

הפוליתאיזם בקיסרות הרומית המזרחית ומחוץ לגבולותיה בשלהי העת העתיקה

זאב רובין

מבוא

הצגת תולדותיה של האמונה באלים רבים בשלהי העת העתיקה במאמר התובע הצגה תמציתית היא עניין קשה ומסובך. עצם המושג 'שלהי העת העתיקה' מעורר קשיי הגדרה. בדיון זה ישמש צירוף מילים זה תרגום נוח למושג Late Antiquity, אשר השימוש בו רווח כיום להגדרת זמן המעבר מן העת העתיקה לימי הביניים. הדברים אמורים בתקופה שבה היה אגן הים התיכון כפוף לשלטונה של האימפריה הרומית; הנצרות שנחשבה אז לדת חשובה התערתה באזור זה, נתקבלה כדתם הרשמית של שליטיה ונעשתה הדת השלטת בכל הארצות שהיו כפופות לממשלתם. גם משפקעה מרותם הפוליטית הישירה של הקיסרים הקרויים 'רומים' רבים מאזורי אגן הים התיכון, הוסיפה הנצרות לעמוד על כנה במרביתם. ואף כי מחלקם נדחקו רגליה עקב כיבושי האסלאם, היו אותם אזורים שבהם הכתה שורש, בסיס להיעשותה הדת הראשונה במעלה של הציוויליזציה המערבית כולה. המסגרת הכרונולוגית שתשמש אותנו להגדרת התקופה הנדונה היא זו שקבע אחד מדגולי חוקריה במאה העשרים, פִּיטֶר בראון: מאמצע המאה השנייה לסה"נ, עת הייתה הקיסרות הרומית בשיא גדולתה והנצרות עדיין הייתה דת נרדפת אשר נתפסה כאיום על השלום הרומי ששרר בה, עד אמצע המאה השמינית לסה"נ, ימי עלייתה של הח'ליפות העבאסית, עת סומנו בבהירות ונקבעו לדורות תחומי התפשטותן והשפעתן של הדתות המונותאיסטיות הגדולות. השנים 150–750 שבהן תחם בראון את תקופת המעבר אינן מציינות אירועים שלהם ייחס משמעות מיוחדת, ויש לראות בהן נקודות ציון לנוחותו של המבקש ללמוד ולחקור את תולדותיה.¹ לצורך התרשמות כללית ממכלול האמונות והפולחנים שנגדם נאבקה הנצרות לפני בוא

1 תחומים כרונולוגיים אלו מצוינים מפורשות בכותרת ספרו: P. Brown, *The World of Late Antiquity*, A.D. 150–750, London 1971. במושג זה עצמו, הנוגע לאותה מסגרת זמן, הוא משתמש גם בכמה וכמה היבורים אחרים.

האסלאם נבחן, במעין מבט ראשוני לאחור, את שרידיו האחרונים של הפגניזם ההלניסטי, כפי שתועדו זמן־מה לאחר תום התקופה האמורה בעיר חרן; הם גם ישמשו נקודת המוצא בדיון. על פי שרידים אלו, באותה עת עדיין הייתה דבקות באמונה באלים רבים בשני רבדים עיקריים: הרובד העממי הפשוט והלא־מתוחכם, שבו מושאי הפולחן הם גרמי השמים ופסלים; והרובד הפילוסופי המתוחכם, שבו הפוליתאיים המסורתי משולב במסכת תאולוגית ופילוסופית המוציאה את האמונה באלים רבים מפשוטה ורואה בהם מרכיבים בסולם הייררכי של הפשטות אשר בראשו מושגים כגון 'העילה הראשונה' ו'השכל'. המשך הדיון יחזיר אותנו לעיצומה של תקופת המאבק בין פגניזם לנצרות בשלהי העת העתיקה. ננסה להתחקות על דרך ניהולו בשני הרבדים האלה. אשר לרובד הפילוסופי המתוחכם, נראה כיצד גויסה הפילוסופיה הנאופלטונית הסינקרטיסטית כדי ליצור תאולוגיה פגנית מונותאיסטית לכאורה, אשר בה בעת משמרת את האמונה באלים רבים: האלים הרבים הוגדרו כהתגלויות שונות של אלוהות עליונה אחת וכשפיעות מתוכה. כך יצרו תאולוגיה שיהא בכוחה לעמוד נגד מתקפותיהם של פולמוסנים נוצרים. ואשר לרובד העממי, נתחקה על הגורמים לעמידתן האיתנה של המסורות הפוליתאיסטיות הישנות באגן הים התיכון בפני מתקפותיה של הכנסייה הנוצרית בחסותה של הממשלה הקיסרית, ונבחן באילו דרכים גברה הנצרות בסופו של דבר על ההתנגדות הפגנית. שתי הנחות יסוד תיבדקנה בדיון זה: האחת – המסגרות של הציוויליזציה הרומית במערב אגן הים התיכון ושל הציוויליזציה ההלניסטית במזרחו הקנו לדתות הפגניות המסורתיות חוסן רב במאבקן נגד הנצרות; והאחרת – אומות ברבריות אשר הפגניזם שלהן לא נוצק לתוך מסגרות רומיות או הלניות כאלה, מעברן אל חיק הנצרות היה פשוט ונוח יותר. נתמקד בשלושה תחומים גאוגרפיים אשר בהם נתקלה לכאורה הפצת הנצרות בהתנגדות עזה גם מצד הברברים – בנוביה אשר במעלה הנילוס, בממלכת אַקסוס שבאתיופיה ובממלכת חִמִיר שבדרום־מערב חצי האי ערב. לבסוף נבדוק באיזו מידה וכיצד נסתייעו זה בזה שני הרבדים הפגניים הללו – העממי והפילוסופי – במאבקם נגד הנצרות. בחינת הקשר בין המאבקים בכל אחד משני הרבדים תחזיר אותנו אל העדות מחרן; אף שעדות זו מאוחרת, הקשר משתקף בה בבהירות ובדרך המסייעת לנו להבין את מהותו בתקופות שקדמו לה.

שרידי האלילות ההלנית בחרן (Carrhae) במאה העשירית לסה"נ

בעיצומה של המאה העשירית לסה"נ נודמן הסופר הנוסע המוסלמי, איש האשכולות, אל־מִסְעוּדִי, אל העיר חרן, לא הרחק מגדתו המזרחית של הפרת. שמה נקשר לתולדותיהם של האבות, אברהם, יצחק ויעקב, ובמקורות היווניים והרומיים היא קרויה Carrhae. בעיר הנודעת הזאת נתקל אל־מִסְעוּדִי בכת דתית, כת הצִאֲבִיָה, הדבקה בנאמנות בפולחניה ובמנהגיה הנושנים. פרק מעניין בספרו 'מרוג' אל־ד'הב' מוקדש לתיאור 'הבתים המהוללים (בִּיּוֹת אל־מִעֻט'מה) והמקדשים המרוממים (הַיֵּאֲפֵל אל־מִשְׁרָפָה) של הצאבִיָה ועוד עניינים שמקומם

הראוי בשער זה והנוגעים לעניין הזה.² אף כי קביעת זהותה הדתית המדויקת של כת זו עוררה חילוקי דעות לא מעטים במחקר המודרני,³ אין תיאוריו של אל־מִסְעוּדִי מותרים מקום רב לספק באשר לעובדה מרכזית אחת: לפחות במישור הפורמלי ישויות אלוהיות אחדות היו מושאי הפולחן של אנשי הכת הזאת, ולפיכך היא מתאימה לפחות במישור פורמלי זה לנושא דיוננו, הווה אומר הפוליתאיזם. פעילותו הספרותית של אל־מִסְעוּדִי התרחשה בעיצומם של ימי הח'ליפות העבאסית, זמן־מה לאחר שהושלם המפנה ההיסטורי שחתם את שלהי העת העתיקה על פי גישתו של פיטר בראון המנחה אותנו בדיון זה.⁴ לכן מתאים נושא תיאורו זה של אל־מִסְעוּדִי לענייננו גם מבחינת תחומו הכרונולוגי. גם בשל מיקומה הגאוגרפי של חרן היא נקודת מוצא נוחה לדיוננו: לא הרחק מגבולה המזרחי של הקיסרות הרומית, באזור שהיה אחד מסלעי המחלוקת העיקריים בינה ובין הממלכות האיראניות הגדולות הפרתית־האַרְסַאקִידִית והסַאסַאנִית, עד בוא הכובש המוסלמי. עיר זו מצויה בשוליו המזרחיים של אגן הים התיכון, אך גם בלבו של הסהר הפורה; בניתוקה של אירופה ממשאביו הכלכליים והתרבותיים של אזור זה בראון רואה גורם למפנה מכריע בתולדותיה של אירופה – המעבר מהעת העתיקה לימי הביניים.⁵

תיאורו של אל־מִסְעוּדִי ראוי לתרגום מלא דווקא על שום ערפולו הרב וקשיי ההבנה שהוא מציב בפני הקורא:

לבני הצֶאֱבֵיָה, מקרב אנשי חרן, היכלות [הקרויים] על שם הישויות השכליות (הַיֶּאֱפֶל

2 הדברים מצוטטים מתוך מהדורת שארל פֶּלָא: Ch. Pellat, *Murūj al-dahab wa-Ma'ādin al-Jawhar*, II, Beyrouth 1966, pp. 391–395, §§ 1385–1389, 1386 הראשונה: C. Barbier de Meynard, *Maçoudi. Les prairies d'or*, III, Paris 1865, pp. 61–69. שבה לצד הטקסט הערבי ניתן גם תרגום לצרפתית בתחתיתו של כל עמוד. בעקבות ההדרתו המתוקנת של הטקסט הוציא שארל פֶּלָא גם תרגום מתוקן לצרפתית. ראו Ch. Pellat, *Mas>ūdī Les prairies d'or*, II, Paris 1965, pp. 533–538.

3 מחקר חלוצי בעניין זה מובא בשני כרכיו הגדולים של הספר D. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, St. Petersburg 1856, המחזיקים ביחד 1,745 עמודים. בכרך הראשון סקירה מעמיקה של כל פריטי המידע שיש בהם לסייע בשחזור תולדותיה של הכת, אמונתה ומנהגיה, והכרך השני הוא לקט של כל המקורות החשובים שאפשר לדלות מהם מידע על אודותיה בלויית פירושים מפורטים. מתכונת זו גורמת להרבה חזרות מיותרות, אולם איננה גורעת אלא מעט מערכו של הספר, שראוי לראות בו דוגמה למחקר מעמיק ויסודי. מחקרים חדישים יותר הם אלו: J. Hjärpe, *Analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens*, Uppsala 1972, וכן M. Tardieu, *Sābiens coraniques et << sābiens >> de Ḥarrān*, *Journal Asiatique*, CCLXXIV (1986), pp. 1–44. המותח ביקורת צולבת על מחקרו של היירֶפֶה. במגוון הדעות באשר לזהותם הדתית של בני הכת נעסוק בהמשך הדברים.

4 בצורתה המובהקת והתמציתית ביותר מובעת השקפתו זו של בראון בספרו הנזכר (לעיל, הערה 1), עמ' 203–194.

5 שם.

עֲלֵא אֶסְמָאָא אֶל־גַּ' וְאִהָרָה אֶל־עֲקֻלָּהָ] (ועל שמות) הכוכבים; ובהם היכל העילה הראשונה והיכל השכל, ואינני יודע אם התכוונו ל'שכל הראשון' או ל'שכל השני'. שהרי 'בעל תורת ההיגיון' (אריסטו) מנה, בחלק השלישי של ספרו 'על אודות הנפש', את השכל הראשון, הפעיל, ואת השכל השני. כיוצא בזה תיאר גם תְּמִיסְטִיוֹס (תאמיסטיוס) בפירושו לספר 'על אודות הנפש', שחיברו 'בעל תורת ההיגיון'. גם אלכסנדר מאֶפְרוֹדִיסְיָאס ('אל־אֶסְפֵּנְדֵר אֶל־אֶפְרוֹדִיסִי') הזכיר את 'השכל הראשון' ואת 'השכל השני' בחיבור שהקדיש לעניין הזה, אשר תרגם אֶסְחָאק אֶבְן חֲנַיִן.

אחדים ממקדשי הצאפיים הם אלו: היכל המדיניות (אל־סִיאָסָה), היכל הפורח (אל־צ'רוּרָה) והיכל הנפש (אל־נַפֶּס) – היכלות אלו צורתם עיגול; היכל שבתאי שצורתו משושה; היכל צדק שצורתו משולש; היכל מאדים שהוא מלבני והיכל השמש שהוא ריבועי; היכל כוכב־החמה שצורתו משולש בתוך מלבן; היכל נוגה שצורתו משולש בתוך ריבוע, והיכל הלבנה שצורתו מתומן. יש להם, לאנשי הצאפיה, אותות וטקסי מסתורין, והם שומרים אותם בסוד. אחד הנוצרים המלפיתיים מתושבי חרן, הנודע בשם אל־חֶאֶרְת' אֶבְן סַבְבָּאט, מסר לנו כי בקרב אנשי הצאפיה החרניים [נהוגה] הקרבת מיני קרבנות מן החי, ואותם הוא מונה, וכן הם מקטירים קטורת לכוכבים. מלבד זאת [הם מנהיגים עוד מנהגים] אשר נמנענו מהזכירם מתוך חשש של אריכות דברים.

מבין היכליהם המהוללים נותר בעת הזאת, שנת 336 [לְהֶגְרָה], בית מקדש אחד בחרן, ליד שער אל־רֶקָה, הידוע בשם מְגֻלְתֵּיהָ. מקדש זה מקובל אצלם כמעשה ידי אֶאֱוֹר, אבי אברהם ידיד האל. על אודות אֶאֱוֹר ובנו אברהם יש לאנשים האלה דברים רבים לומר, אשר אין להם מקום בספרנו.

אֶבְן עִישוֹן, איש חרן, הקאדי, אשר היה אדם בעל הבנה וידע, ונפטר לאחר שנת 300 לְהֶגְרָה, כתב שירה ארוכה, ובה הוא מתאר את הליכותיהם של אנשי חרן, הנודעים בשם צאפיה. בשירה זו הוא מתאר את המקדש הזה ואת ארבעת המבואות התת־קרקעיים מתחתיו, המוקצים לצלמי אלילים, שעוצבו כדי להמחיש את גרמי השמים ואת הדמויות השמימיות שמעליהן. [הוא מספר] על פולחני המסתורין של אלילים אלו, על אורח הולכתם של ילדיהם [של הצאפיים] אל תוך המבואות התת־קרקעיים האלה, על הצבתם לנוכח אותם צלמים, ועל מה שקורה אז לנעריהם, כיצד משתנה גון פניהם לחיזורן ולצבעים אחרים, שעה שהם שומעים מיני קולות הבוקעים מתוך הצלמים, ודיבורים היוצאים מקרבם. שהרי הדמויות האלה נעשו בתחבולה: צינורות אוויר נקבעו שם, ואילו שומרי ההיכל ניצבים מאחורי הקירות ודוברים אליהם כל מיני דברים. קולותיהם עוברים דרך צינורות האוויר, המנגנונים והפתחים, אל תוך הפסלים החלולים האלה, המעוצבים כאלילים, ובוקעים מתוכם כציוויים, כפי שנעשה הדבר גם בימי קדם, למען ייצודו באמצעותם המוחות, ישועבדו הנתינים ותיכונה המלוכה והממלכות. מצויים בקרב בני הכת הזאת, הידועים כאנשי חרן וכאנשי הצאפיה, פילוסופים, אלא

שנחותי דרג הם, ואילו פשוטי העם שבהם נבדלים ממנהיגי חכמיהם בהליכותיהם. והרי אנו צירפנו אותם אל הפילוסופים על שום ייחוסם, ולא על שום חכמתם, שהרי יוונים הם. לא כל היוונים פילוסופים. והרי הפילוסופים הם חכמיהם.

ראיתי בבית הוועד (מג'מע) של אנשי הצאפיה בחרן, על גבי מקוש הדלת, כתובת בסורית, מאמרותיו של אפלטון, אשר את פשרה הסבירו לי מאלף אבן עקבון ואחרים מאנשיהם, לאמור: 'היודע את עצמו הופך לאל'. [ואף] זאת אמר אפלטון: 'האדם הוא צמח שמימי, ופירושו של דבר, שדומה הוא לעץ הפוך, ששורשיו בשמים וענפיו באדמה'.⁶

בנקודה זו אל־מסעודי מביא סיכום דיונים בעניין הנפש ההוגה (אל־נפס אל־נאטקה). לדבריו, סיכום זה משקף את דעתו של אפלטון ואת דעת ההולכים בעקבותיו (ממן סלפ טריקה). ניכר בו שהוא עצמו איננו יורד לסוף דעתם של מספקי המידע שבידו, והוא מסביר זאת בטענה שדבריהם סדורים וערוכים בספרים אשר נראה שאין לו גישה אליהם. עם זאת מתוך דבריו בהקשר זה ברור למדיי שהדעות המובעות בסיכומו עולות בקנה אחד עם הגישה שהייתה מקובלת על חכמי האסכולה הנאופלטונית, זרם החשיבה העיקרי בשלהי העת העתיקה, שביקש לשמר לא רק את מורשת הפילוסופיה היוונית וההלניסטית, אלא אף את מורשת הדתות הפגניות, שנתונות היו במאבק איתנים על עצם קיומן נגד הנצרות.⁷ לעניין זה עוד נשוב בהמשך הדברים.

ולאחר סטייה זו אל־מסעודי חוזר לעניין כת הצאפיה:

עתה עלינו לשוב לדיוננו בדבר הליכותיהם של אנשי הצאפיה מקרב בני חרן, על פי דבריהם של מי שתיארו את הליכותיהם וחשפו את מצבם. בעניין זה [אזכיר] ספר, אשר ראיתו, פרי עטו של אבו בכר מחמד אבן זפריה אל־ראזי, הפילוסוף, מחברם של 'פתאב אל־מנצורי', על אודות הרפואה ועוד ספרים אחרים. [בספר האמור] הוא מתאר את הליכות אנשי הצאפיה מבני חרן [בלבד] מתוך [כלל נאמני הכת], בלי להזכיר את בני הפלוגתא שלהם, הלא הם הכימאריים (אל־כימאריון). הוא מספר פרטים רבים, אשר תתארך החזרה עליהם כאן, ותיאורם יהיה לשאט נפש לאנשים רבים. נמנענו ממסירתם

6 בדבר זיהוי מקורן של שתי האמרות האלה בדיאלוגים של אפלטון, הראשונה בתוך אלקיפאדס, א, 133C, והשנייה בתוך טימיוס, 90A7-B2, ראו טרדיו (לעיל, הערה 3), עמ' 14. את הראשונה הוא מזכיר שוב בספר שכתב באחרית ימיו, ובו השלמות ותיקונים לדברים שכתב ב'מרוג' אל־ד'הב', הלא הוא 'פתאב אל־תנביה ואל־אשראף', שמהחורה של הטקסט שלו פורסמה אצל J. De Goeje, *Bibliotheca Geographorum*, VIII, Leiden 1894, *Arabicorum*, VIII, ראו שם, עמ' 162. אשר לציטוטה של אמרה אחרת בהקשר זה, שאל־מסעודי מייחסה בטעות לאריסטו אולם נראה שהיא לקוחה מדבריהם של נציגים מובהקים של האסכולה הנאופלטונית, ראו טרדיו (לעיל, הערה 3), עמ' 16.

7 ראו מרוג' אל־ד'הב', מהדורת פלא (לעיל, הערה 2), II, עמ' 394–393, § 1396, ותרגומו של פלא לצרפתית (סוף הערה 2), II, עמ' 537. העובדה שבנקודה זו מופיע סיכום ברוח הנאופלטוניזם המאוחר דווקא, יש בה כדי לרמוז על זהות הכת בעיני אל־מסעודי עצמו.

כיוון שיש בהם משום חריגה מתחומי מטרתו של ספרנו אל תחום הדעות והאמונות. ואכן, שוחחתי עם מאלכ אבן עקבון ועם אחרים שיש להם עניין במקצת הדברים שתיארנו ובדברים נוספים שעליהם רמזנו. אחדים מהם הודו במקצת הדברים הנוגעים לתיאור הקרבנות ולמנהגים אחרים [הנהוגים אצלם] והכחישו אחרים – למשל, את המעשה שהם עושים בשור השחור, אשר על פניו הם מפזרים מלח לאחר שקשרו את עיניו, ולאחר מכן זובחים אותו, ומתבוננים בכל אבר מאבריו ובמה שנגלה ממנו על ידי תנועותיו ורטטיו, [כדי ללמוד] על מה שהם מרמזים באשר לאירועי השנה. [הוא הדין] בפולחני מסתורין אחרים שלהם ובסודותיהם האחרים בענייני הקרבת קרבנותיהם.

דעות רבות ומגוונות הושמעו על כת הצאבֵּיה ועל תורתה ומקורותיה.⁸ הדעה הנראית ביותר לכותב שורות אלו היא זו הגורסת שיש לחפש את הרקע לצמיחתה בימי המאבק האחרון של הפגניזם ההלניסטי בקיסרות הרומית המזרחית נגד הסתערותה של הנצרות, בחסותם של קיסרים נוצרים, על הדתות הישנות שנפוצו בה.⁹

פוליתאיזם ותאולוגיה נאופלטונית בימי המאבק הגדול בין פגניזם לנצרות בקיסרות הרומית המאוחרת

במהלכו של מאבק זה הקימו נאמני המסורות הישנות מקרב המעמדות העליונים בקיסרות חומת מגן נגד הנוצרים שהתקיפו מסורות אלו. חומה זו נבנתה נדבך על נדבך, ונשענה של משאבי הידע הספרותיים והפילוסופיים של התרבות ההלניסטית למן ראשיתה עד ימיהם של נאמני המסורות הישנות – המאה הרביעית עד המאה השישית לסה"נ. ביסודותיה של חומה זו מונח היה תהליך פשוט של סינקרטיזם דתי אשר במהלכו זוהו זו עם זו כמה אלוהויות מכמה אזורים ברחבי הקיסרות הרומית, בהסתמך על דמיון במאפייניהן החיצוניים, גם אם היה זה דמיון שטחי בלבד. בשיאו של תהליך זה נתאפשר גיבושו של מעין מונותאיזם פגני, אשר לעומת המונותאיזם היהודי והנוצרי לא היה אקסקלוסיבי, אלא אפשר אמונה באחדותה של האלוהות העליונה ובאלוהויות אחרות כהתגלויות המשניות שלה וכשפיעות ממנה – בעת

8 כמה חוקרים שעסקו בעניין זה מוזכרים בהערה 3: לדעת חוללון מדובר בחסידי הדת המגֵּדאית שמנהגיהם כוללים גם יסודות פולחניים נאופלטוניים (על נאופלטוניזם כדת פגנית בשלהי העת העתיקה ראו בהמשך הדברים); לדעת הֵיירֶפה מדובר בכת גנוסטית, ופרשנותו קושרת אותם עם בני הצאבֵּיאון הנוצרים שלוש פעמים בקוראן; ואילו טְרֶדִיו רואה בהם נאופלטונים, ממשיכי דרכם של מי שטיפחו דת זו בתחומי הקיסרות הרומית עוד לפני התפשטות האסלאם. ראו גם הערה 5 לעיל, באשר לכמה נתונים המלמדים על הקשר שבין חכמי הצאבֵּיאיה לאפלטון ולמי שהציגו עצמם כממשיכי דרכו, הנאופלטונים של שלהי העת העתיקה.

9 זוהי ביסודו של דבר גישתו של טְרֶדִיו. ראו גם עמ' *** להלן.

ובעונה אחת.¹⁰ על יסודה של אמונה פגנית מסוג זה ניתן היה להשתית מבנה תאולוגי המבוסס בעיקרו על הפילוסופיה הנאופלטונית, אשר הייתה פילוסופיה סינקרטיסטית כשלעצמה, הממזגת אלמנטים אפלטוניים, אריסטוטליים, סטואיים ופיתגוראיים. לא מדובר בפילוסופיה הזאת בצורתה העיונית הטהורה, כפי שפותחה עד הגיעה לשיא בידי פלוטינוס במחציתה הראשונה של המאה השלישית לסה"נ, ואף לא כפי שפותחה בידי תלמידו וממשיך דרכו, פורפיריוס, אף כי כבר בימיו החלו ניכרים בה אותות השפעתם של זרמי אמונה מיסטיים שצמחו מתוך הפגניזם ההלניסטי.¹¹

זרמים אלו יסודם בהשקפת עולם דואלית, הרואה בעולם החומר שחיי האדם מתנהלים בו את התגלמות הרוע, וכנגדו, באלוהות – את השכל העליון, תבונה קוסמית עילאית, שנסמת האדם היא חלק תועה ממנה, שנלכד בעולם החומר. שחרורה של נשמת האדם, שהיא חלק אלוה ממעל, מכבלי עולם החומר והתעלותה אל מעל לספרות השמימיות, עד כדי התמזגותה עם המהות האלוהית, הם שיאה ותכליתה של החתירה לידיעתה של מהות זו. בשל דמיונם של אלמנטים רבים באמונות אלו לתורות המינות הגנוסטיות בנצרות, יש הרואים בהן תורות גנוסטיות פגניות. אמונה מסוג זה אנו מוצאים בכמה וכמה כתבים; במרכזה עומדת דמותו של האל הֶרְמֵס טְרִיִּסְמֶגִּיסְטוֹס, בן דמותו ההלניסטי של אל החכמה המצרי תְּחֹת (או תות). הכתבים הקרויים על שם הדמות האלוהית המרכזית הזאת נקראים 'הקובץ הֶרְמֶטִי' (Corpus Hermeticum).¹² תאולוגיה מעין זו נוחה הייתה עד מאוד למיזוג עם הפילוסופיה הנאופלטונית. הוא הדין באמונה במקורן האלוהי של כמה נבואות המיוחסות לחכם בן המאה השנייה, ששמו יוליאנוס, המכונה 'הכשדי' (Chaldaeus), ועל שום כך זכו נבואותיו לכינוי 'האורקלים הכשדיים' (Oracula Chaldaica).¹³ גם על פי רסיסי נבואות אלו, כפי שנתגלגלו לידינו, שפילוסופים נאופלטונים מאוחרים טרחו הרבה לשלבם בתאולוגיה שלהם, ניתן לשחזר

10 לקובץ של דיונים עדכניים במונותאיזם הפגני בשלהי העת העתיקה ראו, P. Athanassiadi and M. Frede, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999

11 כמבוא ראשוני להכרת הדוקטרינה הפילוסופית הזאת יומליץ בסקירה זו על הספר R.T. Wallis, *Neo-Platonism*, New York 1972

12 מהדורה של חיבורי הקובץ הזה הנחשבת היום לסטנדרטית היא של סדרת Budé. מהדירו של הטקסט היווני הוא א"ד נוק. הטקסטים היווניים והטקסט הרומי בקובץ זה מלווים בתרגום לצרפתית פרי עטו של פסטג'ר. ראו A.D. Nock and A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, 3 Tomes, Paris 1972–19732. תרגום מלא לאנגלית של כל הקובץ, הכולל גם מבוא היסטורי ופילוסופי וגם קומנטר, מובא אצל B.P. Copenhaver, *Hermetica, The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation with Notes and Introduction*, Cambridge 1992, rep. 1995

13 מהדורה של הטקסט עם תרגומים וקומנטרים מובאת אצל É. des Places, *Oracles Chaldaïques avec un choix des commentaires anciens*, Paris 1971. מהדורה המלווה בתרגום אנגלי – R. Majercik, *The Chaldean Oracles: Text, Translation and Commentary*, Leiden etc. 1989. מבוססת על מהדורת דה פלאס.

תאולוגיה שבמרכזה ישות אלוהית נשגבת, האב השרוי בשתיקה ובעמקות, המהווה שילוש עם גבורת האב, הוזה לאל הבן, ועם השכל. ישות שלישית זו, המקשרת בין האב והבן, היא גם האל המתווך (הדֵימיוֹגוֹס, δειμιουργος), נציגו של האל בבריאת העולם. שם האלה הֶקְטָה מוזכר לעתים בהקשר של השילוש הוזה (Trias), שהוא גם אחדות אלוהית (Monas), אך עקב הצורה הפרגמנטרית שבה נתגלגלו הנבואות האלה לידינו קשה להחליט אם יש לראות בה התגלות של הגבורה או של השכל. בין האלוהות באחת מצורותיה הנשגבות האלה ובין עולם החומר ניצבים מתווכים אלוהיים, שתפקידם זהה לתפקיד שאפלטון מייחד לדימונים, אך באורקלים שבהם עסקינן נראה שנתחלקו לשלוש קבוצות: האֵיוֹנְגְסִים (יחיד iynx, רבים iynges), שלוחי האלוהות;¹⁴ הסינאוכים (synokheis), שיש לראות בהם כנראה שומרים (phrouroi) המשיגים על המעברים שבין הספרות השמימיות; והטֵלְטָאָרְכִים (teletarkhae), הממונים כנראה על טקסי החניכה ועל הכנסתם של מאמינים בסוד התורה הבאה לידי ביטוי באורקלים. נשמת האדם, השבויה בכבלי עולם החומר, יכולה להיושע ולהינשא אל על, כדי להתאחד עם האלוהות, כשהיא משילה מעליה את קליפות הגשמיות שבהן נתעטפה שעה ששקעה בעולם החומר.

אף כי הפילוסופיה הנאופלטונית איננה שוללת את עולם החומר שלילה מוחלטת, ובכך נבדלת מזרמי החשיבה הדואליסטיים שהשפיעו עליה, היא בכל זאת רואה את התאחדות נשמת האדם עם האלוהות האחת את תכליתה. השאלה אם האדם יכול לזכות בניצוצות של הכרת האלוהות בעוד נשמתו אסורה בכבלי הגשמיות, הטרידה את תלמידיו של פלוטינוס דורות רבים. הוא עצמו סבור היה שניתן להגיע לרגעי הארה של הכרת האלוהות באמצעות תהליך ארוך ומייגע של הגות אינטנסיבית. תלמידיו ביקשו להקל על חסידי תורתם שחשו כי לא ימצאו בקרבם את כוחות הנפש הנחוצים להגות כזאת. יש רמזים ברורים המעידים שתשובתם הייתה מבוססת על האורקלים הכשדיים, אף כי במצב השתמרותם הפרגמנטרי אי אפשר להוכיח זאת בבירור. מדובר בפעולות פולחניות בעלות אופי מאגי שנודעו בשם 'תאורגיה' (theourgia) ואשר הציגו אותן נאופלטונים, בייחוד מראשית המאה הרביעית עד המאה השישית, כאמצעים ליצירת הקשר בין האדם והאלוהות ללא צורך באימוץ קשה של השכל בהגות פילוסופית.

