

הנבואה לאספסינוס

מלחמת ג 351-354, 391-408; ד 622-629; אבות דרבי נתן נר"א ד; נר"ב ו;
איכה רבה א, ה (עמ' 65-69); בבלי, גיטין נו ע"א-ע"ב¹

מאיר בן שחר

מלחמת ג 354-351

351) כאשר לא חדל ניקנור מהפצרותיו, ובשמוע יוספוס את איומיו של ההמון העוין, עלו בזכרונו חלומות הלילה שבהם גילה לו אלוהים את דבר האסונות הצפויים ליהודים, ואת אשר עתיד לקרות לשליטי רומא. 352) הוא היה בקי בפתרון חלומות וידע לפרש את דברי אלוהים הסתומים, [שכן] בהיותו כהן ונצר [משפחת] כהנים הכיר היטב את הנבואות שבכתבי הקודש. 353) באותה שעה נחה עליו רוח האל, וכאשר שיווה לנגד עיניו את החזיונות המחורידים של הלילות האחרונים, פנה לאלוהים בתפילה חרישית: 354) 'מאחר שייטב בעיניך להכרית את העם אשר בראת, ומזל [המלחמה] נוטה כולו לצד הרומאים, ובי בחרת לגלות את צפונות העתיד, אני מסגיר את עצמי מרצוני החופשי לידי הרומאים ומוכך להמשיך לחיות - ואתה עדי שאני יוצא אליהם לא כבוגד, כי אם כעושה דברך'.

מלחמת ג 391-408

391) ויוספוס נותר אחרון - בין אם יש לומר שהיה זה מקרה או יד ההשגחה האלוהית - עם אדם נוסף; ומכיון שלא רצה להילכד בגורל ולמות, אך גם לא רצה לטמא את ידו בדם בן עמו אם [נגזר עליו] שהוא מי שיישאר אחרון, פיתה אותו בשבועת אמונים שיישאר בחיים. 392) כך יצא יוספוס בשלום מן המלחמה עם הרומאים ועם בני עמו, והובא בידי ניקנור אל אספסיאנוס. 393) הרומאים נהרו כולם לראותו, ומפי ההמון הסואן שהתגודד סביבו נשמעו קולות סותרים: מקצתם הריעו בשמחה על כי נלכד, מקצתם השמיעו איומים, ואחרים נדחקו קדימה כדי לראותו מקרוב. 394) העומדים מרחוק תבעו בקול להעניש את האויב, אך העומדים בסמוך לו העלו בזכרונם את מעשיו והשתאו לנוכח תהפוכות גורלו. 395) בקרב המפקדים לא היה גם אחד שמראהו של יוספוס עתה לא נגע ללבו, גם אם עורר האיש בעבר את זעמם. 396) טיטוס הוא שהתרשם במיוחד מעמידתו האיתנה ומכוח הסבל של יוספוס באסונו וחמל עליו בגין גילו. בזכרו את אומץ לבו בעבר, בעת הילחמו, ובראותו אותו עתה [שבוי] בידי אויביו, עלו בו הרהורים על כוחו של המזל, על המפנה הקיצוני [העשוי להתחולל] במלחמה, ועל אי-יציבותם של מהלכי אנוש. 397) לכן היטה טיטוס את ליבם של רבים לחמול כמוהו על יוספוס, וחלקו בהחלטת אביו להציל את

1 יש מקבילה חלקית במדרש משלי, טו, מהדורת וויסאצקי, עמ' 125-126. אבל יש לראות בה מקור משני הנשען על אדר"נ נר"ב. ראו בובר, מדרש משלי, טו, מ ע"א, הערה ט, ובעקבותיו אלון, מחקרים, א, עמ' 238. עם זאת נשתמרו במקור זה כמה לשונות קדומות, וראו להלן הערות 1, 3-4 לנוסח אדר"נ נר"ב. קיסטר, ביאורים, עמ' 498, הערה 83, התרשם מהדמיון לנו"ב ובייחוד מהשתמרותן של אותן לשונות קדומות, עד שראה בקטע כולו עד נוסח לאדר"נ נר"ב. בפרק זה לא ציינתי שינויי נוסחאות למדרש משלי כדי שלא לסרב את מנגנון ההפניות. ציינתי לעדי נוסח בהערות.

חיי יוספוס היה מכריע. (398) עם זאת ציוה אספסינוס להקפיד בשמירה עליו, כי התכווין לשלח אותו במהרה אל נרון. (399) לשמע הדברים האלה ביקש יוספוס לשוחח עימו ביחידות, ולאחר שהורה אספסינוס להרחיק את כולם, לבד מאשר את בנו טיטוס ושניים מידידיו, אמר יוספוס: (400) 'אתה, אספסינוס, חושב כי בלכרך את] יוספוס לכדת שבוי מלחמה בלבד; אך אני בא אליך כמבשר בשורות גדולות וחשובות. ולולא באתי בשליחות האלוהים - הרי ידעתי את חוקי היהודים ואת הדרך שבה יאה למצביא המלחמה למות! (401) אתה שולח אותי אל נרון, מדוע? [האם חושב אתה כי] נרון והשליטים שיבואו אחרי מותו יאריכו ימים בשלטון עד בואך? אתה, אספסינוס, תהיה קיסר, אתה תהיה השליט (αὐτοκράτωρ) - אתה ובנך זה. (402) חזק את השמירה עלי ושמרני עימך, שכן אתה תהיה אדון לא רק עלי, הו קיסר, אלא גם עלי ים ויבשה ועל האנושות כולה. ואשר לי - אני מבקש שתענישני בכך שתציב עלי משמר כבד יותר אם נושא אני באונך את שם אלוהים לשווא'. (403) תחילה חשב אספסינוס שאין להאמין לדברי יוספוס, כי חשד שהוא מערים עליו כדי להציל את חייו. (404) אך אט אט החל להאמין לו, שכן אלוהים כבר עורר בו מחשבות על השלטון ובסימנים שונים הראה לו כי הוא צפוי להיות השליט. (405) יתרה מזאת, הוא מצא כי דברי יוספוס התאמתו גם בעניינים אחרים; אחד הידידים שהיו בסוד השיחה [הזאת] השתאה על שיוספוס לא ניבא ליושבי יודפת את נפילת עירם ולא חזה את נפילתו שלו בשבי; אם כך, אמר, היו דבריו של יוספוס דברי הבל של איש הרוצה לשכך את הזעם שעורר. (406) על כך ענה יוספוס כי הוא ניבא לבני יודפת שעירם תיכבש ביום הארבעים ושבעה, והוא עצמו ייפול חי בידי הרומאים. (407) אספסינוס חקר את השבויים, כל אחד בנפרד, וכאשר מצא כי דברים אלה נכונים החל להאמין גם בנבואות הנוגעות לו. (408) ואם כי לא שיחרר את יוספוס מן המעצר ולא התיר את כבליו, העניק לו בגדים חדשים ומתנות יקרות ערך, נהג בו בדרכי נועם והאיר לו פנים מן היום ההוא והלאה; וגם טיטוס גילה כבוד רב [ליוספוס].

מלחמת ד 622-629

(622) מאחר שהמזל האיר לו פנים בכל מקום והעניינים התפתחו ברובם לפי משאלות לבו, עלתה באספסינוס המחשבה כי לא בלי [התערבותה של] ההשגחה האלוהית הגיע לשלטון, וכי גזירת גורל צודקת הפקידה בידי את השלטון על הכול. (623) הוא נזכר באותות הרבים שבשרו לו כי הוא עתיד לעמוד בראש השלטון ובכללם בדברי יוספוס, אשר העז עוד בימי חייו של נרון לפנות אליו בשם שליט (αὐτοκράτορα).² (624) הוא נדהם [בהיזכרו] כי האיש אסור עדיין ככבלים אצלו וקרא למוקיאנוס ולשאר מפקדיו וידידיו. תחילה הרחיב את הדיבור על היות יוספוס איש רב פעלים ועל התלאות הרבות שגרם להם ביודפת; (625) אחר כך הזכיר את הנבואות: בזמנו חשד כי [יוספוס] בדה אותן [מלבן] מתוך פחד, אלא שהזמן והמעשים הוכיחו כי היו [אלה] דברי אלוהים. (626) 'הרי זה מחפיר' אמר, 'שהאיש אשר ניבא את עלייתי לשלטון ושהיה משרתו של דבר האלוהים עודנו נמנה עם קהל השבויים, וגורלו כגורל [כל] האסורים'. הוא שלח להביא את יוספוס וציוה להתיר את כבליו. (627) לנוכח גמול זה שהוענק ל[איש] זר חשבו המפקדים רק על מענקי ההצטיינות הצפויים להם; אך טיטוס, שעמד לצד אביו, אמר: (628) 'אבי, הרי הצדק דורש שיחד עם הכבלים נסיר גם את הקלון מיוספוס; הוא יהיה כאיש אשר לא היה אסור כלל אם לא נתיר את הכבלים, אלא נבתק אותם'. שכן כך נהוג [היה] לעשות לאנשים אשר נאסרו על לא עוול

2 ליזה אולמן תרגמה: 'אימפרטור', שהוא התרגום הלטיני המקובל ל-αὐτοκράτωρ, וראו להלן, הדיון במשמעות התארים הללו.

בכפם. 629) אספסינוס הסכים לדעת בנו ואחד מאנשיו ניגש ובמכת גרון אחת ביקע את השלשלת. כך קיבל יוספוס את מלוא זכויותיו כגמול על נבואתו, ומעתה לא היה עוד ספק ביכולתו לצפות את העתיד.

אדר"נ נו"א, פרק ד³; אדר"נ נו"ב, פרק ו⁴; איכ"ר ענף א⁵; איכ"ר ענף ב⁶;
בבלי, גיטין נו ע"א-ע"ב⁷

אדר"נ נו"א	אדר"נ נו"ב	איכ"ר ענף א	איכ"ר ענף ב	בבלי, גיטין
1 וכשבא אספסינוס להחרیب את ירושלם	וכשבא אספסינוס היקיא על ירושלם שרה כנגד חומת ירושלם.	שלוש שנים ומחצה הקיא אספסינוס את ירושלם.	ג' שנים ומחצה עשה אספסינוס בירושלם	שדריה עילויהו אספסינוס קיסר. אתא צר עלה תלת שני.
2		והיו עמו ארבעה דוכסין: דוכוס דערבייא, דוכוס דפנוקייא, דוכוס דאלכסנדרייא, דוכוס דפלסטיני. דוכוס דערבייא, תרין אמורין. חד אמ': קילוס שמייה, וחד אמ': ספגוד שמייה.	ועימו ד' דוכסים: דוכוס דערבייא, דוכוס דאפניקי, דוכוס דאיסבטיני, דוכוס דאלכסנדרייא. דוכוס דערבייא מה הוה שמייה? תרין אמורין. חד אמ': אילם הוה שמייה, וחד אמ': אבגר הוה שמייה.	
3		והוון בירושלם ארבעה בוליוטין: בן ציצית, ובין גוריון, ובן נקדימון, ובן כלבא-שבוע.	והיו בירושלם שלשה עשירים,	הו ביה הנהו תלתא עתירי:

3 נוסח הפנים על פי כ"י אוקספורד 95.
 4 נוסח הפנים על פי קטע גניזה אוקספורד 45 Heb. d. שינויי הנוסח: פ = פארמה 2785 (די-רוסי 327); מ = מינכן 222; וט = וטיקן 303.
 5 נוסח הפנים על פי כ"י קיימברידג' 495. פנחס מנדל הראה שאיכ"ר הגיע לידינו בשני ענפי נוסח מובהקים, המשקפים שתי מסורות קדומות — בבלי וארץ-ישראלית. ענף א משקף רצנייה בבליית שבאה לידי ביטוי בתחיבה ובעיבוד על פי עולמה של יהדות בבל בתקופה התלמודית ואילו ענף ב משקף את המסירה הארץ-ישראלית (מנדל, איכה, עמ' 160-161). למותר לציין שאף על פי כן אין לתת את הבכורה בהכרח לענף ב. אדרבא, כפי שנראה להלן, נוסח ברכת המלכות בפי ריב"ז לאספסינוס נשתמר בלטינית דווקא בענף א. בחירת כתבי היד שישמשו לנוסח הפנים נעשתה על פי מסקנותיו של מנדל, איכה, עמ' 90-96.
 6 נוסח הפנים על פי כ"י פארמה 2559 (די-רוסי 1400).
 7 נוסח הפנים על פי כ"י Arras 889.

הנבואה לאספסיינוס

בבלי, גיטין	איכ"ר ענף ב	איכ"ר ענף א	אדר"נ נו"ב	אדר"נ נו"א	
	והיה כל אחד ואחד מהם יכול לפרנס המדינה שש שנים.				4
נקדימון בן גריון, ובן כלבא שבוע, ובן ציצת הכסת.	ואלה שמותם: בן ציצית הכס(ף)ת), ובן כלבא שבוע				5
נקדימון בן גוריון, שנתקד?ד?ה לו חמה בעבורו. בן כלבא שבוע, שכל הנכנס לביתו כשהוא רעב ככלב יוצא כשהוא שבע. בן ציצת הכסת, שהייתה ציציתו נגדרת על גבי כסתות ואיכא דאמ' שהייתה כס(ו)תו מוטלת בין גדולי רומי. חד אמ' להו: אנא זיינא לכו בחיטי ושערי. וחד אמ' להו: ואנא בחמרא ומשחא. וחד אמ' להו: בדציבי. ושבחו רבנן לדציבי.	ונוקודימון בן גוריון, שנקדמה לו חמה בעבורו. בן כלבא שבוע, שכל הנכנס לביתו שהוא רעב ככלב, יצא שבע. בן ציצית הכס(ף)ת) שהיו ציציותיו נגדרים על גבי כרים וכסתות. חד אמ': אנא זיינא לירושלם י' שנים בחיטי ושערי, וחד אמ': בחמרא ומישחא, וחד אמ' בצייבי. ושיבחו רבנן לדציבי מכולהו.				6
דרב חסדא כל אקלידיה הוה מסר לשמעיה בר מדציבי דאמ' רב חסדא אכלבא דחיטי בעיא שיתין אכלבא דציבי					7
הוה להו למיתן עשרין וחד שתא.		וכל אחד ואחד יכול לספק מזונות של מדינה עשר שנים.			8
הוה בהו הני בריוני.	והיה שם בן אבטיח, בן אחותו שלרבן יוחנן בן זכאי והיה ממונה על האוצרות.	והיה שם בן אבטירא, בן אחותו של רבן יוחנן בן זכאי שהיה ממונה על האוצרות.			9

בבלי, גיטין	איכ"ר ענף ב	איכ"ר ענף א	אדר"נ נו"ב	אדר"נ נו"א
<p>אמרו להו רבנן: ניפוק נייעבוד שלמא בהדייהו. לא שבקינהו. אמרו להו: אינהו ניפוק נייעביד קרבא בהדייהו. אמרו להו רבנן: לא מסתני[ע]י(א) מילתא.</p>				10
<p>קמו קלנהו להנהו אמברי דחטי ושערי והוה כפנא.</p>	<p>עמד ושרף את כל האוצרות.</p>	<p>ואוקיד כל אוצרייא.</p>		11
			<p>אמר לאנשי [ירו]שלם: צאו שיברו ממני קשת אחד וחיץ אחד ואלך לי מעליכם. [אמר] להם פע[ם] ראשונה ושנייה ושלישית ולא קיבלו עליהם.</p>	<p>12 אמר להם: שוטים, מפני מה אתם מבקשים להחריב את העיר הזאת ואתם מבקשים לשרוף את בית המקדש? וכי מה אני מבקש מכם, אלא תשגרו לי קשת אחת או חץ אחת ואלך מכם.</p>
				<p>13 אמרו לו: כשם שיצאנו על שנים שבפניך והרגנום, כך נצא לפניך ונהרגך.</p>
	<p>שמע רבן יוחנן בן זכאי דודו, ואמ': וויי.</p>	<p>שמע רבן יוחנן בן זכאי. אמ': ווי.</p>	<p>אומר ל[ה]ם רבן יוחנן בן זכאי: גורמים אתן לעיר הזאת שתחרב ולבית [הזה שי]שרף.</p>	<p>14 כיון ששמע רבן יוחנן בן זכאי, שלח וקרא לאנשי ירושלם. ואמ' להם: בניי, מפני מה אתם מחריבין את העיר הזאת ואתם מבקשים לשרוף את בית המקדש? הא אינו מבקש מכם אלא קשת אחת או חץ אחת וחי[ל]ך לו משם.</p>

אדר"נ נו"א	אדר"נ נו"ב	איכ"ר ענף א	איכ"ר ענף ב	בבלי, גיטין
15 אמרו לו: כשם שיצאנו על השרים הראשונים שבפניו והרגנום, כך נצא עליו ונהרגנו.	אמרו לו: כשם שיצאנו על השרים הראשונים והרגנום, כך נצא על זה ונהרגנו.			
16 היו קוטלין לאספסינוס שרויין נגד חומותיה של ירושלים, וכל דבר ודבר שהיו שומעין היו כותבי' על החץ וזורקין חץ לחומה, לומר: שרבן יוחנן בן זכאי מאוהבי קיסר הם.	על כל דבר ודבר שהיה רבן יוחנן בן זכאי אמר להם, היו שם חסידים כשירים והיו כותבים אותם בשטורים] וכורכים אותם בחוצים וזורקין אותן חרץ לחומה ואומרין: רבן יוחנן בן זכאי אוהבו שלמלך.			
17		אזלין אמרין לבן אבטיח: אמ' חביבך: ווי. שלח ואתייה. אמ' ליה: ולמה אמרת ווי? אמ' ליה: לא אמרית ווי, אלא והא אמרי. אמ' ליה: ולמה אמרת: והא? אמ' ליה: דאקדת כל אוצרייא. אמ' ליה: אמרית דכל דאוצרייא קיימין לא יהבין גשמיהון למיעבד קרבא. נמלט רבן יוחנן בן זכאי וקרא עליו 'ויתרון דעת החכמה תחיה בעליה' (קה' ז 12).	אזלון פריצי עמנא ואמרין ליה: הא חביבך אמ': וויי. שלח ואייתיתיה ואמ' ליה: למה אמרת: וויי? אמ' ליה רבן יוחנן בן זכאי: לא אמרית אלא ווה. אמ' ליה בן אבטיח: ולמה אמרת ווה? אמ': כל אילין יומיה דאינון אוצריין קט)וי'מין לא הוון בני מדינתא יתבון גרמיהון למיפק ומעבד קרבא ומרדפה שנאה. בין וויי לווה ניצל רבן יוחנן בן זכאי וקרין עלוהי 'והחכמה תחיה בעליה' (קה' ז 12).	
18		לאחר שלשה ימים יצא רבן יוחנן בן זכאי לטייל בשוק וראה אותן שהיו שולקין תבן ושותין מימיו.	לאחר שלשה ימים יצא רבן יוחנן בן זכאי לטייל בשוק וראה בני אדם שולקין תבן ושותין את מימיו.	

בבלי, גיטין	איכ"ר ענף ב	איכ"ר ענף א	אדר"ג נו"ב	אדר"ג נו"א
	<p>אמ': בני אדם ששולקין תבן ושותין מימיו יכולים לעמוד בפני חיילותיו שלאספיינוס? כל סמא דמילתא איפוק לי מן הכא.</p>	<p>אמ': בני אד' ששולקין תבן ושותין מימיו יכולין לעמוד בחיילותיו של אספיינוס? אמ': כל סמא דמילתא ניפוק ליה מהכא.</p>		
<p>מרתא בת בייתוס עתירתא דירושלם הויא. שדרתיה לשלוחה ואמר' ליה: זיל אייתי לי סמידא משוקא. אדאזל אזדבן. אתא ואמ' לה: סמידא ליכא, חירתא איכא. זיל אייתי לי. אדאזיל אזדבן. אתא ואמ' לה: חירתא ליכא, גושקרא איכא. זיל אייתי לי. אדאזיל אזדבן. אתא ואמ' לה: גושקרא ליכא, קמחא דשערי איכא. זיל אייתי לי. אדאזל אזדבן שערי. שליפא מסאנה. אמר': איפוק ואחזי, דילמ' משכחנא מידי למיכל. אותביה פרתא בכרעה ומתה. קרא עלה ר' יוחנן בן זכאי: 'הרכה בך והענוגה וגומ' (דב' כח 56). ואיכא דאמ': גרוגרות אכלה מדר' צדוק ואתניסא. דר' צדוק אותיב ארבעי' שנין בתעניתא, כי היכי דלא ליחרוב ירושלם. כי הוה אכיל מידי הוה מתחזי מאבראי, וכי הוה ברי, מייתו ליה גרוגרות</p>				19

הנבואה לאספסיינוס

בבלי, גיטין	איכ"ר ענף ב	איכ"ר ענף א	אדר"נ נו"ב	אדר"נ נו"א
ומיין מימיהו ושדי להו. כי הוה ניחא נפשה, אפיקתא לכל דהבא וכספא דהויא לה ושדתא בשוקא. אמרה: האי למאי מבעי לי? היינו דכתיב 'כספם בחוצות ישליכו וזהבם לנידה יהיה' (יח' ז 19).				
אבא סיקרא ריש בריוני ירושלם בר אחתיה דר' יוחנן בן זכאי הוה. שלח ליה. (א)תא בצנעא לגבי. א"ל: עד אימת עבדיתון הכי וקטליתון לעלמ' בכפנא? א"ל: ומאי אעביד, דאי אמינא להו מידי קטלין לי.				20
א"ל חזי תקנתא לדידי ואיפוק. איפשר דהוה הצלה פורתא. א"ל: נקוט נפשך בקצירי וליתו כולי עלמ' לשאול כך. ואייתי מידי סריא ואגני גבך ולימרון נח נפשיה. וליעלון כך תלמידך דאינהו (קשב)ירעין דחייא קליל. עביד הכי.	אמ' לבן אבטיח: אפקי ליה מהכא. אמ' ליה בן אבטיח: לית אנא מפיק יתך מן הכא אלא בדמו מית. אמ' ליה רבן יוחנן בן זכאי: ובדמו מית אפקי מן הכא. עבד גרמיה כדמות מית.	שלח ואמ' לבן בטיח: אפקוני מהכא. אמ' ליה עבדינן ביניהן דלא יפוק בר נש מהכא אלא דמית. אמ' אפקוני בדמות דמית.		21
			וכיוון שראה רבן יוחנן בן זכאי שלא רצו לשמוע לו,	22 וכיוון שאמ' רבן יוחנן בן זכאי יום אחד ושנים ושלושה ולא קבלו ממנו, שלח וקרא להם לתלמידיו, לר' אליעזר ור' יהושע.

אדר"ג נו"א	אדר"ג נו"ב	איכ"ר ענף א	איכ"ר ענף ב	בבלי, גיטין
אמ' להם: בניי, עמדו והוציאוני מכאן. עשו לי ארון ואישן בתוכו.	אמר לתלמידיו: חבירינו, עמדו והוציאונו מיכן, שאני יודיע שסוף העיר הזאת לחרב והבית הזה שישרף.			
23 ר' אליעזר אחז בראשו ור' יהושע אחז ברגליו והיו מוליכין אותו עד שקיעת החמה.	מה עשו? נתנו אותו בארון ונטל רבי אליעזר בראשו ורבי יהושע ברגליו ורבי עקיבה היה מספיד לפניהם והולך, והיו ממשמשים והולכים עד שהגיעו לפיתחה שלמדינה. וכיוון שהגיעו לפיתחה שלמדינה, אמרו להן: עמדו ופיתחו לנו כדי שנצא ונקברנו. ד'. אמרו: לא עד שנידקרו תחילה. אמרו להם: מבקשים אתן שתוציאו שם רע על מדינתכם? למחר יהו אומריין: אף את רבן [ד]קרו.	טען ר' אליעזר ברישיה ור' יהושע ברגליה ובן בטיח מהלך קומוי.	נתנהו בארון. נטלו ר' יהושע מראשו ור' אליעזר מרגליו ובן אבטיח מהלך קדמוי מאנוי בציעין.	נכנס ר' אליעזר מצד אחד ור' יהושע מצד אחר.
כיון שהגיעו אצל שערי ירושלם אמרו להם השוערים: מי הוא זה? אמרו להם: מת הוא. וכי אין אתם יודעי' שאין מלינין את המת בירושלם?	מן דמטון פילי בעין מדקרוניה. אמ' להון בן בטיח: כך אתם רוצים שיהיו אומ': מת רבן ודקרוהו?	כיון דמטו פילי בקשו לדוקרו ולא הינחן. אמ' להו: ומה אתון בעיין, דיהוון סנייא אמריין: אפי' על רביהון לא חסון?	כיון דמטו פילי בקשו לדוקרו ולא הינחן. אמ' להו: ומה אתון בעיין, דיהוון סנייא אמריין: אפי' על רביהון לא חסון?	כי מטא לפתחא בעו למידקריה. אמ' להו: יאמרו רבן דקרו. בעו למידחפיה. אמ' להו: יאמרו רבן דחפו.
אמרו להן: אם מת הוא הוציאוהו, והוציאוהו.	ובסוף עמדו ופתחו להם.	כיון דאמ' להו כך שבקוניה. מן מן נפקין מן פילי טענוניה ויהביניה בחד בית עלם. עלל בן אבטיח.	כיון דאפקוניה והבוניה בחד בית עלם. חזרו למדינה.	פתחו ליה בבא.
24 והיו מוליכין אותו עם שקיעת החמה עד שהגיעו אצל אספסינוס.				
25 פתחו הארון ועמד לפניו.	כיוון שיצא רבן יוחנן בן זכיי חוץ מפיתחה שלמדינה, הלך ושאל בשלומי שלאספסינוס, כדרך ששאלים בשלום המלכות.	נפק רבן יוחנן לטייל בחיילותיו של אספסינוס. אמ' להון: אן הוא מלכא?	כיון שחזרו, הלך לו רבן יוחנן בן זכאי אצל חיילותיו שלאספסינוס.	

הנבואה לאספסיינוס

אדר"נ נו"א	אדר"נ נו"ב	איכ"ר ענף א	איכ"ר ענף ב	בבלי, גיטין
26		אזלון ואמרין לאספסיינוס: חד יהודי בעי למשאל בשלמך. אמ' להון: ייתי.	אמ' להו: הן הוא מלכא. אמרין ליה: מאן את בעי? אמ' להו: דאנא שאיל בשלמיה. אזלון ואמרין ליה: אית הכא חד יהודאי ובעי למשאל בשלמך. אמ' להו: אייתוניה.	
27	אמרו לו: אוודי דומני פיטון. ¹	מן דאתא אמ' ליה: יכירא מאני אפלטור.	אתא לגבי ושרי מקלסיה: יחי מרי מלכא.	כי מטא לגביה א"ל: שלם עלך מלכא שלם עלך מלכא.
28	אמרו לן: אתה הוא בן זכיי? אמר לו: הין. א' לן: הרגתני.	אמ' ליה: שאיל' דמלך שאילת בי, ואנא לית אנא מלך, וכדו שמע מלכא וקטיל להווא גברא.	אמ' ליה: קטלנני. אמ' ליה: למה? [שאילית דמלכא שאלת בי ולית אנא מלך וכדון שמע מלכא הוא משלח וקטיל לן].	אמ' ליה: מחייבת תרתני קטלי. חדא, דלאו מלכא אנא. ועוד, אי מלכא אנא אמאי לא אתית לגבאי?
29	א' לו: אל תירא. א' לו: למה? א' לו: כתוב בתורתינו שאינ הבית הזה חרוב, אלא ביד מלך,	אמ' ליה: אית לית את מלך, סוף את מלך. דלית ביתא הדין חריב אלא על ידי מלך,	אמ' ליה: ואם את לית מלך, סופך למיהוי, דלית ביתא הדין חרב בידי גבר הדיוט, אלא ביד גבר מלך, דהוא בייתה דמלכא דעלמא ולית גבר הדיוט שליט ביה אלא מלך	אמ' ליה: דקאמרת לאו מלכא אנא, [ע"ב] איברא מלכא את, דאי לאו מלכא את לא הוה מימסרא ירושלם ² בידך,
	שנ': 'זהלבנון באדיר יפול' (יש' י 34).	שנ': 'זהלבנון באדיר יפול' (יש' י 34).	דכתוב 'זהלבנון באדיר יפול' (יש' י 34) ואין אדיר אלא מלך, שנ' 'והיה אדירו ממנו ומשלו מקרבך יצא' (יר' ל' 21) ואין לבנון אלא בית המקדש דכתיב 'ההר הטוב הזה, והלבנון' (דב' ג 25).	

1 אוודי דומני פיטון] אין דידומני אימיפרטון פ יובי רומני מלכא מ חסר וט. מדרש משלי טו, מהדורת וויסאצקי, עמ' 125-126: 'רבה דידו מני פלטור דמלכותא'. נוסח זה קרוב מעט יותר לאיכ"ר ענף א (פלטור-אפלטור).
2 ירושלם] חסר. ואין לבנון אלא בית המקדש שנ' פתח לבנון דלתיך ותאכל אש בארויך בקטעי מדרש תימני ניו יורק Rab. 1718.93-100 Rab. 1729.64-6

בבלי, גיטין	איכ"ר ענף ב	איכ"ר ענף א	אדר"נ נו"ב	אדר"נ נו"א
<p>ודקאמרת, אי מלכא אנא אמאי לא אתית לגבאי, בריוני דאית בן לא שבקיין. אמ' ליה: אילו חבית של דבש ודרקון כרוך עליה, לא היו שוברין את החבית בשביל דרקון? אשתיק. קרי עליה רב יוסף: 'משיב חכמה אחור ודעתם יסכל' (יש' מד 25). איבעי ליה למימר: שקלינן צבתא ושקלינן ליה לדרקון וקטלינן ליה וחביתא שבקינן לה.</p>				30
	<p>מה עשו לרבן יוחנן? הכניסוהו לפניו מז' בתים והדליקו עליו נירות ביום ובלילה והו שאלין ליה כמה שעין ביומא והוא הוה אמר להון. כמה שעין בליליא והוא הוה אמר להון. ומן הן הוה ידע רבן יוחנן בן זכאי? ידע מן חיליה דפשוטה.</p>	<p>נסבוגיה ויהבוגיה לגיו מן שבעה קנקלות והוון משאלין ליה כמה שעין בליליא ואמ' להון. כמה שעין ביממא ואמ' להון. מנן הוה ידע רבן יוחנן בן זכאי? מפשוטיה.</p>	<p>ד' מסרו לשני פילקריס.³</p>	31
<p>אדהכי אתא ההוא פריסת(ק)א עליה מרומי. א"ל: קום דמית ליה קיסר ואימנו חשיבי דרומאי עלך לאותוכך ברישא.</p>	<p>בתר תלתא יומין אזל אספסיינוס מסחי בהדין גופנא. כיון דסחא נפק ולבש מאנוי וחד מן מסנוי. אייתון ליה כתבין מן רומי: מית נירון והמליכוך בני רומי.</p>	<p>לבתר תלתא יומין אזל אספסיינוס מסחי בהדא גפנא. מן דסחא וסלק, לכיש חד מסן דידיה. אתא בשורה ובשריה: מית מרן ואמלכוך בני רומי.</p>	<p>לאחר שלושה ימים באו לו איגרות מירומי. אמרו לו: מת רימון המלך והימליכוך בני רומי תחתיו.</p>	32

3 [פילקריס] פקידים וט פיקדידים פ. ובקטע גניזה למדרש משלי: 'מסרו ליד שני פילקריין' (מדרש משלי, טו, מהדורת וויסאצקי, עמ' 126). ראו גם רבינובויץ, גנזי מדרש, עמ' 227, הערה 62; קיסטר, ביאורים, עמ' 498, הערה 83. בכ"ז וטיקן 44 של המדרש הגרסה היא: 'שני נטרי פקודים' (מדרש משלי, טו, מהדורת וויסאצקי, עמ' 126). גרסה זו היא הרכבה של תרגום ארמי למילה 'פילקטריין' (φιλκτῆρες), שמשמעה שומרים, יחד עם שיבוש של המילה היוונית עצמה (φιλκτῆρες ← פילקטריין ← פקידים). ראו קיסטר, ביאורים, עמ' 498, הערה 83. לדוגמה אפשרית נוספת ראו להלן, עמ' 634, הערה 3 במדור שינויי הנוסח.

