



מיתוס ומיתולוגיה של יוון ורומא בתודעה ההיסטורית של יהודי ספרד בימי הביניים

Author(s): רם בן-שלום

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. א (תשס"א), pp. 451-494

Published by: [Historical Society of Israel/](http://www.hsi.org/)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70041003>

Accessed: 28/11/2011 07:56

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel/ is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

מיתוס ומיתולוגיה של יוון ורומא בתודעה ההיסטורית של יהודי ספרד בימי הביניים

מאת רם בן-שלום

הבא לבחון את יחסם של יהודי ספרד בימי הביניים אל המיתולוגיה והמיתוס היווניים-הרומיים ימצא התעלמות ממושכת וכמעט מוחלטת מנושא זה, אשר היה מאבני הבניין של התרבות האירופית. ההתעלמות של היהודים נמשכה עד לשלהי המאה הט"ו וראשית המאה הט"ז. הראשונים שהכירו בחשיבות המיתולוגיה ושיבצוה בשיטתיות בכתביהם היו אברהם זכות (נפטר בשנת 1514) ויצחק אברבנאל (1437-1508).¹ ניתן היה להסביר את 'התפרצות' המיתולוגיה אל תוך העולם היהודי של חצי האי האיברי, בראש ובראשונה, בהשפעתם של זרמים רדיקליים נון-קונפורמיסטיים בחברה היהודית, שזכות ואברבנאל לכאורה השתייכו אליהם. ואולם, יש לדחות את ההשערה הזאת על הסף. זכות ואברבנאל נמנו עם אותו חוג חברתי-אינטלקטואלי בציבור היהודי בקסטיליה ובפורטוגל שניתן להגדירו כקונפורמיסטי, מבחינה תרבותית ודתית, למרות פתיחותו הגדולה כלפי התרבות הנוצרית. שניהם היו אמונים מצד אחד על ההתפתחויות המדעיות החדשות של המאה הט"ו (כל אחד ואחד על פי תחומי התעניינותו), ומצד אחר הם היו נטועים לעומק במקורות היהדות, ולא הזניחו את העיסוק האינטלקטואלי במסורת הדתית על חשבון חכמות חיצוניות. בפעילותם המדעית הם גם היו רחוקים מהעיון הפילוסופי ('האורואיסטי') הקיצוני, וברגע המשבר של גירוש ספרד, למרות הפיתוי הגדול של הסביבה הנוצרית והעמדות הבכירות שתפסו בין הנוצרים, בחרו לדבוק ביהדות ולעזוב את גבולות קסטיליה.² יש לחפש אפוא הסבר אחר להופעתו של המיתוס הפגני בלבו של הממסד היהודי בספרד בסוף המאה הט"ו.

* ברצוני להודות לאורה לימור ולגרמי כהן על עצותיהם המועילות.

1 כפי שנראה בהמשך, גם בתקופות קודמות היו יהודים שרשמו פרקים אחדים מן המיתולוגיה היוונית-הרומית, ואף היו ערוצים אוראליים שדרכם התגלגל הידע המיתולוגי בין היהודים. לעומת זאת, בכתבי זכות ואברבנאל תפסה המיתולוגיה מקום ניכר ומובחן, והדבר מלמד על החשיבות שייחסו לנושא זה. על מיתוסים יווניים בחוגי המקובלים ראו למשל: מ' אידל, 'המסע לגן עדן: גלגוליו של מוטיב מהמיתוס היווני לתחום היהדות', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ב (תשמ"ב), עמ' 7-16. אידל דן במיתוס על הריגתו של אסקולפיוס באמצעות הברק של זאוס. וראו להלן, עמ' 456-457, הערה 19, על המיתוס של פרומתאוס.

