכרת לי שנשמעה כלפי

<sup>152</sup>. דייסמן 1901, עמ' 345 והערה 4.

<sup>153</sup>. אמת 1913, עמ' 167, התקשה ברעיון שרק היהודים הם הנמענים של הבטחה זו, ולכן הציע שמדובר לפי נוסח זה בילידים מצריים שהיו למעשה משוללי זכויות אזרח, וכקבוצה היו עוינים את היהודים. אולם הוא עצמו נטה לכיוון המוצע להלן.

<sup>154</sup>. גרוטיוס 1776, עמ' 375.

<sup>155</sup>. שטנגל 1905, טורים 2347-2348.

<sup>156</sup>. TGL, III, s.v.  $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\acute{\iota}\alpha$ , τὰ, col. 718: " $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\acute{\iota}\alpha$ , Liberalia". מופיעים בערך הנידון במהדורה שהופיעה בפריז באמצע המאה הי"ט. במהדורה הראשונה של המילון משנת 1572 וגם בהדפסה נוספת, כנראה משנת 1580, לא מצאתי את הדברים לא בערך עצמו וגם לא בכרך התיקונים וההוספות. בכרך זה מופיעה ההגדרה הבאה, שאינה קושרת זאת לחג דיוניסי:  $\text{interpretantur Libertatis solennia, in hoc loco plauti ex persa Basilice agito eleutheria Basilice agito eleutheria}$ . אם כן, לא עלה בידי, בינתיים, למצוא את המהדורה שבה הוסיף סטפאנוס את הערתו על החג הדיוניסי, ולבחון את לשונו ואת נימוקיו של סטפאנוס. לעת עתה יש לציין כי הקשר בין חג האלאותריה לבין דיוניסוס אינו מבוסס דיו. הוא נסמך על ההשערה כי הואיל ודיוניסוס נקרא  $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\acute{\epsilon}\upsilon\varsigma$  או  $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\eta\acute{\rho}\eta$  'סביר שחג האלאותריה יהיה קשור לאל הקרוי בשם דומה. הוא אולי קשור גם לחג Liberalia שאולי היה חג דיוניסי. אולם לא עלה בידי למצוא ראיה טובה יותר לכך שחג האלאותריה קשור לפולחן דיוניסוס.

<sup>157</sup>. גרוטיוס 1776, עמ' 375. גרוטיוס גם מציין לדמוסטנס, דה קורונה, (אין בדבריו מראה מקום מדויק, וכוונתו, כנראה, לסעיפים 118-120), שם נזכר המנהג לעטר אנשים בעיטורי כבוד בתיאטרון בחג דיוניסיה. שם זה של חג עשוי להתייחס גם לחג שנחוג לכבודו של דיוניסוס  $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\acute{\epsilon}\upsilon\varsigma$ , וייתכן אם כן שהוא חג האלאותריה הנזכר כאן.

<sup>158</sup>. כגון אוריפידס, בכחות 101; 105.

<sup>159</sup>. מלי' 1995, עמ' 143, מתאר את האמור בפסוק כך:  $\text{any person who denounced ... would receive ... as well as other benefits: the honor of Dionysus or, if the informer was a slave, his liberty}$ . פירוש זה משלב את שתי אפשרויות הקריאה, אך לדעתי הוא מוקשה: אם מדובר בחג הדיוניסי, הנוסח הוא  $\tau\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\acute{\iota}\omicron\iota\varsigma$  (נויטרם רבים). אם מדובר בחירות הנוסח הוא  $\tau\eta\varsigma\ \epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$  או  $\tau\eta\ \epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\acute{\iota}\alpha$  (נקבה יחידה), וזה מתייחס לחופש אך אינו מקבל את המובן של החג הדיוניסי (ראו מילון LSJ עמ' 532). נמצא שאין נוסח אחד הסובל את שני המובנים, ואין אפשרות להעמיס, ולו גם כרמיזה, את הפירוש האחד על הנוסח האחר.

<sup>160</sup>. גרים 1857, עמ' 249, ופרדריזה 1910, עמ' 235 קיבלו הצעה זו; אמת 1913, עמ' 167, מבכר אותה על פני האפשרויות האחרות; הדס 1953, עמ' 52, מציג אותה כאחת מבין שתי אפשרויות פירוש; אנדרסן 1985 (1), עמ' 522, מכנה אותה  $\text{an attractive suggestion}$ .

הצעה זו היא של דייסמן, הצועד בעקבות פריצשה.<sup>161</sup> לדבריו לא מצאנו שחג האלאותריה נחוג במצרים התלמיית, וקשה לשער שהנוסח המקורי הזכיר את חג האלאותריה, בהעדר בסיס היסטורי מוצק לקיומו של חג זה במצרים התלמיית.<sup>162</sup>

אף שאין בידינו מידע על האלאותריה במצרים התלמיית נראה שאין לקבל את ביקורתו של דייסמן. כפי שציין כשר,<sup>163</sup> פירוש הקושר את המשפט הנדון לדיוניסוס הולס את הרמיזות והאיזכורים הרבים של דיוניסוס בספרנו. אם רדיפת היהודים קשורה לפולמוס בין פולחן דיוניסוס ובין עבודת אלוהי ישראל, סביר ששכרו של מי שיעשה מעשה נגד היהודים יהיה קשור לפולחן דיוניסוס. ועוד, בראשית האיגרת נזכרה הצעתו של המלך ליהודים להצטרף לכוהנים, כלומר לפולחן דיוניסוס. הגיוני הדבר שבאותה איגרת תופיעה הצעת שכר מקבילה למי שילשין על יהודים המסתתרים בשל סירובם להצעתו הנדיבה של המלך. מסתבר אפוא שיש לקבל את תיקונו של גרוטיוס, ולפרש שהפרס האמור הוא שהזוכה יעוטר בעטרת מיוחדת במסגרת חג האלאותריה הדיוניסי, ופרט זה הוא חלק מן הפולמוס הדיוניסי המאפיין את מק"ג.

בסוף מק"ג (ז, 20) נאמר שהיהודים שבו לביתם ἑλευθεροί (חופשיים). כפי שציין כבר דייסמן,<sup>164</sup> הרי זה בניגוד למצבם ותחושתם של היהודים בעת הרדיפות נגדם. יש להדגיש כי השימוש במילה המבטאת את השכר לרודפי היהודים בפרק ג, כמתארת את מצבם של היהודים לאחר הצלתם, מבליט את המהפך במצבם של היהודים. לפי דרכנו יש להוסיף כי מחבר מק"ג מנגיד בין עטרת חג החירות הדיוניסי המובטחת לרודפי היהודים ובין החירות האמיתית שחשו היהודים בעת תשועתם. ועוד, הזכרנו לעיל שדיוניסוס "המשחרר" (ἑλευθερέυς) לא הציל את חיילי המלך הכבולים הפועלים בשמו (ו, 19). ייתכן אפוא שהמחבר מנגיד בין חיילים אלה שדיוניסוס לא הצליח לשחררם ובין השחרור האמיתי שמשחרר אלוהי ישראל את עובדיו מכבליהם. אין היהודים נזקקים לדיוניסוס כדי לחוש ἑλευθεροί, ודי להם בתשועת ה' כדי לבוא לידי החירות. שוב אפוא גוברת אמונת היהדות על פולחן דיוניסוס.

ייתכן שאפשר לפרש גם מילה נוספת המופיעה פעמים אחדות במק"ג כרמז לפולמוס נגד פולחן דיוניסוס. המילה βέβηλος מופיעה במק"ג ארבע פעמים (ב, 2; ד, 16; ז, 15), ומילה נוספת מאותו שורש מופיעה פעמיים נוספות (βέβηλος : א, 29; ב, 17). מובנה של המילה האחרונה הוא

<sup>161</sup> גם פריצשה 1871, עמ' 337, בהערה על הפסוק, לא נטה לקבל הצעה זו, בשל העדר עדויות כלשהן, לבד מהערת סטפאנוס, על חג זה.

<sup>162</sup> דייסמן 1901, עמ' 343.

<sup>163</sup> כשר תשל"ט, עמ' 204.

<sup>164</sup> דייסמן 1901, עמ' 345.

חילול הקודש והיא מופיעה בהקשר של חילול המקדש על ידי פילופטור. בשל כך סביר שפילופטור יכונה βέβηλος, כלומר מחלל קודש. ואכן בתרגום השבעים שורש זה קשור בדרך כלל בחילול הקודש או בגרימת טומאה לקודש. ברם, כפי שכבר ראינו בדברי אופוריונוס לעיל,<sup>165</sup> המילה βέβηλος קשורה גם לפולחן דיוניסוס והיא עומדת בניגוד למילה τελετής ומובנה: "מי שאינו מקודש לפולחן".<sup>166</sup> לאור זאת ניתן לפרש את הכינוי βέβηλοι המוענק ליהודים המצטרפים לפולחן דיוניסוס בשעה שהורגים אותם (ז, 15) לא רק במובן של "נטמאים", אלא גם כלגלוג על פולחן דיוניסוס: אלה שהצטרפו לפולחן חשבו את עצמם מתקדשים (τελεταί, ב, 30), אך לאמיתו של דבר הם ההפך הגמור והם אינם מקודשים כל עיקר. אפשר שגם בשלוש ההיקריות האחרות של המלה במק"ג יש לגלוג דומה. בתפילת שמעון מכוונה פילופטור פעמיים βέβηλος (ב, 2; 14). כאמור, מובנו של כינוי זה הוא "טמא" והוא קשור לניסיון של פילופטור לחלל את המקדש. אך דומה שיש בזה עוקץ נוסף: המלך הידוע בדבקותו בפולחן דיוניסוס סבור שהוא מאלה המקודשים והרשאים לבוא אל הקודש, ולכן הוא רוצה להיכנס לבית המקדש. אולם לאמיתו של דבר הדבק בפולחן דיוניסוס אינו τελετής אלא βέβηλος, והוא אינו קרוב אל הקודש אלא מחוסר גישה אליו. ושמא ניתן לפרש גם את תיאור פיו של פילופטור כ-βέβηλος בשעה ששיבח את אליליו (ד, 16) באופן דומה: אף שמפורסם היה פילופטור בהיותו מקודש לפולחן, אל יטעה הקורא את מק"ג להעריך אותו בדרך זו. פילופטור שיבח את האלילים, ולכן פיו טמא ומחולל, ומי שפיו βέβηλος אינו יכול להיכלל בין המתקדשים האמיתיים.<sup>167</sup>

### ה. רמזים לדיוניסוס שאינם דיוניסיים

לפסיפס הדיוניסי ששורטט עד כה עשויות להצטרף אבנים נוספות. אחד האספקטים של אלוהותו של דיוניסוס קישר בינו לעולם השאול, והיו אף שזיהו את דיוניסוס עם אל השאול הדס.<sup>168</sup> הדס

<sup>165</sup>. בסמוך להערה 34 לעיל.

<sup>166</sup>. ראו גם LSJ בערך βέβηλος, והדס 1953, עמ' 39.

<sup>167</sup>. ייתכן שאפשר למצוא רמז נוסף לפולחן דיוניסוס בספר. בפרק ב, 26 מסופר כי פילופטור הוסיף לעשות רע ולא הסתפק רק במעשי הפריצות (ἀσελγείαις). ג'ונסון 1996, עמ' 96, ציינה כי גם פלוטארכוס, קליאומנס לג, 1 מתאר במילה זו את ההוללות של פילופטור, ולדעתה זו אחת מן הדוגמאות לתואם בין מקורות היסטוריים אודות פילופטור לבין מק"ג. כפי שצינו לעיל תיאור זה של פלוטארכוס יוצר רושם של הוללות דיוניסית, וייתכן אפוא שגם השימוש במילה זו במק"ג מרמז למידע מפורסם אודות אופיו הדיוניסי של פילופטור.

<sup>168</sup>. הרקליטוס קובע כי הדס ודיוניסוס זהים הם: οὗτος δὲ Αἰδὼς καὶ Διόνυσος ὅτε μάλιστα αἰνούνται καὶ αὐτὸς αἰνᾷται (מובא אצל דילס וקרנץ 1951-1952, א, עמ' 155). ראו: אוטו 1965, עמ' 115-116; פרייזר 1972, א, עמ' 205-206; ב, עמ' 350. הערה 129. פרייזר קובע שם, כי ההיבט הקושר את דיוניסוס לעולם השאול היה בולט בתקופה התלמית. הקשר של דיוניסוס לעולם השאול מתבטא במצרים התלמית גם בזיהוי שבין דיוניסוס לבין האלים המצריים איסיס ואוזיריס, ובקשר שבין סאראפיס לבין דיוניסוס; ראו גם שם, א, עמ' 255-256; הלבל 2001, עמ' 100.

נזכר ארבע פעמים במק"ג (ד, 8; ה, 42; 51; ו, 31). האם יש קשר בין היקרויות אלה ובין פולחן דיוניסוס? האם ניתן לשער כי משום שהיהודים לא קיבלו את פולחן דיוניסוס, הם נשלחים אלי מוות בלא אפשרות שדיוניסוס יגאלם מן השאול? גם פילים הקשורים לדיוניסוס, מסמלים את הניצחון על החושך ועל המוות.<sup>169</sup> שליחתם של היהודים אלי מוות באמצעות הפילים ניתנת להתפרש באופן סמלי כעונש ליהודים שאינם מוכנים לקבל את אלוהותו של דיוניסוס: דווקא הפילים המצילים מן המוות, שולחים את אלה המסרבים לעבוד את דיוניסוס אלי ממשלתו של המוות. האם ניתן לבסס פירוש מפתה זה?

בשלב ההתפתחות של היוונית ההלניסטית שבו נתחבר מק"ג, המילה ἄδης כבר אינה נושאת בחובה בהכרח משמעות אלילית מיתולוגית. מילה זו משמשת בתרגום השבעים בדרך כלל כתרגום למילה העברית "שאול", וקשה לראות בשימוש זה השפעה אלילית או מיתולוגית שחדרה לתוך תרגום השבעים.<sup>170</sup> בחינה של ההיקרויות של המילה במק"ג אינה מגלה שיש למילה ἄδης משמעות שונה מאשר בשאר תרגום השבעים. במק"ג ה, 42 יש שימוש במילה ἄδης בהקבלה רבה למק"ב ו, 23. במק"ג מסופר שהמלך ציווה בשבועה ἑξ ἄδης ... τοῦτους ("לשגר את אלה אלי הַדָּס"), ובמקבים ב מבקש אלעזר הזקן מהאנשים שניסו לאלצו להעמיד פנים כאילו הוא עובר על מצוות ה' ומקיים את גזרת המלך, ἑξ ἄδης τὸν προπέμπειν ("שיקדימו לשגר אֶלִי הַדָּס"). כוונתו היא שימיתוהו, וברור שאין מדובר בביטוי בעל כוונה אלילית אלא בניסוח שגור וניטרלי. הדמיון בין הביטויים במק"ג ובמק"ב מורה שכך יש לפרש גם במק"ג.

היקרות נוספת של המילה ἄδης מובילה למסקנה דומה. בפרק ד, 8 נאמר: παρὰ πόδας ἡ δὲ τὸν ὁρῶντες κείμενον τὸν ἄδης (בראותם את הַדָּס כבר רובץ מעבר לרגליהם). בפרק ה, 8 נאמר: ἐκ τοῦ παρὰ πόδας ἐν ἐτοίμῳ μόρῳ (מהמוות המוכן מעבר לרגליהם). שני הפסוקים מתייחסים לסכנה העומדת מעבר לרגליהם (παρὰ πόδας) של היהודים, אך הם מכנים אותה במילים שונות: בפרק ד היא מכונה ἄδης ובפרק ה μόρος. נמצאנו למדים שיש זהות בין שניים אלה, ומכיוון שאין להניח שהאל הַדָּס יכולה בשם הסתמי "מוות", יש לשער שמונח של ἄδης כאן אינו אלא מוות.

נמצאנו למדים שהשימוש במילה ἄδης במק"ג אינו מרמז לדיוניסוס ולפולחנו. אין להסתמך על עצם סכנת המוות שריחפה על ראש היהודים כדי לשער שמוות ושאול אלה קשורים לדיוניסוס,

<sup>169</sup>. ראו למשל: סקלארד 1974, עמ' 254-255; טוינבי 1973, עמ' 53-54.

<sup>170</sup>. ראו: ירמייאס 1964, עמ' 146-149; ברמר 1995, טור 727. הקביעה בפנים ביחס למשמעות השימוש בשם הַדָּס היא בניגוד לפלדמן תשמ"ג, עמ' 203.

המזוהה כאל של העולם שמעבר, משום שאין בתיאור הסכנה הזו רמז ייחודי שיקשור אותה לפולחן דיוניסוס. אין גם רמז במק"ג שהפילים קשורים לניצחון על המוות. לפיכך נראה שיש לשלול רעיון זה.

כידוע, האל היהודי זוהה במקורות נוכריים אחדים הקשורים לעולם הרומי עם דיוניסוס.<sup>171</sup> זיהוי זה נדון רבות, ואין צורך לשוב ולדון כאן במקורות אלה. די לציין כי תפיסה אחת בביאור זיהוי זה רואה בו זיהוי מוטעה של אלוהי ישראל על ידי נוכרים.<sup>172</sup> זיהוי זה מתבסס, לדעת אותם חוקרים, על דימיון בצליל בין השם צבאות שבו מכונה אלוהי ישראל (Σαβαώθ) ובין שמו הפריגי של דיוניסוס - סבזיוס (Sabazius). מה שהביא את המחברים ההלניסטים לזיהוי זה היא הנטייה לזהות את אלי המזרח עם האלים היוונים וההנחה שאלוהות אחת מכונה במקומות שונים בשמות שונים, אך במהותה אחת היא. תפיסה אחרת רואה בחלק ממקורות אלה עדויות לסינקרטיזם בקרב יהודים.<sup>173</sup> לפי תפיסה זו, המקורות הנוכריים המזהים את אלוהי ישראל עם דיוניסוס – כמו גם מקורות אחרים – משקפים מציאות של ניסיון של יהודים לקרב בין אמונתם ובין אמונות אליליות שונות. גם מק"ג קושר בין פולחן דיוניסוס ובין יהודים בספרו על גזרת המלך שיהודים יצטרפו לפולחן דיוניסוס, ועל יהודים אחדים שצייתו לגזרה זו. לפיכך יש לשאול האם סיפורו של מק"ג קשור בדרך כלשהי לזיהוי המצוי בעולם הנוכרי של אלוהי ישראל עם דיוניסוס?

היה אפשר לשער שהכפייה של פולחן דיוניסוס על יהודי מצרים נובעת מן הטעות הנוכרית הרווחת שעבודת אלוהי ישראל זהה לפולחן זה, ולכן – עשויים היו הנוכרים לחשוב – אין שום מניעה שהיהודים יתייחסו לפולחן זה בחיוב, וינהגו לפי צו המלך. חוקרים אכן אחזו בגישה זו בניסוחים שונים.<sup>174</sup> עוד ניתן היה להניח שנטייה דיוניסית אצל יהודים תתורץ על ידיהם כנובעת מקשר או

<sup>171</sup>. פלוטארכוס, סימפוזיאקון, ד, 1, 2-1; טאקיטוס, היסטוריה, ה, 5, מביא דעה זו ושולל אותה. ולריוס מקסימוס, י, ג, 3, (ואפשר שמקורו הוא ליוויס) באפיטומי של יוליוס פאריס (Julius Paris), [=שטרן, GLA, א, עמ' 358, 147b]. לפירוש של מקור זה השונה מהנרמז בפנים ראו: לוי תש"ך, עמ' 166, הערה 215. ייתכן שגם המחבר בן המאה השישית, יוהנס לידוס (Lydas), הכיר זיהוי של אלוהי ישראל עם דיוניסוס, אך הוא שלל זיהוי זה (לידוס, מנסיבוס, ד, 53 [מהד' ווינש 1898, עמ' 111 ובחילופי הנוסח שם]); הוא גם מביא את התפיסה שהמקדש בירושלים היה מקדש של דיוניסוס (שם, עמ' 109). על המטבע משנת 55 לפה"ס הנושא את הכתובת בכחוס יודאיוס (Bacchius Judaeus) שספק אם הוא קשור לדיונונו ראו למשל: קראפורד 1995, עמ' 454-455, ושם ביבליוגרפיה; מומיליאנו 1992, עמ' 758-759.

<sup>172</sup>. שירר, ג1, עמ' 74-75; שטרן, GLA, א, עמ' 359 (ושם ביבליוגרפיה נוספת), 560; פרנטה 1988, עמ' 165-166.  
<sup>173</sup>. מומיליאנו 1992, עמ' 760; הנגל 1974, א, עמ' 263; וראו מחקרים נוספים אצל פרנטה 1988, עמ' 165 והערה 71.  
<sup>174</sup>. סברה זו נוסחה בצורות שונות על ידי: פרדריקה 1910, עמ' 241-244; טארן-גריפית 1930, עמ' 212-213 (=טארן 1930, עמ' 183) ובעקבותיו כשר תשל"ט, עמ' 200-201; כהן 1941, עמ' 10-12; הדס 1953, עמ' 17; הנגל 1974, א, עמ' 264-263; הנגל 1989, עמ' 205-206; גם מלז' 1995, עמ' 151-152, צועד בדרך דומה. הוא מציע תפיסה מקורית לדרך היווצרותה של הטעות אצל פילופטור. לדבריו יחס חיובי של יהודים למינוח אורפי ודיוניסי, ודימיון בין עבודת אלוהי ישראל ופולחן דיוניסוס גרמו למלך התלמי לזהות את עבודת אלוהי ישראל עם פולחן דיוניסוס. מלז' תוהה

מזהות בין שני הפולחנים הללו, ושטיעוניהם של יהודים אלה משתקפים במק"ג. ואולם חוקרים אחרים טענו כי אין קשר בין הסיפור של מק"ג על הניסיון לכפות את פולחן דיוניסוס על היהודים ובין זיהוי כלשהו של פולחן דיוניסוס ועבודת אלוהי ישראל.<sup>175</sup> שטרן מנמק זאת בכך שהצו של פילופטור נבע ממדיניות ממלכתית שנקט בה.<sup>176</sup> טענה זו של שטרן מתייחסת למידע ההיסטורי על פילופטור ולאופי ההיסטורי של פעולותיו הידוע לנו. אך קשה להתייחס לצו של פילופטור בדבר פולחן דיוניסוס בקרב היהודים בניסוחו במק"ג כאמין מבחינה היסטורית, כפי שצינו חוקרים רבים וכפי שכבר הזכרנו בראשית הפרק.<sup>177</sup> על סמך אופיו הבידיוני של הצו בפרט ושל הספר בכלל, סביר שאין מדובר באירוע היסטורי של כפיית פולחן דיוניסוס בימי פילופטור. לכן ברור שמדיניותו האמיתית של פילופטור ומניעיה אינם מעלים או מורידים ביחס לשאלת הקשר בין הסיפור במק"ג ובין הזיהוי הנפוץ של אלוהי ישראל עם דיוניסוס.

פרנטה דן בשאלה זו בפירוט בהגיבו לדברי כשר, והוא שולל את האפשרות שמק"ג משקף קשר כלשהו בין אלוהי ישראל ובין פולחן דיוניסוס.<sup>178</sup> לדבריו, לא סביר (בלשון המעטה) שבקהילה יהודית גדולה ובעלת זהות יהודית כמו באלכסנדריה אדם בעל תפקיד ממלכתי כמו המלך יאמין שהיהודים הם עובדי דיוניסוס. ברם, מובן מאליה שטענה זו חסרת יסוד. ראשית, אין מדובר במחשבותיו של המלך עצמו אודות זית היהודים אלא בעמדות שמחבר הספר מכניס לפיו; שנית, ועקרוני יותר, גם אם כלל הקהילה היה דבק באמונת ישראל הרי אין ספק שייתכן שהיו יוצאים מן הכלל. על דמויות כאלה הצביעו בספרות המחקר והן תוזכרנה גם להלן. אין לשלול את האפשרות שהיו ביניהן כאלה שראו קשר בין שני הפולחנים.

ברם, דומה שלגופו של עניין שטרן ופרנטה צודקים, הואיל ומנקודת המבט הספרותית לא סביר שמק"ג מתייחס לזיהוי המדובר בין אלוהי ישראל ובין דיוניסוס. ראשית, בסיפור עצמו אין בנמצא רמז לזיהוי או קישור כזה. יתרה מזו, הצו המלכותי והפסוקים הנוספים העוסקים בעניין יוצרים את הרושם כי היהודים אינם עובדים לדיוניסוס אלא להבלים אחרים כלשהם, ועליהם לשנות את מעשיהם. הווה אומר, גם לפי הדברים המושמים בפי המלך שני הפולחנים הללו שונים

האם גם למצילו היהודי של המלך, דוסיתיאוס בן דרימילוס היה חלק בבלבולו של המלך. מכל מקום בשל בלבול זה אירעה התפרצות בין המלך ליהודים, אך המלך גילה את הטעות וההתפרצות הסתיימה בלא כלום. זכרו של אירוע טראומטי זה נשתמר בצורה אגדית בספר מק"ג.

<sup>175</sup> שטרן, GLA, א, עמ' 560; פרנטה 1988, עמ' 164-166; טרומפ 1995, עמ' 321, הערה 18.

<sup>176</sup> על פי ההפניה המצוינת שם נראה שכוונתו לטעון שהייתה זו מדיניות ממלכתית, משום שפולחן דיוניסוס היה הפולחן המלכותי.

<sup>177</sup> ראו לעיל סעיף א.

<sup>178</sup> פרנטה 1988, עמ' 164-166.

לחלוטין זה מזה.<sup>179</sup> לכן נראה שאין לקשור את הזיהוי של אלוהי ישראל עם דיוניסוס לספר מק"ג, לא מבחינת פרטי הסיפור "ההיסטוריים" המתמקדים במעשיו ובמניעיו של המלך, וגם לא מן הבחינה הספרותית-תיאולוגית המתמקדת בטיעונים רווחים שאתם אולי מתפלמס מחבר הספר.<sup>180</sup>

עניין נוסף שהוצע לקשרו לשאלה הדתית הנידונה במק"ג הוא פרק ד, 14: ἀπογραφῆναι δὲ... οὐκ εἰς τὴν... προδεδηλωμένην τῶν ἔργων κατὰ πόνον λατρείαν לעבודה המייגעת של המלאכות שנאמרה לעיל). פסוק זה אינו בהיר כל הצורך. מה היא אותה עבודה שנרשמו לה? הפירוש המקובל קושר זאת למצב העבדות הנזכר בפרק ב, 28, בצמוד לחובת הרישום שהטיל המלך על היהודים.<sup>181</sup> לפי פירוש זה מחמיר המלך בפסוקו את עונשם של היהודים המתפקדים, והם מיועדים לא לעבדות אלא למיתה.<sup>182</sup> ואולם פרשנים אחדים סברו שעבודה זו אינה העבדות הנזכרת אלא הפולחן האלילי.<sup>183</sup> עמדה זו מבוססת על מובן רווח של המילה λατρεία - פולחן, או כניסוחו של כשר, "עבודה לשירות האלים". כשר מציין כי "שימוש זהה במונח λατρεία (או בפועל λατρεύω) רווח למדי בספרות היהודית ההלניסטית, לרבות תרגום השבעים".<sup>184</sup> כשר טוען עוד כי הצירוף πόνον λατρεύω משמעו "להעניק שירות נאות לאלים", ולכן יש לפרש גם את המילים κατὰ πόνον λατρείαν במובן דומה - "העבודות

<sup>179</sup>. ראו: ג, 7 (היהודים נבדלים בפולחנם מן הנוכרים); ג, 16-18 (מנהגי היהודים הם הבל, צביעות וטיפשות); ג, 21 (המלך רוצה לשנות את המצב הדתי ביחס ליהודים; הווה אומר יש כאן הצעה למנהגים דתיים חדשים); סביר שגם ב, 28 ולעומתו ב, 30 מלמדים על ההבחנה בין פולחן דיוניסוס לבין מקדשיהם של היהודים, שאינם של דיוניסוס. לשם השוואה ראו הצעתו של כהן 1941, עמ' 10-12, שהצו המופיע בפאפירוס BGU 1211 מתייחס ליהודים. לדעתו (שם, עמ' 12), משמעותם של הפסוקים המבליטים את השוני בין פולחן היהודים לבין פולחן דיוניסוס היא שהמלך חשב שהיהודים עובדים את דיוניסוס בדרך שונה מזו של היוונים, והצו בפאפירוס פורסם כדי לשנות את דרך הפולחן ולהתאימה למקובל במצרים. ואולם פשוטם של פסוקים אלה המשקפים את עמדת המלך לפי תפיסתו של מחבר מק"ג, מבטא המחבר שונות של פולחן אחד. מלבד פסוקים אלה המשקפים את עמדת המלך לפי תפיסתו של מחבר מק"ג, מבטא המחבר את דעתו על ההבדל בין האל העליון לבין האלילים במקומות אחדים כגון ד, 16 ועוד. בשום מקום לא מצאתי במק"ג רמז לזיהוי בין אלוהי ישראל לבין דיוניסוס. קאוסלנד 2001, עמ' 546, הערה 43, מעיר כי אם הזיהוי של אלוהי ישראל עם דיוניסוס עומד ברקע של מק"ג, יש אירוניה חריפה נוספת בהצגת דיוניסוס כפולחן שונה מזה של אלוהי ישראל. לעניות דעתי, ההנחה שעבודת ה' ופולחן דיוניסוס הם דברים שונים ומנוגדים מוצגת כפשוטה ובסיסית במק"ג, ואילו הייתה פולמוס אירוני לא הייתה מוצגת כדבר כה טבעי ומובן מאליו.

<sup>180</sup>. הואיל וראשיתו של זיהוי אלוהי ישראל-דיוניסוס אינה מוסכמת על החוקרים (ראו למשל: שטרן, GLA, א, עמ' 53, הערה 3), אין זמן משוער זה יכול להוות שיקול בדיונו.

<sup>181</sup>. גרים 1857, עמ' 255; ציריקובר תשכ"א, עמ' 351; ג'ונסון 1996, עמ' 16-17, הערה 26; וכן אמת 1913, הדס 1953 ואנדרסן 1985 (1), בתרגומיהם ובפירושיהם לפסוק.

<sup>182</sup>. הדס 1953, עמ' 55, תמה על פשרה של החמרה זו, וראה בה עדות לעירוב מקורות שונים בסיפור; ראו דיון בעניין זה להלן פרק ו, סעיף א, 2.

<sup>183</sup>. ראו גאסטר תרצ"ז, עמ' רמח, בתרגום לפסוק ובפירוש; הרטום תשי"ט, עמ' 20-21; כשר תשל"ט, עמ' 207-208.

<sup>184</sup>. זה המובן של המילה λατρεία בכל שאר המופעים שלה בתרגום השבעים, וגם בכל המופעים שלה בברית החדשה. מובן זה הוא השכיח בכתבי פילון (ראו: שטרמן 1967, עמ' 58-65). דיונים על מובנם של הפועל ושם העצם במקומות שונים בשבעים ראו אצל דניאל 1966, על פי המפתח בערכים λατρεία; λατρεύειν.



לשירות האלים".<sup>185</sup> לפי זה נאמר בפסוק שהמפקד הנזכר לפני כן נועד לאלץ את היהודים לעבוד עבודת אלילים, וכעת המלך קובע כי היהודים לא ירשמו לעבודות השירות לאלים כמו לפני כן, אלא למיתה.

פירוש זה עשוי להיות מפתה ביותר לפי הקו שהוצג עד כה, משום שעל פיו גם מפקד היהודים המופיע בצו הראשון של המלך (ב, 28-29) מוצג כבעל תכלית דתית של עבודת אלילים, והפולמוס נגד פולחן אלילי הוא הרי תימה מרכזית בספר לפי שיטתנו. אולם נראה שאין לקבל פירוש זה. המפקד של היהודים הנזכר בצו הראשון אינו לצורכי פולחן כלשהו, אלא לתכלית של הענשת היהודים והשפלת מעמדם. אמנם התרגום הסורי של ב, 28 מוסיף ברישא של הפסוק את פולחן המלך, שאינו נזכר בנוסח היווני, ואת המפקד בסיפא הוא קושר ככל הנראה לעניין הפולחני.<sup>186</sup> אולם במקור היווני לא נזכר מינוח פולחני לצד המפקד, ואף אם התרגום הסורי קושר את המפקד לעניין הפולחני, המתרגם הסורי עשה זאת בהתאם לחופש שבו נהג בתרגומו, אולי בשל הקשיים ואי הבהירות בטקסט היווני של הפסוק.<sup>187</sup> גם כשר עצמו לא הגדיר מהי משמעות הפולחנית של המפקד הנזכר בפרק ב,<sup>188</sup> ומובן של המילים οἰκετικῆς-αὐθεντίας הנזכרות שם (28, 29) אינו קשור, ככל הידוע לי, לפולחן או עבודת אלוהים. לפיכך אם נניח שיש התאמה בין ד, 14 ובין הצו המלכותי בפרק ב, אין אפשרות לפרש את המילה λατρεία הנזכרת בפרק ד בהקשר של מפקד לפולחן אלילי, ובהכרח פירושה של העבודה המדוברת הוא עבודת כפייה הנובעת ממצב העבדות הנזכר בפרק ב.<sup>189</sup>

<sup>185</sup> כשר תשל"ט, עמ' 207. אולם כשר אינו מדייק בהצגת נוסח הטקסט. לדבריו הנוסח העדיף הוא κατὰ πόνον λατρεία, אך נוסח זה אינו מופיע בשום מקום. הנוסח המדויק של כתב היד שעליו מסתמך כשר הוא κατὰ πόνον λατρεία (ראו: הנהרט 1980, עמ' 54), שמובנו שונה לחלוטין, ובודאי אינו קשור לצירוף λατρεύω.

<sup>186</sup> וזה לשונו: "דכל מן דלא נדבח לה לא נהוא עלאל להיכלא דאלהא, וכלהון דין יודיא נתכתבון ונאתון לפולחנא ולשועבדא דעבדותא..." (כל מי שלא יזבח לו, לא יכנס להיכל של האל, וכל היהודים ייכתבו ויבואו לפולחן ולשעבוד של עבדות...). המילה פולחנא בסורית סובלת משמעות ניטרלית של שירות כמו גם משמעות דתית, ואיני מוצא הכרעה למה כוונתו בפסוק זה. בעקבות התרגום הקושר את הרישא של הפסוק לפולחן המלך תרגמו ופירשו כך גאסטר תרצ"ז והרטום תשי"ט בפירושיהם על ב, 28; כך פירש גם כשר תשל"ט, עמ' 196. וראו לעיל, סעיף ד, דיון על מובנו של חציו הראשון של פסוק זה.

<sup>187</sup> ככלל יש לציין לגבי התרגום הסורי שהוא מכיל תרגום ופרשנות חופשיים של מק"ג, ובדרך כלל אין להסיק מהם לגבי מובנם המקורי של הכתובים.

<sup>188</sup> כשר תשל"ט, עמ' 201-205. אפשר להבין מדבריו שהמפקד הוא חלק מרדיפת המתנגדים לדיוניסוס. אם כך הוא הרי שאין מדובר במפקד לצורך השתתפות המתפקדים בפולחן כלשהו, אלא לצורך הענשתם, וזה בדיוק מה שנעשה גם בפרק ד. אם כן תיאור הרישום הראשון המופיע בפרק ד, 14 אינו צריך להתפרש במובן של עבודת אלילים פולחנית, אלא במובן של ענישה פולחנית, וקשה בעיני שדבר זה יכונה λατρεία.

<sup>189</sup> מעניין לציין שדווקא צ'ריקובר, הסבור שהצו בפרק ב עוסק במעמד פוליטי, מציע בהערה 12 (תשכ"א, עמ' 342) שמקורן של המילים "מצב העבדות הקודם" (αὐθεντίας-προσυνεσταλμένης) בפס' 29 הוא בכנות שממנה נטל העורך את המשפטים הללו, והעבדות הנזכרת בפסוק "אינה אלא 'עבדות' לאל, ז"א דבקות בפולחנו". לשיטתו של צ'ריקובר, אם אפשר להציע זאת לגבי מקורו המשוער של הצו של המלך, אולי זה נכון גם לגבי ההעתקה הבלתי מוצלחת של מחבר מק"ג! ומכאן, שמא פירוש זה נכון גם לגבי ד, 14! אולם, למיטב ידיעתי, מובנה של המילה

## ו. יהודים דיוניסיים – האמנם?

לפי ספר מק"ג לפחות שלוש מאות יהודים ציינו לגזרת המלך והצטרפו לפולחן דיוניסוס. אולם מן האמור עד כה עולה שמק"ג מתפלמס עם עמדתם של יהודים כאלה הנוטים אחרי פולחן דיוניסוס, וקובע כי לא תהיה להם תקומה בנטישת דתם ובמעבר לפולחן החדש. לאור זאת יש להניח שהייתה תופעה של נטייה של יהודים לפולחן דיוניסוס או לפולחנות מיסטריות, שנגדה יוצא מק"ג. אם סברה זו נכונה סביר להניח שמק"ג אינו המקור היחידי המוסר על נטייה של יהודים אחרי פולחני מיסטריות ופולחן דיוניסוס ועל השפעה אלילית ותופעות של סינקרטיזם אצל יהודים, ויש לחזר אחר מקורות אחרים בני התקופה המוסרים על יחסם של יהודי התפוצות למיסטריות ולפולחן דיוניסוס. מקורות אלה עשויים להעשיר את התמונה אודות יחסם של יהודים לפולחני מיסטריות ובפרט לפולחן דיוניסוס.<sup>190</sup>

מחברים יהודים משתמשים בטרמינולוגיה של פולחני מיסטריות כדי לתאר את אמונתם ואת סיפורי המקרא. תופעה זו אינה מתרכזת בדור אחד, אלא היא נגלית בחלקים שונים של התקופה ההלניסטית וגם בתקופה הרומית. פילון מגנה בתקיפות את פולחני המיסטריות, ויחד עם זאת הוא משתמש במונחים הלכוחים מהטרמינולוגיה של עולם זה כדי לתאר את האמונה היהודית.<sup>191</sup> כך למשל טוען גודינף כי ביאורו של פילון לטעמי מצוות המילה (על החוקים לפרטיהם, א, 2-12) מוצג בטיעונים שהיו הולמים בהחלט פולחנים מיסטיים כשל דיוניסוס.<sup>192</sup> תופעה זו זכתה לפירושים אחדים, אך גם לפי הגישות המתונות יש לקבוע כי טרמינולוגיה אלילית זו הפכה לחלק משגרת הלשון המקובלת,<sup>193</sup> ויש בשימוש במונח זה כלפי היהדות כדי לקבוע כי היהדות היא המיסטריה האמיתית ולא כל אותן מיסטריות אליליות.<sup>194</sup> במילים אחרות, פילון

αἰθευτά, שאותה רוצה צ'ריקובר לפרש כעבודות דתית, אינו קשור בשום צורה לפולחן או לעבודת האל, ולכן אין לקבל את השערתו.

<sup>190</sup> הדיון דלהלן מבוסס בעיקר על דברי הנגל 1974, א, עמ' 202, ב, עמ' 135, הערה 611, אשר הבחין בכך שהיהדות האלכסנדרונית הושפעה מפולחני המיסטריות ועסקה בשאלות הקשורות בהם. ראו גם: ביקרמן 1988, עמ' 253-254; רנקין 1936, עמ' 210-209. על סינקרטיזם בקרב יהודי מצרים בתקופה התלמיית ראו גם: פלדמן תשמ"ג, עמ' 202-203.

<sup>191</sup> על יחס כפול זה ראו: וולפסון תש"ל, א, עמ' 37-24. דוגמאות ספציפיות של שימוש של פילון בשפה מיסטית לביאור התורה וחוקיה ראו: שם, עמ' 29-34; פלדמן תשמ"ג, עמ' 203, 343; לניתוח התפיסות המיסטריות אצל פילון ראו: גודינף 1986, עמ' 134-160. וראו עוד: הנגל 1974, ב, עמ' 135, הערה 611.

<sup>192</sup> גודינף 1986, עמ' 156.

<sup>193</sup> ראו: וולפסון תש"ל, א, עמ' 31; ראו עוד הערתו של פלדמן תשמ"ג, עמ' 343, הערה 71, על עמדת וולפסון.

<sup>194</sup> וולפסון תש"ל, א, עמ' 33.

נאבק נגד פולחנים מיסטרניים, ומתקבל על הדעת שהכותב היהודי מכוון את הטפתו בעיקר ליהודים שעשויים היו לנטות אחרי עמדות אלה ולהחזיק בהן.<sup>195</sup>

ניתן ללמוד על עולם מושגים מיסטרי בקרב יהודים גם ממקור נוסף – השיר היהודי-האורפי. שיר זה מצוי בידינו במקורות שונים ובנוסחים שונים, ותכניו היהודיים מוצגים במסגרת של שיר אורפי, שבו מצווה מוסאיוס, בנו של אורפיאוס,<sup>196</sup> לשמור על תורת האלוהים האמיתית, ולעזוב את חזיונות השווא שהדריכוהו לפניו. אוסביוס מצטט את השיר מחיבורו של אריסטובולוס, המחבר היהודי ההלניסטי בן המאה השנייה לפה"ס, וייתכן שהלה מצאו באנתולוגיה (גנומולוגיה) יהודית של חיבורים הלניסטיים ו/או יהודים הלניסטיים המשבחים את היהדות.<sup>197</sup> זמנו של אוסף זה קודם ככל הנראה לימיו של אריסטובולוס, ויש לשער שהוא מתקופה הסמוכה לסוף המאה השלישית לפה"ס.<sup>198</sup> שיר זה חושף אמונה יהודית הקשורה, לפחות בניסוחיה, לאורפיאוס ולרעיונות הקשורים בו. לדעת גוטמן<sup>199</sup> השיר היהודי-האורפי נתחבר כדי "לשמש נקודת משען נאמנה מתוך המקורות הפנימיים של הדיוניסיות בצורתם הצרופה ביותר... להגנה בטוחה יותר על היהדות". לדבריו שימש שיר זה בתחילה כאמצעי של הבעת התנגדותם של חוגים סטואיים ואורפיים למדיניותו של פילופטור, והציבור היהודי "שהושפע מן התרבות ההלניסטית ואף על פי כן נשאר נאמן לדת אבותיו" מצא בו נשק חשוב נגד מגמותיו הדיוניסיות של פילופטור. דומני, שהסבר זה מבוסס על תפיסתו של גוטמן שהיהודים סבלו ממדיניותו הדיוניסית של פילופטור. ברם, מקורו של גוטמן לשחזור השפעתה הקשה של המדיניות הדיוניסית של פילופטור על היהודים הוא ספר מק"ג, והואיל וטיבו הבדיוני של מק"ג גלוי לעין, יש לפקפק גם באמינות ההיסטורית של המידע אודות אופיה הדיוניסי של רדיפת היהודים בימי פילופטור. לפיכך קשה לבסס את ההשערה שהשיר היהודי-האורפי נתחבר בהקשר ההיסטורי של רדיפות דיוניסיות של פילופטור נגד היהודים. סביר יותר לבאר את משמעותו של השיר בניסוחים כלליים יותר. השיר מבטא אמונה יהודית שאינה מסתייגת מהתבטאות בעיצוב ובניסוחים אורפיים. פתיחתו של השיר

<sup>195</sup> דניאל-נטף תשנ"א, עמ' 229.

<sup>196</sup> לעומת זאת אצל ארטאפאנוס המספר את תולדות משה, מוצג מוסאיוס כרבו של אורפיאוס; ראו להלן הערה 202.

<sup>197</sup> מ' גודמן בתוך: שירר, ג', עמ' 656-659; וראו גם: אטרידג' 1985, עמ' 821.

<sup>198</sup> התפיסה הרווחת מתארכת את פעולתו של אריסטובולוס לאמצע המאה השנייה לפה"ס; ראו: מ' גודמן בתוך: שירר, ג', עמ' 579; גוטמן תשי"ח, עמ' 186. על מועד חיבורו האפשרי של האוסף ראו: מ' גודמן בתוך: שירר, ג', עמ' 659.

<sup>199</sup> גוטמן תשי"ח, עמ' 148-170. מקור הציטוט בעמ' 152.

מעצבת מסגרת מיסטרית שאינה פתוחה לכול, <sup>200</sup> וידוע גם הקשר בין התורה האורפית ובין פולחן דיוניסוס. <sup>201</sup> לכן נראה שגם מקור זה, בניסוחיו השונים, משקף עולם מושגים מיסטרי וקרבה לעולם דיוניסי בקרב יהודי מצרים, עוד במפנה המאה השלישית לפה"ס. <sup>202</sup>

מקורות יהודים אחדים מלמדים על פולמוס יהודי נגד פולחני מיסטריות. <sup>203</sup> בתרגום השבעים על חטא ההיצמדות לבעל פער מופיע פעמיים (במד' כה, 3; 5) הפועל τελέω שמשמעו התקדשות במיסטריות. באמצעות אותו פועל מתורגם גם הפסוק בתהלים קו (קה, 28): "ויצמדו לבעל פער". בתרגום לפסוק האוסר קדש וקדשה מבני ומבנות ישראל (דב' כג, 18) נוסף איסור על התקדשות במיסטריות: οὐκ ἔσται τελεσφόρος ἀπὸ θυγατέρων Ἰσραὴλ καὶ οὐκ ἔσται τελεσφόρος ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ. אפשר שבעקבות תרגום זה תורגמו גם הפסוקים "ויעבר הקדשים מן הארץ" (מל"א טו, 12), "ועם הקדשות יזבחו" (הושע ד, 14) באמצעות מילים דומות. <sup>204</sup>

גם התרגום לעמוס ז, 9 משתמש במינוח של מיסטריות, <sup>205</sup> ומתוך האיסור על פולחן מיסטרי וגנותו של פולחן זה המופיעים בשבעים אתה למד על צורך לגנות פולחן מסוג זה באזניים יהודיות ולאסור אותו עליהם. נראה שאין מדובר כאן רק בהצהרה משפטית או בתרגום סיפורי המקרא המנותקים ממנהגיהם ומעשיהם של יהודים, גם משום שמקור יהודי הלניסטי נוסף מתפלמס עם פולחן מיסטרי מסוג זה. ספר חכמת שלמה, שהתחבר כנראה במצרים בין ראשית המאה השנייה

<sup>200</sup>. ראו תרגומו של גוטמן תשי"ח, עמ' 155: "אביע (את דבריי) לאשר נכון להם (לשמוע). אולם אתם, הזרים, כולכם יחד, נעלו השערים!"

<sup>201</sup>. קשר זה בין אורפיאוס ודיוניסוס נזכר בספרות אין ספור פעמים; ראו למשל קביעתו של גתרי 1935, עמ' 41: "who was the god of the Orphic religion?" there can be but one answer – Dionysos. "...; וראו עוד פרייזר 1972, ב, עמ' 350, הערה 128.

<sup>202</sup>. מלז' 1995, עמ' 151, ציין שגם כותבים אחרים משתמשים בטרמינולוגיה הקשורה לעולם המיסטריות. ארטאפאנוס (אצל: אוסביוס, הכנה אוונגליונית, ט, כז, 4-3) מזהה את משה עם Μουσαῖος, הידוע בעולם ההלניסטי כתלמידו של אורפיאוס, אך בניגוד למסורת הלניסטית זו ארטאפאנוס רואה במוסאיוס את רבו של אורפיאוס, כלומר יש "לראות במסורת האורפית כולה חטיבה הלכותית מתורת ישראל" (גוטמן תשכ"ג, עמ' 121). יש לראות פרט זה בדברי ארטאפאנוס כחלק משיטתו לאמץ סיפורים אליליים שונים ו"לגיייר" אותם, וכן לייחס לדמויות המקראיות החשובות הישגים תרבותיים יוצאי דופן (גוטמן תשכ"ג, שם לאורך כל הפרק על ארטאפאנוס), אך יחד עם זאת ברור שהוא רצה לייחס את המסורת האורפית לתורת ישראל. מלז' מציין שם שגם הכותב היהודי אריסטובולוס מושפע מסגנונה של השירה האורפית. לדעת מלז' דמיון סגנוני זה עשוי היה לשכנע נוכרים אודות קשר מהותי בין יהודים ודיוניסוס (בהתאם לשיטתו שנוכרה לעיל, הערה 174). ואולם אינני משוכנע שדמיון סגנוני זה לשירה האורפית יביא נוכרים למסקנה שאלוהי היהודים זהה דווקא עם דיוניסוס. יחד עם זאת ברור שיש כאן היכרות נרחבת עם העולם האלילי ושימוש במונחים ובמושגים מעולם זה לתיאור היהדות.

<sup>203</sup>. ראו: גוטמן תשי"ח, עמ' 144-145; הנגל 1974, א, עמ' 202, ב, עמ' 135, הערה 611; ביקרמן 1988, עמ' 253-254.

<sup>204</sup>. καὶ μετὰ τῷ τετελεσμένῳ ἔθυσον (מל"א); καὶ ἀφείλεν τὰς τελετὰς ἀπὸ τῆς γῆς (הושע). לדעת דניאל-נטף תשנ"א, עמ' 306, התרגום לפסוק בדברים הקושר זאת למיסטריות אינו מקורי והוכנס לטקסט בתקופה מאוחרת, אולם לדעת טוב תשמ"ד, עמ' 79, המינוחים המיסטריים המופיעים בפסוק שייכים דווקא לשכבה המקורית של התרגום. אם דברינו בפנים נכונים, שהתרגום למלכים ולהושע הושפע מן השבעים לדברים, אפשר שיש בהם ראיה נוספת לדברי טוב.

<sup>205</sup>. Καὶ ἀφανισθήσονται βωμοὶ τοῦ γέλωτος, καὶ αἱ τελεταὶ τοῦ Ἰσραὴλ ἐξηρημαθήσονται. וראו גוטמן תשי"ח, עמ' 144-145.

לפה"ס לאמצע המאה הראשונה לספירה<sup>206</sup> מתייחס במקומות אחדים לפולחני מיסטריות. בתחילת פרק יב מתוארים חטאי יושביה הקדומים של ארץ הקודש. בתיאור חטאים אלה משתמש המחבר במילים τελετάς (פסי 4), θιάσος ו μύστας (פסי 5),<sup>207</sup> המשמשות בתיאורי פולחני המיסטריות של דיוניסוס.<sup>208</sup> בפרק יד, 15 מופיעות המילים τελετάς ו μυστήρια, ובפסוק 23 באותו פרק מופיעות שתי מילים אלה וגם המילה κῶμος שמשמעה הילולה, בעיקר לכבוד האלים. אף שחלק מהפרשנים של חכמת שלמה מפרשים פסוקים אלה על תקדימים היסטוריים מן המקרא,<sup>209</sup> נראה שהקשר ההדוק בין מילים אלה ובין המיסטריות הדיוניסיות מחייב פירוש הקושר את הפסוקים לפולחן דיוניסוס.<sup>210</sup> היו שפירשו גם פסוקים אחרים בחכמת שלמה כקשורים לפולחן מיסטרי (כגון א, 16).<sup>211</sup> מסתבר אפוא שהמיסטריות, בעיקר אלה הדיוניסיות, הציקו למחבר הספר, עד שמצא לנכון להתפלמס עמן. גם כאן מסתבר שהפולמוס אינו מיועד לשכנע נוכרים שהשתתפו במיסטריות אלה, אלא להניא יהודים מלהשתתף בעבודת אלילים זו.<sup>212</sup> מקורות אלה מלמדים על נטייה של יהודים לפולחני מיסטריות. רובם, ובעיקר אלה הרומזים לדיוניסוס, הם מן התקופה התלמית, וייתכן שהדבר קשור למרכזיותו של פולחן דיוניסוס בתקופה זו. יחד עם זאת מובן שאין זה שיקול מכריע בתיארוך ספר מק"ג.

אף שהצבענו על נטייה של יהודים למיסטריות עדיין לא זיהינו דמויות ספיציפיות של יהודים שהצטרפו לפולחן נוכרי. אכן, העובדה שהיו יהודים במצרים שלא נמנעו מלקשור עצמם לפולחנים נוכרים אינה חדשה.<sup>213</sup> די להצביע על אישיות כמו טיבריוס יוליוס אלכסנדר, בן אחיו של פילון, שניהן כמפקד הצבא הרומי שהחריב את ירושלים כדי להוכיח זאת.<sup>214</sup> עובדה זו מתגלה גם בממצא הפאפירולוגי והארכיאולוגי. בשני שטרי הלוואה מן המאה השנייה לפה"ס שהצדדים

<sup>206</sup> לזמן חיבורו של הספר ראו: מ' גודמן בתוך: שירר, 11, עמ' 572-573.

<sup>207</sup> בפסוק 5 יש בעיית נוסח, ולפי ריידר 1957, עמ' 150, שתי המילים האחרונות אינן מופיעות בו. יחד עם זאת גם לדבריו מדובר בפסוק במיסטריות. ראו גם ווינסטון 1979, עמ' 240.

<sup>208</sup> ראו התרגום של ווינסטון 1979, עמ' 237, לפסוקים אלה, ופירושו שם, עמ' 238-240.

<sup>209</sup> כגון ריידר 1957, על רוב הפסוקים חוץ מהפסוק האחרון שאותו הוא מפרש על חילול המקדש באמצעות פולחן דיוניסוס כפי שמסופר במקבים ב.

<sup>210</sup> כך למשל גם ווינסטון 1979, עמ' 238, 276, 280-279.

<sup>211</sup> הפסוק מתייחס להדס, אל השאול, ויש שראו בפסוק זה רמז לפולחן מיסטרי ואולי אף לפולחן דיוניסוס עצמו. ראו בפירושו של ריידר 1957, עמ' 59, על פסוק זה, ולעומת זאת את דברי ווינסטון 1979, עמ' 113-114 שאף אינו רומז לפירוש מעין זה.

<sup>212</sup> נראה שזו דעת גוטמן תשי"ח, עמ' 144-145, הטוען כי פסוקים אלה מתייחסים למנהגים דיוניסיים דוגמת אלה של פילופטור, הואיל ולשיטתו היה פולמוס יהודי פנימי בעניין ההצטרפות למיסטריות אלה. כעין זה מפרשת דניאל-נטף תשנ"א, עמ' 307, את דברי פילון, על החוקים לפרטיהם, א, 319-320, התוקף את פולחני המיסטריות, ושולל את השתתפותם של יהודים בטקסים כאלה. לדעתה דברים אלה מכוונים נגד יהודים שנטו להצטרף לפולחני מיסטריות.

<sup>213</sup> על כל העניין ראו גם ברקלי 1996, עמ' 103-124.

<sup>214</sup> ויש להוסיף גם את דוסיתיאוס בן דרימילוס, לפי עמדת רוב החוקרים; ראו לעיל הערה 131.

והעדים הם יהודים מתייחסים הכותבים לתלמים כאל אלים.<sup>215</sup> שתי כתובות ממקדש פאן באל-קנאס, מזרחית לאפולינפוליס מְגֵנָה (Edfu), במצרים העליונה, הן כתובות תודה של יהודים.<sup>216</sup> אין ודאות שהכתובות מעידות על יהודים עובדי אלילים: ההקדשה היא לאל (θεός) ולא נזכר בכתובות שם של אל כלשהו. ועוד, הכתובות נמצאו מחוץ למתחם המקודש, ואפשר שהדבר מכון לציין הסתייגות מהפולחן האלילי. יחד עם זאת העובדה שכתובות הודיה של יהודים נמצאו בסמוך למקדש אלילי מלמדת על קשר כלשהו של היהודים לאותו מקדש, ואף אם אותם יהודים לא המירו את דתם, נראה שלא חשו בעיה בנטילת חלק בנעשה במקדש פאן. בשתי כתובות אחרות מאותו מקום מופיע, ככל הנראה, השם לזרוס (Λαζαρος), הנחשב לשם יהודי.<sup>217</sup> גם כתובות אלה עשויות לתמוך בהשערה שהיו במצרים יהודים בעלי תפיסה סינקרטיסטית, שלא התכחשו ליהדותם אך גם לא נמנעו מביקורים במקדש פאן. יש להדגיש שזמן של הכתובות אינו ודאי; יש הרואים בהן כתובות מהתקופה התלמיית, ויש הסוברים כי הן מן התקופה הרומית, ואולי אף מן המאה השנייה לספירה.<sup>218</sup> לפיכך ברור שהכתובות אינן משקפות בהכרח את המציאות בתקופת חיבורו של מק"ג, אולם ניתן לקבוע שהן מעידות על מציאות אפשרית בקרב יהודי מצרים בתקופה ההלניסטית והרומית, של התנהגות דתית סינקרטיסטית, "רחבת אופקים".<sup>219</sup>

המקורות המוצגים בסעיף זה מורים אפוא על יהודים המעורבים בפולחן אלילי, במיסטריות ובפולחן דיוניסוס, או שמכירים את השפה המיסטרית ומשתמשים בה. רוב הנתונים הם כלליים ואינם עוסקים ספציפית בדיוניסוס. יחד עם זאת, המינוחים המיסטריים הנזכרים יחד עם מרכזיותו של פולחן דיוניסוס במצרים התלמיית מאפשרים להניח במידה רבה של סבירות שלפולחן דיוניסוס משקל לא מבוטל בתמונה זו, ושהפולמוס הנרמז במקורות אלה מכון בעיקר

<sup>215</sup> ראו: CPJ, I, nos. 23-24, pp. 162-166; פלדמן תשמ"ג, עמ' 203. ראו גם: CPJ, I, nos. 18, 22. זהו הנוסח השגור בשטרות כגון אלה בממלכה התלמיית, ולכן אין להסיק מכאן שיהודים אלה השתתפו בפולחן המלכים (ראו: צ'ריקובר 1957, עמ' 33). יחד עם זאת העובדה שיהודים מתנסחים בצורה כזו מלמדת על סובלנות דתית וסטייה מהמסורת המונותאיסטית הפשוטה.

<sup>216</sup> הרברי ונוי 1992, עמ' 210-207, מס' 122-121 [= CPJ, III, nos. 1537-1538], ושם ראו ביבליוגרפיה. ראו גם צ'ריקובר תשמ"ג (2), עמ' 279, העומד על העובדה שזהותו של האל בכתובות אלה איננה מפורשת; פלדמן תשמ"ג, עמ' 203, הרואה בממצאים אלה עדות לסינקרטיזם ולסטייה מהמסורת המונותאיסטית היהודית; ברקלי 1996, עמ' 99-100 על חוסר הודאות במשמעותם של ממצאים אלה.

<sup>217</sup> הרברי ונוי 1992, עמ' 211-212, מס' 123-124.

<sup>218</sup> הדעה המאחרת היא אצל מ' גודמן בתוך: שירר, 11, עמ' 58.

<sup>219</sup> כתובת הקדשה אחרת (CPJ, III, 1531) מספרת על תרומה של אלעזר בן ניקולאוס, הנראית בעלת אופי פאגאני; ראו: פרייזר 1972, א, עמ' 283; ב, עמ' 443, הערה 775.

נגד פולחן זה. מק"ג מצטרף לעדויות אלה על מעורבות יהודים בפולחן דיוניסוס ומחזק אותן.<sup>220</sup> אין לדעת על סמך מקורות אלה מה היה היקפה של התנהגות סינקרטיסטית זו ועד כמה רווחה מעורבות יהודים בפולחן אלילי או בפולחן דיוניסוס.<sup>221</sup> גם מק"ג אינו תורם להערכת היקף התופעה,<sup>222</sup> אך הוא תורם להבהרת חשיבותה: האיום של הפולחן הדיוניסי בפרט, וככל הנראה של השפעה תרבותית נוכרית בכלל היה מספיק מוחשי כדי שמחבר יהודי נאמן ימצא צורך לכתוב כתב פולמוס תקיף נגד איום דיוניסי זה.<sup>223</sup> ייתכן שלאור זאת יש להעריך, שהיקפה של הנטייה לפולחנים נוכריים היה יותר מאשר "זעום", אם כי רוב רובה של יהדות אלכסנדריה עדיין הזדהתה עם הסתייגותו של מחבר מק"ג מהפולחן האלילי והשתכנעה מטיעונו.

\* \* \*

התמיהה שבה פתחנו את דיונונו – חוסר האפשרות שיוצע לכל היהודים להצטרף לפולחן המיסטרי של דיוניסוס – שללה את ההיסטוריות של סיפור זה והובילה אותנו למסקנה שמק"ג אינו מתאר בזה מציאות היסטורית אלא מספר סיפור בידיוני. המחבר מנצל מידע אמיתי ומדויק על תלמי פילופטור ועל פולחן דיוניסוס כדי ליצור מבדה אודות כפיית היהודים לפלוח לדיוניסוס. במבדה זה בעצם מתפלמס המחבר עם יהודים שקיבלו עליהם את פולחן דיוניסוס, ורואה בהם בוגדים בעמם ובממלכה שבה הם שוכנים. המחבר טוען כי אין יתרון ליהודים בפולחן דיוניסוס לא מן הבחינה התיאולוגית ולא מן הבחינה הפוליטית: אלוהי ישראל גובר על דיוניסוס, ונאמנות היהודים לדתם היא המבחן האמיתי של נאמנותם למלך ולמדינה. טענות אלה אינן רק דימויו הקודח של יהודי קנאי, אלא הן – כך טוען מחבר הספר – השקפותיו של המלך התלמי פילופטור (ו,33). בנוסף על כך מחבר מק"ג מלגלג על פולחן דיוניסוס, ויחד עם זאת מראה כי גם ביהדות יש אלמנטים הקיימים בפולחן זה, ובעצם היהדות היא המיסטריה האמיתית. מתוך כך שבנו מן

<sup>220</sup> בניגוד לברקלי 1996, עמ' 105, המטיל ספק באפשרות להסתמך על מק"ג כעדות על התבוללות, משום שאינו חיבור היסטורי. לדעתנו שאלת ההיסטוריות של מק"ג אינה קשורה לעניין, משום שעצם הסיפור הוא פולמוס נגד נטייה יהודית לפולחן נוכרי, והוא הראיה שנטייה כזו אכן התקיימה.

<sup>221</sup> מקובל להניח כי היקפה של התופעה היה מצומצם. ראו למשל: צ'ריקובר תשכ"ג (2), עמ' 278-280; פרייזר 1972, א, עמ' 285; שירר ג1, עמ' 138; כשר תשמ"ט, עמ' 80-81. לעומת זאת השוו הערכתו של גודינף 1953, עמ' 290, על הסינקרטיזם הרווח בקרב יהודים בתקופה הרומית המאוחרת. על השאלה הכללית של "התבוללות" נכתב הרבה מאוד; לבחינה מחודשת של התופעה (וביבליוגרפיה) ראו: ברקלי 1996 (על המושגים ככלל ועל התבוללות במצרים: פרקים ד-ה).

<sup>222</sup> מק"ג מתאר תופעה שולית (ב,31), אך גם הוא מודה שיש לפחות שלוש מאות יהודים כאלה (ז,15), שהם אמנם מעט ביחס למספר האין סופי של יהודים המצויים במצרים (ד,17), אך מצד שני רק בהם נתקלו היהודים הנאמנים (ז,14) ואולי היו גם אחרים.

<sup>223</sup> על האפשרות שמטרה דומה – מלחמה נגד נטייה לאלילות – הייתה אחת ממטרותיו של פסבדו הקאטאיוס ראו: בר-כוכבא 1996, עמ' 247.

הספרות אל ההיסטוריה וראינו כי יש בידינו עדויות לא מעטות על נטייה של יהודים בגולה לפולחני מיסטריות ועל יהודים בגולה המצרית שנטו להשתתף בעבודת אלילים ולזנוח את דתם. עדויות אלה פרושות על פני תקופה ארוכה, והן אינן מסייעות לקבוע את המועד המדויק של הפולמוס המופיע במק"ג. יחד עם זאת ייתכן שאופיו של הפולמוס הולם דווקא את הידוע לנו על התקופה התלמית, משום שהספר קושר בין פולחן דיוניסוס ובין נאמנות למדינה, ורק בממלכה התלמית פולחן דיוניסוס היה לא רק פולחן מרכזי אלא נחשב גם כפולחן הממלכה.<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup>. על תיארוך הספר ראו להלן פרק ו, סעיף ב.



## פרק שני

### מקבים ג ומקבים ב: גאווה גלותית

נקודת המוצא של הדיון בפרק זה ידועה זה מכבר: יש קשר הדוק וקרבה רבה בין ספר מק"ג ובין ספר מקבים ב בלשון, בסגנון ובתוכן. מבחינת הלשון ערך אמת רשימת מילים משותפות רק לספרי מק"ב ומק"ג שאינן מופיעות עוד בתרגום השבעים,<sup>1</sup> ואפשר להוסיף על רשימתו מילים רבות.<sup>2</sup> קופידקס ערך השוואה מרשימה בין צירופי מילים וביטויים המשותפים לחיבורים אלה.<sup>3</sup> לשני הספרים סגנון כתיבה דומה המושפע מההיסטוריוגרפיה הפאטטית, אף שסגנונו של מק"ב עדיף, בהיותו קרוב יותר לסגנונו של פוליביוס ובעל פחות הגזמות ורגשנות בסיפור, ואילו מק"ג יותר נמלץ וקשה.<sup>4</sup> מבחינה תימאטית צוינו נקודות רבות שבהן יש דמיון בין שני הספרים הללו: הניסיון של פילופטור להיכנס לקודש הקודשים דומה לניסיונו של הליודורוס לחזור לאוצרות בית המקדש (מק"ב פ"ג); בשני הספרים נתקנים חגים לזכר ההצלה; בשניהם נכללות תעודות רשמיות, ובשניהם יש דגש על קדושת המקדש ותפילות להצלחתו; יש גם דמיון לא מועט בין התפילות בספרים אלה. שני הספרים מספרים על איש זקן וחסיד בשם אלעזר, ועל מופעות<sup>5</sup> פלאיות. נקודות אלה הן רק חלק מנקודות הדמיון שנמנו בין שני הספרים הללו.<sup>6</sup> אלה נידונו על ידי חוקרים רבים, שניסו לפרש את משמעות הדמיון ולקבוע על פיו את היחס בין שני הספרים.

דומה שלא נחלק אדם מעולם, ששני הספרים קרובים זה לזה מבחינת האסכולה הספרותית או המחשבתית אליה הם שייכים.<sup>7</sup> ברם, רוב החוקרים הציעו קביעות מעבר לעובדה זו. גרדנר סבורה ששני הספרים דומים גם מבחינת המסר שאותו הם מעבירים.<sup>8</sup> רבים דנו בשאלת כיווני ההשפעה,

<sup>1</sup>. אמת 1913, עמ' 156.

<sup>2</sup>. ראו הנספח לפרק זה.

<sup>3</sup>. קופידקס 1987, עמ' 26-27.

<sup>4</sup>. קאופ' 1900, א, עמ' 121; אמת 1913, עמ' 156; שטרן תשמ"ג, עמ' 231.

<sup>5</sup>. ἐπιφάνεια. מובנה של המילה הוא התגלות או הופעה אלוהית. ד' שורץ, בתרגומו למקבים ב העתיד להופיע בקרוב, חידש את המילה "מופעה", ובה אנו משתמשים להלן, וגם בתרגום התפילות המובא בנספח לפרק השלישי.

<sup>6</sup>. ביכלר 1899, עמ' 191-192 (ההקבלה בין פריצת הליודורוס לבין פריצת פילופטור לבית המקדש); אמת 1913, עמ' 156; הדס 1953, עמ' 12; אנדרסן 1985(1), עמ' 515; גרדנר תשמ"ח, עמ' 292-295; טרומפ 1995, עמ' 318-322; גיונסון 1996, דנה לכל אורך הפרק השני של חיבורה, עמ' 23-56, בהקבלות תימאטיות בין מק"ג לבין ספרות יהודית אחרת, שבה נכלל גם ספר מק"ב.

<sup>7</sup>. אמת 1913, עמ' 156-157, ושוב בעמ' 158; גיונסון 1996, עמ' 17, ובהערה 30 פירוט של חוקרים נוספים המציינים קרבה זו.

<sup>8</sup>. גרדנר תשמ"ח, עמ' 293-295, 298.

והקו הדומיננטי בסוגיה זו הוא שמק"ג הושפע ממק"ב.<sup>9</sup> אחרים נמנעו מלהכריע בדבר,<sup>10</sup> והיה גם מי שטען שמק"ג הוא שהשפיע על מק"ב.<sup>11</sup> לעומת זאת סבור אריה כשר "ששני הסיפורים לא נשענו על מסורת משותפת".<sup>12</sup> בשל הקרבה הרבה בין הספרים נטו רבים גם להציע מועד חיבור קרוב לשני הספרים.<sup>13</sup> יוהנס טרומפ שיער שמק"ג הוא חיבור המורכב משני מקורות ששולבו יחדיו, ואחד מן המקורות הוא סיפור הליודורוס במק"ב.<sup>14</sup>

מבין הפרטים המרכיבים את הקרבה הכללית בין שני הספרים, אחד מן הסיפורים במק"ג דומה באופן ניכר ומפתיע לסיפור שמופיע במקבים ב, הן מבחינה תימאטית והן מבחינת אוצר המילים. הכוונה לסיפור נסיון הפריצה למקדש של תלמי פילופטור (מק"ג פרקים א-ב, 24) והסיכום התמציתי של סיפור זה המופיע באיגרת הראשונה של פילופטור, מק"ג ג, 11-29) הדומה לסיפור הפריצה למקדש של הליודורוס (מק"ב פרק ג). בדברים הבאים ננסה לבחון מחדש את היחס והדימיון בין שני הסיפורים, נגדיר מחדש את גבולותיו של דימיון זה, ומתוך כך נציע הסבר לטיבו של היחס בין שני הסיפורים. ההסבר המוצע יתמוך מבחינה עקרונית בתפיסתו של דיויד ויליאמס בעניין טיבו ומטרתו של מק"ג,<sup>15</sup> אך תפיסה זו תבוסס יותר בדברינו, תחודד ותוגדר מחדש. בסיום הפרק נבחן את ההשלכות של מסקנותינו על טיבו של יחסם של יהודי מצרים לארץ ישראל ולירושלים.

## א. הדימיון

סיפור הניסיון של הליודורוס להחרים כספים מאוצר המקדש בירושלים (מק"ב ג) דומה מאוד לסיפור ניסיונו של פילופטור לפרוץ לקודש הקודשים (מק"ג א-ב, 24) לא רק מן הבחינה התימאטית אלא גם מן הבחינה הלשונית. מבחינה תימאטית שני הסיפורים דומים מאוד. בשני המקרים הסיפור נפתח ביחס חיובי של המלך לבית המקדש. במק"ב נאמר שהמלכים היו נוהגים

<sup>9</sup> ביכלר 1899, עמ' 192 (לגבי פריצת הליודורוס ופריצת פילופטור לבית המקדש); ביקרמן 1928, טור 798; צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 343-344; קולינס 1983, עמ' 104; גרדנר תשמ"ח, עמ' 295, 298; טרומפ 1995, עמ' 322; גיונסון 1996, עמ' 23, הערה 2, רואה כסבירה את התפיסה שמק"ב קודם למק"ג, אך בגוף חיבורה היא מדגישה פעמים אחדות שאין אפשרות להגיע לקביעה ודאית בעניין (כגון שם, עמ' 17, 23). וראו כעת את דבריה הקצרים והחשובים של מיטמן-ריכרט 2000, עמ' 68.

<sup>10</sup> כגון: אמט 1913, עמ' 157 והערה 1; אנדרסן 1985(1), עמ' 516; גיונסון 1996, עמ' 17.

<sup>11</sup> וילריך 1900, עמ' 163-166 (ובעיקר עמ' 165-166).

<sup>12</sup> כשר תשל"ט, עמ' 194-195, הערה 16. הוא אף מציין שם כי "פשוט הסיפור במקבים ג יש בה כדי להעיד על קדמותו; לעומת זאת, הקישוטים והסממנים האמנותיים ההלניסטיים של מקבים ב מעידים על איחורו היחסי".

<sup>13</sup> אנדרסן 1985 (1), עמ' 512; אמט 1913, עמ' 157, בלשון שמא; בניגוד לצ'ריקובר תשכ"א, עמ' 355, הטוען להשפעה ספרותית של מק"ב על מק"ג, אך לריחוק במועד כתיבתם; ראו גם גיונסון 1996, עמ' 17-18.

<sup>14</sup> טרומפ 1995.

<sup>15</sup> ויליאמס 1995.

לכבד את בית המקדש, וגם סלווקוס הרביעי העניק מתנות לבית המקדש (2-3). במק"ג יחסו של המלך לבית המקדש בראשית ביקורו בירושלים היה של כבוד והערכה, והוא הקריב קרבנות בבית המקדש (9). גם מבחינה לשונית יש קרבה בין שני הסיפורים. במק"ב משמש הפועל  $\tau\iota\mu\acute{\alpha}\omega$  לתיאור יחסם של המלכים לבית המקדש (2), וזה גם הפועל שאותו משלב מחבר הספר באיגרת הראשונה של פילופטור (ג, 16), במקום שפילופטור מתאר את מטרותו בעלייתו לירושלים.<sup>16</sup> הווה אומר, אפשר להחשיב גם את תלמי הרביעי פילופטור כאחד מאותם מלכים (הנזכרים במק"ב ג, 2) המכבדים את המקדש הירושלמי.

בשני הספרים האישיות שעתיזדה לבקר בירושלים שהתה קודם לכן באיזורים הסמוכים ליהודה, והביקור לא התמקד רק בירושלים. הליודורוס העמיד פנים כי מגמת פניו היא סיור כולל בערי חילת סוריה ופניקיה (8), וגם פילופטור ערך סיור ניצחון בערים הקרובות (א, 6-7) שבאיזור חילת סוריה ופניקיה (ג, 15). הכינוי לאיזור הסיור זהה בשני הספרים ( $\text{Κοίλη Συρία καὶ Φοινίκη}$ ).<sup>17</sup> בשני הספרים מתקבל המבקר בירושלים בסבר פנים יפות. הליודורוס מתקבל בכבוד על ידי הכוהן הגדול (9), ופילופטור פוגש עוד לפני בואו ירושלימה משלחת של המועצה והזקנים ששאלה בשלומם וברכה אותו (8). הפועל שבו משתמש מחבר הספר באיגרת הראשונה של פילופטור בתארו את קבלת הפנים הזו ( $\alpha\pi\omicron\delta\epsilon\chi\omicron\mu\alpha$ , ג, 17), זהה לפועל המופיע בתיאור קבלת הפנים להליודורוס במק"ב (9, וכן בפס' 35).<sup>18</sup>

בשני הספרים יהודים הם הנוקטים יוזמה שבעקבותיה הביקור בירושלים קורם עור וגידים. במק"ב שמעון נגיד המקדש הלשין בפני השלטונות על האוצר בירושלים והליודורוס נשלח לקחת את הכסף (5-7), ובמק"ג משלחת מקבלי הפנים מעוררת את השתוקקות המלך לבקר בירושלים (8). ההבדל בין ההלשנה ובין מה שנראה כהזמנה מכובדת גורר בעקבותיו גם הבדל במטרת הביקור: במק"ב הליודורוס בא כדי לקחת את האוצר השמור במקדש ובמק"ג פילופטור בא כדי

<sup>16</sup>. יש לציין שהפועל מופיע שוב בהקשרים דומים בשני הספרים, כמבטא התייחסות ראויה למקדש. במק"ב יג, 23 (המלך כיבד את המקדש) ובמק"ג ג, 17, כשהמלך טוען שרצה להיכנס לקודש הקודשים ולכבדו. על הקשר בין כוונותיו של פילופטור למסופר בפרק א, 12 על דרישתו לזכות בכבוד ( $\tau\iota\mu\acute{\alpha}$ ) ולהיכנס לקודש הקודשים ראו להלן פרק ד, לפני הערה 16.

<sup>17</sup>. כינוי זה הוא הכינוי השכיח לאיזור זה תחת השלטון הסלווקי, כלומר מהמאה השנייה לפני הספירה (ראו למשל: וסטרמן 1938, עמ' 21-22, והערה 68; שטרן תשל"ג, עמ' 45; שטרן תשנ"א, עמ' 26, ושם עמ' 371-372). לכן מובן שזהות הכינוי אינה מוכיחה שאחד הספרים הכיר את חברו או הושפע ממנו. ראוי רק לציין שאף שמק"ג מספר על אירוע שהתרחש בשעה שהתלמייים שלטו בארץ ישראל, הוא אינו מתאים את הכינוי של האזור לזה שהיה רווח באותה תקופה (כמו שעשה למשל מחבר איגרת אריסטיאס בסעיף 22), אלא הוא משתמש בכינוי המקובל של האזור בתקופת חיבור הספר.

<sup>18</sup>. עיינו בפירושו של שוורץ (לעיל, הערה 5) על פס' 35, הטוען שלמילה משקל מיוחד בסיפור.

לכבד את מכבדיו ולהקריב במקדש. האידיליה השוררת בשלב זה ביחסי פילופטור והיהודים מתבטאת גם בעובדה שהמלך זובח ופועל "כנהוג במקום" (9).

הליודורוס אינו מתרשם מקבלת הפנים החמה והוא חותר לבצע את שליחותו. הוא מספר לכוהן הגדול את מטרת בואו וחוקר את העובדות בקשר לאוצר (9). גם פילופטור נאמן למטרת ביקורו, ובהתפעלותו מן המקדש, המבטאת את יחסו החיובי כלפי מקדש זה, הוא חפץ להיכנס לקודש הקודשים (10). בתגובה לדרישת האורח באים ההסברים. במק"ב הדובר הוא הכוהן הגדול, המבאר מדוע אי אפשר ואין זה צודק לשלוח יד בכספי הפקדונות המונחים באוצר (10-12). במק"ג מסבירים (לא נאמר מי) למלך שאין אפשרות להיכנס להיכל אלא לכוהן הגדול ורק פעם בשנה (11). אחד הפעלים המתארים את האיסור הוא εἰσένααι. פועל זה שמשמעותו בתרגום השבעים היא כניסה אל הקודש,<sup>19</sup> מתאר גם את מעשהו של הליודורוס (εἰσῆλθαι) ביום שבו ביקש להיכנס אל האוצר (14). פועל זה אינו שכיח בשבעים, ושימוש משותף בפועל נדיר זה בשני הסיפורים מלמד על קרבה ביניהם. קרבה מילולית בין הסיפורים מתגלה גם ברמז נוסף. בשני הסיפורים כוונת המתפרצים למקדש מנוסחת במונחים של הפרת חוק. לאחר ההסבר הראשון שנאמר לפילופטור קוראים את החוק (νόμος) כדי לשכנעו שחל איסור על כניסה למקום (12); גם במק"ב מופיע מוטיב החוק, בתפילת הכהנים לשמים שמחוקק חוק הפקדונות (τὸν περὶ παρακαταθήκης νόμον) יגרום לשמירתו (15). המילה אינה זהה, אך ההתייחסות לכוונת הפריצה למקדש כמנוגדת לחוק משותפת לשני הסיפורים.

תגובתם של שני האישים להסברים שנאמרו להם היא התעקשות: שניהם מסרבים לשנות את כוונתם. אך בעוד שהליודורוס מתעקש בשל הפקדונות המלכותיות שקיבל (13), פילופטור מתעקש משום שלו עצמו מגיע הכבוד, יותר מאשר לכל אדם אחר (12-13, 15). הבדל זה יידון בהרחבה בסעיף השני בפרק זה.

גם תיאורי התגובות לכוונתם של שני האישים לבצע את זממם דומים בשני הסיפורים.<sup>20</sup> ראשית, מבנה התגובה בשני הסיפורים דומה. המגיבים הראשונים הנזכרים הם הכהנים (מק"ב ג, 15; מק"ג א, 16); אחריהם נזכרת תגובת אנשי העיר (מק"ב 18; מק"ג 17), ומקום מיוחד מוקדש בשני הספרים לתגובת הנשים (מק"ב 19; מק"ג 18-20). בהמשך מתוארת תפילה (מק"ב 20; מק"ג 21).

<sup>19</sup> הפועל מופיע בשבעים על שמות כח, (29)23; (35)31, עם המושא הישיר εἰς τὸ ἄγιον בתרגום הביטוי "בבוא אל הקדש"; על שמ"א טז, 6 (בני ישי הבאים אל הזבח); בשני המקורות הנזכרים בפנים ובמק"ג ב, 28. למובן זה של הפועל בספרות מאוחרת יותר ראו: GELNT בערכו, עמ' 232.

<sup>20</sup> הדס 1953, עמ' 35, מצביע על דמיון בין שני התיאורים, וקובע כי התיאור במק"ב הולם יותר מהבחינה ההיסטורית.

ייתכן שיש לכלול במבנה זה גם את העובדה שבשני הסיפורים מובא הרהור של המחבר לגבי מחשבות אפשריות של הצופה מן הצד במחזה המתואר (מק"ב 21; מק"ג 29).<sup>21</sup> החריגה היחידה בדמיון המבני היא במקומו ובתגובתו של הכוהן הגדול למתרחש. אמנם בשני הספרים מסופר על תגובתו, אך במק"ב תגובה זו מופיעה לאחר תיאור תפילת הכוהנים (16-17), ואילו במק"ג רק כשמגיע המתח לשיאו ופילופטור עומד על סף ביצוע זממו, מוקדשים כעשרים פסוקים לתפילתו של הכוהן הגדול (ב, 20-1),<sup>22</sup> שהצילה את המקדש. נראה שתפילה זו של שמעון הכוהן הגדול מקבילה לפעולה של חונוי הכוהן הגדול במק"ב – תפילה להצלת חייו של הליודורוס (31-33). בשני המקרים הכוהן הגדול מתפלל ותפילתו מתקבלת, ובשני המקרים נאמר במפורש שתפילת הכוהן היא שגרמה לשינוי המיוחל (מק"ב ג, 33; מק"ג ב, 21). אם כן, אין הקבלה במק"ג להופעתו של חונוי הכוהן הגדול בתיאור המהומה והתפילה במק"ב. אולם אין הדבר פוגם בדמיון המבני שבין התגובה לפריצת הליודורוס למקדש במק"ב ובין התגובה לפריצתו של פילופטור במק"ג, משום שיש לפרש את העדרו של הכוהן הגדול מההתקהלות המתוארת במק"ג וגם הבדלים נוספים בדמותו ובתפקידו של הכוהן הגדול בשני הסיפורים כנובעים מתפקידו של הכוהן הגדול בכל אחד מהם.<sup>23</sup>

<sup>21</sup>. הניסוח המסתייג הוא בשל הפרש הפסוקים הגדול במק"ג בין אזכור התפילה בפס' 21 לבין תגובת המתבונן מן הצד בפס' 29. לצד שני העניין העיקרי בפס' 22-28 הוא הצטרפות הכול לתפילה, ואם כן ייתכן שהפער בפסוקים הוא פער מדומה.

<sup>22</sup>. פס' 1 מוסר שהכוהן הגדול שמעון הוא שנשא את התפילה. נוסח זה של הפסוק מבוסס על כתבי יד לוקיאניים ועל התרגום הסורי. פסוק זה חסר בכתבי יד אלכסנדרינוס וונטוס. לפי קבוצת עדי הנוסח q מופיע במקום הפסוק השלם המשפט הבא: "ואמרו יחדיו" ( $\alpha\lambda\lambda' \epsilon\iota\sigma\alpha\mu\epsilon\sigma\alpha\iota \sigma\alpha\mu\epsilon\sigma\alpha\iota$ ), ונוסח שונה במקצת בתרגום הארמני. לפי נוסחים אלה התפילה אינה של הכוהן הגדול אלא של כל העם. הנהרט 1980, עמ' 17, סבור שההמשך הישיר של פרק א, 29 הוא ב, 2, משום שמיד לאחר שנאמר שהצעות של העם עשו רושם חזק ביותר, מובא תוכן של הצעות. הוא עומד גם על העובדה שהטקסט הלוקיאני הוא המפורט ביותר מבין כל עדי הנוסח, ומציין שפעמים רבות הנוסח הלוקיאני במק"ג הוא נוסח מעובד, ולכן לדעתו הנוסח העדיף הוא זה של כתבי יד אלכסנדרינוס וונטוס. לעומת זאת פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 144-145, מציינת שדמותו של שמעון מקבילה לזו של אלעזר, הכוהן המתפלל בתחילת פרק ו. יחד עם זאת היא חותמת את דבריה בעניין במסקנה, שהטקסט המקורי היה חסר משהו, וכך נוצרו נוסחים שונים לפתיחת התפילה. ואכן במהדורת מק"ג שלה (פאסוני דל-אקווה 2000, עמ' 636) היא משמיטה את הפסוק הראשון של פרק ב כמו שהכריע הנהרט. בניגוד לשיקוליו של הנהרט נראה לי שכמה שיקולים ספרותיים אחרים מבססים דווקא את מקוריותו של הנוסח הלוקיאני במקרה זה: ההקבלה בין שמעון הכוהן הגדול לאלעזר הכוהן במצרים, העובדה שהעימות הישיר בין המלך המצרי לכוהן הגדול נזכרת כבר בפרק א, 11 (ראו להלן, הערה 23), והסברה שקשה להניח שתפילה כל כך מפורטת ומורכבת תיוחס לציבור שלם בלא שיצוין אדם אחד שחיבר אותה. בניגוד להנהרט נראה שבלא הפסוק הראשון בפרק ב יש חסר, ואין המשכיות טבעית מסוף פרק א לפרק ב, 2 (כך הרי מסבירה פאסוני דל-אקווה את היווצרות הנוסחים האחרים). ואכן מהדירים ומתרגמים של מק"ג התחבטו בזהותו של שמעון הכוהן הגדול, כנראה בשל ההנחה שהפסוק הזה הוא חלק מקורי מהספר, אף שהיו מודעים לנוסחים השונים; ראו: אמט 1913, עמ' 164; הדס 1953, עמ' 38-39; אנדרסן 1985 (1), עמ' 518. אם אכן הנוסח הלוקיאני הוא מקורי, אפשר שהנוסחים האחרים נוצרו כניסיון להתגבר על הקושי ששמעון הכוהן הגדול אינו מופיע שוב בספר. נמצא אפוא, כי אף שיש לנהוג זהירות בניסיון להכריע בענייני נוסח על סמך שיקולים ספרותיים, מסתבר במקרה זה שהנוסח הלוקיאני עדיף.

<sup>23</sup>. במק"ב מייצג חונוי הכוהן הגדול את הנהגת היהודים המתונה הדואגת לדו-קיום בשלום ובהערכה הדדית עם השלטונות הנוכריים. במק"ג מייצג הכוהן הגדול את מתחרהו של המלך: הכוהן הגדול הוא בן האנוש היחיד עלי אדמות הרשאי להיכנס למקום שהמלך זומם לפרוץ לתוכו (א, 11), והעובדה שדווקא בכוח תפילתו נמנעה מן המלך

כאמור, המגיבים הראשונים הנזכרים בשני הספרים הם הכוהנים. במק"ב נאמר שהכוהנים (οἱ δὲ ἱερείς) הפילו את עצמם בבגדי כהונתם לפני המזבח וקראו לשמים לשמור את האוצר (15). גם במק"ג מסופר בדומה שהכוהנים (τῶν δὲ ἱερέων), לבושים בבגדיהם, כרעו וביקשו תשועה מאת האל הגדול ביותר (16).<sup>24</sup> מבחינה תימאטית כמעט כל פרטי התיאורים דומים,<sup>25</sup> אך מבחינה מילולית אין מילים משותפות מלבד "כוהנים" - נושא הפסוק.<sup>26</sup>

גם אנשי העיר לא נותרו אדישים למתרחש. בשני הספרים הם פורצים החוצה (ἐκπαράγειν) [מק"ב 18; מק"ג 17] מבתיהם, וזו הפעם היחידה שמילה זו מופיעה במק"ב ובמק"ג.<sup>27</sup> נראה שגם המבנה של שני הפסוקים דומה; בחצי הראשון מתואר המעשה של אנשי העיר, ובמחצית השנייה של כל אחד מהפסוקים מבוארת הסיבה שבגללה נעשה מעשה זה.

לא רק הגברים נסערו בשל האירועים, אלא גם הנשים לא יכלו לישב בשלווה. בשני הספרים מתוארות נשים שיצאו מבתיהן, ביטאו את מצוקתן באמצעי אבל שונים – במק"ב (19) בחגירת שק, ובמק"ג (18) בהנחת אפר על ראשיהן – והתקהלו או התרוצצו ברחובות העיר. תיאור זה מכיל גם צירוף לשוני זהה: "הבתולות המסוגרות" (κατάκλειστοι παρθένοι) במק"ג א, 18; κατὰκλειστοι τῶν παρθένων, מק"ב ג, 19).<sup>28</sup> יחד עם זאת בתיאורים אלה ניכרים ההבדלים הסגנוניים בין שני הספרים, ואלה יידונו להלן.

בשני הספרים הפעילות המשותפת של הציבור שהתאסף היא תפילה. זו נזכרת במספר פסוקים במק"ב (15; 18; 20; 22) ובמק"ג (16; 21; 24; 27; ב, 1-20), וניתן להצביע על דמיון תוכני ולשוני בין

האפשרות לבצע את זממו, מבטאת את נצחון היהודים ותבוסת המלך. על היבטים נוספים בהשוואה בין חונו הכוהן הגדול לבין שמעון הכוהן הגדול ועל הופעתו של הכוהן הגדול במק"ג פרק ב המקבילה להופעת אלעזר הכוהן בפרק ו ראו עוד להלן. במק"ג שמעון הכוהן הגדול - כמו גם אלעזר הכוהן בפרק ו - לא נזכרו בסיפור לפני כן. הופעתם מגבירה אפוא את האפקט הדרמטי של הסיפור: פתאום מופיע איש שלא נזכר לפני כן והוא זה שמכריע את הכף. הדבר הולם את אופיו הדרמטי והפאתטי של מק"ג.

<sup>24</sup> על הכינוי ὁ μέγιστος θεός ראו להלן, בסמוך להערה 32.

<sup>25</sup> ההבדלים העיקריים מלבד תוכן התחינה השונה בשני המקומות בשל האיום השונה (וראו הדיון להלן בסעיף הבא), הם איזכור המזבח מולו הפילו את עצמם במק"ב, והכינוי של ה' (שמים או האל הגדול ביותר). גם קופידקס 1987, עמ' 26, ציין ברשימתו את ההשוואה בין שני הפסוקים.

<sup>26</sup> מעניין לציין כי המילה ἑσθίης מופיעה בשבעים רק פעמיים, בתיאור בגדי הכוהנים במק"ג (א, 16), ובתיאור בגדי הצעירים המתגלים להליודורוס (מק"ב ג, 33).

<sup>27</sup> הפועל אינו שכיח בתרגום השבעים והוא מופיע בו רק עוד שבע פעמים, ולכן היקרותו בשני סיפורים אלה משמעותית. ההקבלות בין פסוקים 18-19 במק"ב לבין פסוקים 17-20 במק"ג מופיעה גם ברשימתו של קופידקס 1987, עמ' 26.

<sup>28</sup> להקבלה זו רמז כבר גרים 1857, עמ' 231. הדפוס של נשים מתרוצצות וילדים זועקים מצויים בהיסטוריוגרפיה ההלניסטית בתיאור פורענויות שונות (ראו: צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 356-357); צירוף לשוני דומה מופיע אצל פילון, נגד פלאקוס 89: οἱ κατάκλειστοι καὶ θαλαμειούμενοι παρθένοι, וגם שם מדובר בפגיעה בצניעותן של הנשים. ברם, צירוף המילים כפי שהוא מופיע במק"ב ובמק"ג הוא ייחודי, ויש בו כדי להעיד על הקשר המובהק בין הסיפורים. לעצם העניין, הנורמה הרווחת בעולם ההלניסטי הייתה שבתולות יושבות בבית ואינן יוצאות לבדן לרשות הרבים.

תיאורים אלה. בשתי התפילות מצויים אנשים בנפילת אפיים (מק"ב 15, 21 ; מק"ג 16, ב, 1) ויש גם מי שפורש ידיו (προτείνω τὰς χεῖρας) בשעת התפילה – הנשים במק"ב (20), ושמעון הכהן הגדול במק"ג (ב, 1).<sup>29</sup>

אילו נקלע איש מן החוץ לזירת ההתרחשות – מהרהרים בקול שני המחברים – מה היה חושב על המתרחש? התגובה המשוערת של שני המחברים אינה דומה. מחבר מק"ג רואה בעיני רוחו את החומה והיסודות רועשים (29), ואילו מחבר מק"ב מתאר את הטירוף ורגש הרחמים המתעורר לנוכח המתרחש (16, 21). ברם, דומה שעצם התחבולה לשתף את הקורא בסיפור באמצעות מחשבות הצופים היא נקודת דמיון נוספת בין שני הסיפורים.

סוף דבר, המזימה נכשלה. אלוהים הגיב והאיש הולקה. במק"ב הלכו את הליוודרוס שני צעירים, ובמק"ג – אלוהים, והפועל בו משתמשים שני הסיפורים דומה מאוד. במק"ב מופיע הפועל μαρτυρόω שלוש פעמים (26, 34, 38), ומחבר מק"ג משתמש בפועל הדומה μαρτύρω (ב, 21) שמובנו זהה. כתוצאה מהכאה זו נפל האיש ארצה (מק"ב 27 ; מק"ג ב, 22), בא לידי חוסר אונים והיה חסר קול (מק"ב 29 ; מק"ג ב, 22). העדר הקול מתואר בשני הסיפורים במילים דומות. במק"ב נאמר שהיה ἄφωνος (חסר קול) ובמק"ג נאמר שלא יכל להשמיע קול (ὡς ἄφωνος). בשני הספרים מופיעים תיאורים של פתאומיות (מק"ב 27) או חדות (מק"ג ב, 23) בנפילת האיש וחיפזון בתגובתם של מלווי. במק"ב נאמר שבמהירות (ταχύ) פנו אחדים מהמלווים אל הכהן הגדול שיתפלל בעד הליוודרוס (31), ובמק"ג גררו רעיו ושומרי ראשו של פילופטור את האיש במהירות (ταχέως) החוצה (ב, 23). שני הסיפורים דומים גם בכך שבשניהם הנופל חולץ החוצה כל עוד רוחו בו (מק"ב 27-28 ; מק"ג ב, 23), ובשניהם מתייחסים המחברים לחייו (ἡ ψὴ) של האיש. במק"ב מתוארת הענקת החיים להליוודרוס על ידי ה' (31, 33, 35), ובמק"ג נאמר שהאיש עמד לעזוב את החיים (ב, 23). הדמיון התימאטי הוא גם בעובדה שבשני הסיפורים יש תיאורי פחד ואימה (מק"ב 17, 24, 25, 30 ; מק"ג ב, 23), והתוצאה הסופית של ההתנגשות היא שהמאיימים על המקדש עוזבים את ירושלים ושבים למקומם (מק"ב 35 ; מק"ג ב, 24-25).

<sup>29</sup> צירוף זה מופיע בשבעים רק במק"ב (חמש פעמים) ופעם אחת במק"ג. במקומות אחרים בשבעים מתורגם הצירוף "פרש את כפיו" באמצעות הפעלים διαπετάζω או ἐκπετάζω. אמנם אין בהופעת הביטוי במק"ג ראייה ניצחת לקשר בין סיפור הליוודרוס לסיפור פריצת פילופטור למקדש אלא רק לקשר בין שני הספרים, אך העובדה שקיימים דמיונות לשוניים בין שני הסיפורים – גם אם אינם דווקא ייחודיים – מחזקת את הטענה בדבר קשר לשוני וזיקה כללית בין שני הסיפורים. כוחה של הערה זו יפה גם לצירוף ὁ μέγιστος θεός, הנדון להלן, סמוך להערה 32.

קיים דמיון מילולי נוסף בין שני הסיפורים באחד הפעלים המתארים את התגלות ה' במקדש. במק"ב נאמר (30) שאלוהים בפלא פיאר (παρὰδοξάζοντα) את מקומו, ובמק"ג (ב,9) מזכיר שמעון הכהן הגדול שה' בחר את העיר, קידש את המקדש ובפלא פיאר (παρὰδόξασας) אותו בגילוי נשגב.<sup>30</sup> מובן זה של הפועל אינו שכיח, והשימוש בו בשני הסיפורים בתיאור מעשיו של ה' במקדש מלמד על קרבה בין שני הספרים.<sup>31</sup>

בשובו אל המלך העיד הליודורוס לכולם על מעשיו של האל הגדול ביותר (τοῦ μεγίστου θεοῦ), כינוי זה של ה' אינו שכיח; הוא אינו מופיע שוב במק"ב והוא מופיע מעט פעמים בספרות היהודית ההלניסטית.<sup>32</sup> והנה כינוי זה מופיע שש או שבע פעמים במק"ג,<sup>33</sup> ומתוכן פעמיים בסיפור פריצת פילופטור למקדש (פס' 9, 16).<sup>34</sup> דומה שהשימוש של שני הסיפורים בכינוי זהה ובלתי שכיח של ה' הוא עדות נוספת לזיקה ההדוקה שבין סיפור הליודורוס לספר מק"ג בכלל ולסיפור פריצת פילופטור למקדש בפרט.<sup>35</sup>

ההשוואה בין סיפור שוד האוצר של המקדש על ידי הליודורוס במק"ב ובין סיפור הפריצה של פילופטור למקדש במק"ג מביאה למסקנה כי קיים דמיון בין שני הסיפורים בתוכן, במבנה ובאוצר המילים. באופן תיאורטי ניתן להסביר דמיון שכזה בדרכים אחדות: א. הקרבה בתוכן הביאה גם

<sup>30</sup>. בשני הפסוקים מופיע גם נגזרות של הפועל ἐπιφαίνω: במק"ב הוא מופיע כבינוני בסיפא של הפסוק ובמק"ג כשם עצם שבו ה' פיאר בפלא את מקדשו. הסיפא של הפסוק במק"ב מקבילה לרישא של אותו פסוק -- כלומר מקבילה לפיאר בפלא, ולכן ייתכן שיש להחשיב גם מילה זו כמרכיב בהקבלה בין שני פסוקים אלה.

<sup>31</sup>. על ההבדל בשימוש בפועל זה בשני הספרים ועל משמעותו ראו להלן סעיף ב, לאחר הערה 41.

<sup>32</sup>. מלבד מק"ב ומק"ג הוא מופיע באיגרת אריסטיאס שתי פעמים ובציטוט שמביא אוסביוס מתוך אופולמוס; ראו: מרקוס 1931-1932, עמ' 90.

<sup>33</sup>. א, 9; 16; ג, 11; ד, 16; ה, 25; ז, 22; ובשינוי קל גם ז, 2.

<sup>34</sup>. הדס 1953, עמ' 34, ציין לשימוש המשותף של מק"ב ומק"ג בכינוי זה.

<sup>35</sup>. מילה נוספת המתארת את ה' משותפת לשני הספרים. במק"ג ב, 21 ה' השומע את תחינת שמעון מכוונה ὁ ἱερεὺς ἀρχιεπίσκοπος (המשגיח על הכול). במק"ג ג, 39 מספר הליודורוס למלך הסלווקי שהאלוהים אשר מושבו בשמים ἐστὶν ἐκείνου τοῦ τόπου (משגיח על המקום ההוא). כינוי זה של ה' מופיע גם במקומות אחרים בספרות היהודית ההלניסטית (ראו: מרקוס 1931-1932, עמ' 74), ואינו מלמד על קשר מובהק בין הסיפורים. גם המילה τόπος ככינוי לבית המקדש משותפת לשני הסיפורים (למשל מק"ב 2, 12; מק"ג 9, 29, 39), אך אין בשיתוף מילולי זה כדי להצביע על קשר מיוחד בין שני הסיפורים, משום שמילה זו שכיחה בספרות היהודית ההלניסטית ככינוי לבית המקדש; ראו למשל: הדס 1953, עמ' 34. עניין נוסף משותף לשני הסיפורים הוא איזכור מושבו או משכנו של ה' בשמים. במק"ב מזכיר זאת דווקא הליודורוס בשובו למלך (39): αὐτὸς γὰρ ὁ κατοικίαν ἐπουράνιον σου οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ (ב, 15): ἐστὶν ἐκείνου τοῦ τόπου (משגיח על המקום ההוא). במק"ג ג, 39, היא במק"ג ז, 6. דמיון מילולי נוסף בין שני הסיפורים הוא הצירוף של בינוני הגזור מן הפועל κατασκευάζω עם התואר ἁγίος. במק"ב מופיע צירוף זה בפס' 22, שבו קוראים המתפללים לה' שישמור למאמינים (τοῖς πεπιστευμένοις) את פקדונותיהם שלמים (ἁγίους). במק"ג מזכיר שמעון בתפילתו (ב, 7) את עם ישראל המאמינים (κατασκευάζοντες) δὲ τοῦ; כך לפי מקצת מכתבי היד. הנוסח של רוב כתבי היד, שהועדף גם על ידי הנהרט הוא: κατασκευάζοντες. עצם ההקבלה כמעט ואינה נפגמת בשל כך, שעברו את הים בריאים ושלמים (ὑγιαίνοντες). הדמיון הוא גם בתוכן, שהרי בשני המקרים השכר למאמינים הוא שלמות גופם או פקדונותיהם.



לקרבה באוצר המילים, אך לאמיתו של דבר אין כל קשר תולדי בין שני הסיפורים; ב. שני הסיפורים הם עיבודים שונים לסיפור "צף" אחד (ואוצר המילים המשותף נובע מקרבה בתוכן ולא מתלות מילולית בין הסיפורים);<sup>36</sup> ג. אחד מהסיפורים הכיר את הסיפור השני והושפע ממנו או הגיב לו.<sup>37</sup> במקרה שלנו נראה כי המבנה הדומה של התגובה למעשי הצר, ובעיקר ריבוי המילים המשותפות לשני הסיפורים מבטלים את שתי האפשרויות הראשונות. הקשר בין שני הסיפורים קרוב מדי מכדי להיות מקרי ותלוי רק בתוכן דומה, ונראה שאחד מהמחברים ראה את דברי חברו וכתב את דבריו בהשפעתם. אולם עדיין אין בידינו לקבוע בשלב זה, מה כיוון ההשפעה ומה מטרת הכתיבה החוזרת. נוכל להשיב על שאלות אלה רק לאחר הדיונים הבאים על ההבדלים בין שני הסיפורים.

## ב. הניגוד

במהלך כל הסעיף הקודם ראינו שסיפור ניסיונו של הליודורוס לשדוד את אוצרות המקדש דומה בצורה מרשימה לסיפור ניסיונו של פילופטור לפרוץ לקודש הקודשים. בד בבד ניכרו ונרמזו גם הבדלים בין הסיפורים. הציר שעליו סובבים הבדלים אלה הוא שמעשהו של פילופטור חמור יותר, ובניגוד להליודורוס פילופטור עצמו נושא באחריות למתרחש.<sup>38</sup> בסעיף זה נבחן ונאפיין את ההבדלים בין שני הסיפורים.

ההבדל הראשון בין הסיפורים הוא היעד של הפורצים למקדש. פילופטור ביקש להיכנס לקודש הקודשים בעוד שהליודורוס רצה "רק" להחרים כספים המופקדים במתחם המקדש, אך לא פעל בכיוון של המקדש עצמו. גם המניע המיוחד להם שונה; אמנם מסופר שהתפעלותו של תלמי פילופטור מן המקדש עוררה בו את הרצון להיכנס לקודש הקודשים (10), אך מחבר הספר מבאר

<sup>36</sup>. במונח "סיפור צף" הגדיר שוורץ תשנ"ז, עמ' 21, הערה 33, את סיפור הליודורוס משום שסיפור זה ידוע גם מהקשר היסטורי אחר. ראו גם גיונסון 1996, עמ' 49, הערה 56. ביקרמן 1928, טור 798, מעלה הצעה זו כהסבר אפשרי נוסף (לצד התפיסה שמק"ג תלוי במק"ב) לדמיון בין שני סיפורי הפריצה למקדש, ואינו מכריע באופן ברור. השוו גם עמדתו של שטוקהולם 1968, עמ' 1-28, הסבור שהיחס בין שני הסיפורים (וכן גם בינם ובין הנוסח הנוסף של סיפור הפריצה למקדש במק"ד פרק ד) הוא בעיקרו יחס של מסורות שבעל פה שנתגלגלו ועובדו במקומות שונים, ובשלב מסוים עלו על הכתב. אולם שטוקהולם עוסק רק בדמיון התימאטי בסיפורי שוד מקדש, ואין במאמרו התייחסות לקרבה הלשונית הניכרת בין הסיפורים במק"ג ובמק"ב, שהיא שיקול מרכזי ביותר בהבנת היחס ביניהם.

<sup>37</sup>. באופן תיאורטי ניתן היה להניח גם אפשרות רביעית: סיפור כתוב מקורי שכל אחד מהמחברים פיתח אותו בכיוון אחר, ומה שנותר בידינו הם הפיתוחים המאוחרים ולא היצירה המקורית. אפשרות זו אינה סבירה במקרה שלנו: ראשית, אין טעם להציע שחזור מסובך ולהניח את קיומו של סיפור כתוב נוסף שלא שרד, כשיש בידינו אפשרות לשחזר תהליך סביר בלא הסיפור המשוער. הנחה זו אינה סבירה גם משום שהקשר ההדוק בין שני הספרים אינו רק בסיפור הליודורוס, ולכן סביר שאחד מהספרים הכיר את חברו.

<sup>38</sup>. כשר תשלי"ט, עמ' 194-195, הערה 16, מביא רשימת הבדלים בין שני הסיפורים, וממנה הוא מסיק ששני הספרים אינם תלויים זה בזה. להלן אנו צועדים בדרך אחרת, הן בהצגת ההבדלים והן בנייתם.

שהמלך הונע בעצם על ידי רצונו הקפריזי ורדיפת כבוד (12, 15), ומצוין שהמלך הוא המתכנן והמבצע את הפריצה למקדש (22). לעומת זאת הפקיד הבכיר הליודורוס היה כפוף לפקודות המלכותיות שנשא עמו (13), ומוכן שציות לפקודות המלך אינו דבר מגונה. לפיכך מרובים כינויי הגנאי המיוחסים לפילופטור ומעשיו: מזימתו היא מרושעת (21), פורעת חוק ויהירה (27), רוחו שחצנית (25) והוא נוהג בחוצפה (26). בסיפור הליודורוס לא נזכר אף לא אחד מכינויי גנאי אלה, ונאמר רק שמלוויו של הליודורוס "העזו פנים" (24).

חוצפתו של פילופטור בולטת גם משום שניסו להניאו פעמים אחדות באמצעי שכנוע שונים והלה לא השתכנע (11-15; 25-26), בעוד שלהליודורוס ניתן רק הסבר אחד של הכוהן הגדול (10-12). חוצפתו היתרה של תלמי מתבטאת גם בכך שהוא מיהר לבצע את זממו בעוד שהליודורוס נטל שהות כדי לתכנן את העניין (14: τὰ ξάμενος δὲ ἡμέραν - "וכקבעו יום", ולא באותו יום).

תוכן תפילת הכהנים בשני הסיפורים שונה. במק"ב הבקשה היא שיישמרו הפקדונות ואין זיהוי של הגורם המסכן אותם (15), ואילו במק"ג התפילה היא שתימנע התפרצות המסתער עליהם ברוע (τοῦ κακῶς ἐπιβαλλομένου τῇ ὀργῇ), ויש התייחסות לגורם של סכנה ולטיב פעולתו של גורם זה (16). הבדל זה ממשיך את הקו שנגלה לפני כן, שאחריותו של הליודורוס לסכנה המרחפת על המקדש במק"ב פחותה מאחריותו של פילופטור במק"ג, ולכן במק"ב הבקשה היא מניעת הנזק, בעוד שבמק"ג התפילה מופנית ישירות נגד גורם הנזק – פילופטור.

עם התקדמותו של פילופטור לכיוון המקדש מגיעה חוצפתו לשיאים עד שגם אנשיו של פילופטור עצמו הצטרפו לתפילת היהודים להצלת המקדש (27). לעומת זאת במק"ב אין תיאור של אנשי הליודורוס הפועלים נגדו. בהתאם לזה במק"ג נזכר רק עונשו של פילופטור, שהרי חבריו לא המשיכו להזדהות עם תוכניתו, בעוד שבמק"ב גם מלוויו של הליודורוס נבהלו, משום שהעזו פניהם לבוא עמו (24).

עוצמת הסכנה שבפניה עמד המקדש ניכרת בתיאורים השונים של תגובות הציבור בשני הספרים. מק"ב מקדיש לתיאור יציאת הנשים החוצה רק פסוק אחד (19)<sup>39</sup> שבו הוא מפרט את תגובתן של קבוצות שונות של נשים. לעומת זאת מק"ג, המקדיש ליציאת הנשים שלושה פסוקים (18-20), מבחין בפרוטרוט בין סוגים שונים של נשים שאינן יכולות לעזוב את בתיהן ולמרות זאת הצטרפו להמון, וכך מרחיב את הסיפור ומעצים אותו בפאתוס, מוגזם לפי טעמנו המודרני.<sup>40</sup> ההבדל אינו

<sup>39</sup>. גם פס' 20 במק"ב מוקדש לנשים והוא מתאר את תפילתן. אך, כאמור לעיל סעיף א, בסמוך להערה 20, פסוק זה מקביל לתפילה המתוארת במק"ג בפס' 21.

<sup>40</sup>. כך למשל הדס 1953, עמ' 35.

רק בסגנון אלא גם בתוכן. במק"ב רק חלק מן הבתולות המסוגרות יצאו החוצה, ואחרות הסתפקו בהצצה דרך הפתחים (19), ואילו במק"ג נזכר שהבתולות יצאו מחזריהן, ואין ציון של בתולות שנשארו בביתן. העובדה שלפי מק"ג האימהות, שאינן מופיעות במק"ב, נוטשות את ילדיהן הרכים ומתקבצות במקדש, מחזקת את הרושם שבמק"ג כלל הנשים השתתפו בתפילה ובהתקהלות, ובמק"ב רק חלק מן הנשים נטלו חלק בזה. הבדלים אלה יוצרים את הרושם שבמק"ג הסכנה שנשקפה למקדש הייתה גדולה מאוד, ואילו הסכנה שריחפה על המקדש לפי מק"ב הייתה פחותה הימנה.

התמונה דומה גם בעניין המהומה המתוארת. במק"ב התפילות ומראה פני הכוהן עשויים היו לגרום לסערת רגשות (16-17; 21); במק"ג גורם השאון לא רק לסערת רגשות אלא לתחושה שגם החומות והיסוד רועשים וגועשים (29). גם כאן נראה שעוצמתו של התיאור במק"ג יוצרת את הרושם שסכנת חילול גדולה מאוד נשקפה למקדש, הרבה יותר מזו של מק"ב.

עומקו של הפער בין שני הסיפורים מתגלה בבירור בתיאורי הצלת המקדש הבאים בהתרת הסיפורים. בשני הסיפורים ניצל המקדש והופרה המזימה. ברם, במק"ב מלווה הפרת המזימה במופע אלוהית של סוס ורוכב (25), וצעירים שהיכו את הליודורוס (26) ובישרוהו על רפואתו (33-34), בעוד שבמק"ג פילופטור הוכה, אך לא נראתה כל מופעה אלוהית או נציג אלוהי לעיני הניצבים בארץ. דומה שבשל כך מכיר הליודורוס בכוח ה', מקריב לו קרבנות ומעיד לכול על מעשיו, בעוד שבמק"ג פילופטור אינו חוזר בתשובה (24) ואינו מתייחס כלל לגורם שהעניש אותו. יתר על כן, בשובו מצרימה הוא ממשיך לרדוף את היהודים. זאת ועוד, לפי מק"ב הליודורוס זכה בחייו בשל הקרבן שהקריב חוניו הכוהן הגדול והתפילה שהתפלל להצלת חיי הליודורוס. לעומת זאת בתיאור החלמת פילופטור לא נזכרת התערבות אלוהית, ומודגש במק"ג שפילופטור התאושש והחלים בעצמו (ἀναλεξάμενος ἑαυτὸν).<sup>41</sup> תכליתה של הדגשה זו תבואר להלן, בסוף סעיף ג.

ההבדל בהתרת הסיפורים ניכר גם בלשונם. במק"ב (30) מתאר הפועל παραδοξάζω את הפלא שהתרחש במקדש עם הצלתו, והוא נזכר בהקשר של הברכה לה' שנאמרה על הצלה זו. לעומת זאת במק"ג פועל זה מופיע בתפילת שמעון המזכיר את בחירת העיר, קידוש המקדש ופיאורו הפלאי בגילוי נשגב (ב, 9). ברם, דברים אלה מתייחסים לעבר ולא להווה, והם מהווים הקדמה לבקשתו של שמעון. בתיאור ההווה במק"ג פועל זה אינו מופיע. ההיענות לתפילה והצלת המקדש בהווה אינם חזרה על תקדימי העבר, והם אינם מלווים בפלאים המתרחשים במקדש. נראה

<sup>41</sup>. גרדנר תשמ"ח, עמ' 293, ראתה בהבדל זה "הבדל גדול בין סיפורי ניסיונות החדירה לבית המקדש".

שפירוש הדבר הוא שבעוד שבמק"ב מתקיים פיאור פלאי של המקדש בהווה בהצלת המקדש, במק"ג זו רק היסטוריה. המילה המשותפת מנגידה אפוא בין הגילוי האלוהי במקדש לפי מק"ב ובין העדרו מן המקדש במק"ג.

ההבדל הקוטבי בין הסיום הטוב של סיפור הליודורוס במק"ב ובין הסיום הרע של סיפור פילופטור במק"ג מתבלט לאור הפתיחה של כל אחד מן הסיפורים. מעשה הליודורוס נפתח בכוונות רעות של האיש, ואילו פילופטור בא לירושלים כדי לכבד את המקום. אם כן סיפור הליודורוס הוביל את הקורא מעימות בין השלטון הנוכרי ובין יהודים בתחילתו, להכרת השלטונות בכוחו של ה' ופיוס והשלמה בינם ובין היהודים. לעומת זאת מק"ג הוביל את הקורא מהערכה הדדית גבוהה בין המלך ובין היהודים בתחילת ביקורו של פילופטור, לעימות חזיתי קשה ביניהם בסוף הסיפור. הזבח שכל אחד מאישים אלה הקריב בבית המקדש מבליט את הכיוון המנוגד של שני הסיפורים. בעוד שפילופטור זבח לה' בראשית הסיפור (מק"ג א, 9), הליודורוס הביא קרבן לאל לאחר שניצל (35). הווה אומר, לפי מק"ב גם אם מתעוררת אי הבנה בין יהודים ובין השלטונות העימות נפתר והיחסים בין השלטון ובין היהודים שבים לתקנם.<sup>42</sup> לעומת זאת לפי מק"ג כוונות טובות של המלך מובילות דווקא לעימות, ואף אם בית המקדש ניצל מהאיום שריחף עליו, היחסים בין המלך הנוכרי ובין נתיניו היהודים נותרו במסלול של עימות ושל כוונות רעות. עם נפילת הליודורוס בירכו היהודים את ה' (30). לעומת זאת במק"ג בסיום תפילתו הארוכה של שמעון הכוהן הגדול על הצלת המקדש הוא גם מבטיח שהתשועה תביא את הנושעים להלל את ה' (ב, 20). אולם דבר זה אינו מתרחש ואין במק"ג כל תגובה של היהודים על הצלת מקדשם. ייתכן שדבר זה קשור לתוצאה הסופית של הסיפור. במק"ב יושבו כל ההדורים והיחסים בין השלטון ובין היהודים שבו לתקנם, לכן אפשר להודות ולהלל לה'. בניגוד לזה במק"ג המקדש אמנם ניצל, אך העימות בין המלך הנוכרי ובין היהודים נמשך, ואולי בשל כך אין (עדיין) מקום להודות לה'. אם נכונה הצגת דברים זו, היא בעלת משמעות רבה לאופיו של מק"ג בפרט ולהבנת הספרות היהודית ההלניסטית בכלל. מקובל להניח כי ספרות יהודית שנתחברה בגולה ההלניסטית מבטאת עמדה המצדדת באפשרות של דו-קיום בין היהודים ובין הנוכרים והשלטון הנוכרי כל עוד מתאפשר ליהודים לשמור על דתם. בהתאם לעמדה זו עימותים בין יהודים ובין השלטונות הם מקריים, תולדות של אי הבנות וטעויות מצערות, ואינם נובעים מרשעותו של השליט או מעוינותו

<sup>42</sup>. יחס התקין בין השלטונות והיהודים חשוב למחבר מק"ב, שהרי הוא מנמק את תפילת הכוהן הגדול למען הצלת הליודורוס בחששו שהפגיעה בהליודורוס תיחשב בעיני הנוכרים כהתקפה של היהודים על הליודורוס (32). הצלת הליודורוס היא אפוא הוכחה ליחס התקין בין היהודים ובין השלטונות.

ליהודים. ספרות יהודית מסוג זה אינה רואה בכל הגויים אנשים רעים, ומצד שני אינה סבורה שכל היהודים הם טלית שכולה תכלת, והיא עשויה להטיל אחריות למעשים רעים על יהודים בודדים. לעומת זאת ספרות יהודית ארצישראלית נוטה לכיוונים לאומיים יותר, ואינה מחזרת אחר דו-קיום עם שלטון נוכרי.<sup>43</sup> סיפור הליודורוס במק"ב – ספר יהודי שנתחבר בגולה – עולה בקנה אחד עם הגדרות אלה של ספרות יהודית גלותית. השליט הסלווקי מעניק מתנות לבית המקדש ואינו עוין בטבעו ליהודים, העימות בין היהודים להליודורוס הוא תולדה של הסתה ואינו חלק אורגני מהמדיניות הסלווקית, ומיד עם גילוי הטעות שבו היחסים בין היהודים ובין השלטון לתקנם. ואולם ספר מק"ג שנתחבר באלכסנדריה אינו עולה בקנה אחד עם הגדרות אלה. המחבר מכנה את המלך עצמו, תלמי פילופטור, בכינוי גנאי, ורואה בו רשע ושחצן. העימות בין היהודים ובין השלטון הוא עימות חזיתי בין היהודים ובין המלך עצמו, והוא אינו מסתיים בפיוס ובגילוי הטעות המצערת, אלא בהעמקת העימות.<sup>44</sup> בניגוד למק"ב שבו יהודי הוא שהסית את השלטונות לפעול נגד היהודים (4-7), במק"ג המלך פועל נגד היהודים בעיקר מיוזמתו, וחלקם של היהודים אינו בהסתה אלא רק בהתערבות קלת ערך של איש חסר מחשבה (14). לפי מדדים אלה מתברר שמק"ג אינו ספר גלותי באופיו, והעמדות המובעות בו הולמות דווקא ספרות יהודית ארצישראלית. במילים אחרות, ההנחה לפיה חיבורים יהודיים מהגולה מציגים עמדות בעלות אפיון גלותי של אפשרות ממשית לשיתוף פעולה והרמוניה עם הנוכרים מתערערת בדוגמה של מק"ג, שבה מחבר בן הגולה מביע דווקא עמדות לאומיות ארצישראליות.<sup>45</sup> האמנם נחשפת לפנינו כתיבה גלותית בסגנון ארצישראלי?<sup>46</sup>

<sup>43</sup> על סוגות אלה ומאפייניהן ראו: שוורץ תשנ"ו, עמ' 135-141; ג'ונסון 1996, עמ' 44. על ההבדל בין מק"א ומק"ב ביחס לשלטון הנוכרי (בלי להגדיר את ההבדל כגלותי-ארצישראלי) ראו: ג'ונסון 1996, עמ' 26. על סוגות אלה בהקשר של היחס בין מק"ב למק"ג ראו: גרדנר תשמ"ח, עמ' 295. מובן שהמאפיינים של כל אחת מן הסוגות הללו רבים יותר מאלה שהוזכרו כאן, ולא עמדנו כאן אלא על המאפיינים הקשורים לדיוננו.

<sup>44</sup> הצגת רשעותו של השליט ראויה להדגשה מיוחדת. פילופטור של מק"ג דומה בזה לאנטיוכוס אפיפנס או לגאיוס קליגולה (ראו למשל: ברקלי 1996, עמ' 196), שני שליטים חריגים לרעה בספרות היהודית ההלניסטית, ואין בחזרתו בתשובה של פילופטור בסוף הספר כדי לתקן את הרושם הקשה של חוסר נכונותו להיכנע לאלוהי ישראל בירושלים. על רשעותו של המלך ותיאור דמותו באופן כללי ראו להלן פרק ד, סעיף א.

<sup>45</sup> כך מאפיין פאול 1987, עמ' 331, את ספר מק"ג. לדבריו שם, מק"ג אינו שונה בתורתו ובאידיאולוגיה שאותה הוא מייצג מהספרים הארצישראלים למרות העובדה שנכתב במצרים בעולם ההלניסטי.

<sup>46</sup> היו שהציעו שמק"ג אינו מספר על כניעתו של פילופטור לאחר האירועים בירושלים, משום שאילו היה נכנע לא היה מתאפשר המשך הסיפור במצרים. ראו: דוראן 1981, עמ' 51; גרדנר תשמ"ח, עמ' 293. אולם הסבר זה אינו מבאר את הפער העמוק בין שני הסיפורים כפי שהוצג בסעיף זה, ולכן אין לקבלו.

## ג. הסיום האמיתי

הפערים הגדולים שהוצגו בסעיף הקודם בין סיפור החרמת אוצרות המקדש על ידי הליודורוס ובין סיפור פריצת פילופטור למקדש וההנחה שסיפור הפריצה למקדש מסתיים בחזרתו של פילופטור למצרים הולידו את המסקנה שהוצגה בסוף הסעיף הקודם ואת השאלה החותמת את אותו סעיף. ברם, נראה שההקבלות בין שני הסיפורים אינן מסתיימות עם חזרתו של פילופטור למצרים, ושההבדלים בין שני הסיפורים אינם בכיוון שהוצע. קריאה מדוקדקת של המשך הסיפור בספר מק"ג חושפת הקבלות נוספות בין סיפור הליודורוס ובין מק"ג, ולאור הקבלות אלה יש לקבוע מחדש את טיבו של היחס בין שני הסיפורים.

אחד הפערים הגדולים בין שני הסיפורים הוא העדרה של התגלות האל בסיפור במק"ג. ואמנם היהודים בבית המקדש לא זכו להתגלות בשעה שפילופטור איים על המקדש בירושלים, אך גם מק"ג מספר על התגלות – בהיפודרוס במצרים. התגלות זו מתרחשת בשעה שהפילים עומדים לרמוס את היהודים, ובזכותה ניצלים היהודים ממוות. הדמיון למק"ב הוא בנקודות אחדות. בשני הספרים נאמר שהאל הופיע, ושני המחברים משתמשים בשורש  $\epsilon\pi\iota\phi\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\alpha\iota$ : במק"ב  $\epsilon\pi\iota\phi\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\alpha\iota... \epsilon\pi\iota\phi\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\alpha\iota$  (24),  $\epsilon\pi\iota\phi\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\alpha\iota$  (30) ובמק"ג  $\epsilon\pi\iota\phi\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\alpha\iota$  (ו, 18; 39).<sup>47</sup> בשני הספרים מסופר על הופעה של שניים – צעירים ( $\nu\epsilon\alpha\nu\acute{\iota}\alpha\iota$ ) במק"ב (26, 33), מלאכים ( $\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\iota$ ) במק"ג (ו, 18) – מהודרים<sup>48</sup> בחיצוניותם.

בעקבות התגלות זו הכיר המלך בכוחו של ה' (ו, 28; ז, 9) והוא אף הודה לו (ו, 33) כשם שהליודורוס העיד על מעשי ה' (36) והודה לו על הצלתו באמצעות הקרבנות (35). הכרה זו של פילופטור באלוהי ישראל הייתה מלווה בהתפייסות עם היהודים (ו, 25; ז, 7) בדיוק כמו בסיפור הליודורוס, והמלך אפילו העניק ליהודים הגנה מלכותית על זכויותיהם (ז, 8; 20). לא זו בלבד אלא שפילופטור העניק ליהודים מתנות נדיבות (ו, 30, 40; ז, 18), כעין הליודורוס שהביא קרבן לאל ונדר נדרים גדולים למשמר חייו (35). ואף זאת, בשני הספרים מצהיר הצורר כי האל שבשמיים ( $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\iota$ )<sup>49</sup> מגן על המקדש (מק"ב ג, 39) או על בניו היהודים (מק"ג ז, 6),<sup>50</sup> ולכן לא כדאי לממלכה להסתבך אתו. כמו במק"ב מתברר גם במק"ג שלא המלך אשם בהתגרות ביהודים; האחראים לעוול הנורא

<sup>47</sup> אף שהכינוי  $\pi\alpha\upsilon\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho$  שכיח למדי, מעניין לציין שבשני הפסוקים הללו (מק"ב ג, 30; מק"ג ו, 18) מכוונה האל בכינוי זה.

<sup>48</sup> שני המחברים מבטאים זאת גם באמצעות המילים  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  (מק"ב 26),  $\delta\epsilon\delta\omicron\chi\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$  (מק"ג ו, 18).

<sup>49</sup> הכינוי מצוי גם בספרים נוספים שנתחברו במצרים (ראו: מרקוס 1931-1932, עמ' 74), ואין בשימוש המשותף בו ראייה חד משמעית לקשר בין מק"ב למק"ג בעניין זה.

<sup>50</sup> ההבדל בין מושאי ההגנה והעזרה בשני הספרים – יהודים במק"ג והמקום במק"ב – יידון להלן.

במק"ג הם פקידים מרדנים ובעלי אופי רע (ו, 24; ז, 3-5). נמצא אפוא שההבדל שהוצג לעיל בין מק"ג ובין מק"ב בשאלת היחסים בין השלטון הנוכרי והיהודים הוא רק הבדל לכאורה. על פי סיומו של הסיפור שני הספרים אינם נבדלים בנקודה זו, ואליבא דשניהם השלטון הנוכרי והיהודים מגיעים לדו-קיום מכובד ויציב, שבו המלך מעריך את תפקידם של היהודים בממלכתו ומעניק להם אבטחה והגנה, והיהודים, כתמיד, נאמנים למלך.<sup>51</sup>

גם תגובת ההלל והברכה של היהודים לתשועתם, הנעדרת בסיפור פילופטור בירושלים, מופיעה בסיפור תשועת היהודים בהיפודרוס במצרים. מיד עם התרתם מכבליהם בירכו היהודים את אלוהיהם (ו, 29), ואחר כך עוד הוסיפו ברכות והודאות כהנה וכהנה (ו, 32, 35; ז, 12, 16, 19, 20). הדבר דומה לנאמר במק"ב (30) שהיהודים בירכו את ה' שפיאר את מקומו. בפסוק זה במק"ב ובמק"ג ו, 29 מופיעה פועל זהה בדיוק באותה צורה: εὐλογέω. דימיון מילולי יש גם בין תיאורי השמחה בשני הספרים. במק"ב (30) המקדש נתמלא ששון ושמחה (χαρὰς καὶ εὐφροσύνης) ובמק"ג (ז, 15) היום שבו הרגו את המחוללים נחוג כיום של שמחה עם ששון (εὐφροσύνη μετὰ χαρὰς). אמנם הדימיון המילולי אינו מכריע כאן, משום שהצירוף של המילים ששון עם שמחה והפועל εὐλογέω אינם בלתי שכיחים,<sup>52</sup> וסביר שיופיעו בתיאורי תשועה.