בבלי, גיטין	איכ"ר ענף ב	איכ"ר ענף א	אדר"ג נו"ב	אדר"ג נו"א
<p>והוה סיים חד מסאניה. בעי למיסיימיה לאחרינא, לא עייל. בעי למישלפיה לאידך, לא נפק. א"ל: מאי האי? א"ל: לא תצטער. שמועה טובה אתייהא לך ו'שמועה טובה תרשן עצם' (מש' טו 30).</p> <p>א"ל: ואלא מאי תקנתיה? אמ' ליה: ליתי איניש דלא מיייתבא דעתך מיניה, וליחלוף קמך, דכתיב: 'ורוח נכו(ו)אה תייבש גרם' (מש' יז 22). עבד הכי עייל.</p>	<p>בעא מלבש מסנא אחרינא ולא יכיל עליל לרגליה. אמ': זילו אייתו לי ההוא יהודאיי. אזלון ואייתוניה. בגין מה הוי נא לביש אילין תרין מסנייא כל אילין יומיאי וכדון לבישית חד מינהון ובעי מלבש אחרינא ולא יכיל עליל לרגליי? אמ' ליה: שמועה טובה שמעת ואיתפטים גרמך דכת': 'ושמועה טובה תרשן עצם' (מש' טו 30). אמ' ליה: מה נייעביד והוא עליל? אמ' ליה: אם אית לך סנאה או מרי חוב עבריה קדמך ואת מציק, וגרמך חסר, והוא עליל, דכת': 'ורוח נכאה תייבש גרם' (מש' יז 22). עבד כן ולבש מסנאה אחרינא.</p>	<p>בעי מילבש מסן חורן ולא עליל. שלח ואייתיה לרבן יוחנן בן זכאי ואמר ליה: לית אמר לי כל אילין יומיא הוינא לביש תרין מסנאי והוון עללין בי. וכדו חד עליל וחד לא עליל. אמ' ליה: בשורתא טבתא אתבשרת. דכת': 'ושמועה טובה תרשן עצם' (מש' טו 30).</p> <p>אמ' ליה: מה נעביד דתיעול? אמ' ליה: מי אית לך בר נש דסניית ליה או דחוב ליה, יעברוניה קומי ובשרך שחי, דכת' 'ורוח נכאה תייבש גרם' (מש' יז 22).</p>		<p>33</p>
<p>אמ' ליה: מאחר דחכמיתו כוליה האי, עד האידנא אמאי לא אתית לגביי? אמ' ליה: הא אמרי לך. אמ' ליה: אנא נמי אמרי לך.</p>				<p>34</p>
	<p>התחילו הדוכסים מושלים לפניו משלים ואומ': מגדל שקינן בו נחש מה עושין לוי? אמ' להם: מביאין חרב והורגין את הנחש ומניחין את המגדל.</p>	<p>התחילו מושלין לפניו משלות. חבית שקינן נחש בתוכה כיצד עושין לוי? אמ' להם: מביאין חובר וחוברין את הנחש. ומניחין את החבית.</p>		<p>35</p>

אדר"ג נו"א	אדר"ג נו"ב	איכ"ר ענף א	איכ"ר ענף ב	בבלי, גיטין
<p>אמ' לו: אתה הוא רבן יוחנן בן זכאי? שאל מה אתן לך.</p>	<p>שלח וקרא לרבן יוחנן בן זכאי. א' לו: שאל לך שאילה.</p>	<p>אמ' ליה אספסיינוס לרבן יוחנן בן זכאי: שאיל שאלה ואנא עביד.</p>	<p>אמ' אמגר הרשע: נותצין את המגדל והורגין את הנחש. ועוד מושלים לפניו משלות, חבית שקינן בה נחש מה עושיין לה? אמ' להן: מניחין את החבית והורגין את הנחש. אמ' אמגר הרשע: הורגין את הנחש ושוברין את החבית. אמ' ליה רבן יוחנן בן זכאי: האי מגיריא עבדי למגירהון. חלף מלפא עלינא סניגוריא את מליף עלינא קטיגוריא. אמ' ליה אמגר הרשע: חייד, לטובתכון אנא אמר, דכל יומין דהא ביתא קיים מלכותא מתגריין לכון. אמ' ליה רבן יוחנן: הלב יודע אם לעקל אם לעקלתון.</p>	<p>אמ' פנגד: הורגין את הנחש ושוברין החבית. מגדל שקינן בו נחש כיצד עושיין לו? אמ' להן: מביאין חובר וחוברין את הנחש ומניחין את המגדל. אמ' פנגד: הורגין את הנחש ושוברין את המגדל. אמ' לון: רבן יוחנן בן זכאי כל מגוריא דעברין בישא למגוריהון עברין. על דלית את מליף עלן סניגוריא את מליף עלן קטיגוריא. אמ' ליה: לטבותכון אנא בעי, דכל זמן דהרא ביתא קיים מלכותא מתגירין בכון. אי חריב הדין ביתא לית מלכותא מתגירין בכון. אמ' ליה ר' יוחנן: הלב יודע אם לעקל אם לעקלות.</p>
<p>36 אמ' לו: אתה הוא רבן יוחנן בן זכאי? שאל מה אתן לך.</p>	<p>37 אמ' ליה: אנא בעי דתירפי [הרא מדינתא ותזיל לך. אמ' ליה: כלום אמליכוני בני רומי דנירפי להרא מדינתא? שאל לי שאלתא ואנא עביד.</p>	<p>אמ' ליה: אנא בעי דתירפי [הרא מדינתא ותזיל לך. אמ' ליה: כלום אמליכוני בני רומי דנירפי להרא מדינתא? שאל לי שאלתא ואנא עביד.</p>	<p>אמ' ליה: תבע אנא גבך תרפי מדינתא ותזיל לך. אמ' ליה: כל עצמן לא [המליכוני] בני רומי אלא על עסק המדינה הזו, ואת אמר נרפה מדינתא וניזיל לי?</p>	<p>אמ' ליה: מיזל קא אזילנא ואיניש אחרינא משדרנא, אלא בעי מינאי מילתא ואתן לך.</p>

בבלי, גיטין	איכ"ר ענף ב	איכ"ר ענף א	אדר"ג נו"ב	אדר"ג נו"א
	אמ' ליה: ואם כדון הוא, אנא תבע גבך תרפי פילי מערביתא ונפקא ללוד פתוחה עד תלת שעין כל מה דאברי בליביה מיפק ליה ולא איתקטיל.	אמ' ליה: בעי אנא דתירפין לפילי מערבאה דהיא אזלא ללוד רכל בר נש דנפיק מיניה עד ד' שעין יהא לשיזבא.		
	כי אתא מכבישנה אמ' ליה: אי אית לך קרוב או רחים שלח ואפקוה. שלח ואפיק רבנן ובעא לר' צדוק ולבריה ולא אשכח יתהון. שלח ר' אליעזר ור' יהושע מפקא לר' צדוק ולבריה. עבדון טרחון במדינתא תלתא יומין ולא אשכחינהו. בתר תלתא [אשכחו יתיה] בחד מן ביבי מדינתא. אפקוניה לגביה רבן יוחנן בן זכאי. כיון דחמיתיה קם לו על רגלויי. אמ' ליה אספסיינוס: קומי הדין צייתורא את קאים? [אמ' ליה]: אילו הוה במדינתא חד דכוותיה לא יכלת כביש ליה לעלם. אמ' ליה: מה הוא חייליה? אמ' ליה: דהוא אכיל חד פול ופשיט עלוהי ק' פירקין. אמ' ליה: למה הוא חשיך כדין? אמ' ליה: מן צומיה ותעניתיה ופושטייה.	מן דכבשא אמ' לי: אית לך בר נש דרחים עלך או בר נש דאתקריב ליה שלח ואייתייה עד דלא ייעלון אולכסיא. שלח לר' אליעזר ור' יהושע לאפוקי לר' יצחק. אזלון ואשכחוניה בכובייה דמדינה.		
		מן דאתא, קם מן קומוי ר' יוחנן. אמ' ליה אספסיינוס: מן קדם הדין צורתא את קאין? אמ' ליה: חייך א הוה אוף חדא כותיה והו עמך אכלוסין בכיפלא לא הוה יכיל כביש. אמ' ליה: ומאי חייליה? אמ' ליה: דאכיל חד גמזוז ופש עלוי מאה פרקין. אמ' ליה: ולמה חשיך כך? אמ' ליה: מן חליהון דצומיא ותעניתא		

בבלי, גיטין	איכ"ר ענף ב	איכ"ר ענף א	אדר"ג נו"ב	אדר"ג נו"א
א"ל: תן לי יבנה וחכמיה			א' לו: שואל אני ממך יבנה' שאלמד בה תורה ואעשה בה מצות ציצית ואעשה בה שאר כל המצות שבתורה. א' לו: הרי היא נתונה לך מתנה.	39 א"ל: איני מבקש אלא יבנה שאלך ואשנה בה לתלמידיי ואקבע בה תפילה ואעשה בה כל מצות. א"ל: לך וכל מה שאתה רוצה לעשות עשה.
ושושילתא דבי רבן גמליאל ואסותא דמסיין ליה לר' צדוק. קרי עליה רב יוסף, ואיתימא ר' עקיבא: 'משיב חכמה אחור' (יש' מד 25), איבעי ליה למימר: שבקינהו הדא זימנא. והוא סבר דילמ' כולי האי לא עביד, והצלה פורתא לא הוי.				40
אסותא דמסיין ליה לר' צדוק מאי היא. יומא קמא אשקויה מיא דפארי למחר מיא דמיספיסקא למחר מיא דקימ? (?)חא עד דרוח מצית פורתא.	שלח ואייתי אסותא. אמ' להון: חזרון גופיה עלוי. והיו מאכילין אותו קימאה קימאה עד ששבה נפשו עליו.	שלח דאייתי אסותא והו מוכלין ליה צבחר צבחר ומשקין ליה צבחר צבחר עד דהדר גופיה עלוי.		41
	אמ' לו ר' אליעזר בנו: תן לרופאים שכרם, כדי שלא יהא להם חלק לעולם הבא. ויהב להון כריסטינה והדין חושבנא דאצעתא.	אמ' ליה ר' אלעזר בר אבא: הב להו אגרייהו בעלמא הדין דלא תהוי להו זכותא דעמך לעלמא דאתי. ויהב להו הדין חושבנא דאצבע והדין קריצטוינא.		
	אמ' ר' אליעזר בר' צדוק: אראה בנחמה אע"פ שחייה אבא כל אותן השנים משחרב בית המקדש,			42

4 מדרש משלי, טו, מהדורת וויסאצקי, עמ' 126: שואל אני ממך את יבני. וויסאצקי ציין שלשון 'יבני' לציון העיר יבנה קרובה יותר לשם היהודי הקדום 'יווני' (שם, עמ' 126, הערה לשורה 62).

בבלי, גיטין	איכ"ר ענף ב	איכ"ר ענף א	אדר"נ נו"ב	אדר"נ נו"א
	<p>לא חזר גופו עליו כמות שהיה, לקיים מה שנא': 'צפד עורם על עצמם יבש היה כעץ (איכה ד 8).'</p>			
	<p>כדכבשה אספסיינוס פלג ארבעתי שוריא טקסייא לארבעתיה דיכסייה. אתא טיקסא מערבא לאמגר הרשע וגזרון מן שמייא שאין כותל מערבי חרב לעולם. וחרבון תלת דוכסייא חולקהון ואמגר לא חרב חולקיה. שלח מלכא ואייתיתיה. אמ' ליה: בגין מה אילין חרוב חולקהון ואת לא חרבת חולקך? אמ' ליה: אילו חרבותי חלקי כמה דחרבון אילין חולקהון מלכוותא דקיימין בתוך לא הווי ידעין הידה זיווי רבה חרב. אמ' ליה: חייך טב אמרת. אלא כרון דבטלתה קילווסים דמלכא, גורתא עלך דתסליק לריש שורה ותקליק גרמך לארעא. אי חיי ההוא חיי ואי מיית מיית. עבד כן סליק לריש שורא וקליק גרמיה ונפל ומית ופגעה בו קללתו שלרבן יוחנן בן זכאי.</p>	<p>מן דכבשא פליג ארבע טכסייא לארבע דוכסוייא וסליק פילי מערבא לפנגד וגזרו מן שמיא דלא יחרב לעולם, למה ששכינה במערב. אינון איחרבו דידהון. הוא לא איחירב דידיה. שלח ואתייה. אמ' ליה: למה [לא] אחרבת דידך. אמ' ליה: חייך לשבחה דמלכא עבדית, דאילו חרבתיה לא הווי ידעת ברייא מה חרבתי. ומה יהוויין בריתא אמרין? ליט חייליה דאספסיינוס מה אחרב. אמ' ליה: חייך דטבאות אמרת. אלא מאן בגין דעברת על קלווסין, דידי יסק ההוא לרישא דאיגרא ויטרופ גרמיה אי חי יחי. אי מיית מיית.</p> <p>סליק וטריף גרמיה ונפל ומית ופגעה בו קללתו של רבן יוחנן בן זכאי.</p>		43

אדר"נ נו"א	אדר"נ נו"ב	איכ"ר ענף א	איכ"ר ענף ב	בבלי, גיטין
44 א"ל: רצוני לומר לפניך דבר אחד. א"ל: אמור. א"ל: הרי את עומד במלכות. מנין אתה יודע? א"ל: כך מסור לנו שאין בית המקדש נמסר ביד הדיוט אלא ביד מלך שנ': 'ונקף סככי היער בברזל והלבנון באדיר יפול' (יש' י 34). אמרו, לא היה יום אחד שנים ושלושה פעמים עד שבא אליו דיופלא מרומי שמת קיסר ונמנו עליו לעמוד במלכות.				

רקע היסטורי

רבן יוחנן בן זכאי ויוסף בן מתתיהו חיו בפרק אחד ובעיר אחת, אולם יוספוס אינו מזכיר את רבן יוחנן בן זכאי בכתביו, ואילו דמותו של ההיסטוריון נעדרת לחלוטין מספרות חז"ל.⁸ עם זאת, קורותיהם במהלך המרד הגדול, ובפרט סיפור יציאתם מעיר נצורה והמעבר שלהם למחנה הרומי, מגלים קווי דמיון מפתיעים. סיפוריהם של שני האישים נטועים היטב מבחינה ספרותית והיסטורית במסגרת התיאור הנרחב של המרד הגדול וחורבן הבית השני בספרות חז"ל ובספרו של יוספוס. בפרק זה אתמקד בתיאור מפגשיהם עם אספסינוס, המצביא הרומי והקיסר לעתיד לבוא, ובמיוחד בדברי הנבואה שהללו השמיעו לו. השאלה העיקרית שתידון היא, האם יש קשר ספרותי, היסטורי או אחר בין הבטחת יוספוס לאספסינוס, שהוא עתיד להיות קיסר על 'ים ויבשה ועל האנושות כולה', לבין דרשת ריב"ז לפסוק 'והלבנון באדיר יפול' (ישעיהו י 34).

הנבואות על השליט מן המזרח

מאז הופעתה של רומא ככוח צבאי במזרח הים התיכון פיעמו בקרב האוכלוסיות שבאו תחת מרותה תקוות להסרת העול. פעמים רבות באו תקוות אלו בלבוש נבואה או חזון על שליט שיקום במזרח ויכניע תחתיו את העולם כולו, ובייחוד את רומא. נבואות אלו נשמעו כבר במחצית השנייה למאה השנייה לפה"ס.⁹ הן שימשו תעמולה פוליטית במלחמותיו של מיתרידטס השישי (132–63 לפה"ס) עם רומא

8 אמנם היו מי שהציעו שחכמים פגשו את יוספוס ברומא ואף שמעו ממנו על רשמיו מתקופת המרד, אולם דבריהם נדחו. ראו ספראי, בימי הבית, ב, עמ' 369, הערה 30.

9 הנבואה הראשונה קשורה לתבוסתו של אנטיוכוס השלישי לרומא בקרב תרמופילאי (191 לפה"ס). ראו פלגון, מעשי פלא,

במשך כרבע מאה (89–63 לפה"ס).¹⁰ ואף לאחר כישלוננו המשיכו בני המזרח לצפות לשליט שיבוא מאסיה, ממקום שהשמש עולה,¹¹ ויכה את רומא.¹²

גם בעולם היהודי הארץ-ישראלי מצויים דברי חזון נגד רומי.¹³ אמנם ספר דניאל לא העניק לרומא תפקיד משמעותי במערכת ההיסטורית-האסכטולוגית,¹⁴ אבל לימים נמצאו מי שידעו לדרוש את דברי הנביאים ובהם דניאל כמכוונים לרומא. בפשרים במגילות קומראן מסופר על אבדן הכתים, ובמקצת המקרים כינוי זה מכוון לרומאים.¹⁵ גם הפעולות ההתקפיות של מתנגדי רומא במאה השנים שלפני המרד הגדול ניזונו מציפיות משיחיות.¹⁶ לדברי יוספוס, טקיטוס וסוטוניוס, ציפיות אלו עמדו ביסוד המרד שפרץ בקיץ שנת 66 לספירה. לדברי יוספוס אתיחס בהרחבה בהמשך, וכעת אציין רק את דברי שני הסופרים הרומים. טקיטוס כתב ש'ברבים היתה נטועה דעה, שיש בכתיבהם העתיקים של הכהנים (נבואה), שממש באותו זמן עתיד המזרח לעשות חיל ואנשים שיצאו מיהודה ישלטו על העולם' (טקיטוס, היסטוריה ה, 13). סוטוניוס כותב באופן כללי יותר: 'במזרח כולו היתה רווחת נבואה עתיקה ועקשנית, שבאותו הזמן יצאו אנשים מיהודה וישלטו בעולם' (סוטוניוס, אספסיינוס, 5, 4). ב'נבואה' התכוונו סוטוניוס וטקיטוס אולי לאחת או לכמה מן הנבואות שנזכרו לעיל,¹⁷ שרווחו אצל שונאי רומא

ג, 1, והדיון אצל הנסן, מעשי פלא, עמ' 101–113.

10 מאיור, מלך הרעל, עמ' 33–37; מק'גינג, מיתרידטס, עמ' 89–108, ובמיוחד עמ' 103–104. על מלחמותיו של מיתרידטס ראו בהרחבה בספרו הנ"ל של מאיור, וכן מק'גינג, מיתרידטס. על השנאה לרומא במזרח וסיבותיה ראו צ'מפיון, מדיניות תרבותית, עמ' 49–54; סנפורד, חמדנות.

11 על פי פלגון, מעשי פלא, 3, 1.

12 חלק מהנבואות הללו יוחסו לשליטים מזרחיים, ראו לדוגמא בנבואות המיוחסות להיסטספס (לקטנטיוס, המעון האלוהי ז, 15, 11; 19 [מהדורת בידה וקימון, מאגיס, ב, עמ' 366–367]). רבו ההשערות בדבר זמנו ומקורו של טקסט זה, והיו אף שייחסו אותו לחוגים יהודיים (פלוסר, היסטספס). זונדרמן סיכם את ההשערות השונות והוא נוטה להניח מקור זורואסטר-הלניסטי ביסוד דבריו של לקטנטיוס (זונדרמן, היסטספס, עמ' 606–609). יש חוקרים המשערים שנבואות הסיבילה השלישית נגד רומא נוצרו באסיה הקטנה מתוך תקווה לנקמה ברומא (סיבילה ג 430–440; 652–656) לאחר כישלון המרד של מיתרידטס (ביוטנוורף, סיבילה שלישית, עמ' 304–309, בניגוד לגישה שרואה נבואות אלו כעידוד לקראת המרד ברומא ראו מאיור, מלך הרעל, עמ' 35; מק'גינג, מיתרידטס, עמ' 104).

13 בעוד במזרח ההלניסטי הרגשות השליליים כלפי רומא החלו כבר עם התבוסות הראשונות של הממלכה הסלווקית בראשית המאה השנייה לפה"ס, היו היחסים בין החשמונאים הרשונים לבין הרומאים ידידותיים ביותר. ראו במיוחד את חילופי האגרות בין החשמונאים לרומאים כפי שהם מובאים בספר מקבים א (מק"א ח 1–16). לקראת סוף התקופה החשמונאית, כאשר האיום הרומי נעשה מוחשי יותר, עולה התקווה לאבדנה של רומא, וראו פשר חבקוק, ב, 12–16; ג, 4–15; ד, 5–10; ו, 1–9. על ההבדל בין גישת מלכי בית חשמונאי וזו של אנשי קומראן ראו פלוסר, יהדות בית שני, קומראן, עמ' 151–178.

14 הכתים נזכרים פעם אחת בספר דניאל: 'וְבָאוּ בּוֹ צִיִּים כְּתִיבִים וְנִכְאָה וְשָׁב וְזָעַם עַל בְּרִית קֹדֶשׁ וְעָשָׂה וְשָׁב וְגָבַן עַל עֲבֵי בְרִית קֹדֶשׁ' (דניאל יא 30). הפסוק מתייחס כנראה לאולטימטום שכפה הקונסול הרומי פופיליוס ליינס (G. Popillius Laenas) על אנטיוכוס הרביעי בשנת 168 לפה"ס, לאחר שהאחרון כבש את מצרים (הרטמן ודי ללה, דניאל, עמ' 270–271; קולינס, דניאל, עמ' 384). עם זאת, כפי שהדגיש בדין שולץ, מגילת המלחמה, עמ' 148–152, אין דניאל מייחס לכתים תפקיד של ממש בדרמה האסכטולוגית שבה נוטלים חלק מלך הצפון ומלך הנגב, שהם מלכי בית סלווקוס ומלכי בית תלמי, וראו עוד בנושא זה בדיון להלן, ליד הערה 138.

15 ראו מראי המקום לעיל, הערה 13, ולהלן בדיון בנבואת ריב"ז.

16 על המוטיביציה המשיחית של מתנגדי רומא ראו הנגל, קנאים, עמ' 229–249. מנגד ראו את גישתו הממתנת של לויין, מגמות; וכן רג'ק, ציפיות משיחיות; גודמן, מעמד, עמ' 86–91. לסקירה של המשיחיות במאה השנים שלפני המרד ראו פריין, התקופה ההרודיאנית.

17 רוב החוקרים סבורים שהפערים בין יוספוס לסופרים הרומים אינם מאפשרים להצביע על שאילה או על הסתמכות

מקרב העמים המשועבדים במזרח. אבל דבריהם שמייהודה יצאו אנשים שישלטו בעולם, התבססו כנראה על נבואה או ציפייה שרווחה בקרב היהודים דווקא. על תוכנה של נבואה זו אעמוד בהמשך.

מהעיר הנצורה למחנה הצרים

הנבואה על עליית אספסיינוס לא רק בישרה על תפנית שלטונית בקיסרות הרומית, אלא גם הביאה למהפך דרמטי בחייהם של שני יהודים: יוסף בן מתתיהו ורבן יוחנן בן זכאי. על שני אלו מסופר שהתנבאו לאספסיינוס על עלייתו לשלטון ובכך הצילו את חייהם ותרמו, כל אחד על פי הבנתו, להמשך בניינה של היהדות לאחר החורבן. בסעיף זה אתמקד בכרונולוגיה האפשרית לאמירת הנבואה לאספסיינוס.

נבואת יוספוס

יוספוס נותן לכאורה דין וחשבון מפורט על מעשיו. לאחר שתומכי המרד השתלטו על ירושלים וסילקו גורמים קיצוניים דוגמת מנחם הסיקריי,¹⁸ נוסדה ממשלת המרד הראשונה בראשותו של חנן הכהן הגדול ומונו מפקדים לגזרות השונות. יוספוס נשלח אל הגליל בסתיו שנת 66 (מלח' ב 568), והחל בארגון הגליל למלחמה.¹⁹ בתחילת האביב של שנת 67 בא אספסיינוס לעכו בראש שני לגיונות, וכאשר החל להתקדם לעבר הגליל נפוץ צבאו של יוספוס לכל רוח (מלח' ג 129). יוספוס שב לטבריה, ובכך אותת לאנשי העיר שאין הוא מאמין ביכולתו לעמוד נגד הרומאים, ודברים ברוח זו הוא אף שלח למפקדיו בירושלים (שם 135–140). יוספוס לא קיבל תשובה למכתבו ונאלץ לקבל החלטות על סמך האירועים בשטח. אספסיינוס הפנה את כוחותיו לכיבוש יודפת, ששימשה מקלט למורדים שנמלטו מפני הרומאים בשלבי המערכה הראשונים.²⁰ יוספוס, ששמע על כך, הבין, שבשל אחריותו למורדים ולעבודות ביצור העיר שנעשו בניהולו, מחובתו להגיע ליודפת ולנהל את הקרב.²¹ אספסיינוס הידק את המצור על יודפת לאחר ששמע שיוספוס שוהה בה במגמה ללכדו. המצור נמשך 47 יום והסתיים בראש חדש תמוז שנת 67 (מלח' ג 339).²²

יוספוס התחבא במערה סמוך לחומות יודפת יחד עם עוד ארבעים מנכבדי העיר, תוך שהוא מנסה למצוא דרך לפרוץ את טבעת הכיתור הרומית.²³ ואולם הוא לא הצליח למצוא דרך מילוט, וביום השלישי במערה גילתה אישה (לדברי יוספוס) את מקום מחבואו לרומאים. אספסיינוס שלח אל יוספוס שני שרי

שלהם על יוספוס, ראו שליט, נבואות, עמ' תב-תה; נורדן, יוספוס וטקיטוס, עמ' 267–275. ביבליוגרפיה נוספת אצל הנגל, קנאים, עמ' 238, הערה 46. עם זאת, לתומכים בשאילה או השפעה כזאת, ראו למשל רג'ק, ציפיות משיחיות, עמ' 179. טומסינו סבור שטקיטוס לקח את הדברים מיוספוס, ואילו סוטוניוס נשען על מקור אחר (טומסינו, אותות של מרד, עמ' 91). לדיון נוסף בדבר היחס בין דברי יוספוס לדברי סופרים יוונים ורומים מאוחרים ראו בערך פתיחת שערי המקדש.

18 ראו בערך ימי הדמים בראשית המרד הגדול.

19 זהו הרושם העולה למקרא תיאורו במלחמת היהודים. ממקומות שונים בח"י נראה שיוספוס הבין שתפקידו למנוע את המלחמה (ח"י 29, 72). על הסתירות בדיווחו של יוספוס ראו חיי יוסף, מהדורת שוורץ, עמ' 6–10; רפפורט, היכן שיקר יוספוס.

20 מלח' ג 141–143. סביר להניח שמגמתו הצבאית של אספסיינוס הייתה להשימד את עיקר הכח המורד בפעולה אחת ועל כן העדיף להתמקד ביודפת, שאליה התכנסו מורדים רבים.

21 לביצורה של יודפת ראו מלח' ב 573; ג 158–160. על השרידים הארכאולוגיים לביצור יוספוס ראו אביעם, יודפת.

22 יוספוס כותב 'ראש חדש פנמוס', ומתברר שהוא נוקט תאריכים עבריים. פרייס, ירושלים במצור, עמ' 210–213. לתחילת המצור ראו מלח' ו 142, ולהלן, הערה 92.

23 יוספוס אינו רומז מה היו תכניותיו להמשך. היות שכבר במהלך המצור הוא תכנן להימלט מהעיר למען ביטחונו האישי,

אלף שניסו לשכנעו להסגיר את עצמו לידי הרומאים. אבל רק המפקד השלישי שנשלח, ניקנור, שהיה מיועדו של יוספוס, הצליח לגרום לו להסגיר את עצמו.²⁴ כאן נפתחת הפרשיה המכריעה בחיי יוספוס. בחשכת המערה, ליד חורבותיה העשונות של יודפת, גילה יוספוס, לדברי עצמו, את ייעודו החדש לשמש נביא לאספסיינוס (מלח' ג 350–354). להלן נעמוד בפירוט על טיבה של התגלות זו. לעת עתה די לציין שלאחר שיוספוס לא הצליח לשכנע את שכניו למערה להיכנע לרומאים, הוא שכנע אותם להרוג איש את רעהו. סדר ההתאבדות נקבע על פי גורל.²⁵ יוספוס ועוד אחד נותרו אחרונים ויוספוס שכנעו שלא להתאבד, וכך נשאר מפקד המרד בגליל בחיים. יוספוס הסגיר את עצמו לידי ניקנור, ידידו משכבר, והלה הוליכו ישירות לאספסיינוס.²⁶ בפגישתם הראשונה לא גילה יוספוס לאספסיינוס את דבר נבואתו. ואולם לאחר זמן, כאשר התברר לו שאספסיינוס מתעתד לשלוח אותו לנירון החליט יוספוס שהגיעה השעה לפעול (שם 398–399). הוא נפגש עם אספסיינוס וטיטוס וגילה להם את נבואתו על התקסרותו העתידית של אספסיינוס. בעקבות זאת נעשה יוספוס, על פי דברי עצמו, לבן טיפוחיו של אספסיינוס והתקרב לטיטוס (שם 400–408). יוספוס איננו מציין מתי ניבא לאספסיינוס את עלייתו לשלטון, אבל הואיל והפגישה השנייה נזכרת מיד לאחר הראשונה, משתמע שהיה זה סמוך לנפילתו בשבי בקיץ שנת 67, שעה שנירון עדיין היה קיסר. לאחר זמן, משנעשה אספסיינוס לקיסר, מציין יוספוס שהוא ניבא זאת כבר בחייו של נירון (מלח' ד 623).

בשלב האמור לא יכלו להיות לאספסיינוס תכניות מעשיות לתפוס את השלטון. מוצאו הנחות יחסית ושלטונו של נירון הצביעו על סבירות נמוכה מאוד שהמצביא ייעשה לקיסר.²⁷ נירון התאבד כמעט שנה אחר-כך, ב־9 ביוני שנת 68, והידיעה על כך ועל התמנות גלבה לקיסר הגיעה לאספסיינוס בקיסריה כחודש לאחר מכן, והוא הכיר בשלטונו של גלבה (טקיטוס, היסטוריה א, 10). גם רצח גלבה ועליית אוטו לשלטון, כשישה חודשים אחרי רצח נירון (15 בינואר 69), עדיין לא הניעו את אספסיינוס לנקוט צעדים לתפיסת השלטון. רק עלייתו לשלטון של ויטליוס, שהיה מרקע דומה לשלו, באפריל שנת 69, גרמה לאספסיינוס לבטא באוזני מקורביו את שאיפתו לשלטון, וב־1 ביולי שנת 69 השביע טיבריוס יוליוס אלכסנדר את לגיונותיו במצרים בשמו של אספסיינוס (טקיטוס, היסטוריה ב, 79). למעלה משנתיים חלפו מאז שנפל יוספוס בשבי ועד שאספסיינוס הוכרז קיסר.

לאור נתונים אלו טען אברהם שליט שלא ייתכן שיוספוס ניבא את עליית אספסיינוס לשלטון מיד לאחר נפילתו בשבי. נבואה כזאת לא הייתה סבירה מבחינה פוליטית והייתה עלולה לסכן את חיי

אף שלאנשי יודפת אמר שהוא מתכנן לפעול לטובתם (מלח' ג 197–198), מסתבר שהוא ניסה להמלט מן השבי והמוות הצפוי שבעקבותיו.

24 לא למותר לציין ששהייתו של יוספוס במערה שלושה ימים מזכירה את יונה הנביא ששהה במעי הדג שלושה ימים (יונה ב 1) ועוד אירועים שבהם יש משמעות להתמנה שלושת ימים (מעמד הר סיני, אסתר ואחשוורוש, צליבתו ותחייתו של ישו).

25 על פי הנוסח הסלובני ניהל יוספוס את ההגרה כך שהוא ייוותר בחיים (יוספוס, נוסח סלובני, עמ' 371), על היחס בין הגרסות ראו גנוס, חלומות, עמ' 7.

26 פרשת הסגרתו העצמית של יוספוס לידי הרומאים הולכה כמובן להערכות שליליות רבות כלפיו. אוריאל רפפורט, חורבן ירושלים, עמ' 340, הערה 79, כינה את יוספוס 'סוכן כפול' בשל ידידותו עם ניקנור. לאחד הביטויים האחרונים בספרות המודרנית נגד יוספוס ראו: דזמונד סיורד, הבוגד בירושלים: יוסף בן מתתיהו, מצדה וחורבן יהודה (תרגום: ירון בן עמי), אור יהודה תשע"ב.

27 על מוצאו של אספסיינוס ראו לוויק, אספסיינוס, עמ' 4–7.

יוספוס, שבכל מקרה היה אמור להישלח לאיטליה ולהיות מוצג בתהלוכת הנצחון.²⁸ שליט סבור שפרק הזמן הסביר לנבואת יוספוס מתחיל רק לאחר רצח גלבה, כלומר אחרי ה־15 בינואר שנת 69 – שנה וחצי לאחר נפילתו בשבי. בשלב זה, ולא קודם לכן, החלו לדון במחנהו של אספסיינוס בתפיסת השלטון. ביוני שנת 69, שעה שהדיבורים על העלאת אספסיינוס לשלטון לבשו צביון מעשי בעיני כמה ממפקדיו הבכירים ובראשם מוקיאנוס (Mucianus), רק אז היה יוספוס יכול להתנבא בביטחון יחסי שהנבואה תתממש ומבלי להסתכן בהוצאה להורג.

במידה מסוימת גם יוספוס עצמו רמז שהנבואה ניתנה די הרבה זמן לאחר שנפל בשבי. הוא מספר שהסכים ללכת בשבי לא מפני שחשש למות, אלא מפני שהאל בחר בו לנביא: 'ובי בחרת לגלות את צפונות העתיד' (מלח' ג 354). לפיכך סביר לצפות שמיד כשיפגוש את אספסיינוס ימלא יוספוס את דבר האל ואת ייעודו החדש ויכריז את נבואתו, אך כאמור במפגש הראשון הוא לא אמר דבר. רק לאחר זמן הוא מבקש להיפגש ביחידות עם המצביא ומגלה לו את נבואתו. הואיל ויוספוס כותב שהוא ביקש להיפגש עם אספסיינוס לאחר שנודע לו שהוא עומד להישלח לנירון (שם, 398) מסתבר שנירון עדיין היה בחיים, כלומר לפני 9 ביוני שנת 68. אפשר לנקוט את דרכו של שליט ולהניח שיוספוס לא היה מסתכן בנבואה כזאת ודבריו אינם אלא שקר שנועד לפאר את יכולתו הנבואית. ואולם לדעתי תיתכן מידה של אמת בדברי יוספוס, בייחוד נוכח העובדה שאם כבר עמד להישלח לרומא, הוא לא סיכן דבר.

טקיטוס וסוֹטוֹניוֹס מספרים על מסע של אספסיינוס להר הכרמל להתייעץ עם הכוהן המקומי, בסילידס, שהבטיח לו את השלטון, גם אם בלשון עמומה. שני הסופרים הרומים לא ציינו תאריך למעמד הזה,²⁹ אבל סביר להניח שאספסיינוס התפנה לעסוק בגורלו האישי רק לאחר מצור יודפת. לוח הזמנים מהנחיתה בעכו באביב 67 ועד כיבוש יודפת בתמוז 67 היה אינטנסיבי למדי. גם לאחר מכן היה המצביא הרומי עסוק במסעות צבאיים לחיסול ההתנגדות בגליל, אבל באביב שנת 68 כבר פעל אספסיינוס בשפלת יהודה, ועל כן יש מקום לשער שבמהלך מסעותיו דרומה הוא עבר בכרמל וקיבל את נבואתו של בסילידס.³⁰

טקיטוס אינו מזכיר כלל את נבואת יוספוס, אבל סוֹטוֹניוֹס מביא מיד לאחר נבואת בסילידס את דברי יוספוס לאספסיינוס, שהוא עתיד בקרוב להסיר את כבליו בתוך קיסר (סוֹטוֹניוֹס, אספסיינוס, 5, 6). נראה שיש לקבל את סדר הנבואות שמציע סוֹטוֹניוֹס (בסילידס ולאחריו יוספוס) לא רק מבחינה כרונולוגית³¹ אלא גם מבחינה עניינית. אם נבואת בסילידס הגיעה לאוזניו של יוספוס היא יכלה ללמדו

28 שליט, נבואות, עמ' תיז-תיח. תמיכה מסוימת בהצעת שליט עשויה לעלות מדברי יוספוס: 'אתה שולח אותי אל נרון? מדוע? [האם חושב אתה כי] נרון והשליטים שירשו אותי יאריכו ימים בשלטון עד בואך?' (מלח' ג 401). ניזה ובעקבותיו ת'קרי הציעו לזהות השמטה מסוימת בטקסט של יוספוס המרמזת על כך שדברים אלו נאמרו אחרי מותו של נרון, שהרי יוספוס מזכיר 'שליטים שירשו אותו (=את נרון)' (ראו הערת ניזה למלח' ג 401, ובעקבותיו הערת ת'קרי במלחמת היהודים, מהדורת לוב, ב, עמ' 688, הערה 1). ואולם סביר יותר שדברים אלו, שנכתבו לאחר המרד הגדול, מבטאים את ידיעותיו המאוחרות של יוספוס, ואין לראות בהם רישום מדויק של הדברים שיוספוס אכן אמר.

29 טקיטוס, היסטוריה ב, 78; סוֹטוֹניוֹס, אספסיינוס, 5, 6. אצל שני הסופרים המפגש על הכרמל מובא במסגרת רשימה של אותות ולא מצורף לו תאריך מוחלט. עוד על האותות שקדמו למלחמה ראו בערך פתיחת שערי המקדש.

30 לדעת גוון מורגן, אותות, עמ' 50-51, יש לאחר את נבואת בסילידס לקיץ שנת 68, לאחר שנירון נרצח.

31 זאת בניגוד למורגן, הסבור שהסדר של סוֹטוֹניוֹס אינו אפשרי מפני שיוספוס התנבא כבר בקיץ 67. אף שמורגן, שם, עמ' 50, הערה 36, דוחה את התאריך המאוחר שהציע שליט, אין סיבה לקבל את יוספוס כלשונו, כפי שעושה מורגן. קסיוס דיו, היסטוריה סו, 1, 4, מביא את נבואת יוספוס בנוסח דומה לזה שאצל סוֹטוֹניוֹס, אך ציון הזמן להתרת כבליו של

שני דברים: ראשית, אספסיינוס אכן מעוניין בשלטון; שנית, אספסיינוס אינו מתנגד לשמוע נבואות כאלה. לפיכך נראה לי שגם אם נבואתו של יוספוס לא נאמרה מיד עם נפילתו בשבי, היה עליה להיאמר לפני מות נירון כדי שתיחשב בעלת משמעות.³²

נבואת רבן יוחנן בן זכאי

נבואתו של ריב"ז לאספסיינוס מעלה סבך מורכב יותר של שאלות כרונולוגיות והיסטוריות, עד שחוקרים רבים ביטלו לחלוטין את ערכו ההיסטורי של הסיפור. על פי הסיפור התלמודי, ריב"ז יצא את ירושלים הנצורה והתייצב לפני אספסיינוס. ואולם המצור על ירושלים נפתח רק בניסן שנת 70 בראשות טיטוס (מלח' ה 99–106),³³ בשעה שאספסיינוס כבר הוכרז אימפרטור ושליט האימפריה ולאחר שעזב את הארץ. שני הפרטים העיקריים אפוא, המצור על ירושלים והנבואה לאספסיינוס, אינם יכולים לעלות בקנה אחד. על כך נוסף כמובן הדמיון הרב בין נבואתו של יוספוס לזו של ריב"ז. במחקר הוצעו פתרונות אחדים הן לשאלה הכרונולוגית והן ליחס בין דברי ריב"ז ליוספוס. דרנבורג ראה בבעיה הכרונולוגית בלבול גרדא, שכן 'במקורות החכמים נתחלפו תמיד טיטוס ואספסיינוס'.³⁴ אשר לדמיון בין סיפורי יוספוס וריב"ז הוא הסתפק בציון העובדה שהסיפורים דומים.³⁵ גרץ הוטרד יותר מבעיות אלו והגיע למסקנה שאכן הבעיה הכרונולוגית מחייבת לדחות את סיפור ריב"ז. כן דחה גרץ גם את סיפור הנבואה של יוספוס. משנדחו שני הסיפורים מהתיאור ההיסטורי של האירועים ראה עצמו גרץ פטור מלדון במקור הדמיון בין שניהם.³⁶ יעבץ הלך בכיוון שונה בהקדימו את יציאת ריב"ז סמוך לאחר כיבוש הגליל בידי אספסיינוס ובכך הצדיק את דברי המדרש על עמידת ריב"ז לפני אספסיינוס, אך הוא התעלם

יוספוס הוא: *μετ' ἐνῆαυτόν* — לאחר שנה. גם אם אין לקבל ביטוי זה מילולית (מורגן, אותות, עמ' 50, הערה 36), הוא מצביע על כך שפרק הזמן בין הנבואה של יוספוס לשחרורו לא היה ארוך, כפי שעולה מכתבי יוספוס.