2 על אברהם זכות ראו: F. Cantera Burgos, *El Judío Salamantino Abraham Zacut – Notas para la Historia de la Astronomía en la España Medieval*, Madrid 1931; idem, *Abraham Zacut – Siglo XV*, Madrid 1935; A.A. Neuman, 'Abraham Zacut, Historiographer',

[ציין – רבעון לחקר תולדות ישראל, שנה סו (תשס"א)]

ההסבר לעיסוק של זכות ואברבנאל במיתולוגיה יוצע בהמשך, לאחר דיון מפורט בחומר המיתולוגי המצוי בחיבוריהם. ברם, תחילה יש לבחון את תופעת ההתעלמות היהודית מן המיתולוגיה במשך מאות בשנים. לכאורה מובן הדבר. ניתן היה לצפות שבימי הביניים, כמו בתקופות קודמות, ידחו יהודים על הסף את המיתוס הפגני. יש לדון אפוא בקצרה ביחסם של היהודים למיתולוגיה בתקופת המשנה והתלמוד.

חכמי התלמוד הכירו את האלים ואת הטקסים האליליים השונים שרווחו במזרח התיכון בימיהם. ואולם, האל המייצג את הפנתאון היווני-הרומי בספרות התלמודית היה בדרך כלל מרקוליס (כנראה מרקוריוס). שמות שאר האלים הופיעו רק לעתים נדירות. הדיון התלמודי באלים בא בדרך כלל תוך כדי שיח הלכתי, שנועד לצמצם את מגעם של היהודים עם הגויים בחגים הפגניים. בכך נבדלו חכמי התלמוד מסופרי היהדות ההלניסטית (למשל פילון האלכסנדרוני ויוספוס פלביוס) ומאבות הכנסייה, שהתקפו בכתביהם את האלים של יוון ומצרים תוך הסתמכות על הספרות היוונית. הנוצרים השתמשו בביקורת היוונית הקדומה על האלילות, והדגימו את הבלותם של האלים על פי סיפורי ההבאי הכלולים בכתבי הומרוס. בתלמוד, לעומת זאת, לא ניכר רישום ממשי של המיתולוגיה ההומרית.³ יחד עם זאת היו גם גישות יהודיות אחרות, והן משתקפות בעיקר בממצא הארכיאולוגי. למן המאה הג' לסה"נ ניתן למצוא בבתי הכנסת, בבתי הקברות ובבתי המגורים היהודיים, בארץ ישראל ובתפוצות, דמויות וסצינות מן המיתולוגיה הפגנית.⁴ יורם צפרייר הסביר את המתירנות היהודית ביחס לסמלים הפגניים כעמדה ליברלית הנובעת מביטחון עצמי ומחוסן רוחני. מצד אחד, הלכה

Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the Occasion of his Seventy Fifth Birthday, Jerusalem 1965, English Section, II, pp. 597–629; ע' שוחט, 'ר' אברהם זכות בשיבת ר' יצחק שולאל בירושלים', ציון, יג-יד (תש"ח-תש"ט), עמ' 43–46. על יצחק אברבנאל ראו: י' בער, 'דון יצחק אברבנאל ויחסו אל בעיות ההיסטוריה והמדינה', תרביץ, ח (תרצ"ז), עמ' 241–259; B. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel – Statesman & Philosopher*, Philadelphia 1972; E. Lawee, 'On the Threshold of the Renaissance: New Methods and Sensibilities in the Biblical Commentaries of Isaac Abarbanel', *Viator*, XXVI (1995), pp. 283–319; E. Gutwirth, 'Don Ishaq Abravanel and Vernacular Humanism in Fifteenth Century Iberia', *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, LX (1998), pp. 641–671

3 ראו: ש' ליברמן, 'יוונית ויוונית בארץ-ישראל, ירושלים תשמ"ד', עמ' 236–252. עיינו: א"א הלוי,

ערכי האגדה וההלכה לאור מקורות יווניים ולאטיניים, ירושלים תשמ"א, ג, עמ' 79–135; צ"א וולפסון, פילון: יסודות הפילוסופיה הדתית והיהודית, ירושלים תש"ל, א, עמ' 18–27; ד' רוקח, היהדות והנצרות בראי הפולמוס הפאגאני, ירושלים תשנ"א, עמ' 28–40; M. Goodman, 'Palestinian Rabbis and the Conversion of Constantine to Christianity', *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, eds. P. Schäfer & C. Hezser, II, Tübingen 2000, pp. 1–9