עולה בידינו שההבדלים שנמנו בסעיף הקודם בין סיפור הליודורוס ובין סיפור פילופטור, נובעים מהגדרה שגויה של גבולות הסיפור של מק"ג. סיומו של הסיפור אודות נסיון הפריצה למקדש במק"ג אינו עם חזרתו של פילופטור למצרים אלא עם ההכרה של פילופטור בכוחו של אלוהי ישראל, השבת היחסים בין היהודים ובין המלך לתקנם וביטול הצו הפוגע בזכותם של היהודים לקיים את חוקיהם. אף שבתחילת הספר נדמה היה כי הקרע בין המלך ליהודים אינו ניתן לאיחוי, בסוף הספר מתברר כי, כתמיד, המלך טוב ליהודים, והאחראים למשבר הם יועציו הרעים (וגם בין היהודים יש קומץ שאינם נאמנים). הווה אומר, ספר מק"ג מייצג עמדות גלותיות דומות לאלה המופיעות במק"ב, וההבדל המהותי בין סיפור הפריצה למקדש של הליודורוס ובין סיפור הפריצה

<sup>51</sup>. הרחבת ההקבלה בין סיפור הליודורוס ובין מק"ג גם לחלקו השני של הספר, העוסק באירועים במצרים, נעשתה כבר על ידי טרומפ 1995, עמ' 319, 321. ברם, הוא עומד רק על שני אלמנטים (הופעת המלאכים וחזרתו בתשובה של האויב), ואינו מזכיר את מכלול ההקבלות בין חלקו השני של מק"ג לבין סיומו של סיפור הליודורוס. טרומפ (עמ' 321) תולה את פיצולו של סיפור הליודורוס במק"ג בכך שמחבר מק"ג צירף יחדיו שני סיפורים משני מקורות שונים: סיפור הליודורוס וסיפור הצלת יהודי מצרים מן הפילים. סיפור הפילים שולב באמצע סיפור הליודורוס, ולכן הובאו האלמנטים של התשועה, ההתגלות והחזרה בתשובה בסוף הספר ובמנותק מסיפור פילופטור בירושלים. לדעתו, מחבר מק"ג צירף שני סיפורים אלה כדי לעצב מסגרת היסטורית לסיפור חגם של יהודי מצרים וכדי למתן את המתרחש ששררה בין יהודים ליוונים בתקופת חיבורו של הספר. לדעתנו שחזר זה של צירוף שני הסיפורים הוא מיכני ביסודו, והוא אינו עומד על מכלול ההקבלות והניגודים בין הסיפורים ועל משמעותם.

<sup>52</sup>. ראו הקונקורדנציה (H&R) בערכיהם (למשל יואל א, 16; זכריה ח, 19) לגבי הצירוף "ששון ושמחה", וחמשת הטורים המוקדשים בקונקורדנציה לפועל εὐλογέω.

של פילופטור אינו בתוצאות הסיפור אלא במקום שבו התרחש הסוף הטוב ובגורמים לו. לפי מק"ב המקום שבו התרחש הסוף הטוב הוא המקדש בירושלים. שם אלוהים מתגלה, ואף שמושבו בשמים הוא משגיח על המקום ההוא ועוזר לו (מק"ב 39). בניגוד לזה במק"ג התשועה השלמה לא התרחשה במקדש בירושלים אלא בהיפודרום במצרים. המקדש בירושלים אמנם ניצל מן הסכנה שעמדה בפניו, אך הצלה זו לא הביאה לגילוי אלוהים ולהצלה שלמה. רק במצרים נתגלה האלוהים כדי להושיע את עמו ישועה שלמה.

ההנגדה בין הצלת המקדש ללא מופעה אלוהית בירושלים ובין הצלת היהודים בליווי מופעה כזו בהיפודרום במצרים ניכרת לא רק לאור ההשוואה של מק"ג למק"ב אלא גם בעניינים נוספים במק"ג עצמו. שמעון הכהן הגדול מבקש בתפילתו (19) "וגלה את חסדך בשעה הזאת" (ὁ ἀκατάληπτος σου κατὰ τὴν ὥραν ταύτην ἐπιφάνῃς τὸ ἔλεός σου κατὰ τὴν ὥραν ταύτην), אך אין כל רמז בתיאור התשועה בירושלים שבקשה זו התגשמה. ה' אמנם הציל את מקדשו, אך מחבר הספר אינו משתמש במילים אלה מתפילת הכהן הגדול כדי לתאר את ההצלה. ואולם מילים אלה מופיעות בתיאור ההצלה במצרים (38, 39): "...בשלושה ימים, ושבהם בגלות אדון הכול את חסדו..." (ἡμέρας τρισίον). ἐν αἷς καὶ... ἐπιφάνῃς τὸ ἔλεός σου κατὰ τὴν ὥραν ταύτην. כלומר, גילוי החסד שאותו שאל שמעון "בשעה הזאת", התגשם למעשה במקום אחר, "בשלושה ימים" אחרים וכלפי מטרה אחרת. לא המקדש בירושלים הוא המקום שבו נגלה חסדו של ה', אלא דווקא ההיפודרום במצרים, וכדי להושיע את היהודים הנתונים בסכנת מוות.<sup>54</sup>

מופעה אלוהית אינה עניין שולי כל עיקר בעיני מחבר מק"ג. קביעה זו מסתמכת על הופעות נוספות במק"ג של מילים הנגזרות מהפועל ἐπιφάνω. בתחינות היהודים בפרק ה מופיעה פעמיים (8, 51) הבקשה של התשועתם של היהודים תתלווה ἐπιφάνῃς. מסתבר שבאופן חלקי זו התרחשה עוד לפני התשועה הסופית של היהודים. לאחר שהמלך נזף בהרמון, הממונה על הפילים, על כוונתו לשסות את הפילים ביהודים (30-32), נאמר (ה, 35) כי היהודים היללו את ה' האל המתגלה (τὸν ἐπιφάνῃ θεὸν κύριον). הווה אומר, כבר בשלב זה שבו נושעו היהודים באופן זמני בשל השכחה

<sup>53</sup> על הלשון המשותפת בשני הפסוקים הללו, וגם ב-4 הנזכר להלן הערה 54, עמד גרים 1857, עמ' 238, אך הוא לא הציע ביאור לשיתוף לשון זה.

<sup>54</sup> לשון דומה מופיעה גם בתפילתו של אלעזר הכהן (ו, 4), שם נאמר שה' גילה את אור חסדו לעם ישראל. התגלות זו היא התקדים להתגלות בהיפודרום שהושגה (ἐπιφάνῃς ἐλέους σου κατὰ τὴν ὥραν ταύτην) במצרים. דומה שגם העובדה שהגילוי היה לעם ישראל (Ἰσραὴλ γένει) מבליטה את ההבדל בין התשועה שנעשתה לעם ישראל במצרים לבין בקשת שמעון הכהן הגדול להציל את המקדש. אפשר שקורא הספר יסיק - גם בשל הדמיון הלשוני בין הפסוק מתפילת שמעון לבין תיאור התשועה במצרים - שבעקבות הצלת יהודי מצרים חוסר גם האיום מעל המקדש בירושלים (עיי' ה, 43), ובה גדלה עוד יותר חשיבותה של יהדות מצרים, שבזכותה ניצל גם בית המקדש בירושלים. לגבי נקודה זו ראו עוד להלן, תחילת סעיף ד.



שאחזה במלך, פירשו זאת היהודים כמופעה של ה', ולכן הוא מכונה בפסוק זה "האל המתגלה". מלבד זאת מבקש אלעזר מופעה של ה' גם בפסוק 9 בתפילתו. כאמור לעיל, מופעה כזו אכן התרחשה בהיפודרום (ו, 18; 39).

כידוע, מופעות מסוג זה אינן שכיחות בספרי המקרא. לעומת זאת אפיפאניות הן מוטיב שכיח בספרות ובפולחן בעולם הקלאסי וההלניסטי.<sup>55</sup> רוברט דוראן שיער שמוטיב האפיפאניה במק"ב שאוב מן העולם הקלאסי וההלניסטי, והוא מוצא שלעיתים אפיפאניה מתפקדת בספרות זו כתעמולה למען חשיבותו של מקום בדומה למטרותיו של ספר מק"ב.<sup>56</sup> מדברינו עולה שגם המופעה של מק"ג היא תעמולתית, אך בשונה ממק"ב זו אינה למען עיר אלא למען עם.

תופעה דומה מתגלה בבקשה נוספת של שמעון. תפילת שמעון נחתמת בבקשה שהיהודים יוכלו להלל את ה', לאחר שיעשה להם שלום (ἡσυχίαν καὶ εὐφροσύνην, ב, 20). ברם, בהמשך המאורעות בירושלים לא נעשה שלום ליהודים. לעומת זאת בסיפור הצלת יהודי מצרים מופיעה המילה "שלום" (ἡσυχίαν) פעמיים. לאחר המופעה בהיפודרום ציווה המלך לשחרר את כל היהודים האסורים ולשלחם בשלום לבתייהם (ו, 27). היהודים אכן שוחררו והובאו הביתה בשלום (ז, 19). במקום אחר נאמר שהיהודים חגגו ובטאו בכך שמחה של שלום (ו, 32: εὐφροσύνη). שוב אפוא, תפילת שמעון הכוהן הגדול מירושלים מתגשמת לא במקדש בירושלים אלא דווקא בהצלת היהודים במצרים.

הופעותיו של הפועל ἡσυχάζω ושל שמות העצם הקשורים בו במק"ג חושפות שימוש שקול ומכוון של מחבר הספר במילים אלה כדי לבטא רעיון דומה. לפי תפילת הכוהן הגדול ה' קידש את המקום (τόπος) הזה (ב, 16) לשמו (ב, 9); לפי תפילת אלעזר המקודשים לה' הם יעקב (כלומר גם בניו) ועמו של ה' (ו, 3: ἡσυχασμένου τέκνα λαῶν, μερίδος ἡσυχασμένης σου λαὸν). איזכור קדושתו של המקום חוזר שוב בתפילת שמעון (ב, 14: τόπος; 18: οἶκος) ולפי חלק מעדי הנוסח גם בגדי הכהנים בירושלים מתוארים כקדושים (א, 16).<sup>57</sup> קדושת עם ישראל וקרבתו לה' שבה ונזכרת לפי חלק מכתבי היד בתפילת אלעזר (ו, 9).<sup>58</sup> עם ישראל מכונה פעם אחת קדוש בתפילת שמעון (ב, 6).<sup>59</sup> והעיר (πόλις) מכונה פעם אחת קדושה בתפילת אלעזר (ו, 5). כלומר,

<sup>55</sup> ראו: פפיסטר 1924 (וראו שם הדיון בהקשר של דיוניסוס, טורים 289-290); ובתמצית: OCD, 'Epiphany', p. 546.

<sup>56</sup> דוראן 1981, עמ' 97-104.

<sup>57</sup> ראו את פירוט עדי הנוסח אצל הנהרט 1980, עמ' 43.

<sup>58</sup> ראו את פירוט עדי הנוסח אצל הנהרט 1980, עמ' 63.

<sup>59</sup> ובית ישראל מתואר גם כמושא אהבתו של ה' (ב, 10), אך ביטוייה של אהבה זו הוא בשמיעת התפילה דווקא ממקום המקדש (שם). עוד יש להעיר כי גם לפי תפילת שמעון קדושת המקום נובעת מחפצו של ה' שכבודו יהיה בעם

שמעון הכהן הגדול מדגיש בעיקר את קדושת המקום בעוד שאלעזר הכהן מזכיר את קדושת העם, ואינו מזכיר כלל את קדושת המקדש אלא רק את קדושת העיר.

האל הקדוש נזכר שלוש פעמים באירועים בירושלים (ב, 2; 13; 21), אך קדושה זו לא התגלתה.<sup>61</sup> לעומת זאת באירועי מצרים ה' גילה את פניו הקדושות (ו, 18), ומלבד זה הוא מכונה עוד ארבע או חמש פעמים בתואר קדוש (ה, 13; ו, 1; ז, 29; ז, 10; 16 [לפי חלק מכתבי היד]).<sup>62</sup> הווה אומר, קדושתו של העם הביאה לגילוי פניו הקדושות של האל, ולישועת העם על ידי האל הקדוש. קדושת המקום לא גרמה להופעה של מקדש המקום. קדושת העם עדיפה אפוא על קדושת המקום.

טיבו של המקום שבו התרחשה בפועל ההתגלות במצרים מעצים נקודה זו. זו ארעה בהיפודרום, מקום בעל שטח גדול, שנערכות בו תחרויות סוסים ואתלטיקה. מוסדות בידור כגון אלה שימשו גם לכינוסים רבי משתתפים או למאסר של רבים,<sup>63</sup> בהיותם מסוגלים לקלוט בתוכם אלפי אנשים. ברם, מסתבר שלא רק כושר הקיבול של ההיפודרום עמד לעיני מחבר מק"ג בהזכירו מקום זה, אלא גם טיבו הדתי והתרבותי של המקום. מוסד יווני מובהק זה לא זו בלבד שאין לייחס לו קדושה, אלא הוא מקום שלפני התחרויות ובמהלכן גם מתקיים בו פולחן אלילי.<sup>64</sup> למרות זאת

ישראל (16), ועם ישראל נחשב כ"עם שלך" (6; 16), דהיינו עמו של ה'. הווה אומר, תפילת שמעון אינה מעלימה או מכחישה את ייחודו של עם ישראל, אך ייחוד זה מתגלה על פני האדמה במקום הקדוש לשם כבודו של ה' (14).<sup>60</sup> לא המקום, הבית או המקדש! בניגוד לברקלי 1996, עמ' 198.

<sup>61</sup> שניים מן האזכורים של קדושת האל בירושלים הם בתפילת שמעון הכהן, והשלישי (ב, 21: ἅγιος ἐν ἁγίοις) הוא חזרה על הכינוי המופיע בפנייה לה' בפסוק הראשון של התפילה, ונשואו הוא שמיעת התפילה. בחזרה זו מדגיש המספר שהקדוש בקדושים שאליו הופנתה התפילה אכן שמע אותה, אולם לא מתואר גילוי של קדושתו (אך ראו דברי גרים הנזכרים להלן, הערה 68, על הנוסח בפסוק המפליג בקדושת ה'). לעומת זאת במצרים האזכורים של קדושת האל מופיעים מפי המספר, ולא בציטוטים מפי גיבורי הסיפור. ייתכן שיש לפרש זאת כך: בירושלים קדושתו של ה' היא משאלה המובעת בתפילות אך איננה נגלית בהתרחשויות, בעוד שבמצרים המספר "האובייקטיבי" מספר בתמימות על קדושתו הגלויה לעין של האלוהים.

<sup>62</sup> פאסוני דל-אקוהה 1995, עמ' 172, ציינה להופעות הקדושה בתפילות, אך לא קישרה זאת לקדושה המופיעה בסיפורים ולא עמדה על משמעות העניין.

<sup>63</sup> יוספוס, קדמוניות יז, 173-178; מלחמות א, 659-660. נצר תש"ס, עמ' 59, התקשה בהסבר מעצם של הנכבדים על ידי הורדוס דווקא בהיפודרום. ההסבר מצוי לדעתו בממצא הארכאולוגי של ההיפודרום שנחשף ביריחו, שבו נתגלו שרידי מבנה מפואר בראש התל הצמוד להיפודרום. לפי זה משער נצר, המעצר היה במבנה ולא במסלול המירוץ. אולם התיאור במק"ג של מעצר היהודים בהיפודרום מלמד שהיפודרום עשוי היה לשמש גם למעצר המוני (כגון של מתנגדי משטר) וקושייתו של נצר בטלה אפוא מיסודה.

<sup>64</sup> כידוע מוסדות האתלטיקה והתחרות היווניים הם חלק בלתי נפרד מן הפולחן, ובמהלך המשחקים הקריבו קרבנות לאלים שונים; ראו למשל את תיאור החגיגות האולימפיות באולימפיה אצל גארדינר 1930, עמ' 222-229. גארדינר שם, עמ' 225, מתאר את המזבח שעמד בהיפודרום באולימפיה. על הטקס הדתי שקדם למירוץ המרכבות בעולם הרומי ראו: פרידלנדר 1965, ב, עמ' 36. גם בספרות יהודית נזכר עניין זה כשמתואר במק"ב (ד, 18-19) סכום הכסף שהביאו שליחיו של יאסון עבור קרבן להראקלס במהלך המשחקים שנערכו בצור. ההיפודרום, המקום שבו נערכו תחרויות הסוסים, הוא אם כן מקום של פולחן אלילי, ואינו המקום המועדף או המתאים ביותר להתגלות ה'. אמנם אין טיבו זה של ההיפודרום מלמד על הימנעותם של יהודים מנטילת חלק -- סביל או פעיל -- באירועים שהתקיימו בו. מסתבר שיהודים בגולה לא הדירו את רגליהם ממוסדות החינוך, התרבות והספורט של העיר היוונית (ראו למשל: צ'ריקובר 1957, עמ' 38-39 והערה 99; צ'ריקובר תשכ"ג, עמ' 134-135 והערה 33; האריס תשל"ג, עמ' 122-124). אולם גם אם יהודים נאמנים (כגון פילון, ראו האריס שם, עמ' 68-123) עשויים היו להימצא בהיפודרום, אין זה משום שטיבם של המשחקים לא היה יווני אלילי, אלא מתוך ההפרדה ההכרחית שהייתה נחוצה ליהודי



זה בירושלים אינו מתאר יחסי קרבה של אב ובנים אלא דווקא ריחוק מסוים:<sup>72</sup> אמנם קיימים יחסי אבהות, אך האב המדובר אינו אב ישיר אלא אב קדמון.<sup>73</sup> נמצא שבמצרים מתקיימים וניכרים יחסי קרבה בין ה' לעמו, ואלה כמעט ואינם מתקיימים או ניכרים בירושלים.<sup>74</sup>

ההנגדה בין הצלת המקדש להצלת העם מסתייעת בהקבלות נוספות בין סיפור הליודורוס במק"ב למק"ג. במק"ב (ג,39) מדווח הליודורוס למלך הסלווקי כי  $\alpha\tau\omicron\iota\kappa\iota\alpha\varsigma \tau\eta\varsigma \acute{\omicron}\rho\alpha\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$  (מק"ג,39)  $\epsilon\pi\omicron\upsilon\rho\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\varsigma \epsilon\chi\omega\epsilon\iota \epsilon\pi\omicron\pi\tau\eta\varsigma \epsilon\sigma\tau\iota \kappa\alpha\iota \beta\omicron\eta\theta\acute{\omicron}\varsigma \epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\omicron\upsilon \tau\omicron\upsilon \tau\omicron\tau\omicron\upsilon$  (שכן הוא אשר מושבו בשמים משגיח על המקום ההוא ועוזר לו). לעומת זאת במק"ג (ז,6) מצהיר פילופטור כי האל שבשמים ( $\epsilon\pi\omicron\upsilon\rho\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\varsigma \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ ) מגונן על היהודים, ובשעה שה' שמע את תפילת שמעון בירושלים הוא מכונה (מק"ג,21):  $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma \epsilon\pi\omicron\pi\tau\eta\varsigma \epsilon\pi\alpha\tau\omega\varsigma \acute{\omicron}$  - האל המשגיח על הכול. כלומר, במק"ב השגחתו של ה' מכוונת למקום, דהיינו למקדש. בניגוד לזה במק"ג גם בתיאור הצלת המקדש מתואר ה' כמשגיח על הכול ולא רק על המקדש. במק"ב היושב בשמיים עוזר למקום ואילו במק"ג האל שבשמיים מגונן על היהודים.<sup>75</sup>

ההבדל במיקום ההתגלות וההצלה אינו עניין שולי כל עיקר. דומה שהבדל זה חושף בפנינו שתי עמדות יהודיות גלותיות חלוקות. האחת, המוצגת בסיפור הליודורוס במק"ב פרק ג, רואה את המרכז החשוב של העם היהודי בבית המקדש בירושלים; בו ולמענו יתגלה האלוהים, ובאמצעותו יכירו באי עולם בכוחו של אלוהי היהודים. אמנם גם מק"ב אותו בעמדה הגלותית שהמקדש אינו "מושבו" של ה'; זה מצוי בשמים, ועל ה"מקום" ( $\tau\omicron\pi\omicron\varsigma$ ) שבארץ ה' משגיח ועוזר לו (מק"ב,39).

<sup>72</sup> בירן 1979, עמ' 36, הסוקר את הופעת הכינוי "אב" ביחס לה', אינו מבחין בין מילה זו לבין שאר ההופעות במק"ג.  
<sup>73</sup> על הכינויים האחרים של ה' בשתי התפילות במק"ג ובשני הסיפורים המרכיבים אותו ראו להלן פרק ג, סעיפים א,2; ב,2.

<sup>74</sup> תיאור אחר של ה' מבטא את הפער שבין היומרה של ירושלים לבין מצרים. שמעון מבקש שה' יקיים את הבטחתו בעניין המקדש, שהרי הוא "נאמן ואמת" ( $\alpha\lambda\theta\eta\nu\acute{\omicron}\varsigma$  ו  $\pi\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$ , ב,11). אמנם בהמשך נאמר שה' שמע את התחינה (ב,21), אך לא מצוינת שם מידת האמת שלו. כינוי זה נזכר בתיאור התגלות פני ה' במצרים (ו,18):  $\alpha\lambda\theta\eta\nu\acute{\omicron}\varsigma \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ . אם כן, כמו בעניין גילוי החסד הנזכר לעיל, אמיתותו של ה' נגלית לא במקום שבו נאמרה התפילה המציינת מידה זו, אלא במקום אחר ולמטרה שונה מזו שבאותה תפילה. ייתכן שגם כינוי נוסף של האל מבטא את ההבדל שבין ירושלים למצרים. הכינוי  $\mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$  מופיע פעמים אחדות במק"ג. הוא האל שלו הקריב פילופטור קרבן בתחילת הספר (א,9) ואליו התפללו הכוהנים שיציל את המקדש (א,16). ברם, בתיאור התשועה בירושלים לא נזכר האל הגדול, ובהמשך פילופטור ממשיך למרוד בו (ג,11; ד,16). גם יהודי מצרים מתפללים אליו (ה,25), והוא מושיע אותם שהרי המלך מכיר בכוחו (ז,2; שם מופיע  $\mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ ), וכל אלה שנטלו דבר מה מרכוש היהודים החזירו ליהודים את רכושם בחדש מהאל הגדול המושיע את היהודים (ז,22). הוזה אומר, בראשית הספר, לפני המשבר במקדש, הכיר המלך באל הגדול, אך הוא פעל נגדו ומרד בו, ורק במצרים, לאחר ההתגלות, שב המלך והכיר בו, וגם כל אויבי היהודים נבהלו ממנו. אם פירוש זה נכון ייתכן שיש בו גם תגובה לאמור במק"ב. שם נזכר כינוי זה של ה' רק פעם אחת, בשעה שהליודורוס סיפר לכול על מעשיו של האל הגדול שנעשו במקדש בירושלים (ג,36). לפי מק"ג, בניגוד להליודורוס, פילופטור ושאר אויבי היהודים גילו את אותו אל גדול לא בירושלים אלא במצרים.

<sup>75</sup> ייתכן שגם ההדגשה בסוף הפסוק (מק"ג,6) שהעזרה לבנים היא  $\acute{\omicron}\delta\acute{\omicron} \pi\alpha\tau\epsilon\rho\acute{\omicron}\varsigma$  רומזת לניגוד בין המקדש בירושלים ליהודים במצרים. אם אכן עזרת האב לבנים היא בכל עת, מדוע בירושלים לא נגלה ה' כאב המגן על בניו?

אולם במקום המושגח האלוהים גם מתגלה. העמדה השנייה, של מחבר מק"ג, מכירה אמנם בחשיבותו של המקדש, אך לא בבלעדיותו ונראה שגם לא בעדיפותו המוחלטת.<sup>76</sup> אמנם ה' קידש את בית המקדש לשמו (מק"ג, ב, 9) ברצותו את כבודו בעם ישראל (שם, 16), והמקדש גם ניצל מחילול. אך הגילוי המרשים והמכריע לא אירע בירושלים אלא בהיפודרום במצרים, בקרב יהודי הגולה ולמענם, ורק שם הכירו הגויים בכוחו של אלוהי היהודים.<sup>77</sup> אם כן לא המקום גורם את ההתגלות אלא מטרתה. חשיבותם של יהודי הגולה אינה נופלת מזו של המקדש, ואלוהים בוחר בעמו בכל מקום שהוא, ולא רק במקדשו הנמצא בירושלים. העם המקדש לשם ה' (ו, 3) גרם להופעת פניו הקדושות של ה' (ו, 18), ולא המקום המקדש לשמו (ב, 9).<sup>78</sup> לפי מחבר מק"ג אלוהים חפץ יותר בבניו שבמצרים מאשר במקדשו שבירושלים.<sup>79</sup>

בנקודה זו נערוך הפוגה קלה באפיון טיבו של ההבדל בין מק"ב ובין מק"ג ונפנה לשאלה שהותרנו בלא מענה בסוף סעיף א. שם הסקנו שיש קשר תולדי בין סיפורי הפריצה למקדש במק"ב ובמק"ג, אך לא קבענו את כיוונו של קשר זה. נראה שכעת אפשר לקבוע את כיוון ההשפעה. דומה שמחבר מק"ג המפצל את הסיפור, הכיר את הסיפור השלם המופיע במק"ב והגיב לו באמצעות שכתובו ופיצולו לשני שלבים.<sup>80</sup> ההנחה ההפוכה, שמחבר מק"ב צירף מוטיבים שונים המופיעים במקומות שונים במק"ג ויצר מהם סיפור אחד נראית בלתי סבירה, הן משום שהתהליך הטבעי יותר של התפתחות הסיפור הוא מסיפור פשוט לסיפור מפותח ומורכב, והן משום שאילו מק"ב היה מושפע ממק"ג היה המחבר יכול להשתמש באלמנטים משוכללים יותר לטובת מטרותיו.<sup>81</sup>

<sup>76</sup> השוו: שטרן תשמ"ג, עמ' 11, המציג את התפיסה המקובלת בתיאור יחסה המתפעל של הספרות היהודית ההלניסטית למקדש ומביא גם את מק"ג כדוגמה לכך. ראו גם מנדלס 1997, עמ' 147, וראו עוד להלן הערה 120.  
<sup>77</sup> ביטוי נוסף לשינוי שחל בגויים דווקא במצרים אפשר למצוא בזעם המיוחס להם. שמעון מתפלל (ב, 17) שפורעי החוק לא יתרברבו בזעמם (εὐαὐτῶν ὁ θυμὸς), אך רק במצרים חוצפתו הזועמת (βαρὺθυμος) של המלך מתחלפת בשכחה (ו, 20).

<sup>78</sup> לתפיסה הכוהנית ההפוכה לחלוטין ראו למשל יחזקאל ל"ז 28: "וידעו הגוים כי אני ה' מקדש את ישראל בהיות מקדשי בתוכם לעולם".

<sup>79</sup> לאור כיוון זה ניתן לבאר הקבלה מילולית מעניינת בין תפילת שמעון לבין הצלת היהודים במצרים. שמעון מבקש למנוע את חילול השם העלול להיגרם כתוצאה מדברי הגויים: "אנחנו רמסנו את בית המקדש כפי שנרמסים הבתים של השיקוצים" (ב, 18). המחבר מתאר את מעשי הגויים ("רמסנו") באמצעות הפועל καταπατέω, ואותו פועל בדיוק משמש לתיאור גורלם המר של החיילים שצעדו בעקבות הפילים אל ההיפודרום ונרמסו ברגלי הפילים כשהללו פנו על עקבותיהם (ו, 21). שוב אפוא נסגר המעגל במצרים. אפשר לפרש גם כאן שהואיל ומצרים עדיפה על ירושלים, העונש על כוונתם הרעה של הגויים במקדש בירושלים מתרחש במצרים ולא בירושלים.

<sup>80</sup> לנימוקים אחרים לקביעה שההשפעה היא בכיוון זה ראו: צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 344 והערה 16.

<sup>81</sup> למשל, חזרתו בתשובה של המלך במק"ג אינה בעטיין של מלקות כמו במק"ב (34, 36, 38-39) אלא בשל התגלות של מלאכים שהבהילה את המלך (מק"ג ו, 18-20). נדמה לי שחזרה בתשובה בשל בהלה עדיפה מאשר חזרה בתשובה בשל מלקות, משום שהמתקן את מעשיו מחמת הבהלה מצטייר כאדם "מבין עניין" שאינו זקוק למלקות ששיבוהו למוטב. אם אכן מק"ב מנסה לתאר את הגוי לא כמנוול אלא כטועה, עדיף היה לו להשתמש באלמנט הבהלה, ולא להזדקק למלקות.

לאור ההנחה שמחבר מק"ג מגיב לסיפור המופיע במק"ב ניתן לפרש בצורה נוחה את משמעותם של הניגודים שנידונו לעיל בין שני הספרים. המכנה המשותף לניגודים אלה הוא שמחבר מק"ג מעצב את סיפורו כך שהסכנה שריחפה על בית המקדש בסיפורו גדולה יותר מזו המתוארת במק"ב, והתנהגותו של פילופטור חצופה ושחצנית יותר מזה של הליודורוס. לכן תגובת הנשים במק"ג עזה יותר מזו שבמק"ב, והמהומה המתוארת במק"ג קשה יותר מזו שבמק"ב. בדרך זו יוצר מחבר מק"ג ציפייה אצל הקורא שתתרחש התגלות, כפי שהתרחשה בסיפור במק"ב. ואולם, אף שהמצב היה קשה יותר בסיפור של מק"ג, לא התרחשה בו התגלות ואף לא הכרה של הצורך בשלטונו של ה', ומק"ג מדגיש שפילופטור התאושש בכוחות עצמו מן המכה שהוכה, ולא נזקק לרחמי שמים כמו הליודורוס.

הנחה זו של כיוון ההשפעה בין הספרים תורמת אפוא לחידוד עמדתו של מחבר מק"ג והבהרתה. לפי הנחה זו שתי העמדות שהוצגו לעיל אינן רק ויכוח על מקום ההתגלות של ה' אלא יש בהן גם תגובה ישירה של מחבר מק"ג לסיפורו של מק"ב. לדברי מחבר מק"ב, הקדוש ברוך הוא התגלה והושיע בבית המקדש בירושלים, ואילו מחבר מק"ג מגיב ואומר כי אמנם בית המקדש הוא מקום מרכזי, אך יש לספר את סיפור התשועה באופן אחר. לפי הסיפור המעודכן, אף שהסכנה שריחפה על בית המקדש הייתה חמורה יותר מזו שבסיפור שבמק"ב, ההתגלות המושיעה של האלוהים לא התרחשה בבית המקדש בירושלים אלא במקום גלותו של העם, בהיפודרוס של אלכסנדריה שבמצרים, כדי להגן על העם כאב על בנים.

#### ד. הצדקת הגלות והגנתה

התפיסה שמק"ג הוא כתב הגנה גלותי הועלתה לא מכבר על ידי דיויד ויליאמס.<sup>82</sup> ויליאמס מניח שעיקרו של מק"ג הוא סיפור אטיולוגי על חגם של יהודי מצרים, ולכן הוא תוהה איזו תועלת צומחת למחבר משילוב הסיפור על פילופטור בירושלים. בשל שאלה זו הוא משער ששילוב הסיפור על פילופטור בירושלים משרת מטרה נוספת של המחבר: פנייה אפולוגטית לאוזניהם של יהודי ארץ ישראל בניסיון לשכנעם כי ה' משגיח על יהודי הגולה, ובכך לאשר בעיניהם את הלגיטימיות של יהדות הגולה. לדעת ויליאמס, יחס מתנשא של יהודי הארץ כלפי יהודי הגולה היה רווח במאה הראשונה לפה"ס, ויחס מסוג זה עשוי היה להביא יהודי בן אלכסנדריה לחבר מסמך אפולוגטי בזכות שייכותם הלא פחותה של יהודי התפוצות ליהדות.

<sup>82</sup>. ויליאמס 1995, עמ' 29-17.

ויליאמס מציג מקורות אחדים המלמדים על מעמדם הנחות של יהודי הגולה בעיני יהודי ארץ ישראל, ועל ניכור מסוים בין שתי קבוצות אלה. בראש ספר מק"ב מופיעה איגרת שנשלחה ליהודי מצרים מאת יהודי ירושלים ויהודה. באיגרת זו ניכרת תחושתם של יהודי הארץ שהם עדיפים על פני יהודי הגולה, מכך שהם מתפללים עבור יהודי הגולה (א, 6), ומן העובדה שהם קוראים ליהודי הגולה לחוג את חג הסוכות של חודש כסלו שתוקן בארץ (א, 9). כלומר, לפי איגרת זו יהודי הגולה תלויים בתפילתם ובלוח השנה שלהם ביהודי הארץ.<sup>83</sup> דוגמה אחרת להשמצה וביקורת של יהודי הגולה על ידי יהודי הארץ מוצא ויליאמס, בעקבות ג'ורג' הווארד,<sup>84</sup> בהקדמת נכדו של בן סירא לתרגום ספרו של סבו. הנכד כותב כי יש הבדלים ניכרים בין לשון המקור העברית של התורה, הנביאים והכתובים ובין תרגומיהם.<sup>85</sup> קביעה זו מבטאת עמדה המוצאת חסרונות בתרגום התורה המצוי בידי יהודי מצרים, והיא נאמרה מפיו של יהודי שבא מארץ ישראל למצרים. ניתן לראות בה אפוא עמדה ארצישראלית המזלזלת בידיעת התורה של אלה המסתמכים על תרגומה היווני,<sup>86</sup> דהיינו זלזול ביהודי מצרים.<sup>87</sup> אפשר שיש להוסיף על המקורות שהזכיר ויליאמס. האיגרת השנייה שבתחילת מק"ב, כוללת את תפילת הכוהנים (א, 24-29) שחלק ניכר ממנה מוקדש למצבם העגום של יהודי הגולה,<sup>88</sup> ומזכירה את תלותם של יהודי מצרים בספרייה שאסף יהודה המקבי בירושלים

<sup>83</sup>. ויליאמס 1995, עמ' 23. פסוקים 5-3 באיגרת זו כוללים איחולים ליהודי מצרים שיעבדו את ה' היטב, שתורת ה' תהיה בלבם ושתפילותיהם יישמעו. ויליאמס מפרש שגם פסוקים אלה מבטאים תחושת עליונות דומה של יהודי הארץ, שתפילותיהם ותורתם של יהודי הגולה לקויות. וראו גם גולדשטיין 1983, עמ' 142-143. אך אפשר שיש לראות בפסוקים 5-3 נוסחאות שגורות של בקשות ולא דווקא עדות לצרכיהם הספציפיים של יהודי מצרים בעיניהם של יהודי ירושלים.

<sup>84</sup>. הווארד 1971, עמ' 342; ויליאמס 1995, עמ' 24.

<sup>85</sup>. הקדמה לבן סירא, מהד' ראלפס, שורות 23-26.

<sup>86</sup>. מלבד הווארד ויליאמס הנזכרים לעיל פירש כעין זה גם סגל תשי"ט, עמ' ב. הווארד 1971, עמ' 337-348, מפרש כי איגרת אריסטיאס נאבכת נגד טענות ארצישראליות מסוג זה, וטוענת כי תרגום השבעים מהימן כמו הנוסח העברי. ברם, לבד מהקדמת נכדו של בן-סירא, הווארד אינו מביא ראיות ארצישראליות נוספות בנוות התקופה לביקורת נגד מהימנותו של התרגום היווני של התורה.

<sup>87</sup>. ויליאמס 1995, עמ' 23-24. ראו גם קולינס 1983, עמ' 78-81. שתי הדוגמאות שהביא ויליאמס הוצגו כבר בשטף הדיון של צ'ריקובר תשכ"ג, עמ' 16, כממחישות את העובדה ש"יהודי ארץ-ישראל לא החמיצו שעת-כושר כלשהי כדי להשפיע על אחיהם במצרים ולקרובם למסורת היהודית". על השערת ויליאמס חלק גרואן 1998, עמ' 233, הערה 192. לדבריו במק"ג ניכרת סולידריות בין יהודי ארץ ישראל ליהודי מצרים, ומכיוון שאין די ראיות בדברי ויליאמס לביקורת של יהודי ארץ ישראל כלפי יהודי הגולה, ממילא יהודי הגולה אינם צריכים להתגונן. ברם, הנתונים המוצגים בפרק זה חושפים בקיעים בסולידריות בין שתי קבוצות היהודים ופולמוס ברור של יהודי מצרים על מעמדם בהשוואה ליהודי הארץ, ובכך מתחזקת עמדתו העקרונית של ויליאמס. גם רפפורט תשנ"ז, עמ' ב-ט, סבור כי יהודי ארץ ישראל ביקשו לעצמם עמדת הנהגה יהודית כללית ביחס ליהודי הגולה, והוא סבור כי דפוס יחסים זה נובע מהאיום הקשה שרבוץ על המקדש בימי אנטיכוס אפיפאנס, מהצלחת המרד ומהקמת המדינה החשמונאית. לאופי בעייתי אחר של היחסים בין שתי קבוצות היהודים ראו להלן הערה 91.

<sup>88</sup>. התפילה מיוחסת לכוהנים בימי נחמיה והיא כלולה באיגרת שנשלחה, לפי משפט הפתיחה שלה, גם על ידי יהודה המקבי. רבים סבורים כי איגרת זו אינה אותנטית, ואין ליחס את חיבורה ליהודה המקבי אלא למחבר אחר, קרוב לוודאי יהודי בן הגולה. אולם אין בזה כדי לערער את דברנו אודות המשתקף באיגרת זו על יחסם של יהודי ארץ ישראל ליהודי הגולה: גם אם מחבר בן הגולה ניסח זאת, הרי זה משקף עמדה רווחת בעניין היחסים בין יהודי הארץ לבין יהודי הגולה בתקופת חיבורה כלומר בתקופה החשמונאית, והדבר בוודאי נכון אם מחברה היה בן ארץ ישראל. לעניין מחבר האיגרת הזו ראו: ואכולדר 1978, עמ' 128-132; שטרן תשנ"א, עמ' 353-354; בר-כוכבא 1996, עמ' 236;

(ב, 14-15). האיגרת מבטאת אפוא תחושת עליונות של יהודי הארץ על פני אחיהם שבגולה.<sup>89</sup>

לאור הסעיפים הקודמים נראה שהתפיסה של ויליאמס שמק"ג הוא ספר אפולוגטי המגן על יהודי הגולה נכונה ביסודה, אך יש להגדירה מחדש, לשכללה ולהתאימה לנתונים המוצגים בסעיפים הקודמים. דברינו הבאים יוקדשו לבחינת דברי ויליאמס ולעדכון הצעתו ושכלולה.

ויליאמס מביא שתי ראיות לכך שאחת ממטרותיו של ספר מק"ג היא הגנה על מעמדה של יהדות הגולה. הוא פותח בפסוקים המוכיחים לדעתו את אחדותו של עם ישראל כולו – הגרים בגולה והיושבים בארץ. בשל מה שאירע בירושלים נרדפים ונענשים יהודי מצרים (ב, 24 ואילך), ולאחר אחת ההצלחות הפלאיות של יהודי מצרים נשבע פילופטור לעלות למלחמה על יהודה ועל בית המקדש לאחר שישמיד את יהודי מצרים (ה, 42-43). שותפות הגורל מתבטאת בכך שהגלגל מסתובב מירושלים למצרים וחוזר חלילה.<sup>90</sup> לרעיון הסולידריות בין יהודי הגולה ובין יהודי הארץ המתבטא במק"ג שותפים גם חוקרים נוספים,<sup>91</sup> ובהקשר זה מפנה ג'ון ברקלי גם לפרק ג, 21.<sup>92</sup>

אכן אין להכחיש שסולידריות ושותפות גורל מאפיינות את היחסים בין יהודי הארץ ליהודי מצרים לפי מק"ג, ברם, יש לדקדק יותר במרכיביה של סולידריות זו. בעטיים של מעשי היהודים בירושלים מתרחשת בפועל רדיפה של יהודים במצרים. לעומת זאת, פילופטור רק מאיים לרדוף את יהודי ארץ ישראל לאחר השמדתם של יהודי מצרים, אך בזכות תשועתם של יהודי מצרים לא התגשם זממו. הווה אומר, בעוד שיהודי מצרים נרדפים בגלל יהודי הארץ, האחרונים ניצלים

שוורץ [בפירושו על מק"ב א, ו] ובנספח א לפירוש זה (בדפוס). בתפילה מופיעה בקשה כפולה לקיבוץ גלויות (27, 29), תחינה להצלת יהודי הגולה (27) ובקשה שהקרבת יהיה עבור כל עם ישראל (26) – אולי רמז גם ליהודי הגולה. גם בהמשך האיגרת (ב, 18) מבוטאת התקווה לקיבוץ גלויות: "...שבקרוב ירחם עלינו ויקבץ מכל מקום שמתחת השמים אל המקום הקדוש..." משמע, יהודי הגולה רחוקים מן הקדושה, שהרי הם אינם במקום הקדוש.

<sup>89</sup> האוטוריטה שהייתה ליהודי ירושלים על יהודי מצרים ניכרת גם בקולופון לתרגום היווני של אסתר הקובע כי תרגום זה נעשה בירושלים. לפי זה מירושלים יוצאת הקריאה ליהודי מצרים לחוג את חג התשועה של יהודי פרס ומדי, כלומר ירושלים היא הקובעת את לוח השנה והתגים של יהודי מצרים. פירוש בכיוון זה הוצע על ידי צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 315, הערה 54; ג'ונסון 1996, עמ' 52. על ההערכה העצמית של יהודי הגולה כמשניים בחשיבותם ליהודי הארץ ראו גם סימון 1951, בעיקר בעמ' 132. לעמדה הכללית המובעת בסעיף זה השוו: פרנטה 1988, עמ' 177-179. מעניין לציין שגם מקור נוסף, מאוחר יותר, המתייחס לתקופה התלמיית מציג את יחסם של יהודי ירושלים כהתנשאות או כעדיפות שלהם על פני יהודי אלכסנדריה. בירושלמי חגיגה פרק ב, עז ע"ד (ובמקביל בירושלמי סנהדרין פרק ו, כג ע"ג) "מצוטטת" פנייה של יהודי ירושלים לאחיהם שבאלכסנדריה בלשון זו: "מירושלם הגדולה לאלכסנדריה הקטנה". לעומת זאת בסיפור מקביל בבבלי סוטה מז ע"א אין ביטויים של הכרה עצמית עדיפה של הירושלמים על פני האלכסנדרונים בדברי שמעון בן שטח, ואלכסנדריה מוצגת כ"אחותה" של ירושלים. מסתבר אפוא ששני מקורות אלה אינם מעידים על התקופה שעליה הם מספרים אלא על התקופה שבה הם נכתבו או נערכו. גם בתקופה זו המקור הארצישראלי מביע הכרה עצמית של עליונות על פני אחיו שבגולה, בניגוד למקור הבבלי.

<sup>90</sup> ויליאמס 1995, עמ' 24-25.

<sup>91</sup> ראו: כשר תשנ"ה, עמ' 77; גפני תשנ"ו, עמ' 232, המציין לגבי מק"ג את החשש הרווח בגולה שמעשיהם של יהודי הארץ יגרמו לענישת יהודי הגולה בידי המלכות; ג'ונסון 1996, עמ' 49-52, 54; גרואן 1998, עמ' 233.

<sup>92</sup> ברקלי 1996, עמ' 198. בפסוק זה מכנה המלך באיגרתו את יהודי מצרים "בני אותו עם" (ὁμόφυλος) של יהודי ירושלים. ברקלי גם מביא את הדמיון בין תפילת שמעון בפרק ב לבין תפילת אלעזר בפרק ו כראיה לאחדותן התיאולוגית של שתי קבוצות היהודים. על דמיון זה ראו להלן פרק ג, סעיף ג.



בזכות יהודי מצרים. אכן שותפות גורל, אך זו איננה שוות משקל – הצד הסובל בעטיו של השני וגם המגן על השני הוא זה של יהודי מצרים.

הערה זו על דברי ויליאמס עולה בקנה אחד עם הראיה השנייה המובאת במאמרו. לדבריו, ההשגחה האלוהית מוסבת הן על יהודי הארץ והן על יהודי הגולה, שהרי ה' נענה לתפילות שתי הקבוצות. ואולם, מדגיש ויליאמס, יש הבדל גדול בין היענותו של האלוהים לבני הגולה עוד לפני שהתפללו (ד, 21), ומיד לאחר כל תפילה ותפילה שלהם,<sup>93</sup> ובין היענותו המאוולצת משהו לתפילת בני ארץ ישראל רק לאחר תפילת שמעון הכהן הגדול (ב, 21), בעוד שהתפילות והקריאות הנזכרות שוב ושוב בפרק א נותרו ללא תגובה.<sup>94</sup> מכאן יש לקבוע כי אמנם ה' משגיח על שתי הקבוצות אך בעיקר על יהודי הגולה.<sup>95</sup> גם אריכות התיאור של יחס ה' ליהודי מצרים מחזקת רושם זה.<sup>96</sup> ויליאמס עצמו אינו שש להדגיש את עדיפותם של יהודי הגולה, ובסיכום דבריו הוא כותב: The author of the book appears to provide an apologetic designed to convey the message that Palestinian Jewry and Diaspora Jewry constitute a corporate entity, and to show that God approves of both sectors.<sup>97</sup> אך נראה שבמסגרת מאבקו של מחבר מק"ג על מעמדם ועל זהותם של יהודי מצרים הוא אינו נמנע מלטעון לעדיפותם של יהודי הגולה, שבקרבתם הוא יושב, על פני יהודי הארץ.

ניתן להביא תימוכין נוספים לתמונה המצטיירת בדברינו. כפי שציין ויליאמס תפילתם של יהודי מצרים נענתה ביתר קלות מאשר תפילתם של יהודי ירושלים. ברם, עצם העובדה שיהודי ירושלים רק התפללו עשוי לעורר תמיהה. הרי בירושלים ניצב המקדש ואפשר להקריב בו קרבנות; מדוע לא פנו יהודי ירושלים אל ה' באמצעות קרבנות? מסתבר שהימנעות היהודים מקרבנות היא זו שהביאה את המלך התלמי לתאר את היהודים כמי שאינם זובחים (ב, 28).<sup>98</sup> אם כן דרך הפנייה של יהודי ירושלים לאלוהים היא (רק) באמצעות תפילה, ואת זו ניתן לערוך בכל מקום ולאו דווקא בבית המקדש. אמנם לכאורה יש עדיפות לתפילה בבית המקדש, כפי שזכר בתפילת שמעון (ב, 10), שהרי מובטחת היא להישמע. אולם למעשה התפילה במצרים הועילה יותר מאשר התפילה

<sup>93</sup> ה, 12-7; ה, 25 וההיענות המתוארת בהמשך עד פס' 35; ה, 50-51; ובהמשך תפילת אלעזר: ו, 1-15, והתשובה הסופית הבאה מיד אחר כך.

<sup>94</sup> א, 21-16; א, 24-23; א, 27-28.

<sup>95</sup> ויליאמס 1995, עמ' 25-29. ובלשונו (עמ' 27): It is evident that the author of 3 Maccabees is at pains to assert the connection of Diaspora and Palestinian Jewry, and God's providential concern for both, especially for Diaspora Jews.

<sup>96</sup> ויליאמס 1995, עמ' 27.

<sup>97</sup> ויליאמס 1995, עמ' 29.

<sup>98</sup> ראו לעיל, פרק א, סעיף ד, בסמוך להערה 136.

בירושלים. המסקנה המתבקשת היא שאין עדיפות ליהודי ירושלים על פני יהודי מצרים באפשרות הפנייה לאלוהים, שהרי כאלה כן אלה פונים אליו בתפילה, ותוצאותיה היו טובות יותר במצרים. נקודה זו מובלטת גם באמצעות האישיות המתפללת. בירושלים האיש שתפילתו הצילה את המקדש הוא כמובן, הכוהן הגדול, ראש הכהנים, האיש היחיד עלי אדמות שרשאי להיכנס לקודש הקודשים (א, 11). שמו היה שמעון, ותפילתו נעשתה כדין (ב, 21), אך איננו יודעים שום דבר נוסף על טיבו ותכונותיו של האיש.<sup>99</sup> במצרים הכוהן שתפילתו נתקבלה והביאה לישועה שלמה נקרא אלעזר, ועל אופיו ואישיותו יודעים אנו פרטים אחדים. האיש בא מן החורה (χώρα) ולא מאלכסנדריה, והוא היה לפי דברי מחבר הספר, איש בולט, זקן בגילו, ובעל כל המידות הטובות והאצילות הנוגעות לחיים (ו, 1). הוא גם הוביל את תפילת הזקנים בהיפודרוס במצרים. הווה אומר, בעוד שהאיש המתפלל בירושלים ניתן לתיאור רק באמצעות הפונקציה שאותה הוא ממלא, האיש המתפלל במצרים אינו בעל תפקיד מוגדר, ואף אינו בעל מעמד או ייחוס חשובים,<sup>100</sup> שהרי אינו מן הבירה, אך יש בו כל המעלות הטובות העשויות לגרום לתפילה להתקבל. נמצא שאף שמן הבחינה הפורמלית הכוהן הגדול עדיף על פני שאר אחיו הכהנים, דווקא אחד מכוהני הארץ – מצרים – הצליח בתפילתו יותר מהכוהן הגדול.<sup>101</sup> התפקיד בבית המקדש אינו עוזר לתפילה להתקבל כמו תכונותיו של המתפלל, ואלה נרכשות בכל מקום – במצרים כמו בירושלים.<sup>102</sup> נקודה זו מתחדדת לאור ההשוואה לסיפור הליודורוס במק"ב. גם שם האיש שבזכותו ניצל המקדש הוא הכוהן הגדול. אולם אותו כוהן גדול, חוניו, אינו מתואר רק בתפקידו אלא גם

<sup>99</sup> על פי ב, 1. לשאלת נוסח הפסוק הזה ראו לעיל, הערה 22.

<sup>100</sup> אף שמק"ג אינו מייחס חשיבות לייחוס אלא למעשים, הוא לא ויתר על אזכור פרט אחד בייחוסו של אלעזר: היותו כוהן. מסתבר שהדבר נועד לא רק להקביל את אלעזר לשמעון אלא גם לבטא את מעמדו הרם, וממילא הדבר משקף את מעמדם של הכהנים כהנהגה רוחנית גם בגולה. ברם, לפי כ"י אלכסנדרינוס לא כתוב שהאיש היה כוהן ובמקום המילה ἐρέτας מופיעה המילה εὐσεβής. לפי נוסח זה אין כל חשיבות לייחוס והעיקר הוא המעשה. אולם אין לקבל נוסח זה משום שבכל שאר עדי הנוסח מופיע אזכור של כהונתו של אלעזר. על עניין הנוסח ראו עוד: אמת 1913, עמ' 171-170; הדס 1953, עמ' 70; אנדרסן 1985 (1), עמ' 526, הערה ב; פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 145, הערה 40. לעומת זאת גוטמן תשי"ט, עמ' 60, כותב: "יודאי הוא איש משמעות לדבר שהמחבר שם את התפילה בפיו של איש שמוצאו מיהודה. המחבר רצה בלי ספק להדגיש כאן, שתפילתו של איש יהודה היא שמתאימה כאן ביותר והיא שתתקבל". פירוש זה של גוטמן מסתמך כנראה על כ"י אלכסנדרינוס, אך מלבד הטענה שאין לקבל נוסח זה, לפי כל הנוסחאות נאמר שהאיש היה מן החורה, ולפי דברי גוטמן אין לזה משמעות.

<sup>101</sup> במקור יהודי גלותי אחר (על זמנו ראו: שפרבר 1982, עמ' 93, 99) מופיע סיפור המכיל אלמנטים דומים. בבבלי בבא קמא ק"ז ע"א-ע"ב מסופר על האמורא הבבלי רב כהנא שלאחר שהרג נפש בבבל ברח לארץ ישראל ושם הוכחה עדיפותו בתורה על פני האמורא הארצישראלית החשוב ביותר – ר' יוחנן. שפרבר 1982, עמ' 93-97, מציין שמגמתו של סיפור זה להראות את עדיפותם של חכמי בבל ותורתם על פני חכמי ארץ ישראל ותורתם. בהשוואה למק"ג מגמת הבבלי מוצגת באופן קיצוני יותר, משום שלא זו בלבד שההצגה הראשונית של הדמות המוכיחה את עדיפות חכמי בבל אינה בולטת לטובה, אלא שהמעשה המיוחס לה הוא שלילי לגמרי – הריגה.

<sup>102</sup> בניגוד לפאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 145, הקובעת כי שני האישים – שמעון ואלעזר – הם דמויות סמליות של חסידות וצדק מוסרי. על הבדל מסוים בין שני האישים עמד גם ווילס 1995, עמ' 202-203.

בתפקודו ובמידותיו הטובות (מק"ב ג,1).<sup>103</sup> הוא גם מנווט את כל המשבר עם הליודורוס בניגוד לשמעון המופיע לפתע רק בשיא המשבר, ואינו מעורב במהלכו.<sup>104</sup> הסיפור במק"ב מלמד אפוא שניתן לתאר כוהן גדול גם בדרך אחרת, והעובדה ששמעון אינו מתואר כך מלמדת על יחסו של מחבר מק"ג לדמותו של הכוהן הגדול.

מסתבר שגם שמות הכהנים במק"ג מבטאים את עדיפותו של הכוהן בן הגולה על פני הכוהן הגדול. שמו של הכוהן הגדול בירושלים "שמעון" מבטא שה' שמע (ἐλσακούσας) את התפילה (ב,21).<sup>105</sup> שמו של אלעזר, הכוהן היהודי ממצרים, מבטא שה' אינו רק שומע אלא גם עוזר. אף ששני השמות הם מן הנפוצים ביותר בקרב יהודים בתקופת הבית השני,<sup>106</sup> נראה שהשימוש בהם אינו מקרי. לבד מפס' 21 הפועל ἐλσακούσας מופיע פעם נוספת בפרק ב, בפס' 10, המזכיר את הבטחת ה' שישמע את התפילה הנעשית במקדש. הפועל βοηθέω נזכר בסיפור הפריצה למקדש בהקשר של בקשה (א,16) ובאיזכור תקדימים מן העבר בתפילה (ב,12), אך לא בתיאור הצלת המקדש.<sup>107</sup> לעומת זאת הפועל הזה ושם העצם הנגזר ממנו מופיעים בסיפור רדיפת היהודים במצרים (ד,21; ה,25;35), ובשניים מפסוקים אלה מתוארת עזרה ממשית שהוגשה ליהודים. הפועל ἐλσακούσας כלל אינו מופיע בחלק זה של מק"ג. הווה אומר, המחבר מתאים את תיאור

<sup>103</sup> כידוע, בפסוקים נוספים במק"ב מופיעים תיאורים חיוביים ביותר של חוננו הכוהן הגדול (כגון ד,2; טו,12), אך אלה מופיעים מחוץ למסגרת המצומצמת של סיפור הליודורוס המקביל לסיפור פילופטור.

<sup>104</sup> הופעותיהם הפתאומיות של הכהנים המביאות לפתרון המשברים במק"ג היא ודאי מן הסממנים הזרמטיים המאפיינים את החיבור. ואולם בעוד שאין לצפות להופעתו של אלעזר בראשית המשבר במצרים, שהרי אינו נושא בכל תפקיד רשמי, העדרו של הכוהן הגדול במהלך התפתחות המשבר בירושלים מרמזת, כנראה, על תפקודו הלקוי. וראו עוד לעיל הערה 23.

<sup>105</sup> מפרשים אחדים ציינו כי שמעון היה שמו של הכוהן הגדול בשנת 217 לפה"ס (ראו למשל גרים 1857, עמ' 234; אוואלד 1880, עמ' 272; סוף הערה 4; אמט 1913, עמ' 164; הדס 1953, עמ' 38-39; גוטמן תשי"ט, עמ' 52; אנדרסן 1985 (1), עמ' 518; מלז' 1995, עמ' 142; שטרן תשנ"א עמ' 33, אף מסתמך במידה מסוימת על מק"ג כמקור להשתבשות היחסים בין האריסטוקרטיה היהודית בארץ ישראל [המיוצגת על ידי הכוהן הגדול] לבין התלמיים סמוך לקרב רפיח), והשם הנזכר במק"ג הולם את התאריך של המאורעות המסופרים בספר. אם פירוש זה נכון אפשר שאין לבקש משמעות מיוחדת בשמו של הכוהן הגדול ויש להסתפק בקביעה הפשוטה שזו האמת ההיסטורית ושמו של הכוהן הגדול באותה תקופה אכן היה שמעון. ברם, ידיעותינו על שמות הכהנים הגדולים במאה השלישית לפה"ס הן קלושות ומבוססות בעיקר על יוספוס בקדמוניות היהודים יא-יב. אולם לדברי יוספוס (קדמוניות יב,224) כוהן גדול בשם שמעון כיהן בימיו של סלווקוס הרביעי. מרקוס 1943, עמ' 732-736, קובע את זמנו של הכוהן הגדול שמעון השני סביב שנת 200 לפה"ס, ולאור דבריו אין סיבה להקדים את כהונתו עד לשנת 217 לפה"ס. לעומת זאת אוואלד 1880, עמ' 270-272, קובע את כהונתו של שמעון זה בין השנים 219-199 לפה"ס. ברם, יש לציין שמלבד מק"ג אין בידינו כל מקור הקושר בין כוהן גדול ספיציפי לבין תלמי פילופטור. עוד יש להזכיר שהבעיה הכרונולוגית בנוגע לאותם קטעים אצל יוספוס העוסקים בבני טוביה שבהם נזכר שמעון הכוהן הגדול עדיין לא נפתרה (ראו לאחרונה הויכוח בין שוורץ לפוקס ב-JJS). אם כן ספק אם שמו של הכוהן הגדול בימי פילופטור אכן היה שמעון, ומכל מקום עדיף להניח שהמחבר משתמש בשם המוכר כשם של כהנים גדולים, כדי ליצור "מעין היסטוריה" (כשיטת ג'ונסון 1996, עמ' 80-109; וראו עוד התלבטותו של הדס 1953, עמ' 38-39), ואחת מן הסיבות שבגללן בחר דווקא את השם שמעון היא משמעותו של שם זה.

<sup>106</sup> ראו: צ'ריקובר תשכ"ג, עמ' 181-182 (לגבי שמעון), עמ' 185-186 (לגבי הופעתו היחידה של השם "אלעזר" בפאפירוסים); אילן תשמ"ז, עמ' 238; הדס 1953, עמ' 70; פאול 1987, עמ' 325. על השם אלעזר כשם אופייני לכהנים ראו: שטרן תשנ"א, עמ' 97; הערה 119; שוורץ תשמ"א, עמ' לז, והערה 33.

<sup>107</sup> בניגוד לזה שם העצם βοηθός מופיע בסיפור הליודורוס כמתאר את ה' העוזר למקדש (ג,39).

התערבות ה' לשמות הכוהנים הנוטלים חלק בכל אחד מהעיונות, ולכן נראה שיש משמעות לשמות הכוהנים שאותם בחר המחבר.<sup>108</sup>

בעניין התפילה יש להעיר עוד, שאמונם של המתפללים בכוחה של תפילתם שונה בשני המקומות. בירושלים היו מי שחשבו שפילופטור יצליח להגשים את מטרותו, ולכן רצו לנקוט נגדו פעולה אלימה. זקני היהודים הצליחו רק בקושי לשכנע את אלה לשוב לתפילה (א, 22-23). לעומת זאת גם ברגעי האוש הקשים ביותר, כשהיהודים בהיפודרוס העריכו שהם עומדים לפני מותם, הם בכל זאת לא הרפו והתפללו לה' שישבו ויצילים.<sup>109</sup> כלומר, במקום שבו מובטח שתשמע התפילה (ב, 10) אין היהודים בטוחים בכוחה של תפילה, ודווקא במצרים המשיכו היהודים להתפלל גם על סף יאוש, ועל אף היותה ארץ האויבים.

ייתכן שהימנעותו של ויליאמס מלייחס למחבר מק"ג את העמדה שיהדות הגולה עדיפה על יהודי הארץ נובעת מהנחתו שהספר מיועד גם ליהודי ארץ ישראל. אם זה קהל היעד של הספר, קשה להניח שקהל זה יאופיין כנחות מול הקבוצה שהמחבר שותף לה, ושמה בשל כך שיער ויליאמס שמק"ג מייחס משקל זהה למעמדן של שתי הקהילות. גם מבחינת מקום הצגתה במאמר קודמת ההנחה אודות קהל היעד לדיון על הצורך של יהודי הגולה להיאבק על מעמדם, ומובילה לדיון זה.<sup>110</sup> ברם, מהאמור לעיל ברור שמק"ג אכן מייחס עדיפות מסוימת ליהודי מצרים על פני יהודי ירושלים, ולאור דברינו נראה שאין צורך להקדים ולהגדיר את קהל היעד כדי לחשוף את המסר הזה. יתרה מזו, ככלל נראה שעדיף להגדיר את התכנים ואחר כך לבחון למי הם מיועדים. ואכן מתוכן הסיפור קשה להניח שקהל היעד הוא יהדות ארץ ישראל, משום שבספר מוצגת נחיתות מסוימת של יהדות זו ביחס ליהודי מצרים. לפיכך עדיף להניח שקהל היעד אליו מופנה המסר של יהדותם החזקה של יהודי מצרים הוא דווקא יהודי מצרים ורק הם. לאור אותם נתונים שמזכיר ויליאמס במאמרו הייתה עשויה זהותם היהודית של יהודי מצרים להיחלש, שהרי יהודי ארץ

<sup>108</sup>. במק"ב (פ"ו) ובמק"ד (ה-ז) איש בשם אלעזר – לפי מק"ד היה האיש כוהן – הוא גיבורו של סיפור על מסירות נפש למען חוקי התורה. בשני המקרים הוא מתואר -- כמו אלעזר שבמק"ג – כאיש בעל מידות תרומיות. שיתוף השם והתכונות בין מק"ב למק"ג נזכר בדברי חוקרים כדוגמה נוספת לקרבה שבין שני הספרים (ראו למשל גרדנר תשמ"ח, עמ' 292). ברם, בניגוד למק"ג, במק"ב ובמק"ד לא ניכרת כל משמעות מיוחדת לשם "אלעזר". לדעת אמט 1913, עמ' 170, ובעקבותיו אנדרסן 1985 (1), עמ' 526, אלעזר הוא שם טיפוסי לאדם זקן צדיק וחסידי (ולפי אנדרסן גם חכם). לעומת זאת לא נמצא בדבריהם אפיון כזה לשם שמעון. עמדה זו מחזקת אפוא את דברנו על המשמעות החיובית שיש לייחס לשם "אלעזר". אלעזר הוא גם שמו של הכוהן הגדול באיגרת אריסטיאס, וגם איש זה היה בעל מידות תרומיות. על משמעות שיתוף שם הכוהן בין מק"ג לבין איגרת אריסטיאס ראו להלן פרק ה בסמוך להערות 94-96.

<sup>109</sup>. הכתוב מבאר (ה, 50) כי ההצלות הקודמות שנעשו להם חיזקו את היהודים בהיפודרוס באמונם בתפילה. למשמעותה של נכונותם של מקצת מיהודי ירושלים למות מתוך מאבק בניגוד לנכונותם של רוב יהודי מצרים למות למען דתם ראו גם להלן פרק ד, סעיף ג, בסמוך להערות 68-71.

<sup>110</sup>. הנחה זו מופיעה במאמרו בעמ' 22, ובעקבותיה פונה ויליאמס להסביר מה גרם ליהודי הגולה את הצורך בהצטדקות ובאפולוגטיקה.

ישראל טענו לבכורה ואף כמעט לבלעדיות.<sup>111</sup> מחבר מק"ג פונה אפוא לחבריו בגולה, ומחזק את זהותם היהודית בקובעו כי ה' קרוב אליהם לא פחות ואף יותר מאשר ליהודי ארץ ישראל. קרבה זו נובעת מדבקותם במצוות,<sup>112</sup> והמסקנה המתבקשת היא שכדי לשמור על קרבה זו יש להתמיד בשמירה על חוקי היהדות. בד בבד נובע מטיעון זה שאין סיבה לעזוב, לפי שעה, את הגולה ולעלות לארץ ישראל, משום שאפשר להגיע בגולה לקרבת ה' לא פחותה ואף יתרה על זו המושגת בארץ ישראל.

ייתכן שאפשר למצוא רמז נוסף לזהותו היהודית-גלותית הייחודית של מחבר מק"ג. תקנת החג במק"ג חלה על היהודים בגולה, ואין למחבר הספר יומרה לקבוע חג ליהודים החיים בארץ ישראל (ו, 36; ז, 19). בנקודה זו שונה מק"ג מן החשמונאים המתקנים תקנות חג כלליות (מק"א ד, 58; ז, 49; מק"ב י, 8) או הדורשים מכל היהודים שיחוגו את חגיהם (מק"ב א, 9; 18; ב, 16), וגם ממגילת אסתר (ט, 27-28) המתקנות חג לכלל העם.<sup>113</sup> חגיגת ההצלה הפרטית של מק"ג מבטאת אפוא את גורלו ואת בחירתו של היהודי ממצרים שחפץ לחוג את חגיו הוא באופן עצמאי ללא חסותם או השתתפותם של היהודים בירושלים.<sup>114</sup>

אין צריך לומר, שהרעיון שה' שומר על עמו ועל יראיו גם בהיותם בגולה והרעיון הנלווה לו בסמיכות (כגון ו, 28) בדבר שלטונו והשגחתו של ה' על המלכות הזרה אינם חידוש של מחבר מק"ג. רעיונות אלה מופיעים בספרים שונים העוסקים בחיי היהודים בגולה. ששת הפרקים הראשונים של דניאל מתארים את עזרת ה' לדניאל ולרעיו בנסיבות שונות של רדיפות בגולה הבבלית והפרסית, ואת תלותם של שליטי האימפריה הגדולה בכוח ה'. מגילת אסתר מתארת את הצלת היהודים, היושבים בממלכת פרס ומדי, מגזרת המן.<sup>115</sup> ראש לכולם סיפור יוסף במצרים הניצל בעזרת השגחת ה' מכל צרה וצוקה.<sup>116</sup> אולם ספרים אלה אינם מתייחסים למקדש קיים ופעיל או

<sup>111</sup> ויליאמס 1995, עמ' 23-24.

<sup>112</sup> ויליאמס 1995, עמ' 28-29.

<sup>113</sup> במק"ג מודגש הקשר בין זמן הישיבה בנכר (παροικία) לחגיגת החג. במק"א ובמק"ב (י, 8) מופיעות מילים המצינות את כלל העם בקביעה לחוג את ימי התשועה. גם העובדה שנצחונו החשמונאים נכללו במגילת תענית מלמדת על ניסיון של קביעת לוח מועדים לכלל ישראל. בהקשר כזה קביעת מועד, שנמשך כנראה יותר מיום אחד, רק על בני הגולה המצרית נראית חריגה, ומאפיינת את העמדות של מחבר הספר שנתגלו בדיונו.

<sup>114</sup> אינני מכיר תקנות חג אחרות מתקופת הבית השני שחלות רק על קבוצה מסוימת בעם ישראל. טיבו של חג תרגום התורה ליוונית, הנזכר אצל פילון, חיי משה, ב, 41, אינו ידוע, ואינני יכול לקבוע האם יש לאפיינו כחג של התבדלות יהודי הגולה מאחיהם שבארץ. אך ראו: פרנטה 1988, עמ' 179.

<sup>115</sup> וכידוע בנוסח המסורה אין אזכור מפורש של השגחת ה' על עמו, ובתרגומים שונים נוסף עניין זה בהרחבה.  
<sup>116</sup> הדמיון בין סיפור יוסף לבין סיפורי אסתר ודניאל מפורסם ועיקרו מופיע בכל מבוא לספרים אלה. על סיפור יוסף כסיפור גלותי ראו למשל: מיינהולד 1975. אפשר להוסיף לרשימה זו של סיפורים גלותיים גם את יעקב בבית לבן ואת תשועת בני ישראל ממצרים. ברם, שני סיפורים אלה נבדלים לענייננו משאר הסיפורים בכך שבסופם הגיבורים אינם נשארים בגלות. לסיפורים גלותיים אחרים המושפעים מסיפור יוסף ו/או מסיפור אסתר ראו: שוורץ 1990, עמ' 35-36 והערה 51.

לארץ ישראל, וממילא אין בהם עימות בין הגולה ובין הארץ והמקדש.<sup>117</sup> ייחודו של מק"ג בסוגה ספרותית זו הוא בכך ששמירת ה' על עמו בגולה מוצגת לצד מקדש קיים, ומתוארת כעדיפה על החסות המוענקת למקדשו בירושלים.

אל יתמיה את הקורא הרעיון שהשגחת ה' עשויה להימצא בגולה יותר מאשר בארצו ובמקדשו. מסתבר שרעיון זה, בין בפירוש ובין ברמיזה, רווח בכל התקופות שבהן עם ישראל הגולה לא מיהר לעלות לארצו.<sup>118</sup> מקורות רבים מתקופות שונות עשויים להעיד על גישה מעין זו, ואין כאן המקום לפרט.<sup>119</sup> עם זאת, מק"ג מיוחד בכך שדבריו נאמרים בעוד המקדש עומד על מכונו. בסעיף הבא ננסה לשרטט עוד קווים אחדים לתפיסתו של מחבר מק"ג את מצבו בגלות וליחסו למקדש.

### ה. על המקדש ועל הגלות

הקביעה של מחבר בן הגולה שהגלות ה' עשויה להיות גדולה יותר ומרשימה יותר מחוץ לבית המקדש אינה אופיינית לספרות היהודית ההלניסטית. מקובל בדרך כלל לתאר את עמדתם של יהודי הגולה המשתקפת בספרות זו כמעמידה את המקדש במוקד החשיבות הדתית והלאומית של עם ישראל.<sup>120</sup> היחס הביקורתי כלפי המקדש המצוי במק"ג אינו הולם תיאור זה, אך הוא עולה

<sup>117</sup> במשתה בלשאצר בספר דניאל (פ"ה) מסופר שבלשאצר שתה בכלי המקדש ושיבח לאליליו, ובשל חטא הגאווה הזה ניטלה מלכותו ממנו, וניתנה לדריוש המדי. סיפור זה מבאר אפוא שהמניע למהפכות עולמיות הוא שחזנותו של המלך הנוכרי ביחס לה', המתגלה ביחסו למקדש. בשני סיפורים אחרים בספר דניאל (פרקים ג, ו) ניצלו דניאל ורעיו ממוות בשל נאמנותם לחוקי התורה. ה' פעל בסיפורים אלה בגלל יראיו, אך לא התרחשה מהפכה עולמית. ניתן אפוא לומר שספר דניאל מציע דגמים אחדים של הסברים למעורבות ה' באירועים המתרחשים בגולה: עתים הוא פועל למען יראיו ועמו ועתים בשל המקדש וכליו. גם אם תמצוי לומר שמחבר ספר דניאל מעמת בין שני דגמים אלה, המסקנה מעימות זה היא שהמקדש וכליו מביאים לפעולה חזקה יותר של אלוהי ישראל. נמצא שמכל מקום העמדה המובעת במק"ג היא ייחודית ביחס לספרים אחרים העוסקים בבעיות דומות.

<sup>118</sup> רק לסבר את האוזן נציין שגם בימינו מצויה תפיסה כעין זו. האין זו עמדתם של חסידי ברסלב הנוסעים מארץ ישראל כדי להתפלל בראש השנה באומן על ציון קברו של רבם, מן הסתם מתוך ההנחה שבאומן התפילה רצויה יותר? האין למצוא עמדה זו בקרב חסידי חב"ד שמרכזם ברחוב Eastern Parkway 770 בניו-יורק ולא בכפר חב"ד? <sup>119</sup> ראו רק דרך משל דבריו המפורסמים של פירקוי בן באבוי "ואין ציון אלא ישיבה שמצוינין בתורה ובמצות" (ב"מ לוין, 'משרידי הגניזה' תרביץ, ב [תרצ"א], עמ' 396); דברי חביבה פדיה על שיטתו של ר' עזריאל במאמרה 'ארץ-של-רוח וארץ-ממש: ר' עזרא, ר' עזריאל והרמב"ן, מ' חלמיש וא' רביצקי (עורכים), ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"א, עמ' 262-264; ודברי מ' אידל, 'ארץ ישראל הוא חיות מהבורא ב"ה': על מקומה של ארץ-ישראל בחסידות', א' רביצקי (עורך), ארץ-ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 260-267 (שם מופיע גם דיון על דברי ר' מנחם נחום מצ'רנוביל הכותב בין היתר (עמ' 261): "ואם כן, בעמדו בבית הכנסת או בבית המדרש ועומד ומתפלל אם המחשבה בתוך הדבור אזי הוא בארץ ישראל ר"ל בתוך החיות של הבורא ב"ה").

<sup>120</sup> שטרן תשמ"ג, עמ' 11. שטרן אף הביא פסוקים אחדים ממק"ג התומכים בעמדתו (על טיעונים אחרים שלו שם ראו להלן, הערה 137, ובסמוך לה); גם מנדלס 1997, עמ' 147, רואה במק"ג מקור התומך בעמדה זו. רפפורט תשמ"ג, עמ' 32, כותב: "ראתה יהדות מצרים ביהודה את מרכזה הרוחני-דתי, שכן בירושלים עמד בית המקדש, שהיה אליבא דכל היהודים באשר הם, המוסד הדתי העליון בעולמה של היהדות...". ראו גם את דברי קולנס 2000, עמ' 130, המקבל מחד גיסא את ההערכות הרווחות במחקר בעניין יחסם של יהודי הגולה לבית המקדש, אך מאידך גיסא חש בהסתייגות מסוימת של מק"ג מבית המקדש.

בקנה אחד עם מסקנותיו של דניאל שוורץ אודות עמדתם של יהודי הגולה כלפי בית המקדש. שוורץ בחן במקומות אחדים את יחסם של יהודי מצרים בפרט ויהודי הגולה בכלל למקדש ולפולחן המתבצע בו.<sup>121</sup> לדבריו יהודי מצרים לא גילו עניין "בנושאים הקשורים בבתי מקדש ובעבודת קרבנות. דתם של יהודי אלכסנדריה, דת יהודית גלותית, נטתה יותר לדת של אלוהי השמים ואלוהי הרוחות",<sup>122</sup> משום שלאורך זמן אין אפשרות ליהודים החיים בריחוק מן המקדש להוזות בעליונותם הדתית של מקום המקדש ושל יושביו וממילא בנחיתותם של המרוחקים מן המקדש.<sup>123</sup> יהודי הגולה ההלניסטית גם ספגו בקרבם דרכי חשיבה יווניות, ולכן התקשו לקבל שהאל, הישות הרוחנית ביותר, יצמצם שכינתו למקום גיאוגרפי אחד בלבד.<sup>124</sup> גורמים אלה הובילו את יהודי הגולה ההלניסטית ליצירת תחליפים ספיריטואליים או ממשיים למקדש,<sup>125</sup> לאדישות כלפי מקדשים,<sup>126</sup> ובמקרים קיצוניים גם להתקפה מפורשת נגד המקדש בירושלים. חוקרים מצביעים על דוגמאות אחדות להתקפה מפורשת נגד המקדש. האחת, נאום סטפאנוס (מעשי השליחים ז', 46-48), האומר: "ו[דוד] ביקש למצוא משכן לאלוהי יעקב. אך שלמה בנה לו בית. אבל העליון לא ישב בבתיים מעשי ידי אדם"<sup>127</sup>...". לפי דברים אלה ה' אינו מצווה על מקדש, וזה אינו רצוי בעיניו. הדבר שנצטווה משה הוא משכן, כלומר מקום לא קבוע המסמל את שכינת ה'. מרסל סימון הצביע על כך שהשקפה זו אינה נובעת מתפיסות נוצריות אלא היא עמדה תיאולוגית של יהודי הלניסטי, שביקש את זהותו הדתית העצמאית והבלתי כפופה ליהודי ארץ ישראל.<sup>128</sup> דוגמה שנייה להתנגדות מפורשת למקדש מצויה בסיבילה הרביעית שבה נאמר למשל (8): "הרי אין לו [=לא] בית, אכן המונחת כהיכל..."<sup>129</sup>, ובהמשך (24-27): "אשרי האנשים..."

<sup>121</sup> שוורץ תשמ"ז; שוורץ 1996; שוורץ תשנ"ז.

<sup>122</sup> שוורץ תשנ"ז, עמ' 22.

<sup>123</sup> שוורץ 1996, עמ' 117-119.

<sup>124</sup> שוורץ 1996, עמ' 118.

<sup>125</sup> תחליפים ממשיים הם בתי כנסת (שוורץ תשנ"ז, עמ' 22); תחליפים ספיריטואליים הם תפילות במקום קרבנות – למעשה, וגם להלכה בסיפורי מקרא משוכתבים ובסיפורים מקוריים שנוצרו בגולה. בקרב יהודים הלניסטים רווחו תפיסות אלטרנטיביות של מקדש כגון דברי פילון (על החוקים לפרטיהם א', 66-67) שהעולם כולו הוא מקדש (ולצידו לצורך בני האדם גם מקום שנעשה בידי בני אדם), ותפיסות אחרות (ראו: שוורץ תשמ"ז, עמ' 76-77 ובהערות השוליים שם). גם קבוצה אחרת בימי הבית השני שהתנתקה מן המקדש יצרה לעצמה תחליפים למקדש. כוונתי, כמובן, לכת מדבר יהודה, שאחד מן התחליפים הספיריטואליים שיצרה הוא עצת היחז' שהוא "בית קודש לישראל וסוד קודש קודשים לאהרן" (סרך היחז', ח, 5-6). גם מחבר מק"ג מעתיק את מוקד הקדושה מן המקום המקודש (פרק ב) אל העם המקודש (פרק ז), כפי שראינו לעיל. נראה שיש לפרש העתקה זו, כמו בכת מדבר יהודה, כתהליך של הרחנה (ספיריטואליזציה).

<sup>126</sup> זו התיזה העיקרית של שוורץ תשנ"ז בבארו את יחסם המתעלם של יהודי מצרים כלפי מקדש חוניו, וכך הוא מאפיין את יחסו של מקבים ב למקדשים, כולל המקדש בירושלים.

<sup>127</sup> Χείρονοῦτοις. מילה זו מתרגמת בשבעים את המילה העברית "אליל", ולפיכך יש לפרש שסטפאנוס מתייחס לבית המקדש כבית של אלילים (סימון 1951, עמ' 133-134). על פירושם של פסוקים אלה ועל ההנגדה בין דוד שרצה לבנות משכן ובין שלמה שבנה בית ראו: סימון 1951, עמ' 127-131.

<sup>128</sup> סימון 1951, עמ' 127-142. על אופיו ההלניסטי של סטפאנוס ראו עוד: שוורץ 1992, עמ' 119-122.

המזלזלים בכל היכל אשר הם רואים". גם אם זמנו של חיבור זה מאוחר מעט לחורבן, הרי הוא מציג גישה יהודית-גלותית כלפי המקדש.<sup>129</sup>

אף שמק"ג אינו תוקף את המקדש באותו אופן מפורש ובוטח כמו בשתי הדוגמאות הנזכרות, לאור הניתוח שהוצג לעיל נראה שיש לצרף גם ספר זה לרשימת המקורות המתנגדים למקדש באופן גלוי, שהרי בדומה לדברי סטפאנוס הנזכרים, שאלוהים אינו יושב בבתיים, גם לפי מק"ג אלוהים אינו מתגלה בבית שנחשב ביתו אלא במקום אחר. לצד שני יש להדגיש כי מחבר מק"ג אינו נמנע מלציין במקדש גם היבטים חיוביים, כגון קדושתו של המקום (בתפילת שמעון, ב, 9; 14; 16; 18) והתרשמותו החיובית של המלך מבית המקדש ומסדריו (א, 9-10). אך אין זה מערער את טענתנו, שהרי מובן שאין חובה לצייר את המקדש בצבעים שחורים לגמרי כדי שאפשר יהיה להתחרות בו.<sup>130</sup>

עמדה דומה לזו העולה ממק"ג מצויה בדיאלוג של יוסטינוס מרטיר עם טריפון היהודי. בחיבור זה מופיעה הנגדה מפורשת בין המקדש ובין התפילות הנערכות בגולה. לדברי יוסטינוס טען טריפון היהודי כי הקרבנות שהוקרבו בבית המקדש בירושלים לא היו רצויים בעיני ה', ודווקא התפילות של היהודים בני הגולה נרצו לפניו כקרבנות.<sup>131</sup> חיבור זה נתחבר כמאה שנים לאחר חורבן הבית, ומחברו הנוצרי עלול להיחשד בניסיון לייחס ליהודי עמדות נוחות לנצרות, כדי שיקל עליו לתקוף אותן. קשה אפוא להסתמך על חיבור זה כראיה לעמדה יהודית בימי הבית. ברם, אפשר שהדמיון בין הטיעון המופיע בדיאלוג של יוסטינוס מרטיר ובין העמדה העולה ממק"ג, שתפילה בגולה עדיפה על הנעשה במקדש בירושלים, מסייע להשערה שגם דברי טריפון משקפים עמדה יהודית-גלותית שהייתה קיימת עוד בימי הבית השני, כעמדת סימון.<sup>132</sup>

עמדה אחרת, הפוכה מעמדת מק"ג, מופיעה באיגרת אריסטיאס. ספר זה מקדיש לא מעט סעיפים (83-99) לתיאור נלהב של המקדש בירושלים, ותופעה זו היא חריגה בספרות היהודית ההלניסטית.<sup>133</sup> איגרת אריסטיאס מתייחסת באופן חיובי לדמותו של הכהן הגדול (כגון 96-99), ותרגום התורה ליוונית המתקבל בשמחה על ידי יהודי אלכסנדריה נוצר על ידי חכמי ירושלים.

<sup>129</sup> סימון 1951, עמ' 136-137; שוורץ 1996, עמ' 116, 118.

<sup>130</sup> גם בסיבילה הרביעית התוקפת את המקדש אפשר למצוא התייחסות חיובית למקדש. בסעיף 116 מופיעה מעין קינה על החורבן של "היכל האלוהים הגדול". ייתכן שההסבר להתייחסות החיובית נעוץ בכך שהמקדש בכל זאת מסמל את היחידות או את הקשר המיוחד של ה' לעם ישראל (ראו: קולינס 2000, עמ' 130).

<sup>131</sup> יוסטינוס מרטיר, הדיאלוג עם טריפון, 117, 2.

<sup>132</sup> ראו: סימון 1951, עמ' 136, וכנגדו: שוורץ 1996, עמ' 118, הערה 15.

<sup>133</sup> גם אם זו הוספה תניינית, הרי שזו נוספה על ידי יהודי מן הגולה, וכך עוצבה תבניתו הסופית של הספר. לכן יש להחשיב עמדה זו כגלותית, גם אם אינה מייצגת את מחברו הראשון של הספר אלא עורך אחרון כלשהו (ראו: שוורץ 1996, עמ' 119, הערה 20).



לפיכך נחשבת איגרת אריסטיאס כמקור המשקף סולידריות ושיתוף פעולה בין יהודי ארץ ישראל ובין יהודי מצרים.<sup>134</sup> ייתכן אפוא, שהעמדות המובעות במק"ג – היחס הקיצוני של מק"ג למקדש והסולידריות המוגבלת בין יהודי מצרים ויהודי ירושלים – אינם רק תולדה של פולמוס עם הסיפור של מק"ב, אלא גם של ויכוח עם איגרת אריסטיאס. לעניין יחסם של מק"ג ואיגרת אריסטיאס מוקדש להלן דיון נפרד.<sup>135</sup>

אם אכן אלוהים מתגלה במצרים ולא בירושלים המסקנה המתבקשת היא שאין סיבה ליהודי בן הגולה לבקש להגיע למקדש שבירושלים, כי יותר ממה שיש במקדש בירושלים יש במצרים. זאת ועוד, בחלק מן המקורות שנמנו לעיל כמשקפים את יחסם המתנשא של יהודי ירושלים כלפי יהודי הגולה, מופיעה גם התקווה או התפילה לקיבוץ גלויות ולעליית יהודי הגולה לארץ ישראל. באיגרות הפותחות את מק"ב נזכר קיבוץ גלויות פעמים אחדות. במק"ב א, 27 מופיעה תפילה על קיבוץ גלויות, בפס' 29 נזכרת בקשה שה' יטע את עמו במקום קודשו, ובפרק ב, 18 מקווה המחבר שיתקבץ כל העם אל המקום הקדוש. תפילות ותקוות אלה מנומקות בקדושת הארץ, ומבטאות אפוא את תחושת הקדושה היתרה שיש ליהודי הארץ על פני יהודי מצרים. גם ספר בן סירא (נא, 26) מוסר על תקווה דומה. כפי שראינו לעיל, תגובתו של מחבר מק"ג ליחסם המתנשא של יהודי הארץ ניכרה ביחסו למקדש. האם גם הציפייה של יהודי הארץ שיהודי הגולה יתקבצו לארץ ישראל הולידה תגובה דומה? האם ניתן להקיש מיחסו של מק"ג כלפי המקדש ליחסו של המחבר גם כלפי העיר ירושלים וארץ ישראל? מה מעמדן של ירושלים וארץ ישראל בעיני מחבר מק"ג? האם יש למחבר זיקה מיוחדת כלפי ירושלים? האם יש יתרון או חשיבות לארץ ישראל על פני הגולה? באחת, מה טיבם של חיי הגולה בעיני מחבר מק"ג?

במק"ג מצויות התייחסויות אחדות למצב של גולה. אלעזר הכהן מגדיר את מצב היהודים במצרים כעם "זר בארץ זרה" (ו, 3), הוא חושש שבמהלך שהותם בגולה ( $\alpha\pi\tau\omicron\lambda\iota\alpha$ ) <sup>136</sup> חטא העם (ו, 10), והוא רואה את הפסוק "בהיותם בארץ אויביהם" (ויקרא כו, 44) הולם את מצבם של

<sup>134</sup> שטרן תשמ"ג, עמ' 228; ג'ונסון 1996, עמ' 50; גרואן 1998, עמ' 233. זו גם עמדתו של פרופ' ריצ'רד פרבו (Richard I. Pervo) שהוצגה בהרצאה במושב שהוקדש למק"ג בכנס השנתי של SBL בשנת 2000 בנאשוויל, טנסי.

<sup>135</sup> להלן פרק ה. הדיון בנקודות הנזכרות בפנים הוא שם, סעיף ג.

<sup>136</sup> מילה זו מתרגמת בשבעים בדרך כלל את המילים "גולה" או "גלות", אך מובנה שונה ממילה עברית זו. על המשמעות הכרוכות במילה זו ראו: צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 364-365; צ'ריקובר 1957, עמ' 74, הערה 49; וכנגדו מלז' 1993, עמ' 67-70; גפני תשנ"ו, עמ' 237. צ'ריקובר מודע לכך שמילה זו עוררה "אצל קורא שומע יוניט... אסוציאציות אחרות במקצת מאשר המילה העברית 'גלות'" (כך גם היינמן תש"ח, עמ' 7), אך בכל זאת נראית בעיניו מילה זו כמבטאת היבט שלילי של הימצאות בנכר. ברם, נראים דברי מלז' וגפני שמשמעות המילה היא "מושבה", כעין אלה של היוונים המפוזרים בעולם, ואין לראות במילה זו משמעות שלילית.

היהודים במצרים בימיו (ו, 15). פסוקים אלה נחשבים בדרך כלל כמבטאים את זיקתו החיובית של מחבר מק"ג לארץ ישראל.<sup>137</sup> ברם, דברים דומים נאמרים גם על יהודי ארץ ישראל. אמנם הם אינם שרויים בארץ אויביהם, אך בארצם שלהם הם נתונים לאויבים (ב, 13)<sup>138</sup> בשל חטאיהם (ב, 13; 19). הווה אומר, הן חטאים והן אויבים מצויים בגולה אך גם בארץ ישראל. ועוד (או אולי: בשל כך) אלעזר הכהן אינו מבקש בתפילתו את קץ הגלות אלא את הגנת ה' עליהם בארץ אויביהם. כלומר, הקושי במצרים אינו סיבה לעבור ולשכון בירושלים.<sup>139</sup>

בהתייחסויות נוספות של מק"ג לגלות בשתי הקביעות לחוג את ימי התשועה היא מוצגת כמצב ארעי. בשני המקרים מוגדר מצבם של היהודים *παροιμία* (ו, 36; ז, 19). עיקר מובנה של מילה זו הוא שהות ארעית במקום זר, ללא מעמד של בן המקום.<sup>140</sup> אולם אין במילה זו המשמעות השלילית של אנשים המגורשים מארצם בעל כורחם, ואף נראה שלדעת מחבר הספר המצב הארעי לא יחלוף במהרה. לדבריו, החג נקבע לדורות של השהות הארעית במקומותיהם (ו, 36: *ὅτι ἐν ἡμετέροις παροιμίᾳ εἰς γενεάς*).<sup>141</sup> ניסוח שונה במקצת מופיע בפסוק המקביל בסוף הספר (ז, 19), וגם בו נרמז המצב הארעי המתמשך של השהות בגולה. הווה אומר, אמנם שהות היהודים במצרים אינה מצב קבוע והוא עתיד להשתנות, אך השינוי במצב אינו צפוי להתחולל בקרוב.

מקורות אלה משקפים תמונה מורכבת. מחד גיסא הם מלמדים שיהודי מצרים לא חשו "בבית", אלא זרים בארץ זרה. מאידך גיסא למעשה הם לא ביקשו בית אחר. הם לא רצו להתגורר בארץ ישראל או בירושלים ואף לא ראו בהן את ביתם האמיתי.<sup>142</sup> הם גם לא החשיבו אותן כמקומות שאינם נתונים להשפעתם הרעה של האויבים. כלומר, תחושת הזרות של יהודי מצרים במצרים התייחסה לשליטי הארץ ולמיקומה; הייתה להם תחושת זרות גם ביחס לארץ ישראל, ולאוור דברינו בפרק זה, זו נבעה, לפחות בחלקה, מיחס פטרוני ומתנשא של יהודי ארץ ישראל כלפי הגולה, ומהצורך היהודי הגלתי להגדרה עצמית יהודית משמעותית.

<sup>137</sup> ראו למשל: היינמן תש"ח, עמ' 6-7; אלון תשכ"ז, עמ' 208-209; שטרן תשמ"ג, עמ' 11; שורץ 1996, עמ' 115. דבריהם מתייחסים גם ל-36; ז, 19 הנידונים מיד להלן, וכאמור בפנים גם לגבי פסוקים אלה יש להעמיד זה לצד זה הן את תחושת הזרות במקום הנוכחי והן את ההערכה שהשינוי במצב אינו עתיד להתחולל בקרוב.

<sup>138</sup> המילה *ἐχθρός* מופיעה בשני הפסוקים (ב, 13; ו, 15).

<sup>139</sup> קולינס 1983, עמ' 110.

<sup>140</sup> ראו LJSJ, בערכו, עמ' 1342; GELNT בערכו (עמ' 629); הדס 1953, עמ' 25; ברקלי 1996, עמ' 198.

<sup>141</sup> תרגומים שונים הוצעו לפסוק זה; ראו: אמת 1913, הדס 1953, ואנדרסן 1985 (1) על הפסוק. בדברי אלה לא באתי להציע תרגום מדויק אלא להציג את תוכנם המורכב.

<sup>142</sup> עמדה זו מנוגדת לניתוחו של צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 364-365, הסבור כי החלום ה"גנוז תחת סף הכרתו" של מחבר הספר הוא שיבה לארץ ישראל, והוא מכנה עמדה זו בשם "רעיונות 'ציוניים'". כאמור בפנים לדעתנו אין ראיה לקיומם של רעיונות כאלה בספר מק"ג.

פסוק נוסף שנזכר בהקשר לשאלה זו הוא ב,31. בפסוק זה בעיות נוסח אחדות, והפסוק בכללו אינו בהיר די הצורך. מוקד הדיון שלנו הוא במילה *πόλις*, במספר הפעמים שהיא נזכרת בפסוק ובנאמר עליה. הנוסח המוצע על ידי הנהרט הוא: *ἐπιπολαίῳ τὰς τῆς ἐνιοι μὲν οὖν ἐπιβάθρας στρυγούντες*. לפי נוסח זה נאמר שאחדים מן היהודים תיעבו באופן שטחי את ה-*ἐπιβάθρας* הקשורים ל-*ἐσέβεια* של העיר. פירושים שונים נאמרו למשפט זה. חוקרים אחדים תרגמו את המילה *ἐπιβάθρας* כמחיר (*price*),<sup>143</sup> כנראה מתוך ההנחה שזו הטיה של המילה *ἐπίβαθρον*.<sup>144</sup> ואולם המילה המופיעה בפסוק היא אקוטיבוס רבות של צורת הנקבה (מילית היידוע היא *τάς*), ולכן צורת הנומיניטיבוס של המילה המופיעה בפסוק היא *ἐπιβάθρα*.<sup>145</sup> אחד המובנים של מילה זו הוא "יסוד, בסיס",<sup>146</sup> וגם שאר ההסברים קשורים למובן זה.<sup>147</sup> מובנה הרגיל של המילה *ἐσέβεια* בשבעים קשור לדת, לאדיקות דתית וליראת ה',<sup>148</sup> ולפי זה יש לתרגם את הצירוף *ἐπιβάθρας ἐσέβειας πόλεως τῆς* - "את יסודות הדת של העיר". הפסוק אומר אפוא שאותם יהודים בודדים תיעבו את יסודותיה הדתיים של העיר, וצייתו לגזרת המלך. לפי זה יסודות הדת של העיר אינם אלא שמירת התורה היהודית. איזו היא העיר המדוברת? מתקבל על הדעת שהעיר שדתה יהדות היא ירושלים, אך הצעה זו אינה הולמת פרטים אחדים בסיפור. ראשית, בשלב זה של הסיפור המוקד כבר הועתק לעיר אלכסנדריה: המלך שב למצרים (ב,25), פרסם את הצו שלו על גבי עמוד סמוך לארמון (שודאי היה באלכסנדריה, ב,27) והוצעה ליהודים אזרחות אלכסנדרונית (ב,30). בראשית פרק ג (1) מוסיף המלך לזעמו על יהודי אלכסנדריה יהודים ממקומות אחרים. הווה אומר, מתוך ההקשר הסמוך ביותר לפסוק 31 יש להניח שסתם "העיר" שמדובר בה בפסוק זה היא דווקא אלכסנדריה.<sup>149</sup> ועוד, לא ברור לפי פירוש זה, מדוע התורה היהודית מוגדרת כיסודות הדת או

<sup>143</sup> אמט 1913, עמ' 166; הדס 1953, עמ' 47; אנדרסן 1985, עמ' 520; שוורץ 1996, עמ' 115-116; ראו גם הרטום תשי"ט, עמ' 15, בפירושו על הפסוק.

<sup>144</sup> הנחה זו מופיעה בפירוש אצל אמט 1913, עמ' 166, בהערה המבארת את הצעת התרגום שלו לפסוק. ואולם הוא מקבל את הנוסח *ἐπιβάθρα*... ואת תרגומו הולם לכתוב. על קריאה ותרגום אלה ראו גם טרומפ 1999, עמ' 414.

<sup>145</sup> כך *ἐπιβάθρας*... (*τάς*) לפי רוב כתבי היד. נוסח אחר מופיע במספר כתבי יד, ביניהם כתב יד אלכסנדרינוס: *ἐπιβάθρα*... *τάς*.

<sup>146</sup> המובן השלישי בערכו במילון LJS, עמ' 623.

<sup>147</sup> כגון ההגדרה: *means of approach*. כך תורגמה המילה גם בתרגום הספרדי למק"ג (רודריגז-אלפגמה 1983, עמ' 491). גם הצעתו של טרומפ 1999, עמ' 414, קרובה למובן המוצע בפנים. חיזוק למובן זה של המילה בפסוק זה מצוי בראשית הפסוק שבו מתואר תיעובם באמצעות תואר הפועל *ἐπιπολαίῳ*, שמובנו: באופן שטחי. כלומר, יש כאן הנגדה בין השטחיות לבין היסודות: אותם בודדים תיעבו בשטחיות את היסודות, ולא הבינו בשטחיותם את עומקם של היסודות הללו.

<sup>148</sup> ראו: GELNT בערכו, עמ' 326, וראו גם טרומפ 1999, עמ' 412, 415.

<sup>149</sup> כך גם טרומפ 1999, עמ' 414, ושם טיעונים נוספים נגד האפשרות ש"העיר" היא ירושלים.

כבסיס הדת של העיר – הלא היא הדת עצמה! איסור עבודת אלילים אינו דבר מה שמוביל לדת היהודית או אמצעי להשגתה אלא איסור מהותי בדת עצמה. קשה אפוא להציע ש-τὰς τῆς πόλεως εὐσεβείας ἐπιβάθρας יובן כדת היהודית.

ייתכן אפוא להציע שמובנה של המילה εὐσεβεία כאן אינו דת, אלא נאמנות. מובן זה מתועד במקורות שונים,<sup>150</sup> ואף שכמעט ואינו מצוי בספרות היהודית ההלניסטית<sup>151</sup> נראה שבמקרה זה הוא הולם את המשפט. לפי הצעה זו נאמר בפסוק שאחדים תיעבו את יסודות הנאמנות של העיר, כלומר את התשתית והבסיס שמהם נובעת ועליהם בנויה הנאמנות לעיר. הואיל והעיר המדוברת בפסוקים הסמוכים היא אלכסנדריה, והנאמנות לממלכה שהעיר אלכסנדריה היא בירתה היא נושא הנדון בספר (כגון ג, 3; ה, 31), נראה שהעיר הנזכרת בפסוק היא אלכסנדריה.<sup>152</sup> אלה שתיעבו את שורשי הנאמנות של העיר הם היהודים שלא היו נאמנים לדתם וצייתו לצו המלך, ומכאן שיסודות הנאמנות לעיר הם חוקי התורה. גם בהמשך הספר מופיעה קביעה דומה לפיה היהודים שאינם נאמנים לדתם בשל בטנם אינם נאמנים גם למלך (ז, 11).<sup>153</sup> הווה אומר, מחבר הספר קובע כי השייכות האמיתית לעיר אינה על ידי קבלת זכויות האזרח (המוצעות בפס' 30), שהיא רכישת כבוד מדומה (כנאמר בהמשך פס' 31), אלא על ידי דבקות בשורשי הנאמנות של העיר, אף שאינם מקנים זכויות אזרח. נאמנות לעיר אלכסנדריה היא אפוא ערך חשוב בעיני מחבר הספר.<sup>154</sup>

<sup>150</sup>. ראו במילון LSI בערכו (עמ' 731, ההגדרה השנייה); רנגסטורף 1973-1983, ב, עמ' 244 (כגון: מלחמות א, 630; 633).

<sup>151</sup>. ראו: GELNT, עמ' 326.

<sup>152</sup>. יסודו של כיוון פירוש זה, המדגיש את היחס לעיר אלכסנדריה, הוא בהימנעות מלפרש את המילה εὐσεβεία במובן דתי. לכן אפשר לפרש בכיוון זה גם אם נתרגם את המילה εὐσεβεία במובן אחרים שאינם דתיים במובהק כגון חסידות או יראת כבוד. אולם הדרך הנוחה ביותר לפרש בכיוון זה היא על פי התרגום "נאמנות", ולכן ביכרנו לתרגם כך בפנים.

<sup>153</sup>. ייתכן שהמחבר רומז לכפל משמעות של המילה εὐσεβεία. הוא מדבר על שורשי הנאמנות (εὐσεβεία) לעיר, שתוכנם הוא דבקות דתית בה' ובחוקי התורה (εὐσεβεία).

<sup>154</sup>. לאחרונה התפרסמה הצעה חדשה לפירוש הפסוק. לדעת טרומפ 1999, עמ' 417, יש לתרגם את הפסוק כך: "Some of them, who had a merely shallow aversion from using the city's religion as a stepping-stone...". כלומר, מעט יהודים לא הביעו את שאט הנפש והסלידה הראויים כלפי דת העיר אלכסנדריה, כלומר הפולחן האלילי, ונענו להצעת המלך. לפי פירוש זה מובנה של המילה ἐπιβάθρα הוא "קרח קפיצה", והכוונה כאן לאמצעי המביא לקראת קבלת האזרחות; εὐσεβεία היא "דת"; ἐπιπολαίως הוא באופן לא מספק. קשיים אחדים מערערים פירוש זה: ראשית, ניסוח "בריטי" מאופק הקובע כי "לא תיעבו מספיק", מובנו "התלהבו מאוד" נראה מוזר. מחבר מק"ג אינו נמנע משימוש בלשון סופרלטיבית, ולא ברור מדוע במקום זה השתמש בלשון מינימליסטית. טרומפ (עמ' 416) רואה בזה סגנון של ὑπερβολή, אך אין זה סגנונו הרגיל של מק"ג. שנית, לפי פירוש זה מובנו של הצירוף τὰς τῆς πόλεως εὐσεβείας ἐπιβάθρας בעייתי מאוד. הוא מתפרש לדברי טרומפ כ"קרח קפיצה של דת העיר", אך לא ברור מהצירוף הזה לקראת מה קופצים. ועוד, מדוע הכתוב מדגיש את העדר הסלידה הראויה מ"קרח הקפיצה" במקום לדון בטיב הסלידה מ"דת העיר"? ניסוח זה נראה מסורבל ולא מדויק שהרי עיקר הבעיה היא בהצטרפות לדת האלילית של העיר ולא בניצולה לטובת קבלת זכויות אזרח. ועוד, מבחינה תחבירית המילים τὰς τῆς πόλεως εὐσεβείας מופיעות בייחסת השייכות למילה ἐπιβάθρας... τὰς המופיעה כאקוזיטיב של פעולת התיעוב. לפי פירושו של טרומפ דת העיר היוותה קשר קפיצה, כלומר הקשר בין שני הדברים הוא קשר של דמיון ולא של שייכות. לכן אין מקום לשימוש ביחסת גנטיב בין שתי מילים אלה. למיטב הבנתי רק הצעת הפירוש שבפנים מבארת את הפסוק במינימום הקשיים.

אם כנים דברינו, משתקף בפסוק זה יחס חיובי של מחבר הספר, ככל הנראה יהודי מאלכסנדריה, לעיר אלכסנדריה, שהרי הוא מחשיב את הנאמנות לעיר כערך, והתורה היהודית המוערכת מאוד בעיני מחבר הספר היא יסוד הנאמנות לעיר. ברם, גם אם ימצא פירוש זה דחוק בעיני הקורא, נראה מכל מקום שאין להוכיח מן הפסוק שעירו האמיתית של המחבר היהודי המתגורר במצרים היא ירושלים. טענה זו נטענה ככל הנראה בעקבות תרגומו ופירושו של אמט. הנוסח שהועדף על ידי אמט הוא τὰ... ἐπιβάθρα, שנתפרש כתשלומים, והוא תרגם את הפסוק כך: Some... hating the price paid for the religion of their city<sup>155</sup>. באופן דומה תרגם את הפסוק גם הדס (Some, grudging the price of their city's religion), אלא שנוסח הפסוק המובא במהדורתו הוא τὰς.. ἐπιβάθρας<sup>156</sup>. גם אנדרסן ושוורץ צעדו בכיוון דומה.<sup>157</sup> לפי נוסח זה הבודדים שהעדיפו להצטרף לפולחן דיוניסוס עבור האזרחות, עשו זאת בהיותם מסתייגים מהמחיר שנדרשו להקריב עבור הדת של עירם. הדת שבודדים אלה סירבו לשאת במחירה היא יהדות, והעיר של היהדות היא ירושלים. המחיר הנדרש עבורה הוא, לדברי אמט, הדרישות הכבדות של החוק היהודי, או במיוחד מס המקדש, ולפי שוורץ המחיר הוא הניכור מהעיר אלכסנדריה ומשלטונה. שוורץ מדגיש את שייכות העיר ירושלים ליהודים – their city – ומוצא הנגדה בין שאיפתם לקבל אזרחות של העיר אלכסנדריה ובין דת עירם – ירושלים. הנגדה זו בולטת יותר אם נגרוס בתחילת הפסוק ἐπὶ πόλεως כגרוסת מקצת מעדי הנוסח. לפי נוסח זה, בגלל עיר תיעבו אחדים את המחיר הנדרש עבור הדת של העיר.<sup>158</sup> הווה אומר, בגלל הצעת האזרחות של אלכסנדריה נטשו יהודים אחדים את דת עירם ירושלים.

אולם בפירוש זה בעיות אחדות. ראשית, לפי המהדורה החדשה של התוספות למילון של לידל וסקוט<sup>159</sup> אין למילה ἐπιβάθρον מובן של מחיר (price, payment) אלא רק של מס מעבר.<sup>160</sup> אם כן אין בסיס לתרגום של אמט והמלומדים שבעקבותיו, ואין מובן לנוסח שעליו מבוסס תרגום זה.

<sup>155</sup>. אמט 1913, עמ' 166.

<sup>156</sup>. הדס 1953, עמ' 46-47.

<sup>157</sup>. אנדרסן 1985 (1), עמ' 520: Some who objected... to the price the city had to pay for the peactice of its religion. שוורץ 1996, עמ' 115 מצטט את תרגומיהם של אנדרסן והדס. הצעת תרגום אחרת הסבורה שהעיר היא ירושלים מצויה אצל פרנסה 1988, עמ' 171, אך גם היא אינה פותרת את הקשיים שבפסוק.

<sup>158</sup>. ראו קאופ' 1900, א, עמ' 125; שוורץ 1996, עמ' 115-116, והערה 5.

<sup>159</sup>. גלייר ותומפסון 1996, עמ' 125.

<sup>160</sup>. שני המקורות שהתפרשו במהדורה הקודמת (1968) של המילון במובן של rent, payment, toll אינם מתפרשים כך בתוספות החדשות למילון. המילה מופיעה אצל קאלימאכוס, המנון לדלוס, 22, בהקשר של הפלגה ועלייה מן הים ליבשה, והיא מקבלת אפוא את המובן המוצע לה בתוספות למילון. היא גם מופיעה אצל פלוטארכוס, סימפוזיאקון, ח, 3, בתיאור חיי החסידה, וגם שם ניתן לפרש זאת במובן של מס מעבר ותשלום של החסידה בעת נדידתה (השוו): אמט 1913, עמ' 166.

לא נותר אלא לקבל את הנוסח של רוב כתבי היד  $\epsilon\pi\iota\beta\acute{\alpha}\theta\rho\alpha\varsigma$ . ועדיין ניתן לפרש לפי נוסח זה, שאחדים תיעבו בגלל עיר (כלומר, בגלל הזכויות האלכסנדוניות המוצעות) את יסודות הדת של עירם. ברם, יש להעדיף את הנוסח  $\epsilon\pi\iota\pi\omicron\lambda\alpha\acute{\iota}\omega\varsigma$  על פני הנוסח  $\epsilon\pi\iota\ \acute{\omicron}\lambda\epsilon\omega\varsigma$ , כפי שטוען אמט והעדיף הנהרט,<sup>161</sup> וייתכן שהנוסח השני התהווה בגלל הדמיון למילה  $\acute{\omicron}\lambda\epsilon\omega\varsigma$  המופיעה בהמשך הפסוק.<sup>162</sup> כאמור, אם אין אזכור של שתי ערים בפסוק אלא רק של עיר אחת, סביר יותר לאור ההקשר שמדובר באלכסנדריה ולא בירושלים.

יהא אשר יהא הנוסח העדיף, נראה שמכל מקום אין ראיה מפסוק זה שיהודי אלכסנדריה הכירו בירושלים כ"עירם". הפסוק מוסר על  $\tau\eta\varsigma\ \acute{\omicron}\lambda\epsilon\omega\varsigma\ \epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$  שתרגומו המילולי הוא (אם  $\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\epsilon\acute{\iota}\alpha =$  דת) "דת העיר", בעוד ש"הדת של עירם" הוא  $\acute{\omicron}\lambda\epsilon\omega\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu\ \epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$ . אמנם אפשר לתרגם גם את המילים  $\tau\eta\varsigma\ \acute{\omicron}\lambda\epsilon\omega\varsigma\ \epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$  כ"הדת של עירם" אך אילו רצה המחבר להדגיש את שייכות העיר לאותם יהודים דומה שלא היה נמנע מלהוסיף את המילה  $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$ . לכן נראה שאין בתרגום אפשרי (אך לחלוטין לא הכרחי) זה כדי להוכיח שיהודי אלכסנדריה החשיבו את ירושלים כ"עירם" המקורית. ולהפך, היצמדות לנוסח העדיף (שהועדף גם על ידי הנהרט) מעלה את האפשרות שהפסוק מבטא נאמנות שלמה של היהודים דווקא לעיר מגוריהם אלכסנדריה, שיסודה בשמירת חוקי התורה.

עולה מדברינו שאין למצוא במק"ג התייחסות של המחבר לירושלים כעירו או כמולדתו. אמנם גם אלעזר, הכוהן היהודי ממצרים מודע לקדושתה של העיר (ו, 5), אך אין זה גורם למחבר מק"ג לציין בחיבורו את זיקתו האישית אליה. גם אין בדבריו התבטאויות ייחודיות באשר למצב הגולה. מחבר מק"ג מתייחס לעיתים לגולה כאל מצב שלילי וארעי, אך אינו מבקש שמצב ארעי זה יסתנים בימיו. תמונה כזו הולמת את קביעתו של שוורץ בעניינים דומים ש"יש להבחין בין אמונות אידיאליות לגבי עתיד מיוחל ובין גישה פראגמטית ואפולוגטית".<sup>163</sup> המצב הקשה בארץ ישראל מתואר לעתים במינוחים דומים לתיאור המצב הקשה במצרים, ומהיבט זה אין עדיפות לאחד המקומות על פני האחר. ואולם מבחינת הגורמים למצב הקשה נראה שלדעת מחבר מק"ג בארץ ישראל נוצר המצב הקשה, ואילו באלכסנדריה הוא נפתר, ואם כן עדיפים יהודי מצרים על יהודי ארץ ישראל וירושלים. מבחינת המקום בו מצוי האלוהים מחבר מק"ג אינו רואה עדיפות למקדש

<sup>161</sup> אמט 1913, עמ' 166; הנהרט 1980, עמ' 48.

<sup>162</sup> על עדיפות הנוסח  $\epsilon\pi\iota\pi\omicron\lambda\alpha\acute{\iota}\omega\varsigma$  והתהוות הנוסחים האלטרנטיביים ראו: טרומפ 1999, עמ' 412, והערה 6.

<sup>163</sup> שוורץ תשמ"ז, עמ' 66 הערה 16. והשוו לדברי קולינס 1983, עמ' 110.

בירושלים על פני ההיפוֹדֶרוֹם במצרים אלא להפך. בהיפוֹדֶרוֹם במצרים גילה האל את פרצופו הקדוש ואת יחסו האבהי לבניו, ושני אלה לא נגלו בירושלים. עמדה זו מכוונת ככל הנראה נגד יחס רווח של יהודי ארץ ישראל ליהודי התפוצה. ברם, היא מנוגדת גם לעמדות המשתקפות בספרים אחרים שהתחברו בגולה כמו מק"ב ואיגרת אריסטיאס, והיא משקפת אפוא תפיסה של קבוצה אחת בקרב יהודי מצרים. תפיסה זו, יש להודות, אינה רווחת בחיבוריהם של יהודי הגולה, ודומה שבשל כך לא הובחנה והוגדרה כראוי.<sup>164</sup> בפרק זה ניסיתי להשלים, ולו במעט, חסר זה.

---

<sup>164</sup>. ראו למשל: כשר תשנ"ז, א, עמ' 178, המקשה על ההצעה שמטרתו של חיבור מסוים היא "להצדיק את קיומה של התפוצה היהודית במצרים בעידן העצמאות והשגשוג המדיני של החשמונאים ביהודה": "האם בכלל ידוע לנו על קיומה של מחלוקת עתיקה על כך? אם כן בין מי למי?"

## נספח

## רשימת המילים המשותפות אך ורק למק"ג ולמק"ב בתרגום השבעים

הקשר ההדוק בין מק"ג ובין מק"ב מתבטא, בין היתר, באוצר המילים והביטויים. אמט (1913, עמ' 156) כינס מקצת מן המילים והביטויים המשותפים לשני הספרים שאינם מופיעים במקומות אחרים בתרגום השבעים, אך רשימותיו אינן מלאות. קופידקס (1987, עמ' 26-27) קיבץ מקרים רבים של הקבלות בין שני הספרים במילה או בצירוף מילים, אף שאינן ייחודיות בהשוואה לשאר השבעים. מטרת הרשימות הבאות לנסות להציג תמונה שלמה יותר של אוצר המילים המשותף הייחודי לשני הספרים בהשוואה לשאר תרגום השבעים. רשימות אלה מכילות ויותר את מספר המילים שהביא אמט. הואיל ומטרת הרשימות היא הצגת התמונה בכללותה הבאתי גם את דברי אמט, וצינתי לידם שאמט עמד כבר על מילה זו. מלבד שיתוף לשוני זה יש עוד מילים רבות המשותפות לשני הספרים ומופיעות גם בספר או ספרים נוספים בתרגום השבעים, אך אלה אינן מצוינות ברשימה המוצגת כאן. בהכנת הרשימות נעזרתי, כמובן, גם בקונקורדנציה לתרגום השבעים (H&R).

המספר המודגש מציין את הפרק; המספר שאינו מודגש מציין את הפסוק. הסימן # מורה שביחס למילה קיימים חילופי נוסח.

הערות	מק"ב	מק"ג	המילה
	2,22; 12,39	1,1	ἀνακομίζω
אמט. לפי חלק מכתבי היד הפועל בצורה הפאסיבית מופיע גם בעזרא הראשון	4,5; 9,29	1,2; 1,9; 2,25; 3,20	διακομίζομαι הצורה הפאסיבית של הפועל
ההופעה הראשונה במק"ב – שם עצם הגזור מהפועל	6,14; 8,10	1,2; 1,22	ἐκπληρόω
	9,20; 11,21; 11,28; 11,33	1,4; 3,12; 3,13; 7,1; 7,2; 7,9	ῥώννυμι
אמט (אך אינו מציין למקור השני ממק"ב)	5,11; 10,24	1,5 #	δοριάλωτος
אמט	14,17	1,5	ἀντίπαλος
אמט	4,37	1,10	εὐταξία
אמט	8,23	1,12	παραναγιγνώσκω
	3,33	1,16	ἔσθης
	3,20; 7,10; 14,33; 14,34; 15,12; 15,15; 15,21	2,1#	προτείνω
אמט	7,34	2,2	φρύσσομαι הצורה הפאסיבית של הפועל



καταπονέω	2,2; 2,13	8,2 #	
οἰκητήριον	2,15 #	11,2	
λιτανεία	2,21; 5,9	3,20; 10,16	הפועל מופיע פעמיים בשבעים : במק"ב ובתהלים
κραδαίνω	2,22	11,8	אמט
δήμοσιος	2,27; 4,7	6,10	
στυγέω	2,31	5,8	
δυσσεβής	3,1; 3,24; 5,47	3,11; 8,14; 9,9; 15,33	מילים אחרות מהשורש מופיעות בעזרא הראשון
μόρος	3,1; 5,2; 5,8; 6,10; 6,31	9,28; 13,7	
ἀπεχθής	3,4	5,23	מילים אחרות מהשורש מופיעות בספרים אחרים
δυσφόρος	3,8	14,28	
εὐημερία	3,11	5,6; 8,8; 10,28; 14,14	
ἀσμένως	3,15; 5,21	4,12; 10,33	הפועל מופיע בשבעים לשמואל
ἀλιτήριος	3,16	12,23; 13,4; 14,42	אמט
λήγω	3,16; 6,16	9,7; 9,11; 9,18; 15,24	
δυσμένεια	3,19; 7,4	6,29; 12,3; 14,39	מילים אחרות מהשורש מופיעות בתוספות לאסתר
ὑψαυχενέω	3,19	15,6	אמט
ὁμόφυλος	3,21	4,10	
διάκειμαι	3,23; 4,10	9,21	
γνησίως	3,23	14,8	שם העצם מופיע בבן סירא
ὑφορώμενος	3,23	7,24	אמט
προδότης	3,24	5,15; 10,13; 10,22	
ἐπικρίνω	4,2	4,47	
κατασφαλίζομαι	4,9	1,19	
καταπορεύομαι	4,11	11,30	
ὁμοεθνής	4,12; 7,14	4,2; 5,6; 12,5; 15,30; 15,31	אמט אינו מציין לכל ההופעות במק"ב
αἰκία	4,14; 6,26	7,42	
ἐλεφαντάρχης	5,4; 5,45	14,12	אמט
προσημαίνω	5,13; 5,47	4,23	אמט
σχεδόν	5,14; 5,45	5,2	
παραινέω	5,17; 7,12	7,25; 7,26	
ὠμότης	5,20; 6,24; 7,5	12,5	
ἀθέμιτος	5,20	6,5; 7,1; 10,34	אמט
ἀλογιστία	5,42	14,8	אמט. שם העצם ותואר הפועל מופיעים בחכמת

			שלמה ובמק"ד
ισόπεδος	5,43	8,3; 9,14	אמט
ἄτρωτος	5,47	8,36; 10,30	אמט
συνεπόμενος	5,48; 6,21	15,2	
καταστέλλω	6,1	4,31	אמט
αὐθαιρέτως	6,6; 7,10	6,19	
ἐνθάδε	6,25	12,27 #	
τερατοποιός	6,32	15,21	אמט
καταλήγω	6,32	9,5	
μεγαλομερῶς	6,33	4,22; 4,49 #	אמט
οἰωνόβρωτος	6,34	9,15	אמט
συμπείθω	7,3	13,26	
ἐπιλυπέω	7,9	4,37; 8,32	
ἄφοδος	7,10	5,1 #	
εὐψύχως	7,18	7,20	שמות עצם הקשורים למילה זו מופיעים גם בספרים אחרים בשבעים

רשימת צירופים וביטויים משותפים לספרנו ולמק"ב בתרגום השבעים:

הערות	מק"ב	מק"ג	הביטוי
	10,29; 12,11	1,4	γενομένης δὲ κρατερᾶς μάχης
	3,19	1,18	κατάκλειστοι παρθένοι
אמט והנהרט עמדו על דמיון זה. במק"ג המילה הראשונה היא εὐέλπιδες בשונה קצת ממק"ב. כמו כן במק"ג אין אלה שלוש מילים רצופות אלא יש ביניהן שתי מילים נוספות, ואף במק"ב הביטוי הוא חלק ממשפט שלם.	15,7	2,33	ἐλπίδος ἀντιλήμψεως τεύξασθαι
אמט	8,17	4,4	πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν + λαμβάνειν
אמט	7,20	4,14	μιάς ὑπὸ καιρὸν ἡμέρας
	6,4	4,16	τὰ μὴ καθήκοντα
אמט. במק"ג נוספה המילה לפני κύριον	15,34	5,35	τὸν ἐπιφανῇ κύριον

## פרק שלישי

### התפילות במקבים ג

תפילות תופסות מקום מרכזי בספר מק"ג. במקרים רבים מסופר על תפילות של בקשה ותחינה או של הודאה שנערכו, אף שנוסח התפילה אינו מובא.<sup>1</sup> במקום שבו נערך משתה התשועה ייסדו היהודים מקום תפילה (ἱερόν : ז, 20), והספר אף מסתיים בלשון של ברכה ליטורגית (ו, 23). המסקנות הנובעות מנתונים אלה, על מעמדה המרכזי של תפילה כדרך הפולחן המועדפת על מחבר מק"ג, כבר נרמזו ונידונו במקצת במקומות אחדים בחיבורנו.<sup>2</sup>

בשני מקרים אחרים מצוטטות תפילות ארוכות, שנאמרו מפי שמעון הכהן הגדול (פרק ב, 1-20) ומפי אלעזר הכהן (ו, 1-15). עצם הבאת לשון התפילה במלואה מלמד על חשיבותה בעיני המחבר, שהרי פעמים הרבה סופרים אינם מצטטים את התפילה שהם מספרים עליה. ועוד, שתי תפילות אלה תופסות מקום נכבד במק"ג – כחמישה עשר אחוזים מפסוקיו. הן מופיעות בנקודות השיא של המשבר, ובעקבות כל אחת מהן התערב האלוהים, נפתר המשבר וסולק גורם הסכנה.<sup>3</sup> על חשיבותן של תפילות אלה כבר עמד יהושע גוטמן שקבע, כי במידה מסוימת הן ממלאות את התפקיד שיועד לנאום בהיסטוריוגרפיה העתיקה.<sup>4</sup> כשם שנאומים משקפים את עמדותיו של ההיסטוריוגרף אודות האירועים ואינם בהכרח ציטוט מדויק של דברי הנואם, כך התפילות משקפות את ערכיו ועמדותיו של מחבר הספר ואת האידיאולוגיה שלו. מזווית ראייה אחרת ציין גם דוד פלוסר ששתי תפילות אלה ראויות לתשומת לב רבה בשל חשיבותן לתולדות התפילה היהודית.<sup>5</sup> על אף קביעות אלה נראה כי לא הוקדשה תשומת לב מספקת לתוכן של התפילות ולתפקיד שהן ממלאות בספר מק"ג.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> א, 16; 18; 21; 23-24; 27-28; ה, 7-9; 13; 25; 35; 50-51; ו, 29; 32; 35; ז, 13; 16; 19-20.

<sup>2</sup> ראו בפרק א, סוף סעיף ב, עמ' 36, 38, ובפרק ב בסמוך להערה 98.

<sup>3</sup> שטרן תשנ"א, עמ' 358; ראו גם פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 172. התופעה שתפילות מופיעות בנקודות השיא של המשבר, ובעקבותיהן חל מפנה לקראת פתרון המשבר מצויה גם בחיבורים נוספים מתקופת הבית השני, כגון: מק"ב טו, 22-24; יהודית ט; שם יג, 4-5; 7; טוביה ג; והיא אופיינית לציטוטי תפילות. תודתי לד"ר אסתר חזון על הערה זו.

<sup>4</sup> גוטמן תשי"ט, עמ' 53; גם פאול 1987, עמ' 308, טען טענה דומה. לאמיתו של דבר הקביעה אינה ייחודית רק למק"ג, ותפילות משמשות דרך כלל אמצעי להבעת עקרונות אמונה והשקפות נוספות; ראו: גוטמן, שם; גרינברג תשמ"ב, טורים 920-921.

<sup>5</sup> פלוסר 1984, עמ' 571.

<sup>6</sup> ניומן 1999, עמ' 157. המאמר היחיד העוסק בתפילות במק"ג כשלעצמן הוא של פאסוני דל-אקווה 1995. מאמר זה טרם זכה להתייחסות במחקר.

הדיון להלן יעסוק אפוא בשני מוקדים: האחד, התפילות כמקור להבנת האידיאולוגיה של מחבר הספר. השני, התפילות כעדות לעולם התפילה והליטורגיה של מחבר הספר. בפרק שלהלן נבחן את המבנה של כל אחת מן התפילות, את התכנים הספיציפיים המצויים בכל אחת מהן, את יחסן של שתי התפילות זו לזו, את מידת התאמתן של התפילות למצבים שבהן נאמרו ואת ההסתמכות על המקרא בשתי התפילות. מתוך בחינות אלה ובמהלכן ננסה להבהיר את האידיאולוגיה הטמונה בתפילות אלה, ולחשוף מקצת מעולמו הליטורגי של מחבר מק"ג.

## א. תפילת שמעון (ב, 20-2)

### 1. מבנה

תפילת שמעון הכוהן הגדול משתרעת על פני תשעה עשר פסוקים, ומורכבת מפתיחה ומשני חלקים עיקריים. פסוק 2 הוא פתיחה לתפילה, ויש בו פנייה לה' במגוון כינויים המציגים את עוצמת גדולתו ואת קדושתו, ובקשה שיקשיב לדברים הנאמרים בתפילה בנסיבות הנוכחיות.<sup>7</sup> בפסוקים 3-8 מוצג הטיעון שה' שופט בחומרה שחצנים וחצופים, ומובאת רשימת דוגמאות של תקדימים היסטוריים לטיעון זה. הבקשה המשתמעת מחלק זה היא שה' ישפוט בדרך דומה גם את פילופטור, אך דבר זה אינו נאמר במפורש. פסוקים 9-20 מתמקדים במקדש ובבעיה הנוכחית הקשורה בו: נסיונו של פילופטור להיכנס אליו. בחלק זה מובאים טיעונים רבים כנימוקים לבקשה להציל את המקדש.<sup>8</sup>

חלוקה זו מתבססת לא רק על תוכן התפילה, אלא גם על פתיחתם וחתימתם של חלקים אלה. שני החלקים פותחים (פס' 3, 9) בנושא טָס ובבינוני τίσας ובשניהם המושא הישיר של בינוני זה הוא ההיקף העצום של הבריאה<sup>9</sup> המתואר בכל אחד מן הפסוקים במילים שונות.<sup>10</sup> ועוד, שני החלקים

<sup>7</sup> ההגדרה "פתיחה" עדיפה על ההגדרה "תחינה קצרה" שניתנה על ידי פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 146, שהרי יש בפסוק זה גם פנייה לה' והתחינה הנאמרת אינה מפרטת את הבקשה המיוחדת לנסיבות, אלא היא בקשה לחקשבה למתפללים. על פי המינוח של גרינברג תשמ"ב, טורים 900-901, יש כאן "פנייה" ו"מכשיר בקשה" המצוי בסגנון המקראי המאוחר.