32 שליט, נבואות, עמ' תכב, הערה 112, היה מודע לכך שמסקנתו שנבואת יוספוס נאמרה ביוני 69 בעייתית מפני שבשלב זה היא הייתה כמעט מיותרת נוכח ההכנות המתקדמות להכתרת אספסיינוס; על כן הוא מסביר שגם בשעה מאוחרת זו היה מקום לנבואה כחלק משרשרת של *omina imperii*, אבל דומני שתאריך מאוחר שכזה היה עשוי אולי להועיל לתעמולה הפלוויאנית, אבל לא ליוספוס, שנהנה כבר במהלך המלחמה מתנאים טובים (מלח' ג 408). תנאים כאלה יכלה להעניק לו דווקא נבואה מוקדמת, אך לא מוקדמת מדי.

33 על תאריך פתיחת המצור ראו פרייס, ירושלים במצור, עמ' 223–224.

34 דרנבורג, משא ארץ-ישראל, עמ' 151–152, הערה 1.

35 דרנבורג, משא (צרפתית), עמ' 283, הערה 1. גישה זו מאפיינת את ראשית המחקר המודרני. המשכיל היהודי ההולנדי שמואל ישראל מולדר (1792–1862) בספרו *Chronologisch handboekje voor de geschiedenis der Israëlieten* (=ספר עזר כרונולוגי לתולדות ישראל), היה למיטב ידיעתי הראשון שציין בשנת 1836 את עצם הדמיון בין הסיפורים. הוא הוסיף, שבעוד יוספוס זכה בשחרורו בזכות נבואתו, הצליח רבן יוחנן בן זכאי להשיג הן את שחרורו והן את העיר יבנה וסביבתה (מולדר, כרונולוגיה, שנת 3827 לבריאת העולם=שנת 67 לספירה, הערת § [בספר אין מספרי עמודים]). ציון לקוני לעצם הדמיון יש גם אצל שירר (ורמש-מילר), היסטוריה, א, עמ' 494, הערה 1.

36 גרץ, היסטוריה, ג, עמ' 13, והערה 5. דחייתו המוחלטת של גרץ את שני סיפורי הנבואה מתבטאת בכך שהן בתרגום האנגלי (גרץ, היסטוריה [אנגלית], ב, עמ' 326–327) והן בתרגום העברי (גרץ, דברי ימי ישראל, ב, עמ' 158), שנעשו בהסכמתו, אין זכר לנבואה (אילן, שלי ושלכם, עמ' 5). מעניין שבכמה ביוגרפיות שנכתבו במהלך המאה הי"ט על רבן יוחנן בן זכאי לא נאמר דבר על הזיקה בין יוספוס לריב"ז. ראו שפיץ, רבן יוחנן, עמ' 32–33, המביא את הסיפור בגיטין כמעט כלשונו. במאמר של לנדאו על פועלו של ריב"ז משנת 1852 אין שום אזכור לאספסיינוס (לנדאו, ריב"ז). על רקע היחס השלילי של גרץ ראוי לציון הניסיון של מתרגם גרץ לעברית, שפ"ר, לפתור את הסתירה בעניין שם המצביא הרומי. הוא מסביר שבסיפור ריב"ז חכמים אמנם משתמשים בשם אספסיינוס, אך כוונתם לטיטוס, כדרך שאצל הסופרים הרומים הבן נקרא בשמו של אביו (גרץ, דברי ימי ישראל, ב, עמ' 158, הערה 7).

מסיפור הרקע על מצור ירושלים ומצוקותיו.³⁷ אשר לנבואה, יעבץ דחה את שני הסיפורים. כאשר הוא מספר על ריב"ז הוא מתעלם מפרט זה, אף שהוא מביא פרטים אחרים המצויים במקורות חז"ל ובפרט את הוויכוח עם הדוכסים ובקשת יבנה.³⁸ על יוספוס כתב יעבץ, שאמנם הלה 'ניבא' לאספסיינוס שהוא יהיה הקיסר, אבל הוא מטעים שיוספוס שיקר לאספסיינוס בטענה להיותו נביא.³⁹ דובנוב קבע את יציאתו של ריב"ז, בהתאם למסופר, לימי מצור טיטוס על ירושלים, וביתר דיוק סמוך לביטול קרבן התמיד ב"ז בתמוז, מעט פחות משלושה שבועות לפני החורבן.⁴⁰ מכיוון שקביעה זו מעקרת מתוכן וסותרת לחלוטין את הנבואה, שיער דובנוב שהנבואה היא סיפור עצמאי, הקשור באופן כלשהו לנבואתו של יוספוס.⁴¹ גם קלוזנר קבע את יציאת ריב"ז לימים שלאחר ביטול התמיד, והסביר שהמדרש מציין את שמו של אספסיינוס ולא של טיטוס מפני שאספסיינוס הוא שכבש את יבנה (מלח' ד 130). קלוזנר ניתק את פרשת היציאה מהנבואה, וסבר שריב"ז כבר ניבא את התקרותו של אספסיינוס שנים מספר לפני המצור.⁴² קלוזנר גם קיבל את סיפורו של יוספוס על נבואתו שלו לאספסיינוס, ואף ביקש לנקות את יוספוס מאשמת בגידה שבה האשימו אותו 'ההיסטוריונים הלאומיים שלנו' כדבריו. לשיטתו, יוספוס הבין, לאחר החוויה שעבר במערה בידפת, שמוטל עליו 'לספר ולבשר, להכריז ולהודיע בעולם את תולדות-עמו בימי קדם ובזמנו'.⁴³ קלוזנר שקיבל את שתי הנבואות כעובדות היסטוריות, ואף הקדים את נבואת ריב"ז לזו של יוספוס, כתב על היחס בין הנבואות: 'מה שיוסף בן מתתיהו אינו מזכיר את רבן יוחנן בן זכאי, בעוד שהרבה להזכיר שמות ביחוד ב"מלחמת היהודים" וב"חייו" אפשר לבאר רק על ידי ההשערה הקרובה לוודאי, שיוסף לא רצה להזכיר אדם, שנתנבא כמותו להתקרותו של אספסיינוס'.⁴⁴ גדליה אלון, שהקדיש לפרשת יציאת ריב"ז את אחד ממחקריו הידועים והחשובים ביותר, הקדים את יציאת ריב"ז לקיץ שנת 68. בזמן זה כבר השלים אספסיינוס את כיתור ירושלים מכל עבריה, ואילו הקנאים לא הניחו לתושבי העיר לצאת ולהכנע לרומאים (מלח' ד 486-490). מצור זה שימש הכנה

- 37 יעבץ, תולדות ישראל, ו, עמ' 5-6. גישה דומה, אך לא זהה, היא של יצחק איזיק הלוי, דורות הראשונים, א, עמ' 43, המניח שריב"ז התייצב לפני אספסיינוס בעת שהלה שהה בקיסריה (מלח' ד 88, 130), ושם העלה את הבקשה לקבל את יבנה.
- 38 יעבץ, תולדות ישראל, ו, עמ' 6-7. יעבץ למעשה מחבר את המקורות ומספר גם על בקשת יבנה (על פי אדר"ג והבבלי) וגם על הקינה והאבל של ריב"ז בעקבות החורבן (על פי אדר"ג).
- 39 יעבץ, תולדות ישראל, ה, עמ' 166. גם הלוי לא הרחיב בעניין הנבואה. הוא אמנם כתב שלאור סיפור זה יש לקבוע את יציאת ריב"ז לזמן שאספסיינוס עדיין היה בארץ (דורות הראשונים, ה, עמ' 1-2). אבל כאשר הוא מספר על עמידתו של ריב"ז לפני אספסיינוס (שם, עמ' 42-44), הוא מזכיר כמובן את בקשת יבנה אבל אינו אומר דבר על הנבואה עצמה. איזיק הירש וייס, דור דור ודורשיו, ב, עמ' 35, מזכיר רק את בקשת יבנה ולא את הנבואה, אבל הואיל ועניינו של הספר הוא בפעילותם של חכמים, אין להסיק דבר מהשמטת הנבואה.
- 40 דובנוב, דברי ימי עם עולם, ב, עמ' 242-243, קשר בין כניעתה של קבוצת כוהנים מיד לאחר ביטול התמיד (מלח' ו 113-117) ליציאת ריב"ז.
- 41 שם, עמ' 250, הערה 2. נראה שגם מנחם שטיין, תן לי יבנה וחכמיה, עמ' 118-119, הערה 3, סבר כך. הוא הציג בבהירות רבה את האנאכרוניזמים שבסיפור ריב"ז, אך לא הכריע האם ביקש ריב"ז את המתנה מטיטוס או מאספסיינוס. בהערה הוא ציין כי שמו של אספסיינוס שורבב במקום שמו של טיטוס משום שהמספרים לא יכלו לראות ב'טיטוס הרשע' את מי שעמד מאחרי ייסוד בית המדרש ביבנה. לאחר שהוחלף טיטוס באספסיינוס נצטרפה לסיפור זה האגדה על הנבואה להתקרותו של אספסיינוס.
- 42 קלוזנר, היסטוריה, ה, עמ' 257-258.
- 43 שם, עמ' 189-190.
- 44 שם, עמ' 192, הערה 30; וכן עמ' 257, הערה 17.

לקראת ההסתערות שתיכנן אספסינוס על העיר. ואולם לאחר שחזר לקיסריה לצורך התארגנות, נודע לו על מות נירון (שם 491), ועל כן הוא דחה את המלחמה. לדעת אלון, במהלך המצור הראשון על ירושלים, לפני שנודע דבר מותו של נירון, יצא ריב"ז והתייצב לפני אספסינוס. לאחר זמן הועתקה מסורת זו לימים הסמוכים לחורבן עצמו ונוספו עליה תיאורי הרעב בימיה האחרונים של ירושלים.⁴⁵ היתרון בגישתו של אלון שהיא מאפשרת לקיים את שני הנתונים העיקריים: יציאת ריב"ז מירושלים הנצורה, והתייצבותו לפני אספסינוס לפני שזה עלה לשלטון. הוא הראה שסיפורי חכמים הם סיפורי אגדה הרחוקים מהמציאות ההיסטורית של הימים ההם, ועל כן דחה את הרעיון שריב"ז אכן ביקש וקיבל את 'בנה וחכמיה'. למעשה, כך הציע אלון, נשלח ריב"ז בעל כרחו ליבנה למחנה שבויים. דחיית סיפורי החכמים גם אפשרה לא לקבל את ההיסטוריות של סיפור הנבואה. היות שבעת ההיא רווחו נבואות על עלייתו של אספסינוס, והללו מתועדות במקורות שונים, ובהם דברי יוספוס על עצמו, 'הרי אנו באים בעל כרחנו לפקפק במקוריותה של המסורת'.⁴⁶

הניסיונות האחרונים במחקר לקבוע את תאריך היציאה של ריב"ז מירושלים היו של יאן דווה (Jan W. Doeve) ואברהם שליט. דווה קיבל את סיפור נבואת ריב"ז כפשוטו ועל ידי השוואתו לנתונים ההיסטוריים על תהפוכותיה של שנת ארבעת הקיסרים הגיע למסקנה שריב"ז יצא את ירושלים והתייצב לפני אספסינוס בין ראשית מאי שנת 69 ל-3 ביולי. הסיבה לכך היא שרק בפרק הזמן הזה כבר החלו גורמים שונים לראות באספסינוס קיסר מיועד, ותיכף לאחר מכן הכתירו אותו הלגיונות במזרח, והכריזו עליו אימפרטור.⁴⁷ דווה ממשיך וכותב שיוספוס, ששוחרר משביו רק שנה אחר-כך, ערב המצור שהטיל טיטוס על ירושלים, ייחס לעצמו את מעשהו של ריב"ז.⁴⁸

אברהם שליט דן בהרחבה רבה בנבואות יוספוס וריב"ז ומשמעותן. הוא הביא לשם כך את הנבואות השונות על עליית השליט מן המזרח, הנזכרות אצל יוספוס, סוטוניוס וטקיטוס. ואולם בשונה מאלון, שראה בריבוי המסורות סיבה לפקפק במקוריותה של המסורת התלמודית, טען שליט שנבואות אלו משקפות הלך רוח שרווח במזרח. לדידו שתי הנבואות, הן זו של יוספוס והן זו של ריב"ז, אינן אגדות או סיפורים, אלא הדים לחילופי דברים ממשיים שהיו בין שני היהודים הללו לקיסר לעתיד. ואולם שליט שם דברים שונים בפי יוספוס ובפי ריב"ז. יוספוס, לדידו, אכן 'נתנבא' לאספסינוס שהוא עתיד להיות קיסר. הנבואה עצמה הסתמכה על הערכתו הפוליטית לאור היריבות בין המצביאים מחד גיסא ולאור רצונו לעשות מעשה יוצא דופן על מנת להבטיח את חייו מאידך גיסא. לאור שיקולים אלו קבע שליט את נבואת יוספוס ליוני שנת 69. הנסיבות שבהן ניבא יוספוס לאספסינוס הן אלו שהניעו את ריב"ז לצאת מירושלים, לדעת שליט, הלחץ הצבאי של אספסינוס, מלחמת האחים בתוך ירושלים וחסול ההנהגה המתונה הובילו את ריב"ז להכיר בכך שהמשך ההתנגדות לרומא חסר סיכוי.⁴⁹ הוא אמנם תכנן

45 אלון, מחקרים, א, עמ' 224.

46 שם. ודברים ברוח זו כבר אצל ובר, יוספוס ואספסינוס, עמ' 43, הערה 5.

47 דווה, בריחה.

48 שם, עמ' 60-61.

49 שליט אכן צודק שההנהגה המתונה חוסלה כבר בזמן שהותו של אספסינוס בארץ, בחורף שנת 67-68 (מלח' ד 315; שליט, נבואות, עמ' תכד), אולם הוא טוען, בהתאם לסיפור התלמודי, כי המניע הסופי ליציאת ריב"ז היה הרעב שנגרם בעקבות שרפת מחסני המזון (שליט, נבואות, עמ' תכה). יוספוס מתארך שרפה זו לניסן שנת 70 (מלח' ה 24), אבל מדברי טקיטוס משתמע שהדברים התרחשו כבר במהלך מלחמת האחים בחורף שנת 67-68 (טקיטוס, היסטוריה ה, 12), ונראה

לבקש מאספסיינוס 'הצלה פורתא', אבל לאחר ששמע על הכרתו בידי לגיונותיו של טיבריוס יוליוס אלכסנדר, היינו מיד לאחר ה-1 ביולי 69, הוא שינה את תכניתו. כעת סבר ריב"ז, בדומה ליוספוס, שהוא יוכל לנצל את התהפוכות הפוליטיות ולהשיג את הצלת העיר. הוא 'ניבא' לאספסיינוס את השלטון באימפריה כולה, ולא רק במזרח. משמעות הנבואה, לדברי שליט, היא, שהואיל ו'עוד נכוננו לך מלחמות קשות במערב, עניינים אלה חשובים לך מכיבוש עיר מורדת במזרח. הצעתי וגם עצתי לך שלא תחריב את ירושלים ואת מקדשה, כי עניינים חשובים לאין ערוך לפניך מזה'.⁵⁰

בזמן שדווה ושליט ניסו להעריך את זמנה המדויק של 'נבואת ריב"ז' כבר הלכו והתרבו הפקפוקים ב'אמת ההיסטורית' שלכאורה מוצגת בסיפור זה.⁵¹ המבטא המובהק של השינוי הוא יעקב ניוזנר. בשנת 1962 הוא פרסם ביוגרפיה בסגנון פוזיטיביסטי על חייו של רבן יוחנן בן זכאי. והוא אף ידע לקבוע את יציאת ריב"ז בדיוק נמרץ לחודשים אפריל-יוני שנת 68.⁵² שמונה שנים אחר-כך הוא פרסם ספר ושמו *Development of a Legend: Studies on the Traditions Concerning Yohanan ben Zakkai*. בספר זה הוא חזר בו מההנחות המתודולגיות הפוזיטיביסטיות של ספרו הקודם על ריב"ז ושל חיבורים רבים שלו.⁵³ הוא הסביר שאין אפשרות ללמוד היסטוריה מתוך ספרות חז"ל וממילא כל סיפור יציאת ריב"ז, ובכלל זה הנבואה, הם בדיון ספרותי מאוחר ממאורעות החורבן ותו לא.

מכאן ואילך מסתמנת מגמה לחשוף את הרקע ההיסטורי של יוצרי האגדה. יצחק בער במאמרו על ירושלים בזמן המרד הגדול ביקש ליצור סדר חדש ביחסים שבין דברי יוספוס למסורות חז"ל ולהעניק משמעות חדשה לאגדות החורבן שבתלמוד. במקום לראות בהן, ובייחוד בסיפור יציאת ריב"ז, הדים למאורעות ממשיים מתקופת המרד הגדול, סבר בער שיש לקרוא את דברי החכמים כפולמוס עם הנרטיב או הנרטיבים הנוצריים על החורבן השני. בער קבע בהחלטיות שנבואת ריב"ז נלקחה מסיפורו של יוספוס. חידושו העיקרי היה שבעל האגדה, שפעל במאה החמישית, צירף לנרטיב שלו את סיפור הרגל הנפוחה ורפייה, שנלקח, לדבריו, מספרו של אורוסוס.⁵⁴ בער היה אפוא הראשון לקבוע שבסיפור הנבואה תלויים המקורות התלמודיים ביוספוס. גישה זו הלכה והשתרשה במרוצת השנים. פטר שפר, במאמר נרחב על יציאת ריב"ז, הסביר שהואיל ויוספוס קודם למקורות חז"ל, אזי נבואת ריב"ז הועתקה ממנו, ומקצת ראייה יש לדעתו בכך, שאף על פי שמבחינת הרקע ההיסטורי סביר יותר שהמצביא הרומי

שעל דבריו סמך שליט, שם, עמ' תכט, הערה 120. ראו גם פרייס, ירושלים במצור, עמ' 105, הערה 10; וראו בערך שרפת אוצרות התבואה.

50 שליט, שם, עמ' תלא. למרות הטון הפוזיטיביסטי של שליט, למעשה, כפי שכבר ציין שוורץ, שליט, עמ' 19, הוא דחה את האגדות על בקשת יבנה וחכמיה, והציע את חילופי הדברים בין ריב"ז לאספסיינוס באופן שונה לחלוטין מהמסופר במקורות חז"ל.

51 על הערעורים הללו ראו גודבלט, יהודי ארץ-ישראל, עמ' 166-168, 370, הערה 79.

52 ניוזנר, ריב"ז, עמ' 111-113. מעניין שניוזנר דחה את דעת החוקרים שקבעו את יציאת ריב"ז בקיץ שנת 70 בטענה שדבר זה מבטל לחלוטין את ערכו של סיפור הנבואה, העומד, לטענתו, במרכז סיפור יציאתו מירושלים, ניוזנר, ריב"ז, עמ' 113-114, הערה 2.

53 על היחס בין שני הספרים ראו בהקדמתו לספרו המאוחר, ניוזנר, אגדה, עמ' xi.

54 בער, ירושלים, עמ' 180-181. ישראל י' יובל, מיתוסים משותפים, עמ' 95, אימץ את גישתו העקרונית של בער, הרואה באגדות החורבן, ובכלל זה סיפור יציאת ריב"ז, תוצר של פולמוס עם סיפורים נוצריים. נראה שהוא מסכים שנבואת ריב"ז היא גרסה רבנית לנבואת יוספוס, אבל בשונה מבער הוא טוען שמקור הסיפור על ריפיו של אספסיינוס הוא בספרות חז"ל ולא באורוסוס, שם, עמ' 97.

כבר היה טיטוס, השתמר שמו של אספסיינוס בסיפור ריב"ז משום שנבואת יוספוס ניתנה דווקא לו.⁵⁵ בעקבותיו הלך גם הורסט מהרינג במאמר פולמוסי נגד שליט.⁵⁶ שעיה כהן, בסקירתו את המקבילות בין דברי חכמים לכתבי יוספוס, משייך סיפור זה לקטגוריה השלישית של המקבילות, המכילה מוטיב משותף, אך מרבית הסיפור שונה. הוא סבור שסיפורו של ריב"ז 'אימץ' את מה שאירע או את מה שסיפר יוספוס והתאימו לגיבור הסיפור התלמודי.⁵⁷ יונתן פרייס טען שהרקע הראלי ליציאת ריב"ז, כגון שרפת מחסני המזון, מצוקת הרעב, סגירת העיר בפני נמלטים ועוד, מעוגן היטב במה שידוע לנו מיוספוס, אבל תיאור עמידת ריב"ז לפני אספסיינוס ובכלל זה ה'נבואה', לקוחים ישירות מסיפורו של יוספוס.⁵⁸ אטיין נודה ביקש להבהיר את טיבה של השאלה, וטען שהחכמים נטלו את הסיפור הזה מיוספוס כדי לקבוע שמי שייצג את היהודים והיהדות בפני כוחות רומא לא היה יוספוס אלא יוחנן בן זכאי.⁵⁹ בצד הגישה הרווחת, הרואה את נבואת ריב"ז כנשענת על נבואת יוספוס, יש להזכיר את עמדתו של סלדריני ולפיה הן יוספוס והן ריב"ז משקפים סיפורים שהתהלכו בציבור הרחב על מנהיגים יהודים שנשבו בזמן המרד והצליחו לשרוד בזכות נבואותיהם על עליית אספסיינוס.⁶⁰

הדומה והשונה בסיפורי יוספוס וריב"ז

יוספוס ניבא את עליית אספסיינוס, על פי דבריו, זמן קצר לאחר נפילת יודפת, וזמן רב לפני דיכוי המרד ונפילת ירושלים. סיפורו של ריב"ז מתרחש לכאורה על רקע ירושלים הנצורה, וחורבן המקדש ההולך וקרוב עומד בלבה של בשורת ההתקשרות. ההבדלים ההיסטוריים יוצרים כאמור פערים היסטוריוגרפיים חריפים עוד יותר. סיפורו של יוספוס ארוג היטב בסבך הפוליטי הרומי, כפי שהוא מוכר לנו מיוספוס וממקורות אחרים. לעומת זאת דברי ריב"ז לאספסיינוס אינם אפשריים כלל על פי הכרונולוגיה של המרד הגדול ושל עליית אספסיינוס. עם זאת, הדמיון בין הסיפורים מחייב לבדוק את נקודות ההשקה שביניהם.

ההכרה בכישלון המלחמה

הן יוספוס והן ריב"ז מודים ערב חציית הקווים, שאפסה התקווה לניצחון במלחמה. יוספוס, לאחר חזיון לילי במעבה המערה, פונה לאל בתפילה:

מאחר שייטב בעיניך להכרית את העם אשר בראת, ומזל [המלחמה] נוטה כולו לצד הרומאים,

- 55 שפר, בריחת ריב"ז, עמ' 85-86.
- 56 מהרינג, יוסף ויוספוס, עמ' 913-914.
- 57 כהן, מסורות היסטוריות מקבילות, עמ' 10. ראו גם כהן, יוספוס בגליל, עמ' 255. ובעקבותיו הלכו גם רג'ק, יוספוס, עמ' 189; טרופר, ריב"ז, עמ' 148, אבל אין הוא מציין היכן וכיצד השפיע סיפורו של יוספוס על סיפור ריב"ז. ראו גם רובינשטיין, סיפורים רבניים, עמ' 39; לפין, חכמים כרומאים, עמ' 44.
- 58 פרייס, ירושלים במצור, עמ' 269-270. לדבריו, הימצאות מסורות נוספות על נבואות לעלייתו של אספסיינוס עשויה להקהות את הטענה לתלותם של חכמים ביוספוס (שם, עמ' 266 ובמיוחד הערה 4).
- 59 נודה, ניסיון, עמ' 119. זהו פרט מתוך תזה רחבה יותר על היריבות בין יוספוס לחכמים בדבר שיקומה של היהדות לאחר החורבן.
- 60 סלדריני, ריב"ז, עמ' 198-199. ובעקבותיו גם אוון, נבואה, עמ' 141, ועמ' 385, הערה 256.

ובי בחרת לגלות את צפונות העתיד, אני מסגיר את עצמי מרצוני החופשי לידי הרומאים ומוכן להמשיך לחיות — ואתה עדי שאני יוצא אליהם לא כבוגד, כי אם כעושה דברך (מלח' ג 354).

ריב"ז אמנם אינו פונה לאל אבל גם הוא מכיר בכך שהמלחמה נידונה לכישלון. על פי אדר"נ על שני נוסחיו הוא סבור שהמלחמה אבודה. מיד עם תחילת המצור של אספסיינוס הוא פונה ללוחמים:

בניי, מפני מה אתם מחריבין את העיר הזאת ואתם מבקשים לשרוף את בית המקדש? הא אינו מבקש מכם אלא קשת אחת או חץ אחד וילך לו משם ... וכיון שאמר רבן יוחנן בן זכאי יום אחד ושנים ושלושה ולא קבלו ממנו שלח וקרא להם לתלמידיו (אדר"נ נו"א, ד).⁶¹

על פי גרסה זו ריב"ז לא האמין שאפשר לנצח במלחמה וחתר להגיע לכניעה על פי תנאי אספסיינוס.⁶² נתינת הקשת והחץ הם ביטוי סמלי לכניעת המורדים. באיכ"ר מוצג מניע שונה ליציאת ריב"ז. הוא אמנם לא התנגד למרד בראשיתו, אבל לאחר שרפת האוצרות והרעב הגיע למסקנה שאפסה היכולת להגן על העיר: 'אמ' בני אדם ששולקין תבן ושותין מימיו יכולים לעמוד בפני חיילותיו שלאספסיינוס? כל סמא דמילתא איפוק לי מן הכא (כל עיקרו של דבר, אצא לי מכאן). גם בבבלי המניע ליציאה הוא הרעב, אם כי הוא מתואר באופן שונה.

אלון היה הראשון שהדגיש את ההבדלים בין המניע ליציאה במסורת אדר"נ, שהוא הכישלון הצפוי, לבין מניעי היציאה באיכ"ר ובבבלי, הנוגעים למצוקת הרעב.⁶³ לכאורה מסורת אדר"נ קרובה יותר לדברי יוספוס, שכן בשני המקרים ההכרה בכישלון המאבק גורמת להחלטה לחצות את הקווים. ואולם בצד הדמיון יש הבדלים בולטים: יוספוס נכנע לרומאים רק על פי דרישתם, ולאחר שמלחמתו ברומאים נכשלה ויודפת נפלה.⁶⁴ ריב"ז לעומתו יצא על דעת עצמו בזמן שהעיר במצור ובמלחמה. חשוב מכך, יוספוס פונה לאל ישירות — 'מאחר שייטב בעיניך להכרית את העם אשר בראת' (מלח' ג 354) — ואילו ריב"ז אינו מערב את האל.⁶⁵ מדבריו לבני ירושלים: 'הא אינו מבקש מכם אלא קשת אחת או חץ אחד וילך לו משם', משתמעת נימה פרגמטית של הערכה שהסיכוי לנצח קטן ומוטב להיכנע. קשה אם כן, לראות זיקה כלשהי בין ריב"ז ליוספוס בנקודה הזאת.

61 ונוסח הדברים דומה באדר"נ נו"ב, ו.

62 כדאי לציין במיוחד את נו"ב: 'אמר לתלמידיו: חברינו, עמדו והוציאנו מיכן שאני יודיע שסוף העיר הזאת לחרב והבית הזה שישרף' (כך על פי נוסח הפנים, וראו שינויי נוסחאות).

63 אכן הבבלי מזכיר עימות בין 'רבנן' ל'בריונים', אבל אין לו נגיעה ליציאת ריב"ז מירושלים. בבבלי כאשר ריב"ז מבקש מאבא סיקרא לצאת מהעיר הוא מאשים את הבריונים בגרימת רעב. אלון הסביר שלבבלי הוכנסו שתי המסורות השונות על המניע ליציאת ריב"ז (אלון, מחקרים, א, עמ' 248–249). גם ישראלי-טרוך, אגדות החורבן, עמ' 54–55, החולקת על אלון בפרטים מסוימים בנוגע ליחסו של ריב"ז למורדים, מסכימה שהן באיכ"ר והן בבבלי יש 'הערכת מצב מחודשת' עקב הרעב.

64 יוספוס אמנם מעיד על עצמו בח"י (17–19) שהוא התנגד למרד מראשיתו, אבל במלחמת היהודים אין לכך ביטוי. על היחס בין שני המקורות הללו ראו בערך ביטול הקרבן לשלום הקיסר, ליד הערות 45–46, ולעיל, הערה 19.

65 יש להבליט נקודה זו על רקע דבריו של ר' יוסי בן קסמא לר' חנינא בן תרדיון: 'תנו רבנן: כשחלה רבי יוסי בן קיסמא, הלך רבי חנינא בן תרדיון לבקרו. אמר לו: חנינא אחי, אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכוה? שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו, והרגה את חסידיו ואבדה את טוביו, ועדיין היא קיימת' (בבלי, עבודה זרה יח ע"א). אף שהמסורת מופיעה בבבלי, ייתכן שחלקים ממנה הם ארץ-ישראליים, כפי שהראה קלמין, בבל היהודית, עמ' 26. בכל המסורות על ריב"ז אין רמז לטיעון כזה.

הסכנה הצפויה מקרב היהודים

יוספוס מתאר בדרמטיות רבה את סכנת המוות שנצפתה לו מידי האנשים במערה לאחר שגילה את רצונו לצאת אל הרומאים:

אך אם מזל הרומאים הביאך לשכוח את עצמך — שומה עלינו להבטיח את תהילת ארצנו. נושיט לך יד וחרב: אם תבחר במוות — תמות כמצביא היהודים; אך אם תמאן — תמות כבוגד. (360) באומרם דברים אלה שלפו את חרבותיהם ואיימו להורגו אם יסגיר את עצמו לידי הרומאים (מלח' ג 359–360).

יוספוס בתפילתו לאל הכיר בכך ש'מזל [המלחמה] נוטה כולו לצד הרומאים' (מלח' ג 354). הלוחמים שאתו הבינו שמסיבה זו רוצה יוספוס 'לשכוח את עצמו' — להתכחש לתפקידו כמפקד הגליל, לבגוד בחוקי התורה (שם 356–357), ולהתמסר לרומאים. כנגד זה הם מציעים לו את המוות המהולל אם יתאבד עמם, או את הבזוי אם יסרב.

החשש לחיי הגיבור עולה רק בחלק מהגרסות של סיפור ריב"ז, וגם שם באופן שונה מיוספוס. בגרסת אדר"נ ריב"ז מתווכח עם המורדים בלא חשש, כך גם 'רבנן' המתווכחים עם המורדים בבבלי. באיכ"ר אכן עולה חשש של ממש לחייו של ריב"ז, אבל לא מפני שהוא מעוניין לצאת או מציע כניעה, אלא מפני שכשהוא רואה את מעשי המורדים הוא קורא 'ווי'. קריאת הצער הובנה על ידי המורדים כביטוי לתבוסתנות ולא־הסכמה עם מעשיהם. חששו של ריב"ז מובן על רקע משטר האימה שהטילו הקנאים על ירושלים כמסופר אצל יוספוס:

אך לא היה פלג בעם שלא ניסו למצוא עילה להשמידו. (364) ... [עתה] מצאו עילות להאשים את אלה שלא פגעו בהם כאשר שרר עדיין השלום: מי שלא חיפש את קרבתם נחשב ליהיר; מי שנספח אליהם אך התבטא בגילוי לב — למזלזל בהם (מלח' ד 363–364).

קשה שלא להתרשם מן הדמיון בין תיאור זה לבין תיאור חשד הבריונים בריב"ז בעקבות הברה אחת.⁶⁶ מכל מקום קטע זה מעיד על הרקע הראלי של המסופר באיכ"ר, ואין צורך להניח קשר לחיבורו של יוספוס. בכל מקרה הסכנה ליוספוס במערה ביודפת הייתה שונה.

היציאה בדמות מת

רגע המעבר מהצד היהודי למחנה הרומי מעוצב בצורה שונה מאוד אצל יוספוס ואצל חכמים. בסיפור התלמודי זהו הרגע המסוכן ביותר. ריב"ז קרוב ביותר אל המוות במציאות ובדמיון כאחד. יציאתו של

66 כדאי לציין במיוחד את רציחתם של מי שבקשו לעבור למחנה הרומאי או נחשדו בכך (מלח' ה 30). תיאורי יוספוס את משטר האימה של הקנאים פזורים במקומות נוספים, למשל מלח' ד 135–150, 326–344, 378–388 ועוד. הן התיאור באיכ"ר והן דברי יוספוס ממחישים היטב את האימה והאלימות של משטרים מהפכניים הנתונים בסערת מלחמה. וכבר הצביע דרנבורג, משא ארץ-ישראל, עמ' 149, על ההקבלה בין ירושלים ערב החורבן לפרזי המהפכנית בסוף המאה הי"ח. יונתן פרייס, ירושלים במצור, עמ' 85–94, מכנה את התקופה שלאחר נפילת הממשלה הראשונה 'The Reign of Terror'. אינני סבור שמדובר כאן רק בטופוס ספרותי, אלא זו אכן דרכו של עולם, ברוח דברי תוקידידס ג, 82, 3–7.

ריב"ז מהעיר תלויה ביכולת שלו ושל תלמידיו להציגו כמת. שיאה של האפיזודה הוא כאשר השומרים מאיימים לדקור את ריב"ז ברמחים כדי לוודא שהוא אכן מת.⁶⁷

אצל יוספוס הסכנה איננה ברגע המעבר אלא משני צדיו. בתוך המערה יוספוס נתון בסכנה שמא יִהרג לפני שיספיק להימלט. מחוץ למערה ממתנינים הרומאים הדורשים את מותו (מלח' ג 393). לכאורה, כשם שאין דרך לצאת מירושלים הנצורה בחיים, כך גם אין דרך להישאר בחיים בנסיבות המצור על יודפת. ואולם בעוד ריב"ז התחזה למת ויצא מירושלים דווקא מפני שנחשב למת, הצליח יוספוס לשכנע את האדם שנותר עמו שעל שניהם לצאת מן המערה בחיים. ההבדל בין ריב"ז ליוספוס איננו רק בתוכן, אלא זהו הבדל ספרותי מכריע: גלית חזן-רוקם עמדה על כך שבסיפור התלמודי המרחב בין העיר הנצורה למחנה הרומי הוא מרחב לימינלי, שאי אפשר לחצות אותו באופן רגיל. נקודת המעבר היא נקודה ספית שבה סכנת המוות ומוחשיות המוות רבה ביותר. היציאה מהמוות, התלוי מעל העיר, אל החיים בחוץ מתאפשרת רק על ידי מוות סמלי של הגיבור עצמו.⁶⁸ אצל יוספוס המוות נמצא במערה, וההתגברות על המוות נעשית כבר בתוכה, ורגע היציאה עצמו אינו מסוכן. מיד לאחר ששכנע יוספוס את האיש שאתו לבחור בחיים, נאמר: 'כך יצא יוספוס בשלום מן המלחמה עם הרומאים ועם בני עמו' (מלח' ג 392).⁶⁹ קשה אפוא לראות קשר תוכני או ספרותי בין תיאור המעבר של יוספוס לצד הרומי לסיפורו של ריב"ז.⁷⁰

אכן ניכרות נקודות דמיון בין תיאור היציאה בסיפור התלמודי לבין התנהגות הקנאים בירושלים כמסופר אצל יוספוס. יוספוס מספר על אירועים דומים להחלטת הבריונים שלא לאפשר לאיש לצאת את ירושלים בחיים; בחורף שנת 67/8, בעת שאספסיינוס החל במצור על ירושלים, ניסו רבים לברוח מהעיר, אבל 'היה קשה להימלט, כי בכל דרכי היציאה מהעיר הוצבו משמרות, וכל מי שנתפס [שם] נרצח — ללא שים לב לנסיבות — בהנחה שהוא בורח אל הרומאים' (מלח' ד 378). גם בזמן המצור הסופי בשנת 70, לאחר שגדל זרם הנמלטים מהעיר, העמידו המורדים משמרות שמנעו את המשך הבריחה (ה 423). דברי יוספוס מבהירים את הרקע ההיסטורי ואת הנסיבות המיוחדות שהצריכו את

67 במקום אחד בספרות הקלסית מסופר על נוהג שמירה דומה. ניקוקרטס, הטירן בקירנה באמצע המאה הראשונה לפה"ס העמיד שומרים שדקרו ברומח או ברזל מלובן את המתים כדי למנוע מתחזים. הסיפור מופיע אצל פלוטארכוס, מוראליה יט, f. 255. ליברמן, תוספתא כפשוטה, ח, עמ' 991, הצביע על קרבה בין פלוטארכוס לסיפור התלמודי, אבל יש להוסיף שאצל פלוטארכוס ההקשר איננו מצור אלא יריבות בין ניקוקרטס לאצולה (אוסט, קירנה, עמ' 17). אשר ליציאה בדמות מת, יוספוס מספר (קדמ' טו 45-46), שאלכסנדרה ומרים ניסו לברוח מירושלים בארוונות מתים, אולם תחבולה זו סוכלה לפני ביצועה. אני מודה לעמרם טרופר על הערה זו. גם אם תחבולת ריב"ז קשורה באופן כלשהו לזו של הנשים החשמונאיות, אין כאן קשר לסיפור של יוספוס על עצמו במלחמת היהודים.

