

הנתונים הכרונולוגיים לפי המקורות השונים

| פרקי ר' אליעזר | מנין מדיקה         | יוסף בן מתתיהו | מדושים             | קדמוניות המקרא | ספר חובלות   | תרגום השבעים | מקרא       | מבירת בין הכתרים עד ליציאת מצרים | מבירת בין הכתרים עד לירידת יצחק |
|----------------|--------------------|----------------|--------------------|----------------|--------------|--------------|------------|----------------------------------|---------------------------------|
| 430            | 430                |                | 430                | 430            |              |              |            |                                  |                                 |
| 30             |                    |                | 30                 |                |              |              |            |                                  |                                 |
| 400            | (400)              |                | 400                |                | 425<br>[430] |              |            |                                  |                                 |
|                |                    |                | 190                |                |              |              | 190        |                                  |                                 |
|                | (70)               |                | (70)               |                |              |              |            |                                  |                                 |
|                | 140                |                | (140)              |                |              |              |            |                                  |                                 |
| 210            | 210 (א)<br>215 (ב) | 215            | 210                | 210            |              |              | פחות מ-350 |                                  |                                 |
|                | 140                |                | (140)(א)<br>86 (ב) |                |              |              |            |                                  |                                 |
| 400            |                    |                | 400                |                |              |              | 400        |                                  |                                 |
| 210+5          | 210 (א)<br>215 (ב) | 215            | 210                | 210            |              |              | 430?       |                                  |                                 |

פרק חמישי

האמנם אגרות חשמונאיות ואנטי-חשמונאיות ?

בעיית הפרשנות האקטואלית של האגדה

פרשנות האגדה, ובייחוד חשיפת משמעותה האקטואלית על רקע נסיבות הזמן שבו נוצרה, בעייה סבוכה היא ואין לה פיתרון קל וחד-משמעי. שכן אין להימנע ממידי רבה של ניחוש, שעה שאנו מחפשים בדרשותיהם של חז"ל לכתובים ובסיפוריהם הבאים להרחיב את דברי המקרא עצמו הבעת דיעות ונקיטת עמדה כלפי בעיות זמנם-הם. אמנם לית מאן דפליג שהיו להם לבעלי-האגדה מגמות וכוונות אקטואליות בהרבה מדבריהם. אולם, כיוון שמגמות אלו לא נאמרו במפורש אלא לבשו לבוש של סיפורים מקראיים ונרמזו בין השיטין בלבד, אין לדעת בוודאות אם אכן קיימות הן באגדה זו או זו. ואם תמצוי לומר, כי זרותה של האגדה — ריחוקה מהנאמר בכתוב עצמו וניסיונותיה לתאר את מאורעות התנ"ך ואת דמויותיו תיאורים בלתי-צפויים ושרירותיים לכאורה, שאין להם אחיזה בפתוב — כי הם-הם המעידים עליה בדרך-כלל שיש דברים בגו, הרי עדיין רחוקים אנו מזיהויין של אותן הכוונות הנסתרות. ואף אם נמצא הסבר סביר לדברים, לאור פולמוס מסויים או בעיה אקטואלית בימיהם של יוצרי אותה האגדה, אין זה בהכרח ההסבר היחיד שאפשר להעלותו על הדעת, ואין כל ודאות שאכן קולע הוא אל הכוונה המקורית. ואף זאת: חלק ניכר מן היצירה האגדית הגיע אלינו בעילום שם, ולכן אף זמן יצירתה מוטל בספק. ואם כן, הניחוש הוא כפול ומכופל: האמנם התכוונו בעלי-האגדה בכלל למאורעות זמנם ולנסיבותיהם? על רקע איזו תקופה נוצרה האגדה? לאלו בעיות היא מתייחסת ואיזו עמדה היא מבקשת לנקוט?

גם חוקרים ידועי-שם נכשלו מידי פעם בכגון אלו. הם העלו סברות ופירושים אקטואליים-היסטוריים לאגדות מסויימות, שאין להם על מה לסמוך ואף אפשר להפריכם. ברם, אין מנוס מהתמודדות עם כוונותיה הסמויות מן העין של האגדה במקום שאנו חשים בקיומן: שאם נימנע מתוך זהירות יתירה מכל ניסיון לרדת לסוף דעתם של חז"ל בדרשותיהם ובפירושיהם, נמצא מחטיאים את משמעותן האמיתית של אגדות כאלה והן תהפוכנה בידינו לכלים ריקים מתוכן. אין להת-

חמק איפוא מן האתגר של 'הפרשנות האקטואלית', כשיש יסוד להניח שהדברים לא נאמרו רק לפי תומם לשם הרחבת הסיפור ולמטרות פרשניות גרידא. אולם, בשל הסיכון הכרוך בנסינות אלו עלינו לנהוג בקפדנות יתירה בבירור כל הנתונים הניתנים לבירור. בייחוד אמורים הדברים לגבי ניתוח מלא של כל הנתונים הכרונולוגיים. ואף במקום שאין לנו שמות של חכמים, ואין איפוא בידינו לייחס את האגדה לזמן מוגדר אלא בדרך השערה, עדיין אין אנו פטורים מן הניסיון לקבוע לפחות כרונולוגיה יחסית באמצעות ניתוח ספרותי בעיקר. שכן רוב האגדות מן הסוג הזה הגיעו לידינו במספר גירסות שונות, ויש ביניהן הבדלים של ממש בפרטי התיאור, שמאחוריהם מסתתרים לא-פעם גם שינויי עמדה ומגמה. גירסות אלו מייצגות מן הסתם שלבים בהשתלשלותה של האגדה; ואין לנו רשות להתעלם מבעיית סדרם הכרונולוגי של השלבים, לפני שנוכל להעלות סברות לגבי משמעותו הנסתרת של כל אחד מהם. ויש שלפחות במקרים מסויימים אפשר ללמוד מניתוח השוואתי של השלבים והגירסות, מה היו המניעים שהביאו ליצירת אגדה פלונית בכלל ולהתהוותן של גירסותיה השונות בפרט. האם עמדו בעלי-האגדה בראש ובראשונה בפני קשיים פרשניים, שעמדם נאבקו ולהם חיפשו פתרונות; או שמא ביקשו להשמיע דיעות ולנקוט עמדה לבעיות בוערות של הזמן, כשהכתוב שימש להם אמתלא או אסמכתא פור-מאלית בלבד? רק לאחר בדיקה מדוקדקת כזאת נוכל להשיב במידה של ביטחה על השאלה, אם אמנם יש לחפש באגדה זו מגמות אקטואליות ומה טיבן.