אולם מהי הזיקה בין התאולוגיה הסינקרטיסטית הזאת, הניצבת על אדניה הפילוסופיים לכאורה, לבין הפוליתאיזם הישן, שיסודו הוא האמונה באלוהויות רבות ובהסתמכות על פולחנים רבים ומגוונים כדי לעוררן, למשוך את חסדן כלפי היחיד וכלפי הקהילה, לחלות את פניהן ולהטות את ועמן מעושי הפולחן והלאה? כבר נרמז לעיל שהפילוסופים הנאופלטונים במאה הרביעית והחמישית קרובים היו הרבה יותר מפלוטינוס אל האלוהויות המסורתיות, שאותן עבדו תושבי הקיסרות זה עידן ועידנים. ולא זו בלבד, אלא שאף את גילוייהן הגסים וההמוניים ביותר מצאו דרך להצדיק ואף לשלבם בתורות הישועה של התאולוגיה שעסקו

14 משמעותה המקורית של מילה זו היא 'לחש קסם', ונראה שאת המשמעות של 'מתווכים שלוחי האלוהות' נתנו לה פילוסופים נאופלטונים מאוחרים, דוגמת פְּרוֹקְלוֹס וְדִמְטְרִיוֹס, שנדון בהם בהמשך הדברים.

בפיתוחה. שני היבטים היו לה לבעיה זו: הן פעולות הפולחן שקיומן התחייב בקרב המחזיקים בדתות הפגניות, בייחוד אלו שכרוכות היו בהקרבת קרבנות דם, הן המיתוסים שרווחו בקרבם, חזקה הייתה עליהם שיהיו אבני נגף בדרכו של אינטלקטואל פגני המבקש לחיות בשלום עם האמונה המקובלת בקהילתו מדורי דורות.

את הדרך לשלב הקרבת קרבנות עם השקפת עולמם של הוגי דעות שביקשו לראות עצמם ממשיכי דרכו של אפלטון, מצא יִמְפְּלִיכּוֹס. יִמְפְּלִיכּוֹס נחשב למחוללה העיקרי של הפיכת הנאופלטוניזם מפילוסופיה לתאולוגיה פגנית במחציתה הראשונה של המאה הרביעית, בדיוק נמרץ בעת המפנה שעברה הקיסרות הרומית, שעה שהחל בה שלטונם של קיסרים נוצרים.¹⁵ לדבריו, בני האדם המעלים קרבנות לאלים כדי לכבדם אינם עושים זאת על שום היות האלים נוטי חסד כלפיהם, לא מתוך הכרת תודה על מעשי האלים למענם ואף לא מתוך ציפייה לגמול על הקרבת הקרבן בעתיד. גם אם בני האדם משלים את עצמם שאכן אלו הן מטרות הקרבת הקרבנות, אין בהשקפתם קצרת הרואי כדי לחייב את האלים עצמם, במרום שבתם. תפקידם של הקרבנות הוא אך ורק לשמש מתווכים בין בני האדם לאלים. בייחוד נכונים הדברים באשר לקרבנות המביאים, לדעת יִמְפְּלִיכּוֹס, לידי ביטוי טהור את כוונת הבורא. באמצעות קרבנות חומריים אפשר להתקרב אל האלוהויות המקורבות לעולם החומר, ובתיווכן של אלו אל האלוהויות הנשגבות והמופשטות. מקור הקרבנות החומריים הוא באנשים החיים בגופם בתוך עולם החומר. קרבנות לא־חומריים, נעלים יותר, מעלה רק המיעוט הטהור לחלוטין של בני האדם.

אולם בכך אין די. יִמְפְּלִיכּוֹס – אשר חוקרים אחדים רואים בו את מניח יסודותיה התאורטיים של הכנסייה הפגנית, אשר הקיסר יוליאנוס ביקש להגשימם הלכה למעשה באימפריה הרומית בימי שלטונו הקצרים (361–363) – איננו יכול שלא להדגיש את חשיבותה של ההשתתפות בהקרבת הקרבנות, שיש לראות בה חובה החלה על הכול.¹⁶ בעת הקרבת הקרבנות יש להקפיד על כל פרטיהם ודקדוקיהם של כללי המסורת, והכוהנים, 'התאורגים' בלשונו של יִמְפְּלִיכּוֹס,

15 סיכום קצר זה של משנת יִמְפְּלִיכּוֹס באשר להקרבת הקרבנות וחשיבותה מבוסס על J. Geffcken, *Der*

Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Darmstadt 1972 (Heidelberg 1929), pp. 110–111

16 דבר זה לא נאמר מפורשות במקור המשמש אותנו לשחזור השקפתו של יִמְפְּלִיכּוֹס בעניין זה, אך כוונת

דבריו עולה בהחירות מתוך הקשרם. ראו É. des Places (ed. מהדורת, *De Mysteriis Aegypti* V.20 (227) and trans.), *Jamblique, les mystères d'Égypte*, Paris 1966, p. 175

זה בתרגום לעברית: 'זהרי אין להציג את מה שקורה לו, ליחיד סגולה, בקושי, ולאחר זמן רב, בשיאה

של התקדשותו, כדבר המשותף לכל בני האדם. אלא אף כלפי המתחילים את עבודת התאורגיה אין הוא

משותף מיד, וגם לא כלפי המצויים בה באמצע הדרך. שהרי אנשים כאלה עושים את מלאכת יראת האל,

באורח כלשהו, מתוך דימוי גשמי'. בדברים אלו ניתן לראות מעין אזהרה כלפי המבקשים להוציא את

עצמם מכללה של הקהילה מתוך יומרה שהגיעו לכלל שלמות אישית. כל שכן התאורגים שמעורבותם

בהליכי הפולחן מחויבת המציאות בתוקף היותם מבצעיו, ככוהנים בשירות הקהילה.

ממונים עליהם.¹⁷ רק בהשתתפות מלאה ובמרב תשומת הלב של כל הפרטים בקהילה מוכחת הצלחתה. בטקס זה נודעת חשיבות גם לחומר. בחומר יש מידה של שלמות משום היותו יצירת הבורא, המכשירה אותו להתקבל בברכה בקרב האלים שעה שהוא משמש לבניין מקדשים, לפיסול פסלים ולהקרת קרבנות. מידה זו יש בה כדי לעורר את האלים ולהביאם לידי התגלות, ולנוכח התגלותם באים כל כוחות היקום לידי תנועה כלפיהם. וכיוון שעיסוקנו כאן בפולחן המתנהל בתוך הקהילה, הרי עצם ריבוי ורב־גוניותן של הקהילות ברחבי הקיסרות הרומית מזמנת את שעת הכושר להרחיב את הדיבור על גילוייה רבי הפנים של האלוהות, כך שבכל עיר ובכל פרובינקיה הפולחן מתנהל באמצעות האלוהות המיוחדת לה. עניין זה מחזירנו שוב לשאלת שילוב האמונות באלים רבים במסגרת השקפה פילוסופית המעלה על נס אלוהות אחת נשגבת הניצבת והמתנשאת לא רק גבוה מעל ומעבר לעולם החומר, אלא אף מעל לספרות שנעות בהן ישויות אלוהיות אחרות.¹⁸

המיתוסים על אודות אלי יוון ואלי ארצות קדם – כגון אַיִס ואוֹסִירִיס המצריים, קִיֶּבֶלָה (Cybele) אֵם האלים וְאַטִּיס (Attis) בן לווייתה האלוהי, 'האלה הסורית' אֶטְרֶגְטִיס (Attargatis) ובן לווייתה הֶדָד (Haddad) וכיוצא בזה – שנתאזרחו בפנתאון ההלניסטי־רומי ואף זכו בו למקום של כבוד הודות לתהליך הסינקרטיזם הדתי שדובר בו לעיל, נשאו בחובם אלמנטים קמאיים, גסים וברוטליים שקשים היו לעיכול ולהטמעה במערכת ההגות המופשטת והנשגבה של השקפת העולם הנאופלטונית. התקפותיהם של פולמוסנים נוצרים נגד הפגניזם בנקודת התורפה הזאת לא היו המניע היחיד לבקשת פתרון לבעיה זו. היא נבעה מעצם השאיפה, למראית עין לפחות, לעקיבות וללכידות פנימית בהשקפת העולם הפילוסופית עצמה. השיטה שאפשרה להם להתמודד עם בעיה זו הייתה הפרשנות האלגורית של נושאים מיתולוגיים, שבה הפכו נושאים אלו למשלים, ונמשליהם שולבו במסכת הרעיונית של מה שנתפס כהגות נשגבת בעיני הפילוסופים הנאופלטונים. שיטה זו מוצגת באופן פשוט השווה לכל נפש בחיבור קטן, המיועד לקורא המשכיל שאיננו פילוסוף מקצועי. הוא נכתב ככל הנראה בעת שלטונו קצר הימים של יוליאנוס (361–363) ובסמיכות פרשיות לרסטורציה הפגנית שלו, בידי סופר הידוע בשם סלוֹסְטִיוֹס (Sallustius). הדעות נחלקו בשאלת זהותו המדויקת של הסופר, אך יש לראות בו ככל הנראה את אחד ממקורבי הקיסר שנשא שם זה (או דומה לו) ואשר אף השתמש בחיבור

17 יִמְבְּלִיכּוֹס, המיסטריות של מצרים (לעיל, הערה 16) (229.17–230.6) V.21 (עמ' 176): 'רק התאורגים, שהתנסו במעשים האלה במדויק, הם לבדם יכולים לדעת מהו מעשה הפולחן של מלאכת הקודש (τίς ἐστίν) ἢ τελειουργία τῆς ἱερατικῆς; כמו כן הם יודעים כי השמטת פרטים, גם הפעושים שבהם, הופכת על פיה את כל מעשה הפולחן, כשם שבהרמוניה של צלילים, בשל הינתקותו של מיתר אחד בלבד, הופך הלחן כולו לצורם ומשולל איוון'.

18 יִמְבְּלִיכּוֹס, המיסטריות של מצרים (לעיל, הערה 16), V.20 ואילך (עמ' 176).

של הקיסר בכבודו ובעצמו כמקור לפחות לאחד מפירושי האלגוריים.¹⁹ כותרתו מעידה על תוכנו: 'על אודות האלים והיקום' (*De Diis et Mundo*).²⁰ והנה כך מוצגת השיטה בחיבור זה: ניתן לומר שהיקום הוא מיתוס, שכן הגופים והעצמים מופיעים בו, ואילו הנשמות והשכלים נסתרים ממנו ($\xi\zeta\epsilon\sigma\tau\iota \gamma\alpha\rho \tau\omicron\nu\kappa \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\nu\mu \omicron\upsilon\theta\theta\omicron\nu \epsilon\iota\pi\epsilon\iota\nu, \sigma\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu \mu\grave{\epsilon}\nu \kappa\alpha\iota \chi\rho\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu \acute{\epsilon}\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\tilde{\omega}$) בשל כך הרצון ללמוד את האמת על אודות האלים גורם ללעג בקרב משוללי התבונה עקב אי-יכולתם ללמוד, ולמורך לב בקרב הלהוטים לך, ואילו הסוואת האמת באמצעות מיתוסים איננה מאפשרת לאלה ללעוג, ומאלצת את אלה לעסוק בפילוסופיה ($\tau\omicron \delta\epsilon \delta\iota\acute{\alpha} \mu\theta\theta\omega\nu \tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma \acute{\epsilon}\pi\iota\kappa\rho\upsilon\pi\tau\epsilon\iota\nu \tau\omicron\upsilon\varsigma \mu\grave{\epsilon}\nu \kappa\alpha\tau\alpha\phi\rho\omicron\nu\epsilon\iota\nu \sigma\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\tilde{\alpha}$).²¹ (τὸς δὲ φυλοσοφείν ἀναγκάζει

בנקטו שיטה זו סְלוֹסְטִיּוֹס הולך כאמור בעקבות מורו ורבו הקיסר, אשר הרבה להשתמש בה בעצמו בשניים מנאומיו החשובים: 'המנון שבח להֵלִיּוֹס' ו'המנון שבח לאם האלים'. כדוגמה אופיינית לשימוש בה נביא כאן את פרשנותו האלגורית למיתוס על אם האלים, האלה הפְּרִיגִית קִיפְלָה וכן לווייתה האלוהי אָטִיס. מדובר כאן בדיוק נמרץ באותו מיתוס שאת פרשנותו נטל סְלוֹסְטִיּוֹס מהקיסר עצמו. אין ספק כי סיפור המעשה כשהוא לעצמו היה בו כדי לקומם כל משכיל אגין טעם ולצייד פולמוסנים נוצרים בכלי נשק יעיל בתעמולתם האנטי-פגנית. אם האלים ראתה את אָטִיס ליד הנהר גְלוֹס והתאהבה בו. היא אספה אותו אליה, העניקה לו מצנפת כוכבים והחזיקה בו לאחר מכן בקרבתה. אָטִיס מצדו התאהב בנימפה, נטש את אם האלים ותינה אהבים עם אהובתו החדשה. כעונש על בוגדנותו הכתה אותו אם האלים בשיגעון. בטיורפו סירס אָטִיס את עצמו, השאיר את זכרותו הכרותה אצל הנימפה, ושב לשכון עם אם האלים.²² והנה פירושו האלגורי של סְלוֹסְטִיּוֹס לסיפור הזה:

והרי אם האלים היא האלה יולדת החיים (ζωογόνοσ), ובשל כך היא קרויה 'אם', ואילו אָטִיס הוא האל היוצר (δημιουργός) של הבריות הנוצרות ובנות הכליה (τῶν γινομένων καὶ)

19 לעניין זה ראו Iulianus, *Oratio*, V ('המנון לאם האלים'); כיצא בו, נאום נוסף, אף הוא מפרי עטו של הקיסר, idem, *Oratio*, IV ('המנון למלך הֵלִיּוֹס'), המוקדש לסְלוֹסְטִיּוֹס, ככל הנראה אותו סְלוֹסְטִיּוֹס שבו עסקינו. אשר להסתמכותו של סְלוֹסְטִיּוֹס על דברי הקיסר, יש להשוות את המובאה מדברי סְלוֹסְטִיּוֹס להלן עם הנאמר אצל יוֹלְיאָנוֹס בתוך idem, *Oratio*, V, 165B-D. ולעניין הסתמכותו של סְלוֹסְטִיּוֹס על יוֹלְיאָנוֹס ראו A.D. Nock, *Sallustius, Concerning the Gods and the Universe*, Cambridge 1926, pp. liv-liii וכן הטבלה המסכמת את סקירתו על המקורות ששימשו את סְלוֹסְטִיּוֹס בעמ' xcvi.

20 המהדורה המומלצת של הטקסט בלויית תרגום לאנגלית, מבואות מפורטים ודברי פרשנות, היא זו של נוק (לעיל, הערה 19). אשר לזהות המחבר ראו שם, עמ' ci-civ.

21 נוק (לעיל, הערה 19), עמ' 4.

22 אין זה המקום לדיון מפורט בתפקידו של מיתוס זה בויקה לפולחנה של אם האלים הפְּרִיגִית ולתולדותיו של פולחן זה, שהיה הפולחן המזרחי הראשון אשר נקלט בדת המדינה הרומית, למרות הקשיים הרבים באימוצו ובהטמעתו. תועלת רבה עדיין יש לדיון המקיף והמעמיק אצל F. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*, New York 1956, pp. 47-72

(φθειρομένων), ומשום כך נאמר כי נמצא ליד נהר הגֵּלוֹס, שהרי נאמר כי הגֵּלוֹס מרמז על חוג שביל החלב, אשר ממנו ומטה ראשית גוף החומר הסובל השתנות (τὸ παθητὸν...σώμα). מכיוון שהאלים הראשונים במעלה מעניקים תכלית (τελειούστων) לאלים השניים במעלה, הרי האם אוהבת את אֶטֶיס ומעניקה לו את הכוחות [השמייים], וזוהי משמעותה של המצנפת. ואילו אֶטֶיס אוהב את הנימפה, שהרי הנימפות הן המשגיחות על ההיווצרות (αἱ δὲ νύμφαι γενέσεως ἔφορι). והרי כל מה שנוצר זורם וכאשר היה צורך שתעצור ההיווצרות מלכת, לבל יחול שינוי לרעה בכריות הנחותות ביותר, הַמְיֹוֹגֹס היוצר אותן משליך את איבר הרבייה שלו אל עבר עולם ההיווצרות ונצמד שוב אל האלים. ואין אלה דברים שהתרחשו אי פעם, אלא הם קיימים לעד, אך בעוד שהשכל רואה את כל הדברים בעת ובעונה אחת, הרי סיפור המעשה מספר אותם ראשון ראשון, ואחרון אחרון.²³

לא יולֵאָנוֹס ולא סְלוֹסְטִיוֹס לא היו חלוצי השיטה הזאת להשכנת שלום בין סיפורים מיתולוגיים ששיקפו שלב קמאי ביותר ביחסו של בן אנוש כלפי כוחות שלא הייתה בידו כל שליטה עליהם ואת חרדתו מפניהם, באשר היו בהם קווי מתאר גסים וצורמים, לבין רעיונות פילוסופיים נשגבים על אודות האלוהות של אינטלקטואלים פגניים. דוגמה אחרת לדיון מסוג זה הוא חיבורו של פּוֹרְפִירְיוֹס 'בדבר מערת הנימפות' (*De Antro Nympharum*), שנשתמר בידינו בשלמותו ואשר נוגע לקטע מיצירתו של הוֹמֵרוֹס.²⁴ בחיבור ניתנת פרשנות אלגורית ברוח הפילוסופיה הנאופלטונית לתיאור ההומרי ב'אודיסאה' של מערה שמקומה באֵתֵיקָה ושנימפות שוכנות בה.²⁵ פּוֹרְפִירְיוֹס עצמו מציין פילוסוף אחר, נומֵניוֹס (Numenius), שהקדימו, ותיאר את נדודי אודיסאוס בלב הים כסמל למסע נשמת האדם בעולם החומר עד הגיעה אל חוף מבטחים, לאחר שהשילה מעליה את בלויי הסחבות של מעטה החומר ושכחה לחלוטין את הים ומשבריו, ואלהים משול עולם החומר הזה.²⁶ הצורך לפתח שיטה זו ולשכללה הורגש כנראה בייחוד במאה הרביעית, משנדחקו הפולמוסנים הפגנים לעמדת מגננה עקב אימוץ הנצרות לדת שלטת בידי הקיסרים שקדמו ליוליאנוס. אין בידינו נתונים ודאיים להקיש מהם על מידת

23 נוק (לעיל, הערה 19), עמ' 8.

24 מהדורה של הטקסט מצויה בתוך A. Nauck, *Porphirii Philosophi Platonici Opuscula Selecta*, Leipzig 1986, pp. 55–81 Th. Taylor (trans.), *Select Works of Porphiry*, London 1823 אשר הודפס ופורסם גם בנפרד – *idem., On the Cave of the Thirteenth Book of the Odyssey*, London 1917, והוא נגיש באינטרנט באתר: <http://www.prometheustrust.co.uk> (וראו שם בקטלוג).

25 אודיסאה, יג, שורות 347–351, 366–368.

26 *Proph. De Antro Nympharum*, 34, נוק (לעיל, הערה 24), עמ' 79–80. השימוש המטפורי בשם התואר ἐνάλιος (ימי) כמילה נרדפת ל'ἔνυλος' (כרוך או קשור בחומר) מדגים היטב את השיטה הזאת של פרשנות לאפוס ההומרי.

השפעתו של ימפליכוס בתחום זה בהסתמך על המעט ששרד מיצירותיו, אף כי סביר להניח שגם כאן הותיר את רישומו.²⁷

אולם מי שקידמו דרך זו של פרשנות המיתוסים והביאו אותה לשיא של תחכום היו בעיקר מנהיגיה הגדולים של האקדמיה באתונה במאה החמישית – סיריאנוס (Syrianus) ופרוקלוס (Proclus). את שיעור תרומתו של סיריאנוס, שאך מעטים מכתביו שרדו והגיעו לידינו, ואת עומק השפעתו אפשר להעריך אך ורק בהסתמך על חרדת הקודש שבה פרוקלוס, תלמידו, מתייחס לדבריו.²⁸ אצל פרוקלוס עצמו אנו מוצאים את יישומה המלא והשיטתי של דרך זו בפירושו ל'ספר המדינה' של אפלטון.²⁹ הוא נזקק לה בעיקר כדי להגן על הומרוס מפני התקפתו של אפלטון על שירתו ומפני הכרזתו שאין היא מתאימה לחינוכו של הדור הצעיר. הטענה שאפלטון שם בפי סוקרטס בדיאלוג זה, שהמיתוסים שבשירה ההומרית טופלים דברי שקר על האלים, זוכה לדיון מפורט בחלק השישי בחיבורו של פרוקלוס. בדברי פרוקלוס ימצא עניין רב לא רק מי שעוסק בתולדות הפילוסופיה ובחקר תולדות הדתות בקיסרות הרומית, אלא אף מי שעוסק בתאוריה של הספרות, אולם לא כאן המקום לדון בכל משמעויותיו והשלכותיו. גם את חשיבות פרשנותו של פרוקלוס לאותם מיתוסים בזיקה להגותו הפילוסופית של פרוקלוס בכלל, כפי שהיא באה לידי ביטוי בחיבוריו האחרים, אי אפשר להעריך כאן במלואה. נתמקד אפוא אך ורק ברובד אחד של דבריו שממנו ניתן ללמוד כיצד יישבה התאולוגיה הסינקרטיסטית של ימיו, אשר לתוכה נוצקו התכנים הפילוסופיים הנאופלטוניים, את סוגיית ריבוי האלים, שיחם ושיגם, מעורבותם במעשיהם של בני אנוש ומאבקייהם אל נגד רעהו, עם המושגים הנעלים בדבר אחדותה של אלוהות נשגבת אחת, העומדת מעל הבריאה ומשמשת כוח מניע יחיד בתהליך היצירה, שבסופו מתהווה ממנו גם עולם החומר.

דוגמה לדרכו של פרוקלוס בפירושם של מיתוסים היא פירושו לסיפור 'התאומכה' – הלא היא 'מלחמת האלים', המתחוללת בספר העשרים של ה'איליאדה' – ובו האלים נאבקים אלו נגד אלו, בהתייצבם מי לצד האקאיים הצרים על טרויה ומי לצד הטרויאנים הנצורים. כדי להתמודד עם הקושי של החיזיון הצורם של מריבות קטנוניות בקרב האלים, פרוקלוס מציע שתי גישות (τροποί) להסברת הניגודים שביניהם.³⁰

27 אשר לשאלה זו מקובלת עלינו עמדתו של נוק (Nock), שאת סיכומה ניתן לראות בבהירות בטבלה הנוכרת (לעיל, הערה 19), עמ' xcvi–xcvii.

28 לעניין זה ראו A.D.R. Sheppard, *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic (Hypomnemata, 61)*, Göttingen 1980, esp. pp. 93–103

29 את הטקסט ההדיר קרול – G. Kroll, *Procli Diadochi in Platonis Rem Publicam commentarii*, – בשני כרכים. חלקי הפירוש הרלוונטיים לדיוננו באים בכרך הראשון של הוצאה זו (להלן: פרוקלוס).

30 ראו פרוקלוס, עמ' 87–95. ראו גם שפרד (לעיל, הערה 28), עמ' 49–58, והשוו גם O. Kuisma, *Proclus Defence of Homer (Commentationes Humanarum Litterarum, Societas Scientiarum Fennica, 109)*,

הגישה הראשונה מבוססת על הצגתם של אלים ומעשיהם כביטוי סמלי לניגוד שבין המושגים המטאפיזיים 'התחום', 'הסוף' או 'תכלית הדברים' (ביוונית: πῦρα, פּראַס, τὸ πέρας) לעומת 'הבלתי תחום' או 'האינסופיות' (ביוונית: ἀπειρία, אַפּרִיָה). לדיון נוסף במושגים אלו עוד נשוב בהמשך הדברים, ובשלב זה נגדיר אותם כדלקמן: 'תכלית הדברים' היא אותה ישות אלוהית הכוללת את השפיעות הקיימות בעולם המושגי, השכלי, ואשר אליה מבקשות לשוב ואתה מבקשות להתאחד כל השפיעות האחרות, השפיעות הנחותות. לעומתה 'האינסופיות' אחראית לעצם קיומן של השפיעות הנחותות, לכל אורך שלשלת ההווה, עד למעמקי עולם החומר, שהרי היא הכוח המוליד והיוצר ביקום. מדובר אפוא בניגודים הנובעים מתוך האחדות האלוהית עצמה, והם מומחשים יפה על דרך המשל ב'תאומֶכְה', המתארת את המאבק שהתחולל ביזמתו של זאוס אבי האלים בכבודו ובעצמו, ואשר נגדה מכוונים חצי הביקורת של סוקרטס ב'ספר המדינה'.³¹

הגישה השנייה לפרשנותם של המיתוסים מבוססת על עצם ההנחה בדבר קיומן של השתלשלויות של שפיעות שמקורן בכוחות אלוהיים עליונים, והן מגיעות בקצה התחתון שלהן ממש עד מעמקי עולם החומר.³² המושג הפילוסופי המבטא השתלשלות כזאת נזקק לדימוי של חבל או מיתר, 'סִיָרָה' (σειρα) ביוונית. במונח הזה נשתמש בלי לתרגמו במובאה דלהלן מדבריו של פְרוֹקְלוֹס. המובאה ממחישה את השימוש במונח ליישוב הקושי העולה מביקורתו של אפלטון על תיאור המאבקים בין האלים באפוס ההומרי, אשר אינם תואמים את תפיסתה הנשגבת של האלוהות במשנתו הפילוסופית:

הבה נתבונן בסיפור המיתוס האלוהי של הוֹמֵרוֹס המתאר את המלחמות שבקרב האלים, על פי הגישה השנייה. ראשית הוא מרומם את האחדות היוצרת מקרב המון האלים, ואין הוא מוסר כי היא נעה אל עבר הניגוד היוצר, ואף לא כי יש ניגוד כלשהו בינה לבין הניגוד היוצר, ואף לא כי היא נוגדת אותו בדבר־מה. אלא כיוון שהשתתה באורח מוצק בתוך עצמה, נאמר כי כמה מן האלים אשר נבעו מקרבה נשארים יחדיו, ובהתקדמם אל עבר היקום, נאמר כי הוא נחלק באשר להשגחה על היצורים שוכני הארץ. לפיכך אלים שנבדלו מהאב אך נשארו בתוכו והם מתקיימים בלא שפיעה מן האחדות – אלים שהשירה מתארת שהם יושבים אצל זאוס³³ ומשגיחים עם האב באורח נשגב על כל היקום – באשר להם אין המיתוס מודה כי הם נלחמים

Helsinki 1996, pp. 107–109

31 פְרוֹקְלוֹס, עמ' 87 שורה 29 – עמ' 90 שורה 14.

32 פְרוֹקְלוֹס, עמ' 90, שורה 14 – עמ' 95, שורה 31.

33 המילים שפְרוֹקְלוֹס משתמש בהן כאן הן הד לנאמר ב'איליאדה', כ, שורה 13: האלים מתוארים שם כמי שנאספו ἰὸς ἔνδον Δ. צירוף מילים זה משמעותו בהקשרו היא 'בביתו של זאוס', אולם פְרוֹקְלוֹס בוחר להעניק לתואר הפועל ἔνδον, המשמש כאן מילת יחס עוקבת (postpositio), את המשמעות 'בתוך' או 'בקרב', וכך מתקבלת המשמעות של כוחות אלוהיים הנבדלים מאבי האלים אך עדיין מצויים בתוכו, בלי ששפיעו ממנו והלאה.

אלו נגד אלו, אף לא על פי [הפירוש] הגלוי לעין.³⁴ אולם מי ששקעו משם לדרגות נחותות בהרבה והפכו לפרטים נפרדים יותר וסמוכים יותר לשוכני העולם [החומרי], והממלאים את חילות המלאכים והדִימוֹנים – [על] אלו מוסר הוא כי הם נלחמים בינם לבין עצמם בגלל אהדתם לבריות הפחותות מהם ובגלל ההשגחה הפרטית בלבד שהיא מנת חלקם.³⁵

[— —] ואת הדבר הזה מתחכמים לעשותו, על ידי הסוואה, לא רק המיתוסים אשר אצל היוונים – כוונתי לכך שהם מכנים באותם שמות את המנהיגים ואת בני לווייתם – אלא שגם פולחניהם של הברברים מוסרים זאת. שהרי אלו הנלווים אל האלים, הקרויים מלאכים, נהנים, לדבריהם, [להיקרא] בשמותיהם של האלים, על אף ההבדל ביניהם, לסגל לעצמם את מרכבותיהם של מנהיגי ה'סִיֶּרָה' ולהופיע בעיני התאורגים במקום [המנהיגים]. לפיכך אם נייחס את אֶתְנָה, הֶרָה וְהֶפִּיסְטוֹס, הנלחמים למטה בסביבת הבריאה, וכן את לֵטוֹ, את אֶרְטֵמִיס ואת קְסֶנְטוֹס, [אל] הנהר, לדרגות המשניות והגובלות ביצורים הפרטיים והחומריים, לא יהיה צורך להשתאות [על מלחמותיהם] בשל השמות המשותפים [להם ולמנהיגי ה'סִיֶּרָה']. שהרי כל סִיֶּרָה נושאת את שם האחדות, והרוחות הנפרדות נוהגות לקבל, כל אחת, כינוי אחד המשותף לכולן. לפיכך [קיימים] אֶפּוֹלוֹנִים, פּוֹסִידוֹנִים וְהֶפִּיסְטוֹסִים רבים ומגוונים: מקצתם חיצוניים ליקום, מקצתם נחלתם היא סביבת השמים, מקצתם ממונים על כל היסודות, ומקצתם הם מי שנפל בחלקם הפיקוח על כל אחד ואחד מהם [מהיסודות]. ואין להשתומם על כך שהֶפִּיסְטוֹס הפרטי ביותר, נחלתו היא הדרגה הדימונית של האש החומרית, וכיוון שקיומו הוא בסביבת האדמה, יש ברשותו ההשגחה שקיבל על עצמו, או בה בעת הוא אפילו מפקח על אומנות כלשהי של חרשי נחושת (שהרי ירידתה של השגחת האלים היא עד החלוקה הנמוכה ביותר אף שהשתלשלותה הסדורה כהלכה היא מלמעלה, מהסיבות השלמות והמאוחדות), וכך נהנה הוא מישועתו של מה שהוא מנת חלקו, ועוין הוא את הגורמים המהרסים את המבנה החומרי שלו.³⁶

בדברים אלו פְּרוֹקְלוֹס מבחין בין האלוהויות ברמת ההפשטה השכלתנית הגבוהה לבין האלוהויות הקרובות לעולם החומר: האלוהויות ברמת ההפשטה הגבוהה קרובות אל האל העליון האחד, הנשגב והבלתי נתפס, ואין לייחס להן את ההתנהגות שוחרת המדנים המשמשת לאפלטון בסיס לביקורת כלפי הוֹמֵרוֹס. לעומת זאת האלוהויות הקרובות לעולם החומר, הדימונים והמלאכים – ההשגחה המוגבלת שניתנה להם על תופעות פרטניות וחלקיות בעולם החומר יש בה כדי להביאן לידי ניגודים וקונפליקטים הדדיים. העובדה המזדקרת מיד לעין היא שדרך זו לפרשנותם של מיתוסים בעייתיים איננה דרך האלגוריה כלל ועיקר. נהפוך הוא:

34 אשר למשמעותו של צירוף המילים κατά τὸ φαινόμενον בהוראת הבנת הדברים על פי פשוטו של סיפור המעשה' (כלומר, ברמה הגלויה של העלילה) – ראו שפרד (לעיל, הערה 28), עמ' 75.