<sup>8</sup> לתפילה זו הוצעו מבנים אחדים. ראו: פאול 1987, עמ' 309-310, המחלק את התפילה לשלושה חלקים, וכולל את פס' 9 בחלק הראשון של התקדימים מן העבר. גם פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 146, סבורה שפס' 9 שייך לחלק העוסק בתקדימים מן העבר, אולם בשאר העניינים דומה המבנה שלה למבנה המוצע כאן. גם לניומן 1999, עמ' 159, חלוקה שונה משלנו. לעניין שיוכו המדויק של פס' 9 ראו להלן בפנים, בהערה הבאה ובסמוך להערה 32.

<sup>9</sup> לדעת פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 148, הקבלה זו היא המעטפת של החלק הראשון של התפילה. אולם אף שבחירת המקדש היא אירוע מן העבר, אין לכלול את פסוק 9 בחלק הראשון של התפילה. אירוע זה אינו דומה לשאר התקדימים מן העבר הן מבחינת המבנה והן מבחינת התוכן. מבחינת המבנה ראו להלן ליד הערה 32. מבחינת התוכן בניגוד לשאר הדוגמאות אין בפס' 9 ענישת שחצנים, ולכן אין לכלול אותו בקבוצת התקדימים מן העבר. אין לתרץ שהתקדימים מן העבר כוללים עניינים שונים, משום שהחריג היחיד הוא בחירת המקדש, והוא שייך יותר לחלק השני של התפילה, לכן עדיף לראות בפסוק 9 את פתיחת החלק השני ולא את סיומו של החלק הראשון של התפילה.

מסתיימים בהתייחסות להלל: בפס' 8 נאמר שלאחר התשועה בים סוף עם ישראל הילל (ἡλεσε) את ה', ובפס' 20 מופיעה הבטחה או בקשה "ותן תהילות (αἰνέσεις) בפי הנפולים והשבורים ברוחותיהם".

המסגרת הדומה בשני החלקים משקפת דמיון בתכניהם: כשם שבעבר העניש ה', בורא הכול, את השחצנים, ועם ישראל הודה לו, כך גם בהווה מבקש שמעון שה', בורא הכול, יגן על המקדש ויעניש את פילופטור השחצן, והשבורים ברוחותיהם יודו לו.

רמז מילולי נוסף לחלוקה המוצעת מצוי במעטפת של החלק השני של התפילה. בפסוק 9, הפותח את החלק השני, נאמר, שבזמן שקודש המקום, התרחשה במקדש מופעה (ἐπιφάνεια) נשגבת. בסופו של הפסוק הלפני אחרון בתפילה (19) מבקש שמעון באמצעות הפועל הנגזר משם העצם הזה: "וגלה (ἐπίφανον) את חסדך". תיחומו של חלק זה בגילוי אלוהי מלמד על תוכנה של אחת מבקשות המתפלל ועל אחת מהמגמות של הטיעונים וההפצרות המופיעים בתווך (בין פסוקים 19-9), שאותו גילוי אלוהי שהתרחש בעבר ישוב ויתרחש בהווה.

## 2. כינוי ה'

כאמור, בפתיחת התפילה פונה שמעון לה' במבחר כינויים: Κύριε κύριε, βασιλεῦ τῶν οὐρανῶν καὶ δέσποτα πάσης τῆς κτίσεως, ἅγιε ἐν ἁγίοις, μόναρχε, παντοκράτωρ ("ה' ה', מלך השמים ואדון כל הבריאה, קדוש בקדושים, שליט יחיד, מושל כול"). סדרת כינויים זו מבליטה את שלטונו וכוחו הייחודיים של ה' על פני כל היקום. מסתבר שדווקא כינויים אלה מופיעים כאן כדי להבליט את גדולתו האמיתית של ה' מול היומרה השחצנית של פילופטור.<sup>11</sup> גם הכינוי "קדוש בקדושים" מנוגד לפילופטור המתואר בהמשך הפסוק ובמקומות נוספים בתפילה במושגים הפוכים של טומאה וחילול.<sup>12</sup>

מלבד זאת פאסוני דל-אקווה לא ציינה להקבלה בין פס' 8 לפס' 20 בעניין ההלל, המחזקת את הצעת המבנה המובאת בפנים.

<sup>10</sup> שני כינויים של ה' בפסוקים 7, 8 הם חזרה כמעט מילולית על כינויים המופיעים בפס' 2: παντοκράτωρ (2, 8); כינוי של אדנות ושלטון עם תיאור השייכות (κτίσεως τῆς δέσποτα (2, 7). ייתכן שחזרה זו מסמנת את המעטפת של החלק הראשון של התפילה, הכולל גם את פסוק הפנייה הפותח אותה. מכל מקום, גם רמזים אלה מורים כי חלקה הראשון של התפילה מסתיים בפס' 8.

<sup>11</sup> ראו: הדס 1953, עמ' 39; פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 147: היא מציינת שגם שליטים הלניסטים מכונים בכינויים κύριος, βασιλεὺς, δεσπότης, μόναρχος, וברורה אפוא המגמה הפולמוסית שבייחוס כינויים אלה לה' ולא למלך ההלניסטי, כלומר המלך שבאמת שולט על הממלכה הוא ה'; וורלין 1998, עמ' 180. על מובן דומה של הכינוי παντοκράτωρ במק"ב ראו: ואן-הנטן 1996, עמ' 118-122, 126.

<sup>12</sup> בפסוק 2 מכונה פילופטור ἀνόσιος καὶ βέβηλος, ובפסוקים אחרים (14; 17) הוא ומעשיו מכונים בשמות דומים. תיאורו של המלך כטמא החפץ לפגוע במקום קדוש (פס' 14) מנוגד לפסוק 13 שבו ה' מכונה "מלך קדוש".

הופעת כינויים נוספים של ה' בהמשך התפילה עולה בקנה אחד עם מגמה זו. בפסוק 3 מכוונה ה' מושל על הכול ושליט צדיק,<sup>13</sup> הוא מתואר כבורא הכול ואחת מפעולותיו היא לשפוט את השחצנים. בהמשך התפילה מיוחסות לה' תכונות דומות: גבורה ושלטון גדול (6), שליט כל הבריאה (7), מושל כול (8), ומלך אשר ברא את כל הארץ (9). רשימה זו מדגישה את כוח ה' ושלטונו, וממילא את ביטולה המוחלט של כל גאוה, ואת העונש החמור הכרוך בה. הווה אומר, אמנם טבעי וצפוי שתפילה לה' תכיל פנייה לה' בכינויים שונים,<sup>14</sup> וכינויים אודות כוחו ושלטונו של ה' מצויים במקורות אחרים ובתפילות אחרות.<sup>15</sup> אולם רשימת הכינויים בתפילת שמעון הולמת בהחלט את הנסיבות הספיציפיות שבהן נאמרה התפילה, אליבא דמחבר מק"ג, והיא אינה צירוף שגור ומיכני של תכונות וכינויים המיוחסים לה' בדרך כלל בתפילות.<sup>16</sup>

ואכן תפילות שונות נבדלות במשקל המוענק בהן לכוח ה' ושלטונו. בדומה לתפילת שמעון יש לבאר את רשימת הכינויים המופיעה בתפילת מרדכי שבתוספות למגילת אסתר (לאחר ד, 17). גם שם הכינויים המופיעים בפס' 2-3 של התוספות מדגישים את עוצמת ה' ושלטונו,<sup>17</sup> משום שהעניין הנדון בתפילה הוא גאוותו של המן הניצבת מול כבוד ה' (פס' 5). לעומת זאת התפילה המצוטטת במק"ב א, 24-29 שונה בעניין זה. אמנם גם בתפילה זו מופיעה סדרת כינויים של ה', ובולט בה המרכיב של כוח ה' ושלטונו. אולם לצד כינויים אלה יש גם מרכיבים אחרים: צדיק, רחום, טוב ועוד. נראה אפוא שסדרת הכינויים בתפילה זו היא צירוף סטנדרטי של כינויים של ה' ללא ייחוד כלשהו.<sup>18</sup> בתפילות אחרות כלל לא מופיעים עוצמת ה' ושלטונו.<sup>19</sup> נמצא שאף שלעיתים אזכור כוחו

<sup>13</sup> ὁ θεὸς ὁ κτίσας τὰ πάντα καὶ τῶν ὅλων ἐπικρατῶν δυνάστης δίκαιος εἶ.<sup>13</sup>

<sup>14</sup> גרינברג תשמ"ב, טורים 900-901.

<sup>15</sup> טבעה של עמידה בתפילה היא שבן אנוש עומד ומבקש מן האלוהי, החזק והנצחי. לפיכך הנחת היסוד של תפילה היא שהאלוהים אליו מופנית התפילה הוא חזק ויכול למלא את משאלתו של המתפלל. אזכור כוחו וגבורתו של אלוהים היא אפוא בין הדרכים לריצויו, כדי שתתקבל התפילה. אין פלא שתפילות רבות כוללות אזכורים רבים של גבורתו ומעשיו של האלוהים.

<sup>16</sup> ראו גם את דברי אמת 1913, עמ' 162, על רשימת הכינויים הייחודיים במק"ג שאינם מופיעים במקומות נוספים בתרגום השבעים.

<sup>17</sup> "ה' ה', מלך השולט על כולם, אשר הכול הוא בשלטונו, ואין מי שיעמוד נגדו ברצון להושיע את ישראל. אשר אתה עשית את השמים ואת הארץ וכל דבר פלא תחת השמים, ואתה הוא אדון של כולם, ואין מי שיתנגד לך ה' ". על ההקבלה בין כינויי ה' בשתי התפילות ראו: מוצו 1924, עמ' 277; קופידקס 1987, עמ' 20.

<sup>18</sup> נראה שאין בתפילה זו ייחוד גם מבחינת הבקשות הנאמרות בה: זו תפילה הנאמרת על התקבלותו של קרבן למען עם ישראל בכללותו, ולא תפילה בהקשר של בעיה ספיציפית.

<sup>19</sup> בתפילת עזרא (פייט), לא מופיע שחצן רשע שיש לעונשו, ולכן כוחו וגבורתו של ה' אינם נזכרים בה. גם תפילות המצטטות משלוש עשרה המידות הנזכרות בשמות ל"ד, 6-7 (כגון תפילת משה לאחר חטא המרגלים [במדבר י"ד, 17-19]) אינן מדגישות את כוח ה' המתבטא בשלטונו, אלא דווקא את זה המתבטא ברחמיו ובחסדו.

של ה' הוא עניין סטנדרטי בתפילה, פעמים הרבה הוא בעל משמעות בהקשר הספיציפי של התפילה,<sup>20</sup> וכך הדבר גם בתפילת שמעון.

גם במקומות אחרים בספר מק"ג מופיעים כינויים מעין אלה של ה' במשמעות דומה. בפרק א, 27 נזכרת קריאה לבעל כל הכוח ( $\tau\acute{o}\nu \pi\acute{\alpha}\nu \kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma \epsilon\chi\omicron\upsilon\tau\alpha$ ) לפעול נגד המעשה היהיר. גם בשאר המקורות בספר שבהם מופיעה המילה  $\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$  היא מתארת את כוחו ושלטונו של ה' אל מול המתנשאים והמתייחרים בכוחם.<sup>21</sup> מילים נוספות כגון  $\delta\epsilon\sigma\pi\acute{o}\tau\eta\varsigma$ <sup>22</sup>, נגזרות שונות של  $\delta\acute{\upsilon}\mu\alpha\iota\varsigma$ <sup>23</sup> וביטויים נוספים של עוצמה ושלטון<sup>24</sup> נזכרים ונשנים פעמים רבות במק"ג ביחס לה' ופעולותיו, כדי לבטא את הרעיון שאין לעמוד מול ה', וההשגחה היא בלתי מנוצחת.<sup>25</sup>

### 3. תקדימים היסטוריים

רשימת התקדימים ההיסטוריים המובאת בפסוקים 3-8 מורכבת מעיקרון משותף לכל הדוגמאות המובא בפס' 3, ומשלוש דוגמאות (פס' 4-7) שבהן מתואר יישומו של עיקרון זה. העיקרון הוא שה' שופט את הגאים ואת השחצנים בהיותו בורא הכול ואדון הכול. שלוש הדוגמאות הן הנפילים שנענשו במבול, הסדומיים שנענשו באש ובגופרית ופרעה שהוענש בנקמות רבות ולבסוף טובע עם מרכבותיו והמוניו במעמקי הים. במקביל נזכרת הצלת ישראל, והפסוק האחרון בחלק זה מספר כי בעקבות הטבעת המצרים, היללו בני ישראל את ה'.

רשימה זו בנויה במבנה מחושב וכמעט אחיד. המילה הפותחת את העיקרון המופיע בראשית הרשימה ואת כל אחת מן הדוגמאות היא הנושא  $\sigma\acute{\upsilon}$ .<sup>26</sup> סמוך לנושא מופיע אקוזטיבוס המתייחס ליהיר חוטא כלשהו,<sup>27</sup> והוא או מעשהו מתוארים בביטויים מן השדה הסימנטי של יהירות,

<sup>20</sup> בתפילת יהודית נזכרים שלטון ה' וכוחו (ט, 12) לצד עזרתו לדלים וחלשים (11), בהתאם לגאוותם וכוחם של הגויים מחד גיסא, ולחולשתה הטבעית של האשה יהודית מאידך גיסא.

<sup>21</sup> ב, 6; ג, 11; ה, 13; ו, 5.

<sup>22</sup> מלבד תפילת שמעון (ב, 2) מופיעה המילה גם בפרק ה, 12; ובתפילת אלעזר: ו, 5; 10. גם הפועל  $\delta\epsilon\sigma\pi\acute{o}\zeta\omega$  (ז, 9) מתאר את שלטונו של ה'.

<sup>23</sup> ב, 3; ד, 7; 16 (תיאור האלילים בניגוד לה'); ה, 7 (פעמיים); 51 (פעמיים); ו, 12; 13 (פעמיים); 39; ז, 9. פעמים רבות מתואר צבא המלך או שלטונו באמצעות מילה זו. אמנם זהו שימוש סטנדרטי, אולם היו למחבר גם אפשרויות אחרות (כגון:  $\tau\epsilon\tau\alpha\rho\alpha\iota\acute{\alpha}$  [ה, 3; ו, 4]). נראה אפוא שבאמצעות הזהות המילולית מעמת המחבר בין שלטונו של ה' לבין יהירותו של המלך בשלטונו ובצבאו. הנגדה זו ניכרת בפרק ג, 7, שם מוטחת האשמה כלפי היהודים שאינם קשורים בברית לא עם המלך ולא עם  $\tau\alpha\iota\varsigma \delta\upsilon\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$ . במילים אלה של מחבר הספר טמונה גם אירוניה, שהרי אם היהודים אכן אינם שותפים לברית עם חילותיו של המלך או השלטונות שלו, הרי זה משום שהם נאמנים בבריתם לבעל ה-  $\delta\epsilon\sigma\tau\epsilon\alpha\iota\varsigma$  האמיתי. כלומר הם נאמנים לבעל הכוח האמיתי ולא למי שחושבים את עצמם ככוח ושלטון.

<sup>24</sup> ראו: ה, 28; 35; ו, 9; 12; 28; ז, 2; 9. וניתן להצביע על עוד פסוקים פחות חד-משמעיים.

<sup>25</sup> כפי שנאמר בפרק ד, 21 ובפרק ו, 13.

<sup>26</sup> פס' 7 ממשיך בתיאור עונשיו של פרעה, השחצן הנזכר בפס' 6, ולכן אין בו פתיחה חדשה.

<sup>27</sup> בפס' 4 יש חריגה קלה ממבנה זה, כי החוטאים הם הנפילים, והם מופיעים בדאטיבוס. אולם הם כלולים בהגדרה הרחבה של "עושי הרשעה שמלפנים" המופיעים באקוזטיבוס.

שחצנות וחוצפה.<sup>28</sup> הפועל אינו מופיע מיד לאחר הנושא אלא רק בהמשך המשפט. בכל הדוגמאות הפועל מופיע בצורה דקדוקית זהה: גוף שני אהוריסטי. ברוב המקרים פועל זה מתאר את העונש שבא על החצופים, ורק בפסוק 6 מופיע העונש בבינוני אהוריסטי, ואילו הפועל העיקרי מתאר את תוצאת העונש – פרסום גבורתו ושלטונו של ה'.<sup>29</sup> בכל הדוגמאות מופיע גם פועל אחר, המוסיף פירוט לפעולת ה' או לתועלת שצמחה ממנה.<sup>30</sup> בכל הדוגמאות – למעט פס' 6 – מסופר האמצעי הספיציפי שבו הוענשו השחצנים: אש, גופרית או מים.<sup>31</sup> החריגה בפס' 6 היא משום שהעונשים על פרעה היו רבים ומגוונים.

אף שגם פס' 9 פותח במילה ט', אין לטעות ולשייכו לחלק הראשון של התפילה הכולל את הדוגמאות ההיסטוריות. למעט מילת הפתיחה אין בפסוק זה אף לא אחד מהמאפיינים המבניים שמנינו זה עתה ברשימת הדוגמאות. לכן פסוק זה אינו שייך לרשימת הדוגמאות אלא לחלקה השני של התפילה, כפי שצינו לעיל בדיון בראשית הסעיף.<sup>32</sup>

הדוגמה האחרונה, יהירותו של פרעה, שונה במספר פרטים משתי הדוגמאות האחרות. ראשית, דוגמה זו נרחבת יותר משאר הדוגמאות. היא כוללת ענישה כפולה של פרעה בשל שני מעשים רעים שלו – נקמות רבות ומגוונות על שעבוד ישראל במצרים והטבעת פרעה בים על שרדף אחרי ישראל. נזכרים בה גם המעבר של ישראל בים וההלל שבא בעקבותיו. ממילא תופסת דוגמה זו מקום רב יותר: שלושה פסוקים, בניגוד לשאר הדוגמאות המשתרעות רק על פני פסוק אחד. שנית, בעוד שאין תיאור פרטני של מעשי הנפילים ואנשי סדום והם רק מוגדרים כרעים ושחצניים, מעשיו היהירים של פרעה מפורטים: שעבוד ישראל ומרדף אחריהם. ועוד, גאוותם של הנפילים ואנשי סדום מתפרשת כהתרסה כלפי מעלה, בעוד שיהירותו של פרעה היא גם פגיעה בעם ישראל.<sup>33</sup>

<sup>28</sup> פס' 3: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς; פס' 4: ῥῶμη καὶ θράσος; פס' 5: ὑπερηφανία; פס' 6: ἄσος. פס' 7: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 8: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 9: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 10: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 11: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 12: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 13: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 14: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 15: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 16: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 17: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 18: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 19: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 20: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 21: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 22: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 23: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 24: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 25: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 26: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 27: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 28: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 29: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 30: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 31: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 32: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 33: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 34: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 35: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 36: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 37: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 38: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 39: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 40: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 41: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 42: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 43: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 44: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 45: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 46: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 47: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 48: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 49: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 50: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 51: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 52: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 53: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 54: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 55: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 56: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 57: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 58: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 59: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 60: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 61: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 62: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 63: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 64: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 65: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 66: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 67: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 68: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 69: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 70: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 71: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 72: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 73: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 74: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 75: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 76: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 77: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 78: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 79: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 80: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 81: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 82: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 83: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 84: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 85: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 86: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 87: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 88: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 89: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 90: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 91: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 92: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 93: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 94: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 95: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 96: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 97: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 98: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 99: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς. פס' 100: ὕβρις καὶ ἀγερῶχίς.

<sup>29</sup> פס' 4: δειφθεῖρας; פס' 5: κατέφλεξας; פס' 6: ἐγνώρισας (פעמיים); פס' 7: ἐπέαλυσας; בפסוק 3 העובדה שה' דן את הגאים מופיעה בבינוני במקביל לעובדת היותו בורא הכול, שגם היא נזכרת בבינוני. עיקר הפסוק קובע את העיקרון שה' הוא אדון צדיק, והמשפטים המופיעים בבינוני נגזרים מעיקרון זה: הואיל והוא שליט על הכול עליו לדון את הגאים.

<sup>30</sup> פס' 4: ἔπαγγαλόν; פס' 5: ἀτασθήσας; פס' 6: δοκιμάσας; פס' 7: δεικνύσας. יש לציין שכל הפעלים הנוספים מופיעים בצורת הבינוני, ורק בפס' 7 מופיע הפועל באהוריסט, משום שרק בפסוק זה מדובר בתשועה נוספת ולא בפירוט מעשה התשועה או בתוצאותיו.

<sup>31</sup> פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 148, מציעה מבנה מעטפת לעונשים המתוארים: מים בפתחה ובסוף (נפילים ופרעה), ואש באמצע (סדומיים).

<sup>32</sup> ראו לעיל הערה 9, ובדיון הסמוך לה.

<sup>33</sup> ניומן 1999, עמ' 171-172, סבורה ששלוש הדוגמאות מבהירות את העיקרון שה' מציל את העם הנבחר מאויבים חיצוניים. גם פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 173, קובעת בדרך דומה שרשימת הדוגמאות כוללת מקרים שבהם התפרסם כוח ה' לטובת עם ישראל. ברם, יש לשלול הגדרה זו של המכנה המשותף של הדוגמאות, שהרי ישראל לא היה קיים בימי הנפילים וסדום, והוא נזכר ברשימת הדוגמאות רק בקשר לשחצנותו של פרעה. יש להעדיף את דברי



למרות זאת, עונשם של הנפילים ושל אנשי סדום לא הביא, לפי תפילה זו, לידיעת גבורת ה' ושלטונו; אלה נודעו בעולם רק באמצעות הנקמות שבוצעו בשחצנים שפגעו בעם ישראל (6). ולבסוף, עם ישראל מצטייר בפסוקים אלה כהפכם של השחצנים: אלה מעבידים אותו ורודפים אחריו והוא ניצל. אלה בוטחים בכוח ובחוצפה (פס' 4: ἡμᾶς ὡς θεοὶ ἡμεῖς ἐπελάτουμεν αὐτοὺς) והוא מאמין (פס' 7: ἐμπιστεύσαμεν αὐτῷ) בבורא הכול,<sup>34</sup> ומהלל אותו (פס' 8). מובן שגם באמצעות הלל זה גדל כבודו ופרסומו של ה' בעולם.

מסתבר שהבדלים אלה בין הדוגמאות נובעים ממטרתה של תפילה זו. הסכנה שבעטיה נאמרה התפילה היא חילול בית המקדש על ידי מלך עו פנים השולט על מצרים. לפיכך התקדימים ההיסטוריים שבהם העניש ה' יהירים ושחצנים מהווים נימוק מוצלח לבקשה לפגוע בשחצן הנוכחי. ברם, דומה שתקדים היסטורי שנוסחו דומות לאלה שבעטיין מתפלל הכוהן הגדול, עשוי לשכנע ולרצות את היושב במרומים באופן מוצלח יותר להגן על מקדשו. ואכן הנסיבות הן דומות: המלך הוא מצרי, המעשה השחצני שבכוונתו לעשות הוא פגיעה במקום קדוש (14: ἅγιος) כשם שפרעה העביד את עם ישראל הקדוש (6: ἅγιος).<sup>35</sup> העם עתיד להלל את ה' בגלל התשועה שתבוא (פס' 20) כמו שעשה בעבר (8). ייתכן גם שהמרכבות וההמונים הרבים הנזכרים ברדיפת פרעה אחרי עם ישראל (7) רומזים לנסיבות שבהן הופיע פילופטור בירושלים, לאחר ניצחונו הצבאי בקרב רפיח. מסתבר גם שיציאת מצרים מסמלת את יחסו המיוחד ומחויבותו של ה' לעמו (פס' 6: τὸν λαόν σου), שלמענו הוא צריך לפעול ביתר שאת. ההרחבה בתקדים ההיסטורי של פרעה משרתת אפוא את מטרתה הספיציפית של תפילת שמעון, אף שברור שלא כל פרטי התקדים זהים לנסיבות האירועים בירושלים.

רשימות דוגמאות היסטוריות קיימות בספרות הבית השני בסוגותיה השונות ולמטרות מגוונות. תופעה זו נחקרה מהיבטים שונים,<sup>36</sup> אך עניינו כאן אינו ברשימות כאלה כשלעצמן אלא כשהן מופיעות בתפילות בכלל, וברשימת הדוגמאות המובאת בתפילתנו בפרט. גם אזכור תקדימים היסטוריים בתפילה הוא תופעה מצויה בספרות הבית השני כמו גם במקרא ובמקורות מאוחרים

ניומן בעמ' 168, שהעיקרון המתבטא בדוגמאות הוא השלילה האלוהית של שחצנות אנושית, ואין בדוגמאות בכללותן התייחסות ספיציפית לעם ישראל.

<sup>34</sup> על ניגוד זה בין עם ישראל והנפילים עמדה גם פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 149.

<sup>35</sup> על הקדושה בשתי התפילות ראו לעיל פרק ב, סעיף ג, בסמוך להערות 57-65. לפי דברינו שם מחבר הספר סבור שיש להבחין בין קדושתו המהותית של העם לבין הקדושה הפונקציונלית של המקום. אם כך הצלת העם הקדוש אינה נימוק משכנע לבקשה להצלת המקום הקדוש. וראו עוד להלן הערה 43.

<sup>36</sup> ראו: דימנט 1988, עמ' 392-395; ניומן 1999, עמ' 159-171, והספרות הנזכרת בדיוניהן.

יותר.<sup>37</sup> ברם, למיטב ידיעתי, למעט התפילות בספר מק"ג (וכנראה גם תפילת "דברי המאורות") אין במקורות שבידינו מתקופת הבית השני דוגמה נוספת של תפילה המכילה רשימת דוגמאות היסטוריות במבנה ליטורגי מסודר ומחושב.<sup>38</sup>

האם הדוגמאות הנזכרות בתפילת שמעון הכהן הגדול מופיעות גם במקורות אחרים? ג'ודית ניומן מנתה שלושה מקורות שמזכירים את שלוש הדוגמאות ההיסטוריות הללו או שתיים מהן כדי לבסס את דבריהם: בן סירא, איגרת פטרוס ב ואיגרת יהודה.<sup>39</sup> בספר בן סירא טז, 7-10 נזכרים "נסיכי קדם" (ובתרגום היווני הם מכונים  $\nu\sigma\chi\alpha\iota$ , שהוא התרגום של "נפילים" או "גיבורים"), "מגורי לוט" (הלא הם אנשי סדום), "גוי חרס" ו"שש מאות אלף רגלי" כדוגמאות לקבוצות שלא מילאו את רצון ה'. לדעת ניומן "גוי חרס" הם המצרים,<sup>40</sup> ברם, לא מוכר לי מקור הרואה במצרים "חרס", ונראה כי מדובר בעמי כנען שהוחרמו על ידי הישראלים.<sup>41</sup> הדוגמאות המשותפות לשני הספרים הן, אם כן, רק הגיבורים ואנשי סדום. שתי דוגמאות אלה נזכרות באיגרת פטרוס השנייה (ב, 4; 6) לצד דוגמאות אחרות, וגם באיגרת יהודה (6-7). מלבד מקורות אלה שהזכירה ניומן יש להוסיף את ספר היובלים כ, 5 ואת צוואת נפתלי ג, 4-5, שגם בהם נזכרים הנפילים ואנשי סדום כדוגמה של חוטאים שנעשו. ניומן מעירה בצדק שהעקרונות הדתיים המוכחים על סמך דוגמאות אלה שונים ממקור למקור. יש להעיר עוד, שמבין המקורות הללו המבנה הספרותי המשוכלל ביותר של הצגת הדוגמאות מצוי במק"ג. אם כן, כל שמעידים מקורות אלה הוא שאותן דוגמאות מובאות יחדיו כדי להוכיח עיקרון דתי גם במקורות נוספים. דומה שאזכור תקדימים אלה הוא דבר סביר ביותר, שהרי תקדימים מקראיים אלה של ענישת רשעים

<sup>37</sup> ראו: פלוסר 1984, עמ' 570-573, ורשימת התפילות הנזכרת בדבריו. דוגמאות מקראיות שאינן מתקופת הבית השני דווקא: תהלים עח, פג, קה, קלו.

<sup>38</sup> רשימה כזו מצויה במקרא בתהלים קלו (והשוו גם תהלים קלה), ובספרות חז"ל בתפילת התענית הנזכרת במשנה תענית פ"ב. ב"דברי המאורות", סדר התפילה השבועי שנתגלה בקומראן, מצויים זכרונות היסטוריים בכל אחת מתפילות הימים במקום קבוע. מבחינת הסדר השבועי המבנה הוא שקול ומחושב, אך ייתכן שתפילה יומית כוללת יותר מדוגמה היסטורית אחת, ככל הנראה בלא סימון מבני מיוחד לכל דוגמה ודוגמה. על תפילה זו והאיזכורים ההיסטוריים שבה ראו: חזון תשנ"ב, עמ' 19-22, 26-28; ניצן תשנ"ז, עמ' 66-70. גם בתפילת אסתר שבתרגום הלטיני העתיק למגילת אסתר מופיעה תפילה עם רשימת תקדימים היסטוריים במבנה מחושב ומסודר; ראו את הנוסח שמביא מיליק 1992, עמ' 390. אולם על אף דברי מיליק שם, עמ' 395, זמנו של טקסט זה לוט בערפל, ואפילו זהותו של המחבר המצטט אותו אינה ודאית. בתפילת נחמיה (פרק ט) מסופרים אירועים רבים מן ההיסטוריה של עם ישראל, אך לא במבנה ליטורגי מחושב ומסודר. מבנה כזה קיים במזמור בבן סירא פרק נא, 21 ואילך, אך אין בו רשימה היסטורית.

<sup>39</sup> ניומן 1999, עמ' 178-179; 185-186. עניינה של ניומן הוא בתולדות פרשנות המקרא בספרות הבית השני, והיא מצביעה על תופעות משותפות לכל המקורות הללו בענייני פרשנות המקרא. עניין זה חורג ממסגרת דבריו.

<sup>40</sup> ניומן 1999, עמ' 177.

<sup>41</sup> ראו למשל פירוש של סגל תשי"ט, עמ' ק, על פסוק זה והפנייתו להופעה נוספת של כינוי זה בספר בן סירא (מו, 10), שם ברור שמדובר בעמי כנען.



פי כן המקדש הוא מקום קדוש (14, 16) ובית של קדושה (18), משום שה' חפץ שכבודו ופארו (δόξα) יהיה בעמו ישראל (16). המקדש מגלה על פני הארץ את הפאר של שמו הגדול והנכבד של ה' (9, 14), והוא מקודש לשמו של ה' (9).<sup>45</sup> במילים אחרות, המקדש אינו ביתו של ה',<sup>46</sup> אף לא מקום שכינתו,<sup>47</sup> אלא הוא הוכחה לכבודו ופארו של ה'<sup>48</sup> וביטוי לבחירתו בעם ישראל. יש למקדש חשיבות פונקציונלית ביחס לעם ישראל, משום שמובטח שתפילה שתיאמר בו תישמע (10). נימוקי הבקשה להציל את המקדש הנובעים מטעונונים אלה הם אפוא שמירה על השם הנכבד והמפואר, קיום ההבטחה על שמיעת התפילה והתמדת הבחירה בעם ישראל.

כאמור, לדברי שמעון ה' הבטיח לשמוע את התפילה הנאמרת במקדש (10), ונראה שפס' 11 המצהיר על היות ה' נאמן ואמת בא לחזק את תוקפה של הבטחה זו. ברם, מקורה המדויק של הבטחה זו לא היה ברור במחקר עד לאחרונה. הבוחן את הפסוקים במלכים א העוסקים בעניין מגלה שהייתה זו משאלתו של שלמה, אך לא נאמר שה' קיבלה והבטיח לקיימה. במל"א פרק ח מתפלל שלמה על בית המקדש ומבקש שכל מי שיבוא אל בית המקדש ויתפלל בו – "ואתה תשמע השמים" ותפילתו תיענה.<sup>49</sup> תשובת ה' לבקשה זו היא: "שמעתי את תפלתך ואת תחנונך אשר התחנונתה לפני, הקדשתי את הבית הזה אשר בנתה לשם שמי שם עד עולם והיו עיני ולבי שם כל הימים" (מל"א ט, 3), אך אין הבטחה שכל תפילה שתיאמר במקום זה אכן תישמע. יש להדגיש שדברי ה' מקבילים למל"א ח, 28-29, אך אין בהם היענות לחלק האחרון של הבקשה בפס' 29 – "לשמע אל התפלה אשר יתפלל עבדך אל המקום הזה". לבעיה זו הוצעו הסברים אחדים. גרים מודה שהבטחה אלוהית כזו אינה נזכרת בכתובים, אך מציע שבקשת שלמה נחשבת כהבטחת ה'

זה, כגון: "אף על פי שבראת את הארץ... בחרת את העיר הזאת וקידשת את המקום הזה". תרגום זה מסתבר מהמשך הפסוק ומפסוקים אחרים בתפילה. בהמשך הפסוק נאמר שה' אינו חסר דבר, וזה כעין מה שנאמר במק"ב יד, 35:  $\kappa \acute{\upsilon} \rho \iota \epsilon \tau \acute{\omega} \nu \delta \acute{\omicron} \lambda \alpha \acute{\alpha} \pi \rho \omicron \sigma \delta \epsilon \acute{\iota} \varsigma \acute{\upsilon} \pi \acute{\alpha} \rho \chi \eta \tau \alpha \iota$ . גם שם זו תפילה על הצלת המקדש, והטענה המשותפת ביחס לבית המקדש היא, שאף שהאל אינו חסר כלום בכל זאת הוא קידש את בית המקדש. יש להדגיש שהמילה  $\acute{\alpha} \pi \rho \omicron \sigma \delta \epsilon \acute{\iota} \varsigma$  נדירה מאוד בשבעים, ומלבד שני מקומות אלה היא מופיעה בשבעים רק עוד פעם אחת. כפי שזכר בפנים גם פסוקים 15-16 בפרקנו מביעים רעיון דומה. יש להוסיף שפסוקים אלה קשורים זה לזה בהנגדת  $\acute{\alpha} \lambda \lambda \alpha - \mu \epsilon \nu$ : מחד גיסא משכן ה' הוא מחוץ לחשגת אנשים (15), אך מאידך גיסא ה' חפץ את כבודו בישראל ולכן קידש את המקום (16).

<sup>45</sup> השו: ניומן 1999, עמ' 192.

<sup>46</sup> לתפיסה זו מקורות מפורשים במקרא, כגון בתפילת שלמה: "ואתה תשמע אל מקום שבתך אל השמים" (מל"א ח, 30), או כגון הפסוק: "השקיפה ממעון קדשך מן השמים" (דברים כו, 15), ואין לראות בה תפיסה גלונית דווקא. אמנם ברור שקיימת במקרא גם תפיסה הפוכה כגון בדברי שלמה (מל"א ז, 13): "בנה בניתי בית זבל לך מכון לשבתך עולמים".

<sup>47</sup> בניגוד מסוים למק"ב יד, 35, שם מתואר שה' רוצה היכל לשכינתו ( $\nu \alpha \omicron \nu \tau \eta \varsigma \eta \varsigma \varsigma \omega \sigma \epsilon \omega \varsigma$ ).

<sup>48</sup> בפס' 9 נאמר:  $\sigma \omicron \varsigma \dots \delta \acute{\omicron} \xi \alpha \nu \dots \pi \rho \acute{\omicron} \varsigma \alpha \upsilon \tau \omicron \upsilon \pi \omicron \iota \sigma \eta \varsigma \alpha \mu \epsilon \nu \omicron \varsigma \sigma \acute{\upsilon} \sigma \tau \alpha \varsigma \dots \kappa \alpha \iota \pi \alpha \rho \epsilon \delta \acute{\omicron} \xi \alpha \varsigma \alpha \varsigma$ . כלומר, ההתגלות המפוארת והפלאית שנעשתה במקדש מהווה הוכחה או אישור ( $\sigma \acute{\upsilon} \sigma \tau \alpha \varsigma$ ) לגדולת שמו וכבודו של ה'.

<sup>49</sup> כך בגיוון הלשון לכל אורך תפילת שלמה: 30; 31-32; 33-34; 35-36; 37-39; 41-43. וגם כאשר מתפללים אינם נזכרים בבית המקדש, אלא רק מתפללים "דרכו": 44-45; 46-50.

משום שהיא נכללת בכתבי הקודש הנחשבים דבר ה'.<sup>50</sup> רודני וורליין סבור כי המתברר משנה את התפילה להבטחה כדי לחייב את ה' לעזור להם.<sup>51</sup> רק ניומן מציינת בצדק שאמנם אין הבטחה מפורשת כזו בספר מלכים, אך המקבילה בדה"ב ז', 13-15, מרחיבה את תשובת ה' לתפילת שלמה במל"א פרק ט, ומוסיפה הבטחה על שמיעת התפילה הנאמרת במקדש: "עתה עיני יהיו פתוחות ואזני קשבות לתפלת המקום הזה" (15). מתברר אפוא, שזהו המקור המקראי להבטחה הנזכרת בתפילות שמעון שה' ישמע את התפילה הנאמרת בבית המקדש.<sup>52</sup> החשיבות בציון פסוקים אלה אינה רק בהצעת מקור מקראי – שלא הבחינו בו לפני כן – להבטחה המצוטטת בתפילת שמעון, אלא גם בהיקף ידיעותיו המקראיות של מחבר מק"ג – הכולל גם את ספר דברי הימים – הנובע מהצעה זו.

שמעון הכוהן הגדול משמיע נימוקים וטיעונים נוספים בתפילתו להצלת המקדש. ה' חילץ פעמים רבות את אבותינו (12); עלול להיגרם חילול השם אם יגשים הצורך את זממו (14, 17-18); הודאה בחטאים ובקשת מחילה עליהם (13, 19); הבטחה להלל את ה' כשתבוא התשובה (20). טיעונים אלה שכיחים בתפילות מקראיות ובתפילות בספרות הבית השני ואינם ייחודיים לתפילה זו,<sup>53</sup> והם מלווים את הטיעונים העיקריים אודות הצורך בהצלת המקדש הנאמרים בתפילה.

הפסוק האחרון של התפילה דורש עיון נוסף. המילים הראשונות בפסוק האחרון בתפילה (τὰς τὰς σου) "מהר יקדמונו רחמין" (תהלים ע"ט [ע"ח], 8). פסוק זה מופיע במזמור תהלים שהוא תפילה של ישראל לאחר פורענות לאומית קשה שהתרגשה עליהם. ניומן מציינת שהציטוט ממזמור זה אינו יכול להיות מקרי, והיא מצביעה על קשר הדוק בין מזמור זה ובין תפילת שמעון.<sup>54</sup> תפילת שמעון הרי מבקשת התערבות אלוהית כדי למנוע את חילול המקדש על ידי פילופטור, וגם ההקשר של המזמור בתהלים דומה. בפסוק הראשון של המזמור נאמר: "אלהים באו גוים בנחלתך טמאו את היכל קדשך שמו את ירושלם לעיים", ובעקבות טימוא זה של המקדש מבקש המשורר בהמשך המזמור התערבות אלוהית. ניומן עומדת על כמה נקודות דמיון נוספות בין שתי התפילות. בשניהן

<sup>50</sup> גרים 1857, עמ' 236. ייתכן שזו גם כוונת הדס 1953, עמ' 41, המפנה למל"א ח, 33-34, אך כאמור, שם זו תפילת שלמה ולא הבטחת ה'.

<sup>51</sup> וורליין 1998, עמ' 182.

<sup>52</sup> ניומן 1999, עמ' 193-196.

<sup>53</sup> גרינברג תשמ"ב, טורים 901-905.

<sup>54</sup> ניומן 1999, עמ' 196-197; 198.

מבטיח המתפלל כי היענות ה' לתפילתו תביא לכך שעם ישראל יהלל אותו,<sup>55</sup> ובשתייהן אחד הנימוקים לקבלת התפילה הוא מניעת חילול השם הנגרם על ידי דברי הרהב של הגויים.<sup>56</sup> יש להוסיף על דבריה, שבשתי התפילות מופיעה בקשה להתעלמות מחטאי העבר של עם ישראל.<sup>57</sup> קיימת, אפוא, זיקה ניכרת בין שתי התפילות, ומסתבר שבשל זיקה זו שילב מחבר מק"ג את מזמור ע"ט בתפילת שמעון בזהירות ובשיקול דעת, כדי לחזק את התפילה בתקדים מקראי הולם של פגיעה במקדש.

הזיקה שמצאה ניומן בין תפילת שמעון ובין תהלים ע"ט משכנעת בהחלט. הציטוט המדויק מתהלים ומשקלן המצטבר של נקודות הדמיון בין שתי התפילות שעליהן הצביעה ניומן מחזק את ההנחה שמחבר מק"ג לא שילב באופן מיכני לשון תפילה מקראית בתפילתו, אלא התכוון לרמוז להקשר שבו נאמרה התפילה הקדומה. יחד עם זאת, דומה שההסבר של ניומן לזיקה בין שתי התפילות טעון חידוד והשלמה. אמנם מזמור ע"ט פותח בחורבן ירושלים וטימוא המקדש (פס' 1),<sup>58</sup> אך עיקר המזמור אינו עוסק בפורענות זו אלא בפגיעות בישראל עצמם ובשפך דמם. בפסוקים 3-2 מופיע תיאור מזעזע של חללי ישראל שלא ניתנו לקבורה, ובהמשך המזמור (10) שבה ונוכרת בפירוש שפיכות דמיהם של ישראל. זו נרמזת גם במילים "כי אכל את יעקב" (7) שפירושן פגע בבני יעקב והשמידם. בפסוק אחר המתפלל מבקש להינצל מהמוות המזומן לו על ידי הגויים, ולהשתחרר ממאסרו: "תבוא לפניך אנקת אסיר, כגדל זרועך הותר בני תמותה" (11).<sup>59</sup> בקשותיו העיקריות של המתפלל הן נקמה בגויים והצלת ישראל,<sup>60</sup> ואילו המקדש כלל אינו נזכר בין הבקשות. בנקודה זו נבדלת תפילת שמעון ממזמור ע"ט, שהרי חציה השני של תפילת שמעון

<sup>55</sup> תהלים עט, 13: "ואנחנו עמך וצאן מרעיתך נודה לך לעולם לדור ודור נספר תהלתך". ובתרגום היווני תהלתך = σου αἰνεσις. מק"ג ב, 20: καὶ δὲ αἰνέσεις ἐν τῷ στόματι...

<sup>56</sup> תהלים עט, 10: "למה יאמרו הגוים איה אלהיהם, יודע בגוים לעניינו נקמת דם עבדיך השפוך". גם פסוקים 4, 6, 9, 12, רומזים לעניין זה או מזכירים אותו בפירוש. מק"ג ב, 17-18: ἵνα μὴ καυχῶνται οἱ παράνομοι... ἐν θυμῷ αὐτῶν μὴδὲ ἀγαλλιάσωνται ἐν ὑπερηφανίᾳ γλώσσης αὐτῶν λέγοντες. Ἡμεῖς κατεπατήσαμεν τὸν οἶκον τοῦ ἁγίου, ὥς... οἱ οἴκοι τῶν προσοχθισμάτων. בעותק הספר של ניומן המצוי בידי נשטו שתי שורות במעבר בין עמוד 196 לעמוד 197. לאור המשפטים שלפני שורות אלה השלמתי את הטענה המוצגת בגוף הדברים, ברם, הדברים אינם כתובים בספרה.

<sup>57</sup> תהלים עט, 8: "אל תזכר לנו עונות ראשנים". מק"ג ב, 19: ἀπάλειψον τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν καὶ διασκέλασον τὰς ἀμβλακίας ἡμῶν.

<sup>58</sup> ליתר דיוק, הפגיעה במקדש נזכרת רק בצלע אחת משלוש צלעות הפסוק: "טמאו את היכל קדשך". שתי הצלעות האחרות עוסקות ב"נחלתך" (ארץ ישראל כולה); וב"ירושלים". כלומר, הפגיעה במקדש היא אחד הביטויים של הפורענות שהתחוללה. ייתכן שהפגיעה במקדש נרמזת גם בפס' b7: "ואת נוהו השמו" (ויש להדגיש את העובדה שהמילה "נוהו" מתורגמת באמצעות המילה τόπος המופיעה במק"ג ככינוי למקדש), אך הואיל וסיומת השייכות רומזת ליעקב אין לשלול את הפירוש ש"נוהו" מכון למקומות מגוריו של יעקב, כלומר ארץ ישראל ועריה. לפי ההצעה האחרונה מוקד הפורענות בכל הפסוק הוא עם ישראל ולא המקדש.

<sup>59</sup> "בני תמותה" הם אלה המיועדים להמתה, ובזמן ההמתנה לגורל זה הם "אסיר", כמתואר בצלע המקבילה. <sup>60</sup> נקמה בגויים: 6, 10, 12. הצלת ישראל: 8, 9. גם החרפות של הגויים מכוונים לעם ישראל, ודרכו לאלוהיהם, ולא למקדש; ראו פסוקים 4, 12.

מתמקד במקדש, בקשתו היא למנוע את חילולו (17), וחירופי הגויים נתלים במפורש במעשיהם בבית המקדש (18). הואיל ונראה שמחבר מק"ג אכן ביקש לרמוז להקשר המקורי שבו מופיע המשפט "מהר יקדמונו רחמיד", עלינו לברר האם מרכזיות הפגיעה בעם ישראל במזמור ע"ט קשורה באיזה אופן לתפילת שמעון.

כידוע, ניסיון להמית את יהודי מצרים הוא הנושא של החלק השני של מק"ג, ואם כן המוקד של מזמור ע"ט הולם את הסיפור של מק"ג על רדיפת היהודים במצרים. יתרה מזו, תיאור מדויק של מצבם של היהודים שנאסרו בהיפודרום במצרים והיו מיועדים להידרס ברגלי הפילים, מופיע במזמור ע"ט (11): "תבוא לפניך אנקת אסיר כגדל זרועך הותר בני תמותה".<sup>61</sup> הסתמכות על מזמור ע"ט בתפילה מתאימה ליהודים הניצבים בפני סכנת השמדה לא פחות ואולי אף יותר מציטוט ממזמור זה במצב של סכנה לבית המקדש.

כבר עמדנו פעמים אחדות בחיבורנו על ההקבלה וההנגדה בין שני הניסיונות לפגוע בעם ישראל המתוארים בספר מק"ג: ניסיון פגיעה במקדש בירושלים, וניסיון להשמיד את היהודים במצרים. לדעתנו ההנגדה בין שני הניסיונות באה לומר כי ה' מתגלה ומציל את עם ישראל יותר משהוא עושה כן למען המקדש. עוד ראינו שבהתאם לעיקרון זה יהודי ירושלים מוצגים כפחותים במעלה ביחס ליהודי מצרים.<sup>62</sup> במיוחד יש להזכיר את העובדה שבקשות והבטחות בפסוקי הסיום של תפילת שמעון לא נענו ולא התקיימו בירושלים אלא דווקא במצרים.<sup>63</sup> ייתכן אפוא שגם הציטוט של המשפט ממזמור ע"ט קשור למגמות אלה. גם שמעון הכוהן הגדול, המבקש על הצלת המקדש, נתלה בתפילתו בתפילה מקראית המזכירה את המקדש אך עיקר עניינה הוא הצלת ישראל. הציטוט המקראי הוא אם כן נימוק לא רע להצלת המקדש מטומאת החילול, אך הוא נימוק יותר טוב להצלת עם ישראל מאובדן. מחבר מק"ג – הבקי במקרא ומצפה שגם מקצת מקוראיו יהיו בקיאים כמוהו – מייחס אפוא גם לשמעון הכוהן הירושלמי את ההכרה שהמקדש חשוב אך עם ישראל חשוב יותר. הכרה זו רמוזה בדברי שמעון גם בניסוח התקדים ההיסטורי של פרעה (פס' 6). נזכר שם שעבוד בני ישראל במצרים, המזכיר את מצבם של יהודי מצרים בעקבות גזרת פילופטור,<sup>64</sup> ומודגשת שם קדושת עם ישראל. כפי שהערנו לעיל יש לבאר קדושה זו כמעוממת

<sup>61</sup> לפי מק"ג היהודים היו אכן אסורים והמחבר טורח לתאר את קשירת היהודים (ה, 5) ואת התרתם (ו, 27, 29).

<sup>62</sup> ראו לעיל פרק ב.

<sup>63</sup> כך לגבי הבקשה "וגלה את חסדך בשעה הזאת", לגבי הבקשה-הבטחה "ותן תהילות בפי..." ולגבי הבקשה "בעשותך לנו שלום"; ראו דיון מפורט על כל אלה בפרק ב, סעיף ג.

<sup>64</sup> ראו: פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 173.

במידה מסוימת עם קדושת המקדש.<sup>65</sup> גם בדוגמה זו שם המחבר בפיו של שמעון עמדות ונימוקים המחזקים את חשיבותם ומרכזיותם של יהודי מצרים ובעייתם בהשוואה להתנכלות למקדש. התפיסה שהצלת עם ישראל חשובה יותר מהצלת המקדש מקבלת אפוא חיזוק גם משני פסוקים בתפילת שמעון.

### 5. ההקשר של התפילה

מה היחס בין תפילת שמעון ובין הסיפור הסובב אותה? האם התפילה מנותקת מן הסיפור, או שהיא הולמת אותו וקשורה אליו?

מן הדיון עד כה מתקבל הרושם שהתפילה מתאימה לסיפור והולמת את הנסיבות המתוארות. הבקשה העיקרית היא הצלת המקדש מטומאה, וזו מתאימה לסיפור על המלך המבקש להיכנס לקודש הקודשים. המלך המבקש לפגוע במקדש הוא מלך מצרי, והתקדים ההיסטורי המפורט ביותר בתפילה זו עוסק בפרעה מלך מצרים. מלבד התאמה כללית זו יש גם קשרים לשוניים בין הסיפור ובין התפילה, ואלה מבססים את ההשערה שהתפילה היא חלק מקורי מן הסיפור עצמו ואינה יחידה ספרותית עצמאית ממקור אחר ששולבה בסיפור.<sup>66</sup> להלן אציג את הקשרים הלשוניים העיקריים המוכיחים טענה זו. לאחר הטבלה יוצגו ההסברים לנתונים.

סיפור הפריצה למקדש	התפילה
2,21: ἅγιος ἐν ἁγίοις	2,2: ἅγιε ἐν ἁγίοις
1,26: θρασυνθεὶς 2,21: θράσει	2,2: θράσει καὶ σθένει πεφρυαγμένου 2,4: ῥώμη καὶ θράσει πεποιθότες 2,6: τὸν θρασὺν Φαραῶ 2,14: ὁ θρασὺς καὶ βέβηλος
2,22: δικαία περιπεπλεγμένον κρίσει	2,3: δυνάστης δίκαιος εἰ ... κρίνεις
2,21: τὸν ὕβρει ... ἐπηρμένον 1,25: τὸν ἀγέρωχον αὐτοῦ νοῦν	2,3: καὶ τοὺς ὕβρει καὶ ἀγερωχία πράσσοντας κρίνεις
1,27: τὴν ... ὑπερήφανον πράξιν	2,5: τοὺς ὑπερηφανίαν ... Σοδομίτας 2,17: ἐν ὑπερηφανία γλώσσης αὐτῶν
1,27: τὸν πᾶν κράτος ἔχοντα	2,6: ἐγνώρισας τὸ μέγα σου κράτος

<sup>65</sup> ראו לעיל הערה 35 והערה 43, ובסמוך להן.

<sup>66</sup> ראו: ציריקובר תשכ"א, עמ' 347-348; הדס 1949 (1), עמ' 160.



2,2: <u>παντοκράτωρ</u> 2,3: <u>ἐπικρατῶν</u>	
2,10: καὶ ἐλθόντες... <u>δεηθώμεν</u> ... תְּהִי <u>δεήσεως</u> ἡμῶν	1,16: <u>δεομένων</u> τοῦ μεγίστου θεοῦ 1,21: ἡ <u>δέησις</u> 1,23: ἐπὶ τὴν ...τῆς <u>δεήσεως</u> ... στάσιν 1,24: ...τὸ πλήθος... <u>δεόμενον</u> 2,1: τὴν <u>δέησιν</u>
2,10: <u>εἰσακούσῃ</u> τῆς δεήσεως ἡμῶν	2,21: <u>εἰσακούσας</u>
2,10: καὶ <u>καταλάβῃ</u> ἡμᾶς στενοχωρία 2,20: ταχὺ <u>προκαταλαβέτωσαν</u> οἱ οἰκτιρμοί σου	2,23: τὴν <u>καταλαβοῦσαν</u> αὐτὸν εὐθυναν
2,17: μηδὲ <u>εὐθύνης</u> ἡμᾶς ἐν <u>βεβηλώσει</u>	2,23: τὴν <u>καταλαβοῦσαν</u> ... <u>εὐθυναν</u>
2,17: μηδὲ <u>εὐθύνης</u> ἡμᾶς ἐν <u>βεβηλώσει</u> 2,2: ὑπὸ ... <u>βεβήλου</u> 2,14: ὁ ... <u>βέβηλος</u>	1,29: τῆς τοῦ τόπου <u>βεβηλώσεως</u>

המלך מתואר בתפילת שמעון כזד הפועל בעזות פנים (θράσους או θράσος) [14; 2, ב], וגם מקצת מן התקדימים ההיסטוריים הנזכרים בתפילה מתוארים כך (4; 6). והנה הפועל θράσύνω (א, 26) והמילה θράσος (ב, 21) מופיעים בסיפור על ניסיונו של פילופטור לפרוץ למקדש הן לפני התפילה והן אחריה בתיאור מעשיו ודמותו של המלך. גם מילים נוספות הנזכרות בתפילה מופיעות בסיפור הסובב את התפילה. המלך ביקש לחלל את המקדש ועניין זה נזכר בסיפור ובתפילה: βεβήλωσις (ב, 17; א, 29).<sup>67</sup> בפסוק 3 המקדים את רשימת הדוגמאות נאמר שה' דן את אלה הפועלים בגאווה (ὕβρει) ובשחצנות (ἄγερωχίᾳ). בסיפור הסובב את התפילה המלך מתואר במונחים דומים: בסיפור כשלונו של המלך הוא מתואר כמגביה עצמו בגאווה (ὕβρει) [ב, 21], ובעת שניסו להניאו מלהיכנס למקדש (א, 25) דעתו מתוארת כשחצנית (ἄγέρωχος).<sup>68</sup> התגובה של יהודי ירושלים למעשיו של פילופטור הייתה תפילה. המילה δέησις נזכרת בפרק א פעמיים בצורה שמנית (21; 23), פעם נוספת בפסוק המקדים את תפילת שמעון (ב, 1) והפועל הקשור בה

<sup>67</sup> גם המילה הקרובה βέβηλος מופיעה פעמיים בתפילה: ב, 14; 2.

<sup>68</sup> בתפילת שמעון נאמר שהסדומיים התנהגו ביהירות (ב, 5) וגם לשונם של פורעי החוק מתוארת (ב, 17) כיהירה (ὕπερηφανία). גם מעשהו של פילופטור מתואר בפרק א, 27 כיהיר (ὕπερηφανος).

מופיע פעמיים בצורת הבינוני (16, 24); היא מופיעה גם בתוך התפילה עצמה בצורה שמנית ובצורה פעלית (ב, 10).

שמעון פונה לה' בראשית התפילה (2) גם בכינוי "קדוש בקדושים" ( $\alpha\gamma\iota\omicron\varsigma \epsilon\nu \alpha\gamma\iota\omicron\varsigma$ ). כינוי זה מופיע שוב מיד לאחר סיום התפילה, בתיאור שמיעת ה' את התפילה (פס' 21:  $\alpha\gamma\iota\omicron\varsigma \epsilon\nu$ ). שמעון מתאר את ה' כאדון צדיק ( $\alpha\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ ) הדן ( $\kappa\rho\iota\nu\alpha$ ) את השחצנים (3), וכמעט באותן מילים נאמר בתיאור ענישתו של המלך שהוא היה מלופף "במשפט צדק" (ב, 22:  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\alpha$ ...  $\kappa\rho\iota\sigma\epsilon\iota$ ).<sup>69</sup> שמעון מסתמך על ההבטחה שה' יאזין ( $\epsilon\iota\sigma\alpha\kappa\omicron\upsilon\varsigma$ ) לתפילה הנאמרת במקדש (10), ובאמצעות אותו פועל בדיוק מסופר שהתחינה של שמעון אכן נשמעה (21). בפסוק 23 מדובר על העונש ( $\epsilon\upsilon\theta\upsilon\varsigma$ ) שהשיג ( $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omega$ ) את המלך, ומילים אלה מופיעות גם בתפילה: שמעון מבקש שהוא ועמו לא יֵעֲנֶשׁוּ ( $\epsilon\upsilon\theta\upsilon\varsigma$ ) באמצעות חילול המקדש (17), ומסתבר שמחבר הספר מבקש לומר שאכן המבקש לחלל נענש, ובכך נמנע החילול המעניש. הפועל  $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omega$  מופיע בתפילת שמעון בהגדרת הנסיבות שבהן תתקבל התפילה מן המקדש: כשמצוקה תשיג את עם ישראל (10). פועל דומה מופיע בסיומה של תפילת שמעון (20) בציטוט הפסוק מתהלים "מהר יקדמונו ( $\pi\rho\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\alpha\beta\acute{\epsilon}\tau\omega\sigma\alpha\upsilon$ ) רחמיד". נראה שמחבר הספר מרמז שהמצוקה שהשיגה את ישראל הפכה לעונש המשיג את פילופטור, ובענישה זו קידמו הרחמים את עם ישראל. אוסף הדוגמאות הנזכר של שיתוף המילים בין הסיפור ובין התפילה אינו יכול להיות מקרי, והוא מלמד על היות התפילה של שמעון מרכיב מקורי ומהותי בספר מק"ג.

## ב. תפילת אלעזר (ו, 15-2)

### 1. מבנה

תפילת אלעזר משתרעת על פני ארבעה עשר פסוקים, ובדומה לתפילת שמעון גם היא מורכבת מפתחה ומשני חלקים עיקריים. פס' 2-3 הם פתיחה לתפילה, ויש בהם פנייה לה' במגוון כינויים המבטאים את עוצמתו של ה' (פס' 2), ובקשה שה' ישקיף על עמו השרוי במצוקה (3). בפסוקים 4-8 מופיעה רשימת דוגמאות של תקדימים מן העבר. רשימה זו תחומה משני עבריה בִּוִּקְאִיבוס  $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$  (סוף פס' 3 וסוף פס' 8), ולמעט הפסוק האחרון היא בנויה במתכונת אחידה, שבה כל אחת

<sup>69</sup> קשר מילולי נוסף: הכול קראו לה' בעל כל הכוח ( $\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$ ) שיגיב למעשהו של פילופטור (א, 27), וגם בתפילה נזכר שה' הודיע את כוחו ( $\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$ ) הגדול על ידי ענישת פרעה (ב, 6). מסתבר שגם הכינוי  $\pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\varsigma$  המופיע בפס' 2 והפועל  $\epsilon\pi\iota\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\epsilon\omega$  המופיע בפס' 3 – המכילים את היסוד  $\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$  – מעידים על הקשר בין הסיפור לבין התפילה.

מן הדוגמאות (פסי' 4-7) פותחת במילה ט',<sup>70</sup> ומיד אחריה מופיע מבחינה תחבירית מושא ישיר, שמבחינה עניינית הוא דמות המפתח של התקדים. פסוקים 9-15 עוסקים בבעיה האקטואלית, ויש בהם בקשה שה' יתגלה ויושיע את עמו.<sup>71</sup>

## 2. כינויי ה'

כמו בתפילת שמעון גם תפילת אלעזר פותחת בפסוק שלם הפונה לה' בכינויים שונים. בפסוק 2 נאמר כך: Βασιλεῦ μεγαλοκράτωρ ὑψιστε παντοκράτωρ θεὲ τῆς πασῶν διακυβερνῶν ἐν οὐρανοῖς κτίσιν (כל הברואה ברחמים"). סוג זה של כינויים המבליט את עוצמתו ושלטונו של ה' מופיע פעמים רבות בכל סיפור הרדיפה של היהודים במצרים, בדומה לסיפור האירועים בירושלים.<sup>72</sup> שני כינויים מבליטים במיוחד רעיון זה: האחד, "מלך של המלכים" (ה, 35: βασιλέα τῶν βασιλέων) המבטא את מלכותו ושלטונו של ה' על כל המלכים, וממילא גם על המלך תלמי פילופטור שאינו מכיר בשלטון ה' ופועל נגדו; השני, "שונא גאוה" (μίσους, ו, 9) המנוגד להתנהגותם הגאה של העמים (ὑπερηφανοὶς ὑβριζομένοις... ὑπὸ, העמים) הנזכרת בסוף אותו פסוק, והמבאר למעשה, כי אין מקום לגאוה אל מול עוצמתו של ה'. אולם להבדיל מכינויי ה' ותארי הנזכרים בסיפור על האירועים בירושלים, בסיפור האירועים שהתרחשו במצרים מופיעים גם כינויים מסוג אחר. הכינוי "אבא" שאינו מופיע בסיפור בירושלים, מופיע פעמיים בתפילת אלעזר (3, 8), וכפי שראינו במקום אחר, משמעותו של כינוי זה, המופיע פעמים אחדות בסיפור רדיפת היהודים במצרים, היא קרבה רבה של המתפלל וקהלו לה', וביטוי למחויבות וליחס אינטימי כמו אלה שבין אב לבניו.<sup>73</sup> גם מידות החסד והרחמים של ה' נזכרות בדרכים אחדות בתיאורי האירועים במצרים. ה' מתואר בסיפור זה כחונן ורחום (ελεήμων, ה, 7), נוח לרצות (εὐκατάλλακτος, ה, 13), רב חסד (πολυέλεος, ו, 9) מנווט את כל הברואה ברחמים (ו, 2) ומגן של כולם (ו, 9). בשתי הדוגמאות הראשונות הכינויים הנזכרים מוסבים על יחסו של ה' לעם ישראל, והם מצטרפים לדגש על היחס המיוחד בין ה' לעמו המצוי בסיפור זה. שאר התכונות הנזכרות אינן מוסבות דווקא על עם ישראל,

<sup>70</sup> פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 155, 159, הוסיפה, כנראה מחמת הדומות, גם לראשית פסוק 8 את המילה "אתה", אך אין לזה יסוד בטקסט.

<sup>71</sup> כעין זה חילקו גם קופידקס 1987, עמ' 53; פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 157. לחלוקה שונה במקצת ראו: פאול 1987, עמ' 325-326.

<sup>72</sup> ד, 21; ח, 7; ח, 12-13; ה, 28; ה, 35; ה, 51; ו, 5; ו, 9; ו, 10; ו, 12; ו, 13; ו, 18; ו, 28; ו, 39; ז, 2; ז, 9.

<sup>73</sup> ראו לעיל, פרק ב, סעיף ג, בסמוך להערות 66-74.

אך הואיל ובפסוק 9 מציין אלעזר את העמים כשחצנים הראויים לשנאה, ברור שהחסד וההגנה מוסבים על אלה שאינם שחצנים, כלומר על עם ישראל. כינויים אלה של ה' נעדרים מסיפור המאורעות בירושלים.<sup>74</sup> ניתן לקבוע אפוא כי באמצעות כינויי ה' המופיעים בסיפור המאורעות במצרים בהשוואה לאלה הנזכרים בסיפור האירועים בירושלים, יוצר מחבר הספר את הרושם כי במצרים ניכרים רחמי ה' וקרבתו לקוראיו הרבה יותר מאשר בירושלים.

### 3. תקדימים היסטוריים

בניגוד לרשימת הדוגמאות בתפילת שמעון, המורכבת כולה ממקרים של שחצנות וחטא, התקדימים ההיסטוריים של התערבות ה' הנזכרים בתפילת אלעזר אינם רק מסוג זה. מלבד פרעה וסנחריב (4-5) השייכים לקטגוריה זו, מופיעים עוד שלושה אירועים מקראיים שאינם הולמים אפיון זה: הצלת שלושת הרעים – חנניה משאל ועזריה – מכבשן האש (6); הצלת דניאל מגוב האריות (7); חזרתו של יונה לביתו (8). המשותף לאירועים אלה הוא הצלת חייהם של אותם אישים,<sup>75</sup> ששהו מחוץ לארץ ישראל. אולם אם עניינה של התפילה הוא בקשה על ענישת השחצן,<sup>76</sup> לא ברור מדוע התפילה פונה לתיאור תקדימים היסטוריים של התערבות ה' שאינם עוסקים בשחצנות. גם אם נניח שמוקד התפילה הוא הצלת ישראל מיד גויים הרוצים לאבדם, לא מובנת הזכרת יונה ברשימה זו: האיש לא נרדף על ידי גויים רשעים, והמצוקה שהיה שרוי בה במעי הדגה נגרמה בשל מעשיו הוא, ולא בשל דבקותו בדתו. הדבר שונה לחלוטין ממצבם הקשה של היהודים בהיפודרום הנרדפים על ידי גויים רשעים בשל דבקותם בדתם.<sup>77</sup> ועוד, אף שזמנו של יונה אינו

<sup>74</sup>. המילים חסד (ἔλεος) ורחמים (οἰκτιρμοί) מופיעות בתפילת שמעון בפרק ב (19, 20) לא כתיאורים של ה', אלא כבקשה שתכונות אלה של ה' יתגלו, כלומר הן אינן מתבטאות בהווה של המתפלל, בניגוד לרושם הנוצר מתפיסתם של יהודי מצרים, כאמור בפנים.

<sup>75</sup>. וורליין 1998, עמ' 180. ראו גם דימנט 1988, עמ' 392-393 (וכעין זה אייספלד 1965, עמ' 17), המציינת שיש בתפילה זו חיבור של דוגמאות של דמויות שליליות לצד דוגמאות של דמויות חיוביות. היא אינה מבארת את השילוב בין שני סוגים אלה, אלא מאפיינת את סוג הספרות המדובר כמשלב בין שני הסוגים. היא גם אינה מבארת מדוע נבחרו דווקא דמויות אלה. לעצם דבריה יש להעיר שבדוגמה של חנניה משאל ועזריה נזכרים גם האישים החיוביים וגם אויביהם שנשרפו באש.

<sup>76</sup>. כך נראה שסבורה ניומן 1997, המכתירה את מאמרה על תפילה זו בכותרת: 'God Condemns the Arrogance of Power'. ראו גם ניומן 1999, עמ' 168, הערה 20.

<sup>77</sup>. ואכן ניומן 1997, עמ' 49, מבארת שדניאל ורעיו מופיעים ברשימת הדוגמאות כדי להזכיר מקרים שונים של יהודים שניצלו מידי גויים, אך היא אינה מבארת ואינה מזכירה כלל את הדוגמה של יונה. לעומת זאת פאול 1987, עמ' 326, מגדיר את תוכן הרשימה כולה כהתערבויות ההצלה הגדולות של ה' לאורך ההיסטוריה של עם ישראל. הגדרה זו מחמיצה את תפקיד הגויים בארבע מהדוגמאות, ואינה מבארת מדוע דווקא מקרים אלה נבחרו. גוטמן תשי"ט, עמ' 59, כותב כי התפילה מדגישה "מאורעות של קידוש השם ושל ישועה בדרך נס לנאמנים ובטחים בה' עד כדי מסירות נפש", אך כאמור, המקרה של יונה אינו מתאים לכך, וגם ביחס לפרעה ולסנחריב אין מחבר התפילה מדגיש את מסירות הנפש של עם ישראל.

מפורש בספרו, אין לאחר את פעולתו לאחר שלושת הרעים ודניאל.<sup>78</sup> מדוע אם כן חותם יונה את

רשימת הדוגמאות בניגוד לסידור הכרונולוגי המתבקש?<sup>79</sup>

נראה שיש לבאר את רשימת הדוגמאות בתפילת אלעזר בדרך אחרת. מסתבר שרשימת דוגמאות זו מהווה מעין תמצית של הסיפור בספר מק"ג כולו.<sup>80</sup> פסוק 4 מזכיר את התקדים ההיסטורי של פרעה היהיר שטובע עם צבאו ומרכבותיו בים. המחבר מבליט את הקשר בין פרעה ובין מצרים של ימיו בכך שהוא מתאר את פרעה כשליט הקדום של מצרים "הזאת" (τὸν παῖδα τοῦ Αἰγύπτου) כבכך קובע המחבר שהמאורע ההיסטורי של טביעת פרעה הוא רלוונטי גם לימיו. הרלוונטיות שלו היא קודם כל בכך שראוי לו לשליטה הנוכחי של מצרים להיענש כמו קודמו, והוא אף רומז בזאת לכך שמלכי בית תלמי זיהו עצמם כפרעונים.<sup>81</sup> ברם, דומה שיש קשר נוסף בין פרעה ובין ימי המחבר. לשונות אחדים המתארים את פרעה בפסוק זה מופיעים בראשית

<sup>78</sup> לפי ספר מלכים (מל"ב יד, 25) פעל נביא בשם יונה בן אמתי בימיו של ירבעם השני מלך ישראל, עוד לפני הכיבוש האשורי של ארץ ישראל. על פי האמור בספר יונה הוא נשלח לנינוה, העיר האשורית. פעילותו היא אפוא הרבה לפני שלושת הרעים, שחי על פי האמור בספר דניאל, בגלות בבל, ולפני דניאל שפעילותו נמשכה גם תחת דריוש המדי (דניאל ו, 1).

<sup>79</sup> מיליק 1992, עמ' 395, מציין ששלוש הדוגמאות האחרונות בתפילת אלעזר – שלושת הרעים, דניאל ויונה – נזכרות גם בתפילת אסתר בנוסח המופיע בתרגום הלטיני העתיק. עוד לפני הזכיר זאת מוצו 1924, עמ' 278. לדעת מיליק הדבר מצביע על קשר בין שני החיבורים. הנחה זו נראית בלתי מבוססת, אך מכל מקום היא אינה פותרת את שאלותינו, משום שבאותה תפילה של אסתר נזכרים תקדימים היסטוריים רבים, ומק"ג מזכיר רק שלושה מהם. ועוד באותה רשימה בתרגום הלטיני העתיק של אסתר מופיע יונה ראשון, וכאן הוא מופיע אחרון. לפיכך עלינו לבקש פתרון אחר. צירוף של שלושת הרעים ודניאל מצוי בכמה מקורות מימי הבית השני; ראו למשל: מק"א ב, 58-59; מק"ד טז, 3, 21; יח, 12-13. במקרים אלה אין מדובר בתפילה אלא בדוגמאות של מסירות נפש (ובמק"א מסירות נפש זו הביאה גם לשכר טוב), והתיאורים הם תמציתיים בניגוד לתפילת אלעזר. התקדים של יונה מופיע בתפילה במשנת תעניות, פ"ב מ"ד, אך שם לא נזכרים דניאל ושלושת הרעים. דמותו של יונה כמעט ואינה מצויה בספרות הבית השני. נמצא שצירוף האישים בתפילת אלעזר הוא ייחודי וטעון הסבר.

<sup>80</sup> פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 159-164, הבחינה בקשר ההדוק בין רשימת הדוגמאות בתפילה זו לבין צורותיהם של יהודי מצרים. ברם, הצעתה שונה משלנו בכלל ובפרטים. מבחינת ההסבר הכללי אנו מציעים שרשימת הדוגמאות היא מעין תקציר של הספר כולו, בעוד שפאסוני דל-אקווה סבורה כי רשימת הדוגמאות מתייחסת רק לאירועים במצרים והולמת את מצבם של היהודים בהיפודרום. היא גם לא עמדה על הקישורים הלשוניים הנוכחים בפנים. למשל, לדבריה (עמ' 161) אזכור התקדים של יציאת מצרים וקריעת ים סוף הולם ביותר את תפילתם של היהודים הכלואים בהיפודרום על ידי המלך המצרי, והמבקשים להינצל מידיו של המלך המבקש להורגם. לדעתי, ברור שיציאת מצרים היא תקדים מתאים להתנגשות של יהודים עם מלך מצרי החפץ להורגם. אולם לפי הצעתנו הדברים אינם מכוונים רק למצבם של היהודים במצרים אלא בעיקר למחציתו הראשונה של הסיפור של מק"ג על פילופטור בירושלים. בהמשך מאמרה (עמ' 173-174, 175 והערות 97, 100) ציינה פאסוני דל-אקווה עצמה שאזכור פרעה וסנחריב בתפילה זו אינו תואם את מטרותיה לפי שיטתה. בתפילה נזכר המצור של סנחריב על ירושלים וזה מתאים יותר לתפילת שמעון ולא לתפילת אלעזר. גם העדרו של שעבוד מצרים בניגוד לתפילת שמעון אינו מתאים לתפילת אלעזר, שהרי היהודים בהיפודרום היו נתונים תחת לחץ ועינוי, בדיוק כמו אבותיהם שהיו משועבדים לפרעה במצרים. קשיים אלה הביאו אותה למסקנה שפרעה וסנחריב נזכרים כדוגמאות לשחצנים הבוטחים בכוחם וכופרים באל, מעין תאומאכוס, והיא מציעה שם שמחבר מק"ג יצר קשר הדדי בין התפילות, וציפה מהקורא שישליך את האמור בתפילה שמעון לתפילת אלעזר ואת האמור בתפילת אלעזר לתפילת שמעון (ראו שם, הערה 97). לפי הצעתנו אין כל קושי. שעבוד מצרים לא נזכר בתקדים של פרעה, משום שהתקדים הזה מרמז לנסיגה של פילופטור להיכנס לקדוש הקודשים בירושלים ולא ללחץ כלשהו על יהודי מצרים. המצור של סנחריב על ירושלים נזכר, משום שהוא מקביל לנסיגה של פילופטור לפגוע בקדושת המקדש בירושלים, כפי שמתואר בראשית הספר. בהמשך הדיון נעיר על הבדלים נוספים בין הגישה המוצגת כאן לבין הסברה של פאסוני דל-אקווה.

<sup>81</sup> ראו למשל: גוטמן תשכ"ג, עמ' 66.

הספר בתיאור מעשי פילופטור בירושלים. פרעה מתואר כאן כנישא בחוצפה ( $\epsilon\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha...$   $\theta\rho\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota$ ) ובאמצעות אותן מילים פילופטור מתואר בשהותו בירושלים (ב,21):  $\theta\rho\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota... \epsilon\pi\eta\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\sigma\omicron\upsilon$ .<sup>82</sup> חוצפתו של פילופטור מתוארת שוב בפרק א,26 באמצעות הפועל  $\theta\rho\acute{\alpha}\sigma\upsilon\tau\omega$ . מעשהו של פילופטור מתואר כפורע חוק ויהיר (א,27:  $\upsilon\pi\epsilon\rho\eta\phi\alpha\nu\sigma$   $\alpha\lambda\alpha$   $\alpha\sigma\omicron\mu\omicron\varsigma$   $\epsilon\eta\eta$   $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\upsilon$ ), וגם חוצפתו של פרעה מתוארת (ו,3) כפורעת חוק ( $\alpha\sigma\omicron\mu\omicron\varsigma$ ) וצבאו מכונה יהיר ( $\upsilon\pi\epsilon\rho\eta\phi\acute{\alpha}\nu\varsigma$ ). נראה שדמיון מילולי זה בין סיפור האירועים בירושלים ובין תפילת אלעזר נועד ליצור קרבה בין דמותו של פילופטור ובין זו של פרעה, וקרבה זו מתבטאת גם בפעולותיהם ובהתנהגותם של השניים. פרעה מוצג בתפילה כמלך יהיר בשל צבאו הגדול, ואפיון זה הולם גם את התנהגותו של פילופטור בבואו לירושלים לאחר קרב רפיח שבו ניצח צבאו. על פרעה נאמר שהשתחף בלשון מדברת גדולות, וגם פילופטור דיבר בשחצנות בעת שביקש להיכנס לבית המקדש (א,12). ניתן אפוא לפרש את הזכרת פרעה בתפילת אלעזר כרומזת לסיפור המופיע בראשית מק"ג אודות ניסיון הפריצה של פילופטור למקדש.

פסוק 5 מזכיר את התקדים של סנחריב שבא עם צבאו העצום, איים על העיר הקדושה, וניגף לעיני עמים רבים. אזכור ניסיון לפגוע בירושלים בשעה שהסכנה הרלוונטית מרחפת על ראשם של יהודי מצרים ולא על המקדש בירושלים נראה מוזר. מה הקשר בין המצור של סנחריב על ירושלים ובין השמדת היהודים על ידי פילים? אין סיבה להידחק ולנסות למצוא קשרים עקיפים ומלאכותיים בין מצור סנחריב ובין דריסת היהודים ברגלי הפילים. מסתבר שמצור סנחריב מופיע משום שהוא מזכיר מעשה דומה של פילופטור – ניסיונו לפגוע בקדושת המקדש בירושלים, הנזכר בראשית הספר. מלבד הקשר התוכני המהותי<sup>83</sup> ניתן להצביע על הקבלות לשוניות ותימטיות אחרות בין תקדים זה ובין הסיפור המופיע במק"ג. פס' 5 מזכיר את צבאו ( $\delta\upsilon\tau\alpha\mu\iota\varsigma$ ) העצום של סנחריב וזה רומז למלך התלמי, שצבאו שב ונזכר בספר הן בנצחונו בקרב רפיח והן ברדיפת היהודים במצרים.<sup>84</sup> גם החנית ( $\delta\acute{o}\rho\upsilon$ ) הנזכרת כאן מופיעה פעמיים לפני כן, בתיאור יחסו ההוגן של פילופטור לארצות חילת סוריה ופניקיה שכבש בלא ניצול החנית (ג,15), ובאיומו על יהודה ובית

<sup>82</sup> צירוף לשוני זה מצוי בספרות. הוא מופיע גם בתוספות לאסתר ג,13 [2], שם המלך מעיד על רצונו שלא לפעול כך, והוא מופיע גם במקורות אחרים (כגון: תוקידידס, תולדות המלחמה הפלופונסית, א, קכ, 4; פילון, על המידות הטובות, 2). מכל מקום ההקבלה בין שני הפסוקים במק"ג מלמדת על קשר ביניהם.

<sup>83</sup> מבחינה מילולית יש לציין שזו הפעם היחידה בחלקו השני של הספר שבה מקום מתואר כקדוש, ותיאור זה מקביל לציון קדושתו של המקום והמקדש פעמים אחדות בחלק הראשון של הספר. ראו עוד לעיל, פרק ב, סעיף ג, בסמוך להערה 60.

<sup>84</sup> א,1; ג,4; ד,11; ה,29; ו,44; ז,16; ח,21. כנגד מופעים אלה מודגש בכמה מקומות בספר באמצעות המילה  $\delta\upsilon\tau\alpha\mu\iota\varsigma$  ומילים דומות שה' שולט על כל הכוחות כולם. ראו למשל הצהרתו של המלך המצרי (ז,9) שהאל העליון הוא המושל על כל הכוח. וראו עוד לעיל הערה 23.

המקדש (ה, 43). שני המופעים הללו מתארים את יחסו של פילופטור לארץ ישראל ולארצות שסביבה, בדומה לפונקציה שממלאת המילה בתיאור מעשי סנחריב. כמו בפסוק הקודם שבה ונוכרת כאן המילה  $\theta\rho\acute{\alpha}\sigma\sigma\omicron\varsigma$  (ביחסת דאטיבוס) המתארת כאן את דיבוריו של סנחריב, ולעיל, א, 26 (פועל בצורת הבינוני), ב, 21 (דאטיבוס), את התנשאותו של פילופטור.<sup>85</sup> כמו בתקדים של פרעה גם כאן נאמר שיהירותו של סנחריב התבטאה בדיבורים. על סנחריב נאמר שדיבר דברים קשים בהתפארות ובחוצפה, וכאמור לעיל, גם פילופטור ביטא את רצונו להיכנס לקודש בלשון שחצנית (א, 12). אפשר גם שהדיבורים השחצניים המיוחסים לפרעה ולסנחריב רומזים גם לחירופים ולגידופים שחירף פילופטור ולתשבחות ששיבח את אליליו (ד, 16). קיים גם קשר מילולי בין שני המקורות: הפועל  $\lambda\acute{\alpha}\lambda\omega$  מופיע שם פעמיים והוא זה שמתאר את מעשי סנחריב אצלנו. ניתן להצביע על קשר מילולי נוסף בין סנחריב לפילופטור. על סנחריב נאמר שהתנשא ( $\gamma\alpha\upsilon\rho\omega\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha$ ) בצבא ללא מספר, ועל פילופטור שכתב את האיגרת הראשונה נאמר (ג, 11) שהיה מתנשא ( $\gamma\epsilon\gamma\alpha\upsilon\rho\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ) בהצלחתו. פועל זה מופיע רק עוד פעמיים בשבעים, והשימוש בו בשני הקשרים אלה במק"ג נראה משמעותי.

מסתבר אפוא ששתי הדמויות השליליות הנזכרות בתפילת אלעזר רומזות לפילופטור ולמעשיו, בעיקר אלה שהתרחשו בירושלים.

שלוש הדוגמאות הנותרות עוסקות בהצלחתם של אישים ממצוקות שונות שהיו שרויים בהן. בדוגמה הראשונה נזכרים שלושת הרעים בבבל, חנניה משאל ועזריה, שלא עבדו לאלילים אלא מסרו נפשם לאש, אך ניצלו ממנה בלא פגע, בעוד שאויביהם נשרפו בה. סיפור זה דומה מאוד לרדיפות היהודים במצרים המתוארות במק"ג. ראשיתן של רדיפות אלה בגזרה לעבוד לדיוניסוס ובסירובם של רוב היהודים לציית לגזרה זו. סירוב זה הוביל את המלך בסופו של דבר להחליט על המתת היהודים בהיפודרום באלכסנדריה על ידי פילים שתויים. גם יהודי מצרים ניצלו בלא פגע כמו שלושת הרעים, והפילים סבו על עקבותיהם ורמסו את חילות הצבא הצועדים בעקבותיהם, בדיוק כשם שאויביהם של חנניה משאל ועזריה הומתו באותה דרך שבה ביקשו להמיתם.<sup>86</sup> גם מבחינה לשונית קיים דמיון מסוים בין פסוק זה ובין סיפור הצלת יהודי מצרים. הפועל ( $\rho\acute{\upsilon}\sigma\omicron\mu\alpha\iota$ ) המופיע בתיאור תשועת שלושת הרעים מופיע גם בסיפור תשועת יהודי מצרים (ו, 39).<sup>87</sup> המילה

<sup>85</sup> המילה מופיעה עוד פעמים אחדות בתפילת שמעון (ב, 2; 4; 6; 14), ואפשר שגם עובדה זו מבליטה את הקשר של פרעה וסנחריב בתפילת אלעזר עם האירועים בירושלים.

<sup>86</sup> פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 162, מזכירה בהקשר של שלושת הרעים רק את ההקבלה בינם ובין סירובם של יהודי מצרים לעבוד לדיוניסוס.

<sup>87</sup> ברם, פועל זה מופיע פעמיים נוספות בתפילת אלעזר (פס' 10, 11) ולכן אין להעניק לקשר לשוני זה משקל רב.

ὑπεναγμένοι (מילולית "הניצבים מול", כלומר האויבים) המופיעה בפסוק 6 בתיאור עונשם של אויבי שלושת הרעים מופיעה שוב בפסוק 19 בתיאור אויבי היהודים המתמלאים אימה לנוכח התגלות המלאכים. מילה זו אינה מופיעה שוב במק"ג.

בדוגמה השנייה מסופר על הצלת דניאל מגוב האריות. גם כאן מסופר שניצל בלא פגע מחיות הפרא שניתן להן כאוכל. הדמיון בין תיאור זה ובין מצבם של היהודים במק"ג הוא בשני עניינים. ראשית דניאל היה קרבן לעלילות קנאה, וגם היהודים היו קרבנות של עלילות והוצאה דיבה.<sup>88</sup> שנית כדניאל גם היהודים היו מאוימים על ידי חיות שעמדו להמיתם, וכדניאל גם היהודים ניצלו בלא פגע. הקשר בין דניאל והיהודים הניצלים מן הפילים הוא גם מילולי. המילה ἡρώδης (ללא פגע) מתארת הן את דניאל והן את היהודים ששבו לבתיהם (ז, 20), והיא אינה מופיעה עוד בתרגום השבעים. אמנם ניתן להבדיל בין דניאל בגוב האריות ובין היהודים בהיפודרום של אלכסנדריה: ראשית, דניאל ניתן למאכל לאריות, ואילו יהודי מצרים ניתנו למרמס ברגלי הפילים. ועוד, המילה קה' המופיעה בפסוקנו אינה נזכרת בתיאור ההכנות להמתת היהודים אלא פעם אחת (ה, 31), וגם שם מאיים המלך באמצעות החיות דווקא על הרמון שר הפילים ולא על היהודים. ואולם איום זה של המלך על הרמון אינו מקרי. הוא בא כתגובה להכנת הפילים על ידי הרמון להשמדת היהודים, ובעצם הוא מהפך את איום ההשמדה על ידי חיות מן היהודים כלפי הרמון. לכן גם אם המילה קה' מופיעה רק כאיום על הרמון היא שייכת בהחלט גם לסיפור על רדיפת היהודים. ועוד, המילה ἡρώδης שיסודה באותו שורש והיא בעלת משמעות כמעט זהה,<sup>89</sup> מופיעה פעמים אחדות בסיפור הניסיון להשמיד את היהודים במצרים, ולכן נראה שלבד מעצם העניין של המתה על ידי חיות, גם המילה קה' בתקדים של דניאל מרמזת לרדיפת היהודים במצרים.<sup>90</sup>

אם כן, הרמיזה בתקדים של דניאל לסיפור של מק"ג מוסיפה על הרמיזות הקודמות את העלילות נגד היהודים ואת ההתייחסות לדרך שבה עמדו היהודים להישמד, ושבה ומדגישה את ההצלה הצפויה ללא פגע.

התקדים האחרון בתפילת אלעזר הוא הצלתו של יונה הנביא (ו, 8). גם תקדים זה רומז לסיפור רדיפת היהודים בספר מק"ג, לא מצד האיום שריחף על ראשם אלא מן ההיבט של התוצאה

<sup>88</sup>. ראו ב, 26; ג, 27; ג, 22; וכן בהמשך ו, 25-26; ז, 4-3. על קשר זה עמדה פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 163.  
<sup>89</sup>. ראו LSJ בערך ἡρώδης. אמנם המילה ἡρώδης מופיעה במק"ג כתחליף לפילים כמו במספר מקומות אחרים (ראו: בר-כוכבא תשמ"ח, עמ' 242, והערה 35), אך אין זה מבטל את משמעותו העיקרית – חיה, חיות בר.  
<sup>90</sup>. ייתכן שגם ציון העובדה שדניאל שהה "מתחת לארץ" (κατὰ τὴν γῆν) ועלה אל האור (εἰς φῶς) מרמז לכליאתם של יהודי מצרים בספינות במקום חשוך, מתחת לקירוי לוחות (ד, 10).



הסופית של סיפור זה.<sup>91</sup> יונה חזר לביתו בריא ושלם, וחזרתם של יהודי מצרים לבתיהם בשלום היא נקודה שתוזרת פעמים אחדות בהמשך הסיפור. המלך מצווה (ו, 27) לשלח בשלום לביתם את היהודים, ולאחר חגיגה שנמשכה שבעה ימים פונים היהודים ומבקשים מן המלך לשוב לבתיהם (ו, 37). המלך אכן כותב צו כזה (ז, 8), והיהודים שבים לבתיהם מוגנים ומאובטחים באחריות המלך (ז, 18, 19, 20). החזרה הביתה בשלום היא אפוא נקודה מרכזית בסיום הספר, ומסתבר ששובו של יונה בשלום לביתו רומז לסוף הטוב של מק"ג. אמנם אין קשר לשוני בין תיאור חזרת היהודים הביתה ובין התקדים של יונה בתפילת אלעזר, אולם הקשר התימאטי חזק דיו, וזה הפירוש הסביר היחיד לשילובו של יונה בתפילת אלעזר.<sup>92</sup>

מניתוח זה עולה כי העיקרון המאחד את רשימת הדוגמאות המופיעה בתפילת אלעזר אינו רעיון תיאולוגי מובחן של הכרתת הגאים או של הצלת הסובלים אלא סיפור מסוים – הסיפור של מק"ג. רשימה זו בנויה במקביל לסיפור ההתנגשויות בין המלך ובין היהודים במק"ג, והיא מרמזת לעימותים אלה מראשיתם בירושלים ועד לסופם הטוב בחזרת היהודים בריאים ושלמים לבתיהם ברחבי מצרים. אין זה אפוא ציטוט של תפילה ספונטאנית או של תפילה ממקום אחר, אלא עיצוב מחושב של נוסח תפילה המתאים לסיפור של מק"ג. ניכרת כאן עבודה קפדנית ומתוחכמת של מחבר, החפץ לנצל את המדיום של תפילה כדי לבטא את רעיונותיו הוא. מטרתה של יצירת תפילה ה"רואה את הנולד" היא, ככל הנראה, העצמת כוחה של התפילה ובעיקר זו המנוסחת בהתאם לנסיבות המיוחדות לה. הקורא את הסיפור אמור להבין כי אלעזר הכוהן אחז בדרך הנאותה לפנות לה' – דרך התפילה – ואמר את הדברים הנכונים, ולכן תפילתו נתקבלה בשלמותה. ועוד נשוב לטיבה של תפילת אלעזר ומטרתה בהמשך דברינו.

#### 4. הבקשה העיקרית ונימוקים לקבלתה

חלקה השני של התפילה (9-15) מניח לתקדימי העבר ופונה לעסוק בבעיה המטרידה את המתפלל ואת קהלו לעת הזאת. בחלק זה עומדים במרכז העמים ויחסם לזרע ישראל ולאלוהיו, והנימוקים להצלת היהודים ממוות סובבים סביב עניין זה.

<sup>91</sup> אפשר אולי לפרש שכשם שהסכנה שניצבה בפני יונה הייתה של חיה מסוכנת כך גם הסכנה המאיימת על היהודים נובעת מחיות מסוכנות.

<sup>92</sup> פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 163, סבורה כי המקרה של יונה מובא כדוגמה לתשועת ה' הנעשית בתקופת הגולה. אולם הגולה אינה נזכרת כלל בפסוק המתאר את יונה, וקשה להניח שעיקר הקשר בין יונה לבין הסיפור של מק"ג יהיה חסר מן הספר. ועוד, ספק אם ניתן לראות בסיפור יונה דגם להצלה בגלות, שהרי האיום על חייו לא נבע ממצב הגלות ולא מן השליטים הנוכרים אלא בשל גורמים אחרים.

העמים נזכרים בחלק זה של התפילה כמעט בכל פסוק. שלוש פעמים מופיעה המילה ἑθνη בפסוקים אלה (9; 13; 15), פעמיים הם מכונים אויבים (10; 15, ἐχθροί), ופעם נוספת הם קרויים "הוגי הבלים" או "רפי שכל" (ματαόφρονες, פס' 11). העמים מתוארים כמשוקצים ופורעי חוק (9), והם נוהגים בעם ישראל בגאווה חסרת חוק וחסרת היגיון (12). התנהגות זו מתבטאת ברצונם להשמיד את היהודים המתוארים כאהוביו של ה' (11). מתיאור זה נובעים הנימוקים העיקריים לקבלת התפילה. העמים נוהגים בגאווה אך ה' שונא גאווה, ולכן עליו לפעול נגד גאוותם של העמים (9). אם יצליחו העמים במזימתם ייקל כבודו של ה' ששמו נקרא על עמו, וכדי למנוע חילול השם ולמען פרסום כוחו וכבודו ה' חייב להציל את עמו (11-13; 15). בפס' 10 מופיע מעין וידוי ('וואם החיים שלנו הסתבכו ברשעויות...'), אך מסתבר שעיקר עניינו אינו בהודאה על חטא, אלא בהפצרה שגם אם יש מקום לעונש מוות, לא העמים יבצעו אותו אלא ה' יבחר את המוות המתאים. נראה אפוא שגם פסוק זה מבקש על גילוי עוצמתו ועצמאותו של ה' ביחס לעמים. בד בבד משולבים בפסוקים אלה נימוקים נוספים לקבלת התפילה: ילדים ויולדיהם מתחננים ובוכים, כלומר הם חסרי אונים ותלויים בבורא העולם (14); ה' הבטיח לא לעזוב את עמו בארץ אויביו (15). טיעון אחרון זה נסמך גם על ציטוט מן התורה,<sup>93</sup> ובאמצעות הציטוט מעצים המתפלל את כוחה של תפילתו – ה' מחויב לקיים את הבטחתו המפורשת בתורה.

##### 5. ציטוט עקיף של תפילה נוספת במצרים הדומה לתפילת אלעזר

לבד משתי התפילות הארוכות שנידונו עד כה נזכרים עוד מקרים רבים של תפילה במק"ג. תמצית של אחת מתפילות היהודים בהיפודרום מובאת בפרק ה, 8-7. בפסוק 7 מובאת רשימת כינויים של ה', וזו עולה בקנה אחד עם דברינו לעיל לגבי כינויי ה' בתפילת אלעזר. מצד אחד מופיעים בה כינויים המתארים את שלטון ה', גדולתו ועליונותו, ואלה מכוונים נגד המתייהרים בכוחם: "האדון המושל על הכול ושליט של כל הכוח" (ὁ πᾶντοκράτωρ κύριος καὶ πάσης), "האל הרחום" (δυσάμεως δυσαστεύοντα). מצד אחר ה' מוצג בכינויים המבטאים קרבה לעמו: "האל הרחום שלהם ואביהם" (ἐλεήμονα θεὸν αὐτῶν καὶ πατέρα). בפסוק 8 מוצגות בקשותיהם של היהודים, "שיהפוך את המזימה המרושעת שנגדם, ויציל אותם מהמוות המוכן מעבר לרגליהם

<sup>93</sup> הפסוק המצוטט הוא מויקרא כ"ו, 44: "ואף בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים" (תרגום ציטוטו של מק"ג את הפסוק). פסוק זה מתאים ביותר לבקשה על תשועת העם בגלות, והוא מצוי במקורות אחרים המביאים תפילות של בני הגולה על תשועתם; ראו דרך משל מדרש אסתר רבה, פרשה ח, ז. הוא מצוי גם בתפילות הנוהגות בימינו, כגון בתפילת סליחות לפי נוסח האשכנזים "עשה עמנו כמה שהבטחנו ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם..." ובתחנונים שלאחר פרשת העקדה בתפילת שחרית לפי נוסח עדות המזרח.

יחד עם מופעה מרשימה". נימוקי הבקשות אינם נזכרים כאן, אל נכון משום שהמחבר אינו מצטט את התפילה במלואה אלא רק תמציתה. ברם, תמצית זו היא בעיקרה בקשותיו של אלעזר הכוהן. בשני המקרים מבקשים המתפללים גילוי של ה' והצלה מהמוות המיועד להם. בפרק ה נוספת גם בקשה על הפיכת המזימה, וייתכן שהכוונה לא רק להצלת היהודים אלא גם לביטול פורמלי של הצווים נגדם ואולי גם לצו נוסף נגד שונאיהם.

נמצא שתפילת היהודים בהיפודרוס כמעט ואינה נבדלת במהותה מתפילת אלעזר. שתי התפילות הולמות את מצבם של היהודים הנתונים בסכנת מוות בהיפודרוס באלכסנדריה, ושתיהן משקפות עמדות דומות בשאלת יחסו של ה' לעמו ולגויים ובקביעת טיבה של התשועה המיוחלת.

## 6. ההקשר של התפילה

כמו בדיון אודות תפילת שמעון יש לשאול גם לגבי תפילת אלעזר: מה היחס בין תפילה זו ובין הסיפור הסובב אותה? האם התפילה מנותקת מן הסיפור, או שהיא הולמת אותו וקשורה אליו? מן הדיון עד כה מתקבל הרושם שהתפילה מתאימה לסיפור, והולמת את הנסיבות המתוארות. הבקשה העיקרית היא הצלת היהודים ממוות, וזו מתאימה לסיפור על ניסיונו של המלך להמית את היהודים בהיפודרוס. יתרה מזו, כפי שראינו לעיל, רשימת הדוגמאות היא מעין תקציר של ספר מק"ג כולו, ואם כן ברור שהתפילה מיוחדת לסיפור הספיציפי של מק"ג. מלבד קשרים תוכניים אלה ניתן להצביע על קשרים לשוניים נוספים בין התפילה ובין הסיפור של מק"ג. לאחר הצגתם בטבלה נבארם אחד לאחד.

התפילה	סיפור השמדת היהודים
6,3: ἀδίκως ἀπολλύμενον	6,27: ἄδικα δεσμά
6,5: δεικνὺς ἔθνεσι πολλοῖς τὸ σὸν κράτος	5,13: δειξαί... αὐτοῦ χειρὸς κράτος ἔθνεσιν
6,15: δειχθήτω πᾶσις ἔθνεσιν	
6,9: τῶν ὅλων σκεπασρά	3,27: σκεπάση 3,29: σκεπαζόμενος 5,6: πάσης σκέπης ἔρημοι
6,11: ἐπὶ τῇ τῶν ἡγαπημένων σου ἀπώλειᾳ	6,23: εἰς τὴν ἀπώλειαν 6,38: τὴν ἀπώλειαν
6,12: ... ὕβριν ἀνόμων ἀλόγιστον	5,40: ὥς ἀλόγους

	5,42: ἀλογιστίας 6,25: ἀλόγως
6,12: ἐκ τοῦ ζῆν μεθισταμένους	2,28: τοῦ ζῆν μεταστῆσαι 3,1: τοῦ ζῆν μεταστῆσαι
6,12: ἐν ἐπιβούλων τρόπῳ	4,10: ἐπιβούλων 7,5: ὡς ἐπιβούλους
6,14: ἰκετεύει... μετὰ δακρύων	5,25: πολὺδακρον ἰκετείαν 5,51: ἰκετεύοντες
6,14: τὸ πᾶν πλῆθος τῶν νηπίων	3,27: ἀπο γεραίου μέχρι νηπίου 5,50: καὶ τὰ νήπια
6,14: ... καὶ οἱ τούτων γονεῖς	5,49: γονεῖς παισὶ

אלעזר מתאר את היהודים כמי שנגזר עליהם להיות "מועברים מן החיים" (ἐκ τοῦ ζῆν) μεθισταμένους (12, ו), וצירוף זה מופיע פעמיים בתיאור ההוראות שנתן המלך ביחס ליהודים (ב, 28; ג, 1: τοῦ ζῆν μεταστῆσαι). גם המילה ἀπώλεια המתארת את גורלם הצפוי של היהודים מופיעה הן בתפילה (ו, 11) והן בסיפור שבקבותיה (ו, 23; 38). הגזרה נגד היהודים מתבצעת בדרך שמטפלים בבוגדים (ו, 12: ἐπίβουλος). בדיוק בדרך זו – ובמילה זו – נהגו ביהודים לפי האמור בפרק ד, 10, וגם המלך באיגרתו השנייה מספר שכך נעשה ביהודים (ו, 5). אלעזר מדגיש בתפילה (14) את זעקתם המלווה בדמעות (μετὰ δακρύων... ἰκετεύει) של היהודים וכמעט באותם מילים מתוארים מעשיהם של היהודים בפרק ה, 25. הפועל ἰκετεύω של מופיע שוב בסיפור בפרק ה, 51. בין אלה הזועקים נזכרים גם ההורים (ו, 14; ה, 49) וגם ילדיהם (νήπιος: ו, 14; ג, 27; ה, 50) הן בתפילה והן בסיפור. הבקשה להראות לעמים את כוחו של ה' מופיעה הן בתפילת אלעזר והן בסיפור הסובב אותה, והדמיון בין התפילה ובין הסיפור הוא גם מילולי. בתפילת אלעזר נאמר (5) שה' הראה לעמים רבים את כוחו (πολλοῖς ἔθνεσιν δεικνὺς τὸ σὸν κράτος), ולאחר הפעם הראשונה שניצלו היהודים מן הפילים, הם ביקשו (ה, 13) שה' יראה לעמים היהירים את כוח ידו (εὐθνεσίου... κράτος). גם בפסוק 15 בתפילת אלעזר מופיעה הבקשה להראות לכל העמים (εὐθνεσίου... πᾶσιν δειχθήτω). אלעזר טוען (ו, 3) שהיהודים ניתנו להריגה בלא צדק (ἀδίκως), ובהמשך (ו, 27) מצווה המלך על חייליו לשחרר את היהודים מן הכבלים "חסרי הצדק" (ἀδίκᾳ δεσμά). אלעזר רואה בהתנהגות הגויים גאוה חסרת מחשבה (ו, 12: ἀλόγιστος), והערכות דומות מופיעות פעמים אחדות בסיפור רדיפת היהודים במצרים.

המלך מתואר כממולא חוסר מחשבה (ἀλογιστία), ברצותו להשמיד את יהודי מצרים ולעלות על ירושלים (ה, 42). המלך מכנה את הדרך שבה קובצו היהודים להיפודרוס חסרת היגיון (ἀλόγως; ו, 25), והפכפכנותו של המלך נראית בעיני יועציו (ה, 40) כהתייחסות אליהם כאל חסרי שכל (ὡς ἀλόγους). בניגוד למעמדם של היהודים בעיני העמים כחסרי כל חסות (ἀσέπης ἔρημοι, ה, 6) והאיום על הנותנים להם מחסה (ג, 27; 29), מצהיר אלעזר הכוהן בתפילה (ו, 9) שה' הוא הנותן חסות לכול (τῶν ὅλων σκεπαστά).

ניתן להסתפק ברשימה זו כדי לטעון בוודאות שתפילת אלעזר במק"ג היא חלק מקורי בספר, והיא הולמת את הסיפור וקשורה אליו קשר הדוק.

### ג. בין תפילת שמעון לתפילת אלעזר

בפתיחת הפרק ציינו שתפילת שמעון ותפילת אלעזר הן נקודות מפנה בסיפור, ובעקבותיהן מתרחשת הצלה. הרושם העולה מן הדיון בשתי התפילות עד כה הוא שהדמיון ביניהן אינו רק בתפקידן בסיפור אלא גם בהיבטים רבים אחרים. לכן אין להסתפק בדיון במשמעות התפילות ביחס למקומן בסיפור כפי שנעשה בשני הסעיפים הקודמים, ועלינו להשוותן זו לזו. מקצת מן ההשוואות נזכרות בהקשרים שונים במקומות אחרים בחיבורנו.<sup>94</sup> כאן ננסה להציג את התמונה בכללותה ולבאר את השלכותיה.<sup>95</sup>

המבנה הכללי של שתי התפילות דומה ביותר: פתיחה (הכוללת פנייה לה' ובקשה תמציתית),<sup>96</sup> רשימת דוגמאות של תקדימים מן העבר ובקשה ספיציפית המלווה בנימוקים שונים.<sup>97</sup> רשימות הדוגמאות דומות זו לזו מבחינת המבנה שלהן: כל אחת מן הדוגמאות, למעט האחרונה, פותחת במילה ט' המתייחסת לה', וממשיכה מיד במושא ישיר, ורק אחר כך בא הפועל. מבנה ליטורגי משותף זה מעיד לא רק על מודעות ליטורגית של מחבר הספר, אלא גם על הזיקה הברורה שביקש המחבר ליצור בין שתי תפילות אלה.

<sup>94</sup>. ראו לעיל פרק ב, סעיפים ג-ד.

<sup>95</sup>. השוואה כזו נעשתה על ידי פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 172-178. היא אמנם מלקטת את רוב הנתונים הרלוונטיים להשוואה, אך מבחינת ניתוח הנתונים דברינו שונים מדבריה בהיבטים עקרוניים רבים, שיצינו להלן בהערות.

<sup>96</sup>. בתפילת שמעון זו בקשה על שמיעת התפילה ובתפילת אלעזר זו בקשה על ראיית העם במצבו הקשה.

<sup>97</sup>. לפירוט הנתונים הנוגעים למבנה של כל אחת מן התפילות ראו לעיל בפרק זה, סעיפים א.1, ב.1. על הדמיון המבני עמדה גם פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 172.

קיים גם דמיון תימאטי בין הדוגמאות. בתפילת שמעון עם ישראל חצה את הים בריא ושלם. כך גם האישים הנזכרים בשלוש הדוגמאות האחרונות בתפילת אלעזר ניצלו בריאים ושלמים.<sup>98</sup> בשתי התפילות יש ענישה באש ובמים. בפרק ב הנפילים ופרעה נענשו במים והסדומיים באש. בפרק ו פרעה נענש במים, ואויבי שלושת הרעים באש.<sup>99</sup> אחד הסמלים של סכנה ועונש בשתי התפילות הוא הימצאות במקום נמוך או עמוק.<sup>100</sup> פרעה נשטף וטובע במעמקי הים (ב, 7; ו, 4), ודניאל ויונה היו נתונים בסכנה במקום עמוק ונמוך (ו, 7-8).

מבחינת האישים הנכללים ברשימת הדוגמאות, שתי הרשימות נבדלות כמעט לגמרי זו מזו. הדוגמה היחידה המשותפת לשתייהן היא יציאת בני ישראל מעבדות מצרים, והשיתוף בדוגמה זו אינו רק תוכני אלא גם לשוני. בשתי התפילות נזכרת טביעתם של פרעה וחילו העצום בים סוף, והצלת עם ישראל. פרעה מתואר בשני המקרים בעזרת המילה  $\theta\rho\acute{\alpha}\sigma\sigma\omicron\varsigma$  (ו, 4) או  $\theta\rho\alpha\sigma\acute{\upsilon}\varsigma$  (ב, 6). בשני התיאורים נזכרות גם מרכבותיו ( $\alpha\rho\mu\alpha\tau\alpha$ ) של פרעה, בליווי תיאור של מספרן הרב (ב, 6:  $\pi\lambda\acute{\eta}\theta\epsilon\iota$ ; ו, 4:  $\pi\lambda\theta\eta\theta\upsilon\sigma\omicron\nu\tau\alpha$ ).<sup>101</sup> ברם, גם בדוגמה זו קיים הבדל ניכר בין שתי התפילות. בעוד שהתקדים של פרעה הוא התקדים ההיסטורי המרכזי בתפילת שמעון, בתפילת אלעזר הוא אינו אלא אחד מתוך חמישה. בתפילת שמעון נזכרים גם שעבוד מצרים והילולם של ישראל את ה', ואלה נעדרים מתפילת אלעזר.

דמיון מילולי נוסף בין שתי רשימות הדוגמאות הוא בפרסום כוחו ( $\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$ ) של ה'. בתפילת שמעון נאמר שה' הודיע את כוחו הגדול באמצעות הנקמות במצרים (6), ובתפילת אלעזר נאמר שה' הראה בבירור את כוחו לעמים רבים על ידי שבירת סנחריב (5). קשרים מילוליים נוספים מופיעים בחלקים אחרים של התפילות. בשתי התפילות מופיעה המילה "רחמים" ( $\sigma\acute{\iota}\lambda\omicron\upsilon\sigma\mu\acute{o}\iota$ ). שמעון מבקש "מהר יקדמונו רחמך" (20), ואלעזר פונה לה' המנהיג את הבריאה כולה ברחמים (ו, 2). עוד קרבה מילולית מתגלה בגלגולי השורש "צדק". שמעון קובע שה' הוא האדון הצדיק ( $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\varsigma \sigma\acute{\iota}\lambda\alpha\iota\omicron\varsigma$ , 3), ובתפילת אלעזר העם אבוד בלא צדק ( $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\omega\varsigma$ , 3).

לבד מן התקדימים ההיסטוריים הלקוחים כולם מן המקרא, בכל אחת משתי התפילות מופיע גם ציטוט מן המקרא. בתפילת אלעזר מצויינת בפירוש העובדה שמדובר בציטוט (פסי 15:  $\sigma\tau\alpha\theta\acute{\omega}\varsigma$   $\epsilon\acute{\iota}\pi\alpha\varsigma$  "כפי שאמרת"). במקום המקביל בתפילת שמעון המצטט הבטחה מן העבר אין ציטוט (פסי

<sup>98</sup> פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 174 והערה 99.

<sup>99</sup> המילה  $\kappa\tau\upsilon$  מופיעה הן בתיאור עונשם של הסדומיים (ב, 5) והן בתיאור העונש שהיה צפוי לשלושת הרעים (ו, 6).

<sup>100</sup> על קשרים תימאטיים אלו ראו: פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 175.

<sup>101</sup> פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 174.

110, אולם לקראת סוף התפילה (20) מופיעה לשון זהה לתהלים עט [עח], 8 ("מהר יקדמונו רחמיך"), בלא רמיזה שיש כאן ציטוט. מלבד זאת מופיע בתפילת אלעזר ציטוט נוסף של צירוף של שתי מילים מקראיות:  $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha \mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\omicron\pi\rho\eta\mu\omega\nu$  (ו,4) הלקוח מתהלים יא [יב], 4: "לשון

מדברת גדולות".<sup>102</sup> ההסתמכות על המקרא מאפיינת אפוא את שתי התפילות.<sup>103</sup>

הקרבה בין התפילות ניכרת גם בכינויי ה' שמקצתם זהים: בפסוק הראשון של שתי התפילות ה' קרוי  $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$  וגם  $\pi\alpha\nu\tau\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\varsigma$ , ומתואר שלטונו על "כל הבריא" ( $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha \tau\acute{\iota}\varsigma\iota\varsigma$ ).<sup>104</sup> אולם לצד הזיקה החזקה בעניין זה קיים גם הבדל מהותי. בתפילת אלעזר בולטים תיאורים וכינויים של ה' המביעים קרבה, שאינם מופיעים בתפילת שמעון, כגון הכינוי "אבא".<sup>105</sup> מכאן שלדעת מחבר מק"ג המתפללים במצרים חשים יותר קרובים לה': ה' קרוב לקוראיו במצרים יותר מאשר למבקשיו בירושלים.<sup>106</sup>

זיקה לשונית ותוכנית אחרת נוגעת בעניין הופעתו של ה'. בשתי התפילות נזכרת כמה פעמים מופעה של ה'. בתפילת שמעון נזכר שה' פאר את מקומו במופעה ( $\epsilon\pi\iota\phi\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\alpha$ , ב,9), והוא מבקש שיופיע ( $\epsilon\pi\iota\phi\alpha\nu\omicron\upsilon$ ) חסדו ( $\epsilon\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ ) של ה' (19). בתפילת אלעזר נזכרת באותן מילים ממש הופעת חסדו של ה' (ו,4) במצרים, והוא מבקש שה' ימהר להופיע על עמו (9).<sup>107</sup> דומני שההבדל בין הבקשות מכוון: בירושלים מבקש הכוהן הגדול הופעה של חסד ה', בעוד שבמצרים מבקש אלעזר הכוהן הופעה של ה' בכבודו ובעצמו. כפי שראינו בפרק הקודם, ההבדל בנקודה זו בין שני האירועים ניכר מאוד בתוצאת התפילות: המופעה לא התרחשה בירושלים אלא בהיפודרוס

במצרים.<sup>108</sup>

<sup>102</sup> גריס 1857, עמ' 271. צירוף זה אינו מוכר במקורות יווניים שאינם תלויים בשבעים לתהלים, וברור אפוא שמק"ג מסתמך על תהלים. מסתבר שכוונת המחבר היא לקשר בין פרעה לבין מזמור זה בתהלים. דומה שגם המשך המזמור הולם קישור זה. בהמשך (פס' 5) מצוטטים דברי הרהב של הלשון המדברת גדולות: "... מי אדון לנו", ובפסוק הבא אחריו תגובת ה': "... עתה אקום יאמר ה' אשית בישע...". דברים אלה בהחלט מתאימים לידוע לנו על פרעה, וגם העונש שמבקש המשורר על הלשון המדברת גדולות מתאים לדמות זו (פס' 4): "יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות". מובן שאין מניעה מן הקורא להשליך את הדברים מפרעה הקדום לפרעה-פילופטור האקטואלי. מסתבר שציטוט פסוקי המזמור בדרך זו ולצורך מובן דומה אינו חידושו של מחבר מק"ג, וכבר מחבר ספר דניאל (ז,8 ואילך) פירש באופן דומה בלשון הארמית: "פס ממלל רברבן" (וראו שם על אובדנה של המלכות הרשעה בפס' 11).

<sup>103</sup> קופידקס 1987, עמ' 18-19, מביא רשימה של הקבלות נוספות בין תפילת שמעון לבין לשון תרגום השבעים.

<sup>104</sup> אולם רשימה זו כוללת בעיקר הקבלות שאינן מובהקות, המתבססות על קשר במילה אחת או שתיים, ולא ציטוטים שלמים או פאראפרזות מובהקות, ולכל היותר ניתן להסיק מרשימה זו שלשונה של תפילת שמעון היא לשון נפוצה של תפילות בעולם היהודי ההלניסטי; ראו גם להלן בסמוך להערה 131.

<sup>105</sup> שלטון זה על "כל הבריא" מתואר שוב בתפילת שמעון בפסוק 7.

<sup>106</sup> פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 172 השוותה את כינויי ה' בשתי התפילות, ועמדה על רוב הכינויים הדומים, אך לא עמדה על ההבדל הנזכר בפנים. היא גם ציינה שבשתי התפילות מתואר היבט טרנסצדנטי של שלטונו של ה': "מלך השמים" (ב,2); "עליון" (ו,2).

<sup>107</sup> ראו לעיל סעיף ב,2, ושם בהערה 73 הפניה לדיון לעיל, פרק ב.

<sup>108</sup> עניין המופעה הוא מרכזי לספר בכללותו ואינו מצטמצם רק לתפילות. ראו על כך לעיל פרק ב, סעיף ג.

לשתי התפילות מוטיבים תוכניים ולשוניים משותפים בנימוקי התפילה. בשתיהן נזכרת אהבתו של ה' לעם ישראל. בתפילת שמעון נאמר כי בגלל האהבה לבית ישראל (καὶ ὅτι ἀγαπᾷς τὸν οἶκόν σου) אלעזר מכוונים ישראל (τοῦ ἱσραήλ) הבטיח ה' לשמוע את התפילה מן המקדש (ב, 10). בתפילת אלעזר מכוונים ישראל "אהוביך" (καὶ ἀγαπᾷς σε) (ו, 11), כלומר, אהובי ה'. ברם, ייתכן שמשקלה של האהבה שונה בשתי התפילות. בתפילת שמעון האהבה אינה מנמקת את הבקשה הנוכחית, אלא מבארת את יסודה של ההבטחה לשמוע את התפילה מן המקדש, והמחויבות לקיום ההבטחה היא הטיעון המרכזי של המתפלל. לעומת זאת יחס האהבה של ה' עומד ביסוד הטענה של אלעזר, שהרי אם יאבדו אהוביו יתבזה שמו. נראה אפוא שמשקל האהבה גדול יותר בתפילת אלעזר מאשר בתפילת שמעון.

קיים דמיון נוסף, תוכני, בין שתי התפילות בנימוקי הבקשה. בשתי התפילות מודגש החשש מפני חילול השם. שמעון מבקש להציל את המקדש מחילול "כדי שלא יתרברבו... ולא יגילו ביהירות לשונם לאמור: אנחנו רמסנו את הבית של הקדושה כפי שנרמסים הבתים של השיקוצים" (ב, 17-18). נימוקו הדומה של אלעזר לבקשה להצלת העם הוא "פן יברכו הוגי ההבלים לתבליהם בגלל ההשמדה של האהובים שלך, באמרם: גם האל שלהם לא הציל אותם" (11). הטיעונים בשתי התפילות דומים בהעמדת אלוהי היהודים מול אלילים כלשהם, ובאמירה הלגלגנית של הגויים ביחס לאלוהי ישראל. אך בעוד ששמעון מעמת את בית המקדש עם בתי השיקוצים, אלעזר מנגיד את אלוהי ההבל עם אלוהי היהודים. במילים אחרות, החשש של שמעון המתבטא במשפט זה הוא חילול כבודו של הבית של הקדושה, ואילו חששו של אלעזר הוא חילול כבודו של אלוהי היהודים. זאת ועוד, בתפילת שמעון החשש הוא השוואה של בית המקדש לבתי השיקוצים, בעוד שבתפילת אלעזר החשש המשתמע הוא נצחונם של האלילים על האל שאינו מציל את עמו. בתפילת שמעון החשש הוא מפני רברבנותם והתפארותם של הגויים אך לא נזכר שבח לאלילים, בעוד שבתפילת אלעזר החשש הוא תשבחותיהם לאלילים, כלומר הגדלת יוקרתם של האלילים. מכאן נובע שהפגיעה במקדש אינה פגיעה ישירה באלוהי ישראל, בעוד שהפגיעה באהוביו של ה' היא פגיעה ישירה בכבודו של האלוהים.<sup>109</sup>

מסתבר שהבדל זה קשור להבדל בין שתי התפילות במושג הייחוס של המושג "קודש" שנידון בפירוט בפרק הקודם. מצאנו שם כי שמעון הכוהן הגדול מדגיש בתפילתו בעיקר את קדושת

<sup>109</sup> החשש מפני חילול השם נפוץ מאוד בתפילות רבות. ההבדל בין המקרים השונים הוא במרכיביו של חילול השם ובמשמעותו. בניגוד להבדל בין פרק ב לבין פרק ו במק"ג, בפרק ט בספר יהודית חילול השם מורכב גם מחילול המקדש (8, 13) וגם מפגיעה בישראל ומשחצונותם של העמים (13-14). גם תפילת אסתר (הוספות לאסתר, לאחר ד, 17, פס' 19-21) כוללת את המקדש לצד הפגיעה בעם ישראל כמרכיבים של חילול השם.



המקום, בעוד שבתפילת אלעזר נזכרת בעיקר קדושת העם, פעם אחת נזכרת קדושת העיר ירושלים ואילו קדושת המקדש אינה נזכרת כלל.<sup>110</sup> מסקנתנו שם – שלפי מק"ג סכנה המרחפת על העם הקדוש גורמת לגילוי קדושתו של ה', מה שאין כן ביחס לקדושת המקדש – משתלבת היטב בדברינו כאן ומתחוורת לאורם: הואיל וחילול המקדש אינו פגיעה ישירה בקדושתו של אלוהי ישראל, סכנה זו אינה מביאה לגילוי, ואילו פגיעה בעמו הקדוש מביאה לגילוי קדושתו, משום שזה חילול כבודו ופגיעה ישירה בקדושתו.

הבדל דומה עולה גם מהשוואת הבקשות של המתפללים. לבד מבקשות כלליות על מחילת חטאים, רחמים ושלוש, הבקשה המפורשת של שמעון היא שהמקדש לא יחולל. כך מפורש בפס' 14, 17 ("ובאסונו, החצוף והטמא הזה מבקש לנהוג ברשעות במקום הקדוש המיוחד לשם כבודך על פני הארץ... אל תקום בנו בנידתם ואל תמשול בנו בטומאתם") ובעצם כל החלק האחרון של תפילת שמעון מתמקד במקדש. רק פעם אחת מופיעה בתפילתו של שמעון בקשה על הופעת חסדו של ה' (19), אך לא נזכרת בקשה מפורשת על הכרת הגויים בכוחו ובגבורתו או על הופעת ה' בכבודו ובעצמו. אמנם ברשימת התקדימים שבתפילה זו נרמז פרסום כוחו של ה': גבורת ה' וכוחו הגדול נודעו על ידי המכות שהיכה את המצרים (ב,6), ועם ישראל הליל את ה' לאחר שעבר את הים (ב,8). ייתכן שגם את תבנית העונש שהוצבה בסדום (ב,5) יש לבאר במובן של פרסום שלטונו של ה'. אולם אין בדוגמאות אלה אלא בקשה מרומזת לשחזור פרסום שלטונו של ה' הכרוך בתשועה. לעומת זאת אלעזר אינו מסתפק בהצלחה סתם, והוא מבקש שעם ישראל יינצל באמצעות גילוי כוחו של ה' לכל העמים. כתוצאה מהמופע לעם ישראל (9) והצלתם יראו כל העמים שה' מגן על עמו (ו,15), וייראו מפניו (13).<sup>111</sup> הוזה אומר, ההבדל בין בקשת שמעון לבקשת אלעזר אינו רק בבקשת התשועה והפתרון לבעיה המיוחדת שבפניה כל אחד מהם ניצב. התפילות נבדלות גם בעוצמתה ובפרסומה של התשועה המתבקשת: שמעון אינו מוסיף בקשה מהותית מעבר להצלת המקדש, ואילו אלעזר כורך את הצלת העם ממוות בתחינה לפרסום כוחו ושלטונו של ה' בעולם.<sup>112</sup>

<sup>110</sup>. ראו לעיל פרק ב, סעיף ג, בסמוך להערות 57-62.

<sup>111</sup>. וכמו בתפילת שמעון גם בתקדימים של תפילת אלעזר מופיעה דוגמה של פרסום כוחו של ה' לגויים בעקבות תשועה: בסוף פס' 5, בתקדים של סנחריב, נאמר שה' הראה בבירור את כוחו. אפשר שבמקרה זה, לאור מרכזיותו של מוטיב הפרסום בתפילת אלעזר, יש לראות גם בפסוק זה חלק מן המכלול המפורש העוסק בהכרת הגויים בכוח ה'.

<sup>112</sup>. פאול 1987, עמ' 326-327 הזכיר הבדל זה בין התפילות, וטען לפער מהותי בין התפילות. גם פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 177, הבחינה בהבדל בין התפילות (לפי דבריה לצד הבקשות הנגיביות באות בתפילה השנייה גם בקשות פוזיטיביות: "יראה לכל העמים..."), אלא שלדעתה הבדל זה הוא בדגשים בעוד שהמטרה הבסיסית של התפילות דומה, והיא התערבות ה' ואישור מחויבותו. כאמור בפנים, ההבדל בנקודה זו בין התפילות הוא מהותי, ואינו רק שאלה של ניסוחים או דגשים.

מסתבר שמשמעותו של הבדל זה דומה למשמעות קודמו. סכנה המרחפת על המקדש בירושלים אינה איום רציני דיו כדי להצריך בקשה מפורשת על גילוי כוחו של ה' בעולם. סכנה המרחפת על קיומו של עם ישראל במצרים היא פגיעה חמורה יותר בדברים המייצגים את ה' בעולם, ונדרשת בקשה לתגובה הולמת של הופעת ה' ופרסום כוחו לעיני כל העולם. לא ייפלא אפוא שבירושלים לא התפרסם כוחו של ה', שהרי לא הייתה בקשה מפורשת על כך.<sup>113</sup>

להבדל האחרון שהזכרנו בין שתי התפילות נודעת חשיבות גם מנקודת מבט נוספת. שתי התפילות רואות בחוצפה ויהירות של המלך או העמים גורם מרכזי לבעיות שהתעוררו.<sup>114</sup> בתפילת שמעון רווחות מאוד חוצפה ויהירות לצד רשעות וטומאה.<sup>115</sup> פילופטור מתואר כנוהג בחוצפה (θράσος) או (θράσος: 14,2), ויש חשש שמא אם יצליחו הרשעים, הם יתפארו ביהירות (17: καυχῆσθαι... ἐν ὑπερηφανίᾳ). המכנה המשותף של האישים המופיעים ברשימת התקדימים ההיסטוריים בתפילת שמעון הוא שחצנותם שהוכנעה על ידי כוח ה' ושלטונו.<sup>116</sup> מילים מהשדה הסימנטי של שחצנות מופיעות גם בתיאור הניסיון של פילופטור לפרוץ למקדש.<sup>117</sup> נראה אפוא, שהבעיות העומדות בשורש ניסיונו של פילופטור לחלל את המקדש הן יהירות וחוצפה המתריסות נגד אדנות ה'.

מסתבר שבעיות אלה הן הגורמות גם למעשים הרעים נגד היהודים במצרים. בתפילת אלעזר מאופיין הניסיון להרוג את יהודי מצרים בגאווה (9: ὑβρίζοντες; 12: ὑβρίς), והי' מכוונה "שונא גאווה" (9: μίσος). מוטיב הגאווה מופיע בתפילה זו בתיאור מעשי פרעה וסנחריב (5,4), וגם בסיפור על רדיפת יהודי מצרים מופיעה גאווה הגויים (ה,13).

הפתרון לגאווה הגויים בתפילת אלעזר ובתפילת יהודי מצרים הוא גילוי כוחו של ה', שיגרום ליראת הגויים מפני ה' (ה,13; ו,12-13). כוח ה', אדנותו ושלטונו מופיעים פעמים אחדות בסיפור רדיפת יהודי מצרים,<sup>118</sup> ומובנם של כל האזכורים הללו הוא הדגשת כוח ה' הבלעדי, עד לתוצאה

<sup>113</sup> אפשרות אחרת היא לתלות את ההבדל בבקשות בהבדל בתכונותיהם של המתפללים. שמעון הכוהן הגדול אינו חושב לבקש זאת בניגוד לאלעזר, כלומר שמעון אינו יודע להתפלל כיאות. פירוש כזה יצטרף לנתונים על דמותו העדיפה של אלעזר הכוהן על פני הכוהן הגדול מירושלים, ראו לעיל, פרק ב, סעיף ד, בסמוך להערות 100-108.

<sup>114</sup> כך גם וורליין 1998, עמ' 179-180; ניומן 1999, עמ' 168 והערה 20.

<sup>115</sup> רשעות וטומאה מופיעות בתפילה בפסוקים הבאים: ב,2; 14; 17. מוטיב הטומאה והחילול המופיע בפסוקים אלה קשור לפגיעה בקדושתו של המקדש, כלומר לחילולו. בפרק ו אין פגיעה במקדש, ולכן מוטיב זה אינו מופיע בתפילת אלעזר.

<sup>116</sup> כך בפסוק 3 המגדיר את המכנה המשותף (הפועלים בגאווה ושחצנות: ὑβρίαι καὶ ἀγερῶναι... (πράσσειν) לדוגמאות הבאות אחר כך, וכך לגבי הנפילים (4: ὑβρίαι καὶ ἡμιθῶτες) הסדומיים (5: ὑπερηφανίαν ἐργάζομενους) ופרעה (6: θράσος). כוח ה', אדנותו ושלטונו מודגשים בחלק זה בפסוקים 7,6,3.

<sup>117</sup> ראו: א,25; 26; 27; ב,21; 26.

<sup>118</sup> ג,11; ה,13; 51; ו,12; 13; 39; ז,9.

