

תרומת יוון לאמונת אברהם

תשובה למאמר הביקורת של בצלאל בר-כוכבא ("על אברהם והמצרים":
חיבור יווני-הלניסטי או יהודי-הלניסטי', תרביץ ע, תשס"א [למעשה תשס"ב].
עמ' 327-352) על פרק מספרי תורת היצירה של ספר יצירה

מאת יהודה ליבס

'תורת היצירה' והביקורות שעליה

בתורת היצירה של ספר יצירה¹ ניסיתי להלך לאורכו של נתיב מנתיבות החכמה השזורים בספר תולדות דת ישראל. נתיב זה הוא דרך הייחוד המיסטי, הדינמי והיוצר, שבו מצאתי את עיקרו של ספר יצירה, אותו ספר קטן כמות ורב עוצמה והשפעה על מחשבת ישראל. מצד אחד ניתחתי את ספר יצירה והצבעתי על עיקרו ועל השפעתו על ספרות ישראל לדורותיה, ומצד שני התחקיתי על דרך התגבשותו של אותו נתיב רוחני, ואיך עשה את דרכו אל ספר יצירה הן בדרך של התפתחות יהודית פנימית, והן באינטראקציה עם התרבות הכללית. המתודה שבה נקטתי היתה הליכה מן הכלל העיוני אל הפרט. עומק הדברים וכללותם שימשו יסוד הבניין שהתווייתי, ורק אחר כך באו שיקולים פרטיים והוכחות חיצוניות. אף את זמן כתיבתו של הספר העליתי מתוך עניינו הפנימי, ואז איששתי את הדבר בעזרת מקבילות חיצוניות.

הספר ושיטתו עורר גם תגובות חיוביות וגם דברי ביקורת, ואלה באו מכיוונים מנוגדים. בצד אותם שאינם מוכנים להכיר בהשפעות זרות על דת ישראל, מצויים גם כאלה שלא יכירו דווקא בקיומה העצמי של דת זו. ברוח זו כתובה ביקורתו של צבי לנגרמן, שנתפרסמה בכתב העת Aleph, עם עוד תגובות על ספרי.² לנגרמן, חוקר תולדות

¹ שוקן, תל-אביב תשס"א. מהדורה שניה מתוקנת בתוספת השלמות – תשס"ב.

² Aleph - Historical Studies in Science & Judaism, 2 (2002). תגובה אחת, מאת דוד שולמן (עמ' 199-191), מוסיפה אינפורמציה חשובה על ההקשרים ההודיים ששיערתיו לספר יצירה, ואני מודה לו על כך. תגובה אחרת, מאת סטיבן ווסרשטרום (עמ' 201-221), מוקדשת לתיאוריה של מוצאו של ספר יצירה בארצות האסלאם. עם תיאוריה זו התמודדתי כבר בספרי, ואף עם מאמר קודם של ווסרשטרום בעניין זה. דומני שהדחיות העקרוניות ששטחתי שם חלות גם על הפרטים החדשים שמוסיף עתה ווסרשטרום. עם זאת מקווה אני להקדיש עיון מחודש לשאלת ספר יצירה והאסלאם. שגם אם נתחבר הספר לפני התקופה המוסלמית, הרי בארצות האסלאם עסקו בו באינטנסיביות, ופירושו הראשונים נכתבו דווקא בשפה

המדע (לתחום זה ביהדות מוקדש כתב עת זה),³ פתח את דברי הביקורת שלו⁴ בהצהרת בעלות על ספר יצירה ששייך דווקא לתחום המדע, וסיים את דבריו בהאשמת עצם הדיסציפלינה של מחשבת ישראל בהצמחת פרי ביאוישים זה (הוא ספרי). קשה להתווכח עם גישה זו המתעלמת קודם כל מאזהרת הספר עצמו, שחוזר ומזהיר את הקורא לבלום עצמו, ולחזור מן 'המדע' אל האחד הדתי, כפי שהראיתי בספרי, וכן מהדרך שבו נתפס הספר במשך הדורות, שבהם עיצב במידה רבה את הרבדים הפנימיים ביותר של הדת היהודית. דורות אלה ספוגים היו בהכרת הדת ותולדותיה, ולא הכירו כלל בדיסציפלינה של תולדות המדעיות היהודית, שנראית אכן כמושג אנכרוניסטי, המוטל בכוח על המקורות. קשה להתווכח גם עם התקפתו של לנגרמן על שיטת הלמידה ממקבילות. בלי מקבילות לא תיתכן כלל היסטוריה של התרבות. ואליבא דאמת גם לנגרמן נוקט למעשה בשיטת המקבילות, שאחרת לא היה יכול למקם את ספר יצירה בתוך תולדות המדע, אך הוא בוחר להתעלם דווקא מן המקבילות הרלוונטיות יותר, הכתובות בשפתו וברוחו של ספר יצירה, מספרי היסוד של הדת היהודית והשפה העברית.

לא כן בצלאל בר-כוכבא. הביקורת שלפנינו רחוקה מלהיות כוללנית, והיא אכן ראויה לעיון מפורט. לפנינו חוקר מעמיק, פילולוג והיסטוריון מצוין, המטיל ספק ענייני באחד החידושים שכללתי בספרי. חידוש זה אינו נוגע לספר יצירה, אלא לאחד מנדבכי המבנה שהקימותי כרקע עיוני להופעת הספר, שעניינו הייחוד וגיבורו הוא אברהם אבינו. ניסיתי להתוות את דרך ההתפתחות של רעיון הייחוד ושל דמות אברהם כאיש הייחוד מן המקרא אל ספר יצירה, והעליתי שהתפתחות זו נוצרה בדרך של אינטראקציה בין חכמי ישראל לבין חכמי אומות העולם. בהקשר זה הבעתי את הדעה שהספר 'על אברהם והמצרים', המצוטט כיצירתו של הקטאיוס איש אַפְּדָרָה, באמת נכתב בידו. דעה זו, שהקדשתי הרבה לביסוסה, מנוגדת לדעתם של כל החוקרים שקדמו לי, וגם לדעתו של

העברית. לכך יכולה להיות השלכה גם על גרסאות שונות שבספר יצירה, שהרי נוסחי ספר זה אינם קבועים, ונוטים להשתנות עם הקוראים והמפרשים.

³ כאן אביע פעם נוספת את מורת רוחי (שאותה הבעתי גם במוסדות האוניברסיטה) על כתב עת זה, המוקדש ליהדות, השייך לאוניברסיטה העברית בירושלים ונתמך ע"י המכון למדעי היהדות של אוניברסיטה זו, וכתוב כולו בלשון זהה.

⁴ Y. Tzvi Langermann, On the Beginnings of Hebrew Scientific Literature and On Studying
.History Through "Maqbilot" (Parallels). Ibidem, pp. 169-189

בר-כוכבא, שבמאמר שלפנינו אומר לסתור את דברי ולשוב אל הדעה המקובלת, שמדובר בזיוף יהודי.

שיר מונותיאיסטי מאת סופוקלס

מן הספר 'על אברהם והמצרים' לא נשתמר אלא שמו, וקטע שירי שהובא בו בשמו של הטרגיקון סופוקלס. מאחר שעל קטע זה נסבה עיקר המחלוקת, אחזור ואביא אותו כאן, כפי שבא בספרי (עמ' 86), בתרגומי:

אחד, אחד האל על דרך האמת / אשר ברא שמים ארץ רחבה, / גם גל תכל בים וגם
עצמת רוחות. / אך אנו בני תמותה, המון תועי לבב, / מרוב צרה וכאב יסדנו נחמה: /
פסלי אלים, פסלים של אבן או נחשת / או עשויים זהב, או חריטות שנהב. / להם
זבחים נקטיר, בתוך המון חוגג, / ובעינינו זאת מדת יראת שמים.