35 פְּרוֹקְלוֹס, עמ' 90, שורה 14 – עמ' 91, שורה 14.

36 פְּרוֹקְלוֹס, עמ' 91, שורה 21 – עמ' 92, שורה 17.

מושג ה'סִיָּרָה' מאפשר לפרוקלוס להשיב את פירוש המיתוס מתחום האלגוריה – תחום שבו פרטיו הסיפוריים של המיתוס הופכים למשל, והנמשל להם הוא מערכת של מושגים מטאפיזיים – לתחום הפשט, אשר בו מתיישבים הקשיים שהמיתוס מעורר מנקודת ראותו של הפרשן מבלי לחרוג מפרטי עלייתו. אולם הקשר בין רמת ההפשטה הסמלית שבפירוש האלגורי לפירוש על דרך הפשט ניכר בכל זאת, שהרי המושג 'סִיָּרָה', המאפשר את הפירוש על דרך הפשט, קשור קשר הדוק במושג 'אין־סופיות', אותה 'אֶפֶרְיָה' אשר ממנה יוצאת לדרכה אותה השתלשלות של שפיעות המהוות את ה'סִיָּרָה'.

מתעוררת אפוא השאלה אם ניתן להבחין בדברי הפרשנות של פרוקלוס בשיטה המנחה אותו; היינו, אם בניסיונו לפרש בעיה המתעוררת למקרא מיתוס אצל הומרוס יבחר בדרך הפשט (κατὰ τὸ φαινόμενον)³⁷ או לחלופין יחפש משמעות לא גלויה (ἀπόρητον) למסופר במישור המטאפיזי, על דרך האלגוריה, אשר התווה בפניו, לדבריו הוא, מורו ורבו סִיָּרָאנוס.³⁸ אמת המידה המצטיירת די בבירור היא שפירושים על פי פשוטו של המיתוס אפשריים אך ורק כאשר בעלילתו מעורבים בני אדם, אם מדובר ביחסים בינם לבין האלים אם בינם לבין עצמם. כאשר המיתוס עוסק במפגשים בין האלים או ביחסים בינם לבין עצמם וכשהמעשים המיוחסים להם אינם עולים בקנה אחד עם תפיסת האלוהות הנשגבת של האסכולה הנאופלטונית, אין מנוס מהוצאתם מפרוטם כדי להעניק להם משמעויות סמליות במישור האלגורי.³⁹

לעניין זה נביא עוד דוגמה אחת. בספר הארבעה־עשר של ה'איליאדה' סכנה גדולה מאיימת על ספינות האֶכָאִיים. הטרויאנים שפרצו מתוך עירם הנצורה שועטים לעברן ומאיימים להעלותן באש, ודומה שתמיכתו של זאוס הנתונה להם תאפשר להם להגשים את מבוקשם. האלה הֶרָה, אשת זאוס, מקבלת עליה את המשימה להטות את תשומת לב בעלה ולהרדימו כדי לחלץ את האֶכָאִיים ממצוקתם. בנקודה זו סיפור המעשה עובר למישור היחסים שבין האלים לבין עצמם. הֶרָה יוצאת אל פסגת הר אֵיֶדָה, מקום משכנו של זאוס באותה שעה, כדי לפתותו לתנות עמה אהבים. בדרכה היא שואלת מאלת האהבה אֶפֶרְוִדִיָּטָה את חגורת הקסמים שלה ומגייסת לעזרתה גם את אל השינה הֵיפֶנוס למען יטיל תרדמה על אבי האלים לאחר המפגש ביניהם. כאשר הֶרָה מתייצבת לפניו תוקף עליו יצרו, ובקוצר רוח הוא תובע מרעייתו לתנות עמו אהבים בו במקום, על פסגת ההר. הֶרָה הייתה מעדיפה לעשות את המעשה בצנעה, בתוך חדר הכלולות, אך לבסוף היא עושה את רצון בעלה, האופף את שניהם בחשרת עבים. תיאור התנהגותם של השניים ודאי שאיננו מחמיא להם מנקודת ראותו של מי שתפיסת האלוהות שלו מבוססת על משנתו של אפלטון. האלים מצטיירים בו לא רק כנשלטים בידי תאוות

37 ראו לעיל, הערה 31, והשוו גם פרוקלוס, עמ' 151, שורה 26.

38 ראו למשל פרוקלוס, עמ' 152, שורה 7; במילים τοῦ καθηγμένου ἡμῶν (מנהיגו) הוא מתכוון, כדרכו, לסִיָּרָאנוס.

39 להבהרתה של הבחנה זו ראו שפרד (לעיל, הערה 28), עמ' 62.

הבשרים שלהם, אלא אף כמי שיודעים לנצל את התאוות השולטות בעמיתיהם כדי להשיג את מטרתיהם בדרכי מרמה.

פירושו האלגורי של פְּרוֹקְלוֹס למיתוס זה מורכב ומפורט מכדי שנוכל לתארו במלואו.⁴⁰ הוא מבוסס על ההשקפה הנאופלטונית, ולפיה כל הדברים נובעים ומשתלשלים מהאחד שהוא האידאה של הטוב במונחיו של אפלטון, ובראש הדברים המטאפיזיים הנובעים ממנו מצויים המושגים 'תחום' (פְּרָאס) ו'אין־סופיות' (אֶפְרִיָה), אשר על תפקידיהם בביאור סוגיית המאבקים שבין האלים כבר עמדנו לעיל. כל הדברים השופעים מתוך האחד ביקום בתהליך של חלוקה שואפים לשוב ולהתאחד עמו, וכך מתהווה המחזוריות של ה'שפיעה' (פְּרוֹוֹדוֹס, πρῶδος) וה'שיבה' (אֶפִּי־סְטְרוֹפְהָ, ἐπιστροφή). נישואים בין אלים והעמדת צאצאים בקרב האלים משולים אצל פְּרוֹקְלוֹס לתהליך המטאפיזי הנצחי הזה. מגעיהם המיניים של האלים משולים לשיבתן של ישויות אלוהיות נחותות אלי איחוד עם העליונות מהן. במיתוס זה המספר על מעשה האהבים של זאוס וֶתְרָה על הר אֵיֶדָה שני האלים שבעלילה משולים לכוחות אלוהיים ברמה הנמוכה, רמת הֶרְמִיּוֹרְגִים המשתתפים במעשה הבריאה המתחדש ללא הרף. זאוס מסמל את מושג התחום ברמה זו, ואילו תְּרָה מסמלת את מושג האין־סופיות. בעוד שֶתְרָה היא הגורמת לתהליך ההיווצרות של ישויות נחותות על ידי חלוקה, זאוס גורם לשיבתם כדי שיתאחדו עם הישות הגבוהה מהם. זוהי המשמעות הבסיסית של הזדווגותם של השניים. ההסבר לרצונו של זאוס להזדווג על פסגת הר אֵיֶדָה מסמל את השיבה של הישות הנחותה אל העליונה ממנה (פְּרוֹקְלוֹס משתמש בדמיון הצלילים שבין שם ההר למושג 'אידאה' כדי לאשש את טענתו שההזדווגות מסמלת במקרה זה שיבה אל ישות מטאפיזית גבוהה יותר). כנגד זאת הזדווגות בחדר הכלולות הייתה מקבלת את המשמעות הסמלית של פעולה בעולם הבריאה, אשר בו ידה של השפיעה היא על העליונה. קצר המצע מהשתרע, ועל כן לא אביא כאן כאמור את כל פרשנותו של פְּרוֹקְלוֹס למיתוס זה, פרשנות הנדרשת באמת ובתמים לפרטי פרטיו של המיתוס, ומעניקה לכל אחד ואחד מהם משמעות סמלית על פי משנתו התאולוגית־פילוסופית.⁴¹

40 התמצית דלהלן של דברי פְּרוֹקְלוֹס, עמ' 132, שורה 13 – עמ' 140, שורה 23, מבוססת על סיכומה של שפרד (לעיל, הערה 28), עמ' 62–74, הנראה בהיר ונוח להצגה, למרות השגותיי על דרך ההצגה של פרטים מסוימים בתוכו. סיכום תמציתי הרבה יותר, אך מדויק פחות, מובא אצל קויסמה (לעיל, הערה 30), עמ' 140.

41 הצגה שיטתית של עקרונות התאולוגיה של פְּרוֹקְלוֹס בדרך של מסכת של הוכחות הבנויה על מושכלים ראשוניים ומסתעפת מהם במערכת המחקה, לפחות למראית עין, את זו של אֵיקְלִיֶדֶס בתחום הגאומטרייה, היא *Elementatio Theologiae* (ובמקור היווני *Στοιχεῖσις Θεολογική*). למהדורה של חיבור חשוב זה, בלוויית תרגום לאנגלית ודברי מבוא ופרשנות מפורטים, ראו E.R. Dodds, *Proclus, The Elements of* *Theology, a Revised Text and Commentary*, Oxford 19632. להצגת המושגים 'פְּרָאס' ו'אֶפְרֹן' ('אֶפְרִיָה') ראו שם, סעיפים 87–96 (עמ' 81–86); להצגתו ולפיתוחו של המושג 'סִפְרָה' ראו סעיפים 97–102 (עמ' 86–92), ובייחוד סעיף 102 (עמ' 92) על הזיקה שבין מושג זה למושגים 'פְּרָאס' ו'אֶפְרֹן'; כמו כן על ריבוי

פוליתאיזם באמונת פשוטי העם בקיסרות הרומית המזרחית

התאולוגיות המורכבות והמסובכות שנסקרו עד כה מעניקות אפוא לדתות הפוליתאיסטיות הישנות מסווה של מונותאיזם המבוסס על הגות פילוסופית נשגבת. לפיכך עלול להיווצר הרושם שתאולוגיות אלו הן שבנו חומת מגן בצורה סביב הפגניזם ההלני בשלהי העת העתיקה וחיילו את כושר עמידתו נגד המתקפה הכוללת של המונותאיזם האקסקלוסיבי של הנצרות. בלעדי חומת מגן זו היו הדתות הפוליתאיסטיות ניגפות על נקלה ונעלמות מיד לאחר אימוץ הנצרות לדת קיסרית מוכרת בידי קונסטנטינוס ויורשיו.

רושם זה איננו עומד בפני בחינה מעמיקה יותר של הנתונים. הפיכת הדת הנוצרית מדת נרדפת לדת רשמית ומוכרת בימי הקיסר קונסטנטינוס (306–337) ולדת הרשמית הבלעדית של בית הקיסר בימי יורשיו הישירים, לא הקנתה לה מיד גם מעמד של הדת השלטת הלכה למעשה בקיסרות הרומית. עוד יותר ממאתיים שנות מאבק קשה נכוננו לה עד אשר הצליחה לדחוק את רגלי הדתות הפגניות הישנות בכל רחבי הטריטוריות שעל פניהן נפרשה ממשלת הקיסרות הרומית בימי הקיסר קונסטנטינוס. בדיקה מעמיקה של נתונים מזדמנים במקורות לתולדות התקופה מעוררת את הרושם שבחלקים לא מעטים של הקיסרות הרומית נשארו רוב התושבים נאמנים לדתותיהם הישנות עד סוף המאה הרביעית ואפילו לאחריה.⁴²

הדרך להמרת דתם של תושבי אגן הים התיכון לדת הנוצרית הייתה קשה וזרועת אבני גנף.⁴³ לעתים תכופות נראה שהשאלה הנכונה שעל ההיסטוריון להציג לעצמו איננה כיצד הפכו הקיסרים הנוצרים את הקיסרות הרומית לנוצרית – שהרי זו עדיין הייתה פגנית ברובה הגדול לא רק בתחילתה של המאה הרביעית אלא אף לקראת סופה – אלא כיצד עמד על כנו

האלוהיות כפי שהוא בא לידי ביטוי בתפיסה הדוגלת באחדות האלוהות, ועל זיקתן של כל האלוהויות אל האחד, סיבת כל הסיבות, ראו סעיפים 113–167 (עמ' 101–145).

42 ראו למשל J.H.W.G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979, pp. 291–304, בדיון אשר למרות החשיבות המכרעת שהוא מייחס להתנצרות הקיסרים בתהליך ניצורה של האימפריה, מצטיירת ממנו תמונה מורכבת ובלתי ברורה. עיקר חולשתו בעובדה שהוא נקטע דווקא בסוף המאה הרביעית ובראשית המאה החמישית, ממש בראשית השלב המכריע של התהליך הזה. תמונה מפורטת ובהירה הרבה יותר של מכלול הקשיים שבניצורה של האימפריה לנוכח היצמדותם של הפגנים לפולחני אבותיהם, ובייחוד לנוכח אחיזתו החזקה של הפגניזם בתוך הצבא, ניתן למצוא אצל גֶפְקֶן (לעיל, הערה 15), עמ' 90–177.

43 שפע של נתונים באשר לעמידותם הרבה של פולחנים פגניים במזרח הקיסרות הרומית בפני מתקפת המיסיון הנוצרי בחסותם של הקיסרים הנוצרים במאה הרביעית והחמישית מובא אצל E.R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization*, Leiden etc. 1995. למרות הפגמים בדרך טיפולו של מחקר חשוב זה בפרטים, רבה חשיבותו הודות להבחנה השיטתית שנעשתה בו בין המונותאיזם הפגני המתוחכם של הפילוסופים, הדר בכפיפה אחת עם הפוליתאיזם המסורתי, לבין הדבקות בפוליתאיזם הזה ללא כהלך, בצורות המסורתיות של פולחניו, בקרב בני השכבות העממיות.

שלטונם של קיסרים נוצרים באימפריה פגנית כזאת, חרף העובדה שהצבא, מקור הלגיטימציה של שלטונם ומשען כוחם העיקרי, עדיין נותר פגני ברובו. התקדמותו האטית של התהליך במאה הרביעית קשורה ככל הנראה להיעדר היכולת לאכוף מדיניות קיסרית אנטי-פגנית באמצעות צבא פגני. נראה שפרק זמן ארוך חייב היה לחלוף עד אשר התנצרו די אנשי צבא כדי לנקוט פעולות ממשיות נגד מרכזי פולחן פגני ביזמת הממשל הקיסרי. לא מקרה הוא שאותותיה הראשונים של מדיניות שלטון עקיבה ויזומה של הפעלת הצבא בשירות קידומה של הדת הנוצרית ניכרים לא לפני שנות השמונים של המאה הרביעית, ואף אז יחלוף עוד זמן רב בטרם תצבור מדיניות זו תנופה של ממש ותאפשר את ניצורם הכפוי של תושביה הפגנים של הקיסרות.⁴⁴

כמו כן ניכרים הבדלים בין התהליכים שאפשרו בסופו של דבר את הגשמת התמורה הזאת במזרח אגן הים התיכון לבין אלו שהתרחשו במערבו. במזרח נותרה על כנה הקיסרות הרומית המזרחית ונמשך שלטונם הישיר של קיסריה במאה החמישית לסה"נ, ואילו במערב נתערער לחלוטין שלטונה של הקיסרות הרומית המערבית כבר בראשית אותה המאה. בעוד איטליה עצמה נשארה כפופה לשלטון רועז ובלתי יציב של קיסרי בובה, שהופעלו על ידי מצביאי צבא בכירים, רובם ממוצא ברברי, נהיו רוב הטריטוריות המערביות לפסיפס של ממלכות ברבריות, עצמאיות למעשה, ובהן גם אלו שהמשיכו להכיר הכרה מן השפה ולחוזק במעין עליונות של ממשל קיסרי רומי ערטילאי. לפיכך אין להסביר את התאוצה הגדולה בהפצת הנצרות במערב, דווקא במאה החמישית, במעורבותו של צבא הפועל למימושה של מדיניות קיסרית בדרכי כפייה; יש להביא בחשבון גורמים אחרים שחוללו אותה על אף העמידות הרבה שגילה הפגנים בקרב המוני העם עד אז.⁴⁵ אולם לא במערה של הקיסרות הרומית מאמר זה עוסק. אפילו בקיסרות המזרחית היה יישומה של מדיניות כפייה דתית אנטי-פגנית אטי ולא-רצוף. רק למן ימי יוסטיניאנוס יש תיעוד ברור על כפיית השיטתית של הטבלה המונית של פגנים לנצרות, בעיקר בשנים (545–546 לסה"נ). באסיה הקטנה הופקד על ביצועה של משימה זו יוהנס מאפסוס, אשר חלקים מ'ההיסטוריה הכנסייתית' מפרי עטו בשפה הסורית הם מקור חשוב לתולדות התקופה.⁴⁶ לטענתו שלו, עלה בידו להטביל שבעים אלף נפש ברחבי הפרובינקיות

44 בתהליך הפצת הנצרות באירופה בימי שלטונם של קיסרים נוצרים ובקשיים הכרוכים בו עסקתי בספרי התנצרותה של אירופה (אוניברסיטה משודרת), תל-אביב תשנ"א.

45 ראו לעניין זה בספרי (לעיל, הערה 44), עמ' 83–96, וכן Z. Rubin, 'La Méditerranée et les origines de la France médiévale', I. Malkin (ed.), *La France et la Méditerranée*, Leiden 1990, pp. 61–62

46 עדותו הראשונית מצויה במובאה מתוך חלקה השני האבוד של היסטוריה זו, שעליה מבוסס חלקו השלישי של הכרוניקון הסורי הידוע בשם 'כרוניקון של פסידו-דיוניסיוס מתל-מהרה'. למהדורה של הכרוניקון האמור ראו I.-B. Chabot (ed.), *Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 91, 104 = *Scriptores Syri*, 43, 53), Paris 1927, 1933. לחלקו השלישי של כרוניקון זה שהמובאה המעניינת אותנו מובאת בו ראו שם, 104, עמ' 2–145.

של אסיה הקטנה, שהוסיפו להיות מעוזים של דבקות בדתות הפגניות עד עצם הימים ההם.⁴⁷ אף כי אין יוֹהַנֵס אומר זאת מפורשות סביר להניח שלהישג כזה לא היה מסוגל להגיע אלמלא ליוו אותו גייסות צבא הסרים למרותו. גם בסוריה לא עלה בידי הממשלה הקיסרית לבער את הפגניות עד מחציתה השנייה של המאה השישית לספירה הנהוגה. יוֹהַנֵס מֵאֶפְסוֹס עצמו מתאר בהתרוממות רוח, אפשר שבעקבות מקור אחר,⁴⁸ אסון טבע, פגיעת ברק, שגרמה להרס המקדש המפורסם של הֶלְיוֹפּוֹלִיס, הלא היא בעל-בֶּק של ימינו, ב־554/5. מדברי המקורות המשמרים את האירוע למזכרת הדורות הבאים, עולה בבהירות שפעילות פולחנית שוקקת המשיכה להתנהל בו לכבוד שלישיית האלים אשר לה היה מקודש – זאוס (יופיטר) הֶלְיוֹפּוֹלִיטָנוֹס או בעל-הֶדֶד בשמו הסורי, אֶפְרֹדִיטָה או אֶמְרִגֶטִיס, וְהֶרְמֵס-אֶדוֹנִיס (אֶשְׁמוֹן, בשמו המקומי) – ממש עד יום הריסתו באותו אסון. הידיעה הזאת מעמידה באור מוזר ידיעה אחרת שנשמרה אצל ההיסטוריון יוֹהַנֵס מֶלְלֶס,⁴⁹ שהמקדש הזה כבר נהרס בימי תאודוסיוס הראשון (379–395),

(להלן: פְסִידוֹ-דִיוֹנִיֶסִיוֹס); לתרגומו לאנגלית של הטקסט החשוב הזה בליווי מבוא מפורט והערות פרשנות ראו W. Witakowski, *Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre part III, translated with notes and introduction*, Liverpool 1996

47 לתיאור מעלליו של יוֹהַנֵס מֵאֶפְסוֹס בדיכוי הפגניות באסיה הקטנה ראו פְסִידוֹ-דִיוֹנִיֶסִיוֹס, עמ' 76–78, ובתרגומו של ויטקובסקי (לעיל, הערה 46), עמ' 71–72. יוֹהַנֵס משתבח בפעילותו זו בכמה מקומות גם ביצירה אחרת מפרי עטו – סדרה של ביוגרפיות של קדושי הכנסייה המונופִיֶסִיטִית. ראו מהדורה של יצירה זו המלווה בתרגום של E.W. Brooks (ed. and trans.), *John of Ephesus: Lives of the Eastern Saints*, *Patrologia Orientalis*, 17, fasc. 1 (1923), pp. 1–307; 18, fasc. 4 (1924), pp. 511–698; 19, fasc. 2 (1925), pp. 151–285. במקור זה, המגולל את תולדות חייהם של קדושים אחרים, יוֹהַנֵס מתאר את מפגשיו וקשריו עמם ומפעם לפעם מוזכר את פעילותו זו. כך למשל בכרך 19, עמ' 157, הוא מופיע בדמות 'מתלמד תַנְפָא' (מי שהעביר את עובדי האלילים על דתם) במהלך סיפור דבר מינויו לבישוף בידי יעקוב בּוֹרְדֶעֶנָא; בעמ' 163 מסופר על העזרה שנתן לו במילוי משימה זו ידידו וחברו לנדודים, קָשִישׁ מְכִיֹס (Chios); בכרך 18, עמ' 680–681, בא תיאור העוסק בחסות שפרשה עליו הקיסרית תאודורה, אשת יוֹסְטִינְיאָנוֹס, ונוגע גם לחסות הקיסרית אשר נהנה ממנה במסעו האנטי-פגני.

48 כפי שדבריו מובאים על ידי פְסִידוֹ-דִיוֹנִיֶסִיוֹס, עמ' 129–130, ובתרגומו של ויטקובסקי (לעיל, הערה 46), עמ' 116–117. הנחת ויטקובסקי (שם, הערה 494) היא שפְסִידוֹ-דִיוֹנִיֶסִיוֹס הולך בתיאור הדברים בעקבות מקור אחר הידוע בשם 'ההיסטוריה הכנסייתית של פְסִידוֹ-זכריה', ראו E.W. Brooks (ed.), *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori volgo adscripta*, II (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, F.J. Hamilton and E.W. Brooks (eds.), *Scriptores Syri*, 39), pp. 75–76 (=84). לתרגומו האנגלי של התיאור הנ"ל ראו גם E.W. Brooks, *The Syriac Chronicle Known as that of Zachariah of Myteline*, London 1899, pp. 204–205. אולם גרסתו של פְסִידוֹ-דִיוֹנִיֶסִיוֹס מפורטת הרבה יותר ועשירה בפרטים הנראים אותנטיים. ראו גם אצל ויטקובסקי, שם, עמ' 117, הערה 496, המתייחסת להמשך הפולחן האלילי שם, גם לאחר המאורעות המתוארים עד שנת 579.

49 מהדורה של מקור זה היא Iohannes Malalas, *Chronographia*, ed. L. Dindorf, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, Bonn 1831. אשר לידיעה בענייננו ראו שם, עמ' 344. תרגום לאנגלית של מקור זה – E.

ולא זו בלבד אלא שאף הפך לכנסייה. צירופן של שתי הידיעות על אודות מקדש זה רק מחזק ביתר שאת את הרושם הכללי בדבר אזלת ידה של הממשלה הקיסרית באכיפת מדיניותה האנטי־פגנית בסוריה, אפילו משהובטחה לה כבר תמיכתו של צבא נוצרי.⁵⁰

ברור שתהליך ניצורו של הצבא הרומי כבר הושלם דורות אחדים קודם לכן. במקומות אחרים הבהרתי את עמדותי בדבר הזיקה ההדוקה שבין ניצור הצבא לבין עליית חלקו של המרכיב הברברי בקרב המגויסים לשורותיו. הכוונה במונח 'ברברים' היא לבני עממים שלא חיו בתחומי שלטונה של רומא בטרם קיבלו שליטיה את עול הנצרות, ולא באו במגע עם הדתות הפגניות של תושביה אלא לאחר גיוסם לצבא בשירותו של קיסר נוצרי שחבו לו את נאמנותם. מנותקים מהחברה הברברית שבאו ממנה, נתרופף הקשר שלהם לדתות הפגניות שרווחו בקרב עמיהם, ואך טבעי היה הדבר שאת מקומן תפסה הדת שהאמין בה הקיסר. עוד ראוי לציין שהחברה הברברית שממנה באו הייתה נתונה במשבר עמוק עקב מגעה ההדוק עם הציוויליזציה הרומית המפותחת ממנה, ומשבר זה גרם להתרופפות המסגרות הדתיות והפולחניות בקרבה. כך יש להסביר את מעברן של יחידות אתניות ברבריות שלמות אל חיק הנצרות בעקבות מנהיגיהן. מגויסים לצבא הרומי מהסביבה הברברית הזאת נוחים היו לקבל את הנצרות יותר ממי שגויסו בקיסרות הרומית עצמה, במקומות שבהם היו הדתות הפגניות לא רק מושרשות היטב, אלא גם מחוזקות מעצם הקשר שנוצר בינן לבין שתי הציוויליזציות העיקריות של אגן הים התיכון, הרומית במערב וההלניסטית במזרח, וזאת עוד בטרם פנו הקיסרים עצמם עורף לפגניזם.⁵¹

גם סקירה ממצה יותר של דרך ההתחתיים שנאלץ תהליך ניצורה של האימפריה הרומית לעבור בימי שלטונם של קיסרים נוצרים, אשר לא נוכל להביאה כאן, לא תגלה, עד כמה שמשגת ידיעתנו, כל רמז שפשוטי העם שדבקו באמונותיהם ובפולחניהם האליליים, נזקקו בדרך כלשהי למשנתם התאולוגית־פילוסופית הסדורה של בני המעמדות העליונים ששמרו על נאמנותם לפגניזם ההלני. הסבירות שלדוקטרינות שלהם הייתה השפעה עמוקה על אמונותיהם של פשוטי העם איננה גבוהה. דומה שלא נחטיא הרבה את האמת אם נגדיר את רובם המכריע

187. Jeffreys et al., *The Chronicle of John Malalas, a translation*, Melbourne 1986
 50 דיון מפורט באחיותו העזה של ההלניזם הפגני בסוריה, ובו הפניה לביבליוגרפיה נוספת, ימצא הקורא אצל G.W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 1990, pp. 29–40
 51 נוסף על מה שאמרתי בעניין זה בספרי (לעיל, הערה 44), עמ' 41–55, ראו גם: Z. Rubin, 'The Conversion of the Visigoths to Christianity', *Museum Helveticum*, 38 (1981), pp. 34–54; idem, 'Pagan Propaganda during the Usurpation of Magnentius (350–353)', *Scripta Classica Israelica*, 27 (1998), pp. 126–141 וכמו כן מאמרי הנזכר לעיל, בהערה 45. הפרסומים דלעיל עוסקים בתופעה במערב הקיסרות הרומית, אולם כוחם יפה גם למזרח. ראו ז' רובין, 'התפשטות הנצרות בארץ־ישראל מימי יוליאנוס עד תקופת יוסיטיניאנוס', מ' שטרן ואחרים (עורכים), ארץ־ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, ירושלים תשמ"ב, עמ' 241–246; הנ"ל, 'על מאווייה מלכת הסאראקנים', קתדרה, 47 (תשמ"ח, 1988), עמ' 25–49, ובייחוד עמ' 40–46.

של האיכרים באזוריה הכפריים של הקיסרות כדבקים בעוז באמונותיהם הפוליתאיסטיות. אמנם יש אזורים אחדים באסיה הקטנה ובפרובנקיות של הבלקן, שמתועדת בהם בכתובות תופעה רווחת של מעין מונותאיזם פגני בדמות האמונה ב'אל העליון' (Theos, θεοῦ ὑψίστου) (Hypsistos). ברם העובדה שהתואר 'העליון' – המשמש תואר של אל ששמו איננו מפורש – משקף לעתים סוג של מונותאיזם, אין פירושה בהכרח שאמונה באלים אחרים בטלה בפני אמונתו. הדמויות האלוהיות הרבות שהשם הסתמי והתואר הנשגב מייצג אותן והגיוון בצורות ארגון הפולחן למען מגוון דמויות אלו בממלכת בוספורוס, נדונו במקום אחר בכרך זה, ולא זה המקום לחזור או להוסיף דברים על הנאמר שם.⁵² די להדגיש לענייננו שבממלכת בוספורוס עצמה נפוץ היה פולחנה של אלוהות עליונה נוספת, ממין נקבה על פי שמה ותאריה; והיא עצמה הייתה מיוזג סינקרטיסטי של כמה דמויות אלוהיות.⁵³ בעיר אוֹיְנוֹאָדָה (Oinoada) שבאסיה הקטנה מתועדת בכתובת, ככל הנראה מראשית המאה השלישית, הנהגת פולחן טקסי ללא קרבנות דם, שעיקרו תפילה המופנית לכאורה אל החמה הזורחת עם שחר, אלא שלאמתו של דבר היא מיועדת לאלוהות נשגבת העומדת מעל לשמש, המכונה אֵתֶר (Aether) הרואה את הכול.⁵⁴ דבר הנבואה המצוטט בכתובת כאסמכתה להנהגת הפולחן, הידוע ממקורות אחרים כנבואה שמקורה באורקל של קְלָרוֹס (Klaros או Claros), מתאר את האל אֶפּוֹלוֹן ואת האלים האחרים כמלאכיה של האלוהות הנשגבת, שאינם אלא חלקים זעירים ממנה.⁵⁵ למרות הפיתוי לראות בפולחן זה ובהנהגתו בעיר – שכלל הנראה היה פולחן שחל על כל אזרחיה – אותות של השפעה נְאוֹפִיִּתְגוֹרְאִית או נאופלטוניית, לא ברור כלל אם השפעה זו משקפת באמת ובתמים את אמונתם של כל תושבי אוֹיְנוֹאָדָה או בראש ובראשונה את מדיניותם הדתית של מנהיגי העיר, המסתייעת בהגותם של כוהני מקדש אֶפּוֹלוֹן בְּקָרוֹס.⁵⁶ ואפשר שלפנינו דוגמה מוקדמת לתופעה שנעמוד עליה ביתר פירוט בהמשך הדברים, של היצמדות האינטליגנציה לחוסנו של פולחן מקומי קיים, יותר מאשר חידוש יזום מצדה. גם זיהויו של האל מושא הפולחן בכתובת זו עם האלוהות האנונימית 'האל העליון', שעל שפע הזכרותיה באסיה הקטנה עמדנו לעיל,

52 י' אוסטינובה, 'פוליתאיזם, הנותאיזם ומונותאיזם בממלכת בוספורוס במאות הראשונות לסה"נ', כרך זה, עמ' ***. וראו ביתר פירוט בספרה: Y. Ustinova, *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom*,

Celestial Aphrodite & the Most High God, Leiden 1999, pp. 177–283, 286–287

53 אוסטינובה, האלים הראשיים (לעיל, הערה 52), עמ' 27–174 וכן עמ' 285–286.