הסופית של הכרת המלך בתלותו בכוח ה' (ז,9). הכרה זו אכן התהוותה באמצעות הופעת ה' במצרים, והעובדה ששמעון מבקש בתפילתו על הצלת המקדש אך לא על הופעת ה' משמעה, ששמעון מבקש לטפל בסימפטום אך לא בשורש החטא. לעומתו אלעזר המבקש על הופעת ה', מאבחן כיאות את הבעיה ומבקש את הטיפול הנכון בה. גם מנקודת מבט זה עדיפה אפוא תפילת אלעזר על תפילת שמעון.

שתי התפילות מתייחסות גם לחטאים של עם ישראל. בתפילת שמעון נזכרים חטאים פעמים אחדות. הוא תולה את מצבו הקשה של העם בחטאיו הרבים והגדולים (ב,13) ומבקש על מחילת החטאים וזרייתם לכל רוח (19).<sup>119</sup> לעומת זאת אלעזר אינו בטוח שאכן היו חטאים, ומבקש שאם אכן הרשיע העם, ה' יענישו בעצמו לאחר שיצילו מן הגויים (ו,10). אמנם התניה בעניין החטאים מופיעה גם בתפילת שמעון (ב,10), אך זהו ציטוט של הבטחת ה' לשלמה. שמעון עצמו בטוח בחטאיו ומבקש עליהם מחילה.<sup>120</sup>

העדר הודאה על חטאים מתפילת אלעזר אינו תמוה כשלעצמו. לא כל התפילות מתקופת הבית השני מכילות התייחסות לחטאים או הודאה עליהם.<sup>121</sup> ברם, קשה להניח שהעובדה ששתי התפילות המקבילות במק"ג נבדלות בעניין ההודאה בחטאים היא מקרית. ייתכן שגם הבדל זה מבטא את הערכתו של מחבר מק"ג ליחס בין יהודי ירושלים ליהודי מצרים. לגבי האחרונים ספק אם חטאו,<sup>122</sup> בעוד שאין כל ספק שהראשונים חטאו, וזו הסיבה למצבם הקשה. במילים אחרות, בירושלים בוודאי מצוי חטא, אך ספק אם הוא מצוי במצרים. אולי רומז לזה גם ניסוחה של ההתייחסות לחטאים בתפילת אלעזר. אם החטאים אכן התרחשו, זה קרה קרה עָהָד אַטָא αἰσχύαν (=במשך הגלות, ו,10). מדוע יש צורך לקשר בין החטאים ובין הגולה? אפשר לראות

<sup>119</sup> בשל מרכזיות העניין בתפילה מנה אייספלד 1965, עמ' 18, תפילה זו בין תפילות הווידוי שבמקרא.  
<sup>120</sup> בניגוד לפאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 176, הרואה דמיון בשני משפטי תנאי אלה. גם פלוסר 1984, עמ' 572, סבור שבקשת הסליחה על חטאים משותפת לשתי התפילות במק"ג. וורלין 1998, עמ' 183, רואה דמיון בין שתי התפילות בנושא זה בהנחת היסוד שגם אם ישראל חטאו אין זו סיבה שיענשו בידי פילופטור. לעומת זאת הוא אינו כולל את תפילת אלעזר ברשימת התפילות הנידונות בספרו העוסק ב – penitential prayer. מכך יש להסיק שגם לדעתו תפילת אלעזר אינה מודה בקיומם של חטאים או שואלת כפרה עליהם.  
<sup>121</sup> ראו למשל תפילת מרדכי בתוספות לאסתר (לאחר ד,17) ותפילת יהודית (ט,2-14).  
<sup>122</sup> בתחילת התפילה (ו,3) מתאר אלעזר את מצב היהודים בהיפודרוס כנהרגים "בלא צדק" (ἀδίκως). ניתן לפרש כי אין צדק, משום שהיהודים לא פגעו באלה העומדים להורגם. אולם מיטמן-ריכרט 2000, עמ' 69-70, מפרשת זאת בהקשר תיאולוגי, שאין הצדקה לה' לפגוע כך בעם ישראל. לפי פירוש זה אלעזר מצהיר בפירוש על העדר חטא, ויש לפרש את פסוק 10 כנסיגה מסוימת מהצהרה זו. לפי דברינו לעיל התקדים של דניאל רומז לנאמנות היהודים לדתם ולסירובם להמיר את דתם, ואם כן גם הוא מציג את יהודי מצרים באור חיובי וללא חטא. אפשר גם שהעובדה שהיהודים ניצלו ממוות בידי האויבים ולא הומתו בדרך אחרת, מלמדת שאכן לא חטאו. מסתבר אפוא שעניינים אלה רומזים להעדר חטאים של היהודים לא רק כלפי הממלכה אלא גם כלפי שמים.

בזה קישור של סיבה: הגולה היא הגורמת לחטאים.<sup>123</sup> ברם, כבר העיר ישעיהו גפני שהמילה  $\alpha\lambda\omicron\sigma\iota\alpha$  אינה נושאת בחובה את המשמעות השלילית של המילה "גולה", ומובנה הוא "מושבה".<sup>124</sup> אין הכרח אפוא לפרש את הקשר בין החטאים ובין השהות מחוץ לאדמת המולדת במובן שלילי דווקא. ייתכן אפוא שהמחבר מדגיש את הגולה בהקשר של החטאים בניגוד לירושלים של תפילת שמעון, כדי להגדיר את הקבוצה או המקום שכלל אין ביטחון שחטאו, בניגוד לאלה שוודאי חטאו. מכל מקום שוב עדיפים יהודי מצרים על פני יהודי ירושלים.

שתי התפילות מסתמכות על הבטחה מן העבר. שמעון מזכיר את ההבטחה שתפילה מן המקדש תישמע (ב,10) ומדגיש את אמינותו של ה' (ה',11), כלומר את חובתו לקיים את הבטחתו. אלעזר מצטט את הפסוק מהתורה (ויקרא כו,44) המבטיח כי ה' אינו מואס את עמו גם בהיותם בארץ אויביהם, ומבקש שה' יקיים זאת בשלמות.<sup>125</sup> ההבטחות הן שיקוף ברור של הבקשות שבכל אחת מן התפילות: שמעון המבקש על המקדש מסתמך על הבטחה בעניין סגולתו של המקדש, ואילו אלעזר המבקש על העם מסתמך על הבטחה הנוגעת לעם. אולם שתי ההבטחות נבדלות זו מזו. ההבטחה על המקדש אינה מתייחסת ישירות לבעיה הרלוונטית משום שאינה על שמירת המקדש, אלא על קבלת התפילה הנאמרת בו. לעומת זאת ההבטחה שה' לא ימאס את עמו רלוונטית בדיוק למצב העם העומד בפני השמדה. עוד יש לציין כי אלעזר תובע בפירוש את קיום ההבטחה ואילו שמעון רק רומז לחובתו של ה' לקיים את הבטחתו אך אינו תובע זאת בפה.<sup>126</sup> יש להדגיש ששתי ההבטחות אכן קוימו. ה' שמע את תפילת שמעון (ב,21), והראה למלך ולכל העמים שהוא מגן על עמו ולא מאס בו (ז,6).

שתי התפילות נבדלות בהגדרת האויב. תפילת שמעון מכוונת נגד המלך הטמא, החצוף והמחולל, המבקש לנהוג במקדש בצורה מרושעת (ז,14). לצד המלך נזכרים גם אויבים (יג,13), ושמעון מתחנן לא להיענש בטומאה ובחילול שלהם ושלא יתרברבו פורעי החוק (יז,17). הווה אומר, המלך אינו בודד ברשעותו. לעומת זאת בתפילת אלעזר אף שמופיע בפס' 4 רמז למלך, הוא אינו נזכר בפירוש אף לא פעם אחת, וממילא גם אינו מתואר בכינויי גנאי כלשהם. העמים, אויבי ישראל, נזכרים פעמים

<sup>123</sup>. כך בפירושים אחדים. ראו למשל גרים 1857, עמ' 272; כשר תשנ"ה, עמ' 77. כשר מציע שם לתרגם: "... מפני אשר גלינו מארצנו", אך זה לחלוטין תרגום לא מילולי.

<sup>124</sup>. ראו: גפני תשנ"ו, עמ' 237-239; וראו עוד לעיל פרק ב, הערה 136.

<sup>125</sup>. פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 176.

<sup>126</sup>. משמעות הדבר אינה ברורה לי כל צרכה. האם המחבר מציג את שמעון כמעודן יותר מאלעזר, או שאלעזר קרוב יותר לה' משמעון ולכן יכול לבקש בפירוש מה ששמעון נאלץ לשאול רק ברמיזה?

אחדות. הם האויבים הפוגעים בישראל (9-10), הם הוגי ההבלים (11), ולהם צריך להראות את כוח ה' (13-15). בתפילת אלעזר העמים בודדים אפוא ברשעותם, ואינם קשורים במלך. תיאור זה של "האנשים הרעים" בתפילת אלעזר כמעט עקבי לגמרי בפרקים ו-ז,<sup>127</sup> אך אינו עולה בקנה אחד עם המתואר בפרקים שלפני כן. במקומות רבים המלך עצמו מתואר כרשע מרושע. די להזכיר את הפסוקים בפרק ה המשווים אותו לפאלאריס (20, 42), כדי לקבוע שההבדל בנקודה זו אינו בין האירועים בירושלים לאירועים במצרים והוא נעוץ בגורם אחר. ניתן להציע שלקראת סוף הספר, המחבר מסיט את האחריות למשבר מן המלך ליועציו, כדי להכשיר את הקרקע לחזרתו בתשובה של המלך ולהשבת היחסים בין המלך ליהודים לתקנם. לכן חדל מחבר מק"ג להטיל את האחריות למשבר על המלך. אולם מכל מקום קיים הבדל בין התפילות, ואפשר שיש לפרשו כמבחין בין תכונותיהם של שני האישים המתפללים. שמעון מטיל אחריות ישירה על המלך, ובכך מגדיר את טיב היחסים בין היהודים למלך כמשבר. משבר זה נרמז גם ברעיון שהעלו מקצת מיהודי ירושלים להילחם במלך (א, 22-23). אלעזר אינו מטיל את האחריות על המלך, ובכך פותח פתח לדו-קיום בשלום בין היהודים והמלך. כידוע, ספרות יהודית גלונית מתאפיינת בעמדה המצדדת בדו-קיום בין יהודים ונוכרים ובין היהודים והשלטונות הנוכריים השונים. אם כן, המחבר הגלותי של מק"ג מציג את שמעון ואת ירושלים כמי שמתעמתים עם השלטונות הנוכריים, ואת אלעזר כמי שחותר לדו-קיום כמיטב המסורת של יהודי הגלות. אין ספק איזו עמדה עדיפה בעיני מחבר הספר.<sup>128</sup>

#### ד. סיכום

המסקנות העולות מניתוח התפילות והשוואתן זו לזו יוצאות לתחומים שונים. חלקן נוגעות בענייני התהוות ספר מק"ג, מקורות ההשפעה של המחבר ודרך עבודתו, וחלקן נוגעות בהשקפות עולמו ובהשלכות הנוגעות לשאלות היסטוריות שונות.

א. התפילות המופיעות בספר מק"ג הינן חלק בלתי נפרד מן הסיפור. תוכן כל אחת מן התפילות הולם את תיאור הנסיבות שבהן היא נאמרה, ולשון של התפילות מצביעה על קשר בינן ובין הסיפור של מק"ג. יש להניח אפוא, שמחבר אחד חיבר את הסיפור יחד עם התפילה השייכת לו, ולא העתיק תפילות ערוכות ממקום אחר. המסקנה הנובעת מן הזיקה הלשונית,

<sup>127</sup>. בפרק ו, 20, 22, מיוחסים למלך חמה וזעם, ואפשר שיש בזה לרמז על אחריותו למשבר, אך אין בפרקים אלה הטלת אחריות ישירה על המלך בעניין המשבר עם היהודים.

<sup>128</sup>. על עניינים מורכבים אלה במק"ג ראו בהרחבה להלן, פרק ד, בעיקר בסעיף א ובסעיף ג.

הסטרוקטוראלית והתוכנית בין שתי התפילות אינה רק ההכרח להשוות ביניהן באופן מדוקדק. לאור זיקה זו מסתבר שמחבר אחד חיבר את שתי התפילות, או למצער, שעורך אחד סידר ועיבד את שתי התפילות בצורתן זו. מכאן נובע שמחבר אחד, או עורך אחד, עיצב את הספר בצורתו הנוכחית, וספר מק"ג הוא יצירה ספרותית אחת ולא גיבוב של שני סיפורים שאינם קשורים, זה לצד זה.<sup>129</sup> הסברה שרשימת הדוגמאות של תפילת אלעזר היא תקציר של הסיפור כולו עולה בקנה אחד ומשתלבת היטב עם מסקנות אלה. בשל השיתוף הלשוני הקרוב בין הסיפור של מק"ג ובין התפילות יש גם לשלול את השערתו של הדס שאפשר שלשון המקורית של התפילות במק"ג היא עברית.<sup>130</sup> את העובדה שלשון התפילות היא פשוטה ובהירה ואינה נמלצת בהפרזה כמו לשונו של שאר הספר יש לבאר על פי ההנחה שהתפילות היהודיות בשפה היוונית מושפעות מ"מסורת התפילה היהודית באותם דורות".<sup>131</sup> זו הלשון של תרגומן היווני של תפילות מקראיות, והן כתובות בלשון שניתן לכוונתה בעקבות הדס "Jewish liturgical Greek".<sup>132</sup>

ב. התפילות במק"ג הן יצירה רהוטה של מחבר מחושב ושקול. הדבר ניכר במבנה הדומה של שתי התפילות, בעריכה הספרותית המהוקצעת של רשימת הדוגמאות ובבנייתה של התפילה באופן מושכל מן הפנייה והבקשה התמציתית, דרך רשימת הדוגמאות – המשבחת בגלוי והמבקשת בנסתר – אל הבקשה העיקרית ונימוקיה החותמים את התפילה. אין בידינו תפילה קדומה לתפילות במק"ג הבנויה בתבנית כזו. חוקרים הצביעו על מזמורים אחדים בתהלים שאפשר לראות בהם בסיס מסוים לתפילות שלנו,<sup>133</sup> אולם באף אחד מן המזמורים לא מופיעים כל העקרונות המבניים הקיימים בתפילות במק"ג. אחד מן ההיבטים של חשיבות התפילות במק"ג לתולדות הליטורגיה היהודית הוא אפוא בתבניות המצויות בה, ובעיקר ברשימות התקדימים הבנויות לתפילות.

ג. מחבר התפילות הסתמך לא מעט על המקרא והכירו מקרוב.<sup>134</sup> מסקנה זו מבוססת לא רק על העובדה שדמויות ואירועים מקראיים נזכרים בתפילות – בעיקר ברשימות התקדימים – אלא

<sup>129</sup>. על עניין זה ראו בפירוט להלן פרק ו, סעיף א.

<sup>130</sup>. הדס 1953, עמ' 36-37, 70. פאול 1987, עמ' 309, הביא עמדה זו כדעה אפשרית.

<sup>131</sup>. שטרן תשנ"א, עמ' 357-358. שטרן מציין שניכרים בתפילות הבראיזמים, אך נראה שאין לפרש מדבריו שהתפילות או חלקן נכתבו בעברית, אלא שהן מסתמכות על לשון תרגום השבעים, לשון השכיחה של התפילות בעולם היהודי-הלניסטי. השוואה גם קופידקס 1987, עמ' 12.

<sup>132</sup>. הדס 1953, עמ' 37; ראו על העניין: צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 356; אנדרסן 1985 (1), עמ' 518; פאול 1987, עמ' 309.

<sup>133</sup>. ראו למשל: הדס 1953, עמ' 36; ובעקבותיו פאול 1987, עמ' 309; דימנט 1988, עמ' 416 והערה 162.

<sup>134</sup>. כבר כהן 1941, עמ' 5, עמד כל כך. השוואה: דימנט 1988, עמ' 416, והערה 162; וורלין 1998, עמ' 180-182; ניומן 1999, עמ' 171-197.

גם על כך שבשתי התפילות מופיעים ציטוטים ישירים של פסוקים מקראיים. בפשטות, הציטוטים מציגים את בקשותיו של המתפלל או מנמקים אותן. אולם בדיקה מעמיקה יותר גילתה שבחלק מן המקרים טמון פן נוסף של משמעות הציטוטים בהקשר המקורי המקראי שלהם, והמתברר מסתמך על ידיעת הקשר זה בהעברת מסריו. הספר נכתב אפוא על ידי יודע ספר הספרים, ולפחות ממקצת מקוראיו מצופה שיוכלו לעקוב אחרי רמזים מקראיים אלה. מהיבט זה התפילה מעידה על העולם היהודי שבו שרוי המחבר, עולם שבו המקרא תופס מקום מרכזי כספר הספרים.

ד. הדמיון בין שתי התפילות הוא הדוק ואינו מקרי, ולפיכך ההבדלים התוכניים בין שתי התפילות אינם נובעים רק מהנסיבות המיוחדות שאלהן קשורה כל תפילה, אלא הם משקפים גם את עמדת המחבר ביחס לעניינים הללו. מן ההשוואה שערכנו בין שתי התפילות עולה בבירור עדיפותם של יהודי מצרים על פני יהודי ירושלים. יהודי מצרים קרובים לה' יותר מיהודי ירושלים, והדבר מתבטא בנקודות מגע רבות בין שתי התפילות. כינוי ה' המופיעים בתפילה (וגם בסיפור) במצרים מבטאים זיקה קרובה יותר של היהודים לאלוהיהם מאשר הכינויים בתפילה בירושלים, ואהבת ה' את עמו היא שיקול דומיננטי יותר בתפילה במצרים מאשר בזו שבירושלים. בעיני שמעון הכוהן הגדול מירושלים אין ספק שמשלחיו חטאו, ואילו לדברי אלעזר הכוהן, בן יהדות הגולה, ספק רב אם קהילתו חטאה. בעיני מחבר מק"ג יש חשיבות זתית וקדושה למקדש, אף שאינו מקום משכנו של ה'. ברם, עם ישראל חשוב יותר מאשר המקדש. הדבר מתגלה בתוצאות השונויות של שני העימותים המתוארים בספר, ועניין זה נדון בפרק הקודם.<sup>135</sup> הדבר מוכח גם מהתפילות בשני העימותים. על פי האמור בתפילות חילול השם הנגרם כתוצאה מהפגיעה בעם ישראל מהותי יותר מזה המתהווה בעטייה של הפגיעה במקדש, כנראה משום שקדושת העם מהותית יותר מקדושת המקדש. ואכן ההבטחה הנזכרת בתפילת שמעון על שמיעת תפילה שתיאמר במקדש אינה מבוססת על סגולתו הייחודית של המקדש אלא על אהבת ה' את בית ישראל (ב,10). הווה אומר, ערכו של המקדש נובע מחשיבותם של ישראל.<sup>136</sup> הואיל והעם חשוב יותר מן המקדש, הבקשה במצרים גדולה מזו שבירושלים: בקשת שמעון היא להופעת חסדו של ה', ואילו אלעזר מבקש הופעה אלוהית ממשית, ולא רק הופעת החסד. במצרים יש בקשה מפורשת שהגויים יכירו בכוחו של ה' וכך

<sup>135</sup>. ראו לעיל, פרק ב, בעיקר סעיפים ג-ד.

<sup>136</sup>. וכן בפסוק 17 בתפילת שמעון: "אבל מאחר שחפצת את כבודך בעמך ישראל קידשת את המקום הזה". לעומת זאת אין כל צורך להסביר, בתפילת אלעזר, מדוע נבחר עם ישראל.

תיפטר בעיית שחצנותם, בניגוד לבקשה בירושלים. אפשר שגם ציטוט הפסוק "מהר יקדמונו רחמיק" בדברי שמעון רומז לכך שעם ישראל ראוי להתגלות ולישועה יותר מאשר המקדש. תפילת שמעון מודה אפוא שעם ישראל חשוב מן המקדש, ולכן אין בה בקשות נרחבות כמו בתפילת אלעזר. באופן כללי תפילת שמעון נשמעה והמקדש ניצל. אולם כדי שלא נטעה לחשוב שסיום כל אחד מן המשברים הוא רק תולדה של התפילה שנאמרה בו, יוצר מחבר מק"ג פערים בין תפילת שמעון ובין הצלת המקדש. המקדש אמנם ניצל, אך לא התרחשה מופעה, גם לא של חסד, בניגוד לבקשת שמעון בפס' 19. בניגוד לתפילתו-הבטחתו של שמעון (20) גם לא ניתנו תהילות בפיות ישראל. גם התקדימים הנזכרים בתפילת שמעון אינם מתאימים באופן מובהק לבעיות בירושלים, ואולי הם הולמים יותר את הנסיבות במצרים. אם כן שמעון מבקש בתפילתו פחות מאלעזר, והוא גם נענה פחות ממנו. ברור אפוא שהסיפור של מק"ג אינו מסתיים בירושלים לא בגלל שמעון שלא ביקש הצלה שלמה, אלא משום שירושלים אינה המקום המתאים להצלה כזו. במילים אחרות, תפילת אלעזר טובה יותר מתפילת שמעון משום שהיא שואלת על יהודי הגולה ולא על המקדש בירושלים, ומשום כך היא גם נענית בשלמות, בניגוד לתפילת שמעון.

גם מתוך בחינה התפילות אין מנוס אפוא מן המסקנה שהמחבר חפץ להציג את עדיפותם של יהודי מצרים על פני המקדש בירושלים. עמדה זו גם שולבה באלגנטיות בתוך תפילתו של שמעון הירושלמי, כעין הודאת בעל הדין: אם שמעון הכוהן הגדול מודה בכך, ודאי אין מי שיחלוק. יחד עם זאת טיעונים אלה של מק"ג אינם מבזים את המקדש בירושלים אלא מרוממים את היהודים שבמצרים, ואף חוסר ההיענות המלאה לתפילת שמעון אינו מוצג בצורה בוטה. אין להשפיל את המקדש בירושלים אבל יהודי מצרים חשובים יותר.

ה. הדמיון בין שתי התפילות הוא אחד מן הנימוקים שהביאו את ג'ון ברקלי לטעון כי במק"ג מוצגת סולידריות בין היהודים בארץ ישראל ובין היהודים במצרים.<sup>137</sup> ואולם נהפוך הוא. ההבדלים המהותיים שנמצאו בהשוואה בין שתי התפילות מלמדים על פער עמוק בין שתי קבוצות היהודים, ולא על סולידריות. הדמיון בלשון, במבנה ובתוכן הינו רק חיצוני, והוא נועד לסייע למחבר להבליט את ההבדלים העמוקים בין שתי התפילות, המייצגים פערים, ואולי גם ניכור, בין שתי הקבוצות.

<sup>137</sup>. ברקלי 1996, עמ' 198.



## נספח

### תרגום התפילות במקבים ג

#### תפילת שמעון (פרק ב, 1-20)

1. ובכן מחד הכוהן הגדול שמעון לאחר שכרע על ברכיו ופרש את כפיו כהוגן מנגד לקודש הקודשים, עשה את התחינה הזו:
2. ה', ה', מלך השמים ואדון כל הברואה, קדוש בקדושים, שליט יחיד, מושל כל, הקשב לנו למוכנעים בידי מחולל וטמא, המתהולל בחוצפה ובכוח.
3. אתה הרי שליט צדיק, אשר בראת את כל הדברים והמושל על הכול, ואתה דן את הפועלים בגאוה ובשחצנות.
4. אתה השמדת את עושי הרשעה שמלפנים, שבהם היו גם הנפילים הבוטחים בחוזקם ובחוצפתם, בהביאך עליהם אין סוף מים.
5. אתה שרפת כליל באש ובגופרית את הסדומיים משום שפעלו ביהירות, עד שנודעו ברעותיהם, ויצרת תקדים לבאים אחריהם.
6. אתה הודעת את גבורתך בשפטך בנקמות מגוונות ורבות את פרעה החצוף ששעבד את עמך הקדוש ישראל, ובאמצעותך הודעת את שלטונך הגדול.
7. גם ברודפו אחרינו עם מרכבות והמונים רבים שטפת אותם במצולות ים, ואת אלה שהאמינו בך, בשולט על כל הברואה, העברת שלמים.
8. ואשר בראותם את מעשי ידיך היללו אותך, את המושל על הכול.
9. אתה, מלך, אף על פי שבראת את הארץ בלא גבול ובלא סוף, בחרת את העיר הזאת וקידשת את המקום הזה לשמך ואינך חסר מאומה לחלוטין, ובפלא פיארת אותו במופעה נשגבת, בעשותך אותו הוכחה לפאר של שמך הגדול והנכבד.
10. ובאהבך את בית ישראל הבטחת כי אם תהיה הסתבכות שלנו ומצוקה תשיג אותנו, ונבוא אל המקום הזה ונתחנן, תשמע את תחינתנו.
11. ועתה נאמן אתה ואמת.
12. ומאחר שפעמים רבות בהילחץ האבות שלנו, הושעת להם בעוניים וחילצת אותם מרעות גדולות.
13. והנה עתה מלך קדוש, בגלל חטאינו הרבים והגדולים אנחנו מוכנעים וניתנו לאויבינו ונחלשנו בלא כוחות.
14. ובאסוננו, החצוף והטמא הזה מבקש לנהוג ברשעות במקום הקדוש המיוחד לשם כבודך על פני הארץ.
15. הרי מחד גיסא משכנך שמי השמיים אינו בר השגה לאנשים.
16. אבל מאחר שחפצת את כבודך בעמך ישראל קידשת את המקום הזה.
17. אל תיקום בנו בנידתם ואל תמשול בנו בטומאתם, כדי שלא יתרברבו חסרי החוק ברוחם ולא יגילו ביהירות לשונם לאמור:
18. אנחנו רמסנו את הבית של הקדושה כמו שנרמסים הבתים של השיקוצים.
19. מחה את חטאינו וזרה לכל רוח את אשמותינו וגלה את חסדך בשעה הזו.
20. מהר יקדמונו רחמך ותן תהילות בפי הנפולים והשבורים ברוחותיהם בעשותך לנו שלום.

**תפילת אלעזר (פרק ו, 15-1)**

1. ואחד אלעזר, איש מצוין מכוהני הארץ, שכבר זכה לגיל זקן והיה מעוטר בכל הטוב והאצילות הנוגעים לחיים, לאחר שארגן את הזקנים שסביבו לקרוא לאל הקדוש, התפלל כך:
2. מלך, מושל גדול, עליון, מושל על הכול, אל, מנווט את כל הבריאה ברחמים.
3. הבט אל זרע אברהם, אל בני יעקב המקודש, עם חלק קדשך, זר בארץ זרה, נשמד בלא צדק, אבא.
4. אתה השמדת את פרעה, מלפנים השליט של מצרים הזאת, המרבה את מרכבותיו והנישא בחוצפה פורעת חוק ובלשון מדברת גדולות, בהיותם טבועים בים יחד עם צבאו היהיר, ובכך גילית אור חסד לזרע ישראל.
5. אתה את סנחריב המתגאה באין סוף צבאותיו, מלך האשורים העצום, אחרי שכבר לקח תחת ידו את כל הארץ בחנית והתרומם נגד עירך הקדושה, המדבר דברים קשים בהתפארות ובחוצפה, אתה, אדון, נגפת, ובכך הראית כברור לעמים רבים את שלטונך.
6. אתה היצלת בלא פגע אפילו בשערת ראשם את שלושת הרעים שבבבל, אחרי שמסרו ברצון חופשי את נפשם לאש, כדי שלא יעבדו לדברים ריקים, בלחלחך כבשן רותח, בשלחך שלהבת אש לכל הצוררים.
7. אתה העלית אל האור בלא נזק את דניאל, לאחר שהושלך בעלילות קנאה לאריות מתחת לארץ, כאוכל לחיות פראיות.
8. ואת יונה הנמק בלא רחמים בבטן הדגה החיה במעמקים, החזרת בלא פגע לכל בני ביתו, אבא.
9. ועתה, שונא גאוה, רב חסד, מגן של כולם, מהר התגלה לאלה מזרע ישראל הנפגעים ברגל גאוה על ידי עמים משוקצים פורעי חוק.
10. ואם החיים שלנו הסתבכו ברשעויות במהלך הגלות, לאחר שתציל אותנו מיד אויבינו, אדון, השמד אותנו במוות שאותו בחרת.
11. אל יברכו הוגי ההבלים להבליהם בגלל ההשמדה של האהובים שלך באמרם: גם האל שלהם לא הציל אותם.
12. ואתה בעל כל עצמה וכל שלטון, נצחי, הבט עתה, חון אותנו את המועברים מהחיים בגאוה פורעת חוק חסרת מחשבה, בדרך של בוגדים.
13. וייראו עמים מפני כוחך הבלתי מנוצח, נכבד, בעל כוח לתשועת זרע יעקב.
14. מתחנן אליך כל המון הילדים, והוריהם עם דמעות.
15. יראה לכל העמים שאתה עמנו, ה', ולא הסתרת את פניך ממנו, אלא כפי שאמרת, כי "ואף בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים", כן עשה בשלמות, ה'.

## יחסי היהודים וסביבתם הנוכרית: גלוי ונסתר

הזיקה ההדדית שבין היהודים לסביבתם הנוכרית – המלך, הפקידות והממשל, המדינה ותושביה הגויים – היא נושא מרכזי בספרות היהודית ההלניסטית, וגם בספר מק"ג היא תופסת מקום נכבד. פסוקים רבים במק"ג עוסקים במישרין או בעקיפין בסוגיה זו. דא עקא, אין הסכמה בהגדרת עמדתו של הספר. הדעה הרווחת רואה בספר ביטוי לקרע עמוק בין השלטון הנוכרי ליהודים, והספר אף נחשב, לדעת ג'ון ברקלי, כאחד הביטויים היותר משכנעים של אנטגוניזם תרבותי בין יהודים לנוכרים.<sup>1</sup> דעה אחרת, ההולכת וכובשת לה מקום בשנים האחרונות,<sup>2</sup> רואה בספר מק"ג דוגמה נוספת לתיאור היחסים הטובים הרגילים המתוארים בספרות היהודית ההלניסטית בין יהודים לשלטון ולנוכרים. לפי עמדה זו, אם מתחולל משבר בין השלטונות ליהודים הרי זה דבר זמני, ובמהרה שבים היחסים הטובים לתקנם. כך גם במק"ג, לאחר משבר – יש להודות, קשה מן השגור בספרות הנדונה<sup>3</sup> – שב המלך להגן על היהודים, ואלה שבו למקומם בשלום ובבטחה.

פער עמוק זה בהערכת עמדתו של מק"ג מחייב בחינה מחודשת של הנתונים. בפרק זה נלקט את הפסוקים במק"ג העוסקים בדמותו של המלך, ביחסי המלך והיהודים, בזיקתם של היהודים למדינה שבה הם חיים וביחסי היהודים וקבוצות שונות של נוכרים, ונסה לקבוע את טיבם. לאור זאת נבקש להעריך מחדש את עמדתו של מחבר מק"ג בשאלות אלה, ואת מקומו ביחס לספרות יהודית הלניסטית אחרת.

### א. המלך ויחסו ליהודים

מק"ג מתאר שתי התנגשויות בין המלך תלמי פילופטור ובין היהודים. לפני ההתנגשות הראשונה בירושלים מתוארת אהדה של המלך כלפי היהודים (א, 8-10), ולאחר שנפתר המשבר השני

<sup>1</sup> ברקלי 1996, עמ' 192. גם חוקרים נוספים אוחזים בדעה זו; ראו למשל: צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 358-365; פאול 1987, עמ' 332.

<sup>2</sup> ג'ונסון 1996, עמ' 23-56; גרואן 1998, עמ' 231-234. את ניצניה של עמדה זו ניתן למצוא אצל קולינס 1983, עמ' 107-111. ביקורת על גישה זו המתבטאת בספרו של גרואן נתפרסמה לאחרונה. ראו: שוורץ 2000, עמ' 352-355.

<sup>3</sup> על הקושי במשבר זה ראו דברי גרואן 1998, בסוף עמ' 233.

באלכסנדריה שב המלך להעניק את הגנתו ליהודים (ו, 27; ז, 8; ועוד). בתוך מסופר על ניסיונו של המלך להיכנס למקדש בירושלים ועל רדיפת יהודי מצרים על ידי המלך. הווה אומר, בפתיחת הסיפור שררו יחסים טובים בין המלך ליהודים ואלה שבו לתקנם בסופו. מק"ג מספר באילו נסיבות הורעו היחסים הללו וכיצד חזרו לתקנם. ניתן אפוא להניח שהמסגרת של הסיפור מתארת את המצב הנורמלי, והסיפור הוא חריגה ממצב זה. אם כן יחסו הנורמלי של המלך ליהודים טוב הוא, והחריגה היא זמנית ואינה מאפיינת את עמדתו המהותית של המלך. מסתבר אפוא שחריגה זמנית זו אינה מבטאת רשעות אלא טעות, בלבול או שיגעון, כלומר לא מדיניות מודעת אלא סטייה מקרית. ואכן כך מגדירים את מניעי המלך ג'ון קולינס ואריק גרואן.<sup>4</sup>

בחינה מפורטת יותר של יחסו הרע של המלך ליהודים בגוף הסיפור עצמו של מק"ג עשויה לחשוף פליטות פה וסטיות של המלך מיחס רע זה, ואלה מובילות למסקנה דומה. יחס רע של המלך כלפי היהודים מאפיין את סיפור רדיפת היהודים במצרים. באיגרת הראשונה של המלך מנומקת החלטת המלך להמית את יהודי מצרים. היהודים מתוארים באיגרת כחוטאים שאינם נוטשים את איוולתם (16), צבועים (17), כפויי טובה כלפי המלכים המטיבים להם ובעלי רצון רע ועוונות כלפי המדינה (19). בשל היותם אויבים ברבריים ושונאים של המדינה (24) יש לנהוג בהם בדרך הראויה לכאלה, כלומר יש להמיתם (25). יחסם העוין של היהודים לממלכה מודגש לכל אורכה של האיגרת, והגורם ליחס זה הוא דרך חייהם המבישה והמטופשת של היהודים, ואופיים הרע המולד (22). הערכה דומה של המלך כלפי היהודים מופיעה במהלך תיאור נסיונות ההשמדה של היהודים. המלך מצווה להכין את הפילים להשמדתם של "היהודים חסרי החוק" (ה, 20:  $\tau\omega\varsigma \alpha\theta\epsilon\mu\acute{\iota}\tau\omega\varsigma$   $\epsilon\kappa\sigma\upsilon\delta\acute{\alpha}\lambda\omicron\upsilon$ ). אפיון זה של היהודים מורה – כמו באיגרת המלך – על היבדלותם ועל חוסר ההכרה שלהם במדינה ובחוקיה.

אולם לצד הערכה זו של המלך את היהודים נשמעים גם קולות אחרים מהמלך עצמו. על אף עוינותם הבולטת של היהודים למלך, על פי האיגרת הראשונה, מודה המלך באותה איגרת שהיהודים היו בני ברית של השלטון התלמי, וטיפלו בנאמנות וביושר ברבבת עניינים שמסרו השלטונות בידיהם בעבר (ג, 21). שבח דומה נשמע מפי המלך לאחר ששכח את גזרת ההשמדה, בנוזפו בהרמון, שר הפילים, על כוונתו להשמיד את היהודים. המלך קובע (ה, 31) כי היהודים הוכיחו לו ולאבותיו נאמנות יציבה ומושלמת. כפי שציין אריק גרואן,<sup>5</sup> יש חשיבות מרובה לעובדה

<sup>4</sup>. קולינס 1983, עמ' 109; גרואן 1998, עמ' 232, 233.

<sup>5</sup>. גרואן 1998, עמ' 232-233.

שגם תוך כדי רדיפת היהודים, ואפילו בנשימה אחת עם הצו המורה על השמדתם, מודה המלך בנאמנותם של היהודים לו ולממלכתו. אולם כיצד אפשר להבין כפל לשון זה? הערכה זו של המלך את היהודים נהפכת לעמדתו המוצהרת לאחר התגלות המלאכים. המלך קובע כי היהודים מחזיקים בנאמנות את מבצרי המדינה, יוצאי דופן מכל העמים ברצונם הטוב כלפי המלך מאז ומעולם, והוכיחו זאת פעמים רבות במבחנים קשים ומסוכנים ביותר (ו, 25-26). לכן כל המנסה לפגוע בהם חושף את חוסר נאמנותו למלך ואת רצונו למרוד בו (ו, 24). הגלגל התהפך אפוא, ודווקא אלה שהאשימו את היהודים בחוסר נאמנות הם באמת הבלתי נאמנים.<sup>6</sup> כה גדולה הזדהותו עם היהודים עד כי המלך מייחס את שמירת ממלכתו לאלוהי היהודים המושל על הכול (ו, 28). ואף זו, המלך הודה לשמים על התשועה שנעשתה... לו?<sup>7</sup> כלומר, המלך מזדהה עם היהודים שנושעו וכולל עצמו עמם.

יחס דומה ליהודים חוזר באיגרת המלך השנייה, שבה הוא מזכיר את הרצון הטוב והיציב של היהודים כלפיו וכלפי אבותיו (ז, 7), ואת הגנת האל הגדול (דהיינו ה') על ממלכתו (ז, 2). איגרת זו יתרה על הפסוקים הקודמים בכך שהיא מגדירה את יחסם של היהודים למלך כיחס של "רֵעַ" (φίλος). משמעות הדבר היא שרעיו הרעים של המלך מעלו בתפקידם והתייחסו ליהודים כבוגדים (ז, 3-5), בעוד שדווקא היהודים הם הרעים האמיתיים של המלך. ברור שקביעה זו של המלך אינה הופכת את היהודים באופן רשמי לרעים של המלך, אולם יש לה חשיבות הצהרתית בלתי מבוטלת.<sup>8</sup> מן ההיבט הדתי משמעות הניסוחים הללו היא שהמלך מבטא הכרה באלוהי ישראל ובלגיטימיות של דת זו, אף שהתיאור אינו מגיע לשיאים של ההכרה הסוחפת באלוהי ישראל של נבוכדנצר (דניאל ב, 47; ג, 31-33) או של הרצון להתגייר המופיע אצל אנטיוכוס אפיפאנס במק"ב (ט, 17).<sup>9</sup>

<sup>6</sup>. תנו דעתכם לקשר הלשוני בין ג, 19 שם מוצגים היהודים כיחידים המתרברבים נגד המטיבים להם (τοῖς εαυτῶν εὐεργέταις) לבין ו, 24 שם דווקא רעיו של המלך, שונאי היהודים מוצגים כמי שזוממים להעביר מהשלטון את המטיב להם (τὸν ὑμῶν εὐεργέτην).

<sup>7</sup>. ו, 33: ἐπὶ τῇ παραδόξῳ γενηθείσῃ αὐτῷ σωτηρίᾳ. לשינוי נוסח בפסוק זה ראו: הנהרט 1980, עמ' 66; אנדרסן 1985 (1), עמ' 527. על עניין זה ראו עוד להלן סעיף ג, בסמוך להערה 63; גרים 1857, עמ' 276; הרטום תשי"ט, עמ' 30.

<sup>8</sup>. על התואר ומשמעות התפקיד במצרים התלמית ראו: פרייזר 1972, א, עמ' 102, ב, עמ' 184, הערה 65, ושם ביבליוגרפיה. רעי המלך נזכרים פעמים אחדות במק"ג; ראו: ב, 23, 26; ה, 3, 19, 26, 29, 34, 44; ז, 23, 3. במקרים אלה סביר שמדובר באנשים המקורבים למלך ונושאים במשרה שלטונית כלשהי. בכל ההופעת הללו נוטלים רעי המלך חלק פעיל בהצלת המלך בירושלים או ברדיפת היהודים במצרים. במק"ג מופיעים גם כינויים אחרים של נושאי תפקיד רשמיים המקורבים למלך: σωματοφύλακες (ב, 23); ἑταῖρος, συμπότης (ב, 25); συγγενεῖς (ה, 39, 44). גם אלה נוטלים חלק בהצלת המלך בירושלים או ברדיפת היהודים במצרים. ראו להלן בסמוך להערה 41.

<sup>9</sup>. ראו: אמת 1913, עמ' 162; גיונסון 1996, עמ' 36-37 (ושם היא מונה אישים נוספים במק"ב ובדניאל המביעים הכרה כלשהי בכוח ה'). מוטיב ההכרה בה' או הגיור של מלכים נזכרים ושל גדולי השונאים של ישראל הוא שכיח בסוגים שונים של מקורות יהודיים. ראו למשל בבלי סנהדרין (צו ע"ב): "יתנו רבנן: נעמן גר תושב היה, נבזראדן גר

היחסים הטובים שבין המלך ליהודים בסוף הספר מתבטאים בעוד כמה פרטים. המלך מספק ליהודים את כל צורכי המשתה שלהם בהיפודרום (ו, 30; 40), ואת כל הוצאות הדרך של כל אחד מן היהודים עד לביתו (ז, 18). לבד מן ההגנה שהוא מעניק להם, המלך גם מפגין כלפיהם יחס אוהד ורצון טוב (ו, 41; ז, 18). הוא גם נעתר לבקשותיהם (ו, 41), ומאפשר להם להעניש את החוטאים מן היהודים ללא בקרה ממשלתית (ז, 12), והדבר מבטא את אמונו של המלך בנאמנות היהודים.

פרט נוסף המשתלב בתמונה זו הוא הדרך שבה מתאר מחבר מק"ג את פילופטור. בחמשת הפרקים הראשונים פילופטור מתואר כמלך רשע ומכונה בכינויי גנאי שונים. אולם מתחילת פרק ו ועד סוף הספר אין תיאורים או כינויים שליליים מפורשים של פילופטור, והאחריות על מצבם הקשה של היהודים אינה מוטלת עליו. הגורמים השליליים שמסכנים את היהודים הם רעי המלך או נוכרים כלשהם אך לא המלך בעצמו, ותמונה זו אינה שונה גם בתפילת אלעזר שנאמרה עוד לפני התשועה. הווה אומר, הערכתו של המחבר את המלך השתנתה לקראת התשועה, ושוב המלך אינו גורם שלילי העוין את היהודים.<sup>10</sup>

ההכרה הגורפת בנאמנותם של היהודים ופליטות הפה של המלך אודות נאמנות זו בשעה שרדף את היהודים מעוררות את השאלה: מה גרם למלך לחשוב ולהתנהג אחרת – האם היה רשע או טיפש? האם הייתה זו שנאה עיוורת או אי-הבנה מצערת? אפשר שהייתה זו אי-הבנה, משום שהמלך מכיר בנאמנותם של היהודים גם ברגעי המשבר, אלא שהוא סבור שהצעת האזרחות וההצטרפות לפולחן אינה אלא פרס ליהודים (ג, 21), והוא אינו מבין כיצד ומדוע חוקיהם מונעים

זאת מהם.<sup>11</sup>

---

צדק היה, מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים, מבני בניו של סנחריב לימדו תורה ברבים... מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק. ואף מבני בניו של אותו רשע ביקש הקדוש ברוך הוא להכניסן תחת כנפי השכינה..."; וכן האגדה על התגירותיו של נירון קיסר (בבלי גיטין נו ע"א). הרעיון הבסיסי המשותף למקורות אלה לגווניהם השונים הוא שבעל השררה הנוכרי מכיר או עתיד להכיר באלוהי ישראל, ופגיעתו אינה לנצח.

<sup>10</sup> על נקודה זו ראו עוד לעיל פרק ג, סוף סעיף ג.

<sup>11</sup> גרואן 1998, עמ' 231, מצביע על פסוק נוסף המתאר אי-הבנה וטעות מצערת. לפי א, 14 משהו בלתי מזוהה (ד'ץ) אמר מתוך חוסר מחשבה שהכניסה למקדש עלולה לגרום רעות. לדברי גרואן רק בעקבות אמירה בלתי שקולה זו התעורר העימות הקשה במקדש, ואין בסיפור תיאור של נטיות אנטי יהודיות. גרואן סבור שהתגובה של המלך לניסיונות הקודמים לאמירה זו למנוע את כניסתו הן תגובה של ספקנות וחוסר החלטיות, אך לדעתו, ספק רב אם נכון להגדיר כך את תגובת המלך. פסוקים 11-13 מתארים את סירובו של המלך לוותר על שאיפתו להיכנס למקדש. הוא אינו משתכנע מתוכן החוק הנמסר לו ושהוקרא לפניו (11-12), הוא אינו מוותר על כבודו (12), והוא אף שואל שאלה מתריסה (13): מדוע במקדשים אחרים לא הוטלו עליו הגבלות כמו במקדש בירושלים? דומה שבשאלה זו טמונה השוואה בין נוכרים שאינם מונעים מן המלך את הכניסה למקדשיהם ובין יהודים המונעים זאת מן המלך. אפשר לראות בהשוואה זו רמיזה אנטי-יהודית הדומה לטענות חוסר נאמנותם של היהודים לממלכה. האמירה הבלתי שקולה של אותו מאן דהו אכן מוצגת כאמירה מיותרת, אך נראה שלא היא שעיצבה את הלך רוחו של המלך, אלא רק סייעה למלך לא לוותר על גחמותיו. מכל מקום לא ברור כיצד מלך נכבד נופל בפח ומעצב את תגובתו בהתאם לדברים חסרי מחשבה של אדם חסר חשיבות: והרי אפילו לא נרמז שהייתה כאן טרגדיה של טעויות ושהמלך ייחס, בטעות, משקל וחשיבות שאינם ראויים לאישיות בלתי חשובה זו. לכן מסתבר שמטרתו של פסוק 14 אינה אלא להראות את העדר שיקול הדעת של פילופטור המגיב לאמירה של יהודי שאינו מייצג דבר (וראו עוד להלן על אופיו של פילופטור ודרך קבלת ההחלטות שלו המתבטאת גם בהפכפכותו), או את רשעותו בהיתפסו לתואנות

אולם עיון נוסף במק"ג עשוי להעמיד תיאור זה בסימן שאלה.<sup>12</sup> ראשית יש לציין שעל אף כל האמור האחראי למשבר הוא המלך: הוא האיש שחפץ להיכנס לבית המקדש (א, 10 ואילך), הוא האיש שחרת הוראה נגד היהודים על גבי מצבה (ב, 27-30), והוא האיש שהורה לאסוף את כל יהודי מצרים ולהשמידם (ג, 25). אמנם אפשר בהחלט שמעשים אלה נגרמו בשל טעות, אולם למרות דברי המלך באיגרת השנייה (ז, 3-6) האחריות לטעות מוטלת בכל זאת על המלך.

יתרה מזו, אמנם התמונה העולה מאיגרות המלך אינה של מדיניות מכוונת וזדונית של רדיפת יהודים על ידי המלך, אך מהסיפור המסופר על ידי המספר כל יודע מצטיירת תמונה שונה. לפי סיפור זה ההצעה להצטרף לפולחן דיוניסוס לא הייתה פרס ליהודים על נאמנותם, אלא חלק מרדיפה מתוכננת ומרושעת שרדף המלך את היהודים (ב, 25-30). הזדהותו המוחלטת של המלך עם הרצון להשמיד את היהודים עולה גם מתיאור יציאת המלך עם החיות כדי להשמיד את היהודים (ה, 47). לפי תיאור זה המלך הסתער בכל מאודו עם החיות ורצה בכל לב ובלי פקפוק לראות באישוני עיניו את השמדת היהודים.<sup>13</sup> יש להדגיש הטלת אשמה זו לאור חיבורים יהודים גלויים אחרים שידעו לנקות מאשמה את המלך במקרים דומים.<sup>14</sup> והלא דבר הוא שבמקרה זה המלך רחוק מלהיות מתואר חף מכל אשמה.

אפשר שיחסו העוין של המלך ליהודים משתקף בעניין נוסף. גזר דינם של מורשעים בחוסר נאמנות מתמשך לממלכה לפי מק"ג היה מיתה. נידונים למוות אלה היו יהודים: היו אלה היהודים שנחשבו על ידי המלך כמורדים אך לבסוף ניצלו, והיו אלה היהודים שצייתו לגזרת המלך הראשונה והראו בכך חוסר נאמנות לחוקי ה', המלמד על חוסר נאמנותם למלך. יהודים אלה הומתו על פי אישורו של המלך (ז, 10-12; 14-15). אולם סופו של הסיפור חושף קבוצה נוספת של מי שבאמת אינם נאמנים לממלכה: כעיו הכעים של המלך שרצו להרוג את היהודים. המלך מאשים אותם בבוגדנות, במרידה ובאכזריות רבה ביותר, אך למרות זאת הוא מצהיר שלא המיתם אלא

קלות ערך כדי להיכנס למקדש. בד בבד ניתן גם להסיק על היחס הראוי למלך לפי מק"ג: אין לאיים על מלך בדרך חסרת מחשבה שכזו (וזו בהתאם לנאמנות המוחלטת של היהודים למלך המתוארת לחלן, סעיף ג).

<sup>12</sup> ראו דיונו של ברקלי 1996, עמ' 195-196.

<sup>13</sup> ὁ δὲ ὀργῇ βαρεῖα γεμίσας δυσσεβῆ φρένα παντὶ τῷ βάρει σὺν τοῖς θεαίοις ἐξώμησε... καταστροφῇ βουλόμενος ἀτρώτῳ καρδίᾳ καὶ κόραις ὀφθαλμῶν θεάσασθαι πῇ... (מק"ג יד (דמטריוס), אסתר, דניאל פרק ג (נבוכדנצר), פרק ו (דריוש). בכל המקרים הללו המלך אינו "האיש הרע": הוא מוסת על ידי אחרים, או שאחרים הם אלה הרודפים את היהודים. היוצא מן הכלל הוא אנטיוכוס אפיפאנס במק"ב (וגם ביחס אליו ניתן למצוא רמז שההתנגשות ארעה בשל אי-הבנה; ראו מק"ב ה, 11), אך הלה נענש ומומת על ידי ה', בניגוד למתרחש במק"ג. יש להדגיש כי דווקא גיונסון 1996, עמ' 34-37, אשר נקטה בדרך ההשוואה התימאטית, והראתה את האפיון המשותף של ספרים גלויים אלה בעניין ההערכה החיובית שרחש המלך ליהודים, לא עמדה על ההבדל המהותי בין ספרים אלה לבין מק"ג בשאלת תפקידו של המלך במשבר! וראו עוד להלן הערה 33.

העניק להם את חייהם – בקושי – לאחר שאיים עליהם חמורות (ז, 6). התביעה היחידה של המלך מרעיו (לשעבר?) החוטאים היא שישחררו את היהודים מכבליהם וישלחום בשלום בצירוף התנצלותם (ו, 27). ניכר כאן חוסר פרופורציה בעונש: היהודים המורדים נידונים למיתה או מומתים, ואילו רעי המלך שסיכנו את ממלכתו והוגדרו גם כן מורדים בשל יחסם ליהודים, רק ננזפו קשות. אפשר שפער זה מלמד על יחסו האמיתי של המלך – לדעת מחבר הספר – ליהודים ולרודפיהם: אולי מבחינה רשמית המלך מגן על היהודים, אך מלוא חומר הדין יבוצע רק נגד יהודים ולא נגד נוכרים שפשעו בדיוק באותם פשעים.

והנה בחינה מדוקדקת של תיאורי המלך ואישיותו בספר מק"ג מחזקת את הכיוון המסתמן ומציירת תמונה לא מחמיאה של דמות המלך. המלך מתואר כרשע ושחצן, הפכפך, בלתי צפוי ואכזר. כבר בירושלים המלך רודף כבוד (א, 12), פועל ברוע (κακῶς: 16) וברשעות (ἀνοσίῳς: 21), שחצן (27, 25), חצוף (26) ופורע חוק (27). אפילו האנשים שעם המלך הסתייגו ממעשיו ופנו לקרוא לה' יחד עם היהודים (27), ורק המלך לבדו נותר בתפקיד האיש הרע. קו זה נמשך גם בתפילת שמעון בפרק ב, שם המלך מתואר כשחצן ומחולל (כגון ב, 14), וגם בסיפור הלקאתו של פילופטור הוא נחשב יהיר מאוד (ב, 21) ואינו מתקן את דרכיו (ב, 24).

רשעותו של המלך נמשכת גם במצרים. הוא ממשיך ברעותיו (ב, 25), וחבריו ורעיו עמו או בעקבותיו (ב, 25-26). הוא אינו מסתפק במעשי אלימות אין סופיים (ב, 26: ἀναριθμήτοις ἀσελγείαις), אלא מוסיף לפעול בחוצפה וכותב צו נגד היהודים. בהמשך (ג, 1) המלך מוצג כ"לא צדיק" (δυσσεβής) או כבעל לב כזה (ה, 47: δυσσεβής φρήν)<sup>15</sup>, והחלטתו על השמדת היהודים היא החלטה מרושעת (ה, 8: βουλὴ ἀνοσίῳς). יהירותו ניכרת באיגרת נגד היהודים שנכתבה, לפי מחבר מק"ג, מתוך התנשאותו בהצלחתו וזלזול בכוח האל הגדול ביותר (ג, 11).

איגרת זו חושפת היבטים נוספים בשחצנותו ורשעותו של המלך. פילופטור מציג עצמו כמי שרצה לכבד את המקדש בירושלים (ג, 16-17: τιμάω), בעוד שלפי המסופר בפרק א, 12 הוא עצמו תבע כבוד (τιμή) המתבטא בכניסה לקודש הקודשים. מחבר מק"ג מבליע בזה אירוניה דקה כלפי המלך היהיר ותאב הכבוד, שאינו מכיר ואינו מודע לרדיפת הכבוד שלו. לגלוג נוסף טמון בהוראה המיוחסת למלך (ג, 25) לשלח אליו את היהודים עם נשיהם וילדיהם בגסות, חוצפה ועזות פנים (μετὰ ὑβρεως καὶ σκυλμῶν), לקראת מותם (εἰς φόνον) – או ליתר דיוק רציחתם<sup>16</sup> –

<sup>15</sup>. ובשעה שהמלך עורך משתאות לכבוד אליליו (ז, 16), מתואר לבו כמונהג שלא בדרך הישר וכמרוחק מן האמת.  
<sup>16</sup>. המילה φόνος מקבלת גם מובן של "עונש מוות" אך בעיקר מובן של "רצח" (ראו: LSJ ו-WB בערכו). ברור שמובנה הבסיסי כאן הוא עונש מוות, אך השימוש במילה שמובנה העיקרי הוא "רצח" מרמז שלדעת המחבר אין כאן עונש מוות מוצדק אלא רצח של חפים מפשע. יתר המילים בפסוק המבטאות את אכזריותו של המלך תומכות בפירוש



בצורה בלתי נסבלת ומבישה. פקודה מעין זו על רצח עם ועל "היבריס" בוודאי אינה מבטאת דרך שלטון תקינה, והיא עומדת בניגוד בולט לתכונות שפילופטור מייחס לעצמו משפטים אחדים לפני כן. בפסוק 18 הוא מאפיין את עצמו כמי שרוחש אהבת אנוש (φιλανθρωπία) כלפי כל בני האדם. תכונה זו, שהיא משבחו של המלך האידיאלי,<sup>17</sup> נזכרת פעמיים נוספות באיגרת המלך (ג, 15, 20) בד בבד עם הגינותו (ἐπιείκεια : 15) של המלך. אמנם לפי האיגרת הנימוק לעונש הכבד שהושת על היהודים הוא חוסר הכרתם בתכונות נעלות אלה של המלוכה והתנהגותם העוינת כלפיה (ג, 18-19; 22-24). אולם הענישה המתוארת אינה אלא התנהגות אכזרית, והיא אינה הולמת מלך הגון ואוהב אנוש.<sup>18</sup> הלגלוג האירוני של המחבר על אהבת האנוש של המלך ניכר אפוא לעין כול.<sup>19</sup>

ואכן אכזריותו של המלך מפורשת גם במקומות אחרים בספר. פעמיים מוקפצת דמותו של המלך לפאלאריס, הטיראן האכזר הנחשב בעולם העתיק לאכזריות בהתגלמותה (ה, 20; 42),<sup>20</sup> ופילופטור גובר עליו באכזריותו. אפילו היוונים מאלכסנדריה – לכאורה מקורביו ובני בריתו של המלך – העריכו את מצב העניינים ואת סדרי השלטון כטיראניים (ג, 8). מחבר מק"ג מעיר, כי החלק האחרון של פקודת המלך, המאפשר לכל מי שירצה להצטרף למיסטריות, ניתן רק כדי להסוות את שנאתו של המלך לכול (ב, 30: ἵνα δὲ μὴ τοῖς πᾶσι ἀπεχθόμενος φαίνεται). הווה אומר, יחסו האמיתי של המלך כלפי נתיניו אינו אהבת אנוש אלא שנאה ואכזריות.

רמז נוסף לאכזריות המלך מופיע בדבריו על רעיו הרעים. באיגרת השנייה של המלך הוא קובע כי בהתנהגותם כלפי היהודים דבקו רעיו הרעים של המלך באכזריות פראית יותר מחוק הסקיתים (ז, 5: νόμοι Σκυθῶν ἀγριωτέρων ἐμπεπορημένοι ὡμότητα).<sup>21</sup> המעשה שגרם למלך להעריך את רעיו באופן כזה מפורט בתחילת הפסוק, והוא הובלת היהודים בספינות כעבדים או כמורדים, כבולים וזוכים ליחס גס, אלי מותם (οἱ καὶ δεσμίους καταγαγόντες αὐτοὺς). לשונות דומים לתיאור (μετὰ σκυλμῶν ὥς ἀνδράποδα μᾶλλον δὲ ὥς ἐπιβούλους...

זה. על מובנה השלילי של המילה σκυλμός ראו: פאסוני דל-אקווה 1974, עמ' 197-202; פאסוני דל-אקווה 1997, עמ' 792.

<sup>17</sup> ראו למשל איסוקרטס, פיליפוס, 114; איגרת אריסטיאס, 208; 290; RE, supp. 7, s.v. 'Philanthropon', cols. 1032-1034; שוברט 1937, עמ' 10-12.

<sup>18</sup> השוו גם דברי תיאופראסטוס בשרידים מחיבורו περὶ βασιλείας, שנשתמרו בפאפירוס P. Oxy. 1611, שיש לשלוט באמצעות השרביט ולא באמצעות החנית.

<sup>19</sup> צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 359, העיר בקצרה על ה"אירוניה המרה" שבשימוש במילה "פילאנתרופיה".

<sup>20</sup> ראו: גרים 1857, עמ' 263-262; RE, 38 (1938), s.v. 'Phalaris', cols. 1650-1652.

<sup>21</sup> על הסקיתים כעם אכזר ופראי ראו למשל: הרודוטוס, ד, 64. ועיינו עוד: גרים 1857, עמ' 97. גם מחברים יהודים אחרים הזכירו את הסקיתים כעם אכזר ופראי, ראו למשל: מק"ב ד, 47; פילון, המשלחת לגאיוס, 10.

זה מופיעים בפרק ד, במקום שמתוארת הובלת היהודים מכל רחבי מצרים להיפודרוס,<sup>22</sup> ובסיום התיאור נאמר שהדבר נעשה בהתאם לפקודת המלך.<sup>23</sup> לשון כמעט זהה לתיאור באיגרת השנייה של המלך מופיעה באיגרתו הראשונה (ג, 25), שבה הוא מצווה על שילוח היהודים ומשפחותיהם כבולים, בגסות חוצפה ועזות פנים (ἐν δέσμοις... ἐν δέσμοις... ἀσπασ... μετὰ). מקבילות לשוניות אלה מורות על האירוניה שטמן מחבר מק"ג בדברי המלך האחרונים: אמנם המלך מייחס את האכזריות המופלגת לרעיו, אך מי שהתמיד בקריאת הסיפור עד לשלב הזה נזכר בשלבים הקודמים של הסיפור בעזרת המקבילות, ויודע היטב כי המלך עצמו הוא שגזר ויזם את כל המעשים האלה, ועליו יש להטיל את האחריות על אכזריות זו ולא על רעיו. מאליו עולה מן הדברים שהמלך הוא גם שקרן.<sup>24</sup> יש להדגיש שרמיזה זו מופיעה בסוף הסיפור, בשעה שהמלך כבר תיקן את דרכיו והוא מגונן על היהודים. אם גם בשלב כזה של הסיפור, בסוף הטוב והמאושר, מחבר מק"ג עדיין רומז לאחריותו של המלך ולצביעותו, נראה שהוא סבור שהיחסים בין המלך ליהודים הינם בעייתיים ואינם תקינים ובטוחים לחלוטין גם בזמנים שלווים.<sup>25</sup>

תכונה אחרת שאינה ראויה לשליטים מיוחסת במק"ג לפילופטור: התנהגות בלתי צפויה ובלתי יציבה של המלך. לדברי מחבר הספר ההחלטה על השמדת היהודים הייתה פתאומית ובלתי צפויה (ד, 2: ἀπροσδόκητον ἐξείψεως). דבר דומה נאמר על גורל היהודים בפרק ג (8),<sup>26</sup> והדבר מקושר שם לאופיו הטיראני של השלטון. גם הנזיפה החמורה והאיום של המלך על הרמון היו בלתי צפויים (ה, 33: ἀπροσδόκητος), ואירועי היום השני גרמו לציפייה (προσδοκία) ולחוסר וודאות שעלולים היו להוביל למהומות (ה, 41). על התנהגות המלך ביום זה העירו לו מקורביו, והגדירו את מחשבתו כבלתי יציבה (ה, 39: ἀσταθὴ διάνοιαν). הווה אומר, התנהגות השלטון אינה יציבה, והיא מערערת גם את היציבות ואת הביטחון של המדינה.

<sup>22</sup> הפועל κατὰ γὰρ מופיע כאן ולעיל ד, 9; המילה ἐπίβουλος מופיעה כאן ולעיל ד, 10.

<sup>23</sup> ד, 11: καὶ τὸν δεδωγματοποιημένον τῷ βασιλεῖ.

<sup>24</sup> אפשר שמחבר הספר מקהה את העוקץ הזה בכך שהוא מספר (ו, 20) שעם הופעת המלאכים שכח המלך את חוצפתו (καὶ λήθη τὸ θράσος αὐτοῦ... ἔλαβεν) אחרים.

<sup>25</sup> בדרך דומה משתמע גם מפרק 24, ו' יחס זה של המחבר למלך התלמיי. בפסוקים 24-28 נוזף המלך בחבריו על מעשיהם כלפי היהודים ומורה להם לשחררם לאלתר. המלך מתאר מעשה זה של רדיפת היהודים כמנוגד לחוק (26) וכחסר צדק (27), והוא מכנה את המבצעים אותו כאכזריים יותר מטיראן (24: τυράννους ὑπερβέβηκατε). הואיל והמלך הוא שציווה על רדיפת היהודים, ברור שלאמיתו של דבר המלך הוא האכזר יותר מטיראן, בדיוק כפי שתואר בפרק ה, 20; 42. גם במקרה זה הדברים מיוחסים למלך בשעת המהפך ביחסו ליהודים, ומכאן שגם כאשר המלך מגן על היהודים, אין ביטחון בהגנה זו. בניגוד לפרנטה 1988, עמ' 169, אין צורך לשחזר סיטואציה של מזימה תצרנית נגד יהודים, שבסופה המלך התייצב לימין אותם יהודים כדי שפרק 24, ו' יכיל איזשהו היגיון ("has any logic"). לפי דעתי הפסוק נועד ללגלג על המלך ולהעמיד על אכזריותו ועל יחסו האמיתי ליהודים.

<sup>26</sup> ταραχὴν ἀπροσδόκητον περὶ τοὺς ἀνθρώπους... καὶ συνδρομὰς ἀπροσκόπους γινομένης.

חוסר היציבות של המלך אינו רק בהתנהלות השלטון אלא גם באישיותו. בניגוד לשליט הטוב השולט ברוחו בדרך כלל,<sup>27</sup> מתואר תלמי פילופטור כזועם וזועף, שמצב רוחו משתנה תדיר משמחה בלתי מבוקרת לזעם מר. המלך כועס על כולם: על יהודי ירושלים (ב,24), על יהודי אלכסנדריה (ד,13), על יהודי הממלכה (ג,1; ה,1; 47), על רעיו (ו,23) ועל הרמון שר הפילים (ה,18; 30). באחד המקרים החמה רבה ביותר, והיא מתוארת "בלתי ניתנת לשינוי לחלוטין" (ה,1).<sup>28</sup> יש בתיאור זה מידה בלתי מבוטלת של לגלוג, שהרי בפרק ו,22 נאמר ש"חמתו של המלך נהפכה לדמעות".<sup>29</sup> במקרה אחר המלך נתון לשינויים קיצוניים במצב הרוח, ולאחר שהתמכר למשתה ושמחה התעורר זעמו על שר הפילים שלו (ה,17-18). שינוי מצב רוח דומה מתואר למחרת, כשהמלך היה נתון לשכחה, ומתוך שכחה זו התפרץ בזעם כלפי שר הפילים, פנה לשתייה ושמחה, ושוב איים על שר הפילים (ה,28-37). עוד מסופר על המלך שהוא ישן מעבר למידה (ה,11-12). נמצא שיציבות ושליטה עצמית אינן מתכונותיו הבולטות של תלמי פילופטור לפי מק"ג הן מבחינת דרך שלטונו והן מבחינת אישיותו.

העובדה שהמלך מתואר כחסר יציבות היא פרט נוסף שבאמצעותו מלגלג מחבר הספר על המלך.<sup>30</sup> המלך קובע באיגרתו הראשונה כי ענישת היהודים תביא את המדינה למצב יציב וטוב ביותר (ג,26: τὰ πράγματα ἐν εὐσταθείᾳ καὶ τῇ βελτίστῃ διαθέσει κατασταθήσεσθαι). בניגוד לקביעה זו מסתבר שלא היהודים הם הגורמים לחוסר יציבות אלא דווקא המלך, ודווקא בשל רדיפת היהודים. הדבר מודגש בלשון הכמעט זהה המתארת את חוסר יציבותו של המלך (ה,39: ἀσταθὴ δόξαν). בהמשך מתרעם המלך על רעיו הקעים שטענו שהיהודים מערערים את יציבות המדינה (ז,4: τὰ πράγματα εὐσταθήσῃ μὴποτε) בעוד שלאמיתו של דבר דווקא אלוהי היהודים הוא הממציא למדינה שלוה ויציבות (ו,28: εὐστάθεια).

<sup>27</sup>. ראו למשל תיאורו של טיבריוס אצל פילון, המשלחת לגאיוס, 304; ותיאור המלכים המצריים אצל דיודורוס סיקיליוס, א,ע,6. השו' גם אריסטיאס 222-223.

<sup>28</sup>. ὁργῇ καὶ χόλῳ κατὰ πᾶν ἀμετάθετος... .

<sup>29</sup>. ἀκαὶ μετεστράφη τοῦ βασιλέως ἡ ὁργὴ εἰς... δάκρυα. ניתנת לשינוי" (ה,12), והיא, כמובן, השתנתה לחלוטין.

<sup>30</sup>. גרואן 1998, עמ' 234-236, דן בהומור של מק"ג, ומצביע על הגיחוך בדמותו ההפכפכה של המלך. לדבריו בסופו של דבר פילופטור מוצג לא כטיראן אלא כשוטה, ומטרת התיאור היא להרגיע את הפחדים ולטעון שאין מדובר בעימות חשוך מרפא אלא בשיתוף פעולה בין המלך ליהודים שהופר קלות בגלל שיגעון עובר של מלך מטומטם (עמ' 236). אולם, כפי שנאמר בפנים, ההומור והלגלוג אינם רק על דמותו ההפכפכה של המלך אלא גם על רדיפת הכבוד שלו, על יומרתו להתנהגות פילנתרופית, ועוד. נמצא שההומור אינו מציג רק מלך מטומטם אלא גם מלך אכזר. ועוד, כידוע להומור פונקציות חברתיות שונות, ולעתים קרובות הוא מתפקד כנשק במאבק תרבותי וכאמצעי ביטוי של ביקורת שאסור לבטאה באופן ישיר. לאור הנתונים המוצגים בפנים מסתבר שגם כאן ההומור והלגלוג אינם רק תרופת הרגעה אלא כלי נשק נטול סיכון למשתמש, במאבקו של מחבר הספר בשלטון העוין את היהודים, וכפי שנטען להלן, ביטוי ליחסו הנסתר של מחבר הספר למלך.

(παρέχει). מסתבר אפוא שאלה שטוענים נגד היהודים, הם המערערים את יציבות המדינה. אם כן לא זו בלבד שהגורם להעדר יציבות הוא המלך בעצמו, אלא שהמלך גם אינו מבחין בכך שהוא הגורם הבלתי יציב, ששיגר את האיגרת הראשונה הרואה ביהודים איום על יציבות המדינה, והוא מטיל את האחריות על רעיו.

לכאורה קשה לחבר את הנתונים שהוצגו לכלל תמונה אחידה ובהירה. מחד גיסא, בסוף הסיפור המלך מגן על היהודים, אוהד אותם ומזדהה עמם. מאידך גיסא, המשבר בין המלך ליהודים מציג מלך שלילי ורשע, שבאופן בסיסי עוין את היהודים וחפץ לאבדם. אולם נראה ששיקולים אחדים עשויים להכריע את הכף: ראשית, ברוב הספר מוצגת דמות שלילית של המלך, ורק בסופו נזכרים מעשים טובים שלו ביחס ליהודים, אך גם שם המחבר אינו מכנה את המלך בתואר חיובי כלשהו.<sup>31</sup> לא זו בלבד אלא שבתפילת אלעזר נרמזות בקשה להשמדתו של המלך, כעין מה שארע לפרעה בים סוף (ו,4).<sup>32</sup> שנית, החריגה הניכרת ביחס לספרות יהודית גלונית אחרת בתיאור השלילי של המלך עצמו. בספרות זו על פי רוב דמויות רשע אינן שורדות, והמלכים הממשיכים לשלוט אינם כה רשעים, בניגוד למק"ג שבו המלך הרשע שרד והמשיך לשלוט.<sup>33</sup> שלישית, הרמזים על רשעותו של המלך ואחריותו למשבר המפוזרים גם בחלקים של מק"ג "האוהדים" את המלך. ובאותו כיוון מזווית אחרת: איגרת מלכותית היא דפוס התבטאות של גורם מלכותי, ולפיכך אין לצפות שבמסגרת כזו תצויר דמות מרושעת של המלך. אין גם לצפות שמסקנתו של סופר יהודי גלוני תהא שמלך המדינה שבה מתגוררים היהודים יוצג כרשע ושונא יהודים. הרי אם אכן המלך הוא כזה, אין סיכוי ליהודים להמשיך לחיות בארצו של מלך רע זה. לכן אין זה מפתיע שהאיגרת השנייה של המלך אינה מטילה על המלך אשמה מפורשת של שנאת יהודים ושהספר מסיים בהצגת ההגנה שהמלך מספק ליהודים. מסתבר שגם ההצהרה על נאמנותם היציבה והמושלמת של היהודים שנבעה משכחת המלך ביום השני (ה,31) משקפת רעיון דומה, שמחבר מק"ג חפץ לבטאו: בתוך תוכו יחס המלך ליהודים עשוי להיות טוב. אפשר גם שמשפטים אלה במק"ג

<sup>31</sup>. אמנם היהודים שיבחו את המלך (ו,13), אך אין פירוט של תוכן השבחים שנאמר, או של כינויים חיוביים כלשהם כלפי המלך. בשלב סופי זה של הספר המחבר רק נמנע מלכנות את המלך בשמות גנאי ומהטלת אחריות מפורשת לאירועים עליו; ראו לעיל בסמוך להערה 10.

<sup>32</sup>. ... ἀπώλεσας... δυνάστης Αἰγύπτου τὸν πρὶν Παράω... τὸν Φαραῶν (=אתה איבדת את פרעה, מלפנים השליט של מצרים הזאת). ראו להלן הערה 87, ובסמוך לה.

<sup>33</sup>. ברקלי 1996, עמ' 196, משווה את פילופטור של מק"ג לארבע דמויות קריקטוריסטיות מספרות הבית השני: אנטיוכוס, המן, פלאקוס וגאיוס קאליגולה. ואולם לצד נקודות הדמיון לאישים אלה במרידה בח' ובהתעללות ה' בהם קיים הבדל מרכזי אחד: כל האישים הללו מתו מיתות משונות בשל חטאיהם נגד היהודים (ראו: מק"ב ט, 28-4; אסתר ז, 10; ח, 7; נגד פלאקוס 189-191; לגבי גאיוס אין בידינו תיאור של פילון אך ראו יוספוס, קדמוניות יח, 306), ורק פילופטור לא נענש במוות בשל מעשיו.

מבטאים את תקוות המחבר שכך אכן יהיה.<sup>34</sup> הנקודה המשמעותית היא שגם במהלך האיגרות ובתיאור היחסים הטובים בין המלך והיהודים עדיין נרמזים יחסים מתוחים בין המלך והיהודים.<sup>35</sup>

מסקנתנו היא, אפוא, שלדעת מחבר מק"ג אין לבטוח ביחסו הטוב של המלך כלפי היהודים, ואין לראות ברדיפת היהודים על ידי המלך רק סטייה מקרית מיחסו הקבוע ליהודים. אמנם המלך חזר בו מגזרת ההשמדה של היהודים, אך הגורם הדומיננטי בשינוי זה הוא השגחת ה' על עמו, וקיום הבטחתו המצוטטת בספר (ו, 15) שלא ימאס אותם. אף שהיהודים חיים בחסדו ובחסותו של המלך, אין ביטחון ביציבותה של חסות זו, שהרי המלך הפכפך ואכזר, וגם רעיו אינם פטורים מזעמו. רק ה' שומר על עמו, ומיד בסמוך לקביעה שהיהודים היו "מוגנים בצו המלך" (ז, 20), מוסיף מחבר מק"ג שהאל הגדול ביותר עשה בשלמות את הדברים הגדולים להצלתם (ז, 22), וחותרם את הספר בברכה: "ברוך מפלט ישראל לנצח" (ז, 23).<sup>36</sup>

## ב. נכרים ויהודים

הדברים שנרמזו במק"ג בעניין יחסו של המלך ליהודים נראים מפורשים כמעט לגמרי בעניין יחסם של שאר הנוכרים ליהודים. אפילו בסוף הספר יחסם של אלה ליהודים הוא של איבה.<sup>37</sup> בעוד שבסוף הספר המלך מוצג כמגן היהודים (ז, 20), נוכרים הם אלה שמפניהם זקוקים היהודים להגנה. המחבר מוסר שיחסם של האויבים (ἐχθροί) ליהודים היה של כבוד ומורא, אף אחד לא איים על רכוש היהודים (ז, 21), ואלה מן האויבים שנטלו מרכוש זה החזירוהו לבעליו בפחד גדול

<sup>34</sup>. ראו גם דברי קולינס 1983, עמ' 108, המגדיר הצגת יחס טוב של המלך ליהודים כמוטיב מסורתי, ולדעתו הוא אינו מתאר את המציאות אלא את תקוותיו של המחבר. תקוות המחבר עולות שוב לדיון להלן, סוף סעיף ב, סעיף ג בסמוך להערה 66, סוף סעיף ג וראשית סעיף ד. להסבר הקושר חלק מהפסוקים המציגים את יחסו הטוב של המלך ליהודים בפולמוס של המחבר נגד פולחן דיוניסוס ובשאיפתו להראות שאפילו המלך מכיר באלוהי היהודים, ראו לעיל פרק א, בסמוך להערה 125.

<sup>35</sup>. ואין צריך לומר שהצהרתו ביום השני על נאמנות היהודים נובעת משכחה. כלומר, בשעת פכתותו אין המלך מכיר בטיבם של היהודים.

<sup>36</sup>. גם ציריקובר תשכ"א, עמ' 359-361, רואה במלך רשע שאין לסמוך על הגנתו על היהודים, ותקוות היהודים היחידה היא אלוהיהם. אולם לדבריו חזרתו של המלך בתשובה בסוף הספר אינה תואמת מסקנה זו, ולכן הוא סבור ש"את הקו הזה מציא המחבר במקור על גורל יהודי אלכסנדריה בימי אוורגטס ולא יכול היה לשנותו" (עמ' 359). הסבר זה הוא בהתאם לשיטת ציריקובר גם במקומות אחרים (כגון בעמ' 340), שמחבר מק"ג היה כבול למקורותיו ולא יכול היה להשתחרר ממרכיביהם היסודיים. לדעתי אין צורך בהנחה זו. כאמור בפנים מחבר יהודי הלניסטי אינו יכול שלא להחזיר בתשובה את המלך שהרי כדברי ציריקובר (עמ' 360) "והמלך – הוא סמל המדינה, אם הוא רע הכל רע". לכן מוצג המלך כמגן היהודים על אף הספק בדבר יציבותה של הגנה זו.

<sup>37</sup>. על יחסי נוכרים יהודים במק"ג ראו בעיקר: ברקלי 1996, עמ' 196-198; גיונסון 1996, עמ' 41-44; גרואן 1998, עמ' 233; קולינס 2000, עמ' 126-128.

(ז, 22). הווה אומר, הם עדיין מוגדרים "אויבים", השנאה עדיין קיימת, אלא שהשונאים יראים מהיהודים ואינם יכולים לממש את שנאתם.

תיאור זה הוא חזרה למצב היחסים בין יהודים לנוכרים שהתקיים בתחילת האירועים במצרים. בתחילת פרק ד נאמר שהשנאה ליהודים שהייתה מושרשת בקרב העמים מקדם יצאה לאור בבהירות (ד, 1).<sup>38</sup> כלומר, בראשית הספר הנוכרים שונאים את היהודים שנאה כבושה אך מושרשת היטב, וזו שבה ונכבשת בקרבם בסוף הספר. עיקרו של הספר הוא, אפוא, תיאור של התפרצות השנאה החוצה ודיכוייה של התפרצות זו, אך לא הפיכת השנאה לאהבה.

תיאורי שנאה ועוינות של העמים או של מקצת מן הגויים כלפי היהודים שבים ועולים בספר מק"ג. מחבר מק"ג מתאר את ההתלהבות והשמחה שאחזו בציבור ובדרגים שונים של הממשל בעת שביצעו את גזרות המלך נגד היהודים. בכל מקום שאליו הגיע שמע הגזרה התארגן לעמים (ἐθνεῖς) משתה ציבורי<sup>39</sup> מלווה תרועות ושמחה (ד, 1). בכל שלושת הימים שבהם הכינו את הפילים להשמדת היהודים מצוינת שמחתם של רעי המלך ושנאתם את היהודים: לאחר הצו הראשון נערך משתה בהשתתפות המלך והשונאים ביותר את היהודים מקרב רעיו וצבאו (ה, 3). לאחר הצו השני כל הנוכחים במשתה הסכימו בשמחה להשמדת היהודים, והקדישו את הלילה לתכנון סוגים שונים של לגלוג על היהודים (ה, 21-22). גם לאחר הצו השלישי התפזרו רעי המלך ומקורביו (οἱ συγγενεῖς) שמחים מאוד (ה, 44).<sup>40</sup> את רישום היהודים לקראת השמדתם ביצעו פקידי הממשל בשמחה (ו, 34) ובחריצות (ד, 15).

תחושות הפוכות קיננו בקרב אויבי היהודים בשעה שתכניות ההשמדה עלו על שרטון. כשביטל המלך את השמדת היהודים בפעם הראשונה היו רעי המלך כעוסים (ה, 34),<sup>41</sup> ולאחר התגלות המלאכים ותשועת היהודים, מודגש שאלה שפקדו את היהודים בשמחה היו כעת עטויי בושה (ו, 34). גם תיאורים אלה משקפים את יחסם של נוכרים כלפי היהודים. יש להדגיש שבמקורות שנזכרו בשתי הפסקאות האחרונות תופסים אישי ממשל ונכבדיו מקום מרכזי בשנאת היהודים.

מפסוקים נוספים במק"ג מצטיירת תמונה דומה על יחסם הנוכרים ליהודים. מחבר הספר מדווח שהנוכרים (ἄλλόφυλοι) לא החשיבו את מעלותיהם של היהודים אלא הטיחו בהם האשמות

<sup>38</sup> τῆς προκατεσκιρωμένης αὐτοῖς πάλαι κατὰ διάνοιαν μετὰ παρρησίας νῦν ἐκφαίνομένης ἁπεχθείας.

<sup>39</sup> δημοτελῆς... εὐωχία.

<sup>40</sup> לאור תיאור זה של יחס רעיו של המלך ליהודים אין זה מפתיע שרעיו של המלך מתוארים כשותפים בגזרת המלך נגד היהודים (ב, 25-26).

<sup>41</sup> לאחר שהמלך החליט בשלישית להמית את היהודים, מפצירים בו מקורביו (οἱ συγγενεῖς) לא לשוב ולבטל את החלטותיו (ה, 39), וגם זה מלמד על יחסם העוין של מקורבי המלך ליהודים.

קשות (ג, 6-7). מושלי הערים שאליהם הגיע צו המלך נהגו באכזריות כלפי היהודים וגירשו ממקומות יישובם.<sup>42</sup> ביחסם לכלות שנישאו זה עתה פעלו בני עמים אחרים (ἄλλοεθνῆς) באכזריות יתרה (ד, 6). המעשים נגד היהודים נעשו בפומבי (ד, 1; 7) ורק קולות בודדים מקרב השונאים (τινας τῶν ἑχθρῶν) הביעו מחאה חרישית על גירוש היהודים בכך שבכו על אומללותם. אולם מחאה זו לא נבעה מאהבת היהודים והודאה במעשיהם הטובים, אלא מתוך הכרה בחוסר האנושיות שבאכזריות היתרה הננקטת כלפי היהודים (ד, 4).<sup>43</sup> כלומר, גם הסתייגות זו של נוכרים בודדים אינה משקפת יחסים תקינים של נוכרים כלפי יהודים.<sup>44</sup>

מובן שציור זה של יחס הנוכרים ליהודים אינו אלא לבוש ספרותי של עמדותיו והערכותיו של מחבר מק"ג ולא דיווח היסטוריוגרפי על המציאות בימי תלמי פילופטור. לכן אין זה מפתיע שהערכות דומות מושמות בפיהם של אישים יהודים הפועלים בספר מק"ג. אלעזר הכהן קובע כי העמים (ἔθνη) הם מתועבים ופורעי חוק (ἀνομοί), אויבים והוגי הבלים (ו, 9-11). גם בתחינת היהודים לאחר כשלונו של נסיון ההשמדה ביום הראשון הם מתייחסים ל"עמים היהירים" (ה, 13), ובתפילת שמעון יש התייחסות לאויבים (ב, 13: ἑχθροί) ורשעים (17: παράνομοί).<sup>45</sup>

קבוצת פסוקים אחת יוצאת מהכלל המתואר עד כה. קבוצת פסוקים זו מוקדשת לתיאור התגובות השונות לגזרת המלך נגד היהודים (ג, 2-10). לפי תיאור זה אמנם פשטה שמועה עוינת נגד היהודים (2), אך שמועה זו לא הייתה נכונה, ומקורה היה בבודדים (ἐνίοι) שראו ביהודים אויבים (4). לעומת זאת כל האנשים (ὅπας ἀνθρώπων) הכירו בהתנהגותם הטובה ובשם הטוב של היהודים (5). ואכן היוונים שבעיר (Ἕλληνες "οἱ δὲ κατὰ τὴν πόλιν") התקוממו בלבם על הגזרה נגד היהודים, ואף עודדו את היהודים, אלא שלא יכלו לסייע להם בגלל טיבו העריץ של השלטון (8-9). והיו אף שכנים, ידידים או שותפים שסייעו ליהודים בפועל (10) למרות הנסיבות

<sup>42</sup> ד, 4. הפסוקים הבאים מתארים את האכזריות שבה נלקחו היהודים והובלו להיפודרוס, וגם הם ראו ליחס עוין של נוכרים כלפי יהודים.

<sup>43</sup> מחאה חרישית זו מנומקת ברחמים המשותפים (τὸν κοινὸν ἔλεον) ובזכירת הגלגל המתהפך בעולם (ἐν τῇ αἰῶνι καταστροφῇ τοῦ βίου ἀδελφόν). מילולית: השינוי הפתאומי הבלתי ידוע של החיים). מוטיב הלניסטי זה של חוסר היציבות שבחיים והבכי הנגרם בעקבותיו אינם מבטאים רחמים על הצד המובס והסובל, אלא חשש מפני הגורל המר העתיד לפקוד את אלה המצליחים בהווה. וראו עוד, להלן בסמוך להערות 108-110, על פירושו של פסוק זה, וכן להלן, הערה 48.

<sup>44</sup> אפשר שפסוקים נוספים רומזים לתפוצה הגדולה של שנאת יהודים על ידי נוכרים לפי מק"ג. בפרק ה, 5-6 נאמר שהיהודים נחשבו בעיני העמים (ἔθνη) לחסרי מגן, וייתכן שזה משקף לא רק הערכה אובייקטיבית אלא גם משאלת לב. בפרק ה, 24 מסופר על ההתאספות והציפייה של ההמון לקראת השמדת היהודים, ונראה שהגורם להן הוא שנאת היהודים.

<sup>45</sup> על המשתמע לגבי יחס היהודים כלפי הנוכרים במק"ג לאור התייחסויות אלה של האישים היהודים ראו בהמשך הפרק, סעיף ד, בסמוך להערה 86.

הקשות. לעומת זאת הנוכרים (οἱ ἄλλόφυλοι) לא התחשבו במעשיהם הטובים **הידועים לכול** של היהודים, אלא הפיצו נגדם אשמה קשה (6-7).

העולה מפסוקים אלה שלא רווחה עוינות ליהודים בקרב בני עמים אחרים. רק בודדים חשו כך כלפי היהודים לעומת כל האנשים שהעריכו את אופיים הטוב. ובמקביל היוונים בני אלכסנדריה, דהיינו בני התרבות, תמכו ביהודים, ורק הנוכרים, דהיינו מי שאינם בני תרבות יוונים, שנאו את היהודים.<sup>46</sup> מכאן הסיקו שרה גיונסון ואריק גרואן שהיחס הרווח של נוכרים ליהודים לפי מק"ג הוא יחס טוב, ורק מעטים ונחותים פועלים נגד היהודים ושונאים אותם והם היוצאים מן הכלל. גיונסון וגרואן ממעטים להתייחס לפסוקים המציגים שנאה של נוכרים ליהודים,<sup>47</sup> ונראה שלדעתם הפסוקים שבראשית פרק ג הם המפתח להבנת העוינות של נוכרים ליהודים המתוארת במקומות אחרים במק"ג, לאמור: השנאה המתוארת באותם מקומות היא רק של מעטים ולא יוונים; היוונים והרוב לא נטלו חלק בשנאה זו.<sup>48</sup>

אולם קשה לקבל השקפה זו. ממכלול הנתונים שהוצג עד כה ניכר שקבוצת הפסוקים בראשית פרק ג היא החריג בתיאור יחסי נוכרים ויהודים בספר מק"ג, ורוב הספר מצייר תמונת יחסים שונה. סביר אפוא שהמיעוט ייבטל מפני הרוב, ואין להתעלם מן הפסוקים הרבים או להציע העמדה דחוקה לפסוקים אלה בשל קבוצה אחת של פסוקים. העמדה זו, שהפסוקים הרבים מתארים רק את מעשי המיעוט, דחוקה במיוחד משום שאותם יוונים וחברי היהודים הנזכרים בפרק ג אינם מופיעים שוב במק"ג, ונראה שהשפעתם, אם בכלל, הייתה מזערית.<sup>49</sup> בהקשר זה יש לציין עוד שבספרות יהודית גלותית אחרת משקלם של שונאי היהודים מועט בהרבה מאשר בספר

<sup>46</sup>. ייתכן שיש פסוק נוסף שרומז ליחסים מסוג זה בין נוכרים ליהודים. בפרק ד, 11 נאמר שהיהודים כוננו ונכלאו בהיפודרום כדי שלא יחברו לצבא המלך. חשש זה מלמד שאלמלא היו נכלאים, אנשי הצבא היו מסייעים ליהודים, ולכן מנע המלך את אפשרות החבירה בין היהודים והצבא. חוזה אומר, צבא המלך אינו עוין את היהודים, אלא אוהד אותם. ייתכן שיחס זה של הצבא ליהודים לדעת מחבר הספר קשור לתפקודם הנאמן של היהודים בשמירה על מבצרי הארץ (ו, 25). מכל מקום מסתבר שיש כאן רמז לאהדת יהודים בקרב צבא המלך.

<sup>47</sup>. שורץ 2000, עמ' 354, הצביע כבר על חולשה זו של טיעוני גרואן.  
<sup>48</sup>. ראו: גיונסון 1996, עמ' 42; גרואן 1998, עמ' 233. גם פלדמן 1993, עמ' 108, צועד בדרך דומה. הוא מקבל את התיאור אודות היחס האוהד של מקצת מן היוונים ומן השכנים כלפי היהודים, ואינו מזכיר בשום מקום אחר בספר את היחס העוין של נוכרים ליהודים המופיע בשאר הספר. גיונסון מפנה גם לפרק ד, 4, שם נאמר שגם מקצת משונאי היהודים ביכו את הגירוש האומלל שלהם, ועל פי זה היא טוענת שאפילו בקרב שונאי היהודים השנאה אינה כה קיצונית. אולם גיונסון אינה מזכירה את הנימוקים המוזכרים בפסוק לבכיים של השונאים. לא נאמר שם שהשנאה הומרה באהדה, אלא שרחמים אנושיים והכרה במהפכים העלולים להתרחש גרמו להם לבכות לנוכח האכזריות היתרה שנהגו ביהודים. השנאה נותרה בעינה, אלא שגם כשמדובר בשונאים יש התייחסות שהיא אכזרית מדי; וראו לעיל, הערה 43, ובסמוך לה, ולהלן בסמוך להערות 108-110.

<sup>49</sup>. גם לפי ג, 8 היוונים לא הצליחו לפעול לטובת היהודים משום שהשלטון היה טיראני. סביר אפוא שהסבר זה אינו אלא תירוץ של המחבר להיעלם של היוונים מהמשך הסיפור.



מק"ג,<sup>50</sup> ולכן אין לכרוך בכפיפה אחת את מק"ג יחד עם ספרים אלה רק בשל העובדה שגם במק"ג מופיע אזכור של נוכרים אוהדי יהודים.<sup>51</sup> יש לשקול גם את הסברה שהאינטרס של המחבר היהודי החי בגולה הוא להבליט את יחסם הטוב של הנוכרים ליהודים ואת מיעוט הגויים המתנכלים ליהודים. לכן התיאור של יחסים טובים של הנוכרים ליהודים הוא הצפוי וממילא גם החשוד במגמתיותו, ואילו רוב המקורות המציגים את העוינות של הנוכרים ליהודים אינם מבטאים את העמדה הצפויה מיהודי בן הגולה, ומסתבר אפוא שזו המציאות לפי תפיסתו של מחבר הספר. זאת ועוד, הרי גם בפסוקים האחרונים של הספר נזכרים שונאי היהודים (ז, 21-22). אם היו אלה גורם שולי וחסר חשיבות מדוע מוצא לנכון מחבר הספר להזכיר אותם לאחר הצלת היהודים? ועוד, רעי המלך ופקידי הממשל, המתוארים כשונאי יהודים, היו על פי רוב יוונים בני אלכסנדריה; הרי לנו שהקביעה שהיוונים שבעיר היו אוהדי היהודים נסתרת בבירור מתוך הספר עצמו.

לאור טיעונים אלה מסתבר שהתמונה שעמדה לעיני מחבר מק"ג היא של עוינות רווחת של נוכרים ליהודים, ושהפסוקים אודות אהדת ה"יוונים" ושנאת ה"נוכרים" את היהודים אינם אלא אפולוגטיקה ורטוריקה מתוך ניסיון לייפות את המציאות.<sup>52</sup> ואכן ג'ון קולינס וג'ון ברקלי ציינו שדיכוטומיה מעין זו בין "יוונים" אוהדי היהודים ובין "נוכרים" העוינים את היהודים מצויה גם אצל מחברים אחרים:<sup>53</sup> פילון ויוספוס מייחסים את מקורה של שנאת היהודים למצרים, ויוספוס מטהר מכל אשמה את היוונים בעלי התבונה.<sup>54</sup> גם עדויות אלה אינן עולות בקנה אחד עם תיאורי המציאות – שיוונים היו שותפים פעילים ומרכזיים בשנאת היהודים – כפי שנמסרים על ידי אותם

<sup>50</sup> גם מק"ב, שבבסיס סיפורו עומדת המלחמה בין יהודים לבין גויים, משרטט תמונה אחרת מזו של מק"ג. ראו הדוגמאות שמזכירה ג'ונסון 1996, עמ' 42-43 (= 35-36; 49), יחסו של תלמי מאקרון ליהודים (י, 12) והברית הפנה שחורת ניקנור עם יהודה המקבי (יד, 23-26). גם במגילת אסתר אויב היהודים הוא בעיקר איש אחד ומשפחתו בניגוד למק"ג, ובסוף המגילה (ח, 17) "רבים מעמי הארץ מתיידיים כי נפל פחד היהודים עליהם", בעוד שבמק"ג אין תיאור של הפיכת השונאים לאוהבים או ליהודים ונזכר רק פחד שנפל על האויבים (ז, 21). אין צריך לומר שבאיגרת אריסטיאס, שאינה "ספר עימות" בין יהודים לנוכרים, מוצג מצב העבדות שבו נתונים היהודים ככורח בלתי נמנע שהוטל על תלמי (14) או כמעשה שנעשה בניגוד לרצונו (23) ולא כעוינות ליהודים.

<sup>51</sup> בניגוד לג'ונסון 1996, עמ' 41-44.

<sup>52</sup> גם במקרה זה סבור צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 363, הערה 52, שפסוקים 8-10 בפרק ג המתארים את אהדת האלכסנדרונים ליהודים שאולים, כנראה, "מן המקור שסיפר על גורל היהודים תחת אורגסטס" (על התמיכה המשותפת של היוונים באלכסנדריה ושל היהודים באורגסטס ראו למשל: גולן תשמ"ז, עמ' 761; שטרן תשנ"ה, עמ' 127). ושם, עמ' 363-364, הערה 54, משחזר צ'ריקובר את מקומם המקורי של פסוקים אלה. כשר תשל"ט, עמ' 206, סבור כי הפסוקים המתארים את אהדת היוונים ליהודים משקפים מצב היסטורי בימיו של פילופטור, אך כאמור בפנים, קשה לשער שפסוקים אלה משקפים או מייצגים אמת היסטורית עובדתית.

<sup>53</sup> ראו: קולינס 1983, עמ' 107-108; ברקלי 1996, עמ' 196-197; כשר תשמ"ו, עמ' 23, הערה 29. ברקלי משלב טיעון זה על שכיחות המוטיב של אהדת היוונים ושנאת הנוכרים לתמיכה בעמדתו שמק"ג אינו מתכוון לתאר את המציאות אלא ליפות אותה, בעוד שקולינס מתעלם מתיאורי שנאת הנוכרים ופונה לעסוק דווקא ביחס היהודים לגויים: לדעתו תיאור אהדת היוונים מבטא את עמדתו העקרונית של הספר שאין עוינות מהותית בין יהודים לגויים.

<sup>54</sup> פילון, נגד פלאקוס 29; המשלחת לגאיוס 166-170; יוספוס, נגד אפיפון, ב, 68-70.

מחברים עצמם.<sup>55</sup> מטרתם של כל המחברים האלה היא לטשטש את השנאה בין יוונים ליהודים וליצור את הרושם שהיחס של יוונים – הלא הם בני התרבות – ליהודים הוא חיובי ואוהד.<sup>56</sup> במק"ג, כמו במקורות האחרים, יחס אוהד זה של היסוד היווני מעיד שלפי קני מידה יוניים היהודים היו נאמנים בהחלט לממלכה והיו יסוד חיובי בחברה הנוכרית שבקרבה חיו. לפי הגיונם של המחברים, אם היוונים מאשרים את נאמנותם של היהודים ואת שייכותם לחברה ולמדינה,<sup>57</sup> אישור זה תקף לגמרי, ואין מי שיכול לערער עליו. טיעון זה הוא אחד מן האופנים שבאמצעותו ביטאו המחברים השונים את תקוותם ודרישתם שיהודים ייחשבו מרכיב לגיטימי ובלתי נפרד של המדינה והחברה על אף היבדלותם מהן בתחומי חיים שונים. מסתבר שייפוי המציאות הזה במק"ג נועד לצרכים פנים יהודיים,<sup>58</sup> ומטרתו לחזק את הדימוי העצמי החיובי של היהודים ואת המוטיבציה שלהם לא לשבור את הכלים ביחסים עם הגויים. לפי טיעון תעמולתי זה, המבטא תקווה שאולי אינה אלא אשליה, אם כך חושבים "יוונים", אמת זו עוד תיוודע לכול, ועתיד להתקיים שיתוף פעולה אמיתי עם שכנים, חברים ושותפים. לכן אין טעם לוותר על תקווה זו ולנתק את הקשרים עם היוונים או לראות בהם אויבים באופן קטגורי, ויש להמשיך ולנהוג בנאמנות ובהגינות כלפי הממלכה והגויים.<sup>59</sup>

אם כן התיאור הבלתי ריאלי של מק"ג אודות תמיכת היוונים והנוכרים ביהודים אינו מבטא התעלמות מן המציאות אלא ניסיון לרכך את משמעותה, כדי למנוע את התנפצות הקיום העדין של יהודים בעולם הנוכרי. על אף המציאות הקשה של שנאת נוכרים ליהודים לא נגזזה תקוות היהודים להכרת הגויים בטיבם החיובי של היהודים, שהרי – כך חשו היהודים – נאמנותם למלוכה היא שלמה לגמרי. ביטויים רבים יש במק"ג לנאמנות היהודים לממלכה, ואלה יוצגו ויידונו בסעיף הבא.

<sup>55</sup> ברוב תיאורי ההתנכלויות ליהודים המופיעים בנגד פלאקוס (סעיפים 16-102) האשמה אינה מוטלת על המצרים אלא על האספסוף, ופילון אינו מדגיש שהיו אלה אנשים מצרים. אילו היה זה רק יסוד אתני מצרי, פילון היה צריך להדגיש יותר עובדה זו. גם יוספוס באותם סעיפים מודע היטב לעובדה שאזרחים אלכסנדרונים – ולא רק ממוצא מצרי – היו פעילים במהומות נגד היהודים. ראו גם נגד אפיון ב, 89.

<sup>56</sup> לכל העניין השוו: צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 292.

<sup>57</sup> ודוק, אין מדובר ב"אזרחות" אלא בהכרה בשייכות.

<sup>58</sup> מקובל להניח שגם פילון כתב את "המשלחת לגאיוס" ואת "נגד פלאקוס" לקוראים יהודים (אך ראו: צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 306, והערה 37). לעומת זאת ייפוי המציאות אצל יוספוס ב"נגד אפיון" מיועד לקורא הנוכרי. אף על פי כן נראה שבמק"ג קהל היעד הוא יהודי, משום שאילו קהל היעד היה נוכרי מחבר הספר היה מנסה לצמצם את מספרם ומשקלם של הפסוקים המוקדשים לתיאורי העוונות של נוכרים ליהודים.

<sup>59</sup> להסבר הקושר מקצת מהפסוקים ה"חיוביים" עם הפולמוס האנטי דיוניסי של מחבר מק"ג, ראו לעיל פרק א, בסמוך להערה 125.

### ג. יהודים : יחסם למלך ולמדינה ודרכי חייהם

יחסם החיובי של היהודים לממלכה שבה הם חיים הוא נושא חשוב מאוד בספר מק"ג, והוא שב ועולה מראשית הספר ועד חתימתו. מחבר הספר הגלותי הזה מפרש את העוינות ליהודים כנובעת מהטענה בדבר התבדלות היהודים ואי נאמנותם לממלכה. לכן הוא מתאמץ להראות שנאמנותם לממלכה מפורסמת לכול ומוכרת על ידי המלך ועל ידי הגויים, ולהבליט את אורח חייהם החיובי. בכך מחזק מחבר הספר את יסוד הנאמנות הזה בקרב היהודים עצמם, ומבסס את הדימוי העצמי היהודי כיסוד חיובי בממלכה הנוכרית.

הטענה נגד היהודים בדבר התבדלותם מן החברה ועוינותם לממלכה מופיעה במק"ג בשני מקומות עיקריים, ונרמזת במקומות נוספים. באיגרת המלך הראשונה מוקדשים לעניין זה פסוקים אחדים (ג, 16-26), שבהם המלך מאשים את היהודים בחוסר נאמנות לממלכה ובהתנהגות של אויבים ברבריים הנובעת מדרך חייהם המבישה. מילים מן השדה הסימנטי של עוינות ואיבה מופיעות בפסוקים אלה פעמים רבות בתיאור יחסם של יהודים למלך ולנוכרים.<sup>60</sup> בראשית אותו פרק מוקדשים שמונה פסוקים (ג, 2-9) לעניין התנהגותם של היהודים ונאמנותם למדינה. בשלב זה של הסיפור נתפרסמה הגזרה הראשונה והופיעו גילויי שנאה ליהודים. הגורם לשנאה זו הוא התבדלותם של היהודים והתנהגותם בהתאם לחוקיהם, שגרמה לנוכרים לחשוב שהם שונאים את החברה ואת המלך והמדינה (ג, 2; 4; 7).

התנהגות ספיציפית של היהודים חיזקה את התחושה שיהודים אינם נאמנים למלוכה. באיגרתו הראשונה מספר המלך כי הציע בחסדו ליהודים את האזרחות (ג, 21), אך הם באופיים הרע דחו את האזרחות שאין ערוך לה והרחיקו מחברתם את אלה מהיהודים שנענו להצעה האזרחות הנדיבה של המלך (ג, 22-23). מעשה זה הוכיח למלך, לפי האיגרת הזו, את עוינותם של היהודים לממלכה, והביאו לגזור על היהודים את גזרת ההשמדה. הרי לא יעלה על הדעת שמאן דהו נאמן לממלכה אך מסרב לקבל את האזרחות של העיר החשובה שבה.

פסוקים אחרים מלמדים שההאשמה אודות חוסר נאמנותם של היהודים תורגמה לשפת המעשה. היהודים מובלים בספינה כבוגדים או חתרנים (ד, 10 : ἐπίβουλος ; ותיאור דומה בפרק ז, 5), וגם עומדים להיות מוצאים להורג בדרך הראויה לכאלה (ו, 12 : ἐν ἐπιβούλῳ τρώπῳ).

נראה שמטרתו של מחבר מק"ג היא להפריך האשמות אלה. באותם שמונה פסוקים בראשית פרק ג קובע מחבר הספר, המתפקד כמספר כל יודע, כי אין סיבה ממשית לשנאה זו שהרי היהודים היו

<sup>60</sup>. פס' 19, 24, 25 ; השו' גם פרק ז, 4-5.

שומרים את הרצון הטוב והנאמנות כלפי המלכים (ג,3). המחבר שב וקובע כי הכול הכירו את שמם הטוב של היהודים (ג,5), היוונים ידעו שאין בהם אף לא אשם אחד, וחברים ושותפים נוכרים תמכו בהם, מן הסתם בשל הערכתם את אופיים החיובי של היהודים. הטענות נגד היהודים נובעות אם כן בעיקר משנאה של נוכרים ליהודים (ג,2), אך האמת היא שיהודים נאמנים למלך ולחברה.

מלבד הטיעונים הישירים שבאמצעותם מוצגים אופיים החיובי ונאמנותם של היהודים, אלה מוכחים גם בעזרת סיפורים תמימים. בראשית הספר, מיד לאחר נצחונו של פילופטור על אנטיוכוס השלישי בקרב רפית, מסופר שהיהודים שיגרו משלחת מחברי המועצה ומהזקנים לקבל את פני המלך, לציידו באספקה ולשמוח עמו על נצחונו (א,8). תיאור זה מצביע על נאמנותם של היהודים בירושלים: הם אינם מחכים עד שהמלך יגיע אליהם, אלא מקדימים<sup>61</sup> ומשגרים משלחת המורכבת מנכבדי העם, והמבטאת כניעה וקבלת עול מחד גיסא,<sup>62</sup> והזדהות מלאה עם המלך מאידך גיסא.

נראה שראיה נוספת להתנהגותם החיובית של היהודים מצויה בשני הפסוקים העוקבים, בתיאור בית המקדש. בפסוקים אלה מסופר שהמקדש מנוהל בסדר ובאצילות, והדבר מעורר את התפעלותו של המלך (א,9-10). מכאן שאורח חייהם של היהודים, לפחות במה שנוגע לניהול מקדשם, מעורר הערכה בעיני המלך.

כה גדולה הערכת המחבר לתפקידם של היהודים בממלכה עד כי לאחר שנושעו היהודים מסופר כי המלך ערך משתה גדול ביותר והודה לשמים על התשועה שנעשתה לו, דהיינו למלך (ו,33).<sup>63</sup> כידוע, מק"ג מספר על יהודים שעמדו בפני סכנת חיים, והואיל ולפי פסוק זה התשועה נעשתה למלך, מתברר שאובדנם של היהודים היה גורם לפגיעה חמורה במלך. אין זאת אלא שחשיבותם של היהודים כקבוצה נאמנת ביותר למלך היא כה גדולה, עד כי אובדנם עלול לפגוע במלך עצמו ולערער את שלטונו.

<sup>61</sup> אפשר שהתנהגות זו מנוגדת, לפי מק"ג, לשאר ערי חילת סוריה ופניקיה, שלא מסופר עליהן שהקדימו ושלחו משלחת קבלת פנים למלך. לפי זה היהודים הם יסוד נאמן יותר משאר נתיני המלך. אולם ייתכן שאין למחבר עניין להרחיב באירועים בערים אחרות משום שעיקר עניינו הוא ירושלים, ולכן אינו מספר על התנהגות יושבי ערים אלה.

<sup>62</sup> למילה ξένος כמה מובנים: אפשר שמובנה הוא מתנות (כך משתמע מתרגומם של אטם 1913, עמ' 163; גאסטר תרצ"ז, עמ' רלט; הדס 1953, עמ' 33; הרטום תשי"ט, עמ' 8), אך מסתבר יותר שמובנה כאן הוא מנחה או אספקה המוענקת כביטוי לקבלת עולו של השלטון; ראו LSJ בערכו (ξένιος), עמ' 1188, והשוו התרגום לשמ"ב, ח,6. ראו גם פוקס 1957, עמ' 235, וברשימת הפאפירוסים המובאת שם. לכך כנראה נוטה אנדרסן 1985 (1), עמ' 517.

<sup>63</sup> ראו את הפירושים על פסוק זה שנוכרו לעיל, הערה 7.

הגורם המוסמך ביותר העשוי להעיד על נאמנות היהודים למלך הוא המלך עצמו. ואכן פעמים אחדות בספר נשמעות מפי המלך הצהרות חד משמעיות בעניין. בסעיף הראשון בפרק זה הזכרנו את הצהרות המלך בסוף הספר על נאמנותם המוחלטת ורצונם הטוב יוצא הדופן של היהודים כלפי הממלכה (ו, 25-26; ז, 7), וגם את ההתבטאויות המפתיעות של המלך תוך כדי רדיפת היהודים (ג, 21; ה, 31). המלך גם הצהיר שאלה הפוגעים ביהודים הם אויבי הממלכה (ו, 24; ז, 3), ומחבר הספר מכניס לפיו של המלך גם את הקביעה שהאל העליון הוא השומר על הממלכה (ו, 28; ז, 2), ואם ייפגעו היהודים, הדבר יהיה לרועץ לממלכה (ז, 9). הטיעונים הללו, בעיקר אלה המופיעים באיגרת השנייה של המלך (ז, 2-9), מקבילים בהנגדה לנאמר באיגרת הראשונה ומפריכים את טיעוניה.<sup>64</sup> מחבר מק"ג לא הותיר אפוא את ההאשמות נגד היהודים בלא תגובה: טענותיהם של שונאי היהודים בראשית פרק ג – שוברן בצידן באותם הפסוקים, והתגובה לאיגרת הראשונה מצויה באיגרת השנייה. המסקנה התוכנית העולה מדברי המלך היא: יהודים טובים לממלכה, וטוב לממלכה שיהיו בה יהודים שטוב להם.

בדיוננו לעיל בסעיף א, העוסק ביחסו של המלך ליהודים, לא ראינו בהצהרות אלה של המלך עדות אמינה המשקפת את יחסו האמיתי של המלך ליהודים בעיני מחבר מק"ג, והגדרנו יחס זה כשלילי. לעומת זאת, מזווית הראייה של סעיף זה העוסק ביחס היהודים למלך ולמדינה בעיני מחבר הספר, נראה שלהצהרות אלה של המלך משקל בלתי מבוטל. הפסוקים הרבים במק"ג העוסקים בשאלת יחסם של היהודים למלך מלמדים, כי השאלה היא בעלת חשיבות מכרעת בעיני מחבר הספר. בשל חשיבות העניין אין אפשרות להתעלם מעמדת המלך: הרי המלך הוא היסוד השלטוני החשוב ביותר והוא אף מזוהה עם המדינה,<sup>65</sup> ואם לא תימצאנה התבטאויות שלו אודות נאמנות היהודים, הדבר יבלוט מאוד. שתיקה זו תהיה רועמת במיוחד לאור תיאור יחסם האוהד של יוונים ושל נוכרים נוספים: הייתכן שרק אלה מכירים בסגולתם של היהודים והמלך אינו מכיר בה?! לכן אף שבעיני מחבר מק"ג עמדתו הבסיסית של המלך כלפי היהודים אינה חיובית, הוא אינו יכול שלא לצטט הצהרות מלכותיות המכירות בנאמנות היהודים. הכרה מלכותית כזו מבססת בראש ובראשונה את טענת מחבר מק"ג על נאמנות היהודים, כלומר היא מחזקת את הדימוי העצמי של היהודים כנאמנים למלך ואת נאמנותם למדינה.<sup>66</sup> בנוסף לכך היא מבטאת את

<sup>64</sup>. הקבלה מנוגדת נוספת ראו לעיל הערה 6.

<sup>65</sup>. ראו למשל מק"ג ו, 28.

<sup>66</sup>. באופן טבעי הטענה שהיהודים נאמנים לשלטון נראית ניסיון אפולוגטי של סגוריה על היהודים, ואם כן סביר שהיא מיועדת לאותן אזניים המאשימות אותם בחוסר נאמנות, כלומר לאזניים נוכריות. ברם, שנת הנוכרים

התקווה, שגם אם בהווה של המחבר התערער בטחונם של היהודים במלך ובמדינה, בעתיד ישוב המלך ויכיר בנאמנותם של היהודים ובתרומתם לחברה, שהרי בתוך תוכו מודה המלך שהיהודים הם היסוד היציב והנאמן ביותר במדינה, ופליטות הפה והקולמוס של המלך מוכיחות זאת. תקווה זו לעתיד טוב משתקפת בהתבטאויות הרבות של המלך בסוף הספר המאשרות את נאמנות היהודים לממלכה: בסופו של כל משבר, ולו הקשה ביותר, יכיר המלך בטעותו ונאמנות היהודים תוכר קבל עם. ובמקביל היהודים אכן מבטאים את נאמנותם ומשבחים את המלך כיאות (ז, 13) על יחסו הטוב ליהודים. נמצא שכמו אצל היוונים כך גם אצל המלך, הביטויים החיוביים כלפי היהודים משקפים את האמת האובייקטיבית – לדעת המחבר – על התנהגות היהודים, ואת תקוותו של המחבר לעתיד טוב יותר ובטוח יותר ביחסי יהודים-נוכרים.

תפיסתו של מחבר מק"ג על הנאמנות המוחלטת הנדרשת מן היהודים כלפי הממלכה נחשפת גם בהתייחסותו לשאלה, כיצד יש להניא את המלך מביצוע מזימותיו נגד היהודים. לפי מק"ג התשובה לשאלה זו פשוטה ביותר. בשני המקרים שבהם זמם המלך לעשות רע ליהודים, תפילה היא זו שהצילה אותם. ניתן גם לפעול בדרכים אחרות, מעשיות יותר, כגון תשלום כופר נפש (ב, 32),<sup>67</sup> אולם בדרך אחת אין לפעול: דרך ההתנגדות האלימה. באירועים במצרים מחשבה כזו כלל לא עלתה על הדעת. לעומת זאת בירושלים היו "חצופים" (ῥαυστεῖντες) שקראו ליטול כלי נשק, להיאבק נגד המלך "ולמות באומץ למען תורת האבות", והם נבלמו בקושי על ידי הזקנים (א, 22-23). שיקולים אחדים מורים על הסתייגות המחבר מהאופצייה המלחמתית גם בירושלים: ראשית, הזקנים, כלומר האנשים השקולים ובעלי הניסיון, פעלו נגד מגמה זו. שנית, אלה שרצו לאחוז בנשק מכונים "חצופים", בדיוק כמו שפילופטור מתואר פעמים אחדות בסיפור זה (א, 26; ב, 2; ג, 14; ד, 21). ועוד, מעשהו של פילופטור מתואר כשעטה (ὄρη) הנעשית ברוע (א, 16), וגם החצופים קוראים לשעוט (ποιοῦσθαι ὄρη... ὁρμη) אל כלי הנשק (א, 23). הווה אומר, נטילת נשק נגד השלטון הנוכרי שקולה בחומרתה לחילול המקדש, ומי שחפץ לפעול בדרך זו יתואר במילים ובכינויים דומים לאלה שבהם מתואר מחלל המקדש.<sup>68</sup>

ליהודים המתוארת במק"ג היא חזקה דיה, כדי להפוך את הניסיון לשכנע את הנוכרים בנאמנות היהודים לעניין בלתי סביר. לכן נראה שגם בנקודה זו מק"ג מיועד בעיקר לאזניים יהודיות.

<sup>67</sup> כופר נפש זה עשוי להיות "שוחד", אולם מחבר הספר כמובן אינו מתאר זאת במונח השלילי "שוחד" אלא באופן חיובי: הם המירו את רכושם למען חייהם כדי להיחלץ מן המפקדים. בתיאור שכזה אין פגם, ואי אפשר להסיק ממנו על פעילות יהודית, ולו גם חשאית, המבטאת חוסר נאמנות למדינה. נהפוך הוא, אוצר המילים המשמש תיאור זה בפסוקים 32-33 מורכב ממילים חיוביות: נפש אצילית (ῥαυστα ψυχή), דבקות ב- εὐσεβεία; בלי פחד (ἀδελῶς); מלאי תקווה (εὐελπίς).

<sup>68</sup> מק"ג מציג את האיש שהתריס נגד המלך העומד לפרוץ לבית המקדש (א, 14) כאדם חסר חשיבות המדבר בפזיזות ובחוסר מחשבה (ἡφῆς ἀποσοφιστῶς αἰδῶς). נראה שיש לפרש זאת בדרך דומה. הואיל ויהודי תמיד נאמן למלך, אם ימצא יהודי המתריס נגד המלך הוא אינו יכול להיות אדם בעל מעמד ואין להניח שדברים כאלה ייאמרו מתוך

עמדה זו של נאמנות מוחלטת וללא תנאים לשלטונות ניכרת בספר גם מנקודת מבט נוספת. מק"ג שולל את נכונותם של אותם אנשים בירושלים "למות באומץ" (א, 23). שלילה זו אינה נובעת מפחד מן המוות או משלילת מרטיריוס, שהרי מוות כמחיר שאפשר ורצוי לשלם עבור נאמנות לדת היהודית מופיע בפירוש פעמיים במק"ג: בסוף פרק א (29) נאמר כי "הכול היו מחליפים באותו רגע מוות במקום חילול המקום", ולקראת סוף הספר נאמר (ז, 16) כי יהודי מצרים היו "דבקים באל עד מוות" ולא נאותו לעבור על דתם. הנאמנות לדת ראויה אפוא למחיר כבד כמוות, אולם לא זה הנגרם בשל מאבקם האקטיבי של היהודים נגד השלטונות, אלא זה המתרחש בשל הימנעות מבגייה בערכים המקודשים.<sup>69</sup> אלה שנטלו את כלי הנשק כדי להילחם, נחשבים בעיני המחבר חצופים, על אף נכונותם למות, משום שמוות זה נגרם על ידי היהודים עצמם. לעומת זאת המוות שנגרם למי שנותר נאמן לדתו או למי שאינו יכול לראות בחילול המקדש הוא המוות הראוי בעיני מחבר מק"ג.

עמדה זו של מחבר מק"ג דומה לעמדתם של מחברים גלויים אחרים. ישעיהו גפני הראה כי בניגוד למקבים א המדגיש את הלחימה בגבורה של החשמונאים, יוספוס, המעבד את סיפורו של מק"א, מדגיש את הנכונות למות למען החוקים.<sup>70</sup> גם התפיסה של מק"ב דומה ליוספוס בהדגשת האלמנט המרטירולוגי. דניאל שוורץ אפיין את קו החשיבה המבדיל באופן כזה בין מוות מתוך מלחמה נגד השלטון למוות למען חוקי התורה כהולם מחברים יהודים גלויים, משום שלפניו אין תמיכה במרידה בשלטון, אלא רק עמידה עיקשת על עקרונות הדת, והימנעות בכל מחיר ממרידה בשלטון, גם אם הלה פוגע ללא צדק ביהודים.<sup>71</sup> קו מחשבה גלוי זה מתגלה אפוא גם במק"ג. דרך תיאור זו ממחישה היטב את יחסו של מחבר הספר לשלטון. הנאמנות לשלטון היא מוחלטת וללא תנאים: גם אם המלך או השלטונות זוממים לפגוע ביהודים – בין אם בחייהם ובין אם בדתם – בשום פנים אין ליטול נשק ולהתמרד נגדם, אפילו אם המתמרדים עצמם מוכנים לשלם את המחיר על מעשה זה – מוות.

ביטוי נוסף לחשיבותה של הנאמנות לשלטון במק"ג מתגלה בפרק ב, 31. לפי פסוק זה רואה מחבר הספר חשיבות גדולה ביותר בנאמנות לעיר אלכסנדריה, ולדעתו שמירת התורה היא יסודה של

שיקול דעת. ברור שההתרסה נגד המלך נעשתה רק על ידי מאן דהו פוזי וחסר מחשבה. על פסוק זה ראו עוד לעיל הערה 11.

<sup>69</sup> השוו: פילון, המשלחת לגאיוס, 228-236.

<sup>70</sup> גפני תש"ס, עמ' 90-91.

<sup>71</sup> שוורץ תשנ"ו, עמ' 139-140.

נאמנות זו.<sup>72</sup> מסתבר שגם הופעתו של דוסיתאוס בן דרימילוס, היהודי המומר, כמציל חייו של המלך בראשית הספר, מצביעה על מרכזיותה של שאלת נאמנות היהודים למלך בספר מק"ג. האם התנהגותו של איש זה עשויה ללמד על נאמנותם של יהודים בכלל – גם מומרים? ואולי דווקא על נאמנותם של יהודים שנטשו את מנהגי אבותיהם? מחבר מק"ג מספר על אירוע זה בראשית הספר כדי לעורר כבר מראשית הספר את שאלת נאמנותם למלוכה של היהודים. בסופו של דבר מטרתו של המחבר היא לשלול את הטיעון הנובע מהסיפור על דוסיתאוס בדבר נאמנותם של מומרים למלך, ולהראות שיסוד הנאמנות למלך מושרש היטב בקרב יהודים, ודווקא אלה הנאמנים לדתם!<sup>73</sup>

על אף נאמנות מוחלטת זו קיים חייץ ברור בין היהודים ובין השלטונות: היהודים אינם אזרחי העיר. מחבר מק"ג אינו רומז על שאיפה שלו לקבלת האזרחות הזו, ומסתבר שהדבר נובע מההשלכות הדתיות הכרוכות בקבלת האזרחות. המלך העניק את האזרחות למצטרפים למיסטריות (ב,30), ואם כן כרוך בזה ויתור על עיקרון מרכזי בדת היהודית. המחבר הנאמן לדת אינו מוכן לוותר על דתו למען האזרחות, ולכן אף שלדברי המלך האזרחות היא דבר ש"אין ערוך לו" (ג,23), לדעת מחבר הספר יש ויש מה שעדיף על האזרחות והוא הנאמנות לחוקי התורה.<sup>74</sup> גם בסיום הספר היהודים אינם זוכים לאזרחות או מבקשים אותה.<sup>75</sup> אף על פי כן, באופן פרדוכסלי, היהודים שאינם אזרחים מוכרים על ידי המלך עצמו כיסוד הנאמן של הממלכה.

נמצאנו למדים שיחסם של היהודים לממלכה הוא נושא מרכזי במק"ג. מחבר הספר יוצא באופן חד משמעי נגד הטענה הרווחת על שנאת היהודים לממלכה, וקובע כי אין לה בסיס, והיא נובעת מאי-הבנה או משנאת יהודים. נהפוך הוא, היהודים הם היסוד הנאמן ביותר לממלכה, אף שאינם אזרחים רשמיים של העיר החשובה שבה. אם יש כאלה שדבריהם (א,14) או מעשיהם (א,22-23) מכוונים נגד השלטון, הרי הם חצופים או אנשים שוליים חסרי מחשבה, ואפילו במקרים כאלה

<sup>72</sup> דיון מפורט בפירוש זה של הפסוק ראו לעיל, פרק ב, סעיף ה, עמ' 99-102.

<sup>73</sup> על כל העניין ראו לעיל, פרק א, תחילת סעיף ד.

<sup>74</sup> על עמדה זו של מחבר הספר ראו: צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 362-363; קולינס 1983, עמ' 109-110; פרנטה 1988, עמ' 170-174; ברקלי 1996, עמ' 200. וראו עוד לעיל פרק א, סעיף ג.

<sup>75</sup> על יחסם של יהודי מצרים לאזרחות ועל בעיית האזרחות של יהודים אלה בכלל נכתב הרבה מאוד. כשר תשל"ט, עמ' 209-211, סבור שהעמדה המיוחסת בדברנו למחבר מק"ג היא בעצם העמדה הרגילה של יהודי מצרים שכלל לא חפצו באזרחות ודרשו רק זכות התאגדות עצמית כדי לקיים את חוקי התורה. צ'ריקובר תשכ"א עמ' 362-363, סבור כי האליטות של יהודי מצרים ביקשו את מעמד האזרחות, כפי שמשקף מדברי פילון, ומק"ג מייצג עמדה מיוחדת במינה של קבוצה בעלת מעמד חברתי נמוך. עמדה זו, ששללה לחלוטין את האזרחות, הייתה מנוגדת לעמדת הנציגות הרשמית של הקהילה האלקסנדרונית. וראו עוד קולינס 2000, עמ' 113-122 המסכם את מצב המחקר, ונוטה לדעת כשר בשאלת השאיפה של יהודי אלכסנדריה לאזרחות (עמ' 121-122). בתגובה לדברי צ'ריקובר סבור קולינס (שם, עמ' 129) כי אין הוכחה שיש הבדל בין פילון לבין מק"ג בעמדה שאין לשלם שום מחיר דתי עבור האזרחות.



המנהיגות היהודית בדרך כלל מצליחה להשתלט על ההתנהגות החריגה. אנשים אלה גם אינם חיים במצרים אלא מחוצה לה ואינם חלק אינטגרלי של יהודי מצרים. מסתבר שמגוון הטיעונים אודות נאמנות היהודים לממלכה בא לחזק את דימוים העצמי של היהודים ככאלה, ולבצרה כנאמנות בלתי מותנית בכל הזמנים והמצבים.<sup>76</sup> אפשר גם שטיעונים אלה על נאמנות היהודים מבטאים תקווה של היהודים לזכות ביחס אחר, טוב יותר, מאת הגויים, שהרי אם נאמנות היהודים לממלכה אכן מוחלטת, אין סיבה לעוינות הגויים כלפי היהודים, וכשייווכחו הגויים בכך הם ישנו את יחסם ליהודים.

#### ד. סיכום: בין הזדהות לניכור

##### 1. תסריט גלוי ותסריט סמוי

מן הדברים עד כה עולה כי יחסי היהודים עם המלך, המדינה והנוכרים לפי ספר מק"ג עשויים להתפרש ברמות שונות.<sup>77</sup> מצד אחד, קורא מן החוץ<sup>78</sup> עשוי להתרשם שהנאמנות המוחלטת של היהודים למלכם ולמדינתם נובעת מיחס טוב של המלך ליהודים, ואפשר שגם מיחסים טובים בין יהודים ובין נוכרים. לפיכך יפרש אותו קורא את סיום הספר, הלכאורה טוב, שבו יחסי המלך והיהודים שבו לתקנם, כמצב הטבעי של יחסי המלך והיהודים ואת הצרה שבה היו נתונים היהודים כעימות חריג, חד פעמי וחולף. קורא כזה יראה את אויבי היהודים מקרב הגויים כמיעוט הבטל ברוב האיכותי ואולי אף הכמותי של היוונים אוהבי היהודים.

מצד שני, קורא המודע לטיבם הבעייתי של חיים של "עם זר בארץ זרה" (ו,3) עשוי לבוא מתוך מודעות ורגישות זו להכרת המתח שבו שרוי מחבר מק"ג ושאותו הוא מבטא – מתח בין יהודים לשלטון ובין יהודים לנוכרים – שלצידו נאמנות מוחלטת לשלטונות והתנהגות חברתית נאותה כלפי הנוכרים. יחס חיובי זה למדינה ולנוכרים נובע גם מתוך התקווה שהמצב הקשה ישתנה. עיקרה של גישה זו הוצג בסיכומם של כל אחד מן הסעיפים הקודמים. לפי גישה זו המחבר מקווה

<sup>76</sup>. אמת 1913, עמ' 158, סבור שטענות אלה על נאמנותם המוחלטת של היהודים מיועדות לשכנע אזניים נוכריים בכך, כשם שבתקופה מאוחרת יותר נועדו טענות דומות אודות הנוצרים לשכנע את האימפריה הרומית בדבר היותם האזרחים הטובים ביותר של האימפריה. אפריורית מובן שטענה זו אפשרית. אולם במקרה זה ספק אם ניתן לשער כך ביחס למק"ג, שהרי שנאת נוכרים ליהודים מוצגת כמהותית וכמושרשת בקרבם, ואילו הייתה מטרתו של המחבר להילחם בשנאה זו הוא היה מבכר לצמצם, או לפחות לשנות את הפרופורציה של תיאורים אלה. אך ראו להלן הערה 78, ובסמוך לה. על שאלת קהל היעד של ספר מק"ג ראו להלן, פרק ו, סעיף ג, 2.2.2.

<sup>77</sup>. אינני מתכוון לתאר במשפטים אלה את העמדות הרווחות במחקר, אלא את התפיסות העשויות לנבוע מדברינו עד כה.