מאחר שקטע זה מטיף לאחדות האל ומתנגד לפולחן פסילים, סברו החוקרים שלא יכול היה להיכתב בידי סופוקלס, ויש לראות בו זיוף שנעשה כתעמולה לטובת הדת היהודית. ומאחר שכך, שללו הם גם את מחברותו של הקטאיוס מן הספר המכיל את הקטע, מה גם שמשונה היה בעיניהם שהקטאיוס יכתוב ספר על אברהם. אני חלקתי על כך, וסברתי שאין ראיה על זיוף הקטע השירי, שכן מונותיאיזם כזה אפשרי הוא בתקופת סופוקלס, ואין גם בעיה עם ייחוס הספר להקטאיוס, כי חיבור ספר על אברהם ושילוב קטע זה בתוכו עולים בקנה אחד עם מגמותיו, הפילוסופית והפוליטית.

בר-כוכבא בידענותו מסכם את טענות ספרות המחקר העצומה שנכתבה על עניין זה מאז המאה השבע-עשרה, ועוד מוסיף עליה משלו. ואני בכל זאת לא השתכנעתי. אומנם רבים, משכילים וחכמים הם החוקרים הטוענים לזיוף, אך לדעתי עמדתם אנכרוניסטית, והיא פרי השקפה שהשתלטה על התרבות שלתוכה נולדו הרבה מאות לפני לידתם, אך גם כמה מאות שנים אחרי זמנו סופוקלס. כוונתי לדיכוטומיה העמוקה בין המונותיאיזם לפוליתאיזם, שבעיני החוקרים הנוצריים (והיהודיים) מובנית היא מאיליה, ומצויה בבסיס כל דיון בשאלות אלה. אך דיכוטומיה זו לא נוצרה אלא בימי המאבק על השלטון באימפריה הרומית בין הנצרות והדת ההלנית (או 'הפגאנית' כפי שנקראה בפי יריביה), ואין להשליך ממנה אחורה לימי סופוקלס, שחי יותר משבע מאות שנים קודם לכן.

משהו מאנכרוניזם זה עולה לדעתי גם מדברי בר-כוכבא, המכנה את סופוקלס 'פוליתאיסט גמור ואדוק' (עמ' 338). לדעתי אין הפוליתאיזם מצוי כלל ביוון העתיקה. פוליתאיזם אין פירושו רק אמונה בקיום אלים אחדים ועבודתם. פוליתאיזם הוא דוגמא מודעת שלפיה צריך לשלול את המונותאיזם ולקיים דווקא פולחן של אלים רבים. כזאת לא מצאתי ביוון העתיקה (גם לא לנוכח הרעיונות המונותאיסטים שבצבצו בפילוסופיה שלה). את ראשית הפוליתאיזם יש למקם אפוא רק במאה הרביעית לספירה, אצל הקיסר יוליאנוס 'הכופר' ותיאולוג החצר שלו סְלוֹסְטְיוֹס, ואת סופו במאה השישית, עם סגירת האקדמיה האפלטונית בידי יוסטיניאנוס (למרבה הפרדוקס, פוליתאיסטים אלה היו, מבחינת השקפתם הפילוסופית העיונית, מונותאיסטים קיצוניים הרבה יותר מיריביהם הנוצרים, ואולי גם מן היהודים).

אם סופוקלס לא היה 'פוליתאיסט גמור ואדוק', אפשר היה לו להעלות על הבמה גיבורים בעלי דעות שונות בנוגע לאלים, דעות שרווחו בסביבתו, ובהם גם אותה דמות ששרה את השיר המונותאיסטי המצוטט ב'אברהם והמצרים'. כנגד זאת מעלה בר-כוכבא (עמ' 334) בהסכמה את דבריהם של מלומדים החל מן המאה השבע-עשרה, שהביעו תמיהה 'כיצד ניתן לקבל שסופוקלס לגלג על ימי החג ועל הטקסים שנתלוו אליהם באמצעות מחזותיו שהיו חלק נפרד מאותם טקסים עצמם'. אך דומני שגם מתמיהה זו עולה אנכרוניזם. על מה שאפשר ליוונים העתיקים לא נקבע אנחנו אלא נלמד מדרכיהם שלהם, ואכן מצאנו במחזות אחרים מימי סופוקלס (שכולם היו חלק מן הריטואל הדתי) גם לא מעט דברי לעג וכפירה כנגד האלים. אריסטופאנס למשל העלה על הבמה בקומדיה 'העננות' (שורה 366 ואילך) את דמותו של סוקרטס הכופר במציאות זאוס, ואינו מכיר אלא באלהותן של העננות בלבד. ואף בטרגדיות בנות הזמן אפשר למצוא כזאת, ואפילו דוגמה קיצונית יותר - אתיאזם שאפילו אינו מכיר באלהות העננות ואף לא באלהותו של האל האחד. כוונתי לטרגדיה סיזיפוס, שמחברה הוא או אוריפידס או קְרִיטִיאס (שניהם בני דורו של סופוקלס), ושלא נשתמר ממנה אלא קטע אחד, ובו מתואר איך האלים כולם הומצאו ונבדו לצורך פוליטי!⁵

⁵ את הטקסט היווני, עם עדויות והערות (בלטינית), ימצא הקורא ב- Augustus Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Teubner, Lipsiae 1856, pp. 598-600.

על המונותיאיזם היווני העתיק

בר-כוכבא, יש לומר, כופר אף בכך שדעות מסוג הקטע המצוטט ב'אברהם והמצרים' היו קיימות בכלל בימי סופוקלס. כאן אומנם בר-כוכבא עצמו סותר במקצת את דעתו שלו, באומרו שעל דעות כאלה אז באתונה אנשים הוצאו להורג (עמ' 333), אך דבריו ראויים ללימוד, שכן הוא מנתח בעמקות את דעותיהם של הפילוסופים הפרה-סוקראטיים בענייני האלהות. אך גם אחרי ניתוח זה, כשחזרתי ועיינתי, לא מצאתי בקטע של סופוקלס כל חידוש עיוני לעומת מה שמובא בקטעים מאת קְסֶנופֶּנס שהבאתי בספרי (עמ' 84-83), בתרגומי לעברית (במשקל הקסמטרי), שרעיון המונותיאיזם האנטי-אנתרופומורפיסטי מובע בהם בחדות: 'יש אל אחד, וגדול מאלים ואדם הוא / אין הוא דומה לאנוש, לא בצלם ואף לא בשכל'.

קסנופנס מוסיף ומסיק מכאן גם את שלילת תמונות האלים ופסיליהם, ומביע זאת בהתרסה: לו לשוורים, לסוסים, ללבאים לו היו אך ידיים / אלו שלחו ידיהם כאדם במלאכת מחשבת / בטח סוסים כסוסים ושוורים כשוורים אז היו הם / את דיוקנאות אליהם מציירים, ויוצרים הם היו אז / גוף לכל אל, שעשוי בדיוק בדמותו של עושיהו. ומכאן גם שלילת הפולחן לפסלים אלה (שם הערה 18). ואם לא ירדתי לעומקם של מקורות אלה, אפשר שגם סופוקלס לא הבינם עד תומם בפרפראזה שלו, כפי שגם הפרפראזה הנזכרת של אריסטופנס איננה ניתוח כה עמוק של הפילוסופיה של סוקרטס. השיר המצוטט ב'אברהם והמצרים' מכיל גם את רעיון בריאת העולם, וגם זאת לדעת בר-כוכבא (עמ' 339-342) לא ייתכן בימי סופוקלס. מודה אני שבריאה יש מאין לא תימצא אצל היוונים הקדמונים, אך בכך אין ראייה כנגד קדמותו של השיר, כי גם בו אין תפיסה כזאת. בר-כוכבא עצמו עומד על כך בקובעו בצדק שהפועל היווני המשמש כאן (eteuxe) איננו אלא בנייה מחומרים קיימים. לפיכך מתנגד הוא גם לשימוש בפועל 'ברא' שבו נקטתי בתרגומי, ומעדיף את הפועל 'יצר' (עמ' 331). אני מסכים להסברו, אך לא לתיקון התרגום, שכן בנוקטי בפועל 'ברא' לא התכוונתי ל'יש מאין', ורק ביקשתי לקרב מבחינת הסגנון את התיאור למעשה בראשית המקראי, והרי גם בר-כוכבא סבור (עמ' 339) שלפי הפשט אין לפרש 'ברא', הנאמר בבראשית א, א, כבריאה יש מאין. יש להתפלא אפוא על תיקון התרגום בידי בר-כוכבא: אדרבא 'ברא' הולם יותר את דעתו על

מקורו היהודי של הקטע השירי. כי אם הקטע הוא זיוף יהודי, בוודאי עיצב אותו הזייפן לפי 'בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ' (הרי על בריאתם של השמים והארץ מדובר גם בחרוז השיר). מצד שני, דווקא מכאן אפשר לטעון נגד השערת הזיוף, שהרי אם יהודי זייף בהשפעת בראשית א, א, למה נקט בפועל *eteuxe* ולא בפועל *epoiese*, שהוא תרגומו של 'ברא' לפי תרגום השבעים.