בקביעת מגמות פולמוסיות באגדות רבות הפליג במיוחד ר' אפטוביצר בספרו על פולמוס המפלגות בתקופת החשמונאים כפי שהוא משתקף בספרות ה'רבנית' והחיצונית. הוא מניח, ללא כל היסוס, שחטיבות שלמות של אגדות בנושאים שונים נוצרו על רקע זה. לדעתו ניכרות עקבותיו של הפולמוס בין תומכי המלוכה החשמונאית לבין מתנגדיה בקשת רחבה של נושאים שבעלי-האגדה נזקקו להם— כגון מעשה יהודה ותמר, השאלה אם עמונית ומואבית כשרות לבוא בקהל, המחלוקת אם אליהו כהן היה או משבט אחר, תפקידים משיחיים שמייחסים לדמויות שונות, ועוד כהנה וכהנה. ואף-על-פי שחלק ניכר מן הפרשנויות האקטואליות שלו נראות כנטולות יסוד, ואף אין שום סיבה להעתיק את זמן יצירתן של כל האגדות הללו, הידועות לנו לרוב מפי תנאים ואמוראים בלבד, מאות שנים לאחור; דומה שאין גם להתעלם מגישתו ומה-בריו. כי מקצת האגדות הללו נראות סבירות מאוד דווקא על הרקע ההיסטורי המשווער, והן חסרות הסבר ומשמע על כל רקע אחר. ויש שההשערות שלו אף מבוססות על חומר חיצוני הקרוב יותר לתקופה האמורה. אלא שאסור להסתפק בקביעה הכוללת כי הפירוש הקושר את התהוותה של אגדה מסויימת לפולמוס של תקופת החשמונאים הוא בגדר האפשר, כפי שנוטה אפטוביצר לעשות לעתים רבות מדי. כל ניסיון פרשני כזה טעון דיון ממצה לגופו; ורק אם אגדה

מסויימת על כל גירסותיה הולמת בדיוק את הרקע המוצע ואינה מתיישבת עם שום תקופה אחרת ונסיבות אחרות, נוכל לקבל פירושים נועזים כאלה כסבירים. נפתח בכמה דוגמות של פירושי אפטוביצר— ובראשן אחדות הנוגעות לנוסחי תפילה קדומים. בברכה השלישית שלאחר ההפטרה אנו מבקשים על הידוש מלכות בית דוד, ובנוסח השגור בפינו נאמר: 'שמחנו ה' א' באלהיו הנביא עבדך ובמלכות בית דוד משיחך, במהרה יבוא ויגל לבנו. על כסאו לא ישב זר ולא ינחלו עוד אחרים את כבודו... אפטוביצר טוען: שבניסוח זה משתקף מצב בו יש מלך בישראל, אלא שאינו מבית דוד (ודוק: המשאלה מדגישה שלא ינחלו עוד אחרים את כבודו, משמע שבשעה זו אמנם יושבים אחרים על כסא דוד). את המלוכה האזורופאטורית הזאת, שנתפסה שלא כדיו, דוחה מחבר הברכה בשאט נפש. מצב כזה לא היה קיים, לדעת אפטוביצר, אלא בזמנם של המלכים מבית חשמונאי; כי לא על שליטים זרים, ואף לא על הורדוס, שבעיני היהודים היה משרתם של הרומאים, היו אומרים שהם 'יושבים על כסא דוד'. פירוש זה כשלעצמו סביר. ואף-על-פי שאפטוביצר אינו טורח להוכיח, שאכן ברכות ההפטרה קדומות הן, יש למעשה סימוכין להנחה זו ויש שיקולים שונים המצביעים על זמן קדום להיווצרותן של ברכות אלו.

### 'ברוך אתה ה' משפיל רמים'

שונים פני הדברים בדוגמה אחרת, אף היא מתחום התפילה. המשנה (תע' ב ג-ד) קובעת כי בתעניות בצורת מתפללים עשרים וארבע ברכות: 'שמונה עשרה שבכל יום ומוסיף עליהן עוד שש'. האחרונה מבין הברכות הנוספות הללו כוללת את הפרק 'אשר היה דבר ה' אל ירמיהו על דברי הַבְּצֻרֹת' (יר' יד א) והותמת: 'מי שענה את דוד ושלמה בנו בירושלים הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם היום הזה, בא"ה משפיל רמים'. מי הם, שואל אפטוביצר, ה'רמים' המוצגים כאן לעומת מלכי ישראל הלגיטימיים דוד ושלמה? ודאי שאינם אלא האזורופאטורים החשמונאיים (או ההרודיאניים). והברכה נוצרה מן הסתם בימי בצורת קשה שפקדה את הארץ בתקופת מלכותם, בצורת שנראתה כתוצאה מפשעי המושלים. ברם, בכך אפטוביצר אינו אומר די. בהשערה זו הוא מבקש לפתור גם קשיים שבמשנה: משום-מה נזכרים בסדר הברכות שבמשנה דוד ושלמה אחרי אליהו ויונה? ומה פשר הדבר שהמשנה המדברת על שש ברכות נוספות ומסתיימת במנייתן של שבע חתימות? את תשובות התלמודים הוא דוחה כלאחר יד (בבלי, תע' טז עמ' ב); 'ובמקומן הוא מעלה את ההשערה שהבקשה השביעית, על דוד ושלמה, נוספה רק בזמן מאוחר יותר (ומכאן שהיא באה בסוף). אותו 'הזמן המאוחר יותר, שבו נוספה הברכה השביעית, הוא לפי אפטוביצר, זמנו של אלכסנדר ינאי. פירוש הדבר, שעוד לפני זמנו של אלכסנדר ינאי נתגבשה

ונשתגרה המערכת של שמונה עשרה ועוד שש ברכות של 'סדר תעניות'. הרי זה חידוש היסטורי קיצוני: כבר במאה השנייה לפסה"נ סדורה ומקובלת בעם ישראל תפילת שמונה עשרה בשלמותה! אך בבקשו לפתור סתירה מדומה יוצר אפטוביצר סתירה חמורה פי כמה: הראשונה מבין אותן שבע החתימות של 'הברכות הנוספות' היא ברכת 'גואל ישראל', היינו אחת מברכות השמונה עשרה הקבועות. תשובת התלמוד היא, כי ברכה זו אינה תוספת לתעניות בלבד אלא שבתעניות מאריכים בחתימתה לשם מעבר אל הברכות הנוספות. אם לא נקבל תשובה זו ונראה בברכה תוספת, שרק בזמן מאוחר יותר הועברה לתפילת שמונה עשרה הקבועה, הרי אין לפנינו כלל 'שמונה עשרה שבכל יום', אלא שבע עשרה בלבד. מתי איפוא היתה קיימת אותה מציאות 'קדומה' שמתארת המשנה בדברה על 'שמונה עשרה שבכל יום ומוסיף עליהן עוד שש' ? ואף זאת: אפילו נניח שהמשנה משקפת שני שלבים, שבאחד מהם נהגו להוסיף שש ובאחר שבע ברכות, הרי על כורחנו נסיק שהברכה השביעית, אשר נוספה על השש, היא דווקא הראשונה בשבע החתימות שבמשנה, היינו ברכת גואל ישראל, ולא השביעית ('בא"ה המרחם על הארץ' או, לפי סומכוס, 'בא"ה משפיל רמים'). שכן משנה ג מונה את השש לפי שמותיהן ותוכנן: 'ואלו הן: זכרונות ושופרות, "אל ה' בצרתה לי קראתי" וכו'. אין איפוא כל ספק, שלאילו מקפילות החתימות שבמשנה ד מן השנייה (!) ואילך: 'בא"ה זוכר הנשכחות' — לזכרונות; 'בא"ה שמוע תרועה' — לשופרות; מכאן ברור, שהחתימה העודפת והחורגת מסידרת השש היא 'גואל ישראל', ולא האחרונה.

