

על פולמוס בין-דתי ופולמוס פנים-דתי

חיבורו של יוליאנוס "נגד הגליליים"

מוריה סיימון-חזני

בדברים דלהלן ברצוני לעיין מעט בנושא המורכב "פולמוס בין-דתי ופולמוס פנים-דתי".¹ לשם כך אודקק לחיבורו של הקיסר הרומי יוליאנוס, "נגד הגליליים", אעמוד על טענותיו המרכזיות ואבחן כמה מהן לאור מקורות יהודיים ונוצריים. אראה כי הטענות שהעלה יוליאנוס הועלו גם בשיח היהודי הפנים-דתי ולא היו ייחודיות לספרות הפולמוסית, אך בשיח זה הוצעו לטענות תשובות שונות מתשובותיו של יוליאנוס. בסוף דברי אעיר על מספר שאלות כלליות העולות מן הדברים.

מכיוון שאין עיוני במקורות חז"ל לגופם וכן לא במקומם בהיסטוריה של הספרות התלמודית, לא אקפיד על מיונם למקורות תנאיים ואמוראיים, ארץ ישראלים ובבלים, וכמו כן לא אקפיד על מוקדם ומאוחר בהם, וגם לא אפרשם לעצמם; דברים אלה אמורים גם ביחס לספרות הנוצרית, שכמובן, מיונה זוקק בחנים אחרים. גם בעיונים הפילוסופיים והתאולוגיים לא אעיין. כאמור, עיוני הוא ב"פולמוס בין-דתי ופולמוס פנים-דתי".

* מאמר זה הוא עיבוד-מה של עבודה סמינריונית שהגשתי לפרופ' מנחם הירשמן, בסמינר בנושא פולמוסים דתיים בעולם העתיק, באוניברסיטת פנסילבניה, שנערך בחורף שנת תשס"ו.

1 התארים "בין-דתי" ו"חוץ-דתי" מכוונים לשני יסודות בפולמוס: לגורם (או לגורמים) לו ולנמען (או לנמענים) שלו. במאמר עצמו הדברים באים בערבוב-מה, אך בדברי הסיכום אתייחס בעיקר לגורם הראשון. וראו להלן, ליד ציון 49. [להארות והערות חשובות על גורמים ונמענים של פולמוס ראו עתה בהרחבה: Adiel Schremer, *Brothers Estranged: Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity*, New York, NY 2010, בהקדמה ובכל הספר (ראו בייחוד עמ' 41, ד"ה Although), ושם גם הפניות למחקרים ועיונים בנושא; ובעברית ראו מעט, עדיאל שרמר, "הן האדם היה כאחד ממנו" – פולמוס, השחקה וריסון עצמי, תרביץ עח (תשס"ט), בייחוד עמ' 345-347. שרמר מדגיש את חורבן הבית ואת מרד בר-כוכבא כגורמים דתיים לעיונים דתיים ומורכבים בעולם היהודי, ומעדיף רקע זה על פני עיונים תאולוגיים או ספרותיים גרידא.]

הקדמה

הקיסר הפגני האחרון (כך מכנה אותו פיטר בראון²), פלוויוס קלאודיוס יוליאנוס (Flavius Claudius Julianus), נולד בשנת 332 לספירה ליליוס קונסטנטיוס, אחיו החורג של קונסטנטינוס הגדול. אביו מת כשהיה בן חמש והוא חונך על ידי אוסביוס בישוף ניקומדיה. בשנת 354 מונה לקיסר זוטור, Caesar, ובשנת 360 נתמנה על ידי חייליו לקיסר בכיר, Augustus. משנת 361 פעל כשליט יחיד עד מותו במלחמתו נגד הפרתים בשנת 363. על אף חייו ושלטונו הקצרים יוליאנוס נחשב לקיסר שהשפיע מעבר לזמנו, בעיקר בגלל פעילותו האנטי-נוצרית, ולכן נודע בתולדות הכנסייה כ"יוליאנוס הכופר": Julianus Apostata. החוקרים חלוקים בשאלה אם המיר את דתו או שמא לא היה נוצרי של ממש בילדותו³ – העדויות מעלות כי בהיותו כבן עשרים היה למאמין פגני באופן פעיל. אם כן, לא זו בלבד שיוליאנוס היה קיסר פגני בתקופה שבה התמסדה הדת הנוצרית באימפריה הרומית, אלא שהיה הקיסר הפגני האחרון, כאמור, והיה מעין "אינטלקטואל מחתרתי", מכיוון שכל סביבתו היתה נוצרית⁴.

המרת דתו של יוליאנוס והפיכתו למאמין פגני לא היתה מעשה אישי בלבד אלא גם ציבורי, בתקיפה של הדת הנוצרית ומוסדותיה. יוליאנוס פעל נגד הנוצרים החל במישור הפוליטי המעשי – הוא שלל זכויות-יתר מראשי הכנסייה ואסר על מורים נוצרים להורות את הספרות הקלסית – וכלה במישור הספרותי הרעיוני, באגרותיו ובכתביו האנטי-נוצריים⁵. אחת השאלות המרכזיות בהבנת חייו ואישיותו של יוליאנוס היא מדוע נמשך לפגניות דווקא בשעה שזו לכאורה הלכה ודעכה במאה הרביעית, ומדוע לא הצטרף לנוצרים שהיו הכוח העולה בימיו. אך פיטר בראון טוען כי שאלה זו מטעה משום שהפגניות לא גססה במאה הרביעית כפי שנדמה לנו כיום, ואלו דבריו (עמ' 95):

Before we accuse Julian to wishing to "put the clock back" we have to be very sure indeed that in the notoriously slow-moving world of the Roman Empire – and especially in Roman attitude to the gods, who, after all, being immortal, changed as little as the face of the heavens – the finger to the dial had even moved appreciably. Julian's "reactions",

- 2 ראו: Peter Brown, "The Last Pagan Emperor: Robert Browning's The Emperor Julian", idem, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkley 1982, p. 83.
- 3 ראו: Joseph R. Hoffmann, *Julian's Against the Galileans*, New York 2004, מבוא, עמ' 73.
- 4 בראון (לעיל, הע' 2), עמ' 95.
- 5 ראו: Rowland B. Smith, *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, London 1995, ch. 7.

therefore, took the form of rather deeper breaths of an air that was still part of the atmosphere of the Roman Mediterranean.

אף על פי כן, אין ספק כי פעילותו של יוליאנוס היתה יוצאת דופן – עדות לכך היא הפסקתה עם מותו, כשממשיכי דרכו נטו לכיוונים אחרים. עם מותו "נסתם הגולל על הנסיון הרציני האחרון להחזיר את עטרת הפוליתאיזם ליושנה בקיסרות הרומית"⁶. בין חיבוריו הרבים של יוליאנוס ישנו חיבור שבו הוא מתפלמס עם הנוצרים והנצרות. כתיבה פולמוסית של תכתובת בין נוצרים לפגנים היתה חלק ממסורת בת כשלוש מאות שנה, מן המאה הראשונה לספירה, והאישים המרכזיים בפולמוס זה היו מן הצד הפגני קלסוס (Celsus, המאה השנייה) ופורפיריוס (Porphyrios, 234-305), ומן הצד הנוצרי אנו מוצאים את אבות הכנסייה אירניאוס (Irenaeus, Eirenaïos, 140 בערך - אחרי 190) ואוריגנס (Origenes, 185-254). חיבורו של יוליאנוס, "נגד הגליליים" (*Contra Galilaeos*), נכתב על פי ליבניוס (Libanius)⁷ באנטיוכיה בחורף של שנת 362/3⁸. מטרתו של החיבור היתה, על פי דוד רוקח ורוולנד סמית', לקעקע את הדת הנוצרית – ומעשית יותר מאשר אידאולוגית; יוליאנוס עשה זאת בניסיון לערער את הבסיס של התפיסות הנוצריות, כלומר הדת היהודית. מנגד טען כמובן נגד הנוצרים על עויבתם את היהדות ועל פירכתה של החלופה הנוצרית. כאמור, לא צרכים תאולוגיים דווקא הכתיבו ליוליאנוס את קווי פולמוסו, והתמקדותו בדת היהודית נבעה בעיקרה מטעם פוליטי, ולכן הציג בחיבורו את היהדות בצורה אוהדת למדי. הוא שיבח את היהודים על אמונתם ודבקותם במסורתם, ונרתע מן הנצרות שזנחה את המסורת היהודית. יחסו השלילי אל הנוצרים בולט גם בשמו של החיבור, "נגד הגליליים". חיבורו של יוליאנוס לא נשתמר במלואו ואף מה שנשתמר ממנו מצוי בכתבי נוצרים מאוחרים לו שהמשיכו את המסורת הפולמוסית, ובראשם קירילוס מאלכסנדריה, שחי שמונים שנה לאחר מות יוליאנוס. החיבור המקורי של יוליאנוס כלל כנראה שלושה ספרים ומתוכם שחזר ספר אחד⁹.

- 6 ראו דוד רוקח, היהדות והנצרות בראי הפולמוס הפאגאני, ירושלים תשנ"א, עמ' 196.
- 7 סופיסט וגואם שכתב יוונית, 314-394 (בערך) לספירה. בין חיבוריו נשתמר הספר על יוליאנוס. על קשריו עם הנשיא גמליאל (בן הלל, בסוף המאה הרביעית) ראו משה שובה, "מכתבי ליבניוס אל הנשיא בארץ ישראל", תרביץ א, ב (תרצ"ז), עמ' 85-110.
- 8 סמית' (לעיל, הע' 5), עמ' 190.
- 9 על גלגוליו של החיבור ראו בהקדמתו של הופמן למהדורה האנגלית (לעיל, הע' 3) ובהקדמתו של רוקח למהדורה העברית (לעיל, הע' 6).