<sup>78</sup>. גם אדם המגדיר עצמו "liberal, secular, diaspora Jew" עשוי להיכלל בקבוצה זו. ראו: גרואן 1998, עמ' IX, ואת דברי שורץ 2000, עמ' 353, על הגדרה עצמית זו של גרואן והשפעותיה על מחקרו.

שהקונפליקט בין היהודים לסביבתם הוא זמני, אף שאינו מצביע על המועד המשוער של סיום הקונפליקט, ותשועת היהודים לפי שעה היא בידי שמים. מסתבר שקהל הקוראים העשוי להציע פרשנות כזו הוא יהודי, משום שזה הקהל הנצרך לחיזוק התקווה בדבר עתיד ורוד יותר של יחסי יהודים וסביבתם.

שני הפירושים שהוצעו חותרים להשגת הרמוניה בין הנתונים השונים המוצגים בספר. אולם נראה שיש לדון ברמה נוספת של פירוש היחסים בין יהודים למלך ולנוכרים בספר מק"ג. בספר שיצא לפני כעשר שנים עוסק גיימס ס' סקוט (James C. Scott) באופני הביטוי של קבוצות משועבדות או נשלטות בידי אחרים.<sup>79</sup> לדבריו, מלבד התסריט הגלוי (public transcript), הנפוץ והמקובל, המוכתב על ידי הקבוצה הנשלטת, קיים תסריט סמוי (hidden transcript) של הקבוצה הנשלטת.<sup>80</sup> הואיל ותסריט זה מתבטא רק בפורומים פנימיים של הקבוצה הנשלטת ואינו מתפרסם ברבים, אין אפשרות ממשית לחשוף אותו ולהיודע לתכניו. אולם לעתים התסריט הסמוי מוצא את ביטויו בתסריט הגלוי והרשמי של הקבוצה הנשלטת. ביטוי זה אינו מפורש וחד משמעי, אלא טמון בתסריט הגלוי באמצעות הצפנת התסריט הסמוי, כתיבה בלשון דו-משמעית וניקוי התסריט הסמוי מן האלנטים הבלתי רצויים. כך נוצר בכוונת מכוון טקסט מעורפל וחמקמק, והמודעות לאופי זה של הטקסט חיונית כדי לפענחו.<sup>81</sup>

דרך העיסוק של מק"ג בשאלת היחסים ההדדיים בין יהודים ובין השלטונות והנוכרים הולמת בהחלט אפיון זה. המתחים הפנימיים וריבוי הרבדים בספר שנידונו בסעיפים הקודמים משמעם בעצם שהספר מציע תסריט גלוי ותסריט סמוי. התסריט הגלוי והרשמי של מחבר מק"ג מבטא עמדה יהודית גלונית שכיחה שלפיה אין ניגודים מהותיים בין יהודים ובין השלטונות והאליטה התרבותית שבקרבה היהודים חיים. לעיתים עלול להתרחש משבר, אך זה חולף במהרה והיחסים הטובים שבים, בעזרת ה', לתקנם. אפילו המלך בכבודו ובעצמו מעיד על קרבתו ליהודים ועל הטעות המצערת שהתרחשה וגרמה למשבר. ייתכן שגם ייחוס המשבר לימי תלמי פילופטור, מלך שאוהבים לשנוא, מחזקת עמדה רשמית זו. בכך שהמחבר, שחי לפחות מאה שנים מאוחר יותר,

<sup>79</sup> סקוט 1990.

<sup>80</sup> וגם תסריט סמוי אחר של הקבוצה הנשלטת. ראו: סקוט 1990, עמ' 1-16.

<sup>81</sup> סקוט 1990, עמ' 18-19; וראו שם בעמ' 43-44 דוגמה לפתרון סתירה בין שתי התייחסויות לשולטים בקרב קבוצת הנשלטים. סקוט טוען שהסתירה אינה מבטאת עמדות שונות של אישים שונים, אלא היא חושפת את שני התסריטים של אותה קבוצת אנשים: התסריט הגלוי הוא העמדת פנים והתסריט הסמוי הוא האמת הנסתרת.

מרחיק עדותו לדמות שלילית זו, שדרכי שלטונה ידועות לשמצה,<sup>82</sup> נוצר הרושם שמשבר כזה עלול להתרחש רק בנסיבות של שלטון קלוקל שכבר חלף מן העולם, ולא בתנאים ובמציאות של המשטר הנאור של תקופת המחבר.<sup>83</sup>

בניגוד לזה התסריט הסמוי מבטא מציאות קשה בהרבה, שבה מקננת בקרב המלך עוונות כלפי היהודים. גם לפי תסריט זה ה' עוזר ליהודים ומגונן עליהם, אולם בניגוד לתסריט הגלוי שלפיו המלך באמת מכבד ומוקיר את היהודים, לפי התסריט הסמוי המלך נמנע מלפגוע ביהודים רק בשל יד ה' האוחזת בציצית ראשו ואינה מאפשרת לו לפגוע בהם. בליבו פנימה המלך, כמו רעיו וצבאו, מתעב את היהודים. בעוד שלפי התסריט הגלוי ה' מחזיר את העניינים למצבם הטבעי, הטוב ליהודים, לפי התסריט הסמוי, המבטא יותר את השקפתו האמיתית של המחבר, ה' שומר שהעניינים לא ישובו למצב הטבעי של שנאת היהודים ורדיפתם. לפי השקפה זו אין אפשרות שיהיו יחסים תקינים בין היהודים ובין המלך.<sup>84</sup>

בשאלת יחסי נוכרים ויהודים המחבר פחות מחפה על האמת. הנוכרים – על כל שכבותיהם – עונים את היהודים, ורק פסקה אחת מוקדשת להצפנת תמונה זו. לפי אותה פסקה (ג, 2-10) רק מעטים וחסרי תרבות שונאים את היהודים, וייתכן שברובד הגלוי של הסיפור ביקש המחבר שכל שנאת היהודים המתוארת בספר תפורש על פי פסקה זו. אולם התסריט הסמוי בעניין זה חשוף דיו, וברור שלפי דעתו של מחבר מק"ג שנאת יהודים רווחת ומושרשת בקרב העולם הנוכרי.

<sup>82</sup> על הקביעות "מלך שאוהבים לשונא", "שדרכי שלטונו ידועות לשמצה" ראו למשל תיאורו של פוליביוס, היסטוריה, ה, 34; טרייסי 1928, עמ' 245; גולן תשמ"ז, עמ' 422-423, 739; ג'ונסון 1996, עמ' 94-98; השו"ג גם לעיל, פרק א, סעיף א, בסמוך להערה 30.

<sup>83</sup> אולם יש להעיר ששמו של המלך תלמי פילופטור מופיע בפירוש במק"ג רק ארבע פעמים (א, 1 [פילופטור]; 2 [תלמי]; ג, 12; ז, 1 [תלמי פילופטור]). שני המופעים הראשונים הם בסיפור קרב רפיח, והשניים האחרים הם באגרות המלך. בכל שאר הסיפור הוא מכונה "המלך". נמצא שאף לא אחת מהופעות שמו של המלך היא בחלקו העיקרי של הסיפור, וזו תופעה חריגה בהשוואה לכל סיפור אחר על מעשי מלכים. על השלכותיה של עובדה זו על שאלת טיבו של הספר, ראו להלן, פרק ו, בסוף הערה 6, ובסעיף ג, 2.1 בסמוך להערה 255. מלבד השלכות אלה יש לעובדה זו משמעות תוכנית, שהרי מחבר הספר יכול היה להוסיף את שמו של המלך גם בחלקים נוספים של הספר. ניתן לפרש את העדר שמו של המלך בכמה כיוונים: ייתכן שזה ניסיון להימנע מלהזכיר בפירוש שם של מלך תלמי, גם אם הוא ידוע לשמצה, כדי להמעיט מאחריות השושלת לרדיפת היהודים, משום שיהודי הגולה נמנעים בדרך כלל מלהפוך את ראש השלטון לאויב שלהם. לאידך גיסא אפשר שההימנעות מאיזכור שמו המפורש של המלך מרמזת כי סכנה רובצת לפתחם של היהודים תחת שלטונם של כל המלכים התלמיים, ופילופטור הוא רק הסוואה נוחה של מסר זה. ואולי מיעוט השימוש בשם תלמי פילופטור מרמז שהדברים נוגעים לפילופטור אחר; ראו להלן, פרק ו, סעיף ב, 5, ובהערה 197.

<sup>84</sup> תסריט סמוי מוצא האמורא ר' אלעזר גם במגילת אסתר. על הפסוק "ותאמר אסתר איש צר ואויב המן הרע הזה" (אסתר ז, ו) הוא דורש (בבלי מגילה טז ע"א): "אמר רבי אלעזר: מלמד שהייתה מחווה כלפי אחשורוש, ובא מלאך וסתר ידה כלפי המן". כלומר, לדעת ר' אלעזר מאריכות דברי אסתר עולה כי היא סבורה שהאויב האמיתי הוא אחשורוש, אלא שאין לה כל אפשרות לומר זאת בגלוי. אפשר שגם תיאורו של המלך חסר היציבות וחוט השדרה במגילת אסתר משקף תסריט סמוי של חוסר ביטחון של היהודים ביציבותו של מצבם באימפריה הפרסית (ראו עוד בעניין זה: הנשקה תשנ"ז).

גם מבחינת יחס היהודים לנוכרים מוצגות בספר התייחסויות שונות שאינן עולות בהכרח בקנה אחד זו עם זו. מחד גיסא, היהודים מוכרים לכול כמי שקשריהם החברתיים (עם הנוכרים) מושתתים על צדק (ג,5), וזה התסריט הגלוי והמעשי. מאידך גיסא, כפי שציין צ'ריקובר, הספר משקף עוינות של יהודים לנוכרים.<sup>85</sup> כמה תימוכין לקביעה זו: ביטויים מפורשים של זלזול ואיבה של מחבר הספר כלפי הגויים (בעיקר בתפילות);<sup>86</sup> תיאור יחסם של המלך והגויים ליהודים הנידון לעיל, המשקף במעין ראי את מה שהמחבר היהודי חש כלפי הגויים; התבטאויותיו המפורשות של המחבר על רשעותם ותכונותיהם הרעות של המלך ורעיו; הזיהוי של השלטון הנוכחי במצרים עם פרעה, השליט הקדום שהושמד וטבע בים (ו,4);<sup>87</sup> הכינוי "אויבים" וכינויים דומים לו כלפי הצד הנאבק ביהודים<sup>88</sup> וכלפי הארץ שבה היהודים שוהים (ו,15), המבטאים על פי רוב הדדיות ביחסים בין שני צדדים. עוינות זו של היהודים לנוכרים היא התסריט הסמוי של מק"ג בשאלה זו.

אביגדור צ'ריקובר, אשר בחושיו המחודדים עמד על העוינות הקשה שבין הנוכרים ליהודים המתוארת במק"ג, ניסח את הקביעה הבאה ביחס לעמדה המוצגת בספר: "עם ישראל והגויים – שני עולמות מנוגדים הם".<sup>89</sup> בהתאם לתפיסה זו של צ'ריקובר הוא סבור כי הפתרון הסמוי של מחבר מק"ג לניגוד מוחלט זה הוא חלום עזיבת הגולה והשיבה לארץ ישראל. לגבי פתרון זה כבר היבענו את דעתנו, שספר מק"ג אינו מביע שאיפה או חלום לחזור לארץ ישראל.<sup>90</sup>

עוד פתרון שהיה עולה על הדעת – מרידה – נידון בקצרה בדברי צ'ריקובר. הוא קובע כי "זמן ניכר לפני שחוצות ירושלים נמלאו המוני העם המורד, כבר דיברו בספרות על עם ישראל הנתון בידי הרשעים... [ו]על הישועה העתידה לבוא". לדעתו "שאלת המרד עוד לא עמדה על הפרק בימיו... ברם אם אין עוד בספר תכנית לפעולה פוליטית הרי המגמה... ברורה למדי".<sup>91</sup> דומני שגם בעניין זה אין לקבל את דבריו. כאמור, עמדתו האמיתית של מחבר הספר המשתקפת בתסריט הסמוי

<sup>85</sup> על שנתת היהודים לגויים חוזר צ'ריקובר פעמים אחדות במאמרו. ראו למשל צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 359-360, 364-363.

<sup>86</sup> כגון הכינויים "יהירים", "מתועבים" הנוספים ל"עמים" (ה,13; ו,9), או הכינוי "הוגי ההבלים" (שם,10); ראו צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 363, הערה 53. על היחס לגויים בתפילות ראו עוד לעיל, פרק ג, סעיף ב,4.

<sup>87</sup> *ὁ δὲ Φαραὼ... τὸν πρὶν Αἰγύπτου ταύτης δυνάστην... ἀπώλεσας*. מהשוואה זו עולה כי המחבר מבקש שגורלו של השליט הנוכחי ידמה לגורלו של אותו פרעה קדום. ראו גם לעיל הערה 32, ובסמוך לה.

<sup>88</sup> ב,13; ד,1; ד,4; ה,3; ו,10; ו,19; ז,21 [המילים המופיעות בפסוקים אלה: *ἔχθρος, ὑπεναγνός, ἀπέχθεις*]; *ἀπεχθῶς ἔχειν*.

<sup>89</sup> צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 356-365. הציטוט הוא מעמ' 364. עמדה דומה מופיעה אצל טרייסי 1928, עמ' 243, 249. הוא סבור כי מחבר מק"ג הושפע עמוקות ממרד החשמונאים, ואפשר שהיה בן ארץ ישראל שגלה למצרים. לדעתו, מחבר הספר מציג עמדות לאומיות בדלניות צרות, השואפות לנתק מוחלט בין היהודים לבין השלטונות והאוכלוסיה הנוכרית. כאמור בפנים, תיאור כזה של עמדותיו של מק"ג הוא פשטני, ואינו עומד על מורכבויותיו של החיבור. דיון נוסף בדברי טרייסי ראו להלן, פרק ה, בעיקר סעיף ב, ובהערה 102.

<sup>90</sup> ראו הדיון המפורט לעיל, פרק ב, סעיפים ד-ה.

<sup>91</sup> צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 365.

היא שהיהודים וסביבתם צהובים זה לזה. אולם על אף העוינות הנזכרת ראינו בבירור שלפי מק"ג יש לשמור על נאמנות ללא סייג למלך ולמדינה. מחבר הספר סבור שלמעשה אין ליהודים ברירה אלא להמשיך ולהחזיק בנאמנותם המוחלטת ואל להם למרוד או לפעול נגד השלטונות. כל התנהגות אחרת תגרור בעקבותיה תגובות קשות (ואולי גם מוצדקות?) נגד היהודים. ומן הצד השני של אותה מטבע – טענות היהודים על שנאה בלתי מוצדקת כלפיהם מבוססות על ראייתם את חוסר האיזון ביחסים ההדדיים בינם ובין המלך והמדינה: הם נאמנים באופן מוחלט ואילו המלך אינו משיב להם כגמולם. ערעור הנאמנות המוחלטת הזו ישמוט את הקרקע מתחת טענותיהם של היהודים.

לקביעה זו בדבר הנאמנות המוחלטת של היהודים למלך אין תסריט סמוי כלשהו במק"ג. גם הביטויים העוינים והמזלזלים של יהודים כלפי גויים במק"ג אינם התסריט הסמוי הנספח להצהרה הגלויה והגורפת על נאמנותם של היהודים לשלטונות. ביטויים אלה אינם רומזים בשום אופן לערעור הנאמנות לשלטונות, ויש לפרשם כביטויים של תפילה ושל הגדרת טיבם של המאיימים על היהודים בשעת הצרה, או כהכרה נכוחה של המציאות, שאין לבטוח ביחסם הטוב היציב של השלטונות והגויים כלפי היהודים. ביטויים עוינים אלה הם תולדה טבעית של מעשי הנוכרים נגד היהודים ושנאתם להם, אך לפי מק"ג, בניגוד לנוכרים, העוינות של היהודים לנוכרים היא לכל היותר ברובד מילולי סמוי, בעוד שברובד המעשי אין לה שום משמעות, והיא לא הולידה, ואינה עשויה להוליד, פעילות כלשהי של יהודים נגד נוכרים.

אם כן לפי התסריט הסמוי המוצפן במק"ג הקונפליקט בין היהודים ובין המלך והסביבה הנוכרית אינו בר-פתרון. לאמיתו של דבר אין סיכוי ליהודים לחיות חיים נורמליים במצרים, שהרי הפערים בין יהודים לנוכרים עמוקים, וכלשונו של צ'ריקובר: "עולמות מנוגדים". המפלט היחיד של היהודים הוא הישענות על אביהם שבשמים,<sup>92</sup> אך מן הבחינה המעשית התנאי הראשון כדי שלא ייקאסו היהודים בארץ אויביהם (ו,15) הוא נאמנות מוחלטת למדינה ולשלטונה. בניגוד להערכה המובעת באיגרת הראשונה של המלך (ג,17)<sup>93</sup> נאמנות היהודים לשלטון לפי מק"ג אינה רק מן השפה ולחוץ. אמנם יהודים וגויים הם עולמות מנוגדים – אך אף על פי כן אין למחבר מק"ג כל אפשרות אחרת מלבד המשך החיים באותם נתונים בלתי אפשריים.

<sup>92</sup>. צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 361. ראו: מק"ג ה, 7; 12; 25; 50-51; ז, 23.

<sup>93</sup>. οἱ δὲ λόγῳ μὲν τῇδε ἡμετέραν ἀποδεξάμενοι παρουσίαν, τῷ δὲ πράγματι ὁὐκ ἔχουσιν. קיבלו את פני הביקור שלנו בטוב מבחינת הדיבור, אך מאידך בצביעות מבחינת המעשה).

## 2. יוונות במק"ג

את קביעתו בדבר העולמות המנוגדים של יהודים וגויים מבסס צ'ריקובר על תחום נוסף. לדבריו, "אין לראות בו [=במחבר מק"ג, נ"ח] יהודי השואף לסגל לעצמו את התרבות היוונית מתוך צורך פנימי להתקרב אליה". אמנם "בעל חשמי' ג' היה 'סופר' יוני" אבל "זרותו לתרבות יון לאמיתה בולטת לעין...". הנימוק היחידי של צ'ריקובר לקביעה זו הוא השוואת מק"ג לאיגרת אריסטיאס. באחרונה ניכרים "ידיעת החכמה היוונית, לפחות תורת המידות והפוליטיקה", בקיאות בספרות יוונית מודרנית, ושימוש במונחים הלכונים מדרכי החינוך היווני. ואילו הדמיון של מק"ג לסגנון ההיסטוריוגרפי ההלניסטי ודפוסי מחשבה הלניסטים שאבלוניים המצויים בספר הם, לדעת צ'ריקובר, רק תולדה של העובדה שהמחבר חי באלכסנדריה.<sup>94</sup>

נראה לי שאין לקבל את קביעתו זו של צ'ריקובר.<sup>95</sup> ראשית, לעצם דבריו, אמנם איגרת אריסטיאס היא אחד מהחיבורים היהודיים בעלי הזיקה החזקה ביותר לתרבות ההלניסטית, אך לא ברור מדוע יש להחשיב את האלמנטים ההלניסטים המופיעים במק"ג כשאבלוניים. אולם גם אם נקבל את האפיון הזה, הוא מבוסס על האלמנטים ההלניסטים במק"ג שהיו ידועים לצ'ריקובר. כיום, יותר מחמשים שנה לאחר שנתפרסם מאמרו, נוספו ידיעות רבות על מרכיבים הלניסטים המצויים במק"ג, המחזקים את הרושם שמחבר מק"ג היה מעורה היטב בתרבות ההלניסטית.

כפי שציין צ'ריקובר סגנונו של מק"ג מושפע גם מהסגנון ההיסטוריוגרפי ההלניסטי הפאטטי שהיה מקובל מאוד בעולם ההלניסטי, ושכנגדו יוצא בחריפות פוליביוס.<sup>96</sup> לשונו של הספר דומה לזו של מק"ב ואיגרת אריסטיאס.<sup>97</sup> מחבר הספר ידע היטב יוונית והוא מחצין ידיעה זו: הוא משתמש באוצר מילים עשיר ומגוון מרבדים שונים של הלשון היוונית, כנראה הוא גם המציא מילים חדשות, ומבחינת תחבירית הוא מרבה בשימוש בבינוני. יש שהעריכו כי לשון זו "מעידה על טעמו הרע של המחבר",<sup>98</sup> אך נראה שאין לשפוט לחומרה את המחבר, משום שלשון פסבדו-קלאציסיסטית או פסבדו-אטיציסטית זו מאפיינת את מקומו ותקופתו.<sup>99</sup>

<sup>94</sup> צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 358-356.

<sup>95</sup> השו: קולינס 1983, עמ' 111.

<sup>96</sup> צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 357-356; שטרן תשנ"א, עמ' 358-357. הסגנון ההיסטוריוגרפי ההלניסטי מתבטא למשל בתיאורי התגובה של הנשים והילדים לפורענות (מק"ג א, 21-18; ד, 6; ה, 49), בתיאורי משבר ומעבר פתאומי מאושר לאבדון או מיגון לשמחה (מק"ג, ד, 2; ו, 31) [צ'ריקובר שם], בתיאורי התגלות של דמויות שמימיות (מק"ג ו, 18-19) [אנדרסן 1985 (1), עמ' 527, הערה g]; ועוד. השו דברי הדס 1949 (1) [וכן הדס 1949 (3); הדס 1953, עמ' 15-13] על הקרבה של מק"ג לסוגה של הרומן היווני.

<sup>97</sup> ראו למשל: אמט 1913, עמ' 157-156.

<sup>98</sup> צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 356.

<sup>99</sup> ראו: אמט 1913, עמ' 162-161; אנדרסן 1985 (1), עמ' 510; גיונסון 1996, עמ' 66.

מחבר מק"ג הכיר לא רק את הסגנון ההיסטוריוגרפי ההלניסטי אלא גם השתמש בספרות היסטוריוגרפית, שהרי מסתבר שבין מקורותיו היה גם חיבור היסטורי, של פוליביוס או של תלמי מגלופוליטנוס.<sup>100</sup> עוד מסתבר שמק"ג הכיר את העמדה ההיסטוריוגרפית המקובלת על דמותו השלילית של פילופטור,<sup>101</sup> וכאמור לעיל, מסתבר שזו הסיבה שבגללה בחר דווקא במלך תלמי זה לגיבור סיפורו.

חוקרים אחדים עומדים על השפעה הלניסטית ברשימות הדוגמאות המופיעות בספרות היהודית מימי הבית השני. ג'ודית ניומן דנה בכמה מחקרים העוסקים ברשימות דוגמאות בספרות זו, ומסתמכת על הפחנים שהציב ארמין שמיט (Schmitt) ביחס לרשימת הדוגמאות בחכמת שלמה (ט-י) לביסוס הקביעה, כי השפעה כזו ניכרת גם ברשימות הדוגמאות המופיעות בתפילות במק"ג. יש להדגיש כי הואיל ומבנה ספרותי כזה מופיע בכמה ספרים יהודיים מתקופת הבית השני (חכמת שלמה, בן סירה, יהודית, מק"א ועוד), אין מדובר בהשפעה הלניסטית ישירה על מחבר מק"ג אלא על סביבה תרבותית שגם מחבר מק"ג מצוי בקרבה.<sup>102</sup>

מושגיו של המחבר ודפוסי המחשבה שלו לקוחים גם מן העולם התרבותי ההלניסטי שבסביבתו הוא חי. המחבר משתמש במושגים הרווחים העוסקים במלוכה ובדרכיה: פילאנתרופיה, אפיאיקיאה, פאלאריס וסקיתים, אולם אפשר שידעותיו של המחבר בתחום זה מעמיקות יותר מאשר ידיעת המושגים השגורים בלבד. לפחות בדוגמה אחת המחבר מתייחס לדרכי השלטון בדרך זומה למצוי בשרידי חיבורו של תיאופראסטוס "על המלוכה". מופיע שם שאין למלך באמצעות החנית (δόρυ) אלא באמצעות השרביט.<sup>103</sup> והנה באיגרתו הראשונה המלך מצהיר כי ביקש להתייחס לעמים בחילת סוריה ופניקיה לא "בכוח של חנית (δόρυ)", אלא להיטיב עמם "במתנות ובהרבה פילאנתרופיה" (ג, 15).<sup>104</sup> כל אחד ממרכיבי הנגדה זו שכיח בפני עצמו,<sup>105</sup> ולכן גם צירופם יחד אינו מפתיע. גם הרעיון של שלטון הגון הוא שכיח מאוד. יחד עם זאת אפשר

<sup>100</sup> ראו למשל: אמת 1913, עמ' 159; ביקרמן 1928, עמ' 799; חדס 1953, עמ' 17; אנדרסן 1985 (1), עמ' 513; דלקור 1989, עמ' 496; מלזי 1995, עמ' 147; ג'ונסון 1996, עמ' 83-93 (בעיקר עמ' 90-93). וראו להלן עמ' 204.

<sup>101</sup> טרייסי 1928, עמ' 245, 249-248; ג'ונסון 1996, עמ' 94-98.

<sup>102</sup> ראו: ניומן 1999, עמ' 161-166, 197. עיקר עניינה של ניומן בפרק זה הוא במק"ג, והיא דנה במחקרים שעסקו ברשימות דוגמאות בכלל ובהשלכותיהם על התופעה הספרותית הדומה במק"ג.

<sup>103</sup> P. Oxy. 1611, 42-45: καὶ οὕτως ἐστὶν ὡς ἀληθῶς ὁ τῷ ἀσκήτρῳ βασιλεύοντι οὐ τῷ δόρῳτι.

<sup>104</sup> השוו צירוף זה של אפיאיקיה ופילאנתרופיה באריסטיאס 290.

<sup>105</sup> חנית כמבטאת השתלטות בכוח מופיעה פעמיים במק"ג (ה, 43; ו, 5), ובספרות הלניסטית (גם יהודית הלניסטית) נוספת. על פילאנתרופיה ראו לעיל הערה 17.

שמחבר מק"ג מודע למקורה הפילוסופי של העמדה המנגידה בין שלטון באמצעות החנית (δόρυ) ובין השלטון הראוי ומשתמש בחיבורו בניסוח דומה.<sup>106</sup>

יש לציין גם לשימוש של מק"ג בשמות החודשים המצריים פאכון ואפיפי (ו, 38). מערכת חודשים זו הייתה בשימושם של האוכלוסיה ההלניסטית במצרים ושל מוסדות השלטון החל מראשית המאה השנייה לפני הספירה, ודרך מניין זו של הזמן על ידי המחבר היהודי של מק"ג אינה הולמת את הלוח היהודי.<sup>107</sup> זיהוי הימים שבהם התרחשו המאורעות בשיטה זו קובע גם את הימים שיש לחוג ולציין בשנים הבאות אחר כך (ז, 19). אם כן שיטה זו של חישוב הזמן אינה משמשת רק באופן חד-פעמי, אלא היא מערכת לוח מוכרת וקבועה למחבר מק"ג.

מחבר מק"ג מספר כי בשעה שגורשו היהודים ממקומותיהם כדי לכנסם בהיפודרום, אחדים מהשונאים בכו על גורלם המר בזכרם את המהפכות הבלתי ידועות המתרחשות בחיים (ד, 4).<sup>108</sup> מסתבר שהבכי הוא בשל תהפוכות החיים העלולות להביא את השונאים עצמם לידי מצב הדומה לזה העגום של היהודים. תיאור זה מזכיר את הסיפור על סקיפיו, כובש קרתגו, אשר לאחר נפילתה בידיו בכה (כך לפי דיודורוס ואפיאנוס), ואמר לפוליביוס כי הוא יודע שביום מן הימים הגלגל יתהפך וגורל דומה עתיד לפקוד גם את רומא.<sup>109</sup> אמנם מלבד הבכי, אין דמיון מילולי בין מק"ג ובין תיאורים אלה. דיודורוס ואפיאנוס מספרים שסקיפיו ציטט כמה שורות הומריות, ובמק"ג אין כל רמז להומרוס. אם כן אין בדמיון זה כדי להוכיח היכרות ישירה של מחבר מק"ג

<sup>106</sup> גודינף 1928, עמ' 92-93, משער על פי מק"ג ו, 24, שהספר משקף עמדה פילוסופית הלניסטית המזהה את השלטון עם האלוהות. אולם נראה שאין לפרש את הביטוי τοῦ πνεύματος μεθεστώτος בהקשר של תפיסה פילוסופית של המלוכה אלא כניגוד להופעות אחרות של הפועל בספר (ב, 28; ג, 1; ו, 12), וכללוג על המלך הרוצה לפגוע ביהודים ובעצם פוגע בעצמו. ראו גם להלן פרק ו, הערות 58, 117.

<sup>107</sup> הלוח המצרי השמשי גבר על הלוח המקדוני הירחי, ומראשית המאה השנייה לפני הספירה השתמשו במצרים התלמיית רק בלוח המצרי, ושמות החודשים המקדוניים הפכו לשמות מקבילים של החודשים המצריים. ראו: ביקרמן 1968, עמ' 39-40; סמואל 1972, עמ' 145-150, ובעיקר עמ' 149-150; RE, 36 טור 2071; פרייזר 1972, א, עמ' 82; דיון מפורט אצל: סמואל 1962, בעיקר עמ' 115-128. גם יהודים הרבו להשתמש בלוח זה כעולה מפאפירוסים רבים שנלקטו ב-CPJ. הלוח המצרי הוא שמשי והוא מכיל 365 ימים בכל שנה (סמואל 1972, עמ' 145), בניגוד ללוח העברי הירחי ביסודו (וגם בשונה מהלוח של ספר היובלים וכת מדבר יהודה שיש בו 364 ימים בשנה). העובדה שמק"ג מתקן חג יהודי על פי הלוח המצרי משקפת, לדעתי, אימוץ שיטה מצרית-הלניסטית של חישוב הזמן גם לצרכים דתיים! לעומת מק"ג מחבר מק"ב משתמש בדרך כלל בשמות החודשים הבבליים המקובלים בין היהודים בארץ ישראל (כגון: א, 9; י, 5) ורק בצטטו איגרות רשמיות של נציגי הממלכה הסלווקית הוא משתמש בשמות חודשים מקדוניים (א, 21; 33; 38).

<sup>108</sup> ...καὶ λογισμένους τῇ ἀδελφῇ τοῦ βίου καταστροφῇ δακρύειν... καὶ τοὺς ἐχθροὺς αἰτίους...<sup>109</sup> משפט זה תורגם ובואר בדרכים שונות. הרטום תשי"ט, עמ' 19 ביאר: "תהפוכות החיים – איך תוכל גזרת מלך עריץ לשנות פתאום את המצב של תושבי המלכות", כלומר השינוי בחיים הוא במצבם של היהודים. גם מתרגומו של הדס 1953, עמ' 55, עולה כיוון דומה לזה של הרטום. תרגומם של אמת 1913, אנדרסן 1985 (1) ותרגומו ופירושו של גרים 1857, עמ' 251, משקפים הבנה דומה לזו המוצגת בפנים.

<sup>109</sup> פוליביוס, היסטוריה, לח, כא 3-1; דיודורוס הסיקילי, לב, 24; אפיאנוס, המלחמות הפוניות, 132.



עם הומרוס או עם חיבורו ההיסטוריוגרפי של פוליביוס, אך מסתבר שדמיון זה מלמד על היכרות של מחבר ספרנו במוטיב מפורסם בעולם ההלניסטי ושימושו בו.<sup>110</sup>

גם הפולמוס נגד פולחן דיוניסוס חושף היכרות של המחבר עם התרבות ההלניסטית ועם הפולחן האלילי הדיוניסי.<sup>111</sup> כפי שראינו אין זו רק היכרות עם דרכי הפולחן אלא גם עם יצירות ספרותיות העוסקות בדיוניסוס כמו הבכחות לאוריפידס,<sup>112</sup> ונראה שאין לפטור רמזים אלה לפולחן דיוניסוס כהיכרות שטחית של המחבר עם העולם ההלניסטי. לא זו בלבד, אלא שמחבר הספר משלב מושגים דיוניסיים בתיאור תגובת ההודיה של היהודים על תשועתם,<sup>113</sup> בדומה למחברים יהודים הלניסטים אחרים המבארים עניינים ביהדות בעזרת מושגים הלניסטיים.<sup>114</sup>

מחקרים אחרים הצביעו על היכרות של מחבר מק"ג עם יצירות הלניסטיות אחרות ודרכי כתיבה הלניסטיות. במאמר משנת 1919 טען ג' רנדל-האריס כי כמה פרגמנטים מטרגדיות יווניות משובצים במק"ג. דיונו נפתח בעובדה שכבר עמד עליה אוואלד, שפרק ה, 31 בנוי במקצב יאמבי.<sup>115</sup> לאור זאת חיפש רנדל-האריס פסוקים נוספים במק"ג הבנויים במשקל דומה. ואכן הוא מצא שפסוקים בפרקים ד, ה, ו, ז בנויים במשקלים שונים המקובלים ביצירות הלניסטיות טראגיות, והדבר מעיד, לדעתו, על היכרות קרובה של מחבר מק"ג עם הספרות הטררגית היוונית.<sup>116</sup> בין היתר הוא מנה את אוריפידס כאחד ממקורות ההשפעה הוודאיים על מק"ג,<sup>117</sup> וציין גם לקשרים בין מק"ג ובין חיבוריו של אייסכילוס.<sup>118</sup>

עבודת הדוקטורט של מ"ז קופידקס היא המשך ישיר לנקודה האחרונה. עבודה זו מוקדשת לבחינת הקשרים הלכסיקאליים והתימאטיים בין מק"ג ובין אייסכילוס,<sup>119</sup> ומסקנת המחבר היא

<sup>110</sup> על תפוצתו של מוטיב זה ראו עוד: מומיליאנו 1975, עמ' 22-23. במקרים לא מעטים קשור הבכי עם הפכפכותו של הגורל (τύχη). אפשר שאין הדבר מקרי שמק"ג אינו משתמש במושג זה בתארו את העדר היציבות בחיים.

<sup>111</sup> ראו לעיל פרק א, בעיקר סעיפים א-ב.

<sup>112</sup> ראו לעיל, פרק א, הערות 95, 146-147, ובסמוך להן. לדעת קאוסלנד 2001, עמ' 539-548, ההיכרות של מק"ג עם הבכחות לאוריפידס אף רחבה הרבה יותר. גם כאן תודתי נתונה לד"ר קאוסלנד שהואיל לשלוח לי את נוסח מאמרו זה עוד לפני פרסומו.

<sup>113</sup> ראו לעיל, פרק א, בסמוך להערות 96-102.

<sup>114</sup> על אימוץ חשיבה יוונית בתיאור היהדות כמדד להלניות של המחבר ראו: בר-כוכבא 1996, עמ' 148.

<sup>115</sup> רנדל-האריס 1919, עמ' 196. עוד קודם לו עמד על כך אוואלד 1880, עמ' 469, הערה 1, ואחריו אמת 1913, עמ' 170.

<sup>116</sup> רנדל-האריס 1919, עמ' 205: "The foregoing metrical fragments show conclusively that the author of 205 Maccabees is familiar with the Greek tragic literature". לגבי ד, 9-2 ראו עמ' 200-202; לגבי פרק ה ראו עמ' 203-205; לגבי פרקים ו-ז: עמ' 203.

<sup>117</sup> רנדל-האריס 1919, עמ' 206. הקשר הוא בין ה, 31:  $\delta\alpha\psi\iota\lambda\eta\theta\iota\sigma\iota\nu\alpha\iota$   $\alpha\tilde{\nu}$   $\epsilon\sigma\alpha\epsilon\upsilon\alpha\sigma\alpha$   $\alpha\tilde{\nu}$   $\epsilon\pi\alpha\rho\chi\iota\sigma\iota\varsigma$   $\alpha\tilde{\nu}$   $\theta\eta\eta\delta\epsilon$  לבין אוריפידס, הקבה, 1073:  $\epsilon\pi\alpha\rho\chi\iota\sigma\iota\varsigma$   $\alpha\tilde{\nu}$   $\theta\epsilon\sigma\omega\varsigma$   $\theta\epsilon\tau\epsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ . קשר זה הוא מילולי ואינו מן הקשרים המשקליים הנידונים ברוב המאמר.

<sup>118</sup> רנדל-האריס 1919, עמ' 204-205; 207.

<sup>119</sup> קופידקס 1987.

שמחבר מק"ג השתמש בעקביות בספרו ביסודות לקסיקליים ותימאטיים של אייסקילוס. הוא מוכיח מסקנה זו בפירוט ובאריכות,<sup>120</sup> ולאור קשרים אלה הוא אף מחשיב את מק"ג כעדות בלתי ישירה למסורת הטקסט של אייסקילוס וכבעל משקל לדיונים טקסטואליים בחיבוריו.<sup>121</sup> מסקנותיו אלה של קופידקס לא נידונו רבות, מן הסתם משום שנכתבו ביוונית מודרנית, אך הן נתקבלו על ידי יוסף מלז' מודזייבסקי,<sup>122</sup> ולפחות לגבי הקשר הלקסיקלי הן משכנעות.<sup>123</sup> קופידקס גם הקדיש מקום רב לבחינת הקשרים בין תפילת אלעזר (ו, 15-2) ובין אייסקילוס.<sup>124</sup>

<sup>120</sup>. קופידקס 1987, עמ' 35-63. שני פרקים בספרו של קופידקס מוקדשים לעניין זה. האחד – הפרק השלישי בחיבור יידון להלן הערה 124. האחר – הפרק השני בספר – עוסק בשאלה תימאטית ולקסיקלית של מק"ג מאייסקילוס. בפרק זה מציג קופידקס הקבלות תימאטיות ושיתופים לקסיקליים ייחודיים בין מק"ג לטרגדיות של אייסקילוס, ולדעתו אלה מלמדים על השפעתו של אייסקילוס על מק"ג. מטבע הדברים לא כל הוכחותיו של קופידקס עשויות מעור אחד, אולם ככלל נראה שיש להבחין בין קשרים תימאטיים שהם פחות משכנעים ובין זיקות לקסיקליות שיש להעניק להן משקל משמעותי יותר. למשל הזיקה התימאטית בין מק"ג א, 28-29 ובין שבעה נגד תבאי 900-902 (עמ' 38), אינה משכנעת, משום שאין כל קשר מילולי בין שני המקורות, והרעיון המשותף שגם הארץ אבלה בנסיבות מסוימות אינו רעיון ייחודי רק לשני מקורות אלה. גם הזיקה שקופידקס מזכיר (עמ' 36-37) בין מק"ג א, 15 (ἡμὶν καὶ θελόντων αὐτῶν καὶ φησὶν... καὶ θελόντος) לבין שבעה נגד תבאי 427-429 (καὶ ἡμὶν καὶ θελόντος... καὶ φησὶν) כולל אינה ראייה, משום שכפי שקופידקס עצמו מעיר (עמ' 94, הערה 4), צירופים לשוניים דומים מצויים במקורות נוספים וגם בפאפירוסים, והדמיון בסצנה המתוארת אינו הופך את הדמיון המילולי לקשר מובהק בין המקורות. הוא הדין להקבלות המוצעות על ידי קופידקס בין מק"ג ה, 45-48 לבין הפרסים לאייסקילוס, שורות 27-57 (עמ' 47) בתיאור המצעד הצבאי, בין מק"ג ו, 16-17 לבין הפרסים, שורות 388-391 (עמ' 49-50) בעניין ההד המטיל פחד על האויבים, ובין מק"ג ו, 31-32 לבין נושאות הנסכים, שורות 340-344 (עמ' 50-51) בעניין המהפך מאבל לשמחה. בכל ההקבלות הללו הקשר הלשוני בין המקורות דל למדי, והשיתוף התימאטי אינו ייחודי כדי ללמד על השפעה של אייסקילוס על מק"ג או אפילו על היכרות של האחרון עם יצירות הראשון. ניתן להציע קשר תימאטי אחר, קרוב יותר, בין מק"ג לבין מסורת המיוחסת לאייסקילוס. אם נפרש שהעיטור של היהודים במקלעות בסוף מק"ג (ז, 16) בא במקום האזיקים שהיו כבולים בהם לפני כן (ראו למשל ו, 27), הדבר דומה למה שמוסר אתניוס (טו, 674) בשם אייסקילוס ביצירה פרומתאוס המשוחרר, שהמנהג להתעטף בזרים על הראש הוא לכבודו של פרומתאוס במקום האזיקים שהיה כבול בהם (ראו: גריפית 1983, עמ' 303). אמנם היה זה נפוץ מאוד להתעטף בזרים, אך אפשר שמוטיב הזרים במקום כבלים במק"ג משקף היכרות של מחבר הספר עם התפיסה הקשורה לסיפורי פרומתאוס. בניגוד להקבלות התימאטיות שמציג קופידקס, השיתופים הלקסיקליים שהוא מביא מבוססים הרבה יותר, משום שעל פי רוב מדובר במילה יחידאית בשבועים או צורה נדירה המופיעות במק"ג, והן שייכות ללקסיקון של אייסקילוס. למשל, הפועל היחידאי בשבועים והנדיר בפרוזה מופיע כמה פעמים אצל אייסקילוס בתיאור התשועה שהאלים מעניקים למאמיניהם, ובמק"ג הוא מבטא את חוסר יכולתם לעזור (עמ' 37); המילה εὐχῆς בצורת היחיד מופיעה בשבועים רק במק"ג והיא נדירה בפרוזה, אך מופיעה בצורה זו גם אצל אייסקילוס בהקשרים דומים (עמ' 37, ועמ' 94 הערה 9); הביטוי הדומה במק"ג ד, 9 (ἀρρήτοις... ἀρρήτοις) ובפרומתאוס הכבול 6 (ἐν ἀρρήτοις) (עמ' 41, 64, 98, הערה 54). דוגמה אחרת היא של רשימת מילים המופיעות במק"ג בהקשר של סבל היהודים והן שכיחות בפרומתאוס הכבול (עמ' 43, הערה ע, ד, 12). רשימות המילים המובאות לאורך כל הפרק השני של ספרו של קופידקס אינן ייחודיות רק למק"ג ולאייסקילוס, אלא הן מילים יחידאיות או מיוחדות בשבועים המופיעות במק"ג, והן מופיעות בטרגדיה היוונית בכלל ואצל אייסקילוס בפרט. טענתו של קופידקס היא (עמ' 39-40) שמק"ג נכתב בסגנון טראגי ובעיקר מושפע מהטרגדיות של אייסקילוס. זיקה זו לאייסקילוס מוכחת אפוא מריבוי נקודות המגע הלקסיקליות – אף שאינן לגמרי מובהקות – בין מק"ג לבין היצירות האייסקיליות.

<sup>121</sup>. קופידקס 1987, עמ' 64-71.

<sup>122</sup>. מלז' 1993, עמ' 147.

<sup>123</sup>. ראו לעיל, הערה 120.

<sup>124</sup>. קופידקס 1987, עמ' 52-63. הוא מאפיין את הדמיון בין תפילת אלעזר במק"ג לבין יצירות אייסקילוס בארבעה תחומים: א. שימוש בטרמינולוגיה זהה; ב. שימוש בטרמינולוגיה קרובה; ג. תחבולות סגנוניות דומות; ד. רעיונות ונושאים משותפים. לא כל המקרים של טרמינולוגיה זהה שהוא מצביע עליה הינם מובהקים. אפשר שהצירוף הכפול של המילה ξένος (ו, 3: ἐν ξένῃ γῇ ξένον), היחידאי בשבועים, הושפע מהופעתו כמה פעמים ביצירות אייסקילוס (עמ' 54). אפשר גם שהשימוש במילה κόμπος (ו, 5) המופיעה רק פעמיים בשבועים, קשור להופעות לא מעטות של המילה בשבעה נגד תבאי (עמ' 58). לעומת זאת קשה לקבל את ההשערה שהפנייה לה' בכינוי πᾶτες (ו, 3, 8) מושפעת דווקא מאייסקילוס (עמ' 55). כינוי זה לה' אינו שכיח בספרות היהודית ההלניסטית, אך הוא מצוי בספרות יהודית

בעקבות מחקריו של קופידקס ובעיקר בעקבות הדיון בתפילת אלעזר, גם אנה פאסוני דל-אקווה סבורה שהתפילות במק"ג מעידות גם על שייכות למסורת השירה היוונית הטראגית.<sup>125</sup> נתונים אלה מורים כי מחבר מק"ג היה מעורה בתרבות ההלניסטית,<sup>126</sup> והיא הייתה מרכיב חשוב בעולמו התרבותי, אף שהספר אינו משקף ידע פילוסופי מן העולם ההלניסטי וגם לשונו הינה מלאכותית ובומבסטית ואינה הלשון הספרותית המובחרת ביותר.<sup>127</sup> האלמנטים ההלניסטים אינם מובאים במק"ג רק לצרכי התנצחות ולגלוג, אלא גם כדרך התבטאות אותנטית של המחבר, שעולמו התרבותי היה שילוב בין יהדות להלניות. מחבר מק"ג אינו "סוכן סמוי" החודר למערכת ומנצל את מגנוניה כדי לפגוע בה מבפנים, שהרי, דרך משל, הוא טורח להבהיר באמצעות סיפורו כי גם ביהדות קיימים אלמנטים דיוניסיים, אלא שהם מתגלים בצורה שונה, העדיפה על פני הפולחן האלילי.<sup>128</sup> יש לדחות אפוא את הערכתו של צ'ריקובר שמק"ג מבטא דחייה מהותית וגורפת של התרבות ההלניסטית. ניתן רק לומר שהיו מחברים יהודים הלניסטים, כגון פילון ומחבר איגרת אריסטיאס, שהשכלתם היוונית הייתה רחבה ועמוקה יותר, אך אין זה מבטל את

אחרת מתקופת הבית השני, ואין לתלות את השימוש בו דווקא בהשפעת אייסכילוס; ראו: מור 1927, עמ' 202; לעיל פרק ב, הערות 66, 70. גם הטענה שהפנייה לה' בבקשה εἰσελθε (=הבט, מק"ג ו, 3; 12) מושפעת דווקא מאייסכילוס (עמ' 54) אינה הכרחית, שהרי בקשות כעין אלה מופיעות במקרא (כגון תהלים כה, 18, 19), אף שבשבעים שם מופיע הפועל εἰσελθε. העובדות שהן פרעה (מק"ג ו, 4) והן כסרכסס (פרסים 831) מתוארים כחצופים ושצבאם מתואר כעצום ורב (עמ' 55-56) אינן מלמדות על קשר בין שני החיבורים, וקופידקס עצמו מציין (עמ' 56) שהביטוי ἡσπασσάμενος μεγαλοκρηνη מצוי בצורתו זו בשבעים לתהלים יא, 4, ואצל אייסכילוס מצוי רק דמיון ענייני לכך. הדיון במילה ἄλκις (עמ' 61) אינו חושף קשר מיוחד בין אייסכילוס למק"ג, וכך הוא הדבר גם ביחס למילה μόρος. גם השיתוף התימאטי בעניין שנאת האל את העוול ופילופטור כתיאומאכוס (עמ' 62-63) אינו מצביע על קשר לאייסכילוס דווקא. נמצא שקשה לקבל את טענתו של קופידקס לזיקה ייחודית בין תפילת אלעזר לבין יצירותיו של אייסכילוס. לכל היותר ניתן להצביע על זיקה כללית בין תפילת אלעזר ובין סגנון הטראגדיות היווניות (לאו דווקא לתפילות), כגון בעניין יצירת מילים חדשות על ידי חיבורי מילים (עמ' 56-57) או בעניין מופעה (εἰσφύειν, עמ' 60), וכעין מסקנתה הכללית של פאסוני דל-אקווה, להלן הערה 125.

<sup>125</sup> פאסוני דל-אקווה 1995, עמ' 136. היא גם מזכירה את מאמרו של הדס 1949 (3), הזהה למאמרו 1949 (1).  
<sup>126</sup> קנה מידה נוסף למידת הלניזציה של חיבור הוא דרך תיאור הדמויות בספר. מעט מאוד דמויות פרטיות מופיעות במק"ג, ואין ללמוד מדרך תיאורן על השכלתו של מחבר הספר משום שרובן מתוארות בשטחיות רבה (כך אנטיוכוס, ארסינאוי, תיאודוטוס, דוסיתיאוס, הרמון, שמעון הכוהן הגדול. על משמעות תיאורו השטחי של איש זה ראו לעיל פרק ב, בסמוך להערה 99). הדמות המרכזית בספר היא זו של המלך, ותכונותיה השליליות הן הפך המידות הטובות היסודיות המקובלות בעולם היווני: הוא אינו שולט בעצמו (לעיל סעיף א), אינו חכם (ראו למשל ג, 11), מחוסר יראת שמיים ומרוחק מיושר ואמת (ד, 16). ייתכן אפוא שעיצובה בדרך זו משקף השכלה הלניסטית. דמות נוספת שמקצת מתכונותיה מתוארות הוא אלעזר הכוהן המתפלל בהיפודרום. נאמר עליו שהוא מיוחס (ו, 1: מכוהני הארץ) ובולט (ו, 1), מעוטר בכל המידות הטובות (ἄρεται) של החיים (ו, 1), בעל יכולת הנהגה (ו, 1: הוא מארגן את הזקנים בקריאתם לה') ונפל בחלקו כבוד הזקנה (ו, 1). יראת השמיים שלו ניכרת מתפילתו (ו, 2-15). תכונות אלה מופיעות גם בתיאור של דמויות מנהיגים בעולם ההלניסטי (ראו פלדמן 1998, עמ' 82-131, 446-447), ואפשר אפוא שגם תיאורים אלה משקפים השכלה הלניסטית של המחבר.

<sup>127</sup> על לשון הספר ראו לעיל ליד הערות 98-99; אמת 1913, עמ' 11-162; צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 356-357; אנדרסן 1985 (1), עמ' 510; גיונסון 1996, עמ' 66.  
<sup>128</sup> ראו לעיל, פרק א, בסמוך להערות 96-102.

השכלתו ההלניסטית של מחבר מק"ג ואת זיקתו החיובית והעמוקה לעולם ההלניסטי המשתקפת מספרו.<sup>129</sup>

\* \* \*

הדיון בטיבם של היחסים ההדדיים בין היהודים ובין החברה הנוצרית והשלטונות של המדינה בספר מק"ג חשף יצירה מורכבת, שיש לקרוא אותה קריאה מרובת רבדים. הרבדים החיצוניים מציגים תמונות שונות של יחסי יהודים נוכרים. אולם הרובד המוצפן והסמוי של הספר הוא המבטא את עמדתו האמיתית של המחבר. על פי רובד זה הקונפליקט בין יהודים לנוכרים אינו בר-פתרון, והניגודים ביניהם עמוקים ומהותיים. אף על פי כן הנאמנות לשלטון אינה מתערערת, ואף שמוצגים בספר פקפוקים בתועלת שבנאמנות זו (א, 22-23) אלה נדחים בנחרצות, ונותרת הנאמנות המוחלטת של היהודים לשלטון הנוכרי. גם מחבר הספר התגלה כאישיות מורכבת שבעת ובעונה אחת חש נתק מן הנוכרים ושייכות לעולם התרבותי של סביבתו הנוצרית.

---

<sup>129</sup>. מסקנה דומה מנוסחת בקצרה על ידי שטרן תשנ"א, עמ' 359: "הספר הוא ביטוי להשקפותיהם של שלומי אמוני ישראל בגולה ההלניסטית, שסיגלו לעצמם את הלשון היוונית ובמידה ניכרת גם את התרבות היוונית, אלא שלא היו מוכנים לוותר כקוצו של יוד על מנהגי דתם."

# מקבים ג ואיגרת אריסטיאס: תמונת ראי?

"In style, language, and general approach Aristeeas seems closer to III Maccabees than any other of the noncanonical books"<sup>1</sup>. במילים אלה הגדיר משה הדס את היחס הקרוב בין מק"ג ובין איגרת אריסטיאס. ואכן קרבה זו בין הספרים בתחומים הנזכרים הוכרה במחקרים רבים. מן הבחינה הלשונית הצביע תאקרי לראשונה על קשר בין הספרים, בעיקר בין האיגרת הראשונה של תלמי פילופטור (מק"ג, 25-28) ובין הצו של תלמי פילדלפוס באריסטיאס 23 ואילך.<sup>2</sup> אמט צעד בעקבותיו והצביע על קשרים לשוניים נוספים בין שני הספרים. מקצת מן המילים שמנה אמט אינן מופיעות במקום נוסף בשבעים מלבד במק"ג, אך הן מופיעות גם באיגרת אריסטיאס.<sup>3</sup> אמט סבר שאין בנתונים לשוניים אלה כדי לקבוע זיקה ישירה בין שני הספרים, וכל שניתן להסיק הוא ששני הספרים קרובים באסכולת הכתיבה ובמועד החיבור, ושניהם מן התקופה התלמית. מכאן ואילך הפכו הנתונים שהביא אמט לעיקר הדיון. טראמונטאנו הזכיר את הזיקה בין הספרים בהסתמכו על אמט, והוא גם קיבל את הסברו של אמט לנתונים אלה.<sup>4</sup> מיצ'ס ליקט דוגמאות בודדות נוספות, וגם הוא סבר שאין אפשרות להוכיח מנתונים אלה קשר תולדי בין החיבורים.<sup>5</sup> הדס לא הציג נתונים לשוניים חדשים, אך הדגיש את חשיבותם של מקצת מן הנתונים<sup>6</sup> ושיער כי ההקבלות בין איגרות המלך במק"ג (ג, 12-29; ז, 1-9) ובין צו המלך באריסטיאס 22 ואילך מחזקות את ההשערה שאריסטיאס קודם למק"ג.<sup>7</sup> דבריו של הדס יידונו בפרוטרוט בהמשך הפרק. גם קופידקס עמד על קשרים מילוליים בין שני הספרים והוסיף על קודמיו כמה דוגמאות בודדות, אך

<sup>1</sup>. הדס 1953, עמ' 9.

<sup>2</sup>. תאקרי 1914, עמ' 534, הערה 3. דברי תאקרי נדפסו כבר בשנת 1900 במהדורה הראשונה של ספרו של סוויט, ולכן הקדמתי כאן את דבריו לדברי אמט משנת 1913.

<sup>3</sup>. אמט 1913, עמ' 157.

<sup>4</sup>. טראמונטאנו 1931, עמ' 100\*-101.

<sup>5</sup>. מיצ'ס 1935, עמ' 323-324. השוו גם דיונו על הקשר בין החיבורים: מיצ'ס 1932, עמ' 229-235.

<sup>6</sup>. הדס 1953, עמ' 8-10. הוא טוען כי נודעת חשיבות מיוחדת לשימוש משותף של שני הספרים במונחים בעלי משמעות תיאולוגית, והוא מפנה למאמרו של מרקוס 1931-1932. ואולם ממאמרו הנ"ל של מרקוס לא עולה כל עדות לזיקה ייחודית בתחום זה בין איגרת אריסטיאס למק"ג, וניכרת קרבה בין חיבורים רבים הנסקרים במאמר של מרקוס.

<sup>7</sup>. ראו הדיון המפורט אצל הדס 1949 (2), עמ' 176-184, במיוחד שם עמ' 182; הדס 1951, עמ' 32-38; הדס 1953, עמ' 10-9.

בלא לדון בהשלכות על היחס התולדי האפשרי בין החיבורים.<sup>8</sup> ראוי לציין שעל אף ההתעניינות הגוברת בספר מק"ג בשנים האחרונות, נראה שלא נתווספו מאז דברי קופידקס דיונים בהיבט הלשוני של הזיקה בין מק"ג ואיגרת אריסטיאס.

הדיונים בעניין הקרבה הלשונית אינם מנותקים משאלת הדמיון התוכני. גם מהבחינה התוכנית אמט התווה את כיוון הדיון בעמדו על מוטיבים משותפים לשני הספרים.<sup>9</sup> כאמור, לדעת אמט שני הספרים הם יצירה של מחברים בני אסכולה אחת; הוא לא ציין שקיימים הבדלים בתפיסותיהם של שני הספרים. טרייסי הגיב על דברים אלה, והוסיף לדיון מוטיבים רבים שבהם נבדלים שני הספרים זה מזה. לאור זאת הוא ביקש לטעון שהספר האחד – איגרת אריסטיאס – מגיב ישירות לדברים הכתובים בספר השני, מק"ג.<sup>10</sup> עמדה זו, ששני הספרים נבדלים זה מזה מבחינת השקפותיהם, נתקבלה על דעת רוב החוקרים עד לשלהי המאה העשרים. כך סבור הדס, אלא שלדעתו מק"ג הוא שמגיב לאריסטיאס,<sup>11</sup> וכך סבורים עוד חוקרים.<sup>12</sup> אחרים עמדו על הזיקה ההשקפתית הניגודית בין הספרים, אך ציינו את הקושי בהוכחת כיוון ההשפעה, ושב ושהתפקו בקביעה אודות הרקע המשותף של המחברים.<sup>13</sup> לאחרונה נתפרסמו מחקרים השוללים את התפיסה שיש ויכוח בין שני הספרים ורואים בהם שני חיבורים המבטאים עמדות דומות ברוב העניינים,<sup>14</sup> בדומה לשיטת אמט.

בפרק זה נדון מחדש בזיקה בין הספרים. נבחן את טיבה של הלשון המשותפת ואת ההשלכות של שיתוף לשון זה, את התימות המשותפות ואת ההבדלים הקיימים בשיתוף תימטי זה. בחינה זו עשויה לסייע הן לאפיון עמדותיו של מק"ג והן לתיחום מועד חיבורו של הספר. דיונונו יציע קשר תולדי בין הספרים ויוביל למסקנה שאכן ניתן למצוא עמדות משותפות לשני הספרים, הקרובים בלשונם ובסגנון הכתיבה, אך יחד עם זאת נראה כי ברוב העניינים הם חלוקים זה על זה, ומסתבר שאף מתווכחים זה עם זה.

<sup>8</sup> קופידקס 1987, עמ' 29. יש להעיר שהדוגמה הראשונה שלו אינה משכנעת.

<sup>9</sup> אמט 1913, עמ' 157.

<sup>10</sup> טרייסי 1928.

<sup>11</sup> הדס 1953, עמ' 8-10.

<sup>12</sup> ראו: פאול 1987, עמ' 331-332; פרנטה 1988, עמ' 169-170 (אך רק השלב השני בחיבור מק"ג הוא המגיב לאריסטיאס); ברקלי 1996, עמ' 201-202.

<sup>13</sup> טראמונטאנו 1931, עמ' 100\*-101; אנדרסן 1985 (1), עמ' 515-516. ניקלסבורג 1984, עמ' 82-83, עומד על ניגודי ההשקפות בין הספרים אך אינו קובע זיקה כרונולוגית ביניהם.

<sup>14</sup> ראו: גיונסון 1996, עמ' 23-56 (ואת המסקנות המנוסחות בעמ' 54, ובעמ' 23 הערה 2), ונראה שבעקבותיה גרואן 1998, עמ' 212. מיטמן-ריכרט 2000, עמ' 70, עמדה על הבדל מרכזי אחד שהביא חוקרים להניח פולמוס בין מק"ג ובין אריסטיאס, אך היא סבורה שהבדל זה אינו מכריע, והשיקולים המצביעים על קרבה בין הספרים מכריעים את הכף.

## א. צו פילדלפוס ואיגרות פילופטור

### 1. הזיקה הלשונית

רשימת המילים הנדירות המשותפות למק"ג ולאגרת אריסטיאס מתפרשת לכל אורכם של הספרים.<sup>15</sup> משיתוף כללי זה ניתן להסיק על הרקע המשותף של המחברים ואולי גם על קרבה בזמן החיבור של הספרים. אולם מלבד הדמיון הכללי באוצר המילים כבר תאקרי הצביע על זיקה מיוחדת של צו המלך באיגרת אריסטיאס לאיגרות המלך במק"ג,<sup>16</sup> וגם אחרים ציינו שעיקר המקבילות הלשוניות בין הספרים קשורות לסגנון הטכני והמנהלי המופיע באיגרות או בצווים מלכותיים.<sup>17</sup>

ההקבלה בין צו המלך תלמי פילדלפוס על שחרור העבדים היהודים ובין שתי איגרות המלך תלמי פילופטור במק"ג ראויה לתשומת לב מיוחדת. ראשית יש להזכיר את ההקבלה בניסוחים טכניים מנהליים בין שתי האיגרות. המילה הפותחת את הפקודה – προστετάχαμεν – משותפת בצורתה זו לשלושת המסמכים (מק"ג, 25; ז, 8; אריסטיאס 24).<sup>18</sup> אולם מילה זו אינה מלמדת על קשר ייחודי בין מק"ג ובין אריסטיאס משום שגם באיגרת הראשונה של המלך ארתכסרכסס בתוספות היווניות לאסתר מופיעה אותה מילה (ג, 13[6]).<sup>19</sup> בהמשך הציוויים המלך מצהיר על ביטחונו כי קיום הצו יסייע לממלכה, וגם בהצהרה זו ניכר דמיון לשוני בין שני המקורות. הפועל διελήφαμεν [=אנו סבורים] משותף בצורתו זו<sup>20</sup> לאיגרת הראשונה של פילופטור (מק"ג, 26) ולצו של פילדלפוס (אריסטיאס 25),<sup>21</sup> וגם המילה τὰ πράγματ'α μופיעה בשני המקורות כמושא הישיר או העקיף שלו יסייע הצו הנידון.<sup>22</sup>

<sup>15</sup>. ראו הרשימה של אמת 1913, עמ' 157, ותנו דעתכם למילים ברשימה זו שאינן מופיעות במקום אחר בשבעים.

<sup>16</sup>. תאקרי 1914, עמ' 534, הערה 3.

<sup>17</sup>. אמת 1913, עמ' 157 ובעקבותיו רבים: הדס 1953, עמ' 9; אנדרסן 1985 (1), עמ' 516; דלקור 1989, עמ' 495; ראו גם גיונסון 1996, עמ' 29.

<sup>18</sup>. אמת 1913, עמ' 157; מיצים 1935, עמ' 323.

<sup>19</sup>. לפי תקליטור PHI, 7 המילה προστετάχαμεν מופיעה בפאפירוסים ובכתובות בצורתה זו רק שמונה פעמים, בין השנים 164-41 לפה"ס. מסתבר אפוא שהופעתה באריסטיאס, במק"ג ובתוספות היווניות לאסתר מורה על זיקה קרובה בין שלושת הספרים הללו.

<sup>20</sup>. הפועל מופיע במובן דומה אך בצורה שונה במקצת (διελήφότες) גם באיגרת הראשונה של ארתכסרכסס בתוספות לאסתר ג, 13[5], וגם שם מופיעה המילה εὐσσεύματα. אולם ההקשר שם הוא הפוך: המלך מסביר את הנזק למדינה העלול להיגרם על ידי היהודים, ולא את התועלת שבצו המלכותי. לפי תקליטור PHI, 7 המילה אינה מופיעה בצורתה זו בפאפירוסים ובכתובות.

<sup>21</sup>. אמת 1913, עמ' 157; מיצים 1935, עמ' 323.

<sup>22</sup>. קופידקס 1987, עמ' 29.

ההקבלה בין הצווים בשני הספרים אינה רק בניסוחים מנהליים אלא גם בגופן של ההוראות. בצו של פילדלפוס ובאיגרת הראשונה של פילופטור מופיעה הוראה הנוגעת במי שידווחו על העוברים על פקודת המלך, ובשני המסמכים מופיע מינוח דומה. במק"ג נאמר (ג, 28):  $\mu\eta\nu\acute{\epsilon}\iota\upsilon\upsilon\delta\epsilon\tau\acute{o}\nu$   $\tau\acute{o}\nu\delta\epsilon\beta\omicron\upsilon\lambda\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$   $\pi\rho\omicron\sigma\sigma\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu\ldots\epsilon\acute{\phi}'$  (25):  $\beta\omicron\upsilon\lambda\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\epsilon\acute{\phi}'\omega\acute{\varsigma}\ldots$   $\omega\acute{\varsigma}\ldots$  <sup>23</sup> ההמשך בשני המקרים מתייחס גם לרכושו של האיש הנענש, וקיים גם דמיון מילולי. במק"ג הרכוש יילקח ( $\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omega$ ) על ידי המדווח, ובאריסטיאס הוא יילקח ( $\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omega$ ) לאוצר המלכות ( $\tau\acute{o}\beta\alpha\sigma\iota\lambda\iota\kappa\acute{o}\nu$ ). במק"ג אוצר המלכות ( $\tau\acute{o}\beta\alpha\sigma\iota\lambda\iota\kappa\acute{o}\nu$ ) יממן תשלום בסך אלפיים דרכמות למלשין. <sup>24</sup> להלן נראה שלנקודה האחרונה יש משקל רב בהערכת טיבו של הקשר בין שני הספרים, משום שהיא חריגה ביותר ביחס לידוע לנו מן העולם ההלניסטי והרומי על הגמול הניתן למלשינים. <sup>25</sup>

ניתן להצביע על קשרים לשוניים נוספים בין איגרת המלך הראשונה במק"ג ובין תיאור ביצוע הצו באריסטיאס. במק"ג (ג, 27) נאסר לתת מחסה לכל יהודי, ואפילו ליונקים ( $\mu\acute{\epsilon}\chi\rho\iota\tau\acute{\omega}\nu$ )  $\acute{\upsilon}\pi\omicron\mu\alpha\sigma\tau\iota\delta\acute{\iota}\omega\varsigma$ , ובאריסטיאס 27 נאמר שיונקים ( $\acute{\epsilon}\pi\iota\mu\alpha\sigma\tau\iota\delta\acute{\iota}\omega\varsigma$ ) רבים שוחררו עם אמותיהם. <sup>26</sup> במק"ג (ג, 28) נאמר שהמדווח יעוטר ב  $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\acute{\iota}\alpha$ , ובאריסטיאס (27) נאמר על הנשים והילדים היונקים שהם  $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\omicron\upsilon\nu\tau\omicron$ .

המסמכים בשני הספרים עוסקים ביחס הממלכה לנתיניה וליהודים. בתחילת הצו המופיע באריסטיאס (23) טוען המלך שהיהודים שועבדו בדרך לחלוטין בלתי הוגנת ( $\acute{\alpha}\nu\epsilon\pi\iota\epsilon\iota\kappa\acute{\alpha}\eta\varsigma$ ), ובמק"ג מופיע בשתי האיגרות (ג, 15; ז, 6) שהמלך נוהג בהגינות ובמתיונות ( $\acute{\epsilon}\pi\iota\epsilon\iota\kappa\acute{\iota}\alpha$ ) כלפי נתיניו. מובן שמילים אלה הקשורות לחובת המלכות כלפי נתיניה הן נפוצות מאוד ואינן ייחודיות לשני החיבורים הנידונים. מילים משורש זה אף מופיעות במקורות קרובים כמו שתי האיגרות המלכותיות בהוספות לאסתר (ג, 13; ח, 13 [9]). יחד עם זאת קרבה לשונית זו עשויה להצטרף לרשימת המילים המעידה על זיקה בין מק"ג ואיגרת אריסטיאס.

בצו המלך שבאיגרת אריסטיאס (22, 24) המלך מצווה על שחרורם של העבדים באמצעות הפועל  $\acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}\omega$ . <sup>27</sup> גם במק"ג מופיע פועל זה בהקשר של שחרור היהודים באיגרת השנייה של המלך

<sup>23</sup>. אמת 1913, עמ' 157; מיצים 1935, עמ' 323.

<sup>24</sup>. קופידקס 1987, עמ' 29.

<sup>25</sup>. וסטרמן 1938, עמ' 25-26; הדס 1949 (2), עמ' 179-180. השוו למשל את הגמולים הנזכרים באריסטיאס ובמק"ג לגמול בסך שלוש מאות דרכמות מרכוש העבריין, הניתן למלשין על פי פאפירוס ריינר 24.552.

<sup>26</sup>. אמת 1913, עמ' 157; מיצים 1935, עמ' 323.

<sup>27</sup>. פועל זה מופיע במקומות נוספים באריסטיאס, הן בעניין שחרור היהודים (15; 17) והן בהקשרים אחרים, ולא רק בצו המלך.



(ז, 7),<sup>28</sup> ועוד לפני כן (ו, 28) המלך מצווה לשחרר את היהודים.<sup>29</sup> בעניין זה יש לציין כי גם המילה  $\alpha\pi\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$  המופיעה בתרגום השבעים שלוש פעמים אך ורק במק"ג בהקשר של שחרורם של היהודים (ו, 37, 40 ואולי גם ז, 16), מופיעה שלוש פעמים באריסטיאס (14; 16; 19) בהקשר של שחרור היהודים.<sup>30</sup>

מלבד קשרים לשוניים אלה בין צו המלך פילדלפוס ובין איגרות המלך פילופטור ניתן להצביע על זיקה לשונית נוספת בין הצו המופיע באריסטיאס ובין הוראות או מעשים שונים של המלך במק"ג. המילה  $\alpha\pi\sigma\gamma\gamma\alpha\phi\acute{\eta}$  במובן של רישום במסמכים מלכותיים מופיעה בצו המלך באריסטיאס בהקשר של רישום היהודים לשחרורם (24), וכן בסמוך (20) בתקציר הצו של המלך.<sup>31</sup> במק"ג מופיעים המילה  $\alpha\pi\sigma\gamma\gamma\alpha\phi\eta$  והפועל  $\alpha\pi\sigma\gamma\gamma\alpha\phi\omega$  פעמים אחדות.<sup>32</sup> בפקודת המלך שנחרתה על גבי מצבה נכתב שיש לצרוב את עלה הקיסוס על בשרם של היהודים שנרשמו (ב, 29):  $\alpha\pi\sigma\gamma\gamma\alpha\phi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ,<sup>33</sup> ומק"ג חוזר ועוסק ברישום פעמים אחדות (ב, 32; ד, 14; 15; 17; ו, 34; ז, 38; ז, 22).

זיקה לשונית נוספת מצינו בעניין העבדות. בשני הספרים נזכר עניין זה אם כי במילים שונות במקצת. באיגרת אריסטיאס מופיעה המילה  $\sigma\acute{\iota}\kappa\epsilon\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$  בצו המורה לשחרר את היהודים מן העבדות (24), וגם בתיאור מצב העבדות של היהודים שאריסטיאס חפץ לבטל (14; 15; 16). ואילו במק"ג (ב, 28) באותה פקודה של המלך שנחרתה על גבי מצבה נאמר שהיהודים יובאו אל  $\sigma\acute{\iota}\kappa\epsilon\tau\iota\kappa\eta\delta\iota\alpha\theta\epsilon\sigma\iota\upsilon$ .

קופידקס ציין גם את אריסטיאס 12 כמקביל מבחינת מילולית למק"ג ג, 11-15. טענה זו אינה מסתברת, משום שההקבלה הלשונית הקיימת אינה משמעותית.<sup>34</sup> הנקודה המשכנעת בעניין זה היא הדמיון הענייני ולא הלשוני בין פתיחת צו המלך באריסטיאס ובין ראשיתה של האיגרת הראשונה של פילדלפוס, בכך ששתיהן מתארות מלחמה בארץ ישראל.

<sup>28</sup> גם הצירוף  $\kappa\alpha\theta' \acute{\omicron}\nu\tau\iota\sigma\upsilon\tau\epsilon\pi\acute{\rho}\omicron\pi\omicron\varsigma$  משותף לאריסטיאס 24 ולמק"ג ז, 7. אולם צירוף זה אינו ייחודי (ראו למשל מק"ב יד, 3), וקשה להסתמך עליו בפני עצמו כראיה לקשר בין שני המקורות.

<sup>29</sup> השוו: מק"ג ו, 27.

<sup>30</sup> על הקשר בין אריסטיאס ומק"ג במילה  $\alpha\pi\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$  עמדו אמת 1913, עמ' 157; מיצים 1935, עמ' 323, אולם הם לא עמדו על הקשר בין שני הספרים בפועל  $\alpha\pi\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ .

<sup>31</sup> במובן דומה, אך לא בהקשר של שחרור היהודים מופיעה המילה גם באריסטיאס 283.

<sup>32</sup> יש להעיר שרוב מוחלט של הופעות המילה והפועל בשבעים הם במק"ג.

<sup>33</sup> כוונת הכתוב היא לאלה שנרשמו בלאוגרפיה הנזכרת בפסוק שלפני כן.

<sup>34</sup> קופידקס 1987, עמ' 29. ההקבלה היא בין מק"ג ג, 11 לאריסטיאס 12 במילים שכיחות ( $\epsilon\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$ ,  $\epsilon\upsilon\eta\mu\epsilon\rho\acute{\iota}\alpha$ ), ובין מק"ג ג, 15 לאריסטיאס בשם  $\text{Κοίλη Συρία καὶ Φοινίκη}$  המתאר את אזור ארץ ישראל.

נסכם את הנתונים אודות הקשרים הלשוניים בין צו המלך באיגרת אריסטיאס ובין איגרות המלך ופקודותיו במק"ג בטבלה הבאה:

מקבים ג	איגרת אריסטיאס 22-27
7,7: ἀπολελύκαμεν πάσης καθ' ὄντινούν αἰτίας τρόπον 6,28: ἀπολύσατε...	22: ...ἀπολύειν... 24: καθ' ὄντινούν τρόπον...ἀπολύειν
3,15; 7,6: ἐπιείκεια	23: ἀνεπιεικῆς
3,25; 7,8: προστετάχαμεν	24: προστετάχαμεν
2,28: πάντας δὲ τοὺς Ἰουδαίους εἰς... καὶ οἰκετικὴν ἀχθῆναι	24: ὅσα τῶν Ἰουδαϊκῶν ἐστὶ σωμάτων ἐν οἰκετίαις...
2,29: τοὺς τε ἀπογραφομένους...	24: τὰς δ' ἀπογραφὰς...
3,26: διειλήφκαμεν... τὰ πράγματα	25: διειλήφκαμεν... τοῖς πράγμασι
3,28: μνηύειν δὲ τὸν βουλόμενον ἐφ' ᾧ... τὴν οὐσίαν... λήμψεται καὶ ἐκ τοῦ βασιλικοῦ ἀργυρίου δραχμὰς δισχιλίας	25: τὸν δε βουλομενον προσαγγέλλειν ... ἐφ' ᾧ... τὰ δὲ ὑπάρχοντα τῶν τοιούτων εἰς τὸ βασιλικὸν ἀναληφθήσεται
3,27: ...μέχρι τῶν ὑπομαστιδίων 3,28: ... τὸν βουλόμενον... καὶ τῆς ἐλευθερίας στεφανωθήσεται	27: πολλὰ γὰρ καὶ τῶν ἐπιμαστιδίων τέκνων σὺν ταῖς μητράσι ἐλευθεροῦντο

המסקנה מנתונים אלה היא שניכרת זיקה לשונית משמעותית בין הצו של פילדלפוס על שחרור היהודים באיגרת אריסטיאס ובין איגרות המלך ופקודותיו המופיעות במק"ג. קשה להניח שזיקה זו היא מקרית. נראה שהיא גם אינה נובעת מדפוס שגור של תכתובת מלכותית, שהרי מקצת מן ההקבלות נוגעות בעניינים ספיציפיים של עבדות וחרות שאינם נובעים מהדפוס המקובל של התכתובת המלכותית.<sup>35</sup>

<sup>35</sup>. בדיוננו ציינו שמקצת מן הקשרים הלשוניים קושרים את שני החיבורים עם התוספות היווניות בתרגום השבעים לאסתר. קיימים גם קשרים לשוניים נוספים בין האיגרת הראשונה של פילופטור במק"ג לבין האיגרת הראשונה של ארתכרכסס בתוספות לאסתר, שאינם מופיעים באריסטיאס (ראו: מוצו 1924, עמ' 275-278, 282-280; קופידקס 1987, עמ' 19-22; ולהלן פרק ו, סעיף ב, 2.2). נמצא שדווקא האיגרת במק"ג קשורה קשר הדוק הן לצו המלך באריסטיאס והן לאיגרת הראשונה בתוספות לאסתר. האיגרת באסתר אינה חוליה מקשרת בין אריסטיאס למק"ג ולכן הקשר בינה לבין מק"ג אינו מבטל או מחליש את משמעותו של הקשר שבין מק"ג לאריסטיאס. משמעותו של הקשר בין מק"ג לבין אסתר נידונה להלן פרק ו, בסעיף הנזכר.

## 2. הצו באיגרת אריסטיאס והוראות המלך במקבים ג

מיד עם פרסומו של פאפירוס ריינר [SB 8008] 24,552, העוסק ברישום עבדים ובשחרור עבדים בסוריה ובפניקיה, ניכרה ונידונה זיקתו של פאפירוס זה, המתוארך לימיו של תלמי פילדלפוס, לצו על שחרור העבדים היהודים המופיע באיגרת אריסטיאס.<sup>36</sup> לאור פאפירוס זה העריך וילקן שהצו המופיע באריסטיאס הוא אותנטי.<sup>37</sup> גם וסטרמן הצביע על הדמיון הרב בלשון ובתוכן בין הצו באריסטיאס ובין הפאפירוס הנידון, ועל נקודות המוכיחות השפעה ישירה של הפאפירוס על הצו המופיע באריסטיאס.<sup>38</sup> יחד עם זאת, כמה עניינים בצו שבאריסטיאס שוללים את האותנטיות שלו: הצו מופיע בתוך חיבור שבכללותו הוא זיוף; ההצטדקויות המופיעות בראשית הצו אינן מתאימות למלך אבסולוטי כמו פילדלפוס; קשה להניח שהנוהג הנפוץ לשעבד שבויי מלחמה יוגדר על ידי פילדלפוס "לחלוטין מנוגד להגיונות" (23: ὁ δὲ παντελῶς ἀνεπιεικὴς); כמעט בלתי אפשרי לאסוף ולרשום את כל העבדים היהודים במשך שלושה ימים (אריסטיאס 24), וחיפזון כזה גם מנוגד לפרקי הזמן המקובלים בצווים מלכותיים; קשה להאמין שהמלך האבסולוטי שילם לנתיניו עבור שחרור העבדים היהודים, או שהורה להפוך את העובר על החוק לעבד למלשין עליו.<sup>39</sup> לכן הסיק וסטרמן שצו זה הוא עיבוד של הצו המופיע בפאפירוס הנזכר, ומטרת המחבר בעיבוד הצו היא להגדיל את כבודו ויוקרתו של המלך התלמי בעיני היהודים, בכך שהוא חורג מהנהלים הרגילים כדי לשחרר את כל העבדים היהודים במהירות האפשרית.<sup>40</sup>

<sup>36</sup>. הפאפירוס התפרסם אצל ליבסני 1936, עמ' 257-259. עניינו כאן הוא בצו השני המופיע בפאפירוס החל משורה 33 בעמ' 258.

<sup>37</sup>. וילקן 1937, עמ' 223; השוו: פרייזר 1972, א, עמ' 700; ב, עמ' 974, הערה 126.

<sup>38</sup>. אחד מטיעוניה הוא שבשני המסמכים המילה ἀμῶν משמשת במובן של עבד ולא מילים שכיחות יותר לעניין עבדות. אולם יש לדחות טיעון זה, משום שמובן זה של המילה נפוץ החל מן המאה השלישית לפני הספירה; ראו LSI, בערך ἀμῶν, II, 2.

<sup>39</sup>. גם צ'ריקובר הצביע על פרטים אחדים בתעודה באריסטיאס המעלים חשד לזיוף. ראו: צ'ריקובר תשכ"ג (2), עמ' 219. כידוע מחברים קדומים נוטים פעמים רבות להגזים במספרים ולכן, לעניות דעתי, טענתו ש"בעיקר הגוזמה של מספר השבויים היהודיים היוצאים לחפשי" מורה על זיוף התעודה בכללותה, אינה משכנעת, ויש לראות רק במספר המוגזם פרט בלתי אמין.

<sup>40</sup>. וסטרמן 1938, עמ' 20-26. דבריו של וסטרמן נתקבלו בחיוב בדרך כלל; ראו למשל פלטיי 1962, עמ' 116-117; פרייזר 1972, ב, עמ' 974, הערה 126; גרואן 1998, עמ' 211 והערה 81. לעומת זאת צ'ריקובר תשכ"ג (2), עמ' 400-401, הערות 18-19, מסתייג ממסקנתו של וסטרמן וממקצת מטיעוניה, ולדעתו "פרטי ההתאמה בין הפקודה אצל אריסטיאס ו - SB 8008 אינם אלא קווים משותפים לרוב הפקודות של התקופה [...] ואין לקבלם כהוכחה של השפעה ישירה של תעודה זו על זו". אולם אם אכן אלה "קווים משותפים לרוב הפקודות של התקופה" כדברי צ'ריקובר, אין בקווים אלה הוכחה לאמינותה של התעודה באריסטיאס, בניגוד לדברי צ'ריקובר עצמו (שם, עמ' 219), הסבור כי "התעודה אמת היא ביסודה, אבל עובדה פה ופה בידיו של זייפן יהודי" (עמדה זו ביחס לתעודה שבאריסטיאס ביטא צ'ריקובר גם במקום אחר; ראו: צ'ריקובר תשכ"ג, עמ' 69 והערה 92). מכל מקום לעניינו אין הבדל גדול אם אריסטיאס הסתמך באופן ישיר על פאפירוס ריינר הנ"ל, או שזייף צו מלכותי על סמך קווים משותפים לפקודות מן התקופה, שהרי בין כך ובין כך מגמתיותו של הצו באריסטיאס ניכרת וברורה.

על בסיס דברים אלה בחן הדס את היחס בין מק"ג לאיגרת אריסטיאס. לדבריו דווקא הנקודות שבהן נבדל אריסטיאס מפאפירוס ריינר 24,552 עשויות ללמד על הזיקה שבין מק"ג לאריסטיאס. אריסטיאס מנמק את הצו (24) של המלך ברדיפת הצדק שלו, ואפיונים דומים של דרכו האנושית של המלך מופיעים באריכות בצו על השמדת היהודים במק"ג (ג, 15; 18-21). לעומת זאת באיגרת השנייה של המלך במק"ג (ז, 6; 9) מנומק שחרור היהודים לא רק ברחמי המלך אלא בעיקר בפחד מפני ה'. משך הזמן שבו נדרשים למלא את פקודת המלך באריסטיאס הוא שלושה ימים (24), ואילו במק"ג תובע המלך (ג, 25) את משלוח היהודים באופן מיידי ללא כל שהות או מרווח זמן. השכר המובטח למלשינים במק"ג (ג, 28) נראה כהד להבטחת השכר הבלתי היסטורית המופיעה באריסטיאס (25). נתונים אלה מחזקים לדעת הדס את הסברה שמק"ג מאוחר לאיגרת אריסטיאס ומגיב עליה.<sup>41</sup>

הקשר הלשוני והתימאטי בין אריסטיאס ומק"ג עשוי להבהיר ולחזק את דברי הדס. שני הספרים מספרים על עבדות של יהודים ועל שחרורם מעבדות זו: באיגרת אריסטיאס זו עבדות שנתגלגלה על יהודים בני ארץ ישראל שנפלו בשבי תלמי הראשון ויצאו לחירות על פי הצו של תלמי פילדלפוס, ובמק"ג זו עבדות שנגזרה על היהודים על ידי תלמי פילופטור.<sup>42</sup> עבדות זו אינה תופסת מקום מרכזי במק"ג משום שחיש קל היא נהפכה לגזרת השמדה, שממנה נושעו היהודים רק בזכות הפחד שהטיל אלוהיהם על תלמי פילופטור. בצו שבאריסטיאס ובאיגרת הראשונה שבמק"ג נזכרים אנושיותו והתנהגותו הטובה של המלך, אך בעוד שבאריסטיאס הצו הולם את יומרותיו האנושיות של המלך, במק"ג הוראת המלך עומדת בסתירה לתכונות אנושיות ונראית כלגלוג על יומרותיו אלה של המלך.<sup>43</sup> בשני הספרים מוטלת חובת רישום, אך מה רב ההבדל בין רישום העבדים המשתחררים ובין אלה הנרשמים כדי להיכלל במצב עבדות (מק"ג, ב, 28). שני הספרים מזכירים שגם יונקי שדיים היו כלולים בצו המלך, ושוב יש להעמיד על ההבדל בין שני הספרים. באריסטיאס יונקי השדיים יוצאים לחירות בזכות נדיבותו של מלך רב חסד, שלא היה צריך

<sup>41</sup> הדס 1949 (2), עמ' 180-184; הדס 1953, עמ' 8-10. לגבי ההקבלה בעניין המלשינים ראו גם שם, עמ' 52-53.

<sup>42</sup> יש המפרשים את הנאמר במק"ג ב, 29 (ἐν τῇ προσευχῇ αὐτοῦ) כהוראה לרשום את היהודים במעמד המוגבל הקדום (ראו: גרים 1857, עמ' 241; ארט 1913, עמ' 166; הדס 1953, עמ' 45; אנדרסן 1985 (1), עמ' 520). לפי פירוש זה המעמד המוגבל הקדום של היהודים הוא מצב העבדות שקדם לפקודת השחרור של תלמי פילדלפוס, ואם כן מק"ג מחזיר את היהודים למצבם העגום בראשית איגרת אריסטיאס. הניגוד בין שני הספרים הוא אפוא ישיר: האחד מספר על מלך תלמי המשחרר את היהודים מעבדותם והאחר מספר על מלך תלמי המחזיר את היהודים למצב עבדות דומה.

<sup>43</sup> השוו דיונו לעיל, פרק ד, סעיף א, בסמוך להערה 19.

לכתחילה לשחררם, שהרי הם לא היו בכלל אותם שבויי מלחמה ששועבדו. לעומת זאת במק"ג המלך הרשע רוצה לאבד גם יונקי שדיים שלא חטאו.

כאמור, מספר הימים שהוקצב למילוי הפקודה בשני הספרים אינו מקובל בצווים אחרים הידועים מפאפירוסים המצויים בידינו ובלתי אפשרי מבחינה מעשית. גם בעניין זה אריסטיאס (24) מספר על נדיבותו של המלך שרצה להאיץ את שחרור העבדים היהודים, בעוד שמק"ג מבליט את רשעותו של המלך, שכלל לא הקציב זמן אלא הורה לבצע מיד את איסוף היהודים לשם השמדתם (מק"ג ג, 25).<sup>44</sup> בהקשר זה מתגלה האירוניה של מחבר מק"ג, המספר על כשלונו של המלך לרשום את היהודים אפילו לאחר ארבעים יום (ד, 15; 17), או לאסוף את כל יהודי הממלכה (ד, 18), אף שהלה הורה לאסוף את כולם מיד.

בשני הספרים עונשם של העוברים על החוק קשה מן המקובל במשפט התלמי, ושכרם של המלשינים גדול ביותר. באיגרת אריסטיאס (25) עונשו של העובר על פקודת המלך הוא הפיכתו לעבד של המלשין והחרמת רכושו למלכות. במק"ג עונשם של העוברים על החוק ומסתירים יהודים חמור יותר – מוות בייסורים עם כל בני ביתו, ושכרם של המלשינים גדול בהרבה – רכושם של העבריינים שעליהם הלשינו, אלפיים דרכמות מאוצר המלכות ועיטור באלאותריה (מק"ג ג, 28).<sup>45</sup> שאלת מובנה של אלאותריה (ἐλευθερία) זו נידונה במקום אחר.<sup>46</sup> כאן נזכיר שוב את ההקבלה הלשונית של פסוק זה לאריסטיאס 27, המבליטה את ההבדל בין שני הסיפורים: באריסטיאס המלך הנדיב מעניק חירות, ואילו במק"ג המלך הרשע מעודד את נתיניו, בעזרת פרס דומה, להשתתף במעשיו הרעים. סכום הכסף הגדול המובטח במק"ג למלשין – אלפיים דרכמות – הינו מופרז מאוד, ומעבר לכל אפשרות ריאלית שאוצר המלוכה ישלם אותו. לעומת זאת הסכום שהוציא המלך לפי איגרת אריסטיאס על שחרור כל יהודי הוא זעום – עשרים דרכמות. אמנם גם במקרה זה אין לתת אמון בהצהרה שהמלך הוציא מאוצרו סכום כסף עבור שחרור עבד יהודי כלשהו, וגם כאן ההוצאה טיפסה בסופו של דבר לסכום עצום (אריסטיאס 27), אולם הפיצוי עבור שחרור עבד יהודי אחד הוא נמוך מאוד גם ביחס למחירו הממוצע של עבד,<sup>47</sup> ואריסטיאס מגזים

<sup>44</sup>. הכתוב מדגיש פעמיים את הדחיפות במשלוח המיידים של היהודים: προστετάχαμεν ἅμα τῷ προσπεσεῖν... ἀποστεῖλαι τὴν ἐπιστολὴν τῇδε αὐθρῶς.

<sup>45</sup>. מלבד זאת נזכרות באיגרת המלך במק"ג הפעולות שיינקטו נגד המקום שבו יימצא יהודי מסתתר (מק"ג ג, 29). פירוט כזה נעדר מהצו שבאריסטיאס.

<sup>46</sup>. ראו לעיל פרק א, סוף סעיף ד.

<sup>47</sup>. על מחירו הממוצע של עבד ראו: צ'ריקובר 1937, עמ' 18, ועמ' 75 הערה 15; וסטרמן 1955, עמ' 36 (התקופה התלמית), 100-101 (התקופה הרומית). צ'ריקובר מציין שלא ידוע על עבד שנמכר במצרים במחיר של עשרים דרכמות כסף. לדעתו מחירו של עבד מבוגר במצרים גם בתקופה התלמית לא נפל מאלף דרכמות. רק בפאפירוסים מהמאה השנייה או השלישית לספירה מופיעים מקרים של עבדים שנמכרו במחיר של אלפיים דרכמות ומעלה,

בעניין זה פחות מאשר מק"ג. ההגזמה היתרה של מק"ג ניכרת גם בעובדה שלפי אריסטיאס אוצר המלוכה הוא המקבל את רכוש העברין ואילו במק"ג המלשין זוכה בזה, ואוצר המלוכה אינו מתעשר כלל.

מההשוואה בין צו המלך באריסטיאס ואיגרות המלך ופקודותיו במק"ג עולה ששני הספרים בודים תכתובת מלכותית שיש בה הפרזות. מטרתו של מחבר אריסטיאס היא להגדיל ולרומם את נדיבותו של פילדלפוס ויחסו הטוב ליהודים, ומטרתו של מחבר מק"ג הפוכה: להציג את רשעותו של פילופטור ואת שנאת היהודים שלו.<sup>48</sup> אולם מק"ג מפריז יותר מאשר אריסטיאס ובכך מעצים מאוד את רשעותו ואת יחסו הרע של תלמי פילופטור כלפי היהודים. הווה אומר, עוצמת רשעותו של פילופטור עולה על עוצמת מעשיו הטובים של פילדלפוס.

המסקנה מן ההשוואה הלשונית בין אריסטיאס ומק"ג שנערכה בסעיף הקודם הייתה שקשה להניח שהדמיון הלשוני בין שני הספרים הוא מקרי. אם אכן הזיקה הלשונית מצביעה על היכרות והשפעה ישירה של אחד הספרים על משנהו, הניתוח התימאטי מורה על כיוונה של השפעה זו. קשה להניח שבתגובה להפרזה מוקצנת בתיאור רשעותו של פילופטור יכתב תיאור עם הצגה מינורית של צדיקותו של פילדלפוס. תיאור כזה אינו משיג את מטרתו בציור חיובי של השושלת התלמיית, שהרי הרושם שהותירה ההפרזה השלילית אינו נמוג בעזרת טיעונים מינוריים אלה. מסתבר שהחיבור המפריז יותר הוא זה שמגיב להפרזה הפעוטה. הטענה העולה מהתעודות במק"ג היא שרשעותו של פילופטור, בדיוק באותם תחומים שבהם אולי נגלתה צדיקותו של פילדלפוס, מוחה את רישומה של האחרונה, ומותירה את התחושה שהשושלת התלמיית רודפת את היהודים, ואין להם לסמוך אלא על זה שבידו מסור לב מלכים ושרים, שיהפוך את לב המלך התלמי לטובה על היהודים.

נראה שגם הדס ניתח את הדברים בדרך דומה, אולם הוא לא עמד על הזיקה ההדוקה – לשונית ותימאטית – בין התכתובות המלכותיות בשני הספרים, ולכן נזקק להשוואה לפאפירוס ריינר 24,552. כאמור לעיל, מן ההשוואה בין פאפירוס זה ובין הצו על שחרור היהודים באריסטיאס הסיק וסטרמן שמגמתו של הצו המעובד באריסטיאס היא להגדיל את שבחו של המלך התלמי החורג מהנהלים הרגילים למען היהודים. תפיסה זו מסייעת לדברינו בכך שהיא מבליטה את

והדבר מלמד על חוסר הריאליזם בתשלום הנזכר במק"ג למלשינים (בתרגום העברי של המאמר [צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 92, הערה 15], דילגה המתרגמת בטעות על השורה המוסרת על עבד במחיר של 2800 דרכמות).

<sup>48</sup> הואיל ואלה הן מטרת המחברים, ברור מדוע דמות המלך הרשע מזוהה עם פילופטור, מלך שנחשב בספרות העתיקה כמלך גרוע, ודמות המלך הטוב היא זו של פילדלפוס, האהוד מאוד בעולם העתיק. ראו: טרייסי 1928, עמ' 244-245, 249.

המגמה החיובית ביחס למלך המצויה בצו המעובד באיגרת אריסטיאס, וממילא את היפוכה והקצנתה של מגמה זו במק"ג. אולם אין סיבה או צורך להניח שמחבר מק"ג הכיר את הטקסט המשומר בפאפירוס ריינר 24,552 או התייחס אליו. גם בלא הנחה זו ניכרת ההפרזה המוקצנת של מרכיבים אחדים באיגרת המלך במק"ג ביחס לאריסטיאס, ועל פיה ניתן לקבוע את כיוון ההשפעה בין שני הספרים.<sup>49</sup>

מסקנתו היא אפוא שהזיקה הלשונית והתימאטית בין צו המלך באיגרת אריסטיאס ובין איגרות המלך ופקודותיו במק"ג מחזקת מאוד את הסברה שמק"ג הגיב באופן ישיר לאיגרת אריסטיאס.

### ב. איגרת אריסטיאס ומקבים ג – היחסים בין היהודים לסביבתם

בסעיף הקודם עמדנו על ההבדלים היסודיים בין צו המלך באיגרת אריסטיאס ובין פקודות המלך והוראותיו במק"ג. השאלה העקרונית העומדת בתשתית ההבדלים היא טיב היחסים בין היהודים ובין המלך התלמי: באריסטיאס מוצגת הערכה רבה של היהודים למלך והתייחסות מטיבה של המלך ליהודים. לעומת זאת מק"ג מבטא ניכור ועוינות בין המלך ליהודים, שהרי המלך משעבד את היהודים וחפץ לאבדם.

ההבדל בשאלת יחסי היהודים ודתם אל מול המלך ושלטונו אינו ייחודי רק לתכתובות המלך והוראותיו בשני הספרים, והוא מתגלה מן הבחינה התימאטית גם בחלקים אחרים של שתי היצירות. נפתח בנקודה קטנה אך בעלת חשיבות. צמח הקיסוס נזכר במק"ג כסימנו הייחודי של דיוניסוס (ב, 29),<sup>50</sup> כלומר כשייך לעולם תרבותי המנוגד לערכיו של מחבר הספר. לעומת זאת באריסטיאס מופיע קיסוס פעמיים בעיטורי המתנות שהעניק פילדלפוס לבית המקדש: עיטור אחד מפאר את האבנים המהוות את בסיס רגלי השולחן שניתן לבית המקדש (70), והשני – את גביעי הזהב (79). הווה אומר, באיגרת אריסטיאס סימנו הייחודי של דיוניסוס עשוי לפאר כלים שהוקדשו לבית המקדש בלא שום הסתייגות מהמשמעות האלילית הקשורה בעיטור זה.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> לא מצאתי התייחסויות רבות במחקר לדברי הדס. פרייזר 1972, ב, עמ' 983, הערה 176, אינו משתכנע מדברי הדס. גם ג'ונסון 1996, עמ' 23 הערה 2, סבורה שהדס אינו מצליח להוכיח את סברתו, אך מדבריה נראה שהיא מתייחסת בעיקר לתכנים של הספרים ולא להשוואה בין האיגרות. גם גרואן 1998, עמ' 212-213, 231, אינו מקבל את עמדת הדס, אך אינו דן בהשוואה בין האיגרות. לעומת זאת גרדנר תשמ"ח, עמ' 300 מביאה את תמצית דבריו של הדס ומקבלת אותם. אחרים הפנו למאמרו של הדס או לספריו, אך לא ייחסו משקל רב להקבלה בין האיגרות; ראו למשל: אנדרסן 1985 (1), עמ' 510-512, 515-516; פרנטה 1988, עמ' 161, 169-170; ברקלי 1996, עמ' 201-202. דלקור 1989, עמ' 495-496, עומד על היחס בין מק"ג לאריסטיאס וכולל את ספרו של הדס בביבליוגרפיה אך כלל אינו מפנה לדבריו בשטף הדיון.

<sup>50</sup> קיסוס נזכר בשבעים רק פעם אחת נוספת (מק"ב ו, 7), וגם שם בהקשר של פולחן דיוניסוס.

<sup>51</sup> אמנם אפשר שהקיסוס נחשב גם לצמח המלכותי התלמי (ראו: טונדריו 1949, עמ' 58-60, 66), אך מסתבר שזה נובע מההקשר המרכזי שלו, הלא הוא הקשר של פולחן דיוניסוס; ראו במקורות המצוינים לעיל פרק א, הערה 20.

מבין המתנות שהעניק פילדפוס לבית המקדש תופס השולחן את המקום המרכזי.<sup>52</sup> בתיאור השולחן מוקדשים כמעט שישה סעיפים (52-57) לשאלת גודלו של השולחן. המלך ביקש לברר את גודלו של השולחן ואת האפשרות ההלכתית לשנות את מידותיו ולהגדילו פי חמישה. אחדים – כוהנים ואחרים<sup>53</sup> – השיבוהו כי אין כל מניעה ליצור שולחן במידות כאלה, אך המלך הציג שיקולים שונים שבגללם אין לשנות את המידות הקבועות בכתוב, והקפיד על מידות השולחן כמו בתורה (שמות כה, 23): אמתיים אורכו ואמה וחצי קומתו. לפי תיאור זה תלמי פילדלפוס מקפיד מיוזמתו על החוקים הכתובים יותר מאשר היהודים והכוהנים<sup>54</sup> שיעצו לו.<sup>55</sup> גם מק"ג מספר על שאיפה של פילופטור הקשורה במקדש. בראשית הספר מסופר שמתוך התפעלותו מבית המקדש ביקש המלך להיכנס לקודש הקודשים, אך שאיפתו זו נמנעה ממנו. היהודים ביארו לו שהחוק אוסר על הכול להיכנס שמה, והחוק אף נקרא באוזני המלך, אך הלה התריס שאין הוא כפוף לחוק זה (מק"ג א, 10-13). הווה אומר, גם בהיבט זה מוצגים שני המלכים התלמיים בשני הספרים כדמויות מהופכות: באריסטיאס המלך מיוזמתו מקפיד על חוק התורה יותר מן היהודים, ואילו במק"ג המלך מפר את החוק מתוך מודעות מלאה לחוק זה ועל אף מחאות היהודים. באריסטיאס המלך צדיק יותר מן היהודים, ובמק"ג – רשע המתמרד נגד התורה.

עניין אחר נוגע באופיו של המלך וביחס היהודים למלך ולעולם ההלניסטי. הן באיגרת אריסטיאס והן במק"ג תופסים משתאות מקום מרכזי בספר. בהתאם לכך מילים כגון  $\sigma\upsilon\mu\pi\omicron\sigma\iota\sigma$ ,<sup>56</sup>  $\pi\acute{o}\tau\omicron\varsigma$ ,<sup>57</sup>  $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}$ ,<sup>58</sup>  $\epsilon\upsilon\phi\rho\omicron\sigma\acute{\upsilon}\tau\eta\varsigma$ ,<sup>59</sup> משותפות לשני הספרים, חלקן בשכיחות בלתי מבוטלת.<sup>60</sup> באריסטיאס מסופר על שבעה משתאות של המלך עם חכמי היהודים, ובמק"ג על ארבעה משתאות של המלך לפני תשועת היהודים ועל משתאות נוספים של המלך ושל היהודים

<sup>52</sup> תיאור המתנות הוא בסעיפים 52-82, ומתוכם מוקדשים לשולחן סעיפים 52-72.

<sup>53</sup>  $\tau\acute{\omega}\nu \epsilon\pi\epsilon\sigma\tau\omicron\tau\epsilon\varsigma \kappa\alpha\iota \tau\acute{\omega}\nu \epsilon\pi\epsilon\sigma\tau\omicron\tau\epsilon\varsigma \kappa\alpha\iota \tau\acute{\omega}\nu \epsilon\pi\epsilon\sigma\tau\omicron\tau\epsilon\varsigma$  (אריסטיאס 53).

<sup>54</sup> על זהותם של הכוהנים היהודים הללו, שלא ידעו להשיב כהוגן, ראו בפירושו של הדס 1951, עמ' 121; שוורץ 1978, עמ' 569; צוקרמן 1985-1988, עמ' 183 הערה 30.

<sup>55</sup> מוטיב דומה שבו המלך מקפיד יותר מהיהודים על תורתם של היהודים מופיע אצל יוספוס, קדמוניות יג, 69-71, בתיאור הסתייגותו של המלך התלמי מהקמת מקדש לה' במקום משוקץ ומלא חיות קדושות. תודתי לתלמידיי מיה רוגובסקי ודורון וילפנד שהפנו את תשומת לבי להקבלה זו.

<sup>56</sup> אריסטיאס 203, 220, 297; מק"ג ה, 15; ה, 16; ה, 17; ז, 20. מלבד הופעות אלה מופיעה המילה רק עוד פעם אחת בשבועים.

<sup>57</sup> אריסטיאס 181, 202, 236, 286, 294; מק"ג ד, 16; ה, 36; ו, 33.

<sup>58</sup> אריסטיאס 262; מק"ג ה, 16; ו, 36; ז, 18.

<sup>59</sup> אריסטיאס 186, 274, 293, 294; מק"ג ד, 1; ד, 16; ה, 21; ו, 34; ז, 13; ז, 15. השוו במיוחד את אריסטיאס 294 ( $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}\varsigma \epsilon\pi\epsilon\lambda\eta\gamma\omega\theta\eta\varsigma$ ) עם מק"ג ד, 16 ( $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}\varsigma \pi\epsilon\pi\lambda\eta\gamma\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ).

<sup>60</sup> אריסטיאס 186, 202, 274, 294; מק"ג ה, 17; ה, 36; ו, 30; ו, 32; ז, 15; ז, 16. השוו במיוחד את צירוף הפועל  $\tau\epsilon\pi\epsilon\sigma\tau\epsilon\varsigma$  עם המושא (הישיר או העקיף)  $\epsilon\upsilon\phi\rho\omicron\sigma\acute{\upsilon}\tau\eta\varsigma$  באריסטיאס 202, 294 ובמק"ג ו, 36.

<sup>61</sup> שתי המילים האחרונות הן מהשדה הסימנטי של שמחה וששון, אך הן מופיעות בכל המקומות הנזכרים (שהם רוב מוחלט של ההופעות שלהן באריסטיאס וכל ההופעות שלהן במק"ג) כמעשה הנהוג במשתה או כמאפיין של משתה.



לאחר תשועתם.<sup>62</sup> על אף הקרבה המילולית בתיאורי המשתאות, נבדלים המשתאות באריסטיאס מאלה של מק"ג. באריסטיאס הם משתאות קלאסיים המלווים דברי פילוסופיה והגות, והיהודים והמלך נוטלים בהם חלק פעיל. במק"ג המשתאות של המלך לפני תשועת היהודים הם משתאות שכרות וביטוי של פולחן דיוניסוס שהמלך היה דבק בו, ומוכן שהיהודים אינם משתתפים בהם. משתאות אלה מציגים את המלך באור נלעג, שהרי המלך מאבד בעיניים את השליטה העצמית,<sup>63</sup> בעוד שהמשתתפים במשתאות באריסטיאס מרוממים את סגולותיו ואת דרכי שלטונו של המלך הנוטל בהם חלק.<sup>64</sup> לא רק המלך זוכה לכבוד במשתאות אלה, אלא גם, ואולי בעיקר, האלוהים. כל אחד משבעים ושניים החכמים היהודים שהשתתפו במשתאות אלה הזכיר את האלוהים בשעה שהשיב על שאלת המלך, ולפני המשתה הראשון מדגיש הכתוב שזקן הכוהנים היהודים, ולא עובדי האלילים, נושא תפילה לשלום המלך (184-185). לעומת זאת אין במשתאות האליליים של המלך במק"ג מקום לתפילה יהודית או להזכרת האלוהים. רק משתאות היהודים ושמתם לאחר תשועתם במק"ג הם ביטוי שמחה והודאה על התשועה, והם מכוונים לתפילה (ז, 20). על משתאות אלה נאמר שהם "לא לשם שתייה וזלילה" (ו, 36), ובזה נראה שהם מנוגדים למשתאות המלך במק"ג הנראים כהתמכרות לתאוות הגוף.<sup>65</sup> הווה אומר, המשתאות בשני הספרים נושאים משמעות הפוכה – באריסטיאס הדבר לשבח של המלך ולגדולתו של האלוהים, ואילו במק"ג המשתה חושף את גנותו של המלך, והוא נעשה נגד היהודים ואלוהיהם.

במקביל ליהודים ערך גם המלך משתה תשועה במק"ג (ו, 33). מן הכתובים עולה שמשתה זה היה של המלך ואילו יהודים לא נטלו בו חלק, כשם שבמשתה התשועה של היהודים הנזכר בפסוקים שלפני כן (ו, 30-32) תפקידו של המלך התמצה במתן צו שהורה לספק ליהודים את צורכי המשתה על חשבון הממלכה.<sup>66</sup> לעומת זאת באיגרת אריסטיאס המלך והיהודים שותים יחדיו במשתה אחד.<sup>67</sup> יתרה מזו, הכתוב מקדיש מקום מיוחד לספר על מאמציו של המלך שהמשתה יעמוד בדרישות הכשרות של היהודים (אריסטיאס 180-184). ואף זאת, בניגוד לנהוג בדרך כלל, לא

<sup>62</sup> מסופר על שלושה משתאות: משתה של היהודים שארך שבעה ימים (ו, 40), משתה שערך המלך בגלל הצלת היהודים (ו, 33), ומשתה נוסף שערכו היהודים בפתולמאס במשך שבעה ימים (ז, 17-18). אם כן גם מספר המשתאות שבמק"ג, כמו באריסטיאס, עולה לשבעה, ואפשר שהדבר אינו מקרי.

<sup>63</sup> ראו הדיון לעיל, פרק א, סעיף ב, בסמוך להערה 95.

<sup>64</sup> הדס 1951, עמ' 172, סבור כי תיאור הסיבת המלך למשתה בדרך המכבדת את האנשים (אריסטיאס 183), עומד בניגוד לדרך הסיבה אחרת, כגון זו המתוארת במק"ג ה, 16, שבה המלך מסב נגד האנשים. אם כן, המלך מנהל את המשתה באריסטיאס יותר טוב מאשר במק"ג.

<sup>65</sup> ראו עוד על משתאות היהודים לאחר תשועתם לעיל, פרק א, סעיף ב, בסמוך להערות 96-97.

<sup>66</sup> השוו דברי יוספוס, קדמוניות יב, 120 על הספקת הכסף עבור שמן ליהודים שאינם רוצים להשתמש בשמן הגויים.

<sup>67</sup> ראו: טרייסי 1928, עמ' 245-246; ברקלי 1996, עמ' 202 והערה 32.

השתתפו בעלי תפקידים בפולחן האלילי – כוהנים, מקריבי קרבנות ומתפללים – במשתה, והמתפלל לשלום המלכות היה זקן הכוהנים היהודים. המחבר מודע אפוא לטיבו האלילי הרגיל של משתה המלך, והוא מספר על חריגה משגרה זו למען חכמי היהודים.<sup>68</sup>

כבר טרייסי עמד על כך שיש להעריך הבדל זה בין הספרים לאור עיסוקם בשאלת האכילה המשותפת של נוכרים ויהודים.<sup>69</sup> שני המחברים עוסקים בשאלה זו לא רק בהיבט המעשי וההיסטורי של משתה משותף שנערך, אלא גם בהיבט התיאורטי של סיבת ההגבלה או של ההשלכות הנובעות ממנה. אריסטיאס מקדיש מקום נרחב לביאור עניין של מצוות אחדות (128-169), והוא מתמקד באיסורים החלים על מאכלים שונים. הוא פותח באזכור מפורש של אוכל ומשקה שחלים עליהם כמה דינים (128), באמצע הביאורים הוא מזכיר שוב עניינים אלה פעמיים (142, 162), וממש לפני סיום הרצאתו בנושא המצוות הוא מתייחס שוב למאכלות אסורות (169). ברור אפוא ששאלת האיסורים על מאכל ומשקה מטרידה מאוד את מחבר איגרת אריסטיאס. ההסברים שמציע אריסטיאס לחוקי התורה הללו מדגישים את הצדק ואת הטוב לזולת המצוי בהם לצד ההיבדלות המוחלטת מן הרשעים כדי לא להידבק בדרכיהם. הסברים אלה מרמזים לסוג הטענות שנגדו יוצא אריסטיאס: היבדלותם במאכלים מלמדת על שנאת הזרים של היהודים ועל תיעובם את כל האדם.<sup>70</sup> בהסבריו למצוות ובכך שלפי תיאורו יהודים מסבים למשתה עם המלך והפילוסופים מראה מחבר אריסטיאס שאין מניעה ליהודים להתחבר לכלל בני האדם, בתנאי שהללו אינם שטופי הבלים כמו המצרים (אריסטיאס 138), ואינם עלולים להטות את היהודים לכשע.

גם מקיג שולל את הפירושים האנטי-חברתיים הניתנים להיבדלות היהודים במאכליהם. אמנם הוא מזכיר את אלה שפירשו את היבדלותם במאכל כעיונות נגד המדינה (ג, 4; 7), אך לאמיתו של דבר, קובע מחבר הספר, היהודים נהגו ביושר ובטוב כלפי החברה (ג, 5-6). אולם, בניגוד לאגרת אריסטיאס, מנהג זה עם החברה אינו מתגלה למעשה באכילה משותפת, ואין כל סימן שיהודים ונוכרים יכולים בכל זאת לאכול יחדיו.<sup>71</sup>

<sup>68</sup>. מחבר אריסטיאס מדגיש (182) כי הנוהג הרווח בממלכה התלמית היה שכל אורחי המלך שהיו בעלי מנהגים שונים, זכו שמנהגיהם יכובדו על ידי המלך, ולא רק יהודים זכו ליחס כזה. הוא קובע כי נוהג זה התקיים עוד בשעה שהספר נכתב, והקורא יכול היה להתרשם ממנו בעצמו. נראה שטמון בדברים אלה טיעון נוסף המצדיק את היבדלות היהודים במאכליהם: היהודים אינם חריגים במנהגי אכילה מיוחדים, והמלך מכבד גם עמים אחרים הנבדלים במנהגיהם. אין סיבה אפוא לגנות את היהודים בשל היבדלותם במאכלות.

<sup>69</sup>. טרייסי 1928, עמ' 245-246.

<sup>70</sup>. רמזים לטיעון זה ראו בעיקר בסעיפים 139, 142, 152. אריסטיאס גם יוצא נגד טענות אחרות כגון שהיהודים מייחסים חשיבות להבלים כגון אהבת עכברים וחולדות (שם, 144).

<sup>71</sup>. ראו: טרייסי 1928, עמ' 245-246; הדס 1951, עמ' 170.

אם התמונה המשורטטת עד כה נכונה, היא עומדת בניגוד לפירושיהם של שרה ג'ונסון ואריק גרואן. לדעת גרואן מק"ג אינו מציג קרע מהותי שאינו בר-גישור בין המלך והיהודים,<sup>72</sup> ולאור זאת הוא סבור כי "One will look long and hard to find any effort by either the *Letter* or III Maccabees to refute items in the other. In fact...their objectives are entirely in harmony."<sup>73</sup> לגבי עמדותיו של מק"ג הארכנו בפרק הקודם ועמדנו על מורכבות התמונה ועל הערכתנו שהקרע במק"ג בין יהודים לנוכרים הוא עמוק וחריף. כאן יש להדגיש ביחס למשפטים שצוטטו מדברי גרואן, שבניגוד לדבריו, בחינת היחס בין תכתובות המלך בשני הספרים חושפת ניסיון של אחד הספרים לסתור את דברי חברו, ושהיבדלותם של שני המחברים בשאלת הישיבה המשותפת של יהודים ונוכרים במשתה אינה מעידה על הרמוניה מלאה במטרותיהם של הספרים.<sup>74</sup>

נראה שנקודה נוספת עשויה להבהיר את הבדלי הגישות בין שני הספרים. כבר עמדו במחקר על העובדה שסיפור יציאת היהודים ממצרים עשוי היה להיות בעיה ליהודי מצרים. כיצד יכלו יהודי מצרים לספר על היווצרות עמם בכך שאבותיהם עזבו את המקום שבו הם מתגוררים? כיצד יכלו לספר שאלוהיהם היכה את הארץ ואת מלכה? איך יכול נתין של שושלת שזיהתה עצמה כפרעונית לספר על רשעותו של פרעה ועל העונשים שנענש? וכיצד ניתן להתמודד עם האיסור של התורה "לשוב בדרך הזה עוד" (דברים יז, 16)?<sup>75</sup> ואכן מחבר איגרת אריסטיאס נמנע מאיזכור כלשהו של יציאת מצרים. לא זו בלבד אלא שספר זה מספר על שחרור עבדים יהודים, עניין המזכיר מאוד את יציאת מצרים. אולם שחרור העבדים היהודים באריסטיאס שונה מאוד מיציאת מצרים המקראית: המשחרר הוא המלך התלמי, והיהודים נשארים במצרים! אפשר אפוא שיש בסיפור זה מעין אלטרנטיבה ליציאת מצרים המקראית.<sup>76</sup> מכל מקום בניגוד

<sup>72</sup> גרואן 1998, עמ' 231-232.

<sup>73</sup> גרואן 1998, עמ' 213.

<sup>74</sup> גם שאר ההבדלים שהוצגו בסעיף זה מורים על הפער הגדול בעמדתם של שני הספרים בשאלת היחסים בין יהודים לסביבתם הנוכרית. הדגשתי דווקא את שאלת השתייה המשותפת, משום שהיא מתעוררת במק"ג גם בשלב שבו לכאורה שבו היחסים בין המלך והיהודים לתקנם ואף בשלב זה יהודים נבדלים מנוכרים, והדבר מלמד על מחלוקת מהותית בין שני המחברים.

<sup>75</sup> ראו: גוטמן תשכ"ג, עמ' 66-67; בר-כוכבא 1996, עמ' 229-230, 232-237, 250-251; גרואן 1998, עמ' 49, 62-66, 70-71. גוטמן מתבסס על טיעון זה כדי להוכיח שיחזקאל הטראגיקן שחיבר טרגדיה על יציאת מצרים לא היה ממצרים התלמיית אלא מקירינאיקה, אולם טיעון זה לא נתקבל בדרך כלל במחקר. ראו למשל: ג'קובסון 1983, עמ' 13-14. על חגיגות הפסח וסיפור יציאת מצרים כאחד הגורמים לשנאת היהודים במצרים ראו למשל: ציריקובר תשכ"ג (2), עמ' 287-288; בר-כוכבא תש"ס, עמ' 497-499, ובהערות הפניות למחקרים נוספים.

<sup>76</sup> אריסטיאס מספר על שחרור העבדים היהודים תוך שלושה ימים, ואפשר שפרט זה נועד להזכיר את החיפזון שליווה את יציאת בני ישראל ממצרים (שמות יב, 33; דברים טז, 3). אריסטיאס מספר על הענקת סכומים גדולים

לאריסטיאס מק"ג מזכיר כמה פעמים את יציאת מצרים (ב, 6-7; ו, 4), ואינו נמנע מקישור בין פרעה הקדום ובין מצרים "הזאת" (ו, 4). אפשר גם שמק"ג רומז במקומות נוספים לסיפור יציאת מצרים.<sup>77</sup> נראה אפוא שהעכבות של מק"ג בעניין יציאת מצרים פחותות מאלה של אריסטיאס, ומסתבר שהדבר משקף עמדות חלוקות ביחס לממלכה התלמית שבקרבה שני המחברים חיים.

עוד לפני שפרסם גרואן את דבריו, צעדה תלמידתו, שרה גיונסון, בנתיב דומה. לדבריה ניתן לעמוד על כמה הקבלות תימטיות בין מק"ג לאיגרת אריסטיאס.<sup>78</sup> בנוסף לנקודות שנידונו עד כה – יחס המלך ליהודים ומידת ההרמוניה בין יהודים לנוכרים – טוענת גיונסון ששני הספרים מביעים עמדות דומות בעניינים נוספים. קביעתה שבשני הספרים מובעת נאמנותם של היהודים לממלכה היא בהחלט נכונה.<sup>79</sup> כך גם דבריה שלפי שני הספרים ה' הוא המייצב והמשמר את הממלכה התלמית.<sup>80</sup> אין להכחיש גם את העובדה ששני הספרים דוגלים בנאמנות שלמה של היהודים לדתם.<sup>81</sup> אולם על אף דבריה, התמונה השלמה שבה משתבצים פרטים אלה נבדלת מאוד בשני החיבורים. באיגרת אריסטיאס מדובר בשיפור מעמדם של היהודים, ואילו במק"ג מדובר בכשלונו של ניסיון לפגוע ביהודים. באיגרת אריסטיאס המלך מכיר בנאמנות היהודים לממלכתו ובהגנת ה' על ממלכתו כבר בראשית הספר, ואילו במק"ג המלך נאלץ להודות בזה בעל כורחו לאחר ההופעה השמימית.<sup>82</sup> הסוף הטוב של מק"ג אינו משנה את מצב העניינים מיסודו, שהרי כפי שהראינו בפרק הקודם, עוינות הנוכרים ליהודים נשארת בעינה, ולאמיתו של דבר גם המלך אינו הופך את עורו. בנקודה זו נראה שגיונסון וגרואן לא עמדו על רמיזותיו של מחבר מק"ג. גיונסון וגרואן

מאת המלכות לאדוני העבדים היהודים ששחררו. גם עובדה זו מזכירה את סיפור יציאת מצרים, שבו יצאו העבדים ברכוש גדול שלקחו בערמה משכניהם המצרים (שמות יב, 35-36). אולם הרכוש מתפקד במשמעות הפוכה באיגרת אריסטיאס: לא זו בלבד שהיהודים לא נטלו מאדוניהם רכוש, אלא שגם עצם השחרור לא גרם למשחררים בעל כורחם נזק כלכלי, שהרי על כל עבד משוחרר שילם המלך פיצוי כספי. אורלינסקי 1975, עמ' 94-103, שיער שאריסטיאס מספר על תרגום התורה ליוונית במונחים של סיפור מתן תורה המקראי, ובכך מדמה את שני האירועים ומעניק לתרגום היווני מעמד של קדושה וסמכות כמו של התורה שניתנה מאת ה' (להענקת הסמכות לתרגום היווני כמטרת איגרת אריסטיאס השווה גם בר-כוכבא 1996, עמ' 287-288). אם כנים דבריו בעניין היציאה מעבדות לחירות, הרי שאריסטיאס מציע סיפור מקיף יותר על יהודי מצרים, החל מיציאתם מעבדות לחירות וכלה בקבלת התורה.

<sup>77</sup> ראו: ג, 24 ופירושו של הדס (1953, עמ' 52) על אתר. ייתכן גם שיש קשר בין מק"ג ה, 9 לבין שמות ב, 23.

<sup>78</sup> וגם לספרים גלותיים נוספים.

<sup>79</sup> לגבי נאמנות היהודים לממלכה לפי מק"ג ראו לעיל פרק ד, סעיף ג. יש להדגיש שבמק"ג נאמנות היהודים לממלכה נאמרת גם מפי המספר הכל יודע וגם מפי המלך. על נאמנות היהודים באריסטיאס ראו סעיף 36. בסעיף 13 נזכר שיהודים איישו את מבצרי מצרים, אך לא נזכרת שם בפירוש נאמנותם של היהודים. גיונסון 1996, עמ' 38-39, סבורה שגם בסעיפים 308-311, המספרים על קבלת התרגום על ידי המון היהודים, מתבטאת נאמנות היהודים לממלכה, וכך נאמנות היהודים יוצרת מסגרת לספר. אולם לעניות דעתי נאמנות היהודים לממלכה אינה נזכרת כלל בסעיפים 308-311.

<sup>80</sup> גיונסון 1996, עמ' 48-49. ראו: אריסטיאס 15, 37 (ואפשר שגם סעיף 19 רומז לזה, אך הדבר אינו אמור שם בפירוש); מק"ג ו, 28; ו, 2. ראו גם ו, 9.

<sup>81</sup> גיונסון 1996, עמ' 44-46.

<sup>82</sup> כפי שציין טרייסי 1928, עמ' 245.

טוענים ששני הספרים דומים גם בכך שבית המלוכה מתנער מאחריות למצבם הרע של היהודים, והאשמה על כך מוטלת על כתפי אחרים: חייליו של תלמי הראשון באריסטיאס (14, 23) וידידיו הרעים של המלך במק"ג (ו, 24-28; ז, 3-6).<sup>83</sup> אולם בעוד שבאריסטיאס אין בשום מקום קביעה שהמלך הוא האחראי העיקרי לשעבוד היהודים, במק"ג המלך הוא האחראי על רדיפות היהודים עד למהפך בספר, וגם בשעה שמחבר מק"ג מספר שהמלך הטיל את האחריות על ידידיו, ניכר הלגלוג על הטלת אחריות זו, ונראה שהמחבר מתייחס אליה בחוסר אמון.<sup>84</sup>

נקודה נוספת שהעלתה גיונסון עוסקת במעורבותם של יהודים בחיי החצר התלמיית. לדבריה הן אריסטיאס והן מק"ג משקפים היכרות ומעורבות של יהודים בחצר התלמיית.<sup>85</sup> אולם בעוד שלגבי אריסטיאס הדבר מסתבר,<sup>86</sup> לגבי מק"ג אין זה כך. את האיגרות המלכותיות יכול היה מחבר הספר להכיר מן המציאות או מן הספרות (כגון: איגרת אריסטיאס) ואת הידיעות המופיעות בספרו יכול היה מחבר מק"ג להכיר ממקורות שונים ולא דווקא מנוכחות בחצר. אין אפוא סיבה או צורך להניח שמחבר מק"ג היה מקורב לחוגי החצר של המלך התלמי או שהספר משקף נוכחות יהודית בחצר המלך.<sup>87</sup>

השוואת איגרת אריסטיאס ומק"ג בשאלת דמותו של המלך התלמי בעיני היהודים וטיב היחסים שבין המלך ליהודים העלתה כי שני הספרים חלוקים בעניין זה. אריסטיאס מתאר דמות חיובית ביותר של המלך המטיב ליהודים ומכבד את חוקיהם ואת חכמיהם, ויהודים שמסבים למשתה עם המלך. מק"ג מתאר דמות שלילית של המלך, הרודף את היהודים, אינו מכבד את חוקיהם ורק בעל כורחו משחרר אותם בשלום לבתיהם, ויהודים שאינם מסבים למשתה עם המלך ואינם מעורבים בחצר התלמית. לאור דברינו בסעיף א נראה שמק"ג מגיב לאיגרת אריסטיאס וקובע כי

<sup>83</sup> גיונסון 1996, עמ' 44; גרואן 1998, עמ' 232.

<sup>84</sup> ראו לעיל, פרק ד, סעיף א, בסמוך להערות 21-25.

<sup>85</sup> גיונסון 1996, עמ' 28-31.

<sup>86</sup> שהרי כל הסיפור באריסטיאס מתמקד בחצר המלך ובשליחותם של חצרניו לירושלים. ראו למשל: אריסטיאס 10, 12-19, ועוד.

<sup>87</sup> גיונסון מתבססת על התכתובת המלכותיות המופיעות בספר, על הסיפור אודות איש החצר דוסיתיאוס בן דרימילוס ועל ניסוחים רכילותיים על חצר המלך המלמדים על קשר חזק של יהודים לחצר המלך. לאור זאת ניתן לדעתה לפרש את רדיפת היהודים כמאבק חצרני בדומה למסופר בדניאל ובאסתר. אולם רכילות על חצרו של תלמי פילופטור מופיעה במקורות הלניסטיים שונים העוסקים במלך, והכוהן האמונימי של אלכסנדר הוא משרה בכירה דיה כדי שהידיעות על האיש הנושא משרה זו לא יצריכו דווקא מקורות חצרניים פנימיים. גם איזכור בעלי תפקידים שונים המקורבים למלך אינו מוכיח נוכחות של המחבר בחצר המלך. לפיכך אין סיבה להניח שהמחבר היה מחוגי החצר, ואין כל ביסוס במק"ג לטענה בדבר רקע חצרני של הרדיפות נגד היהודים.

יחסי היהודים והמלך אינם ורודים כפי שאריסטיאס מדמיון אותם, והיהודים רחוקים מאוד מלהצטרף ולהסב לשולחנו של המלך.

### ג. ארץ ישראל והגולה

הקשר בין יהודי הגולה ליהודי ארץ ישראל הוא נושא המעסיק את מחבר מק"ג. בפרקים הקודמים ראינו כי הספר עוסק במקדש, בכוהן הגדול ובזיקה ההדדית של היהודים משני המקומות, והוא דוגל בעצמאותה ובעדיפותה של יהדות מצרים ביחס ליהדות ארץ ישראל.<sup>88</sup> גם לאיגרת אריסטיאס יש עניין בשאלה זו, ומוקדש בה מקום בלתי מבוטל לתיאור המקדש והכוהן הגדול, ולהצגת היחסים בין יהודי ארץ ישראל ליהודי מצרים. כהמשך לבחינת הזיקה בין מק"ג לאיגרת אריסטיאס יש מקום להשוות את עמדותיהם גם בשאלה זו.