54 ראו L. Robert, 'Un oracle gravé a Oinoada', *Comptes rendus de l'académie des inscriptions e belle-* (לעיל, הערה 10), עמ' 81–148. *lettres* (1971), pp. 597–619, וכמו כן S. Mitchell, 'The Cult of Theos Hypsistos', *אטנאנסיאדי ופרדה*

55 ראו בייחוד רוֹבֶר (לעיל, הערה 54), עמ' 604–610, לזיהוי המקורות הספרותיים המצטטים את הנבואה הזאת בלי להזכיר את ההקשר הספציפי של אוֹיְנוֹאָדָה, וכן מיטשל (לעיל, הערה 54), עמ' 87–90.

56 על אפשרות זו מרמז בפירוט רובר (לעיל, הערה 54), עמ' 614.

איננו ודאי.⁵⁷ יודגש כאן רק שמידת תפוצתה של האמונה ב'אל העליון' גם בקרב האוכלוסייה הכפרית איננה ברורה. יתר על כן אף אם נניח שהכתובות שבידינו משקפות תופעה רווחת בקרב כל אוכלוסייתם של החלקים האמורים של הקיסרות הרומית, עדיין לא ברור אם ועד כמה דחק פולחן האלוהות הזאת את רגליהם של פולחנים פוליתאיסטיים מובהקים. שהרי הוא עצמו רחוק היה מלהיות פולחן מונותאיסטי אקסקלוסיבי בנוסח הדת היהודית או הנוצרית, שהאמונה באלוהיה איננה מאפשרת בשום פנים אמונה באלים אחרים.

גם בארץ ישראל מתועדת בבירור אחיזתו האיתנה של הפוליתאיזם, על מגוון צורותיו, בקרב האוכלוסייה המקומית והקושי הגדול בביעורו. בעניין זה עסקתי במקום אחר⁵⁸ ולצורך דיון זה די בדוגמה אחת. אמונתם הבסיסית של תושבי עזה הלא-נוצרים ריבוי אלים שפולחנם התקיים בכמה מקדשים, משתקפת היטב במסמך המתאר את מאבק הנוצרים נגד הפגנים בעיר הזאת בראשית המאה החמישית. במסמך זה, 'חיי פּוֹרְפִירְיוֹס' (Porphyrius), בישוף עזה בעת ההיא, שכתבתו מיוחסת לתלמידו, מַרְקוֹס הַדִּיאָקוֹן (Marcus Diaconus), מובלטת בייחוד הריסתו של מקדש האל מַרְנָס (Marnas) במצוות הקיסר אַרְקָדִיוֹס, אך מוזכרת בו בפירושו גם הריסתם של המקדשים האחרים שהיו בה.⁵⁹

הבה נחזור אפוא לנקודת המוצא שלנו בראש הפרק. האוכלוסייה העממית ברוב חלקיה של הקיסרות הרומית שעברה תהליך של רומניזציה או הלניזציה לא הייתה זקוקה כלל לתאולוגיה מסובכת היונקת את עקרונותיה מתורות פילוסופיות נשגבות כדי להיצמד כמיטב יכולתה למסורות הדתיות ולמנהגים הפולחניים שדבקה בהם מדורי דורות. לעומת זאת נשאלת השאלה לשם מה הייתה האינטליגנציה הפגנית זקוקה לאותם מבני חשיבה, סבוכים עד כדי אקרוטיקה אינטלקטואלית, שאפשרו השכנת שלום בין דתות פוליתאיסטיות ופולחנים שעורייטיים

57 מיטשל (לעיל, הערה 54), עמ' 91–92, מציע את הזיהוי הזה בהסתמך על כתובת הקדשה פרטית קטנה על גבי מנורה. אמנם סביר להניח שכתובת זו – מספר 234 בקורפוס המרשים של כתובות המכבדות בצורה זו או אחרת אלוהות הנושאת את התואר 'העליון' (u#yistoj) (שם, עמ' 128–147) – אכן מכוננת אל האלוהות שעליה מדברים דברי הנבואה מַקְלָרוֹס, אך עצם הקורפוס המרשים שבו היא מצוטטת די בו כדי להמחיש שלא כל נושאי התואר הזה הם אלוהות אחת, ולא כולם משתייכים למסגרת דתית ופולחנית אחת.

58 ראו רובין, התפשטות הנצרות (לעיל, הערה 51).

59 למסמך זה שתי גרסאות הנבדלות זו מזו בפרטיהן אך לא בתוכנן באופן כללי. לגרסתו היוונית ראו H. Grégoire and M.A. Kugener, *Mare le diacre: Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, Paris 1930. לגרסה הגאורגית העתיקה ראו P. Peeters, 'La Vie géorgienne de Porphyre de Gasa', *Analecta Bullandian*, (1941), pp. 65–216. בפרשה זו, ובייחוד בשאלת מהימנות 'חיי פּוֹרְפִירְיוֹס', בישוף עזה, עסקתי בשני מאמרים: 'The See of Caesarea in Conflict with Jerusalem from Nicaea (325) to Chalcedon (451)', A. Raban and K.G. Holum (eds.), *Caesarea Maritima: A Retrospective after two Millennia*, Leiden etc. 1996, pp. 562–572; 'Porphyrius of Gaza and the Conflict between Christianity and Paganism in Southern Palestine', A. Kofsky and G.G. Stroumsa (eds.), *Sharing the Sacred, Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, First-Fifteenth Centuries CE*, Jerusalem, 1998, pp. 33–66.

שליו אותן לבין הגותם הפילוסופית, שהייתה מונותאיסטית ביסודו של דבר. אפשר לקבל את ההנחה שאמונתם המונותאיסטית אפשרה שיג ושיח מורכב ומסובך בינם לבין השלטונות הנוצריים, שבו הייתה ההתייחסות לאלוהות אחת, אנונימית ומופשטת, מעין מכנה משותף, שאפשר לנואמים פגנים לרומם קיסרים נוצרים, בהיותם שליטים הנהנים מחסות אלוהית, בלי להסתבך באמירות שתיחשבנה לחילול הקודש בעיני קיסרים אלו עצמם.⁶⁰ אולם איזה צורך נועד למלא המאמץ הרב שהם השקיעו בהטמעת המיתולוגיות והפולחנים הפוליתאיסטיים בתאולוגיה שלהם? לשאלה זו נשוב בהמשך הדברים.

המאבק בין פוליתאיזם לנצרות על גבולות הקיסרות הרומית המזרחית ומחוץ להם:

מעלה הנילוס, נובייה (Nubia) וממלכת אַקְסוּם (Axum) באתיופיה

לא תמיד אפשר להוכיח שהברברים היו נוחים יותר לניצור משוכני הקיסרות הרומית. כל מקום שיש בידינו מידע על הפצת הנצרות בקרב תושביו, יש להתחשב בנסיבות המיוחדות ששררו בו, ובייחוד באופיו המיוחד של הפגניזם שרווח בקרב תושביו. שתי דוגמאות תשמשנה אותנו להבהרת העניין; שתיהן קשורות באזורים שמחוץ לגבולותיה של הקיסרות הרומית המזרחית, שהיחסים עם תושביהם העסיקו לא מעט את שליטיה. אחת מהן עניינה בנובִייה, חבל הארץ במעלה הנילוס אשר התפרש לאורך גדותיו למן מפל המים הראשון של הנהר מצפון, לא הרחק מאֶסוֹאֶן של ימינו, עד האזור שמתמזגים בו הנילוס הלבן והנילוס הכחול, לא הרחק מֶרְטוּס של ימינו. האחרת קשורה בממלכת אַקְסוּם, שבירתה הייתה בלב אזור טִיגְרָה, באתיופיה של ימינו.

תחילה נפנה לנובִייה. כאן גשגשה מאות שנים ממלכת מֶרוֹאֶה (Meroe), אשר רק לעתים רחוקות אנו שומעים את שמעה במקורות שנכתבו בתחומי הקיסרות הרומית. יחסיה של ממלכה זו עם הקיסרות הרומית ידעו תהפוכות רבות למן השתלטותה של רומא על מצרים בעקבות קרב אַקְטִיוּם ב־31 לפסה"נ. לרוע המזל המידע שיש בידינו על מערכת יחסים זו מעורפל עד מאוד, אך דומה שבדרך כלל לשתי מעצמות אלו היו אינטרסים משותפים ושתיהן ביקשו לשמור על השקט והיציבות באזור ששת מפלי המים של הנילוס; אזור זה שימש עורק תחבורה חשוב לסוחריו הקיסרות הרומית ולציידי חיות הבר שסיפקו את הביקוש ל'סחורה' זו לצורך משחקי קרקס בלב הקיסרות הרומית. שמירתה של יציבות זו תלויה הייתה מאוד בהשלטת מידת־מה של מרות על כמה עממים ברבריים, נוודים למחצה, ששכנו בשוליהן של שתי הממלכות.⁶¹ עם

60 על כך ראו ליֶבְשִׁץ (לעיל, הערה 42), עמ' 284–291.

61 לסקירה מקפת וממצה על תולדותיה של ממלכת מֶרוֹאֶה הכוללת גם ביבליוגרפיה עשירה ומקפת ראו L. Török, 'Geschichte Meroes: Ein Beitrag über die Quellenlage und den Forschungsstand', *ANRW*,

שקיעתה של ממלכת מְרוּאָה זו במאה השלישית והרביעית לסה"נ וכו עממים אלו לעצמאות למעשה וגרמו לא מעט צרות לשליטיה הרומים של מצרים, הן עקב המלחמות הבלתי פוסקות בינם לבין עצמם הן בפלישותיהם הרבות לתוך תחומי השלטון הרומי.⁶²

ההיסטוריון פְּרוֹקוּפְיוֹס⁶³ ייחס לקיסר דְּיוֹקְלֵטְיאָנוּס (284–305 לסה"נ) מדיניות של טיפוח פולחן דתי משותף לרומים ולעממים הברבריים שוכני מעלה הנילוס, הַבְּלֵמְיִים (Blemmyes) והנוֹבָדִים (Nobades), בעקבות ברית שכרת עמם במטרה לשמור על השקט והיציבות באזור זה. לדברי פְּרוֹקוּפְיוֹס, קיסר זה שיכן חיל מצב באי פִּילֵי (Philae) במעלה הנילוס, לא הרחק מסוּאָנָה (Syene), הלא היא אסואן של ימינו), ובמקום ההוא עודד את קיומו של פולחן משותף לחיילים הרומים ולעממים הברבריים לכבודם של האלים אֵיזִים, אוֹסִירִים ופְּרִיפּוֹס (Priapus), באמצעות כוהני דת מבני שני העממים האלה.⁶⁴ לדבריו, הברברים שמרו אמונים לפולחן האלים במקום עד ימי יוֹסְטִינְיאָנוּס (527–565), ורק במבצע צבאי בפיקודו של המצביא הפרסי-ארמני נַרְסֵס (Narses)⁶⁵ ניתן היה להעבירם על דתם ולאליץ אותם להמירה לנצרות.

* * *

נראה שלפחות במאה החמישית לסה"נ דבקו הַבְּלֵמְיִים בפולחנו של האל מַנְדוּלִיס (Mandulis). אל זה היה במקורו בעל זהות לא-מצרית מובהקת, ובטקסטים נקשר שמו הן לעממים ששכנו ממערב לנילוס הן לאלו ששכנו ממזרח לו. ההנחה שאלוהות זו התייחדה לַבְּלֵמְיִים מקדמת דנא מבוססת במידה רבה על העובדה שפולחנו היה מקובל ממזרח לנילוס, באזורים שנודעו ברבות הימים כמקומות מושבם של בני האומה הברברית הזאת. כנגד הנחה זו הועלתה הסברה שפולחן מַנְדוּלִיס באזור פִּילֵי קשור יותר לאנשי מְרוּאָה שהשתכנו באזור הוֹדֶקְסִכּוֹנִיּוֹס במאה השנייה לפסה"נ, והמקדש המקורי המיוחד לפולחנו נבנה לראשונה בטַלְמִיס (Talmis), היא קַלְבֶּשָׁה (Kalabsha) של ימינו, בידי מלך מְרוּאָה אַרְקָמָנִי (Arqamani), הלא הוא בשמו היווני

II.10 (1988), pp. 107–341

62 ראו שם, עמ' 287–290. לקובץ מקורות לתולדות נובדיה, ובו דברי מבוא ופרשנות לכל מקור ראו T. Eide et al. (eds.), *Fontes Historiae Nubiorum*, I-III, Bergen 1994–1998. קטעי מקורות היסטוריוגרפיים,

ספרותיים, אפיגרפיים ופפירולוגיים הנוגעים לשלהי העת העתיקה מובאים שם, III, עמ' 1070 ואילך.

63 Procopius, *BP* I.19.34–37, או מקור מס' 328, בתוך: *Fontes Historiae Nubiorum* (לעיל, הערה 62), III, עמ' 1188–1194.

64 דברי פְּרוֹקוּפְיוֹס בהקשר זה מעוררים את הרושם המוטעה כאילו הקמת מקדשים באי זה והפיכתו למרכז פולחן הם פרי יזמתו של דְּיוֹקְלֵטְיאָנוּס. לאמתו של דבר, האי פִּילֵי היה מרכז פולחן חשוב לאלה אֵיזִים כבר מהתקופה התלמיית. על כך ראו גם I. Hofmann, 'Die Meroitische Religion', *ANRW*, II.18 (1995), pp. 2830–2832.

65 יש להבחין בין הנסיך הארמני הזה, נַרְסֵס קְמֶסְרֶקֶן, שערך עם אחיו אָרְטִיסוֹס משורות הצבא הפרסי והצטרף לצבאו של יוֹסְטִינְיאָנוּס בסביבות 530, לבין חדרנו הגדול של קיסר זה, הסריס נַרְסֵס, שהיה לימים מפקדו העליון של צבא יוֹסְטִינְיאָנוּס בעיצומה של המלחמה נגד הגותים. על כך ראו I.15.31 Procopius, *BP*.

– אֶרְגָּמֶנֶס השני (Ergamenes II). אֶרְגָּמֶנֶס שלט בחבל ארץ זה בשנים 206/7–186 לפסה"נ ויזם את יישובו של אזור נַבְיָה התחתית באנשי מְרוּאָה. כאשר נבנה המקדש הזה מחדש לאחר סיפוחה של מצרים לאימפריה הרומית, בימי אוגוסטוס, שונתה עד מאוד דמותו של האל השוכן בו. פולחנו נקשר עתה קשר הדוק לפולחנם של האלים המצריים אִיזִיס, אוֹסִירִיס והורוס.⁶⁶ כמו כן זוהה עתה עם האל היווני אֶפּוֹלוֹן, ואף החל לשאת את שמו. נראה שכך ביקשו הרומים לחזק, כדרכם, את הזדהות האוכלוסייה המקומית עם מצרים בכללותה, לבסס את נאמנותה לשליטיה החדשים ולספק מרכז פולחני לאלוהות בעלת שם ידוע וזהות הלניסטית רומית מוכרת, למען חיילי הצבא הרומי שהוצבו במקום. המחזיקים בסברה שעיקריה סוכמו לעיל, מדגישים שפולחן מְנַדוֹלִיס בידי הַבְּלִמִּיִּים מתועד בכירור רק במאה החמישית, שעה שהם עצמם החזיקו באזור זה וסיגלו לעצמם את אורחות החיים והמוסדות שמצאו שם. יהיו אשר יהיו מקורות מסירותם של הַבְּלִמִּיִּים לפולחנו של אל זה ותולדותיה, אין כאמור כל מחלוקת בדבר דבקותם בפולחנו במאה החמישית לסה"נ, בעיצומה של התקופה המעניינת אותנו בסקירה זו.

כתובת שנתגלו על קירותיו של מקדש זה מרמזות על תחרות שהתנהלה על החזקתו, ככל הנראה כחלק מהמאבק על השליטה באזור כולו, בין אחת הממלכות הקטנות שירשו את הממלכה המְרוּאִית לאחר התפרקותה, ובין כמה ממנהיגיהם של הַבְּלִמִּיִּים. אחת מהן היא כתובת גדולה, בשפה המְרוּאִית, של מלך ששמו כֶּאֶרְאֵמְאדוֹיָה (Kharamadoye). הן זהותו של המלך הן תוכן דבריו אינם נהירים לנו, שכן אין אנו יודעים כיום את השפה שבה נכתבו דבריו אלא ידיעה חלקית מאוד. אולם מתקבלת מאוד על הדעת ההשערה, המבוססת על כמה רמזים שניתן לדלותם מן הטקסט, כי מדובר בפיאור ניצחונותיו בהיותו שליט של אחד מרסיסה הצפוניים של ממלכת מְרוּאָה שבהם דובר לעיל. אחד מהמלכים שעלה בידו לנצח הוא ככל הנראה יֶסְמֵנִיָּה (Yisemeniye), המופיע בכתובת אחרת החקוקה על קיר של אותו המקדש, הפעם ביוונית (קלוקלת עד מאוד), ושם שמו – המלך אִיסְמֵנֵה (Isemne). בכתובת זו נכתב שאִיסְמֵנֵה העניק מקום מסוים או את הרווחים שהופקו ממנו (קשה לדעת מן ההקשר אם הכוונה למקדש עצמו), לאישה ששמה פְּלוּלָה (Plula), ולאחר מכן נאמר שהיא בתו. הוא נהג כך בעקבות מעשה שעשה אדם אחר, מְאֵרוּק (Marouk) שמו, שמעמדו איננו ברור ואשר העניק דבר דומה או העניק דבר מה בדרך דומה, למלך אחר, ששמו דֶגוּ (Degou). מנהיג שבטי אחר המתועד בכתובת על קירות אותו מקדש הוא אדם, שצורת שמו ביוונית שבכתובת זו היא פוֹנִיֹן (Phonion), והוא מוגדר בה פִּילַרְכּוֹס (phylarkhos), מונח יווני שהיה שגור בקרב בני התקופה לציין אדם החולש על קבוצת שבטים ונהנה בדרך כלל ממעמד מוכר מטעם שלטונות הקיסרות הרומית. אין כמעט ספק שמנהיג זה איננו אלא פוֹנֶן (Phonen), המוכר לנו מתוך פפירוס הכולל את מכתבו, ביוונית עילגת המקשה עד מאוד על עצם הבנת תוכנו, אל בר הפלוגתא שלו, אֶבְרוּנִי (Abrouni), מלך

66 על עדויות מפורשות להמשך קיומה של זיקה הדוקה בין פולחן מְנַדוֹלִיס לפולחן אִיזִיס באזור פִּילִי בראשית המאה החמישית ראו טרומבלי (לעיל, הערה 43), II, עמ' 228.

הפוליתאיזם בקיסרות הרומית המזרחית ומחוץ לגבולותיה

הנופדים. פונן מתאר את עצמו במסמך זה כמלך הפלמיים, תיאור הזורה אור על זהותם האתנית של כמה מלכים קטנים ששמותיהם מבצבצים מן המידע המעורפל אשר בכתובות שנמצאו בשפלת הודקסכונוס.

כתובתו של פונין-פונן במקדש מנדוליס בטלמיס (קלֶבֶשָׁה) ודומתיה מדגימות היטב את האינטנסיביות שבה סיגלו לעצמם הפלמיים לא רק את הפולחן שמקובל היה במקדש זה אלא אף את כל הממסד שהיה ממונה על קיומו. מתעדת היא כמה וכמה מינויי נשיאים (κλίναρχου) לתאגידים פולחניים (σύνοδοι) הפועלים ביישובי האזור מטעם מלך שזהותו איננה ברורה. בעקבות מינוייהם הם נענים לצו שעניינו ככל הנראה גביית מס כלשהו מן הציבור (δηῖμος) שהם ממונים עליו, על ידי אדם הנושא את התואר קומס (comes), אף שלא ברור מטעם מי ובמסגרת איזה מערך אדמיניסטרטיבי. גם בכתובת זו וגם בכתובת אחרת מאותו מקדש המתעדת שוב כמה מענקי קרקע מטעם מלך ששמו טמלס (Tamalas), נזכר לשם תיארוך שמו של כוהן דת הנושא בתואר פרוֹפֶטֶס (προφήτης). כתובת אחרת, מאתר סמוך מצפון לקלֶבֶשָׁה, הלא הוא המקדש בטאפִיס (Taphis, כיום טאפֶה), מציינת את הקדשתו של אולם במקדש בידי התאגיד הפולחני במקום (σύνοδος); הכתובת מוסרת כנראה גם את תרגומו המצרי של מונח זה בתעתיק יווני). שמו של נשיא התאגיד (κλίναρχος) ושמו של הסוכן מטעמו (המצוין באמצעות המונח המצרי, בתעתיק יווני πρητ), אי אפשר לקבוע אם מצריים הם או יווניים, ולכן מתקבל על הדעת ששוב בפלמיים עסקינן.

דוגמאות אלו די בהן כדי להמחיש כיצד עוצב הפגניזם הברברי של אזורים מרכז הנילוס והמדבר שממזרח לו: לא מדובר בפגניזם המצרי בגלגולו ההלניסטי בלבד אלא במיזוג עם המסורת עתירת הדורות שהתפתחה בהשפעתו בממלכות כוש, בממשיכתה מרוֹאֶה ובממלכות שנתהו עם התפרקותה של מרוֹאֶה. דוגמאות אלו אף מראות כיצד סייעו המסגרות הארגוניות שמצאו הפלמיים בנוֹבִיָה התחתית ואימצו אותן, לשמור על נאמנותם לאלוהויות המקומיות במשך דורות אחדים, וזאת למרות הסתערותו של המיסיון הנוצרי בתמיכתה הנמרצת של הקיסרות הרומית המזרחית.

הבה נפנה עתה למסורות המשקפות את הקושי הרב להפיץ את הנצרות בממלכת אַקְסוּס. ממלכה זו מצטיירת בדרך כלל כמעוזה החשוב של הנצרות מחוץ לגבולות הקיסרות הרומית המזרחית, מדרום לה. בראשית המאה החמישית לסה"נ היה לממלכה זו גם חלק חשוב במאבקה של הקיסרות הרומית נגד הממלכה היהודית של חֶמֶיר בדרום חצי האי ערב. כך פעלה בהיותה בעלת בריתם הנאמנה של הקיסרים יוסטיניוס ויוסטיניָאנוס, ולכך עוד נשוב בהמשך הדברים. עדויות כבדות משקל המתועדות במקורות כגון 'ההיסטוריה הכנסייתית של רופיָנוס' (Rufinus)⁶⁷ ו'האפולוגיה של אַתְנָסִיוֹס (Athanasius) בפני הקיסר קוֹנְסְטַנְטִיוֹס (Constantius)',⁶⁸

Rufinus, *Historia Ecclesiastica*, I.9 67

Athanasius, *Apologia ad Constantium*, 31, ed. J.M. Szymusiak, *Sources Chrétiennes*, 56 bis (1987), 68

מלמדות שבימי שלטונם של קונסטנטינוס הגדול (306–337) וקונסטנטינוס השני (337–361) נעשה הצעד המכריע בניצורה של ממלכת אַקסום. חיזוק רב לעדויות אלו בא לידי ביטוי בכתובות המונומנטליות של המלך עֶזָאנָה (Ezāna), ביוונית ובגעז, המעידות שהמלך, ככל הנראה בן זמנם של הקיסרים שנוכרו לעיל, קיבל עליו את הנצרות; וזאת למרות ספקות רבים שהוטלו בדבר.⁶⁹ אף על פי כן יש עדות ברורה אחת, שבניתוחה המפורט עסקתי במקום אחר, ולפיה עוד במחצית השנייה של המאה החמישית יכול היה לשלוט באַקסום, ולו לזמן-מה בלבד, מלך פגני, שעבר בסיכומו של דבר אל חיק הנצרות כדי לחזק את בריתו עם הקיסרות הרומית נגד ממלכת חֶמְיֵר. הגורמים לכריתת ברית זו היו בעיקר אינטרסים כלכליים-מסחריים משותפים. הבעתי אף את ההשערה ששליט זה הוא למעשה טֶינָה, אשר ניצל את האופוזיציה הפגנית החזקה לשלטון המרכזי במהלך מאבק שושלתי על ירושת כס המלוכה באַקסום, אך מיהר לפנות לה עורף ולשוב אל חיק הנצרות בחסות הממשל הקיסרי בימי אַנסֶטְסִיוֹס.

באותה הזדמנות הבעתי גם את ההשערה שמסורת אחת בדבר מאבקם של תשעת הקדושים של אתיופיה נגד נחש מפלצתי אגדי משמרת בדרך סמלית את זכר מאבקם של קדושים אלו באופוזיציה הרווחת למדיניותם הדתית הנוצרית של שליטי הממלכה.⁷⁰ המסורות המשמרות

pp. 160–163

69 את עמדתי בוויכוח בעניין התנצרותה של ממלכת אַקסום הבעתי במאמרים האלה: 'Byzantium and Southern Arabia – The Policy of Anastasius', D.H. French and C.S. Lightfoot (eds.), *The Eastern Frontier of the Roman Empire, in British Archaeological Reports*, international section 553, II (1989), pp. 383–384, 394–396 (להלן 'ביזנטיון ודרום ערב'); 'ה"מרטיריום של אַקְיֵר" והמאבק בין יהדות לנצרות במאה החמישית בדרום ערב במאה החמישית לספירה', א' אופנהיימר וא' כשר (עורכים), דור לדור, משלהי תקופת המקרא ועד חתימת התלמוד: קובץ מחקרים לכבוד יהושע אפרון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 254, 273 (להלן 'המרטיריום והמאבק'). דיון מפורט יותר בשאלת העדויות האפיגרפיות יימצא במאמרי 'Greek and 'Ge'ez in the Propaganda of king 'Ezana of Axum', העומד להתפרסם בקרוב.

70 ראו מאמרי 'ביזנטיון ודרום ערב' (לעיל, הערה 69). נראה שהמסורת בדבר מלכותו של נחש מפלצתי קמאי, שכונה בשחר ההיסטוריה האתיופית בשם אַרְוֵה (Arwē), עתיקת יומין היא. המלך הנחש הזה מופיע בראש רשימות המלכים האתיופיות, שחקרו חלוצי חקר תולדות אתיופיה ולשונוניה – אוגוסט דילמן וקרלו קונטי־רוסיני. ראו, A. Dillmann, 'Zur Geschichte des abessynischen Reiches', *ZDMG*, 7 (1853), pp. 338–347; C. Conti-Rossini, 'Les listes des rois d'Aksoum', *Journal Asiatiques*, 14 (1909), pp. 263–320. אולם הוא צץ ועולה שנית במסורות הנוגעות גם לתקופה המעניינת אותנו. דיון מפורט יותר בפרשה זו מובא במאמרי 'נחשים מיתולוגיים באיראן ובאתיופיה: מסורת ותעמולה דתית ופוליטית בשלהי העת העתיקה', שעתיד להתפרסם בדברי הכנס 'בני אדם וחיות אחרות באספקלריה היסטורית', שהתקיים באוניברסיטאות תל-אביב וחיפה ב-10–11 בינואר 2001. מכל המסורות שבהן צץ ומופיע המלך הנחש הזה, האחת הרלוונטית לעניינו היא זו שבמקור הידוע בשם 'דרשת יוחנן הקדוש בישוף אַקסום על אודות גדולתו ונפלאותיו של הקדוש יצחק' (הכוונה היא ליצחק המכונה גארימה). לפרסומו של מסמך זה, ללא תרגום לשפה מודרנית, בידי קרלו קונטי־רוסיני ראו C. Conti Rossini, 'L'omilia di Yohannes vescovo d'Aksoum', *Actes du onzième congrès des orientalistes*, Paris 1998 (Paris 1897) quatrième section.

את זכרם של קדושים אלו מלמדות שהם פעלו זמן רב לאחר ניצורה של אתיופיה, בימי המלכים אֶל־עמידה, טַוּנָה וּכְלָב, המוצגים בהן כנוצרים. קשורות הן אפוא לפרק הזמן הסמוך לימי שלטונו של כְּלָב, הלא הוא אֶל־אֶצְבָּחא, הדמות ההיסטורית הברורה האחת המשתקפת בהן. כְּלָב הוא המלך הנוצרי שיום את מסע המלחמה נגד ממלכת חֲמִיר היהודית בשנות העשרים של המאה השישית. זכרה העמום של התנגדות עזה להפצת הנצרות סמוך לימיו של מלך אדוק זה, ואפשר שאף בימי יורשו, הקרוי במסורות האתיופיות עצמן המלך גֶבְר־מִסְקַל, מעיד שלא בכל מקום היה הפגניזם הברברי בעמדת נחיתות לעומת הנצרות שהופצה בחסותם של שליטים נוצרים. ממלכת אֶקְסוּס הייתה מרוחקת ומנותקת בדרך כלל מהשפעתה הישירה של הקיסרות הרומית המזרחית. בהיעדרו של מגע ישיר ורצוף בין השתיים נמנעה השפעה ישירה רצופה של הקיסרות הרומית הנוצרית על המארג החברתי המסורתי בממלכת אֶקְסוּס. לעומת זאת עממים ברבריים ששכנו סמוך יותר לגבולותיה של רומא נחשפו להשפעה ישירה ורצופה של הקיסרות, ואצלם נתהווה רקע מתאים להפצה קלה ונוחה יותר של הנצרות בקרבם.⁷¹ רק בעתות התהדקות הקשרים בין ממלכת אֶקְסוּס ובין הקיסרות הרומית המזרחית בשל אינטרסים אסטרטגיים וכלכליים משותפים אנו עדים להגברת התנופה בהפצת הנצרות בזו, בהשראתה ובהמרצתה של זו.