אך אם מדובר כאן בבריאה מחומרים קיימים, אינני מסכים שביטוי כזה לא ייתכן בזמן סופוקלס. כידוע דור אחד אחרי ימי סופוקלס כתב אפלטון את הדיאלוג טימאיוס, ובו מתאר הוא באריכות את הבריאה בידי הדמיוורגוס, ואף מייחס דעה זו למורו סוקרטס, בין דורו של סופוקלס. וגם בתקופות קדומות יותר דיברו יוונים על אלים שבוראים עולם. כך מצטטים כבר מפי פריקידס, איש המאה השישית לפני הספירה (מאה שנה קודם סופוקלס), שמתאר איך קרונוס (המזוהה כאן עם הזמן – כרונוס), ברא (ביוונית משמש כאן הפועל *poiein*, שבו כאמור מתורגמת בריאת העולם בתרגום השבעים) מזרעו את היסודות אשר רוח ומים, ואיך המשיך זאוס ושכלל את יצירתו.⁶ רעיון בריאת העולם בידי האל הקודם לה בזמן נמצא גם באמרות המיוחסות (ודאי שלא בצדק) לתלס, הנחשב כראשון הפילוסופים: 'עתיק מכל הוא האל, שהרי לא נולד.⁷ יפה מכל הוא העולם (ביוונית קוסמוס) שהרי יצירת האל הוא'.⁸ המלה שתורגמה כאן כ'יצירה' היא 'פואמה' (משורש *poiein*).

לשונות מאוחרים, המונותאיזם ההלניסטי והיהדות

נימוקים אחרים שהובאו להוכחת זיופו של השיר, נוגעים לשימושי מלים מאוחרים הנמצאים בו, שאינם מתועדים מתקופת סופוקלס. יש לציין שזו יכולה לשמש רק כתנא דמסייע, לו היו לזיוף השיר ראיות חזקות אחרות (כגון ששימושים אלה היו יהודיים מובהקים), שאם לא כן, עלינו לפסול כל מקור שבו מופיעה מלה לראשונה (ואז גם את זה שלאחריו וכו'). הלא הקורא בטרגדיה היוונית העתיקה נתקל הרבה במלים יחידאיות, או בתיעוד ראשון של מלים מאוחרות, ולא כל שכן בשימושים ראשונים של מלים קיימות.

⁶ ראה: G. S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1964, pp. 48-72.

⁷ בהמשך מוגדר האלוהי כמה שאין לו לא ראשית ולא תכלית. והשוה להלן, הערה 22.

⁸ דיוגנס לארטיוס, א 36.

כך בוודאי בנוגע לציירוף *tais alethais*, שתרגמתי 'על דרך האמת', וציינתי ששימוש לשוני זה מצוי בכתבי איסוקרטס. בר-כוכבא צודק כמובן בציינו שדברי איסוקרטס נכתבו 'למעלה מיובל שנים אחרי מותו של סופוקלס' (עמ' 334), אך למעלה מיובל אינם כל כך הרבה.

דוגמה נחרצת יותר שהביאו החוקרים היא המלה *charopos* המופיעה בטקסט במשמעות 'תכול אפרפר'. יש לציין המדובר במלה עתיקה המצויה כבר אצל הומרוס, ומשמעותה מפוקפקת בכל מקום. המשמעות הכללית בכתבים העתיקים היא 'עז', ואפשר לייחס משמעות זו גם כאן, כשהיא משמשת כתואר לגל גדול, וכן במקבילה שתידון עתה.

בספרי ציינתי (עמ' 295) שהמלה בהוראה זו נמצאת כבר 'בטקסטים אורפיים קדומים', ועל כך עונה בר-כוכבא שהטקסט האורפי המדובר 'מוכר כזיוף יהודי מן המאה השלישית לפסה"נ, ואין כל צורך ואפשרות להכשיר אותו'. אך על קביעה אחרונה זו חולק אנוכי. הפרגמנט האורפי הכולל מלה זו⁹ נידון אומנם, ובצדק, במסגרת 'השיר היהודי האורפי', ובכל זאת איננו יהודי. לשיר זה מצויים שני נוסחים, האחד ארוך, ובו נרמזים אברהם ומשה ולוחות הברית, ואין ספק ביהדותו, ואחד קצר, שאינו מכיל יסודות יהודיים (ניכר שהנוסח הארוך בנוי על הנוסח הקצר והוסיף עליו את תוספותיו), ונוסח קצר זה הוא הכולל את המלה המדוברת.

אומנם רוב החוקרים ראו גם בנוסח הקצר חיבור יהודי, ושוב בגלל המונותאיזם הכלול בו. אך לדעתי אין לכך כל יסוד. ואכן היו אף חוקרים שהסתייגו מכך. אף גוטמן, המתרגם לעברית את שני הטקסטים ומקדיש להם מחקר מקיף, המוכיח לדעתו את יהדות שניהם, מודע גם לאפשרות ההפוכה, המצויה גם במחקר שקדם לו:

מבחינת הסגנון רב הדמיון שבין שיר זה לבין השירה האורפית בכללותה... מבחינת התוכן הרי נראים לכאורה הדברים, כאילו קשה להבחין בגוון היהודי המיוחד של השיר הזה, ויש עניין מבחינה זו בהערתו של צלר ששיר מעין זה יכול היה לכתוב גם הוגה-דעות סטואי, אולם יש להדגיש במיוחד את החרוזים, שבהם דן המחבר על

⁹ מהדורת המקור היווני עם הערות בלטינית ראה Otto Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Weidmann, Zürich, 1972, pp. 256-259, fragment 245, l. 21.

השקפות מוטעות שבהן דגל לפני כן, ורק עתה הוא מודיע שבכוחו לגלות את

האמת.¹⁰

אך אם מחבר השיר סבור שקודם טעה, האם די בכך להפוך אותו ליהודי?

ועם זאת יש משהו בטענת בר-כוכבא. גם אם שיר זה אינו יהודי, נראה שאינו שייך

לשכבה העתיקה ביותר של האורפיות, והוא מושפע מן האסכולה הסטואית, ומאוחר מסופוקלס. גם בכך אין די כדי להשמיט את הקרקע מן הטקסט של סופוקלס (כדלעיל), אך יש בכך כדי ללמד משהו על המונותיאיזם בראשית התקופה ההלניסטית, ובעיקר בארץ מצרים, כלומר בזמנו ומקומו של הקטאיוס, שיחסו למונותיאיזם היא סוגיה חשובה העומדת ביסוד שאלת האותנטיות של 'אברהם והמצרים', ושנויה במחלוקת ביני לבין בר-כוכבא.