ניתוח "נגד הגליליים"

מבנה הספר

השאלה החשובה של יוליאנוס היא מדוע עזבו הנוצרים את אמונת היהודים? מה גרם להם לנטוש תורה עתיקה כל כך שיש לה מסורת מפוארת¹⁰ למען "חדשים מקרוב באו" וליצור סינתזה לא מוצלחת בין המסורות הישנות? טענה זו כלפי הנוצרים היא נקודת המוצא של חיבורו של יוליאנוס. החיבור נפתח בהכרזה על מטרתו: "לגולל בפני הכריות את כל הסיבות שבגללן נשתכנעתי כי פעלם של הגליליים הוא מעשה פלסטר" (39B).¹¹ יוליאנוס ממשיך בהתווית דרכו בחיבור: "מנין וכיצד באה לנו לראשונה הכרת האל, אחרי כן להציב זה מול זה את הנאמר על אודות האלוהות אצל ההלנים והעבריים, ולאחר מכן לשאול את... בני כת הגליליים הם, על שום מה העדיפו את תורת היהודים על תורתנו; ועוד זאת, מה טעם לא החזיקו אפילו בה אלא פרשו גם ממנה ופנו לדרך מיוחדת להם" (43A).

החיבור כתוב בגוף ראשון ופונה לקהל בגוף שני. יוליאנוס פעל במספר שלבים: קודם כל דן בשאלה התאולוגית האוניברסלית של מהות האל, ואחר כך בחן בחינה עניינית את מקורות הנצרות והראה שלא רק שמקורות אלו, וההיסטוריה שהם מספרים, פגומים לכשעצמם, אלא שהנוצרים אינם יודעים לקרוא אותם נכונה. לפיכך פנה אל הנוצרים בטענה שדתם שולית, אין בה קריאה נכונה של המציאות והאלוהות, וכל מה שיש בה הוא רשמים מן הדת היהודית וקצת מן הדת ההלנית. יוליאנוס פותח בהסברת הדרך הנכונה להכרת האלוהות וממשיך בבחינת המקורות הנוצריים, כלומר היהודיים, ודחייתם בטענה שאינם מחדשים דבר. הוא בוחן את ההיסטוריה של היהודים והנוצרים ודוחה אותה משום היותה היסטוריה עלובה, וטוען נגד הנוצרים שהם מנסים להסתמך על הדת ההלנית ועל הדת היהודית אך שואבים מכל דת את הצדדים החלשים שלה. לסיכום: יוליאנוס בוחן את כתבי הקודש של היהודים והנוצרים ומוכיח שכתבים אלו מופרכים, הן לכשעצמם והן לפרשנות הנוצרית הטוענת שהם, הנוצרים, "ישראל האמיתי" (Verus Israel).¹²

10 ראייה זו של תורת ישראל לא היתה רק התחכמות לצורכי פולמוס אלא היה לה שורש בראיית היהדות במסורת הכתיבה היוונית – ראו יהושע גוטמן, הספרות היהודית ההלניסטית, א, 'ירושלים תשכ"ט, עמ' 63, 80, 90, 91, 108-109. וראו בצלאל בריכובא, "אריסטו, היהודי המלומד, והקלנים היהודים", תרביץ 30 (תשנ"ח), עמ' 435 ליד ציון 1 ובהערה 1, עמ' 472-475; וראו גם מאמרו "מגסתנס על הפיסיקה של היוונים, הברהמינים והיהודים", שם ע (תשס"א), עמ' 144 הע' 4.

11 כל הציטוטים להלן הם ממהדורתו של רוק, לעיל הע' 6.

12 על ההשפעה הנאו-אפלטונית על יוליאנוס והמסורת הפילוסופית הפגנית ראו: Anthony Meredith, "Porphyrus and Julian Against the Christians", *ANRW* II.23.2 (1980), pp. 1119-1149.

טענותיו של יוליאנוס

את דברי יוליאנוס אפשר להעמיד על חמישה יסודות-טענות, כפי שאפרט.¹³
א – היסוד הראשון היא מוגבלותו של האל העברי. לפי יוליאנוס אלוהים הוא אל מקומי, אלוהי העברים, ואינו אל אוניברסלי כפי שמנסים היהודים והנוצרים להציגו. באמונה הפוליתאיסטית לכל אומה יש אל וכך גם ליהודים, והם אינם יוצאי דופן. ההוכחות למוגבלותו של האל העברי הן שהוא לא התגלה לכל העולם אלא רק לישראל, ושההשגחה האלוהית פועלת רק על ישראל. היות אלוהי העברים אל מקומי מעידה על מוגבלותו ועל אי-היותו "כל יכול" כפי שטוענים יהודים ונוצרים.

ב – היסוד השני נבנה על בחינת כתבי הקודש היהודים, דרכי פרשנותם, ותפיסת האלוהות העולה מהם; יוליאנוס מתמקד בסיפור בריאת העולם והאדם, סיפור המבול וסיפור מגדל בבל. קריאת סיפורי הבריאה במקרא מלווה בהשוואה של סיפורים אלה למיתוס הבריאה האפלטוני, ויוליאנוס מאשים את היהודים והנוצרים אחריהם באי-הבנה של פרשנותם האלגורית של סיפורים אלה. מקריאת הסיפורים טוען יוליאנוס כי אם האל הוא כל יכול כיצד ברא עולם ואדם שלא נשמעו לו ושלא היתה להם יכולת מוסרית. מסיפור הבריאה עולים שלושה קשיים לפי יוליאנוס – הראשון: מעשי חוה בחטא גן העדן מערערים את הגדרת האל ככל יודע; השני: הידע שבא כתוצאה מחטא גן העדן, שהוא מקור ההידמות לאל, נתפס כשלילי בעיני הנוצרים – על כך שואל יוליאנוס היאך יתכן שהידע האנושי הוא דבר רע; השלישי: דמות האל שעולה מן הסיפור היא של אל קנא ולא אחראי. לפיכך שואל יוליאנוס כיצד יתכן כי תכונה שנתפסת כשלילית בעיני האדם תתפס כחיובית כאשר היא מיוחסת לאל.

ג – הטענה השלישית היא טענת הבריאה הכוללית ובה טוען יוליאנוס נגד התפיסה של בריאת העולם כדבר שלם, כלומר שהכל נברא על ידי אלוהים. לטענה זו שני חלקים. ראשית טוען יוליאנוס כי גם הנוצרים, כמו הפילוסופים הנאו-אפלטוניים, תופסים את העולם כמורכב מרוח ומחומר, אך מן התפיסה הנוצרית לא ברור כיצד נבראה הרוח, שהיא מסימניו העיקריים של ישו, וגם המקרא אינו מבהיר עניין זה. חלקה השני של הטענה הוא בחינת פסוקי המקרא, שעל פיהם טוען יוליאנוס כי אלוהים ברא יש מיש ולא יש מאין, וכי עיקר מעשהו היה לארגן חומרים ורוחות שהיו קיימים עידן ועידנים.

ד – הטענה הרביעית חוזרת לסוגיית כתבי הקודש ולדרכי פרשנותם. לפי יוליאנוס התאולוגיה הנוצרית אינה עקיבה בפרשה את סיפורי הכתובים: מצד אחד הנוצרים מפרשים את הכתובים פרשנות אלגורית ומצד שני הם מתעקשים לעתים על פרשנות מילולית; ושלוש דוגמאות מרכזיות מביא יוליאנוס. סיפורי הבריאה של המקרא דומים

13 ראו הופמן (לעיל, הע' 3), עמ' 78-83.

לסיפורים מן המיתולוגיה היוונית אך מיתולוגיה זו אינה מתפרשת על ידי הנוצרים בצורה אלגורית; וכן הוא גם לגבי כתבי הקודש עצמם: חלקם (הנביאים) מתפרשים בצורה אלגורית וחלקם (חוקי הקורבנות) "זוכים" לדחייה ולהתעלמות. מלבד זאת יוליאנוס מתקיף את הפרשנות על היות ישו בן אלוהים: הוא טוען כי ילוד אשה אינו יכול להיות בו בזמן גם התגלמות האלוהות. לסיכום, טוען יוליאנוס כלפי הנוצרים, אם הם דוחים את סיפורי הבריאה היווניים ובאותה עת את המסורות היהודיות, מה נשאר להם אפוא.

ה – הטענה החמישית, שממשיכה את הטענה הרביעית ביחס לדחיית הנוצרים את המסורות הקדומות להם, היא הטענה נגד יחס הנוצרים לחוק ולסביבתם החברתית. יוליאנוס טוען שלא זו בלבד שהנוצרים דוחים את חוקת משה אלא הם דוחים גם את המסגרת הפוליטית השלטונית הקיימת, בהצהירם על ביטול ההון האיש. מטענה זו עולה כי התאולוגיה הנוצרית היתה שנואה על יוליאנוס לא רק מחמת היותה תורת שקר שמחזיקה בדעות שאין הדעת סובלתן, אלא גם מכיוון שהיא דגלה בדברים שהם לרועץ למדינה ולחברה. יוליאנוס ראה אפוא את הנוצרים כמורדים; לדת היהודית הוא התייחס כקורבה אל המסורת ההלניסטית. יש לראות את טענתו על רקע תפקידו הפוליטי של יוליאנוס כקיסר, אך גם כאיש דתי: יוליאנוס תפס את עצמו, כמו רבים מקיסרי רומא, כמי שנשלח על ידי האלים למלא את משימתו.¹⁴

ליסודות-טענות אלה יש להוסיף את טענתו של יוליאנוס על עליונותן של התורות הפגניות. לפי יוליאנוס תרומתם של ההלנים, ובראשם גדולי הפילוסופים כמו אפלטון, רבה יותר מאשר תרומתה של דת משה רבינו, ישו ויתר המנהיגים הנוצריים – התורות האזרחיות, הפוליטיות והחברתיות, וכן פיתוחם של מדעי הטבע, שפותחו ביוון, נעלים על התורות היהודיות והנוצריות.