68 חזן-רוקם, רקמת חיים, עמ' 191-193.

69 בח"י 416 כותב יוספוס שבכל מהלך המלחמה הוא היה נתון בסכנת חיים מצד היהודים והרומאים כאחד. טענה זו, הכרוכה בתיאור הצלתו בידי אספסיינוס וטיטוס, נועדה להדגיש את מחויבות המשפחה הפלאווית כלפיו (שטרן, חיי יוסף, עמ' 77-78).

70 אינני רואה בשני סיפורי המעבר סיפורים מהופכים או מנוגדים זה לזה. סיפורים מהופכים עושים על פי רוב שימוש במוטיבים זהים אך נארגים לתוך מסכת עלילתית שונה שאמורה להציע מסר מהופך מהעלילה המקבילה. במקרה זה רגע המעבר של ריב"ז עמוס בביטויים ובסמלים מרובי משמעות: דמות מת, שער העיר, שומרי העיר, הארון, התלמידים והרב ועוד. אין דבר מכל זה בתיאור הפשוט של יוספוס, שלמעשה אף אינו טורח לתאר את הרגע שבו הוא מגיח מחשכת המערה.

התחבולה שנקט ריב"ז. רקע זה ניכר בעיקר באיכ"ר ובבבלי.⁷¹ באדר"נ אין אזכור למשטר האימים של הקנאים, אבל בלי עובדה זו אין להבין מדוע יש צורך לצאת בדמות מת.⁷² עיון בסיפור אחר של יוספוס מעלה קווי דמיון נוספים לסיפור יציאת ריב"ז.

בעצם הימים ההם נמלט מנאיוס בן לזרוס אל טיטוס וסיפר כי מבעד לשער אחד שהוא הופקד עליו הוצאו בין ארבעה עשר בחודש קסנתיקוס – היום שטיטוס חנה בו לפני החומה – לבין ראש חודש פנמוס מאה וחמשה עשר אלף שמונה מאות ושמונים גופות. (568) הם היו כולם מעניי העיר. הוא לא הופקד על ספירתם, אך מאחר ששילם את הוצאות הקבורה מקופת הציבור, נאלץ למנותם... (569) אחרי [מנאיוס] נמלטו רבים מנשואי הפנים ומסרו כי מניין המתים של עניי העיר שהושלכו אל מחוץ לשערים היה שש מאות אלף... (571) איפת חיטים נמכרה אז בכיכר כסף, ומאוחר יותר כאשר הושלם הדייק סביב העיר ואי אפשר היה עוד לצאת וללקט עשבי בר, היו אנשים שהגיעו למצוקת רעב כה קשה עד כי חיטטו בביבים ובגללי בקר יבשים ואכלו מן הזוהמה שמצאו שם (מלח' ה 567–571).

בחומת ירושלים היה שער מיוחד שדרכו הוציאו את מתי העיר, ועליו היה אחראי מנאיוס בן לזרוס. אין לדעת כיצד מנאיוס עצמו נמלט, אך לאור המסופר יכול הקורא להניח שהוא ניצל את שהייתו בשער זה כדי להימלט למחנה הרומי. שער המוות נעשה אפוא שער החיים. מיד לאחר מכן מתאר יוספוס את עצמת הרעב שגרמה לאנשים לחפש מזון בביבים ובגללי הבקר. סמיכות פרשיות דומה ישנה גם באיכ"ר ובבבלי, אם כי במהופך: ריב"ז מחליט להימלט דרך שער המתים מפני שהוא נחשף לקשיי הרעב.⁷³ גם כאן, על אף ההקבלה המבנית, יש שוני רב בפרטים המונע מלקבוע שחכמים הכירו את סיפורו של יוספוס. קיומו של שער מיוחד להוצאת מתים הוא דבר מסתבר, אבל אצל יוספוס לא נאמר כיצד נבדקו המתים, ואילו בסיפור התלמודי יש לפרט זה חשיבות רבה. שוני של ממש יש בין שני המקורות בתיאורי הרעב. על פי איכ"ר ראה ריב"ז את אנשי ירושלים שולקים תבן, ועניין הגללים והביבים לא נזכר.⁷⁴ נראה

71 יהושע אפרון, ובעקבותיו ישראל-טרן, לא הזכירו את הקטעים שנדונו כאן. הם טענו לדמיון בין הסיפור התלמודי, שלפיו הקנאים לא התירו יציאה מירושלים אלא למתים, לבין השבועה שנשבעו הקנאים, על פי יוספוס, שלעולם לא יסגירו את עצמם חיים לידי הרומאים (מלח' ו 351, 366. אפרון, בר כוכבא, עמ' 95, הערה 226; ישראל-טרן, אגדות החורבן, עמ' 115, הערה 12; ישראל-טרן, יוספוס פלאוויוס ותיאורי החורבן, עמ' 142, הערה 7). ואולם על פי יוספוס, שבועה זו חייבה את המורדים בלבד ולא את יתר הציבור, שעליו פשוט נאסרה הבריחה, כאמור בקטעים דלעיל. אמנם באיכ"ר ענף א' אומר בן בטיח לריב"ז: 'עבדינן ביינינן דלא יפוק בר נש מהכא אלא דמית' (עשינו [=הסכמנו] ביננו שלא יצא מכאן אדם אלא מת), אבל גם לשון 'עבדינן ביינינן' בהקשר הנוכחי אינה נוגעת לשבועת הקנאים הנזכרת אצל יוספוס אלא לאיסור שהללו הטילו על כל איש לצאת את ירושלים.

72 המתח בין שתי החוליות באדר"נ הוא עדות למעשה העריכה המורכב של יצירת מחזור סיפורי החורבן, וראו להלן עמ' 654–655.

73 לעומת זאת, אין באדר"נ שום קשר בין הרעב המתואר בהמשך לבין יציאת ריב"ז, אם כי ייתכן שהייתה גרסה קדומה של אדר"נ ובה תיאור הרעב לפני היציאה מהעיר (קיסטר, ביאורים, עמ' 486, והערה 19). כדאי לשים לב שאצל יוספוס תיאור הרעב הוא במקביל למות העניים. מנאיוס הופקד על קבורת העניים בין י"ד בניסן לא' בתמוז. הדייק שהביא לידי החרפת הרעב בעיר נבנה בשלושה ימים (מלח' ה 509) בתחילת חודש סיון (פרייס, ירושלים במצור, עמ' 143; רפפורט, חורבן ירושלים, עמ' 72).

74 אמנם בתלמוד הבבלי מופיע סיפורה של מרתא בת בייתוס, שמתה עקב דריכה על גללים, כרקע מקדים להחלטת ריב"ז לצאת, אבל הסיפור מוכר ממקורות קדומים בנוסחים שונים. הספרות התנאית מספרת על ריבה אחת (מכילתא דר"י,

שהקטע מיוספוס חושף את היסודות הראליים (אך לא הספרותיים) שמהם נבנה סיפור יציאת ריב"ז. בימי המצור היה נוהג של הוצאת המתים אל מחוץ לעיר ולשם כך נקבע שער מיוחד והיו מי שהופקדו על משימה זו. שער זה אולי אף שימש אנשים שביקשו להימלט מהעיר הנצורה, ושמא מעשהו של מנאיוס, הבורח דרך שער המתים אל טיטוס, הוא שעומד ביסוד האפיזודה של ריב"ז היוצא כמת. כמו כן הצמידות ההיסטורית, כמסופר אצל יוספוס, בין הרעב הקשה שהחל בראשית חודש סיון שנת 70 לבין בריחת מנאיוס והנכבדים במהלך חודש תמוז, מקבילה לזיקה בין הרעב ליציאה מהעיר בסיפור ריב"ז באיכ"ר ובבבלי.⁷⁵

שלום עליך המלך

האגדה התלמודית, כדרכן של אגדות, דוחסת את הסיפור ומותירה רק את הדברים הראויים בעיניה לרישום. תיכף ליציאתו מירושלים התייצב ריב"ז לפני אספסיינוס ובירך אותו בברכת המלכות:

אדר"ג נו"ב ¹	איכ"ר ענף א	איכ"ר ענף ב	בבלי	מדרש משלי
אמרו לו: אודי דומני פיטון.	אמ' ליה: ובידא ² מאני אפלטור.	אתא לגבי ושרי מקלסיה: יחי מרי מלכא.	א"ל: שלם עלך מלכא שלם עלך מלכא.	אמ': רבה דידו מני פלטור דמלכותא. ³

- 1 בנו"א ריב"ז אינו פונה כלל לאספסיינוס. מיד לאחר שהארון נפתח אומר אספסיינוס: 'אתה הוא רבן יוחנן בן זכאי שאל מה אתן לך'. הנבואה מופיעה לאחר מכן כמעין נספח, וראו להלן.
- 2 ראו שינויי נוסחאות. 'ובידא' קרוב ל-vive או have הלטיני, וראו להלן.
- 3 ובקטע גניזה: 'כיון שיצא רבן יוחנן בן זכאי חוץ מפתחה שלמדינה הלך ושאל בשלומי שלאספסיינוס כדרך ששואלין בשלומי[ה] שלמלכות א' לה אב רבא דידו אתמני פלטור דמלכותה'. ראו עוד בשינויי הנוסחאות במדרש משלי, טו, מהדורת וויסאצקי, עמ' 126. המעניין בגרסה זו הוא הכנסת המילה 'דמלכותא' בברכת המלכות. ייתכן שהדבר מעיד על שימוש בתרגום קדום למילה imperator. אפשרות אחרת היא שבעל מדרש משלי (או אחד ממעתיקי המדרש הקדומים) הבין את המילה פלטור כשם עצם סומך ועל כן צירף לו את הנסמך 'מלכותא'.

בחדש א, כהנא, קטעי גניזה, עמ' 96) או על בת נקדימון בן גוריון (תוספתא, כתובות ה, ט-י; ספרי דברים שה, עמ' 325) שליקטה שעורים מתחת לרגלי סוסים. הירושלמי (כתובות ה, ז [ע"א-ע"ב], עמ' 985-986) אכן מעביר את הסיפור למרתא בת בייתוס. בכל המקורות הללו הסיפור אינו מתרחש בירושלים אלא בעכו או בשפלת החוף, וככל הנראה רק לאחר החורבן. מסתבר שהסיפור הובא בבבלי ועודכן שם כדי להמחיש את זוויות הרעב לפני החורבן. הסיפורים המקבילים נידונו מזוויות ראייה שונות: ניתוח ספרותי אצל מאיר, סוגיות, עמ' 57-80; ניתוח ספרותי והיסטורי אצל ויסוצקי, הרכה; בן שלום, חסידות, עמ' 236-238, 266-270. להערות חשובות על זמנם של הסיפורים השונים ראו אופנהיימר, אלוך, עמ' 471-472. לפרשנות מגדרית ראו ישראלי-טרן, בנות ירושלים. לגבי הזיקה בין סיפור מרתא בת בייתוס לתיאור הרעב של יוספוס ראו בערך האם שאכלה את בנה.

75 באדר"ג סדר הדברים דומה לסדר של יוספוס, היינו קודם מובאת פרשת בריחת ריב"ז ועמידתו לפני אספסיינוס ומיד לאחר מכן תיאור מוראות הרעב (אמנם בנו"א הועבר תיאור הרעב לפרק ו, מהדורת שכטר, עמ' 32-33, בעוד שסיפור ריב"ז נמצא בפרק ד, מהדורת שכטר, עמ' 22-23, אבל קיסטר כבר הראה שהפרדה זו היא מלאכותית פרי עבודת עורך נו"א, ובמקור שני הסיפורים באו זה אחר זה כמו בנו"ב [קיסטר, ביאורים, עמ' 485. אבל ראו לעיל, הערה 72]). יתרה מזאת, בחלק מעדי הנוסח של נו"א אנו קוראים: 'מה היו אנשי ירושלים עושין היו מביאין את העגלים וגודרין אותן בגדרים וטוחין אותן בטיט' (חלק מכתבי היד אינם גורסים 'עגלים' אבל הם משניים [קיסטר, ביאורים, עמ' 490]). על סיפור זה ראו בערך גיבורי המלחמה ברומא. אמנם בנו"ב, השומר לכאורה על הסדר המקורי [יציאת ריב"ז ומיד לאחריו תיאור הרעב] אין דבר מכל זה!). אם נקבל את הקריאה עגלים ונפרשה 'גללים' (ילון, פרקי לשון, עמ' 125-128, ובעקבותיו קיסטר, ביאורים, עמ' 490-491) אזי יש נקודה משיקה נוספת בין אדר"ג ליוספוס.

כל ארבעת המקורות המספרים על יציאת ריב"ז מתארים את מעמד הברכה שלו לפני אספסיינוס. בובר, קוהוט ושכטר עמדו על כך שלפנינו משפט לטיני: *vive domine imperator*.⁷⁶ יש להניח שמילת הברכה הלטינית המקורית הייתה מן הסתם *Ave* או *Have*, כפי שציין רוזנטל.⁷⁷ בגרסות שלפנינו הלטינית נשחתה וצורתה נתעברה, כפי שאפשר לראות בגרסת אדר"נ נו"ב, איכ"ר ענף א ומדרש משלי;⁷⁸ אבל ר' יחיאל מרומי, בעל הערוך, עדיין הכיר גרסה קרובה מאוד לפתגם הלטיני: 'ביבי דומינו אמפרטור', והכיר אף את התרגום העברי שבנוסחאות אחרות: 'יחי אדני המלך';⁷⁹ ובאיכ"ר ענף ב ובבבלי יש רק תרגום לארמית.

במפגש הראשון בין יוספוס לאספסיינוס לא נאמר דבר על ברכה או הצהרה של יוספוס. יוספוס היה שבוי מלחמה שיועד לתהלוכת הניצחון. בהמשך כאשר יוספוס מתאר את שחרורו לאחר שחיילי אספסיינוס הכריזו עליו אימפרטור הוא מסביר שהסיבה לכך הייתה: — 'שהוא [=יוספוס] עוד בחייו של נירון העז לפנות אליו כ-*αὐτοκράτωρ*' (מלח' ד 623). הביטוי היווני *αὐτοκράτωρ* במאה הראשונה לספירה ולאחריה שווה לביטוי הלטיני *imperator*.⁸⁰ לשון הנבואה של יוספוס לאספסיינוס היא: 'אתה תהיה קיסר, אספסיינוס, וגם תהיה השליט (*αὐτοκράτωρ*), אתה ובנך זה [=טיטוס]... אתה תהיה אדון (*δεσπότης*) לא רק עלי, הו קיסר, אלא גם על ים ויבשה ועל האנושות כולה' (מלח' ג 401-402). ואכן הנוסח הלטיני ליוספוס מתרגם כאן *αὐτοκράτωρ* ל-*imperator* ו-*δεσπότης* ל-*dominus*.

לכאורה יש כאן נקודת השקה לשונית ברורה בין דברי יוספוס לדברי חז"ל. בסיפור התלמודי מכונה אספסיינוס 'אימפרטור', וכינוי זה בתרגומו ליוונית מופיע גם אצל יוספוס. גם הכינוי התלמודי 'דומיני' (*dominus*) נמצא אצל יוספוס ביוונית. ועוד, כשם שיוספוס מנבא לאספסיינוס שהוא יזכה בכינויים אלו, כך גם עושה ריב"ז המכנה את אספסיינוס בכינויים אלו. ואולם דמיון זה הוא שמלמד שאין להסיק מכאן על היכרותם של חכמים עם דברי יוספוס. חכמים משתמשים בכינוי הלטיני דווקא, וקשה מאוד להניח שאילו היו קוראים בספרו של יוספוס היו טורחים לתרגם את היוונית ללטינית.⁸¹ וכן, אף שיוספוס משתמש בשני הכינויים — *αὐτοκράτωρ* ו-*δεσπότης* — אין הם צמודים אצלו זה לזה, כמו בסיפור התלמודי.

76 בובר, איכ"ר, עמ' 67, הערה רס; קוהוט, ערוך השלם, ג, עמ' 82; שכטר, אדר"נ, עמ' 19, הערה יב לנו"ב.
 77 רוזנטל, תולדות הנוסח, עמ' 4-5. רוזנטל סבר שנוסח איכ"ר גרס *vive* בהתאם לגרסה המובאת בערוך, ואילו באדר"נ נוסח הברכה היה *ave* בהתאם לגרסת קטע הגניזה: אוודי (ראו גם הדס-לבל, ירושלים, עמ' 211). המקורות הלטיניים של הברכה יידונו להלן, אך יש לציין שבאף אחד מהם לא מופיע *vive*, אבל השוו לנוסח הוולגטה: *vivat dominus meus rex David* (וולגטה, מל"א א, 31).
 78 שפרבר, יוונית, עמ' 190, מציין במיוחד את גרסת מדרש משלי וחלק מעדי הנוסח של אדר"נ נו"ב כדוגמאות להשחתת הלטינית.
 79 קוהוט, ערוך השלם, ג, עמ' 82.
 80 עם זאת, כאשר יוספוס מתאר את ההכתרה של אספסיינוס בידי החיילים הוא כותב: *ἔπειτα συναθροισθέντες καὶ παρακροτήσαντες ἄλληλους ἀναγορεύουσι τὸν Οὐεσπασιανὸν αὐτοκράτορα* ועודדו זה את זה והכריזו על אספסיינוס כשליט' (*αὐτοκράτορα*), ובתרגום הלטיני אכן — *Vespasianum Imperatorem* — *appellant* (מלח' ד 601). גם טקיטוס וסוטוניוס מציינים שאספסיינוס נקרא בפי חייליו 'אימפרטור', אך אינם מזכירים את התואר *dominus*, וראו הדיון להלן.
 81 כדאי לציין שהביטוי *δεσπότης*, אינו ייחודי לאדנות במובן האימפריאלי, ויוספוס משתמש במונח לציין בעלות או אדנות על אדם (למשל מלח' ג 69, 373 ועוד).

הנבואה לאספסינוס

נקודת הקרבה המשמעותית ביותר בין סיפורו של יוספוס לאגדת החכמים נמצאת בנבואה של שני האישים לאספסינוס. במבט ראשון תוכן הנבואה זהה: אספסינוס עתיד להיעשות שליט האימפריה הרומית. מבט מקרוב מלמד שמעבר לדמיון הכללי, שתי הנבואות שונות לא רק בלשונן אלא גם מבחינת איכותן כ'נבואות'. לאחר שמנכים מדברי יוספוס את הרטוריקה, שנועדה להציע הקדמה מרשימה לנבואתו, נותרים הדברים האלה: 'אתה, אספסינוס, תהיה קיסר, אתה תהיה השליט – אתה ובנך זה... אתה תהיה אדון לא רק עלי, הו קיסר, אלא גם על ים ויבשה ועל האנושות כולה'. נבחן את לשון הנבואה של ריב"ז. על פי מרבית המקורות הנבואה ניתנה לאחר שריב"ז 'הכתיר' את אספסינוס על פי הנוסחה הלטינית שנידונה לעיל.⁸² תגובת אספסינוס ל'הכתרת' ריב"ז היא חוסר אמון מוחלט, ועל פי חלק מהמקורות המצביא הרומי אף חושש שדברי ריב"ז יתפרשו כמרד בקיסר וביאו למותו שלו (אדר"ג נו"ב,⁸³ איכ"ר); ואילו על פי הבבלי פסק אספסינוס מוות לריב"ז.⁸⁴ ריב"ז הוכיח את אמתות דבריו באמצעות המקרא: 'כך מסור לנו שאין בית המקדש נמסר ביד הדיוט אלא ביד מלך, שנ': 'ונקף סבכי היער בברזל והלבנון באדיר יפול' (ישעיהו י 34) (אדר"ג נו"א). לבה של נבואת ריב"ז אינה אלא דרשה – כך בנוסח אדר"ג וכך ביתר הגרסות בספרות חז"ל. תוכן הנבואה-דרשה הוא: הואיל ואין בית המקדש יכול להימסר אלא בידי של מלך, הכרחי שאספסינוס ייעשה למלך לפני שהמקדש ייפול לידי. דברים אלו שונים לחלוטין מדברי יוספוס, שאינו קושר את מלחמתו של אספסינוס ביהודים להתקשרותו. יתרה מזאת, ההבדל אינו רק בתוכן אלא גם באופן הנבואה. יוספוס כדרכו של נביא מבשר לאספסינוס את שעתיד להתרחש. הסיפור התלמודי, לעומת זאת, אינו מציע נבואה אלא דרשה.⁸⁵ ריב"ז יודע שאספסינוס עתיד להיות מלך לא מפני שהאל גילה לו זאת, אלא מפני שהוא בקי בפרשנות הפסוקים הקובעים, אך לא מנבאים, שבית המקדש יכול להימסר רק בידי של מלך. הבחנה זו בין נבואה לדרשה בולטת במיוחד בלשון אדר"ג נו"ב: 'כתב בידינו, ובדומה לו באדר"ג נו"א: 'כך מסור לנו'.⁸⁶ ייתכן שנבואת ריב"ז, ושמה מוטב לומר דרשת ריב"ז, רמוזה במקום אחר אצל יוספוס. לאחר שמנה את האותות שבישרו על החורבן וכיצד היהודים התעלמו מהם או פירשו אותם בניגוד למשמעותם האמתית,⁸⁷ מספר יוספוס על הנבואה שעמדה ביסוד המרד:

אך הדבר אשר עורר אותם יותר מכל למלחמה היתה נבואה שתומה הנמצאת גם היא בכתבי הקודש [שבה נאמר] כי בעת ההיא יקום בארצם אדם אשר ישלוט על העולם הנושב כולו. (313)

82 בנו"א חסרה ההכתרה בלטינית או בעברית, אך חשוב מכך, הנבואה עצמה מופיעה בו רק לאחר שאספסינוס כבר נתן לריב"ז את יבנה, והיא נראית תוספת מלאכותית משהו לסיפור. עניין זה יידון להלן.

83 כך על כל פי כל עדי הנוסח, למעט כ"י מינכן 222: 'אמר לו חייב אתה שקראתני מלך ואיני עדיין', אולם נוסח זה נוצר כנראה בהשפעת הבבלי אם כי הלשון שונה (התערבויות כאלה אופייניות לכתב יד זה [קיסטר], עיונים באדר"ג, עמ' 234), ומכל מקום, ההמשך מוכיח שהוא בלתי אפשרי אפילו בעד נוסח זה, שהרי ריב"ז עונה לדברים אלו: 'אמר לו אל תירא, משמע שאספסינוס הוא שחשש לחייו.

84 ראו הדיון להלן, והערה 199.

85 הבחנה זו מובאת כבר אצל ניוזנר, ריב"ז, עמ' 110–111, הערה 5. ראו גם פרנקל, סיפור האגדה, עמ' 216.

86 באיכ"ר ובבבלי ישנה רק הנוסחה השגורה 'שנאמר', המשמשת כלשון הצעה לפסוק שמוכיח את הקביעה שהובאה לפני כן.

87 וראו עוד בערך פתיחת שערי המקדש.

הם הבינו כי הכוונה לאחד מבני עמם, וחכמים רבים טענו בפירוש [הנבואה]; אלא שהיא בישרה למעשה את שלטון אספסינוס, אשר הוכרז כשליט בארץ יהודה (מלח' ו 312-313).

בשונה מנבואתו של יוספוס עצמו, כאן מדובר בנבואה שנמצאה בכתבי הקודש,⁸⁸ ולפיה עתיד לקום בארצם של היהודים אדם שישלוט בעולם הנושב. יוספוס אינו מציין היכן בכתבי הקודש נאמרה נבואה זו. ההשערות בעניין זה רבות ביותר, ומקצת החוקרים טענו שהפסוק שאליו מכוון יוספוס איננו אלא המובאה מספר ישעיהו הנמצאת בפיו של ריב"ז, אם כי יוספוס עצמו אינו רומז לכך.⁸⁹

גם בסיפור התלמודי לא נעדר הממד הנבואי, שהרי מדרשו של ריב"ז מבוסס על ההנחה שהוא יודע שבית המקדש עתיד להיחרב, אבל בשום מקום לא נאמר או נרמז כיצד הוא יודע זאת.⁹⁰ ייתכן שבעל הסיפור הניח שהקוראים מכירים את נבואת ריב"ז על חורבן המקדש: 'תני ארבעים שנה עד שלא חרב בית המקדש היה נר מערבי כבה ולשון שלזהורית מאדים וגורל שלשם עולה בשמאל, והיו נועלין דלתות ההיכל מבערב ומשכימין ומוצאין אותן פתוחין. אמ' לו רבן יוחנן בן זכיי: היכל למה אתה מבהלינו? יודעין אנו שסופך ליחרב שנ' "פתח לבנון דלתיך ותאכל אש בארזיך (זכריה יא 1)" (ירושלמי, יומא ו, ג [מג ע"ג-ע"ד], עמ' 590). שתי הסתייגויות בנוגע לסיפור זה. ראשית, בסיפור יציאת ריב"ז אין רמז של ממש להיכרות או לזיקה כלשהי לסיפור על דלתות ההיכל. אמנם באדר"נ נו"ב מופיעה דרשה דומה בסוף מחזור סיפורי החורבן, אבל היא נמסרת משמו של ר' חנינא סגן הכהנים.⁹¹ שנית, גם בסיפור דלתות ההיכל אין מדובר בנבואה של ריב"ז על חורבן ההיכל. אדרבא, ריב"ז גוער בהיכל שאין הוא צריך להבהיל את הציבור שכן הוא, ריב"ז, יודע שסופו של המקדש להיחרב, וזה לא מפני הסימנים והאותות, אלא בשל דברי זכריה, שכבר התנבא על חורבנו העתידי. לשון אחר, ריב"ז לא רק שאינו טוען ליכולת נבואית, אלא הוא ממאן לפענח את האותות של ההיכל עצמו ומעדיף להיצמד לדברי הנביא.

לסיכום, נבואותיהם של יוספוס וריב"ז שונות זו מזו בתוכנן ובטיבן. יוספוס אכן מנבא לאספסינוס שהוא עתיד להיעשות קיסר רומי. הוא לא מנסה להוכיח או לאמת את נבואתו, שהרי זה טיבה של נבואה, שכוחה נובע מעצם אמירתה מפי נביא נאמן. לעומת זאת אין ריב"ז רומז על יכולת נבואית. אין הוא נביא כי אם בעל מסורת או כתובים. יכולתו לחזות את העתיד מבוססת על ידיעותיו בדרכי הנהגת האל. ידיעה זו לא באה לו מכוח סגולה על-טבעית אלא מפני שכדרכם של חכמים, הוא בקיא בכתבי הקודש.

88 יוספוס מדגיש פעמים רבות את חשיבותם של כתבי הקודש ואת מידת האמון שהוא רוחש להם. ראו במיוחד את דברי השבח על התורה ויתר ספרי המקרא לעומת החיבורים היווניים (נ"א א 38-45). דווקא בשל כך חשוב ליוספוס להבהיר שהטעות לא היתה בנבואה עצמה, אלא בפרשנותם המוטעית של האנשים. כזכור, יוספוס הציג עצמו כמי שבקי בפירוש חלומות ובמיוחד 'דברי אלהים סתומים' (מלח' ג 352), ומכאן שיש להאמין ולקבל אף את פרשנותו לנבואה זו.

89 כהן, יוספוס, ירמיהו ופוליביוס, עמ' 369-370. עם זאת, לא מעט קוראים קדומים ומודרנים טענו שיש לקשור את הדברים, וראו הסקירה של רג'ק ודחית גישה זו, יוספוס, עמ' 191-192.

90 אכן באדר"נ נו"ב אומר ריב"ז: 'חבירינו עמדו והוציאנו מיכן, שאני יודיע שסוף העיר הזאת לחרב והבית הזה שישרף', אבל משפט זה אינו מעיקר המסורת אלא תוספת שנמצאת בקטע הגניזה בלבד, ולא ביתר עדי הנוסח ואף לא במדרש משלי (קיסטר, ביאורים, עמ' 491-492).

91 לדרשה זו וייחוסה לריב"ז או לר' חנינא סגן הכהנים ראו בערך פתיחת שערי המקדש.

המעצר של ריב"ז / יוספוס

נבואת ההכתרה של יוספוס מילטה אותו מהמוות הצפוי בהוצאה פומבית להורג במקרה הטוב או כגלדיאטור ברומא במקרה הרע, אבל היא עדיין לא הביאה לשחרורו מהמעצר. יתרה מזאת, אספסיינוס ואנשיו הקשו על יוספוס: כיצד זה 'שיוספוס לא ניבא ליושבי יודפת את נפילת עירם ולא חזה את נפילתו שלו בשבי' (מלח' ג 405). יוספוס ענה שהוא דווקא ניבא ליושבי עירו שיודפת עתידה ליפול ביום הארבעים ושבעה למצור,⁹² ודבריו אומתו בחקירתם של שבויים אחרים (שם 406). האמון של אספסיינוס בנבואתו של יוספוס הלך וגבר, 'ואם כי לא שיחרר את יוספוס מן המעצר ולא התיר את כבליו, העניק לו בגדים חדשים ומתנות יקרות ערך, נהג בו בדרכי נועם והאיר לו פנים מן היום ההוא והלאה' (שם 408). לא ברור מה היה מעמדו המדויק של יוספוס מכאן והלאה. הוא אמנם מספר שנהגו 'בו יפה מן הנוהג הרגיל בשבויים והוא זוכה לכבוד אצל מפקדי הצבא' (שם 438), אבל אינו מוסיף על כך.⁹³ יוספוס ואספסיינוס נפגשו פעם נוספת רק לאחר כמעט שנתיים,⁹⁴ על פי התיארוך של מלחמת היהודים, בתחילת יולי שנת 69, מיד לאחר שלגיונות המזרח הכריזו על אספסיינוס קיסר. לדברי יוספוס נזכר עתה אספסיינוס באותות השונים שבישרו את עלייתו לשלטון ובכלל זה בדברי יוספוס, והחליט לשחררו. על פי עצתו של טיטוס בותקו כבליו של יוספוס במכת גרזן כדי שייחשב 'איש אשר לא היה אסור כלל'. יוספוס מסיים את הסיפור באמרו ששחררו העניק לו מעמד של נביא אמת בעיני הסובבים.⁹⁵ על פי חלק מגרסות הסיפור התלמודי (אדר"ג נ"ב, איכ"ר),⁹⁶ לאחר נבואתו לאספסיינוס הובל ריב"ז, בדומה ליוספוס, למעצר. כדרכם של סיפורי אגדה, נמשך המעצר פרק זמן טיפולוגי — שלושה ימים⁹⁷ —

92 יוספוס מציין פעמיים שהמצור על יודפת נמשך 47 ימים (מלח' ג 316, 406). מנגד הוא כותב שהמצור החל ב-21 בארטמיסיוס, הוא חודש אייר (שם 142) והסתיים ב-1 בפנומוס, א' בתמוז (שם 339), היינו 39, או לכל היותר 43 יום, אם חודשים אייר וסיון מנו 31 יום כל אחד. ישראל שצמן מציע למנות בכלל ימי המצור גם את ארבעת הימים שבהם הוכשרה הדרך בידי כוחות ההנדסה של אספסיינוס (שם 142) כהכנה למצור (מלחמת היהודים, מהדורת אולמן, עמ' 327, הערה לסעיף 142).

93 מסתבר שתנאי השבי שלו היו נוחים למדי, שהרי שבפרק הזמן הזה הוא נשא אישה, אף היא שבויתת מלחמה (ח"י 414), וראו בילדה, יוספוס בין ירושלים ורומא, עמ' 53-54, וזאת בניגוד לפעילות האינטנסיבית שלו לאחר שחרורו ובמהלך המצור של טיטוס על ירושלים, שכללה בעיקר ניסיונות שכנוע והידברות עם המורדים (מלח' ה 114, 261, 326-325), ובכלל זה נאומו הגדול (שם 361-420). במקום אחר מספר יוספוס, שלאחר ששוחרר הוא 'נשלח יחד עם טיטוס מאלכסנדריה להטיל את המצור על ירושלים' (נ"א א 48). אמנם משתמע מכאן שהיה לו תפקיד רשמי, אבל בפועל אין לכך ביטוי.

94 במקום אחר מספר יוספוס שבמהלך כל תקופת השבי שלו הוא שהה דרך קבע במחיצתם של אספסיינוס וטיטוס (נ"א א 48), אבל עובדה זו אינה ניכרת במלחמת היהודים. יוספוס מספר זאת כנראה כדי לשוות אמינות לסיפורו ולהאדיר את דמותו (נגד אפיון, מהדורת מייסון, עמ' 35, הערה 196).

95 ככלל חשוב ליוספוס לציין את יחסיו הקרובים עם האל. הוא מספר על חיזיון נבואי שפקד אותו במערה ביודפת (מלח' ג 351-353), ועל האופן שבו נבואותיו התאמתו (ג 407; ד 623). במקום אחר הוא מספר על חלום נבואי אחר שפקד אותו וניבא את גדולתו שלו (ח"י, 208-209). הוא גם מספר בהזדמנויות שונות כיצד זכה להשגחת האל ולהצלחה פלאית (מלח' ג 341, 391; ח"י, 15, 83, 301, 425). הערות אלו באות לבסס את דמותו של יוספוס כשליח האל וכנביא בעיני קוראיו, וראו בילדה, יוספוס ואפוקליפטיקות, עמ' 46-48; גריי, דמויות נבואיות, עמ' 50-51.

96 באדר"ג נ"א אין מקום למעצר, שהרי סמוך להגעת ריב"ז העניק לו אספסיינוס את משאלתו, ואילו בשורת ההתקשרות מופיעה רק כתוספת לאחר עיקר המעשה. הבבלי מקצר עוד את משך ההמתנה מנבואת ריב"ז לבשורת ההתקשרות. כבר במהלך השיחה בין ריב"ז לאספסיינוס מגיע השליח המבשר על כך.

97 השוו למשל שמות יט 16; אסתר ה 1 ועוד, וראו חזן-רוקם, רקמת חיים, עמ' 195, ולעיל, הערה 24.