4 ראו: E. Goodenough, *Jewish Symbols of the Greco-Roman Period*, I–XIII, New York 1953–1968. השיגו על מסקנותיו י' לוי, 'מפעלו של גודינאף – סמלים יהודיים בתקופה היוונית-הרומית', קדמוניות, ה (תשל"ב), עמ' 66–67; א"א אורבך, 'הלכות עבודה זרה והמציאות הארכיאולוגית וההיסטורית במאה השנייה ובמאה השלישית', ארץ ישראל, ה (תשי"ט), עמ' 189–205; י' צפרייר, ארץ-ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, ב: הממצא הארכיאולוגי והאמנותי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 186, 219–216. עיינו גם: ז' וייס, 'בין פגניזם ליהדות. לזיהוים של תושבי בית

וגברה ההכרה באפסותם של אלילי האבן בקרב רבים מן הפגנים, ומצד אחר, קטנה הסכנה של עזיבת הדת היהודית ואימוץ הדת האלילית.⁵ הדים לגישה ליברלית זו ניתן למצוא גם בתלמוד ובמדרש.⁶ ואולם, הגישה הזאת כלפי המיתולוגיה נעלמה בימי הביניים המוקדמים, ונותרה בעינה הגישה התלמודית השוללת.⁷

התעלמותם של היהודים מן המיתולוגיה לא צריכה אפוא לעורר כל תמיהה, לאור הגישה התלמודית השוללת. כמו כן, לאור גישות רווחות במחקר על חוסר העניין של היהודים בהיסטוריה,⁸ לא היתה כל סיבה להניח שדווקא ההיסטוריה הרחוקה של עמי יוון ורומא, הרצופה אגדות וסיפורי אלים, היא זו שתבוא לידי ביטוי בהגות היהודית. יתר על כן, ניתן היה גם לצפות שהיהודים לא יגלו כל עניין במיתולוגיה, בהשפעת השיטות הפילוסופיות של ימי הביניים, ששללו את ההגשמה וחתרו לתפיסות מופשטות של האלוהות. ואולם, העיסוק הרב במיתולוגיה בכתבי אברהם זכות ויצחק אברבנאל מלמד שההנחות הללו נכונות רק בחלקן. אם כן, לא את שאלת ההתעלמות יש לברר, אלא את סיבת הופעתה של ההתעניינות במיתולוגיה בסוף המאה ה־17. אף יש לשאול: האם ניתן להתייחס לתופעה זו כ־נקמתו של המיתוס במנצחיו, כלשונו של גרשם שלום, בהסבירו את הופעתו המחודשת של המיתוס בחוגי המקובלים הראשונים.⁹ תשובה לכך תוצע בהמשך הדברים, לאחר בחינת המידע המיתולוגי שבחיבורי זכות ואברבנאל.

לשם הבנת נוכחותו של המיתוס הפגני בחיבורים יהודיים בימי הביניים, יש להבהיר קודם כל כיצד התייחסו הנוצרים במערב אירופה אל המיתולוגיה היוונית-הרומית בכלל ואל פנתיאון האלים בפרט. לכאורה, צריך היה לגלות את אותם דפוסי אנטי מיתולוגיים גם בחברה הנוצרית, שהרי הנצרות היא דת מונותאיסטית, ובימי הביניים התפתחו גם בתוכה מגמות פילוסופיות שחתרו להפשטת דמותו של האל. ואולם, הוברר זה מכבר שביטויי המיתולוגיה הידועים כל כך בעולם הנוצרי, מן האמנות ומן הספרות של תקופת הרנסנס, לא היו תופעה

דינויסוס בציפורי הרומית, קתדרה, 99 (תשס"א), עמ' 7–26, ושם בהערות ספרות נוספת על סוגיה זו.

5 צפריר, שם, עמ' 218–219.

6 אורבך (לעיל, הערה 4), בעיקר עמ' 398–402.

7 אורבך, שם, עמ' 198, 402–404.