בחינת יחסו של יוליאנוס ליהדות ולנצרות

בדרכו לנגח את הנצרות פעל יוליאנוס בשני כיוונים: האחד הוא בחינת התאולוגיה המונותאיסטית לכשעצמה, שבה מצא פגמים בסיסיים; השני הוא השוואה בין שתי הדתות המונותאיסטיות וניגוח האחת ב"חברתה" (באמת צרחה). מבנה טענתו כזה הוא: משום שהנצרות מבוססת על היהדות אך פרשה ממנה ושינתה דרכיה, יש להראות כי במקורותיה של הנצרות יש אמת כלשהי, אך הנוצרים אינם מסוגלים להישען אפילו על מקורותיהם הם ומתרחקים מהם, וכך הם מפסידים הן את מקורותיהם היהודיים והן את מקורותיהם הפגניים (שהרי יש הרבה גויים בין הנוצרים). בדרכו לבקר את מקורות הנצרות בחן יוליאנוס את כתבי הקודש היהודיים, את ההיסטוריה היהודית ואת תרומתם

של היהודים לעולם; בחינה דומה ערך גם לדת הנוצרית ולהיסטוריה שלה. המסקנה שעולה מבחינת יחסו של יוליאנוס לשתי הדתות היא כי יוליאנוס טען למעשה כי היהודים נעלים על הנוצרים.¹⁵

יחסו של יוליאנוס ליהודים לא התבטא רק בחיבורו "נגד הגליליים" אלא גם בפעילותו הפוליטית: יוליאנוס שאף לבנות ליהודים את בית המקדש. לבד מן הרצון הדתי, להראות את חולשתה של הנצרות,¹⁶ סביר שהיו לו מניעים נוספים כגון הרצון לפאר את זכרון שלטונו במונומנטים – כך לפי אמיאנוס מרקלינוס (23.1.2) – והרצון לבטל את טענת הנוצרים שחורבן הבית השני סתם את הגולל על מקדש היהודים.¹⁷ אין להסיק מכאן שיויאנוס אהד את הדת היהודית משום שחשב שיש בה אמת, ויותר מדויק יהיה לראות את יחסו אל היהודים כיחס דו-ערכי. מצד אחד יוליאנוס שיבח את היהודים על מערכת הקורבנות המפותחת שלהם, הקרובה למערכת הקורבנות של יוליאנוס עצמו, וכן שיבח אותם על שמירת המצוות (354B, 306A, 305D); מצד שני יוליאנוס זילזל בתרומתם של היהודים לעולם ובהיסטוריה שלהם, שהיא היסטוריה של שעבוד וכיזוי. אך בעיקר קיעקע יוליאנוס את יסודות תפיסת האל היהודית וביקר את המערכת הקוסמולוגית המוצגת בסיפור הבריאה בתורה ואת מקומו של אלוהי היהודים במערכת האלוהות. מערכת האלוהות של יוליאנוס, שהיתה בנויה על פי תורות נאו-אפלטוניות, מפרידה בין העולם הנראה לעולם הבלתי נראה, ואפשרה לו להעריך את אלוהי היהודים כבורא בעל כוח של העולם הנראה ובאותה עת להכחיש את היותו אל עליון במערכת התאולוגית הנאו-אפלטונית. האל העברי, על פי יוליאנוס, הוא אל מגזרי שפועל רק בין היהודים ואינו יכול להיות האל האוניברסלי כפי שמציגים אותו היהודים.¹⁸ על פי רוקח יש להסביר

15 יחסו של יוליאנוס לשתי הדתות יידון גם להלן.

16 התפיסה המקובלת בראשית הנצרות היתה כי ישנו קשר ישיר בין חורבן בית המקדש וירושלים לעלייתם של הנצרות. אוריגנס מציין כי בית המקדש נחרב דור אחד לאחר מותו של ישו, ולא קם אחר במקומו ודבר זה מוכיח כי חוקי היהדות הישנים אינם חלים עוד וכי ישנו כעת חוק חדש, ובניית בית מקדש חדש ליהודים שוללת את טענת הנוצרים. לסיכום תפיסה זו ראו: Robert L. Wilken, "The Jews and Christian Apologetics after Theodosius I *Cunctos populos*", *Harvard Theological Review* 73, 3-4 (1980), בעיקר עמ' 453-455. הקישור בין עלייתם של דת אחת לירידתה של השנייה מצוי גם במקורות יהודיים, כפי שמפרש יהושע שוורץ את הדרשה בפסיקתא רבתי, ח, מהד' איש"ל שלום כח ע"ב ואילן, העוסקת בחורבנה של הנצרות וה"חופש שבירושלים" לתעיד לבוא – ראו יהושע שוורץ, "גאולוס, יוליאנוס, ירושלים – והפולמוס האנטי נוצרי בפסיקתא רבתי", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות 10, 1, ב, ירושלים תש"ן, עמ' 32-34.

17 ראו: John. G. Gager, "The Dialogue of Paganism with Judaism: Bar Cochba to Julian", *HUCA* 44 (1973), p. 100; וראו גם יוחנן לוי, "יוליאנוס קיסר ובניין הבית", הג'ל, עולמות נפגשים, ירושלים תש"ך, עמ' 232 ואילן.

18 סמית' (לעיל, הע' 5), עמ' 210.

את יחסו הדו-ערכי של יוליאנוס ביחסו ליהודים: "ברור שאין זה מקרה בעלמא; לשם התרת הסתירה עלינו להידרש בעל כורחנו להנחה, שדברי יוליאנוס לא נועדו ליהודים ולא נתכוונו לגלות את יחסו ורגשותיו האמיתיים כלפיהם, אלא רק להגביר באמצעותם את תנופת התקפתו על הנוצרים המסוכנים והשנואים".¹⁹ ג'ון גייגר מסביר את אהדתו של יוליאנוס ליהדות ביציבותה של הקיסרות הרומית, שליהודים לא היה בה כוח פוליטי והנוצרים היו בה כעת האיום. נוסף לכך, הובעה הערכה רבה בעולם הרומי לעתיקותה של הדת היהודית, חוקיה וכתביה (ראו לעיל, הע' 10). גורמים פוליטיים, חברתיים ודתיים אלה חיזקו את יחסו של יוליאנוס כלפי היהודים.²⁰

כלפי הנוצרים הציג יוליאנוס יחס דו-ערכי, של שנאה וביטול. יוליאנוס תקף את הנוצרים משלושה כיוונים: הוא עירער על הפירושים האלגוריים שביטלו את חובת קיום מצוות החורה, כמו ביטול הקורבנות, חוקי הכשרות וברית המילה; הוא עירער על עיקרי הנצרות מכיוון שהם סותרים את הנאמר במקרא, כמו ההסתמכות על פסוקים מישעיהו לשאלת היות ישו בן הבתולה; לבסוף הוא הציג את הקשיים והפירויות בתאולוגיה ובאתיקה המקראית, כמו תפיסת האל כקנא, תכונה בלתי מוסרית אצל בני אדם. יוליאנוס ביקר את הנצרות גם על היותה דת להמונים ולפשוטי העם ולא דת לעילית, כמו הדתות הפגניות.

הנקודה המרכזית שיש לבחון בביקורתו של יוליאנוס על הנצרות היא יחסו למיתוס, שהוא הבסיס לתפיסה האלוהית שאותה בחן, ויחסו לאלגוריה, שהיא דרך הפרשנות הנוצרית את כתבי הקודש. כאן הביע יוליאנוס יחס דו-ערכי: מצד אחד פיקפק במהימנותו של המיתוס ותלה את מציאותו בתוספת של מחברים מאוחרים ואת האלגוריה תפס כדרך מוטעית של פרשנות, ומצד שני הראה שגם במסורת ההלנית יש סיפורים מקבילים למיתוסים ויש שימוש באלגוריה. יוליאנוס חתר "להעמיד את המקבילה ההלנית לדת ההתגלות הפוזיטיבית של הנצרות";²¹ להראות שגם בדת ההלנית יש מערכת של התגלות כלשהי. בכך השתמש למעשה יוליאנוס בכלים נוצריים כדי להוכיח את אמיתות הדת הפגנית.

הערכת חיבורו של יוליאנוס וטענותיו

בהערכת חיבורו של יוליאנוס יש לבחון את הכלים הרטוריים שבהם הוא השתמש, את כלי הביקורת שלו ואת נכונות טענותיו. אנתוני סמית מצביע על השימוש של יוליאנוס בשפה: הוא פנה אל הנוצרים תוך שימוש ברטוריקה מכפישת ורק אחרי מילות הלעג פרס

19 רוקה (לעיל, הע' 6), עמ' 25.

20 גייגר (לעיל, הע' 17), עמ' 116.

21 רוקה (לעיל, הע' 6), עמ' 36.

לגופן את טענותיו נגדם;²² מלבד זאת יוליאנוס שיבח את היהדות כדי להכפיש את הנצרות. זהו כלי רטורי פופולרי של השוואה, ויוליאנוס השתמש בו בצורה נרחבת בכתיבתו הפולמוסית נגד הנוצרים. ההסתמכות הנרחבת של פגנים על כתבי הקודש למטרות פולמוס החלה לאחר מרד בר-כוכבא ועליית הנצרות, ואז פרח הדיאלוג הביין-דתי.²³ מרכזיותם של כתבי הקודש היהודים וכן של הכתבים היהודים ההלניסטיים והעיסוק הנרחב באלגוריה, ובמיוחד של ספר בראשית (בדומה לדרכו של פילון) הם, לפי גייגר, עדות להשפעה יהודית על הכתיבה הפגנית. אך העיסוק הנרחב במקרא ובקריאה אלגורית אינו בולט רק בכתיבתו של יוליאנוס – גם הנוצרים השתמשו בקריאה האלגורית של המקרא בגלל עתיקות החומר המקראי, סמכותו ופרסומו והיותו עדות מרכזית לבניית התאולוגיה המונותאיסטית. יוליאנוס השתמש אפוא בכלים שהנוצרים השתמשו בהם, ולא חידש דבר בדרך קריאתו את כתבי הקודש.

בטענותיו של יוליאנוס לכשעצמן יש הרבה מן האמת. הוא קרא נכונה את כתבי הקודש – הרי נוצרים בדורות מאוחרים התפלמסו איתו ולא דחו אותו בקנה. מלבד זאת, טענות דומות לטענותיו של יוליאנוס הועלו גם בדיונים פנים-דתיים, ולא רק לצרכי פולמוס, כפי שנראה מיד. מפנייתו הישירה של יוליאנוס עולה כי החיבור היה מיועד לנוצרים ולא ליהודים,²⁴ אך יתכן כי הופנה גם לפגנים שנדרשו לו לחיזוק אמנותם.