אף לאגדה הקדומה והנפוצה (תרגום המיוחס ליונתן שם' א טו; ז יא; במ' כב; מנ' פה עמ' א; ועוד יט) על שני חרטומים המצריים, יריביו של משה, הקרויים יוחני וממרא (או, בצורה היוונית של השמות, יניס וימפריס) מייחס אפטוביצר מגמה פולמוסית אנטי-חשמונאית. יוחנן ממרא' הוא שם גנאי שהיה מכון כנגד יוחנן הורקנוס, לאחר שפרץ הסכסוך בינו לבין הפרושים, אלא שמפחד המלך הפרידו בין שני השמות לשם הסוואה והעמידו פנים כאילו מדובר בשני חרטומים מצריים. לאחר מכן הועבר שם הגנאי גם לאלכסנדר ינאי; לתכלית זו שינו את 'יוחנן ליוחני'. וראיה לדבר: 'יוחני ממרא' בגימטריא אינו אלא 'אלכסנדר'.<sup>11</sup> אין ספק, שכאן אנו נכנסים אל עולם הדמיון שאין לו ולא כלום עם המחקר ההיסטורי.

### ריב השבטים על הים

דוגמה המצריכה דיון מפורט יותר היא האגדה על השבטים שרבו ביניהם, שעה שעמדו על ים סוף, איזה מהם ירד לים תחילה. את הסיפור על קפיצת נחשון

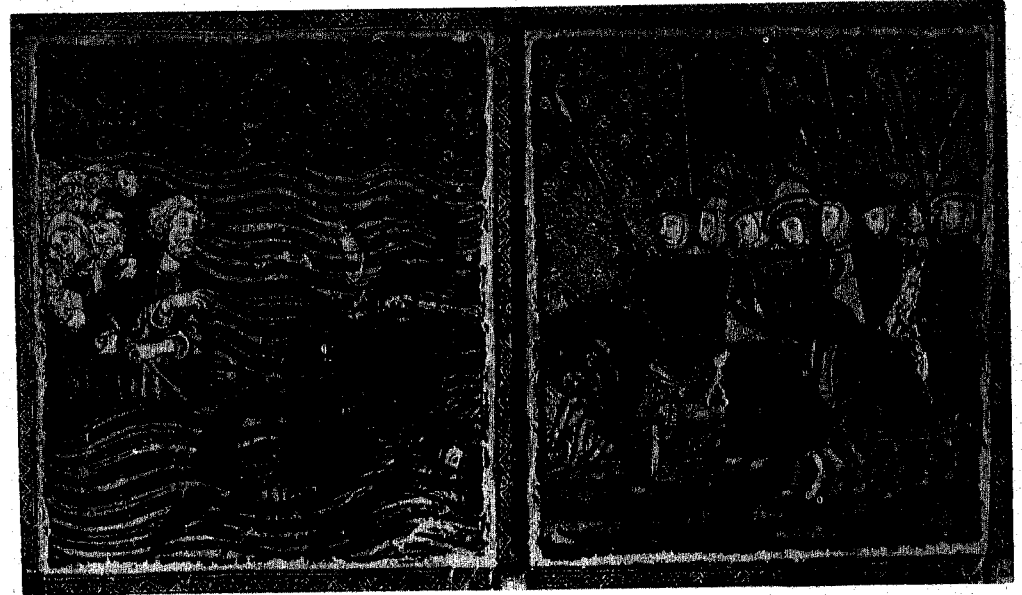
ליים שומעים אנו לראשונה מפי ר' טרפון, וחוזר עליו, כדור אחד לאחר מכן, גם ר' יהודה בר אילעי:

כשעמדו שבטים על הים, זה אומר איני יורד תחילה וזה אומר איני יורד תחילה, שנא' 'סבבוני בכחש אפרים וגו' [הו' יב א], מתוך שהיו נוטלין עצת אלו ואלו קפץ נחשון בן עמינדב ושבטו אחריו לתוך גלי הים, לפיכך זכה למלכות שנא' 'בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לעז היתה יהודה לקדשו' [תה' קיד א-ב], לכך 'ישראל ממשלותיו' [שם], אמר להם הקב"ה מי שקידש שמי על הים יבוא וימשול על ישראל... (מכל' בשלח מסכתא דויהי, פרשה ה [עמוד 106 ואילך] ועוד יט).

ברם, יש מי שחולק על גירסה זו מעיקרה. ר' מאיר, בן דורו של ר' יהודה, אומר:

כשעמדו שבטים על הים, זה אומר אני יורד תחילה לים וזה אומר אני יורד תחילה לים, מתוך שהיו עומדין וצוהבין, קפץ שבטו של בנימין וירד לים תחילה שנא' 'שם בנימין צעיר רדם וגו' [תה' סח כח], אל תקרי רדם' אלא רד ים, התחילו שרי יהודה מרגמין אותם באבנים, שנא' 'שרי יהודה רגמתם' [שם]. משל למה הדבר דומה... אמר להם, בני מכל מקום שניכם לא כוונתם אלא לכבודי, אף אני לא אקפח שכרכם. כך אמר הקב"ה, מה שכר יטלו בני בנימין שירדו לים תחילה, שרת שכינה בחלקו שנא' 'בנימין זאב יטרף' [בר' מט כז] ואומר 'לבנימין אמר ייד ה' ישכן לבטח עליו' [דב' לג יב], ומה שכר נטלו שבטו של יהודה שהיו רוגמין אותם, יהודה זכה למלכות... ואין רגמה אלא מלכות... (מכל' שם, עמ' 104).

דומה שנקודת האחיזה ליצירת האגדה על אחד השבטים שקידש את השם יורד לים תחילה הוא הפסוק בתהלים סח כח (המובא בפי ר' מאיר, אך לא בפי ר' טרפון!): 'שם בנימין צעיר רדם שרי יהודה רגמתם שרי זבלון שרי נפתלי'. פסוק זה סתום ואינו אומר אלא דרשני. בפסוקים שלפניו, שאף הם סתומים למדי, אפשר למצוא רמז לקריעת ים סוף ('ממץלות ים', פסוק כג) ולשירת הים (פסוק כז) וכן לרעיון, הנרמז כבר בשירת הים עצמה, כי ישראל 'המליכו את הקב"ה על הים' ('ראו הליכותיך אלהים הליכות אֵלֵי מלְפִי בקדש', פסוק כה). לאור כל אלה יכול לעלות על דעתם של בעלי-האגדה לדרוש אף את המילים 'שם בנימין צעיר רדם' שבנימין ירד [יורד] ים' תחילה ובני יהודה קינאו בו ורגמו אותו באבנים. משמע שגירסת ר' מאיר היא שיש לה אסמכתא