מחוץ לגבולות הקיסרות הרומית המזרחית – פוליתאיזם ומונותאיזם בחצי האי ערב בשלהי העת העתיקה

עוד אזור שמתגלות בו תופעות ייחודיות הקשורות במאבקים הבין־דתיים בשלהי העת העתיקה הוא דרום חצי האי ערב. כוונתי לממלכת חֲמִיר, שמרכזה חפף בעיקר לתימן, אולם היא התפרשה גם על פני טריטוריות נוספות, אשר קשה לקבוע את היקפן המדויק בתקופה הנדונה כאן. ממלכה זו שכנה בריחוק ניכר מהקיסרות הרומית המזרחית, ואף על פי כן לא נמלטה מהשפעתה העקיפה. יש בידינו תיעוד ברור של ניסיונות אקטיביים שהחלו במחציתה

הטקסט המלא של מסמך זה במקורו מודפס שם, עמ' 149–172, וסיכום קצר של תוכנו באיטלקית מובא שם, עמ' 147–149. פרשת אֶרְנָה כולה מסופרת שם, בעמ' 153–158. זכרו של פגניזם המושרש היטב באזוריה הכפריים של אתיופיה בתקופת פעילותם של של יצחק גארימה וחבריו (תשעת הקדושים) משתקף בקטע הבא, שתרגמתי לצורך מאמרי בדברי הכנס הנ"ל: 'ישנו נחש ענקי, המולך על ארץ אתיופיה, שאותו עובדים כל מושלי הארץ. נוהגים הם להגיש לו כמנחה עלמה בתולה יפת תואר עד מאוד, אשר סיפקו לה את תמרוקיה ואת עדייה. אותה מובילים הם לפניו, למען יטרף אותה' (ראו קונטי־רוסיני, דרשת יוהַנֶס, שם, עמ' 153–154). מאבקה של הנצרות נגד הפגניזם המסורתי באתיופיה משתקף לדעתי ביתר בהירות בגרסה חלופית ששורבבה לתוך 'דרשת יוחנן' באחד מכתבי היד שלה, כתב יד ברלין (שם, עמ' 171–172). לדעתי כוללת גרסה משורבבת זו זיכרון היסטורי אמתי לא פחות מן הגרסה הראשונה המצויה בכתב היד של פאריס.

71 ראו מראי המקומות שבהערה 51 לעיל.

הראשונה של המאה הרביעית לסה"נ ביזמת קיסרי קונסטנטינופוליס להעביר את תושביה לחיק הנצרות.⁷² לא רק להט האמונה עורר את הממשלה הקיסרית ליזמה זו. על נקלה ניתן לחשוף גם שיקולים כלכליים-מסחריים שעמדו ביסודה ואשר היו להם גם השלכות מרחיקות לכת של מדיניות ואסטרטגיה בין-לאומית. וראו זה פלא, התוצאה המקווה של מגעים אלו לא הייתה מעברה המידי והישיר של ממלכה זו אל חיק הנצרות, כפי שניתן היה לצפות לו נתמאתה ההיפותזה שהצגנו לעיל בדבר הנוחות היחסית של הפצת הנצרות בקרב אומות ברבריות שבאו במגע עם הציוויליזציה ההלניסטית של הקיסרות הרומית המזרחית לאחר התנצרות הנהגתה. אולם כנגד זאת לא ניכרים בה גם אותותיה של דבקות עזה בדתות הפוליתאיסטיות הישנות, אשר לשכמותה ניתן היה לצפות לו התקיים גם בממלכה זו הדגם האתיופי אשר אף אותו תיארו לעיל, של ממלכה אשר הקיסרות הרומית המזרחית מתקשה להחדיר אל קרבה את השפעתה עקב ריחוקה הגדול ממנה.

אין זה מעניינו לסקור כאן בהרחבה את תולדותיהם של פולחני האלים הרבים ואת תולדות חדירתן של הדתות המונותאיסטיות והשתרשותן בכל רחבי חצי האי ערב בעת העתיקה.⁷³ נושא גדול ורחב זה הוא חלק בלתי נפרד משחזור הרקע להופעת האסלאם, והוא חורג הרבה ממוקד עניינו של דיון זה. ההיבט האחד המעניין אותנו הוא מערכת יחסי הגומלין שבין הפגניות ההלניסטית שרווחה באימפריה הרומית המזרחית בשלהי העת העתיקה, על היבטיה הפוליתאיסטיים והמונותאיסטיים כאחד, ובין פולחנים ודתות שנפוצו באותה עת מחוץ לתחומיה, בהנחה שיש במערכת יחסים זו כדי לשפוך אור נוסף הן על מהותן של הפגניות ההלניסטיות כשהוא לעצמו, הן על עומק השפעתן על דתות אחרות ועל מגבלותיה של השפעה זו. אגב אורחא נציין כאן ניסיון אחד להראות שלתרבות ההלניסטית היה תפקיד חשוב בהכשרת הקרקע לקראת בוא האסלאם. ניסיון זה מבוסס על ההנחה שהתרבות ההלניסטית יצרה מסגרת מושגית לרעיון של כל-ערביות, מסגרת אשר יש לראות בה בבואה של הכל-יווניות, ואשר לולא אחידותן ולכידותן של דרכי פולחן האלים שהתגבשו בתוכה ספק אם היה הנביא מוחמד

72 לעמדתו בשאלת מעברו של דרום חצי האי ערב מפוליתאיים למונותאיים ראו מאמריי 'ביזנטין ודרום ערב' (לעיל, הערה 69), עמ' 387-389; 'המרטיריום והמאבק' (לעיל, הערה 69), עמ' 253-261; 'Judaism and Rahmanite Monotheism in the Himyarite Kingdom in the Fifth Century', Tudor Parfitt (ed.), *Israel and Ishmael, Studies in Muslim-Jewish Relations*, Richmond-Surrey 2000, pp. 32-51 (לדאבונן). מאמר זה פורסם בלי שניתנה לי ההזדמנות להגיהו, והוא משובש בשגיאות דפוס שאינני יכול לשאת באחריות להן).

73 לסקירות כלליות על הפולחנים שהיו נהוגים בקרב הערבים בתקופה הטרום-אסלאמית, הן ברחבי חצי האי ערב הן מחוצה לו, ראו R.G. Hoyland, *Les religions arabes préislamiques*, Louvain 1951; R.G. Hoyland, *Arabia and the Arabs from the Bronze Age to the Coming of Islam*, London - New York 2001, pp. 139-166

מוצא קהל מאזינים למסר האוניברסלי שלו. על אף ניסוחה המבריק והמחוכם של היפותזה זו היא מעוררת קשיים לא מעטים.⁷⁴

מפתחה של תאוריה מעניינת זו מציג בחטף עדויות מעדויות שונות, כגון העדות הוויזואלית לעיצובן האנתרופומורפי, בסגנון הלניסטי, של אלוהויות מקומיות בעיר קריית אל־פאו, המרכז הגדול של שבטי הכנדה,⁷⁵ כ־280 ק"מ מצפון־מזרח לנג'ראן, וזאת בשמירה על שמותיהן המקוריים של אלוהויות ערביות כגון אֵלֵאת (Allāt), אֵל־עֵזָה (al-'Uzza), מְנַאת (Manāt) וּשְׁמַס (Sahams). ואולם דומה שהתבוננות בלתי משוחדת בעדויות אלו תגלה שהן דווקא ביטוי לגיבושם של אמצעי מגן נגד הסתערותן של דתות מונותאיסטיות, כגון היהדות והנצרות, וברבות הימים גם האסלאם.⁷⁶

ברם התהליכים שסייעו לשימורם של כ־360 האלים שעבודתם הייתה מקובלת במרכז חצי האי ערב ובצפונה שעה שהחל מוחמד לשאת את הטפותיו, אינם מאפיינים גם את ממלכת חֶמְיֵר שבדרום־מזרח חצי האי ערב. ניתן היה לצפות ששליטיה של ממלכת חֶמְיֵר בתקופה העומדת במרכז דיוננו ינסו לחזק את הפולחנים המסורתיים כמקור סמכות וכמשענת לשלטונם. המעט שידוע לנו על הדתות והפולחנים שרווחו בממלכות השמיות של דרום־מערב חצי האי ערב – מַעִין, קַטְבַּאן, חֶדְרַמּוּת (חֶצְרַמּוּת) וּשְׁבָא – איננו חורג הרבה מעבר לשפעת השמות של האלוהויות המתועדות בכתובות ששרדו באתריהן של ממלכות אלו. לשם הבהרתו של עניין זה יש לייחד מילים אחדות לתיאורם של פולחנים אלו, ולו על דרך המבוא הכללי החוטא לעתים לדיוקם של פרטים.⁷⁷

ממלכת שְׁבָא הייתה הגדולה והחשובה שבממלכות שהוזכרו, והשפעתה נמשכה זמן רב יותר מהאחרות, בייחוד בשני מקדשיה החשובים, זה שבצֶרְיָאח וזה שבאַאֵם, הלא היא חֶרַם אל־בֶּלְקִיס. דגם עבודת האלים המצטייר בייחוד מכתובותיה של ממלכה זו מתאים לכאורה לדרישותיה של ממלכת חֶמְיֵר אשר ירשה את מקומה והייתה הממלכה ההגמונית באזור ההוא. חלקיה הרבים של ממלכה זו היו מבוססים על ניצול מתוחכם של משאבי מים מוגבלים לצורך

74 ראו באורסוק (לעיל, הערה 50), עמ' 71–82.

75 סקירה מפורטת על אודות אתר זה וממצאיו אצל A.R. al-Anzary, *Qaryat al-Faw: A Portrait of Pre-Islamic Civilization in Saudi Arabia*, Riyadh 1982

76 על האלים ופולחניהם במרכז חצי האי ערב ובצפונה ראו ריקמנס (לעיל, הערה 73), עמ' 7–24, וביתר פירוט אצל Toufic Fahd, *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire*, Paris 1968

77 סקירות כלליות על הדתות והפולחנים בדרום חצי האי ערב מצויות אצל ריקמנס (לעיל, הערה 73), עמ' 25–49, וכן אצל הוילנד (לעיל, הערה 73), עמ' 139–145, ואצל K. Schippmann, *Geschichte der Altsüdarabischen Reiche*, Darmstadt 1998, pp. 97–102. עליהם יש להוסיף את הסקירה המפורטת של M. Höfner, 'Die vorislamischen Religionen Arabiens: A. Südarabien', H. Gese, M. Höfner and K. Rudolph (eds.), *Die Religionen Altsyriens Arabiens und der Mandäer*, Stuttgart etc. 1970, pp. 237–

קיומה של חקלאות משגשגת בתנאי מדבר, וכמה מהם אף השכילו ליהנות מרווחיהם של נתיבי מסחר שעברו בקרבתם. סביב מרכזי היישוב הגדולים של חלקים אלו חייתה אוכלוסייה רבה ומגוונת של שבטים ערביים נוודים ונוודים למחצה, ולא ייפלא אפוא שיש חוקרים הרואים התאמה בין מורכבות הפוליטיזם ששרר בה ובין מורכבותה של חברתה.⁷⁸ בפנתאון שלה אנו מוצאים אלים רבים אשר תחומי פעילותם לא תמיד מוגדרים כהלכה. אל עליון שמקומו כנראה מעל לאלים האחרים – לא רק בממלכת שָׁבָא אלא גם בממלכות האחרות שנבלעו בתוך תחומיה של הממלכה החמִיִּרית הגדולה – היה אֶת־תֵּר. אֶת־תֵּר הוא ככל הנראה אלוהות זכרית הקשורה באיילת השחר, אשר שמה מזכיר את זה של האלוהות הסורית-כנענית הנקבית, עשתורת. לצדה יש אלוהויות שנחשבו בראש ובראשונה לפטרוניות של העממים יושבי הממלכות האלה: אֶלְמִקָּה, שחסותו פרושה על תושבי שָׁבָא, וְד, פטרונו של אנשי מְעִין, עַמ, אלוהי הקטבאנים, וסִין הפטרון של בני חֲדָרְמוֹת. ידועה גם אלה, הנושאת כמה שמות ותארים – דֵּ'אֵת חֲמִים, דֵּ'אֵת בְּעֵדָאן או דֵּ'אֵת גְּדֵרָאן ואשר פולחנה קשור בחמה, והיא בעלת תפקידים נוספים, כגון זה של אלת אבני הגבול או אלת מים. לעתים מופיעה גם פשוט המילה 'חמה' (שִׁמְס) עם סיומת כינוי הגוף, בהקשרים שבהם היא משמשת בבירור אלה פטרונית של האדם או של קבוצת האנשים שכינוי הגוף מכונן אליהם. ההגדרה הלא־מדויקת של תחומי הפעולה או ה'סמכויות' של האלוהויות באה לידי ביטוי בעובדה שגם אלוהויות הקשורות בגרמי השמים, כגון אֶת־תֵּר באיילת השחר ואֶלְמִקָּה בלבנה (וכמוהן ככל הנראה גם סִין), מוצגות כאלוהויות של מים ופריון; ואֶלְמִקָּה וסִין הן גם אלוהויות פטרוניות של עממים. אלים ואלות רבים אחרים מופיעים בכתובות כפטרוניהם של שבטים ומשפחות, ונראה שאף להם תפקידים מיוחדים אחרים. נראה אפוא שיש לקבל את ההגדרה שההבדל בין האלוהויות איננו בתפקיד אלא במרחב הפעולה שלהן. במקום אל מים אחד אנו מוצאים כמה וכמה אלים הממונים על תחום זה, אלא שאחד פועל בתחום המשפחה או הכפר, האחר פועל בתחום החטיבה האתנית שהוא נחשב לפטרונה, ואילו אֶת־תֵּר הוא מי שמרחב פעולתו הוא העולם כולו.⁷⁹

מערכת כזו יכולה הייתה, כאמור, לשמש מעין בסיס לדת ממלכתית, אשר בה השליט נהנה מחסותו הישירה של האל הניצב בראש ההיררכייה האלוהית ומרחב פעולתו אוניברסלי, ואילו בעלי השררה הכפופים לו שואבים את סמכויותיהם מאלוהויות שמרחב פעולתם מצומצם יותר. לאמתו של דבר, מקובלת בקרב חוקרי הדת של ממלכות דרום ערב הדעה שבתקופה החמִיִּרית, בייחוד מהמאה השלישית ואילך, ניכרת הנטייה לקדם את מעמדו של האל אֶלְמִקָּה ולהקנות לו מעמד של אל הממלכה, ורק אֶת־תֵּר מוסיף לשרור מעליו ולהיות אלוהות אוניברסלית מרוחקת. אם אמנם התפתחה מגמה כזאת, אשר בעלי דעה זו מבקשים לבססה

78 הוילנד (לעיל, הערה 73), עמ' 140.

79 שם.

בעיקר על הכתובות ממקדש אַנאם,⁸⁰ ניתן היה לצפות שמלכי חֲמִיר יעשו כמיטב יכולתם לקדם אותה. תחת זאת מלכיה של ממלכה זו פונים עורף לפולחנים הפגניים הישנים בשלהי המאה הרביעית, ומאמצים דת מונותאיסטית, אשר על מהותה נחלקו הדעות בקרב חוקרי תולדותיה, ואנו נצטרף כאן לדעת הטוענים שאין היא אלא היהדות, ואת גורמיה של תמורה מיוחדת זו ננסה להבהיר. מה היו הגורמים למפנה מזור-לכאורה זה? לא נוכל להשיב על שאלה זו בלי שנתחקה תחילה אחר מהלך המפנה הזה וננסה להבין את מהותו.

עדויות על נטישת הדת הפגנית הישנה בממלכת חֲמִיר מלמדות ששלהי המאה הרביעית היו שנות המפנה. בעניין זה יש התאמה מלאה בין העדויות הארכאולוגיות המעידות על נטישת הפולחנים השבטיים הישנים בדיוק נמרץ בפרק הזמן הזה, ובין העדויות האפיגרפיות המעידות על אימוצה של דת מונותאיסטית כבר בימי המלך מֶלְכָּרַב יְהוֹאָמָן. שתי כתובות – האחת מט'פ'ר והאחרת מבית אל-אֶשְׁוֹאֵל, שתיהן משנת 493 למניין שָׁבָא, הלוא היא 378 לסה"נ – מכריזות על השלמת מבנים בימי מלך זה ובניו, 'במקם מראהמו מרא סמין' (בכוח אדונם, אדון השמים).⁸¹ מעתה ואילך תלכנה ותרבינה נוסחאות מונותאיסטיות מסוג זה בכתובות היות. לצד המילים 'מרא סמין' שהן כינוי לאלוהות אנו מוצאים גם 'מרא סמין וארדן' (בעל השמים והארץ). מאמצע המאה החמישית הולכת וגדלה תפוצתו של הכינוי 'רחמן' (הרחמן), אשר אף אליו נלווים צירופי המילים 'מרא סמין' ו'מרא סמין וארדן'.⁸²

חילוקי הדעות בעניין פירושן של נוסחאות אלו טרם יושבו כליל. היו בעבר אשר ביקשו לראות בהן ביטוי ליהדותם של המשתמשים בהן. אחרים סברו שהן משקפות סוג של אמונה מונותאיסטית שלכלל היותר הוא מושפע מן היהדות, אך איננו זהה עמה במלוא מובן המילה. בתולדות השתלשלותו של הוויכוח הזה עסקתי במקום אחר, ושם הדגשתי את העדויות האפיגרפיות שנתגלו ופורסמו בעשורי השנים האחרונים, ואשר נושאות סימני היכר יהודיים מובהקים ואינן מותירות מקום לספק בדבר יהדותם של מקדישיהן.⁸³ כזו היא הכתובת הדו-לשונית מבית אל-אֶשְׁוֹאֵל, המפארת בניב של שָׁבָא את המלך דְרֶאֱמֶר אֶיִמָן בנו של מֶלְכָּרַב יְהוֹאָמָן; מקדישה מעיד על עצמו בעברית: 'כתב יהודה זכור לטוב אמן שלום אמן', ומכריז בנוסח השָׁבָא חֲמִירי שלה כי הקדשתה נעשתה 'ברדא וברכת מראהו ד'ברא נפסוהו מרא חין

80 הפנר (לעיל, הערה 77), עמ' 351–352.

81 שתי הכתובות האלה הן *Répertoire des inscriptions sémitiques (=RES)*, מס' 3383, וכן Beyt el-Ashwal 2, המובאת בתוך G. Garbini, 'Una bilingue sabeo-hebraica da Zafar', *AION*, 30 (1970), pp. 151–156, שם מובאות עוד כתובות מלבד זו שהיא נושא כותרתו של המאמר המצוטט; על אודותיה ראו בהמשך הדברים.

82 לקובץ העדויות לעניין זה ראו Ch. Robin, 'Judaïsme et christianisme en Arabie du sud d'après les sources épigraphiques et archéologiques', *Proceedings of the seminar for Arabian Studies*, 5 (1980), pp. 85–96. טבלה מפורטת של המצאי האפיגרפי מובאת שם בעמ' 92–93.

83 ראו המקומות המצוינים בהערה 72 לעיל.

ומות, מרא סמין וארצן, ד'ברא כלם, ובצלת שעבהו ישראל',⁸⁴ ובתרגומו לעברית של שלמה דב גויטיין: 'בכוהו ובחסדו של אדוניו, שברא נפשו, אדוני החיים והמות, אדוני שמים וארץ, שברא הכול, ובעזרתו הכספית של עמו ישראל'.⁸⁵ הטענה שהועלתה ועדיין מועלית נגד התבססות על עדות כגון זו כראייה להתייחדותה של ממלכת חֲמִיר כבר בסוף המאה הרביעית או בראשית המאה החמישית היא זו: מדובר כאן בהקדשה בעלת אופי פרטי לחלוטין, כלומר אין זה מסמך מלכותי – מסמך אפיגרפי, כגון כתובת הקדשה שחוברת בידי המלך או בידי בן המשפחה המלכותית – אלא כתובת של נתיני המלך המפארים את שמו. הטענה היא כי יהודים יכלו בהחלט ליהנות מחסותם של מלכים לא־יהודים ואף להקים מבנים שעליהם קבעו כתובות המפארות את שמותיהם של מלכים אלו, במטרה למסור להגנתם את המבנה (גם אם היה זה בית כנסת, כפי שהיה מן הסתם המבנה בבית אל־אֶשְׁוֹאל). לעומת זאת הנוסחאות המונותאיסטיות שבכתובות המלכותיות מעורפלות למדיי, והן עולות, לפחות לכאורה, בקנה אחד עם השקפתו של המלומד האנגלי אפ"ל ביסטון באשר למהותה של הדת המונותאיסטית המלכותית: מטרתה הפוליטית של דת זו הייתה לטשטש ולהקהות ניגודים דתיים בממלכה, ולא להחריפם ולחדדם.⁸⁶ יתרה מזאת, סקירתם הכללית של המסמכים האפיגרפיים שבידינו מלמדת שעצם השימוש בנוסחאות מונותאיסטיות, אפילו נוסחאות שאופיין מעורפל וכללי ביותר, בכתובות מלכותיות ממש, מוגבל בפרק הזמן שבין 378 ל־518 לסה"נ לשושלת אחת בלבד: שושלתו של מֶלְכָּרַב יְהָאֶמֶן. נראה שהכתובת המאוחרת ביותר מסוג זה הידועה לנו היא עדיין הכתובת המפורסמת של המלך שַׁרְחַבְאֵל יַעֲפָר על שיפוצו של סכר מֶאֲרַב משנת 565 למניין שָׁבָא, הלא היא שנת 440 לסה"נ.⁸⁷

השגות אלו על אפינו וזיהויו של המונותאיזם כיהודי יכולות להתקבל על הדעת אך ורק אם נייחס לו את התכונות של פולחן 'האל העליון' שעליו התעכבנו לעיל (עמ' **); הווה אומר, לא מונותאיזם מובהק, במלוא מובנה של המילה הזאת, שהוא אקסקלוסיבי מטבעו, ואיננו נוטה לגלות יחס של סובלנות וסלחנות כלפי דתות אחרות,⁸⁸ אלא סוג של הנותאיזם, המאפשר את

84 כתובת זו ידועה בשם 'בית אל־אֶשְׁוֹאל 1', והיא פורסמה אצל גרביני (לעיל, הערה 81). בעניינה של כתובת זו ראו גם ש"ד גויטיין, 'כתובת דו־לשונית חמירית עברית', תרביץ, מא (תשל"ב), עמ' 151–156, וכן W.W. Müller, 'Eine hebraeisch-sbaische Bilinguis aus Bait al-Ašwāl', *Neue Ephemeris für semitische Epigraphic*, 2 (1974), pp. 117–123.

85 גויטיין (לעיל, הערה 84).

86 ראו A.F.L. Beeston, 'Himyarite Monotheism', *Studies in the History of Arabia*, 2 (1984), pp. 154–184.

87 ראו רובין, היהדות (לעיל, הערה 82), בייחוד בטבלה המשווה בעמ' 92–93 והסיכום בעמ' 94–95.

88 לקבלתה של הגדרה זו כנקודת מוצא לדין בתמורות הדתיות שנתחוללו בדרום־מערב חצי האי ערב למן שלהי המאה הרביעית ראו הוילנד (לעיל, הערה 73), עמ' 139: 'בראש ובראשונה בחברות טרום־מודרניות אשר לא הפכו את חיי הציבור לחלוטניים ושילחו את הדת לתחום חיי הפרט, המונותאיזם הוא מטבעו בלתי

זיהויה של אלוהות עליונה אחת עם אלוהויות רבות אחרות, או תפיסתן של אלוהויות רבות אלו כהתגלויות משניות של אלוהות אחת זו וכשפיעות מתוכה.⁸⁹ תפיסה כזאת תקדם בברכה דתות אבות וצורות פולחן מגוונות מתוך הנחה שכולן מכוונות בסיכומו של דבר אל האלוהות האחת, האמתית. שליטים המחזיקים בהשקפה מעין זו ישתמשו אולי בנוסחאות מעורפלות ועמומות ובהבטאויות אשר בהן הם עצמם מעידים על החסד האלוהי הנסוך עליהם והמקדש את שלטונם, מתוך הנחה שכל נתין מנתיניהם יוכל לראות בדמות האלוהית הבלתי מפורשת את האלוהות (או את אחת האלוהויות) שלה הוא עצמו סוגד. אם האנלוגיה המתבקשת לסוג כזה של מונותאיזם היא מדיניותו הדתית של יוליאנוס בעת היותו שליטה היחיד של הקיסרות הרומית (361–363), צריך היה לצפות לא רק להמשכיותם הבלתי מופרעת של הפולחנים הישנים, אלא אף לתקופה של פריחה ושגשוג בקיומם, בחסותם ובעידודם של שליטי הממלכה המכריזים במונומנטים שלהם על נאמנותם לאל העליון והנשגב שלהם, יהא אשר יהא הכינוי שבו יכנוהו. אולם לאמתו של דבר, לא זוהי התמונה העולה מתוך הממצאים הארכאולוגיים והאפיגרפיים. נהפוך הוא, עדויות אלו מלמדות על נטישה מלאה בתוך פרק זמן קצר של כל הפולחנים הישנים. המקדשים נעזבו, ואף העדות האפיגרפית להערצת האלים המסורתיים נאלמת דום כמעט לחלוטין, להוציא חריגים אחדים.⁹⁰

את המונותאיזם הזה אין להגדיר בשום פנים ואופן מונותאיזם מתון וסובלני. והנה, בחסותם של שליטים המחזיקים באמונה הזאת, הדת האחת והיחידה שניתן לה ביטוי ברור וחד-משמעי על ידי נתיניהם היא הדת היהודית, וזאת בכתובות המכריזות על חסות האל וחסות המלך בעת ובעונה אחת. קשה אפוא להתחמק מן הרושם שנתנים אלו התייחסו אל יהדותם של שליטיהם כאל דבר מובן מאליה ולא נזקקו לאותם סימני היכר של יהדות בכינוי הרווחים של אלוהי

סובלני ובלתי מתפשר.

89 על הפירוש של פולחן 'האל העליון' כסוג של הנותאיזם אינקלוסיבי ראו הערות 52–57 לעיל.

90 על תופעה זו ראו J. Ryckmans, 'Le Christianisme en Arabie du Sud pre-Islamique', *Atti del convegno internazionale sul tema: L'Oriente Cristiano nella storia della civiltà*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1964, pp. 416–420; רובין, היהדות (לעיל, הערה 82), עמ' 85. הודאה בשרירותם של מאפייני תופעה זו אגב ניסיון לסייג מעט את הערכת ממדיה מצויה אצל שיפמן (לעיל, הערה 77), עמ' 101, ושם מועלית בוהירות הסברה שנטישת הדת הפוליתאיסטית לא הייתה בהכרח גם מנת חלקם של המוני העם, אלא שהמפנה התרחש, בלשונו, 'לכל הפחות בקרב שכבת העילית' (Oberschicht). קל להיאחו בניסוח זהיר מעין זה אם מרכזים את תשומת הלב בעדויות האפיגרפיות בלבד ובה בעת מתעלמים משאלת מידת תפוצתו (אם היה נפוץ) של מה שקרוי בפי מומחים 'הנוהג האפיגרפי' בקרב פשוטי העם. סברה זו עומדת גם ביסוד דבריו של הילנד (לעיל, הערה 73), עמ' 146–147: 'כתובות [דרום] ערביות במאה הרביעית לסה"נ מרמזות על מהפכה בהשקפתה הדתית של העילית השלטת'. אולם תיאורו של ריקמנס המוזכר לעיל יוצר בהחלט את הרושם שהעדויות הארכאולוגיות האילמות מצטרפות כאן אל העדויות האפיגרפיות המפורשות, ודומה שמדובר בתופעה נרחבת הרבה יותר שהקיפה גם שכבות חברתיות עממיות.