שני הספרים מקדישים לבית המקדש מקום בלתי מבוטל. בשניהם נציגות של ממלכת מצרים באה לבקר בירושלים, והמקדש מעורר את התפעלות המבקרים.<sup>89</sup> אולם כל אחד מהספרים מעניק משקל שונה לעניין זה. במק"ג הסצנה הקשורה למקדש תופסת את כל חלקו הראשון של הספר (א-ב, 24), אך מתוך זה רק שני פסוקים (א, 9-10) מתארים את ההתפעלות מהמקדש, והדבר המעורר את ההתפעלות מתואר בכלליות רבה: רצינות, שגב וסדרים טובים. לעומת זאת אריסטיאס מקדיש לא מעט סעיפים (83-99) לתיאור המקדש ועבודתו, שמהם קל להסיק שסדרי המקדש הם טובים, רציניים ונשגבים.<sup>90</sup> בניגוד למק"ג המקמץ בתיאורים, מחבר אריסטיאס מפרט את תיאור המבנה ומקורות המים, עבודת הכהנים ומראה הכהן הגדול בעבודתו. כלומר, על אף ההתפעלות שעורר המקדש לפי מק"ג, הוא אינו מספיק חשוב כדי לתארו באריכות ובפירוט. לעומת זאת בית המקדש מלהיב מאוד את מחבר איגרת אריסטיאס, והוא אינו חדל מלפרט את שבחיו של המקום ושל העובדים בו.<sup>91</sup>

בשני הספרים נזכר הכהן הגדול, ונראה שהדברים האמורים לגבי יחסם של שני הספרים למקדש תקפים גם ביחס לכוהן הגדול. באריסטיאס אלעזר הכהן הגדול הוא דמות מופתית של מנהיג לאומי ודתי ופילוסוף. הוא מכותב של מלך מצרים ומוצג בתכתובת זו ביחס למלך כשווה אל

<sup>88</sup>. ראו לעיל פרקים ב, ג.

<sup>89</sup>. ראו: אמט 1913, עמ' 157; טרייסי 1928, עמ' 244.

<sup>90</sup>. מלבד זאת ניכרת חשיבותו של המקדש בסעיפים הרבים המוקדשים לתיאור של מתנות המלך לבית המקדש (51-82).

<sup>91</sup>. ראו לעיל, פרק ב, הערה 131.

שווה;<sup>92</sup> מראהו בשעה שלבש את בגדי הכהונה הגדולה מתואר כמלא הוד; הסבריו האלגוריים והאחרים ביחס למצוות שנשאל עליהן מגלים ידע בפילוסופיה. כל אלה נעדרים בתיאור שמעון הכהן הגדול במק"ג, ולא ידוע על האיש ותכונותיו דבר מלבד שמו, תפקידו (ב,1) והעובדה שתפילתו נעשתה כדין (ב,21). ברור אפוא שהכהן הגדול של אריסטיאס מרשים הרבה יותר מהכהן הגדול של מק"ג, ונראה שמק"ג אינו מעריך כל כך את הכהן הגדול.<sup>93</sup>

גם במק"ג מופיע כוהן ששמו אלעזר. זה הוא הכהן במצרים, שהתפלל על הצלת היהודים הנתונים למרמס ברגלי הפילים. גם תיאורו של כוהן זה אינו ארוך ומפורט, אך בניגוד לשמעון הכהן הגדול, מק"ג מספר על תכונותיו המרשימות של כוהן זה (ו,1). ראוי לציין שלא אלעזר ממק"ג כמו גם לזה מאריסטיאס מיוחסת ἁρετῆς.<sup>94</sup> השם אלעזר הוא מן השמות הנפוצים ביותר בתקופת הבית השני,<sup>95</sup> והיקרות השם הזה – גם אם מדובר בכוהן – בשני מקורות בני התקופה אינה מעידה על קשר כלשהו ביניהם. אולם במקרה זה, הואיל והסקנו שספר מק"ג מאוחר לאריסטיאס ומגיב לו, אולי ניתן לשער שמחבר מק"ג מכנה בשם אלעזר את הכהן המרשים יותר בספרו, שבזכות תפילתו ניצלו כל היהודים, בהשפעת אריסטיאס. אפשר שכונת מחבר הספר לומר שאלעזר הכהן ממצרים מקביל לאלעזר הכהן הגדול שבאיגרת אריסטיאס, לאמור: לא רק ליהודי ארץ ישראל אלעזר הכהן הוא מנהיג חשוב ונערץ; גם יהודי מצרים זכו בכוהן כזה, אף שאינו כוהן גדול במקדש בירושלים.<sup>96</sup>

בעניין מעמדם של יהודי הגולה ניתן להצביע על דמיון בין שני הספרים. על פי איגרת אריסטיאס, אם התרגום היווני של התורה נעשה מטעם הכהן הגדול ועל ידי חכמים מוסמכים, הרי שתרגום זה הינו מוסמך ונאמן למקור. אריסטיאס מדגיש את דיוקו של התרגום ואת המחויבות לנוסחו (311-310), והעובדה שתרגום זה הצליח בניגוד לנסיונות תרגום קדומים שלא עלו יפה בגלל התערבות אלוהית, מבליטה את קדושתו של התרגום והסכמת האלוהים לתרגום זה (אריסטיאס 316-312).<sup>97</sup> הווה אומר, יהודי מצרים יכולים ללמוד את התורה בשפה היוונית, ואין הם נזקקים עוד לביאוריהם או לסמכותם של יהודי ירושלים כדי להבין את התורה. אם כן בדומה למק"ג תובע גם אריסטיאס עצמאות דתית ליהודי מצרים.

<sup>92</sup> אריסטיאס 41, ראו: הדס 1951, עמ' 116.

<sup>93</sup> לראיות נוספות המבססות קביעה זו ראו לעיל פרק ב, סעיף ד, בסמוך להערות 99-108.

<sup>94</sup> ראו מק"ג 1,1; אריסטיאס 122.

<sup>95</sup> ראו למשל: אילן תשמ"ז, עמ' 238.

<sup>96</sup> ואם תמצי אמור: יהודי מצרים אינם זקוקים למנהיגותו של הכהן הגדול אלעזר, משום שגם בקרבם יש כוהן בשם אלעזר המסוגל להנהיג את העם כיוצא.

<sup>97</sup> ראו: אורלינסקי 1975, עמ' 103-94.

מאידיך גיסא, התרגום היווני הוא מעשי ידי חכמי ירושלים. אפשר גם שכוהנים וזקנים מארץ ישראל הם האנשים שאישרו את תוקפו וסמכותו של התרגום ואסרו לשנות בו דבר.<sup>98</sup> נמצא שאף שהתרגום הוא קדוש ומוסמך, תכונות אלה הוטבעו בו בזכותם של חכמי ירושלים וזקניה, ואם כן מקור הסמכות הוא דווקא ארץ ישראל. לפי אריסטיאס אין אפוא קרע גלוי או פולמוס בין יהודי מצרים ליהודי הארץ, אלא תביעה לעצמאות דתית בד בבד עם הכרה בעדיפותם של יהודי הארץ. בנקודה זו חלוק אפוא מק"ג על אריסטיאס, שהרי לפי מק"ג יהודי מצרים עדיפים על יהודי ירושלים.

מהי אפוא מידת הסולידריות בין יהודי מצרים ובין יהודי ארץ ישראל בשני הספרים? גם בשאלה זו סבורים שרה ג'ונסון ואריק גרואן כי מק"ג כמו איגרת אריסטיאס מניחים ומשקפים סולידריות ותלות הדדית בין יהודי מצרים ובין יהודי ארץ ישראל.<sup>99</sup> אולם לאור האמור עד כה נראה שאין לקבל את קביעתם. איגרת אריסטיאס אכן משקפת סולידריות בין שתי קבוצות היהודים, שהרי המחבר משבח מאוד את ארץ ישראל, ירושלים והמקדש, הכוהן הגדול והחכמים בני ארץ ישראל מתרגמי התורה, ותרגום התורה ליוונית של חכמי ארץ ישראל התקבל באהדה רבה בקרב יהודי מצרים (אריסטיאס 308-311).<sup>100</sup> אולם ביחס לעמדתו של מק"ג נראה שהסולידריות בין יהודי שני המקומות מוגבלת מאוד. אמנם מק"ג מספר על חשיבותם המסוימת של המקדש והכוהן הגדול המצויים בירושלים, אך הנקודה החשובה היא שאלה אינם משפיעים על התגלות ה' בהיפודרוס במצרים: העדרם בהיפודרוס במצרים אינו מונע את ההתגלות שם, וזו אינה מתרחשת בשום אופן בזכות המקדש בירושלים.<sup>101</sup>

\* \* \*

בפרק זה בחנו את טיב הזיקה בין שני חיבורים יהודיים הלניסטיים: ספר מק"ג ואיגרת אריסטיאס. על סמך קשרים לשוניים ותוכניים נוכחנו לדעת כי מק"ג הכיר את אריסטיאס והגיב

<sup>98</sup>. ראו: צוקרמן 1985-1988, עמ' 181-184.

<sup>99</sup>. ג'ונסון 1996, עמ' 49-51; גרואן 1998, עמ' 233. אמנם ג'ונסון מכירה גם בניואנסים שונים בשני החיבורים: במק"ג משמעות הסולידריות היא התרעה שמעשי המקבים בארץ ישראל עלולים להשפיע לרעה על יהודי מצרים. באריסטיאס אין פוטנציאל של בעיה ביחסים בין יהודי שני המקומות, אך יש לטפל במערכת היחסים הזו בזהירות: ההתכתבות המנומסת בין פילדלפוס ואלעזר הכוהן הגדול מלמדת על יחסים חמים בין שני הצדדים, אך גם על מתח ועל חרדה ביחסים ההדדיים הללו (כלומר, המקבים מודעים להשלכות של יחסיהם עם השלטון התלמי על יהודי מצרים), והדגשת מעמדו של המקדש באריסטיאס היא ניסיון להזכיר ליהודי מצרים שאינם יכולים להתנתק מן המקדש בירושלים.

<sup>100</sup>. לזיהוי שונה של חברי הגוף או המוסד שהחליטו באהדה על סמכות התרגום ראו: צוקרמן 1985-1988, עמ' 181-184, ולעיל בסמוך להערה 98.

<sup>101</sup>. ראו הדיון המפורט לעיל, פרקים ב (בעיקר בסמוך להערות 90-92), ג, (בסיכום, סעיף ה).



לו. בחינה של תכני שני הספרים הראתה כי הם שותפים בכמה עמדות – דבקות מוחלטת בדת היהודית, נאמנות לממלכה התלמיית, עצמאות דתית של יהדות אלכסנדריה – אך הם חלוקים בשאלות זהות עקרוניות: טיב היחסים עם המלוכה התלמיית, מידת ההתערות בחברה הסובבת, הזיקה למקדש, ליהודי ארץ ישראל ולמנהיגיה.<sup>102</sup> העמדות המשותפות הן היסוד הטריטוריאלי של "יהדות הגולה": ללא נאמנות לדת היהודית אין "יהדות", וללא נאמנות לממלכה היהודית אינו יכול להמשיך לשבת ב"גולה". נקודות המחלוקת נוגעות בכל מה שמעבר לטריטוריאלי: מה זיקתה של אותה "יהדות" ליהודה ולמוסדותיה, ומעבר לנאמנות הבסיסית – מה היחס בין ה"גלות" ובין המארחים? התשובות המהופכות לשאלות אלה ניתנות בשני הספרים באמצעות תכנים דומים ביותר: שחרור עבדים או שעבודם; משתאות פילוסופיים או משתאות הוללות; קיסוס לשם ה' או קיסוס דיוניסי; ביקור רשמי במקדש בירושלים כדי לכבדו או כדי לחללו; כוהן גדול מרשים או כוהן גדול סתמי בירושלים (ומולו כוהן הדיוט מרשים במצרים); מלך תלמי ידוע לשבח או ידוע לשמצה. מנקודת המבט של שאלות אלה מהווים אפוא שני הספרים תמונת ראי זה לזה, והשוואתם מסייעת לא רק לקביעת זמנו של מק"ג המאוחר לאריסטיאס אלא גם לאפיון עמדת מחברו המנוגדת לזו של אריסטיאס.

<sup>102</sup> סטרלינג טרייסי, הראשון שעמד על הניגודים המהותיים בין אריסטיאס ומק"ג, ציין כמה נקודות דמיון ושוני נוספות (ראו טרייסי 1928, עמ' 244-245). לאור ההשוואה בין שני הספרים הוא שיער כי מק"ג התחבר על ידי קנאי יהודי (שאוילי נולד בארץ ישראל) המבטא עמדות בדלניות כלפי השלטונות החלניסטים וכלפי יהודי מצרים המתערים בסביבתם. לדעתו אריסטיאס התחבר כתגובה לעמדות הבדלניות המוצגות במק"ג, והוא מבטא את עמדתם של היהודים הנאמנים לדתם אך יחד עם זאת חיים בהרמוניה ובכבוד הדדי עם סביבתם הנוכרית (טרייסי 1928, עמ' 246-252). אולם דומה שמבחינה מתודולוגית עדיף לקבוע את הזיקה הכרונולוגית בין ספרים לא על פי שיקולים של תוכן כמו שעשה טרייסי, אלא על פי שיקולים לשוניים ומשמעותם כפי שבחנו את הדברים לעיל בסעיף א. רק לאחר קביעה עצמאית של הזיקה הכרונולוגית בין הספרים ניתן לדון בטיבו ובמשמעותו של הפולמוס ביניהם. לעצם הפולמוס נראה שטרייסי מתווה את קויו הכלליים בצורה נכונה, ודבריו נבדלים מדבריו בעיקר בשאלת מוצאו של מחבר הספר והזדהותו העקרונית עם הגולה היהודית במצרים.

## בבית היוצר של מקבים ג: עיונים בהתהוות הספר ובאופיו

בפרקים הקודמים עסקנו בפירוט בעמדותיו של הספר בשאלות שונות, ומתוך כך גם קבענו את יחסו של מק"ג לשני ספרים אחרים. כעת, לאחר שאפינו מתוך הספר עצמו את תפיסות העולם המובעות בו, ניתן לנסות ולהיכנס אל בית היוצר שבו נתהוו והובעו תפיסות ועמדות אלה ולבדוק כיצד נוצר החיבור שבתוכו נוצקו, מתי הוא נוצר ולשם מה. בפרק זה יידונו אפוא השאלות הנרמזות בכותרת הפרק: "עיונים בהתהוות הספר ובאופיו": אחדותו של הספר, מקורותיו ועריכתו; תאריך חיבורו; טיבו של הספר – בין היסטוריה לספרות – והסוגה אליה הוא שייך, מטרת חיבורו וקהל היעד שלמענו נתחבר.

### א. אחדותו של הספר ועריכתו

#### 1. מקורותיו של מקבים ג

ספר מק"ג מורכב משני סיפורים שכל אחד מהם מצוי כסיפור עצמאי במקור כתוב אחר. החלק הראשון של מק"ג – הסיפור על נסיונו של פילופטור לפרוץ למקדש בירושלים – דומה מאוד לסיפור המופיע במק"ב פרק ג, על נסיונו של הליודורוס להיכנס לאוצר המקדש בירושלים. בדיונו בעניין הסקנו כי מק"ג הכיר את הסיפור במק"ב ועיבד אותו בהתאם למגמותיו.<sup>1</sup> גרעין הסיפור של חלקו השני של מק"ג, על רדיפת היהודים במצרים והניסיון להשמידם באמצעות פילים שתויים, מצוי בספרו של פלאביוס יוספוס, נגד אפיון (ב, 53-55), ועניין זה טרם נידון בחיבור זה. יוספוס מספר שתלמי השמיני אוארגטס השני (פיסקון) ביקש להמית את יהודי אלכסנדריה ברגלי פילים שיכורים בשל תמיכת חוניו וצבאו בקלאופטרה השנייה בעת המאבק על השלטון. אולם הפילים הסתערו דווקא על ידידיו של פיסקון, הרגו רבים מהם וכלל לא נגעו ביהודים לרעה. אחר כך ראה המלך התגלות מפחידה שאסרה עליו לפגוע ביהודים. גם פילגשו של פיסקון התחננה לפניו שלא יפגע בהם. בעקבות תשועתם זאת קבעו היהודים חג ביום הצלתם. הדמיון בין סיפור זה ובין

<sup>1</sup>. ראו לעיל פרק ב, סוף סעיף ג.

החלק השני של מק"ג בולט מאוד והוכר במחקרים רבים.<sup>2</sup> בשני הסיפורים כונסו יהודים על נשיהם וטפם על ידי מלך תלמי. הם נכבלו, והועמדו לרמיסה ברגלי פילים שהושקו לשוכרה. הפילים לא פגעו ביהודים אלא דווקא באנשיו של המלך שמתו מרגלי הפילים. בשני הסיפורים נזכר שנגלה למלך חיזיון מבעית שהרתיעו מלפגוע ביהודים, ובשני המקרים המלך חזר בו והיהודים תיקנו חג על הצלתם הפלאית.<sup>3</sup> אולם גם ההבדלים בין הסיפורים הוכרו ונידונו: לפי יוספוס נרדפו רק יהודי אלכסנדריה בעוד שלפי מק"ג גם יהודי החורה נרדפו. המלך התלמי אצל יוספוס הוא פיסקון ויחד עמו נזכרת פילגשו, ואילו מק"ג מספר על פילופטור, ופילגש המלך אינה נזכרת בסיפור. המניע לרדיפה אצל יוספוס הוא תמיכתו של צבא חוניו ביריבתו של פיסקון, קלאופטרה השנייה, בעוד שבמק"ג המניע הוא רשעותו של המלך.<sup>4</sup> ואין צריך לומר שמק"ג מזכיר פרטים רבים שאינם מופיעים בגרסתו הקצרה של יוספוס. דומה שהמסקנה המבוססת היחידה שניתן להסיק מדמיון זה היא ששני הסיפורים מסתמכים על מסורת משותפת אודות ניסיון להשמיד יהודים באמצעות פילים שתויים והצלת היהודים הפלאית.<sup>5</sup> נמצא אפוא שמחבר מק"ג הרכיב יחדיו שני סיפורים שמצא בשני מקורות שונים – מק"ב ומסורת על הצלה מן הפילים – ועיבדם, וכך נוצרה השדרה של ספרו.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> ראו למשל: ביכלר 1899, עמ' 174, אמת 1913, עמ' 159-160; מ' גודמן בתוך: שירר, ג', עמ' 539, ברקלי 1996, עמ' 38; והמחקרים הנוכחים בהערה 5.

<sup>3</sup> יש להעיר כי הן במק"ג והן בנגד אפיין לפני הסיפור על השמדת היהודים באמצעות הפילים מופיע סיפור על מלך תלמי שלאחר נצחונו במלחמה על איזורי ארץ ישראל, בא לירושלים להקריב קרבן תודה בבית המקדש. ראו: אמת 1913, עמ' 159; פאול 1987, עמ' 305.

<sup>4</sup> טרומפ 1995, עמ' 316-317.

<sup>5</sup> בעמדה זו מחזיקים רבים. ראו: גרים 1857, עמ' 216-217; ביכלר 1899, עמ' 174; כהן 1941, עמ' 20; צ'ריקובר תש"ה, עמ' 5; הדס 1953, עמ' 11; ניקלסבורג 1984, עמ' 81; אנדרסן 1985 (1), עמ' 511; גרדנר תשמ"ח, עמ' 293; יסיף תשנ"ד, עמ' 54; טרומפ 1995, עמ' 315-318; גיונסון 1996, עמ' 76; גרואן 1998, עמ' 228; חוקרים אחדים הציעו השערות שונות על היכרות או עיבוד של אחת הגרסאות את רעותה, אך קשה למצוא ראיות לדבר. ראו למשל: מורו 1941, עמ' 113-115; מ' גודמן בתוך: שירר, ג', עמ' 539 (מק"ג הכיר את הגירסה המופיעה אצל יוספוס). בניגוד לזה סבור כשר תשנ"ז, עמ' 346-349, כי "מדובר בשתי מסורות ספרותיות שונות, שרק דמיון דהוי שורר ביניהן" (עמ' 346), והדמיון נובע מ"זיכר ספרותי עממי משותף" (עמ' 348). אולם כשר אינו מזכיר דוגמה נוספת של זיכר עממי זה (בעמ' 349 הוא מזכיר "השראה של מגילת אסתר", אולם אין במגילת אסתר לא פילים שתויים ולא התגלות), וטיעונו על שונותן של שתי הגרסאות אינם מציינים הבדלים מהותיים ביניהן.

<sup>6</sup> כעין זה (בלא לזהות את המקורות) כבר אוואלד 1880, עמ' 469-470, וכך סבורים גם: צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 339-348; גרדנר תשמ"ח, עמ' 293; טרומפ 1995, בעיקר עמ' 322-324. השוו לדברי אמת 1913, עמ' 155, הרואה במק"ג חיבור של סיפור נסיון הפריצה למקדש עם סיפורו של יוספוס, אך סבור שאין הוכחה שמק"ב הוא מקורו של הסיפור על הפריצה למקדש (שם, עמ' 157 והערה 1). פעילות העריכה האקטיבית של מחבר הספר ניכרת בכך שפיצל את הסיפור של מק"ב, ושילב מקצת ממרכיביו בתוך הסיפור על הצלת היהודים מן הפילים. ראו לעיל פרק ב, סעיף ג, ולהלן סעיף א, 2 בדיון על הערכת עבודתו של מחבר הספר. ייתכן שעקבות שילוב שני המקורות ועריכתם ניכרות גם בכך שבשני הסיפורים המעובדים במק"ג שם המלך כלל אינו נזכר (מלבד בפתיחת שתי האיגרות, אך שם זו ודאי תוספת של המחבר), ומלבד שמו של הרמון, שר הפילים, שמות פרטיים של גיבורים כלשהם אינם נזכרים (למעט התפילות המיוחדות לכוהנים בעלי שמות סמליים). אפשר שהדבר נובע מניסיונו של מחבר מק"ג להתאים את שני הסיפורים זה לזה, ולהוציא מהם את הגיבורים המקוריים שתפקדו בכל אחד מהסיפורים הנפרדים.

נראה שספר מק"ג מורכב גם ממקור אחר. הפסוקים הראשונים בספר (א, 1-7) מספרים על נצחונו של תלמי פילופטור בקרב רפית, והתיאור של קרב זה דומה בכללותו למה שמופיע אצל פוליביוס.<sup>7</sup> אולם הסיפורים נבדלים זה מזה בכמה פרטים,<sup>8</sup> ולכן הוצע שמקורו של מק"ג אינו פוליביוס אלא היסטוריון אחר, אולי תלמי מגלופוליטנוס, מחבר בן תקופתו של תלמי פילופטור.<sup>9</sup> בניגוד להצעה זו סבורים שרה גיונסון ודב גרא שמחבר מק"ג הסתמך אך ורק על פוליביוס ועיבד את דבריו בהתאם למגמותיו.<sup>10</sup> בין כך ובין כך מוסכם על הכול שבין מקורותיו של מק"ג היה היסטוריון הלניסטי שתיאר את קרב רפית.

אביגדור צ'ריקובר מצא עדות למקור נוסף שעליו הסתמך מק"ג. לדעתו הצו של המלך המכיל גזרות נגד היהודים (ב, 28-30) מבוסס על "כתובת אמיתית מימי תלמי פילופטור שדיברה בסידור פולחנו של דיוניסוס". הוא סבור כי מחבר מק"ג הכיר כתובת זו כנראה באמצעות מקורות משניים, נטל ממנה כמה יסודות המתאימים לסיפורו על היהודים, עיבד יסודות אלה בהתאם למגמותיו ושילב את הכול בספרו.<sup>11</sup> אחרים ניסו לזהות את הצו המדובר עם הצו על פולחן דיוניסוס מימיו של תלמי פילופטור שהתגלה בפאפירוס BGU 1211, לאור הקבלות אחדות בין שני המסמכים.<sup>12</sup> אולם שתי ההשערות הללו אינן מסתברות. לגבי ההשערה שמחבר מק"ג הסתמך על הצו המופיע בפאפירוס, כבר ציין א' גרואן שאין קשר מובהק בין שתי הפקודות ולכן ההשערה הזו נעדרת ביסוס.<sup>13</sup> הצעתו של צ'ריקובר, שהצו במק"ג מבוסס על כתובת אמיתית מימי פילופטור, נשענת על קשיים פנימיים שמצא צ'ריקובר בצו המופיע במק"ג.<sup>14</sup> מקצת מן הקשיים נוגעים בהיבטים ריאליים של הצו: כיצד ייתכן לאיים בצריבה של אות הקיסוס בבשר (ב, 29), והרי

<sup>7</sup> פוליביוס היסטוריה, ה, 79-86. על הדמיון ראו למשל: ביכלר 1899, עמ' 174; אנדרסן 1985 (1), עמ' 513; קולינס 1983, עמ' 104; גרא 1998, עמ' 17-18.

<sup>8</sup> ראו: אמט 1913, עמ' 163 (בפירושו על פס' 1); צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 341; גוטמן תשי"ט, עמ' 55-57; אנדרסן 1985 (1), עמ' 513; גיונסון 1996, עמ' 84-90.

<sup>9</sup> כך מציעים אמט 1913, עמ' 159; ובעקבותיו ביקרמן 1928, טור 799; דלקור 1989, עמ' 496. מלז' 1995, עמ' 147, משער שהן פוליביוס והן מק"ג הסתמכו על תלמי מגלופוליטנוס, אך לדעתו סביר שכל אחד מהם השתמש גם במקורות אחרים. אחרים הזכירו מחבר זה כמקור אפשרי לתיאור במק"ג; ראו: הדס 1953, עמ' 17; אנדרסן 1985 (1), עמ' 513. קבוצה אחרת של חוקרים שוללת את האפשרות שפוליביוס היה מקורו של מק"ג, אך גם אינה מזהה מקור ספציפי אחר אלא מדברת באופן כללי על היסטוריון מן התקופה; ראו: צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 341 והערה 8; גוטמן תשי"ט, עמ' 55; שטרן תשנ"א, עמ' 358; שטרן תשמ"ג, עמ' 230. אברהם 1897, עמ' 46-47, סבור שמק"ג לא השתמש בחיבורו של פוליביוס ישירות או שלא הסתמך רק על פוליביוס.

<sup>10</sup> גיונסון 1996, עמ' 90-93; גרא 1998, עמ' 18. השונו עוד להלן עמ' 217-218, בעניין מגמת התיאור של קרב רפית.

<sup>11</sup> צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 341-343. בכיוון דומה צעדו גם הדס 1953, עמ' 18, 44-45 (בפירושו על הפסוקים); פאול 1987, עמ' 314-315; ונראה שגם קולינס 2000, עמ' 123, נוטה לקבל הצעה זו.

<sup>12</sup> ראו: מורו 1941, עמ' 119; גיונסון 1996, עמ' 100-101. גרואן 1998, עמ' 230 והערה 172, רואה זאת כעמדה רווחת ומייחסה לחוקרים רבים, אולם לא כל החוקרים הנוכחים בדבריו סבורים שהצו במק"ג מבוסס על הצו המשומר בפאפירוס הנזכר.

<sup>13</sup> גרואן 1998, עמ' 230.

<sup>14</sup> צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 341-343.

המלך עצמו היה מקועקע באות זה! כיצד אפשר להבטיח לכול קבלה חפשית למיסטריות (ב,30)? שאלות אלה ואחרות נידונו ונפתרו במקומות אחדים בחיבור זה.<sup>15</sup> קשיים אחרים נוגעים בהיבט הספרותי: מדוע האיום אודות מניעת האפשרות לבוא אל τὰ ἑρᾶ אינו מתממש? מדוע האיום בעניין צריבת אות הקיסוס בבשר היהודים אינו מתבצע? צרימות אלה בין הצו ובין גוף הספר, הביאו את צ'ריקובר למחשבה שהצו הובא למק"ג ממקום אחר, אולם נראה שהתשובה לקשיים אלה היא, שזעמו של המלך גרם לו לשנות את דעתו ולהחליט על השמדת היהודים, וממילא שאר האיומים – האיסור לבוא אל τὰ ἑρᾶ, הטבעת אות הקיסוס והפיכה לעבדים – כבר לא היו שייכים. אם אכן תשובותינו מיישבות את הקשיים שהעמיד עליהם צ'ריקובר, אין סיבה להניח את קיומו של צו אותנטי שמקצת מחלקיו שולבו במק"ג, ויש לראות בפקודה המופיעה במק"ג יצירה עצמאית של מחבר הספר שאין בידינו לחשוף את מקורותיה, ואף אין סיבה המאלצת אותנו להניח שאכן היה מקור כזה.

לבד משלושת המקורות שמהם שאב מחבר מק"ג יחידות שלמות לבניין הספר, ניתן להצביע על מקורות שהשפיעו על מחבר מק"ג גם אם לא שאב מהם יחידות שלמות לספרו. הזכרתו של דוסיטיאוס בן דרימילוס בסביבתו של המלך התלמי (א,3) מלמדת על ידיעות של מחבר הספר על נושאי תפקידים בשלטון התלמי במחצית השנייה של המאה השלישית לפה"ס.<sup>16</sup> שילוב איגרות מלכותיות בספר מלמד על היכרות של המחבר עם דפוס התכתובת המלכותי, ולדעתנו הדבר מלמד גם על היכרותו עם איגרת אריסטיאס ושימושו הפולמוסי בה.<sup>17</sup> התפילות במק"ג נטועות בעולם התפילה היהודי ומעידות על השפעת המקרא על מחבר הספר מחד גיסא,<sup>18</sup> ומאידך גיסא מיכלס קופידקס סבור שמק"ג מושפע מאוד מיצירת אייסכילוס.<sup>19</sup> אולם מקורות ההשפעה אינם עניין לסעיף הנוכחי, העוסק רק במקורות שמהם מורכב הספר.

ניתן לסכם סעיף זה בלשונו של צ'ריקובר: "אחת המסקנות הבטוחות של המחקר המודרני בדרכי הקומפוזיציה של ספר חשמי' ג' אפשר לראות בהנחה, שספר זה הוא צירוף של חלקים שונים בני

<sup>15</sup> על שתי השאלות הנזכרות בפנים ראו בפרק א, סעיף א. על מובנו של הפסוק הראשון בצו (ב,28) – עניין הזביחה והסברה τὰ ἑρᾶ הם בתי כנסת – ראו שם, עמ' 46-47. על פס' 29 המצווה על רישום במעמד המוגבל הקדום ראו לעיל, פרק ה, הערה 42.

<sup>16</sup> על הקריירה של דוסיטיאוס בחצר המלך ראו: פוקס 1957.

<sup>17</sup> ראו לעיל פרק ה, סעיף א. בניגוד לדעת צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 347, שהאיגרות הן רק "פרי עטו של בעל חשמי' ג'", נראה לנו שהן מעידות גם על מקורות שהשפיעו על המחבר.

<sup>18</sup> ראו לעיל פרק ג, סיכום, מסקנה ג. גם תרגומו היווני של דניאל, אסתר ותרגומה ואיגרת אריסטיאס נידונו בהקשר של מקורות מק"ג (ראו: מיטמן-ריכרט 2000, עמ' 67-71), אך מובן שספרים אלה נידונים כמקורות ההשפעה ולא כמקורות שמהם מורכב הספר.

<sup>19</sup> קופידקס 1987, עמ' 35-71. למקורות השפעה הלניסטיים אחרים ראו: רנדל-האריס 1919; קאוסלנד 2001.

תקופות שונות שחוברו יחד על ידי עורך אלמוני.<sup>20</sup> אולם מה טיבם של חיבור החלקים זה לזה ועריכתם יחדיו? האם הצליח העורך האלמוני ליצור ספר אחיד ושלם, או שהותיר בידינו גיבוב של מקורות וקטעי קישור? הסעיף הבא מוקדש לבחינת שאלות אלה.

## 2. לשאלת טיב העריכה של מקבים ג

ההערכה הרווחת לגבי טיב עבודתו של מחבר מק"ג אינה מעניקה לו ציון גבוה במיוחד. צ'ריקובר קבע כי "החומר הספרותי שהיה לפני העורך לא היה אחיד וכי כשרונותיו הספרותיים לא עמדו לו לצרף ולמזג את הדברים לחטיבה אחת".<sup>21</sup> חוקרים אחרים מן המאה הי"ט ועד לשלהי המאה הכ' מביעים בניסוחים כאלה ואחרים עמדות דומות.<sup>22</sup> אריק גרואן, למשל, כותב כך: The treatise is clumsy and inelegant, a patchwork of inconsistencies and improbabilities.<sup>23</sup> רק בודדים נטו להערכה אחרת של מק"ג כחיבור בעל סגנון אחיד.<sup>24</sup> אולם נראה שאף כי היצירה אינה מושלמת ואי-התאמות שונות צפות על פני השטח, הנתונים מסייעים דווקא לדעת המיעוט, וההערכה שהיצירה אינה אלגנטית או הביקורת הקיצונית אודות כשרונותיו הספרותיים של המחבר אינן משכנעות. להלן נבחן את הטיעונים שהובאו כדי לתמוך בדעה הראשונה, ונביא תימוכין לעמדה הרואה במק"ג יצירה אלגנטית ואחדותית של מחבר מתוחכם. תקוותי שלא נפלתי בפח של העלאת ערכו של חיבור שלמחקרו הקדשתי זמן לא מבוטל, ושגם הקורא האובייקטיבי שלא כתב דיסרטציה על מק"ג ישתכנע מטענותי.

הטיעון הבולט ביותר המערער את אחדותו של מק"ג נוגע בשאלת זהותם של היהודים שנגדם נגזרו הגזרות: האם כוונה הגזרה נגד יהודי אלכסנדריה או נגד יהודי מצרים כולם? העמימות בנקודה זו היא רבה.<sup>25</sup> תיאור רדיפתם של יהודי מצרים נפתח בהחלטתו של המלך המכוונת לכאורה נגד כלל היהודים (ב, 27-28).<sup>26</sup> ברם, בפס' 30 מובטח למצייתים לצו המלך שיהיו שווים

<sup>20</sup> צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 339.

<sup>21</sup> צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 340.

<sup>22</sup> ראו: גרים 1857, עמ' 215-216; ביכלר 1899, עמ' 186-188; וילריך 1904, עמ' 244-245; אמט 1913, עמ' 161; כהן 1941, עמ' 11, 19, 21 ("כתיבתו של מחבר מק"ג היא מהסוג הרע ביותר"); ניקלסבורג 1984, עמ' 81; ברקלי 1996, עמ' 195.

<sup>23</sup> גרואן 1998, עמ' 224.

<sup>24</sup> מוצו 1913, עמ' 212; טרומפ 1995, עמ' 315. השוו גם ניקלסבורג 1984, עמ' 82, העומד על אחדותו של הספר מתוך מוטיבים ותחבולות ספרותיות המשותפות לשני החלקים של הספר.

<sup>25</sup> על קושי זה עמדו ביכלר 1899, עמ' 175-178, 186; צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 344-345 ועוד.

<sup>26</sup> לפי ב, 28, τοῦ αἰγυπτίου κατὰ τοῦ ἡγεμῶνος ("כלל היהודים") נכללים בגזרת הלאוגרפיה ומצב העבדות. לפי ב, 27 מעשיו מכוונים κατὰ τοῦ ἡγεμῶνος ("נגד העם"), ואין ציון שמדובר דווקא ביהודים ממקום מסוים כגון אלכסנדריה. גם העובדה שמסופר על שיבתו של המלך למצרים (ב, 25) ולא לאלכסנדריה יוצרת את התחושה שמדובר ביהודי מצרים כולה, שהרי בה מצוי המלך.

זכויות לאזרחים האלכסנדרונים (οἱ ἱσσοπολίται ' Ἀλεξανδρεῦσιν εἶναι), וכמעט בלתי אפשרי שהוראה זו תתייחס למי שאינו חי באלכסנדריה.<sup>27</sup> לפי פסוק זה מדובר אפוא ביהודי אלכסנדריה ולא בכלל יהודי הממלכה, וכך משתמע גם מפס' 31 המדבר בנטישת היהודים את יסודות הנאמנות של "העיר", הלא היא אלכסנדריה.<sup>28</sup> תמונה זו שבה ומתאשרת מהפסוק הראשון של פרק ג, שבו נאמר שבעקבות מעשי היהודים המלך זעם לא רק על אלה שבאלכסנדריה אלא גם נגד אלה שבשאר הארץ, ומשתמע שעד כה מעשי המלך היו מכוונים רק נגד יהודי אלכסנדריה.<sup>29</sup> לאור כל הפסוקים הללו אמנם אפשר לפרש גם את פסוקים 27-28 בפרק ב בפרשנות מצמצמת, ולראות ביהודים הנזכרים בהם רק קבוצה אחת מבין כל היהודים – יהודי אלכסנדריה, אולם פירוש זה דחוק: לא ברור מדוע מבדיל המלך – החפץ לנקום בבני עמם של אנשי ירושלים – בין יהודי אלכסנדריה לשאר יהודי מצרים. ועוד קשה, מדוע לא נאמר במפורש בפסוקים אלה שמדובר ביהודי אלכסנדריה.

משזעם המלך על כל היהודים החליט לאספם כדי להמיתם (ג,1). ואכן שבעת הפסוקים הראשונים בפרק ג מתארים את התנהגות היהודים ותגובתם לגזרה ואת תגובת הנוכרים לגזרה. לעומת זאת פס' 8 מדבר על היוונים שבעיר (οἱ Ἕλληνες "κατὰ τὴν πόλιν..."), ונראה שגם שני הפסוקים הבאים אחריו עוסקים בהם. מפסוקים אלה עולה שגם על יהודי העיר נגזרה השמדה,<sup>30</sup> והדבר גם מתקבל על הדעת, שהרי בשל מעשיהם של יהודי העיר נגזרה השמדה על שאר היהודים, ואיך ייפטרו יהודי העיר מהעונש שהמיטו על שאר אחיהם.<sup>31</sup> אולם לאחר שנאספו היהודים אל ההיפודרום – כך מספר מחבר הספר (ד,12-14) – יצאו לבקרים בסתר אחיהם, היהודים מן העיר. בעקבות זאת הורה המלך שגם יהודי העיר יענשו כמו שאר אחיהם ויומתו. נמצא שעד השלב הזה יהודי העיר לא היו בכלל הגזרה, בניגוד למסתבר ולמשתמע מהפסוקים שזכרו לפני כן.

<sup>27</sup> כך צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 352, בלשון נחרצת, בניגוד לאברהם 1897, עמ' 56-58, וכן 1941, עמ' 17-18 הטוענים כי יש אפשרות לקבל אזרחות אלכסנדרונית גם בלי להיות תושב העיר עצמה.

<sup>28</sup> על פירושו של פסוק זה ראו לעיל פרק ב, סעיף ה.

<sup>29</sup> הסיפור העולה מאיגרת המלך (ג,11-29) אינו שונה מהסיפור המתואר בפנים: לכאורה המלך מדבר על כלל היהודים, שהרי הוא מתייחס ל – οἱ ὁμόφυλοι של אנשי ירושלים, ולנאמנותם של אנשים אלה, ואין סיבה להניח שאלה הם דווקא יהודי אלכסנדריה. אף על פי כן נראה שבתחילה מדובר ביהודי אלכסנדריה, שהרי הוצעה להם אזרחות אלכסנדרונית (ג,21), ורק בעקבות התנהגותם הנלוזה של יהודי העיר נגזרה השמדה על כל יהודי מצרים (25-29).

<sup>30</sup> פס' 9: "הרי קהילה כה חשובה לא תיעלם כך..." (οὕτως παροραθήσεσθαι καὶ αὐτὴν οὐκ ἔστιν ἐπιτρέψαι). על מובנה של המילה ὅτις בהקשר זה ראו: אסטרזר תרצ"א, עמ' 90; כשר תשל"ט, עמ' 209. לדעת כשר שם, מתארת המילה את "הקהילה האלכסנדרונית ואחיותיה האחרות במצרים". אולם הואיל ולא היה ארגון גג של כל יהודי מצרים, אי אפשר להשתמש בצורת היחיד של המילה ὅτις כדי לתאר את הקהילות של היהודים במצרים. ההופעה השנייה של המילה ὅτις במק"ג (3, ז) היא במובן שונה, ואינה עניין לדיון זה (השווה כשר שם, והערה 93).

<sup>31</sup> השווה דברי צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 363-364, הערה 54.

עוד יש להעיר שלאחר פסוקים אלה בפרק ד יהודי אלכסנדריה שוב אינם נזכרים. בהמשך הספר מדובר בדרך כלל ב"יהודים" בלא הבחנה בין מקומות מגוריהם. אפשר שהגורל המשותף מכאן ואילך לכלל היהודים מבטל את הצורך לדווח על גורלה של כל קבוצת יהודים. אולם פסוקים לא מעטים מתארים שהדרך של היהודים שהיו כלואים בהיפודרום לביתם הייתה ארוכה,<sup>32</sup> ואם כן אין מדובר ביהודים מאלכסנדריה אלא ביהודים משאר חלקי מצרים. גם העובדה שבעת המסע לביתם חגגו היהודים עוד שבעה ימים בפתולמאס (ז, 17-18) המצויה במחוז פאיוס במצרים התיכונה, מתעלמת מקיומם של יהודי אלכסנדריה, ורומזת לכך שרק יהודי החירה הם שנרדפו וניצלו.<sup>33</sup>

חוסר העקביות הזה בשאלת זהות היהודים הנרדפים מערער את אחדותו של הספר ומחזק את הרושם שהמחבר לא הצליח לעבד את מרכיביו השונים של הספר לכלל חיבור אחיד. קושי נוסף, הקשור לזה הראשון, נוגע בטיבה של הגזרה נגד היהודים. ההוראות שהתפרסמו על גבי המצבה (ב, 28-30) כוללות הן רישום של היהודים (ἐῖς τοὺς Ἰουδαίους) *πάντας δὲ τοὺς* *λαογραφίαν... ἀχθῆναι* והן עונש מוות לאלה שיתנגדו להוראות המלך (δὲ τοὺς ἀντιλέγοντας βίᾳ φερόμενους τοῦ ζῆν μεταστῆσαι). גם בהמשך הספר מופיעים רישום היהודים והמתתם, אך לא לגמרי ברור היחס בין שני צעדים אלה נגד היהודים. בועמו על יהודי אלכסנדריה ציווה המלך לאסוף את כל יהודי מצרים כדי להשמידם (ג, 1), אך לאחר שכונסו יהודי מצרים להיפודרום ואחיהם מן העיר יצאו בחשאי לבקרים, ציווה המלך לפקוד את כולם – יהודי מצרים ויהודי העיר – כדי להמיתם (ד, 14). והקורא תמה, והלוא כבר ציווה המלך להמית את המתנגדים מבין היהודים, ומדוע היה עליו לשוב ולצוות להמית את היהודים? ומה פשרו וטעמו של המפקד שהתווסף לעונש המוות? מפקד זה מתואר גם בהמשך פרק ד (15, 17-21) וגם בפסוקים אלה אין הסבר לתכליתו של המפקד. לפי פס' 15 המפקד נמשך ארבעים יום, ועובדה זו שבה ונזכרת בפרק ו, 38, לאחר שמסופר על הצלת היהודים. פסוק זה הוא סיכום הזמנים שבהם התרחשו המאורעות המתוארים בספר, ואין בו תרומה כלשהי להבנת משמעותו של המפקד. פעם נוספת נזכר מפקד (ἀπογραφῆς) בסוף הספר (ז, 22), ומפסוק זה עולה כי המפקד הביא להחרמת

<sup>32</sup>. וכן שהיהודים קובצו ממקומות שונים בממלכה: 20-16; 14; 8; 5; 3; ז, 41; 27; 25, 1.

<sup>33</sup>. מיד לאחר שהמלך ציווה לפקוד את כל היהודים שבהיפודרום מסופר במק"ג (ד, 15) שהמפקד החל להתבצע, אך הוא עובר בשתיקה על קיומו של חלק אחר בהוראת המלך: ריכוזם של יהודי אלכסנדריה בהיפודרום (ד, 13). אם פירושה של שתיקה זו הוא שהצו לא בוצע, ניתן היה להציע שיהודי אלכסנדריה אינם נזכרים בסיפור ההצלה, משום שבאמת בסופו של דבר הם לא נכלאו בהיפודרום. אולם אפשר לפרש שמק"ג מספר שהפרט האחרון בהוראתו של המלך – פקידת היהודים – החל להתבצע, ומאליו מובן שגם הפרטים הראשונים של אותו צו התבצעו ובכללם ריכוז יהודי אלכסנדריה בהיפודרום. אם כך נפרש, העדר הסיפור על שחרורם של יהודי אלכסנדריה דרוש ביאור. בין כך ובין כך העלמם של יהודי אלכסנדריה מהמשך הספר חושף חוסר לכידות בספר.



רכושם של היהודים, שהרי מסופר בו שלאחר ששבו היהודים לבתיהם, כל הרכוש שניטל מן היהודים הוחזר להם. השלכה זו לגבי הרכוש נזכרת כאן לראשונה בספר. לפני כן נזכר שיהודים נתנו את רכושם כדי להינצל מן המפקד (ב,32), אך לא נאמר שבגלל המפקד נלקח רכוש היהודים. כיצד ניתן ליישב נתון זה עם הסיפור שקדם לו? אפשר להציע שלמפקד שנעשה בהיפודרום היו השלכות על ממונם של היהודים במקומות מגוריהם. אפשרות אחרת היא שמדובר בשני מפקדים שונים: האחד – בכל רחבי מצרים, ומטרתו ממונית, והשני בהיפודרום במצרים לקראת הריגת היהודים. אפשר שכך משתמע מהוראתו של המלך (ד,14) לרשום את כל השבט  $\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$   $\epsilon\mu\pi\rho\omicron\sigma\sigma\theta\epsilon\nu\ \beta\rho\alpha\chi\epsilon\acute{\iota}\ \pi\rho\omicron\delta\epsilon\delta\eta\lambda\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\eta\nu\ \tau\omega\nu\ \epsilon\rho\gamma\omega\nu\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\pi\omicron\nu\omicron\nu\ \lambda\alpha\tau\rho\acute{\epsilon}\iota\alpha\nu$  (=לא לשרות המשפיל של העבודות שנוכר לעיל, מעט לפני כן), אלא לקראת השמדתם. מפסוק זה ניתן להסיק שהיו שתי הוראות לרשום את היהודים: האחת, שנוכרה מעט לפני כן, "לשרות המשפיל של העבודות", והשנייה להמתת היהודים. אפשר אפוא שזו הראשונה כללה גם את החרמת רכושם של היהודים. אולם מכל מקום ניכרת לעין אי בהירות בקשר למפקדים אלה.<sup>34</sup>

המסקנה המתבקשת מקשיים ואי התאמות אלה היא שנחשפת בהם ידו של העורך, שלא השכיל לאחות את פרטיו השונים של הספר ולהפכם לסיפור קוהרנטי. אולם גם אם כך הדבר, נראה שידו של העורך ניכרת גם במלאכת האיחוי. מק"ג מספר כי בשעה שנודעה למלך תגובתם של יהודי אלכסנדריה לפקודתו הוא זעם מאוד ( $\delta\iota\omicron\rho\gamma\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ )<sup>35</sup> לא רק על יהודי אלכסנדריה אלא גם על יהודי שאר הארץ, ובעקבות זה ציווה ( $\pi\rho\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\xi\alpha\iota$ ) לאסוף את יהודי מצרים כדי להמיתם (ג,1). הפועל  $\delta\iota\omicron\rho\gamma\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$  מופיע רק עוד פעם אחת בתרגום השבעים, בהמשך הספר (ד,13), בתיאור תגובת המלך לידיעה כי יהודי העיר יוצאים בחשאי להביע את הזדהותם עם אחיהם המכונים בהיפודרום. גם בעקבות זעמו זה של המלך הוא ציווה ( $\pi\rho\omicron\sigma\acute{\epsilon}\tau\alpha\chi\epsilon\iota$ ) לפעול נגד יהודי אלכסנדריה. מבחינת תוכנו פסוק זה (ד,13) הוא אפוא מראָה של ג,1, בהפניית הזעם והצו כלפי יהודי אלכסנדריה. צירופו של הפועל הנדיר  $\delta\iota\omicron\rho\gamma\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$  עם הפועל  $\pi\rho\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\xi\alpha\iota$  בהקשר דומה בשני פסוקים שונים במק"ג מלמד על ניסיון מכוון של מחבר הספר לקשר בין שני שלבי הסיפור ולהראות את ההשתלשלות וההמשכיות ברדיפת היהודים באלכסנדריה ובמצרים. והנה ד,13 הוא האמצעי מבין שלושה פסוקים בפרק ד שעוררו קשיים, הן ביחס לזהות היהודים

<sup>34</sup>. השוו את ניסוחיו של צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 344-345, 347, לשאלות אלה.

<sup>35</sup>. אמנם בכתב יד אלכסנדרינוס ובכתב יד מיניסקולי אחד כתוב  $\delta\omicron\rho\gamma\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , אך בכתב יד וונטוס וברוב כתבי היד מופיע  $\delta\iota\omicron\rho\gamma\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , וכך הכריע גם הנהרט 1980, עמ' 48.

הנרדפים – יהודי אלכסנדריה או יהודי מצרים – והן ביחס לאופי הגזרה – מפקד או השמדה. הואיל והמחבר קישר פסוק זה לפסוק הראשון היוצר זיקה בין רדיפות היהודים באלכסנדריה ובמצרים, ניתן להניח שאי ההתאמות בעניין זהות היהודים הנרדפים ובעניין המפקד וגזרת ההשמדה לא נגרמו כתוצאה מרשלנותו של המחבר. מסתבר שהוא היה מודע להן, ואם כן עלינו לנסות ולברר, כיצד ביקש המחבר להציג את השתלשלות המאורעות, האם הצליח בכך ומה היו מגמותיו בהצגה זו.<sup>36</sup>

אפשר שכך יש לראות את השתלשלות המאורעות שבסיפור מתוך גישה הרמוניסטית. בתחילה גזר המלך רק על יהודי אלכסנדריה. הללו הצליחו באמצעות שוחד להתחמק מן הגזרה (ב,32), ולכן זעם המלך על כל יהודי הארץ וגזר עליהם גזרה אחרת, לאסוף את כולם כדי להמיתם. מסתבר שהגזרה החדשה לא כללה את יהודי אלכסנדריה, משום שעליהם חלה גזרה אחרת. לאחר שנאספו יהודי מצרים אל ההיפודרום באו אחיהם מאלכסנדריה להזדהות עמם בצרתם, ולפיכך זעם המלך וכלל גם את יהודי אלכסנדריה בגזרה נגד יהודי מצרים. מצד שני ביקש המלך לחדש את הגזרה שיהודי אלכסנדריה התחמקו ממנה ולפקוד את כולם, אך הפעם לקראת הוצאתם להורג.<sup>37</sup> המפקד לא הסתיים במשך ארבעים יום, והמלך חשד שהכישלון נובע מכך שהיהודים שיחדו את הפוקדים כמו שעשו קודם לכן יהודי אלכסנדריה.

מובן שהצעה זו אינה פותרת את כל הקשיים שנזכרו לעיל. היא אינה מבארת, למשל, מדוע יהודי אלכסנדריה אינם נזכרים שוב בהמשך הספר. אין בה גם הסבר לשאלה, מדוע לא גזר המלך מלכתחילה על כלל יהודי מצרים. גם שאלת הרכוש הקשור במפקד לא באה על פתרונה, אך מעל לכול ניכרת אי-בהירות בשני העניינים הנידונים. לכן נראה שעל אף ניסיונו של מחבר הספר ליצור סיפור בעל לכידות פנימית, נותרו על פני השטח סימנים המעידים על עבודת העריכה שלו במקורות שעמדו לפניו.

ההשערה שאי ההתאמות במק"ג ביחס לזהות היהודים הנרדפים וביחס למהות הרדיפה חושפות את דרכי עבודתו של המחבר אינה חדשה, ורעיונות שונים הוצעו כדי לשחזר את עריכת הספר לשלביה. ביכלר (שעמד בעיקר על הקושי הראשון) וצ'ריקובר (שהזכיר את שני הקשיים) הציגו

<sup>36</sup> אפשר שמילה נוספת מקשרת בין הוראת המלך נגד יהודי אלכסנדריה ובין פקודתו נגד יהודי מצרים. באיגרת המלך הראשונה (ג,26) כמו גם בהוראת המלך נגד יהודי אלכסנדריה (ד,13) מופיע תואר הפועל  $\sigma\mu\epsilon\lambda\alpha\iota$ : הן יהודי מצרים והן יהודי אלכסנדריה צריכים להיענש "כאחד". מילה זו אינה נדירה ומובן שאינה מצביעה על זיקה מובהקת בין שני שלבי הסיפור. אולם אפשר שהדמיון המילולי והתוכני אינו מקרי, אלא מעיד על כוונת המחבר להשוות בין שתי קבוצות היהודים.

<sup>37</sup> לפי הצעה זו הקשר הלשוני בין ג,1 ובין ד,13 מדגיש שהתוצאה הסופית מבחינת הגזרות היא ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה.

גישה דומה, שלפיה עמד לפני מחבר הספר מקור אחד על רדיפת יהודים על ידי מלך תלמי, ומחבר הספר עיבד את המקור הזה, הוסיף והשמיט, ומק"ג הוא התוצאה הסופית של פעולות עריכה אלה. ביכלר וצ'ריקובר חולקים בשאלת תוכנו המדויק של המקור שאותו עיבד מחבר מק"ג. לדעת ביכלר המקור סיפר על רדיפת יהודי המושבה הצבאית ארסינואי-קרוקודילופוליס במחוז פאיוס על ידי תלמי פילופטור בשל סירובם להשתתף בחגיגות יום הולדתו של דיוניסוס. לדעת צ'ריקובר סיפורו של יוספוס על רצונו של פיסקון להשמיד את יהודי אלכסנדריה בעזרת פילים הוא עיקרו של המקור שעובד על ידי מחבר מק"ג.<sup>38</sup> מכל מקום הצד השווה שביניהם הוא שרק מקור אחד שימש את מחבר מק"ג בספרו על רדיפת היהודים במצרים, ושיש בתוצאה הסופית ליקויים, ארכנות יותר והגזמות.<sup>39</sup> בניגוד לזה סבור כהן שסיפור הרדיפה נגד יהודי מצרים במק"ג מורכב משני מקורות: האחד, סיפור של ניסיון להשמיד את יהודי אלכסנדריה באמצעות פילים שאירע בימי פיסקון, בדומה לסיפורו של יוספוס; השני, סיפור רדיפת יהודים בפאיוס שאירע בימי פילופטור, והוא מיוצג במק"ג בפרטים המתארים את רדיפת כלל יהודי מצרים.<sup>40</sup> גישה אחרת מציעה פתרון דיאכרוני לחיבור הספר. לפי גישה זו הקשיים נובעים משני שלבים בחיבור הספר. אולם ניקלסבורג, הרומז שגישה זו עשויה לפתור את הקשיים שהוצגו לעיל, אינו מסביר מה היה תוכנו המקורי של הספר ומה נשתנה בו בשלב השני של עריכתו.<sup>41</sup> ואכן חוקרים המציגים את הגישה הדיאכרונית מציעים לפתור באמצעותה קשיים אחרים ולא את הנקודות שעליהן עמדו בדיוננו זה.<sup>42</sup> גישה נוספת לקשיים שהוצגו היא של ג'ון ברקלי שאינו מתיימר לשחזר את שלבי ההווותו של מק"ג ומסתפק בקביעה כי אי ההתאמות בעניין המפקד מלמדות על איכותה הירודה של עריכת הספר.<sup>43</sup>

מגוון הדעות שהוצג מלמד כי מחד גיסא אכן נותרו סימנים לעבודת העריכה שנעשתה במק"ג, אך מאידך גיסא סימנים אלה אינם מספקים בסיס מוצק דיו כדי לשחזר את מספר המקורות ששוקעו

<sup>38</sup>. ראו: ביכלר 1899, עמ' 175-178, 187-189; צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 344-346, עמ' 363-364, הערה 54. אמט 1913, עמ' 161, ביקר את השערות המופלגות של ביכלר.

<sup>39</sup>. כך למשל לדעת ביכלר 1899, עמ' 188, ובעקבותיו צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 346, גרעינו המקורי של פרק ה הכיל כחמשה עשר פסוקים, והעורך הרחיב את הפרק בחזרות מיותרות עד לחמשים ואחד פסוקים.

<sup>40</sup>. כהן 1941, עמ' 22-23.

<sup>41</sup>. ניקלסבורג 1984, עמ' 83.

<sup>42</sup>. ניקלסבורג עצמו (1984, עמ' 83) הגיע להצעה זו בשל סבירותן של שתי הצעות ליסודו ההיסטורי של מק"ג. פרנטה 1988, עמ' 168-170, 177-181, מגיע להצעה זו בשל הקושי בזהות היהודים הנרדפים ובשל הקושי בציון דמותו של פילופטור – האם מק"ג מציג דמות חיובית או שלילית? אולם כפי שראינו בפרק ד לעיל, דמותו רבת הפנים של פילופטור אינה ראייה להרכב מקורותיו של הספר אלא היא נובעת מעמדתו המורכבת של מק"ג ביחס לשלטון התלמי, ומהאילוצים שהגבילו אותו בהצגת עמדתו זו.

<sup>43</sup>. ברקלי 1996, עמ' 195.

בספר, את היקפם ואת תוכנם. קנה המידה העיקרי העומד לרשותנו בשחזור המקורות הוא מידת הלכידות התוכנית בסיפור, ומיעוט הנתונים הבעייתיים שבידינו אינו מאפשר לשחזר את המקורות הקדומים בלא לחטוא בתחיבות ובהשמטות ברמה לא פחותה מזו של עורך הספר שאת מקורותיו אנו מבקשים. מסתבר שיש כאן יותר שיקוף של מגמות העריכה של הספר ופחות של מקורות הספר. נראה אפוא שעלינו להגיע לקביעה הדומה באופן עקרוני לדברי צ'יריקובר, שלפני מחבר מק"ג עמדה גירסה כלשהי של המסורת על הניסיון להשמיד את יהודי אלכסנדריה באמצעות פילים, שאחת מגירסותיה מצויה אצל יוספוס.<sup>44</sup> מחבר הספר ערך ועיבד מסורת זו על פי מגמותיו ובהתאמה לפולמוסים שלו עם עמדות המובעות בספרים אחרים. לדוגמה, מסתבר שכמו במסורת המצויה אצל יוספוס כך גם במסורת שעמדה לפני מחבר מק"ג הגזרה כוונה נגד יהודי אלכסנדריה. מק"ג הרחיב את הגזרה לכלל היהודים וביטל את ההבחנה בין יהודי המקומות השונים, משום שלפי תפיסתו מצבם של כלל היהודים בגולה אינו טוב, וגורל קשה נופל בחלקם של יהודי אלכסנדריה כמו גם בחלקם של יהודי מצרים. נראה שמגמה זו מתגלה גם במפקדים שהוסיף המחבר לגזרת ההשמדה. לפי ז', 21-22, רכוש היהודים נלקח מאתם בשל המפקד, והרי לנו שהסכנה הכללית המרחפת על ראש היהודים במצרים אינה מאיימת רק על חייהם אלא גם על רכושם, ורק ה' הוא מושיעם ומגינם. עמדה זו של מחבר מק"ג על מצבם של היהודים בגולה המצרית נידונה בהרחבה בפרק העוסק ביחס היהודים לסביבתם הנוצרית,<sup>45</sup> והמגמה המתוארת כאן עולה בקנה אחד עם דברינו שם.<sup>46</sup> בשל מגמות אלה שינה מחבר הספר את המסורת שעמדה לפניו, וכך נוצרו אי התאמות המאפשרות לנו להתחקות אחר תהליך יצירתו של הספר.

ייתכן שניתן להצביע על דוגמאות נוספות של פסוקים העשויים לחשוף מדרכי עבודתו של מחבר הספר. הקביעה לחגוג את תשועת היהודים נזכרת במק"ג פעמיים. בפעם הראשונה קבעו היהודים לדורות לחגוג את הימים שבהם חגגו את תשועתם (ו', 36). בפעם השנייה קבעו היהודים לדורות

<sup>44</sup> צ'יריקובר תשכ"א, עמ' 345, ואחרים מצביעים על העובדה שיוספוס הכיר שתי נוסחאות של סיפור הפילים, ושייתכן שמק"ג הכיר נוסח אחר של מסורת זו.

<sup>45</sup> לעיל, פרק ד.

<sup>46</sup> ניתן להצביע על שיקולים מגמתיים נוספים שאפשר ועמדו לנגד עיניו של מחבר מק"ג. ייתכן שהבלבול וחוסר העקביות בהוראות נגד היהודים חושפים מלך חסר החלטיות וכוח שלטון, ובכך המלך התלמי המנסה לפגוע ביהודים מוצג כדמות נלעגת (על לעג נגד המלך התלמי ראו לעיל, פרק א, סעיף ב, ופרק ד, סעיף א). עוד ניתן לשער שאיזכור המפקדים במק"ג נועד להקבילו בהנגדה לאיגרת אריסטיאס; ראו לעיל פרק ה, סעיף א, 1 (בסמוך להערות 31-33) וסעיף א, 2 (לאחר הערה 43).

לחגוג גם את הימים האלה – דהיינו ימי המשתה בפתולמאס – לאחר שהגיעו לבתיהם (ז, 19). הכפילות בקביעת החגיגה נראית מוזרה: מדוע קבעו שני חגים על הצלה אחת? הרי לא אירע דבר נוסף בשעה שהגיעו היהודים לבתיהם, ומדוע אם כן החליטו להוסיף חג על מועד? חוקרים שעמדו על כפילות זו שיערו שהיא סימן למחלוקת אודות מועד החג ותיקונו,<sup>47</sup> או אף לשני המקורות שמהם מורכב סיפור רדיפת היהודים במק"ג.<sup>48</sup> אולם ברור שהמחבר מודע לכפילות זו שהרי הוא מציין במפורש שימים אלה הם בנוסף לחג שנקבע לפני כן ובדומה לו (καὶ... ἀλλὰ καὶ... αὐτῶν τὰς ἡμέρας). יתרה מזו, גם במקרה זה קיימת הקבלה לשונית ברורה בין שני הפסוקים,<sup>49</sup> וקשה להניח שהקבלה זו מקרית.<sup>50</sup> מסתבר אפוא שגם אם עמדו לפני מחבר מק"ג שתי מסורות על תיקון החג,<sup>51</sup> הוא כפל במועד את הסיפור על קביעת החגים בהתאם למגמותיו. נראה שבמקרה זה ביקש המחבר להדגיש שיהודים אינם נמנעים ממשתה וחגיגה, אך טיבם של אלה שונה לחלוטין ממשתאותיו הדיוניסיים של המלך, והם מכוונים לשם שמים,<sup>52</sup> ובשל כך סיפר המחבר על תיקונם של שני חגי משתאות על אף הכפילות הצורמת.<sup>53</sup>

עולה אפוא מדברינו שמחבר מק"ג השתמש במסורת על הצלת יהודי אלכסנדריה מהשמדה באמצעות פילים, עיבד אותה וערכה בספרו. בשל אי התאמות ספורות בעריכה זו נחשפו בפנינו המסורת שעמדה לגד עיניו של מחבר הספר ומקצת מדרכי העריכה שלו. כפי שראינו בסעיף הקודם המחבר השתמש במקורות שונים וצירפם יחד בחיבורו. אולם צירוף זה אינו מעשה הדבקה מיכני של מקורות שונים זה לצד זה אלא מלאכת עריכה שקולה ומגמתית.<sup>54</sup> כך משלב

<sup>47</sup>. הדס 1953, עמ' 83.

<sup>48</sup>. כהן 1941, עמ' 22.

<sup>49</sup>. 36, ו: καὶ κοινὸν ὁριάζεσθαι περὶ τούτων θεσμὸν ἐπὶ πάσας τῇ παροικίᾳ αὐτῶν εἰς 36, ו: γενεὰς τὰς προεξημένους ἡμέρας ἄγειν ἔστησαν εὐφροσύνης, οὐ πότου χάρις καὶ καταθέμεναι δὲ μετ' εἰρήνης ἐν 19, ז: λιχνείας, σωτηρίας δὲ τῆς διὰ θεὸν γενομένης αὐτοῖς ταῖς προεπουσῶν ἐξομολογήσεσιν ὡσαύτως καὶ ἔστησαν καὶ τούτους ἄγειν τὰς ἡμέρας ἐπὶ τὸν τῆς παροικίας αὐτῶν χρόνον εὐφροσύνης.

<sup>50</sup>. השוו למשל הנוסחים של ההחלטות במק"ב לקבוע חגים (חנוכה: מק"ב י, 8; יום ניקנור: מק"ב טו, 36), השונים בלשונם מנוסח ההחלטות של מק"ג.

<sup>51</sup>. אפשר ששני המועדים השונים מלמדים שעמדו לפני המחבר שתי מסורות (שהרי כפי שהזכרנו לעיל, הערה 44, רוחו מסורות שונות על הצלתם של היהודים מן הפילים), אך ייתכן גם שרק מגמותיו של המחבר הביאוהו לספר על שני חגים, ואיני רואה אפשרות להכריע בדבר.

<sup>52</sup>. ראו לעיל פרק א, סוף סעיף ב.

<sup>53</sup>. לדעת ציריקובר תשכ"א, עמ' 348, הערה 23, פסוק נוסף מעיד על מקורותיו ודרך עבודתו של המחבר. אולם נראה שממקור זה אין ראיה; ראו להלן סוף סעיף א, 3.

<sup>54</sup>. פוקס 1957, עמ' 231, טוען שהמחבר שילב בספר את דוסיתאוס בן דרימולוס שהמיר את דתו אף שאיזכרו אינו הולם את מטרותיו של מק"ג, משום שהמחבר היה משועבד למקורותיו. בעיית הופעתו של היהודי המומר דוסיתאוס בספר אכן אינה פשוטה, אולם דומה שהצלת המלך מהתנשנות היא עיקר המטרה של תיאור קרב רפיח (ראו להלן סעיף א, 3 בדיון על מק"ג א, 2), ואילו הופעתו של דוסיתאוס הייתה בעייתית בעיני המחבר, הוא לא היה משלב כלל את הסיפור על קרב רפיח. אין כאן אפוא שאלה של שעבוד למקורות, אלא של המגמה בציטוט המקור על קרב רפיח

<sup>57</sup>. ראו לעיל, הערה 46.

214

זאת ניתן לקבוע כי המחבר, שלא בדה סיפור מלבו אלא נסמך על מקורות, לא הסתפק בצירופם והעמדתם באופן מיכני זה לצד זה, אלא עיבד את המקורות שעמדו לרשותו בהתאם למגמותיו בדרך שקולה ומכוונת. נמצאנו למדים כי גם אם נותרו סימנים למלאכת העריכה של מחבר מק"ג, הם אינם אלא שרידים בודדים של עריכה מורכבת של כמה מקורות לכלל סיפור אחד ועל פי רוב גם אחיד, וניתן להעריך את התוצר הסופי בנימה חיובית בהחלט.<sup>59</sup>

### 3. לשאלת שלמות החיבור

אחת הטענות שהועלו ביחס לעריכת מק"ג קובעת כי החיבור שבידינו אינו שלם או שעריכתו לקויה. טענה זו מבוססת על כך שבשלושה מקומות במק"ג יש פסוקים המתייחסים לדברים שזכרו כביכול לפני כן בספר או לחלק קודם של הספר, אולם לאמיתו של דבר אותם דברים כלל אינם מופיעים שם. לפי תפיסה זו יש לתלות תופעות אלה או בכך שהנתונים שאינם מופיעים בספר הופיעו במקור שממנו העתיק מחבר מק"ג, אלא שהלה לא הבחין בטעות והותיר את הרמיזה המקורית שהפכה להיות בהקשר החדש מתמיהה, או בכך שחלקו הראשון של הספר, שהכיל פרטים אלה, אבד. להלן נבחן את שלושת המקומות.

המקום הראשון הנזכר בהקשר זה הוא הפסוק הראשון בספר, וליתר דיוק המילה השנייה בספר – מילת החיבור δέ. מילה זו מופיעה תמיד כקישור וכהמשך למשפט קודם,<sup>60</sup> אך משפט כזה אינו מצוי במק"ג כפי שהוא בידינו. נמצא שהמשפט שקדם (או המשפטים שקדמו) לתחילת הספר שבידינו נשמט והשאלה היא לאן וכיצד הוא נעלם. שני כיוונים הוצעו לפתרון שאלה זו. לדעת גרים ואחרים<sup>61</sup> אבדה ראשיתו של הספר והפסוק הפותח את הספר שבידינו הוא לאמיתו של דבר פסוק באמצע הספר. גוון אחר של עמדה זו הוא שלא רק ראשיתו של הספר אינה בידינו, אלא שכל הספר המצוי בידינו הוא שריד של חיבור שלם יותר שאבד.<sup>62</sup> הכיוון השני תולה את הבעיה לא באובדן חלקים מן הספר אלא בעבודתו של מחבר הספר. אמט ואחרים המחזיקים בדעה זו סבורים כי

(ד, 10; 12, 1; 5, 2); ἐπιείκεια (ג, 15; 2, 6); יש לתת את הדעת גם לדמיון בתוכן ובאוצר המילים בין ג, 3; ה, 27-33, ו, 24-28; 7, 2; μετὰ παρηγορίας (ד, 1; 12, 2); הפועל ἀναλυσάμενος בצירוף μετὰ (ה, 21; 13, 2) או בצירוף παρηγορίας (ה, 44); παραδειγματισμός (ד, 11: כלל היהודים בהיפודרום; 14, 2: היהודים שנטמאו. המילה מופיעה בשבעים רק בשני מקומות אלה); εὐσεβεστάτοις (ה, 45; 16, 2); ἡσυχία (א, 28; ד, 2; ה, 7; 16, 2); πότος (ה, 16; 36, 2; 18, 2); ἡσυχία (ה, 15, 16, 17; 20, 2); ראו עוד לעיל פרק א, בסמוך להערה 161.

<sup>59</sup> השו: אמט 1913, עמ' 161.

<sup>60</sup> דניסטון 1959, עמ' 162.

<sup>61</sup> גרים 1857, עמ' 219-220, 224; ביקרמן 1928, טור 798; צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 340, הערה 5; הדס 1953, עמ' 4-5; גוטמן תשי"ט, עמ' 51; ניקלסבורג 1984, עמ' 80; אנדרסן 1985 (1), עמ' 512-513; פארל 1987, עמ' 299-300, הערה 2; פרנטה 1988, עמ' 145; ווילס 1995, עמ' 202; פאסוני דל-אקווה 2000, עמ' 573, 578.

<sup>62</sup> אוואלד 1880, עמ' 468-469.

בשל חוסר תשומת לבו של מחבר הספר הוא העתיק את המקורות שעמדו לפניו בלא להתאימם לחיבורו החדש, וכך שרדו במק"ג מילים שאינן שייכות לספר אלא למקורות שעל בסיסם חובר הספר. במקרה שלנו העתיק מחבר מק"ג מחיבורו של ההיסטוריון ההלניסטי שסיפר על קרב רפית, ולא הבחין שהמשפט שבו בחר לפתוח את מק"ג אינו יכול לתפקד כמשפט פתיחה, משום שהוא מקושר למשפט הקודם בחיבור המקורי באמצעות מילת החיבור δέ.<sup>63</sup>

שרה ג'ונסון הציעה הסבר אחר לפתיחה הבעייתית של הספר. בהתאם לשיטתה בעניין השימוש בהיסטוריה בספר מק"ג<sup>64</sup> היא סבורה שאין לראות בפתיחת הספר באמצעות מילת החיבור δέ ראייה לחיסרון כלשהו במק"ג, אלא ניסיון של המחבר להכניס את הקורא הישר למרכז העניינים בעזרת מילת החיבור הזו היוצרת תחושה של המשכו של סיפור ידוע שהכול בקיאים בפרטיו.<sup>65</sup>

אולם אפשר שיש לערער את הנחת היסוד של השאלה. האמנם מילת החיבור δέ אינה משמשת בפתיחת חיבורים? גרים ציין שתי דוגמאות של פתיחת חיבור באמצעות המילה δέ, ובשתי הדוגמאות נחשב החיבור להמשך של חיבור אחר שקדם לו. גרים אינו מציין דוגמאות אחרות של δέ בתפקיד של פתיחה, ומסתבר שבשל הדוגמאות שהציג היה נראה לו שגם במק"ג אין זה אלא המשך של סיפור שקדם.<sup>66</sup> אולם כבר עמדו במחקר על דוגמאות לא מעטות של δέ המופיעה בפתיחת חיבורים, נאומים, איגרות או עניינים, ובמקרים אלה מתפקדת המילה כצורה חלשה של מילת החיבור ἤ. בחלק מן הדוגמאות הפתיחה במילה זו אינה מקשרת לעניינים כלשהם, אלא נועדה לשוות ליצירה חזות "ידידותית" ובלתי פורמלית, וליצור אצל הקורא תחושה של קרבה לסיפור.<sup>67</sup> מסקנתו של ורדניוס היא שפתיחה במילה δέ אינה חייבת להתייחס למשפט קודם כלשהו,<sup>68</sup> ולאור מסקנה זו מסתבר שגם הפתיחה של מק"ג היא דוגמה לכלל זה והיא אינה מקושרת למשפטים קודמים. נמצא שאין במילת החיבור δέ הפותחת את מק"ג ראייה לכך שראשיתו של הספר חסרה או לעריכה לקויה של מחבר שהעתיק בלא להתאים את הפסוק להקשר החדש במק"ג.

<sup>63</sup> אמט 1913, עמ' 161; ביקרמן 1928, טור 798 (כאפשרות).

<sup>64</sup> ג'ונסון 1996, עמ' 80-109 (ראו להלן, סוף סעיף ג, 1).

<sup>65</sup> ג'ונסון 1996, עמ' 83-84, עמ' 30 הערה 17.

<sup>66</sup> גרים 1857, עמ' 219-220, 224. החיבורים הם חיי יוסף של פלאביוס יוספוס הנחשב המשך לקדמוניות היהודים שלו, ואויקונומיקוס של כסנופון הנחשב המשך לממורביליה.

<sup>67</sup> ראו: ורדניוס 1947, עמ' 274-275 (וראו דבריו שם, הערה 26, לעניין פתיחת אויקונומיקוס של כסנופון); ורדניוס 1955, עמ' 17; דניסטון 1959, עמ' 172; ורדניוס 1974, עמ' 173-174; קאמפבל 1982, עמ' 140-141; ג'קובסון 1983, עמ' 70, 193-194.

<sup>68</sup> ורדניוס 1974, עמ' 174: "...that δέ does not refer to some introductory sentence..."



שני פסוקים אחרים הוצגו כביסוס לטענה על אי שלמותו של מק"ג. האחד (א, 2), המספר אודות ניסיון ההתנקשות בחיי תלמי פילופטור במהלך קרב רפיח, מדווח כי "אחד תיאודוטוס חשב לבצע את המזימה" (Θεόδοτος δὲ τις ἐκπληρώσαι τὴν ἐπιβουλὴν διανοηθεὶς). היידוע של המזימה בפסוק זה מראה, כי הקורא אמור כבר לדעת על המזימה. אולם זו הפעם הראשונה שהמזימה נזכרת בספר, והקורא אפוא אינו יכול לדעת על המזימה מתוך הספר עצמו. זאת ועוד, מק"ג מציג את האיש המבצע את המזימה כאדם שאינו מוכר אלא מוצג כאן לראשונה, ונוצר הרושם שמדובר בעניין שאינו ידוע לקורא.<sup>69</sup> היידוע של המזימה נראה אפוא טעות, הנובעת מחוסר תשומת לב של מחבר הספר בהעתקת המקור שעמד לפניו בלא להתאימו לסיפור החדש.<sup>70</sup> אולם גם לגבי פסוק זה סבורה גיונסון שהמחבר ביקש להכניס את הקורא ללב העניינים וליצור תחושה של המשכיות של סיפור ידוע, ולכן יידע את המזימה, ואין כאן ראייה לחוסר תשומת לבו של המחבר.<sup>71</sup> יש להעיר שהמזימה (ἡ ἐπιβουλὴ) נזכרת פעם נוספת בתיאור הקצר של קרב רפיח המופיע במק"ג. בפס' 6 נאמר שלאחר שהתגבר המלך על המזימה (κατακράτησας δὲ τῆς) ἐπιβουλῆς החליט לבקר בערי הסביבה. פסוק זה מופיע לאחר שמק"ג מספר על ניצחונו של פילופטור בקרב רפיח, וברור שהאפשרות לבקר בערים נבעה מכך, שהמקומות שנתפסו על ידי אנטיוכוס שבו לשליטתו של פילופטור. גם פוליביוס (ה, 86) מספר על קבלות הפנים שערכו ערי חילת סוריה לאחר הניצחון, והמזימה אינה נזכרת בהקשר זה. מוזר אפוא שפס' 6 מזכיר דווקא את מזימת ההתנקשות שנכשלה ולא את הניצחון במלחמה.<sup>72</sup> אולם נראה שאזכור זה עולה בקנה אחד עם הדגשים של מק"ג בתיאור קרב רפיח: כמחצית מן התיאור מוקדשת לניסיון ההתנקשות בחיי פילופטור, בעוד שאצל פוליביוס ההתנקשות תופסת מקום שולי, ואת המקום המרכזי תופס תיאור הקרב.<sup>73</sup> מסתבר אפוא שעיקר עניינו של מחבר מק"ג בקרב רפיח אינו עצם המאבק בין

<sup>69</sup> גיונסון 1996, עמ' 87.

<sup>70</sup> גרים 1857, עמ' 219-220, 226; הדס 1953, עמ' 5; אנדרסן 1985 (1), עמ' 512-513 ואחרים ראו גם בפסוק זה ראייה לטענה שחלקים מתחילתו של מק"ג המקורי נשמטו מן המהדורה שבידינו. אולם אמט 1913, עמ' 161, טען בצדק כי העובדה שתיאודוטוס מוצג כאן לראשונה שוללת את האפשרות שאבד חלקו הראשון של הספר שתיאר את המזימה, שהרי בלתי סביר שתתואר המזימה בלא האיש שעתיד לבצע אותה. לכן שיער אמט שהיידוע של המזימה אינו ראייה לקיטועו של החיבור אלא לחוסר תשומת הלב של המחבר שלא התאים את הפרטים שנטל מהמקור שעמד לפניו לחיבור החדש שאותו יצר.

<sup>71</sup> גיונסון 1996, עמ' 83-84.

<sup>72</sup> ואכן רבים ממתרגמי מק"ג הציעו שני תרגומים שונים לשתי ההופעות של המילה ἐπιβουλὴ בשני הפסוקים. אחדים תרגמו בפסוק 6 בהקשר של מלחמה (אמט: attack; הדס: aggression), ואחרים במילים שונות (גאסטר: "עצת אנטיוכוס"; אנדרסן: the plot, בעוד שבפסוק 2 הוא תרגם scheme in mind). רק הרטום תרגם "המזימה", אך בפירושו כתב כלשון תרגומו של גאסטר: "כשהצליח תלמי להפר את עצת אנטיוכוס".

<sup>73</sup> במק"ג מוקדשים להתנקשות פס' 2-3, ופסוק 6 חוזר אליה, בעוד שפסוקים 4-5 מתארים את הקרב, ופס' 1 מתאר את הרקע לקרב. אצל פוליביוס מוקדש סעיף אחד לתיאור ניסיון ההתנקשות (ה, 81), בעוד שסעיפים 82-86 מתארים את הקרב, וסעיפים 79-80 מספרים על ההיערכות לקראתו.

הממלכה התלמית לממלכה הסלווקית, אלא ניסיון ההתנקשות שכשל בחיי המלך.<sup>74</sup> הזהות של המתנקש – איש חצר תלמי<sup>75</sup> – ושל מציל המלך – היהודי דוסיתיאוס בן דרימילוס – מעלה על פני השטח את אחד הנושאים המרכזיים בספר: שאלת הנאמנות למלך התלמי, וליתר דיוק: שאלת הנאמנות של היהודים לממלכה.<sup>76</sup> מרכזיותה המפתיעה של המזימה בתיאור קרב רפיח מבליטה אפוא את עניינו של המחבר בשאלות אלה, ומהווה מעין מצג לסיפור שיעסוק בהן. אפשר שבשל כך תיאר המחבר את הגורם להחלטתו של פילופטור לסייר באיזור לא כניצחון בקרב אלא כהתגברות על מזימת ההתנקשות. נראה אפוא שהמגמה להבליט את המזימה כנושא העיקרי של תיאור קרב רפיח הביאה את המחבר ליידע את המילה ἡλπιούμενος בפס' 2, אף שהמזימה לא נזכרה קודם לכן, כדי להפנות את תשומת לבו של הקורא למרכזיותה של הנאמנות למלך במק"ג.

פסוק אחר הנחשב כמעיד על העתקה רשלנית של המחבר או אובדן ראשיתו של הספר הוא ב,25, שבו נאמר כי המלך הוסיף לעשות במצרים נְעוֹת "באמצעות חבריו לשתייה ורעיו הנזכרים לפני כן" (καὶ ἐτάριον συμποσιῶν καὶ ἐτάριον προαποδεδειγμένων τῶν φίλων τε καὶ τῶν φίλων). אולם החברים לשתייה או הרעים אינם נזכרים בספר לפני כן,<sup>77</sup> ולכן הועלתה ההשערה שגם כאן עדות לחלק מן הספר שלא הגיע לידינו או שמחבר הספר לא תיקן את דברי המקור שעליו הסתמך ולא התאימו למסגרת החדשה שבה שובצו הדברים.<sup>78</sup> גם במקום זה סבורה שרה גיונסון שאין בפסוק זה ראיה לבעיית עריכה. לדעתה המחבר יוצר באמצעות מילה זו תחושה של היכרות קרובה עם החצר המלכותית ושל השם הרע המפורסם של חברים אלה של המלך. יש בזה גם חיקוי של סגנונו של פוליביוס המרבה להשתמש בהפניות לנזכרים לעיל בחיבוריו.<sup>79</sup> אולם אין לקבל את דברי גיונסון. ראשית, אצל פוליביוס ההפניות הן לפרטים שאכן נזכרים. שנית, מקרה זה הוא הדוגמה היחידה

<sup>74</sup> גם אם נניח שמקורו של מק"ג בתיאור קרב רפיח הוא תלמי מגלופוליטנוס שחיבב לתאר אנקדוטות (כדברי אמט 1913, עמ' 159), עדיין יש להבהיר מה התועלת שהפיק מחבר מק"ג מסיפור זה (כפי שאמט עצמו מציין שם: amongst the stories... were some which a pious Jew could adapt...). ודברינו בפנים מציעים ביאור לכך.

<sup>75</sup> מק"ג אינו מתאר את משקלו ההיסטורי האמיתי של תיאודוטוס, שהיה ממונה על קוילה סוריה מטעם השלטון התלמי, ושבגד במלכו וסייע לאנטיוכוס השלישי להשתלט על קוילה סוריה שנתיים לפני קרב רפיח (פוליביוס ה,40). תיאודוטוס מתואר במק"ג כאיש חצר המנצל את הסמכויות שבידו כדי להתנקש במלך. מגמתו של מק"ג היא אפוא להתמקד בהתנקשות ובנאמנות למלך ולא במלחמות הגדולות בין שתי הממלכות ההלניסטיות. השוו: גיונסון 1996, עמ' 87-89.

<sup>76</sup> ראו לעיל פרק א, ראשית סעיף ד.

<sup>77</sup> אנשים הקשורים למלך נזכרים בפרק א, 27 (οἱ περὶ αὐτὸν οὕτως), ובפרק ב, 23 (οἱ τε φίλοι), אך אלה אינם האנשים הנזכרים בפרק ב, 25.

<sup>78</sup> ביחס לפסוק זה הציגו גרים 1857, עמ' 219-220, 239; הדס 1953, עמ' 5 ועמ' 43; גוטמן תשי"ט, עמ' 51; פרנטה 1988, עמ' 145; ווילס 1995, עמ' 202; פאסוני דל-אקווה 2000, עמ' 578, את האפשרות הראשונה. באפשרות השנייה מחזיק אמט 1913, עמ' 161. את הבעיה ושתי אפשרויות הפתרון הציגו: ביקרמן 1928, טור 798; אנדרסן 1985 (1), עמ' 519.

<sup>79</sup> גיונסון 1996, עמ' 30, הערה 17, עמ' 96, הערה 54.

של בעיית עריכה שהתעוררה במה שהיה נראה כהפניה פנימית בתוך מק"ג. מחבר מק"ג מפנה במקומות נוספים לדברים "שנאמרו לעיל", אולם בכל המקומות הללו ניתן להצביע על הפסוק שאליו מפנה המחבר, ולא ניכרת אי התאמה כלשהי בהפניות פנימיות אלה.<sup>80</sup> אין סיבה להניח שמחבר מק"ג שינה ממנהגו בפסוק הנידון (ב,25).

לדעתי ניתן להציע פתרון אחר, משום שנראה שיש לתרגם את המילה  $\pi\rho\omicron\alpha\pi\omicron\delta\epsilon\delta\epsilon\iota\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  באופן שונה. הפועל  $\pi\rho\omicron\alpha\pi\omicron\delta\epsilon\iota\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  בצורתו המדיאלית פאסיבית עשוי להתפרש במובן "להתמנות מקודם".<sup>81</sup> לפי זה פירוש הפסוק הוא שאנשים אלה כבר היו ממונים לתפקידם מזה זמן,<sup>82</sup> ואין רמיזה לאזכור קודם של האנשים בספר, וממילא בטלה הטענה אודות עריכה לקויה של הספר.

דוגמה מסוג אחר לעריכה הבלתי מהוקצעת של מחבר מק"ג מוצא צ'ריקובר בתוספת המופיעה במקצת עדי הנוסח לאחר פרק ה,29. בקטע זה מוצג מחדש הרמון, שר הפילים שזכר כבר כמה פעמים במהלך הפרק. לפי התוספת הרמון הוא "אחד מן המכובדים שבהם [=ברעי המלך], שהיה גם מן הגדלים עם המלך מילדותו ( $\sigma\acute{\upsilon}\nu\tau\rho\omicron\phi\omicron\varsigma$ ), הרמון שמו". לדעת צ'ריקובר הצגה מחודשת זו של האיש מלמדת כי "המחבר השתמש בכמה נוסחאות של הסיפור, מהם קיבל ומהם פסל".<sup>83</sup> מיניה וביה ברור לפי גישתו שהמחבר לא התאים את הצגתו של הרמון במשפט זה עם העובדה שהאיש כבר נזכר לפני כן. אולם צ'ריקובר לא דן במקורה של תוספת זו ובשאלת האותנטיות שלה. והנה, תוספת זו מופיעה רק בעדי נוסח לוקיאניים,<sup>84</sup> ורצוניה זו מתאפיינת בהוספת קישוטים

<sup>80</sup> א,26 ( $\tau\acute{\omega}\nu \pi\rho\omicron\sigma\epsilon\iota\eta\kappa\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ) מתייחס למזימת המלך שהיא מרכז הסיפור. ב,29 ( $\pi\rho\omicron\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\sigma\tau\alpha\lambda\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ) מתייחס כנראה לפסוק שלפני כן (ב,28) בעניין  $\sigma\upsilon\sigma\theta\epsilon\alpha\iota\kappa\alpha\iota \sigma\eta\lambda\omega\tau\eta\tau\eta\varsigma$  והנזרות ממנו. לגבי ד,14 ( $\pi\rho\omicron\delta\epsilon\delta\eta\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ) המתייחס לפרק ב,28-29, ראו: אמט 1913, עמ' 168 (בפירושו על הפסוק); צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 351; הדס 1953, עמ' 57; גיונסון 1996, עמ' 16-17, הערה 26. ד,17 ( $\tau\omicron \pi\rho\omicron\sigma\epsilon\iota\eta\kappa\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ) מתייחס לארבעים הימים הנזכרים שם בסוף פס' 15. לגבי ה,13 ( $\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\iota\eta\kappa\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ), מדובר בזמן שבו היו מיועדים הפילים לדרוס את היהודים (ה,10-12). לגבי ה,36 ( $\sigma\acute{\upsilon}\nu\tau\rho\omicron\phi\omicron\varsigma$ ), ראו לעיל פרק א, בסמוך להערה 52. לגבי ה,47 ( $\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\iota\eta\kappa\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ) מדובר ביהודים המיועדים להשמדה, שבהם עוסק כל הפרק. העובדה שהמחבר אינו קורא להם פשוט "יהודים" אלא מכנה אותם באמצעות הרמיזה למה שנאמר, מלמדת שהמחבר מבכר להשתמש בפעלים רומזים בדומה לפוליביוס (ראו: גיונסון 1996, עמ' 96, הערה 54). ההופעה הכפולה של הפועל  $\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\iota\eta\kappa\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  (ו,35) מתייחסת לפסוק 32 (לגבי המחולות), ולתיאור בכללותו. לגבי ו,36 ( $\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\iota\eta\kappa\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ), ההפניה היא לפס' 30 באותו פרק. ככלל כתיבה כעין זו מעידה על סגנון גבוה ומלא חשיבות; ראו לגבי המילה  $\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\iota\eta\kappa\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  (ד,17): מוגלר 1931, עמ' 420, הערה 2.

<sup>81</sup> או במובן הדומה: "להיות מיועדים מקודם"; ראו LSJ בערכו. במובן זה מופיע הפועל בצורה מדיאלית-פאסיבית שלוש פעמים אצל יוספוס (מלחמות ב,210; קדמוניות יד,261; יז,102). המובן האחר לפועל זה המופיע במילון הוא "prove or demonstrate before", ואילו המובן "הנזכר לעיל" כלל אינו מופיע במילון.

<sup>82</sup> לפי פירוש זה יש לברר מדוע מציין הכתוב שהאנשים היו ממונים זה מכבר לתפקידם. אפשר שההקשר הוא דתי, של פולחן דיוניסוס, והכתוב מזכיר את התמנותם של אנשים אלה לתפקידם במקביל להצעה המופנית ליהודים להתמנות לחברי הכהנים (ג,21). ראו על עניין זה לעיל, פרק א, סוף הערה 60.

<sup>83</sup> צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 348, הערה 23.

<sup>84</sup> ראו פירוט עדי הנוסח אצל הנהרט 1980, עמ' 58-59, ודבריו המתייחסים לפסוק זה בעמ' 18.

רבים והרחבות מבארות לטקסט.<sup>85</sup> נראה אפוא שאין בתוספת זו ראייה לטיב עבודתו של מחבר מק"ג, אלא לטיבו של העיבוד הלוקיאני של ספר זה.<sup>86</sup> ואכן משה הדס, רוברט הנהרט, יו אנדרסון ואנה פאסוני דל-אקווה סבורים שתוספת זו היא אינטרפולציה מאוחרת שאינה שייכת לרובד המקורי של הטקסט.<sup>87</sup> נמצא שהרוצה לטעון לפגמים בעריכה בפסוק זה – עליו להביא ראייה שאין זו אינטרפולציה.

עולה אפוא מדברינו שלא ניתן להראות את רשלנותו של מחבר מק"ג או את חוסר שלמותו של החיבור על סמך שלושת הפסוקים ושינוי הנוסח במסורת הלוקיאנית שהובאו בדרך כלל כראיה לכך. בהעדר ראיה אחרת לכך ניתן להניח כי מק"ג שבידינו הוא חיבור שלם, שמחברו השכיל לחבר את המקורות השונים שמהם הורכב הספר בלא להותיר צרימות סגנוניות הנובעות מההקשר הראשוני של אותם מקורות.

\* \* \*

בסעיף זה נידונו שאלת מקורותיו של מק"ג וטיב העריכה שנעשתה בהם. מסקנתנו היא שמק"ג מורכב ממקורות אחדים, ועריכתו של מחבר הספר הצליחה ליצור חיבור שלם ועצמאי, ועל פי רוב גם אחדותי.<sup>88</sup> לא ניתן להראות סימנים שחסר לנו חלק מן החיבור המקורי או שהמחבר התרשל בעבודתו, ובאותם מקומות שנותרו סימנים לעיבודיו של המחבר נראה שהדבר נובע מהמגמות שהיו למחבר בסיפור שיצר. בניגוד להערכה הרווחת אנו סבורים אפוא שמק"ג אינו חיבור מחוספס, ומחברו אינו מחוסר כשרונות ספרותיים. החיבור שבידינו ראוי אפוא להערכה טובה יותר מאשר זו שזכה בה בדרך כלל.

<sup>85</sup> הנהרט 1980, עמ' 18.

<sup>86</sup> רנדל-האריס 1919, עמ' 199-200, טען שבמקרה זה אירע דילוג מחמת הדומות (הומויוטלאוטון), שהרי הן פסוק 29 והן התוספת הלוקיאנית מסתיימים במילה זהה: εὐσεβέστατος. אולם נראה שהעובדה שהתוספת מצויה רק במסורת הלוקיאנית ובכל עדי הנוסח האחרים כלל אינה מופיעה, שוללת אפשרות זו. גם העובדה שהתוספת כלל אינה קצרה (אורכה כחמש עשרה שורות באפארטוס קריטיקוס של מהדורת הנהרט) מקטינה את הסבירות לדילוג מחמת הדומות. גם קילפטריק 1963, עמ' 19, סבור שהתוספת הלוקיאנית הינה חלק מן הטקסט המקורי של מק"ג. קילפטריק טוען שהצגתו מחדש של הרמון אינה ראייה לכך שהטקסט מעובד, משום שגם לגבי העיבוד יש לשאול, מדוע הציג המעבד מחדש את הרמון. אולם אם אכן מתאפיין הנוסח הלוקיאני בהרחבות וקישוטים, ניתן להניח שגם הצגתו מחדש של הרמון וציון מעמדו הגבוה הינם דוגמה לקישוט או הרחבה מסוג זה. אמנם צודק קילפטריק שם, עמ' 19-21, שאין להניח מראש שכל נוסח המצוי בעדים לוקיאניים הוא ממילא נחות, ויש לבדוק כל מקרה לגופו. אולם במקרה זה הנתונים הנזכרים בהערה זו ולהלן בהערה 87 מורים שזו תוספת לוקיאנית מאוחרת.

<sup>87</sup> הדס 1953, עמ' 65; הנהרט 1980, עמ' 18; אנדרסון 1985, עמ' 524; פאסוני דל-אקווה 2000, עמ' 577 ועמ' 653, הערה 8. פאסוני דל-אקווה סבורה שהתוספת אינה מקורית, אך גם אינה עיבוד לוקיאני. בין הסימנים המעידים על משניותה של תוספת זו יש לציין את איזכור שמו של המלך (τοῦ βασιλέως Πτολεμαίου) שאינו מופיע בחלקו השני של הספר אלא רק באיגרות.

<sup>88</sup> כעין זה בקצרה: שטרן תשנ"א, עמ' 358.

## ב. מועד חיבורו של הספר

שאלת המועד שבו התחבר ספר מק"ג לא זכתה לתשובה מוסכמת במחקר. שלושה מועדים עיקריים הוצעו כתשובה לשאלה זו. המקדימים מתארכים את הספר לסוף המאה השנייה לפה"ס או לראשית המאה הראשונה לפה"ס.<sup>89</sup> הצעת הביניים נוטעת את הספר בימים הראשונים של השלטון הרומי במצרים, סמוך לשנת 20 לפה"ס.<sup>90</sup> המאחרים קובעים את חיבור הספר לא לפני ימיו של הקיסר גאיוס קאליגולה באמצע המאה הראשונה לספירה.<sup>91</sup> מקצת מן החוקרים שיערו שהספר התהווה בשני שלבים, ואחזו בשתיים מן ההצעות הנזכרות כמועדים לשלבים השונים של התהוות הספר.<sup>92</sup>

בסעיף זה נדון במועד חיבור הספר. ראשית נגדיר בקצרה כיצד ניתן לקבוע באופן שקול ואחראי את מועד חיבורו של ספר. בהמשך נציג את השיקולים השונים הרלוונטיים לתיארוך מק"ג. שיקולים אלה יביאו למסקנה שהזמן הסביר ביותר לחיבורו של הספר הוא במחצית הראשונה של המאה הראשונה לפני הספירה. במהלך הדברים נדון גם בשיקוליהם ובמסקנותיהם של חוקרים קודמים לנו.<sup>93</sup>

### 1. מבוא

בחיבורים עתיקים לא מעטים המספרים על ימים עברו המחבר אינו מספר על עצמו, משל אומר הוא לקורא: תן דעתך על גוף הסיפור ואמיתו ולא על גופו של מחברו, שאינו אלא צינור להעברת הסיפור ההיסטורי ולכתיבתו. במקרים כגון אלה אין בידו של הקורא לידע את זהותו של המחבר – שמו, תולדות חייו וכדומה – וכל שניתן לחשוף הוא השקפת עולמו ומגמותיו המתבטאות בחיבור הספיציפי הנידון. בחיבורים אלה גם מועד כתיבת החיבור אינו נמסר, ואם אין בידינו עדות חיצונית אמינה המוסרת פרטים אלה, קשה מאוד לחשוף אותם. תנו דעתכם דרך משל לספר

<sup>89</sup> אמט 1913, עמ' 156-158; ביקרמן 1928, טור 798 (מחצית ראשונה של המאה ה-I לפה"ס); גודינק 1928, עמ' 92, הערה 124; מיצ'ס 1932, עמ' 230; כהן 1941, עמ' 23-25 (בין שנת 88 לשנת 77 לפה"ס); מורו 1941, עמ' 111 (מחצית ראשונה של המאה ה-I לפה"ס); כשר תשלי"ט, עמ' 191 הערה 1, עמ' 206, הערה 74 ("במחצית השנייה של המאה השנייה לפסה"ס, ולכל המאוחר בראשית המאה הראשונה לפסה"ס"); אנדרסן 1985 (1), עמ' 512; גרדנר תשמ"ח, עמ' 300; ג'ונסון 1996, עמ' 22; גרואן 1998, עמ' 226; פאסוני דל-אקוה 2000, עמ' 613.

<sup>90</sup> וילקן 1899, עמ' 246; צ'ריקובר תש"ה, עמ' 11-13; הדס 1953, עמ' 21; שטרן תשמ"ג, עמ' 231 (בלשון לגמרי לא ודאית, השוו גם שטרן תשנ"א, עמ' 357, המסתפק בקביעה הכללית שהספר התחבר במאה הראשונה לפה"ס); טרומפ 1995, עמ' 325-327.

<sup>91</sup> אוואלד 1880, עמ' 469-470, 471; גרים 1857, עמ' 221; וילריך 1904, עמ' 255-256; קולנס 1983, עמ' 106; קופידקס 1987, עמ' 31-34. לחוקרים נוספים הסבורים כך ראו: פרנטה 1988, עמ' 151, הערה 25.

<sup>92</sup> ניקלסבורג 1984, עמ' 83; פרנטה 1988, עמ' 168-170, 177-181.

<sup>93</sup> ג'ונסון 1996, מקדישה פרק בחיבורה (עמ' 11-22) לתיארוך מק"ג. אף שהמסקנה הסופית דומה, דרכינו שונות.

מק"ב שרק בזכות האפיטומטור אנו יודעים את שמו של יאסון, מחבר הספר המקורי, ואיננו יודעים שום דבר ודאי על אישיותו ותולדות חייו, כמו גם על זמן חיבור הספר המקורי. כאמור, בהעדר עדות חיצונית אמינה קביעת מועד חיבורו של ספר נתקלת במכשולים מתודולוגיים רבים. דומה שאפשר לסווג את האמצעים לקביעת מועד חיבורו של ספר או לצמצום טווח הזמנים של חיבורו לשלוש קטגוריות: א. הדברים המתוארים בספר – מאורעות, אישים ומציאות; ב. לשונו של הספר והמינוח המשמש בו; ג. הזיקה בין הספר ובין חיבורים אחרים. אולם אין אפשרות לקבוע כלל אודות השיקול המרכזי בקביעת מועד החיבור. הדברים המתוארים בספר עשויים לקבוע טווח זמנים לחיבור הספר, ולפעמים אף יותר מכך. למשל מקובל לטעון שאין לאחר את חיבור מק"ג מעבר לשנת 70 לספירה, משום שדרך התיאור של המקדש המופיעה בו מציירת מציאות של מקדש קיים ולא חרב.<sup>94</sup> או דוגמה מספר אחר, מציור דמותו של שמעון בן יוחנן הכהן בספר בן סירא (נ,1-24) ומן הברכה שהוא זוכה בה בפסוק האחרון של התיאור (נ,24) עולה בבירור שהקטע התחבר בימיו של אותו כהן, ואם אך נדע את ימי כהונתו נוכל לצמצם מאוד את גבולות הזמן של חיבור "שבח אבות עולם". אך מי לידינו יתקע שהספר על כל יחידותיו התחבר בימיו של אותו שמעון? מצד שני בדרך כלל אין חפיפה בין תיאורו של מאורע בספר ובין פרטיו ההיסטוריים הידועים, והקשר בין הסיפור לאירוע ההיסטורי תלוי לא מעט בטיבו של הפירוש הניתן לסיפור. לכן התבססות על הקבלה כזו בתיאורו של ספר עשויה להתגלות חיש קל כמשענת קנה רצוף. גם סכנת הטיעון המעגלי אורבת לפתח, משום שפירושו של ספר עשוי להסתמך על ידיעות אחרות על התקופה, ואם יתוארך הספר לאותה תקופה לאור הפירוש המוצע המבוסס על אותן ידיעות על התקופה נמצאנו מניחים את המבוקש.

גם השיקולים הלשוניים – כגון היקרותה של מילה בתקופה מוגדרת – אינם ישועה. אמנם לכאורה אלה הם נתונים אובייקטיביים שאינם תלויים בפירושו של הטקסט. אולם גם במקרה זה מי לידינו יתקע שהופעתה המתועדת הראשונה של מילה משקפת את תולדותיה של המילה ולא רק את תולדות התייעוד שלה. ומצד שני, תרומתו של שיקול זה עשויה להיות רק לקביעת הגבול העליון – טרמינוס פוסט קוום – שהרי אין מניעה למחבר חדש להשתמש באוצר מילים ארכאי.<sup>95</sup>

<sup>94</sup>. ראו למשל: אנדרסן 1985 (1), עמ' 510; מ' גודמן בתוך: שירר, גל, עמ' 539; גרדנר תשמ"ח, עמ' 299; מלז' 1995, עמ' 141; גיונסון 1996, עמ' 13, והערה 9.

<sup>95</sup>. בהקשר של מק"ג הזכירו זאת כמה חוקרים. ראו למשל: צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 349; גרזאן 1998, עמ' 226. יש להדגיש זאת בניגוד לדעה הסבורה (ראו למשל: גיונסון 1996, עמ' 21 והערה 41) שהפסקת השימוש בביטוי מסוים מורה על הגבול התחתון של זמן הכתיבה של חיבור שהשתמש במילה זו.

גם שאלת היחסים ההדדיים בין ספרים אינה פשוטה. האפשרות להוכיח את כיוונה של זיקה בין שני חיבורים נובעת פעמים הרבה מהצעת פירוש לכל אחד מן הספרים, ואפשר שפירושים אחרים יובילו לתוצאות שונות. אולם גם אם הוכח כיוון הזיקה בין החיבורים – ערבך ערבא צריך: מה טיבן של ההוכחות למועד חיבורו של הספר השני? יציאה ממעגל הקסמים אפשרית על ידי עדות חיצונית, אך זו, בדרך כלל, אינה בנמצא. אם כן, קביעת הזיקה ההדדית בין ספרים עשויה אולי לצייר את הגנאולוגיה של ספרים, אך תרומתה לכרונולוגיה היא בעיקר בקביעת גבולות עליונים ותחתונים לזמן חיבור הספר.

אולם אף שחולשותיו של כל אחד מן האמצעים לקביעת זמן חיבורו של ספר מערערת את תקפותן של הצעות התיארוך, מסתבר ששילובם של כל האמצעים יחדיו מתוך מודעות לבעיות האמורות יאפשר לקבוע למצער את גבולות הזמן שבו נתחבר הספר.<sup>96</sup> על אף המאמץ הקשה והתוצאות הלא בטוחות, התרומה בתיארוך ספר מק"ג עשויה להיות משמעותית להבהרת מצבם של היהודים במצרים בתקופה שבה נתחבר הספר. יש להדגיש כי אין להסתמך על התיארוך בקביעת מטרותיו של מק"ג אלא לצרף את המסקנות על מטרותיו של הספר שעלו מתוך דיונים תימאטיים עצמאיים למסקנות העצמאיות על מועד חיבור הספר ובכך לתרום להבנה בהירה יותר של התקופה שבה נתחבר הספר.<sup>97</sup>

## 2. היחס לחיבורים אחרים

### 2.1. מקבים ב, אריסטיאס, דניאל

כאמור, אחד האמצעים לקביעת מועד חיבורו של ספר הוא קביעת הזיקה בינו ובין חיבורים אחרים. במחקרנו זה ראינו שניתן לקבוע במידה גבוהה של סבירות את כיוון ההשפעה בין מק"ג ובין מק"ב ואיגרת אריסטיאס: מק"ג מאוחר לשני הספרים הללו ומגיב להם.<sup>98</sup> לאור קביעה זו ניתן לקבוע את הטרמינוס פוסט קווס של חיבור מק"ג במועד חיבורו של מק"ב או במועד חיבורה של איגרת אריסטיאס, המאוחר מבין השניים. מובן שגם מועד חיבורם של שני הספרים הללו אינו מוסכם, וקיימות השקפות שונות בין החוקרים ביחס לזמן חיבורו של כל אחד מן הספרים. אולם באופן כללי מקובל לקבוע את מועד חיבורם של שני הספרים הללו במחצית השנייה של המאה

<sup>96</sup> על הקשיים בקביעת זמן החיבור של הספרות היהודית האלכסנדרונית והשיקולים השונים בקביעת מועד זה ראו: צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 311.

<sup>97</sup> על תיארוך מק"ג ובעיותיו המתודולוגיות ראו גרואן 1998, עמ' 225-227. בניגוד לדברי גרואן שם, נראה לי שיש להקדים את ניתוחו הספרותי של מק"ג ואת מגמותיו, ולא לתלותם בקביעת מועד חיבורו של הספר.

<sup>98</sup> פירוט הנימוקים לקביעות אלה מובא בפרק ב, סעיפים א, ג (מק"ב) ובפרק ה סעיף א (איגרת אריסטיאס).

השנייה לפה"ס. ביחס למק"ב רווחות כמה עמדות: המקדימה קובעת את מועד חיבור הספר בשנת 142/143 לפה"ס, המאוחרת מאחרת את חיבור הספר לערב הכיבוש הרומי של יהודה, ועמדת ביניים רווחת סבורה שהספר חובר בשנת 123/124 לפה"ס.<sup>99</sup> גם ביחס לאיגרת אריסטיאס מצויות עמדות שונות, אך לפי חוקרים רבים חיבור הספר מתוארך בין השנים 100-164 לפה"ס, והנטייה הרווחת היא לקבוע את חיבורו במחצית השנייה של שנים אלה.<sup>100</sup> לאור זאת ניתן להניח שמק"ג התחבר לכל המוקדם ברבע האחרון של המאה השנייה לפה"ס.

ניתן לקבוע במידה רבה של סבירות גם את הזיקה בין מק"ג לחיבור אחר: ספר דניאל בתרגומו היווני. העובדה שבתפילת אלעזר נזכרות הצלת שלושת הכעים מכבשן האש והצלת דניאל מגוב האריות (מק"ג ו, 6-7) מורה על כך שמק"ג הכיר את החלק הראשון של ספר דניאל,<sup>101</sup> אולם אין בזה תרומה כלשהי לתיחום זמנו של מק"ג. ברם, נראה שניתן להגיע לקביעה מדויקת יותר. אחד מן הפרטים המופיעים בתיאור הצלת הכעים בתפילת אלעזר (מק"ג ו, 6) אינו מופיע בנוסח המסורה של ספר דניאל, אך נזכר בתרגום היווני. המדובר בלחלוח הכבשן הרוחח (σάπυρος ἀλάμινος ἀλάμινος) הנזכר גם בנוסח התרגומים היווניים לדניאל (ג, 50: αὐτὸ ἐποίησε τὸ δρόσσος ἀλάμινος ὡς εἰ πνεῦμα δρόσσος διασπρίζον). אף שניתן להצביע על הבדלים קלים בין מק"ג ובין המסופר בדניאל,<sup>102</sup> נראה שהמקור של מק"ג על לחלוח הכבשן הוא התרגום היווני של דניאל.<sup>103</sup> זאת ועוד, הקשר בין התרגום היווני לדניאל (ג, 46-50) ובין מק"ג ו, 6 ניכר בכמה מילים משותפות,<sup>104</sup> ובעיקר בצירוף היחידאי של שתי המילים δόρυς ו-ἀλάμινος. המופיע בשבעים רק בשני המקומות הללו (דניאל ג, 46). מסתבר אפוא שמחבר מק"ג הכיר את

<sup>99</sup>. לעמדה המקדימה ראו: שוורץ תשנ"ו, עמ' 140. לעמדה המאוחרת ראו: שטרן תשמ"ג, עמ' 223; גולדשטיין 1983, עמ' 83 (והדיון המוביל למסקנה זו בעמ' 71-83). לעמדה הרווחת ראו: מומיליאנו 1975 (1), עמ' 82-84; מ' גודמן בתוך: שירר, ג, עמ' 533-534.

<sup>100</sup>. ראו: שטרן תשמ"ג, עמ' 225 ("נתחברה איגרת אריסטיאס בסוף המאה השנייה לפסה"נ, ומכל מקום לפני חורבן עזה בידי אלכסנדר ינאי [שנת 96 לפסה"נ]"), ועמ' 351, הערות 79, 81; בר-כוכבא 1996, עמ' 271-288 (בין השנים 113-118 לפה"ס); השוו את סיכומו של מרטין גודמן אצל שירר, ג, עמ' 679-684. בחיבור חדש על איגרת אריסטיאס, העתיד לראות אור בקרוב, מציעה ד"ר סילוי הוניגמן לתארך את איגרת אריסטיאס למחצית השנייה של המאה השנייה לפה"ס, לאחר שנת 150 לפה"ס. תודתי לד"ר הוניגמן שהודיעה לי את דעתה בעניין.

<sup>101</sup>. להבחנה אפשרית בין חלקו הראשון לחלקו השני של ספר דניאל ולמשמעויותיה ראו את סיכומו של מרטין גודמן אצל שירר, ג, עמ' 245-247.

<sup>102</sup>. בדניאל מלאך ה' הוא המלחלח את הכבשן (ראו שם, ג, 49), ואילו בתפילת אלעזר במק"ג ה' הוא שעשה זאת. בדניאל מתוארת רוח לחה הנושבת בכבשן, ואילו במק"ג נאמר שהכבשן נעשה לח, אך אין פירוט של האופן שבו התרחש הדבר.

<sup>103</sup>. חוקרים רבים עמדו על הסתמכות זו על התרגום היווני לדניאל; ראו: גרים 1857, עמ' 271; ביקרמן 1928, טור 798; חדס 1953, עמ' 72; אנדרסן 1985 [1], עמ' 512; מ' גודמן בתוך: שירר, ג, עמ' 539; גיונסון 1996, עמ' 11-13; גרואן 1998, עמ' 226 והערה 155; מיטמן-ריכרט 2000, עמ' 69; פאסוני דל-אקווה 2000, עמ' 594 והערה 66.

<sup>104</sup>. המילים המשותפות שאינן ייחודיות: φλόξ, θρίξ, πῦρ, λατρεύω, ῥύεσθαι.



התרגום היווני לדניאל והסתמך עליו, וניתן לקבוע גבול עליון לחיבור מק"ג במועד חיבור התרגום והתוספות היווניות לדניאל. מועד זה הינו סמוך לשנת 100 לפה"ס.<sup>105</sup>

עלה בידינו שהגבול העליון לחיבורו של מק"ג הוא בשנים האחרונות של המאה השנייה לפה"ס. קביעה זו מבוססת על בחינת יחסו של הספר לכל אחד משלושה חיבורים אחרים – מק"ב, איגרת אריסטיאס והתרגום היווני לדניאל – שנתחברו ככל הנראה שנים אחדות לפני כן. אין בידינו תיארוך ודאי של אף לא אחד משלושה חיבורים אלה, ולכן החשש שמא הקרב שלנו זקוק בעצמו לקרב אינו חשש מופרך. יחד עם זאת העובדה שמועד חיבורו של כל אחד מהספרים הללו נקבע באופן עצמאי, כלומר בלא תלות בחיבור אחר מן השלושה, מגדילה את סבירותו של הגבול העליון לחיבור מק"ג, הנובע מתוך בחינה נפרדת של יחסו של מק"ג לכל אחד מספרים אלה.

## 2.2. מקבים ג ומגילת אסתר

הסיפור על הניסיון להשמיד את יהודי מצרים המופיע במק"ג מזכיר מאוד את הסיפור על הניסיון להשמיד את יהודי האימפריה הפרסית המופיע במגילת אסתר. בשני הסיפורים יצאה הוראה של המלך להשמיד את היהודים, ובשני המקרים המלך חזר בו, היהודים ניצלו ונתקן חג לזכר התשועה.<sup>106</sup> גדולה עוד יותר הקרבה בין הסיפור של מק"ג ובין התרגום היווני של מגילת אסתר עם התוספות שבו: בשני הסיפורים מופיעות איגרות מלכותיות, שתי תפילות של שני אישים יהודים ועוד, והקרבה בין הספרים ניכרת גם מבחינה לשונית. קרבה זו בין הסיפורים לא נעלמה מעיני החוקרים, אשר הציעו, כצפוי, שתי תפיסות בשאלת כיוונה של הזיקה בין שני הספרים: אחדים שיערו שמק"ג קודם לאסתר היווני, ואחרים סברו שאסתר היווני קודם למק"ג.<sup>107</sup> בדברים הבאים

<sup>105</sup> על מועד חיבור התרגום היווני של דניאל ראו: מור 1977, עמ' 33, 128; גודמן וורמש אצל: שירר, ג', עמ' 725; מיטמן-ריכרט 2000, עמ' 117-118. תיארוך זה מתבסס על שימוש של התרגום היווני של מק"א בתרגום היווני של דניאל, והוא נסמך אפוא על תיארוך התרגום היווני של מק"א. הואיל ותאריך זה עצמו נתון במחלוקת יש לקבוע רק באופן כללי את זמנו של התרגום של דניאל "סמוך לשנת 100 לפה"ס". לדעת אמת 1913, עמ' 158, תפילת שלושת הרעים שבהוספות לספר דניאל התחברה ברבע האחרון של המאה השנייה לפה"ס.

<sup>106</sup> ניתן להצביע על תימות נוספות המשותפות לשני הסיפורים: משתאות, הריגת שלוש מאות איש (על תימות אלה ראו לעיל, פרק א, תחילת סעיף ג, וראו שם דיון בהבדלים נוספים), מזימה נגד המלך ועוד. על הקרבה בין נוסח המסורה של אסתר לבין מק"ג ראו: הדס 1953, עמ' 7-6; אנדרסן 1985 (1), עמ' 515; גרא 1998, עמ' 15; פאסוני דל-אקוהה 2000, עמ' 595.

<sup>107</sup> המקדימים את אסתר היווני: צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 360; בארוק 1959, עמ' 84; מור 1977, עמ' 198-199 (אך הוא מעיר שיייתכן שחלקים ממק"ג קודמים לחלקים מסוימים מאסתר היווני); קולינס 1983, עמ' 131, הערה 16 [=קולינס 2000, עמ' 123, הערה 57]; קופידקס 1987, עמ' 22; פרנטה 1988, עמ' 168-169 והערה 79 (והדבר משמש נקודת מוצא בשיטתו לגבי היווצרות הספר); גרא 1998, עמ' 15; מיטמן-ריכרט 2000, עמ' 68-69. יש להעיר שמקצת מן המקדימים את אסתר היווני נסמכים על ההנחה – הנובעת משיקולים אחרים – שמק"ג התחבר בתקופה הרומית, ולא רק על בחינה עצמאית של הזיקה בין שני הספרים. המקדימים את מק"ג: מוצו 1924, עמ' 272-290; כהן 1941, עמ' 21; ניקלסבורג 1981, עמ' 175 (וכן: ניקלסבורג 1984, עמ' 83); פאול 1987, עמ' 322-323 (מתייחס רק לאיגרות בשני הספרים. עמדתו זו סותרת לכאורה את השערתו שמק"ג התחבר בתקופה הרומית!); גיונסון 1996, עמ' 18-19,

ננסה לקבוע את טיבה של הזיקה בין שני החיבורים ולאור זאת נבחן האם וכיצד ניתן להכריע בשאלת היחס הכרונולוגי בין הספרים.

ריבוי המישורים של הקרבה בין הספרים עלול להטעות. העובדה ששני ספרים מספרים על ניסיון להשמיד את היהודים ועל הצלתם הבלתי צפויה אינה מורה בהכרח על זיקה ישירה ביניהם. מלבד זאת ישנם גם הבדלים לא מעטים בין שני סיפורי ההשמדה וההצלה, כגון העימות החצוני בין מרדכי והמן וסיפור ושתי שאין להם הד במק"ג, זהות האנשים המומתים על ידי היהודים, זהותו של רודף היהודים (מלך או שר גבוה), ניסיון הפריצה למקדש שאין לו זכר באסתר ועוד.<sup>108</sup> גם העובדה שבשני הספרים מצויים נוסחים של שתי תפילות אינה מלמדת דבר, שהרי התפילות באסתר היווני נאמרו בשלושת ימי הצום, לפני כניסתה של אסתר אל המלך, ואילו כל אחת מהתפילות במק"ג נאמרה בעת צרה אחרת, והתפילה הראשונה במק"ג קשורה לניסיון לחלל את המקדש ולא לניסיון להשמיד את היהודים. זאת ועוד, בפרק ה במק"ג מסופר על עוד תפילות שנוסחן אינו מובא, בעוד שבאסתר נזכרת בנוסף לשתי התפילות האמורות רק צעקתם של ישראל, וגם זו מופיעה בפסוק המחבר בין שתי התפילות (ד, 17 [9]). ואף זאת, מוטיב התפילה שגור בספרות היהודית מתקופת הבית השני ובספרות יהודית הלניסטית, ולכן הופעת תפילות בשני ספרים בני התקופה אינה עניין ייחודי העשוי ללמד על קשר ביניהם.<sup>109</sup> אין צריך לומר שניסיון הקשר נגד המלך בשני המקומות אינו מעיד על כל זיקה בין הספרים.<sup>110</sup> ככלל נראה שהקרבה התימאטית בין הספרים אינה מעידה על זיקה ישירה ביניהם, ורק קשרים לשוניים – ואולי גם מבניים – עשויים לבסס את קביעת טיבה של הקרבה בין מק"ג ובין אסתר היווני.<sup>111</sup>

רשימות אחדות של דמיון לשוני בין שני הספרים נערכו בעבר,<sup>112</sup> ואכן עולה מהן קרבה רבה בין הספרים. אולם דומה שעדיין יש מקום לחידוד התמונה. הרשימות הללו אינן מקפידות להבחין בין

עמ' 23, הערה 2. מבין כל החוקרים רק אנדרסן 1985 (1), עמ' 515 והערה 19, שולל בפירוש את ההשערה שיש קשר ישיר בין אסתר או תרגומה היווני לבין מק"ג. גם הדס 1953, עמ' 8-6, אינו מוצא קשר ישיר בין התרגום היווני של אסתר ובין מק"ג, וטוען ששני החיבורים נוצרו כתיקון לפגמים המצויים בנוסח העברי של אסתר.

<sup>108</sup> השו: מוצו 1924, עמ' 83; הדס 1953, עמ' 7-6; אנדרסן 1985 (1), עמ' 515. במחקר מרבית להזכיר את ההבדל בזוהר האנשים שהרגו היהודים; ראו למשל: צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 361-362; מיטמן-ריכרט 2000, עמ' 69.

<sup>109</sup> כגון: דניאל ט; תפילת עזריה ושירת שלושת הרעים; עזרא ט, 15-6; נחמיה א, 11-5; ט, 37-5; יהודית ט; טז, 1-18; טוביה ג, 2-6; 11-15; מק"ב א, 24-29; ח, 2-4; 14-15, ועוד.

<sup>110</sup> כדעת מור 1977, עמ' 198, ונגד: מוצו 1924, עמ' 274; הדס 1953, עמ' 6, 8, 32; בראונלי 1962, עמ' 211; פאול 1987, עמ' 303; גרא 1998, עמ' 15-16, המנסחים בצורות שונות את העמדה שיש קשר בין תיאורי המזימה נגד המלך בשני הספרים. אחת הטענות התומכות בעמדה זו היא שתאודוטוס הוא שמו של המתנקש במק"ג (א, 2) ושל אחד המתנקשים בחיי אחשורוש לפי חלק מכתבי היד של התוספות לאסתר, ויש להניח ששיתוף שם זה נובע מהשפעה של אחד הספרים על השני. אולם הואיל והשם תאודוטוס הוא שם שכיח ביותר במצרים ההלניסטית, נראה שאין בשיתוף השם הזה (שהוא רק לפי חלק מכתבי היד) כדי להוכיח זיקה בין מק"ג ובין התוספות לאסתר.

<sup>111</sup> לטענות מתודולוגיות כעין אלה בהקשר זה השו: מוצו 1924, עמ' 282; גיונסון 1996, עמ' 18 והערה 34.

<sup>112</sup> מוצו 1924, עמ' 275-278, 280-282; קופידקס 1987, עמ' 19-22.

שיתופים לשוניים ייחודיים ובין מילים המופיעות גם במקומות אחרים בתרגום השבעים,<sup>113</sup> ומקצת מן הדוגמאות אינן של שיתופים לשוניים אלא של שיתופים תיאמטיים.<sup>114</sup> למעשה ניתן להצביע על תשע מילים משותפות לשני הספרים שאינן מופיעות בספרים אחרים בשבעים.<sup>115</sup> שבע מתוך תשע המילים מופיעות בשתי האיגרות של המלך בתוספות היווניות לאסתר, והדבר עשוי להצביע על קשר מיוחד בין האיגרות הללו ובין מק"ג.<sup>116</sup> ניתן להצביע גם על כמה דוגמאות של שיתוף לשוני בין שני הספרים בצירופי לשון וחלקי משפטים.<sup>117</sup> גם ביחס לקרבה זו בולטת העובדה

<sup>113</sup> ראו למשל: מוצו 1924, עמ' 275, כגון המילים: εὐσταθεία – εὐσταθής, προστετάχαμεν (המופיעה בצורתה זו גם באיגרת אריסטיאס 24; ראו פרק ה, סעיף א, הערה 19, ובסמוך לה); הצירוף (ταῖς) τῶν τεκνῶν (αὐτῶν) καὶ τοῖς τέκνοις (αὐτῶν) המופיע לא רק במק"ג 25, ובאסתר ג' 13, [6], אלא גם במקומות נוספים כגון מק"ג יג, 45 ומק"ב יב, 3; המילה φίλοις (מק"ג ו, 23) המצוית אצל מוצו 1924, עמ' 276 כמקבילה למילה עטל' באסתר ח, 12, [5]; הפועל השכיח περιβάλλω (מק"ג ו, 26; אסתר ח, 12, [5]) הנזכר אצל מוצו, שם; קופידקס 1987, עמ' 20, בדוגמה המתייחסת להקבלה בביטוי θεὸς πάντων ἐποπτεύων המופיע בתוספות לאסתר ה, 1, [2] ובמק"ג ב, 21. ביטוי זה בדיוק מופיע גם באריסטיאס 16, והכינוי ἐποπτεύων מופיע פעמיים במק"ב ג, 39; ז, 35, ולכן נראה שאין כאן עדות לזיקה ייחודית בין מק"ג לבין אסתר היווני; עוד מזכיר קופידקס שם את המילים καὶ κοπετός 'louδαίους' μέγα τοῖς πένθος (אסתר ד, 3) המזכירות את התיאור של תגובת היהודים לגזרה במק"ג (ד, 1-3), ושם מופיעות המילים πένθος 'louδαίους' τοῖς δὲ (פס' 2) ובהמשך (פס' 3) καὶ κοπετού. מובן שהופעת שתי מילים טבעיות לתיאור אבל בריחוק של שני פסוקים אינה ראייה לקשר בין התיאורים.

<sup>114</sup> מוצו 1924, עמ' 276, ההקבלה בין מק"ג ה, 20, εὐσταθεία ἀφανισμὸν... ἐπὶ τὸν δὲ... (ראו אותו ביטוי במק"ג ח, 38) לבין אסתר ח, 12, [15] 'louδαίους' ἀφανισμὸν εἰς ἀφανισμόν... (αὐτῶν) אינה משכנעת, משום שהמבנה התחבירי שונה לגמרי; שם, עמ' 280, ההקבלה בין העדר החטא של העם בתרגום אסתר ד, 1, ובמק"ג ג, 9, היא תימאטית לחלוטין; הוא הדין להקבלה התימאטית בין נדידת שנת המלך באסתר ו, 1, הנגרמת בתרגום היווני על ידי ה', לבין שקיעתו של פילופטור בשנה עמוקה (מק"ג ה, 11-12); כך כמעט כל הדוגמאות שם, עמ' 280-282; קופידקס 1987, עמ' 20, בדוגמה האחרונה בעמוד המתייחסת למהפך המתרחש בלבו של המלך המתואר בשני הספרים (מק"ג ו, 22, המוצג כמקביל לתוספות לאסתר ה, 1, [5]), אך ללא שום שיתוף מילולי. גם הדוגמה השנייה בעמ' 21, המתייחסת לשינוי בפניהם של המן והרמון בעקבות נזיפת המלך (מק"ג ה, 33; אסתר ז, 8; השוו מוצו 1924, עמ' 281) אינה אלא שיתוף תימאטי. מובן שהמילה πρόσσποντος המשותפת לשני הפסוקים אינה מעידה על קשר לשוני, ובחלקים האחרים של הפסוקים אין שום דמיון לשוני. העובדה שבשני הספרים נוזף המלך באחד משריו אינה זיקה תימאטית ייחודית העשויה להצביע על השפעתו של אחד הספרים על חברו.