טענותיו של יוליאנוס מזווית פנים-דתית

כתיבה פולמוסית

יוליאנוס לא היה הראשון שכתב נגד הנוצרים, וכבר ציינתי את קלסוס ופורפיריוס, אך כתיבה פולמוסית לא היתה מיוחדת רק נגד נוצרים, ומן הצד הנוצרי מפורסם חיבורו של יוסטינוס המרטיר "הדיאלוג עם טריפון";²⁵ גם בספרות התלמודית יש עדויות לפולמוס

22 סמית (לעיל, הע' 5), עמ' 194.

23 גייגר (לעיל, הע' 17), עמ' 116.

24 רוקה (לעיל, הע' 6), עמ' 25.

25 ב"דיאלוג עם טריפון" (יוסטינוס מרטיר – דיאלוג עם טריפון היהודי, תרגם מיוונית והוסיף מבוא וקומנטר, דוד רוקה, ירושלים תשס"ה) הנצרות מולבשת בלבוש פילוסופי – כך מזהה טריפון את יוסטינוס – בעוד שבחיבור "נגד הגליליים" הדת הפגנית מופיעה במעטה אלגורי. כדי לתאר את הדת האחת משתמשים המחברים בשני החיבורים בכלים השייכים לדת האחרת: במקרה הראשון הנצרות מתוארת כדת פילוסופית ובמקרה השני הפגניות מתוארת כדת פוזיטיבית. רוחות הזמן עושות את שלהן וכדי לשכנע את הקוראים יש להשתמש בכלים שונים.

ישר או עקיף עם טענות הנוצרים.²⁶ לכתיבה פולמוסית יש מאפיינים משלה, ועיקרם הוא ניגוח הצד המתפלמס בדרכים שונות, אך לגופו של עניין פעמים רבות עולות הטענות הפולמוסיות גם בהקשרים שאינם פולמוסיים, דבר שמחזק את אמיתותן. בחלק זה אסקור שלוש מטענותיו של יוליאנוס ואראה כי יש בהן מן האמת וכי הן מופיעות גם בחיבורים פנים-דתיים; בחלק זה אודקק גם למקורות מהספרות התלמודית.

תפיסתה החברתית הכלכלית של הנצרות

האזינו להוראה נאה ויאה למדינאי: "מכרו את אשר לכם ותנו לעניים; עשו לכם כיסים שאינם מתבלים". היכול משהו להצביע על צו יאה יותר למדינאי? הרי אם כולם ישמעו לך מי יהיה הקונה? היש מי שמשבח תורה זו, אשר אם תיכנס לתוקפה לא תשב עיר, לא תתקיים אומה ולא תישאר משפחה אחת? כי כיצד יוכלו לייחס ערך לבית או למשפחה כלשהם, שעה שהכל נמכר? כן ברור הדבר ואין צורך לאומרו, שאם יועמדו למכירה בעת ובעונה אחת כל הדברים בעיר, לא יימצאו הקונים.²⁷

יוליאנוס התבסס על דברי ישו בברית החדשה: "מכרו את אשר לכם ותנו צדקה עשו לכם כיסים אשר לא יבלו ואוצר בשמים אשר לא יגרע לעולם אשר גנב לא יקרב אליו וסס לא יאכלהו. כי במקום אוצרכם שם יהיה גם לבבכם" (לוקס יב לג-לד).²⁸ ישו ביקש מחסידיהו להיפטר מרכושם הגשמי ולהסתמך על אוצרם שבשמים, שהוא גמול על היותם נוצרים טובים, ויוליאנוס ביקר את דברי ישו ממבטו של הפוליטיקאי והמדינאי: כיצד יתכן שהכל ימכרו את רכושם באותו זמן, הלא לא יהיה מי שיקנה את הרכוש ולרכוש לא יהיה שום ערך? מה תועלת תהיה למכירה זו אם לא יהיה לה שכר? מלבד זאת נשמעת כאן ביקורת שמכירה כללית תהרוס את המרקם החברתי והכלכלי של העיר ולמעשה את העיר עצמה. יוליאנוס מדבר כאן כיוליאנוס הקיסר, המנהיג הפוליטי, שאינו מסכים לצורת חיים שתמוטט את המערכת החברתית העירונית.

26 ראו מנחם הירשמן, המקרא ומדרשו – בין חז"ל לאבות הכנסיה, הקיבוץ המאוחד 1996, נספח ח'. לסיכום מעורבן של נושא הפולמוס, בייחוד מן הכיוון היהודי, ראו אלקן גושן-גוטשטיין, "פולמוסומניה – הרהורים מתודיים על חקר הויכוח היהודי-נוצרי בעקבות פירושי חז"ל ואורייגוס לשיר השירים", מדעי היהדות 42 (תשס"ג-תשס"ד), עמ' 119-191. [וראו שרמר, לעיל הע' 1].

27 נגד הגליליים (לעיל, הע' 6), פרגמנט 5, עמ' 245.

28 המובא כאן הוא על פי תרגומו של פרנץ דעליטש. רעיון דומה מופיע גם במתי ו יט-כ, יט כא.

אך יוליאנוס הקיסר לא הציג את עצמו רק כמדינאי, אלא שאב את סמכותו מצו האלים וראה בשלטונו שלטון תאוקרטי.²⁹ ותפיסתו הדתית התאוקרטית סתרה את התפיסה הנוצרית כפי שהוא הציג אותה.³⁰

שתי סוגיות עולות מביקורתו של יוליאנוס על הנצרות: האחת היא פירוק המערכת הפוליטית והשנייה היא במישור האישי, היחס לעוני. ראשית יש לציין כי תפיסת העוני והפיקתו למושג חברתי הן חידוש של העולם הנוצרי – כך על פי פיטר בראון. בראון מדבר על מעבר מתקופת העת העתיקה, מדגם עשיית הטוב (euergeresia) והחובה האזרחית, לעולם הנוצרי ודגם החסד (caritas), אהבת העניים והחובה הכלכלית. השינוי נוצר משום שהתפיסה החדשה של הבישופים הנוצריים ראתה בחברה חברה של עניים ועשירים ולא חברה של ערים ואזרחים, כפי שראו אותן הנדבנים של העולם היווני-הרומי.³¹ העוני נתפס מעתה כדבר חיובי: ביטול האני הרוחני והגשמי יקרב את המאמין לאלוהות. עם תפיסה זו התמודדו נוצרים במאות השנייה והשלישית לספירה, ודוגמה לכך ניתן למצוא בניסיון לשכנע את עשירי אלכסנדריה להצטרף לנצרות. קלמנס מאלכסנדריה

29 תומס בראון טוען שהתפיסה התאוקרטית של יוליאנוס התפתחה בשלב מאוחר של שלטונו – ראו: Thomas L. Brauch, "The Emperor Julian's Theocratic Vocation", *Society of Biblical Literature Seminar Papers* no 25, 1996: "Julian envisioned the Empire as a theocracy under Helios. He says in his *Against the Galileans* that the traditional pagan gods are actually providential manifestations of Helios protecting the nationalities of the Empire [115D-116B]. Julian accepts even the Jewish Yahweh as such a national god [106A-E]. Julian considered the Empire, therefore, as a confederation of national cults which represented aspects of Helios' supreme power" (pp. 297-298).

30 פורפיריוס ביקר אף הוא את הנצרות על הציווי של ההתרחקות מן הכסף, והדגיש את המישור החברתי האנושי ולא את המישור הפוליטי, המדיני האימפריאלי – ראו פורפיריוס, אצל רוקח (לעיל, הע' 6), עמ' 167 והערה 274.

31 ראו פיטר בראון, עוני ומנהיגות באימפריה הרומית המאוחרת, תרגמה אורי שפיר, ירושלים תשס"ט: "יש לאמץ לא מעט את הדמיון ההיסטורי כדי להבין שבשנת 360 'אהבת העניים' הייתה תכונה חדשה יחסית... ופעולות מאורגנות לסיוע לעניים היו מעשים שחתרו תחת דרכים מסורתיות וחיוניות עדיין של נתינה לחברה, שלא כללו מתן צדקה במישור לעניים" (עמ' 15); "בדגם החדש של החברה, שעתיד לשלוט בתמונת העולם החברתית בימי הביניים הנוצריים ועד אחרי עידן הרפורמציה, צוירה החברה כאחידות חובקת כול, הכוללת כתוכה הן את העיר והן את הכפר" (עמ' 17-18); "אך גם באזורים של העולם הרומי שבהם הרעיון 'הקלאסי' של תרומה לקהילה בצורתו היוונית הטהורה לא היה בעל תהודה חזקה, העובדה שהנהנים ממעשה הנתינה היו מדרגה נחותה הייתה בגדר חידוש, שכן בעולם הנוצרי ראוי היה שהצדקה תגיע לידיהם של 'העניים' ולא לידי האזרחים ואף לא לבני התלות" (עמ' 23; המהדורה האנגלית: Peter Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, (Hanover & London 2002, pp. 3, 6, 11).

(Titus Flavius Clemens, 155-215 לספירה בערך), בחיבורו "איזה עשיר ייושע?",³² מתייחס להתנגשות בין דברי ישו לבין הרצון האנושי להחזיק ברכוש וממון (במיוחד אצל עשירי אלכסנדריה), והפתרון שנקט הוא קריאה אלגורית של הברית החדשה. קלמנס טוען שהעושר והעוני שישו דיבר עליהם הם רוחניים: התאוות והחשקים האנושיים הם המגונים על ידי ישו. קלמנס הפך את הכתוב הקונקרטי לכתוב ספיריטואלי העוסק בפנימיות האדם ולא במצב כלכלי החיצוני לו. מלבד זאת, קלמנס מתייחס לכסף בצורה אינסטרומנטלית: אין לו ערך לכשעצמו אלא רק כשהוא משרת מטרה חיצונית כגון עזרה לעניים.³³

גם בספרות חז"ל בא הרעיון שיש לוותר על כל רכוש חומרי. רעיון זה מופיע במסורת על מונבז המלך, שמקבילה להוראתו של ישו. מונבז המלך פיזר את כל כספו לעניים ואמר שהוא בונה לעצמו אוצרות במקום שאין היד שולטת בו, כלומר בשמים ובעולם הבא; ואלו הדברים:

מונבז המלך עמד וביזבז את כל נכסיו לעניים.