ישראל בממלכת חֲמִיר, שחוקרים מודרניים מסוימים מבקשים היו למצוא כדי שתנוח דעתם כי אמנם באלוהי ישראל הדברים אמורים. דוגמה לכינוי האלוהות שנחשב לסתום ורב־פנים בעיני מלומדים מודרניים, המצוידים במידע שלא היה בידי מקדשי הכתובות בחֲמִיר, ולכן ספק אם מסוגלים היו לייחס לו את המשמעויות שמייחסים לו אותם מלומדים, הוא התואר 'רחמנן', שהשימוש בו הלך וגדל במהלך המאה החמישית. האסוציאציה הברורה והמתבקשת שהכינוי הזה מעורר היא לכינוי האלוהות התלמודי 'רחמנא',⁹¹ והיא מגבירה את הסבירות שאת השימוש בו הנהיגו והפיצו ברחבי הממלכה אנשי דת יהודים. אולם לרוע המזל מעורר הכינוי הזה גם אסוציאציה אחרת. בכתובות העיר תדמור (Palmyra) שבסוריה הוא מופיע לצד עוד כמה כינויים סתומים,⁹² כגון 'מרא עלמא' (ספק 'אדוני העולם' ספק 'אדוני העד', על פי המשמעות הספציפית שיש לייחס למילה 'עלמא' בהקשר הנתון).⁹³ לפיכך מושמעת הטענה שהופעתם של כינויים כגון אלו בכתובות התדמוריות אינה מעידה שמקדישיהן אימצו לעצמם את הדת היהודית, ועוד פחות מכך, שתושבי העיר כולם עברו אל חיק היהדות או שהיהדות הפכה בה לדת המדינה.⁹⁴ אולם האנלוגיה בין תדמור לממלכת חֲמִיר רחוקה מלהיות בת תוקף. הכינוי 'רחמנא' בתדמור היה אחת מצורות הפנייה אל האל בעל סמין,⁹⁵ ולדעת אחד מגדולי

- 91 ראו לעניין זה M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the* J. Lewi, *Wörterbuch über; 'רחמנא', Midrashic Literature*, Philadelphia 1903, p. 1468
M. Jastrow, *die Talmudim und Midrashim*, IV, Berlin-Vienna 1904, pp. 440–441
idem, *Sokoloff, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat Gan 1990, p. 552
A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic, Ramat Gan 2002, p. 1069
92 מראי מקומות לכתובות תדמוריות שתואר זה מופיע בהן ימצא הקורא אצל D.R. Hillers and E. Cussini, *Palmyrene Aramaic Texts*, Baltimore 1996
בגלוסר, עמ' 411 בערכים *rhmny* ו-*rhm*
93 הילרס וקוויני (לעיל, הערה 92), עמ' 397, ערכים 'עלם 1' ו-'עלם 2', ובייחוד שם, כתובת מס' 336 (= *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, III, 2, no. 3989); בכתובת זו 'מרא עלמא ורחמנא' מופיעים כמערכת תארים אחת המתארת אל אחד.
94 לצורך הצגתה של גישה זו אני מסתמך על דבריו של פרופ' ביסטון (A.F.L. Beeston) המנוח במכתב אישי אליי מיום 28 ביולי 1990, ובו הערות על טיוטת מאמר אחר שבו נדרשתי לשאלת התייחותה של ממלכת חֲמִיר.
95 לשימוש בתואר 'מרא עלמא' לצד השם 'בעל סמין' ראו הילרס וקוויני (לעיל, הערה 92), כתובת מס' 332 (= *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, III, 2, no. 9386). מובהקת הרבה יותר לצורך ענייננו היא כתובת דו־לשונית, ביוונית וארמית תדמורית, שבה השם 'בעל סמין רבא ורחמנא' הוא תרגום לשמו של אל יווני, שתוארו הוא 'העליון' (*u#yistoj*), ושמו – שאיננו מופיע בכתובת כפי שנתגלגלה לידינו – הושלם בידי מהדירי הכתובת ל'זאוס', *zeu/j*, ואולם אפשר להשלימו גם ל-*jeo* (Theos), כלומר 'אל' ללא זיהוי ספציפי באמצעות שם פרטי. ראו הילרס וקוויני, שם, כתובת מס' 1571, וכן J. Cantineau, *Inscriptions palmyréniennes* (Châlon sur Saône 1930), no. 10
M. Gawlikowski, *Le temple palmyrénien, étude d'épigraphie et de topographie historique*, Warsaw 1973, pp. 92–93; 'Ba'alšāmēn grand et miséricordieux' זו ולתרגומה לצרפתית:

החוקרים של תולדות תדמור ודתה הוא נשא אופי אישי ופרטי והיה נהוג בקרב הפונים אל האל הן אגב קריאה בשמו המפורש הן בתוארו בלבד, אך מעולם לא היה מרכיב במערכת כינויו בפולחן הרשמי.⁹⁶ מופיע הוא, בעיר זו, בכתובות שהן בנות זמנן של כתובות הקדשה לאלים אחרים, ולפיכך אין כל מקום לטעון כי מונותאיזם אקסקלוסיבי מהסוג שעליו מעידות הכתובות התמיריות הונהג בה אי־פעם.⁹⁷

העדות האפיגרפית מאשרת שקיים גרעין של אמת היסטורית במסורות האסלאמיות בדבר התייהדותו של מלך המירי ששמו תִּבְעֵ אֶל־אֶסְגֵר תְּבָאן אֶסְעַד אֶפְכָרְב, כפי שהן משתקפות בהיסטוריוגרפיה הערבית הקלסית. לעניין זה נדרשתי ביתר פירוט במקומות אחרים.⁹⁸ כאן ראוי לעמוד אך ורק על המגמה הרדיקלית לראות במסורות מהסוג הזה לא יותר מתעמולה שמקורה בתקופה האסלאמית. כך למשל המסורות האגדיות על אודות אֶפְכָרְב והתייהדותו נתפסות כחלק מפיקציות גנאולוגיות רבות שהתגבשו בפרק הזמן שמאז פרסומו של ה'דוֹאֵן אל־מִקְאֵתֵלָה' ב־641 (היא 20 למניין ההג'רה) עד העימות הגדול בין עֶבְד־אֶלְלָה אֶבְן אל־זֵבִיר לבין מְרוּאֵן אֶבְן אל־חַכְכֵם, ששיאו בקרב מְרַג' רְהִיט ב־684 (65 להג'רה). לפי השקפה זו, הפיקציות פותחו כמענה של קבוצת שבטים ערביים ששכנו בסוריה עוד לפני תקופת כיבושי האסלאם לטענותיהם של מי שהגיעו זה לא כבר עם חילות הכיבוש, והתייהרו בקרבם אל הנביא ובזכותה תבעו לעצמם מעמד מיוחד. מפתחי הפיקציות שבהן עסקינו תיארו עצמם בני דרום ערב, צאצאי האב הקדמון קַחְטָאן. הם השמיעו ברמה את הטענה שזכויותיהם בהכשרת הקרקע לקראת בוא האסלאם אינן נופלות מזכויות יריביהם – בני צפון ערב ומרכזה, צאצאי האב הקדמון עֶדְנָאן. התייהדותם המוקדמת של בני קַחְטָאן, ודברי הנבואה שליוו אותה, מילאו תפקיד חשוב בתעמולה זו.⁹⁹

ברם תפיסה זו פשטנית וכוללנית יתר על המידה. אין להסביר מסורת מהסוג שלפנינו אך כפרי דמיונם של אנשים שחיו מאות שנים לאחר מות הדמויות ההיסטוריות הממלאות בה תפקיד ראשי כדי לשרת את מטרתיהם התעמולתיות. יש להקשות על מציגי התאוריות האלה ולשאול מדוע נקשר מה שמתואר כתעמולה מימי הח'ליפים של בית אַמִיַה לאישיותו של אֶפְכָרְב דווקא, הוא ולא אחר. התירוף הסביר ביותר לקושיה מעין זו, גם מנקודת ראותם

על פולחן 'האל העליון' ראו גם עמ' ** לעיל.

96 M. Gawlikowski, 'Les dieux de Palmyre', *ANRW*, II.18.4 (1990), pp. 2632–2633

97 ראו J. Teixidor, *The Pantheon of Palmyra*, Leiden 1979, pp. 114–119, ובייחוד עמ' 116 על הופעתו לצד אלים אחרים, ראו גם שם, עמ' 63–67, על הקשר בין שם האל הערבי 'רחים' ובין כינוי כגון 'רחמנא'. לסקירה תמציתית של פולחני האלים בתדמור ראו גם הוילנד (לעיל, הערה 73), עמ' 142–145.

98 ראו העבודות הנזכרות בהערה 69 לעיל.

99 ראו למשל W. Caskel, *Ġamharat an-Nasab*, II, Leiden 1966, pp. 21–34. לפיתוחה הנוסף של היפותזה זו ראו M.B. Pjotrovskij, *Predanje o Khimjaritsko Zarje As'ade al-Kamile*, Moscow 1964, pp. 10–34.

של מי שדוגלים בתאוריה זו, כי מסורות מוקדמות יותר, שנקשרו דווקא לאישיותו של מלך זה, עשו אותו קולב נוח לתלות עליו גם את העניין התעמולתי הזה. אפשר לטעון כמובן שגם מסורות מוקדמות כאלה אינן נסמכות על יסודות היסטוריים איתנים ושלפחות כמה מהן נובעות מעניינים תעמולתיים אף הן, אך בסופו של דבר ייאלצו גם הספקנים להודות שההסבר מניח הדעת האחד והיחיד להצטברותן של מסורות כאלה סביב אישיות אחת מסוימת הוא קיומו של גרעין היסטורי מוצק כלשהו המקשר אותן לאותה אישיות דווקא. במקרה שלפנינו הכתובות המרמזות על התייחדותם של אֶבְרָב ואצילי ממלכת חֲמִיר¹⁰⁰ מספקות את הגרעין ההיסטורי: מדובר במלך שיצאו לו מוניטין של גיבור מלחמה וכובש כבר בימיו,¹⁰¹ אף כי בשום פנים ואופן לא במידה המתקרבת ולו במעט לגזומאותיהן של המסורות המאוחרות, ולפיהן הוא או אחד מצאצאיו הגיע בכיבושו עד סין הרחוקה. אפשרות אחת היא להניח שגזומאות אלו המייחסות למלכים גדולים מבית קְחֶטָאן כיבושים רחבי היקף שהם בבחינת פְּרָפְרִיגורציה של כיבושי האיסלאם בימי יורשיו של מוחמד, תואמות לחלוטין את מגמותיה של התעמולה הקְחֶטָאנית מהתקופה האַמִּיית כפי שתוארה לעיל. אולם יש עוד אפשרות. ייתכן שתעמולה זו מיוסדת על מסורת קדומה יותר המשקפת מענה של אפוזיציה חֲמִירית לתעמולתו הרשמית של שלטון הכיבוש הפרסי הסַסַּאנִי בעשורים האחרונים לפני בוא הנביא.

עקבות אחד הטיעונים התעמולתיים שבאמצעותם ביקשו הפרסים להצדיק את כיבוש חצי האי ערב ובכלל זה את דרום-מערבו עדיין ניכרות לדעתי ברבדים אחדים של שרידי הספרות הפרסית התיכונה שבידינו. טיעון זה לא רק שהוא נוגע לכיבוש עתיק יומין של ארץ זו אלא באורח מוזר הוא כולל רובד אנטי-יהודי מובהק.

טיעון זה הוא חלק בלתי נפרד מתיאורה של איראן כמעצמה אוניברסלית בספר השביעי של הַדְנְקָרְד (Dēnkard).¹⁰² הקטע הנוגע לדינונו מגולל את תולדות הַכְּוֹאֲנֶרְתָּה (xwāniratha);

100 עדויות להתייחדותם של בני משפחות גדולות, בְּנֵי הַמְּדָאן, בְּנֵי יִזְאָן (שנקשרו אליהם עלילות רבות בעת רדיפות הנוצרים בממלכת חֲמִיר בראשית המאה החמישית) וּבְנֵי הַסֶּבֶה מובאות אצל Ch. Robin, *L'Arabie antique de Karib-'il à Mahomet*, Paris 1991, p. 146

101 בכך מודה גם פיטרוֹבְסְקִי, כמצוטט בהערה 99 לעיל. אשר למסע הכיבוש של אֶבְרָב במרכז חצי האי ערב, המתועד בכתובת Ry 509, ראו גם הוילנד (לעיל, הערה 73), עמ' 49. ראו גם M. Lecker, 'Conversion of himyar to Judaism and the Jewish Banū, Hadl of Medina', *Die Welt des Orients*, 26 (1995), pp. 129–136

102 כינוסו ועריכתו של קובץ זה יוחסו לפרק הזמן שבין כהונתו של אֲדוּרְפָּרְבַּגְּ בן פְּרוּכְוֶאֶד (Adūrfaranbag) שהיה מנהיגם הרוחני של הוֹרּוּאֶסְטְרִים בח'ליפות העבאסית, לבין תקופת כהונתו של אֲדוּרְפָּט בן אֵמֵט (Adūrpāt i Emētān), כלומר בין מחציתה הראשונה של המאה התשיעית לראשית המאה העשירית לסח"נ. אחד מגדולי החוקרים של הדת הוֹרּוּאֶסְטְרִית במאה העשרים, ז'אן-פֶּרִי דֶה-מֵנְס, הגדיר קובץ זה אנציקלופדיה מִנְדָּאית (כלומר: זורואסטרית – 'של דת אהוּרָה מִנְדָּה'). כך למשל בכותרת הספר J.P. de Menasce, *Une Encyclopédie mazdéenne: le Dēnkart: quatre conférences donnés à l'Université de Paris sous les auspices de la Fondation Ratanbai Kartak*, Paris 1958. אשר למראי המקומות

או xwānirah – כְּוַאַנְרָה בפרסית תיכונה), כלומר מרכז העולם הנושב. כמו כן הוא מזכיר את מעללי פֶּרְטוֹן כַּאדוּנִי כְּוַאַנְרָה, ובהם את ניצחונו על המלך הנחש המפלצתי דְּהַאק,¹⁰³ את כיבוש ארץ מַאנְדְּרָאן (Māzandarān – אזור בצפון איראן, שלימים זוהה עם טַבְּרִיסְטָאן) ואת חלוקת הַכְּוַאַנְרָה בין שלושת בניו, סַלְם (Salm), טוֹץ' (Toč) וְאַרִיץ' (Erīč).¹⁰⁴ ב'שָׂאָה־נְאָמָה' של פְּרִדוֹסִי אנו מוצאים סיפור מפורט וססגוני על אודות כריתת הברית בין פְּרִדוֹן (צורתו הפרסית החדשה של השם פֶּרְטוֹן) לבין סָרוּ (Sarv) – שם אשר מופיע בספר השביעי של הַדְּנְקָרְד כפְּטָסְרוּ,¹⁰⁵ שגולת הכותרת שלה היא נישואיהם המשולשים של בני פְּרִדוֹן עם בנותיו של סָרוּ.¹⁰⁶ לענייננו יש להדגיש שסָרוּ מוצג בסיפורו של פְּרִדוֹסִי כמלך תימן. על כך יש להוסיף את העובדה שפעמים אחדות מציג פְּרִדוֹסִי את דְּהַאק (צֶחַאפ) כמלך הערבים. התמונה המצטיירת היא אפוא כדלקמן: פְּרִדוֹן הדיח את דְּהַאק, וסָרוּ הוא שתפס את מקומו ונתמנה למלך הערבים. במעמדו החדש נהיה סָרוּ לא רק לווסאל של פְּרִדוֹן אלא גם לבעל בריתו ולחותנם של בניו. המסקנה שתימן נחשבה לפחות לאחד ממרכזי שלטונו של דְּהַאק בטרם הדחתו היא אפוא טבעית ומתבקשת (מסורת עתיקה יותר הבאה לידי ביטוי למשל בפרק הרביעי של הספר השביעי של דְּנְקָרְד¹⁰⁷ קובעת את מרכז שלטונו בבבל דווקא, לעומת זאת אצל פְּרִדוֹסִי מרכז שלטונו הוא בנְגַ' דִּינְהוֹכְט, המזוהה עם ירושלים).¹⁰⁸

להבהרת משמעותו של הקשר בין דְּהַאק לתימן נסתייע בקטע מתוך חיבור אחר מן הספרות הפרסית התיכונה, הפעם בעל אופי חילוני: רשימת ערי בירה של החטיבה הגאוגרפית המכונה אֶרַאנְשָׂאָהֶר (Erānshāher). הרשימה כוללת מסורות בדבר ייסודן של ערים אלו, והיא ידועה בשם שָׂאָהֶרְסְטָאנִיָּה אִי אֶרַאן (Shāhrestānīhā i Erān).¹⁰⁹ אף שזמנו של המקור שנתגלגל

לדְּנְקָרְד במאמר זה ראו Marijan Molé, *La légende de Zoroastre selon des textes pehlevi*, Paris 1967, 103 דמות מיתולוגית זו הוזכרה לעיל בדין על המאבק בין פוליתאיזם לנצרות בממלכת אַקְסוּס. 'י' הלוי משער כי אפשר שיש קשר בין דמות האליל הנחש אֶרְהָ לבין הדמות הנדונה כאן; ראו J. Halevy, 'Traces d'influence indo-parsie en Abyssinie', *Revue Sémitique*, 4 (1896), pp. 258–265

104 ראו Dēnkard VII.1.24–30; מוֹלָה (לעיל, הערה 102), עמ' 8 – הטקסט של הפרסית התיכונה בתעתיק לאותיות לטיניות, ועמ' 9 – תרגומו לצרפתית.

105 Dēnkard VII.1.34; מוֹלָה (לעיל, הערה 102), עמ' 10 – התעתיק לאותיות לטיניות, ועמ' 11 – התרגום לצרפתית.

Firdousi, *Shākh-Nāme*, *Kriticheskij Text*, ed. E.Ė. Bertels, V. I, Akademija Nauk SSSR, Moskva, 1960, pp. 86–90, עמ' 54–64, ובתרגומו של כגן; פְּרִדוֹסִי, שָׂאָה־נְאָמָה: ספר המלכים, כרך ראשון, ירושלים תשנ"ג,

107 ראו Dēnkard VII.4.72; מוֹלָה (לעיל, הערה 102), עמ' 56 – התעתיק הלטיני, ועמ' 57 – התרגום לצרפתית.

108 שָׂאָה־נְאָמָה (לעיל, הערה 105), עמ' 68; ובתרגומו של כגן, עמ' 44.

109 קטע זה מצוטט ומתורגם לאנגלית אצל J. Marquart, *A Catalogue of the Provincial Capitals of Ērān-shahr*, Rome 1931, p. 99

לידינו מאוחר יחסית, ככל הנראה המאה העשירית לסה"נ, הוא משקף קרוב לוודאי מסורות מן התקופה הסאסאנית. הקטע מתמקד בייסודה של בירת סימראן (Simrān) בידי פֶרְטוֹן (Freton) בן אַפּוֹן (Apwēn).¹¹⁰ סימראן היא דרום-מערב חצי האי ערב, ועל פי פרשנות מהדיר הטקסט שלפנינו, יוסף מַרְקוּוֹאֲרֵט, שם זה איננו אלא שיבוש של השם הוּמֶרָאן (Humērān), כלומר ארץ בני הַמְיֵר.¹¹¹ פרשנות זו נתקבלה ביסודו של דבר למרות הסתייגות מסוימת של מלומד דגול אחר, הַנְרִיק סמואל ניפֶרג.¹¹² הקטע מדבר בפירוש על הריגתו של שליט – אשר שמו קשה לפיענוח – בשלב שקדם להשבת ארץ סימראן (Zamīg i Simrān) לחיק ממשלת איראן ולהענקתה כנחלה בעלת חסינות (pad xwēshīh ud azādīh)¹¹³ לִבְכַט־הוּסְרָב (Bakht-Husraw), שם אשר פֶטְסְרוֹ אינו אלא צורתו המשובשת. מצירוף קטעי המידע הנדונים כאן עולה אפוא בבירור שהמלך שהרג פֶרְטוֹן משל מטעמו של דְהָאק. ניפֶרג הוא שהציע לפענח את שמו ל־ בסורית 'מוט' הוא 'קִיטָא', ושם זה מופיע לעצמו או כרכיב בשמות מורכבים בקרב מנהיגי הפְּנְדָה בדרום חצי האי ערב במאה השישית לסה"נ.¹¹⁴

כבר עמדתי לפני שנים אחדות על הקשר האפשרי בין סיפור כיבוש דרום ערב על ידי הפרסים הקדמונים ובין מסע תעמולה שליווה לדעתי את כיבושה של ממלכת הַמְיֵר מידי האתיופים בידי פרס הסאסאנית, בשנות השבעים המוקדמות של המאה השישית.¹¹⁵ נראה שתעמולתו של המלך כוֹסְרוֹ אֲבוּשִׁירְוֶאן ביקשה להצדיק את זכותה הלגיטימית לשלטון בחלק זה של העולם בטענה שכבר בימי פְּרִידוֹן, בשחר ההיסטוריה של הַכְּוֶאֶנְרָה, נכבשה הַמְיֵר בידי מלכי איראן בעת מסע לביעור ממשלת הרשע מן הארץ. יש להודות שקטע זה קשה לפענוח ולהבנה. מוזכרת בו ירושלים – השייכת לדעתי, גם כאן וגם ב'שֶׁאֶה־נְאֶמָה' של פְּרִדוֹסִי, לרובד אחר של התעמולה הסאסאנית, דהיינו כיבוש ארץ ישראל וירושלים בידי הפרסים ב־614 בפקודתו של המלך כוֹסְרוֹ השני, פְּרִוֹ.¹¹⁶ אולם מאחר שגם בעניין זה משתקף ככל הנראה יותר

110 ראו לעיל, הערה 19. אשר לטקסט של הקטע הנדון כאן ראו מַרְקוּוֹאֲרֵט (לעיל, הערה 109), עמ' 20.

111 ראו מַרְקוּוֹאֲרֵט (לעיל, הערה 109), עמ' 99–100.

112 H.S. Nyberg, 'The Opening Section of the Denkart Book V', K.M. Jamasp Asa (ed.), *Dr. J.M. Unvala Memorial Volume*, Bombay 1964, pp. 99–112

A Manual of Pahlavi, II: *Glossary*, Wiesbaden 1974, p. 176, s.v. 'Simra

113 מילולית: 'בְּחֻזְקָה וּבְחֹפֶשׁ', כלומר בתנאי חֻזְקָה של חופש מהתחייבויות הקשורות בדרך כלל בחזקה על קרקע או על עמדת שררה בבריטוריה מסוימת.

114 ניפֶרג, קטע הפתיחה (לעיל, הערה 112), עמ' 105–106, והשוו הַנְ'ל, מִדְרִיךְ לַפְּהֶלְוִי (לעיל, הערה 112), II, עמ' 132, ערך 'Mēi-var'. לעניין אחיזה של היהדות בקרב שבטי פְּנְדָה ערב בוא האסלאם ראו M. Lecker, 'Judaism among and the Ridda of Kinda', *JAOS*, 115 (1995), pp. 635–650, ובייחוד עמ' 639–642 על אודות המומר היהודי לאסלאם – אֶל־אֶשְׁעֵת' אֶבְן קִיטֵס אֶל־כְּנַדִי.

115 ראו רובין, 'בינוטיון ודרום ערב' (לעיל, הערה 69), עמ' 402–403.

116 ניפֶרג, קטע הפתיחה (לעיל, הערה 112), עמ' 100–102 – הטקסט ותרגומו; עמ' 102–112 – דברי פרשנות

מרוכב אחד, דומה שאין לפסול על הסף את ההנחה ששני נדבכי התעמולה הסאסאנית שעמדנו עליהם נבנו על נדבך אחד נוסף: נדבך של תעמולה נגד הממלכה היהודית של חֲמִיר בשיא תפארתה במהלך המאה החמישית, ועוד יותר בימי המלך היהודי, מְרִדָּה הנוצרים, יוסף אֶסְאָר יְת'אָר (518–525). בימיו של מלך זה נעשה ניסיון אחרון לכונן את ממלכת חֲמִיר על יסודות איתנים ולבצר את עצמאותה כנגד ניסיונותיה של האימפריה הביזנטית לחסלה באמצעות בעלת בריתה, ממלכת אֶקְסוּס שבאטיופיה. דיון מפורט בפרטיה של אפיזודה זו איננו שייך לכאן, אך חשוב לציין שיהדותו של מלך זה מתועדת היטב לא רק בכתובות אלא אף בכמה וכמה מקורות הגיוגרפיים נוצריים, בסורית וביוונית, אשר בראשונות הבלתי אמצעית של כמה מהם אין להטיל ספק. עובדת יהדותו של יוסף מאששת גם את ההנחה בדבר יהדותם של קודמיו במאה החמישית, שמדיניותם הייתה תקדים למדיניותו.¹¹⁷

ההנחה שפרס הסאסאנית נטרה טינה לממלכת חֲמִיר בימי המלך יוסף עלולה להיראות מוזרה בעיני הדוגלים בהשקפה המסורתית, שמלך זה ייצג בעצם את האינטרסים של הממלכה הסאסאנית ופעל כבן חסותה.¹¹⁸ החוקרים הדוגלים בסברה זו אינם מנסים כלל להמציא מענה, ואפילו מענה דחוק, על השאלה מדוע תנסה ממלכה שדתה הרשמית המוצהרת בתקופה הנדונה הייתה דת זרתוסטרא לקדם את ענייניה באזור באמצעות מלך יהודי דווקא, ולא באמצעות מי שייאות לקבל את דתה שלה ולהפיצה. התבוננות מעמיקה יותר במקורות שבידינו מעוררת את הרושם שהמלך יוסף לא פעל בשום אופן כמייצגם של האינטרסים הסאסאניים; נוכחות משלחתו בחצרו של אל־מְנַדֵּר, נסיך אל־חִירָה, בראשית¹¹⁹ 524 איננה יכולה להיחשב חלק מפעילות מובנת של בעל ברית לממלכה הסאסאנית היוצר מגע עם בעל בריתה האחר.¹²⁰ נהפוך הוא, רבים הרמזים שמטרתו של יוסף הייתה דווקא להביא לידי ניתוק אל־חִירָה מבריתה המסורתית עם פרס הסאסאנית וליצור ברית שתשמש משקל נגד לשאיפות ההגמוניה של שתי המעצמות הגדולות באותה תקופה – האימפריה הביזנטית ופרס הסאסאנית. בדת היהודית

על הטקסט הזה. הטקסט בתעתיק לטיני ובתרגום לצרפתית מובא גם אצל מוֹלֶה (לעיל, הערה 102), עמ' 106–107. ההבדלים הניכרים בין תעתיק זה לתעתיק של נִיֶּבְרֶג מלמדים על הקושי הרב להתמודד עם טקסטים הכתובים בִּפְהֶלֶי, ובייחוד עם טקסטים שיש לפענח בהם קריאה נכונה של שמות, וראו גם הערה 107 לעיל.

117 ראו לעניין זה את עמדתו במאמרי 'מרטיריים והמאבק' (לעיל, הערה 69), עמ' 260–261.

118 ראו למשל F. Altheim and R. Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*, V, Berlin 1968, p. 317.

119 המקור המצוי בידינו לקורותיה של משלחת זו הוא איגרתו הסורית של שמעון, בישוף בית אַרְשָׁאם, חבר במשלחת ביזנטית לחצרו של אל־מְנַדֵּר, שהגיעה לחצרו בשעה שהגיעה לשם גם משלחתו של יוסף. לפרסומה של איגרת זו ראו I. Guidi, 'La lettera di Simeone Vescovo di Bêth-Arshām sopra I martiri omeriti', *Atti dalla Reale Accademia dei Lincei*, 3, VII (1881), pp. 471–515.

120 כוונה פרשנותם של אליטיים וסטיהל (לעיל, הערה 118); התוספות בסוגריים מרובעים שלי הן: 'הוא [כלומר יוסף], ולפיכך גם כל אשר יום, נתמך בידי בני לְחִים [נסיכי אל־חִירָה], הוואלים הערבים של הסאסאנים'.

אפשר היה לראות מעין אמצעי חיסון נגד ניסיונותיהן של שתי המעצמות הגדולות לחתור תחת אושיותיה של הברית המתוכננת על ידי הפצת הדתות המקובלות על שליטיהן של מעצמות אלו בקרב נתיני הארצות שאמורות להיכלל בברית כזאת.¹²¹ בהמשך הדברים ננסה להוכיח שמניעים דומים היה בהם כדי להביא את מלכי חֲמִיר להמיר את דתם ליהודית כבר יותר ממאה שנה קודם לכן. ההנחה היא שבפרק הזמן שלאחר נפילת יוסף בפני הברית הביזנטית-איתופית וכינונה של ההגמוניה האיתופית בדרום חצי האי ערב התרפקו נתיניה על זכרו של מלכם הגדול אֶבְרָב אֶסְעֵד. משנכבשה ממלכתם בידי הפרסים שימשה דמות זו, שהלכה ונעשתה אגדית יותר ויותר, מעין משקל נגד לטענות הסאסאנים בדבר שלטונם בארץ זו בעבר. לאמור: לא מלכים שלכם הם שכבשו את ארצנו; נהפוך הוא, מלכים משלנו כבשו את ממלכתכם בעבר, חלפו על פניה וגם מחוץ לגבולותיה, ואף הגיעו עד סין הרחוקה.

השאלה המתעוררת כאן מחזירה אותנו לנושא המרכזי של סקירתנו. מדוע לא נשענו מלכי חֲמִיר ואציליה במאה החמישית ובראשית המאה השישית על משאביהן של הדתות הפגניות הפוליתאיסטיות של דרום חצי האי ערב במאמצייהם לגנון על ממלכתם מפני השפעותיהן של שתי המעצמות הגדולות, לא רק בתחום הפוליטי אלא אף בתחום הדתי והתרבותי, ונוקו דווקא ליהדות? לתופעה זו קשה למצוא הסבר מניח את הדעת. אולם ייתכן שאותה חזית מרשימה של פוליתאיזם רב-פנים ומפותח שתיארנו בראשית הפרק הזה הייתה מושתתת למעשה על תכנים דלים, וכפועל יוצא מדלותם כבר היה בעיצומו תהליך נטישת הדתות הפגניות המסורתיות בממלכת חֲמִיר והפנייה אל עבר הדתות המונותאיסטיות, היהדות והנצרות, עוד בטרם החליטו מלְכָרְב יְהָאֶמְן ובניו, שהחשוב שבהם היה כנראה אֶבְרָב אֶסְעֵד, על מעבר אל חיק הדת היהודית. חיווק מה להנחה זו אנו מוצאים כבר בעדות ההיסטוריוגרפית הקדומה ביותר לפעילותו של מיסיון נוצרי בממלכת חֲמִיר. מדובר בעדותו של ההיסטוריון הכנסייתי הארְיָאֵנִי פִּילוֹסְטוֹרְגִיוֹס (Philostorgius) על פעילותו של מיסיונר נוצרי ארְיָאֵנִי ששמו תְּאוֹפִילוֹס (Theophilus), שהיה שליחו של הקיסר קוֹנְסְטַנְטִיוֹס השני (337–361), כלומר לפחות 17 שנה לפני העדות האפיגרפית המוקדמת ביותר למפנה בימי מלְכָרְב יְהָאֶמְן.¹²² לפי תיאורו של פִּילוֹסְטוֹרְגִיוֹס, האופוזיציה העיקרית להמרת דתו של השליט חֲמִירִי שבִּטְפֶּר¹²³ לנצרות הייתה זו של היהודים 'אשר טירופם היחיד במינו וקשי עורפם שקעו, בניגוד לרצונם, לתוך דממה עמוקה, משהוכיח תְּאוֹפִילוֹס פעמים חוזרות ונשנות כי האמונה הנוצרית בלתי מנוצחת היא, על ידי מעשי פלא נשגבים מאמון'. היעדר כל רמז להתנגדות כלשהי מצד הפגנים מעלה על הדעת שכבר בשלב זה אפשר היה לצפות שעתידי המאבק הזה להיות מוכרע בין יהודים לנוצרים.

121 לעניין זה ראו ביתר פירוט את פרשנותי למטרת ביקורה של המשלחת החֲמִירית בחצרו של אלי-מְנַדִּיר במאמרי 'ביזנטיון ודרום ערב' (לעיל, הערה 69), עמ' 401–402.

Philostorgius, *Historia Ecclesiastica*, III, 4 (ed. F. Winkelmann, GCS, XXI, Berlin 1981, pp. 34–35) 122

123 ולפיכך – המלך, אף על פי שפִּילוֹסְטוֹרְגִיוֹס מתארו אֶתְנַרְך (ἔθναρχης) בלבד.