<sup>115</sup> παραπέμπω (מק"ג א, 26; אסתר ג, 13, [4], אך מופיע באריסטיאס 258); δυσμενής (מק"ג ג, 2, 7, 25; אסתר ג, 13, [4], 7). אך נטיות אחרות של המילה מצויות גם במק"ב; δεικνύω (מק"ג ג, 11, 22, ד, 16; אסתר ג, 13, [4]); δυσνόεω (מק"ג ג, 24; אסתר ג, 13, [5]); ὀλεθρία (מק"ג ד, 2, ה, 5; אסתר ח, 12, [19]); מילים נוספות משורש זה מופיעות במקומות נוספים בשבעים; κόμπος (מק"ג ו, 5; אסתר ח, 12, [4]); ἡμίχλη (מק"ג ה, 5, 22, ו, 22, 24; אסתר ח, 12, [3]); εὐχά (מק"ג ו, 31; אסתר ח, 17, [אך יש שם שינוי נוסח]). הפועל הנגזר ממילה זו מופיע גם בעזרא הראשון; ἐπερχαί (מק"ג ז, 20; אסתר ה, 9). אין למנות ברשימה זו את המילה ἀνόςω (מק"ג א, 21; אסתר ח, 12, [7], משום ששם העצם ἀνόςω מופיע במקומות נוספים בשבעים. מלבד מילים אלה המופיעות רק במק"ג ובתרגום אסתר, יש כמה מילים המופיעות בשני ספרים אלה ובספר נוסף בשבעים: ακαθήθεια (מק"ג ג, 22, ז, 3; מק"ד א, 4, ג, 4, [פעמיים]; אסתר ח, 12, [6]); εὐνόεω (מק"ג ז, 11; דניאל ב, 43; אסתר ח, 12, [23]); εὐχά (מק"ג ד, 1, 8, 3, 17, 30, 35; עזרא הראשון ג, 20; אסתר ד, 17, [8], ח, 12, [22]); σύνσλος (מק"ג ג, 29, ד, 3, 11, ז, 8, 9, 21; בן סירא ט, 9; אסתר ח, 12, [24]); μετέπειτα (מק"ג ג, 24; יהודית ט, 5; אסתר ג, 13, [7]); ἀνθήστος (מק"ג ג, 25, ד, 2, [לפי חלק מכתבי היד]; מק"ב ט, 5; אסתר ח, 12, [5]); ניכר לעין שגם במקרים אלה רוב המילים הן מהאיגרות שבתוספות לאסתר. יש לציין שמילים אלה נדירות גם בפסודוגרפה לפי הקונקורדנציה של דניס 1987, ושהן אינן שייכות רק לשדה סימנטי של תכתובות מלכותיות.

<sup>116</sup> הנתון משמעותי בהשוואה לשיתוף מילולי בין מק"ג וספרים אחרים. מספר המילים המשותפות אך ורק למק"ג ולחכמת שלמה הוא ארבע עשרה (ראו על זה דבריו של ניקלסבורג 1972, עמ' 90-92), והן מפוזרות לכל אורך ספר חכמת שלמה; למק"ג ולבן סירא תשע מילים משותפות, למק"ג ולמק"ד שש, ולמק"ג ועזרא הראשון חמש, ובכל המקרים המילים מפוזרות לכל אורך הספרים, ולא דווקא ביחידה ספרותית אחת. מסתבר אפוא שהעובדה שהמילים המשותפות היחידאיות מרוכזות בחלקים מובחנים של התוספות לאסתר היא משמעותית.

<sup>117</sup> כגון: צירוף של הפועל ἀφάνιζω עם תיאור הזמן ἡμέρη αἰών (מק"ג ד, 14; אסתר ג, 13). השוו לעניין זה את ההקבלה שציין קופידקס 1987, עמ' 20. אולם רכיב אחר של הצירוף במק"ג מופיע דווקא במק"ב ז, 20: ὁ πόσις ὁ

שרוב הדוגמאות לקרבה זו בין מק"ג ובין אסתר היווני מצויות בשתי האיגרות של המלך בתוספות היווניות לאסתר. גם רוב ההקבלות המופיעות ברשימותיו של מוצו – אף שכאמור חלקן אינן ייחודיות – מצויות בשתי האיגרות הללו,<sup>118</sup> והדבר ראוי לתשומת לב.

מבחינת המבנה קארי א' מור הראה שהאיגרת הראשונה בתוספות לאסתר ותכניה דומים מאוד לאלה של האיגרת הראשונה של תלמי פילופטור.<sup>119</sup> שתי האיגרות פותחות בהקדמה על כיבושי המלך או על שטחי השלטון העצומים שלו (מק"ג ג, 14; תוספות לאסתר ג, 13 [2]) ועל רצונו לנהל את מדינתו בשלום (מק"ג ג, 15; אסתר ג, 13 [2]), מצינות את היות היהודים יסוד אתני רע המתייחס בשלילה למלך ולחוקיו בהשוואה לכל שאר האומות (מק"ג ג, 19; אסתר ג, 13 [4]). מק"ג ג, 22-24; אסתר ג, 13 [5]), ומצוות על המתת האנשים, הנשים והילדים (מק"ג ג, 25; אסתר ג, 13 [6]) כדי להביא לידי יציבות השלטון (מק"ג ג, 26; אסתר ג, 13 [7]). ההקבלה המבנית המוצגת בדברי מור היא בעיקר בתוכן האיגרות, אך גם מבחינה לשונית שתי האיגרות מקבילות, כפי שנוכר לעיל (הערות 113, 114, 115, 117).

καίρων ἡμέρας, והדבר מחליש את הזיקה האפשרית בפסוק זה בין מק"ג לתרגום אסתר. דוגמאות נוספות: הפועל ἐπαίρω עם הדאטיב של θράσος (מק"ג ב, 21; ו, 4; אסתר ג, 13 [2]). השוו קופידקס 1987, עמ' 20; הפועל ἀποδείκνυμι בצירוף המושא (הישיר או העקיף) βεβαία πίστις (מק"ג ה, 31; אסתר ג, 13 [3]). השוו קופידקס 1987, עמ' 20. אולם צירוף הפועל הנזכר והמושא πίστις מצוי גם בתעודה אחרת: ראו וולס עמ' 256, שורות 8-9; הצירוף καὶ τοῦ πνεύματος ἀρχῆς... (מק"ג ו, 24; אסתר ח, 12 [12]). השוו מוצו 1924, עמ' 276. אותו פסוק במק"ג ו, 24) מקביל לפסוק אחרת באיגרת השנייה של המלך (ח, 12 [3]) בצירוף של הפועל ἐπιχειρέω עם המושא εὐεργέτης המתייחס לאנשים כלשהם, ובהופעתו הסמוכה של הפועל ἀναλαμβάνει (ראו: מוצו 1924, עמ' 276); הניגוד בין החשמדה לשמחה מופיע הן באסתר ח, 12 [19] ἐποίησεν αὐτοῖς... ὁ ληθρίας... (עמ' 276) והן במק"ג ו, 30 (εὐφροσύνη) והן במק"ג ו, 30 (εὐφροσύνη) ו30 (εὐφροσύνη) – קופידקס 1987, עמ' 21. דוגמה נוספת של צירוף לשוני ובעיקר תימאטי נדיר מלמדת על קשר בין האיגרת השנייה באסתר לבין מק"ג. במק"ג ו, 33 נאמר שהתשועה נעשתה למלך (γενεθλίση) ... ἐπὶ τῇ ἀγαθῇ (αὐτῶν) δόμῃ, ורעיון דומה מודגש באסתר ח, 12 [23], שם נאמר שהתשועה נעשתה לנו ולפרסים דורשי טובתנו (εὐμενίας) ἡ ἡμῶν. הצירוף של הפועל ἀναλαμβάνει עם המושא הישיר בצורת הרבים μετόχους (מק"ג ג, 21; אסתר ח, 12 [5]). בשני הספרים מופיעה בפסוק העוקב (מק"ג ג, 22; אסתר ח, 12 [6]) המילה ἀκαθήτεια; בין שני הפסוקים יש קשר לשוני נוסף אם כי פחות מובהק: צירוף של הפועל ἀναλαμβάνει והמילה ἀργαία (מק"ג ג, 21; אסתר ח, 12 [5]). שיתוף זה פחות מובהק משום שהפסוקים נבדלים במבנה התחבירי, בצורת הפועל ואולי גם במובן המילה ἀργαία. צירוף הפועל ἀπαρέχω עם המושא εὐδαιμόνεια והמילה ἀργαία מופיעים במק"ג ו, 28 ובאסתר ג, 13 [7] (השוו גם מק"ג ג, 26; ו, 4). הקבלה זו נזכרת על ידי קופידקס 1987, עמ' 20 (והשוו מוצו 1924, עמ' 275-276). אולם מילים אלה מתבקשות ביותר בשדה הסימנטי של יציבות הממלכה, ואין הן הוכחה לקשר בין החיבורים. הוא הדין לצירוף הפועל ἀναλαμβάνει עם מושא הקשור לממלכה כשהנושא הוא ה'. צירוף כעין זה מופיע במק"ג ו, 2 ובאסתר ח, 12 [16], אך הוא מתבקש מאוד; השוו איגרת אריסטיאס 216 ובשינויי נוסח שם. כך גם ביחס ליחסו הפילנתרופי של המלך לאנשים ולעמים (מק"ג ג, 18; אסתר ח, 12 [11]; מוצו 1924, עמ' 276); השוו למשל מכתבו של אנטיוכוס השלישי המובא אצל וולס 1934, עמ' 141, שורות 16-17. גם תיאור ישראל כבני ה' (מוצו 1924, עמ' 276) אינו בלתי שכיח (השוו לעיל פרק ב, הערה 66) וגם הדמיון בכינויי ה' שמציגים מוצו (שם) וקופידקס 1987, עמ' 21, אינו ייחודי (ראו בפנים בסמוך); יחד עם זאת, אפשר שריבוי צירופי הלשון המשותפים הבאים מכמה שדות סימנטיים – תכתובות מלכותיות, סיפור ישועה, שמות ה' והשגחתו על המדינה – מתזקים את ההשערה אודות הזיקה בין האיגרות באסתר לבין מק"ג.

<sup>118</sup> מוצו 1924, עמ' 275-276. אפילו אצל קופידקס 1987, עמ' 19-22, המרבה להביא הקבלות תימאטיות תופסות ההקבלות בין האיגרות ובין מק"ג כחמשים אחוזים מכלל ההקבלות.

<sup>119</sup> מור 1977, עמ' 197-198 (השוו ניסוחיו הקודמים: מור 1973, עמ' 384-385). דבריו נתקבלו במחקר; ראו למשל: קלינס 1984, עמ' 173; לוונסון 1997, עמ' 75.

תפיסה רווחת במחקר מוצאת קשר הדוק בין נוסחי התפילות המובאים במק"ג ובין תפילות מרדכי ואסתר המופיעות בתוספות היווניות לאסתר, ורואה בכך ראיה לזיקתם ההדדית של שני הספרים.<sup>120</sup> בעיקר נהוג להצביע בהקשר זה על כינויי ה' הדומים בשתי התפילות.<sup>121</sup> אולם מסתבר שאין ממש בטיעונים אלה. הצירוף הווקאטיבי  $Kúpie kúpie$  המופיע בתחילת תפילת מרדכי (אסתר ד, 17 [2])<sup>122</sup> ובתחילת תפילת שמעון (מק"ג ב, 2) אינו ייחודי והוא מופיע גם במק"ב א, 24, ומסתבר שכולם מושפעים מכפילות שם ה' בשמות לד, 6. גם הפנייה  $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\tilde{\upsilon}$  הצמודה לצירוף  $Kúpie kúpie$  במק"ג ובאסתר אינה מלמדת על זיקה תולדתית בין שתי התפילות או על השפעה של האחת על השנייה, משום שמילה זו שכיחה ביותר,<sup>123</sup> ומשום שבכל אחד מהספרים נסמך למילה אובייקט אחר הנתון למלכותו של ה'. גם טיעונים אחרים שנאמרו אודות הזיקה בין שתי התפילות אינם משכנעים,<sup>124</sup> ונראה אפוא כי אין בסיס לטענה בדבר קיומה של זיקה מיוחדת בין התפילות במק"ג ובין התפילות בתוספות היווניות לאסתר.

<sup>120</sup> מוצו 1924, עמ' 277-279; הדס 1953, עמ' 8; ניקלסבורג 1981, עמ' 174; גיונסון 1996, עמ' 18, הערה 32; מיטמן-ריכרט 2000, עמ' 69.

<sup>121</sup> ראו: מוצו 1924, עמ' 277; קופידקס 1987, עמ' 20 (וראו לעיל הערה 113 על ההקבלה בין אסתר ה, 1 [1] לבין מק"ג ב, 21 בכינוי  $\delta\acute{\omicron}\ \pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\omega\nu\ \epsilon\pi\acute{\iota}\theta\eta\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ ); מיטמן-ריכרט 2000, עמ' 69.

<sup>122</sup> במקצת מעדי הנוסח מופיעה המילה  $\theta\epsilon\acute{\omicron}$  במקום ההיקרות השנייה של  $kúpie$ ; ראו: הנהרט 1966, עמ' 162. אולם הגרסה העדיפה היא זו המובאת בפנים, גם משום שכפילות זו אינה שכיחה.

<sup>123</sup> היא מופיעה שוב בצורת הווקאטיבוס בתפילת אסתר, שם, 23 (הנהרט 1966, עמ' 166). וראו רשימת מקורות שבהם מופיע כינוי זה אצל ברדקה 1973, עמ' 39, הערה 2a.

<sup>124</sup> מוצו 1924, עמ' 277, טוען שמעשי ה' שמרדכי זכר בעת שעמד להתפלל (אסתר ד, 17 [1]) הם אלה המפורטים בתפילות שמעון – הנפילים, אנשי סדום ופרעה – אולם אין לכך כל ראיה (השוו: ברדקה 1973, עמ' 39, הערה 1b). בהמשך דבריו (עמ' 278) הוא מוצא הקבלה בין רשימת הדוגמאות המובאת בתפילת אלעזר ובין זו המובאת בנוסח הלטיני של תפילת אסתר, הכולל שלושה מבין חמשת התקדימים ההיסטוריים המופיעים בתפילת אלעזר: יונה, חנניה עזריה ומישאל, ודניאל. אולם גם בזה אין ראיה לקשר בין התפילות: סדר הופעת התקדימים שונה, פרטים היסטוריים שונים מובאים לגבי הדוגמאות הללו בשתי התפילות, ודי טבעי להשתמש בדוגמאות אלה כדוגמאות של הצלה (על פי קו המחשבה של מוצו היה צריך לומר שגם תפילת התעניות המופיעה במשנת תענית פרק ב הושפעה ממק"ג, שהרי נזכרות בה הצלת ישראל בים סוף והצלת יונה במעי הדגה, כמו בתפילת אלעזר במק"ג פרק ו). לפיכך אין לראות בהופעת שלוש דוגמאות מצויות של הצלה בשתי התפילות ראיה לקשר של השפעה בין התפילות. מיטמן-ריכרט 2000, עמ' 69, עמדה על נקודות דמיון נוספות בין התפילות באסתר לבין התפילות במק"ג. לדבריה בתפילת אלעזר (מק"ג ו, 3) ובתפילת מרדכי (אסתר ד, 17 [7]) מתואר עם ישראל כ"חלק" ( $\mu\epsilon\rho\acute{\iota}\varsigma$ ) של ה', ובשתי התפילות במק"ג (ב, 17; ו, 11) כמו גם בתפילת אסתר (אסתר ד, 17 [15-16]) מופיע חשש מפני גלגול הגויים שיגברו על ישראל. אולם אף אחד מדברים אלה אינו ייחודי; ישראל כ"חלק" ה' מופיע למשל גם במק"ב א, 26, ואין צריך לומר שהחשש מפני גלגול הגויים מופיע במקומות רבים (כגון: שמות לב, 12; במדבר יד, 13-16). ניתן להוסיף ולהצביע על נקודות דמיון אחרות בין התפילות במק"ג לתפילות בתוספות לאסתר בתוכן ובאוצר מילים: הפסוק האחרון בתפילת אלעזר (מק"ג ו, 15) מצטט את ההבטחה "לא מאסתים" ( $\sigma\upsilon\ \psi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  ...  $\sigma\upsilon$ ), וגם מרדכי מבקש (אסתר ד, 17 [7]) שה' לא ימאס ( $\psi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$   $\eta\mu\acute{\iota}$ ) את חלקו; בתפילת שמעון (מק"ג ב, 20) ובתפילת מרדכי (אסתר ד, 17 [8]) מופיעה הבטחה לשבח את ה' בעקבות ההצלה הנכספת, ובשתייהן (מק"ג, ב, 3; 5; 17; אסתר ד, 17 [4]) מוקעות חוצפה ויהירות ( $\psi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\phi\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ ,  $\psi\acute{\epsilon}\rho\iota\varsigma$ ). אולם מובן מאליו שאין בנקודות דמיון אלה כל ראיה לזיקה ייחודית בין הספרים או לתלות של אחד מהם בשני. מוצו 1924, עמ' 278-280 וניקלסבורג 1981, עמ' 174, הצביעו על דברי אסתר בתפילתה (ד, 17 [14]) שהגויים חפצים לכבות את פאר ביתו של ה' ואת מזבחיו ( $\sigma\upsilon\varsigma\ \sigma\upsilon\varsigma\ \alpha\lambda\alpha\ \delta\acute{\omicron}\xi\alpha\upsilon\ \sigma\upsilon\varsigma\ \alpha\lambda\alpha\ \delta\acute{\omicron}\xi\alpha\upsilon\ \sigma\upsilon\varsigma$ ), הם שיערו שפסוק זה מושפע מסיפור ניסיון הפריצה של פילופטור לבית המקדש, וממילא הוא מהווה אסמכתא לחיבורו של מק"ג לפני אסתר היווני. אולם השערה זו אינה מבוססת, משום שבית המקדש הוא סמל חשוב דיו כדי להיזכר בהקשר של פגיעה ביהודים, וכפי שציין מור 1977, עמ' 211, בחיבורים של יהודי הגולה ניכרת דאגה למקדש ולמזבח.

עולה אפוא מניתוחנו שעיקר הזיקה הלשונית בין מק"ג ובין מגילת אסתר מתמקד בשתיים מן התוספות היווניות לאסתר – שתי האיגרות של המלך. רושם זה עולה גם מסקירה כללית של רשימות המקבילות בין הספרים שערכו מוצו, מור וקופידקס. גם דברי מור על הקשר המבני בין תרגום אסתר ובין מק"ג מתייחסים לאיגרת המלכותית הראשונה המופיעה באסתר. הואיל וזיקה לשונית או מבנית בין מק"ג ובין שאר חלקי התרגום היווני של אסתר אינה קיימת,<sup>125</sup> אפשר שהמסקנה המתבקשת היא שהאיגרות המלכותיות בתרגום אסתר נתחברו בנפרד משאר חלקי התרגום והתוספות לאסתר,<sup>126</sup> וששפת חיבורן המקורית היא יוונית,<sup>127</sup> ואם כן ייתכן שמגמתן ואופיין שונים מאלה של שאר התוספות.<sup>128</sup> עוד ייתכן שהקרבה בין האיגרות באסתר ובין אלה שבמק"ג אינה נובעת רק מסביבה תרבותית קרובה ומנושאים דומים, אלא היא מלמדת על קשר תולדי בין מק"ג לאיגרות. אם הנחה זו נכונה מתברר שהאיגרות נכתבו לאחר שנכתב ספר מק"ג ובהשפעתו,<sup>129</sup> שאלמלא כן היינו צריכים למצוא קישורים לשוניים בין מק"ג ובין התרגום היווני של נוסח המסורה של אסתר.<sup>130</sup> ק' מור העלה זאת כאפשרות לגבי האיגרת הראשונה בתוספות

<sup>125</sup> קולינס 2000, עמ' 123, הערה 57, בהתייחסו להקבלות המילוליות בין מק"ג ואסתר היווני, כותב: "It is significant that the parallels are not confined to the Greek additions to Esther, as we might expect if 3 Maccabees were prior". אולם, עד כמה שידעתי מגעת, ניתן להצביע על מספר מצומצם ביותר של הקבלות לשוניות ייחודיות בין התרגום היווני של נוסח המסורה של אסתר ובין מק"ג – כפי שהצגתי לעיל, בהערות 115-117 – שאין בו כדי לבסס את טיעוניו של קולינס. השוו ג'ונסון 1996, עמ' 18, הערה 34, המבקרת את דברי קולינס באופן דומה.

<sup>126</sup> השערה זו מבוססת בראש ובראשונה על העובדה שלשון היוונית של שתי האיגרות שונה מזו של שאר התוספות; ראו למשל: מור 1977, עמ' 166, 191; לוונסון 1997, עמ' 75; פוקס 2001, עמ' 266. היא נתמכת אפוא בזיקה שבין האיגרות לבין מק"ג.

<sup>127</sup> הקביעה ששפת המקור של האיגרות היא יוונית מקובלת במחקר מנימוקים נוספים. ראו למשל: מור 1973, עמ' 384; לוונסון 1997, עמ' 75; פוקס 2001, עמ' 265.

<sup>128</sup> על המגמה בהוספת האיגרות לאסתר ראו: מור 1973, עמ' 383-384; קלינס 1984, עמ' 173-174; פוקס 2001, עמ' 269, 271.

<sup>129</sup> מדוע מחבר שתי האיגרות באסתר יצר זיקה בין חיבוריו לבין מק"ג? ייתכן שמטרת השימוש בדפוס האיגרות התלמיות ובספר מק"ג היא להוסיף לסיפור אסתר נופך אקטואלי מהמציאות ומהספרות המוכרת ליהודי מצרים, ובכך להגדיל ליהודי מצרים את מידת הרלוונטיות של סיפור אסתר בממלכה הפרסית. אפשר שמגמה זו מתבטאת גם בהפיכת המן בתרגום היווני של אסתר ל"מקדוני" (ח, 12 [ט, 24]), דהיינו אקטואליזציה של מגילת אסתר למציאות היהודית-הלניסטית במצרים (ראו: צ'ריקובר 1957, עמ' 24 והערה 61).

<sup>130</sup> כלומר, אפשר בהחלט שהאיגרות בתרגום היווני של אסתר אמנם התחברו באופן עצמאי, ללא תלות עם שאר התוספות, אולם הן קשורות בהכרח לנוסח כלשהו של סיפור אסתר. אילו היה מק"ג מאוחר לחיבור האיגרות הללו ונכתב בהשפעתן היינו מצפים למצוא גם זיקות לשוניות ניכרות בין מק"ג לבין הגרסה היוונית של אסתר ללא התוספות, ואלה אינן בנמצא. לכן יש להניח שהאיגרות בתוספות לאסתר התחברו לאחר מק"ג ובהשפעתו. ג'ונסון 1996, עמ' 18, הערה 34, ייחסה קו מחשבה כעין זה למוצו, אך דבריה מתייחסים לכלל התוספות לאסתר, בעוד שלדעתנו מדובר רק בשתי האיגרות. מוצו עצמו (עמ' 282) אכן הדגיש את חשיבות ההקבלות המילוליות ואת הכלליות של ההקבלות התוכניות (שם, ועמ' 285-286), בהתייחסו להשערת וילריך על היחס בין אסתר לבין מק"ג. אולם מוצו מתייחס לעיבוד (rifacimento) היווני של אסתר, וכולל בדיוניו לא רק את היחידות המכונות "תוספות לאסתר", אלא את כל העיבודים שנעשו בתרגום היווני של אסתר (ראו למשל הדוגמאות בעמ' 280-282). לגופו של עניין טיעוניו של ג'ונסון הוא ללא ספק נכון.

לאסתר, ודברינו מסייעים לדבריו ומרחיבים אותם.<sup>131</sup> לעומת זאת לגבי שאר חלקי התרגום היווני של אסתר אין אפשרות לקבוע את היחס הכרונולוגי בינם ובין מק"ג, הואיל ולא ניכרת כל השפעה של מק"ג עליהם או שלהם על מק"ג. הקולופון לתרגום אסתר המעיד על הבאת המגילה ותרגומה בשנה הרביעית לתלמי וקלאופטרה אינו מתייחס אפוא לשתי האיגרות.<sup>132</sup> נמצא שאין בידינו לקבוע גבול כרונולוגי כלשהו לחיבור מק"ג על פי התוספות לאסתר.<sup>133</sup> כל שניתן לשער הוא ששתי האיגרות התחברו לאחר מק"ג, ולאחר השנה הרביעית לתלמי וקלאופטרה, אך אין זה אומר דבר לגבי היחס בין התאריך הזה – הנתון בעצמו במחלוקת החוקרים<sup>134</sup> – ובין מועד חיבורו של מק"ג.

### 3. לשונו של הספר

אחד המדדים שמרבים להשתמש בהם בקביעת מועד חיבורו של מק"ג – כמו גם של ספרים אחרים – הוא לשונו של הספר. השימוש במילים או בביטויים המתועדים בתקופה מסוימת ומוגבלת, בעיקר כאלה האופייניים לתכתובות רשמיות, עשוי להצביע על הגבול העליון והתחתון לחיבורו של ספר. לא מעט דוגמאות של מילים או ביטויים כאלה נזכרו במחקרים קודמים, אך דומה כי בדיקה חוזרת של התיעוד מגלה שטענות שהועלו לפני כמה עשרות שנים לא תמיד ממשיכות להיות תקפות לאור ידיעותינו כיום. בדברינו הבאים נבחן את השיקולים הלשוניים שהועלו בהקשר של תיארוך מק"ג.

טיעון רווח המבקש לתארך את מק"ג על פי בחן לשוני הוא של אמת הקובע כי נוסח פתיחת המכתבים  $\chi\alpha\iota\rho\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \epsilon\rho\rho\omega\sigma\theta\epsilon\iota\varsigma$  מעיד על תקופה הסמוכה לשנת 100 לפה"ס כמועד חיבורו

<sup>131</sup> מור 1973, עמ' 383-386, דן בהתהוותן של שתי האיגרות בתוספות למגילת אסתר. מסקנתו היא (עמ' 385) שאף כי הנוסח העברי של סיפור אסתר קודם ללא ספק לספר מק"ג, אין סיבה לשלול את האפשרות שמק"ג השפיע על אסתר היווני, כמו במקרה של ההשפעה האפשרית של האיגרת המלכותית הראשונה במק"ג (ג, 11-29) על האיגרת הראשונה בתוספות לאסתר ('3 Mac 3:11-29 could very well have been the model for Add B'). הואיל ושתי האיגרות באסתר נתחברו ככל הנראה בידי אדם אחד, המסקנה האמורה לגבי האיגרת הראשונה תקפה גם לגבי השנייה, דהיינו שתייהן התחברו בהשפעת האיגרת הראשונה במק"ג, וממילא לאחר חיבור מק"ג (וראו שם, עמ' 384, על הקרבה הסגנונית בין מק"ג לאיגרות באסתר). ברוח זהירה זו הציג מור את הדברים גם במהדות אסתר שלו (מור 1977, עמ' 198-199). דברינו נבדלים מדברי מור בראיות לטיעון ובהיקף המסקנה ותוקפה. לדעתנו ניתן למצוא זיקה לשונית בין שתי האיגרות באסתר לבין ספר מק"ג בכללותו, ולא רק בין האיגרת הראשונה בכל ספר. לכן קדמותו של מק"ג מסתברת ביחס לשתי האיגרות שבאסתר, שנכתבו בהשפעת ספר מק"ג כולו. השוו גם: פאול 1987, עמ' 322-323, הסבור גם הוא ששתי האיגרות באסתר מושפעות משתי האיגרות במק"ג.

<sup>132</sup> כך למשל מור 1973, עמ' 386.

<sup>133</sup> אין כל ממש בטענה שמק"ג קודם לתרגום אסתר ליוונית, משום שאלמלא כן הצלת אסתר ומרדכי הייתה צריכה להופיע בתפילת אלעזר (מוצו 1924, עמ' 278; כהן 1941, עמ' 21). האם מחבר התפילה צריך למנות כרוכל את כל תקדימי ההצלות של יהודים שארעו מעולם? לבד מזאת, נראה שרשימת התקדימים בנויה בצורה מחושבת ואין מקום להוסיף בה גם את הצלת אסתר (ראו לעיל פרק ג, סעיף ב, 3). ראו גם דברי הדס 1949 (1), עמ' 156, הערה 5 נגד טענת מוצו וכהן.

<sup>134</sup> ראו למשל: ביקרמן 1976, עמ' 231-232 = ביקרמן 1944, עמ' 346-347, ולעומתו את מור 1973, עמ' 383 (וכן מור 1977, עמ' 250) ומיטמן ריכרט 2000, עמ' 100.

של הספר.<sup>135</sup> חוקרים רבים קיבלו את דבריו וקבעו את חיבורו של מק"ג במועד זה גם על סמך השיקול הזה.<sup>136</sup> ברם, מאז כתב אמת את דבריו נתגלו תעודות נוספות שמופיע בהן הנוסח הנזכר. כבר ביקרמן הזכיר שהנוסח מופיע בתעודה משנת 161 או 160 לפה"ס,<sup>137</sup> ורוב התעודות שמופיע בהן נוסח זה הן מן המאה השנייה או המאה הראשונה לפה"ס.<sup>138</sup> לכן גם אם נניח שמק"ג נתחבר בתקופה שבה היה רווח הנוסח  $\chi\alpha\iota\ \epsilon\rho\kappa\omega\theta\epsilon\alpha$ , מדובר בפרק זמן של יותר ממאה שנה, בין שנת 161 לפה"ס לאמצע המחצית השנייה של המאה הראשונה לפה"ס.<sup>139</sup> אולם יש פאפירוסים המשתמשים בנוסח זה שהם קודמים לפרק הזמן הנזכר או מאוחרים לו. זמנן של התעודות הקדומות ביותר שמופיע בהן נוסח זה הוא המאה השלישית לפה"ס,<sup>140</sup> ושל המאוחרות ביותר הוא המאה השנייה או השלישית לספירה.<sup>141</sup> נמצא שנוסח הפתיחה  $\chi\alpha\iota\ \epsilon\rho\kappa\omega\theta\epsilon\alpha$  אינו יכול ללמד על פרק הזמן שבו נתחבר מק"ג, משום שהוא מתועד במשך תקופה של כחמש מאות שנים.

טיעון דומה לקביעת הזמן של חיבור מק"ג מתבסס על הופעת הכינוי האלוהי פילופטור ( $\Phi\iota\lambda\omicron\pi\acute{\alpha}\tau\omega\rho$ ) בראשיתן של שתי איגרות המלך (ג, 12; ז, 1). ביקרמן הצביע על כך שכינויים אלוהיים של המלכים התלמיים בפתיחת איגרות מלכותיות אינם מתועדים עד לשנת 99 לפה"ס, ולכן זה הגבול העליון לחיבור מק"ג.<sup>142</sup> הוא הוסיף וציין כי האזכור הקדום ביותר של הכינוי האלוהי פילופטור בפתיחת איגרות מלכותיות מצוי בפאפירוס משנת 41 לפה"ס.<sup>143</sup> שרה ג'ונסון אימצה טיעון זה וראתה בו את אחד היסודות החזקים בקביעת מועדו של מק"ג לראשית המאה הראשונה לפה"ס.<sup>144</sup> אולם אפשר שניתן להצביע על איגרות מלכותיות קדומות יותר שבהן מופיע

<sup>135</sup> אמת 1913, עמ' 157-158.

<sup>136</sup> ביקרמן 1928, טור 798; אנדרסן 1985 [1], עמ' 512; גרנר תשמ"ח, עמ' 300; ויליאמס 1995, עמ' 20; ג'ונסון 1996, עמ' 20-21. אחרים ציינו מועד זה כגבול העליון לחיבור האיגרת; ראו: צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 349; הדס 1953, עמ' 50-51.

<sup>137</sup> ביקרמן 1976, עמ' 120. מדובר בפאפירוס UPZ 62 (= SP, I, 98). אף על פי כן העדיף ביקרמן לתארך את איגרת אריסטיאס לאחר 145 לפה"ס. ביקורת על נקודה זו אצל ביקרמן ראו אצל: פרייזר 1972, ב, עמ' 970, הערה 121.

<sup>138</sup> ביקרמן 1976, עמ' 121, מזכיר תעודה משנת 59 או 58 לפה"ס.

<sup>139</sup> בניגוד לנזכרים בסוף הערה 136 ולג'ונסון 1996, עמ' 20-21, הסבורים כי על סמך הברכה בפתיחת האיגרות ניתן לקבוע גבול עליון סמוך לשנת 100 לפה"ס.

<sup>140</sup> למשל: SB 12276, שהוא פתיחה של תעודה אדמיניסטרטיבית מאמצע המאה השלישית לפה"ס, ו-P. Haun 10 המתוארך על ידי המהדיר ט' לארסן למועד הקודם לסוף המאה השלישית לפה"ס (ראו גם ביקרמן 1976, עמ' 120, הערה 45). וכן: P. Lond 2073; CPR 47.

<sup>141</sup> כגון: SB 13614 שהוא תחילתו של מכתב פרטי מהמאה השנייה או השלישית לספירה. וכן: PSI 1452 מן המאה השנייה לספירה, ו-SB 11294 שהוא מכתב פרטי מן המאה השנייה לספירה. ברור שקביעתו של אקסלר 1976, עמ' 64, שפתיחה זו מצויה רק בתקופה התלמיית המאוחרת נכונה רק לזמן כתיבתה (שהרי הספר הוא הדפסה מחודשת של המהדורה משנת 1923) ואינה מעודכת.

<sup>142</sup> ביקרמן 1928, טור 798. ראו גם הדס 1953, עמ' 50.

<sup>143</sup> הכוונה היא לפאפירוס SB 7337.

<sup>144</sup> ג'ונסון 1996, עמ' 20-21.



כינוי אלוהי בפתיחת האיגרת. כך למשל ההשלמה המוצעת לאיגרת של תלמי השמיני אוארגטס השני המתוארכת בין השנים 142-144 לפה"ס כוללת בנוסח הפתיחה את המילים θεοῖς εὐεργέταις.<sup>145</sup> נמצא שקשה לקבוע באופן החלטי את מועד החיבור של הספר גם על פי השימוש בכינוי פילופטור בפתיחת האיגרות המלכותיות, ומכל מקום הדבר עשוי לקבוע רק את הגבול העליון של חיבור הספר, משום שאפשר שמחבר מאוחר ישתמש בנוסחאות קדומות.

שמות של מקומות עשויים להיות נדבך יציב בקביעתו של מועד החיבור של מק"ג. השימוש בשם מקום מעיד על כך שהמקום כבר קיים וקובע בכך גבול עליון לזמן החיבור. ביקרמן מסתמך על שיקול זה בצינו כי אם נזהה את פתולמאס, המקום שבו המתין צי האניות להסיע את היהודים בחזרה לבתיהם (ז, 17), עם העיר החשובה ארסינואי (קרוקודילופוליס) במחוז פאיוס, הרי שער זו לא כונתה בשם פתולמאס לפני 117 לפה"ס, ואם כן מועד זה הוא הגבול העליון לחיבור מק"ג.<sup>146</sup> גם צ'ריקובר מזהה כך את פתולמאס שבמק"ג<sup>147</sup> ואכן פתולמאס אוארגטס, המזוהה עם העיר ארסינואי, במחוז פאיוס, נקראה כך רק החל מסוף המאה השנייה לפה"ס.<sup>148</sup> אולם חוקרים רבים זיהו את פתולמאס זו עם פתולמאס הורמוס, עיר נמל מרכזית במחוז פאיוס,<sup>149</sup> המתועדת בשם זה כבר במאה השלישית לפה"ס, ואם כך אין בשם המקום ראיה למועד חיבורו של הספר.

שמות מקומות השתנו לעיתים בשל שינוי במצב המדיני, ולכן שימוש בשם מקום עשוי להעיד על המצב המדיני בזמן חיבור הספר. במק"ג (ג, 15) מופיע השם "קוילה סוריה ופויניקיה" ביחס לארץ ישראל ודרום סוריה. במאה השלישית, כשהייתה ארץ ישראל בידי התלמיים, כונה האזור "סוריה ופויניקיה", ורק במאה השנייה, עם השתלטות הממלכה הסלווקית על ארץ ישראל ודרום סוריה, נהפך השם הרשמי של האזור ל"קוילה סוריה ופויניקיה".<sup>150</sup> השם המופיע במק"ג משקף אפוא את המצב לאחר שנת 200 לפה"ס, ואפשר שאף מאוחר יותר, בתקופה שכבר אין רגישות בממלכה התלמית לשימוש בכינוי המבטא נקודת מבט סלווקית על ארץ ישראל.

<sup>145</sup> SEG XX, 179, SB 10096. השוו גם לנגה 1980, עמ' 229-230 (מס' 88), המתארכת זאת לרבע השלישי של המאה השנייה לפה"ס.

<sup>146</sup> ביקרמן 1928, טור 798. ביקרמן שם מפנה למאמר של פלאומן, אך אין במאמר זה כל דיון בזמנה של העיר פתולמאס.

<sup>147</sup> צ'ריקובר תשכ"ג, עמ' 24 והערה 37. זיהוי זה עומד ביסוד דברי ביכלר 1899 (ראו לעיל הערה 38 ובסמוך לה).  
<sup>148</sup> ראו: גרנפל והאנט, P. Tebt, II p. 398; קאס 1922, טור 1944 (סעיף 2: Κροκοδείλων πόλις); קסריקו 1987, עמ' 154-159, הציג את העדות הפאפירולוגיות מהתקופה התלמית ביחס לקרוקודילופוליס – פתולמאס אוארגטס, ובה ניכר בבירור שינוי השם של המקום החל משנת 115/116 לפה"ס.

<sup>149</sup> ראו לעיל, פרק א, הערה 102. על הבעיה בזיהוי המקומות הקרויים פתולמאס ראו דיוניהם של גרנפל והאנט P. Tebt, II, pp. 398-400; ודעתם שהשתנתה ב- P. Tebt, I, pp. 410-411.

<sup>150</sup> ראו: צ'ריקובר תשכ"ג, עמ' 18; שטרן תשל"ג, עמ' 45; שטרן תשנ"א, עמ' 26, 371-372.

תרומה נוספת לניסיונות לתארך את מק"ג על פי המינוחים שלו מצויה במאמרה של פאסוני דל-אקווה.<sup>151</sup> במאמר זה היא בוחנת את הטרמינולוגיה של מק"ג בהשוואה לממצא הפאפירולוגי, והיא טוענת שכחמישים מונחים או משפחות מילים במק"ג מקבילים לשפה האדמיניסטרטיבית של מצרים התלמית.<sup>152</sup> לאור נתונים אלה מסקנתה היא שהספר משקף את לשון התקופה שבה הוא התחבר, הלא היא התקופה התלמית.<sup>153</sup> יש לציין שאין מדובר במילים או ביטויים ייחודיים לתקופה התלמית, אלא בכאלה שמופיעים לכל אורך התקופה הזו במסמכים אדמיניסטרטיביים מסוגים שונים. טיעון זה מעתיק אפוא את מרכז הכובד של הדיון הלשוני ממילים וצירופים בודדים המתועדים בתקופה מצומצמת למינוח בכללותו ולתקופה בכללותה. יתרונו של טיעון זה בכך שהוא אינו מתיימר לטעון לגבול כרונולוגי מדויק של שימוש במילים וביטויים, ולכן גם אם קיימות היקרויות של רבים מהמונחים בתקופות אחרות, הטיעון עדיין תקף, שהרי הטרמינולוגיה בכללותה הולמת את התקופה התלמית. במאמרה היא אינה מפרטת את כל המילים והביטויים אלא דנה רק בדוגמאות בודדות.<sup>154</sup> אחת הדוגמאות המעניינות הוא הצירוף  $\mu\epsilon\tau\alpha\ \acute{\upsilon}\beta\rho\epsilon\omega\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\sigma\lambda\mu\omega\varsigma$  25. צירוף דומה מופיע בשתי תעודות מן המאה השנייה לפה"ס, וחלקים ממנו מופיעים בתעודות נוספות מן התקופה התלמית ופעם נוספת במק"ג (ז, 5).<sup>155</sup> פאסוני דל-אקווה משערת שזה צירוף משפטי תקני.<sup>156</sup> העובדה שגם מק"ג משמר צירוף זה עשויה ללמד על חיבורו בתקופה הסמוכה לתעודות הנ"ל. דוגמאות אחרות אינן ייחודיות לחלק מסוים של התקופה התלמית. על פי רוב הן מופיעות במסמכים מהתקופה התלמית כולה, ואף מזמנים מאוחרים יותר, אולם הרושם הכללי הוא של הקשרים תלמיים, ועל פי זה קובעת פאסוני דל-אקווה את מועד חיבור הספר לתקופה התלמית.<sup>157</sup>

ניסיון אחר לתארך את מק"ג גם על פי לשונו הוא זה של אביגדור צ'ריקובר. לדעתו המילה  $\lambda\alpha\sigma\gamma\rho\alpha\phi\acute{\iota}\alpha$  מלמדת על חיבור הספר בראשית התקופה הרומית, והוא ממשיך בכך תפיסה שהוצגה כבר על ידי וילקן. מתחילה טען וילקן כי קיימות היקרויות של המילה רק החל מהתקופה הרומית, ולכן גם מק"ג התחבר בתקופה הרומית.<sup>158</sup> אולם במהרה התגלה כי המילה מתועדת גם

<sup>151</sup>. פאסוני דל-אקווה 1997.

<sup>152</sup>. פאסוני דל-אקווה 1997, עמ' 787.

<sup>153</sup>. פאסוני דל-אקווה 1997, עמ' 794.

<sup>154</sup>. ראו רשימה חלקית: פאסוני דל-אקווה 1997, עמ' 787-788.

<sup>155</sup>. פאסוני דל-אקווה 1997, עמ' 792 והערה 24.

<sup>156</sup>. פאסוני דל-אקווה 1997, עמ' 792.

<sup>157</sup>. השוו גם במבוא למהדורת מק"ג שלה: פאסוני דל-אקווה 2000, עמ' 602-605.

<sup>158</sup>. וילקן 1899, א, עמ' 245-246.

בפאפירוסים מהתקופה התלמית,<sup>159</sup> ואף וילקן חזר בו מדבריו וסבר כי מס הגולגולת אינו ייחודי לתקופה הרומית וממילא המילה λαογραφία אינה עשויה לסייע בתיארוך מק"ג.<sup>160</sup> אולם צ'ריקובר העמיד על ההבחנה בין מובנה של המילה בתקופה התלמית למובנה בתקופה הרומית. לדעתו בתקופה התלמית שימשה המילה במובן של "מפקד עם" בעוד שבתקופה הרומית היה מובנה "מס גולגולת". צ'ריקובר מציין שבמק"ג מופיעה המילה λαογραφία פעם אחת (ב,28), בצמוד למילים οὐκ αὐθιγὰς οἰκετὶς, כדברים שאליהם יובלו היהודים, ופירושו של דבר הוא ש"מצב העבדות" זהה עם ה"לאוגרפיה" או נובע ממנו. בדרך דומה הוא מפרש את המילים (ד,14) ἐβόδοντες κατὰ πόλιν λατρείαν... τὸν... כמתייחסות לאותו מצב עבדות, או ליתר דיוק "עבודת-כפיה קשה", שהייתה מוטלת על איכרי מצרים. נמצא ש"לאוגרפיה" מביאה את היהודים לדרגתם של איכרי מצרים. שני פסוקים אחרי אזכור הלאוגרפיה (ב,30) פוקד המלך שיהודים שיעדיפו לא להיכלל ב"לאוגרפיה" אלא יאותו להצטרף לפולחן דיוניסוס יקבלו "זכויות אלכסנדרוניות" (οὐκ αὐθιγὰς οἰκετὶς λαογραφίαν εἶναι). נמצא ש"לאוגרפיה" מנוגדת לזכויות אזרח. צ'ריקובר סבר כי נתונים אלה הולמים את התקופה הרומית, שבה היכללות ב"לאוגרפיה" משמעה מעין עבדות והיא מנוגדת לזכויות אזרח בפוליס ההלניסטית, בעוד שבתקופה התלמית לא התקיים מס גולגולת כעין זה.<sup>161</sup> לפי זה מובנה של "לאוגרפיה" במק"ג הוא "מס גולגולת". אולם הואיל ובהמשך הספר מתואר מפקד של היהודים מסתבר ש"לאוגרפיה" קשורה למפקד זה, שהרי מובנה של המילה הוא גם מפקד. נמצא שהמילה λαογραφία משמשת בספרנו הן במובנה מהתקופה התלמית והן במובנה מהתקופה הרומית. דבר זה מתאים רק לימים הראשונים של השלטון הרומי במצרים, לאחר הטלת חובת מס הגולגולת, כשעדיין ניתן היה להשתמש במובן הקודם של המילה. הווה אומר, מועד חיבורו של מק"ג הוא בשנים הראשונות של שלטון רומי במצרים, לאחר הטלת חובת הלאוגרפיה על כל תושבי מצרים.<sup>162</sup> צ'ריקובר מוסיף ומביא הקבלות בין המסופר בספר ובין המצב בימי אוגוסטוס,<sup>163</sup> ובכך מחזק את השערתו על מועד חיבורו של הספר. דברי צ'ריקובר מבוססים אפוא על לשון הספר ועל ידיעותינו על השינויים

<sup>159</sup> P. Tebt. 103 (1); 121 (61); 189. פאפירוסים אלה מתוארכים למחצית הראשונה של המאה הראשונה לפה"ס. ראו הדיון של גרנפל והאנט על המילה λαογραφία ב-P. Tebt., I, pp. 445-448.

<sup>160</sup> וילקן 1912, עמ' 174. ראו גם: מוצו 1913, עמ' 226-227.

<sup>161</sup> על מס גולגולת בתקופה התלמית ראו: צ'ריקובר תשכ"ג, עמ' 77-78, 82.

<sup>162</sup> צ'ריקובר תש"ה, עמ' 9-11 [=תשכ"א, עמ' 350-353]; צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 264.

<sup>163</sup> צ'ריקובר תש"ה, עמ' 11-13 [=תשכ"א, עמ' 353-355]; צ'ריקובר תשכ"ג, עמ' 84-86.

שחלו במובן המילה "לאוגרפיה" בראשית השלטון הרומי במצרים, אך גם על הדמיון בין המתואר במק"ג ובין המצב בתחילת השלטון הרומי במצרים.

השערת צ'ריקובר התקבלה על דעת חוקרים נוספים,<sup>164</sup> אולם אחרים ביקרו אותה ולא קיבלוה.<sup>165</sup> לדעת אריה כשר אין שום אילוץ להניח שהביטויים "מצב העבדות" (ב, 28) ו"העבודה המשפילה..." שנאמרה לעיל" (ד, 14) משקפים את שאלת האזרחות של יהודי אלכסנדריה בתקופה הרומית. את הביטוי  $\tau\omega\nu \epsilon\rho\gamma\omega\nu \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\pi\omicron\nu\sigma\omicron\nu \lambda\alpha\tau\rho\epsilon\iota\alpha\nu$  (ד, 14) אין לפרש בהקשר מעמדי של עבדות, אלא בהקשר של גזרה דתית שנכפתה על היהודים.<sup>166</sup> "מצב העבדות" (ב, 28) אינו מתייחס למעמד האזרחי בתקופה הרומית אלא למעמד הקדום של היהודים במצרים לפני פקודת השחרור של תלמי פילדלפוס, תקופה שבה שהו היהודים במצרים כעבדים וכשבווי מלחמה. ראה לפירוש זה, לדעת כשר, היא ההוראה להחזיר את המתפקדים "למעמד המקורי המוגבל" (א,  $\alpha\lambda\alpha \kappa\alpha\tau\alpha\chi\omega\rho\acute{\iota}\sigma\alpha\iota \epsilon\acute{\iota}\varsigma \tau\eta\eta \pi\rho\omicron\sigma\upsilon\nu\epsilon\sigma\tau\alpha\lambda\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu \alpha\upsilon\theta\epsilon\nu\tau\acute{\iota}\alpha\nu$ ) המופיעה בפסוק הצמוד לצו על ה"לאוגרפיה" (ב, 29).<sup>167</sup> כשר מודה שה"לאוגרפיה" מגדירה מצב אזרחי נחות, אך הוא סבור שזה אינו נוגע לזכויות אזרח אלא לזכות לפוליטאומה שהייתה קיימת לפי דעתו ליהודי אלכסנדריה, וגזרת פילופטור נועדה לבטל פריווילגיה זו של היהודים. ההבטחה של המלך שיהודים שישמעו לגזרתו יזכו בזכויות אלכסנדרוניות אינה מלמדת על מצב שבו עומדות בפני היהודים רק שתי אפשרויות – אזרחות או עבדות – אלא על מצב שבו היהודים אינם אזרחים ואף לא עבדים, ומעמדם הוא בין שני המצבים הללו.<sup>168</sup> הואיל ואין התיאורים של ה"לאוגרפיה" ותוצאותיה

<sup>164</sup> הדס 1953, עמ' 19-22 (הדס אינו מזכיר את מאמרו של צ'ריקובר על מק"ג שיצא לאור בשנת תשי"ה בעברית, והוא הסתמך על המהדורה הראשונה (1945) של ספרו העברי של צ'ריקובר: "יהודי מצרים... לאור הפאפירולוגיה", שגם בו מופיעה עמדתו של צ'ריקובר); פאול 1987, עמ' 317-318; פרנטה 1988, עמ' 176-177, מקבל את הצעת צ'ריקובר כשלב השני של חיבור מק"ג ומציע חיזוק לשיטה זו. לדבריו הבלטת כשלו המפקד של היהודים (מק"ג ד, 15-20) מלמדת על מרכזיותו של הנושא בעיני המחבר, הרואה בו הפרת האיסור של התורה על מניין עם ישראל. הדגשת העניין נובעת לדעת פרנטה מהצורך האקטואלי לבטא את ההסתייגות היהודית מהלאוגרפיה; ברקלי 1996, עמ' 448.

<sup>165</sup> אחת העמדות שנגדן יוצא צ'ריקובר בשיטתו זו היא עמדתו של וואלאס 1938. שני החוקרים סבורים שמונח של המילה "לאוגרפיה" הוא מס גולגולת, אלא שוואלאס שם (עמ' 419, 433) משער שסביר שמש גולגולת התקיים במצרים התלמית עוד בימיו של תלמי פילופטור, במאה השלישית לפה"ס, לפני קרב רפיח. לדעתו (שם, עמ' 430-439, ובעקבותיו כהן 1941, עמ' 13-15; הדס 1953, עמ' 17-18) מק"ג מתייחס למס גולגולת זה ולמפקד שנכללו בו גם יהודים בשנת 206/5 לפה"ס. חולשתה של השערה זו בהעדר מוחלט של קבלות על מס גולגולת בתקופה התלמית (ראו למשל: צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 254-255 והערה 27; צ'ריקובר תשכ"ג, עמ' 78 והערה 11; הדס 1953, עמ' 20; אנדרסן 1985 (1), עמ' 511; גיונסון 1996, עמ' 16 והערה 23; קולנס 2000, עמ' 124, הערה 69). בניגוד לגישה זו המפרשת את המילה "לאוגרפיה" במובן "מס גולגולת", הביקורת על צ'ריקובר הנוכרת בפנים מניחה שמונח של המילה במק"ג הוא "מפקד", כמונח בתקופה התלמית. על השערותיו של וואלאס 1938, עמ' 437-438, על הנסיבות ההיסטוריות שעליהן מעיד ספר מק"ג ראו להלן סעיף ג.1.1.

<sup>166</sup> ראו דיונונו על פירוש זה לעיל, פרק א, סוף סעיף ה.

<sup>167</sup> כשר מסתמך בזה על גוסמן תשי"ט, עמ' 67-68. ראו גם מוצו 1913, עמ' 226-228.

<sup>168</sup> כשר תשלי"ט, עמ' 207-210.

משקפים את התקופה הרומית, אין סיבה לפרש את המילה "לאוגרפיה" במובן של מס גולגולת ואין ראיה לחיבורו של הספר בראשית ימיו של השלטון הרומי במצרים.

יש להעיר כי המחלוקת בין צ'ריקובר וכשר בפירוש הנתונים במק"ג הינה תולדה של מחלוקת רחבה הרבה יותר בשאלת מעמדם האזרחי של יהודי אלכסנדריה. צ'ריקובר סבור שיהודים נאבקו למען זכויות אזרח באלכסנדריה, אך בתקופה הרומית לא היו ליהודים זכויות כאלה. לגבי התקופה ההלניסטית הוא סבור ששררה אנרכיה בעניין: פעמים קיבלו יותר יהודים – כבודדים או כקבוצות – זכויות אזרח, ופעמים הן ניטלו מן היהודים, אך כקבוצה אתנית כוללת לא זכו היהודים לזכויות אזרח אלכסנדרוניות.<sup>169</sup> כשר, לעומת זאת, סבור שיהודי אלכסנדריה מעולם לא ביקשו זכויות אזרח אלכסנדרוניות, משום שהם היו מאוגדים בפוליטאומה משלהם כבר בתקופה התלמית, והמאבק בתקופה הרומית היה על הזכות להמשיך ולהחזיק בפוליטאומה עצמאית.<sup>170</sup> לדעת צ'ריקובר, הטלת מס הגולגולת על המצרים בראשית התקופה הרומית מסמלת מפנה ברור במעמדם האזרחי של יהודי אלכסנדריה, ואין זה פלא שנטייתו היא לראות בספר המדבר על "לאוגרפיה" ועל משבר בחייהם של יהודי אלכסנדריה ומצרים – ספר מק"ג – חיבור שנוצר באותה תקופת מפנה.<sup>171</sup> לעומת זאת כשר מנסה להוכיח כי אין ראיות לשאיפה לאזרחות של יהודי אלכסנדריה, ולכן הוא מדגיש את ההבדלים בין אותו ספר ובין השחזור של המצב בימי אוגוסטוס על ידי צ'ריקובר. אולם נראה כי לגופו של עניין – מועד חיבורו של מק"ג – אין תלות הכרחית בין שתי השאלות: גם אם נניח שהכיבוש הרומי והטלת מס ה"לאוגרפיה" הם נקודת מפנה במעמדם של יהודי אלכסנדריה, עדיין ניתן לפרש שהלאוגרפיה במק"ג אינה מכוונת למס הגולגולת של התקופה הרומית אלא ל"מפקד עם" של היהודים בתקופה התלמית, שהייתה כרוכה בו גם פגיעה במעמדם של היהודים.

בדרך דומה צועדת גם שרה גיונסון. היא מזכירה כי בתקופה התלמית המאוחרת נערכו מדי פעם מפקדי עם ("לאוגרפיה") כדי להטיל מס ("סינטכסיס") על אוכלוסיה מצרית במקומות שונים. במפקדים אלה הייתה כרוכה גם משמעות מעמדית, משום שהם היו מוטלים רק על אוכלוסיה כפרית במצרים.<sup>172</sup> מובן ש"לאוגרפיה" כזו שבמסגרתה פוקדים את יהודי אלכסנדריה טומנת

<sup>169</sup> צ'ריקובר תשכ"ג, עמ' 133-139.

<sup>170</sup> כשר תשל"ט, עמ' 315-316. לדעת כשר מאבק זה קשור בעיקר לטענותיהם של האנטישמיים בשנות המשבר של שלטון קליגולה, והוא אינו נובע דווקא מהטלת הלאוגרפיה על ידי אוגוסטוס. ראו: כשר תשל"ט, עמ' 221-222, 235.

<sup>171</sup> ראו למשל: צ'ריקובר תשכ"ג, עמ' 84-85.

<sup>172</sup> גיונסון 1996, עמ' 15-17. לאוגרפיה לשם הטלת סינטכסיס בתקופה התלמית המאוחרת מתועדת בפאפירוסים הנזכרים לעיל הערה 159. גיונסון שם, עמ' 16, הערות 24-25, מציינת כמקור לטיבו המעמדי של סינטכסיס את דברי

בחובה הורדה בדרגה מעמדית, ואם כן הנתונים במק"ג הולמים גם את התקופה התלמית. נמצא שיש בידינו להצביע על הקבלה היסטורית ל"לאוגרפיה" עם ירידה במעמד, שאינה דווקא מימי השלטון הרומי במצרים. גם אנדרסן מצביע על דוגמה של מס ששכבות מיוחסות באוכלוסיה במצרים התלמית היו עשויות להיפטר ממנו, ואם כן מסתבר שבתקופה התלמית הטלת מס על שכבה מסוימת באוכלוסיה, או במילים אחרות חובת "לאוגרפיה" על היהודים, משמעה פגיעה מעמדית.<sup>173</sup> בעקבות טיעונים אלה מטעימה ג'ונסון כי כשמדובר בחברה בעלת מעמדות מיוחסים הנפטרים לעתים קרובות ממסים שונים כמו זו של הממלכה התלמית, אין צורך לחפש מקבילה היסטורית מדויקת לנתונים המופיעים במק"ג כדי לטעון ש"לאוגרפיה" אינה עדות לתקופה הרומית. עצם קיומה של מערכת חברתית שכזו הוא סביבה ריאלית מתאימה לסיפור הכורך בנשימה אחת "לאוגרפיה" ומעמד חברתי.<sup>174</sup>

נמצא שנסיונו של צ'יריקובר למצוא באמצעות הופעת המילה "לאוגרפיה" במק"ג "קו מסוים שיתנגד לרוח התקופה התלמיית", ובכך להגיע למסקנה ש"מן ההכרח שנייחס את חיבור הספר לתקופה מאוחרת יותר",<sup>175</sup> דהיינו לשנים הראשונות לשלטונו של אוגוסטוס, לא צלח. ניתן להתבסס על המובן הקדום של המילה "לאוגרפיה" – מפקד עם – ולמצוא אחיזה למתואר במק"ג בהקשר של ה"לאוגרפיה" בתקופה התלמית, ולכן אין זה מן ההכרח לייחס את הספר לתקופה הרומית.<sup>176</sup>

\* \* \*

מדיונו בסעיף זה עולה כי על אף הפיתוי להסתמך על השיקול הלשוני בשל האובייקטיביות היחסית שבו, קשה להגיע באמצעותו לתוצאות חד-משמעיות. הסתמכות על ביטויים המתועדים בפאפירוסים בתקופות מוגבלות ומצומצמות (כגון  $\chi\acute{\alpha}\rho\epsilon\upsilon\iota\kappa\alpha\iota\ \epsilon\pi\rho\omega\sigma\theta\epsilon\iota\alpha$  או  $\Phi\iota\lambda\omicron\pi\acute{\alpha}\tau\omega\varsigma$ )

גרנפל והאנט, P. Tebt., I, p. 447, ואת מחקרו של צ'יריקובר, אך במאמרו הדבר נזכר דרך הילוכו ולא כקביעה מוחלטת (ראו צ'יריקובר תשכ"א, למשל עמ' 248, הערה 14).

<sup>173</sup> אנדרסן 1985 (1), עמ' 511. הוא מפנה לדברי רוסטובצ'ק על מס המלח; ראו: רוסטובצ'ק 1953, א, עמ' 309. קולינס 2000, עמ' 124, הערה 69, דוחה את הטענות של אנדרסן בשל היותן "היפותטיות". כוונתו היא שמלבד ה"לאוגרפיה" של שנת 24/3 לפה"ס אין ידיעות על "לאוגרפיה" שהייתה כרוכה בה גם פגיעה מעמדית ביהודים. ואכן קולינס צודק, אך השאלה היא האם המסקנה הנובעת מכך היא שהקונטקסט ההיסטורי האפשרי היחיד ל"לאוגרפיה" הנזכרת במק"ג ("this was the only laographia") הוא רק זה. לדעתי התשובה היא שלילית, והטיעון של אנדרסן הוא שעל פי הידוע לנו על טיבה של מערכת המיסוי התלמית, לאוגרפיה שיש בה פגיעה מעמדית הולמת גם תקופה זו ואינה ייחודית רק לתקופה הרומית, ולכן אין בתיאור זה במק"ג ראייה לחיבור הספר לאחר הכיבוש הרומי של מצרים.

<sup>174</sup> ג'ונסון 1996, עמ' 17 והערה 27. גם פאסוני דל-אקווה 1997, עמ' 789-790, שוללת את עמדת צ'יריקובר, וסבורה שמק"ג משתמש במילה "לאוגרפיה" במובנו בתקופה התלמית: "מפקד".

<sup>175</sup> מקורם של שני הציטוטים: צ'יריקובר תשכ"א, עמ' 349.

<sup>176</sup> וראו עוד להלן הערה 203.

התגלתה במקרים אחדים כמשענת קנה רצוף, עם גילויים של פאפירוסים המתעדים את הביטויים הללו בתקופות נרחבות יותר. מכל מקום שיקול זה תורם רק להגדרת הגבול העליון של מועד חיבור הספר. נראה אפוא שיש להעריך את התרומה של השיקול הלשוני – בדומה לתפיסתה של פאסוני דל-אקווה – לא בהישענות על מילים בודדות, אלא במשקל המצטבר של המילים והצירופים המופיעים במק"ג והרווחים בעיקר בתקופה התלמית. פתיחת האיגרות בברכה  $\chi\alpha\iota\rho\epsilon\iota\upsilon\kappa\alpha\iota\epsilon\rho\rho\omega\sigma\theta\alpha\iota$  ובכינוי האלוהי של המלך (במקרה זה:  $\phi\iota\lambda\omicron\pi\acute{\alpha}\tau\omega\rho$ ), רווחת בעיקר במאה או במאה וחמשים השנים האחרונות של תקופה זו, והמילה  $\lambda\alpha\sigma\gamma\rho\alpha\phi\acute{\iota}\alpha$  מתועדת בתקופה התלמיית רק משלהי המאה השנייה לפה"ס.<sup>177</sup> בכך ניתן לצמצם את טווח הזמנים לחיבור מק"ג לתקופה התלמית המאוחרת ולפני הכיבוש הרומי. אין בזה הגדרת גבולות זמן מדויקת, אך תיחום זה מצטרף לשיקולים אחרים הנזכרים בפרק זה. ההנחה שמחבר מאוחר משתמש בשפה קדומה אינה בלתי אפשרית, אך הואיל ומדובר בדוגמאות לא מעטות של שימוש בלשון תלמיית שעליהן הצביעה פאסוני דל-אקווה, סביר יותר שזו לשון תקופתו של המחבר ולא חיקוי לשונה של תקופה שנבחרה באופן שרירותי על ידי מחבר הספר.

#### 4. תיארוך הספר לאור המסופר בו

אחת הדרכים החביבות על היסטוריונים בניתוח ספרים ותיארוכם היא זיהוי העלילה המתוארת בספר עם מציאות היסטורית מוכרת ממקורות אחרים. גם ביחס למק"ג אחזו חוקרים בשיטה זו, והעלו כמה הצעות לאיתור האירועים המופיעים במק"ג. לחלק מההצעות אין השלכה על מועד חיבור הספר, אך שתי הצעות של זיהוי היסטורי נוגעות גם במועד חיבור הספר. השערתו של צ'ריקובר, אשר שילבה שיקולים לשוניים עם שיקולים היסטוריים, נידונה בסעיף הקודם. בדברינו הבאים נדון בהצעה אחרת המאתרת את העלילה של מק"ג עם האירועים באלכסנדריה ובירושלים בימי גאיוס קליגולה, ולפיכך קבעה שהספר התחבר לא לפני שנות הארבעים של המאה הראשונה לספירה.

ההשערה שמק"ג משקף את האירועים בימי גאיוס קליגולה הועלתה כבר במאה היי"ט.<sup>178</sup> נימוקים אחדים נאמרו לביסוס השערה זו. העיקרי שבהם הוא שמק"ג מספר על שני אירועים של התנכלות

<sup>177</sup>. ראו: פאסוני דל-אקווה 1997, עמ' 789, הערה 9; פאסוני דל-אקווה 2000, עמ' 604.

<sup>178</sup>. אוואלד 1880, עמ' 470-469; גרים 1857, עמ' 217-219; וילריך 1904, עמ' 255-256. אוואלד קובע שיש קרבה בתוכן ובגישה בין מק"ג לבין כתביו ההיסטוריים של פילון, ולכן סביר שמק"ג נכתב בימי פילון. גם גרים שם מציג רשימה של הקבלות בתוכן בין תיאורי המשבר בימי קליגולה אצל פילון ויוספוס ובין מק"ג. גם קופידקס 1987, עמ' 31-34, קיבל את דברי אוואלד, והציג רשימה של הקבלות בין מק"ג לבין הכתבים ההיסטוריים של פילון. אולם רוב

ליהודים בימי אותו מלך, האחד בירושלים והאחר במצרים, וימי גאיוס קליגולה הם הפעם היחידה שבה סבלו הן יהודי ירושלים והן יהודי אלכסנדריה ממדיניותו של הקיסר.<sup>179</sup> קולינס הוסיף וטען שהמלך מוצג במק"ג כיהיר החוטא בהיבריס וכמי שסובל מאובדן זמני של שליטה עצמית, ודברים מעין אלה נאמרו גם על גאיוס קליגולה.<sup>180</sup> פרנטה ציין שהדגש במק"ג על אלה הרוצים לנטוש את דתם ולהצטרף לפולחן נוכרי מזכיר את האירועים בימי קליגולה. פרנטה מזכיר כי במכתב של קלאודיוס נזכרות שתי משלחות של יהודים שהתייצבו לפני הקיסר.<sup>181</sup> לדעתו המשלחת השנייה היא של אלה שרצו לוותר על יהדותם ולקבל אזרחות אלכסנדרונית, והדבר מתאים ליהודים המקבלים את פולחן דיוניסוס לפי מק"ג. הדבר מבאר גם את הסיפור על הטבעת אות הקיסוס המופיע במק"ג, ובמקביל את דברי פילון (על החוקים לפרטיהם א, 58) המלגלג על קעקוע אותות אליליים בגוף האדם.<sup>182</sup>

אולם נראה שאין לקבל את הזיהוי בין הסיפור במק"ג ובין האירועים בימי קליגולה. נקודות הדמיון שהוצגו בין שני העניינים אינן משכנעות, ולעומת זאת ההבדלים בין האירועים בימי קליגולה ובין מק"ג הם רבים ומהותיים. אמנם רדיפות בירושלים ובאלכסנדריה משותפות למק"ג ולימי קליגולה, אך הסדר בשני המקרים הוא שונה: במק"ג האירוע בירושלים קודם לזה במצרים, ואילו בימי קליגולה קדמו הפרעות במצרים לגזרה על הצבת פסל הקיסר במקדש בירושלים.<sup>183</sup> ועוד, מרכיב מהותי של ימי קליגולה – האלהות של הקיסר – אינו רמוז כלל במק"ג. אין לטעון שהואיל ומחבר מק"ג שילב שני סיפורים אין לצפות להתאמה בכל הפרטים, ורק עצם השילוב בין ירושלים למצרים מלמד על הנסיבות שבהן נערך שילוב זה,<sup>184</sup> משום שהאלהת שליטים הייתה קיימת גם במצרים התלמית, ואילו היה הספר מתחבר בימי קליגולה יכול היה מחבר הספר לשלב בקלות אלמנט זה המתאים הן לימי והן לתקופה המתוארת בסיפור.<sup>185</sup> ועוד, ניתן לבאר באופנים

ההקבלות הללו אינן לשוניות אלא תוכניות, ודמיון תוכני זה אינו יכול ללמד על זיקה תולדתית בין חיבורי פילון ובין מק"ג או על קשר כרונולוגי כלשהו בין החיבורים הללו.

<sup>179</sup> וילריך 1904, עמ' 256-255; קולינס 1983, עמ' 106. קולינס שם מטעים שמבין כל האפשרויות להתאמה בין הסיפור של מק"ג לבין תקופה היסטורית כלשהי, המשבר בימיו של גאיוס קליגולה הוא המתאים ביותר.

<sup>180</sup> קולינס 1983, עמ' 106. תיאור תכונות אלה אצל קליגולה מופיע אצל פילון (אובדן השליטה העצמית: המשלחת לגאיוס 14) ואצל יוספוס (היבריס: קדמוניות יט, 1; השוו: פילון, המשלחת לגאיוס 162). קולינס שם, עמ' 110, רומז שגם העובדה שירושלים ואלכסנדריה נתונות לפי מק"ג תחת אותו שלטון מתאימה לימי קליגולה, אך זה מתאים גם להצעה הקובעת את הגרעין ההיסטורי של מק"ג במאה השלישית לפה"ס.

<sup>181</sup> CPJ 153, 90-92.

<sup>182</sup> פרנטה 1988, עמ' 171-175. לנקודות דמיון אפשריות נוספות בין שני הסיפורים ראו: אמט 1913, עמ' 158.

<sup>183</sup> אמט 1913 עמ' 158.

<sup>184</sup> כך קולינס 1983, עמ' 106, עמ' 132, הערה 32.

<sup>185</sup> אמט 1913, עמ' 158; גרדנר תשמ"ח, עמ' 299. קולינס 1983, עמ' 132, הערה 32, משיב על כך שהאלהת עצמית לא הייתה הנושא של המקורות שמהם שאב מק"ג, והמחבר אינו מחויב להתאים את ספרו במדויק לנסיבות של ימי קליגולה. אולם גם לדעת קולינס (עמ' 108-109) המחבר התאים את דמותו של המלך להתרחשויות בימי קליגולה הן



אחרים את צירופן של ירושלים ומצרים לסיפור אחד.<sup>186</sup> אמת וברקלי מציניים עוד כמה הבדלים בין הרדיפות בימי קליגולה ובין מק"ג,<sup>187</sup> וגרואן מוסיף עוד שלפי תיאורו של פילון קליגולה לא היה מעורב באירועים באלכסנדריה, בעוד שלפי מק"ג פילופטור הוא האחראי לאירועים במצרים.<sup>188</sup> טענתו של קולינס על השיתוף התימאטי בעניין ההיבריס אינה ראייה, משום שהיבריס הוא מוטיב נפוץ ביותר, וגם חוסר השליטה העצמית האוחז את פילופטור אינו דומה לזה שלקה בו קליגולה.<sup>189</sup> הצעתו של גרים, שההבדלים בין האירועים בימי קליגולה ובין הסיפור במק"ג נובעים מהאילוץ של מחבר מק"ג להסוות את דבריו כדי שלא יבולע לו או לעמו,<sup>190</sup> עשויה לבאר את ההבדלים בין מק"ג ובין אירועים היסטוריים נוספים שיש בהם דמיון מה למק"ג, ולכן אין בה כדי לשכנע שמדובר דווקא בימי גאיוס קליגולה. לגבי נקודות הדמיון שהציג פרנטה, הוא עצמו עמד על ההבדלים הניכרים בין מק"ג ובין ימי קליגולה, והסיק בשל כך שמועד חיבורו של מק"ג אינו בימי קליגולה אלא בימי אוגוסטוס.<sup>191</sup>

כללו של דבר, הניסיון לקשר בין רדיפות היהודים בימי גאיוס קליגולה ובין המתואר בספר מק"ג אינו עולה יפה.<sup>192</sup> יתר על כן, דומה שהקשיים על הניסיון לתארך את מק"ג באמצעות איתורו של הסיפור של מק"ג במציאות ההיסטורית של ימי קליגולה משקפים קושי עקרוני בשיטת תיארוך זו: בסיפור הנעדר עדויות מובהקות למציאות היסטורית מוכרת,<sup>193</sup> נמצא הבדלים רבים כמעט בכל הקבלה שתוצג בין האירועים המתוארים בספר ובין מציאות קונקרטית.<sup>194</sup> לכן נראה שיש

בתיאור רשעותו של המלך בלבד והן בתיאור התקווה שהמלך יחזור בתשובה. נמצא שהמחבר מתאים את מקורותיו למציאות של ימי קליגולה, וניתן היה לצפות שיעשה זאת גם בנקודה המהותית של ההאלהה העצמית של הקיסר.  
<sup>186</sup>. ראו לעיל פרק ב.

<sup>187</sup>. אמת 1913, עמ' 158. הוא טוען שבמק"ג היהודים בהיפודרום בסופו של דבר לא נפגעו, בניגוד לגורלם של יהודי אלכסנדריה בימי קליגולה. ועוד, בימי קליגולה ההמון הוא שהחל בפרעות נגד היהודים. אפשר שנגד טענה זו יוצא קולינס 1983, עמ' 107-108, בבארו את המגמה של מק"ג בהמעטת האחריות של היוונים לפרעות ביהודים. ברקלי 1996, עמ' 203, הערה 35, מוסיף כי מק"ג אינו מרמז על הריסת בתי כנסיות או על הכנסת פסלי הקיסר אליהם, כפי שאירע באלכסנדריה בימי קליגולה.

<sup>188</sup>. גרואן 1998, עמ' 225.

<sup>189</sup>. אצל פילופטור כתוצאה משתייה מופרזת נפלו עליו תרדמה ושכחה (מק"ג ה, 11-12; 27-32), ואילו לפי פילון, המשלחת לגאיוס, 14, חוסר השליטה העצמית וההתמכרות קשורים במחלה, ולא באירועים מקריים של תרדמה או שכחה.

<sup>190</sup>. גרים 1857, עמ' 219.

<sup>191</sup>. פרנטה 1988, עמ' 175-176.

<sup>192</sup>. חוקרים נוספים דחו את הקשר לימי קליגולה; ראו: ביכלר 1899, עמ' 174; מורו 1941, עמ' 112-113. כאמור במהדורה הראשונה של ספרו (קולינס 1983, עמ' 107), קבע קולינס שימי קליגולה הם המועד המתאים ביותר לחיבור מק"ג. לעומת זאת במהדורה החדשה של ספרו (קולינס 2000, עמ' 126) מסכם קולינס את העניין בניסוח פחות נחרץ וקובע כי הסיפור של מק"ג מתאים לתקופה הרומית המוקדמת – מזמן הטלת חובת הלאוגרפיה ועד ימי שלטונו של קלאודיוס – יותר מלכל תקופה אחרת.

<sup>193</sup>. עדות מובהקת למציאות היסטורית עשויה להיות, למשל, ציון שלושים וארבע שנות מלכותו של המלך בעליית משה 6, יחד עם רמזות נוספות הקשורות להורדוס. ראו: טרומפ 1993, עמ' 116-117.

<sup>194</sup>. או שאותו פרט בסיפור יימצא על ידי חוקרים שונים מעיד על שני תאריכים שונים. הנה למשל ביקרמן 1928, טור 798, טוען כי העובדה שמק"ג אינו נלהב לקבל אזרחות אלכסנדרונית מעידה על התקופה התלמית, שהרי בימי

לנסות ולאתר הקבלות היסטוריות ליצירה הספרותית רק לאחר שהגבולות הכרונולוגיים של היצירה הוגדרו, לפחות בקוויהם הכלליים. במצב דברים שכזה ההקבלות ההיסטוריות אינן מסייעות לקביעת מועד החיבור, אלא רק עשויות להציע רקע ריאלי למניעי המחבר בתקופה שנקבעה על פי פרמטרים אחרים.

## 5. סיכום

מה עלה בידינו? דומה שפשוט יותר לפתוח בתיאור מה לא עלה בידינו. ובכן, לא עלה בידינו למצוא ראיות לחיבור הספר לאחר הכיבוש הרומי של מצרים. ההצעות שמק"ג התחבר בהקשר של משבר היסטורי ספיציפי – של ימי אוגוסטוס או של ימי גאיוס קליגולה – לא נמצאו משכנעות. לעומת זאת ניתן לקבוע גבול עליון למועד חיבורו של הספר על סמך קשריו לספרים אחרים, בשנים האחרונות של המאה השנייה לפה"ס או סמוך לשנת 100 לפה"ס. שיקול זה אינו ממציא בידינו גבול תחתון חד-משמעי. נראה ששתי האיגרות בתוספות היווניות לאסתר מאוחרות למק"ג, אך מועד חיבורן אינו ידוע. לשונו של הספר משקפת ככל הנראה את התקופה התלמית, ולפי זה הגבול התחתון לחיבור הספר הוא הכיבוש הרומי של מצרים בשנת 30 לפה"ס.<sup>195</sup>

לאור קביעות אלה ייתכן שאפשר להצביע על רמזים היסטוריים משנים אלה ההולמים את המתואר במק"ג. חשיבותו של פולחן דיוניסוס במק"ג והזדהותו של המלך עם פולחן זה מזכירים מלך תלמי שהיה מזוהה מאוד עם פולחן דיוניסוס. מדובר בתלמי אולטס (80-51 לפה"ס) שאף כונה "נאוס דיוניסוס", כפי שכונה, ככל הנראה, גם תלמי הרביעי פילופטור. אולטס אימץ את עלה הקיסוס (הנזכר גם במק"ג ב, 29) כמודל לקעקוע,<sup>196</sup> ואחד הכינויים שנוספו לשמו בהמשך ימיו הוא "פילופטור",<sup>197</sup> הלא הוא המלך התלמי של מק"ג. אפשר שיש רמזים על מהומות נגד יהודים

השלטון הרומי במצרים יהודים ביקשו מאוד אזרחות אלכסנדרונית. לעומת זאת צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 362-363, רואה באותו עניין עצמו את עמדתו של הזרם היהודי שהתנגד לאזרחות האלכסנדרונית בתקופה הרומית.<sup>195</sup> בשולי הדיון יש להעיר כי השיטות השונות הביאו באופן מובהק לתוצאות שונות בתיאור הספר. בעוד ש"הגישה המשברית", שניסתה לעגן את חיבור הספר בזמנו של משבר היסטורי, מתארכת אותו לכל המוקדם לימיו הראשונים של השלטון הרומי במצרים, הגישה הספרותית-לשונית מקדימה אותו לתקופה התלמית. הדבר נובע, כמובן, מהאילוץ המוכתב על ידי קביעת הגבול העליון על סמך הבחנים הלשוניים והספרותיים. אולם נראה שהוא מעיד על חולשתה של הגישה, שאינה מציעה מועד חיבור התואם את השיקולים הלשוניים והספרותיים. לצד זאת נראה כי יש להזכיר שיקול היסטורי אחר העולה בקנה אחד עם המסקנות הלשוניות והספרותיות: מק"ג קושר בין סירובם של יהודים להצטרף לפולחן דיוניסוס לבין שאלת נאמנותם של היהודים לממלכה. אפשר שקשר כזה שייך דווקא בתקופה התלמית, שבה פולחן דיוניסוס נחשב פולחן הממלכה. מתקבל על הדעת שסירובם של יהודים להצטרף לפולחן דיוניסוס בתקופה הרומית לא היה מעלה ספקות לגבי נאמנותם למלוכה, אלא ספקות לגבי אזרחותם (השוו: נגד אפיון, ב, 65, טענת אפיון נגד היהודים).

<sup>196</sup> פאול 1987, עמ' 315.

<sup>197</sup> פרייזר 1972, א, עמ' 204-205, עמ' 244, ב, עמ' 396, הערה 438. על חשיבותו של פולחן דיוניסוס במק"ג ראו לעיל פרק א. כפי שצוין שם אמנם פולחן דיוניסוס היה מרכזי במצרים במשך כל התקופה התלמית, ואף בתקופה הרומית

בימיו של מלך זה (58 לפה"ס),<sup>198</sup> ופאפירוס אחד מהמחצית הראשונה של המאה הראשונה לפה"ס מתעד במפורש שנהא נגד יהודים.<sup>199</sup> בימיו של תלמי אולטס סייעו יהודי מצרים לגאבניוס שסייע לתלמי אולטס לחזור למלוכתו (קדמוניות יז, 98-99), והדבר מתאים לתיאורים במק"ג על תפקידם של היהודים בשמירת מבצרי הארץ (ו, 25-26) ועל נאמנותם המתמשכת של היהודים לשושלת התלמית (ג, 21; ה, 31; ז, 7).<sup>200</sup> תיאור של נאמנות מתמשכת עשוי בהחלט להתאים לימים מאוחרים של השושלת התלמית, בזמן שכבר כמה דורות של יהודים נטלו חלק פעיל ובולט בצבא התלמי. ראוי לציין כי לתלמי אולטס הייתה התנגדות חריפה מבית, והאלכסנדרונים גרשוהו ממלכותו.<sup>201</sup> לכן אין זה בלתי מתקבל על הדעת שבימיו של מלך זה ייכתב ספר כמו מק"ג המכיל ביקורת ולגלוג ישירים נגד המלך,<sup>202</sup> והטוען כי "היוונים שבעיר" התייחסו באופן ביקורתי כלפי השלטון התלמי (ג, 8).

יש להדגיש כי אין להסתמך על נקודות דמיון אלה כדי לקבוע את זמן חיבורו של מק"ג, ובוודאי שאין בהן כדי לסייע באיתור גרעין היסטורי של הסיפור המופיע בספר. אולם לאחר שנקבע זמן חיבורו של מק"ג על סמך השיקולים שהוזכרו לעיל, נקודות דמיון אלה עשויות לשרטט את הרקע הריאלי לחיבורו של הספר, ובמובן זה לתרום לקביעת זמן חיבורו.<sup>203</sup>

כגון בימי פילון הוטרדו היהודים מפולחן זה, אך חשיבות מיוחדת נודעה לו בימי תלמי אולטס, ולכן יש מקום להזכיר את תקופת שלטונו בדיון על מועד חיבורו של מק"ג. גם בימי בתו של אולטס, קלאופטרה השביעית, נודעה לפולחן דיוניסוס חשיבות מיוחדת, אך מקצת מהשיקולים הנזכרים בפנים אינם שייכים לימיה, ולכן פחות סביר להצביע על תקופת קלאופטרה כמועד חיבור הספר.

<sup>198</sup> BGU, 8, 1762-1764, והערות של שוברט שם, עמ' 44. וראו את הסקירה של C. C. Edgar, JEA 20(1934), pp. 127-128, הסבור גם הוא שפאפירוסים אלה מתעדים מהומות נגד יהודים על רקע דתי. אחרים, לעומת זאת, סבורים שאין כאן כל קשר ליהודים. צ'ריקובר המודע להצעה של מהדירי הפאפירוסים (צ'ריקובר 1957, עמ' 25 והערה 64) לא כללם באוסף הפאפירוסים היהודיים, כנראה מסיבה זו, ומהלך 1983, עמ' 6-8, מסביר את פאפירוס 1762 על רקע של משבר כלכלי, ולא דווקא בהקשר יהודי.

<sup>199</sup> ראו: CPJ, I, p. 256, no. 141.

<sup>200</sup> מעשה זה היה מנוגד לעמדתם של אנשי אלכסנדריה, אשר גרשו את תלמי אולטס מעירם. ניגוד זה בין היהודים לבין האלכסנדרונים עשוי להיות הרקע הריאלי של העוינות המתוארת במק"ג בין יהודים לבין נוכרים, ושל הטענות על חוסר נאמנותם של היהודים למלוכה (ראו למשל ברקלי 1996, עמ' 40).

<sup>201</sup> מהלך 1983, עמ' 2-3; גולן תשמ"ז, עמ' 775-777.

<sup>202</sup> נגד הדס 1949 (1), עמ' 156; הדס 1953, עמ' 19, הסבור כי ספר הכולל ביקורת שכזו נגד המלוכה התלמית לא יכול היה להיכתב בתקופה התלמית. השוו גם ג'ונסון 1996, עמ' 60-61, המטעימה שדמותו של פילופטור מוצגת בצורה טובה יותר מאשר אצל כותבים הלניסטים אחרים כגון פוליביוס, ולכן אין חשש שהשליט התלמי יראה בספר פגיעה במלוכה.

<sup>203</sup> מעניין לציין כי גם לדעת צ'ריקובר יש דמיון רב בין שלהי התקופה התלמית לבין מק"ג. הוא קובע כי "המלך התלמי כגבור מרכזי של הסיפור... – כל אלה מצביעים לכאורה על תקופת התלמיים כעל זמן החיבור" (צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 349). במקום אחר (עמ' 312) הוא קובע כי הספרות של השנים 180-30 לפה"ס מביעה גם נטייה להתבוללות וגם נטייה למסורת, ואם כן נטייתו למסורת של מק"ג תואמת תקופה זו. אלא שלדעתו המילה "לאוגרפיה" מכריעה את העניין, ולכן הוא מבאר "שבעל חשמ" ג' השתמש במקורות שונים שהיו רובם בני התקופה התלמית ואף סיפרו על המלכים התלמיים... ואולם אין מכאן ראיה שלא יכול להתחבר בראשית התקופה הרומית" (שם, עמ' 349).

## ג. לטיבו של ספר מקבים ג

ספר מק"ג נפתח בפסוקים התוחמים את המסגרת הכרונולוגית של הספר. פסוקים אלה מספרים על קרב רפיח (217 לפה"ס), והאירועים בהמשך הספר התרחשו, אליבא דמק"ג, בימי תלמי פילופטור, לאחר קרב רפיח, ובהם ניסיון הכניסה בכוח לקודש הקודשים, גזרת ההשמדה נגד יהודי מצרים, תשועתם של אלה וקביעת חג לזכר הצלה זו.

כפי שהזכרנו בראשית הפרק, תיאור קרב רפיח במק"ג נסמך על מקורות היסטוריים אמינים. אולם צביונו האגדי של המשך הסיפור והעובדה שהוא אינו ידוע ממקורות המספרים על ימי תלמי פילופטור, מעוררים את תהיית הקורא: מה טיבו של ספר מק"ג – האם יש להתייחס אליו כאל חיבור שמטרתו לספר היסטוריה, או שמא מטרה אחרת ניצבה בפני המחבר? האם יש לראות במק"ג מקור המכיל גרעין היסטורי אמין לאירוע של רדיפת יהודים בימי תלמי פילופטור? האם הגרעין ההיסטורי קשור לימיו של שליט אחר – מהתקופה התלמיית או מתקופה אחרת? ואולי כל הסיפור לא היה ולא נברא, ואין הוא אלא יצירה בדיונית, שערכה ההיסטורי הוא רק בשיקוף הלכי הרוח והמציאות של התקופה שבה נתחבר? בין כך ובין כך יש לשאול: עבור מי נתחבר הספר – האם סיפור הצלת היהודים נכתב עבור יהודים (אלו?) או (גם) למען קהל יעד אחר? טיבו של מק"ג, מטרת הספר וקהל היעד שלו – עניינים אלה יידונו בסעיף זה.

## 1. מקבים ג והיסטוריה

## 1.1. גרעין היסטורי

בחלקו הראשון של מק"ג מסופר, שלאחר נצחונו בקרב רפיח ערך פילופטור סיור בערי חילת סוריה ופניקיה, ובמהלכו ביקר בירושלים וניסה להיכנס בכוח לקודש הקודשים. חוקרים אחדים מוצאים בסיפור זה אפשרות של גרעין היסטורי אמין. אחד הנימוקים לכך הוא שעולה גם ממקורות אחרים כי פילופטור סייר בערי דרום סוריה וארץ ישראל לאחר נצחונו בקרב רפיח,<sup>204</sup> ואין סיבה להניח שפילופטור לא ביקר גם בירושלים.<sup>205</sup> יתר על כן, ביקור במקדשים הולם את אופיו של פילופטור חובב האדריכלות.<sup>206</sup> גוטמן מטעים כי בנקודות אחדות תיאור הביקור של

<sup>204</sup> על השתלטותו של פילופטור על ערי סוריה ופניקיה לאחר קרב רפיח ושהותו באזור במשך כשלושה חודשים מוסר פוליביוס (ה, 86-87). הדבר מתאשר גם מכתובות פיתום התלת לשונית; ראו: צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 343, הערה 15; גוטמן תשי"ט, עמ' 56 והערה 2.

<sup>205</sup> אמט 1913, עמ' 160; כהן 1941, עמ' 5; הדס 1953, עמ' 17; גוטמן תשי"ט, עמ' 55-59; כשר תשל"ט, עמ' 194-195 והערה 16. רשימה של חוקרים - קודם לגרים - הרואים בכל הסיפור של מק"ג סיפור היסטורי אמין מצויה אצל גרים 1857, עמ' 216-217.

<sup>206</sup> אברהמס 1897, עמ' 43-42; אמט 1913, עמ' 160; הדס 1953, עמ' 17; פאול 1987, עמ' 306.

פילופטור בירושלים המופיע במק"ג נראה אמין יותר מאשר התיאור של פוליביוס, והדבר מחזק את אמינותו של מק"ג גם ביחס לניסיונו של פילופטור לפרוץ למקדש.<sup>207</sup> מובן שגם לפי שיטות אלה אין לקבל את תיאורו של מק"ג על הביקור בירושלים כאמת צרופה; האופי הדמיוני והריטורי של הסיפור ניכר לעין כול. אולם גרעין הסיפור – הביקור וניסיון הפריצה בכוח למקדש – נחשב בעיני חוקרים אלה אפשרי, או אפילו סביר מהבחינה ההיסטורית.

בניגוד לעמדה זו סבורים אחרים כי אין כל גרעין היסטורי לסיפור זה של מק"ג.<sup>208</sup> כך כותב צ'ריקובר כי "איש לא ירצה לראות באגדה זו גרעין של אמת היסטורית". אמנם צ'ריקובר מכיר את המקורות על ביקוריו של פילופטור בערי סוריה הדרומית ובבתי המקדש שלהן, ואם כן אפשר שפילופטור ביקר גם בירושלים, אך לדעתו לא נשא ביקור זה את הצורה שניתנה לו במק"ג. כשם שבביקורים במקדשים אחרים בא פילופטור לכבד את המקום, כך סביר שארע בירושלים, ולכן תיאור ההתנגשות בין היהודים למלך בירושלים אינו אמין. צ'ריקובר מוסיף כי הסיפור הזה במק"ג דומה מאוד לסיפור הליודורוס במק"ב פרק ג, ונראה שהוא עיבוד של הסיפור במק"ב. לפיכך קשה לייחס לו אמינות היסטורית.<sup>209</sup> שיקול זה של צ'ריקובר נראה בעיניי סביר. ההסתמכות הספרותית של סיפור הפריצה למקדש במק"ג על סיפור הליודורוס במק"ב נידונה לעיל, פרק ב, באריכות, וניתן ללמוד ממנה על אחת ממטרותיו העיקריות של מחבר מק"ג. הואיל וסיפור ההתנגשות הזה במק"ג טעון מגמתיות, קשה – אך לא בלתי אפשרי – להניח שהוא מכיל גרעין היסטורי של אירוע מימי תלמי פילופטור.

לחלקו השני של מק"ג – סיפור רדיפת היהודים במצרים – יש מקבילה בספרו של יוספוס נגד אפיון (ב, 53-55). לפי גרסתו של יוספוס הצלת היהודים מהפילים ארעה בימיו של תלמי פיסקון, בעת שנאבק על השלטון נגד קלאופטרה השנייה.<sup>210</sup> מאליה עולה השאלה האם ובימי מי ארעה ההתנגשות המתוארת. לדעת חוקרים רבים אין זה מן הנמנע ואף סביר שארוע כזה התרחש בימי פילופטור, משום שידועותו על המלך ועל אירועים שהתרחשו בימיו עשויים להלום רדיפת יהודים כעין זו.<sup>211</sup> ראשית, לתלמי פילופטור הייתה זיקה קרובה וחזקה לפולחן דיוניסוס, ועניין זה נזכר

<sup>207</sup> גוטמן תשי"ט, עמ' 56-59. גוטמן שם, עמ' 54-55, טוען גם לקדמותו של התיאור, משום שנוצר ממנו רושם של אירוע חסר תקדים, כלומר מחבר התפילה אינו מכיר פריצה של מלך נוכרי למקדש, ואם כן הוא חי לפני מרד החשמונאים.

<sup>208</sup> ראו: ביוואן 1968, עמ' 230; צ'ריקובר תשכ"ג, עמ' 58-59; שטוקהולם 1968, עמ' 28.

<sup>209</sup> צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 343-344.

<sup>210</sup> לדיון על היחס בין שתי הגרסאות הללו ראו לעיל בתחילת הפרק, סעיף א, 1.

<sup>211</sup> האוחזים בדעה זו בגוונים שונים: אברהם 1897, עמ' 43-46, 52-58; ביכלר 1899, עמ' 201; פרדריזה 1910, עמ' 238-244; מוצו 1913; כהן 1941, עמ' 23; הדס 1953, עמ' 16-18 (וראו גם עמ' 12); גוטמן תשי"ט, עמ' 60-72; כשר תשל"ט, עמ' 195-208; קולינס 1983, עמ' 105 ("לכל היותר אפשר לדבר על זכרונות היסטוריים"); מ' גודמן בתוך:

ונידון באריכות לעיל.<sup>212</sup> עובדה זו מתאימה למסופר במק"ג על גזרת המלך שהיהודים יצטרפו לפולחן דיוניסוס.<sup>213</sup> שנית, בימי תלמי פילופטור נעשו רפורמות אזרחיות (הקשורות אולי גם לתפיסותיו הדתיות),<sup>214</sup> וגם זה מתאים לנאמר במק"ג על הענקת זכויות שוות ליהודים כמו לאלכסנדרונים. שלישית, לאחר הניצחון בקרב רפיח ידוע על מרידות של ילידים מצרים שפרצו במקומות שונים ברחבי הממלכה התלמית. בהקשר זה ניתן להניח שנקטו פעולות ענישה, והגזרה על המתת היהודים הנזכרת במק"ג עשויה להשתלב בתמונה זו.<sup>215</sup>

נתונים אלה הביאו חוקרים שונים לשחזורים שונים של ההתרחשויות בימי פילופטור. יש שהקדים את ההחלטה המלכותית על הצטרפות היהודים לפולחן דיוניסוס לקרב רפיח,<sup>216</sup> ויש שקבע את מועד המפקד המתואר במק"ג לשנת 206/5 לפה"ס.<sup>217</sup> היו שסברו שמק"ג משקף התנגשות בין המלך ויהודי מחוז פאיוס,<sup>218</sup> בעוד שאחר שיער שמדובר הן ביהודי אלכסנדריה והן ביהודים מקהילות אחרות.<sup>219</sup> כללו של דבר, פרטי העימות בין המלך ליהודים אינם מוסכמים, והצד השווה שבהשערות אלה הוא רק במועדן: ימיו של תלמי הרביעי פילופטור, כעדותו של מק"ג. העובדה שקשה להגיע להסכמה בשחזור הנסיבות המדויקות של ההתנגשות בין היהודים ובין פילופטור מלמדת על חוסר יציבותה של הקרקע שאנו צועדים בה: סבירות נסיבתית אך ללא ראיות של ממש. אמנם תלמי פילופטור ידוע בדבקותו לפולחן דיוניסוס, אך אולי אזכורה של דבקות זו במק"ג אינו מעיד על אמינותו ההיסטורית של הסיפור אלא הוא תכסיס ספרותי המשרת את מטרותיו הפוליטיות של מחבר הספר נגד פולחן דיוניסוס?<sup>220</sup> אמנם ידוע על רפורמות אזרחיות שערך פילופטור באלכסנדריה, אך מה ליהודים ולחלוקה השבטית של היוונים באלכסנדריה?

שירר, 11, עמ' 538; מלו' 1995, עמ' 148-152; פאסוני דל-אקווה 1997, עמ' 790. האוחזים בדעה זו אינם שוללים בהכרח את אמינותו של הסיפור על רדיפת היהודים בימי תלמי פיסקון, אלא שהם סבורים שגרעינו ההיסטורי של הסיפור במק"ג הוא באירוע שהתרחש בימי פילופטור (וראו עוד להלן הערה 224 ובסמוך לה).

<sup>212</sup> פרק א, סעיף א.

<sup>213</sup> מזכירים שיקול זה בניסוח זה או אחר: ביכלר 1899, עמ' 180; פרדריז 1910, עמ' 230-244; כהן 1941, עמ' 6, 11, 16-17; הדס 1953, עמ' 17; גוטמן תשי"ח, עמ' 142-143; גוטמן תשי"ט, עמ' 63-70; מלו' 1995, עמ' 149. ראו גם: צ'ריקובר תשכ"ג (2), עמ' 252, ועמ' 415, הערה 67.

<sup>214</sup> ראו למשל: פרדריז 1910; מוצו 1913, עמ' 230; כהן 1941, עמ' 7-8; הדס 1953, עמ' 17; גוטמן תשי"ט, עמ' 63-68; כשר תשל"ט, עמ' 205.

<sup>215</sup> גוטמן תשי"ח, עמ' 142; גוטמן תשי"ט, עמ' 168.

<sup>216</sup> כהן 1941, עמ' 12. בניגוד להצגת הדברים בדיונו, כהן אינו מקשר את סיפור הפילים לימי פילופטור, והוא סבור שרדיפת היהודים בימי פילופטור התרחשה בחורה ללא פילים, וסיפור הפילים קשור לרדיפת יהודים באלכסנדריה בימי פיסקון.

<sup>217</sup> וואלאס 1938, עמ' 430-439; הדס 1953, עמ' 17. ראו עוד לעיל הערה 165.

<sup>218</sup> אברהםס 1897, עמ' 56-58; ביכלר 1899, עמ' 175-179, 187-189; כהן 1941, עמ' 11, 17, 18, 23.

<sup>219</sup> כשר תשל"ט, עמ' 209.

<sup>220</sup> התיזה העיקרית בפרק הראשון בעבודה זו היא שמק"ג מתפלמס נגד נטייה של יהודים לעבוד את דיוניסוס. תיזה זו מתבססת על התפיסה שהרמזים הדיוניסיים המפורזים במק"ג נועדו לצורכי פולמוס ולגלוג על פולחן זה.

אמנם מרדו המצרים לאחר (ואולי לפני?)<sup>221</sup> הניצחון בקרב רפיח, אך מה לו לתלמי פילופטור לקבול על היהודים הנאמנים ולפעול נגדם? נמצא שאין בידינו להכחיש את האפשרות שאיזו שהיא רדיפת יהודים התרחשה בימי פילופטור, אך גם אין בידינו לאשר זאת, ובודאי שאין אפשרות להגדיר בביטחון את נסיבותיה של אותה רדיפה.

הצעה היסטורית אחרת קובעת את מועד ההתנגשות בין המלך התלמי ובין היהודים שעליה מספר מק"ג לראשית ימיו של תלמי פיסקון, כעדותו של יוספוס. מקצת מהאוחזים בשיטה זו סבורים שדווקא בימי פיסקון – ולא בימי פילופטור – התרחשה ההתנגשות הנזכרת,<sup>222</sup> אחרים התלבטו בין שני המועדים,<sup>223</sup> ויש מי שסבור שמק"ג מצרף יחדיו שתי התנגשויות שונות שארעו בימי שני המלכים.<sup>224</sup>

גם לגבי קביעת הגרעין ההיסטורי בימי פיסקון הועלו ספקות וערעורים. אמנם יוספוס מתאר את הנסיבות של ההתנגשות בין המלך ליהודים, אך הוא עצמו מספר על שתי גרסאות לגבי שמה של פילגשו של המלך, כלומר המסורת שבידיו איננה בטוחה לגמרי.<sup>225</sup> גם אופיו האטיולוגי והסממנים האגדיים שבסיפור אינם מוסיפים לאמינותו,<sup>226</sup> ואין בידינו אישור ממקורות אחרים לעימות בין פיסקון ובין יהודים. גיונסון מוסיפה לערער את אמינותה של גרסת יוספוס וטוענת, כי הואיל והמאבק בין פיסקון לקלאופטרה בשנת 145 לפה"ס לא הגיע לכלל עימות צבאי, קשה להניח שפיסקון פעל באלימות נגד בני עמם של תומכיה של יריבתו.<sup>227</sup> ועוד, טוענת גיונסון, אפשר שעמדו בפני יוספוס גרסאות אחרות של הסיפור המייחסות אותו לימי מלך אחר, ויוספוס בחר את זו המתאימה לימי פיסקון משום שימים אלה מתאימים למגמתו הפולמוסית נגד טענותיו של אפיון. הלה טען שהיהודים לא היו נאמנים למלכות, והוכיח זאת על ידי מעשיו של חונוי נגד פיסקון. בכך שיוספוס מביא את סיפור ההצלה של היהודים בימי פיסקון הוא מוכיח כי לא זו בלבד שחונוי היה נאמן לבית תלמי, דהיינו לקלאופטרה השנייה, אלא הדבר גם הוכח על ידי התערבות אלוהית שהצילה את היהודים. הואיל וגרסה זו מתאימה למגמותיו של יוספוס, יש לחשוד שמא בשל כך

<sup>221</sup>. ראו: הווינגמן 2002, עמ' 255 והערה 7.

<sup>222</sup>. צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 346; שטרן תשנ"ה, עמ' 129-130; לכך נוטה גם ברקלי 1996, עמ' 38, 194.

<sup>223</sup>. הדס 1953, עמ' 10-11, 16-18; מלי' 1995, עמ' 147, 151.

<sup>224</sup>. כהן 1941, עמ' 22-24.

<sup>225</sup>. גיונסון 1996, עמ' 74.

<sup>226</sup>. שטרן תשנ"ה, עמ' 129.

<sup>227</sup>. גיונסון 1996, עמ' 75. בהערה 10 שם היא מוסיפה כי מהעדות האפיגרפית עולה שהמלך נחשב מטיבם של היהודים, אולם כפי שהעיר שטרן תשנ"ה, עמ' 130 הערה 12, ואחרים, כתובות הקדשה של בתי כנסת אינן מוכיחות יחס חיובי של המלך ליהודים אלא יחס חיובי של היהודים למלכות.

היא הועדפה על ידיו, ואין לסמוך עליה כעדות היסטורית אמינה לרדיפת יהודים בראשית מלכות פיסקון על מצרים.<sup>228</sup>

נראה לי ששתי טענותיה אלה של גיונסון אינן מבטלות את אמינותה של גרסת יוספוס. פיסקון מפורסם כשופך דמים, ובה בעת שנשא לאשה את קלאופטרה השנייה במסגרת הסכם השלום ביניהם הוא המית את בנה תלמי השביעי נאוס פילופטור.<sup>229</sup> לכן אין זה מן הנמנע שבאותם ימים ממש הוא גם פעל נגד היהודים מתומכיה של יריבתו לשעבר. גם העובדה שהסיפור משרת את מטרותיו של יוספוס אינה שוללת את ערכו ההיסטורי. גם גיונסון מודה שיוספוס לא בדה גרסה זו מלבו אלא לכל היותר העדיף אותה על פני גרסאות אחרות.<sup>230</sup> אם כן, גרסה זו קיימת מכל מקום ואינה תלויה ביוספוס, ועלינו לבחון לגופו של עניין האם היא אפשרית מבחינה היסטורית. הקשיים האחרים שנזכרו לעיל אינם מבטלים את האפשרות שסיפורו של יוספוס משמר הד לאירוע שהתרחש בימי פיסקון. כשם שלא יכולנו לאשר או לשלול את קיומן של רדיפות יהודים בימי פילופטור, כך גם לגבי ימיו של פיסקון. אולם אירוע של רדיפות בימי פיסקון נראה סביר יותר, בשל אופיו האגדי והאטיולוגי היתר של מק"ג, ומשום שככל שידוע לנו, מעורבותם של יהודים בחיי הממלכה בימי פיסקון הייתה גדולה יותר מאשר בימי פילופטור, ולכן סביר יותר שהם יעוררו את חמת המלך שיחליט לרודפם. אפשר אפוא שגרעינו ההיסטורי של מק"ג הוא דווקא בימי פיסקון.

אולם העדר מידע מוצק והכרעה ברורה באשר לגרעין ההיסטורי של מק"ג דרבן חוקרים לבקש עוגנים היסטוריים אחרים. ואכן רמיזות על התנגשות אחרת בין מלך תלמי ליהודים מצויות בשני מקורות קדומים. יורדנס, כרוניקן בן המאה השישית לספירה, מספר שבימי מלכותו של תלמי אלכסנדר (107-88 לפה"ס) העם היהודי סבל מידי האלכסנדרונים.<sup>231</sup> בכרוניקה של פורפיריוס מצור, שנשתמרה בנוסח הארמני של הכרוניקה של אוסביוס, נזכר שבשל תמיכתם של היהודים בתלמי אלכסנדר האלכסנדרונים היו עוינים לו ולא רצו לייחס לו את שנות מלכותו אלא זקפו אותן לאחיו, תלמי לאתירוס.<sup>232</sup> נראה אפוא שיהודים היו מעורבים במשבר פוליטי כלשהו בימיו

<sup>228</sup> גיונסון 1996, עמ' 75-76.

<sup>229</sup> על רציחת תלמי השביעי ראו: יוסטינוס לח, ח, 4. על אופיו הרע ורצחנותו של המלך ראו מקורות וסיכום אצל שטרן תשנ"ה, עמ' 130-131, הערה 13.

<sup>230</sup> גיונסון 1996, עמ' 75-76.

<sup>231</sup> יורדנס, רומנה, 81 (מהד' מומסן, ברלין 1882, עמ' 9; GLA, II, p. 446). Ptholomeus, qui et Alexander, ann. X. Quo regnante multa Iudaeorum populus tam ab Alexandrinis, quam etiam ab Anthiocensibus tolerabat.

<sup>232</sup> F. Gr. Hist II, B 260 F2 (9) [יעקובי ב, עמ' 1201]; GLA, II, 457a, pp. 444-446. זו לשון תרגומו הגרמני של קרסט (Karst) לקטע הארמני: 17 und 6 Soter Ptolemeos zu verschiedenen zeiten geteilt richtig <auf>.



של תלמי אלכסנדר, אך נסיבותיו המדויקות של האירוע אינן נזכרות. וילריך שיער שההתנגשות אירעה דווקא עם עלייתו לשלטון של אחיו, תלמי התשיעי סוטר השני (לאתירוס), שודאי היה עוין ליהודים בשל תמיכתם באמו ובאחיו. לדעתו הגרעין ההיסטורי של דברי יוספוס בנגד אפיון כמו

גם זה של מק"ג קשורים למאורעות אלו בשנת 88.<sup>233</sup>

הצעות אחרות מעגנות את רמיזתו של יורדנס בשלבים שונים של מאבק האחים תלמי אלכסנדר ותלמי לאתירוס על השלטון. לוי מציע שיורדנס רומז למאבק בין קלאופטרה השלישית ובנה תלמי אלכסנדר לבנה האחר תלמי לאתירוס על אדמת ארץ ישראל בשנים 102-103 לפה"ס, המתואר גם על ידי יוספוס בקדמוניות יג, 324-355.<sup>234</sup> לפי השקפה זו כלל לא היו רדיפות יהודים באלכסנדריה בשנת 88, ואם כן אין אפשרות לזהות את הגרעין ההיסטורי של מק"ג עם רדיפות שכלל לא התרחשו. אחרים הציעו שחזורים אחרים, אך כל ההצעות לוקות בהעדר תימוכין, ודומה כי המסקנה הבטוחה היחידה היא שבשלב כלשהו במלכותו של תלמי אלכסנדר התחולל עימות בין האלכסנדרונים למלך, ויהודים תומכי המלך סבלו מידי האלכסנדרונים.<sup>235</sup> גם לפי תפיסה זו אין לזהות את הגרעין ההיסטורי של מק"ג עם אירוע עלום זה, שהרי לפי שחזור זה הפגיעה ביהודים לא הייתה יוזמת המלכות, כמו במק"ג, אלא מעשיהם של האלכסנדרונים. בעיה זו בעצם מקשה על כל ניסיון לזהות בין הרמזים של יורדנס ושל פורפיריוס ובין מק"ג, שהרי פורפיריוס ויורדנס מרמזים על סבל של היהודים באלכסנדריה, אך אינם תולים זאת במלכות.<sup>236</sup> ועוד, בהעדר כמעט מוחלט של מידע על אותה התנגשות, וכתוצאה מכך בהעדר כמעט מוחלט של דמיון בין התיאור במק"ג ובין אותה התנגשות, אין כל אפשרות להוכיח שיש להחשיב את רדיפת היהודים הזו כגרעין ההיסטורי של מק"ג. לכן נראה שאין לראות ברדיפת היהודים שעליה מרמז יורדנס את הגרעין ההיסטורי של מק"ג.<sup>237</sup>

monate; und auf den zweiten, der auch Alexandros, die mittleren zwischen den regierungen des älteren belegenen 18 jahre, welche – bei ihren unvernünftigen dieselben aus der buchurkunde zu zerstören; soviel nämlich bei ihnen gelegen war, merzten sie daran aus; denn er war ihnen widerwärtig geworden durch gewisse jüdische hilfeleistungen – sie doch als solche nicht rechnen, jene zeitperiode, sondern die sämtlichen 36 jahre dem älteren bruder zurechnen.

<sup>233</sup>. וילריך 1904, עמ' 244-253.

<sup>234</sup>. לוי 1950/51, עמ' 127-133.

<sup>235</sup>. כך שטרן, GLA, ב, עמ' 446, ושם רשימה של חוקרים שעסקו בעניין ודיון בעמדותיהם. ראו עוד דיונו של כהן 1941, על מקור זה בפרק השני של ספרו, עמ' 36-38.

<sup>236</sup>. מורו 1941, עמ' 116; גרואן 1998, עמ' 229, הערה 167.

<sup>237</sup>. בשונה מהצעות "הגרעין ההיסטורי" שהוצגו בפנים, מציע פרנטה 1988, עמ' 169, 179, גרעין היסטורי אחר, שאינו מבוסס על נתונים חיצוניים למק"ג. לדבריו לאור המקום הבולט המוקדש במק"ג לצבא, לחיילים ולנאמנות היהודים לשלטון, מסתבר שהגרעין ההיסטורי של מק"ג הוא ארוע שבו חיל מצב יהודי בצבא התלמי היה נתון בסכנת מוות בשל עליית דיבה שטפלו עליו, ובעזרת גורמים בכירים בשלטון התלמי ניצלו אותם יהודים. שיקול זה של מקומם של הצבא והחיילים במק"ג הביא להצעות שחזור דומות של הגרעין ההיסטורי ושל הגרעין הספרותי של

מתברר אפוא שקשה לאתר את הגרעין ההיסטורי של מק"ג, וכל ההצעות שהועלו נעדרות הוכחה מכרעת. אם כן מדוע יש להניח את קיומו של גרעין היסטורי לסיפור רדיפת היהודים במק"ג? האם לא ייתכן שהספר הוא בדיה טהורה, שכל קשר בינה ובין המציאות הוא מקרי בהחלט? חוקרים אחדים אכן סבורים כך. כך נראה שסבור יו אנדרסן המשער שיסודם של הסיפורים במק"ג ובגד אפיון הוא אגדה עממית מהמאה השלישית לפה"ס.<sup>238</sup> לדבריו מלבד הפסוקים הראשונים המתארים את קרב רפיח שאר הסיפורים במק"ג שייכים לתחום המסופק מבחינה היסטורית, וניכרות רק ידיעות כלליות של המחבר על החיים בזמנו של פילופטור.<sup>239</sup> דברים מפורשים יותר בעניין כותבים שרה ג'ונסון ואריק גרואן. בעקבות הספקות המרובים לגבי כל הצעת שחזור של התנגשות בין יהודים למלך בתקופה התלמית כותבת ג'ונסון: "It is entirely possible that there never was any such persecution"<sup>240</sup> גם גרואן סבור שמדובר בסיפור עם שנוצר כדי להסביר את היווצרותו של חג הצלה שנסבותיו האמתיות נשכחו, ושאין במידע שבידינו כדי לבסס את ההשערה שהתרחשה רדיפת יהודים כלשהי בתקופה התלמית.<sup>241</sup> לפי דעתם של חוקרים אלה חשיבותו ההיסטורית של מק"ג אינה בגרעין ההיסטורי הטמון באגדה המסופרת בו, אלא בביטוי הלכי הרוח, האמונות והדעות של תקופתו.<sup>242</sup>

הקביעה האחרונה, שמק"ג הוא מקור רב חשיבות להבנת תקופתו היא ללא ספק נכונה. יתרה מזו, מסתבר שחשיבותו העיקרית של מק"ג היא בבטאו את הלכי הרוח של התקופה שבה הוא נכתב. אולם נראה לי שאין צורך לשלול את קיומו של גרעין היסטורי בספר כדי להגיע למסקנה זו.<sup>243</sup> מצד עצם העניין, גם אם קשה לאתר את הגרעין ההיסטורי אין זו סיבה לשלול את קיומו. זאת ועוד, יש לשקול את העובדה שהן מק"ג והן יוספוס יודעים שיהודי מצרים חגגו חג לזכר תשועה של בני עמם מידי מלך תלמי שביקש להורגם. הזיכרון הקיבוצי של יהודי מצרים יודע אפוא על

האגדה אודות ההצלה מהפילים (ראו: טרומפ 1995, עמ' 317-318 והערה 12). הקושי על שחזור היסטורי זה הוא בכך שאין כל מקור המאשר שהיה אירוע של ניסיון פגיעה בחיילים יהודים, והבחירה בקבוצת החיילים היהודים כמי שנרדפו היא הבלטה שרירותית ובלתי מנומקת של יסוד אחד משותף למק"ג וליוספוס (דהיינו, נושא הנאמנות למלכות ואזכור צבא), שבכל אחד ממקורות אלה מפותח לכיוון אחר.

<sup>238</sup> אנדרסן 1985 (1), עמ' 511.

<sup>239</sup> אנדרסן 1985 (1), עמ' 513.

<sup>240</sup> ג'ונסון 1996, עמ' 79.

<sup>241</sup> גרואן 1998, עמ' 230-227: "But none of this gives reason to believe in any actual Ptolemaic oppression of Jews" (עמ' 229). גם מורו 1941, עמ' 116, 118-117 סבור שאין לסיפור של מק"ג כל יסוד היסטורי (אך הצעתו על היווצרות הסיפור נראית חסרת יסוד).

<sup>242</sup> אנדרסן 1985 (1), עמ' 513; ג'ונסון 1996, עמ' 80; גרואן 1998, עמ' 228, 230.

<sup>243</sup> כך למשל שטרן תשמ"ג, עמ' 230: "אף על פי שאפשר למצוא גרעין היסטורי בחלק מהמאורעות המתוארים בספר, הרי הסיפור בכללו קיבל צביון אגדי... ערכו כמקור היסטורי הוא בראש ובראשונה בכך, שהוא משמש ביטוי לדעות ולהלך-רוח שרווחו ביהדות מצרים ההלניסטית...".

מלך תלמי שרדף אותם, ואף שזיכרון זה מופיע לעינינו כאטיולוגיה, אין לשלול את הסברה שביסודו מונח גרעין היסטורי אמין.<sup>244</sup> אפשר אם כן, שהתרחש איזה אירוע של התנגשות בין יהודים ובין מלך תלמי, שפרטיו ומועדו אינם ידועים לנו, אך זכרו השתמר במק"ג ואצל יוספוס. אם נבקש לאתר את האירוע דווקא מבין האפשרויות הידועות לנו, האפשרות הסבירה ביותר למועד הרדיפה המתואר במק"ג היא ראשית ימיו של תלמי <sup>245</sup>איסקון. אולם לאור טיבו המקוטע של התייעוד של התקופה וצביונו האגדי של המקור נראה שיש להסתפק בהערכה שביסודו של מק"ג עומד גרעין היסטורי של אירוע שבו ניצלו יהודים לאחר התנגשות בינם ובין השלטון התלמי, ופרטיו של האירוע אינם ידועים לנו.<sup>246</sup>

## 1.2. חשיבותו ההיסטורית של מקבים ג

ההנחה שעיקר חשיבותו ההיסטורית של מק"ג היא בשיקוף זמנו מקובלת כיום על הכול.<sup>247</sup> המחלוקת היא בשאלה מה משתקף בספר. בדיון על תיארוך הספר הוצגו תפיסות הרואות בספר שיקוף של מאורעות בתקופה הרומית ולכן מתארכות אותו בתקופה זו. תפיסות אלה לא נתקבלו לעיל, וממילא נדחית ההנחה שהספר משקף את המאורעות בימים אלה. כאמור, עדיף בעינינו לבקש את העמדות והלכי רוח המשתקפים בספר ולא מאורעות ספציפיים שכמעט בלתי אפשרי להוכיח את זיקתם לספר.

מפרקי עבודה זו עולים כמה פרטים המתבטאים במק"ג ומשליכים אור על תולדות היהודים במצרים התלמית. הואיל ואלה נידונו באריכות במקומם נסכם אותם כאן בקצרה.

<sup>244</sup> ג'ונסון 1996, עמ' 79, הערה 18, מודה שטיעון זה חזק, אך לדעתה הוא אינו מכריע. היא מצביעה (שם ובעמ' 80) על דוגמה נוספת של חג לזכר הצלה (פורים) שספק אם הוא מבוסס על אירוע היסטורי. לגבי מק"ג עצמו הועלו השערות שונות לגבי היחס בין החג שבו לבין חג הפורים (ראו טרומפ 1995, עמ' 315-316, הערה 9), ולפי חלק מהשערות אלה יסודו של החג הוא בפולמוס עם החג הפרסי המתחרה ולא בזכרו של אירוע היסטורי. אולם לגבי כל הטיעונים הללו יש לציין שאין אינטרס ליהודי גלוני להמציא עימות בינו ובין השלטון שבקרבו הוא חי, אם לא היה לזה איזשהו גרעין היסטורי. יש להעיר עוד שבויתוס שניטש לאחרונה מעל גבי הרבעון "ציון", הסכימו חוקר פולקלור והיסטוריון כאחד, שעל אף הבעייתיות באיתור "הגרעין ההיסטורי", אין לוותר על איתורו בזהירות המתחייבת (ראו: רוסמן תש"ס, עמ' 209-213; יסיף תש"ס, עמ' 223-227). ג'ונסון וגרואן ההיסטוריונים, מוותרים אפוא על אחד מיעדי העיקריים של ההיסטוריון בעוסקו בחיבורים כעין אלה.

<sup>245</sup> כיוון דומה מציע ברקלי 1996, עמ' 32, 38.

<sup>246</sup> תרומתו של המידע המקוטע האחר על סבלותיהם של יהודים בתקופה התלמית, היא בכך שהוא רומז לנו שמצבם של היהודים לא היה כולו טוב בתקופה זו, ואפשר שמדי פעם נרדפו היהודים על ידי שכניהם או על ידי השלטונות.

<sup>247</sup> מלבד החוקרים המנויים בהערות 242, 243 לעיל, סבורים כך גם כל מי שמתארכים את חיבור מק"ג לתקופה הרומית, שהרי הם סבורים שתקופה זו משתקפת בספר. גם החוקרים המתארכים את הספר לתקופה התלמית סבורים כך, ואפילו חוקר כיהושע גוטמן, המוצא בספר גרעין היסטורי משמעותי, סבור שעיקר מטרתו אינה הסיפור ההיסטורי אלא התועלת הדתית (ראו: גוטמן תשי"ט, עמ' 54, 59).

- א. המחבר מבטא נאמנות לדת היהודית ומאבק נגד יהודים הנוטשים את אמונת אבותיהם עד כדי שאיפה להמיתם. משתקפת נטייה של נטיות יהודים את אמונת אבותיהם בעיקר לכיוונו של פולחן ממלכתי נפוץ ואולי גם מפתה – פולחן דיוניסוס, ואפשר שמניע עיקרי שלהם הוא השתלבות חברתית בעולם שסביבם. המחבר שולל השתלבות זו (להלן סעיף ג).
- ב. ביטחון עצמי ועצמאות בזהות הדתית היהודית הגלותית, וחוסר תלות ביהודי ארץ ישראל במובן הדתי. הספר מבטא מאבק נגד דרישתם של יהודי ארץ ישראל להגמוניה על יהודי הגולה המצרית. ממילא, אין נטייה של המחבר לעזוב את הגולה והוא אינו מבטא שאיפה לקיבוץ גלויות. ישיבתו במצרים מוצדקת בכך שגם הקדוש ברוך הוא מצוי עם היהודים במצרים ומגן עליהם.
- ג. אף שאין למחבר שאיפות לעלות לארץ ישראל והוא מזהיר על נאמנות ועל שייכות לממלכה ולעיר שבקרן הוא חי, לאמיתו של דבר הוא מסתייג מאנשיהן עמוקות. מהבחינה הדתית הוא אינו מוצא היתר לאכילה משותפת עם נוכרים, ומן הבחינה הדתית-מדינית הוא חש שהניכור והעוינות בין יהודים ובין נוכרים אינה גל חולף אלא מצב מהותי. מהבחינה החברתית הוא שולל קבלת אזרחות אלכסנדרונית משום שיש לה מחיר דתי. האידיליה בין יהודים לנוכרים המתוארת בחיבורים של יהודים אחרים, כגון איגרת אריסטיאס, אינה המציאות שאותה מכיר וחווה המחבר, ומתקבל על הדעת שמק"ג הוא תגובה לתיאורים אידיליים אלה.
- ד. באמצעות מק"ג נחשף לעינינו עולם תרבותי של יהודי בן הגולה ההלניסטית החשובה בעולם: מחד גיסא הוא יהודי נאמן לדתו, מכיר את המקרא ואת מסורת ישראל ומסתמך עליהם בכתיבתו. מאידך גיסא הוא גם איש תרבות העולם, יודע לכתוב יוונית במשקל, מכיר את תולדות מדינתו ואישיה וגם חיבורים של סופרים קלאסיים והלניסטיים, וכותב בשפה פסבדו-קלאציסיסטית.
- כאמור, עניינים אלה נידונו בעבודתנו בהרחבה, ובמסגרת הדיון בחשיבותו ההיסטורית של הספר היצגנו אותם בקציר האומר.

## 2. מקבים ג – אטיולוגיה, תיאולוגיה ופולמוס

מסקנת הדיון בסעיף הקודם הייתה שסביר שביסודו של הסיפור של מק"ג קיים גרעין היסטורי, אך יחד עם זאת עיקר חשיבותו ההיסטורית של הספר אינה בחשיפתו של גרעין זה אלא בהגדרת העמדות והלכי הרוח המתבטאים בספר, השייכים לזמנו של המחבר האלכסנדרוני. דומה שכדי

להבין לאשורם את הלכי הרוח הללו יש לעמוד יותר על קנקנו של ספר מק"ג: אם חיבור היסטוריוגרפי אינו – איזה סוג של חיבור הוא? מי הם הקוראים שלהם ייעד המחבר את ספרו, מה מטרתו של מחבר הספר, והאם מילא ספר זה תפקיד בחיים הציבוריים של יהודי אלכסנדריה או מצרים? בחינת שאלות אלה עשויה לתרום להבנה טובה יותר של הספר בכלל ושל משמעותו ההיסטורית של מק"ג בפרט.

## 2.1. סוגה

הקושי בסיווגו של ספר מק"ג ניכר לעין בהשוואת הספרים הכלליים על הספרות החיצונית או על ימי הבית השני שדנו בו. במהדורת צירלסוורת כלול הספר בחטיבה העוסקת בספרות חכמה ופילוסופיה לצד מק"ד;<sup>248</sup> אצל שירר המעודכן מופיע מק"ג תחת הכותרת "ספרות פרוזה אודות העבר", שבה כלולים מק"ב ויוספוס מחד גיסא ויוסף ואסנת מאידך גיסא;<sup>249</sup> בהוצאת צירלס מק"ג נקבץ יחד עם מק"א ומק"ב בסיווג "ספרים היסטוריים", ולא בסיווג אחר הקיים במהדורה זו – "ספרים מעין היסטוריים עם מוסר השכל", הכולל את טוביה ויהודית.<sup>250</sup> ההוצאה בשפה הגרמנית של הספרות היהודית מהתקופה ההלניסטית והרומית (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit) פטרה את עצמה מהכרעה בכך שהיא מתעתדת לכלול את הספר בחטיבת הסיפורים ההיסטוריים והאגדיים.<sup>251</sup> מי צודק? לאיזו סוגה או סוגות יש לשייך את הספר?

ראשית, ברור שהספר אינו היסטוריוגרפי. אין צריך לומר שאין זו כתיבה היסטוריוגרפית כמו זו של פוליביוס; גם על פי קני מידה של היסטוריוגרפיה פאתטית הספר אינו יכול להיחשב כהיסטוריוגרפי.<sup>252</sup> על אף המסגרת ההיסטורית שבקרבה מונח הסיפור, צביונו האגדי והעדר פרטים היסטוריים מורים שאין מדובר בהיסטוריוגרפיה.<sup>253</sup> כך למשל בפסוקים הראשונים של

<sup>248</sup> Wisdom and Philosophical Literature. OTP, II, p. vi. ראו: OTP, II, p. vi.

<sup>249</sup> שירר, ג, עמ' x.

<sup>250</sup> Historical Books. צירלס 1913, א, עמ' v.

<sup>251</sup> Historische und legendarische Erzählungen. ראו למשל: מיטמן-ריכרט 2000, בצדו הפנימי של עמוד הכריכה האחרון של הספר.

<sup>252</sup> ראו: שטרן תשנ"א, עמ' 358, ולעומתו גוטמן תשי"ט, עמ' 49-50, והשוו להלן הערה 253.

<sup>253</sup> על הקביעה שהספר אינו היסטוריוגרפי ונימוקיה ועל צביונו האגדי של הספר ראו: ביכלר 1899, עמ' 173; אמט 1913, עמ' 155; צירקובר תשכ"א, עמ' 339, 355; הדס 1949 (1), עמ' 155; הדס 1953, עמ' 3, 13-15; שטרן תשנ"א, עמ' 358; פרנטה 1988, עמ' 147-148; ברקלי 1996, עמ' 192; גיוסון 1996, עמ' 7, 72-80; גרואן 1998, עמ' 227-230; קולינס 2000, עמ' 123; גם גוטמן תשי"ט, עמ' 50, הסבור כי "בסממני הסגנון... אין לראות שום עילה להוציא את הספר... מכלל הספרות ההיסטוריוגרפית", מודה כי "כוונתו [=של המחבר, נ"ח] לא הייתה כלל לחבר ספר שתוכנו כולל הרצאה היסטורית".