ולאחריהם התבשר אספסיינוס שהוא נעשה לקיסר רומא וריב"ז שוחרר ממעצרו. המספר התלמודי לא הכיר כלל את הפרטים ההיסטוריים, והדבר ניכר במיוחד בקביעה שאספסיינוס קיבל איגרות מרומי' מת מרון (=נירון) המלך והמליכוך בני רומי' (אדר"נ נו"ב, ו). משפט קצר זה מעיד על חוסר היכרות בסיסית עם ההיסטוריה הסבוכה של שנת ארבעת הקיסרים, אבל הוא מניח, כמו הסיפור כולו, שאספסיינוס לא היה המועמד ה'טבעי' להחליף את נירון. על אף השוני הרב בין דברי יוספוס לסיפור התלמודי, מעניין לראות שלשני הסיפורים אותו המבנה: נבואה – מעצר – הכתרת הקיסר – שחרור ממעצר.

באדר"נ לא נאמר דבר על מעשי ריב"ז במהלך המעצר. באיכ"ר מסופר שהרומאים ניסו לבדוק את סגולותיו הנבואיות. הם הכניסוהו לחדר נטול חלונות שדלק בו אור קבוע ושאלוהו מה השעה, וריב"ז ידע לומר את השעה.⁹⁸ המדרש מסביר שריב"ז ידע זאת מפני שהוא המשיך כל העת בלימודו הסדיר ועל כן ידע לחשב את הזמן שעבר. יש כאן אפוא הקבלה מבנית נוספת בין דברי יוספוס וחז"ל. הרומאים בודקים שוב את ריב"ז ואת יוספוס לאחר מעצרו. יכולותיו הנבואיות של יוספוס, שנגלו בראשונה בנבואת ההכתרה, מאומתות בחקירת השבויים; ריב"ז, שחשף את העתיד בכוח בקיאותו בכתבי הקודש, הוכיח את יכולותיו העל-טבעיות פעם נוספת הודות לכוח שינונו. וכן כשם שאימות נבואתו של יוספוס לא סייעה לו להשתחרר ממעצר, כך גם יכולתו של ריב"ז לא חילצה אותו מהחדר האטום. שני האישים השתחררו רק לאחר שנבואתם לאספסיינוס התגשמה.⁹⁹

מתנות אספסיינוס

הכתרתו של אספסיינוס מביאה את סיפור הנבואה לשיאו. יוספוס מסכם את שחרורו לאחר ההכתרה במילים אלו: 'כך קיבל יוספוס את מלוא זכויותיו כגמול על נבואתו'. במלחמת היהודים יוספוס לא סיפר על המשך קורותיו, אבל הוא השלים זאת בספרו האוטוביוגרפי:

וכאשר כבר השתלט טיטוס על עירם של הירושלמים, הוא שידל אותי פעמים רבות לקחת מחורבות עיר אבותי כל אשר אחפוץ לקחת. שהרי אמר שהוא עצמו [מאשר את הדבר]. (418) אולם אני, בנפול עיר אבותי לא היה לי דבר יקר יותר שהייתי יכול לקחתו ולשמרו כדי שינחמני על הסבל האישי שלי, ולכן ביקשתי מטיטוס רק את שחרורם של שבויים מספר וספרים קדושים; קיבלתי את שבקשתי בחסדו של טיטוס. (419) אחרי זמן לא רב בקשתי גם את אחי וחמשים ידידים, וגם אז לא נדחיתי... (420) וכאשר שלחני טיטוס קיסר יחד עם קריאוליוס ואלף פרשים לכפר מסוים המכונה תקוע כדי לבדוק אם המקום מתאים להקמת מחנה מבוצר, בדרכי חזרה משם ראיתי שבויים רבים צלובים וזיהיתי ביניהם שלושה שהיו מקורבים שלי. במצוקה נפשית ובדמעות הלכתי וסיפרתי על כך לטיטוס. (421) הלה ציווה מיד להוריד אותם ושיזכו לטיפול רפואי מסודר ביותר. שניים מהם מתו במהלך הטיפול, אך השלישי חי. (422) אחרי ששם קץ לתהפוכות ביהודה, טיטוס – אשר שיער שהשדות שהיו לי בירושלים יהיו בלתי רווחיים בשל חיל המצב שהרומאים עמדו להושיב שם – נתן לי אדמה אחרת במישור... (425) אף קיבלתי מאספסיינוס לא מעט אדמת דורון ביהודה (ח"י 417-425).

98 על המוטיבים השונים באפיזודה זו ראו חזן-רוקם, רקמת חיים, עמ' 194-195.

99 עם זאת, באיכ"ר יש סטייה מסוימת מהקו המתבקש, והדגש עובר מהתגשמות הנבואה ליכולתו של ריב"ז לרפא את רגלו של הקיסר הטרי, וראו להלן.

יוספוס זכה לשני סוגי מענקים: הטבות חומריות בדמות קרקעות או תשלום כספי הוא קיבל מטיטוס ואספסיינוס בלי שביקש; סוג שני של מתנות הוא קיבל רק לאחר שביקש. עם אלו נמנים הצלת הקרובים, הצלת ידידים ומקורבים והצלת ספרים קדושים. ייתכן שמקצת הקרובים שהורדו מהצלב נמנו עם שורות המורדים, דבר שמסתבר הן משום העונש שניתן להם והן בגין העובדה שהם נמצאו בסביבות תקוע, מקום שהיה מוכר כבסיס של המורדים.¹⁰⁰

סוגיית ההענקות שקיבל ריב"ז מאספסיינוס נידונה רבות במחקר, ובייחוד שאלת מעמדה של יבנה. עם זאת, טרם נבחנה הזיקה בין המתנות שיוספוס זכה בהן לאלו שקיבל ריב"ז.¹⁰¹ על פי אדר"נ ביקש ריב"ז את יבנה כמקום ללימוד תורה ושמירת מצוות. בקשה זו אופיינית למי שנתפס כמקיים עולה של תורה לאחר החורבן, וקשה לראות בה קשר או דמיון לדברי יוספוס.¹⁰² לעומת זאת, באיכ"ר ניכר דמיון מסוים בין מתנות ריב"ז לבין המתנות שמתאר יוספוס באוטוביוגרפיה שלו. לפני כיבוש העיר ביקש ריב"ז שאספסיינוס יותיר את השער המערבי פתוח לשלוש שעות כדי שכל מי שרוצה לצאת יוכל לצאת בשלום.¹⁰³ לאחר הכיבוש הציע אספסיינוס לריב"ז להוציא מהעיר קרובים ומקורבים,¹⁰⁴ וריב"ז אכן הוציא ממנה את תלמידי החכמים. לבסוף הוציא ריב"ז את ר' צדוק במצב בריאותי ירוד ביותר. בדומה לקרוביו של יוספוס שהורדו מהצלב וזכו לטיפול רפואי מסודר מרופאיו של טיטוס, כך גם ר' צדוק קיבל טיפול מרופאיו של אספסיינוס. הדמיון בנקודה זו גדול עוד יותר אם קרוביו של יוספוס אכן נמנו עם המורדים בדומה לר' צדוק, שפעל כדי למנוע את חורבנה של ירושלים.

לדמיון בין סיפורו האישי של יוספוס לזה של ריב"ז יש לצרף עוד עניין. כאמור, לאחר שדחה אספסיינוס את בקשת ריב"ז להסיר את המצור, ביקש ריב"ז להותיר את השער המוליך ללוד פתוח עד השעה השלישית. בקשה דומה לכאורה העלו כנראה המורדים עצמם. לאחר שרפת המקדש והשלמת כיתור העיר העליונה ניסו המורדים לנהל משא ומתן עם טיטוס. טיטוס תבע מהם להסגיר את עצמם והמורדים ענו לו שהם לא יעשו זאת 'אך הם מבקשים לצאת בעד הדייק יחד עם נשיהם וילדיהם; ככוונתם ללכת אל המדבר ולהפקיד את העיר בידי' (מלח' ו 351). צפתמן ראתה בבקשת ריב"ז תמונת ראי של הצעת המורדים. ריב"ז מבקש את השער המערבי המוליך ללוד, המסמלת התחלה חדשה, ואילו המורדים פונים למזרח, למדבר נטול החיים. טיטוס סירב להצעה והודיע שמעתה לא יקבל עוד עריקים

100 על תקוע כמוקד של מרידה ראו מלח' ד 518.

101 טרופר, ריב"ז, עמ' 147, הערה 39, ציין ברמז ובאופן כללי בלבד את הקשר בין הדברים, אך התמקד בעניין הצלת הספרים.

102 נקודת ההשקה היחידה היא בכך שגם יוספוס ביקש להציל מירושלים 'ספרים קדושים' (ח"י 418), אבל לא נאמר מה הוא התכוון לעשות בהם. אמנם מחויבותו של יוספוס לכתבי הקודש עולה במקומות שונים (במיוחד נ"א א 38-42; ח"י 10; קדמ' א 10-17), אבל ודאי שהם לא שימשו אותו לצורך ייסוד בית מדרש.

103 ישראל-טרון, אגדות החורבן, עמ' 60, טוענת שבקשה זו נדחתה, אבל אין לכך שום ביטוי בטקסט. לאחרונה טענה שרה צפתמן, ראש וראשון, עמ' 147-158, כי בקשה זו נועדה להוות סיפור יסוד למרכז בלוד, שהרי נאמר על השער המערבי שהיה פתוח לכיוון לוד.

104 צפתמן טוענת, שם, עמ' 153, שכוונת אספסיינוס בביטוי 'אי אית לך קרוב או רחום' הייתה הצלה של אדם אחד בלבד, אבל קריאה דווקנית זו אינה משכנעת. גם ניסיונה בהמשך לטעון שהשם צדוק מייצג את מעמד הכוהנים כולו אינו נראה. אכן, ייתכן שמקצת ההיקרויות של השם צדוק ואף של השם ר' צדוק אינן של אדם פרטי, אלא רומזות לבית צדוק או למעמד הכוהנים כולו (ראו בנספח לערך בית חוניו), אבל במקרה זה אינני סבור שיש לכך הצדקה, שהרי על פי גישה זו עלינו לומר שהכוהנים צמו והתענו על מנת שהמקדש לא יחרב, בעוד ספרות חז"ל מבקרת בחריפות את מעמד הכוהנים ערב החורבן השני (ראו בערך שחיתות הכוהנים הגדולים).

יהודים 'כי לא יחוס עוד על איש' (שם 352). עד כאן הדברים מנוגדים, גם אם לא בהכרח מהופכים כפי שטוענת צפתמן, למסופר באיכ"ר.¹⁰⁵ בהמשך אומר יוספוס, שעל אף דברי טיטוס הלך וגבר זרם הבורחים מירושלים, וטיטוס קיבל את כולם 'כי במתינותו מוכן היה להתעלם מהוראותיו הקודמות' (שם 383), ולא זו בלבד אלא שהוא אף נתן הנחיות שכל המעוניין לערוק למחנהו, עליו לבוא עם משפחתו (שם 385).¹⁰⁶ בקשת ריב"ז לאפשר יציאה חופשית מהעיר עולה בקנה אחד עם דברי יוספוס על הסכמתו של טיטוס לאפשר כניעה ויציאה מהעיר אף לאחר כיבושה. אין ללמוד מכאן על היכרות של מספר האגדה עם דברי יוספוס, ונראה שפרט זה מצטרף לפרטים אחרים הקושרים את אגדות החורבן התלמודיות לאירועים מימי החורבן, אך אינם נסמכים על תיאורם אצל יוספוס.

מעיון בנקודות המפגש בין סיפורו של יוספוס לדברי חכמים עולה שהדמיון הוא בפרטים מסוימים, אבל אין להצביע על תשתית טקסטואלית משותפת או על גרעין ספרותי דומה כפי שיש במקבילות שבין דברי יוספוס בקדמוניות לדברי חכמים. עם זאת, הדמיון המבני והתוכני בין הסיפורים חורג מעבר לשלד בסיסי או תבנית סכמטית. אציין בקצרה את נקודות הדמיון (תוך התעלמות לעת עתה מההבדלים בגרסות השונות של הסיפור בספרות חז"ל). ראשית, מהלך האירועים דומה למדי בשני הסיפורים ומרבית השלבים מופיעים בשניהם. יוספוס וריב"ז החליטו לעבור לצד הרומי לאחר שהגיעו למסקנה שאין עוד תוחלת למלחמה. שני האישים צפויים למוות מידי היהודים, ועל כן עליהם לנקוט תחבולות כדי לעבור לצד הרומי. בשני הסיפורים ברגע המעבר נתונים הגיבורים לאיום הגדול ביותר על חייהם: ריב"ז מהשומרים, ויוספוס מחבריו למערה שהחליטו על שחיטה הדדית והתאבדות עד האחרון שבהם. בשני הסיפורים מודגש שאספסיינוס נקרא 'אימפרטור' בפי היהודי עוד בחייו של נירון. וכמוכן, וכאן העיקר, בשני הסיפורים מנבא השבוי היהודי את התקרותו של אספסיינוס. ריב"ז ואספסיינוס חווים תקופת שבי שבמהלכה נבדקת אמינותם כבעלי סגולות נבואיות ובכך מוכחת אמינות דבריהם, ושניהם משתחררים משביים עם הכרזת אספסיינוס לקיסר. לבסוף, שני האישים זוכים במתנות אישיות מהמצביא הרומי – הצלת קרובים וידידים ובכלל זה טיפול רפואי. האם יש בכל אלו כדי לקבוע היכרות של המספר התלמודי עם דברי יוספוס או להפך, היכרות של יוספוס עם אגדה יהודית העומדת ביסוד הסיפור התלמודי? או שמא אחד הסיפורים התרחש במציאות והאחר מבוסס עליו? ואולי מציאות היסטורית דומה וחשיבה בקטגוריות ספרותיות קרובות היא שהוליכה ליצירתם של שני סיפורים הקרובים זה לזה בתבניתם, אך אינם תלויים זה בזה? בשאלות אלו אדון לאחר הצגת סיפורי יוספוס וריב"ז בהקשרם ההיסטורי והספרותי.

יוספוס: נביא והיסטוריון

נבואתו של יוספוס לאספסיינוס מוזכרת במקומות אחדים. כבר בפתח ספרו, בסקירת התוכן, מכריז יוספוס שבדעתו לספר גם 'על האותות שבישרו לו (=לאספסיינוס) על עלייתו לשלטון' (מלח' א 23). עלייתו של אספסיינוס לשלטון לוותה באותות ונבואות שהעידו על היותו רצוי בעיני האלים. סוטוניוס

105 צפתמן, שם, עמ' 148.

106 יוספוס אינו מבהיר את פשר ההנחיה, אבל נראה שעל ידי כך ביקש טיטוס להבטיח שהנמלטים אינם באים לעשות פעולות חבלה ונכנעים באופן מלא.

מונה 11 סימנים ונבואות שבישרו את התקסרותו של אספסיינוס מלידתו ועד הגיעו לשלטון (סוֹטוֹנוֹיוֹס, אספסיינוס, 5).¹⁰⁷ כמה מהאותות הללו היו מוכרים ליוספוס? יש להניח שבשעה שכתב את ספרו בשנות השבעים המאוחרות ברומא, רוב האותות הללו, אם לא כולם, כבר היו מוכרים ומפורסמים. לאספסיינוס ואנשיו היו די סיבות להפיץ בקרב הציבור את האמונה שהשליט שזה מקרוב בא הוא בחיר האלים. משפחתו של אספסיינוס לא נמנתה עם המעמד הגבוה, ויש להניח שגם אספסיינוס לא ראה את עצמו מיועד לשלטון. ואולם לאחר התאבדותו של נירון והתקסרותו של גלבה 'נודע ברבים סוד השלטון: ניתן להעמיד ברבים פרינקפס מחוץ לתחומי רומא' (טקיטוס, היסטוריה א, 4) דבר זה, לדברי טקיטוס, 'הוליד רגשות מרגשות שונים לא רק ברומא... אלא גם בקרב הלגיונות והמצביאים' (שם). טקיטוס התכוון מן הסתם בדבריו אלה לווילטיוס, שנבחר למצביא בידי לגיונותיו מחוץ לרומא (שם, 56). שלושה חדשים אחר-כך, לאחר רצח גלבה, כבר נחשב אספסיינוס למועמד ראוי ברומא (שם, 46) וככל הנראה גם בעיני עצמו (סוֹטוֹנוֹיוֹס, אספסיינוס, 5).¹⁰⁸ כאשר בוחנים את האותות שמונה סוֹטוֹנוֹיוֹס שבישרו את התקסרותו על פי סדר כרונולוגי, מתברר שחמישה מהם התרחשו בחייו המוקדמים של אספסיינוס, ואילו השישה האחרים הם מתקופת המלחמה ביהודה. לאותות ולסימנים היה תפקיד כפול. ההיסטוריונים הקדומים מדגישים כיצד הנבואות הללו חיזקו ואימצו את אספסיינוס בהחלטתו להיאבק על השלטון,¹⁰⁹ אבל יש להניח שבה בעת דאגו אנשיו להפיץ סיפורים כאלה בקרב הציבור על מנת להעניק את הלגיטימציה האלוהית הדרושה להתקסרותו של הדיוט שגדל בסבינה.¹¹⁰

107 לאלו יש לצרף עוד אותות הנזכרים אצל טקיטוס, היסטוריה ב, 4; סוֹטוֹנוֹיוֹס, אספסיינוס, 7=טקיטוס, היסטוריה ד, 82. חלק מהאותות נזכרים גם אצל קסיוס דיו, היסטוריה סו, 2, 1-4. על האותות בכלל ראו לטימור, אותות. על אלו יש להוסיף עוד פפירוס שפורסם בשנים האחרונות ומתאר נבואה על שליט רומי שיבוא למצרים לאחר שיחריב את המקדש בירושלים. ייתכן שמדובר בנבואה שהופצה במצרים עם בואו של אספסיינוס ובזיקה להתקדמות המצור של טיטוס. ראו הפרסום אצל ווסט, פפירוס. הפפירוס אמור להידון בידי מירון פיטרקובסקי בספר ההמשך המתוכנן לסדרת *CPI* בעריכת טל אילן ונח חכם. עם האותות האלו אין למנות את הנבואה על השליט מן המזרח. טקיטוס לא מנה אותה עם האותות המבשרים את התקסרות אספסיינוס (טקיטוס, היסטוריה ב, 78), אבל הזכיר אותה כסיבת המרד (ה, 13) יחד עם עוד סימני פורענות על חורבן ירושלים שנתפרשו באופן מוטעה אצל היהודים (בדומה ליוספוס). גם אצל סוֹטוֹנוֹיוֹס הנבואה מוזכרת במסגרת תיאור דיכוי המרד (סוֹטוֹנוֹיוֹס, אספסיינוס, 4), ואילו האותות המבשרים מובאים בזה אחר זה במקום אחר (שם, 5) והנבואה הסתומה אינה נמצאת בהם. אצל קסיוס דיו, המונה שישה אותות, אין זכר לנבואה (קסיוס דיו, היסטוריה סו, 2, 1-4). הסיבה לחסרונה של הנבואה בשרשרת האותות המבשרים היא מן הסתם היותה דור-משמעית והעובדה שניתנה לפענוח רק בדיעבד, כפי שיוספוס, טקיטוס וסוֹטוֹנוֹיוֹס כותבים במפורש. עם זאת, דומני שלטימור, אותות, עמ' 445, נטה למנות את הנבואה הזאת במניין האותות. מנגד ראו מורגן, אותות, עמ' 42, הערה 2.

108 אספסיינוס השביע את לגיונותיו בשמם של גלבה (טקיטוס, היסטוריה א, 10) ואוטו (שם, 76). עם זאת ציין סוֹטוֹנוֹיוֹס (אספסיינוס, 5), שהתקווה לקיסרות כבר נבטה בלבו של אספסיינוס ימים רבים לפני כן בשל האותות שליוו אותו במהלך חייו. טקיטוס אמנם מבהיר שאספסיינוס לא התנגד לגלבה, אבל מכך שהוא מזכיר דברי נבואה על עליית אספסיינוס (היסטוריה א, 10), מסתבר שהיו מי שחשבו שהלה הוא מועמד ראוי לקיסרות. לאלה כדאי לצרף ידיעה אצל סוֹטוֹנוֹיוֹס (גלבה, 23) שלפיה תכנן גלבה להתנקש באספסיינוס. מכל מקום, אין להניח שתכנית מעשית נתגבשה אצל אספסיינוס לפני היוודע מותו של גלבה (לוויק, אספסיינוס, עמ' 43-46).

109 חשיבות מיוחדת נודעה לבשורה שהביא טיטוס לאחר חזרתו ממקדש ונוס בקפריסין (טקיטוס, היסטוריה ב, 4. ראו גם שם, 78; סוֹטוֹנוֹיוֹס, אספסיינוס, 7). ואולם סביר יותר שאספסיינוס התחיל לחשוב על תפיסת השלטון לפני ששמע את הבשורה של טיטוס (מורגן, שנת ארבעת הקיסרים, עמ' 179-180). מורגן, אותות, עמ' 52-53, מציע הסבר מורכב יותר, שלפיו חשש אספסיינוס שלאחר שייטול את השלטון עלולים חיילים מאוכזבים להתנקש בו. האותות והנבואות הבטיחו את נאמנות החיילים ואפשרו לאספסיינוס להתגבר על החששות בעניין זה.

110 ראו במיוחד לטימור, אותות; לוויק, אספסיינוס, עמ' 68-69.

ובכן, כאשר כתב יוספוס בתחילת ספרו שהוא עתיד לספר על האותות שבישרו את עליית אספסינוס לשלטון (מלח' א 23), הוא רומז למה שרומאים רבים ידעו, שאספסינוס נבחר בידי האלים להנהיג את האימפריה הרומית ודרכו הייתה רצופה באותות אלוהיים. ובכל זאת יוספוס מזכיר רק שתי נבואות על עליית אספסינוס:¹¹¹ את נבואתו שלו ונבואה שתומה שנמצאה בכתבי הקודש על שליט עולמי שיקום ביהודה (מלח' ו 312–313).¹¹² השמטת כל הנבואות והאותות האחרים העניקה ליוספוס תפקיד ראשון במעלה בסיפור התקסרותו של אספסינוס – הוא האדם היחיד שניבא לו במפורש, 'עוד בחייו של נירון' כפי שהוא טורח להדגיש, שהוא עתיד להיעשות קיסר (שהרי הנבואה הסתומה לא נפתרה עד להתקסרותו של אספסינוס). יוספוס איננו אחד מני רבים שחזו את עליית השושלת הפלאווית, אלא הוא נביאו היחיד של הקיסר.

הימנעותו של יוספוס מעיסוק בנבואות ובאותות לעליית אספסינוס מחדדת את טיבו של החיזיון שהוא קיבל ביודפת. יוספוס פותח בכך שעלו ביזכרונו 'חלומות הלילה שבהם גילה לו האלוהים את דבר האסונות הצפויים ליהודים, ואת אשר עתיד לקרות לשליטי רומא'. יוספוס איננו חולם כעת, בעת הכתיבה, אלא הוא נזכר בחלומות שהיו לו.¹¹³ במערה ביודפת 'נחה עליו רוח האל', שאפשרה לו לפענח את החזיונות הבלתי פתורים בעברו, והבהירה לו את ייעודו: 'ובי בחרת לגלות את צפונות העתיד'. החלומות שחלם מקבלים כעת משמעות אישית, אלו דברי האל, והוא שליחו של האל לגלות את העתיד.¹¹⁴

ההתגלות במערה הייתה רק שלב ראשון בהפיכתו של יוספוס ממצביא אנטי-רומי לשליח האל לקיסרות. כעת היה מוטל עליו לגלות את שליחותו לרומאים וליהודים. לאחר שנחלץ מהמערה והובא לפני אספסינוס הוא גילה את זהותו כנביא וכשליח האל לאוזניו של אספסינוס: 'אני בא אליך כמבשר בשורות גדולות וחשובות... באתי בשליחות האלוהים' (מלח' ג 400), ולאחר מכן באה נבואת ההתקסרות.

111 יוספוס מזכיר פעמיים נוספות את האותות והסימנים במילים כלליות בלבד: מלח' ג 404; ד 623.

112 על הנבואה הסתומה ותפקידה אצל יוספוס ראו דיון בחלק הבא. אין למנות עם האותות המבשרים את עליית אספסינוס את אלו הקשורים ישירות לחורבנה של ירושלים (מלח' ו 288–309), וממילא גם לא את 'הנבואה הסתומה' שנמצאת בסוף הסדרה (מלח' ו 312). בהקדמתו מבחין יוספוס בבידור בין האותות לעליית אספסינוס (א 23) לבין הסיפור 'על כיבוש העיר כולה, ועל האותות והמופתים שקדמו לו' (שם 28). יתרה מזאת, בסקירת תוכן הספר ממוקמים האותות על עליית אספסינוס לאחר כיבוש הגליל ומסע אספסינוס לירושלים (שם 22–23), ולפני הכרזתו של אספסינוס לקיסר וריב הסיעות בירושלים. אירועים אלו מתרחשים בספרים ג–ד של מלחמת היהודים ובהם גם נמצאת נבואת יוספוס לאספסינוס. לעומת זאת האותות לכיבוש העיר נמצאים בסקירת התוכן לאחר אזכור המצור על ירושלים בראשות טיטוס ושרפת המקדש (שם 27–28), ולפני תיאורי השבי (שם 28). סקירה זו מתאימה למדי לאופן שבו מוצגים בפועל הדברים בספר השישי של מלחמת היהודים.

113 וידויו של יוספוס מעלה את השאלה: מדוע הוא נלחם, לכאורה נגד רצון האל? ראו גריי, דמויות נבואיות, עמ' 60–63.

114 הול, היסטוריות, עמ' 26, מגדיר את המעמד ביודפת call narrative, כלומר מעמד ההקדשה של יוספוס לנביא ולשליח, ובעקבותיו גנוס, חלומות, עמ' 138–139. על המונחים היווניים השונים שבהם משתמש יוספוס לציון הקדשתו לנביא ולשליח האל ראו שם, עמ' 25. אמנם רבים סבורים שדברי יוספוס אינם אלא תירוץ להצדקת מעשה הבגידה שלו בעיני הקוראים (ראו למשל רג'ק, יוספוס, עמ' 168–173, ובמיוחד עמ' 170, ולאחרונה ג'ונקור, מדוע), אך לעומתם מדגישה גריי, דמויות נבואיות, עמ' 44–52, ובמיוחד עמ' 47, את החשיבות הרבה שייחס יוספוס להקדשתו לנביא. בעקבות זה קיים פער בין תחושת המחויבות של יוספוס להציל את עצמו ביודפת לבין ההסכמה המאולצת שלו למותם של שאר האנשים שהיו אתו במערה (קלי, קוסמופוליטיות, עמ' 271–273). מעניין שגם יוסף קלזנר, היסטוריה, ה, עמ' 189–190, קיבל את דברי יוספוס על עצמו ולאורם הצדיק את מעשיו.

בעקבות חקירה ודרישה אצל שבויי יודפת התברר לאספסיינוס שליוספוס כבר הייתה הצלחה מסויימת בתור נביא, ועל כן הוא לא ביטל את דבריו ויוספוס הוחזק כנביא 'על תנאי'. לאחר שנבואותו התגשמה ואספסיינוס אכן נעשה קיסר 'לא היה עוד ספק ביכולתו לצפות את העתיד' (מלח' ד 629). עד עתה לא היה קשר של ממש בין נבואת של יוספוס לאספסיינוס לבין החזון והשליחות שהוא קיבל במערה בIODפת. החזון במערה עסק בעונש האל על היהודים, בחורבן הקרב ובא ובעלייתה של רומא לאימפריום עולמי. אין לדברים הללו נגיעה להתקשרותו של אספסיינוס. הלה היה יכול להחריב את המקדש ולנצח את היהודים כמצביא מוכשר ובעל שם אף מבלי להיעשות קיסר.¹¹⁵ הנבואה לאספסיינוס, יותר ממה שנועדה לאספסיינוס עצמו, מטרתה הייתה להציג את יוספוס כנביא בעל יכולת מוכחת,¹¹⁶ אבל לא היה בה בלבד כדי למלא את השליחות שקיבל על עצמו יוספוס במערה.¹¹⁷

ב'משא ירושלים' שלו לפני חומותיה של העיר (מלח' ה 362–419), חודשים ספורים לפני החורבן, מילא יוספוס את ייעודו כנביא בנשאו באוזני היהודים הנצורים את החזון שנגלה לו בIODפת. כבר בתחילת הנאום הוא חזר על היסוד הראשון שנגלה לו שם: אלוהים עומד לימין הרומאים במלחמה זו בפרט, ובהנהגת העולם בכלל — 'מזל המלחמה הגיע אליהם מכל עבר, ואלוהים, [שהוא] המעביר את השלטון מעם אחד למשנהו, עומד עתה לצד איטליה' (מלח' ה 367).¹¹⁸ מכאן המסקנה שיש להיכנע לרומאים. יוספוס אמנם העלה כמה נימוקים ראליים, המזכירים במידה רבה את סגנון הראל-פוליטיק המאפיין את נאום אגריפס ערב המרד, אבל בחלקו השני של הנאום משתנה הנימה לחלוטין ויוספוס לובש את אדרת הנביא בהוכיחו את העם על חטאיו.¹¹⁹ הוא חזר והדגיש שהמורדים הם חוטאים. חטאם הראשון הוא שהם פועלים בכוח הנשק נגד רצון האל, שהעניק את השליטה בעולם לרומאים (מלח' ה 376–400).¹²⁰ לאחר מכן מובאת הטענה שהמורדים חוטאים כלפי העם בשוד, גזל ורצח, ושהם מטמאים את המקדש (שם 401). הנאום מסתיים בלהט נבואי: 'הו בעלי לב ברזל — השליכו את כלי נשקיכם, חוסו על עיר אבותיכם ההולכת ומתמוטטת!' (שם 416).¹²¹ בנאום זה השלים יוספוס את שני צדיה של ההתגלות בIODפת: הוא הכריז לפני הרומאים והיהודים כאחד שהאל נמצא לצד הרומאים, והוכיח את היהודים על חטאיהם.¹²²

ההתגלות במערה בIODפת לא רק שינתה את ייעודו של יוספוס מכוהן לוחם לנביאו של אספסיינוס,

- 115 נראה שאספסיינוס חשב שהאותות שבישרו את הצלחתו בשנותיו המוקדמות התמשו בהצלחות הצבאיות שלו ובייחוד בדיכוי המרד ביהודה (טקיטוס, היסטוריה ב, 78). הנבואה של בסילידס על הכרמל אף היא לא בישרה לאספסיינוס שהוא עתיד להיות קיסר, אלא שהוא עתיד להצליח בכל מעשיו (שם; סווטוניוס, אספסיינוס, 5).
- 116 על המיקוד ביוספוס ולא באספסיינוס ראו רג'ק, יוספוס, עמ' 187–191, ובמיוחד עמ' 188.
- 117 הבחנה זו עולה באופן עמום משהו אצל הול, היסטוריות, עמ' 26–27. גנוס דן במפורש ביחס שבין החזון במערה לנבואה לאספסיינוס, אך נוטה לבסוף להניח שאליבא דיוספוס, נבואה זו היא חלק מהחזון בIODפת (גנוס, חלומות, עמ' 139–142, וראו הסקירה בעמ' 139, הערה 41).
- 118 בקטע זה יוספוס אמנם משתמש ב־ $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ וב־ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ בנפרד, אבל ה־ $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ אינה כוח עצמאי אלא ביטוי לרצונו של האל (כהן, יוספוס, ירמיהו ופוליביוס, עמ' 372–374). עוד על נאום זה ראו בערך התייבשות השילוח.
- 119 על הבדל זה ראו כהן, שם, עמ' 375–376; וילקר, איטליה, עמ' 182–183. לנייתוח היחס בין נאום אגריפס לנאום של יוספוס ראו לינדנר, יוספוס, עמ' 21–48.
- 120 טענה זו מופיעה גם בנאום אגריפס (מלח' ב 390), וראו וילקר, איטליה, עמ' 179–180. דברי יוספוס משופעים בדוגמאות היסטוריות מהמקרא ומדברי ימי הבית השני, ראו שוורץ, יוספוס ופוליטיקה יהודאית, עמ' 28–32.
- 121 השוו לביטוי דומה בנספח עצמות במקדש לערך צלם בהיכל, הערה 128.
- 122 על מילוי ייעודו של יוספוס בנאום זה ראו הול, היסטוריות, עמ' 27–29. לינדנר, יוספוס, עמ' 67, אמנם סבר שהנאום

אלא היא אבן דרך בהתפתחות הנרטיב של מלחמת היהודים. המעבר של יוספוס לרומא מתרחש בערך באמצע ששת הספרים הראשונים של מלחמת היהודים ומהווה נקודת מפנה בסיפור כולו, כפי שהראה שעיה כהן. עד החיזיון בIODפת מלחמת היהודים מסופרת בדרכו של פוליביוס: 'גיבורים ואצילים יהודים נלחמו בגיבורים ואצילים רומים'.¹²³ לאחר שיוספוס הבין אל נכון, מכוחה של התגלות, את מה שעתידי לקרות, הוא נעשה לירמיהו חדש.¹²⁴ מעתה נתפסת המלחמה בעיניו כעוון דתי וכמרד ברצונו של האל. המורדים אינם רק טועים פוליטית, הם גם חוטאים, פושעים ומחללי הקודש.

ליכולתו הנבואית של יוספוס יש תפקיד נוסף, הנוגע לאופי הספרים שחיבר, ובייחוד למלחמת היהודים. פתיחת החיבור משופעת בתבניות ובארמזים ממיטב ההיסטוריוגרפיה היוונית-רומית.¹²⁵ ואולם הוא מבקש להיות יותר מהיסטוריון. באפיינו את כתיבתו בסוף ההקדמה הוא אומר: 'אתחיל אפוא את חיבורי במקום שבו סיימו הסופרים הללו והנביאים שלנו את דבריהם' (מלח' א 18).¹²⁶ יוספוס רואה את עצמו ממשיכם של הנביאים לא רק באופן שבו הוא פועל בחייו האישיים במהלך המלחמה, אלא גם במפעלו הספרותי. לשיטתו, יש לקרוא את כתביו כדברי אחד הנביאים. אמנם אין הוא מתיימר לטעון שכל מילה נאמרה לו בחזון מאת האל, אבל נראה שכוונתו לומר שהבנתו את האירועים והפרשנות שהוא מציע להם מבוססים על השראה אלוהית.¹²⁷ רוח האל, שנחה עליו במערה בIODפת, אפשרה לו לא רק לחזות את העתיד – ניצחון הרומאים ותבוסת המורדים – אלא להבין את המשמעות המוסרית והתאולוגית של האירועים שהוא משמש להם היסטוריון ונביא.¹²⁸

לסיכום, נבואתו של יוספוס לאספסיינוס אינה רק 'קרב הצלה' מפוקפק למצביא היהודי. לנבואה נודע תפקיד חשוב משלושה היבטים שונים הקשורים היטב למפעל חייו: (א) הנבואה היא חלק מרכזי בביוגרפיה שלו, ובמעבר מתפקידו כמצביא לייעודו כנביא, ומבססת את אמינותו; (ב) החזון בIODפת והנבואה לאספסיינוס הם נקודת מפנה ספרותית ותאולוגית בספר מלחמת היהודים; ממאבק צבאי-פוליטי נעשית מלחמת היהודים למרד באל; (ג) הנבואה אמורה להעניק ליצירתו מהימנות וגם תוקף מוסרי כשל כתבי הנביאים.

נעדר השראה נבואית, שהרי בשונה מהנביאים יוספוס אינו טוען שהוא מדבר בשם האל, אך הול, היסטוריות, עמ' 28, דחה בצדק טענה זו בכך שהנאום הוא פועל יוצא של ההתגלות בIODפת ואין לנתק בין השניים.

123 כהן, יוספוס, ירמיהו ופוליביוס, עמ' 380.

124 על הזיקה בין יוספוס לירמיהו ראו כהן, שם, עמ' 366-377, וההפניות בהערה 2. באחרונה עסק בכך אבישי מרגלית, יוספוס, והצביע על ההבדלים בין שני האישים, שהוליכו לאופן השונה שבו שניהם נתפסים בתודעה הציבורית.

125 ראו במיוחד מלח' א 6-9, 30, והשוו לתוקידידס א, 22. לדיון ראו פרייס, מבוא, עמ' 37-39. על הזיקות הרבות והמגוונות להיסטוריוגרפיה היוונית-רומית ומשמעותן ראו מאדר, יוספוס והפוליטיקה של ההיסטוריוגרפיה.