בניגוד לדעה האנכרוניסטית הנזכרת, גם בתקופה זו אין המונותיאיזם קשור דווקא ליהדות. והוא רווח לא פחות בשני הזרמים שנזכרו בפסקא הקודמת, הסטואי והאורפי, גם אם שני אלה מצאו דרך לכלול שמות של אלים אחדים בפולחנם. מן המונותיאיזם הסטואי יוכל הקורא העברי להתרשם דרך ההמנון לזאוס שחיבר קליאָנְטֶס, תלמידו ויורשו של זנון, מייסד האסכולה הסטואית, שהתפרסם בתרגומי.¹¹ על המונותיאיזם של האורפים המצריים תעיד סיסמתם הידועה: 'אחד הוא זאוס, אחד הדס, אחד הליוס, אחד דיוניסוס, אחד האל בכולם (או: בכל הדברים)', ודומה לה הסיסמה שליוותה את סְרַאפִּיס, האל החשוב של מצרים התלמאית: 'אחד הוא זאוס סראפיס'.¹²

קשה לומר מהו היחס המדויק בין סוגים אלה של מונותיאיזם לבין היהדות. יש

אומרים, כידוע, שהמונותיאיזם המצרי בימי אחנאתון (במאה הארבע-עשרה לפני הספירה) קדם ליהודי והשפיע עליו. דמיון אחר מקורו אולי בהשפעה ממקור משותף. אמונת המצרים ההלניסטיים הושפעה אולי מדתם של הפרסים, שליטיהם הקודמים, שהושלטה

¹⁰ יהושע גוטמן, הספרות היהודית ההלניסטית, כרך א, ביאליק, ירושלים תשכ"ט, עמ' 156.

¹¹ בתוך: קשת, דברי ספרות, עיון וביקורת לציון מלאות ארבעים שנה לייסוד הרבעון (בעריכת אהרן אמיר), הד ארצי, ירושלים 1998, עמ' 129-131.

¹² ראה במאמרי 'המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס', ספר היובל לשלמה פינס, ח"א (בעריכת אידל, הרוי, שביד), ירושלים תשמ"ח (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ז), עמ' 437. עוד על המונותיאיזם המצרי וזיקותיו ליהדות כתבתי בתורת היצירה של ספר יצירה, עמ' 89-90.

בארצם ביד חזקה בידי קמפיזס בן כורש, כובש מצרים, ואותה דת השפיעה כנראה גם על התפתחות המונותאיזם היהודי, שחרג אז מרעיון בלבדיות הפולחן, והגיע לידי כפירה בעצם מציאותם של שאר האלים, המצויה בנבואות ישעיהו השני, אותו שראה בכורש מלך פרס את משיח ה'. יסודות מונותאיסטיים עתיקים אלה נמשכו כמובן אל תוך התקופה ההלניסטית, אך אז נוספו להם גם יסודות חדשים שמקורם באינטראקציה החזקה והידועה בין הקהילה היהודית הגדולה במצרים לבין שאר האוכלוסייה בתקופה סינקרטיסטית זו. כפי שהיהדות הושפעה מהסטואיות (דוגמה בולטת להשפעה זו תמצא בספר מקבים-ד) כך אולי הושפעה גם הסטואיות מן היהדות, ובהקשר זה כדאי לזכור למשל את רעיון צלם האלוהים בשירו הנזכר של קליאנטס (ראה בהקדמתי לתרגום הנזכר). כך הוא גם בנוגע לאורפיות. לא רק היהודים הושפעו מן האורפים (כמוכח ממקרה 'השיר היהודי האורפי' דלעיל), אלא גם ההפך הוא הנכון, כפי שהראיתי באריכות במקום אחר, שבו הצבעתי על מסורות יהודיות עתיקות שלא נשתמרו אלא בכתבים האורפיים.¹³

התעוררות המונותאיזם בראשית התקופה ההלניסטית קשורה גם למצב הפוליטי שנוצר בעקבות כיבושי אלכסנדר הגדול. כיבוש 'העולם המיושב' עודד אחדותיות דתית, וזו התבטאה בשתי צורות: ראשית, בסינקרטיזם, שהוא שילוב בין דתות העמים למעין דת אחת, ושנית, במונותאיזם פילוסופי (אלכסנדר היה כידוע תלמידו של אריסטו). תהליכים אלה זורזו גם באופן מודע על ידי יוצרי ההלניזם, שאחד מהם היה הקטאיוס מאבדרה.

על יוסף בן מתתיהו, אברהם ומשה

בעזרת הבנה נכונה של תפקידו זה של הקטאיוס מבקש אני להסיר את טענותיו של בר-כוכבא, שחלק נכבד של מאמרו מוקדש להצגת הקטאיוס כפוליתיאיסט המתנגד ליהדות, ולכן כמי שלא חיבר את הספר 'אברהם והמצרים'. אליבא דאמת אף אני אינני יכול להישבע שהקטאיוס הוא המחבר, אך בספרי הקימותי מבנה שהופך אפשרות זו למתקבלת על הדעת. בכך מודה אף בר-כוכבא, הכותב 'זו הצעה נועזת שכשלעצמה אינה בלתי אפשרית, אלא שהיא זקוקה לתנא דמסייע, וכזה כמדומה – אין' (עמ' 352).

¹³ במאמר שבהערה הקודמת.

אך בידנו יש הרבה יותר מאשר 'תנא דמסייע'. אם אפשרית היא מחברותו של הקטאיוס ודאי יש להעדיף אפשרות זו, כי בכך נשאר הספר על חזקתו. הן לא אני המצאתי את ייחוס הספר להקטאיוס, אלא כל המקורות העתיקים מוסרים את שמו של הקטאיוס כמחבר הספר, ולעתים בלי תלות זה בזה. ראשון המזכירים ספר זה היה יוסף בן מתתיהו, והמצטט השני, קְלֶמֶס האלכסנדרוני, אינו תלוי בו שכן הוא מביא מן הספר מובאה שיוסף אינו מביא (כוונתי לשירו של סופוקלס). יתר על כן. ראשון המעידים על הספר, יוסף בן מתתיהו, ידוע כמי שהיה בידו ידיעות חשובות על הקטאיוס, שהרי על יוסף מסתמכים כמעט כל החוקרים בתיאור חיי הקטאיוס, ואף בר-כוכבא עצמו בספרו על החיבור 'על היהודים' המיוחס להקטאיוס, לא רק נוהג כך למעשה, אלא גם מתפלמס כנגד מי ששולל את אמיתות ידיעותיו של יוסף.¹⁴

בספרי שיערתי שבתיאור דמותו של אברהם ב'קדמוניות היהודים' נעזר יוסף בספר 'על אברהם', שזכרו בא ממש לפני תיאור זה. בר-כוכבא חולק (עמ' 351-349), וסבור, בעקבות מחקרי פלדמן, שהאלמנטים החדשים בדמות אברהם מקורם בהמצאה של יוסף. דברי פלדמן ואחרים הוזכרו גם בספרי,¹⁵ ובכל זאת ביקשתי להכניס לכאן את ספרו של הקטאיוס. זאת הן מפני שהספר נזכר אצל יוסף לפני תיאור אברהם, והן מפני שדמות אברהם אצל יוסף הולמת יותר פילוסוף יווני מאשר חכם יהודי.

אף בר-כוכבא מסכים עמי שדמות אברהם כאן היא דמות פילוסוף.¹⁶ מה ראה הוא אפוא לחלוק על דעתי? הוא חולק מפני שהוא סבור שיוסף, אף שמזכיר כאן את ספרו של הקטאיוס, לא קרא בספר זה כלל. הנחה תמוהה זו מבקש בר-כוכבא לבסס בראיה תמוהה לא פחות, והיא שבספרו 'נגד אפיון' אין יוסף מזכיר את ספרו זה של הקטאיוס, אף על פי שהוא מחפש שם בנרות כל הזכרה של היהודים בספרות היוונית, וזאת בעיני בר-כוכבא 'שתיקה רועמת' (עמ' 350). על כך קל להשיב: לו חשב יוסף שהספר 'על אברהם' נחוץ לו כדי לבסס את הזכרת היהודים בספרי היוונים, יכול היה להזכירו גם בלי לקרוא בו, אם כך עשה בקדמוניות (לטענת בר-כוכבא). אבל ב'נגד אפיון' אין יוסף זקוק לאותוריטה של

¹⁴ ראה B. Bar Kochva, *Pseudo Hecataeus, On The Jews: legitimizing the Jewish Diaspora*, Berkeley and Los Angeles, 1998, p. 8 no. 2.