מעבר בני ישראל בים סוף. מתוך הגדת הזהב, ברצלונה (?), שנת 1320

בפסוק, ולכאורה קדומה היא מזו של ר' טרפון. שכן מדרשו של הפסוק מביא אותנו לידי מסקנה שראשון הקופצים היה בנימין ולא יהודה. ואף זאת: פסוק זה מעלה לפנינו ציור של תחרות בין השבטים, כשכל שבט רוצה להקדים את חברו; ולא כפי שמתאר ר' טרפון: 'זה אומר איני יורד תחילה וזה אומר איני יורד תחילה'.<sup>13</sup> ברם, גירסתו של ר' טרפון אף היא מתבססת על מדרשי כתובים. מתהלים קיד א, 'בצאת ישראל ממצרים... היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו, הוא למד על יחודו של יהודה בשעת יציאת מצרים ובשעת קריעת ים סוף (הנזכרת בהמשך המזמור). כן מוצא הוא בפסוק אסמכתא לקביעתו שיהודה זכה למלכות. אולם ודאי שאין בכל המזמור ההוא רמז לקפיצת שבט יהודה לים ראשון לכל השבטים, ואין בו כדי לבטל את 'העדות' של מזמור סח, שבו נאמר — אם נלך בדרכי הפרשנות המקובלות בידי חז"ל — שבנימין 'רד ים' תחילה. ואכן, נזקק ר' טרפון לכתוב נוסף: 'סבבוני בכחש אפרים ובמרמה בית ישראל ויהודה עד רד עם אל ועם קדושים נאמן. אף הוא דורש איפוא 'רד' לשון 'ירד לים',<sup>14</sup> ועל סמך דרשה זו מתעלם הוא מהפסוק בתהלים סח וקובע, ששבט יהודה הוא שירד לים תחילה. ולא עוד, אלא שראשיתו של הפסוק בהושע 'סבבוני בכחש אפרים' יש בו כדי ללמדנו על פחדנותם של שאר השבטים, שלא בטחו בה' ולא העזו לקפוץ. אף-על-פי-כן אין כמעט ספק,

שהפסוק שיש בו אחיזה לעצם יצירת האגדה על 'שבטים שעמדו על הים' עד שאחד מהם קפץ לתוכו, הוא דווקא זה שבתהלים סח, שר' טרפון איננו משתמש בו. שכן במזמור קיד אין אף רמז לירידת אחד השבטים לפני השאר, ואילו הפסוק בהושע כלל אינו מדבר על העמידה על שפת ים סוף. אדרבא, מסתבר שלא יכול היה ר' טרפון לדרוש 'ויהודה עד רד' במשמעות 'ירד לים' אלא על יסוד הדרשה הקדומה יותר 'בנימין צעיר רד' במשמעות 'רד ים', שכן המילה 'רד' לבדה אין בה כל סימן לירידה לים דווקא.

אך יש עוד גירסה של אגדה זו, והיא עולה על שתי הגירסות שנדונו גם בפשטותה ובהגיונה הפנימי וגם בדבקותה למה שנרמז באותו הפתוח ששימש כפי הנראה נקודת-מוצא ליצירתה. התרגום לתהלים סח כח מפרש כך את הפסוק: שם בנימין, הצעיר בשבטים, ירד לים תחילה; משום כך קיבל את המלכות תחילה; ואחריו ירדו שרי יהודה, רגמו אותם השבטים באבנים, וקיבלו את השררה אחריהם.<sup>15</sup> באגדה זו הכול בא על מקומו, בהתאם לנאמר בפתוח; ואף הרעיון סביר ופשוט: כיוון שבנימין 'המליך את הקב"ה על הים' תחילה, זכה ליטול את המלוכה בישראל תחילה. ומסתבר שדרשו את המילה 'רד' בשתי פנים: 'רד ים' וגם 'רודה בם', לשון מלוכה.<sup>16</sup> אין אגדה זו אלא אחת מעשרות ומאות אגדות דומות המדגימות את הכלל של 'מידה כנגד מידה'. היא כלל אינה מתכוונת לומר שבנימין בלבד ראוי למלוכה ושזכה למלוכה לעולם, אלא שקיבל מלכות 'לשעה' תמורת מעשהו המסויים בשעת קריעת ים סוף. מעשה זה אף אינו חד-פעמי ודבר שאין דוגמתו, שרק בנימין כביכול מסוגל היה לעשותו. שכן אף השבטים האחרים מוכנים היו לעשות כמותו ואף רגזו על שהקדימם. אלא שבכל זאת, בפועל היה זה בנימין שירד ראשון לים, ואין הקב"ה מקפח שכר כל בריה. הוי אומר שאגדה זו, במסורתה התרגומית, היא הגירסה הנאמנה ביותר למה שנרמז בפתוח. היא מודרכת על-ידי מה שיש בו בלבד ואינה מכניסה לתוכו יסודות זרים. וכבר צויין לעיל כי בתרגומים הארץ-יש-ראליים נשתמרו לא מעט מסורות אגדה קדומות מאוד, אלא שלא בכל מקרה אפשר לקבוע בוודאות איזו היא המסורת הקדומה יותר — זו שבתרגומים או זו שבפי חז"ל במדרשים ובתלמודים.

מעתה ניתן לומר כי דרשתו של ר' טרפון היא דרשה מהפכנית, הסותרת ומבטלת את האגדה הקדומה והופכת אותה מן הקצה אל הקצה. לא בנימין קפץ ראשון אלא יהודה; שאר השבטים לא התחרו זה בזה לקדש את השם אלא פחדו ובגדו, ו'יהודה זכה למלכות', לא לשעה אלא לדורי דורות. ודאי, לא צרכים פרשניים הם שהניעו את ר' טרפון לחדש את חידושו אלו. שכן רק בקושי מוצא הוא סימוכין לדעתו, והוא אף נאלץ להתעלם לגמרי ממדרשו הפשוט יחסית של הפסוק בתהלים סח כח. זו ללא כל ספק דרשה מגמתית; דרשה הבאה לצורך שעתה. בימיו של ר' טרפון, בפרוס מרד בר כוכבא, לא

חשמונאית, אלא שהיא מייצגת סיעה פרו-בנימינית כביכול.<sup>18</sup> שחזור זה מתעלם מן השלבים השונים בהתפתחות האגדה ומהשתלשלות הגירסות זו מזו; שהרי מניתוחם התברר לנו כי הגירסה שבפי ר' טרפון מהווה תפנית חדה ושינוי עמדה קיצוני לעומת האגדה הקדומה שבתרגומים, הנטולה מגמות 'פוליטיות'.<sup>19</sup> אפטוביצר אף אינו מהסס לייחס את חידושו זה של ר' טרפון לתקופה שקדמה לו במאתיים וחמישים שנה לפחות, ללא כל ראייה וללא כל יסוד.<sup>20</sup> יתירה מזו, תפיסתה של אגדה זו כבעלת מגמה אנטי-חשמונאית אף מופרכת מינה ובה: מי שמבקש להכריז על מלכות בני חשמונאי שהיא פסולה, משום שהמלוכה ניתנה לשבט יהודה בלבד, לא היה יוצר סיפור זה שמתוכו משתמע כי זוכים למלוכה בזכות מעשה גבורה והעזה. כי מי כבני חשמונאי הצטיינו במעשים כאלה, והיו איפוא ראויים למלוכה, לפי הגיונה הפנימי של אגדה זו עצמה? \*