126 בפרשנות כזאת תומך במיוחד בילדה, נגד אפיון, עמ' 107, וראו הפניותיו בהערה 40. גריי, דמויות נבואיות, עמ' 15, מצביעה על הבעייתיות במשפט זה, אבל לאור שיקולים נוספים היא נוטה לקבל שתפיסתו של יוספוס את עצמו הייתה כשל נביא (שם, עמ' 78-79). פלדמן, נביאים ונבואה, עמ' 397-407, יוצא נגד גישות אלו. לדבריו, יוספוס היה מודע היטב לכך שבימיו כבר פסקה הנבואה ואדרבה, משפט זה מבחין בין הנביאים שקדמו לו לבין יוספוס עצמו. ואולם יש לציין שפלדמן קורא את יוספוס בזיקה לדברי חז"ל, שהנבואה פסקה בתחילת ימי בית שני ולשיטתו גם יוספוס חשב כך. על שיטת יוספוס בעניין הפסקת הנבואה ראו בערכים הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון; יוחנן ובת הקול; הקרע עם הפרושים.

127 הול, היסטוריות, עמ' 28-30; בילדה, נגד אפיון; בילדה, יוספוס ואפוקליפטיקות, עמ' 47-48.

128 בהקשר זה חשוב לעמוד על הקרבה של יוספוס במלחמת היהודים לספר דניאל, קרבה הבאה לידי ביטוי הן בפענוח ההיסטוריה והן במשמעות המוסרית והתאולוגית שלה. ראו מייסון, יוספוס ודניאל, וראו גם בערך הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון.

היחס בין המסורות התלמודיות על נבואת ריב"ז

יציאת רבן יוחנן בן זכאי מירושלים ונבואתו לאספסיינוס מסופרת ארבע פעמים בספרות חז"ל. ההבדלים בין הגרסות ומשמעויותיהן להבנת סוף ימי בית שני והימים שלאחר החורבן היו ויהיו נושא לדיונים רבים בציבור הרחב ובאקדמיה.¹²⁹ כאן אתמקד בשילוב האפיזודה של הנבואה לאספסיינוס במסגרת הסיפורים על יציאת ריב"ז. גדליה אלון הסב את תשומת הלב להבדל היסודי בין אדר"נ נו"א לבין יתר גרסות הסיפור. במרבית הגרסות הנבואה של ריב"ז נאמרת לפני שהעניק אספסיינוס לריב"ז את מתנותיו, והרושם הוא שהמתנות הן מעין גמול על הנבואה. באדר"נ נו"א הנבואה נאמרת לאחר שאספסיינוס כבר העניק את יבנה לריב"ז. אלון הסביר שהיו לסיפור יציאת ריב"ז שתי גרסות. הגרסה האחת, ששרדה באדר"נ נו"א, הייתה שריב"ז התנגד למרד מראשיתו. התנגדות זו הייתה ידועה היטב לאספסיינוס שכן מרגליו שלחו לו: 'שרבן יוחנן בן זכאי מאוהבי הקיסר'.¹³⁰ לפיכך מיד כשהתייצב ריב"ז לפני אספסיינוס הוא הציע בסגנון מקראי 'שאל מה אתן לך'.¹³¹ הנבואה לאספסיינוס באה רק לאחר קבלת המתנה. על פי הגרסה השנייה – איכ"ר, הבבלי ואדר"נ נו"ב – עמד ריב"ז לצד המורדים בתחילת המלחמה, ורק לאחר שהבין שאבדה תקווה יצא את העיר. בהעדר כל זכות אחרת אצל אספסיינוס נעשתה הנבואה לתרומתו הייחודית, ובתמורה לה זכה לקבל את יבנה.¹³² אלון אמנם לא הכריע איזו גרסה קדמה, אבל מהקביעה ששילובה של הנבואה היה תלוי בטיב המסורת על עמדתו של ריב"ז כלפי המרד משתמע שאפיזודה זו עמדה בפני עצמה.¹³³ נבחן אפוא את נבואת ריב"ז לעצמה ולאחר מכן נעמוד על האופן שבו היא משולבת בחיבורים השונים.

א. הכתרת אספסיינוס והנבואה

בכל ארבע הגרסות מודיע ריב"ז לאספסיינוס שהוא עתיד להיות מלך, ומביא ראיה לכך מדרשת הפסוק: 'וְיִנְקֶף סִבְכֵי הַיַּעַר בְּבַרְזֵל וְהִלְבְּנוֹן בְּאֲדִיר יְפוֹל' (ישעיהו י 34). מרבית הפרשנים והחוקרים מבינים את פשוטו של פסוק זה כמטפורה לכישלון מסע אשורי כלשהו נגד יהודה ברבע האחרון למאה השמינית לפה"ס. הלבנון הוא מלך אשור או צבא אשור, והאדיר הוא האל.¹³⁴ סביר לחשוב שכך גם הובנה נבואה

- 129 לסקירת המחקר ראו בן שחר, היסטוריה, עמ' 6–15. על היחס לריב"ז בתקופה המודרנית ראו מרקס, ריב"ז.
- 130 להימצאות מרגלים בירושלים על פי אדר"נ ראו קיסטר, ביאורים, עמ' 498–499. ישוע בן גמלא הכוהן הגדול טוען, שאכן בקרב הציבור רווחו שמועות שהמנהיגים מעבירים הודעות ובקשות כניעה לרומאים. הוא דוחה שמועות אלו ושואל באופן רטורי האם מישוהו גילה את אחד מהשליחים, שכביכול הוא שלח אל הרומאים, 'בצאתו או נתפס בשובו? האם נפלו מכתבים לידיהם?' (מלח' ד 252). על יהושע בן גמלא ראו הערך שחיתות הכהנים הגדולים. על נאומו של יהושע בן גמלא ראו בערך אלעזר בן דיני.
- 131 באותן מילים פונה האל לשלמה בחלום בגבעון (מל"א ג 5). אני מודה לורד נעם שהעמידה אותי על המובאה המקראית. ייתכן שאין כאן רק שיבוץ מקראי לתפארת המליצה, אלא ניסיון להשוות את ריב"ז לשלמה ואת יבנה להקמת המקדש.
- 132 אלון, מחקרים, א, עמ' 251.
- 133 אם כי לעצם היחס בין ארבע הגרסות סבר אלון, שם, עמ' 237–238, 252, שגרסת איכ"ר היא הקדומה ביותר, אבל הסיבה לכך אינה היחס בין הנבואה למתנה, אלא טיב המתנה עצמה. אלון סבר שבנסיבות ההיסטוריות שהיו יכול היה ריב"ז לכל היותר לבקש על קרוביו, וודאי שלא לקבל את יבנה. גם אזכורה של גופנא באיכ"ר עולה בקנה אחד עם דברי יוספוס על מעמדה של גופנא במהלך המלחמה (מלח' ד 551; ו 115).
- 134 רש"י על אתר מסביר שמדובר במסע סנחריב. לגבי המחלוקת במחקר על זיהוי המלך האשורי ומסע המלחמה ראו האפשרויות השונות אצל בלקינסופ, ישעיהו, עמ' 260–261, ולאחרונה אסטר, רקע היסטורי. מנגד יש שטענו כי אין

זו בימי בית שני. אמנם, בשני פשרים לנבואה שנמצאו בקומראן האויב איננו האשורים המקראיים,¹³⁵ שכבר אבדו ואינם, אלא האימפריה העכשווית.

[ואשר אמר]ר וני>קפו טובכי [ה]יער בברזל ה[מה]
] ם למלחמת כתיאים. ולבנון בא[דיר]
 [יפול פשרו על ה]כתיאים אשר ינת[נו] ביד גדולו]¹³⁶

המובאה היא חלק מפשר רחב יותר על ישעיהו י-יא,¹³⁷ שעל פיו עתידים הכתיים, הנרמזים במילה 'לבנון', להינתן ביד האדיר שהוא כינוי ל'גדול' או לגדולים של עם ישראל. הכינוי 'כתיים' הוא מקראי והחוקרים נחלקו כלפי מי מכון הפשר כאן בהשתמשו בכינוי הזה. יש הסוברים שהכתיים הם הרומאים, בדומה לאזכורים אחרים של הכתיים במגילות.¹³⁸ אחרים זיהו את הכתיים הללו עם הממלכות ההלניסטיות, כפי שמצוי גם במגילות אחרות.¹³⁹ מכל מקום, דעת לבנון נקל, שאם בעלי הפשרים המאוחרים מפשר ישעיהו יכלו להסב את הכינוי כתיים מהממלכות ההלניסטיות לרומא, כפי שטען אשל,¹⁴⁰ אזי ודאי שקוראים מאוחרים יכלו להבין שהכתיים של פשר ישעיהו הם הרומאים. אמנם אין בידינו עדויות ישירות כיצד נתפרשה נבואת ישעיהו על נפילת הלבנון בימי המרד הגדול, אבל, כפי שכתב קיסטר, יש להניח שפרשת מצור סנחריב ומנוסתו (מלכים ב יח-יט) ודברי ישעיהו בעניין היו קרובים ללבם של אנשי ירושלים.¹⁴¹ עדות לחיוניותה של הנבואה, ברוח הפשר הקומראני, יש בספרות האפוקליפטית שלאחר החורבן,¹⁴²

מדובר כלל במסע מלחמה מסוים, אלא זוהי נבואת אזהרה עקרונית. ראו למשל ורגון, נבואת התראה; בלקינסופ, ישעיהו, עמ' 260.

135 על אשור ככינוי לממלכה הסלווקית בחלק מתקופת הבית השני, ועל השימוש בנבואה זו בתיאור הקרב עם ניקנור ראו בערך הניצחון על ניקנור.

136 4Q161, ג, 8-10. הטקסט על פי מגילות ים המלח, מהדורת פרי וטוב, ב, עמ' 54.

137 הפשר מופיע במילים דומות גם בקטע האסכטולוגי 4Q285. על הזיקה בין שני הקטעים ראו ורמש, פורום, עמ' 86-90. באחרונה עסק בכך בהרחבה רבה יאסן, קריאה חוזרת, עמ' 72-83.

138 ראו למשל קיסטר, ביאורים, עמ' 514. הציע זאת לראשונה בורוס, אור, עמ' 322. פרשנות זו מקובלת למדי, וראו למשל ליים, פשרים, עמ' 67. ברוק תלה את שאלת זהותם של הכתיים בפשר ישעיהו בזיקתו לפשרים נוספים ונראה שדעתו נוטה לכך שבכל המקרים מדובר ברומאים (על פשר ישעיהו ראו ברוק, ישעיהו, עמ' 621. על הצורך לזהות את הכתיים עם הרומאים בפשרים השונים ראו ברוק, כתיים). לטענות נחרצות יותר בעניין זה ראו אלכסנדר, אימפריית הרשע. נראה שגם פלוסר, יהדות בית שני, קומראן, עמ' 255-257, זיהה את הכתיים בפשר עם הרומאים. לאחרונה תמך בזיהוי זה נדב שרון, הכתיים; הנ"ל, זיהוי.

139 זו דעת עמוסין, אירועים היסטוריים, ובעקבותיו חנון אשל, מגילות קומראן, עמ' 153-159, שכתב שרק לקראת סוף התקופה החשמונאית הסבו אנשי קומראן את לבם ואת פשריהם לעבר הרומאים (פשר חבקוק [לעיל, הערה 13]), ולאחר כיבוש ירושלים בידי פומפיוס גם פשר נחום, קטע 3-4, א, 1-4), ואז החלו להשתמש ב'כתיים' ככינוי לרומאים. באחרונה עסק בעניין זה בהרחבה רבה יאסן, קריאה חוזרת, עמ' 72-83. הוא סבר שיש להבין פשר זה כמתייחס למלחמה האסכטולוגית ומסכים שהקטע מושפע ממעשי הרומאים בארץ-ישראל במאה הראשונה לפה"ס.

140 אשל, מגילות קומראן, עמ' 154-158. על היתרון בכינוי כתיים כשם סמלי לאויב האסכטולוגי הבא מהמערב, תוך התאמות למציאות המשתנה (יוונים ולאחר מכן רומאים) ראו שולץ, מגילת המלחמה, עמ' 156-158.

141 קיסטר, ביאורים, עמ' 513, והערה 174. קיסטר מתמקד במצור טיטוס, אבל נראה לי שהנצורים חשבו שהם חזו בהתגשמותה של נבואת ישעיהו כבר פעמיים במהלך המלחמה, וראו להלן. על מצור סנחריב כמקור השראה בימי הבית השני ראו גם הערך הניצחון על ניקנור.

142 ראו ברוך הסורי לו, 5-6, והפרשנות של פלוסר, יהדות בית שני, קומראן, עמ' 258-259. זכות ראשונים על רעיון זה שמורה

ואילו דברי ריב"ז, בצירוף ההתייחסות ל'נבואה הסתומה' אצל יוספוס, טקיטוס וסוטוניוס, מלמדים על נוכחותה במהלך המלחמה עצמה.

בני ירושלים חזו לכאורה בהתממשותה של נבואת 'נפילת הלבנון' פעמיים במהלך המרד. בתחילת המלחמה הטיל קסטיוס גאלוס מצור על ירושלים, אך כעבור זמן מה נואש מהמצור ושב על עקבותיו. חשוב מכך, אספסיינוס עצמו החל בעבודות המצור על ירושלים בחורף שנת 68, אך משנודע על מות נירון הפסיק אספסיינוס את הלחימה.¹⁴³ נוכח הזעזועים והתהפוכות שעברו על האימפריה הרומית וההצלה החוזרת של ירושלים, לא יכלו המורדים שלא לחוש שמתקיימת בהם נבואת ישעיהו 'והלבנון באדיר יפול'.¹⁴⁴

נבואת-פרשנותו של ריב"ז לפסוק מנוגדת לחלוטין לתפיסה זו. הלבנון אינו 'מלך הכתים', האויב האסכטולוגי שעתיד ליפול ולחלוף מן העולם, אלא בית המקדש שעוד מעט ייחרב. האדיר אינו האל או מלך המשיח, אלא המצביא הזר שעתיד להחריב את המקדש. נקל כמובן לראות בדברי ריב"ז נבואה שלאחר מעשה,¹⁴⁵ אבל כאן עלינו לשוב לדברי הסופרים היוונים והרומים המספרים שהמורדים שאבו עידוד מנבואה סתומה כלשהי. יוספוס מכנה את הנבואה: *χρησμός ἀμφίβηλος* – אורקל דו-משמעי (מלח' ו 312). טקיטוס משתמש בשם *ambages* שפירושו נבואה סתומה או דו-משמעית. מכאן עולה, שבטרם נתבררה משמעותה של הנבואה לאשורה, היא הייתה נתונה לפרשנויות שונות ולא היה אפשר להסיק ממנה באופן נחרץ מה עתיד להתרחש. יוספוס, טקיטוס וסוטוניוס אמנם לא ציינו מהו הפסוק שעליו התבססה הנבואה, אך הם מביאים את תוכנו: 'בעת ההיא יקום בארצם אדם אשר ישלוט על העולם הנושב כולו' (מלח' ו 312); 'זה הזמן בו עתיד המזרח להאדיר כח ועתידיים יוצאים מיהודה למשול בעולם' (טקיטוס, דברי הימים ה, 13); 'בבוא היום יעלו מיהודה אנשים אשר ישלטו בכל העולם'

כנראה לריצ'רד הורברי (ורמש, פורום, עמ' 89–90). ריצ'רד באוקהם, פרשנות משיחית, עמ' 206–210, עמד אף הוא על הזיקה בין הפשר הקומראני לספר ברוך.

143 מלח' ד 497–498. בעיות אחדות כרוכות במהלך האירועים שמציע יוספוס, אך מכל מקום ברור שהייתה עצירה מסוימת של אספסיינוס (לוויק, אספסיינוס, עמ' 38–39). בהמשך מסביר יוספוס שאספסיינוס וטיטוס 'בגלל החרדה לשלום ארצם חשבו כי אין זו השעה לפתוח בהתקפה על עם זר' (מלח' ד 502). גם טקיטוס (דברי הימים א, 3) מזכיר את החשש לגורל המדינה ומייחס את הפורענויות שבאו על רומא לזעם האלים, בעיני המורדים, המאבקים על השלטון ברומא והפסקת מסע אספסיינוס היו מן הסתם ביטוי לחיבת האל כלפיהם ולהצלחתם הצפויה. על הקשר בין מלחמת האזרחים הרומית למרד היהודי ראו ון קוטן, מלחמת היהודים, עמ' 420–427.

144 אמנם אין לנו עדות ישירה כיצד פירשו המורדים את הנסיגות הזמניות של המצביאים הרומים, אבל יוספוס כותב על נסיגת קסטיוס: 'משולהבים מהצלחתם הבלתי צפויה בהבסת קסטיוס לא יכלו עוד היהודים לשלוט ברוחם, וכאילו נסחפו בסערת מזלם (τῆς τύχης)' (מלח' ג 9). מה שיוספוס מכנה כאן *τύχη* (מזל) המורדים ראו מן הסתם כיד האל וכמימוש נבואת ישעיהו. אין התייחסות של יוספוס להרפיית המצור והפסקת הלחימה בידי אספסיינוס, אך ראו ההערה הקודמת. היו עוד הצלחות במהלך המרד שמהן היו המורדים עשויים לשאוב עידוד. ראשית, עצם בריחתו של גסיוס פלורוס עם תחילת המרד (מלח' ד 329). הכנעת חיל המצב הרומי בתחילת המרד זכתה אף למועד שמחה במגילת תענית, וראו בערך ימי הדמים בראשית המרד הגדול. אף במהלך המצור של טיטוס זכו המורדים בהצלחות אחדות. במהלך הסיור המקדים של טיטוס נקלע הכוח הרומי למארב מסוכן (מלח' ה 54–66, ובמיוחד 66). סכנה דומה ואפילו קשה יותר איימה על הכוח הרומי במהלך ההכנות למצור (שם 75–97). בשלב מאוחר, לאחר שהרומאים כבר פרצו לעיר, הצליחו המגנים להדוף אותם באופן זמני מהחומה השנייה (שם 331–341) ושאו מכך עידוד רב (שם 342). לדברי ורד נעם, הפרשנות המשיחית בתקופת המרד הגדול היא שהניעה את יוספוס להשמיט את אזכור מפלת האשורים בתיאור תפילות יהודה המקבי, ראו בערך הניצחון על ניקנור.

145 כך למשל טוען גורדון, לבנון, עמ' 94.

(סוֹטוֹנוּיוֹס, אֶסְפֵּסִינוּס, 4). התוכן אפוא דומה.¹⁴⁶ דרשת ריב"ז אמנם עוסקת רק בחורבן המקדש בידי מלך, אבל אין להתעלם מכך שמיד לאחר פסוק הדרשה יש נבואה משיחית: 'ויצא חוטר מגזע ישי'. על פי המשך הנבואה יזכה שליט זה להכרה מכל הגויים (ישעיהו יא 10) ויילחם בארצות הסובבות (שם 14). הפשרים הקומראניים אכן קושרים את מי שעתיד להפיל את הלבנון למשיח. ב-4Q161 מצוטטת תחילת פרק יא, והוא מייחס אותו ל'דוד העומד באח[רית הימים]'.¹⁴⁷ ב-4Q285 הקשר בין ישעיהו י 34 ל-יא 1 ברור אף יותר: 'ויצא חוטר מגזע ישי [] צמח דוד ונשפטו את [] והמיתו נשיא העדה צמח[דוד]'. התפקיד של הנשיא, הוא צמח דוד, הוא החוטר מגזע ישי, להמית את מי שנזכר בפסוק הקודם – את הלבנון הוא מלך הכתים.¹⁴⁸ הנבואה הסתומה על השליט שעתיד לעמוד מיהודה מעוגנת אפוא בישעיהו יא 1, ואילו הפסוק הקודם, 'והלבנון באדיר יפול', מתאר אפיזודה אחת, חשובה אמנם אך לא יחידה, בתהליך התגלותו ועלייתו של המשיח.

המוקד של דרשת ריב"ז שונה – לא המשיח הוא העומד במרכזה אלא המקדש. קריאת דרשת ריב"ז על רקע הפשרים הקומראניים ודברי יוספוס, טקיטוס וסוֹטוֹנוּיוֹס מלמדת שבמקורה היא לא נוצרה בזיקה לסיפור יציאת ריב"ז. הדרשה המשתמעת מכתביהם של ההיסטוריונים הללו עוסקת בעיקר בשליט שעתיד למשול בעולם, אלא ממוקדת בחוטר מגזע ישי (ישעיהו יא 1), ולא במלחמתו ב'לבנון' (ישעיהו י 34). לעומת זאת ריב"ז לא השתמש בנבואת החוטר אלא התמקד ביחס בין האדיר (הכובש הרומי) ללבנון (המקדש). יתרה מזאת, הדרשה מתפרשת באופן 'חלק' יותר אם היא נקראת על נפילת המקדש, ולא כדרשת הכתרה. על פי דרשת ריב"ז, הכתרתו של אספסינוס תלויה בחורבן המקדש, שעדיין לא אירע. אמנם בדיעבד בעיה זו נפתרה, שהרי אנו יודעים שבית המקדש חרב ואספסינוס נעשה קיסר, אבל כנבואה לעתיד, היא תלויה במאורע שטרם התרחש.¹⁴⁹ לעומת זאת, אם נקרא את הדרשה על רקע אירועי המלחמה, אזי יש בשימוש בהתפתחות הפוליטית המפתיעה של עליית אספסינוס לשלטון כדי להוכיח את חורבן המקדש. התקסרותו הלא מובנת מאליה של אספסינוס על אדמת יהודה הייתה מאורע שגם היהודים לא יכלו להתעלם ממנו. הדרשה טוענת שמאורע זה גילה שהאדיר הוא הקיסר החדש, ועל כן יש לצפות לנפילת הלבנון – המקדש – בידיו.¹⁵⁰ אמנם יוספוס, טקיטוס וסוֹטוֹנוּיוֹס

146 שליט, נבואות, עמ' שצט-ת, וקיסטר, ביאורים, עמ' 515, הערה 185, ציינו שאצל יוספוס נשמר הגוון היהודי של הנבואה, המתייחס לשליט אחד בלבד, ואילו אצל טקיטוס הנבואה נמסרת עם גוון יווני מובהק ובו האמונה בעליית המזרח, והשלטון מיוחס לאנשים (ברבים) שיצאו מיהודה. אצל סוֹטוֹנוּיוֹס לא נמצאת עליית המזרח, אך לשון הרבים נותרת.

147 ככל הנראה המשפט התחיל כך: '[פשרו על צמח דוד] (מגילות ים המלח, מהדורת צ'רלסוורת', 6B, עמ' 96, הערה 62).

148 קטע 7, 3-2. קשר זה נמצא גם בברוך הסורי שהוזכר לעיל, הערה 142. ראו גם ורמש, פרום, עמ' 88-89.

149 הרעיון לקשור שני אירועים כדי להוכיח מימוש או לצפות למימושה של נבואה עומד בבסיס דרשתו/נבואתו של ר' עקיבא: 'שמחתי שנתקיימו דברי אוריה לסוף שדברי זכריה עתידים לבוא' (ספרי דברים מג, עמ' 95).

150 החידוש של הדרשה הוא, במילותיו של בער, ירושלים, עמ' 184, ש'המושג הרומי עובד ע"ז הוא "האדיר" הנרמז בדברי הנביא!'. מבחינה זו דווקא המציאות הדרמטית והמפתיעה שהפכה באחת הדיוט למלך יכלה להשפיע על יצירת זיהוי כזה. ואכן קיסטר, ביאורים, עמ' 515, הערה 186, הראה שאין הכרח לפרש את הביטוי אדיר כמכוון למלך המשיח היהודי דווקא, אלא גם לשלטון או מלכות עולמית, תהא אשר תהא. יש חידוש מסוים גם בטענה שהלבנון בישעיהו י הוא בית המקדש, שהרי משמעותו היא שבית המקדש עתיד להיחרב – ליפול ביד האדיר. ואולם עצם הזיהוי לבנון-מקדש אינו חידוש של ריב"ז (ולא כמו שסבר בכר, אגדות התנאים, א, עמ' 18, הערה 1), ראו ורמש, מקרא, עמ' 32-39; יפת, דוד דור, עמ' 85-88, והצעות מתוננות יותר אצל קיסטר, ביאורים, עמ' 512, הערה 170. בשולי הדברים אציין שיש חוקרים הסבורים שיש מקום לקרוא את ישעיהו י 34 כנבואת פורענות על ירושלים (וונג, ישועה; ורגון, נבואת התראה,

לא מסרו מהו הפסוק שעליו דרשו את עליית אספסיינוס,¹⁵¹ אבל הימצאותן של פרשנויות מהופכות לישעיהו י 34 בסוף ימי הבית השני, האחת רואה בו נבואה על חורבן המקדש ועליית השליט הרומי והאחרת, אם כי מוקדמת בהרבה, מפרשת אותו בזיקה לביאת המשיח והניצחון על רומא, מחזקת את ההשערה שפרשנות זו הייתה חלק מעימות אידאולוגי על טיבה של המלחמה ומהלכה.¹⁵²

קרוב לוודאי שיש לקשור את הדרשה של ריב"ז לישעיהו לדרשה אחרת שלו, המזהה את הלבנון עם המקדש. לעיל הבאתי את דברי ריב"ז בירושלמי, שניבא להיכל את חורבנו על סמך הפסוק 'פֶּתַח לְבָנוֹן דְּלִתִּיךָ וְתֹאכַל אֶשׁ בְּאַרְזִיךָ' (זכריה יא 1). פסוק זה מופיע בזיקה לחורבן המקדש גם באדר"נ:

כיון ששמע רבן יוחנן בן זכאי שהחריבו את ירושלים ושרפו את בית המקדש באש קרע בגדיו וקרעו כל תלמידיו את בגדיהם והיה בוכה וסופד ועונין אחריו 'פתח לבנון דלתיך ותאכל אש בארזיך' (זכריה יא 1). פתח לבנון דלתיך זה בית המקדש ותאכל אש בארזיך אילו כהנים שהיו מזרקין מפתחותיהן כלפי מעלה (אדר"נ נו"א, ד, מהד' שכטר, עמ' 24).¹⁵³

באדר"נ נו"א נמצאות אפוא שתי דרשות המיוחסות לריב"ז, שתיהן מזהות את הלבנון עם בית המקדש ושתיהן עוסקות בחורבנו.¹⁵⁴ הימצאותן של הדרשות הללו באדר"נ מקשה לתארוך ולזהות את שייכותן

עמ' 97-102), ואם כך, דרשת ריב"ז יכולה אף לעלות בקנה אחד עם קריאה אפשרית, אם כי לא רווחת, של פשט הפסוק. אבל ראו דחייה של פרשנות זו בידי צ'אן, רטוריקה, עמ' 730-733.

151 על הפסוקים השונים שהוצעו ראו הסקירה של טומסינו, אותות של מרד, עמ' 92-94. לדבריו יש להוסיף עוד שתי הצעות שראו דווקא בכמה פסוקים קומראניים את מקור הנבואה הסתומה: מגילת המלחמה א, 9-17; טור טו, שורה 14; טור יט, שורה 1 (גריפית, טקיטוס; הנ"ל, טקיטוס והודיות); מגילת ההודיות, יא, 35-36 (בארט, טקיטוס).

152 הראשון שעמד על הזיקה האפשרית בין דרשת ריב"ז ל'נבואה הסתומה' היה ככל הנראה פוזנסקי, שילה, עמ' 16-17 (אני חב הפניה זו לפרופ' מנחם קיסטר). משעה שנתגלו הפשרים הקומראניים 4Q161 ו-4Q285 הלכה השערה זו והתבססה. את הקשר בין הפשרים, ריב"ז והנבואה הסתומה הציע לראשונה עזריאל שוחט, חזון סתום. שנתיים אחר-כך הציע זאת האן, יוספוס, עמ' 131-135. קיסטר, ביאורים, עמ' 512-517, תרם רבות לביסוס ההשערה וראה בפרשנויות המנוגדות לפסוק זה חלק ממאבק אידאולוגי-דרשני רחב יותר שהתנהל בירושלים בין תומכי המרד למתנגדיו. טומסינו, אותות של מרד, עמ' 92, דחה הצעה זו מפני שלטענתו אין היא מגדירה זמן ואיננה קובעת את המקום שממנו עתיד לצאת השליט, ועל כן הוא מציע את דניאל ט 24-27 כפסוק שבו נתלתה נבואה זאת. ואולם הוא מודע לכך שגם הצעתו אינה מתייחסת לאזור גאוגרפי, ולכן הוא מתרץ שיש לקרוא אותה בזיקה לנבואות נוספות (שם, עמ' 110-111). פרנקל, סיפור האגדה, עמ' 216-217, הערה 63, ביקר בחריפות את הניסיון למצוא את ההקשר ההיסטורי של הדרשה, ובייחוד את דבריו של קיסטר בעניין. בין היתר טען פרנקל, שאף דרשן לא יוותר על הזיהוי של לבנון עם בית המקדש. ואולם זיהוי זה אינו נחלת כל הדרשנים והדורשים, כפי שעולה מהפשר הקומראני.

153 כך על פי חלק מעדי הנוסח, ראו שינויי נוסחאות. ואמנם בשאר כתבי היד הפסוק מובא רק כפתיחה למעשה הכהנים הגדולים. קיסטר, ביאורים, עמ' 510-511, הציע שהפסוק שימש קינה של ריב"ז ולימים נקשרה לו המסורת על הכהנים הגדולים. בנו"א הקינה נמצאת לאחר תיאור הבקעת החומה בידי אספסיינוס, ואילו בנו"ב נוסף לה הסיפור הארוך על מעשה טיטוס והיתוש (ראו הערך טיטוס בקודש הקודשים). סיפור זה נוסף כנראה ממקור אמוראי (קיסטר, שם, עמ' 507).

154 באדר"נ נו"ב, ז, יש גם דרשה קרובה לדרשת ריב"ז בירושלמי על פתיחת הדלתות, אלא ששם היא מיוחסת לר' חנינא סגן הכהנים. המסורת על פתיחת דלתות ההיכל ודאי קדומה מאוד, שהרי היא נמצאת כבר אצל יוספוס ואצל טקיטוס. רק קישורה של הדרשה למסגרת ההספד של ריב"ז והתאבדות הכהנים הוא מאוחר, אולי מעשה ידיו של בעל אדר"נ נו"ב (קיסטר, שם, עמ' 511), וראו בערך פתיחת שערי המקדש, ושם גם דיון מי הדרשן, ר' חנינא סגן הכהנים (אדר"נ נו"ב) או ריב"ז (ירושלמי).

משום אופיו המנומר של המדרש, שיש בו מסורות קדומות יחד עם מאוחרות, וידיים רבות חלו בו.¹⁵⁵ ואולם נראה שהספרות התנאית שמרה עדות לעצם קיומן של הדרשות: 'והלבנון זה בית המקדש שנ' פתח לבנון דלת' וג' ונא' והלבנון באדיר יפול' (מכילתא דר"י, עמלק ב, עמ' 183).¹⁵⁶ הדרשה מוסבת על בקשתו של משה להיכנס לארץ-ישראל: 'אָעֲבְרָה נָא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הַהַר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְבָּנוֹן' (דברים ג 25),¹⁵⁷ והיא בנויה על דרך הצמצום: הארץ היא ארץ-ישראל, ההר הוא הר המוריה,¹⁵⁸ והלבנון – בית המקדש. מכילתא דר"י (ומקבילותיו) תומך את הזיהוי המדרשי לבנון-בית המקדש בשני הפסוקים שעליהם מבוססות הדרשות באדר"נ. נראה שדרשות אלו היו ידועות למדי בזמנו של בעל אגדת מכילתא דר"י,¹⁵⁹ כך שאפילו לא היה צורך להציגן במלואן. אכן אין מכאן ראיה שריב"ז הוא בעל הדרשות הללו, אבל יש כאן מקצת ראיה לקדמותן.

מוקד דרשותיו של ריב"ז הוא החורבן ולא ההתקסרות, והן נועדו בראש ובראשונה לסתור את הפרשנות המשיחית שייחסו המורדים לאותם הפסוקים.¹⁶⁰ במסגרת סיפור יציאת ריב"ז הועבר מוקד הנבואה מחורבן המקדש להתקסרות אספסיינוס בשני אופנים. ראשית, מיד לאחר הבאת הפסוק מוצע הסבר המדגיש לא את נושא הפסוק – הלבנון – אלא את המושא – אדיר: 'שאין הבית הזה חרב אלא ביד מלך' (אדר"נ נו"ב), ובאופן בולט יותר באיכ"ר: 'ואם את מלך סופך למיהוי דלית ביתא הדין חרב בידי גבר הדיוט אלא ביד גבר מלך דהוא בייתה דמלכא דעלמא ולית גבר הדיוט שליט ביה אלא מלך' (ואם אין אתה מלך, סופך להיות, שאין בית זה חרב בידי איש הדיוט אלא ביד איש מלך, שזהו ביתו של מלך העולם ואין איש פשוט שולט בו אלא מלך). שנית, הדרשה-נבואה משובצת בסיפור המפגש בין ריב"ז לאספסיינוס. מסגרת זו מציבה בחזית את מעמדם ואישיותם של השניים, והחורבן הוא הרקע למפגש. המקורות שבידינו מציעים שתי אפשרויות נרטיביות. באדר"נ נו"א נבואת ריב"ז באה לאחר שאספסיינוס כבר העניק את יבנה, ואין לה תפקיד של ממש במסגרת הסיפור. חילופי הדברים הסתמיים

155 קיסטר, שם, עמ' 519–520. וראו הניסוח הזהיר בעניין בעלותו של ריב"ז על הדרשה לישיעהו (שם, עמ' 516–517).

156 מצוטט על פי קטע גניזה Westminster College Tal. I 112, כהנא, קטעי גניזה, עמ' 85. במכילתא דרשב"י מופיעים גם כן שני הפסוקים הללו אבל בסדר הפוך (מכילתא דרשב"י יז, יד, מהדורת כהנא, מכילתות, עמ' 183 [מהדורת אפשטיין–מלמד, עמ' 124]). הדרשה מופיעה גם בספרי במדבר קלד, מהדורת כהנא, עמ' 456 (על פי סדר הפסוקים במדר"י); ואף פעמיים בספרי דברים, ו, עמ' 14–15; כח, עמ' 45.

157 בשולי הדברים מעניין לציין שורמש, מקרא, עמ' 36, סבור שפסוק זה היה המניע ליצירת המדרש המזהה את הלבנון עם המקדש.

158 כך על פי קטע הגניזה: 'ההר זה הר המור', ובניגוד לכ"י אוקספורד ומינכן שגורסים 'הר המלך'. תוכנה של קריאת קטע הגניזה מתאשרת גם מהמקבילות: 'הכל קראו אתו הר שנ' אשר ייאמר היום בהר ה' ייראה' (ספרי דברים כח, על פי כ"י וטיקן 32), וכן: 'ההר הטוב – זו ירושלם' (מכילתא דרשב"י יז, יד, מהדורת כהנא, מכילתות, עמ' 183 [מהד' אפשטיין–מלמד, עמ' 124]); ספרי במדבר, קלד, מהדורת כהנא, עמ' 456.

159 זמנו של בעל האגדה קודם כנראה למדר"י, מפני שעל פי כהנא, מכילתות, עמ' 364, החומר האגדי המשותף למכילתא דר"י ולמכילתא דרשב"י לקוח ממקור שקדם לשניהם. כהנא מתארך מקור זה לדור החמישי של התנאים או מיד לאחריו (שם, עמ' 380), דהיינו הרבע השני של המאה השלישית לספירה.

160 אין בידינו התייחסות כלשהי למשמעות שיוחסה לזכריה יא 1. ורמש, מקרא, עמ' 36–37, בהסתמך על התרגום לפסוק זה ('פתחו עממיא תרעיכו' [תרגום לזכריה יא 1]) טען, שהמטפורה לבנון-עמים היא שריד של הפרשנות שרווחה לפני החורבן וראתה בפסוק נבואת פורענות על הגוים, כמו שנתפס גם ישעיהו י 34. רק לאחר החורבן חל מהפך, והלבנון זוהה עם המקדש, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בדרשות ריב"ז. הפרשנות לפסוק זה בפני עצמו שנויה במחלוקת בין פרשני המקרא הקדומים (ראו הסיכום בפירושו של רד"ק על אתר) וגם בין חוקרים היום (מאירס ומאירס, זכריה 9–14, עמ' 239–242; מייסון, שימוש, עמ' 89–91).