¹⁵ עמ' 291 הערה 35.

¹⁶ עמ' 350. בר-כוכבא מביא בעניין זה בהסכמה את דעתו של פלדמן.

ספר זה, מפני שהוא מביא בו בהרחבה רבה ספר אחר ששמו של הקטאיוס מאבדרה נקרא עליו, הוא הספר 'על היהודים' (שעליו כתב בר-כוכבא את ספרו דלעיל). ספר זה מתאים יותר לבסס את מקומם של היהודים בתרבות היוונית יותר מאשר הספר על אברהם, שהרי אברהם לא היה עדיין יהודי ממש, אלא אב המון גויים, כפי שהובלט כנראה בספרו של הקטאיוס, שכלל כנראה גם את הספרטנים בין אותם גויים (כדלהלן), ועסק בוודאי גם בזיקה שבין אברהם לתרבות מצרים, כמשתמע משמו ('על אברהם והמצרים').

מעמדו זה של אברהם בספר 'על אברהם' יספק תשובה גם לטענה אחרת של בר-כוכבא, המוצא סתירה בין ספר זה לבין הקטע על היהודים מאת הקטאיוס המובא אצל דיודורוס הסיציליאני.¹⁷ קטע זה משמש לבר-כוכבא נקודת משען חזקה להבנת משנתו האמתית של הקטאיוס, שכן אין מי שרואה בו זיוף מאוחר (על האפשרות שהקטע נכתב מאתיים שנה קודם לימי הקטאיוס מאבדרה, ראה להלן בסוף המאמר). לפי רוב החוקרים, ובהם בר-כוכבא, קטע זה היה חלק מספרו על מצרים, ובו סוטה הקטאיוס מנושאו העיקרי, ולכן כינוהו 'אקסקורסוס' (כלומר סטייה). מטעמי נוחות אשתמש גם אני בכינוי זה, אף שאינני בטוח שהוא קולע לאמת.¹⁸

אקסקורסוס זה מתאר את ראשית העם היהודי ואת עיקרי דתו וחוקיו, ופותח ביציאת מצרים, ובמשה. בר-כוכבא טוען שאם המחבר, הקטאיוס מאבדרה, היה גם מחברו של 'על אברהם והמצרים', היה עליו לפתוח את האקסקורסוס לא במשה אלא באברהם (עמ' 346). על כך אשיב, שלא אברהם אלא משה הוא מייסד העם היהודי, ובו יש לפתוח בתיאור מקור העם (בלשון המחקר הלטינית 'אוריגו', וביוונית 'קטיסיס'), שכן אברהם מוצג כאמור כמייסדם של עמים רבים. אין גם תמה בכך שהאקסקורסוס מייחס למשה את המצאת הדת היהודית, הרי כך מתואר גם בתורה: האל התגלה למשה מחדש, אחרי שדת האבות כבר נשכחה. בימים ההם אף את שמו של האל לא ידע כבר העם (שמות ג, יג), ואין מייסד הדת אלא משה.

¹⁷ חלק זה של ספרו של דיודורוס השתמר בתוך כתבי הפטריארך המלומד פוטיוס במאה התשיעית לספירה.

¹⁸ לפי גוטמן (הערה 10), עמ' 49-50, הקטע המדובר הוא חלק מן 'המסה על יהודה', שהיתה יצירה עצמאית ואין לראות בה שום קשר לספרו של היקאטאיוס על מצרים'. ואם הקטע קודם להקטאיוס מאבדרה, בוודאי שאינו קשור לספר זה.

יחסו של הקטאיוס למונותיאזים וליהדות

אין לזלזל, אפוא, בעדותו של יוסף בן מתתיהו, שהקטאיוס הוא מחברו של הספר המונותיאיסטי על אברהם, אך בכל זאת לא היינו מקבלים אותה אם לא היתה מתקבלת על הדעת, כגון אם האמונה המונותיאיסטית היתה רחוקה מלבו של הקטאיוס. זאת אכן מנסה בר-כוכבא להוכיח בתוקף, בהסתמכו על יחסו החיובי של הקטאיוס לדתם של עמים אחרים שאותם הוא מתאר, ושלא היו מונותיאיסטים (עמ' 343-346). בספרי לא ניתחתי את גישת הקטאיוס אלא מנקודת הראות של יחסו ליהודים, וכך יצאו אולי ניסוחיי מחודדים יתר על המידה, אם מהם השתמע כאילו המונותיאזים היהודי היה נר לרגלו של הקטאיוס בכל כתביו, אך עתה, לאור ביקורתו של בר-כוכבא, מבקש אני לדייק יותר. הקטאיוס היה, לפי הגדרת יוספוס, 'פילוסוף, ועם זאת גם מוכשר ביותר בענייני מעשה, בן גילו של אלכסנדר (הגדול)',¹⁹ ורע תלמי בן לגוס'.²⁰ דומה שהקטאיוס הקדיש אכן הן את כשרון המעשה שלו והן את חכמתו הפילוסופית לביסוס ירושתו של אלכסנדר בידי תלמי. חכמה זו כללה לא רק דעות מופשטות אלא גם מחקר גיאוגרפי ואנתרופולוגי על ארצות העולם ויושביהם, שבה מדגיש המחבר את החיובי, אך אינו בודה את התמונה בעיקרה, אלא מסתמך על הממצאים או המסורת והדימויים, ומעצבם.

ובכן אין להתפלא על כך שהקטאיוס לא המציא מונותיאזים לא להיפרבוראים ולא למצרים, אלא הדגיש את הצדדים החיוביים החשובים בעיניו לפי הממצא הקיים. אגדת ההיפרבוראים ידועה היתה לכול (כגון מהרוזוטוס), והקטאיוס הדגיש את דבקותם באל שלהם, אפולו המתהלך בקרבם, שלו מבליים הם את ימיהם בשירות ותשבחות. היסוד 'הפוליתיאיסטי' היחידי בתיאור זה הוא הזכרת אמו של אפולו, לטו, שנולדה באי ההיפרבוראים, והציון שאפולו מכובד אצלם יותר 'משאר האלים' (משפט שאינו בהכרח פוליתיאיסטי יותר מאשר 'מי כמוך באלים ה' או 'אללה אכבר'). אפשר אף שיסודות פוליתיאיסטיים אלה הוספו בידי המקור ששימר אותם בידינו, ההיסטוריון דיודורוס

¹⁹ מלולית 'מי שהגיע לשיא (פריחת הנעורים) יחד עם אלכסנדר'. בדומה לכך תרגם בר-כוכבא (הערה 14) עמ' 47: Having flourished at the time of king Alexander. אני חולק על המתרגמים (תקרי, שמחוני, כשר) שלפיהם הגיע הקטאיוס בימי אלכסנדר לשיא הגדולה או התהילה.

²⁰ יוסף בן מתתיהו, נגד אפיון א, פרק כב, פסקא 183.