העדויות המצטברות מעידות אפוא על חלל ריק תרבותי ודתי ועל פגניזם מקומי שאין בו די כוח לעצור את הסתערות השפעתה של ציוויליזציה מפותחת יותר. מצב זה דומה ביסודו של דבר למצב ששרר לפי הנחתנו בקרב העממים הברבריים ששכנו על גבולות האימפריה הרומית, אלא ששם הנצרות היא זו שפסעה לתוך החלל הריק שנוצר, בעידודה הנמרץ של הממשלה הקיסרית. השפעתה של הממשלה הקיסרית לא הייתה ישירה עד כדי כך בממלכת חֶמְיֵר הרחוקה, ובניסיונותיה של הקיסרות הביזנטית להאדיר את השפעתה בדרום חצי האי ערב באמצעות ממלכת אַקְסוּס, בעלת בריתה, ראו מלכי חֶמְיֵר ואציליה איום על ריבונותם. מה גם שעצם יכולתה של הקיסרות לפעול באמצעות ממלכת אַקְסוּס הייתה תלויה במידת השפעתה בממלכה זו, שהייתה מרוחקת לא פחות מממלכת חֶמְיֵר, ואף היא נתקלה, כפי שראינו לעיל, בבעיות לא מעטות. במצב זה טבעית הייתה נטייתם של מנהיגי חֶמְיֵר לאמץ לעצמם דת שהיה בה כדי לספק לא רק מסגרות מוצקות של עבודת קודש, אלא גם תשתית לאידאולוגיה של שלטון בחסד אל, וכל זאת ללא תלות בכוח זר כלשהו.

שתי שאלות נותרו עדיין ללא מענה. האחת היא איך אפשר להסביר את החלל הריק התרבותי והדתי בממלכה אשר לכאורה הייתה מיוסדת על מורשתן של ממלכות עתירות תרבות, כפי שמעידים עליהן שרידיהן. האחרת היא כיצד חדרו ההשפעה היהודית מחד גיסא וההשפעה הנוצרית מאידך גיסא לממלכת חֶמְיֵר, עד כדי שתוכלנה להתחרות זו בזו על מילוי של אותו חלל ריק שנתהווה.

אין לדאבוננו מענה מניח את הדעת על השאלה הראשונה. אחת החוקרות החשובות של תולדות הדתות בדרום חצי האי ערב, מאריה הפנר (Höfner) הסתפקה בדברים כלליים על עצם קיומו של משבר בלי לנסות לחשוף את גורמיו:

במאות השנים האחרונות לקיומה של הממלכה המאוחדת [הכוונה בכירור לממלכת חֶמְיֵר הגדולה] לא משתנה לכאורה עוד דבר בתחום הדת. בכל זאת נראה שיותר ויותר התרופף הקשר אל האלים העתיקים, שאם לא כן לא ניתן היה להעלות על הדעת שהנצרות והיהדות תזכינה בהשפעה כה רבה, עד כי המלכים עצמם פנו לעברן של דתות אלו. הניגודים שבין שתי הדתות המונותאיסטיות הביאו לידי רדיפות הנוצרים, ונראה שאלה הגיעו לשיאן בימי המלך האחרון יוסף אַסְאָר. הן שנתנו את הדחיפה האחרונה למפלת הממלכה. המלך הנוצרי של אַקְסוּס חש לעזרת אֶחָיו לאמונה, גבר על מלך שֶבְא, ומינה במקומו מושל התלוי באַקְסוּס.¹²⁴ מה היו הסיבות להתרופפות זו? האם אפשר שלכתחילה מדובר היה באלים נטולי אישיות, ללא תווי אופי ברורים, וכנראה אף ללא מיתולוגיה, אשר לא היה אפשר לטפח כלפיהם יחס של אדיקות ומסירות אישית? האם עקב היותם של אלים אלו בראש ובראשונה פטרוניים של קבוצות אנשים (משפחה, שבט, עם, ממלכה וכיוצא בזה) נחלשה הזיקה אליהם משהלכה וניטשטשה זהותן של הקבוצות? כדי לשוות לנגד עינינו מצב כזה עלינו לתת את הדעת על ניסיונות

124 ראו הפנר (לעיל, הערה 77), עמ' 260–261.

להגביר את ריכוזיות השלטון שמוכרחים להתרחש במוקדם או במאוחר בממלכות גדולות; מצד שני הלכה וגברה חדירתם של שבטים ערביים נוודים לתחומי הממלכה, ואלה השפיעו על המרקם החברתי שלה ושינו אותו במידה לא מעטה.¹²⁵ מכל מקום, אם נכונה התאוריה שהוזכרה לעיל בדבר ניסיון להאדיר את מעמדו של אֶלְמֶקָה כמעין אלוהות לאומית בממלכת חֲמִיר ובה בעת להחליש את מעמדן של אלוהויות אחרות, הרי שיש בכך רמז להיחלשות הנאמנות של היחידות השבטיות הקטנות לאלוהויותיהן המסורתיות.¹²⁶

אשר לשאלה השנייה אפשר להציע לפחות דרך אחת להדירת השפעתן של שתי הדתות המונותאיסטיות הגדולות לדרום חצי האי ערב. יש בידינו עדות מאלפת מהתקופה שבה נאבקו היהדות והנצרות זו בזו על עלינות בממלכת חֲמִיר במאה החמישית. מעדות זו ניתן להסיק כי שתי הדתות השתמשו בנתיבי המסחר כדי להפיץ את המסר שלהן, וכי בשיירות שנעו לאורך נתיבי המסחר היבשתיים מאגן הים התיכון אל לב לבו של חצי האי ערב ובחזרה ליווה המיסיונר את הסוחר. מציאות זו נשקפת לנגד עינינו במסמך המתאר את מאבקיו ומותו של המיסיונר הנוצרי אֶזְקִיר. זמן־מה לאחר אמצע המאה החמישית, בימי המלך שֶׁרְחַבְאֵיל יֶקוֹף, פעל מיסיונר זה בעיר נַגְ'רָאן להפיץ את האמונה הנוצרית בקרב תושביה. הוא נתפס והוסגר למלכות, הפך למרטיר נוצרי, והוצא להורג במצוות מלכה היהודי של הממלכה. מסמך זה, 'המרטיריום של אֶזְקִיר', משמר על פי כל הסימנים רובד קדום ומהימן של מידע בדבר התרחשויות שקשה להטיל ספק באמתותן הבסיסית, וזאת למרות זמנו המאוחר של המסמך עצמו (המאה הארבע-עשרה או החמש-עשרה) ולמרות הדרך העקלקלה שבה נשתמר המידע הכלול בו – תרגום לגעז של מסמך ערבי אבוד, אשר הוא עצמו תורגם ממסמך אבוד בסורית. בעצם קבלת האפיוודה המתוארת בו כעובדה היסטורית יש כדי להכריע בוויכוח על טיבו של המונותאיזם שהחזיק בו שליטי חֲמִיר במאה החמישית, שהרי מתוארת בו רדיפת נוצרים בפקודת מלך המחזיק בדת מונותאיסטית שאין לתארה אלא כדת היהודית.¹²⁷ יתרה מזו תיאר עדות האמונה של הקדוש הנוצרי, גיבורו של המסמך הנידון, מופיע גם במקור אחר, 'הֶסִינְקֶרְיוֹן האתיופי', שהוא קובץ של עלילות חיי קדושים נוצרים הסדורות על פי תאריכי ימי המועד לזכרם בלוח השנה; עריכתו הסופית בשפת הגעז נעשתה במאה השבע-עשרה. במסמך זה, שיש בו סיכום של 'המרטיריום של אֶזְקִיר' אך לצדו גם סיכום של מקור אחר, מתואר שֶׁרְחַבְאֵיל יֶקוֹף, המלך הַמְרֶדְף, מפורשות כמלך היהודים (בְּגוֹשׁ אֵיְהוּד).¹²⁸ לענייננו כאן חשובה מאוד התמונה המצטיירת ב'מרטיריום

125 סקירה מאלפת על התהליך הוזה מובאת אצל רובין (לעיל, הערה 100), עמ' 71–88.

126 ראו עמ' ** לעיל.

127 לתרגומו של מסמך זה לעברית בלוויית מבוא היסטורי ופירוש ראו מאמרי 'המרטיריום והמאבק' (לעיל, הערה 69), וראו גם מראי המקומות הנוספים שם.

128 לעניין זה ראו את תרגומה של המובאה הרלוונטית מתוך 'הֶסִינְקֶרְיוֹן האתיופי' ודברי הפרשנות הנלווים אליו במאמרי 'המרטיריום של אֶזְקִיר על-פי הסינאקסאריון האתיופי', בתוך ד' גרא ומ' בן זאב (עורכים), 'אוהב שלום: מחקרים לכבודו של ישראל פרידמן בן-שלום בהגיעו לגבורות', באר שבע 2005, עמ' 165–

של אֶזְקִיר': לידיה של שיירת סוחרים יהודים, נמסר הקדוש אֶזְקִיר כדי להעבירו מהעיר נַגְ'ראן למשפט לפני המלך בַּטְ'פֶר, בירת הממלכה.¹²⁹ השימוש בשיירה מעין זו בשירות אכיפתה של מדיניות דתית ממלכתית מרמז בבירור על תפקידן של שיירות מן הסוג הזה בעצם הכנסתה של הדת היהודית לתחומי הממלכה. כדי להבין ביתר בהירות את תהליך התפשטותן של שתי הדתות המונותאיסטיות בממלכת חַמְיֶר יש לצרף לעדות זו עדויות אחרות, שבניתוחן עסקתי במקום אחר, בדבר מלחמת מסחר בין סוחרים יהודים לסוחרים נוצרים לאורך נתיבי המסחר בממלכה שהייתה הרקע לרדיפת הנוצרים בממלכה זו.

במאבק הזה הייתה ידה של היהדות על העליונה כל עוד נתון היה הדבר בידי הנהגה עצמאית של ממלכת חַמְיֶר, שביקשה לשמור על עצמאותה. התייחדותם של שליטים אלו אף מסבירה את הפצת היהדות בקרב השבטים הערביים, אשר קצתם הטרידו יותר ויותר את הממלכה הזאת משלוותה למן המאה השנייה, ואילו קצתם היו לבעלי ברית למלכיה ומהם גויסו שכירים. בתפוצתה הנרחבת של היהדות לא רק בקרב האצולה החַמְיֶרית אלא אף בקרב התאגדויות שבטיות ערביות גדולות, כגון זו של הַפְּנְדָה,¹³⁰ יש להסביר את האופוזיציה הן לשלטונם של האתיופים בדרום-מערב חצי האי עַרֵב עַרֵב נפילת ממלכת חַמְיֶר, הן לשלטונם של הפרסים בשנות השבעים של המאה החמישית לסה"נ, ואף יש בכך כדי להסביר את התהפוכות שעברו על הפרסים לאחר בוא האסלאם. אם נכון השחזור המתואר לעיל, סביר להניח שהשבטים הערביים על גבולות ממלכת חַמְיֶר מילאו תפקיד דומה בהפצת היהדות בתוכה לזה שמילאו העממים הגרמאניים בהפצת הנצרות בתחומי הקיסרות הרומית.

אלא שהפוליתאיזם הפגני שבקיסרות הרומית נשען על יסודות מוצקים הרבה יותר ועל מורשת של מסורת איתנה הרבה יותר מן הפוליתאיזם בדרום ערב. הוא האריך חיים בקרב פשוטי העם במה ששרד מהקיסרות הרומית במאה השישית, וכאמור לעיל רק בכוח הזרוע ניתן היה לעקרו מן השורש ולאכופ את קבלת הדת הנוצרית במקומו. על רקע מאבק האיתנים הזה יש להבין את הטרנספורמציה שעבר הנאופלטוניזם ואת הפיכתו מפילוסופיה לדוקטרינה דתית, אשר מצד אחד מבקשת להקנות מסגרות תאולוגיות לשפע של פולחנים שחלקם וולגריים למדי, ומצד אחר יונקת מחזיונותם הרבה ונשענת על שרידותם האיתנה כדי לשרוד אף היא.

הפילוסוף הפגני ככוהן דת וכעושה נפלאות – מאלכסנדריה ואתונה לחרן

ניסיונותיהם של הפילוסופים הנאופלטונים להציג את עצמם בעיני ההמונים שעדיין דבקו

.175

129 לתרגומו של תיאור המתרחש בשיירה שהובילה את אֶזְקִיר לַטְ'פֶר ראו מאמרי 'המרטיריום והמאבק' (לעיל, הערה 69), עמ' 279–281, ועמ' 274–277 לניתוחו של התיאור הזה.

130 ראו לעיל, הערה 113.

בפולחניהם הפוליתאיסטיים, כנציגי האלוהות, כוהני דת פלאיים ומחוללי נפלאות, הורידו למעשה את התאורגיה מן המקום הנשגב שיעדו לה יִמְבְּלִיכּוֹס וממשיכי דרכו – אמצעי פולחני מאגני ליצירת קרבה מיסטית אל האלוהות מבלי להודקק לתהליך הקשה והמייגע של התמסרות מוחלטת להגות פילוסופית מופשטת. במקום זאת הם איימו להפכה לאומנות מאגית פשוטה כמשמעה אשר רק כפשע בינה ובין אחיות עיניים וגנבת דעת. הצורך להבחין בין עשיית נפלאות בהשראת כוחות אלוהיים אמתיים ובין אותו סוג של אחיות עיניים כוזבת, שנקרא בפי יודעי דבר 'גֹּאֲטִיָּה' (γοῦταίη), היה מקובל בחוגי הפילוסופים הנאופלטונים עצמם, אולם הם לא גיבשו אמות מידה מניחות את הדעת למטרה זו. יזמרותיהם של אישים מסוימים שהשתייכו לחוגים אלו לשליטה בכוחות על-טבעיים, אשר באמצעותם ביקשו להכות בתדהמה את זולתם, עוררו אי-נחת גלויה בקרב עמיתיהם.

דוגמה לכך היא ביקורת נוקבת שמתח אֶוּסֶבְיוֹס (Eusebius) על מְקִסִּמוֹס, שניהם מתלמידיו של אֶדֶסְיוֹס (Aedesius), הוא תלמידו המובהק של יִמְבְּלִיכּוֹס. את דברי הביקורת השמיע אֶוּסֶבְיוֹס באוזני הקיסר לעתיד, יוליאנוס, שבא לשמוע תורה בבית מדרשו של אֶדֶסְיוֹס בעיר פְּרִגְמוֹן.¹³¹ וזה מה שסיפר אֶוּסֶבְיוֹס ליוליאנוס על אורחותיו של מְקִסִּמוֹס:

מְקִסִּמוֹס הוא מוותיקי התלמידים, ורבים הדברים אשר השלים בהם את תלמודו. אדם זה, אשר הקל ראש בראיות המצויות בדברים עצמם, בגלל גדלות שהייתה בו מטבעו ובגלל עליונותו בנשיאת דברים, חש והסתער אלי מעשי טירוף. זה לא כבר כינס אותנו, אשר היינו נוכחים שם, אל מקדש האלה הֶקְטֶסִּיּוֹן (Hekatesion), והציג לראווה את העדים הרבים אשר עמו. כאשר ניגשנו והשתחווינו בפני האלה, אמר לנו: 'הוי יידיי האהובים עד-מאוד, ראו נא את העומד להתרחש, [ו]הגיעו בעצמכם] אם נבדל אני מן ההמונים'. באמרו את הדברים האלה, בעודנו ניצבים שם כולנו, הקטיר חופן של קטורת לבונה, ובשעת מעשה השמיע המנון, וכה גדול היה הדבר אשר הפגין, כי לכתחילה חייך הפסל, ולאחר מכן היה מראהו כאילו צחוק אחזו. כיוון שנסעו לנוכח המראה הזה, [הוסיף ואמר]: 'בל ייטרד איש מכם בשל הדברים האלה, כי הנה תדלקנה גם המנורות אשר נושאת האלה בידיה'. ועוד טרם נאמרו הדברים עד תום בער האור סביב מן המנורות. אנו, שהוכינו אמנם בתדהמה לנוכח המעשה הראוותני, פנינו איש לדרכו. אולם אתה, אל לך להשתאות לנוכח הדברים, כפי שלא השתאיתי אף אנוכי, כיוון שמקובל עליי שההיטהרות באמצעות ההיגיון היא דבר גדול.¹³²

את דברי אֶוּסֶבְיוֹס אל הנסיך שוחר הדעת יש להבין בהקשרם כדי לעמוד כראוי על עומק המחלוקת ועל מלוא השלכותיה. אֶוּסֶבְיוֹס ידע שיוֹלִיאָנוֹס נתון להשפעתו של תלמיד אחר של אֶדֶסְיוֹס, כְּרִיסְטִאֲנוֹס (Chrysanthius) שמו, שהיה דווקא ממעריציו של מְקִסִּמוֹס, ואין ספק

131 סיפור המעשה של האפיזודה הזאת מצוי אצל J. Eunapius, *Vitae Sophistarum*, VII (475) (ed. Giangrande, Roma 1956, pp. 44–45)

Giangrande, Roma 1956, pp. 44–45)

132 אֶוּסֶבְיוֹס (שם), VII, 11–6 (עמ' 44).

שכונות סיפורו הייתה למנוע מיוֹלְאָנוֹס לנטוש את דרך ההגות הפילוסופית הצרופה וליפול ברשת הפגנות סרק של מעשי נסים מזויפים. אולם למרבה הפלא דווקא בעקבות סיפורו זה של אֶוֹסְבְּיוֹס שוכנע ויֹלְאָנוֹס להגר לאֶפֶסוֹס, שם שכן בית מדרשו של מְקְסִימוֹס, כדי לשמוע תורה מפיו.¹³³ על מניעיו האמתיים קשה לעמוד למקרא דברי תשובתו לְאֶוֹסְבְּיוֹס, 'חוק ואמץ, והתמסר לך לספרים, ואילו לי גילית את הדבר אשר ביקשתי',¹³⁴ שהרי אין לייחס ליוֹלְאָנוֹס הקלת ראש גסה לא בספרים כמקורות מידע ולא בחשיבה מופשטת.¹³⁵ האם חש כבר אז, זמן רב לפני שניסה להחזיר את עטרת הפגניות ליושנה בעת היותו קיסר, שאת הפילוסופיה הנשגבת שדגל בה ניתן לקרב אל ההמונים אך ורק באמצעות מעטפת של פולחנים שינקו מהרבידים העממיים של האמונות הפגניות, והיה בהם כדי להפוך את הפילוסוף עצמו לכוהן פלאי האפוף בהילה של מחולל נסים?

מכל מקום ברור שלגישתם של מְפִלְיִכּוֹס ושל מְקְסִימוֹס, אשר העלתה על נס את התאורגייה כדרך להתקרב אל האלוהות הצרופה, היו מהלכים בקרב מנהיגי האסכולה הנאופלטונית שבזכותה הייתה האקדמיה שבאתונה למרכזה החשוב במאה החמישית. אחד הבולטים שבהם איננו אלא אותו פְּרוֹקְלוֹס, אשר בשיטות הפרשנות שלו לשירתו של הוֹמֵרוֹס עסקנו לעיל. דבריו על אומנות קידושם של פסלי אלים והפחת מעין רוח חיים בקרבם – הקרויה בפיו 'טֵלֶסְטִיקָה' (τῆλεστική), מלשון τῆλε, שפירושה להשלים, להגשים, לקדש) – חושפים טפח ממהלך חשיבתם של הדוגלים בה:

יתר על כן אין הדעת סובלת את המחשבה הבאה: מצב אחד אומנות הקידוש הביאה אמנם לידי כינונם הן של אורקלים הן של פסלי אלים, ואת הפסלים הללו הפכה גם מתאימים לחלוק מתכונות האל, להיות מונעים באמצעותו ומנבאים את העתיד – וזאת למרות היותם עשויים מחומר מורכב מחלקים¹³⁶ ובר כליה, ואילו מצד אחר, אותו אל לא ימנה נשמות להיות שכלים ואלים על היסודות כולם, אלה הממלאים את היקום ואינם כלים.¹³⁷

133 אֶוֹנְפְּיוֹס (שם), VII, 11–13 (עמ' 44–45).

134 אֶוֹנְפְּיוֹס (שם), VII, 12 (עמ' 44).

135 במחקר המודרני מְקְסִימוֹס מוצג באורח בוטה כשרלטן פשוטו כמשמעו, המוליך שולל את הנסיך תאב הדעת אך התמים. ראו למשל גפקן (לעיל, הערה 15), עמ' 117. והשוו עמ' 143 באשר להעמדתו לדין של מְקְסִימוֹס במהלך גל תביעות נגד ידעונים אשר יוחס להם הניסיון להעלות באוב את שמו של הקיסר שיירש את מקומם של הקיסרים השולטים וְלְגִיטִינְאָנוֹס וְוִלְגֵּס (מעשה שנחשב לבגידה במלכות אף בהיות הקיסרות פגנית). את האשמתו של מְקְסִימוֹס מגדיר גפקן האשמה שהוטחה 'לא לגמרי באורח בלתי מובן, שהרי את התאורגייה של הפילוסוף הלו ניתן היה עוד להבדיל מכישוף (Zauberei) בעלמא, והרי הקריאה בשמם של כוחות על־טבעיים בידי הרב־מג מאֶפֶסוֹס היא שהעבירה לפנים את יוֹלְאָנוֹס אל צדו'.
136 בחשיבת הפיזיולוגים הקדמונים סופו של כל דבר המורכב מחלקים להתפרק לחלקיו, ולפיכך בר כליה הוא.

137 הדברים לקוחים מפירושו של פְּרוֹקְלוֹס ל'טִימִיוֹס' של אפלטון. מהדורה ביקורתית: E. Diehl (ed.), *Procli: Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, III, Amsterdam 1965 (Leipzig 1903–1906); ראו שם,

בדברים אלו פְּרוֹקְלוֹס מקבל כעובדה את היכולת להניע פסלים ולחזות באמצעותם את העתיד, וסותר באמצעותה את ההנחה, הבלתי סבירה מנקודת ראותו, כי הגורם האלוהי שיצר את החומרים שמהם עשויים הפסלים, לא חנן אותם גם ברוח אלוהית.

בעניין זה הוא שב ועוסק גם במקומות אחרים שמתוארים בהם ביתר פירוט האמצעים המאגיים של החייאת פסלי האלים.¹³⁸ למען האמת יש לבחון את הדברים האלה מנקודת הראות של פְּרוֹקְלוֹס ומקורביו. מנקודת מבטם לא נאמרו הדברים ולא נעשו המעשים להוכחת אמתותם, אלא מתוך ויכוח עקרוני עתיק יומין – הן בין התאוסופים הפגנים ובין עצמם, הן בינם ובין היהודים, ובימי פְּרוֹקְלוֹס בעיקר בינם ובין הנוצרים – על משמעותם של פסלי האלים כמושאי פולחן. האם אין לראות בהם אלא דמויות סמליות, המחשות מייצגות של אלוהויות, שמחמת טבען הנשגב אי אפשר להציגן לראווה לצרכים פולחניים אלא באמצעות דמויות מעולם החומר; או שמא יש בכלם, או בקצתם, יסודות שהם חלק אלוה ממעל ממש?¹³⁹ עם זאת כפשע בין המחשבה שבצלמי האלים גלומים כוחות אלוהיים של ממש, הנטועים בהם מכוח השפיעות מתוך האלוהויות הבאות במגע עם עולם החומר ובייחוד עם החומרים שמהם עוצבו הצלמים, ובין הניסיון להפעיל את הפסלים עצמם על ידי פנייה אל הכוחות האלה להפיק מהם גילויי ידיעה אלוהיים או לחולל באמצעותם מופתים אחרים. מכאן קצרה הדרך למעשים של גנבת דעת והולכת שולל בידי מתחזים למיניהם, שיש בהם כדי להסביר את חוסר הנחת שגרמה פעילותם של אישים מסוגו של מְקְסִימוֹס לאחדים ממקורביהם.

היחס לצלמי הפולחן של האלים הפגניים בשלהי העת העתיקה לא היה התחום היחיד שהיטשטש בו הגבול בין הגות פילוסופית פשוטה כמשמעה ובין מתן תשתית פילוסופית־תאולוגית למאגיה ולאחיות עיניים באור הדמדומים – תשתית שבחסותה נערכו טקסי פולחן לאלים. דווקא בתחום זה מיקדנו את תשומת הלב כיוון שיש בו כדי לסייע לנו להבין את התפקיד שמילאו פסלי הפולחן בקרב אנשי כת הצאפִיָה בחרן עוד בימי אל־מְסָעוּדִי, אשר הידיעה על אודותיהם פתחה הסקירה הנוכחית, ולעניין זה עוד נשוב בהמשך הדברים. לפי שעה מן הראוי לציין שפְּרוֹקְלוֹס יכול לשמש לנו דוגמה מובהקת לדמות הפילוסוף הֶרֶוּפֶנְטֵס

עמ' 155, שורה* 18.

138 מראי המקומות מובאים בתוך E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1973 (Los Angeles 1951), p. 292.

139 לדיון הסוקר את תולדות הוויכוח על נושא זה בעולם היווני, בעיקר במאה השנייה לסה"נ, אגב הארת כמה מהיבטיה גם בתקופות אחרות ראו Ch. Clerc, *Les Théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du IIe siècle après J.-C.*, Paris 1915. לדיון הקשור במישרין לבעיות המאפיינות את התקופה העומדת במרכז דיוננו ראו J. Geffcken, 'Der Bilderstreit des heidnischen Altertums', *Archiv für Religionswissenschaft*, 19 (1919), pp. 286–315. המתמקדים בתקופה המעניינת אותנו (המובאה מתוך הפירוש לטימיוס של אפלטון נדונה אצל גפקן, שם, עמ' 313).

הפוליתאיזם בקיסרות הרומית המזרחית ומחוץ לגבולותיה

מורה וחונך בפולחן המיסטריות) בן התקופה. לדברי מְרִינוֹס משכם, תלמידו והביוגרף שלו,¹⁴⁰ פְּרוֹקְלוֹס היה בר סמכא לא רק בכל הנוגע לאלי יוון אלא גם באשר לאלי הברברים; הוא אף מייחס במישרין את תיאורם המפורש של הפילוסופים ככהני דת אוניברסליים למשנתו הפילוסופית של פְּרוֹקְלוֹס. במסגרת התאולוגיה הסינקרטיסטית שלו נשא תפילה לאלים, ועל כך מעידים ההמנונים שהקדיש לא רק לאלי יוון אלא גם לאלי הברברים. כדוגמאות לאלים ברבריים שפְּרוֹקְלוֹס סגד להם מְרִינוֹס מביא את מְרִנְס, אשר את פולחנו בעזה כבר הזכרנו לעיל, את תִּיאֲנֶדְרִיִּס הערבי ואת אֵיזִיס מפִּילִי, אשר גם בה (בפולחנה ובדבקות הברברים במעלה הנילוס בקיומה) כבר עסקנו.¹⁴¹ בסיפורו של מְרִינוֹס מצטייר פְּרוֹקְלוֹס כבן חסותם של כמה וכמה אלים. ראשונה היא הפטרונית של בירת הקיסרות קונסטנטינופוליס (ἡ τοῦ) כאשר כרעה ללדת אותו באותה עיר.¹⁴² אלה זו שיש לראות בה את אלת המזל המקיימת את העיר על פי התפיסה הפגנית – ה'טיכה פוליאוכוס' (Tyche Poliouchos) שלה – מתוארת לאחר מכן גם כפטרונית של תלמודו הפילוסופי וכמי שהנחתה אותו להתמסר לתלמוד זה בחלום הלילה.¹⁴³ נעשה כאן אפוא ניסיון, ספק מטפורי-ספרותי גרידא ספק מהותי, לתאר את המקור האלוהי של השראת פְּרוֹקְלוֹס בהתבסס על מה שהוא עצמו חשב על כך. מדברי מְרִינוֹס משתמע ש פְּרוֹקְלוֹס מיזג למקור השראה אחד את האלוהות הפטרונית האישית של הפילוסוף – הטיכה האישית שלו – עם הטיכה של קונסטנטינופוליס מחד גיסא ועם האלה הרומית פּוֹרְטוֹנָה פְּרִימִיגֵנִיָּה (Fortuna Primigenia) הממונה על הלידה הטובה מאידך גיסא. אל אחר – אל הרפואה אֶסְקֶלְפִּיוֹס (Asclepius) – מוזכר פעמים אחדות הן כמי ששומר על בריאותו של פְּרוֹקְלוֹס עצמו הן כמי שנענה לתפילתו ומביא רפואה לזולתו.¹⁴⁴ האלה אֶתְנָה מתגלה לו בחלום הלילה לאחר שהרחיקו הנוצרים את פסלה מהפְּרִתְנוֹן ומבשרת לו כי הנה היא עוברת לשכון בביתו.¹⁴⁵

את כוחותיו התאורגיים נהג פְּרוֹקְלוֹס להפעיל, לדברי מְרִינוֹס, לא כביטוי לחשיבה מופשטת

140 המהדורה החדשה של טקסט זה, R. Masullo (ed.), *Marino di Neapoli, Vita di Proclo: testo critico, introduzione e commentario*, Napoli 1985, איננה ברשותי, ואני מצטט מתוך ההדפסה המחודשת של I.F. Boisonade, *Marini Vita Procli*, Amsterdam 1966 (Leipzig 1814) (להלן: חיי פְּרוֹקְלוֹס). למהדורה שאיננה מן המשוכחות, המלווה בתרגום משובח עוד פחות לאנגלית, ראו A.N. Oikonomides (ed. and trans.), *Marinos of Neapolis: The Extant Works*, Chicago 1977

141 חיי פְּרוֹקְלוֹס, 19 (עמ' 16).

142 שם, 6 (עמ' 5).

143 שם.

144 שם, 7 (עמ' 6) – רפואה לעצמו באמצעות טֶלְפּוֹרוֹס, שלוחו של אֶסְקֶלְפִּיוֹס; 29 (עמ' 23) – מזור לילדה חולה הודות לתפילתו במקדש אֶסְקֶלְפִּיוֹס, שעדיין עמד אז על תלו (באמצע המאה החמישית!) באתונה.

145 שם, 30 (עמ' 24).