בין אספסיינוס לריב"ז מיועדים 'לחלץ' את הנבואה-דרשה מפיו של ריב"ז ותו לא. האפשרות השנייה, שלפיה הנבואה היא חלק ממינון מערכת היחסים בין הקיסר למנהיג היהודי, מובאת בשאר הגרסות המקדימות את הנבואה למתנה.

ב. ברכת המלכות: בין Dominus ל-Imperator

במרבית המקורות, מיד בעמדו לפני אספסיינוס בירך אותו ריב"ז בלטינית: Ave domine imperator. הברכה נשתמרה באופן משובש יותר או פחות באדר"נ נ"ב ובאיכ"ר ענף א.¹⁶¹ באיכ"ר ענף ב מובא התרגום הארמי: 'יחי מרי מלכא'.¹⁶² קריאה זו אינה רק ברכת שלום, אלא מגדירה את מעמדו של אספסיינוס כשליט האימפריה, ולמעשה זו הכרזה (acclamatio) על קיסרותו של אספסיינוס. ההתקשרות 'מלמטה' בהכרזת ריב"ז מזכירה במידת מה את טענת יוספוס שהוא 'העז עוד בימי חייו של נירון לפנות אליו (=לאספסיינוס) בשם אימפרטור' (מלח' ד 623). לעיל טענתי, שעל אף הקרבה בתוכן, ההבדל הלשוני (יוונית לעומת לטינית) לא מאפשר לטעון שחכמים הכירו את סיפורו של יוספוס מתוך ספרו. עיון בברכה הלטינית מלמד שגם אילו היה יוספוס פונה לאספסיינוס בלטינית, סביר להניח שהוא לא היה משתמש בנוסחה התלמודית. הקריאה Ave Imperator (יחי השליט) אכן מוכרת מהמאה הראשונה לספירה;¹⁶³ ולא זו אף זו, ההכרזה imperator בזיקה לאספסיינוס מזכרת אצל יוספוס, המספר שהחיילים, ששמעו על עליית ויטליוס, זעמו על כך ו'קידמו את אספסיינוס בשם אימפרטור' (מלח' ד 601). אירוע זה מדווח גם אצל טקיטוס (היסטוריה ב, 80). דיווחים אלו מחזקים את הרושם שגם תיאור מעשהו של ריב"ז מבוסס על גרסה זו או אחרת של הכתרתו הספונטנית של אספסיינוס לקיסר,¹⁶⁴ ולא דווקא על סיפורו של יוספוס. ואולם בין התארים שמזכיר טקיטוס לא נמצא התואר dominus, ולא בלי סיבה. אוגוסטוס וטיבריוס דחו במפורש תואר זה ולא הסכימו לקבלו. דווקא הקיסרים הזכורים לגנאי – נירון ודומיטיאנוס – אימצו לעצמם את התואר, אבל אספסיינוס וטיטוס, שנמנו עם הקיסרים הנערצים, לא עשו בו שימוש.¹⁶⁵ הצירוף dominus et imperator, ובסדר זה דווקא, נמצא לראשונה באמצע המאה השנייה לספירה. מרקוס קורנליוס פרונטו מכנה במכתביו את אנטונינוס פיוס domine imperator,¹⁶⁶ ופונה פעם אחת למרקוס אורליוס בברכה Have domine.¹⁶⁷ גם בתקופה ההיא השימוש

161 ראו לעיל, בשינויי הנוסחאות. לגבי הנוסח המקורי ראו לעיל, הערה 77. הבבלי התרחק עוד יותר: 'שלמא עלך מלכא'.

162 ייתכן גם שהיה לדברים תרגום עברי, וראו ליברמן, מחקרים, עמ' 434.

163 האזכור המפורסם ביותר הוא של קריאת הגלדיאטורים לקלאודיוס: Ave, Imperator, morituri te salutant – יחי הקיסר; ההולכים למות מברכים אותך (סוטוניוס, קלאודיוס, 6, 21). ראו גם מקרוביוס, סטורנליה כט, 2, 4; היסטוריה אוגוסטה, אנטונינוס פיוס ג, 3.

164 האם הייתה זו הכרזה ספונטנית, זה עניין אחר לענות בו, וראו לוויק, אספסיינוס, עמ' 44–47. מכל מקום, הסיפורים בעינים עומדים והיו עשויים להיות בסיס לסיפור התלמודי.

165 על דחיית התארים הללו בידי אחדים ותביעתם על ידי דומיטיאנוס ראו גריפין, פלאוויאנים, עמ' 81–83. מכל מקום, גם אצל דומיטיאנוס קודם ה-dominus ל-imperator. לא זו בלבד אלא שמרטיאליס (י, 72, 8), בדבריו על טריאנוס, מדגיש שהלה: non est hic dominus sed imperator – אין הוא אדון אלא שליט. על הניגוד בין שני הכינויים הללו במאה הראשונה ראו רולר, הבנייה, עמ' 233–264.

166 פרונטו, מכתבים לאנטונינוס, מס' 7 ומס' 10, מהדורת ון דן הוט, עמ' 165, 168. עם זאת, ההשלמה imperator אינה ודאית (וון דן הוט, פירוש, עמ' 391–392).

167 פרונטו, מכתבים לאורליוס, 3, 4, מהדורת ון דן הוט, א, עמ' 38, אבל הפנייה הרווחת באיגרות היא: Domino meo. מעניין

בתואר dominus לקיסר לא היה נפוץ. במהלך המאה השלישית הלך וגבר השימוש בתואר, יחד עם תארים אחרים, עד שאצל דיוקלטיאנוס אנו מוצאים הוראה מפורשת להשתמש בתואר הזה. מאז ואילך אכן נעשה דומינוס לתואר שגור.¹⁶⁸ אם כך נראה שגם אם עצם ההכרזה עשויה ללמד על היכרות עם סיפור הכתרתו של אספסיינוס 'מלמטה', נוסח הברכה מאוחר יותר.¹⁶⁹

ג. 'הרגתני' או פחדיו של הקיסר החדש

בגרסת אדר"נ הגיב אספסיינוס לברכה הקיסרית שהשמיע ריב"ז בחשש לשלומו: 'אמרו לו אתה הוא בן זכאי? אמר לו הין. אמר לו הרגתני' (אדר"נ נו"ב). בגרסת איכ"ר אספסיינוס מסביר את האיום על חייו עקב דברי ריב"ז: 'שאלית דמלכא שאלת בי ולית אנא מלך וכדון שמע מלכא הוא משלח וקטיל לי' [שאלת אותי כמלך ואיני מלך, וכאשר ישמע על כך המלך הוא ישלח (שליחים) ויהרוג אותי] (איכ"ר, ענף ב).¹⁷⁰ הכרזה כלשהי על אדם כקיסר נחשבה לאורך כל תקופת הקיסרות ל-maiestas (ביזוי המלכות) ולהכרזת מרד,¹⁷¹ ותחת שלטונו של נירון יכלו אף דברים פעוטים יותר לעלות לאדם בחייו. נראה שסיפור זה מעוגן לא רק במציאות של תקופת האימפריה, אלא גם בסיפורים שנפוצו על אספסיינוס. יוספוס מציין שלאחר שחייליו קראו לו אימפרטור, עדיין היסס אספסיינוס להיאבק על השלטון משום ש'בחר בבטחה של חיי הדיוט על פני הסכנות [הכרוכות ב]מעמד מרומם' (מלח' ד 602). יוספוס אינו מייחד מקום רב לפחדיו של אספסיינוס ומספר שהקיסר הטרי התעשת ונטל לידי את הנהגת צבאו. טקיטוס (היסטוריה ב, 75) הקצה מקום נרחב יותר לפחדים של הקיסר לעתיד.¹⁷² הוא מזכיר את אופיו הזהיר של אספסיינוס ומוסיף שהוא חשש מהתנקשות בחייו מידי בודדים בקרב חייליו, 'שיקומו ויבקשו את הפרס, המזומן להם מיד אויביו, על פשע שכהרף עין ייעשה' (שם, שם). הן טקיטוס והן חכמים מעידים על אותו הלך מחשבה: הכתרתו של אספסיינוס חושפת אותו לסכנת התנקשות מיידית מצד הכוחות היריבים. זוהי כמובן תובנה פוליטית שכוחה יפה לכל העמים ולכל הדורות. הנקודה המעניינת היא שטקיטוס טורח לציין חשש זה דווקא לגבי אספסיינוס, וכמוהו המדרש.¹⁷³

שהברכה Ave domine מופיעה גם ביוונית ובלטינית בתרגיל בית ספר ככל הנראה מהמאה הרביעית לספירה (דיוניסיוטי, אוסניוס, עמ' 98). מכל מקום, הברכה בצירוף שני התארים אינה מופיעה במקורות הלטיניים.

168 על עליית השימוש בכינוי dominus במהלך המאה השלישית ראו נורנה, אידאליס, עמ' 245-298. אצל דיוקלטיאנוס הוא נעשה לשם רשמי, ונלוו אליו טקסים המביעים את אדנותו של הקיסר ויתרונו המוחלט על פני נתיניו (שטרן, הערות, והמקורות המובאים בעמ' 184, הערות 1-4. ראו גם ויליאמס, דיוקלטיאנוס, עמ' 111-114). לענייננו חשוב לציין שרק מתקופה זו אנו מוצאים שהתואר dominus קודם ל-imperator. כך למשל בספרו של מטרנוס על האסטרולוגיה מכונה קונסטנטינוס dominus atque imperator noster Constantinus Augustus (מטרנוס, אסטרולוגיה א, 7). על פי רוב הכינוי הוא dominus noster — אדוננו, ובקיצור d.n, אבל דווקא בכתובת מימי יוליאנוס 'הכופר' (361-363) הוא מכונה domin(us) et Imp(erator) nostri (AE 1914, no. 289)

169 אפשר כמובן לשחזר שני שלבים: שלב ראשון שבו אכן הנוסח היה Ave imperator, בדומה לברכת הגלדיאטורים לקלאודיוס (לעיל, הערה 163), ושלב שני שבו נתחב ה-domine בהתאם למציאות מאוחרת יותר.

170 בענף א מופיע ההסבר בלבד בלשון דומה. הבבלי הטיל את עונש המוות על ריב"ז, וראו להלן.

171 ראו הדוגמאות אצל צפתמן, ראש וראשון, עמ' 127-128, הערה 42.

172 מורגן, התנקשות, עמ' 127, תלה את ההבדל בין יוספוס לטקיטוס בעניין זה בכך שיוספוס מייצג את העמדה הפלאווינית שאספסיינוס 'נדחף' לשלטון בכוח חייליו. טקיטוס, שלא קיבל את הדברים כפשוטם, ראה בפחד מפני החיילים חשש ממשי וגורם בעל משקל בהחלטותיו של אספסיינוס.

173 על הייחודיות בתיאור הפחדים של אספסיינוס ראו מורגן, שם, במיוחד עמ' 123-124. את ראשיתם של פחדים אלו יש

התשובה של ריב"ז לחששו של אספסינוס במסורת איכ"ר-בבלי-אדר"נ נו"ב היא הדרשה המבטיחה שהברכה/ההכרזה של ריב"ז לא הייתה חסרת יסוד. כך נוצרת הבחנה ברורה בין ראשיתו של הסיפור – ההכרזה (acclamatio) – לסופו, המסביר את מעשהו של ריב"ז. זהו מהלך שונה מאוד מזה של אדר"נ נו"א, שאינו מביא כלל את קריאת ההכרזה של ריב"ז ומציין בקיצור נמרץ את התקסרותו של אספסינוס. הדרשה הנבואית במסורת איכ"ר-בבלי-אדר"נ נו"ב השפיעה במידת מה על אספסינוס. הוא אמנם לא אימץ את הכרזת ריב"ז,¹⁷⁴ אך גם לא מיהר לנקות את עצמו על ידי האשמת ריב"ז במרידה, ושלח אותו למעצר. הן יוספוס והן ריב"ז שוחררו ממעצרם כאשר נעשה אספסינוס לקיסר. אך בנקודה זו, הסיפור התלמודי לכאורה סוטה מהתיאור ההיסטורי. המקורות התלמודיים טוענים שאספסינוס נתמנה לקיסר בידי אנשי רומא עם מות הקיסר הקודם. במציאות הכריזו הלגיונות על אספסינוס קיסר, שעה שברומא היה קיסר שקיבל את הכרת הסנאט. עם זאת, נראה שהסיפור בכל זאת משקף היכרות מסוימת עם המציאות ההיסטורית והמשפטית של ראשית הפרניקיפט. בתקופה זו עדיין נדרשה הכרה של הסנאט, גם אם זו פיגרה לעתים אחרי האירועים והייתה בגדר הכרה להלכה שלאחר המעשה.¹⁷⁵ ואכן, על פי טקיטוס, ב-21 דצמבר 69, שעה שאספסינוס היה עדיין במזרח, החליט הסנאט על הענקת השלטון והכינויים הכרוכים בו לאספסינוס (טקיטוס, היסטוריה ד, 6).¹⁷⁶

להשתלשלות מחזור סיפורי ריב"ז

האם יש בהבדלים בין הגרסות השונות כדי לסייע לנו בבדיקת היחס הכרונולוגי ביניהן? ולכל הפחות בין גרסת נו"א הפשוטה לגרסה המפותחת והדרמטית של נו"ב ומקבילותיו? שרה צפתמן טענה שהואיל וסיפורים עממיים מתפתחים מהפשוט למורכב, נו"א מייצג שלב מוקדם (לדבריה, דור יבנה), ואילו נו"ב מייצג שלב מאוחר יותר (לשיטתה, דור לוד). בנו"א עדיין ניכרים קווי התפר הגסים בין סיפור הנבואה לבין אפיזודת המתנה, והוא כאילו תלוש מכל הקשר. בנו"ב הנבואה 'נתחבת' לתוך מסגרת המפגש והופכת לסיבת המתנה.¹⁷⁷ אבל כנגד שיקולים אלו, ישנם סימני קדמות דווקא בנו"ב, הניכרים הן בלשון הסיפור והן בתוכנו. ההיכרות עם פרטים רבים יחסית הנוגעים לסיפור עלייתו של אספסינוס ולשונה

לחפש כנראה כבר בימיו של גלבה (מורגן, שנת ארבעת הקיסרים, עמ' 176-179).

174 גם בנקודה זו יש הקבלה למה שמסופר על אספסינוס במקורות אחרים. לכאורה אספסינוס היה מודע במשך שנים לכך שדרכו רצופה בסימנים ובאותות המעידים על עתיד מזהיר. עם זאת, הוא לא פעל בהתאם לאותות אלו. רק הנסיבות הפוליטיות גרמו לו לפרש אותם מחדש. ראו במיוחד את דברי מורגן, שנת ארבעת הקיסרים, עמ' 178-179, המדגיש את זהירותו של אספסינוס בקבלת אותות ונבואות.

175 על מעמדו של הסנאט בהכרזת הקיסרים ראו עמית, קיסרות, עמ' 380-381; טלברט, סנאט, עמ' 354-364, ובמיוחד עמ' 354-355. החלטת הסנאט נשתמרה ככל הנראה על לוח ברונזה המכונה *Lex de imperio Vespasiani* (CIL, VI,930). לדיון בהחלטה זו ראו ברונט, חוק. על מערכת היחסים בין הסנאט לאספסינוס ראו שם, עמ' 95-96.

176 על תאריך החלטת הסנאט ראו לוויק, אספסינוס, עמ' 79, 232, הערה 1.

177 צפתמן, ראש וראשון, עמ' 120-121. אבל בכך גם מובלטים קשיי העריכה. אם על פי נו"א היה אפשר להסתפק בכך שריב"ז הוא מאוהבי הקיסר על מנת להעניק לו את יבנה, מדוע בנו"ב יש צורך גם בנבואה? אלו, מחקרים, א, עמ' 251, הערה 79, כבר ראה את הבעיה והסביר שאכן נו"ב נוצר מהכלאת שתי מסורות, האחת גרסה שהמתנה ניתנה בתמורה לנבואה, והאחרת שהיא ניתנה בתמורה להתנגדות למרד (ראו גם ניוזר, ריב"ז, עמ' 115, הערה 1).

של ההכרזה לא יכלו להיות רק בגדר הרחבה ספרותית של הגרסה הפשוטה של נו"א, אלא הם בגדר סיפור אחר, שרק גרעין הדרשה המשותף קושר אותו לנוסח האחר.¹⁷⁸

אף על פי שאי אפשר להגדיר מערכת יחסים כרונולוגית בין שני הנוסחים של נבואת ריב"ז (אדר"נ נו"א לעומת יתר הגרסות), אפשר להציע כרונולוגיה יחסית לשלוש הגרסות המקבילות של סיפור ההכרזה והנבואה (אדר"נ נו"ב, איכ"ר, בבלי). מסתבר שהנוסח הקצר והתמציתי של אדר"נ נו"ב מקורי יותר וקדום יותר. נקל לעמוד על ההרחבות הרטוריות שבאיכ"ר: במקום המפגש המידי בין ריב"ז לאספסיינוס ישנה אפיזודה מקדימה שבה ריב"ז פוגש את החיילים והללו מביאים לפני מצביאם את ריב"ז, על פי בקשתו; ההסבר של אספסיינוס לחששו הוא ודאי הרחבה של הקריאה המצומצמת 'הרגתני'; והתיאור של 'בחינת ריב"ז' בחדר האטום אינו 'אלא גלגול מצועצע ומפותח (בעל מגמות משלו) של האמור באדר"נ נו"ב'.¹⁷⁹ הבבלי רחוק עוד יותר, וניכרים בו לא רק שיבושי מסירה אלא גם ניסיונות הרמוניזציה. ריב"ז מכתיר את אספסיינוס במילים 'שלם עלך מלכא'. ייתכן והביטוי מבוסס על 'שלום עליך רבי ומורי', והוא ודאי מורה על חוסר ידיעה של הנוסחה הלטינית או תרגומה. חשוב מכך, אספסיינוס בתגובה אינו חושש לחייו שלו, אלא רוצה לגזור דין מוות על ריב"ז דווקא. זוהי כמובן התפתחות הגיונית וסבירה מצד מספר שאינו מכיר את אספסיינוס, ומניח שמצביא רומאי תמיד יימצא בעמדת עליונות על פני חכם יהודי. לבסוף, הבבלי אף משנה את תוכן הדרשה הנבואית: 'אמ' ליה דקאמרת לאו מלכא אנא איברא מלכא את, דאי לאו מלכא את לא הוה מימסרא ירושלם בידך דכתיב "והלבנון באדיר יפול" (ישעיהו י 34) (=אמר לו: ומה שאמרת שאינך מלך, שקר, אלא מלאך אתה, שאם אין אתה מלך ירושלים לא הייתה נמסרת בידך, וכתוב 'והלבנון באדיר יפול'). ריב"ז לא ניבא את שרפת המקדש אלא את נפילת ירושלים. נראה לי ששינוי זה אינו מקרי ואינו נובע משיבוש במסירה, שהרי מיד לאחר מכן מובאת הדרשה 'ואין לבנון אלא בית המקדש'. השינוי נובע מן הצורך להתאים את הנבואה למתנה: כנגד מסירת ירושלים והמקדש בידי אספסיינוס מעניק הקיסר הרומי הטרי את יבנה וחכמיה לריב"ז.¹⁸⁰

שיקולים אלו כוחם יפה לקביעת הכרונולוגיה היחסית של הקטעים העוסקים בנבואת ריב"ז בלבד, אבל אין בכך כדי להסיק על הכרונולוגיה היחסית והמוחלטת של חוליות נוספות המרכיבות את סיפור יציאת ריב"ז (המצור, הרעב ועוד), כמו גם של הסיפור בכללו. פרשה זו כידוע נידונה רבות במחקר ונראה שהועלו כמעט כל ההצעות האפשרויות להסבירה.¹⁸¹ אסתפק אפוא בשתי הערות: האחת בנוגע לאיכ"ר והאחרת בנוגע לבבלי. שתי ההערות הללו, כל אחת על פי דרכה, תתרום להעמדה מפותחת ומורכבת יותר של שאלת היחס בין סיפורו של יוספוס לגרסות חכמים על יציאת ריב"ז.

178 על סימני הקדמות בלשונו של נו"ב ראו קיסטר, ביאורים, עמ' 497 (אך ראו גם דברי ההסתייגות!). עם זאת איני רואה אפשרות לטעון שנו"א הוא גרסה דלילה ומפושטת של נו"ב. מוטב לראות את שתי הגרסות כעצמאיות.

179 קיסטר, ביאורים, עמ' 518.

180 נראה שהעדר יחידות מרכזיות מנוסח הבבלי, כגון מעצר ריב"ז בחדר החשוק, אינו מאפשר לראות באיכ"ר מקור ישיר לבבלי, וראו הדיון להלן.

181 לסקירת ההצעות השונות ראו צפתמן, ראש וראשון, עמ' 106-107. כל ההצעות שהועלו מבוססות על ההנחה שכל מקור הוא יחידה עצמאית שכל חלקיה מאוחרים או מוקדמים ביחס למקורות אחרים. הנחה זו נובעת, שלא במודע, מכך שהמקורות השונים ניתנים לקריאה כחיבורים סגורים. למעשה המצב עשוי להיות מורכב יותר כפי שאראה להלן.

א. לחוליותיה של אגדת ריב"ז באיכ"ר

אף שנאמר שאיכ"ר מציג גרסה מורחבת, מפותחת ואף מצועצעת משהו של פגישת ריב"ז ואספסיינוס, אין בכך כדי ללמד שכלל המסורות במדרש זה מאוחרות מאדר"נ. אדרבא, הן המסורות השונות והייחודיות באיכ"ר והן קווי התפר הגסים ביניהן מלמדים על קדמותן של חלק מהמסורות. אלון היה הראשון שציין את מקורותיה של המסורת באיכ"ר. אליבא דאלון, ריב"ז לא היה יכול לבקש בתנאי הימים ההם את יבנה, וזו אינה אלא תוספת מאוחרת. הבקשות להצלת קרובים וחכמים, הנמסרות באיכ"ר, קרובות יותר למצבו של ריב"ז כעציר מכובד במחנה הרומי.¹⁸² מדרש איכ"ר מגלה גם היכרות עם פרט נוסף של המציאות ההיסטורית במקמו את ריב"ז בגופנא, שהייתה, לדברי אלון, מעין מחנה מעצר לנכבדי היהודים.¹⁸³ על דברי אלון יש להוסיף את שנאמר לעיל לגבי הדמיון בין הרשאתו של טיטוס ליוספוס להציל את קרוביו לבין נכונותו של אספסיינוס באיכ"ר להציל תלמידי חכמים ומקורבים של ריב"ז. מסורות אלו ייחודיות לאיכ"ר, ולא רק שהן מעוגנות ברקע הראלי של מה שהיה אפשר להשיג, כפי שכותב אלון, אלא שהן מגלות קרבה לסיפורו של יוספוס עצמו.

מנגד יש באיכ"ר מסורות מאוחרות מאוד שאין להן שום קשר לדברי יוספוס או לאירועי המרד הגדול. פתיחת הסיפור, המציינת את ארבעת הדוכסים שצרו על ירושלים, מתאימה לימי דיוקלטיאנוס ואילך, שכן רק מהזמן ההוא ניתן למפקדים הצבאיים של הפרובינקיות התואר *dux*.¹⁸⁴ שמו של הדוכס הערבי אבגר/פנגר קשור לאגדה על התנצרותה של מלכות אדסה, שנוצרה רק במהלך המאה השלישית.¹⁸⁵ סיפור יציאת ריב"ז באיכ"ר עשוי חוליות חוליות, חלקן קדומות, ומהדהדים בהן בבירור אירועים ומעשים מימי המרד הגדול, וחלקן מאוחרות, ומשקפות סיפורים ומעשים שנתהוו מאות שנים לאחר

182 אלון, מחקרים, א, עמ' 251-252.

183 על גופנא כמחנה מעצר לכוהנים, ראו שם, עמ' 226-227. על גופנא כמקום מעצרו של ריב"ז, ראו שם, עמ' 242, הערה 68. מסקנותיו של אלון לגבי קדמותה של המסורת באיכ"ר, ובייחוד לגבי גופנא, נתקבלו בידי קיסטר, ביאורים, עמ' 517, הערה 195.

184 על הרפורמה המנהלית של דיוקלטיאנוס ראו קסקין, מדינה, עמ' 179-180, ובכך נדחו דבריו של דרנבורג, משא ארץ-ישראל, עמ' 155, שביקש לזהות בדרשה זו את המלכים ששיעו לאספסיינוס. אורבך, מחקרים, ב, עמ' 691, היה הראשון לעמוד על כך, והסיק מכאן שמסורת איכ"ר מאוחרת מהבבלי. כהן, יוספוס, עמ' 253-254, הערה 30, שהתבסס על תוארו של אבגר, דוכס ערביא, טען שהמדרש משקף את המציאות של המאה השביעית לאחר עליית האסלאם. אופנהיימר, יחסי יהודים וערבים, עמ' 19, מקדים את זמנו של המדרש לרפורמות של דיוקלטיאנוס ולראשית המאה הרביעית, ובעקבותיו ישראל-טרון, אגדות החורבן, עמ' 29. ראו גם בער, ירושלים, עמ' 171. טל אילן הציעה בספר זה את האפשרות שרק התואר הוא מאוחר, ואילו הזכרת ההתייעצות בדבר גורלו של המקדש משמרת הדים למסורת שהתפתחה סמוך לאירועי החורבן, ראו בערך מועצת המלחמה של טיטוס.

185 על התנצרות אדסה ראו אוסביוס, היסטוריה כנסייתית א, 13. על מסורת זו ושורשיה ראו מירקוביץ', קונסטנטינוס. על הופעתה של אגדת אבגר במחזור אגדות החורבן ראו בער, ירושלים, עמ' 175, ובעקבותיו ישראל-טרון, אגדות החורבן, עמ' 59-60, המעבירה את מוקד העימות לגרסת אוסביוס, ולאחרונה צפתמן, ראש וראשון, עמ' 163-186. עם זאת, יש הטוענים שיתכן שמכתבי אבגר לטיבריוס, שבהם הוא מאיץ בטיבריוס להיפרע מהיהודים, מקורם באגדה שנוצרה במאה הראשונה לספירה (רמלי, עקבות). אם כך, שמה גם אגדת אבגר באיכ"ר קדומה מהתאריכים שהוצעו לה? לגבי האגדה על ריפוי אספסיינוס ביקש בער למצוא את מקורה בסיפור ימי ביניים דומה מאוד, אלא שגיבוריו הם טיטוס כקיסר ויוספוס כמרפא. בער, בשונה מקודמיו שטענו שמקור האגדה הוא בתלמוד (ראו הסקירה אצל בער, ירושלים, עמ' 180-182), משוכנע שאגדת יוספוס וטיטוס קדמה לנוסח היהודי. בער סבור שהדברים כבר נאמרו אצל אורוסיוס (שם, עמ' 183), אם כי אורוסיוס שבידינו (היסטוריה ז, 9) מכיר רק את נבואת יוספוס בנוסח דומה לזה של סוויטוניוס, ואת הנבואה הסתומה על יציאת השליטים מיהודה. יובל, מיתוסים משותפים, עמ' 97, דחה את דברי בער בעניין הזה.

החורבן. עריכת המסורות הללו נעשתה על פי סדר כרונולוגי. העלילה פותחת במצור ומסתיימת בכיבוש העיר והריסת חומותיה, אך מבעד לסדר הכרונולוגי אפשר להבחין היטב ביחידות השונות, שלא נארגו במהודק לנרטיב קוהרנטי ומגובש ספרותית, וכפי שכתבה חזן-רוקם: 'בעצם ענייננו כאן בשני סיפורים המשולבים זה בזה. עלילת ארבעת הדוכסים מהווה סיפור מסגרת לעלילת רבן יוחנן בן זכאי, כשבחלקו האחרון של הסיפור שתי העלילות נקשרות זו לזו'.¹⁸⁶ גם לשונות הפתיחה לחלק מהמסורות באיכ"ר מגלות את התפרים הגסים שבהן חוברו, ושמה מוטב לומר, סודרו בזו אחר זו. ראשית, עצם בואו של ריב"ז לאספסיינוס אינו נהיר. בניגוד לאדר"נ, שבו מוצג ריב"ז כ'אוהבו של קיסר' ושמו ומעשיו ידועים לאספסיינוס כבר לפני המפגש, באיכ"ר ריב"ז אינו מנסה להניא את המורדים ואספסיינוס אינו יודע עליו דבר.¹⁸⁷ כאשר החליט ריב"ז לצאת מן העיר בעקבות הרעב הקשה וההבנה שאין אפשרות להמשיך ולהלחם הוא אומר: 'כל סמא דמילתא איפוק לי מן הכא' (כל עיקרו של דבר אצא לי מכאן). הוא יוצא אפוא לטובת עצמו ואינו רומז דבר על כוונתו לפעול לטובת הכלל.¹⁸⁸ אבל מיד לאחר צאתו מן העיר אנו מוצאים אותו מטייל בחיילותיו של אספסיינוס בלי שום קשר למה שנעשה ונאמר לפני כן.¹⁸⁹

חוסר הקשר בין החוליות השונות של סיפור המעשה עולה גם מלשונות ההצעה שבהן הן פותחות. לאחר ההתנצחות בין ריב"ז לדוכסים יש מעין פתיחה לעניין חדש שלא קשור לסימו של הדיון: 'כי אתא אספסיינוס מכבש מדינתא אמ' לרבן יוחנן' (כאשר בא אספסיינוס לכבוש את העיר אמר לרבן יוחנן). זוהי הפתיחה למשא ומתן עם אספסיינוס, שבמרכזו הניסיון האחרון של ריב"ז להציל את ירושלים. אפיזודה זו מתעלמת לחלוטין מכישלונו של החכם בוויכוח עם אבגר, ויותר מזה, היא לכאורה 'שכחה' את נבואתו על הכתרת אספסיינוס וחורבן המקדש. לאחר מכן שוב מובאת פתיחה דומה: 'כי אתא מכבשינה' — אספסיינוס בא פעם נוספת לכבוש את ירושלים,¹⁹⁰ וכעת הוא שמציע לריב"ז להוציא

186 חזן-רוקם, רקמת חיים, עמ' 187–188.

187 אלון, מחקרים, א, עמ' 248–249, הסיק מכאן שריב"ז של איכ"ר תמך במרד ודגל בטקטיקה הגנתית, שבה תמכו עשירי ירושלים, לעומת הנטייה ההתקפית של המורדים. מסקנה זו נראית רחוקה ולא רלוונטית לסיפור המעשה. ישראל-טרן, אגדות החורבן, עמ' 54–55, כבר ציינה שמתבר שריב"ז 'התנגד למעשי המורדים, כבר לפני שהשתרר הרעב' (שם, עמ' 52). טרופר, ריב"ז, עמ' 138–140, חיזק גישה זו בהצביעו על דרשות תנאיות שמהן עולה דמותו המתונה של ריב"ז, ואלו מחייבות אותנו לקרוא את איכ"ר על פי פרשנותה של ישראל-טרן ובניגוד לשיטת אלון.

188 זו גם מסקנתה של צפתמן, ראש וראשון, עמ' 141.

189 על כך יש להוסיף שריב"ז פונה לחיילים ושואל 'אן מלכא?' (היכן המלך), אולם באותו הזמן אספסיינוס טרם היה למלך (זהה הרי לבה של נבואת ריב"ז), וכיצד יכלו הללו לדעת שכוונתו לאספסיינוס? ישראל-טרן, אגדות החורבן, עמ' 56, כתבה שריב"ז ביקש להפיץ את בשורת ההתקשרות אצל חיילי אספסיינוס ובכך לסלול את הדרך לפגישה עמו, אבל נראה יותר שיש כאן שאילה מטופוס ספרותי של פגישה עם משמר המלך לפני הפגישה עם המלך עצמו, בלי שים לב למהלך הייחודי של הסיפור. על פגישה עם משמר המלך ראו לדוגמה סכוליון א לכ"א בכסלו, וראו נעם, מגילת תענית, עמ' 264, ובערך הכוהן הגדול ואלכסנדר מוקדון.

190 בענף א קטעי החיבור והאיחוי בין המסורות יוצרים רושם של מעבר חלק יותר. לאחר סיום הדיון עם הדוכסים נפתחת היחידה הבאה: 'אמר ליה אספסיינוס לרבן יוחנן בן זכאי: שאיל שאלה ואנא עביד' (אמר לו אספסיינוס לריב"ז, שאל שאלה ואני עושה), ונראה שזהו המשך הניסיון להציל את העיר. רק בפתיחת האפיזודה הבאה נאמר: 'מן דכבשה אמ' ליה...'. ענף א ויתר על הפתיחות המיוחדות, ובאמצעות המשך הדיאלוג באפיזודה הראשונה והשימוש בפסוקית זמן באפיזודה השנייה יצר רושם של תיאור רצוף, אם כי בעיות התוכן נותרו בעינן.

מהעיר את אנשיו, ואילו לפני כן ריב"ז הוא שביקש את הוצאתם. לכאן נקשר סיפור העוסק בר' צדוק, אך אין לו זיקה של ממש להמשך העלילה.¹⁹¹

לענייננו חשוב במיוחד לעמוד על מקומה של הנבואה באיכ"ר. יחידת הדיון הארוכה בין ריב"ז לדוכסים קוטעת את הרצף המתבקש בין הוכחת סגולותיו של ריב"ז (הניבוי והריפוי) לבין המתנה המצופה שלה הוא זוכה בעקבותיהם. אבל גם לאחר מכן הקשר בין שתי היחידות – המתנה והנבואה – אינו ברור.¹⁹² ריב"ז עצמו 'שוכח', כאמור, את נבואתו בבקשו מאספסיינוס להרפות מירושלים.¹⁹³ ריפוי של ר' צדוק נקשר אסוציאטיבית ובמהופך עם ריפוי של אספסיינוס, אך גם כאן ריב"ז 'שוכח' או אינו מפגין את סגולות הריפוי שלו עצמו, והוא נזקק לרופאיו של אספסיינוס. חשוב מכך, הנבואה והמתנה או המתנות שבעקבותיה אינן מסיימות את הסיפור. אדרבא, התהליך המפותל של הענקת המתנות, שנפתח בדחיית בקשת ריב"ז, כבר רומז שהללו אינן תכליתו של הסיפור.¹⁹⁴ הסיפור לא מסתיים בהקמת מרכז חדש מחוץ לירושלים, דבר שיעמיד את הסיפור כאגדת ייסוד ומעבר מהמרכז הישן לחדש, אלא חוזר לדוכס הרשע ומתאר את מותו: 'ופגעה בו קללתו של רבן יוחנן בן זכאי'. סיום זה מעמיד את הסיפור כולו כמאבק בין ריב"ז לדוכס ומתחבר היטב לפתיחת הסיפור המזכירה את ארבעת הדוכסים.¹⁹⁵

ב. גרסת הבבלי ליציאת ריב"ז

גרסת הבבלי בלולה מהגרסות השונות שנידונו, יחד עם עיבודים מרחיקי לכת ותוספות מקוריות. תוספות ועיבודים אלו עשו את סיפורי החורבן בכלל ואת סיפור יציאת ריב"ז בפרט למלוכדים ולקוהרנטיים יותר.¹⁹⁶ איכ"ר מציע כאמור מניע אישי ליציאת ריב"ז, אבל עקב כך רצונו של ריב"ז לפגוש את אספסיינוס

191 אלון, מחקרים, א, עמ' 256–257, פקפק במקוריות הסיפור וראה בו תוספת מאוחרת לסיפור היציאה, ובעקבותיו ישראל-טרן, אגדות החורבן, עמ' 68. ראו גם שאלותיה של צפתמן, ראש וראשון, עמ' 152–153.