שלחו לו קרוביו ואמרו לו: אבותיך הוסיפו על שלהן ועל שלאבותיהן ואת ביזבזתה את שלך ואת שלאבותיך?

אמ' להן: כל שכן – אבותיי גנוזו בארץ ואני גזותי בשמים, שנ' "אֲמַת מֶאֱרֶץ תִּצְמַח וְצֶדֶק מִשָּׁמַיִם יִשְׁקֶף" (תהלים פה יב); אבותיי גנוזו אוצרות שאין עושים פירות ואני גזותי אוצרות שהן עושים פירות, שנ' "אֲמָרוּ צֶדֶק כִּי טוֹב כִּי פָרִי מַעַלְלֵיהֶם יֵאָכְלוּ" (ישעיהו ג י); אבותיי כנסו במקום שהיד שולטת בו ואני כנסתי במקום שאין היד שולטת בו, שנ' "צֶדֶק וּמִשְׁפָּט מְכֹן כְּסָאוֹ" (תהלים צז ב); אבותיי כנסו ממון ואני כנסתי נפשות, שנ' "וְלִקְחָה נַפְשׁוֹת חָכִים" (משלי יא ל); אבותיי כנסו לאחרים ואני כנסתי לעצמי, שנ' "וְלִקְחָה תְהִיָּה צֶדֶקָה" (דברים כד יג); אבותיי כנסו בעולם הזה ואני כנסתי לעולם הבא שנ' "וְצֶדֶקָה תַצִּיל מָמוֹת" (משלי י ב, יא ד).³⁴

לפי רוקח "באותה עת [של מונבז, בסביבות שנת חמישים לספירה] עדיין לא אסרו חכמים על אדם למסור את כל רכושו לצדקה, ורק לאחר החורבן, בתקופת יבנה או לכל המאוחר בתקופת אושא, נאסר הדבר". התנגדותם של חכמים מופיעה בהמשך הירושלמי באיסור להפריש לצדקה יותר מחמישית הרכוש, ובנימוק שניתן בבבלי כתובות (ג ע"א) ודומה

32 תי, ο ενιζόμενος πλοῦσιος (Quis dives salvetur) מהדורת Loeb Classical Library, 92, עמ' 265-367. קלמנס היה הפילוסוף הנוצרי הראשון.

33 שם עמ' 281-283, 293-295, 299.

34 ירוש' פיאה פ"א ה"א, טו ע"ב.

לנימוקו של פורפיריוס: "המבזבז [את כספו לצדקה] אל יבזבז יותר מחומש שמא יצטרך לבריות".³⁵

מן ההיבט היהודי יש להוסיף לשאלת העוני והחזקת הרכוש את סוגיית השמיטה והיובל, שחז"ל הגבילו את המהפך הכלכלי שלהן. לפי הספרא, ביובל אין שמיטת כספים ובשביעית אין שחרור עבדים³⁶ – כלומר, גם כאשר התורה מצווה לחזור לנקודת המוצא הכלכלית תנאים קבעו הלכות שלפיהן לא כל רכוש יחזור לבעליו בכל עת אלא רק בזמנים מוסדרים. סוגיה נוספת שקשורה לתפיסת הרכוש מבוססת על האמירה במסכת אבות פרק ה' משנה י': "ארבע מדות באדם: האומר שלי שלי ושלך שלך זו מדה בינונית, ויש אומרים זו מדת סדום; שלי שלך ושלך שלי – עם הארץ; שלי שלך ושלך שלך – חסיד; שלי שלי ושלך שלי – רשע". לפי משנה זו אדם המוותר על רכושו ומוסר אותו לאחר נקרא חסיד, אך מידת חסידות זו אינה מצופה מכל אחד.³⁷

35 וראו פירוש אצל רוקח (לעיל, הע' 6), עמ' 168. וראו גם אפרים אלימלך אורבך, "מגמות דתיות ותברותיות בתורת הצדקה של חז"ל", הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 94-127. אורבך מצטט את המסורת על מונבז המלך ומשייך אותה למאה השלישית לספירה. הוא מבחין בין תורת חז"ל לבין תורת הכנסיה במישור האידיאולוגי: "העדר הערצת העני והאופי הבלתי ספגני של הצדקה במאמרי חז"ל ובדרשותיהם, מציינים הבדלים יסודיים בין תורת הצדקה שלהם לבין זו של אנשי הכנסיה הנוצרית. הירונימוס הכיר בהבדל זה בכתבו: 'חפש בכל בתי הכנסת של היהודים ולא תמצא אף רבי אחד המוכיח לעדה את החובה לבזות את הרכוש או המספר בשבחה של העניות'" (עמ' 114). הירונימוס, המוכא אצל אורבך, לא הכיר כנראה את המסורת על מונבז המלך. אורבך מוסיף כי הרעיונות הנוצריים הללו מבוססים ככל הנראה על השיטה הפילוסופית הסטואית, שהיתה רחוקה מדעתם של חז"ל ומתפיסתם. לגבי "מעשי הצדקה כשלעצמם, דרכי ההשפעה וההטפה שבאו לעוררם וכן הגישה לבעיות חברתיות, שנתעוררו עקב מעשי הצדקה – יש דמיון רב בין תורת הכנסיה בתקופה האפוסטולית ובמאות הראשונות לסה"נ לבין תורת חז"ל, ואין ספק שהכנסיה קיבלה השפעה מתורחם" ספרא בהר, פרק ג ה"ו: "בְּשֵׁנַת הַיּוֹבֵל הַזֶּה" (ויקרא כה יג) – זו מוציאה עבדים, ואין השביעית מוציאה עבדים. והלא דין הוא: ומה אם היובל שאינו משמיט כספים מוציא עבדים, שביעית משמטת כספים אינו דין שתוציא עבדים? תלמוד לומר 'בשנת היובל הזאת' – זו מוציאה עבדים ואין השביעית מוציאה עבדים. קל וחומר ליובל שישמיט כספים: ומה אם השביעית שאינו מוציאה עבדים משמטת כספים, יובל שהוא מוציא עבדים אינו דין שישמיט כספים? תלמוד לומר 'וְהָיָה דָּבָר הַשְּׂמִיטָה שְׁמוֹנוֹ' (דברים טו ב) – שביעית משמט כספים ואין יובל משמט כספים והיובל מוציא עבדים ואין שביעית מוציא עבדים. תִּשְׁבּוּ אִישׁ אֶל אֶחָתָהּ" (שם כה יג) – לרבות המוכר שדהו ועמד בנו וגאלה, שתחזור לאביו יובל".

37 עוד על ההשוואה בין מסכת אבות לבין כתבים נוצריים ראו: Amram Tropper, *Wisdom, Politics, and Historiography. Tractate Avot in the Context of the Greco-Roman Near East*, Oxford 2004. בפרק השמיני של ספרו (עמ' 208-240) מושווה טרופר בין רשימת שלשלת המסירה המופיעה במסכת אבות פרק א' משנה א' לבין רשימות שלשלת המופיעות בכתבי אבות הכנסיה הראשונים, וטוען לקשר בין הרשימות. לדעתו שתיהן משקפות במידה כלשהי פולמוס נגד הכפירה ומציגות את הדמויות המרכזיות בשלשלת המסירה כבעלות כוח פוליטי ואינטלקטואלי הנשמך על העבר. ההבדל בין המסורות הוא בתפיסת העבר שלהן, עבר תאולוגי בכתביה הנוצרית מול עבר היסטורי טבעי במסכת אבות.

שאלת כל יכולתו של האל

שהרי כיצד יתכן, שנעלם מן האל כי מה שנוצר על ידיו לעזר ייהפך ללוקח לרעה ולא לטובה? (86A, 75B)

נכון יהא, אם כן, לחשוב שאלוהי העברים איננו היוצר של תבל ומלוואה, ואין שלטונו בכל, אלא, כפי שאמרתי, מצומצם הוא, ויש לראותו בצוותא עם אלים אחרים. (106D, 100C)

אחת התכונות האלוהיות לפי התפיסה המונותאסטית הקלסית היא היות האל בעל כוח בלתי מוגבל, וכוח זה הוא שאיפשר לו לברוא את העולם ולשלוט בו. אך בריאת העולם כפי שהיא מוצגת בספר בראשית נראית סותרת תיאור זה: האל הכל יכול ברא עולם שהדברים הראשונים שקרו לאנושות בו היו מרידה באל באכילת הפרי האסור, ניסיון להתחבא מן האל, ומציאות של רצון אנושי שאינו תואם את הרצון האלוהי לדעת הכל. יוליאנוס שאל אפוא אם האל לא ידע כי אדם וחיה יחטאו – ואם ידע מדוע נתן להם לחטא ומדוע אסר עליהם מראש ליהנות מפרי עץ הדעת שהוא, לדעת יוליאנוס, מקור החיים? ומן הצד השני, אם אלוהים לא ידע כי האנשים יחטאו איזה אלוהים הוא? נוסף לכך, ההיסטוריה מעידה כי העם שאלוהים הצהיר עליו כעל עמו, עם ישראל, לא נידון לגדולה אלא לחיים קשים ולהיות זנוח בפאתי מזרח בארץ פלישתים בלא ריבונות עצמית. על בסיס הסיפור המיתי ועל בסיס קריאתו ההיסטורית יוליאנוס הסיק כי אלוהי העברים אינו כל יכול והוא מוגבל כמו כל אל אחר.