הספר, השאובים בעיקר מחיבור היסטוריוגרפי הלניסטי,<sup>254</sup> נזכרים בשמותיהם חמישה אישים היסטוריים: תלמי הרביעי פילופטור, אנטיוכוס השלישי, ארסינואי אחותו של תלמי, תיאודוטוס, דוסיתיאוס בן דרימילוס. לעומת זאת בשאר הספר נזכרים בשמותיהם רק ארבעה אישים: הרמון, שמעון, אלעזר ופילופטור. למעט הרמון שר הפילים, כל האזכורים הללו הם בפתחת האיגרות (פילופטור), או בפתחת התפילות (שמעון ואלעזר), ובמקומות אלה קיים חשד סביר שהשמות הם תוספת של המחבר. ואכן ראינו שלשמות הכהנים יש משמעות סמלית.<sup>255</sup> הווה אומר, מבחינת אזכור אישים לאחר ארבעת הפסוקים הראשונים של הספר, מק"ג נעדר כל אופי היסטוריוגרפי. אם הספר אינו היסטוריוגרפי, ודאי יש לשייכו לתחום הספרות. משה הדס עמד על מאפיינים אחדים של הרומן היווני הקיימים במק"ג, והציע לסווגו כקרב "רומן יווני" או "רומן פטריסטי".<sup>256</sup> אולם גם הדס עצמו מדגיש שמדובר במבדה היסטורית (historical fiction),<sup>257</sup> ובין המאפיינים של "הרומן היווני" הוא מונה גם את המסגרת ההיסטורית של הסיפור.<sup>258</sup> ואכן גם רבים אחרים עמדו בניסוחים שונים על כך שמק"ג משתמש בפרטים היסטוריים אמניים כדי לבנות סיפור לשם מטרותיו האידיאולוגיות-אקטואליות,<sup>259</sup> ובמקומות אחדים בחיבור זה עמדנו על הפרטים ההיסטוריים האמניים שבמק"ג כמו גם על אופיו הבדיוני.<sup>260</sup> מק"ג הינו אם כן שילוב של פרטים היסטוריים המעובדים במסגרת ספרותית אגדית, ובצדק יש לכנות סוגה זו "אגדה היסטורית" (historical fiction).<sup>261</sup>

<sup>254</sup>. ראו לעיל, סעיף א, 1.  
<sup>255</sup>. ראו לעיל פרק ב, סעיף ד, בסמוך להערות 105-108.  
<sup>256</sup>. הדס 1949 (1), עמ' 159-161; הדס 1949 (3), עמ' 101-104; הדס 1953, עמ' 13-15 (תנו דעתכם להסתייגות של הדס עצמו מהגדרה זו, שם בסוף הסעיף); מ' גודמן בתוך: שירר, ג', עמ' 538; פרנטיה 1988, עמ' 175. ראו גם: מורו 1941, עמ' 111.  
<sup>257</sup>. הדס 1949 (3), עמ' 101.  
<sup>258</sup>. הדס 1949 (1), עמ' 159; הדס 1949 (3), עמ' 101. ראו גם: מ' גודמן בתוך: שירר, ג', עמ' 538, 540 (aetiological historical romance); אנדרסן 1985 (1), עמ' 510 (historical romance); פאול 1987, עמ' 299; קולינס 2000, עמ' 123.  
<sup>259</sup>. כגון: גוטמן תשי"ט, למשל עמ' 60; שטרן תשנ"א, עמ' 358.  
<sup>260</sup>. ראו: פרק א, בסמוך להערות 15-16, בסיכום פרק א, ובראשיתו של סעיף זה.  
<sup>261</sup>. יסיף תשנ"ד, עמ' 53-55 (וראו עוד לעיל הערה 258). אולם בניגוד ליסיף, לדעתי אין לראות בשני הסיפורים שבמק"ג ספרות עממית (לפי הגדרותיו של יסיף שם, עמ' 5, 23, 56). אמנם אפשר שביסודו של החלק השני של הספר עומד סיפור עממי, שגירסה אחרת שלו עלתה על הכתב על ידי יוספוס בנגד אפיון (השוו למשל: אנדרסן 1985 (1), עמ' 511), אולם מחבר מק"ג עיבד את הסיפור ועיצב אותו באמצעות תוספות ושינויים, ובצורתו שבמק"ג אין זה סיפור עממי, כפי שסיף עצמו מעיר בעמ' 54 (ומובן שדבריו שם שעישוב זה הוא "מסממני מלאכתם של מתרגמי הסיפורים ליוונית" הוא טעות סופר, שהרי סיפורים אלה התחברו במקורם ביוונית). לגבי החלק הראשון, המקביל לסיפור הליודורוס במק"ב, כבר הראיתי בפרק ב בעבודה זו שהוא תגובה לנוסח כתוב של סיפור הליודורוס, וגם במקורו אינו יכול להיחשב סיפור עממי.

עבודת הדוקטורט של שרה ג'ונסון מוקדשת בעיקרה לבחינת הסוגה הספרותית הזו המשלבת היסטוריה עם בדיון, שבה כלול גם מק"ג.<sup>262</sup> לדעתה השימוש במסגרת ההיסטורית ובפרטים ההיסטוריים האמינים בתוך סיפור בדיוני הוא מכוון, ויש לראותו ככלי שנועד ליצור אשליה משכנעת של אותנטיות, ולעזור להעביר את המסר של הכותב בדרך יותר אפקטיבית.<sup>263</sup> בתוך המסגרת ההיסטורית המחבר שינה מן ההיסטוריה וסילף פרטים במודע למען מטרותיו הדידקטיות.<sup>264</sup> הקורא, כמו הכותב, מודע היטב לכך שאין מדובר באירועים שהתרחשו, ואף אחד אינו מצפה מהקורא שיאמין שהספר הוא היסטוריה. הדיון בטיבו ההיסטורי של הסיפור של מק"ג אינו ממין העניין, ועיצוב הספר במסגרת היסטורית נועד רק כדי לחזק את אמינות המסר ולשכנע בו, שהרי יש להחשיבו "מציאות".<sup>265</sup> עיקר עניינה של ג'ונסון בחלק הראשון של עבודתה הוא להציג את הפער בין ההיסטוריה ובין הסיפור, ולבאר מה מטרותיו של מחבר הספר בעבדו את ההיסטוריה לסיפור, וכיצד הוא משיג מטרות אלה. שאלת מטרותיו של הספר היא שתעמוד במוקד הדיון בתחילת הסעיף הבא.

## **2.2. מטרת הספר וקהל היעד**

שאלות מטרת הספר וקהל היעד של המחבר הן מן השאלות ההיסטוריות והפרשניות החשובות של הספר. הקביעה שעניין מסוים הוא מטרת הספר, טומנת בחובה מיניה וביה את הקביעה שהעניין עמד בתודעתו של המחבר, והיה חשוב דיו כדי שאותו מחבר יכתוב יצירה למען מטרה זו. קביעת קהל היעד מגדירה באופן דומה את הקבוצה שאמורה לקרוא את הספר, וממילא משרטטת תבנית חברתית תרבותית של ימי המחבר. בשל חשיבות השאלות יש להישמר במיוחד מהנחת המבוקש, ולסמוך את ההשערות על הנתונים עצמם.

### **2.2.1. מטרת הספר**

בשני מקומות שונים בסוף מק"ג מספר המחבר שבשל הצלתם קבעו היהודים חגיגה שנתית. במקום הראשון נאמר (ו, 36) שהיהודים קבעו לחוג מדי שנה את הימים האמורים (τὰς προεπισημένους ἡμέρας), דהיינו שבעת ימי המשתה הנזכרים לפני כן בפס' 30, ושמועדם הוא

<sup>262</sup> ג'ונסון 1996, עמ' 8.

<sup>263</sup> כעין זה הגדיר את מטרת ה"אגדה ההיסטורית" יסף תשנ"ד, עמ' 52: "לעורר אמון ואותנטיות".

<sup>264</sup> ג'ונסון 1996, עמ' 109-110.

<sup>265</sup> ג'ונסון 1996, עמ' 218-219; גרואן 1998, עמ' 228.

בין השמיני לארבעה עשר בחודש אפיפי על פי פס' 40 בהמשך הפרק. עם הגיעם לביתם קבעו היהודים שוב לחוג גם את הימים האלה (ז, 19-20: τὰς ἡμέρας... αὐτὰς...<sup>266</sup>). נראה שמק"ג מייחס לעניין זה חשיבות מרובה, משום שבשני המקומות פסוקים אלה מפסיקים בתיאור ההשתלשלות הסדירה של המאורעות ומספרים על ההחלטה של היהודים לחוג את תשועתם מדי שנה. אפשר אפוא להציע – כפי שסבורים חוקרים רבים – שמטרתו של מק"ג היא אטיולוגית, לבאר את קיומו של חג שנתי בקרב יהודי מצרים.<sup>267</sup>

אין להכחיש שיש במק"ג אטיולוגיה, אולם נראה שלא זו מטרתו העיקרית של הספר. ראינו כבר בפרק זה שמחבר הספר צירף מקורות שונים ויצר מהם חיבור משלו. אילו הייתה מטרת המחבר רק לבאר את טעמו של החג, נראה שלא היה נזקק לחלקים אחדים בחיבורו שלכאורה אינם תורמים להבנת החג וטעמו, כגון האירועים בירושלים (א-ב, 24), הלגלוג החוזר על המלך השיכור ועל כשלון מפקד היהודים, ציטוט שתי התפילות ושתי האיגרות ועוד. לשם המטרה האטיולוגית יכול היה מחבר הספר ליצור סיפור במתכונת הדומה לסיפור הפילים בימי תלמי פיסקון המופיע ב"נגד אפיון". קשה להניח שכל העניינים הללו מופיעים בספר מק"ג רק כדי להוסיף לסיפור מתח ועניין או כדי לשוות לו אמינות ושכנוע. מסתבר שלפחות מקצת מחלקים אלה עשויים לחשוף את מטרת המחבר שצירף את כולם לספרו. סביר אפוא שמק"ג הוא חיבור אטיולוגי, אך אין לראות בכך את מטרתו הבלעדית או העיקרית של הספר.<sup>268</sup>

בעלי ה"גישה המשברית"<sup>269</sup> בתיארוך מק"ג מציעים בהתאם לתפיסתם מטרה אחרת לחיבור הספר. הואיל והספר התחבר בשעת משבר, מטרתו היא ודאי לסייע בהתמודדות עם המשבר. ציריקובר, הסבור שהספר התחבר בימים הראשונים של השלטון הרומי במצרים עם הטלת מס הלאוגרפיה והירידה במעמד האזרחי של היהודים, אינו מצהיר בפירוש על מטרת הספר. אולם נראה שלדעתו מטרת הספר היא להתנגד לעמדת העשירים והמיוחסים מקרב יהודי אלכסנדריה,

<sup>266</sup>. לא ברור בדיוק מועדם של ימים אלה; ראו לעיל הערה 51, ובסמוך לה, גם על הכפילות בתיאור תקנת החג.  
<sup>267</sup>. ביקרמן 1928, טור 800; מורו 1941, עמ' 118; הדס 1953, עמ' 24; מומילאנו 1975 (1), עמ' 87; אנדרסן 1985 (1), עמ' 512, 515, 527; מ' גודמן בתוך: שירר, ג', עמ' 539; ויליאמס 1995, עמ' 20-21; טרומפ 1995, עמ' 322, 327; ברקלי 1996, עמ' 202-203. יש הדנים בטיבו האטיולוגי של ספר במסגרת שאלת הסוגה (ראו למשל אוואלד 1880, עמ' 470 [a little festival-book]; הדס 1953, עמ' 15-16). אולם אטיולוגיה עשויה ללוש סוגות שונות, ולכן קבעתי את מקום הדיון באטיולוגיה בסעיף זה.

<sup>268</sup>. לקשיים על העמדה האטיולוגית השוו: מלז' 1995, עמ' 147; ויליאמס 1995, עמ' 21. טרומפ 1995, עמ' 322, מפרש שהמטרה של הוספת הסיפור בירושלים לסיפור על רדיפת היהודים במצרים היא שילובה של האגדה על החג היהודי מצרי בתוך הקשר היסטורי אמין. אולם ניתן להשיג מטרה זו בלא להוסיף סיפור משבר במקום אחר כפי שיוספוס נוטע את סיפורו בהקשר היסטורי. עובדה היא שדווקא ההקשר ההיסטורי האמין הזה, הוא נקודת המוצא של המחקר בזיהוי המקורות שמהם מורכב מק"ג.

<sup>269</sup>. עיבוד שלי למינוחו של אנדרסן 1985 (1), עמ' 512: "crisis document".



ולא לבקש אחר האזרחות האלכסנדרונית.<sup>270</sup> הדס, המחזיק בעמדה "משברית" דומה לזו של צ'ריקובר, מפרט יותר. לדבריו אפשר שמטרת המחבר היא לעודד את היהודים במשבר האזרחות ולחזק את אמונתם בייחודם ובהשגחה העליונה המסייעת להם.<sup>271</sup> לצד זאת, לדעתו, אחת ממטרותיו של הספר היא להטיף ליחס ידידותי כלפי הסביבה הנוכרית, ולא "לשבור את הכלים" בשל המשבר.<sup>272</sup> גם קולינס, המתארך את הספר לימי קליגולה, סבור שהספר נועד לשמר במצב טוב את היחסים בין יהודים ובין נוכרים על אף העימותים הקשים בתקופתו.<sup>273</sup>

אף שאינני מקבל את "הגישה המשברית" בתיארוך הספר, מסתבר שהמטרות שמציגים בעלי גישה זו אינן נובעות דווקא ממנה, ולעיקרון העומד בבסיסן יש קיום עצמאי. גם חוקרים המתארכים את הספר לתקופה התלמית במאה הראשונה לפה"ס מעלים כיוונים דומים. אמת, למשל, מציע שהספר נועד לחזק את היהודים באמונתם בעצמם ובייעודם, ולשבח את היהודים המאמינים והנאמנים.<sup>274</sup> מטרה זו מבארת, לדעתו, את הוספת האירוע בירושלים לסיפור שהתרחש במצרים, בכך שהגורם לרדיפת היהודים אינו תמיכתם בקלאופטרה נגד פיסקון העשויה להתפרש כמרידה, אלא אירוע שהתרחש בירושלים ושליהודים לא הייתה בו כל אשמה.<sup>275</sup> גוטמן מטעים שמגמתו של מק"ג היא ריטורית-דתית, להראות את כוחה של תפילה שרק בזכותה נפתרים משברים בלתי פתירים.<sup>276</sup> מדברי טרייסי נראה שמק"ג נועד לחזק את המגמה הלאומנית של יהודי מצרים ואת היבדלותם של היהודים מהגויים ומהמלכות,<sup>277</sup> ולדעת גרדנר מק"ג עוסק בשאלת הקיום היהודי בגולה ומטרת המחבר היא "שכנוע אחיו לא להיות מעורבים מדי בתרבות הנוכרית".<sup>278</sup> גם שרה ג'ונסון סבורה שהספר עוסק בשאלת הקיום היהודי בגולה, ולדעתה מטרתו

<sup>270</sup> ראו: צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 356-365. כך מגדיר בפירוש את מטרתו של הספר פרנטה 1988, עמ' 170, האוחז בשיטתו של צ'ריקובר בתיארוך הספר.

<sup>271</sup> הדס 1953, עמ' 23. לעניין "חיזוק האמונה" השוו גם: הדס 1949 (1), עמ' 155; עידוד בשעת משבר מופיע גם אצל גרים 1957, עמ' 217; ביכלר 1899, עמ' 174.

<sup>272</sup> הדס 1953, עמ' 24-25; טרומפ 1995, עמ' 328-328 (כמטרה משנית לצד המטרה האטיולוגית).

<sup>273</sup> קולינס 1983, עמ' 107-111, קולינס 2000, עמ' 126-131. קולינס מצביע על כך שההבדל העיקרי בין המציאות ההיסטורית בימי קליגולה לספר מק"ג הוא בדמותם של היוונים. בעוד שבמציאות היוונים היו האויבים המרים של היהודים, בספר הם מוצגים כאוהדי היהודים. המגמה האפולוגטית בהצגה זו ברורה (ראו לעיל, פרק ד, בסמוך להערה 52), ונראה שיצירת הפער מן המציאות על ידי מחבר מק"ג היא לדעת קולינס המטרה והתועלת בסיפור האירועים במק"ג.

<sup>274</sup> אמת 1913, עמ' 158, 160-161. כעין זה גם דברי אנדרסן 1985 (1), עמ' 512.

<sup>275</sup> אמת 1913, עמ' 160.

<sup>276</sup> גוטמן תשי"ט, עמ' 53-54, 60.

<sup>277</sup> טרייסי 1928, עמ' 248-249, ולדעתו איגרת אריסטיאס נכתבה בתגובה לעמדותיו הלאומניות של מק"ג.

<sup>278</sup> גרדנר תשמ"ח, עמ' 295. לכיוונים דומים בניסוחים שונים, השוו: צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 362-364; מ' גודמן בתוך: שירר ג', עמ' 539 (to provide the Jews of Alexandria with ammunition in their struggle against the resident Greeks which occupied them). הועלו גם הצעות אחרות למטרת הספר. למשל, ביכלר 1899, עמ' 192, סבור שהסיפור על הפריצה למקדש נוסף כדי להוכיח את חשיבותו של המקדש בירושלים וכדי להוכיח שכל הפוגע בו לא יינקח, וכל זאת במסגרת פולמוס אנטי שומרוני של מק"ג.

היא להציג ליהודי הנאמן המצוי בעולם ההלניסטי דרך ביניים בין השלילה שבהתבדלות מן הגויים ובין הסכנה שבהתבוללות.<sup>279</sup> הספר מטיף להתבדלות מהגויים בפולחן ובאוכל, אך לקרבה בשאר תחומי החיים. באמצעות סיפורה מחדש של ההיסטוריה מבקש הספר ליצור זהות יהודית הלניסטית הכוללת את ערכי היהדות עם ערכי העולם ההלניסטי.<sup>280</sup> גרואן צועד בדרך דומה והוא סבור כי הספר מבליט את הדו-קיום בשלום בין יהודים למלכות ולנוכרים ואת מרכזיותם של יהודים בממלכה ההלניסטית, ולפי מק"ג גם אם יופרע אי-פעם דו-קיום זה, ישוב השלום במהרה לשרור.<sup>281</sup>

נקודת מבט חדשה הציע דיויד ויליאמס. גם הוא מסכים שמק"ג הוא חיבור אטיולוגי, אך לדעתו חלקו הראשון של הספר – האירועים בירושלים – אינו קשור למטרה זו. לכן הוא הציע ששילובו של חלק זה בספר בא להגן על יהודי הגולה מפני ביטויי העליונות של יהודי ארץ ישראל ולומר שיהודי מצרים אינם נחותים מיהודי ירושלים, ושהגורל היהודי בכל מקום אחד הוא. לדעת ויליאמס מסר זה נועד לאזניהם של יהודי ארץ ישראל שביקשו לכפוף את יהודי מצרים למרותם.<sup>282</sup>

נמצא אפוא שמלבד ההסבר האטיולוגי ההצעות השונות למטרות הספר מתמקדות בעיקר בשני תחומים של הקיום היהודי בגולה: הדתי – חיזוק אמונתם של היהודים או כעין זה, והאזרחי – הטפה לדו-קיום שלם ושלו עם הנוכרים, או הטפה להיבדלות מהם.<sup>283</sup> יוצאת מן הכלל היא הצעתו של ויליאמס המגדירה מטרה מתחום שונה, הקשור לעולם הדתי אך מנקודת התייחסות אחרת. לאור המסקנות של הפרקים הקודמים נראה שניתן להגדיר את מטרות הספר בדרך שונה במקצת ויותר קונקרטית. מן הבחינה הדתית אין כאן רק חיזוק האמונה ועידוד הנאמנים ליהדות, אלא מאבק נגד אלטרנטיבה ספיציפית: פולחן דיוניסוס שנתמך על ידי המלכות. הספר נלחם נגד נטייה אלילית-דיוניסית של יהודים, ומצייר את היהדות בצבעים דיוניסיים אחדים כדי להבליט את יתרונה של אמונת ישראל על פני הפיתוי הדיוניסי.<sup>284</sup> אולם אין זו המטרה הדתית היחידה של מק"ג. לצד המאבק ביהודים הנוטים לפולחן דיוניסוס מאיימת על יהדותם של בני אלכסנדריה גם

<sup>279</sup> ג'ונסון 1996, עמ' 62-70. הניסוח בפנים מופיע בתחילת עמ' 63.

<sup>280</sup> ג'ונסון 1996, עמ' 70.

<sup>281</sup> ג'ונסון 1996, עמ' 28-44; גרואן 1998, עמ' 233-234, 236. נראה שנקודה זו מערערת את תפיסתו של גרואן השוללת את ההשערה שמק"ג משקף התנגשות כלשהי בין יהודים למלכות בתקופה התלמית: אם מערכת היחסים בין יהודים למלכות היא כל כך טובה, מניין צצה לה המחשבה הפרועה שמא יתרחש אי פעם עימות ביניהם?

<sup>282</sup> ויליאמס 1995, עמ' 24-29.

<sup>283</sup> ראו עוד: שטרן תשנ"א, עמ' 358-359.

<sup>284</sup> ראו לעיל, פרק א. השוו גם: קאוסלנד 2001, עמ' 547-548.

התנשאותם הדתית של יהודי ארץ ישראל. תודעת נחיתות במעמד הדתי עשויה להחליש את המחויבות הדתית, וכנגד סכנה זו נלחם מק"ג וקובע כי ה' קרוב לעמו שבמצרים, וחס להם ליהודים שבמצרים להתבטל אל מול אחיהם בירושלים.<sup>285</sup> צירופן של שתי המטרות הדתיות הללו בעצם משיב לשאלת טיבו של הקיום היהודי בגולה, ומגדיר את זהותו הדתית של יהודי בן הגולה המצרית. ניתן אפוא לומר שמטרתו של מק"ג היא להגדיר את זהותו הדתית של היהודי בן הגולה התלמית.

לעומת זאת נראה כי, אף שמק"ג מביע עמדה בשאלת יחסי יהודים עם המלכות והנוכרים, אין זו עיקר מטרת הספר. בנושא זה המחבר מציג את העמדה השכיחה על חובת הנאמנות של היהודים למלכות, ואף שהוא חולק על האידיליה ביחסי יהודים ומלכות המצוירת באיגרת אריסטיאס, ניכר מאמץ של מחבר מק"ג לעמעם את תיאורו של מצב העימות בין יהודים למלכות ולנוכרים, ולכן נראה שאין זו מטרתו העיקרית של הספר.<sup>286</sup>

## 2.2.2. קהל היעד

שאלת קהל היעד של הספרות היהודית ההלניסטית בכללותה נידונה בפירוט על ידי צ'ריקובר, ומסקנתו היא "שהספרות היהודית האלכסנדרונית היתה מכוונת כלפי פנים ולא כלפי חוץ", דהיינו ליהודים ולא לנוכרים.<sup>287</sup> אין צורך אפוא לשוב ולדון בספרות זו בכללותה, ויש רק לבחון האם מק"ג עצמו מנדב רמזים על הקהל שלו הוא מיועד.

שאלת קהל היעד של ספר מק"ג קשורה ישירות לשאלת מטרת הספר. אם מטרת הספר היא חיזוק האמונה של יהודי מצרים, ברור שהספר מיועד ליהודי מצרים. רוב המטרות שהוצגו לעיל הן מטרות יהודיות פנימיות, וממילא ברור שקהל היעד הוא פנימי – יהודי מצרים.<sup>288</sup> ויליאמס הציע שקהל היעד הוא גם יהודי ארץ ישראל, אך לדעתי סביר שגם הפולמוס נגד עליונותם של יהודי ארץ ישראל נכתב דווקא לאזניהם של יהודי מצרים.<sup>289</sup>

<sup>285</sup>. ראו לעיל פרקים ב-ג.

<sup>286</sup>. ראו לעיל פרקים ד-ה.

<sup>287</sup>. צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 294-307. הציטוט הוא מעמ' 306.

<sup>288</sup>. מלבד הפרקים הדנים במטרות שהוגדרו לעיל, ראו גם הדיונים לעיל, פרק ד, סעיף ב, בסמוך להערה 58; שם, סעיף ג ובהערות 66, 76; שם תחילת סעיף ד.

<sup>289</sup>. ראו לעיל פרק ב, סעיף ד, בעיקר בסמוך להערות 110-112.

האם ניתן לדייק יותר ולאתר – בעקבות דרישתו של צ'ריקובר<sup>290</sup> – את הפלח המדויק של יהודי מצרים שלמענו נכתב הספר? צ'ריקובר קובע כי העמדות המובעות בספר – נגד שאיפה לאזרחות אלכסנדרונית וחזיון ההתבדלות מן הגויים – שופכות אור על החוג החברתי שעליו נמנה מחברו, הלוא הוא "ההמון הרחב של האוכלוסים היהודים באלכסנדריה".<sup>291</sup> ניתן אפוא להניח מדברי צ'ריקובר שקהל היעד הטבעי של מק"ג הוא הציבור המחזיק בעמדות דומות – דהיינו בני מעמדו של המחבר, שאותם מבקש המחבר לחזק בעמדתם. מסתבר שלאור היגיון זה ייחסה גיונסון לצ'ריקובר את העמדה שמק"ג היה אהוד בקרב בני אותו מעמד חברתי נמוך, וזאת במהלך הדיון שלה בשאלת הפלח המדויק של קהל היעד היהודי של הספר.<sup>292</sup> אולם במקור שאלו מפנה גיונסון צ'ריקובר עוסק רק בהגדרת המעמד החברתי של המחבר!<sup>293</sup> ואכן מתקבל על הדעת שגם חלקים נוספים של הציבור היהודי – ואף כאלה המתנגדים לעמדותיו של מק"ג – היו קהל היעד של הציבור, שהרי הספר אינו נעדר טון ומגמה פולמוסיים, ואין סיבה להניח שאלה נועדו רק לצרכי תעמולה פנים-מעמדית. דומה שניתן למצוא אצל צ'ריקובר רמזים דווקא לכיוון הפוך, משום שלדעתו טיעונו של מק"ג מתמודדים ישירות עם טענות החוגים הגבוהים של יהדות אלכסנדריה,<sup>294</sup> ואפשר אפוא שטיעונים אלה נכתבו גם עבור חוגים אלה, כדי להתפלמס עמם.

בניגוד לדברים אלה מגדירה גיונסון פלח אוכלוסיה יהודי שעבורו נכתב הספר. לדעתה קהל היעד העיקרי של מק"ג הוא דווקא האליטות והחוגים הגבוהים בחברה היהודית, או אלה שביקשו להיות מזוהים כך.<sup>295</sup> עמדה זו נובעת מתפיסתה את עמדתו של המחבר כתומכת בקרבה ושייכות לאליטות הנוכריות, ולדעתה הדבר מתאים בעיקר לקוראים מן האליטות היהודיות החפצים בשייכות זו. עוד היא טוענת שהעובדה שזכרת במק"ג הצעת אזרחות ליהודים, משקפת את הקוראים הפוטנציאליים – אנשים מן השכבות הגבוהות של הציבור היהודי, שעשויים היו לשאוף להידמות לאזרחים האלכסנדרונים היוונים.<sup>296</sup> אולם עמדתה של גיונסון אינה מסתברת. ראשית, אין לקבל את תפיסתה אודות עמדתו של מק"ג ביחס לקרבה לשלטון הנוכרי, כפי שראינו בפרק

<sup>290</sup> צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 313-315, מצביע על קיומם של זרמים ציבוריים שונים בקרב יהדות מצרים, ועל הצורך לאתר את הזרם שאליו שייך כל מחבר. השאלה המוצגת כאן היא, האם ניתן לאתר בצורה דומה גם את קהל היעד.

<sup>291</sup> צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 363-364.

<sup>292</sup> גיונסון 1996, עמ' 62 והערה 20.

<sup>293</sup> ראו: צ'ריקובר 1956, עמ' 192, הערה 46: "this sharp expression testifies to the background of the poor and embittered to whom the author belonged".

<sup>294</sup> צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 362.

<sup>295</sup> גיונסון 1996, עמ' 67.

<sup>296</sup> גיונסון 1996, עמ' 66-67.

ד. <sup>297</sup> שנית, האם לא נכון יהיה להניח שמלבד האליטות גם בני מעמדות אחרים היו עשויים לשאוף לאזרחות אלכסנדרונית? הרי צ'ריקובר הראה את הגיוון הרב במעמדם החברתי והכלכלי של יהודי מצרים. <sup>298</sup> האין זה מתקבל על הדעת שגם בני מעמדות ביניים עשויים היו לשאוף לשפר את מעמדם האזרחי?

נקודה זו מביאה לטענות עקרוניות יותר. לצד התנגדותו של מחבר מק"ג לקרבה לשלטון הנוכרי, ראינו בפרק ד שהמחבר מעורה בתרבות היוונית. הווה אומר, אין אפשרות ליצור דיכטומיה חד משמעית בקרב יהדות מצרים ההלניסטית בין אליטות מיונות ובין המון דתי. <sup>299</sup> גם גיונסון מדגישה את נאמנותו של המחבר לדת היהודית לצד היותו מן האליטות. <sup>300</sup> התמונה החברתית ביהדות מצרים ההלניסטית הייתה אפוא מורכבת יותר מאשר חלוקה פשוטה לשתי קבוצות, ולכן ניסיון לתחום את קהל היעד של מק"ג באחת משתי הקבוצות הללו נידון מראש לכישלון. מצד נוסף, עמדותיו של ספר עשויות לסייע באיתור הזרם שאלי שייך המחבר, אולם נראה שבהעדר ראיה ברורה אין להסתמך עליהן בקביעת קהל היעד, משום שמחבר ודאי שואף לתפוצה רחבה של יצירתו, ולא בצמצומה למשוכנעים ממילא. לכן נראה שיש להסתפק בקביעה הכללית שקהל היעד של מק"ג הוא יהודי מצרים ההלניסטית בספקטרום הרחב המשתרע מן הזרמים העלולים להתפתות לעולם היווני ועד לזרמים המושפעים מיהדות ארץ ישראל.

רק חוקרים בודדים הניחו שמק"ג מיועד גם לקורא הנוכרי. לדעתם המסר לקורא זה הוא שהיהודי נאמן למלוכה, ועל אף נאמנותו לדתו אין לראות בו עוין למלוכה ולחברה. <sup>301</sup> אולם אין סיבה להניח קהל יעד נוכרי, שהרי נאמנות היהודים לשלטון היא עניין שחשוב למחבר היהודי להדגיש לקוראיו היהודים, בין אם כאמצעי מניעה של מרידות ובין אם כתגובה לפקפוקים פנימיים העלולים להתעורר אל נוכח טענות הנוכרים.

### 2.2.3. קריאה בציבור

אחת מהחובות ההלכתיות של חג הפורים היא קריאה ציבורית של מגילת אסתר. חובה זו אינה נזכרת במגילה עצמה, אך היא מופיעה כבר בספרות התנאים. חובת הקריאה נועדה אל נכון

<sup>297</sup> בעיקר בסעיף ב בפרק.

<sup>298</sup> צ'ריקובר תשכ"ג, עמ' 30-72 (ראו הסיכום בעמ' 71-72).

<sup>299</sup> בניגוד למשתמע מצ'ריקובר תשכ"א, עמ' 314-315.

<sup>300</sup> גיונסון 1996, עמ' 63-66.

<sup>301</sup> אמט 1913, עמ' 158; אנדרסן 1985 (1), עמ' 513. כך נראה גם מדברי אוואלד 1880, עמ' 469, ולדעתו הוכחת הנאמנות הזו צריכה הייתה לסייע ליהודים בתקופה הרומית, שבה התגברה העוינות כלפי היהודים. ראו גם טרייסי 1928, עמ' 244 (על המגמה הרווחת בהערכת מק"ג); ויליאמס 1995, עמ' 18, הערה 3.

להבהיר ולפרסם את משמעותו של החג ואת הרקע להיווצרותו, ולעודד את העם בעתות צרה ורדיפה. בכך גם מתחזקים ציונו של החג לדורות ושמירת ההלכות הנוהגות בו. הדמיון בין סיפור אסתר לספר מק"ג מחד גיסא, ומטרות הספר וקהל היעד שלו מאידך גיסא עשויים לעורר את השאלה: האם גם מק"ג היה נקרא בציבור? האם הוא נכתב כדי להיקרא בציבור?

חוקרים אחדים שיערו שספר מק"ג היה נקרא בציבור.<sup>302</sup> טרייסי מניח שזו הדרך המתאימה ביותר לחוג את החג הנוכח בסוף הספר,<sup>303</sup> ופרנסה מנמק קביעה זו בכך שספר תעמולתי כמו מק"ג, הכולל גינוי חריף ליהודים הנוטשים את דת אבותיהם, מנוסח בצורה כזו רק בשל המסגרת הציבורית שבה נועד להיקרא, כדי להרתיע את מי ששוקל ליטוש את תורת אמו ולחזק את היהודים באמונתם.<sup>304</sup> אולם מובן שניתן לנסח גינוי חריף לאלה שנוטשים את אמונת אבותיהם גם אם גינוי זה אינו עתיד להיקרא בציבור פעם בשנה. הדס מתלבט בשאלה זו ביחס לפסוק האחרון בספר (ז, 23): "ברוך מפלט ישראל לנצח אמן". פסוק זה המנוסח כברכה ליטורגית עשוי לרמוז כי הספר נקרא במסגרת ליטורגית, והברכה היא סיומה של הקריאה. ברס, הדס עצמו מעיר כי אין בברכה החותמת את הספר ראייה להיותו נקרא בציבור, משום שחתימה מעין זו המשבחת את האל מצויה גם בספרים אחרים, שאין סיבה להניח שנקראו בציבור.<sup>305</sup> נראה שתפקידה של חתימה כעין זו הוא הודאה לה' על סיום המפעל של כתיבת הספר, והיא מציינת אפוא רק את סופו של הספר ולא את הפונקציה הדתית שמילא.

נמצא שאין כל ראייה, מן הספר או מחוצה לו, שהספר היה נקרא בציבור בחגיגת התשועה השנתית, או שהספר נכתב לשם כך.

\* \* \*

עולה מדיונינו בפרק זה, שהמחבר היהודי האלכסנדרוני של מק"ג ערך כמה מקורות לחיבור אחד ואחדותי בתקופה התלמית, במאה הראשונה לפה"ס. על אף המעטה ההיסטורי שלובש מק"ג שודאי טומן בחובו גם גרעין היסטורי, הוא אינו חיבור היסטוריוגרפי כל עיקר. יש לסווג את הספר

<sup>302</sup> אמט 1913, עמ' 158, הערה 9 (כאפשרות שלכך נועד הספר); טרייסי 1928, עמ' 247; הדס 1953, עמ' 18, 85 (כאפשרות); פרנסה 1988, עמ' 175.

<sup>303</sup> טרייסי 1928, עמ' 247. טיעון זה אינו מובן. מדוע אי אפשר לחוג את החג בשתייה כמו שכתוב במפורש בפרק ו, 36? אמנם אפשר שיש לפרש את תיאור דרך החגיגה הנזכרת שם: "לא לתכלית של זלילה אלא של תשועה", כמגדיר את דרך החגיגה – חגיגה רוחנית, ולכן גם הקימו בית תפילה. לפי זה קריאת מק"ג היא חלק בלתי נפרד של העניין.

<sup>304</sup> פרנסה 1988, עמ' 175. טיעון זה חזק דיו בעיני פרנסה כדי לבסס את ההשערה שהספר התחבר בימי קליגולה, ורק שיקולים אחרים מביאים אותו לדחות הצעה זו למועד חיבור הספר.

<sup>305</sup> הדס 1953, עמ' 85. הוא מזכיר את מק"ד, טוביה, בן סירה וחתימת ספרי תהלים, ואפשר להוסיף גם את ספר אדם וחווה. בחלק מהספרים הללו (כגון ספרי תהלים ובן סירה) ניתן לשער כי פסוק החתימה הוא תוספת של עורך הספר, אך בחלקם נראה שזו מגמת המחבר לסיים בברכה לאל הנצחי, ובמקרים רבים גם מסתבר שהברכה קשורה לספר עצמו, ומשבחת את ה' על השגחתו בעולם המתוארת בספר.

כמבדה היסטורי שמגמתו היא אקטואלית-חינוכית עבור יהודי מצרים. המתברר רוצה לחזק את היהודים הנאמנים לדתם ונלחם נגד יהודים המקבלים את פולחן דיוניסוס, ולצד זאת הוא מחזק את עמדתם הדתית העצמאית של יהודי מצרים אל מול יהודי ארץ ישראל.

## סיכום

ספר מקבים ג מבטא השקפת עולם מורכבת ואף ייחודית של יהודי הלניסטי בן הגולה האלכסנדרונית, אשר חש צורך למצוא את שביל הזהב בין המרכיבים השונים והמגוונים הבונים את זהותו, שבכל אחד מהם די היה כדי לפרנס זהות שלמה: יהודי בדתו, תושב אלכסנדריה, נתין הממלכה התלמית ואדם בעל תרבות הלניסטית. עבודה זו חושפת ומתארת את נימיה וגווניה השונים של השקפת עולם זו על מורכבותה ועל ייחודה. היא מבקשת לטעת אותה בגבולות של זמן ובתוך הקשר היסטורי, ומאפיינת כמה עניינים בספר מק"ג – הכלי שבתוכו נוצקה.

המרכיבים הבסיסיים הבונים את הזהות היהודית בגולה ההלניסטית והמאפשרים את קיומה הם נאמנות לדת היהודית ונאמנות למדינה, שהרי בלא הדת היהודית אין "יהדות", ובלא נאמנות למדינה אין אפשרות של קיום בגולה. שני מרכיבים אלה ניכרים בבירור במק"ג. היסוד הדתי מתבטא במלחמתו נגד יהודים המצטרפים לפולחן אלילי או הסועדים יחד עם נוכרים. לפי מק"ג האיום על היהדות אינו גזרת המלך אלא שלוש מאות היהודים שצייתו לה והצטרפו לפולחן דיוניסוס. לכן סופם היה שנהרגו בידי היהודים הנאמנים למסורת האבות. היסוד הדתי מתבטא גם בענייני מאכלות אסורות. בנוגע לזה מספר מק"ג שהיהודים והמלך ערכו משתאות לאחר הצלת היהודים, אך משתאות אלה היו נפרדים זה מזה. היסוד השני, שהיהודים נאמנים למדינה, חוזר בפירוש פעמים אחדות בספר, הן מפי המלך התלמי הן בהצהרות של גורמים אחרים.

אולם כיצד ניתן למעשה לשלב את שני היסודות יחדיו? האין סתירה פנימית בין נאמנות לדת יהודית ובין נאמנות למדינה שאינה יהודית ופולחנה אלילי? ואכן, טענה זו הועלתה כבר בעולם העתיק על ידי חוגים נוכריים שהיו עוינים ליהודים. מחבר מק"ג מודע להאשמות אלה (ג, 2, 4, 7), והוא מסתייג משתי התשובות הקיצוניות האפשריות המוותרות על אחד משני היסודות: הוא שולל כל ניסיון למרוד במלכות – המאשר בפועל את טענת חוסר הנאמנות – והוא גם מתנגד לניסיון להצטרף לפולחן המלכותי – המאשר בעקיפין את אשמת חוסר הנאמנות למדינה של היהודים המסורתיים שאינם מצטרפים לפולחן זה. מק"ג מציע אפשרות שלישית: רק מי שנאמן לדתו היהודית, יכול להיות נאמן באמת למלכות (ז, 11). יתרה מזו, לפי השקפת מחבר הספר, יסוד הנאמנות (של היהודים) לעיר אלכסנדריה הוא הנאמנות לתורה (ב, 31)<sup>1</sup>! אם כן, לשני יסודות

---

<sup>1</sup>. ראו הדיון על פסוק זה בסוף פרק ב.



הקיום היהודי בגולה שורש אחד: הנאמנות לתורה היהודית היא היא ההוכחה והיסוד של הנאמנות למלכות.

אך כיצד הנאמנות לתורה היהודית היא שורש ויסוד הנאמנות למדינה? מה טיבה של אותה תורה יהודית בעיני מחבר מק"ג? ראשית, כמובן, שמירה על החוקים: איסור על עבודת אלילים, היבדלות מנוכרים במאכלות, ואיסור על כניסת זר לקודש הקודשים הם החוקים הנזכרים במק"ג. מלבד זאת בולטת בספר הקרבה של יהודי מצרים לה'. הם מתפללים וה' נענה לתפילתם, והוא אף מתגלה באמצעות מלאכיו בהיפודרוס במצרים ומושיע את היהודים. התגלות כזו לא התרחשה במקדש בירושלים בשעה שריחפה עליו סכנת חילול, ומכאן שה' קרוב יותר לקוראיו בהיפודרוס במצרים מאשר במקדש בירושלים. במילים אחרות, אלוהי היהודים אינו נמצא דווקא ביהודה, אלא במקום שבו יהודים נאמנים מצויים; "יהדות" – אינה דווקא ביהודה, ואפשר להיות יהודי נאמן ולזכות בהכרה אלוהית על כך במצרים. ואם "יהדות" אינה מחייבת מקום מסוים מחוץ למצרים, בטל אחד מן הגורמים העשויים להטיל חשד על נאמנותם של היהודים למדינה שבקרבה הם חיים. זאת ועוד, ה' השומר על היהודים הנאמנים במצרים, הוא גם השומר על המדינה התלמיית ומכוון אותה בדרך מוצלחת (ז, 2), ואם ייפגעו היהודים עלולה גם המדינה להיפגע (ז, 9). כדאי אפוא למדינה התלמיית שיהיו בה יהודים נאמנים שה' שומר עליהם, כי בכך תישמר גם יציבותה והצלחתה של המדינה.

אם כן מחבר מק"ג מסתייג מן הסימן החיצוני המסמל "יהדות" – בית המקדש וארץ יהודה – ומדגיש במקומו את המהות הפנימית: השגחת ה' והתגלותו. יחס דומה מתגלה גם כלפי המדינה. בגזרת המלך הובטחה למצטרפים למיסטריות הדיוניסיות אזרחות אלכסנדרונית (ב, 30), אולם מק"ג רואה בזה ביטוי חיצוני של שייכות לעיר שאינו מבטא נאמנות אלא דווקא בוגדנות. הזיקה החיובית לעיר ולמדינה מתבטאת בשמירת התורה, דהיינו בעניין מהותי, ולא בהנאת הכרס (ז, 11) או בכבוד (ב, 31) הכרוכים בסימן החיצוני של אזרחות. אם כן בשני יסודות הזהות של היהודי בן הגולה מבכר מחבר ספרנו את המהות על פני הביטוי החיצוני שלה.

בהעדפה זו של מק"ג ניכרת בבירור השפעה יוונית, שהרי תרבות זו מבקשת את מהות הדבר ולא את ביטוייו החיצוניים וסמליו. ואכן הזהות היהודית המצטיירת ממק"ג ומהשכלתו של מחברו משלבת עולם יהודי ותרבות הלניסטית. מחד גיסא המחבר מכיר היטב את המקרא ומסורות פרשניות שלו. הוא מרמז להם – לעתים בתחכום – ומצפה מקוראיו שיבינו את דבריו. מאידך גיסא המחבר מצוי בעולם התרבות היווני, מכיר יצירות טראגיות ומשקליהן, ומתפלמס עם יריביו היהודים באמצעות רמיזות למוטיבים מיצירות אלה.

גם בצורה שבה מפרש מחבר הספר את הדת היהודית ניתן למצוא שילוב של מוטיבים יוניים, או ליתר דיוק דיוניסיים. אחד הטיעונים נגד פולחן דיוניסוס העולים ממק"ג הוא שגם בדת היהודית נהוגים דברים הדומים למצוי בפולחן דיוניסוס, כגון מחולות, משתאות וכיוצא בזה, אלא שאלה היהודיים הם טהורים יותר ומעודנים יותר.<sup>2</sup> לפיכך אל להם ליהודים לחזר אחר פולחנות נוכריים, שהרי מה שיש בהם יש גם ביהדות, ובצורה טובה יותר. היהדות בעיני מק"ג אינה זרה לעולם הערכים של פולחן דיוניסוס, אולם היא עדיפה עליו. בכך מוגדרת היהדות בהקבלה לעולם היווני ואין זה פלא שבהגדרה זו נשאבים יסודות נוכריים אל היהדות.

מתיאור זה של השקפת העולם של מק"ג עולה לכאורה, שיש לראות בחיבור זה מייצג בולט של הצלחת המיזוג בין יהדות והלניזם, במקביל לאיגרת אריסטיאס. הרושם העולה הוא של הרמוניה בין יהודים המזדהים עם מקום ישיבתם (ודוק: לא מקום גלותם) ובין סביבתם הנוכרית. כך אכן סבורים לאחרונה חוקרים אחדים, אך לאמיתו של דבר תיאור זה אינו אלא מקטע אחד בתוך התמונה השלמה. את זו מרכיב בראש ובראשונה הסיפור המופיע במק"ג, ולפיו התרחשו שני עימותים קשים בין המלך התלמי ובין היהודים, ואף רעיו של המלך וצבאו היו בין השונאים את היהודים. הווה אומר, אין כאן הרמוניה בין יהודים לנוכרים. והנה גם בסוף הסיפור, בשעה שהיהודים נושעו וחזרו לבתיהם בשלום, המלך מוצג בצורה נלעגת, ונרמז שיחסו הטוב ליהודים הוא רק כלפי חוץ ואין לבטוח בו. בשלב אחרון זה של הסיפור גם הנוכרים לא הפכו את עורם, והעובדה שלא פגעו ברכוש היהודים נבעה רק מהפחד מפניהם. מחבר מק"ג חש אפוא בניכור ובתלישות מן הסביבה שבה הוא חי: המלך והנוכרים אינם מכירים בנאמנותם למדינה ובמידותיהם התרומיות של היהודים, ורק במקום אחד (ג, 5-8-10) הוא קובע בקול רפה, כיוצא ידי חובה ואולי גם כדי לא לתת ליאוש להשתלט עליו, שהיוונים שבאלכסנדריה תמכו ביהודים ועודדו אותם. בפרק הרביעי בעבודה ראינו שמחבר מק"ג משתמש בשפה כפולה כדי לתאר את היחסים בין יהודים למלך ולנוכרים, ומסתבר שכפל לשון זה נובע ממצוקתו לנוכח פניהם האמיתיות של היחסים בין יהודים ונוכרים, מצב שלא הותיר כל סיכוי להבנה אמיתית ולהרמוניה.

גם ביחס ליהודי ארץ ישראל חש מחבר ספרנו נתק. קביעתו כי ה' מצוי במצרים יותר מאשר בירושלים היא ככל הנראה פולמוס נגד יהודי ארץ ישראל שתבעו לעצמם הגמוניה על יהודי התפוצות. הוא גם אינו מבטא שאיפה לקיבוץ גלויות ולחיסול הפזורה, ואפשר שהוא תולה את

<sup>2</sup>. ראו לעיל, פרק א, סעיף ב.

מצבם הקשה של יהודי מצרים בהתנהגותם של אחיהם מיהודה. ארץ ישראל אינה עשויה לפתור למחבר מק"ג את מצוקותיו בגולה.

נמצא אפוא שהשקפת העולם של מחבר מק"ג המשלבת בין שני יסודות הקיום היהודי בגולה על ידי יצירת סינתיזה בין יהדות להלניזם מבטאת למעשה את כשלונם של שילוב זה. מחבר הספר תלוש הן ממקומו בגולה הן מבני דתו ביהודה. אלה ואלה אינם מסוגלים לקבלו כפי שהוא: שכניו הנוכרים אינם מקבלים את יהדותו, ואחיו ביהודה אינם מקבלים את עמידתו הדתית העצמאית בלא תלות בהם. אין לו קיום בארץ, ואין לו לסמוך אלא על אביו שבשמים, מושיע ישראל לנצח (ז, 23).

\* \* \*

יהדות מצרים היא הפזורה החשובה ביותר בעולם היהודי בתקופת הבית השני ועד למרד התפוצות. בתקופה זו היא הגיעה לשיא פריחתה התרבותית, המדינית והחברתית. הפרק התלמי בתקופה זו, ובעיקר בין השנים 180-30 לפני הספירה, נחשב כתור הזהב של יהודי מצרים.<sup>3</sup> בשנים אלה השתלבו יהודים היטב בשלטון ובצבא, ונודעה להם השפעה בלתי מבוטלת על מהלכים צבאיים ומדיניים. מקדש יהודי נבנה על אדמת מצרים, ולא מעט יצירות נתחברו על ידי יהודים בתקופה זו. אמנם יש עדויות גם ביחס לשנים אלה על קשיים שנתקלו בהם יהודים ועל שנאת יהודים במצרים,<sup>4</sup> אולם דרך כלל נחשבת התקופה כתקופת שגשוג של היהודים במצרים, שבה מערכת היחסים בין היהודים לשלטונות ולשכניהם הנוכרים התנהלה על מי מנוחות. מק"ג, שנתחבר בתקופה התלמיית, מהווה אפוא עדות ליוצא מן הכלל, דהיינו לקשיים ולשנאת יהודים, ואף לעוינות של יהודים כלפי המלכות ושכניהם הנוכרים. עדות זו שונה מהמוכר לנו, גם משום שאינה רואה מציאות זו כחריגה והתקווה לשינוי המצב המובעת בה היא מן השפה ולחוץ, בניגוד לציפיותינו מיהודים בתקופה התלמיית ביחס למדינתם.

השקפה נוספת של מק"ג החורגת מהמוכר והמקובל בעולם היהודי של תקופת הבית השני, היא יחסו למקדש ולארץ ישראל. בדרך כלל התייחסו יהודי הגולה בתקופה ההלניסטית למקדש ולארץ ישראל כמרכז הבלתי מעורער של העולם היהודי.<sup>5</sup> גם מחבר איגרת אריסטיאס, הטוען לעצמאות דתית-רוחנית של יהדות מצרים, רואה בארץ ישראל מרכז. מק"ג שותף לאריסטיאס בדרישה

<sup>3</sup>. ראו למשל צ'ריקובר 1957, עמ' 19-25; מלז' 1995, עמ' 45, הקורא לפרק על התקופה התלמית: The Zenith.

<sup>4</sup>. ראו למשל סיכומיהם של רפפורט תשמ"ג, עמ' 39; כשר תשמ"ט, עמ' 82.

<sup>5</sup>. שטרן תשמ"ג, עמ' 11-20; רפפורט תשמ"ג, עמ' 32, 36-37.

לעצמאות, אך הוא מרחיק לכת מן מן המקובל בתקופה ביחסו המסתייג כלפי המקדש וארץ ישראל.

גם מבחינה נוספת מהווה מק"ג אבן פסיפס בולטת בייחודיותה בהשוואה לשאר התמונה של יהדות בית שני. על פי רוב מקובל שמי שעוין את היוונים מתנגד גם ליונות, וביטויי ההלניזציה בחיבורו יהיו שטחיים ושוליים, ואילו המבטאים מידת יוונות רבה – כמו איגרת אריסטיאס – גם יבטאו שיתוף פעולה והרמוניה בין יהודים למלכות ולנוכרים. השוואה זו עומדת מן הסתם ביסוד הנחתו של צ'ריקובר על מידת היוונות השטחית של מק"ג.<sup>6</sup> אולם נראה שמחבר מק"ג אינו עונה לתיאור המקובל, ועל אף העוינות שלו כלפי המלכות והיוונים, הוא בהחלט אדם בעל השכלה יוונית, שהשפיעה גם על זהותו היהודית.

חריגות אלה של מק"ג מהצפוי והמקובל מורות בראש ובראשונה שאין להיצמד לידוע ולמוכר בשעה שאנו מנתחים את המקורות העומדים לרשותנו. הן גם מלמדות שתולדות היהודים בתקופה התלמיית הם בודאי מורכבים ורבי אנפין יותר ממה שאנו משערים, וממה שהמקורות מסוגלים להעמיד לידיעתנו. ממילא מתעורר הדחף לבחון מקורות אחרים לאור המסקנות העולות בעבודה זו, שמא גם בהם טמון יותר ממה שחשבנו.

אולם גם ביחס למק"ג לא תמה המלאכה. מה עומד ברקען של השקפות אלה של מחבר הספר? האם הדבר נובע מתולדות חייו האישיים של המחבר – מקום הולדתו, חינוכו וכיוצא באלו – או שמא הדבר קשור למאורעות שאירעו בימיו ולהקשר ההיסטורי שבו חי? ומה משקלו של הספר בשיקוף עמדותיהם של יהודי מצרים: האם הוא יותר מאשר השקפת העולם של מחברו, או שמא העובדה שלא נפוץ בימי הביניים מלמדת על שוליותו גם בעת העתיקה?

תשובות לשאלות אלה וכיוצא בהן דורשות מחקרים נוספים. ספק אם ניתן להשיב על כולן, ומכל מקום הדבר חורג מיעדיה של עבודה זו. בן חורין הייתי לעסוק במלאכה, אך אין עלי לגומרה.

<sup>6</sup>. צ'ריקובר תשכ"א, עמ' 356-365.

## ביבליוגרפיה וקיצורים

- Abrahams, I. 'The Third Book of the Maccabees', *JQR*, 9 (1897) pp. 39-58  
אברהמס 1897
- Adriani, A. 'Sculpture del Museo Greco-Romano di Alessandria: Tolomeo IV Filopatore', *BSAAlex* 32 (1938), pp. 106-111  
אדריאני 1938
- Ewald, Heinrich. *The History of Israel, V. The History of Ezra and of the Hagiocracy in Israel to the time of Christ*. London 1880<sup>2</sup>  
אוואלד 1880
- Otto, Walter F. *Dionysus: Myth and Cult*. Bloomington & London 1965  
אוטו 1965
- Olck, Franz. 'Epheu', *RE*, 10 (1905), cols. 2826-2847  
אולק 1905
- Orlinsky, Harry M. 'The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators', *HUCA*, 46 (1975), pp. 89-114  
אורלינסקי 1975
- Attridge H. 'Other Fragments of Pseudo-Greek Poets (Third to Second Century B.C.)', *OTP*, II, Garden City 1985, pp. 821-830  
אטרידג' 1985
- Eissfeldt, Otto. *The Old Testament: An Introduction*. New York & Evanston 1965  
אייספלד 1965
- אילן תשמ"ז. 'שמות החשמונאים בימי בית שני', ארץ-ישראל, יט (תשמ"ז), עמ' 241-238  
אילן תשמ"ז
- אלון תשכ"ז. 'תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד. א, הקיבוץ המאוחד תשכ"ז'  
אלון תשכ"ז
- Homeros. *Opera*. Allen, Thomas W. (ed.), v. 5, Oxford 1946  
אלן 1946
- Emmet, C. W. 'The Third Book of Maccabees', Charles R. H. (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. I, Oxford 1913, pp. 155-173  
אמט 1913
- Anderson, H. '3 Maccabees', *OTP*, II, Garden City 1985, pp. 509-529  
אנדרסן 1985 (1)
- Anderson, H. 'Third and Forth Maccabees and Jewish Apologetics',  
אנדרסן 1985 (2)

- Caquot A. (ed.), *La littérature intertestamentaire*. Paris 1985, pp. 173-179
- אסטרזצר תרצ"א אסטרזצר, ישראל. 'לברור מצבם המשפטי של יהודי אלכסנדריה בתקופת רומא', ספר היובל לכבוד ד"ר מרדכי זאב ברודא. ורשה תרצ"א, עמ' 122-75
- Exler, Francis Xavier J. *The Form of the Ancient Greek Letter of the Epistolary Papyri (3rd c. B.C. – 3rd c. A.D.): A Study in Greek Epistolography*. Chicago 1976 אקסלר 1976
- Barucq, A. *Judith, Esther*. Paris 1959 בארוק 1959
- Baars, W. 'Eine neue griechische Handschrift des 3. Makkabäerbuches', *VT*, 13 (1963), pp. 82-87 בארס 1963
- Bohak, Gideon. *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*. Atlanta 1996 בוחק 1996
- בויארין תשנ"ג בויארין, דניאל. 'המדרש והמעשה – על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל', שמא יהודה פרידמן (עורך), ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ירושלים תשנ"ג, עמ' 117-105
- Bonneau, Danielle. 'Ptolémaïs Hormou dans la documentation papyrologique', *Chronique d'Égypte*, 54 (1979), pp. 310-326 בוונו 1979
- Burkert, Walter. *Greek Religion: Archaic and Classical*. Oxford 1985 בורקרט 1985
- Bevan, Edwyn. *The House of Ptolemy: A History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty*. Chicago 1968 ביוואן 1968
- Büchler Adolf. *Die Tobiaden und die Oniaden im II. Makkabäerbuche und in der verwandten jüdisch-hellenistischen Litteratur*. Wien 1899. ביכלר 1899
- Bickermann, Elias. 'Makkabäerbücher (III)', *RE*, 27 (1928), cols. 797-800. ביקרמן 1928
- Bickerman, Elias J. 'The Colophon of the Greek Book of Esther', *JBL*, 63 (1944), pp. 339-362 ביקרמן 1944
- Bickerman, E. J. *Chronology of the Ancient World*. London 1968 ביקרמן 1968

- Bickerman, Elias J. *Studies in Jewish and Christian History*. I, Leiden 1976 ביקרמן 1976
- Bickerman, Elias. *The Jews in the Greek Age*. Cambridge & London 1988 ביקרמן 1988
- Byrne, Brendan S.J. 'Sons of God' – 'Seed of Abraham', *A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul Against the Jewish Background*. Rome 1979 בירן 1979
- בר-כוכבא, בצלאל. מלחמות החשמונאים: ימי יהודה המקבי. ירושלים תשמ"ח בר-כוכבא תשמ"ח
- Bar-Kochva, Bezalel. *Pseudo-Hacataeus On the Jews: Legitimizing the Jewish Diaspora*. Berkeley, Los Angeles & London 1996 בר-כוכבא 1996
- בר-כוכבא, בצלאל. 'ליסימכוס איש אלכסנדריה והגרסאות העוינות ליציאת מצרים', תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 471-506 בר-כוכבא תש"ס
- Brownlee, W.H. 'III Maccabees', *IDB*. III, New York & Nashville 1962, pp. 210-212 בראונלי 1962
- Bardtke, Hans. 'Zusätze zu Esther', Kümmel, Werner Georg (ed.), *Historische und legendarische Erzählungen* (JSRZ, I/1). Gütersloh 1973, pp. 15-62 ברדקה 1973
- Bremmer, J.N. 'Hades', *DDD*, 1995, cols. 726-727 ברמר 1995
- Barclay, John M.G. *Jews in the Mediterranean Diaspora*. Edinburgh 1996. ברקלי 1996
- גאסטר ת"ה, 'ספר המקבים ג' , א' כהנא (עורך), הספרים החיצונים, לתורה לנביאים לכתובים ושאר ספרים חיצונים. ב, תל אביב תרצ"ז, עמ' רלב-רנו גאסטר תרצ"ז
- Gardiner, E. Norman. *Athletics of the Ancient World*. Oxford 1930 גארדינר 1930
- Goodenough, Erwin R. 'The Political Philosophy of Hellenistic Kingship', *Yale Classical Studies*, 1 (1928), pp. 55-102 גודינף 1928
- Goodenough, Erwin R. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. 2: *The Archeological Evidence from the Diaspora*. New York 1953 גודינף 1953
- Goodenough, Erwin R. *An Introduction to Philo Judaeus*. Lanham גודינף 1986

1986<sup>2</sup>

- גוטמן תשי"ח גוטמן, יהושע. הספרות היהודית-ההלניסטית: היהדות וההלניות לפני תקופת החשמונאים. ירושלים תשי"ח
- גוטמן תשי"ט גוטמן, יהושע. 'ערכו ההיסטורי של ספר חשמונאים ג', אשכולות, ג (תשי"ט), עמ' 49-62
- גוטמן תשכ"ג גוטמן, יהושע. הספרות היהודית-ההלניסטית: היהדות וההלניות בראשית תקופת החשמונאים. ירושלים תשכ"ג
- גויטיין תשי"ח גויטיין, ש"ד. עיונים במקרא. תל-אביב תשי"ח
- גולדשטיין 1983 Goldstein, Jonathan A. *II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 41A]. Garden City 1983
- גולן תשמ"ז גולן, דוד. תולדות העולם ההלניסטי. ירושלים תשמ"ז<sup>2</sup>
- גיונסון 1996 Johnson, Sarah. *Mirror, Mirror: Third Maccabees, Historical Fictions and Jewish Self-Fashioning in the Hellenistic Period*. Unpublished Diss. Berkeley 1996
- גושן תשמ"ז גושן-גוטשטיין, אלון. אלהים וישראל כאב ובן בספרות התנאית. חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה', האוניברסיטה העברית בירושלים תשמ"ז
- גלייר ותומפסון 1996 Glare, P.G.W. & Thompson A.A. *Greek-English Lexicon: Revised Supplement*. Oxford 1996
- גפני תש"ס גפני, ישעיהו. 'לדרכי שימוש של יוספוס בספר מקבים א', ציון, מה (תש"ס), עמ' 81-95
- גפני תשנ"ו גפני, ישעיהו. 'עונש, ברכה או שליחות – הפזורה היהודית בימי הבית השני ובתקופת התלמוד', א' אופנהיימר, י' גפני וד' שוורץ (עורכים), היהודים בעולם ההלניסטי והרומי, מחקרים לזכרו של מנחם שטרן. ירושלים תשנ"ו, עמ' 229-250.
- ג'קובסון 1983 Jacobson, Howard. *The Exagoge of Ezekiel*. Cambridge 1983
- גרא 1998 Gera, Dov. *Judaea and Mediterranean Politics, 219 to 161 B.C.E.* Leiden, New York & Köln 1998
- גרדנר תשמ"ח גרדנר, א"א. 'מקבים ג' ומקבים ד' והמשבר בימי המקבים', ציון, נג (תשמ"ח), עמ' 291-301



- Gruen, Erich S. *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*. Berkeley, Los Angeles & London 1998. גרואן 1998
- Grotius, Hugo. *Annotationes in Vetus Testamentum*, III. Halae 1776 גרוטיוס 1776
- גרוסמן תשנ"ז  
אסתר, יונתן. 'בין משתה לצום במגילת אסתר', א' בזק (עורך), הדסה היא אסתר, ספר זיכרון להדסה אסתר (דסי) רבינוביץ, קובץ מאמרים על מגילת אסתר. אלון שבות תשנ"ז, עמ' 73-91
- Grimm, Carl Ludwig Wilibald. *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testamentes*. IV, Leipzig 1857. גרים 1857
- גרינברג תשמ"ב  
גרינברג, משה. 'תפלה', אנציקלופדיה מקראית. ח, ירושלים תשמ"ב, טורים 922-896
- Aeschylus. *Prometheus Bound*. Griffith, Mark (ed.), Cambridge 1983 גריפית 1983
- Grant, Robert M. *Theophilus of Antioch: ad Autolycum*. Oxford 1970 גרנט 1970
- Grenfell, Bernard P., Hunt Arthur S. & Hogarth David G. *Fayum Towns and Their Papyri*. London 1900 גרנפל האנט והוגרת 1900
- Guthrie, W.K.C. *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*. London 1935 גתרי 1935
- Dodds, E.R. (ed.). *Euripides: Bacchae*, Oxford 1960<sup>2</sup>. דודס 1960
- Doelger, F. J. 'Die Gottesweihe durch Brandmarkung oder Tätowierung im aegyptischen Dionysoskult der Ptolemäerzeit', *Antike und Christentum*, 2, Münster 1930, pp.100-106 דולגר 1930
- Doran, Robert. *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees*. Washington DC 1981. דוראן 1981
- DiTommaso, Lorenzo. *A Bibliography of Pseudepigrapha Research 1850-1999*. JSPS 39, Sheffield 2001 די-טומאסו 2001
- Deissmann, Adolf G. *Bible Studies*. Edinburgh 1901. דייסמן 1901
- Diels H. & Kranz W. *Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*. I-III, Berlin 1951-1952 דילס וקרנץ 1952-1951
- Dimant, Devora. 'Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha' דימנט 1988

- and Pseudepigrapha', Mulder, Martin Jan (ed.), *Mikra: Text Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Assen/Maastricht & Philadelphia 1988, pp. 379-419
- Delcor, Mathias. 'The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Hellenistic Period', Davies W.D. & Finkelstein L. (eds.), *The Cambridge History of Judaism, II: The Hellenistic Age*. Cambridge 1989, pp. 409-503. ('The Third Book of Maccabees': pp. 494-497). דלקור 1989
- Daniel, Suzanne. *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*. Paris 1966 דניאל 1966
- דניאל-נטף, סוזן (עורכת). פילון האלכסנדרוני: כתבים. א, ירושלים תשמ"ו דניאל-נטף תשמ"ו
- דניאל-נטף, סוזן (עורכת). פילון האלכסנדרוני: כתבים. ב, ירושלים תשנ"א דניאל-נטף תשנ"א
- Denis, Albert-Marie. *Concordance Grecque des Pseudépigraphes d'ancien Testament*. Louvain-la-Neuve 1987 דניס 1987
- Denniston, J. D. *The Greek Particles*. Oxford 1959<sup>2</sup> דניסטון 1959
- האריס, הארולד א'. האתלטיקה היוונית והיהודים. תל-אביב תשל"ג האריס תשל"ג
- Hadas, Moses. 'Third Maccabees and Greek Romance', *Review of Religion*, 13 (1949), pp. 155-162 הדס 1949 (1)
- Hadas, Moses. 'Aristeas and III Maccabees', *HTR*, 42 (1949), pp. 175-184 הדס 1949 (2)
- Hadas, Moses. 'III Maccabees and the Tradition of Patriotic Romance', *Chronique d'Égypte*, 47 (1949), pp. 97-104. הדס 1949 (3)
- Hadas, Moses. *Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas)*. New York 1951 הדס 1951
- Hadas, Moses. *The Third and Fourth Books of Maccabees*. New York 1953 הדס 1953
- Honigman, Sylvie. 'The Jewish *Politeuma* at Heracleopolis', *SCI*, 21 הוניגמן 2002

(2002), pp. 251-266

Hübner, Hans. 'νόμος', *EDNT*. II, Grand Rapids 1991, pp. 471-477 היבנר 1991

היינמן תש"ח. יצחק. 'היחס שבין עם לארצו בספרות היהודית-ההלניסטית', ציון, יג

(תש"ח), עמ' 1-9

Hölbl, Günther. *A History of the Ptolemaic Empire*. London & New York 2001 הבל 2001

Hamilton Richard. *Choes and Anthesteria: Athenian Iconography and Ritual*. Ann Arbor 1992 המילטון 1992

Hengel Martin. *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. I-II, London & Philadelphia 1974. הנגל 1974

Hengel Martin. 'The Interpretation of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean period', Davies W.D. & Finkelstein L. (eds.), *The Cambridge History of Judaism, II: The Hellenistic Age*, Cambridge 1989, pp. 167-228 הנגל 1989

Hanhart, Robert (ed.). *Esther (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, VIII/3)*. Göttingen 1966 הנהרט 1966

Hanhart, Robert. *Zum Text des 2. Und 3. Makkabäerbuches: Probleme der Überlieferung, der Auslegung und der Ausgabe* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse 1961, no. 13). Göttingen 1961 הנהרט 1961

Hanhart, Robert (ed.). *Maccabaeorum liber III (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, IX/3)*. Göttingen 1980 הנהרט 1980

הנשקה תשנ"ז. הנשקה, דוד. 'מגילת אסתר – תחפושת ספרותית', א' בזק (עורך), הדסה היא

אסתר, ספר זיכרון להדסה אסתר (דסי) רבינוביץ, קובץ מאמרים על מגילת

אסתר. אלון שבות תשנ"ז, עמ' 93-106

Horbury W. & Noy D. *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt*. Cambridge 1992 הרברי ונוי 1992

הרטום תשי"ט. הרטום, א"ש. 'חשמונאים ג', הספרים החיצונים. תל-אביב תשי"ט

- Wacholder, Ben Zion. 'The Letter from Judah Maccabee to Aristobulus: Is 2 Maccabees 1:10b-2:18 Authentic?', *HUCA*, 49 (1978), pp. 89-133 ואכולדר 1978
- Van Henten, Jan Willem. 'ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ ΘΕΟΣ in 2 Maccabees', Deurloo K.A. & Diebner B.J. (eds.), *Yhwh – Kyrios – Antitheism or the Power of God*. Amsterdam-Heidelberg 1996, pp. 117-126 ואן-הנטן 1996
- Wills, Lawrence M. *The Jewish Novel in the Ancient World*. Ithaca & London 1995. ווילס 1995
- Winston, David. *The Wisdom of Solomon* [AB 43]. Garden City 1979. ווינסטון 1979
- Wuensch, Ricardus (ed.). *Ioannis Laurentii Lydi: Liber de Mensibus*. Lipsiae 1898 ווינש 1898
- Wellmann Max. 'Elefant', *RE*, 10 (1905), cols. 2248-2257 וולמן 1905
- Welles, C. Bradford. *Royal Correspondence in the Hellenistic Period: A Study in Greek Epigraphy*. New Haven, London & Prague 1934 וולס 1934
- Wallace, Sherman LeRoy. 'Census and Poll-tax in Ptolemaic Egypt', *American Journal of Philology*, 59 (1938), pp. 418-442 וואלאס 1938
- וולפיש, אברהם. 'דברי שלום ואמת', א' בזק (עורך), הדסה היא אסתר, ספר זיכרון להדסה אסתר (דסי) רבינוביץ, קובץ מאמרים על מגילת אסתר. אלון שבות תשנ"ז, עמ' 107-140
- וולפסון, צבי א'. פילון: יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית. ירושלים תש"ל וולפסון תש"ל
- Werline, Rodney Alan. *Penitential Prayer in Second Temple Judaism: The Development of a Religious Institution*. Atlanta 1998 וורליין 1998
- Williams, David Salter. '3 Maccabees: A Defense of Diaspora Judaism?', *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 13 (1995), pp. 17-29 ויליאמס 1995
- Wilcken Ulrich. *Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien*. I-II, וילקן 1899

- Berlin-Leipzig 1899
- Wilcken Ulrich. *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*. I, 1912 וילקן  
Leipzig-Berlin 1912
- Wilcken Ulrich. 'Urkunden-Referat', *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, 12 (1937), pp. 218-247 וילקן 1937
- Willrich, Hugo. *Judaica. Forschungen zur hellenistisch-jüdischen Geschichte und Litteratur*. Göttingen 1900 וילריך 1900
- Willrich, Hugo. 'Der historische Kern des III Makkabäerbuches', *Hermes*, 39 (1904), pp. 244-258 וילריך 1904
- Willrich, Hugo. 'Dositheos Drimylos' Sohn', *Klio*, 7 (1907), pp. 293-294. וילריך 1907
- Westermann, William L. 'Enslaved Persons who are Free: Rainer Papyrus (PER) Inv. 24,552', *American Journal of Philology*, 59 (1938), pp. 1-30 וסטרמן 1938
- Westermann, William L. *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*. Philadelphia 1955 וסטרמן 1955
- Verdenius, W.J. 'Notes on the Presocratics', *Mnemosyne* (ser. 3), 13 (1947), pp. 271-289 ורדניוס 1947
- Verdenius, W.J. 'Notes on Hippocrates "Airs Waters Places"', *Mnemosyne* (ser. 4), 8 (1955), pp. 14-18 ורדניוס 1955
- Verdenius, W.J. 'Inceptive δέ again', *Mnemosyne* (ser. 4), 27 (1974), pp. 173-174 ורדניוס 1974
- Jeanmaire, Henri. *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus*. Paris 1970 ז'אנמר 1970
- חזון, גליקלר אסתר. תעודה ליטורגית מקומראן והשלכותיה: "דברי המארות". חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה", האוניברסיטה העברית תשנ"ב
- Tarn, W.W. *Hellenistic Civilization*. London 1930<sup>2</sup> טארן 1930
- Tarn, W.W. *Hellenistic Civilization*, (3rd edition revised by the טארן-גריפית

- author and G.T. Griffith). London 1953<sup>3</sup> 1953
- טוב, עמנואל. 'תרגומים יוניים', ח' רבין (עורך), תרגומי המקרא: פרקי מבוא. טוב תשמ"ד
- ירושלים תשמ"ד, עמ' 49-120
- Toynbee, J.M.C. *Animals in Roman Life and Art*. Baltimore 1973 טוינבי 1973
- Tondriau, Julien. 'Le décret dionysiaque de Philopator (B.G.U., 1211)', *Aegyptus*, 25 (1945), pp. 84-95 טונדריו 1945
- Tondriau, Julien. 'Les Thiasés Dionysiaques royaux de la cour Ptolémaïque', *Chronique d'Égypte*, 21 (1946), pp. 149-171 טונדריו 1946
- Tondriau, Julien. 'Rois Lagides comparés ou identifiés à des divinités', *Chronique d'Égypte*, 23 (1948), pp. 127-146 טונדריו 1948 (1)
- Tondriau, Julien. 'Un Thiase Dionysiaque à Péluse sous Ptolémée IV Philopator', *BSAAlex*, 37 (1948), pp. 3-11 טונדריו 1948 (2)
- Tondriau, Julien. 'Tatouage, lierre et syncrétismes', *Aegyptus*, 29 (1949), pp. 57-66 טונדריו 1949
- Tondriau, Julien, 'La Dynastie Ptolémaïque et la Religion Dionysiaque', *Chronique d'Égypte*, 25 (1950), pp. 283-316 טונדריו 1950
- Tramontano, Raffaele. *La lettera di Aristea a Filocrate*. Napoli 1931 טראמונטאנו 1931
- Tromp, Johannes. *The Assumption of Moses. A Critical Edition with Commentary*. Leiden, New York & Köln 1993 טרומפ 1993
- Tromp, Johannes. 'The Formation of the Third Book of Maccabees', *Henoch*, 17 (1995), pp. 311-328. טרומפ 1995
- Tromp, Johannes. '“NOT ENOUGH”: ΕΠΙΠΟΛΑΙΩΣ in 3 Maccabees 2:31', *JSJ*, 30 (1999), pp. 411-417 טרומפ 1999
- Tracy, Sterling. 'III Maccabees and Pseudo-Aristeas: A Study', *Yale Classical Studies*, 1(1928), pp. 239-252. טרייסי 1928
- Turner, Eric G. 'The Ptolemaic Edict BGU VI 1211 is to be dated before 215/14 BC', *Festschrift zum 100-jaehrigen Bestehen der Papyrussammlung der Oesterreichischen Nationabibliothek*. Vienna טרנר 1983

1983, pp. 148-152

יסיף, עלי. סיפור העם העברי. ירושלים ואוניברסיטת בן גוריון בנגב תשנ"ד

יסיף תשנ"ד

יסיף, עלי. 'אגדה והיסטוריה' במחשבה שנייה, ציון, סה (תש"ס), עמ'

יסיף תש"ס

227-219

Jacoby, Felix. *Die Fragmente der Griechischen Historiker*. I-IV, Leiden 1954-1999.

יעקובי

Jeremias, Joachim. 'Ἀδης', *TDNT*, I (1965), pp. 146-149

ירמיאס 1965

Jeremias, Joachim. *The Prayers of Jesus*. Norwich 1967

ירמיאס 1967

Cohen, Jacob. *Judaica et Aegyptiaca. De Maccabaeorum libro III Quaestiones historicae*, Diss. Groningen 1941.

כהן 1941

כשר, אריה. 'רדיפות היהודים באלכסנדריה בימי תלמי פילופטור לפי ספר

כשר תשל"ח

מקבים ג', מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל, ד (תשל"ח), עמ' 76-59

כשר, אריה. יהודי מצרים ההלניסטית והרומית במאבקם על זכויותיהם.

כשר תשל"ט

תל-אביב תשל"ט

כשר, אריה. 'הכתבים ההיסטוריים', בתוך: דניאל-נטף תשמ"ו, עמ' 3-150

כשר, תשמ"ו

כשר, אריה. 'הערות והארות אחדות על גילויי התבוללות וטמיעה של יהודים באלכסנדריה העתיקה', יי קפלן ומ' שטרן (עורכים), התבוללות וטמיעה:

כשר תשמ"ט

המשכיות ותמורה בתרבות העמים ובשאל. ירושלים תשמ"ט, עמ' 71-82

כשר, אריה. 'קשרים מדיניים ולאומיים בין יהודי מצרים התלמיית לאחיהם

כשר תשנ"ה

בארץ-ישראל, א' אופנהיימר וא' כשר (עורכים), דור לדור: משלהי תקופת

המקרא ועד חתימת התלמוד, קובץ מחקרים לכבוד יהושע אפרון. ירושלים

תל-אביב תשנ"ה, עמ' 73-85.

כשר, אריה. יוספוס פלאוויוס (יוסף בן-מתתיהו): נגד אפיון. א-ב. ירושלים

כשר תשנ"ז

תשנ"ז

Levenson, Jon D. *Esther* (OTL). London 1997

לוונסון 1997

Lévy, Isidore. 'Ptolemée Lathyre et les Juifs', *HUCA*, 23 [part II]

לוי 1950/51

(1950-51), pp. 127-136

לוי, יוחנן. עולמות נפגשים: מחקרים על מעמדה של היהדות בעולם

לוי תש"ך

היווני-הרומאי. ירושלים תש"ך

- Levine, Lee I. *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*. 2000 לויין  
New Haven & London 2000
- Liebesny, H. 'Ein Erlass des Königs Ptolemaios II. Philadelphos über 1936 ליבסני  
die Deklaration von Vieh und Sklaven in Syrien und Phönikien (PER  
Inv. Nr. 24.552 gr.)', *Aegyptus*, 16 (1936), pp. 257-291
- Lenger, Marie-Thérèse. *Corpus des Ordonnances des Ptolémées*. 1980 לנגה  
Bruxelles 1980
- Lehnardt, Andreas. *Bibliographie zu den Jüdischen Schriften aus 1999 לנרד  
hellenistisch-römischer Zeit*. (JSHRZ, VI, 2), Gütersloh 1999
- Maehler, Herwig. 'Egypt under the Last Ptolemies', *BICS*, 30 1983 מהלר  
(1983), pp. 1-16
- Moebius, Hans. 'Stele', *RE*, II 6 (1929), cols. 2307-2325 1929 מוביוס
- Mugler, Charles. 'Remarques sur le second livre des Macchabées: La 1931 מוגלר  
statistique des mots et la question de l'auteur', *Revue d'histoire et de  
philosophie religieuses*, 11 (1931), pp. 419-423
- Momigliano, Arnaldo. *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*. 1975 מומיליאנו  
Cambridge 1975
- Momigliano, Arnaldo. 'The Second Book of Maccabees', *Classical 1975 מומיליאנו  
Philology*, 70 (1975), pp. 81-88 (1)
- Momigliano, Arnaldo. 'The Romans and the Maccabees', di Donato, 1992 מומיליאנו  
R. (ed.), *Nono contributo alla Storia degli studio classici e del  
mondo antico*, Roma 1992, pp. 747-761
- Motzo, Bacchisio. 'Esame storico-critico del III libro dei Maccabei', 1913 מוצו  
*Entaphia in memoria di E. Pozzi*. Torino 1913, pp. 211-251 [=
- Parente, F.(ed.), *Ricerche sulla letteratura e la storia giudaico-  
ellenistica*. Rome 1977, pp. 351-391]
- Motzo, Bacchisio. 'Il rifacimento greco del "Ester" e il "III Macc" ', 1924 מוצו  
idem, *Saggi di storia e letteratura giudeo-ellenistica*, Firenze 1924,  
pp. 272-290 [= Parente, F.(ed.), *Ricerche sulla letteratura e la storia*



- giudaico-ellenistica*. Rome 1977, pp. 281-309)
- Moore, George Foot. *Judaism in the First Century of the Christian Era: The age of the Tannaim*. I-II, Cambridge 1927 מור 1927
- Moore, Carey A. 'On the Origins of the LXX Additions to the Book of Esther', *JBL*, 92 (1973), pp. 382-393 מור 1973
- Moore, Carey A. *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions* [AB 44]. New York 1977 מור 1977
- Moreau, Jacques. 'Le troisième livre des Maccabées', *Chronique d'Égypte*, 16 (1941), pp. 111-122 מורו 1941
- Mittmann-Richert, Ulrike. *Einführung zu den historische und legendarischen Erzählungen*. (JSHRZ, VI, 1,1), Gütersloh 2000 מיטמן-ריכרט 2000
- Meineke, Augustus. *Analecta Alexandrina, sive commentationes de Euphorione Chalcidensi rhiano cretensi Alexandro aetolo parthenio nicaeno*. Hildesheim 1964 [דפוס צילום של הספר שהופיע בשנת 1843] מיינקה 1964
- Milik, J.T. 'Les modèles araméens du livre d'Esther dans la Grotte 4 de Qumrân', *RQ*, 15 (1992), pp.321-399 מיליק 1992
- Meecham, Henry G. *The Oldest Version of the Bible: Aristeas on its Traditional Origin. A study in Early Apologetic with Translation and Appendices*. London 1932 מיצים 1932
- Meecham, Henry G. *The Letter of Aristeas: A Linguistic Study with Special Reference to the Greek Bible*. Manchester 1935 מיצים 1935
- Meleze Modrzejewski, Joseph. 'How to be a Jew in Hellenistic Egypt?', Cohen, S.J.D. & Frerichs, E.S. (eds.), *Diaspora in Antiquity*. Atlanta 1993, pp. 65-92 מלזי 1993
- Meleze Modrzejewski, Joseph. *The Jews of Egypt: From Ramses II to Emperor Hadrian*. Philadelphia-Jerusalem 1995 מלזי 1995
- Mendels, Doron. *The Rise and Fall of Jewish Nationalism: Jewish and Christian Ethnicity in Ancient Palestine*. Grand Rapids & Cambridge 1997 מנדלס 1997

- Matz, Friedrich. *Die Dionysischen Sarkophage*. I-IV, Berlin 1968-1975 מץ 1975-1968
- Marcus, Ralph. 'Divine Names and Attributes in Hellenistic Jewish Literature', *PAAJR*, 3 (1931-1932), pp. 43-120 מרקוס 1932-1931
- Marcus, Ralph. 'The Date of the High Priest Simon the Just (the Righteous)'. idem. *Josephus VII: Jewish Antiquities, Books XII-XIV*. London 1943, pp. 742-746 מרקוס 1943
- Nock, A.D. 'Notes on Ruler-Cult, I-IV', *JHS*, 48 (1928), pp. 21-43 נוק 1928
- Newman, Judith. 'God Condemns the Arrogance of Power: The Prayer in 3 Maccabees 6:2-15', Kiley Mark et al. (eds.), *Prayer from Alexander to Constantine: A Critical Anthology*. London & New York 1997, pp. 48-52 ניומן 1997
- Newman, Judith H. *Praying by the Book: The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism*. Atlanta 1999 ניומן 1999
- Nilsson, Martin P. *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*. Lund 1957 נילסן 1957
- Nilsson Martin P. *Geschichte der Griechischen Religion*. II, München 1974<sup>3</sup> נילסן 1974
- ניצן, בלהה. תפילת קומראן ושירתה. ירושלים תשנ"ז ניצן תשנ"ז
- Nickelsburg, George W.E. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. Cambridge 1972 ניקלסבורג 1972
- Nickelsburg, G.W.E. *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*. Philadelphia 1981 ניקלסבורג 1981
- Nickelsburg, G.W.E. '3 Maccabees', Stone M.E. (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. Assen-Philadelphia 1984, pp. 80-84 ניקלסבורג 1984
- נצר, אהוד. ארמונות החשמונאים והורדוס הגדול. ירושלים תש"ס נצר תש"ס
- Svoronos, J.V. *Ta Nomismata tou Kratous tw n Ptolemaiwn*. IV, סבורנוס 1908

Athen 1908.

- Segall, Berta. *Tradition und Neuschöpfung in der frühalexandrinischen Kleinkunst*. Berlin 1966, סגל 1966
- סגל, משה צבי. ספר בן סירא השלם. ירושלים תשי"ט סגל תשי"ט
- Simon, Marcel. 'Saint Stephen and the Jerusalem Temple', *JEH*, 2 (1951), pp. 127-142 סימון 1951
- Samuel, Alan Edouard. *Ptolemaic Chronology*. München 1962 סמואל 1962
- Samuel, Alan E. *Greek and Roman Chronology: Calendars and Years in Classical Antiquity*. München 1972 סמואל 1972
- Scott, James C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven & London 1990 סקוט 1990
- Skutsch, Otto. 'Euphorion', *RE*, 11 (1907), cols. 1174-1190 סקוטש 1907
- Scullard, H.H. *The Elephant in the Greek and Roman World*. Cambridge 1974 סקלארד 1974
- Cerfaux, Lucien & Tondriaux, Julien. *Le Culte des souverains dans la civilisation greco-romain*. (Bibliothèque de théologie iii. 5), Torino 1957 סרפו וטונדריו 1957
- Powell, Iohannes (ed.). *Collectanea Alexandrina*. Oxford 1925 פאוול 1925
- Paul, André. 'Le Troisième livre des Macchabées', *ANRW*, II, 20, 1 (1987), pp. 298-336. פאול 1987
- Passoni Dell'Acqua, Anna. 'ΣΚΥΛΛΟΣ', *Aegyptus*, 54 (1974), pp. 197-202 פאסוני דל-אקווא 1974
- Passoni Dell'Acqua, Anna. 'Le preghiere del III libro dei Maccabei: genere letterario e tematica', *Rivista Biblica*, 43 (1995), pp. 135-179 פאסוני דל-אקווא 1995
- Passoni Dell'Acqua, Anna. 'Il III libro dei Maccabei e l'amministrazione tolemaica', *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*. Beiheft 3, 1997, pp. 786-794 פאסוני דל-אקווא 1997
- Passoni Dell'Acqua, Anna. 'L'inno di Sir 51,12 a-o e le preghiere del III libro dei Maccabei: Affinità di scelta negli attributi divini da פאסוני דל-אקווא 1999

- celebrare', *Biblica et semitica: Studi in memoria di Francesco Vattioni*. Napoli 1999, pp. 457-478
- Passoni Dell'Acqua, Anna. 'Terzo libro dei Maccabei', Sacchi Paolo (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*. IV, Brescia 2000, pp. 573-664 פאסוני דל-אקווה 2000
- Volkman, Hans. 'Ptolemaios IV Philopator', *RE*, 46 (1959), cols. 1678-1691 פולקמן 1959
- Fuks, Alexander, 'No. 127: Dositheos son of Drimylos', *CPJ*, I, 1957, pp. 230-236 פוקס 1957
- Fox, Michael V. *Character and Ideology in the Book of Esther*. Grand Rapids & Cambridge 2001<sup>2</sup> פוקס 2001
- Fishman-Duker, R. 'Remembering the Elephants: III Maccabees 5-6 in Byzantine Chronicles', *Byzantion*, XLVIII (1978), pp. 51-63 פישמן-דוקר 1978
- פלדמן, לואיס ה. 'גיור וסינקרטיזם', בתוך: שטרן תשמ"ג, עמ' 188-207. פלדמן תשל"ג
- Feldman, Louis H. *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton 1993 פלדמן 1993
- Feldman, Louis H. *Josephus's Interpretation of the Bible*. Berkeley, Los Angeles & London 1998 פלדמן 1998
- Flusser, David. 'Psalms, Hymns and Prayers', Stone M.E. (ed.), *Jewish Writing of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. Assen-Philadelphia 1984, pp. 551-577 פלוסר 1984
- Pelletier, A. *Lettre d'Aristée à Philocrate: Introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs*. Paris 1962 פלטיי 1962
- Pfeiffer, Rudolf. *History of Classical Scholarship: from Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford 1968. פפיפר 1968
- Pfister, F. 'Epiphanie', *RE*, Suppl. 4 (1924), cols. 277-323 פפיסטר 1924
- Perdrizet, Paul, 'Le Fragment de Satyros sur les dèmes d'alexandrie', פרדריזת 1910

REA, 12 (1910), pp. 217-247

Friedländer, Ludwig. *Roman Life and Manners under the Early Empire*. I-IV, London 1965 פרידלנדר 1965

Fraser, Peter Marshall, *Ptolemaic Alexandria*. I-III, Oxford 1972. פרייזר 1972

Fritzsche, Otto Fridolinus. *Libri Apocryphi Veteris Testamenti graece*. Lipsiae 1871 פריצשה 1871

Parente, Fausto. 'The Third Book of Maccabees as Ideological and Historical Source', *Henoch*, 10 (1988), pp. 143-182. פרנטה 1988

Zuckerman, Constantine. 'Hellenistic *Politeumata* and the Jews: A Reconsideration', *SCI*, 8-9 (1985-1988), pp. 171-185 צוקרמן 1988-1985

Zipser, M. *Des Flavius Josephus Werk 'Ueber das hohe Alter des juedischen Volkes gegen Apion' nach hebraeischen Originalquellen*. Wien 1871 ציפזר 1871

Tscherikower, V. 'Palestine under the Ptolemies (A Contribution to the Study of the Zenon Papyri)', *Mizraim*, 4-5 (1937), pp. 9-90 ציריקובר 1937

ציריקובר תש"ה, 'ספר חשמונאים ג' כמקור היסטורי מתקופת אוגוסטוס',  
צינן, י (תש"ה), עמ' 1-20 [=ציריקובר תשכ"א, עמ' 339-365]

Tcherikover Victor. 'Jewish Apologetic Literature Reconsidered', *Eos: Commentarii societatis Philologiae Polonorum*, 48 (1956), pp. 169-193 ציריקובר 1956

Tcherikover, Victor. 'Prolegomena', *CPJ*, I, 1957, pp. 1-111 ציריקובר 1957

ציריקובר תשכ"א, ציריקובר אביגדור, היהודים בעולם היווני והרומי, תל אביב-ירושלים תשכ"א

ציריקובר תשכ"ג, ציריקובר אביגדור. היהודים במצרים בתקופה ההלניסטית-הרומית לאור  
הפאפירולוגיה. ירושלים תשכ"ג<sup>2</sup>

ציריקובר תשכ"ג, ציריקובר אביגדור. היהודים והיוונים בתקופה ההלניסטית. תל-אביב תשכ"ג

(2)

Charles, R.H. (ed.). *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*. I-II, Oxford 1913 צירלס 1913

Cousland, J.R.C. 'Dionysus *Theomachos*? Echoes of the *Bacchae* in קאוסלנד 2001

- 3 Maccabees', *Biblica*, 82 (2001), pp. 539-548
- Kautzsch, F. *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. I-II, Tübingen 1900 קאוצ' 1900
- Campbell, David A. (ed.). *Greek Lyric Poetry*. London 1982 קאמפבל 1982
- Kees, H. 'Krokodilon', *RE*, 22 (1922) cols. 1943-1945 קאס 1922
- Cohn, Leopold. 'Euphronios', *RE*, 11 (1907) cols. 1220-1221 קוהן 1907
- Collins, John J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. New York 1983 קולינס 1983
- Collins, John J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. Grand Rapids-Cambridge-Livonia 2000<sup>2</sup> קולינס 2000
- Kondoleon, Christine. *Domestic and Divine: Roman Mosaics in the House of Dionysos*. Ithaca & London 1995 קונדוליאון 1995
- Consbruch, Maximilianus (ed.). *Hephaestionis Enchiridion, cum commentariis veteribus*. Lipsiae 1906 קונסברוך 1906
- Κοπιδακης, Μιχαλης Ζ. *Το Γ' Μακκαβαίων και ο Αισχυλος. Αισχυλειαί μνημές στο λεκτικό και στη θεματογραφία Γ' Μακκαβαίων*. Ηράκλειον 1987 קופידקס 1987
- Kilpatrick, G.D. 'Maccabaeorum libri I-III, Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum', *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 215 (1963), p. 10-22 [rep. with add. in: Jellicoe, Sidney. *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions, and Interpretations*. New York 1974, pp. 418-433] קילפטריק 1963
- Calderini, Aristide. *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell' Egitto greco-romano*. Cairo-Milano 1935-1986 קלדרני 1935-1986
- Clines, David J.A. *The Esther Scroll: The Story of the Story*. (JSOTS 30), Sheffield 1984 קלינס 1984
- Casarico, Loisa. 'Crocodilopolis-Ptolemais Euergetis in epoca tolemaica', *Aegyptus*, 67 (1987), pp. 127-159 קסריקו 1987
- Crawford, Michael H. *Roman Republic Coinage*. Cambridge 1995 קראפורד 1995

- Roberts W. Rhys. *Dionysos of Halicarnassus: On Literary Composition*. London 1910 רוברטס 1910
- Rodríguez Alfageme, I. '3 Macabeos', Diez Macho, A. (ed.), *Apocrifos del Antiguo Testamento*. II, Madrid 1983, pp. 481-503 רודריגז-אלפגמה 1983
- Rostagni, Augusto. 'Neos Dionysos. Poeti e letterati alla corte di Tolemeo IV Philopatore', *Atti della reale accademia delle scienze di Torino*, 50 (1914-15) pp. 989-1013 רוסטאגני 1915
- Rostovtzeff, M. *The Social & Economic History of the Hellenistic World*. I-III, Oxford 1953 רוסטובצף 1953
- רוסמן תש"ס. 'אומנות ההיסטוריוגרפיה ושיטות הפולקלור', ציון, סה (תש"ס), עמ' 218-209 רוסמן תש"ס
- Reider, Joseph. *The Book of Wisdom*. New York 1957 ריידר 1957
- Rengstorff, Karl Heinrich (ed.). *A Complete Concordance to Flavius Josephus*. I-IV, Leiden 1973-1983 רנגסטורף 1983-1973
- Rendel Harris, J. 'Metrical Fragments in III Maccabees', *Bulletin of the John Rylands Library*, 5 (1919), pp. 195-207 רנדל-האריס, 1919
- Rankin, Oliver Shaw. *Israel's Wisdom Literature: Its Bearing on Theology and the History of Religion*. Edinburgh 1936 רנקין 1936
- רפפורט תשמ"ג. א. 'היהודים במצרים', בתוך: שטרן תשמ"ג, עמ' 53-21 רפפורט תשמ"ג
- רפפורט תשנ"ז. 'היחסים בין יהדי ארץ-ישראל והפזורה היהודית בתקופה ההלניסטית והחשמונאית', אופנהיימר אהרן ובנימין איזק (עורכים), התפוצה היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית [תעודה יב]. אוניברסיטת תל-אביב תשנ"ז, עמ' א-ט רפפורט תשנ"ז
- Schubart, W. 'Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri', *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, 12 (1937), pp. 1-26 שוברט 1937
- Schwartz, Daniel R. 'The Priests in *Ep. Arist.* 310', *JBL*, 97 (1978), pp. 567-571 שוורץ 1978
- שוורץ תשמ"א. 'האם היה רבן יוחנן בן זכאי כהן?', סיני, פח (תשמ"א), עמ' שוורץ תשמ"א

- לב-לט
- שוורץ, דניאל, 'מדבר ומקדש: על דת ומדינה ביהודה בימי בית שני', י' גפני וג' מוצקין (עורכים), כהונה ומלוכה: יחסי דת ומדינה בישראל ובעמים. ירושלים תשמ"ז, עמ' 61-78
- שוורץ 1990 Schwartz, Daniel R. *Agrippa I: The Last King of Judaea*. Tübingen 1990
- שוורץ 1992 Schwartz, Daniel R. *Studies in the Jewish Background of Christianity*. Tübingen 1992
- שוורץ תשנ"ו שוורץ, דניאל. 'על המקורות ההיסטוריוגרפיים העיקריים למרד החשמונאים ולמדינתם', די' עמית וחי' אשל (עורכים), ימי בית חשמונאי (עידן 19). ירושלים תשנ"ו, עמ' 133-146.
- שוורץ 1996 Schwartz, Daniel R. 'Temple or City: What did Hellenistic Jews See in Jerusalem?', Poorthuis, M. & Safrai, Ch. (eds.), *The Centrality of Jerusalem: Historical Perspectives*. Kampen 1996, pp. 114-127
- שוורץ תשנ"ז שוורץ, דניאל, 'יהודי מצרים בין מקדש חונוי למקדש ירושלים ולשמים', ציון, סב (תשנ"ז), עמ' 5-22
- שוורץ 2000 Schwartz, Daniel R. 'How at Home were the Jews of the Hellenistic Diaspora?', *Classical Philology*, 95 (2000), pp. 349-357
- שולר 1990 Schuller, Eileen. '4Q372 1: A Text about Joseph', *RQ*, 14 (1990), pp. 349-376
- שולר 1992 Schuller, Eileen. 'The Psalm of 4Q372 1 Within the Context of Second Temple Prayer', *CBQ*, 54 (1992), pp. 67-79
- שטוקהולם 1968 Stokholm, Niels. 'Zur Überlieferung von Heliodor, Kuturnahhunte und anderen missglückten Tempelräuben', *Studia Theologica*, 22 (1968), pp. 1-28
- שטנגל 1905 Stengel, Paul. 'Ελευθέρια', *RE*, 10 (1905), col. 2347-2348
- שטרלינג 2001 Sterling, Gregory E. 'Judaism Between Jerusalem and Alexandria', Collins, John J. & Sterling, Gregory E. (eds.), *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame 2001, pp. 263-301



- שטרן תשל"ג שטרן, מנחם. התעודות למרד החשמונאים. הקיבוץ המאוחד תשל"ג<sup>2</sup>
- שטרן, תשמ"ג שטרן, מנחם (עורך). הפזורה היהודית בעולם ההלניסטי-רומי. אלכסנדר פלאי ועם עובד תשמ"ג
- שטרן תשנ"א שטרן, מנחם. מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני. (עורכים: י" גפני, מ"ד הר ומ' עמית), ירושלים תשנ"א
- שטרן תשנ"ה שטרן, מנחם. יהודה החשמונאית בעולם ההלניסטי, פרקים בהיסטוריה מדינית. ירושלים תשנ"ה
- שטרמן 1967 Strathmann, H. 'λατρεύω, λατρεία', *TDNT*, IV, Grand Rapids 1967, pp. 58-65
- שירר Schürer, Emil. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, (revised and edited by G. Vermes, F. Millar & M. Goodman) I-III, Edinburgh 1973-1987
- שפר 1997 Schaefer, Peter. *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge Mass. & London 1997
- שפרבר 1982 Sperber, Daniel. 'On the Unfortunate Adventures of Rav Kahana: A Passage of Saboraic Polemic from Sasanian Persia', Shaked, Sh. (ed.), *Irano-Judaica*. Jerusalem 1982, pp. 83-100
- שרנק וקוול 1967 Schrenk G. & Quell G. 'πατήρ...', *TDNT*, V, Grand Rapids 1967, pp. 945-1022.
- תאקרי 1914 Thackeray, H.St.J. 'The Letter of Pseudo-Aristeas', in: Swete, Henry Barclay. *An Introduction to the Old Testament in Greek*. Cambridge 1914, pp. 533-606

## רשימת קיצורים

**AB** Anchor Bible

**BGU** Ägyptische Urkunden aus den staatlichen Museen zu Berlin: Griechische Urkunden 1895-

**BICS** Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London

**BSAAlex** Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie

**CBQ** Catholic Biblical Quarterly

**CPJ** *Corpus Papyrorum Judaicarum*. (eds. V.A. Tcherikover, A Fuks & M.Stern), I-III, Cambridge Mass. 1957-1964

**CPR** Corpus Papyrorum Reineri, 1895

**DDD** *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden-New York-Köln 1995

**EDNT** *Exegetical Dictionary of the New Testament*. (eds. Balz, Horst & Gerhard Schneider), I-III, Grand Rapids 1990-1993

**F. Gr. Hist** Jacoby, Felix. *Die Fragmente der Griechischen Historiker*. I-IV, Leiden 1954-1999.

**GELNT** Bauer, Walter. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. (trans.: W.F. Arndt & F.W. Gingrich), Chicago & London 1979<sup>2</sup>

**GLA** Stern, Menahem. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. I-III, Jerusalem 1974-1984

**H&R** Hatch, E. & H. A. Redpath (eds.). *A Concordance to the Septuagint*. Grand Rapids 1998<sup>2</sup>

**HUCA** Hebrew Union College Annual

**IDB** The Interpreter's Dictionary of the Bible

**JBL** Journal of Biblical Literature

**JEJ** The Journal of Egyptian Archaeology

**JEH** The Journal of Ecclesiastical History

**JHS** The Journal of Hellenic Studies

**JQR** Jewish Quarterly Review

**JSHRZ** Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit

**JSJ** Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period

**JSPS** Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series

**LSJ** Liddel, Henry George, Scott, Robert, Jones, Henry Stuart & McKenzie, Roderick. *A Greek-English Lexicon*. Oxford 1996<sup>9</sup>

**OCD** Oxford Classical Dictionary, 3rd ed. Oxford-New York 1996.

**OGIS** *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*. (ed. Wilhelm Dittenberger), Lipsiae 1903-1905

**OTL** The Old Testament Library

**OTP** *The Old Testament Pseudepigrapha*. (ed. James H. Charlesworth), I-II, Garden City 1983-1985

**P. Haun** Papyri Graecae Haunienses, (ed. Tage Larsen), Hauniae 1942

**P. Lond** Greek Papyri in the British Museum

**P. Oxy.** The Oxyrhynchus Papyri, London 1898-

**P. Tebt** The Tebtunis Papyri, London 1902-1938

**PHI 7** Packard Humanities Institute, Greek Documents Texts, 1996, CD ROM 7

**PSI** Pubblicazioni della Società italiana per la ricerca dei Papiri greci e latini in Egitto, 1912-

**RE** Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, 1893-

**REA** Revue des études anciennes

**RQ** Revue de Qumran

**SB** Preisigke F. & Bilabel F., Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Ägypten, 1913-

**SCI** Scripta Classica Israelica

**SEG** Supplementum Epigraphicum Graecum, 1923-

**SP** Hunt, A.S. & Edgar C.C., *Select Papyri*, 1932-1934

**TDNT** *Theological Dictionary of the New Testament*. (eds. G. Kittel & G. Friedrich), Grand Rapids 1964-1974

**TGL** Henrico Stephano, *Thesaurus Graecae Linguae*, Parisiis 1831-1865

**UPZ** Urkunden der Ptolemäerzeit (ed. U. Wilcken), Berlin & Leipzig 1922-

**VT** Vetus Testamentum

**WB** Preisigke Friedrich und Keissling Emil, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*. Berlin 1925-

מקורות של ספרות קלאסית והלניסטית מצוטטים בדרך כלל על פי מהדורת LCL, לפיכך נמנעתי מלציין במקרים אלה פרטים ביבליוגרפיים. רק כאשר התייחסתי למקור הלניסטי שלא ממהדורת Loeb ציינתי פירוט ביבליוגרפי מלא.

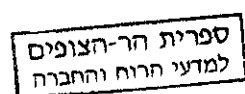
לכתבי פילון שזכו לתרגום עברי במהדורת ס' דניאל-נטף הצגתי את התרגום ממהדורה זו. במקרה שמאמר התפרסם שוב באוסף המאמרים של המתבר הפניתי בדרך כלל לקובץ המאוחר, אלא אם כן היה נחוץ להפנות לשנה המקורית שבה הופיע המאמר או לגרסה המקורית של המאמר.

# **The Third Book of Maccabees: Literature, History and Ideology**

A Thesis Submitted for the Degree  
Doctor of Philosophy

By  
Noah Hacham

Submitted to the Senate of the Hebrew University of Jerusalem  
December 2002





This thesis was written under the supervision of  
Professor Daniel R. Schwartz





## Contents

<b>Introduction</b>	<b>1</b>
a. The Book and its Contents in Brief	1
b. Literature and History: An Introductory Note	5
c. The Present Study: Structure and Agenda	8
d. III Maccabees in Recent Scholarship	11
<b>Chapter 1: III Maccabees – An Anti-Dionysiac Polemic</b>	<b>17</b>
a. Philopator and the Jews: The Cults of Dionysus and the God of Israel	18
b. Dionysiac Motifs in III Maccabees	26
c. Polemics Against Jewish Worshippers of Dionysus	39
d. Additional Hints of Anti-Dionysiac Polemics	44
e. Non-Allusions to Dionysus	52
f. Dionysiac Jews?	58
<b>Chapter 2: III Maccabees and II Maccabees: Diasporan Pride</b>	<b>65</b>
a. Similarities	66
b. Differences	73
c. The True Conclusion	78
d. The Justification and Defense of Diaspora	86
e. On the Temple and Exile	94
<b>Appendix: Words Found in the Septuagint Only in II-III Maccabees</b>	<b>104</b>
<b>Chapter 3: The Prayers in III Maccabees</b>	<b>107</b>
a. Simeon's Prayer	108
1. Structure	108
2. Divine Epithets	109

3. Historical Precedents	111
4. The Main Request and Reasons Adduced	115
5. The Context of the Prayer	120
<b>b. Eleazar's Prayer</b>	<b>122</b>
1. Structure	122
2. Divine Epithets	123
3. Historical Precedents	124
4. The Main Request and Reasons Adduced	129
5. Indirect Quotation of a Similar Egyptian Jewish Prayer	130
6. The Context of the Prayer	131
<b>c. Comparison of Simeon's Prayer and Eleazar's</b>	<b>133</b>
<b>d. Summary</b>	<b>141</b>
<b>Appendix: The Prayers in Hebrew Translation</b>	<b>145</b>

## **Chapter 4: The Jews and their Gentile Environment: What is Revealed and What is Hidden?**

<b>a. The King and His Relations to the Jews</b>	<b>147</b>
<b>b. Gentiles and Jews</b>	<b>157</b>
<b>c. Jews: Their Attitude to the King and the State and Their Own Way of Life</b>	<b>163</b>
<b>d. Conclusion: Between Identification and Alienation</b>	<b>169</b>
1. Public Transcript and Hidden Transcript	169
2. Hellenism in III Maccabees	174

## **Chapter 5: III Maccabees and *Aristeas*: Mirror Images?**

<b>a. Philadelphus' Edict and Philopator's Letters</b>	<b>183</b>
1. Linguistic Affinities	183
2. The Edict in <i>Aristeas</i> and Royal Instructions in III Maccabees	187
<b>b. <i>Aristeas</i> and III Maccabees: Relations Between Jews and Gentiles</b>	<b>191</b>
<b>c. Judaea and the Diaspora</b>	<b>198</b>

<b>Chapter 6: The Genesis and Nature of III Maccabees</b>	<b>202</b>
<b>a. The Unity of the Book and its Redaction</b>	<b>202</b>
1. The Sources of III Maccabees	202
2. On the Redaction of III Maccabees	206
3. Do We Have All of III Maccabees?	215
<b>b. Date of Composition</b>	<b>221</b>
1. Introduction	221
2. Relationship to Other Datable Works	223
2.1. II Maccabees, <i>Aristeas</i> , LXX Daniel	223
2.2. Esther and LXX Esther	225
3. The Language of III Maccabees	231
4. Dating by Contents?	239
5. Summary	242
<b>c. The Nature of III Maccabees</b>	<b>244</b>
1. III Maccabees and History	244
1.1. Historical Kernel?	244
1.2. The Historical Significance of III Maccabees	251
2. III Maccabees: Aetiology, Theology and Polemics	252
2.1. Genre	253
2.2. Goals and Intended Readership	255
2.2.1. Goals	255
2.2.2. Intended Readership	259
2.2.3. Public Reading?	261
 <b>Conclusion</b>	 <b>264</b>
 <b>Bibliography and Abbreviations</b>	 <b>269</b>
<b>English Abstract</b>	<b>I</b>



## **Abstract**

*The Third Book of Maccabees* is not considered to have great historical or literary value and, therefore, has not frequently been discussed in the literature. Moreover, even despite the growing academic preoccupation with Jewish Hellenistic literature, this book has remained marginal. The purpose of this study is to examine the historical significance of III Maccabees, that is to determine its place from the point of view of the *Weltanschauungen* prevalent in Hellenistic Jewry and the historical context in which it was composed. The basic assumption of the study is that the preliminary stage in a historical discussion of any written source, be it historiographic or fictional, is the examination of its nature and its goals. Hence, literary analysis of III Maccabees must proceed before any historical conclusions may be reached.

### **Chapter I: Anti-Dionysiac Polemics**

The main claim in the first chapter of this dissertation is that III Maccabees polemicizes against the tendency of some Jews to partake in the Dionysiac cult and that it argues, via various means, why this should be prohibited unequivocally.

The chapter opens with a discussion of Ptolemy IV Philopator's decrees against the Jews, which are presented in III Maccabees. Among other things, the Jews received an offer to be initiated into the Dionysiac mysteries (2:30). Those who decline would be registered in the status of a slave and their flesh branded with Dionysus' special emblem, the ivy leaf (2:28-29). Thus, the ivy leaf is a sign of inferiority. However, this stands in contrast with Philopator's historical image, as he was strongly attached to the Dionysiac cult and was himself branded with the ivy leaf. The fact that, according to III Maccabees, Philopator viewed the ivy leaf as a sign of inferiority suggests that III Maccabees ridicules the Dionysiac cult and its symbols via

Philopator himself, who was chosen for the very reason of his identification with this cult.

Another manifestation of ridicule is found in Philopator's order to open the gates of the Dionysiac mystery cult to all Jews (2:30). This order stands in stark contrast to the Jewish law that allows no one to enter the Holy of Holies. According to III Maccabees (1:11-12), this is the reason for the Jews' objection to Philopator's entering the Holy of Holies. Indeed, III Maccabees creates a thematic and linguistic parallelism between the two rules, as if to say: "behold the difference between a ridiculed cult that anyone can join indiscriminately and a truly holy place, to which entrance is restricted".

Numerous other points express the centrality of the Dionysiac cult in III Maccabees, the polemics against it and the ridicule directed at it. Thus, for example, the attempts to massacre the Jews are accompanied by drinking feasts held by the king and his friends. The account of the first feast explicitly states that the king praised his idols, and linguistic and thematic parallelisms suggest that the other feasts too were similarly pagan in nature. The god most likely to be connected to such feasts is Dionysus, the god of wine, whose cult consisted, among other things, of drinking feasts. The reader may understand that it was these feasts that caused the king to fall into a deep sleep, and which caused him to forget his decrees, thereby saving the Jews from destruction twice. Thus, III Maccabees ridicules the king who, due to his adherence to the Dionysiac cult, could not execute his own decree to massacre the Jews.

Other topics in III Maccabees known as Dionysiac symbols or connected to this cult include elephants, giving them wine to drink, the early morning hours, dances and flowers, shackles, and the *Eleutheria* ("freedom") holiday. All these substantiate the

assumption that III Maccabees, which is extremely familiar with the Dionysiac cult, polemicizes against it, ridicules it, and desires to distance the Jews from it, claiming that Jews who worship the Jewish God have the same religious experiences but in a purer and better form.

III Maccabees recounts that the loyal Jews killed three hundred Jews who had accepted the king's offer to join the Dionysiac mysteries (7:14-15). Thus, III Maccabees is apprehensive of Jews being tempted to join this cult. The motivation of those Jews who did join the cult is surely connected to the widespread accusations against the Jews in the Hellenistic world, namely their self-imposed segregation and their being a hostile element to the state and to society. In joining this cult, the Jews proclaim that such accusations are unfounded. III Maccabees rejoins that not only does joining the royal cult not attest to the loyalty of the Jews to the kingdom but also that the exact opposite is true: the loyalty of those willing to convert "for the sake of their stomachs", says the writer (7:11), is surely suspect.

There seems, however, to be no connection between these polemics and the ancient identification of the God of Israel and Dionysus, since III Maccabees in no way implies knowledge of such. Had such a claim been in the background of the polemics, it is unlikely that our author would not have mentioned it.

III Maccabees is not the only source that attests to the need of Jews in Egypt of the Ptolemaic and Roman periods to deal with mystery cults in general and with the Dionysiac cult in particular. Other sources, including Philo, the Septuagint and the *Wisdom of Solomon* seem to indicate a similar preoccupation, and there is also some epigraphic evidence for Jews who oscillated between the two options. III Maccabees presents a part of this overall picture and provides a view of the deliberations and vacillations of Ptolemaic Jewry regarding this issue.

## **Chapter II: An Independent Diaspora Identity**

The operative conclusion of the second chapter of our study is that III Maccabees views Egyptian Jewry as an independent community religiously superior to that of Judaeae Jewry. This conclusion is initially ascertained by way of examination of the affinity between III Maccabees and II Maccabees. Many similarities between the two books are well known, but, as some scholars have noted, a detailed comparison between the two most similar accounts in the two books, Heliodorus' attempt to rob the Temple treasures (II Macc 3) and that of Ptolemy Philopator's incursion into the Temple (III Macc 1-2:24), has not yet been made.

A detailed comparison of the two accounts reveals numerous linguistic, structural and thematic similarities. However, the comparison also reveals several differences between the accounts, the major one being that III Maccabees describes the confrontation between the Jews and the authorities as being more severe than does the parallel account in II Maccabees. In addition, the conclusion of the account of Heliodorus' invasion of the Temple is that the conflict was resolved and the relations between the Jews and the Seleucid regime resumed normalcy. In III Maccabees, in contrast, the Temple was not desecrated but neither was the conflict resolved; Philopator returned to Egypt in anger.

These differences should be analyzed in light of other similarities and differences in the two accounts. Both describe an epiphany of God, but the one in III Maccabees occurred in the hippodrome near Alexandria, whereas that in II Maccabees took place in the Temple in Jerusalem. The same applies to other elements in II Maccabees' Heliodorus story, which are recounted in III Maccabees as a description of the salvation of the Jews in Egypt and not as the saving of the Temple in Jerusalem. Thus,



it seems that not only is the account of Philopator's invasion of the Temple based on the Heliodorus account on II Maccabees, but also that III Maccabees in its entirety was written from a background of a direct familiarity with this account. The author of III Maccabees, however, broke up the Heliodorus account and placed the salvation, not in the Temple in Jerusalem but rather in the Alexandrian hippodrome. That is, according to III Maccabees, in Jerusalem the crisis only became worse, whereas God's epiphany and salvation only occur for the sake of the Egyptian Jews. In this way, III Maccabees strengthens the Egyptian Jews' independent Jewish identity.

Additional emphasis on the image of Egyptian Jewry and its relationship with God suggests that III Maccabees argues against the view that the Judaeans are superior to the Egyptian Jews and claims that of all places it is in the hippodrome in Egypt, a place of idolatrous character, where God saves his people more than He does in the Temple in Jerusalem. This being the case, the Jews of Egypt do not require the mediation of Judaeans in religious affairs, since God deals with them directly. This claim reflects III Maccabees' complex attitude towards the Temple: although the Temple is the place chosen by God, His epiphany occurred in the hippodrome in Egypt. The same applies to the writer's attitude to the Diaspora: on the one hand, he is in a foreign, enemy country, but, on the other hand, the Land of Israel too is under enemy's domination. Moreover, he expresses neither a practical desire to leave the Diaspora nor a theoretical preference for the Land of Israel over the Diaspora.

### **Chapter III: Prayer**

Prayer is an important component of III Maccabees, as the two prayers it presents constitute approximately a seventh of the book and both turnabouts in the narrative follow upon these prayers. This issue is directly connected to the previous chapter,

since the two prayers were uttered, respectively, in the Temple of Jerusalem and in the Alexandrian hippodrome, thus contributing to a further clarification of the relations between the two places. Hence, the third chapter of our study is devoted to an examination of the prayers both from the point of view of the phenomenon itself and from that of their contribution to the book. An analysis of the prayers corroborates the second chapter's conclusion, namely, that the writer wants to express the superiority of the Egyptian Jews over those of Jerusalem.

This conclusion is confirmed via several points of comparison between the two prayers. The character of the priest Eleazar, who prays in Egypt, is much more impressive than that of Simeon, the high priest in the Temple in Jerusalem. The titles granted to God in the Egyptian prayer express a greater intimacy between the Jews and their God than do those in the Jerusalem prayer. God's love of His people is a more dominant consideration in the Egyptian prayer than in the Jerusalem one. And the sacrilege caused by harming the people of Israel is greater than that caused by the harm done to the Temple. The biblical quotation in Simeon's prayer, "let Your compassion come swiftly toward us" (2:20) also hints at the superiority of the people of Israel over the Temple, since the main reference of Psalms 79 (the origin of the quotation) is the catastrophe which befell the people of Israel, not the Temple. Thus, it is clear that the similarity between the two prayers is not an expression of solidarity between the Jews of Egypt and those of Jerusalem.

Examining the prayers also contributes to a better understanding of III Maccabees, the influences upon it and its mode of formation. The structure of both prayers is deliberate and similar: exposition, a list of examples, the main request and the reasons for it. The linguistic and contextual concordances between the prayers and the accounts into which they are integrated are evident and, therefore, one may

assume that the prayers are an original part of III Maccabees. The similarity between the prayers suggests that the same writer compiled both. The prayers reflect the writer's good knowledge of the Bible and do not deviate from the general Jewish praxis of prayer in the Second Temple period.

#### **Chapter IV: Jewish and Gentile Relations**

The relations between Jews living in the Diaspora and their country of residence, its inhabitants and its government are one of the central issues in the existence of every Jewish community in the Diaspora. Obviously, this topic preoccupied the Jewish Diaspora in Egypt in the Hellenistic Era, and as other books, so too III Maccabees relates to it.

A careful reading of III Maccabees reveals more than one voice in relation to this issue. The beginning and ending of the book describe good relations between the Jews and the king, while the story line recounts the collapse of the good relations described in the opening and their eventual restoration. Thus, the crisis seems to be merely transient, since the king's severe hostility toward the Jews is expressed only in the middle of the book. However, the book's conclusion, where the good relations were supposedly resumed, also contains numerous hints that the king is hostile to the Jews and that the good relations are only a veneer or Jewish wishful thinking. The fact that in contrast to the view prevalent in other books, the writer of III Maccabees holds the king himself, and not some secondary character, responsible for the persecution of the Jews, shows that the writer does not trust the king's positive attitude to the Jews.

Similarly, the question of the gentiles' attitude towards the Jews is also expressed by more than one voice by the writer of III Maccabees. The dominant voice has gentiles in general, at the court, in the military and those living in proximity to Jews,

as being hostile to Jews. Thus, the writer recounts that hatred of Jews is deeply implanted in gentiles and was merely latent prior to the persecution (4:1); this hatred did not disappear after the Jews' salvation but, rather, was replaced by fear of them (7:21-22). This attitude is dominant in the book. Only a single nine-verse unit (3:2-10) presents a different view. According to these verses, only a few people hated the Jews while the majority, as also "the Greeks" (3:8-9), recognized their positive attributes and supported them. Recently some scholars have suggested that these verses are the true reflection of III Maccabees' attitude, which, as might be expected from a Jewish writer in the Diaspora, attributes hatred of Jews only to a minority of the population and specifically to its non-Greek elements. However, since the greater part of the book portrays things differently, it seems that these verses at the beginning of chapter 3 should be viewed either as apologetics and as an attempt to mitigate the harsh significance of the hatred of Jews prevailing among the gentiles, or perhaps as an expression of a desire for a change of this reality.

Despite this gloomy depiction of the king's and gentiles' attitude toward Jews, the Jews' attitude towards the government remained constant: absolute loyalty. In numerous places in the book, III Maccabees emphasizes the Jews' absolute loyalty to the kingdom, along with the claim that obeying the Torah does not compete with this loyalty in any way whatsoever. The king himself proclaims this time and again, even in the midst of persecution. Thus, the anti-Jewish claim that obeying the laws of the Torah is an expression of the Jews' separatism and disloyalty to the crown is contradicted. However, the epithets given to the king and the gentiles in the prayers and in other places in III Maccabees, and the depiction of their actions, reveal the Jews' alienation and even hostility towards the king and the gentiles.

The different voices in the book regarding the mutual relations between the king and the gentiles on the one hand and the Jews on the other apparently reveal different strata in the narrative. Borrowing J.C. Scott's terminology (*Domination and the Arts of Resistance*, 1990), we would say that the public transcript is the one describing harmonious and peaceful relations obtaining between the king and the Greeks on the one hand, and the Jews on the other, relations upset only by a transient crisis. The hidden transcript, which is directed to Jewish ears, expresses the situation in a more profound way: the tension between the king and the gentiles, on the one hand, and the Jews, on the other, is deep and insoluble, and it is only God's gracious providence that enables the Jews to continue to reside in Egypt peacefully.

Despite the writer's portrayal of the alienation between the Jews and their environment, he also adopted the Hellenistic culture to a great extent, and the book shows knowledge of values and terms of that culture and means of coping with them.

## **Chapter V: Between III Maccabees and Aristeas**

The nature of III Maccabees' attitudes toward Gentiles, and to the Jews of Judaea, becomes especially apparent via comparison with those of *Aristeas to Philocrates*, a book which is very close to ours with regard to language, style and contents. The significance of this similarity is controversial. Some view the two books as disagreeing on different issues while others believe that many views in the two books are similar. Neither has the question of the chronological relation between the two books been resolved. The fifth chapter of our dissertation is devoted to the comparison of these two books, in the context of our attempt to delineate our author's attitudes and locate him as best as possible in the context of Hellenistic Judaism.

In addition to the overall similarity of the two books, there is a special verbal affinity between the king's decree to liberate the Jews in *Aristeas* and his letters and decrees in III Maccabees. This affinity does not derive from the common genre of royal correspondence, since the similarity pertains to aspects that are not genre-related. Rather, it seems warranted to suggest that one of the books is cognizant of the other. A comparison of the contents of the king's decree in *Aristeas* with that of the king's letters in III Maccabees shows that in both books they are historically impossible, since it is inconceivable that the royal treasury paid money either for liberating the Jews or for killing them. This aspect of historical invalidity is stronger in III Maccabees than in *Aristeas*, since the sums mentioned are totally imaginary, much more so than in *Aristeas*. Therefore, III Maccabees seems to be a reaction to *Aristeas* – a conclusion which corresponds to other independent considerations concerning the respective dates of the books. The meaning of this reaction is that in contrast to *Aristeas*, which praises the king's magnanimity liberating the Jews from slavery, III Maccabees condemns the king for returning the Jews to the bonds of slavery and even bringing about their death.

The contention between the two books regarding the relations between the king and the Jews is also expressed concerning other issues. The writer of *Aristeas* describes intimacy and partnership between the king and gentiles in the one hand, and the Jews on the other. Jews are present in a symposium with the king, who takes care to remove any pagan mark from the feast. The king donates to the Temple huge gifts, crafted according to the guidelines in the Torah, and he is described in highly positive terms. In III Maccabees, in contrast, the Jews do not drink with the king despite the fact that they all celebrate the Jews' salvation. The king is described negatively and his attitude to the Temple is in stark contrast with the laws of the Torah. Another

polemic between the books is revealed in the portrayal of the attitude to the Temple and the high priest: *Aristeas* describes the Temple enthusiastically and praises the high priest highly, both of which are in contrast to III Maccabees.

The two books do, however, share the same view on one central issue: they both describe the Jews of the Diaspora as having an independent Jewish identity. *Aristeas* grants absolute authority to the Greek translation of the Torah and III Maccabees recounts that God's epiphany was in the hippodrome in Egypt and not in Jerusalem. However, here as well, a great gap between the two books is evident: whereas according to *Aristeas*, the Torah was translated by Jews from Jerusalem and the cooperation between the Diaspora Jews and the Judaeans is fruitful, according to III Maccabees the Judaeans endangered those of the Egyptian Diaspora and there is no account of solidarity or cooperation between the two groups.

## **Chapter VI: A Book from the Ptolemaic Period**

Having examined the author of III Maccabees' views on various issues, its affinity to II Maccabees and to *Aristeas* to *Philocrates*, the sixth chapter of the study discusses issues pertaining to the process of writing: how the book was formed, when it was written, and for what purpose.

One may point to at least three sources from which III Maccabees derives:

(1) It is widely agreed that the description of the battle of Raphia in III

Maccabees (1:1-7) is based on a Hellenistic historiographic document. This could be Polybius, but there are a number of differences between Polybius' description and that of III Maccabees, and, therefore, some scholars believe that the document in question was a different historiographic document.

Others explain that the differences between the accounts of the battle derive from the aims of III Maccabees.

- (2) The description of Philopator's attempt to break into the Temple in Jerusalem (1:8-2:24) is based on II Maccabees, but was edited by the writer of III Maccabees in accordance with his goals. This was discussed at length in the second chapter of our study.
- (3) The account of the Jews being saved from massacre by being trampled by elephants is parallel to the account in Josephus (*C. Ap.* 2:53-55) of Ptolemy Physcon's attempt to exterminate the Jews of Alexandria. In fact, it is likely that both accounts derive from a common tradition pertaining to an attempt to kill Jews with drunken elephants, their miraculous salvation and the creation of a holiday commemorating this salvation.

The writer of III Maccabees, then, combined three stories, thereby creating the backbone of his book.

As for the result of his labors, a common opinion views III Maccabees as a "clumsy and inelegant treatise" (E. Gruen), but it seems that this view should be reconsidered. Although a few discrepancies survive the writer's editing, they cannot serve as a basis for dissecting our book into an assemblage of discrete persecution narratives all rolled into one. On the other hand, these discrepancies do reveal the writer's goals and his sensitivities. Again the mirrors and echoes the writer creates to point up reciprocal affinities between the different parts of his book point to extensive and qualitative editorial work. Thus, III Maccabees should be evaluated as a unitary and consistent book, which is well edited according to the writer's goals. The claims regarding the document as we have it being incomplete, or that a number of verses have been omitted from the beginning of the book, are without any basis and,



therefore, the suggestion that our version of III Maccabees is a part of a more complete piece of writing seems to be equally superfluous.

Our discussion concerning date of composition focuses on three types of evidence: the relation between III Maccabees and other books, the language used in III Maccabees, and noteworthy details in the narrative. Regarding the relationship between III Maccabees and other books, on the one hand III Maccabees is later than II Maccabees (as seen in Chapter 2) and *Aristeas to Philocrates* (as seen in Chapter 5), and it may also be shown to have relied on the Greek translation of Daniel; this all means that III Maccabees was not composed before 100 BCE. On the other hand, it proves impossible to determine the time of III Maccabees' composition in relation to the Greek translation of Esther. True, the two letters in the Greek Additions to Esther seem to have been composed after III Maccabees since they rely on it. However, as the time of these letters' composition is unknown, they do not contribute any terminus ad quem for III Maccabees.

The language of the book points to the Ptolemaic period. This claim is based on the preponderance of words and phrases that are characteristic mainly of that period. But some scholars' attempts to date our book on the basis of expressions they believe to be characteristic of a limited number of years such as (χαίρειν καὶ ἑρρωσθαι) are not successful since these phrases are, in fact, documented in papyri over a long time span, both in the Ptolemaic and Roman era.

The details of the account do not, unfortunately, contribute to dating the book. Every attempt to correlate between the account in the book and concrete historical events shows numerous differences, thereby rendering it impossible to show that the account relates to that historical event. This is why, for example, there is no basis for

the claim that III Maccabees was composed in connection with the events in the days of Gaius Caligula, that is, not before the fourth decade of the first century CE.

We conclude that III Maccabees was composed in the Ptolemaic era, between the end of the second century BCE and the Roman conquest of Egypt in 30 BCE. More specifically, but also more tentatively, we propose that the book was written in the days of Ptolemy Auletes (80-51 BCE) since a number of issues in the book seem to point to this king's reign.

As for genre, although the beginning of III Maccabees is based on reliable historical sources, and although the book does tell a story which purports to be historical, it should not be viewed as a historiographic document. Rather, it should be viewed as a historical fiction. The basis of this fiction seems to be a historical nucleus of persecution of the Jews in the Ptolemaic era, probably during the days of Ptolemy Physcon. However, the book does not aim to provide a historical description of this event, and the true historical significance of III Maccabees is, as we argue, that it expresses attitudes prevalent among Egyptian Jewry in that period; these are the historical reality our book reflects. The writer's goals are to fight against the Jews' pagan-Dionysiac tendencies and to strengthen the Egyptian Jews' independent religious identity. The target audience of these messages is the entirety of Egyptian Jewry: one should not claim that it was written for a certain segment of the population. The centrality of the salvation holiday reported in III Maccabees 6-7 suggests that the book also had an aetiological purpose, namely, to clarify the meaning of this Egyptian Jewish festival, but there is no evidence of its liturgical use in public readings on that festival.