מסיציליה (איש המאה הראשונה לפני הספירה), המציין שתיאור ההיפרבוראים שהוא מביא, מקורו בדברי הקטאיוס ו'כמה אחרים'.²¹

באשר למצרים, ארץ אמיתית שבה פעל הקטאיוס, המשימה לברוא יש מאין מונותאיזם טהור והתנגדות לפסלים (המצויים שם בכל מקום), תהיה קשה הרבה יותר. הקטאיוס אף לא מנסה זאת. די לו להראות את הדמיון והזיקה בין דת זו לבין הדת היוונית בטוהרתה. ובמסגרת זו אכן טורח הוא גם לשוות לאמונת המצרים יסוד של מונותאיזם קוסמי מסוים, כשהוא מזהה את האל אמון (שאוּלִי נחשב בחוגים מסוימים כאל היחיד)²² עם זאוס²³ ועם הקוסמוס (עמ' 345). דרך אגב, דומני שכר-כוכבא לא דייק אם אמר שהקטאיוס פירש את השם אמון כ'בלתי נראה ומוסתר' (והשוה בראשית מדרש בראשית רבא: 'אמון – מכוסה, אמון – מוצנע'). פלוטארכוס, שהוא המקור שדרכו השתמרו הדברים, מביא אטימולוגיה זו לא מפי הקטאיוס אלא מפי המצרי מְנָתו. הקטאיוס חולק על כך, ומפרש את השם אמון כמילת פנייה שבה משתמשים המצרים לקרא איש לרעהו, ובה השתמשו כדי לעודד את האל הנסתר להתגלות.²⁴ פירוש כזה ממש ייחס בובר לשמו המפורש של אלהי ישראל: יא הוא!²⁵

תיאור היהודים אצל הקטאיוס חיובי הוא כמו תיאור ההיפרבוראים והמצרים. אך בתיאור זה יכול הוא להעלות על נס גם את המונותאיזם היהודי, ובהקשר זה להביא את דברי סופוקלס. על יחסו החיובי של הקטאיוס ליהדות ולמונותאיזם נלמד גם מספריו האחרים. קל ללמוד זאת מן הספר 'על היהודים', שכולו מלא הערצה ברורה ליהדות. אך אינני נוקט בדרך קלה זו, שכן קמו עוררין על אמיתות ייחוסו של ספר זה להקטאיוס, ואחרון שבהם (רק מבחינת הזמן) הוא בצלאל בר-כוכבא, שהקדיש לכך כאמור ספר שלם. אך גם בזכות אמיתות הייחוס של 'על היהודים' השמיעו את קולם חוקרים חשובים (ביניהם

²¹ דיודורוס ב, 47, 1.

²² אנשי נא אמון (תבני ביוונית) ראו באל שלהם, הנקרא קֶנֶף, את האל היחיד, ואמרו שאין לו תחלה וסוף (בדומה להגדרת האלהות דלעיל בהערה 7), פלוטארכוס, איזיס ואוסיריס, דף 359 D. אגב, גם הגֶטִים העתיקים האמינו באל יחיד ואין בלתו, הוא סְלֶמוֹקְסִיס. הרודוטוס, אבי ההיסטוריונים, המעיד על כך, מביא גם דעה שאל זה לא היה בעצם אלא עבד לשעבר של הפילוסוף פיתגורס; ראה הרודוטוס, ד 94.

²³ זיהוי זה מצוי גם בתרגום השבעים, שם מתורגם שם העיר 'נא אמון' - 'עיר זאוס' (Dios polis, יחזקאל ל, יד-טז).

²⁴ פלוטארכוס, איזיס ואוסיריס, D 354.

²⁵ מרטין בובר, משה, שוקן, ירושלים ותל-אביב תש"ו, עמ' 38-39.

יוחנן לוי, יהושע גוטמן, ובעיקרו של דבר גם מנחם שטרן), וכמו ספרי גם ספרו של בר-כוכבא אינו מעל לביקורת (עם היותו מקיף ומעולה). אך כיוון שלא גיבשתי דעה ברורה בעניין זה בזמן כתיבת ספרי, נמנעתי מראיה זו, ואת המקבילה על אהדתו של הקטאיוס ליהודים ולמונותיאזם שלהם הבאתי רק מתוך האקסקורסוס דלעיל (אם האקסקורסוס קודם להקטאיוס מאבדרה תיפול מקבילה זו, אך אתה גם כל ההבדלים שמוצא בר-כוכבא).

בר-כוכבא טוען עתה כי 'הנימה השלטת באקסקורסוס היא חוסר משוא פנים והצגה קאוזלית של החומר ללא מעורבות רגשית' (עמ' 343). אך אני נוטה יותר לדעת גוטמן, הקובע לפי קטע זה שהקטאיוס מצא בחוקת משה התאמה 'למושגי האלהות הצרופים של המחוקק', ואף 'אידיאליזציה שלמה ומוחלטת של עם ישראל' אשר 'נעשית ברורה לעינינו לאור ההערות החוזרות ונשנות בפיו בדבר זרותם של מנהגי מצרים'.²⁶ הנימה העניינית שבה מנוסחים הדברים באקסקורסוס, כשהם נבנים נדבך על נדבך, רק מעצימים את הרגשת השלמות המיוחסת לחוקה זו. התיאור אף אינו מחוסר מלות הערכה, כפי שאפשר אולי להסיק מדברי בר-כוכבא. כאלה נמצאים כמעט בכל פרט ופרט, כגון ציון תבונתו וגבורתו של משה, תפארתה של ירושלים, יראת האלהים, המסירות, כיבוש היצר, כוח העמידה, השלמות הכלולה במספר השבטים (שנים עשר), ועוד.

אפילו ההערה על שנאת הזרים של היהודים מנומקת כאן בסיבות היסטוריות מוצדקות, ולפי גוטמן אף באה 'כדי להסביר את הגורמים לשמירת המשטר החברתי והדתית של העם בטוהרו במשך דורות רבים' (שם). אך גם אם צודק בר-כוכבא המוצא כאן הסתייגות, אין לשלול את היחס החיובי הכללי אל היהדות, העולה מכל הקטע. הקטאיוס איננו עובד בשביל היהודים, ומותר לו להסתייג גם מדתם (כפי שהוא מסתייג לעתים מן הדת המצרית, כדברי גוטמן דלעיל, למרות יחסו החיובי אליה). אפשר למצוא הקבלה בין יחסו זה של הקטאיוס אל היהדות, לבין יחסו של בן דורו תיאופראסטוס (תלמיד אריסטו). שלפי הדעה המקובלת (גם על בר-כוכבא) התייחס בחיוב ליהודים, הנחשבים אצלו כפילוסופים, המגנים קורבנות בעלי חיים, אף שהסתייג משרידי מנהג הקורבן השוררים אצלם.

²⁶ גוטמן (הערה 10), עמ' 63.

(הקבלה זו מביא אני לפי דעתו של בר-כוכבא, שהקדיש לדברי תיאופראסטוס מחקר מפורט.²⁷ אך אליבא דאמת, בהתכתבות שהיתה ביני לבין בר-כוכבא, הבעתי את דעתי שהזכרת היהודים שם לא יצאה מתחת ידי תיאופראסטוס, אלא היא תוספת מאוחרת, שאינה מתאימה לקטע לא מבחינה תחבירית ולא מבחינה עניינית, שכן המנהגים המתוארים בו רחוקים מכל הידוע ביהדות. אני מקווה לפרוש את פרטי הדברים בהזדמנות אחרת, עם מכתבו המפורט של בר-כוכבא, המוסיף ומחזיק בדעתו, ועם תשובה משלי. מכל מקום בוויכוח זה התחלפו התפקידים, ושם אני הוא המטיל ספק באותנטיות של המקור כפי שהוא בידנו.)

אך באשר למונותיאזם היהודי, אין ספק בעיניי מהו יחסו של בעל האקסקורסוס, וקשה שלא לפרש בחיוב את המשפט הבא, וביותר כאשר הוא נשמע מפי פילוסוף:
פסל של אלים לא הכין (משה) כלל וכלל, כי סבר שהאל כלל אינו בעל דמות אדם (ביוונית: אנתרופומורפוס), אלא השמים המקיפים את הארץ הם בלבד אל ואדון הכול.²⁸

נטייתו המונותיאסטית של הקטאיוס בשעה שהוא מתאר את היהודים, לא חייבה אותו לגנות את הפוליתיאזם בתיאור דתותיהם של אחרים, כפי שסבור בר-כוכבא. גם סברה זו לוקה, דומני, במעט אנכרוניזם. הקטאיוס בוודאי לא היה דוגמטיקן מן הסוג הנוצרי. הוא אינו שונה עקרונית מרוב הפילוסופים היווניים, שעם המונותיאזם האונטולוגי מצאו גם דרך לקיים את הפוליתיאזם ואת הפולחנות המסורתיים. אכן בכך חש כבר יוספוס, והאשים בצדק את חכמי הגויים בפסיחה על שתי הסעיפים, ובחוסר העזה לצעוד את הצעד המכריע כלפי היהדות. כך הראיתי כבר בספרי (עמ' 85), אך מאחר שבעיני רוב החוקרים יהודים כיוסף פסולים לעדות, אוסיף עתה שגם נוכרים 'פגאנים' הרגישו בסתירה כזאת אצל הפילוסופים. דוגמאות חשובות לאמביוולנטיות זו, בין מונותיאזם ופוליתיאזם, הביא גם קיקרו, בספרו על טבע האלים. בין דוגמאותיו של קיקרו בולטים דברי אנטיסטנס, מייסד האסכולה הציניקנית וחברו-תלמידו של סוקרטס, הקובע כי 'רבים הם אלי העמים,

²⁷ בצלאל בר-כוכבא, 'התיאור הראשון של היהודים בספרות היוונית: הקרבן היהודי, המנהגים הנלווים והתיאוריה האנתרופולוגית של תאופראסטוס', י' שוורץ, ז' עמר וע' ציפר (עורכים), ירושלים וארץ ישראל, א: ספר קינדלר, רמת גן ותל-אביב תש"ס, עמ' 43-49.