מפוקפקים הנסיונות לייחס משמעות אקטואלית לאגדה מסוימת כלאחר-יד, ככל העולה על הדעת. זאת אפשר ללמוד מריבוי הפירושים התלויים על בלימה שאגדת נחשון זכתה להם. ח' אופנהיים קושר את האגדה למאורע פנימי שאירע בימיו של בעל-האגדה: להחזרת רבן גמליאל השני לכס הנשיאות לאחר הדחתו.<sup>22</sup> לדעתו מתנגד בעל-האגדה הן למינויו של ר' אלעזר בן עזריה הן להחזרת רבן גמליאל לתפקיד הנשיא, משום שהוא סבור שרק מי שמוכן לחרף נפשו למות ללחום מלחמת ה' בגיבורים ראוי לגדולה, ולא 'מי שנכנע תחת ממשלת רומי'. והרי גם רבן גמליאל וגם ר' אלעזר בן עזריה ידועים היו כ'קרובים למלוכה'. כנגד זה טוען י' ניוסטר שדרשתו של ר' טרפון 'בשובך ביבנה' הושמעה בשבת שקדמה ליום הדחתו של רבן גמליאל (!);<sup>23</sup> וכל התשו-בות השונות הניתנות בתוספתא לשאלה 'מפני מה זכה יהודה למלוכה' מבליטות תכונות שונות של השליט האידיאלי;<sup>24</sup> והכול מכוון כנגד רבן גמליאל.<sup>25</sup>

ואילו א' ביכלר<sup>26</sup> רואה את הרקע האקטואלי לגירסותיה של אגדה זו שבפי ר' מאיר ור' יהודה בקשר שקשרו ר' מאיר ור' נתן להדיח את רבן שמעון בן גמליאל מן הנשיאות.<sup>27</sup> בדרשות שונות בגנותו של יהודה בן יעקב וכן של בית דוד מתכוון ר' מאיר להתקיף את הנשיא; ר' יהודה לעומתו משבח את יהודה, כלומר — תומך בנשיא. ובשעה שר' מאיר מבקש לדבר בשבחו של ר' נתן, מבית דוש גלותא, שנועד לרשת את כס הנשיא לאחר שיוודח רבן שמעון בן גמליאל, צריך היה למצוא דמות מקראית שזכתה אף היא למלוכה ועמדה ביחסי איבה

עד כמה לקיחה פרשנותו של אפטוביצר במקרה זה אף מבחינת ההיגיון, עולה בבירור מתוך השגיאה ה'פרוידיאנית' המייחסת לאפטוביצר את ההשקפה שאגדה זו היא פרו-חשמונאית דווקא,<sup>21</sup> משום שבית חשמונאי 'עמד בראש המרד' דוגמת נחשון, 'בניגוד לשאר השבטים שלא קפצו לים'. ברם אין צריך לומר, שפירוש האגדה על קפיצת נחשון כפרו-חשמונאית אף הוא אינו מתקבל על הדעת; שכן מי שיבקש הצדקה וגושפנקא למלוכה החשמונאית לא ישתמש באגדה הטוענת בפירוש, שהמלוכה ניתנה לשבט יהודה, ולו בלבד!

יכלה אגדה זו שבפיו להתפרש אלא כמעין הכרזה חגיגית: כשם שיהודה זכה למלוכה בעבר, בזכות קפיצתו הנועזת לים, כך עתיד עם יהודה לזכות מחדש למלוכה ולעצמאות בזכות מעשה העזה, גבורה וקידוש השם. אין מלוכה יהודה מתחדשת על-ידי אלה העומדים חסרי אונים ו'נוטלים עצה אלו ואלו, כי אם על-ידי מי שמעז לקפוץ את הקפיצה הגדולה — להרים את נס המרד וקידוש השם. משמעות 'אקטואלית' זו אי-אפשר היה להעניק לאגדה המקורית על קפיצת שבט בנימין, כי בנימין זכה למלוכה אך לשעה. ואף זאת: רק כשמדובר במלוכה יהודה נודעת לרברים הדו-משמעות הדרושה: (שבט) יהודה זכה למלוכה בעבר — (עם) יהודה יזכה לחידוש המלוכה בהווה. וכן צריך היה להחליף את התיאור המקורי של ה'תחרות' בין השבטים על מעשה קידוש השם בהקעת פחדנותו של רוב העם, המשמשת רקע להבלטת מעשה הגבורה היחיד בנינו של נחשון.

גירסה חדשה זו שוב ניטשת על-ידי ר' מאיר החוזר למסורת הקדומה יותר, שלפיה התחרו השבטים זה בזה וירד בנימין לים תחילה. אלא שלאחר שנופצה תפיסתו של ר' טרפון, המעלה את הקפיצה לים לדרגת מעשה קידוש השם שאין כמוהו, אי-אפשר עוד להסתפק בקביעת שכר של 'מלוכה לשעה' לבנימין — דבר שאין בו ממש. מכאן הרעיון החדש: בנימין זכה בגלל הירידה לים ש'שרת שכינה בחלקו'. ואם גם מקבל ר' מאיר את חידושו של ר' טרפון, שיהודה זכה למלוכה — אף-על-פי שלפי גירסתו לא היה שבט יהודה הראשון שקפץ לים, אלא קפץ לאחר שבט בנימין — הרי אין הוא משתמש בפסוק מהושע ואינו מקבל את התיאור ש'זה אומר איני יורד תחילה וזה אומר איני יורד תחילה'. ואילו ר' יהודה מחזיק בסגנון האגדה, כפי שקיבלה מר' טרפון וקובל כנגד ר' מאיר: 'לא כך היה מעשה' (סוטה לו עמ' א) ! ודאי שר' מאיר דוחה את גירסת ר' טרפון לא רק מתוך דבקות במסורת הפרשנית הקדומה יותר, או משום שלדעתו חסרה גירסה זו אסמכתאות במקרא, אלא הוא מבקש לשלול את עצם מגמת האקטואליזציה. כדור שלאחר כשלון המרד ולאחר השמד שוב אין טעם להעניק עידוד כלשהו, ולו בעקיפין, לחלומות של מרידה ושל 'דחיקת הקץ'. ואף-על-פי שר' מאיר 'קולט' בגירסתו את הפרט שיהודה זכה למלוכה בזכות שרגמו את בנימין, הרי בהקשר החדש אין זו אלא זכות בדרגה משנית — של מי שרצה לקפוץ ראשון ולא הצליח; והשכר הוא בדרגה משנית לעומת השריית השכינה שנפלה בחלקו של בנימין. מבין השיטין משתמע ברורות שאין חזון הגאולה מתמצה בשאיפה לחידוש המלוכה בלבד; לא העצמאות המדינית היא העיקר, אלא החזרת השכינה לציון.<sup>27</sup>

גם את האגדה הזאת קושר אפטוביצר לפולמוס מימי החשמונאים. הגירסה שבה נחשון הוא הקופץ ראשון היא אנטי-חשמונאית, שכן היא מדגישה שלשבת יהודה זכות-יחיד על המלוכה. אף הגירסה שבה בנימין ירד ראשון היא אנטי-

א"ר יהושע בשני מקומות דימה משה עצמו לאברהם... אמר לו הקב"ה אל תתהדר לפני מלך ובמקום גדולים אל תעמד' [משלי כה ו], אברהם אמר 'הנני, הנני לכהונה, הנני למלכות, זכה לכהונה... זכה למלכות... משה אמר 'הנני, הנני לכהונה, הנני למלכות, אמר לו הקב"ה אל תקרב הלם' [שם ג ה]... אין 'קרב' אלא לכהונה... 'הלם', אין 'הלם' אלא מלכות היר דאת אמר 'כי הביאותני עד הלם' [שם"ב ז יח] [בר"ר נה ו].