192 מקובל לראות במתנות של אספסיינוס גמול על הנבואה. הדגיש זאת במיוחד אלון, מחקרים, א, עמ' 251. ראו גם: ניוזנה, ריב"ז, עמ' 120–121; ישראל-טרן, אגדות החורבן, עמ' 60; סלדריני, ריב"ז, עמ' 191–192, ולדוידו, סיפור הריפוי הוא תחיבה מאוחרת חסרת השפעה, שם, עמ' 196–197. צפתמן, ראש וראשון, עמ' 147, עמדה על כך שהגמול אמור היה לבוא הן על הנבואה והן על הריפוי. יובל, מיתוסים משותפים, עמ' 95, שביקש להשוות את נבואת ריב"ז לסיפור נוצרי מאוחר על ריפוי של הקיסר בידי יוספוס, ציין שבסיפור הנוצרי הגמול הוא על הריפוי בלבד, ואילו מהסיפור היהודי משתמע שהגמול הוא על הריפוי והנבואה.

193 מעניינת תשובת אספסיינוס: 'כל עצמן לא המליכוני בני רומי אלא על עסק המדינה'. לכאורה אספסיינוס 'מזכיר' לריב"ז שסיבת הכרתו היא המלחמה על ירושלים, אבל קשה לראות כאן קשר של ממש לנבואה, ובייחוד יש לשים לב שבמוקד הנבואה עומד הבית (הדין ביתא), וכן בדברי אבגר (כל יומין דהא ביתא קיים), ואילו כאן מדובר על 'מדינה'.

194 על דחיית בקשות ריב"ז ראו ישראל-טרן, אגדות החורבן, עמ' 60. בניגוד לדעתה, נראה שאספסיינוס נענה לבקשתו השנייה של ריב"ז לפתוח את השער המערבי (חזן-רוקם, רקמת חיים, עמ' 197; צפתמן, ראש וראשון, עמ' 148–151). צפתמן וחזן-רוקם סבורות שהמספר שם בפי ריב"ז בקשה בלתי אפשרית (הצלת ירושלים) כדי לנקותו מאשמה ולעז של דורות מאוחרים יותר (חזן-רוקם, רקמת חיים, עמ' 197; צפתמן, ראש וראשון, עמ' 147). ייתכן שכך, אבל לדחייה זו יש משמעות נוספת, דהיינו צמצום איכותו של הגמול ועל ידי כך גם צמצום חשיבותה ומשמעותה של הנבואה. לאור זה עולה מרכזיותו של הסיום באיכ"ר, המתאר את הנקמה בדוכס הרשע.

195 בעניין זה עסקתי בהרחבה במקום אחר (בן שחר, היסטוריה, עמ' 207–210).

196 כאשר בוחנים את היחידה הרחבה יותר של אגדות החורבן, הפותחת בסיפור קמצא ובר קמצא ומסתיימת בהתגירותו של אונקלוס (בן אחותו של טיטוס), אפשר לעמוד על נקלה, על ידי השוואת המקבילות, על המקורות הרבים ששולבו בסיפורו של הבבלי: קמצא ובר קמצא והקרוב לשלום הקיסר – איכ"ר ד, ב (וראו הערך ביטול הקרבן לשלום הקיסר); נירון וראשית המצור – אין מקבילה; שלושת העשירים ושרפת התבואה – איכ"ר א, ה – שרפת מחסני המזון מופיעה

אינו מובן. בבבלי נפתרת הבעיה בפנייתו של ריב"ז לאבא סיקרא: 'חזי תקנתא לדידי ואיפוק, איפשר דהוה הצלה פורתא' (=ראה תקנה עבורי ואצא, אפשר שתהא הצלה מועטה).¹⁹⁷ ריב"ז יוצא מירושלים כדי לבקש הצלה מועטה. יציאתו מהעיר אינה נובעת מתסכול פוליטי או מחשש אישי אלא מהרצון להציל את מה שאפשר. יציאתו נושאת על כן אופי של שליחות, ועל ריב"ז להתייצב לפני המפקד הרומי כדי לבצע את השליחות שהטיל על עצמו. יתרה מזאת, דווקא לגבי גרסת הבבלי נכונים דברי אלון, שהנבואה היא רכיב חיוני ביציאת ריב"ז. החכם היהודי אינו ידוע לקיסר כלל ועל כן עליו להביא עמו 'נדוניה' כלשהי. נדוניה זו היא הנבואה על עליית אספסיינוס.¹⁹⁸ הבבלי מודע היטב למרכזיותה של הנבואה בתכניתו של ריב"ז, ועל כן היא נעשית לחרב פיפיות, העשויה להביא לידי הצלחת השליחות או למותו של ריב"ז, כפי שאומר אספסיינוס: 'אמר ליה: מחייבת תרתי קטלי. חדא, דלאו מלכא אנא; ועוד אי מלכא אנא, אמאי לא אתית לגבאי? (=מתחייב אתה שתי מיתות, אחת שאינני מלך. ועוד, אם מלך אני מדוע לא באת אצלי).'¹⁹⁹ על זה עונה ריב"ז: 'איברא מלכא את, דאי לאו מלכא את, לא הוה מימסרא ירושלם בידך, דכתיב "והלבנון באדיר יפול" (ישעיהו י 34)... ודקאמרת: אי מלכא אנא אמאי לא אתית לגבאי, בריוני דאית בן לא שבקי' (=אכן אתה מלך, שאם אין אתה מלך לא הייתה ירושלים נמסרת בידך... ושאמרת: אם מלך אנכי, למה לא באת אלי, הבריונים שיש בה [=בירושלים] לא התירו [לי]). יש לשים לב שריב"ז אינו מנבא את חורבן המקדש, כמו ביתר הגרסות, אלא את נפילת העיר.²⁰⁰ הוא מציג

גם באדר"ג (נו"א, פרק ו; נו"ב, פרק ז), אבל אין היא חלק מסיפור היציאה, וראו להלן בערך שרפת אוצרות התבואה; מרתא בת בייתוס – חלקים מהסיפור נמצאים בירושלמי, כתובות ה, ט (ל ע"ב-ע"ג), עמ' 985-986 (ראו בערך האם שאכלה את בנה); יציאת ריב"ז – איכ"ר א, ה, אדר"ג נו"א, פרק ד, אדר"ג נו"ב, פרק ו; טיטוס והיתוש – ויק"ר כב, ג, עמ' תצט-תקב, אדר"ג נו"ב, פרק ז (וראו הערך טיטוס בקודש הקודשים); גיורו של בן אהותו של טיטוס – אין מקבילות. עיון מפורט יותר גם יכול להצביע אילו גרסות העדיף הבבלי כאשר הסיפור קיים בשתי ורסיות. כך למשל, אף שעיקרי סיפור יציאת ריב"ז מופיעים הן באיכ"ר ובן באדר"ג, הרי בפרטים מסוימים קרוב הבבלי דווקא לאיכ"ר (כמו בעניין משל הדרקון והנעל), ובעניינים אחרים הוא קרוב לאדר"ג (בקשות ריב"ז). כל זה מלמד לכאורה על עבודת ליקוט ועריכה אינטנסיבית של עורכי הבבלי מתוך חומרים קדומים שאנו יכולים לזהותם, ורובינשטיין, סיפורים תלמודיים, עמ' 140-147, אכן ייחד דיון נרחב לדרך העריכה של שרשרת סיפורים זו. עם זאת, אין להסיק מכאן בהכרח שגרסת הבבלי מאוחרת מיתר הגרסות. בצד האפשרות שהבבלי ליקט ועיבד את החומר מתוך קבצים מוכרים (איכ"ר ואדר"ג [אולי מהדורה קדומה יותר?]), תיתכן האפשרות שהבבלי עשה שימוש עצמאי במסורות קדומות, שלאחר מכן, ומכל מקום בלי קשר לבבלי, סודרו באופן שונה ועובדו (או שמרו על צורתן) בקבצים מאוחרים יותר, וראו דבריו של רובינשטיין עצמו, שם, עמ' 169, בעניין היחס בין הבבלי לאדר"ג נו"א. ייתכן אף שקבצים אלו נטלו מתוך הבבלי ופירקו את גוש אגדות החורבן באופנים שונים. על האפשרויות השונות לבניית אילן יחס בין חיבורים שונים על פי מסורות מקבילות ראו הדברים הפרוגרמטיים של קיסטר, עיונים באדר"ג, עמ' 193-194.

197 צפתמן, ראש וראשון, עמ' 214, מדגישה את המניע האידאולוגי של הבבלי – הרצון להציג את ריב"ז בחיוב, ולא כמי שנמלט על נפשו. ואולם נראה לי שלשיקולים הספרותיים, היינו הצורך ליצור סיפור קוהרנטי מהחוליות השונות, יש חשיבות רבה בעיצוב הסיפור. חשיבות שאינה נופלת ממניעים אידאולוגיים אפשריים.

198 אלון, מחקרים, א, עמ' 251. ברוח זו הסביר את יציאת ריב"ז גם שליט, נבואות, עמ' תכג-תכה. המסקנות ההיסטוריות של שליט עשויות להידחות, אבל ניתוחו את סיפור היציאה מבהיר היטב את החשיבה הפוליטית העומדת בבסיס הסיפור בבבלי דווקא, ובייחוד מדוע ראה ריב"ז לנכון לנבא את עליית אספסיינוס.

199 קיסטר, ביאורים, עמ' 512, הערה 168, מסביר שגרסת הבבלי נובעת משיבוש בהבנת דברי אספסיינוס, ומציע את איכ"ר ענף א (הענף הבבלי!) כמקור לחוסר ההבנה ולשיבוש. מכל מקום גרסה זו 'עדיפה' מבחינה ספרותית מפני שהיא מעצימה את המתח כלפי הנושא המרכזי וסיבת היציאה – הצלחת שליחותו של ריב"ז.

200 כמעט כל עדי הנוסח של הבבלי מציבים את ירושלים במקום המקדש (למעט קטע גניזה אחד 'אי לאו דמלכא את לא הוה מימסרנא בידך'). בהתאם לכך, בחלק מעדי הנוסח אכן נעדרת ההשוואה לבנון=בית המקדש (ראו שינויי נוסחאות),

את עצמו חסר אונים נוכח הבריונים, ואז מתפתח דיון כיצד יש להציל את ירושלים מידי הבריונים השולטים בה.²⁰¹ במהלך הדיון מגיעה לאספסיינוס בשורת ההתקשרות והוא נחלה ברגלו. לאחר הריפוי שב אספסיינוס ומקשה על ריב"ז: 'מאחר דחכמיתו כוליה האי, עד האינדא אמאי לא אתית לגבי?' (כיוון שחכם אתה כל כך, למה לא באת אלי עד עכשיו?). גילוי החכמה, אליבא דאספסיינוס, אינו מקדם את שליחותו של ריב"ז. שאלתו החוזרת של אספסיינוס נועדה להדגיש את חשדנותו ולהחליש במידת מה את חשיבות הריפוי. כך מובלטת חשיבותה של הנבואה כסיבת המתנות.²⁰² ואכן רק בבבלי יש קשר של ממש בין הנבואה למתנות. כנגד אבדנה הצפוי של ירושלים, כאמור בנוסח הבבלי דווקא, מבקש ריב"ז את העיר יבנה.²⁰³ לסיכום, הבבלי הוא המקור היחיד השם את נבואת ריב"ז בלב העלילה, ובהתאם לכך עבר סיפור היציאה את ההתאמות נדרשות. ריב"ז מעוניין בהצלה מועטת ודבר זה מצדיק פגישה עם המצביא ומתנה בדמות הנבואה.

ג. פרקי חורבן

סיפור החורבן היה עשוי חוליות חוליות, פרקים פרקים, והללו סודרו בדרכים שונות בחיבורים התלמודיים שלפנינו. מה היה מקורן של החוליות השונות? והאם אפשר לזהות בין החוליות הללו גם מדבריו של יוספוס עצמו? בזיקות האפשריות ליוספוס אעסוק בהמשך. בשלב זה אצביע בקצרה על מקורות אפשריים נוספים. בכל גרסות הסיפור יש רכיב אחד דומה מאוד: יציאת ריב"ז בדמות מת ושני תלמידיו, ר' אליעזר ור' יהושע, המוציאים אותו מהעיר. בנוסח איכ"ר יציאת ריב"ז נעשית כאמור בלי שום קשר לאספסיינוס. בכל הגרסות האחרות כבר נרמז על זיקה אפשרית בין המצביא הרומי לחכם היהודי. מסתבר שהפער שנשמר באיכ"ר מלמד על כך שיש לראות את סיפור היציאה מירושלים בדמות מת כסיפור עצמאי, שסופר לראשונה בחוג תלמידיו של ריב"ז. סיפור זה נועד לתאר כיצד על אף אימי המלחמה הצליח ריב"ז לצאת את העיר בסיוע תלמידיו. בגרסתו הראשונית כמעשה חכמים המסופר בחוג התלמידים לא עסק הסיפור בעמידתו של ריב"ז מול אספסיינוס, וקרוב לוודאי שאף לא בדעתו

שהרי כעת אין בה עוד טעם. במקום זה הביא הבבלי את הפסוק בלי להבהיר מהו הלבנון, וצירף עוד פסוק כדי להוכיח ש'אדיר' פירושו מלך. ייתכן שהדרשה המזהה את הלבנון עם המקדש, המופיעה בכתבי יד אחדים (ובהם בנוסח הפנים של פרק זה, וראו שינויי נוסחאות), היא תחיבה משנית של הדרשה המוכרת לבנון=מקדש.

201 וכאן מופיע משל החבית והדרקון, שנמצא גם באיכ"ר, אלא ששם הדיון מתנהל לפני הדוכסים, וכאן אספסיינוס הוא המקשה. זוהי דוגמה נאה לקושי ביצירת כרונולוגיה יחסית בין הגרסות השונות. מצד אחד נראים דבריה של צפתמן, ראש וראשון, עמ' 215, שהבבלי משמר את הגרסה הקדומה יותר של סיפור המשל; אך מצד אחר, עריכת הסוגיה כולה נעשתה מן הסתם לאחר שאיכ"ר כבר היה ערוך. בעוד יחידת המשל באיכ"ר היא עיבוד הנובע מהצורך לשלב את ריב"ז בעלילת הדוכסים, הרי בבבלי עניין הדוכסים אינו מופיע כלל. המעטפת הבבליית המאוחרת שומרת במקרה זה על שלב קדום יחסית של המשל.

202 וזאת בשונה מיובל, מיתוסים משותפים, עמ' 93-95, שטען כי ריפוי של אספסיינוס על ידי ריב"ז מקביל לריפוי של קונסטנטינוס על ידי סילבסטר, ועל כן יש לראות בריפוי דווקא את סיבת המתנה. בהמשך, עמ' 95-96, מתמודד יובל עם העדר מקבילה לנבואה בסיפור הנוצרי.

203 יש לצרף לנימוק זה, שנראה לי עיקרי, טעם נוסף. שוורץ, מקדש או עיר; מק"ב, מהדורת שוורץ, עמ' 36, עמד על כך שאחד ממאפייניה של ההיסטוריוגרפיה הגלותית היא התמקדותה בעיר ירושלים במקום במקדש. הסטת המבט מהמקדש לעיר יכולה לעלות בקנה אחד עם זהותו הגלותית של החיבור. למעשה אין זו אלא השלמה לטיעון העיקרי, שלפיו הסיפור מעמיד את יבנה כתחליף לירושלים.

של ריב"ז על המורדים.²⁰⁴ סיפור נוסף שנוצר בחוגי החכמים הוא תיאור ריפוי של ר' צדוק, כפי שכבר העירו חוקרים.²⁰⁵

עוד יחידה הניתנת לזיהוי היא 'יחידת הרעב'. באדר"נ על שני נוסחיו תיאורי הרעב מובאים במנותק מסיפורו של ריב"ז. ביחידה זו אין זכר לחכמים והיא עוסקת בבני ירושלים, באספסיינוס ובקנאים. ביחידה זו נשמר התיאור השלילי ביותר של הקנאים כשורפי האוצרות וכמי שהכשילו את מאבקם של אנשי ירושלים באספסיינוס. הקרבה בין סיפור זה לתיאורי הרעב הקשים ולניגוד בין אנשי ירושלים לקנאים אצל יוספוס, מלמדת שסיפור זה משמר הדים מימי החורבן.²⁰⁶ נראה שזהו סיפור שהילך בקרב הניצולים מירושלים ועסק ברעב הקשה ובדימוי השלילי של הקנאים. אפשר להניח שהזמנים הקשים ובייחוד הרעב הותירו את חותמם בזיכרונו של יוספוס כמו גם בזיכרונו של קבוצות חברתיות שונות ובהן החכמים ומספרים עממיים. לעומת זאת, יחידות אחרות בסיפור, ובייחוד הנבואה והעמידה לפני אספסיינוס, מגלות קרבה רבה יותר לסיפורו של יוספוס, ואעבור כעת לבחון אותן.

הצעה חדשה: ממדרש לנבואה

נבואת יוספוס הייתה בעבורו נקודת מפנה אישית וספרותית. הנבואה הפכה אותו ממצביא יהודי מובס לסופר בעל השראה המסוגל לפענח את תולדות מלחמת היהודים ברומאים הן באוזני בני עמו והן בעבור הדורות הבאים. במרבית הגרסות של יציאת ריב"ז בספרות חז"ל אין הנבואה תופסת מקום מרכזי. באדר"נ נו"א הנבואה היא יחידה עצמאית שאינה משפיעה על העלילה כלל. בנו"ב שולבה הנבואה במסגרת סיפור יציאת ריב"ז מירושלים, אך אין היא משפיעה על מתנת אספסיינוס. גם באיכ"ר אין קשר ישיר בין מתנות הקיסר לנבואה, ותשומת הלב מוסטת מיחסי ריב"ז ואספסיינוס להתמודדותו של הראשון עם הדוכס הרשע. רק בתלמוד הבבלי הנבואה היא עוגן מרכזי שעליו מושתת הסיפור. עולה אפוא שנבואת ריב"ז לא הייתה מעיקרה חלק מסיפור היציאה ולא היוותה גרעין ספרותי שסביבו נארג הסיפור. לפיכך יש למקד את ההשוואה בין הסיפור התלמודי ליוספוס בשאלה: האם הנבואה שניבא ריב"ז לאספסיינוס קשורה באופן כלשהו לנבואה של יוספוס לאספסיינוס? מהבבלי עולה שאלה נוספת: האם מכך שדווקא בבבלי הנבואה מקבלת משקל רב יותר, בדומה במידת מה לאופי הסיפור של יוספוס, אפשר ללמוד על היכרות כלשהי של הבבלי עם כתבי יוספוס, עם האיש יוספוס, או לכל הפחות עם המשקל הרב שהוא ייחס לנבואתו?

דברי ריב"ז לאספסיינוס מורכבים משני חלקים: הראשון אמירה על התקסרותו העתידית של אספסיינוס בדרך של הכרזה או קביעה, והחלק השני הוא גיבוי או הוכחת הדברים באמצעות מדרש על ישעיהו י 34. דיוויד אוון הגדיר סוג זה של נבואות, המצוי בעיקר בספרות חז"ל, *sapiential prophecy*,

204 באדר"נ על שני נוסחיו אין זכר למעורבות המורדים ביציאתו של ריב"ז. אמנם ביחידה הראשונה של הסיפור ריב"ז מתעמת עם המורדים, אבל אם באיכ"ר נוספה דמותו של בן בטיח כדמות מתווכת בין ריב"ז למורדים, והוא אף מסייע לו לצאת, הרי באדר"נ יציאת ריב"ז נעשית בחוג התלמידים בלבד.

205 ראו לעיל, הערה 191.

206 ביטוי מובהק לקדמותו של הסיפור נמצא באדר"נ נו"א המאשים את ה'קנאים' בשרפת האוצרות. ביטוי זה משמר את כנייה של אחת מקבוצות המורדים, שבה תולה יוספוס את עיקר האשם בחורבן, וראו להלן בערך שרפת אוצרות התבואה.

כלומר נבואות שאינן מבוססות על הטענה להשראה אלוהית אלא על היכולת לפענח נכונה את פסוקי המקרא.²⁰⁷ לשון ההצעה לדרשה באדר"נ נו"א, 'כך מסור לנו', רומזת שהדרשה הייתה יחידה עצמאית שצורפה למעמד המפגש בין החכם למצביא. הנרטיב המפותח באיכ"ר-בבלי-אדר"נ ב מצרף את ההכרזה והדרשה לסיפור אחד, אך עיקר הדרשה נותר בעינו.²⁰⁸ ראינו שדרשת ריב"ז עשויה להיות תגובה לפרשנות המשיחית-האסכטולוגית של המורדים לנבואת ישעיהו על אשור, וחלק ממלחמת הדרשות שקדמה לחורבן, ואין היא קשורה לנבואתו של יוספוס. אפילו אם נשער, כפי שחלק מהחוקרים סבורים, שכאשר יוספוס מזכיר את האורקל הדר-משמעי, שממנו הושפעו המורדים היהודים, כוונתו לפסוק 'והלבנון באדיר יפול', עדיין אין לנבואה סתומה זו, ותהא פרשנותה אשר תהא, דבר עם נבואתו של יוספוס לאספסינוס. נבואת יוספוס הרי אינה נתמכת בפסוקים ואינה תולה את התקשרותו בחורבן המקדש. והנה ככל שאנו מכירים בעצמאותה של הדרשה ובניתוקה מהסיפור על עמידת ריב"ז לפני אספסינוס, כך מתהדק הקשר בין נבואת יוספוס לעצם המפגש בין ריב"ז לאספסינוס. יתרה מזאת, גם אם אין קרבה לשונית בין ה-acclamatio של יוספוס, המובאת לפנינו ביוונית, לבין זו של ריב"ז הניתנת בלטינית, עדיין יש דמיון תוכני בין שתי ההכרזות. לכן המסקנה המסתברת היא, שהבאתו של ריב"ז לפני אספסינוס נוצרה על ידי מספר שהכיר את סיפורו של יוספוס. סיפור זה היה ידוע היטב כבר במהלך המרד, כפי שכותב יוספוס עצמו (מלח' ג 438-439). המספר, שייחס לריב"ז את מעשהו של יוספוס, צירף לסיפורו דרשה קדומה ומוכרת, שעיקרה אמנם הידיעה על החורבן העתידי של המקדש, אבל בהקשרה החדש נהפכה לנבואת ההתקשרות של אספסינוס.

היכרות עם סיפורו האישי של יוספוס עולה גם מתיאור המתנות שהעניק אספסינוס לריב"ז באיכ"ר. במדרש זה ריב"ז לא קיבל את יבנה. אספסינוס הציע לו להוציא מהעיר את קרוביו או אוהביו, וריב"ז הציל את תלמידי החכמים. בדומה לכך יוספוס מספר שטיטוס אישר את שחרור בני משפחתו של יוספוס ועוד ידידים רבים שלו. ובדומה לרופאים ששלח אספסינוס לרפא את ר' צדוק, על פי בקשת ריב"ז, כך דאג טיטוס להעניק טיפול רפואי לשלושה ממקורביו של יוספוס. אבל יש לשים לב שיוספוס מספר דברים אלו רק בחיי יוסף, ואין להם שום הד וזכר במלחמת היהודים. ואף כאן ייתכן שהמספר החז"לי הכיר על פי השמועה את המתנות שניתנו ליוספוס ו'העביר' אותן תוך התאמות לריב"ז.

עם זאת, יש להעלות שתי הסתייגויות נגד יצירת זיקה ישירה ומידית בין סיפורו (לא ספריו!) של יוספוס לצרור הסיפורים באיכ"ר. ראשית, מיוספוס עצמו אנו יודעים על עוד יהודים שמסרו את עצמם לרומאים, ואף דיברו ישירות עם אספסינוס או עם טיטוס.²⁰⁹ ועוד, לכוהנים הגדולים ובניהם, שברחו לטיטוס לאחר הפסקת קרבן התמיד, היינו לקראת סופה של המלחמה (מלח' ו 114), הובטח שרכושם יוחזר להם ולעת עתה הם ישבו בגופנא (מלח' ו 115).²¹⁰ עולה אפוא שהנוהל של הענקת מתנות והטבות

207 אוון, נבואה, עמ' 144. אמנם אוון אינו מזכיר בדיון זה את נבואת ההתקשרות של ריב"ז, אך הוא מביא כדוגמה לנבואות חכמה את דברי ריב"ז על החורבן הצפוי של ההיכל, הדומים מבחינה מבנית לדבריו לאספסינוס.

208 אפשר לראות בדברי ההקדמה באדר"נ נו"ב 'כך כתוב בתורתנו' מעין לשון הצעה המקבילה ללשון ההצעה באדר"נ נו"א.

209 חבורות של אנשים שנמלטו מירושלים במהלך חורף שנת 68 ביקשו מאספסינוס לכבוש את ירושלים (מלח' ד 410-411).

בד' באדר אותה השנה כבש אספסינוס את גדרה על פי בקשתם של עשירי המקום (שם 415). מנאיוס בן לזרוס ברח מירושלים בעיצומו של מצור טיטוס ודיווח לו על מניין המתים (מלח' ה 567), ולאחריו נמלטו עוד רבים מבני האצולה העירונית (שם 569), אם כי לגביהם לא נאמר אם נפגשו עם טיטוס.

210 אלון, מחקרים, א, עמ' 226-230, דחה את דברי יוספוס בעניין זה וסבר שהוא ביקש לכסות על המדיניות האכזרית של

לנכבדים ובעלי השפעה מקרב האוכלוסייה המקומית היה תקף לא רק כלפי יוספוס; על כן ייתכן שההטבות שקיבל ריב"ז אינן הד לסיפורו האישי של יוספוס דווקא, אלא לנוהל רחב יותר שהפעילו הרומאים כלפי נכבדים יהודים.²¹¹

ההסתייגות השנייה נוגעת למהימנותם של דברי יוספוס באוטוביוגרפיה שלו. במלחמת היהודים אין זכר לפעולתו בתחום פדיון שבויים, על אף שנוכחתו כתועמלן רומי מתועדת היטב. עוד מספר יוספוס במלחמת היהודים, שלאחר נפילת ירושלים נכנס טיטוס לעיר וסקר את ביצוריה. במהלך הסיור הוא שחרר 'את כל האנשים שנאסרו ביד העריצים והיו במגדלים' (מלח' ו 412). הואיל ויוספוס מספר בח"י שהוא שחרר את אחיו, בני משפחתו ועוד מקורבים, הדעת נותנת שהללו לא נמנו עם המורדים, אלא עם מתנגדי המרד.²¹² אם כן, שמא האסירים שטיטוס שחרר, חלקם לפחות,²¹³ לא היו אלא האנשים שיוספוס טוען שהוא שחרר? לשון אחר, ייתכן שבערוב ימיו, בעת שכתב את הסעיפים האחרונים באוטוביוגרפיה, ייחס יוספוס לעצמו את מעשהו של טיטוס.²¹⁴ אם כן, אזי בקשת השחרור של ריב"ז אינה תלויה דווקא בסיפורו האישי של יוספוס, אלא במעשיו של טיטוס מיד לאחר החורבן.

סיכומו של דבר, במרוצת מאות השנים שלאחר החורבן הילכו סיפורים שונים על אירועי הימים ההם בקרב קבוצות שונות. סיפורים אלו נאגדו, נאספו ונערכו באוספים שונים. הגרסות השונות של סיפורי החורבן בקורפוסים של חז"ל הם ביטוי הן למגוון הסיפורים והן ליכולתם של העורכים לדלות חוליות

הרומאים. לעומת זאת, שוורץ, יוספוס ופוליטיקה יהודאית, עמ' 80, קיבל את הדברים כפשוטם והצביע על היתרונות שבמדיניות כזאת. וראו במיוחד את דבריו נגד אלון, שם, הערה 94.

211 שוורץ, יוספוס ופוליטיקה יהודאית, עמ' 80-81. אבל גודמן, מעמד, עמ' 231-233, סבור, בדומה לאלון (הערה קודמת), שכבר במהלך המלחמה קבלו הרומאים החלטה עקרונית שלא להישען עוד על ההנהגה המקומית, והיחס האדיב היה מן השפה ולחוץ בלבד ולצורכי המלחמה.

212 חיי יוסף, מהדורת מייסון, עמ' 166, הערה 1721, מסיק על סמך ח"י 419, שאחיו של יוספוס, ששחרר על ידו, נכלא בידי המורדים יחד עם אביו (מלח' ה 533, 544-545). הואיל ואחיו שוחרר יחד עם עוד חמישים ידידים, יש להניח שגם אלו נאסרו בידי המורדים.

213 מייסון סבור שהקבוצה השלישית ששחרר יוספוס ומנתה 190 איש (ח"י 419) נבחרה מהאנשים שנשבו בידי הרומאים בהר הבית (מלח' ו 414-419), וזאת מפני שיוספוס מספר שהוא מצא את האנשים בסביבת המקדש (חיי יוסף, מהדורת מייסון, עמ' 166, הערה 1725). אם כן, קבוצה זו אינה יכולה להיות זו ששחרר טיטוס ונמצאה במגדלים (מלח' ו 412).

214 מהסעיפים האחרונים של חיי יוסף עולה תמונה שונה, שלא לומר הפוכה, של פעילותו בירושלים בזמן המצור. כאמור, במלחמת היהודים יוספוס נואם פעמיים בפני אנשי ירושלים ומפציר בהם להיכנע. לעומת זאת, בח"י הוא מסתפק רק בתיאור ניסיונות ההתנקשות בחייו מצד היהודים והרומאים (ח"י 416). מנגד הוא מרחיב בעניין פעולתו לשחרור שבויים (ח"י 418-421), ועל כך לא נאמר דבר במלחמת היהודים. הסתירות בין ח"י למלחמת היהודים נידונו בהרחבה בידי כהן, יוספוס בגליל, אבל הוא לא התייחס לעניין הזה. גם פנינה שטרן, שעסקה לאחרונה בחיי יוסף, לא התייחסה לסתירה זו. נראה שאפשר ליישם במקרה זה כמה מסקנות כלליות שהעלה המחקר על האוטוביוגרפיה של יוספוס. מייסון בחיי יוסף, מהדורת מייסון, עמ' xliv-xlix, טען שמגמתו העיקרית של הספר היה פרסום שמו הטוב של יוספוס, הן על ידי הכפשת אויביו והן על ידי תיאור חיובי שלו עצמו. לעניינינו חשוב לציין, שלדעת מייסון האמת ההיסטורית לא עניינה את יוספוס כלל כשכתב את החיבור הזה, בניגוד לדרך שכתב את מלחמת היהודים. הוא שינה שמות, תאריכים ופרטים אחרים כדי שדמותו תהיה באור חיובי. פנינה שטרן, חיי יוסף, עמ' 77-79, מוסיפה על כך שהואיל וח"י יועד להגנת המוניטין של יוספוס בקרב קהל נכרי, היה חשוב לו להציג את עצמו כמי שזכה להענקות והטבות מהמשפחה הקיסרית, ובכלל זה נכסים והיענות לבקשות אישיות. אי לכך ברור שליוספוס לא היה עניין להזכיר את מעשיו כמוכיח בשער לאנשי ירושלים ערב החורבן, והוא העדיף להציג את עצמו כמי שמנסה להציל את היהדות והיהודים לאחר החורבן.

שוונות מתוך מאגר המסורות ולצרפן זו לזו.²¹⁵ השאלה שנידונה בפרק זה הייתה: האם ובאיזה אופן הושפעו סיפורים אלו מחייו ומספריו של פלאוויוס יוספוס? אך טבעי הוא, שהואיל וחכמים ויוספוס מספרים על החורבן, נמצא נקודות קרבה וזיקה ביניהם, לא מפני שזה הכיר את זה, אלא מפני שהן זה והן זה היו עדים לאותו האירוע. ואכן במהלך הפרק נידונו נקודות משותפות רבות בין סיפורי החורבן התלמודיים לתיאורי יוספוס, כמו גם לתיאורי התקופה של היסטוריונים יוונים ורומים. ואולם בפרק זה ביקשתי לבדוק, האם בספרות חז"ל יש ביטוי להיכרות עם יוספוס דווקא. והנה על אף הדמיון בנקודות שונות, אי אפשר להראות שסיפורי חכמים נובעים מקריאה או היכרות עם מפעלו הספרותי של יוספוס, לכל היותר ניתן לומר שדמותו של המצביא-ההיסטוריון ומעשיו היוו מקור השראה לסיפור הנבואה על התקסרות אספסיינוס.²¹⁶ עם זאת, סיפורו האישי של יוספוס לא השפיע באופן מכריע על סיפורי החורבן. אם אצל יוספוס הנבואה היא רגע מפנה אישי וספרותי, הרי במרבית הגרסות ליציאת ריב"ז הנבואה אינה במוקד העלילה.

אמנם בתלמוד הבבלי תופסת הנבואה לאספסיינוס מקום מרכזי יותר, ועמדתו על הקשרים שטווה התלמוד בין הנבואה לחוליות המוקדמות והמאוחרות בסיפור יציאת ריב"ז מירושלים, אבל אליבא דאמת לא הנבואה היא שעניינה את הבבלי, אלא מתנותיו של אספסיינוס.²¹⁷ על בקשותיו של ריב"ז מובאת ביקורת משמו של ר' עקיבא או רב יוסף, אך התלמוד מסביר כי אלה היו ה'הצלה פורתא' שלשמה יצא ריב"ז מירושלים, וכך נוצר הקשר בין ראשית הסיפור לסופו. אם כן, גם בתלמוד הבבלי הנבואה אינה באה לשמה, אלא היא משועבדת למתנותיו של אספסיינוס. המודעות של הבבלי למרכזיותן וחיבותן של מתנות אלו מסיבות תרבותיות ואידאולוגיות היא שגרמה לעיצוב מחדש של הנבואה במסגרת הסיפור.²¹⁸ לא כן יוספוס. לדידו הנבואה היא נקודת השיא של חייו ולאורה הוא ימשיך לפעול, להטיף ולכתוב. אבל בעבור חכמים השמועות על מפקד הגליל היו רק חוט נוסף שאותו ארגו מספרים שונים בזמנים שונים בעלי נטיות אידאולוגיות וספרותיות שונות ומגוונות לתוך סיפורם על ימיה האחרונים של ירושלים.²¹⁹

215 עמדתו בהרחבה על המתח שבין החוליות השונות של סיפור החורבן באיכ"ר ובבבלי, אך הדברים הללו נכונים גם לאדר"ג. אלון טען שמיקום הנבואה לפני המתנה בנו"ב הוא שיבוש של מסורת נו"א, הגורסת שאספסיינוס העניק לריב"ז את המתנות בשל נאמנותו לקיסר (לעיל, הערה 177). יש להוסיף על כך את המתח הקיים בשני הנוסחים בין הקרבה היחסית של ריב"ז למורדים לבין הצורך להוציאו בארון, והוויכוח עם השומרים (לעיל, ליד הערה 71).

216 כיצד הגיעו הסיפורים והשמועות על יוספוס לאוזני החכמים הוא עניין אחר שאפשר להעלות לגביו רק השערות.
217 אלון מחקרים, א, עמ' 219, הערה 3 ציין שהחוקרים שראו במתנת יבנה את העיקר בנו את טיעונם על התלמוד הבבלי דווקא. לכך מסכימה גם ישראל-טרן, אגדות חורבן, עמ' 96-97. זוהי כמובן גם שיטתו של רובינשטיין, שרואה בסיפור יציאת ריב"ז סיפור מופת לשאלת האחריות המנהיגותית, וראו במיוחד דברי הסיכום שלו, סיפורים תלמודיים, עמ' 168-169. בווארין, מצדה, עמ' 321-324, הרחיק לכת וטען שסיפור יציאת ריב"ז (כפי שהוא בבבלי) מהווה בה בעת סיפור יסוד ליהדות הרבנית וסיפור שמתנגד לאתוס מצדה.

218 שרמר, היסטוריוגרפיה סתמאית, עמד על עצמתה של האגדה בעיני הדורות הבאים והשפעתה על המחקר ההיסטוריוגרפי כאגדת יסוד של התרבות הרבנית.

219 על הערכים האידאולוגיים והמציאות ההיסטורית המשתנה שהשפיעו על סיפורי החורבן השונים ראו במיוחד ישראל-טרן, אגדות החורבן, עמ' 96-102; צפתמן, ראש וראשון, עמ' 105-106. אשר לדגמים ספרותיים ששימשו בסיפור יציאת ריב"ז ראו טרופר, ריב"ז.