²⁸ דיודורוס, מ, 3, 4. תרגום עברי של כל הקטע על היהודים ימצא אצל גוטמן, שם, עמ' 274-275.

אך אל טבעי יש רק אחד'.²⁹ קיקרו מביא שם גם דעות אחדות וסותרות זו את זו מכתבי אריסטו, וביניהן את הדעה (שמקורה באחד מספרי אריסטו שלא נשתמרו), ולפיה האל האחד הוא להט השמים (caeli ardor בלטינית), בדומה לדעה המיוחסת באקסקורסוס ליהודים.³⁰

בר-כוכבא מוסיף ומוצא הבדלים בין דברי הקטאיוס באקסקורסוס לבין דברי השיר המיוחס לסופוקלס (עמ' 343). אך גם אם הבדלים אלה יש בהם ממש, אין ממש בטענה. אין בידנו ההקשר שבו שילב הקטאיוס שיר זה, ורק אפשר לשער שבעזרת השיר מבקש הקטאיוס לבסס את עצם המונותאיזם, ולשם כך איננו חייב להזדהות עם כל מלה שבו. כראיה נוספת נגד הערכת היהדות אצל הקטאיוס מביא בר-כוכבא את יחסו החיובי להאלהת אישים (עמ' 349). עניין זה קשור בוודאי שוב ליחסו אל ממלכת אלכסנדר ויורשיו, שביססו את שלטונם כאלים, ומגובה גם בפילוסופיה הסטואית, שראתה את הקוסמוס כמדינה (קוסמופוליס) המונהגת ע"י השכל המולך (הוא האל המזוהה עם זאוס), והמתגלם ברובד האנושי במלך המושל בכיפה, שזוהה אז עם אלכסנדר ויורשיו, ובתקופה מאוחרת יותר – עם הקיסר הרומי. עניין זה אינו מתנגד כלל למונותאיזם היהודי כפי שהובן על-ידי הקטאיוס, ואולי אף מתאים לו. שאלה אחרת היא באיזו מידה היהודים עצמם היו מסוגלים לקבל זאת, ואף התשובה על כך איננה כל כך חד משמעית, לאור דבריו של פילון האלכסנדרוני על אוגוסטוס קיסר.³¹

איגרת אריוס

לפי המבנה שהקימותי בספרי, עמדתו של הקטאיוס כלפי היהודים קשורה היתה לא רק להשקפותיו הפילוסופיות והדתיות, אלא גם לקואליציה הפרו-מצרית (תלמאית) שאליה ניסה לצרף גם את ערי יוון וגם את היהודים. זאת תמכתי במכתבו של אריוס מלך ספרטה אל חוניו הכוהן הגדול, שבו מדבר המלך על ספר שמצא בו כתוב כי הספרטנים והיהודים

²⁹ כך לדעתי יש לתרגם את הנוסח הלטיני. ובתרגומה של קציר: 'קיימים אלים עממיים רבים, אך אל טבעי יש רק אחד'. דברי אנטיסטנס נשמרו גם במקורם היווני, ושם ההבחנה היא בין ריבוי אלים 'מבחינת החוק' לבין המונותאיזם 'מבחינת הטבע'. ראה גוטמן, שם, עמ' 62.

³⁰ קיקרו, על טבע האלים א, יג, 32. ובתרגום עברי מאת אביבה קציר, בר-אילן תשנ"ב, עמ' 52-53.

³¹ פילון, המשלחת לגאיוס, 143-151.

שניהם מבני אברהם (מקבים-א יב, כ-כא), והנחתי שהספר הנזכר הוא ספרו של הקטאיוס. דעה זו איננה כולה חידוש שלי. את יסודה שאלתי מגוטמן, ורק צעדתי צעד נוסף, ושיערתי שהספר המדובר הוא הספר 'על אברהם והמצרים', שכן שמו של הספר מתאים לכך בדיוק. בכך מצאתי אישור נוסף לשיוכו של ספר זה להקטאיוס (גם גוטמן לא קיבל ספר זה כאותנטי), וכך חיברתי לכאן גם את עניין המונותאיזם, ואת הפיכת אברהם לגיבורו. בר-כוכבא מתקיף גם זאת (עמ' 347), כשהוא מצטרף לדעתם של הסוברים שגם איגרתו של אריוס אינה אלא זיוף. דעה זו לא נעלמה גם ממני, אך לא מצאתי לה כל יסוד וקיבלתי את דעת המקיימים, כיהושע גוטמן ומנחם שטרן (הי"ד). לנימוקיו המפורטים של שטרן³² מבקש אני להוסיף את העובדה שמכתבו של אריוס חזר ונשלח לספרטה בידי יונתן בן מתתיהו החשמונאי, כדי להוסיף תוקף לחידוש הברית שבין ספרטה לבין יהודה. חזקה על כתבי בריתות כאלה שהם שמורים בארכיונים ובמקדשים, ויונתן לא היה יכול להזכיר לספרטנים ברית שבדא מלבנו. כפי שהיהודים נצרו ברית זו, לפי דברי יונתן, והתפללו מאז על קורבנותיהם לשלום הספרטנים, כך יכול היה הוא לצפות שינהגו גם אנשי ספרטה. שטרן, המקיים את האיגרת, מוציא אומנם מן הכלל את המשפט הנידון, ואומר 'קשה מאוד לקבל כאותנטית הצהרה מפורשת של אראוס שהספרטנים נמנים על זרע אברהם', אך איננו מציין מה בעצם הקושי שבדבר.³³ אם הבעיה נעוצה בכך ששטרן אינו יודע על מקור שממנו יכול היה מלך יווני זה לשאוב אינפורמציה על מוצאו מאברהם, הרי כבר השבנו על כך – המקור זה הוא ספרו של הקטאיוס (גוטמן אכן אינו מוצא כאן כל בעיה).

ועוד, תוהו בר-כוכבא, אם הכוונה לספרו של הקטאיוס למה לא נזכר הוא במפורש באיגרת אריוס. ואשיב: גם אם הכוונה לספרו של מישהו אחר, לא נזכר מחבר הספר. אולי בתעודה כזאת עדיף להשאיר את הספר (או הכתב, ביוונית *graphe*) באנונימיותו, ולא להסתמך על סמכות של בשר ודם, שאפשר לחלוק עליו. ואולי אף שמו של המחבר נזכר במקור, ורק נשמט בתרגום העברי, כדי שלא יימצא הקטאיוס יודע על אברהם פרטים

³² מנחם שטרן, מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני, יד בן-צבי, ירושלים תשנ"ב, עמ' 367.

³³ ליתר תוקף מפנה כאן שטרן למאמרו של קרדאונס – Burkhardt Cardauns, 'Juden und Spartaner', *Hermes* 95 (1967), p. 318. אך גם קרדאונס, החולק על אמיתותה של האיגרת כולה, אינו מוסיף כל ראייה, מלבד נקיטת לשון (גרמנית) בוטה יותר, בקביעה שלא יעלה על הדעת (בלשונו *Es ist undenkbar*) שמלך ספרטה ישקול את האפשרות שמצא הספרטנים מאברהם.