במקצת המקבילות משמשות אף לשונות חריפות יותר: 'בשני מקומות דימה משה עצמו לאברהם ולא הועיל לו כלום... אל תקרב הלם' אין לך עסק בכהונה... אין לך עסק במלכות... (דב"ר ב ז).<sup>80</sup> וכי לשם מה צריך היה להמציא מוטיב זה של תביעתו היומרנית של משה — רק על מנת שיוזכה לנזיפה חריפה מפי הקב"ה? אגדה זו בוודאי איננה פרי טכניקה דרשנית של הפילולוגיה היוצרת בלבד, זו הדורשת כל מילה לפי כל המשמעיים האפשריים שלה. אלמלא היה להם ליוצרי האגדה עניין לשלול בפירוש את מלוכת משה, לא היו נאלצים לפרש כך את המילים 'הנני' ו'הלם'.<sup>81</sup> והרי התורה מייחסת למשה ענווה יתירה. ואף בעלי-האגדה משבחים אותו, שהסתיר פניו בסנה; ואילו בים, בסני ובאהל מועד 'עמד מן הצד' עד שהיה צריך הקב"ה לגעור בו ולומר לו: 'עד מתי אתה משפיל עצמך ואין השעה מצפה אלא לך' (ויק"ר א ה).<sup>82</sup> בעלי-אגדה אחרים מתנגדים למסקנות אלו בפירוש וטוענים בפה מלא, שאכן זכה משה גם לכהונה וגם למלוכה.<sup>83</sup> דוגמה טובה להתרועעות זו תשמש הגירסה בשמות רבה,<sup>84</sup> בה מבקש, כנראה, בעל-אגדה מאוחר לפשר בין שתי העמדות המנוגדות, עד שהוא אומר למעשה דבר והיפוכו בנשימה אחת:

'ויאמר הנני, הנני לכהונה ולמלכות, אמר לו הקב"ה: במקום עמודו של עולם אתה עומד, אברהם אמר 'הנני' ואתה אומר 'הנני'! ביקש משה שיעמדו ממנו כוהנים ומלכים, אמר לו הקב"ה אל תקרב הלם... שכבר מתוקנת הכהונה לאהרן אחיר... כבר מתוקן המלכות לדוד... אף על פי כן זכה משה לשתיהן, כהונה — ששימש בשבעת ימי מילואים ומלכות דכתיב 'ויהי בישרון מלך'.

אגדת המיילדות — 'בתי כהונה ומלכות'

אופיין הפולמוסי של האגדות השוללות את מלוכת משה מתבלט בחריפות רבה יותר בגירסותיה השונות של הדרשה על שתי המיילדות העבריות ושכרן. כאן מוצאים אנו שורה של מחלוקות מתמיהות סביב השאלות: מי היו מיילדות אלו: 'אשה ובתה', היינו יוכבד ומרים, או 'אשה וכלתה', היינו יוכבד ואלישבע

לשבת יהודה בכלל ולבית דוד בפרט; הרי הוא בנימין (ושאלו ויהונתן צאצאיו). מכאן שגירסתו על קפיצת בנימין מביעה את דעתו שלא רבן שמעון בן גמליאל ראוי לנשיאות, כי אם ר' נתן... וזאת אף-על-פי שבגירסתו בנימין כלל אינו זוכה למלכות, אלא שָכרו היה ששרתה שכינה בחלקו! וביכר אפילו מטעים כי כל המחלוקת בין ר' מאיר לר' יהודה על השבטים שהיו עומדים על הים היתה נראית מגוחכת, אלמלא פרשנות היסטורית זו המעניקה לה משמעות.<sup>85</sup>

המחלוקת על מלוכת משה: 'ירא את ה' בני ומלך'

הסתייגנו מן הפרשנות שבאה לחשוף רקע 'חשמונאי' כביכול ברוב האגדות שנדונו עד כה בגלל השרירותיות שבה. עתה נביא דוגמה שבה הצדק, כפי הנראה, עם אפטוביצר. הוא מצביע על 'מחלוקת' אגדות מוזרה ומפתיעה בשאלה, אם משה רבינו, שעה שהנהיג את העם בעת יציאת מצרים ובמדבר, היה מלך בישראל או לא. עצם העמדת השאלה אומרת דרשני. שהרי אין ספק, שאכן היה משה למעשה שליט יחיד על ישראל, כשם שידוע שלא העמיד שושלת ובניו לא ירשו את תפקידו. כל המחלוקת היא איפוא לא על מעמדו של משה למעשה אלא על התואר מלך בלבד — ומה החשיבות שבשם זה?<sup>86</sup> לעומת מסורת קדומה ונפוצה הרואה כדבר מובן מאליה, שמשם היה מלך על ישראל, מוצאים אנו אגדות השוללות את המלוכה ממשם בחריפות יתירה, חריפות שהיא כשלעצמה סימן מובהק לפולמוס; וכנגד יש אגדות הרואות צורך להביא אסמכתא להיותו מלך מן הפתוב 'ויהי בישרון מלך' (דב' לג ה). בשלושה הקשרים שונים נזקקים בעלי-האגדה לנושא זה. את הכתוב במשלי כד כא 'ירא את ה' בני ומלך' דורשים: 'כל מי שירא מן הקב"ה נעשה מלך... ממי אתה למד, מאברהם... ולא תאמר אברהם בלבד אלא אף משה... ומנין שנעשה מלך דכתיב 'ויהי בישרון מלך' (תנח' בהעלותך ט, סוף). ברפ, כנגד גירסה זו המרימה על נס את מלוכתו של משה נמצאת גירסה אחרת (דב"ר ב לג), שאף היא מונה שתי דוגמות של יראי אלוהים שזכו למלוכה; אלא שבמקום משה מופיע בה יוסף! ונוסיף נוסח שלישי של אגדה זו (שלא היה עדיין לפני אפטוביצר) המפרט שלוש דוגמות, והן אברהם, דוד ויוסף (דב"ר, מהדורת ליברמן, עמ' 63)! כאן חשים בהתלבטות מסויימת סביב מלוכת משה, ולפי אחת השיטות יש להתעלם ממנה ולהכחישה, או אף להחליפה במלכות דוד.