גם חז"ל היו ערים לסוגיית האל הכל יכול ושלמות מעשיו. חטאו של אדם הראשון מצטרף למקורות נוספים שהאל מוצג בהם כמתחרט על יציר כפיו, כדוגמת סיפור גנוח הפסוק "וַיִּנָּחֵם ה' כִּי עָשָׂה אֶת הָאָדָם בָּאָרֶץ וַיִּתְּעַצֵּב אֶל לְבָבוֹ" (בראשית ו 1) מציג את האל כמי שלא היה מרוצה ממעשה ידיו והצטער על מעשיו. ואכן, המדרש התחבט בשאלה של יוליאנוס: אם האל מושלם כיצד הוא יכול להתחרט? אך מסקנתו של המדרש שונה ממסקנתו של יוליאנוס; וכך הם הדברים:

"וַיִּתְּעַצֵּב אֶל לְבָבוֹ".

גוי אחד שאל את ר' יהושע בן קרח, אמר לו: (אם) אין אתם אומרים שהקב"ה רואה את הנולד?

אמר לו: הין.

– והכתיב "וַיִּנָּחֵם ה' כִּי עָשָׂה אֶת הָאָדָם בָּאָרֶץ וַיִּתְּעַצֵּב אֶל לְבָבוֹ" (בראשית ו 1)?

אמר לו: נולד לך בן זכר מימך?

אמר לו: הין.

– ומה עשית?

אמר לו: שמחתי ושימחתי את הכל.

אמר לו: ולא הייתה יודע שסופו למות?

אמר לו: בשעת חדותא חדותא, בשעת אבלה אבלה.

אמר לו: כן מעשה לפני הקב"ה – דאמר ר' יהושע בן לוי: ז' ימים נתאבל הקב"ה על עולמו קודם שיביא המבול שנ' "ויתעצב" ולהלן הוא אומר "כי נעצב הַמֶּלֶךְ עַל כְּנוֹ" (שמואל ב יט ג).³⁸

המדרש מעלה מספר הסברים לשאלת עצבונו של הקב"ה, וביניהם הסברו של ר' יהושע בן קרח, שלפיו אלוהים ידע מראש את תוצאות מעשי האדם אך עדיין נעצב אל ליבו ממר גורלו. יש לשים לב שאף במדרש זה הטענה מובאת מפי גוי בצורה פולמוסית ואולי כחלק מדיאלוג בין-דתי, אך ניתן להניח שלפנינו שימוש בקונבנציה ספרותית של פולמוס, והטענה עומדת בעינה גם בדיון פנים-דתי. אם כן, המדרש היה ער לקושי שהוצג על ידי יוליאנוס אך לא קיבל את מסקנתו שאלוהים מוגבל בכוחו. במדרש תנחומא מופיע רעיון דומה: "ר' יהודה אומר: כביכול תהה הקב"ה על שעשה את האדם. אמר הקב"ה: אילו בראתי אותו בשמים לא היה חוטא, כשם שאין המלאכים חוטאים, לפיכך וינחם ה'". בשביל מה? כי עשה את האדם בארץ – שאילו היה בשמים לא היה חוטא".³⁹ אכן, לפי ר' יהודה, כביכול, ישנה פגימה בבריאה האלוהית.

שאלת ידיעתו של אלוהים את הנעשה בגן עדן מתחדדת עם קריאת הכתוב "וַיִּקְרָא ה' אֱלֹהִים אֶל הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אַיֶּכָּה" (בראשית ג ט). מפסוק זה עולה כי האדם הצליח לשטות באלוהים ולהתחבא מפניו, אך המדרש אינו קורא את המילה "איכה" כמילת שאלה שמשמעה "איפה אתה" אלא כמילה רטורית המבטאת צער: "איך הוה לך?!" אתמול לדעתי ועכשו לדעתו שלנחש, אתמול מסוף העולם ועד סופו ועכשו בתוך עץ הגן".⁴⁰

האל העברי כאל אוניברסלי

עתה אוכיח שמשה עצמו אומר שהוא אלוהי ישראל בלבד (וארץ) יהודה, והללו בחיריו, וכן (אומרים) הנביאים שבאו אחרי וישו הנוצרי, ואפילו פאולוס, גדול המכשפים והנוכלים שבכל המקומות ובכל הזמנים. האזינו, אפוא, לאמריהם, ובראשונה לדברי משה... אכן, נראים הדברים שלא רק משה וישו אלא גם פאולוס אמר כי דאגת האל נתונה מן ההתחלה ליהודים בלבד, ושהם היו נחלתו הנבחרת.

(100A, 99E)

38 בראשית רבה כו ו, מהד' תיאודור ואלבק עמ' 258-259. בנוסח המסורה אין "כיו".

39 תנחומא בוכר נח ד, ו ע"ב.

40 בראשית רבה יט ט, עמ' 178.

זכאים אנו לשאול את פאולוס, אם האל לא רק אלוהי היהודים אלא גם אלוהי הגויים, על שום מה (כה) הרבה לשלוח ליהודים את חסד הנבואה, ואת משה, ואת המשיחה, ואת הנביאים ואת התורה, ואת המיתוסים הפאראדוקסליים ומעוררי הפליאה? (106C)

על סמך קריאת כתבי הקודש קבע יוליאנוס כי הטענה היהודית והנוצרית כי האל המונותאיסטי הוא אל אוניברסלי לכל באי העולם, אינה עומדת במבחן הטקסטואלי. הברית הישנה, ולאחריה הברית החדשה, מדגישים את ייחודו של עם ישראל ואת הקשר הבלעדי בין עם ישראל לאלוהיו – לא לחינם האל נקרא "אלוהי העברים"⁴¹ – לפיכך טוען יוליאנוס כי האל העברי מוגבל וצר, אינו שולט בכל העולם וחוקיו אינם מתאימים לכל באי עולם.

גם לסוגיה זו נדרשו חז"ל ושתי דעות באות בספרות התלמודית. מצד אחד ישנה התפיסה הברדלנית, הדומה לתפיסה שמוצגת על ידי יוליאנוס, שלפיה התורה נתפסת כחוקה הבלעדית של העם היהודי,⁴² ומן הצד השני עומדת תפיסה שרואה בתורה מסר אוניברסלי לכל העולם.⁴³ ניתן לציין בספרות חז"ל לפחות שני טעמים מדוע אלוהי ישראל אינו אלוהי כל העמים – ברור כי הטעם אינו משום שהאלוהים איננו מסוגל לשלוט בכל העולם, אלא משום שאומות העולם דחו את התורה או שלא היו מתאימים כמו ישראל לקבל את התורה. שני המקורות הבאים ידגימו זאת.

אומרים לפניו [אומות העולם]: ריבונו של עולם, כלום נתת לנו ולא קיבלנוה? ומי מצי למימר הכי, והכתיב "וַיֹּאמֶר, ה' מִסִּינִי בָּא וְנָרָח מִשְׁעִיר לְמוֹ הוֹפִיעַ מִהָר פֶּאֶרֶן" (דברים לג ב) וכתיב "אֱלֹהֵי מִתְיָמָן יָבֹא וְקָדוֹשׁ מִהָר פֶּאֶרֶן" וגו' (חבקוק

41 התואר "אלוהי העברים" מופיע למשל בשמות ג יח. [וראו עתה שרגא בראון ויקיר פז, "חלק ה' עמ' – על מיתוס בחירת ישראל בגורל והוויכוח הגנוסטי-הנוצרי-הפגני-היהודי" תרביץ עט (תשע"א), עמ' 58-60.]

42 על הפולמוס בין יהודים לנוצרים על רעיון הבחירה בעם היהודי ראו דוד רוקח, "הפולמוס בין יהודים לנוצרים על הבחירה", רעיון הבחירה בישראל ובעמים, בעריכת שמואל אלמוג ומיכאל הד, ירושלים תשנ"א, עמ' 71-99. רוקח טוען כי "רעיון בחירת ישראל מושתת על בחירת החסד האלוהית באברהם, על מתן התורה וקיום מצוותיה ועל היחס לגויים" (עמ' 97). ראשוני הנוצרים קיבלו רעיון זה, אך עם בואו של פאולוס והתפשטות הנצרות בעולם הפגני נדחה רעיון הבחירה ביהודים על ידי פאולוס וממשיכיו והוחלף בבחירת הנוצרים על ידי האל. עוד טוען רוקח כי "בעת העתיקה גרמה המציאות ההיסטורית [של הפנייה לגויים] לאילוצים בתחום התיאולוגי" (עמ' 97). וראו עוד במאמרו בנושא בתרביץ מ (תשל"א), שם מח (תשל"ט), ובמחקרים בתולדות עם-ישראל וארץ-ישראל ה (תש"ס). [וראו בראון ופז, שם, בכל המאמר.]

43 על תפיסה זו עמד מנחם הירשמן – ראו מנחם הירשמן, תורה לכל באי עולם – זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים, הקיבוץ המאוחד 1999.

ג) – מאי בעי בשעיר ומאי בעי בפארן? אמר ר' יוחנן: מלמד שהחזירה הקב"ה על כל אומה ולשון ולא קבלוה עד שבא אצל ישראל וקבלוה.⁴⁴

מדרש זה אינו קורא את הפסוקים כמסמלים בחינה גאוגרפית של האוניברסליות של האל הבא מכל קצות תבל, אלא דורש אותם על בסיס אתני: המקומות הנזכרים מייצגים את העמים שישבו בהם שסירבו לקבל את התורה. המדרש השני מדגים את התפיסה שלפיה אומות העולם אינם מסוגלים לקבל את התורה גם אם היו רוצים בה; וזה לשונו:

דבר אחר: "וַיֹּאמֶר ה' מִסִּינִי בָּא" (דברים לג ב). כשנגלה הקדוש ברוך הוא ליתן תורה לישראל, לא על ישראל בלבד הוא נגלה אלא על כל האומות.

תחילה הלך אצל בני עֶשָׂו, אמר להם: מקבלים אתם את התורה?

אמרו לו: מה כתוב בה?

אמר להם: "לֹא תִרְצָח" (שמות כ יב).

אמרו לו: כל עצמם של אותם האנשים ואביהם רוצח הוא, שנאמר "וַיִּהְיֶה יְדֵי עֶשָׂו" (בראשית כו כב) "וְעַל חֲרִפְךָ תִּחְיֶה" (שם שם מ)...
הלך אצל בני עמון ומואב אמר להם: מקבלים אתם את התורה?