שלא נזכרו בתורה (ספר מקבים-א כידוע נכתב במקורו עברית, והנוסח שבידינו הוא תרגום יוני משפה זו).

כתבתי בספרי שהקשר בין דברי הקטאיוס לאריוס מלך ספרטה מסתבר בקלות לפי הידיעות על שהיית הקטאיוס בספרטה. בידיעה זו הסתמכתי על שני מקומות בכתבי פלוטארכוס המזכירים את שהותו של 'הקטאיוס הסופיסט' באותה עיר. לא אני הוא שגיליתי זאת, אלא זאת עובדה המובאת בהמון מחקרים, כולל בספר של בר-כוכבא עצמו,³⁴ ולא נמצא עד עתה מי שיחלוק על כך. רק עתה בא בר-כוכבא בטענה חדשה, וסובר שהקטאיוס הנזכר אצל פלוטארכוס אינו הקטאיוס מאבדרה. אך לדעתי אין לקבל זאת, שכן פלוטארכוס מכנה איש זה בשני המקומות כ'הקטאיוס הסופיסט', עם הא הידיעה, וברור שהכוונה לאדם מוכר, ואין איש רוח מוכר בשם הקטאיוס בתקופה זו אלא האבדראי. ועוד שהקטאיוס איש אבדרה היה מוכר היטב לפלוטארכוס, אשר מביאו בספרו,³⁵ והכינוי 'סופיסט', שבתקופה זו בדרך כלל מציין לשבח מורה משוטט (כמו שכותב כאן בר-כוכבא), מתאים לדמותו של הקטאיוס זה. פלוטארכוס מספר שהקטאיוס הסופיסט דיבר בשבח השתיקה כדרך הספרטאנים ('הלקונים') ומכאן מסיק בר-כוכבא שמדובר באיש ספרטה. אך דומה שתיאור זה מתאים דווקא להקטאיוס מאבדרה, הנוסע הדיפלומט, הרגיל לדרוש לשבח במנהגי המקום שאותו הוא מתאר, כפי שמצינו לעיל ביחסו אל היהודים, המצרים, ואף ההיפרבוראים האגדתיים.

הקטאיוס והקטאיוס ואתונה וירושלים

כסיוע לטענה שאותו סופיסט הקטאיוס אחר הוא, טוען בר-כוכבא שהשם הקטאיוס 'שכיח למדי באונומסטיקון היווני'. כנגד זאת אציין שאיננו מכירים אנשי רוח מפורסמים בשם זה אלא שניים, הקטאיוס ממילטוס והקטאיוס מאבדרה. בדידות מזהרת זאת גרמה לכך שסופרים קדמונים החליפו בין שניהם. ואכן 'האקסקורסוס היהודי' שנידון לעיל מובא במקור שבידנו (דיודורוס מסיציליה), דווקא בשמו של הקטאיוס ממילטוס (שתקופת

³⁴ זאת מזכיר ביושר בר-כוכבא כאן בהערה 89. וראה בספרו (הערה 14), עמ' 8.

³⁵ ראה לעיל, הערה 24.

פריחתו סביב שנת 500 לפני הספירה), ורק החוקרים הם שהעלו שהכוונה להקטאיוס מאבדרה.

ואולי האשמים בהחלפת ההקטאיוסים אינם המקורות אלא החוקרים. מול כל המון החוקרים המייחסים את הקטע להקטאיוס מאבדרה, נודע לי אחד המקיים את עדות המקורות. זהו הגרמני פרנץ דורנזייף, המקדיש לקטע זה את אחד מפרקי ספרו על 'בעיות של אמיתות בספרות היוונית העתיקה',³⁶ וסובר שהקטע מתאים דווקא ללוגוגראף (כלומר 'כותב הסיפורים') הקדום הקטאיוס ממילטוס, שכן סגנונו הולם את סגנון הלוגוגראפים (עם עיבוד קל מאת ההיסטוריון דיודורוס, שלעתים אינו מביא את הקטע כלשונו אלא מדווח על תוכנו), והוא שונה בעניינים מכריעים מדרכו של הקטאיוס מאבדרה בספריו העוסקים בהיפרבוראים ובמצרים. ואפשר עוד להוסיף ולטעון, שמאחר שדיודורוס מצטט הרבה את הקטאיוס מאבדרה, קשה להבין איך כאן ישתבש שם רגיל זה, ובמקומו יבוא שמו של אותו לוגוגראף נשכח, הקטאיוס ממילטוס.

³⁶ Franz Dornseiff, *Echtheitsfragen Antik-Griechischer Literature*, Gruyter, Berlin 1939, pp. 52-65

וראה גם במאמרו 'Antikes zum alten Testament', *ZAW* 56 (1938), p. 76 no. 1.

אם נקיים דעה זאת תוקדם ראשית הכתיבה היוונית על היהודים במאתיים שנה, מתקופת הכיבוש המוקדוני עד תקופת שיבת ציון (שהיא, מצד אחר, תקופתו של קסנופנס). דומה שעניין זה, **הגם שאפשר להביא לו חיזוקים נוספים**,³⁷ הוא הקשה לעיכול ועומד ביסוד התנגדותם של יתר החוקרים, שרובם מתעלמים מדברי דורנזייף גם אחרי שפורסמו, או שמתייחסים אליהם בביטול.³⁸ דורנזייף אכן עומד גם על שורשה של נטייה זו, ומעיר (בעמ' 53), שלו נמצאו קטעים דומים הנושאים את שמו של הקטאיוס ממילטוס ומתארים את ארצות האתיופיים או מקומות אחרים המרוחקים ממילטוס יותר מאשר ארץ יהודה, שבזמנו של הקטאיוס זה נכללה עם מילטוס באותה מדינה (האימפריה הפרסית), לא היה איש מטיל ספק באמיתות הייחוס. רק על עולם התנ"ך להיות נעלם ונסתר מכל ידיעה מצד העולם החיצוני.

עם גישה כזאת התמודדתי גם בשורות דלעיל, שבהם ביקשתי להעמיד על חזקתם כמה מקורות יווניים לא יהודיים, שמהם עולה אמונה מונותאיסטית או נטייה ליהדות (שירו של סופוקלס, הספר 'על אברהם והיהודים', הקטע המונותאיסטי האורפי), ולא לראות בהם זיופים יהודיים מאוחרים. לגבי האקסקורסוס - ברוך היודע, אך טיעוני כאן נשען עדיין על ייחוסו להקטאיוס מאבדרה, בהתאם לדעתם של כל החוקרים כמעט, כולל בר-כוכבא (שאף איננו מציין שהקטע במקורו מיוחס לאחר). דיי שהשבתי (כך נדמה לי) על כל טענותיו של בר-כוכבא, טענות שהיו בהחלט במקום. לא ציפיתי שדבריי, שנכתבו אגב נושא אחר (ספר יצירה), ובהם חלקתי על כל החוקרים, בלשנים קלאסיים כאנשי מדעי היהדות, בעניינים מהותיים ביותר הנוגעים לתולדות המונותאיזם וראשית יחסי אתונה וירושלים, יישארו בלי תגובה. טוב שתגובה זו באה הפעם לא מאחר אלא מחוקר בשיעור קומתו של בר-כוכבא.

³⁷ דורון מנדלס, אף שגם הוא מייחס את האקסקורסוס להקטאיוס מאבדרה, מראה איך תוכנו מתאים לתקופה הפרסית. ראה: Doron Mendel, *Identity, Religion and historiography: Studies in Hellenistic History (= Journal for the Study of the Pseudepigrapha 24 (1998))*, pp. 334-351. = Cp. 19: 'Hecataeus of Abdera and a Jewish *Patrios Politeia* of the Persian Period (Diodorus Siculus 403)'

³⁸ ראה למשל Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, The Israel Academy of Science and Humanities, Jerusalem 1967, p. 34-35.