המכוונת עצמה לדיעת הישויות האלוהיות, אלא מתוך דאגה שהשגחתו על הבריות הנחותות לא תהיה עניין של תכסיסנות פוליטית גרידא, אלא שתיעשה באורח המעיד על מידה מסוימת של השראה אלוהית.¹⁴⁶ מתמיה במידת־מה מנהגו של הפילוסוף המכובד לכנס התוועדויות ומפגשים שאופיים המאגי נרמז בלשון התיאור – כ'של הכשדים' (τῶν Καλδαίων) – ואשר הופעלו בהם אביזרי כישוף, כגון גלגל הסובב במהירות (ככל הנראה לשני כיוונים, סביב שני מיתרי עור מתוחים העוברים דרך שני נקבים הנקובים בו), והאותיות הרשומות על פניו יוצרות צירופי לחשים שהשתיקה יפה להם.¹⁴⁷ רזי התאורגיה נמסרו לו בשלשלת קבלה מוזרה במקצת: מורתו הישירה בתחום זה הייתה אֶסְקְלֶפִּיגְנִיָּה (Asclepigeneia), בתו של פְּלוֹטַרְכוֹס,¹⁴⁸ מי שעמד בראש האקדמיה האתונאית לפני סִרְיָאנוֹס, מורו הישיר של פְּרוֹקְלוֹס. לדברי מְרִינוֹס, הפקיד פְּלוֹטַרְכוֹס את המידע היקר הזה אך ורק בידיה. הייתכן כי העובדה שפְּלוֹטַרְכוֹס, מורו ורבו של סִרְיָאנוֹס, לא מצאֹו ראוי לשמש צינור להעברת המידע הזה לדורות הבאים יש בה כדי לרמז שהיה ידוע לו לפְּלוֹטַרְכוֹס מה יחסו של תלמידו אל אמנות התאורגיה? מכל מקום, על פְּלוֹטַרְכוֹס עצמו נאמר שלמד את התורה הזאת אצל נְסִטוֹרִיוֹס הגדול.¹⁴⁹ לתאורגוס זה מייחס ההיסטוריון הפגני זוסימוֹס את מניעתה של רעידת אדמה שאיימה על אתונה, וזאת על ידי הקדשת פסל של אֶסְקְלֶפִּיוֹס במקדש הפְּרֶתְנוֹן ב־375 על פי ההוראות שנמסרו לו בחלום הלילה.¹⁵⁰ הציניקנים יעירו בוודאי שרעידת אדמה אשר לא נתרחשה כמוה כנבואה אשר לא נתקיימה, אך ראו זה פלא, את אותו כישרון מופלא למנוע רעידות אדמה על ידי אותות מגן (φυλακτήρια) מְרִינוֹס מייחס לפְּרוֹקְלוֹס, וקרוב לוודאי שאותות המגן שמדובר בהם אינם אלא פסלי אלים שיוחס להם הכוח למנוע אסונות טבע.¹⁵¹ התחושה שפְּרוֹקְלוֹס עצמו היה המקור לרבים מהסיפורים שנפוצו על סגולותיו העל־אנושיות מקבלת חיזוק במובאה שמצטט מְרִינוֹס מתוך אחד מחיבוריו, ובה הוא משתבח ביכולתו לחבור לצלמי האור של האלה הַקְּטָה לאחר קיום טקסי הטהרות מתאימים.¹⁵² אלה זו, אשר על תפקידה המיוחד ב'אורקלים הכשדיים' עמדנו

146 שם, 28 (עמ' 22).

147 שם. הצירוף ἀφθέγκτοις στροφάλις סתום וקשה לתרגום. כדי לתאר את ההליך כאן הסתמכתי בעיקר על הפירוש המובא במהדורת בואסונד (לעיל, הערה 140), עמ' 122, שמצוטטים בה דברי פְּסֶלוֹס (Psellus). פְּסֶלוֹס מתאר שם את כדור הקסם האמור ומציין שאפשר להשתמש גם במשולש או בכל צורה אחרת כדי להרכיב את צירופי האותיות היוצרים ἵυγγες (ראו לעיל על הקשר של המונח הזה לאורקלים הכשדיים), ככל הנראה בלי שיהיה צורך, ואפילו מתוך איסור, להעלותם על דל השפתיים. התיאור כולו יכול היה להשתלב יפה באחד מכרכי הארי פוֹטֶר רבי רולינג של רולינג (J.K. Rolling).

148 חיי פְּרוֹקְלוֹס, 28 (עמ' 22).

149 שם.

150 Zosimus, *Historia Nova*, IV.18

151 חיי פְּרוֹקְלוֹס, 28 (עמ' 22).

152 שם.

לעיל, איננה הרמוז היחיד לקשר ההדוק בין התאורגיה של פְּרוֹקְלוֹס והמקור המסוים הזה. נס של הורדת גשם שחולל נאמר שהתרחש בשל הפעלת אחד האֵיֹוֹנְגְּסִים,¹⁵³ שאף את תפקידם במסכת התאולוגיה של האורקלים הכשדיים הזכרנו לעיל. ואכן, אין אנו מופתעים לגלות שפְּרוֹקְלוֹס הלך בעקבות יִמְבְּלִיכּוֹס וכתב אף הוא קומנטר גדול על האורקלים האלה.¹⁵⁴ בפעילות הזאת של האינטלקטואל הפגני ניתן לראות בקלות רבה פעילות שוות ערך לזו של קוסם או רופא אליל, אם מתעלמים לחלוטין מאווירת התקופה שנודעה בה השפעה רבה גם לקדושים נוצרים בזכות המוניטין שיצאו להם כמחוללי נסים. ההבדל העיקרי נעוץ במדיניות השלטונות כלפיהם: הקדושים הנוצרים נהנו מתמיכת מוסדות השלטון וכך עלתה מאוד יוקרתם בעיני פשוטי העם, ואילו אנשי המופת הפגנים נאלצו להתמודד עם עוינות הולכת וגוברת מצד אותם שלטונות עצמם, אשר עודדו את הוקעתם כנוכלים, שרלטנים ומאחזי עיניים בשם אלילי הכוב. דוגמה לכך היא פרשת המתקפה הגדולה נגד אחד ממרכזי הפולחן הפגני האחרונים על אדמת מצרים. בעיירה מְנוּתִיס (Menouthis) שבאזור קְנוֹפּוֹס (Canopus) שבמצרים הוסיף להתקיים מקדש מחתרתי במחצית השנייה של שנות השמונים של המאה החמישית, לאחר שכבר בשנת 414 נהרס מקדש אֵיֹוִס במקום ביוזמתו של קִירִילוֹס בישוף אלכסנדריה, וסיפור המעשה הקשור בו נמסר לנו ממקור נוצרי-מוֹנּוֹפִיסִי המתאר את תולדות חייו של סֵרוּס (Severus), בישוף אֲנְטִיּוֹכִיָה מטעמה של הכנסייה המוֹנּוֹפִיסִית. הביוגרף שלו ועמיתו זכריה (Zacharias) מבקש לתאר את אחת החוויות שעיצבו את אישיותו שעה שחבש את ספסל הלימודים באלכסנדריה, בבית מדרשו של המורה לרטוריקה הוֹרֶאפּוֹלוֹן (Horapollon), שהיה פגני נאופלטוני. לשם כך הוא פורש בפנינו את דרכו אל הנצרות של עמית משותף לשניהם לספסל הלימודים, פגני יליד אֶפְרֹדִיסְיָאס שבאסיה הקטנה ששמו פְּרִילִיוֹס (Paralius).¹⁵⁵ דבקותו של זה באמונה אשר דבק בה גם מורו נתערערה לאחר שנתעורר בו החשד שמה שתואר בפניו כמעשה נסים של לידת בן על ידי עקרה הודות להתערבותה האלוהית של אֵיֹוִס מְנוּתִיס, אשר במקדשה נהג הוא עצמו לבקר, איננו אלא מעשה בדים. הוא חשד שהתינוק שחבקה העקרה בזרועותיה איננו אלא בנה של כוהנת אֵיֹוִס, ונמסר לה מיולדתו במקדש שאליו באה כדי להעתיר את תחנוניה לפני האלה. לאחר זמן, מששוכנע כי חזיונות שראה במקדש האלה מטרם לעורר מחלוקת בינו ובין עמית פגני אחר לספסל הלימודים, העמיקה ספקנותו. הקרע הסופי מאמונותיו הפגניות אירע כאשר התקיפוהו חבריו

153 שם.

154 על קומנטר זה ראו דודס (לעיל, הערה 138), עמ' 284, 289. באופן כללי יצא הקורא נשכר מקריאתו של כל הנספח השני בספר הזה של דודס, עמ' 283–311, העוסק בתופעה זו של התאורגיה ותולדותיה.

155 מקורה היווני של הביוגרפיה של סֵרוּס (להלן: חיי סוורוס) איננו עוד בידינו. למהדורה שתרגומה העתיק לסורית מלווה גם בתרגום לצרפתית ראו M.-A. Kugener (ed. & trans.), *Vie de Sévère par Zacharie le* Scholastique (Patrologia Orientalis, II, 1 [6]), Turnout 1971. לסיפורו של פְּרִילִיוֹס והמקדש הפגני במְנוּתִיס ראו שם, עמ' 14–42.

הפגנים, לאחר שנפגעו מחצי הביקורת שהחל משלח במעשי ההוללות של כוהנת אֵיזיס, וביקשו לעשות בו שפטים. למרות האדישות שגילה הפְּרִיפְּקוּטוֹס (=תוארו של נציב מצרים) אֵנְטֶרְכִיוֹס (Entrechius) לנוכח תלונתו של פְּרִלְיוֹס בפניו, שימשה הפרשה לבישוף אלכסנדריה, פְּטְרוֹס, עילה להתקיף את המקדש החשאי במְּנוֹתִיס ולהחריבו ובכך לשים קץ לפולחן שהתנהל בו אחת ולתמיד. במידה לא זעומה של הנאה ושמחה לאיד זכריה מתאר את חשיפת המחבוא שהתנהל בו הפולחן האסור במְּנוֹתִיס:¹⁵⁶

הוא [פְּרִלְיוֹס] ביקש מאותם נזירים ממנזר טַבְּנִסְיוֹטְס שהיו עמנו לעזרנו להביא גרוז, ולאחר מכן ביקש אחד מהם לפתוח את מה שנבנה לאחרונה, ולהציג לראווה את מראהו הקודם של המקום. כאשר נכנס הנזיר מַטְבְּנִסְיוֹטְס וראה את המוני הצלמים ואת המזבח, שהיה מלא דם, צעק בקול במצריתי: 'אחד הוא האלוהים', כמי שאומר את הדברים הללו כדי לעקור את משוגת ריבוי האלים.¹⁵⁷ לכתחילה הושיט את צלמו של קְרוֹנוֹס, שהיה טבול כולו בדם. כמותו היו כל צלמי הַדְּיֻמוֹנִים האחרים, ובהם אוסף מגוון מכל הסוגים, שהיו בו כלבים, חתולים, קופים, תנינים ורמשים. גם אלו היו עצמים אשר בפניהם סגדו המצרים מקדמת דנא. היה שם גם הנחש המורד, ובעץ גולף צלמו של זה. סבורני שאלו הסוגים לו, או שמא הוא עצמו אשר דרש כי כך יכובד, מרמזים למרד של ראשוני הנבראים, אשר נתרחש על ידי עץ, בהתאם לעצותיו של הלז. נאמר גם שצלמים אלו נגנבו בשעתו ממקדש שהיה לפנים לאֵיזיס בַּמְּפִיס, על ידי כוהן שהיה שם בזמן ההוא, שעה שחשו עובדי האלילים שענייניהם נשמטים מידיהם ובטלים. אזי הוחבאו באופן אשר תואר, שהרי נאחזים היו בתקווה הבטלה והריקה שלא ייתפסו. את אותם צלמים אשר הושחתו בחלקם הגדול מחמת הזמן הרב שחלף שרפנו שם בַּמְּנוֹתִיס באש. כיוון שסבורים היו עובדי האלילים שהתגוררו בעיירה האמורה, בהשפעת הַדְּיֻמוֹנִים שאחזה בהם, כי לא ייתכן שמי שייגש אליהם כדי לפגוע בהם יינצל, ולא יאבד בה בשעה, מבקשים היינו להוכיח להם על ידי העובדות כי חלף ובטל כוחם של אלי הפגנים והַדְּיֻמוֹנִים לאחר בואו של המשיח והפיכתו לבן אדם, הוא דבר האלוהים, זה אשר נשא את הצלב מרצונו למענו, למען הכרת כל כוח עוין. שהרי הוא שאמר: 'ראיתי את השטן נופל כברק מן השמים. הנה נתתי לכם את היכולת לדרוך על נחשים ועקרבים ועל כל כוח אויב'.¹⁵⁸ לפיכך מבקשים היינו לעשות את הדבר הזה. כמה מהצלמים שרפנו באש, ורשמנו את אלו אשר היו מנחושת ועשויים היו מעשה ידי אמן ואת אלה שבחומר השיש עוצבו בכל דמות, ובהם גם מזבח הנחושת, ואתו נחש העץ. את הרשימה הזאת שלחנו העירה לפְּטְרוֹס הארכיבישוף של אדוננו ישוע המשיח, כדי לשאול אותו מה לעשות בהם.

156 חיי סוורוס, עמ' 28–30.

157 'סְגִיאֹת אֱלֹהָא' הוא צירוף המילים שנוהג להשתמש בו לתרגם את המושג היווני $\pi\omicron\lambda\upsilon\theta\epsilon\iota\alpha$ ואתו נוהגים לתרגם ללשונות האירופיות המודרניות במונח 'פוליתאיזם'. צירוף זה שקול בתיאור שלפנינו כנגד 'סְגִיאֹת פְּתֶכְרָא' (ריבוי הצלמים) לתיאור המחזה הנגלה לעיני הנזיר עם היכנסו למחבוא.

158 לוקי, 18–19 (התרגום החדש בהוצאת החברות המאוחדות לכתבי הקודש).

לאחר תיאור דרמטי של הלילה שעבר על חושפי המקדש המחתרתי במנותיס, זכריה מוסיף ומתאר את גורלם של צלמי הפולחן כדלקמן:¹⁵⁹

במומו עם שחר מצאנו את עובדי האילים האלה משתאים בנפשותיהם על הימצאנו ועודנו בחיים, כל כך בשל עבודת הדימונים ומשוגתם אשר אחזה בהם. כיוון שכך רצנו שוב כאיש אחד ועמנו אותם נזירי טפנסיוטס, ואת הבית שנמצאו בו הצלמים והזבחים האלה הרסנו עד היסוד, שהרי זו הייתה מצוות הארכיבישוף. כאשר הגיע יום ראשון בשבוע, אשר בו קם אדוננו ישוע המשיח מקברו וריפה את אחיותו של המוות, הרבו כל המוני עמה של אלכסנדריה להשמיע את קולותיהם בעת עצרת החגיגה, והיו צועקים כנגד הפגנים וכנגד הוראפולון, בועקם כי אין לכנות אותו 'הוראפולון' אלא 'פסיכאפולון', כלומר 'מאביד הנשמות'. והסיכיוס – לפני גביר פילופוני (Phylloponoi), והיום פריסיטר – הנערץ בסגולותיו הטובות, עורר את כל האנשים בקנאות; הוא שהודיעני על אודות הדברים האלה. ועמו היה מנס, אשר אותו הזכרנו, אשר נראה היה לנו כי יש להשאירו בעיר. את האיגרת ההיא על דבר הצלמים שנשלחה מאתנו ואשר נכתב בה על החומר שממנו נעשו הצלמים שנמצאו ועל מספרם, קרא ראש כוהני האל בפני כל האנשים, בגלוי, בנאומו לקהל. בשל כך נתעוררה חמת זעמו של העם, והם הביאו את כל פסליהם של אלי הפגנים, הן אלה שהיו בבתי המרחץ הן אלה שהיו בבתים, שמו אותם במרכז העיר ושרפו אותם באש. לאחר זמן לא רב שבנו גם אנו העירה והבאנו עמנו את הצלמים ואת הכוהן שלהם. זאת יכולנו לעשות, כיוון שהאל עזר לנו לתפוס גם אותו. עשרים גמלים הטענו בצלמים שונים, למעט אלו שכבר נשרפו במנותיס, כפי שנאמר. את אלו הצבנו באמצע העיר, כיוון שכך ציוונו לעשות פטרוס הגדול, אשר זימן מיד לבוא לפניו, לנוכח הבניין המתקרא טיכיון (Tychaeon), את הפריפקטוס של מצרים ואת ראשי המסדרים (τάξις) של הגייסות, את כל אלה שהיו מכהנים במשרות, את חברי הבולה, את גדולי העיר ואת בעלי הקניין שבה. כאשר ישב עם, הביא בפניהם את הכוהן ההוא של עובדי האילים, ובצוותו אותו להתייצב במקום גבוה, והצלמים הובאו בפניהם, פקד עליו לומר מהי אותה עבודת דימונים שעניינה חומר ללא נשמה, מהו שמו של כל אחד מהם, ומהי הסיבה לצורתו של כל אחד מהם. כל המוני העם אשר מיהרו כבר קודם לכן לראות את המחזה, האזינו לנאמר, ולאחר מכן היו לועגים למעשיהם המחפירים של אלי הפגנים, כפי שתיאר אותם אותו הכוהן. כאשר הובאו מזבח הנחושת ונחש העץ, הודה הכוהן בזבחים אשר העזו לזכות עליו וכי הנחש ההוא הוא שפיתה את חוה. את הדבר הזה קיבל, לדבריו, במסורת מאת הכהנים הקדמונים. הוא הודה שלנחש זה סוגדים עובדי האילים. לפיכך הושלך לאש עם הצלמים האחרים גם הנחש הזה. והעם, כפי שניתן לומר, נשמע צועק מפעם לפעם: 'הנה דיוניסיוס ההרמפרידיטי! הנה קרונוס שונא בניו! הנה זאוס הנואף, חובב הנערים! הנה אתנה הבתולה, שוחרת הקרב! זוהי ארטימיס הציידת,

שונאת הזרים! אָרס הלז, דִּימוֹן עושה מלחמה! אַפּוֹלוֹן זה, הוא שהולך רבים לאבדון! אַפּוֹדִיטָה היא מקיימת הזנונים! וגו'.

תיאורים אלו, אף כי נכתבו מנקודת ראותו של נוצרי עוין, יש בהם כדי לשקף כראוי את טיבה של עבודת האלים שדבקו בה הפגנים מקרב פשוטי העם, אשר אופייה הפוליתאיסטי והפרימיטיבי איננו נתון לספק. יש בהם גם כדי להמחיש את מלוא עצמתו של המאמץ האינטלקטואלי שנדרש מאדם משכיל, הדבק בפילוסופיה הנאופלטונית, שטעמו אנין ומעודן, משעה שהחל לשרת בקודשי פולחנים כאלה ואף ביקש לעצב למענם תאולוגיה המבוססת על התורה הפילוסופית המקובלת עליו.

נושא מרכזי אחד בולט במסכת זו של מתן כסות פילוסופית לאמונות, למנהגים ולטקסים שדבקו בהם פשוטי העם בעולם ההלניסטי מדורי דורות. כבר עמדנו לעיל על המשמעות שנתן פְּרוֹקְלוֹס לפולחן הצלמים כאמצעי ליצירת קשר בין האדם לאלוהות. התאורגיה, אשר אף היא כשלעצמה משמשת אמצעי ליצירת קשר כזה, נתפסת כיעילה במיוחד כשהיא מפעילה פסלים, מפיתה בהם רוח חיים וקולטת ומעבירה מסרים באמצעותם. הטקסים שבאמצעותם הופעלה ההשפעה התאורגית על הפסלים והפרשנות התאולוגית פילוסופית שניתנה להם מצד מי שראו עצמם מוכשרים לקיימם, אפשרו לפשוטי העם ולבעלי הגות גם יחד להשתתף ולחוות חוויה שהייתה קולקטיבית ואישית בעת ובעונה אחת. קרוב לוודאי שלעולם לא נדע אם האמין פְּלוֹטַרְכוֹס מאתונה באמת ובתמים שפסל האל אֶסְקְלֶפְיוֹס פנה אליו ודיבר אליו, לא בחלום אלא בהקיץ, והחליף תרופה שהמליץ לו עליה בחלום – אכילת בשר חזיר – בתרופה אחרת. כמו במקרה של מְקְסִמוֹס ופסלה של הֶקְטָה, שכמעט אין ספק שהיה מיוסד על אחיזת עיניים, אפשר שגם כאן הדברים אמורים בסוג מסוים של גנבת הדעת, בין שבקע הקול מתוך הפסל הדובר אל פְּלוֹטַרְכוֹס בנוכחות עדים בין שהיה הוא עצמו המקור לסיפור המעשה.¹⁶⁰

מכל מקום קולה של הֶקְטָה מחזיר אותנו אל קולותיהם של פסלי האלים הדוברים אל הנערים בני כת הצאפיה, במקדש המְגֵלְתִיָה בחרן, על פי עדותו של אל־מְסְעוּדִי, אשר בה פתחנו את הדיון. אל־מְסְעוּדִי יודע דיו על המתרחש מאחורי הקלעים, פשוטו כמשמעו, במקרה זה, כדי לחשוף בפנינו את מנגנון הולכת השולל. והנה ראו זה פלא, לצד המקדש הזה, אשר בו מתהווה ומתהדק הקשר עם המוני המאמינים מקרב פשוטי העם, קיים גם בית הוועד לחכמים, ה'מְגֵ'מֵ', אשר על מקושו דלתו חקוקות אמרות שפר המיוחסות לאפלטון. אל־מְסְעוּדִי חש היטב במהות הקשר וההבדל שבין שתי שכבות בקרב קהל נאמני הצאפיה, פשוטי העם הנבערים מחד גיסא והפילוסופים מאידך גיסא, אשר דעתו של אל־מְסְעוּדִי איננה נוחה מהם, ומסתבר שגם לא דעתם של כמה ממספקי המידע שבידו. בעוקצנות רבה הוא מתארם כיוונים ואגב כך מציין שלא כל יווני ראוי להיחשב פילוסוף. לנו די בהערה זו כדי להסיק שמנהיגי הכת ראו עצמם

160 מתוך האנציקלופדיה הביזנטית הקרויה *Suda (Suidas)*; ראו A. Adler (ed.), 'Dominios', *Suidae Lexicon*, II, Stuttgart 1967, pp. 127–128.

יורשיו וממשיכי דרכו של ההלניזם בעידן מלחמת ההישרדות האחרונה שלו. מבלי לנסות לרדת עתה אל נבכי המחלוקות שבין הפגנים שעדיין שררו בימי אל־מִסְעוּדִי לבין עצמם, דיון אשר ייקח אותנו למחוזות רחוקים ממטרות הדיון שלנו כאן, ייאמר בכל זאת שהמתרחש בחרן במאה העשירית נראה כהתפתחות מאוחרת, ואולי שלב ניוון סופי, ועם זאת המשך ישיר, של כמה מן התופעות שאפיינו את הפוליתאיזם ההלניסטי, באצטלתו הנאופלטונית בשלהי העת העתיקה.

את יסודה של מובלעת מאריכת ימים זו בחרן קשרו חוקרים עם תוצאות פעילותו הנמרצת של יוֹסְטִינְיאָנוֹס נגד מה שנחשב עד לא מזמן לאקדמיה נאופלטונית ולמעוזו הגדול והחשוב של הפגנים ההלני בקיסרות הרומית המזרחית. התיאור הסכמטי של סגירת מוסד זה במצוות הקיסר ב־529 והפקדת בית הספר באלכסנדריה בידי נוצרים שאירעה אף היא באותה עת, הנחיתו מהלומה קשה על מה ששרד עד אז מהפגנים הזה. מנהיגי האסכולה האתונאית יצאו לגלות וביקשו מפלט בחצרו של מלך פרס כוֹסְרוֹ אֶנוֹשִׁירְוֶאן. שלוש שנים לאחר מכן נתאפשרה חזרתם לתחומי הקיסרות הודות לחוזה השלום בין מלך זה ובין יוֹסְטִינְיאָנוֹס. לפי תאוריה זו, חרן הייתה למקום שבו קבע גרעין חשוב של השבים מגלותם את מושבו והניח את יסודותיה של אותה מובלעת פגנית שבה נתקל אל־מִסְעוּדִי ותיאר במאה העשירית.¹⁶¹ לדברי המחזיקים בה, תלמידי דָּמַסְקִיוֹס (Damascius), תלמידו של פְּרוֹקְלוֹס, ובייחוד סִמְפְּלִיקִיוֹס (Simplicius) לא שבו לאתונה אף על פי שהמשיכו לכתוב. הם התיישבו בחרן, בתחומי טריטוריה רומית אך מעבר לפרת, ליד הגבול עם הממלכה הסאסאנית, וייסדו שם אסכולה נאופלטונית. היא המשיכה להיות פעילה חמש מאות שנה, בסביבה נוטה חסד כבעבר. לאמתו של דבר נשארה חרן פגנית, למרות היותה מקום שמשך אליו צליינים בהיותה על פי המסורת מקום החנייה של אברהם בדרכו לארץ הקודש ומקום מגורי לֶבֶן, שבו פגש יעקב את רחל. באביב 384 ביקרה שם הצליינית אֶגְרִיָה (Egeria). היא הייתה עדה לחגיגות לזכר הקדוש המקומי הֶלְפִידִיוֹס (Heliadius) ופגשה את הנוצרים המקומיים, אך עם רדת הלילה שבו כל הנזירים האלה איש איש למנזרו. בעיר עצמה, פרט לכמרים ולנזירים אחדים שחיו בה, לא מצאה אפילו נוצרי אחד. כל השאר היו פגנים.¹⁶² על פי עדותו של פְּרוֹקוּפִיוֹס, בימי מסע המלחמה הגדול של כוֹסְרוֹ הֶרַאשׁוֹן אֶנוֹשִׁירְוֶאן ב־544 הייתה רוב אוכלוסייתה של חרן נאמנה לדת הישנה (δόξη)

161 ראו טְרִדִיוֹ (לעיל, הערה 3), עמ' 22–26, ובעקבותיו P. Chuvin, *A Chronicle of the Last Pagans*, trans. B.A. Archer, London 1990, pp. 137–141. לאור הסקירה דלעיל על המיווג בין פילוסופיה, דת עממית ומאגיה בנאופלטוניזם של שלהי העת העתיקה, לא מקובלת עליי ההפרדה המוחלטת בין פילוסופים לכוהני דת עממיים, הבחנה אשר קובע טְרִדִיוֹ, שם, עמ' 27–29.

Itinerarium Egeriae, 20.4–8, *Itineraria et alia geographica (Corpus Christianorum [lat.], 175)*, 162 Turnholt 1965, p. 63. לתרגום העברי של הדברים ראו א' לימור, מסעות ארץ הקודש: עולי רגל נוצרים בעת העתיקה, ירושלים, 1998, עמ' 82–83.

163. (ἡ παλαία) כנראה שגם מְנִיכָאִיִּים התיישבו במקום. לדברי המייסד החרני של אסכולת בגדאד, ת'אפת אבן קָרְה, לא זוהמה חרן מעולם ב'משוגת נצרת'.¹⁶⁴ אין זה המקום לדיון מפורט במהותה של האסכולה האתונאית במאה החמישית ובמהותו ובמשמעותו של הצעד שנקט יוֹסֶטִינְאָנוס ובתוצאותיו.¹⁶⁵ ברם ההנחה שיסודותיה של אסכולה נאופלטונית בחרן – אסכולה המיוסדת על תשתית קשת עורף של פוליתאיזם מקומי משגשג למרות רדיפותיהם של קיסרי ביזנטיון במאה החמישית ואשר הוקמה עקב נדודיהם של מלומדים נאופלטונים שנפגעו מצעדיו של יוֹסֶטִינְאָנוס – איננה בלתי סבירה, בין שנקבל את הסברה שסימפליקיוס הוא שהתיישב בחרן ובין שנקבל את הסברה המנוגדת, כי בחרן לשוב לאתונה, חדל להורות בגלוי כדי שלא להפר את צווי הקיסר וצמצם את פעילותו לכתיבה.¹⁶⁶ בכל זאת ראויה לסיוג הנחת המוצא לסברה שאכן ניצל סימפליקיוס את הרשות שניתנה לו לשוב לאתונה וחדש בה את פעילותו, אך בדרך מסויגת ומוגבלת, ובד בבד נהנה מפרות רכושה המורש של הקהילה הנאופלטונית באתונה, שלא הוחרם במלואו. הסברה מבוססת על הנחת המוצא שיוֹסֶטִינְאָנוס גילה בסיכומו של דבר מידה של סובלנות כלפי הפגניזם והסתפק בהצרת צעדיו על ידי הטלת איסור הוראה מבלי לכפות טבילה בכוח.¹⁶⁷ כל הנאמר בסקירה זו בהסתמך על עדותו הראשונית של יוהַנֶס מאַפְסוֹס מפריך את התיאור הזה של מדיניות יוֹסֶטִינְאָנוס,¹⁶⁸ ולא רק אותו, אלא גם את הפירוש הניתן לו, שכאיש מדינה ערמומי היטיב להבין שהפגניזם, לא כמו היהדות והשומרונות, היה בבחינת אמונה גוועת.¹⁶⁹ סביר הרבה יותר שכמדינאי מפוכח ונבון היטיב להבין את הסכנה הגדולה הצפויה דווקא מהחזיוניות והשרידות של הפוליתאיזם ההלניסטי בהתגלמותו העממית, ונגדו בחר לפעול בכל העצמה. במקום שהתקיימה תשתיתו

Procopius, II.13.7 163

164 דבריו אלו נמסרים בדרשה שנשא בשבח הפגניזם בעיר חרן, והיא מצוטטת בידי הכרוניקן הסורי בן המאה השלוש-עשרה, גְרֵגוֹרִיּוֹס אָבו אל-פֶּרְג', המכונה בר־הַבְּרָאוֹס. ראו E.A. Wallis Budge, *The Chronography of Gregory Abū'l-Faraj, The son of Aaron, the Hebrew Physician, Commonly Known as Bar Hebraeus*, London 1932. בכרך א של ספר זה, עמ' 153, מצוי התרגום של הטקסט הנ"ל לאנגלית, עם הפניה בסוגריים מרובעים למהדורה של הטקסט הסורי של P. Bedjan, שאיננה נגישה לו. בכרך ב של אותו ספר מובא תצלומו של הטקסט הסורי בכתב היד של ספריית הבודליאן באוקספורד, אשר שם מובאים הדברים בתחתית דף 55, ימין, ובראש אותו דף שמאל. לפרשנותם של הדברים ראו גם חוולוזין (לעיל, הערה 3), א, עמ' 176–180.

165 ראו למשל A. Cameron, 'The Last Days of the Academy of Athens', *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, CXCV, XV (1969), pp. 7–29, ובגרסה מלאה ועקיבה יותר J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen 1978, pp. 322–329.

166 ראו גלוקר (לעיל, הערה 165), בייחוד עמ' 327.

167 שם, עמ' 325.

168 ראו עמ' *** לעיל.

169 גלוקר (לעיל, הערה 165).

הפוליתאיזם בקיסרות הרומית המזרחית ומחוץ לגבולותיה

העממית, נתקלה הפצת הנצרות מטעם הקיסרות בקשיים רבים, ובמקום שחדלה להתקיים איבד גם הפגניזם הפילוסופי הנאור את מדרך כף רגלו. בחרן הוסיפה התשתית הזאת להתקיים בימי שלטונו של האסלאם, עד עיצומה של המאה העשירית, ונראה שאף לאחר מכן.