אמרו לו: מה כתוב בה?

אמר להם: "לֹא תִנָּאֵף" (שמות כ יב).

אמרו לו: כל עצמה של עֶרְוָה להם היא, שנאמר "וַתִּפְתָּחֵן שְׁתֵּי בָנוֹת לוֹט מֵאֲבִיהֶן" (בראשית יט לו).

הלך אצל בני ישמעאל אמר להם: מקבלים אתם את התורה?

אמרו לו: מה כתוב בה?

אמר להם: "לֹא תִגְנוֹב" (שמות כ יב).

אמרו לו: כל עצמם אביהם לִיסְטִיס היה, שנאמר "וַיְהִי פָּאֵר אָדָם יָדוּ בְּכָל" (בראשית טז יב), וכן לכל אומה ואומה שאל להם אם מקבלים את התורה, שנאמר "וַיִּדְוֶה ה' כָּל מַלְכֵי אֶרֶץ כְּנָעַן כִּי שָׁמְעוּ אֶמְרֵי פִיךָ" (תהלים קלד ד).

יכול שמעו וקבלו? תלמוד לומר: "וְעַשִׂיתִי בָאֵף וּבְחִמָּה נָקַם אֶת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא שָׁמְעוּ" (מיכה ה יד).

לא דיים שלא שמעו, אלא אפילו שבע מצות שקבלו עליהם בני נח לא יכלו לעמוד בהם עד שפרקום.

כיון שראה הקדוש ברוך הוא כך, נתנם לישראל.⁴⁵

המדרש מציג את הגויים כמי שלא היו יכולים לעמוד אפילו בקיום שבע מצוות בני נח, בדרישות המינימליות של החוק. שני המדרשים מטילים אפוא את האחריות על שהתורה,

44 עבודה זרה ב ע"ב. וראו גם פסיקתא דרב כהנא, וזאת הברכה, מהד' מנדלבוים עמ' 449.

45 ספרי דברים פ"ט, שמג, מהד' פינקלשטיין עמ' 395-397.

המייצגת את שליטתו של האל בעולם לא ניתנה לגויים, על הגויים עצמם. ודאי שאין ספק לבעל המדרש שאלוהים הוא אוניברסלי גם אם ישנן אומות שאינן מקבלות את תורתו. אשר לתפיסה השנייה, טענתו של מנחם הירשמן, כאמור,⁴⁶ היא שהיה אצל חז"ל זרם מחשבתי שדגל בתפיסה כי התורה ניתנה למעשה לכל העולם ולא רק לעם היהודי, אולם רק היהודים היו אלה שהסכימו לקבלה. והרי דוגמה אחת:

וַיִּחַנוּ בַּמִּדְבָּר (שמות יט ב). נְתַנָּה תוֹרָה דִּימוֹס, פִּרְהִיָּא, בַּמְקוֹם הַפֶּקֶר. שְׁאֵלָה נִתְּנָה בְּאַרְץ יִשְׂרָאֵל הִיוּ אוֹמְרִים לְאוֹמוֹת הָעוֹלָם אֵין לָהֶם חֶלֶק בָּהּ, לְפִיכָךְ נִתְּנָה בַּמִּדְבָּר דִּימוֹס, פִּרְהִיָּא, בַּמְקוֹם הַפֶּקֶר, וְכֵן הָרֹצֵה לְקַבֵּל יָבֵא וּיקְבֹל.

יכול נתנה בלילה? ת"ל "וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּהֵיט הַבֶּקֶר" (שם שם טז).

יכול נתנה בשתיקה? ת"ל "וַיְהִי קֶלֶת וּבְרָקִים" (שם).

וְאָמַר: "קוֹל ה' בְּהַדְר" (תהלים כט ד').

אמר בלעם הרשע לכל העומדים עליו: "ה' עז לעמו יתן" (שם שם יא), ופתחו כולם ואמרו "ה' יברך את עמו בשלום" (שם).⁴⁷

לפי מדרש זה התורה לא ניתנה בארץ ישראל, וניתנה לאור היום ובקול רעש גדול, כדי שכל אומות העולם יוכלו ליטול בה חלק. התלמוד הבבלי, שהובא לעיל, תפס את התורה כמתבדלת משום שאומות העולם דחו אותה, אך לפי המכילתא התורה ניתנה "דמוס, פרהסיא", ואף על פי שרק ישראל קיבלה "העמדה הבסיסית של המכילתא בפרשה א' של מסכתא דבחורש היא שהתורה אכן נועדה מעיקרה לכלל העמים".⁴⁸

46 ראו לעיל, הע' 43.

47 ראו מכילתא דרבי ישמעאל בחודש א, מהד' הורוויץ ורבינ' עמ' 205.

48 הירשמן (לעיל, הע' 43), עמ' 98; וראו גם שם, עמ' 38-39 [ראו עתה מוטי ארד, מחלל שבת בפרהסיא – מונה תלמודי ומשמעותו ההיסטורית, ניו יורק וירושלים תשס"ט, עמ' 150-154]. גם הדרשה במכילתא דשירה ג' (עמ' 127) קשורה לשאלת האוניברסליות מול הפרטיקולריות. לפי דרשה זו אומות העולם רוצות להצטרף לאמונה בה' בגלל ההכרה בגדולתו, אך ישראל אינם מוכנים לחלוק באלוהיהם משום הקשר המיוחד ביניהם; וזה לשונה: "ר' עקיבא אומר: אדבר בנאותו ובשבחו של מי שאמר והיה העולם בפני כל אומות העולם. שהיה אומות העולם שואלין את ישראל לומר: מה דורך מדרו הִתְּקַהּ בְּנֵשִׁים מה דורך מדרו שִׁפְכָה הִשְׁעָמְנוּ" (ירושלמי שבת ט, ט). שכן שאלו מתים עליו לך אתם הגוי'ן עליו? שנ' 'עַל כֵּן עָלְמוֹת אֲהָבְךָ' (שם א) – אהבוך עד מות... הרי אתם נאים, הרי אתם גבורים – בואו והתעברו עמנו. וישראל אומרים להם לאומות העולם: מכירין אתם אותו? נאמר לכם מקצת שבחו: 'דוֹדִי צִחַ אָדָמוֹס דְּגוֹל מִבְּרָכָה' (שם ה'). כיון ששומעין שכן שבחו אומרים ישראל נלכה עמכם, שנ' 'אֵהָה הֵלךְ דוֹדְךָ הִתְּקַהּ בְּנֵשִׁים אֵהָה פָּנָה דוֹדְךָ וּנְכַשְׁנוּ עִפְךָ' (שם ו א). וישראל אומרים להם אין לכם חלק בו – אלא 'דוֹדִי לִי וְאֵנִי לִי' וגו' (שם ב טז); 'אֵנִי לְדוֹדִי וְדוֹדִי לִי הִרְעָה פִּשְׁעִישִׁים' (שם ג). ראו עתה שרמל (לעיל, הע' 1), עמ' 40-42, עמ' 170 הע' 75-78. וראו הירשמן (לעיל, הע' 43), עמ' 98-99.

סיכום והערות מספר

ההיסטוריה של היחסים בין הדתות ארוכה מאוד, ויוליאנוס לא היה הפגני הראשון שטען נגד הדת היהודית והנוצרית, וכמו קודמיו קלסוס ופורפיריוס הוא כתב איגרת שבה העלה את טענותיו – עיקרי דבריו היו נגד הנוצרים אך לצורך ניגוח הנוצרים היה עליו להתייחס גם לדת היהודית. כפי שציניתי, יחסו של יוליאנוס ליהודים ולדת היהודית היה דו־ערכי: מצד אחד שיבח את היהודים על קיום המצוות שלהם ועל שמירת החוק ומצד שני טען שהתרבות והפילוסופיה ההלניסטית נעלים על המסורת היהודית. הטענות שיוליאנוס העלה, שעמדתי עליהן בדבררי, לא היו מיוחדות לו דווקא ולפיכך ניתן לומר כי אין בדבריו חידוש וכי טענות אלה עלו כבר על ידי נוצרים ויהודים כאחד. לשון אחר: הביקורת על התפיסה הדתית המונותאיסטית של היהדות היתה ביקורת מבית ומחוץ, והמהלך הביקורתי הבוחן התרחש לעתים בד בבד במוקדים שונים – הן על ידי תומכי הדת הן על ידי מתנגדיה.

ממסקנה זו עולות מספר שאלות מרכזיות הנוגעות ליחסים בין-דתיים ולמקורות השראה. ראשית, האם האבחנה כי מגמות דומות קיימות בד בבד בקבוצות שונות מעידה על השפעה של קבוצה תרבותית אחת על שכנתה? שנית, האם יש לדבר על פולמוס רק כאשר יש בו צד מוגדר מנגד או שיתכן פולמוס סמוי או פולמוס פנים-דתי? ושלישית, במה תורמת ההבחנה של פולמוס להבנת המציאות ההיסטורית, להבנת המקורות הנידונים, ולהבנת הלך הרוח של מחבריהם? אלו גושן-גוטשטיין טוען כי ראיית מקור כמקור פולמוסי מפריעה למהלך הפרשני של הבנתו – מקור יכול להיות "מקבילה" גם ללא מטען פולמוסי; ובלשונו: "הקביעה שאמירה מסוימת היא פולמוסית מסמנת אותה אמירה במטען ערכי ורעיוני העלול לגרום לנו להתעלם מתכניה הייחודיים של אותה אמירה. אנו עלולים להחמיץ את המסר המכוון במאמר נתון מתוך שמעיינינו נתונים לאיתור הפולמוס... קריאתם של טקסטים שנוצרו מבית בראי החוץ עלולה איפוא להחמיץ את המהותי בטקסטים אלו ולסלף את הבנתם".