'משה אמר "הנני למלכות"

מאלפת עוד יותר האגדה השנייה הנוגעת למלוכת משה:

ורק במקור אחד ניתנת בכלל אסמכתא כלשהי להנחה שמרים נקראת אפרת: ולמה נקרא שמה אפרת, שפרו ורבו ישראל על ידיה' (שמ"ר א יז) — אלא שגם לאחר זיהוי זה עדיין התכלית המבוקשת ממנו והלאה. שכן דוד כלל לא היה מצאצאיו של כלב בן חצרון, אלא מבניו של רם בן חצרון (רות ד יט ואילך).<sup>49</sup> דרשה זו, שהיא מאולצת ומעושה בלאו-הכי, סותרת איפוא גם את עדותו המפורשת של המקרא. ואם כן, מה ראו לדרוש כך? דומה שיש בכל אלו כדי לבסס את השערתו של אפטוביצר, שלפנינו הדים מעומעמים של פולמוס בין תומכי המלוכה החשמונאית, שביקשו להיאחזו במלכות משה כ'תק-דיים' למלכות משבט לוי, לבין מתנגדיה, ששללו מלכות משה מכל וכל ונאלצו ליצור את הקשר הבדוי בין מרים-אפרת לדוד, כדי להעמיד כנגד הדרשה על מלכות משה דרשה משלהם בדבר ה'בתים' של המיילדות. שפן אין להבין מדוע בכלל התעקשו בעלי הגירסה הזאת, המייחסים בלוליינות מפליאה את 'בית המלכות' למרים, לדרוש את ה'בתים' דווקא על 'בתי כהונה ובתי מלוכה' — דבר שבוודאי אינו בגדר הכרח פרשני או אפילו הרשני — אם לא קדמה הגירסה שהעניקה מלכות ליוכבד, היינו למשה, ועליה חייבים היו להגיב בדרשה משלהם. השחזור של אפטוביצר,<sup>48</sup> בסגנון עיתונאי מובהק, של הדו-שיח בין הפרו-חשמונאים לבין האנטי-חשמונאים, אין בו עדיין כדי להבהיר את טיבן ואת מקומותיהן של כל הדרשות השונות והמשונות האלה. ודאי יש לראות גם בגירסה המדוברת על 'בתי-כהונה ולויה' בלבד ניסיון אחר, קיצוני פחות, להשיב על הדרשה הפרו-חשמונאית המקורית המשוערת; אלא שגם אותה אין לקבל כמות שהיא לפנינו, דהיינו — שבתים אלו שייכים שניהם ליוכבד. כי מה נשאר אז למרים? הטענה, שלמרים ניתנה חכמה בשכרה, באה להשיב על קושיה זו, אך התשובה אין בה כדי להניח את הדעת.<sup>49</sup> מכל מקום, כל המשחק של צירופי הגירסות, החלפת היסודות השונים זה בזה והפתרונות החלקיים, שאין בהם כדי לשכנע, מראה בבירור, כי היו בידי בעלי-האגדה מסורות מנוגדות והם ביקשו ליישבן. מסתבר שמסורות סותרות אלו נוצרו מתחילה כדי להתמודד עם מעייה נוקבת ובווערת. ואיזו היא, אם לא שאלת הלגיטימיות של מלכות משבט לוי, שמלוכת משה משמשת לה אסמכתא?

אבל עניין מרכזי אחד בשחזורו של אפטוביצר נשאר מטושטש ומעורפל. מה בדיוק אמרה אותה דרשה פרו-חשמונאית קדומה, שכתגובה עליה נוצרה הגירסה של בית-המלכות אשר ניתן למרים, שיצא ממנה דוד? אם בית-המלוכה, לפי הגירסה המקורית, שייך ליוכבד, נשאלת שוב השאלה: מה נותר למרים? הרי ודאי שאי-אפשר לייחס לה לא את הכהונה ולא את הלוייה. המסקנה המתבקשת מאליה, שאינה מצויה בדברי אפטוביצר, היא — שדרשה מקורית זו זיהתה את שתי המיילדות כיוכבד וכאלישבע; לראשונה ניתנה המלוכה, ולאלישבע, שהיתה אשת אהרן וכל הכהנים הם צאצאיה — הכהונה. אפטוביצר מבקש להסביר,

(סוטה יא עמ' ב) ?<sup>50</sup> מה היו אותם הבתים שעשה להן ה' בשכר מעשיהן: בתי כהונה ולויה או בתי-כהונה ומלכות (סוטה, שם) ?<sup>50</sup> ואם תמצוי לומר: מלכות, איזו היא זאת שצאצאיה זכו למלוכה — האם יוכבד שבנה משה היה מלך (תנח' ויקהל ד; תנח' ב', שם ה) ?<sup>51</sup> או מרים שיצא ממנה דוד' (סוטה יא עמ' ב; תרגום ירושלמי כ"י ניאופיטי למקום).<sup>52</sup> ולא עוד אלא ששוב מוצאים גירסות מגירסות שונות וצירופים מצירופים שונים המעידים על התלבטויות ועל נסיונות של פתרונות פשרה. מלבד המקורות שנזכרו מייחס את בית המלוכה למרים כבר הספרי לספר במדבר (פיסקה עח). הוא מנמק את עצם הדרשה על ה'בתים' במובן הנזכר: 'בתים אלו אינו יודע מה הם, כשהוא אומר "מקצה עשרים שנה אשר בנה שלמה את שני הבתים" [מל"א ט י], "את בית ה'", זו כהונה, ואת בית המלך", זו מלכות, זכתה יוכבד לכהונה ומרים למלוכה... אבל כנגד זה נמצא מדרש אחר: 'מה פרע להן הקב"ה? "ויעש להן בתים", בתי כהונה ובתי לויה ומלכות, יוכבד נטלה כהונה ומלכות שכרה, משה ואהרן, ומה נטלה מרים שכרה? חכמה... העמיד ממנה בצלאל שהיה חכם... (תנח' ב', ויקהל ה). וכן: '...ומה בתים עשה להם? בית כהונה ובית מלוכה, יוכבד נטלה כהונה ומלכות, אהרן כהן גדול ומשה מלך... (תנח' ויקהל ד).