חיבורו של יוליאנוס "נגד הגליליים" הוא פולמוסי בהגדרתו – יוליאנוס הרי ציין בפירושו כי הוא יוצא נגד התפיסות הנוצריות; וזהו אופן אחד של פולמוס. אך חיבורו של יוליאנוס, והעדות כי חז"ל במקרה זה התחבטו בשאלות דומות, תורמים להבנת עולמם של חז"ל ולא רק להבנת עולמו של יוליאנוס. המונח "פולמוס סמוי", שהירשמן מדבר עליו,⁴⁹ מתייחס למקרה שבו "הצד שכנגד" אינו מופיע במפורש במקור הנידון אך ניתן לשחזר את הרקע שלו ואת הטענה שכנגדו – וכך ניתן לראות את דברי יוליאנוס וקודמיו כמעין רקע לדרשות חז"ל הנזכרות, שחלקן מתייחסות במפורש לדיאלוג הבינ־דתי. באופן

49 הירשמן (לעיל, שם), נספח ח'. [ראו עוד על פולמוס גם בחוברת זו, עמ' 174 הע' 18].

דומה אפשר לטעון ביחס למקורן של מספר דרשות בפסיקתא רבתי: אלו דרשות אנטי-נוצריות המעידות על היכרות כלשהי⁵⁰ עם הטענות הנוצריות ומתייחסות לאירועים היסטוריים כגון תוכניותיו של יוליאנוס לבנות את בית המקדש מחדש; אמנם, "יש להדגיש שאין אנו טוענים שבעלי המסורות או העורכים של הפסיקתא הכירו את פרטי הפרטים של הפרשנות הנוצרית. עם זאת נראה שהכירו לפחות את הקווים הכלליים של פרשנות זו ובמיוחד את דבריהם על ירושלים".⁵¹ שורץ זהיר דיו שלא לומר עד כמה הכירו חז"ל את התפיסות הנוצריות, אולם עיקר טענתו היא שהיתה היכרות כלשהי עם תפיסות אלה וכי היכרות זו והמציאות ההיסטורית הם שהניעו את הדרשה.

עד כאן טענתי ביחס להיכרותם של חז"ל את הפרשנות הנוצרית והפגנית אך יש לבחון את המקורות שהשפיעו על יוליאנוס. כפי שצינתי, יוליאנוס היה שייך למסורת ארוכה של מתקפות פגניות על הדת הנוצרית, וסביר להניח שהכיר את כתביהם של קלטוס ופורפיריוס, לפחות כפי שהובאו על ידי נוצרים. השאלה שנותרת היא על היכרותו של יוליאנוס את המקורות היהודיים: האם ייתכן שהיתה היכרות כזו? קשה לענות על שאלה זו לאור הדוגמאות שהבאתי משום שניתן לומר שהסוגיות הנידונות הן שאלות בסיסיות שעולות בכל הקשר תאולוגי מונותאיסטי, אך שאלה זו מחדדת את סבך הקשרים בין הדתות והתרבויות השונות.

על יוליאנוס אנו יודעים מכתביו וממקורות חיצוניים, ועל חז"ל אין אנו יודעים הרבה לבד ממה שבא ביצירה הספרותית שהם הורישו לנו. הרצון לעגן את דרשות חז"ל במציאות היסטורית נובע הן מן השיח הפולמוסי הן מן השאיפה לתיאור היסטורי לכשעצמו, אם כן מה ניתן ללמוד מדרשות אלה על המציאות ההיסטורית של חז"ל? שאלה זו נידונה רבות בספרות המחקר ואין טעם להאריך בה,⁵² אך אעיר כאן על עניין

50 אדגיש: "כלשהי". כלומר היכרות עם מקור כלשהו יכולה להיות גם מכלי שלישי ורביעי, ואף מעומעמת ביותר מבחינה עניינית, עד שהמתפלס מדמה לעצמו את תוכנו של המקור.

51 ראו שורץ (לעיל, הע' 16), עמ' 33.

52 לדיון בשאלת המהימנות ההיסטורית של המקורות החז"ליים ראו מעט מהרבה: Alon Goshen-Gottstein, *The Sinner and the Amnesiac: The Rabbinic Invention of Elisha ben Abuya and Eleazar ben Arach*, Stanford, Cal. 2000, עמ' 21-1; יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 242; שמא יהודה פרידמן, "לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי", ספר היכרון לרבי שאול ליברמן, בעריכת ש"י פרידמן, ירושלים תשנ"ג, עמ' 119-164 [=הנ"ל, סוגיות בחקר התלמוד הבבלי – אסופת מחקרים בענייני מבנה, הרכב ונוסח, גיריורק וירושלים תש"ע, עמ' 389-432]; Jacob Neusner, *Three Questions of Formative Judaism: History, Literature and Religion*, Leiden 2002, עמ' 24-94. וראו ישראל חזני, "הערות לסיפורי ר' שמעון בן יוחי ובנו בפסיקתא דרב כהנא 'יהי בשלח'", משלב, בטאון ישיבת הקיבוץ הדתי בעין צורים, מכ (תש"ע): <http://sites.google.com/site/mishlabim/>, בדברי הפתיחה ובהערות 6, 20 (בסופה), ובנספח להערה 6 [וראו עתה שרמר (לעיל, הע' 1), עמ' 21-19].

אחד ששייך לסוגיית הפולמוס והוא בחינת השאלה על מקורן של השפעות, אם הן דווקא חיצוניות או שמא פנימיות. חיים סולוביצ'יק, במאמרו על התפתחות איסור "סתם יינם" בימי הביניים עוסק בשאלה דומה, "האם יוכלו 'חיבורים הלכתיים' לדבר היסטוריה?", והוא מציע שני קני מידה לבחינת השינוי ההיסטורי: הראשון הוא כאשר השינוי טבעי, כלומר תואם את הידוע לנו על הכותב, והשני הוא כאשר השינוי אינו טבעי, כאשר ישנה סטייה מן המהלך הנורמטיבי של הדברים ואופן הפסיקה אינו ברור; ואלו דבריו: "מיד עולה השאלה התובעת את פתרונה: מה הקשר בין שיטה זו (של רבינו תם) לבין צורכי השעה? כלום הייתה היא שיטה שהוזמן גרמה?... כללית ניתן להציע שני קני מידה... הראשון: מזגו של אדם... השני, פגם 'בלתי אופייני' לשיטה, ואני מדגיש את המלים 'בלתי אופייני'. היש בשיטה זו פגם כלשהו המביאנו להניח כי בעל ההלכה לא היה מגיע לשיטתו או לפסיקתו המחודשת, לולא טרד דבר מה את מחשבתו והסיטה, ביודעין או שלא ביודעין, ממסלולה הרגיל".⁵³

ובנידונו: קריאת דרשות חז"ל יכולה להתפרש על פי קנה המידה הראשון, מזגו של אדם. באמת, חז"ל לא חידשו דבר בהעלאת השאלות שנסקרו לעיל, שכן יוליאנוס ואחרים העלו כמותן וניתן לומר שאלו שאלות טבעיות שמתאימות לחקר תאולוגי.⁵⁴ אך מיד יש לסייג אמירה זו ולהטעים בה טעם אחר, משום שאפשר שכל העיסוק של חז"ל ב"חקר תאולוגי" נבע מהיכרותם עם העולם הסובב אותם ובעיקר עם היכרותם עם הפילוסופיה היוונית. השאלות שעלו אצל מתנגדי הנצרות, אצל נוצרים כמו קלמנס שהובא כדוגמה מן הצד הנוצרי, וכן אצל חז"ל, היו פרי המגע של הפילוסופיה היוונית בגלגולה הנאור-אפלטוני עם הדתות של ארץ ישראל. מגע זה הוא שיצר אולי את "מזגם החדש" של חז"ל בעת העתיקה. כלומר, לא תמיד קל לחתוך ולהפריד בין "מזג" לבין "פגם בלתי אופייני" – הרי כדי לזהות פגם כזה נחוץ מזג מסוים; והרבה פעמים "צבת בצבת עשויה". ההבדל בין חז"ל לבין יוליאנוס הוא בתשובות שהם בחרו לתת לשאלות, שתאמו את תפיסתם הדתית ובכך היו שונים מיוליאנוס הפגני. ומכל מקום, אף על פי שלא עסקתי בתארוך הדרשות הנידונות וברקע ההיסטורי המסוים שלהן, ההשוואה להתפתחות ההלכתית בימי הביניים מדגישה את שאלת ההתפתחות הטבעית, התפתחות שאינה

53 ראו חיים סולוביצ'יק, "היכולו חיבורים הלכתיים לדבר היסטוריה", נטועים ט (תשס"ב), עמ' 29 (תרגום של מאמרו ב-*AJS Review* 3 עמ' 153-196). [הדברים חוזרים גם בספרו "יינם" – סחר בינים של גוים – על גלגולה של הלכה בעולם המעשה, תל אביב תשס"ג, עמ' 9-10].

54 אני מדגישה כאן את החקר התאולוגי, אך יש לזכור את דבריו של שרמר (לעיל, הע' 1) על הגורמים לעיונים תאולוגיים ואמוניים במחשבת חז"ל.

פולמוסית דווקא. וההשוואה בין דברי יוליאנוס למאמרי חז"ל, גם אם אינה מעידה על פולמוס מסוים דווקא – בין-דתי או פנים-דתי – מראה כי שאלות תאולוגיות מן הסוג הנידון העסיקו את מוחם של אנשי העת העתיקה, שהתחבטו בהבנת המונותאיזם היהודי והשלכותיו החברתיות.⁵⁵

55 אף על פי שהצנתי כי בטענותיו של יוליאנוס לא היה משום חידוש, תאולוגים נוצרים המשיכו להיטרר מדבריו ולהגיב עליהם, ודבר זה מעיד שאין לבטל את דבריו וכי התקבלותו ההיסטורית של מקור כלשהו חשובה אולי יותר מאמיתות דבריו לכשעצמם. אבל לדברי יוליאנוס היה "ערך מוסף" מלבד מקומם בהיסטוריה של פולמוסי הדת, והוא מתייחד לא רק בכפירתו מבחינה תאולוגית בעיקרי הדתות המונותאיסטיות והיותו רטור מוצלח, אלא ביכולתו לשלב את תפיסותיו הפילוסופיות עם היותו איש מעשה, קיסר רומא, ולפעול לפי אמונתו.