מקורות אלו מעידים על 'תיקונים' ועל צירופי מסורות שונות ומנוגדות, שכן אם 'עשה להן בתים', לא יתכן שיוכבד תזכה לכל הבתים הללו, עד שצריכים לחפש למרים שכר אחר, כגון חכמה. ואין, כמובן, 'בית חכמה', שכן אף המדרש-רשים האלו אינם מכנים את החכמה 'בית'. ניסיון מאוחר זה 'לפצות' את מרים על-ידי מתן חכמה בלבד לא היה בו כדי להניח את הדעת. ואכן, בנוסח מאוחר אחר אנו מוצאים שוב תיקון נוסף — את צירופן של שתי הגירסות: זו האחרונה וזו שמעניקה למרים את המלכות. '...ומה היו הבתים? בית כהונה ובית מלוכה. יוכבד נטלה כהונה ומלכות... ומרים נטלה חכמה... ויצא ממנה דוד שהיה מלך... (שמ"ר מח ד). הסתירה שבגירסה מורכבת זו נראית בעליל. היא מעידה על מסורות סותרות מעיקרן, שמשמעותן הפולמוסית לא הובנה עוד כראוי, עד שניסו לפשר ביניהן ולהרכיבן זו על זו. ונזכיר עוד גירסה מוזרה ביותר, שהיא ללא כל ספק משובשת, אלא שנשאלת השאלה, כיצד יכול בכלל להיווצר שיבוש חמור כזה: '...ביתא דמלכותא וביתא דכהונה רובתא. יוכבד נסבת כליל מלכותא ומרים נסבת כליל כהונתא רובתא... [בית מלוכה ובית כהונה גדולה. יוכבד לקחה כתר מלוכה ומרים לקחה כתר כהונה גדולה...] (תרגום ירושלמי למקום, מהדורת גינזבורגר [איננו בדפוסים]).<sup>53</sup>

ברם, את עיקר התמיהה מעוררת, כפי שהדגיש בצדק אפטוביצר,<sup>49</sup> הדרשה המזוהה את מרים עם אפרת, אחת מנשי כלב (דה"א ב יט, נ) והמבקשת להוכיח בכך כי דוד 'בן איש אפרתי' (שמ"א יז יב) הוא מצאצאיה (סוטה יא עמ' ב; שמ"ר א יז).<sup>44</sup> כי לא זו בלבד שדרשה זו מסובכת ובלתי-סבירה כשלעצמה —

כי בשלב מאוחר יותר הוחלפה כביכול מרים באלישבע בניסיון נוסף להבליט את חשיבותו ואת יחוסו של שבט יהודה בכך, שגם במעשה הישועה של המיילדות היה חלק לאחת מנשי שבט זה.<sup>46</sup> אולם לסברה זו אין שחר. אדרבא, רק אם נניח שהאגדה החשמונאית הקדמונית גרסה יוכבד ואלישבע, נמצא את ידינו ואת רגלינו בסבך הנוסחים ונצליח להבחיר לעצמנו, כיצר הם נוצרו ואיר השתלשלו זה מזה. אותה גירסה קדומה — שמסתבר שהיא קדם-חשמונאית — אשר יחסה ליוכבד את המלוכה ולאלישבע את הכהונה, נוצרה כנראה מתחילה לא לצורכי פולמוס אלא מתוך מניעים פרשניים: לזיהוי ה'בתים' כבתי מלוכה וכהונה הגיעו על-פי 'גזירה שוה' ממלכים א' ט י, כפי שהיא בספרי (שם); ולאורה זיהו את שתי המיילדות בשתיים מבין הנשים המפורסמות שבאותו דור, נשים שעליהן ניתן לומר כי צאצאיהן היו מלכים וכהנים. ולא עוד, אלא שיוכבד נזכרת סמוך לפרשה זו כיוולדת וכמינקת. רק בדיעבד נמצאה איפוא בדרשה זו אסמכתא למלוכת החשמונאים.

מכאן שניתן גם להציע הסבר ליצירת הגירסה בתרגום הירושלמי, ההופכת את הקערה על-פיה וטוענת שהמלוכה ניתנה ליוכבד והכהונה למרים. אם נניח שנשתמרה באותו מקור הגירסה הקדומה, שייחסה מלוכה ליוכבד וכהונה לאל-י-שבע, מסתבר שזו עוררה את תמהונו של מעתיק או קורא מאוחר, שכבר ראה כמונו מאליו, שמרים, ולא אלישבע, היא המיילדת השנייה, כדעתם של המקורות שבידינו, חוץ מדיעה אחת שבבבלי. הוא החליף איפוא את השם אלישבע במרים, בלי להרגיש שבכך יצר גירסה חסרת שחר, שלא היתה ולא נבראה ואין בה היגיון כלל. בכל אופן, הסבר זה עדיף על ההנחה, שמעתיק כלשהו יוכל לטעות עד כדי כך, שיכתוב במקום 'יוכבד נסבת כליל כהונתא רובתא ומרים נסבת כליל מלכותא' בדיוק את ההיפך, היינו שיטעה שתי טעויות גסות במשפט אחד.

#### האגדה - 'ספרות מסורת'

במקרה זה אנו נוטים איפוא לקבל את 'הרקע החשמונאי' כפירוש סביר, משום שהוא היחיד שיש בו כדי להסביר את עצם הפולמוס החריף וההתלבטויות המשתקפים באגדות הנדונות. אולם עלינו עוד לדון בטענתו של א' מרמור-שטיין<sup>47</sup> המופנית נגד ספרו של אפטוביצר. לדעתו, אין אנו רשאים להעתיק אגדות שבפי תנאים ואמוראים במאות שנים לאחר ולקבוע את זמן יצירתן בתקופה קדומה בהרבה. ברם, אף-על-פי שטענה זו מוצדקת מבחינה מיתודית (ואפטוביצר באמת חוטא חטאים מיתודיים חמורים בזיהוי סיטוני של אגדות תנאים ואמוראים כ'חשמונאיות') דומה שאין לקבלה מבחינה עקרונית. כי עובדה היא שהתורה שבעל-פה, והאגדה בכללה, היא 'ספרות מסורת'<sup>48</sup> ומשוקעים בה יסודות קדומים בהרבה מוזמן עריכתה.<sup>49</sup> כמעט אין בידינו אגדות שמוסריהן קדמו לדור יבנה. וכי בשל כך נחליט, שחכמי יבנה, או אפילו הלל ובני דורו,

הם הראשונים שיצרו אגדות? והרי ידוע לנו על קיום אוצר בלום של אגדות מימי בית שני, שבחלקו נשתמר בספרות החיצונית, בתרגומי המקרא הקדומים ועוד. שפע זה של אגדות שהיה רווח אף בימי החשמונאים, ואולי עוד קודם לכן, ודאי שלא נעלם כולו, אלא נשתקע באגדת התנאים והאמוראים, אם גם ברוב המקרים אין בידינו לזהותו. ואף קושייתו של מרמורשטיין,<sup>50</sup> איזה עניין היה להם לחכמים מאוחרים לחזור על דברי פולמוס שאבד עליהם הכלח, אינה קושייה. כי לאחר שנוצרה דרשה מסויימת, או הרחבה של סיפור מקראי, הופכות הן לחלק מנכסי צאן ברזל של בעלי האגדה והדרשנים, המוסיפים להשתמש בהן גם לאחר שפגה ה'אקטואליות' שבדברים, אפילו בשעה שהמסרנים והדרשנים עצמם אינם יורדים עוד לסוף דעתה של הדרשה המקורית ומשמעותה הפול-מוסית. ומכאן אף אותה תופעה שהצבענו עליה — הנסיונות המאוחרים שנעשו לצרף מסורות סותרות לאגדה מורכבת אחת; עשיית 'פשרה' בין מסורות מנוגדות מיסודן, כאשר בעלי-האגדה לא הבחינו עוד במטען הפולמוסי של האגדות הקדומות שבפיהם, והם השתמשו בהן למטרות דרשניות שונות, להר-כתבו ולהמחשתו של הסיפור המקראי, 'להגדיל תורה ולהאדירה'.<sup>51</sup>