8 ראו: י"ח ירושלמי, זכור – היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי, תל אביב תשמ"ח, עמ' 49–76. על הסתייגויות מגישתו של ירושלמי עיינו: ע' פונקנשטיין, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל אביב 1991, עמ' 13–30; R. Bonfil, 'How Golden was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography', *Essays in Jewish History (=History and Theory)*, ed. A. Rapoport-Albert, pp. 78–102 [1988], 27; ר' בן-שלום, דימי התרבות הנוצרית בתודעה ההיסטורית של יהודי ספרד ופרובנס (המאות השתים-עשרה עד החמש-עשרה), חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת תל-אביב, 1996, עמ' 13–1.

9 ראו: ג' שלום, פרקי-יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 86–112, ובעיקר עמ' 97; G.G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1961, p. 35. עיינו גם: מ' אידל, קבלה – היבטים חדשים, ירושלים ותל אביב תשנ"ג, עמ' 172–181.

חדשה במערב אירופה, אלא שיאו של תהליך תרבותי-פרשני ממושך, שתחילתו עוד בעת העתיקה המאוחרת והמשכו בימי הביניים.

הנצרות אימצה כבר בראשיתה, בכתבי האפולוגיה ואבות הכנסייה, את הגישה למיתולוגיה של אוהמרוס (Euhemerus), שחיבורו האבוד ('הרשימה הקדושה', *Hiera Anagraphé*), מתחילת המאה ה' לפני סה"נ, היה מהספרים היווניים הראשונים שעובדו ותורגמו ללטינית ברומא (בידי קווינטוס אניוס [Ennius]), במחצית השנייה של המאה ה' לפני סה"נ. בחיבור זה נעשה ניסיון להסביר את המיתולוגיה באופן רציונלי: על פי אוהמרוס היו האלים, ובראשם זאוס, מלכים קדמונים, נסיכים ואישים דגולים. הם תרמו רבות לרווחת האדם, ולכן, כאות תודה, הם זכו לאחר מותם לכבוד רב ולהערצה. במשך הזמן נשתכח טעם ההערצה, הם הועלו לדרגת אלים, ובני האדם החלו לייסד לכבודם פולחנים דתיים.¹⁰

בתחילה היו לאוהמריסם (Euhemerism) הנוצרי מטרות פולמוסיות כלפי הפגנים (למשל אצל לקטאנטיוס [Lactantius]), בתחילת המאה ה' לסה"נ), אבל עד מהרה הוא איבד את הגוון הפולמוסי והפך לכלי עזר במחקר ההיסטורי. המגמה ההיסטוריוציסטית הזאת מצויה כבר בראשית המאה ה', ב'היסטוריה הכנסייתית' (*Historia ecclesiastica*) של אוסביוס (Eusebius, 260–340 בערך), שבה הוא ביקש להראות באופן אפולוגטי שההיסטוריה המקראית קודמת בזמן להיסטוריה של הפגנים. בראשית המאה ה' נקטו בשיטה זו, למשל, הירונימוס (Hieronimus, 342–420 בערך) ופאולוס אורוסיוס (Paulus Orosius, בערך 385–420). ואולם, הביטוי השלם הראשון ליישום האוהמריסטי של ההיסטוריה נמצא בכתבי איזידור מסיביליה (Isidorus Hispalensis, 560–636 בערך). ב'אטימולוגיות' שלו, בפתיחת הפרק 'על אלילי הגויים' (*De diis gentium*), קבע איזידור: 'אלו שהפגנים טוענים שהם אלים היו אז בני אדם רגילים' (*Quos pagani deos asserunt, homines olim fuisse*)¹¹. איזידור מיקם את הדמויות ההירואיות מן המיתולוגיה, חלוצי הציוויליזציה האנושית מפרומתאוס ואילך, לצד דמויות מקראיות כמו האבות, השופטים והנביאים, ויצר בכך רצף מתמשך ומשותף של היסטוריה 'חילונית' וקדושה. אף שהיו גם דעות אחרות,¹² כמעט כל הכרוניקאים בימי הביניים שכתבו היסטוריה אוניברסלית הלכו בעקבותיו של איזידור. ביניהם נזכיר שניים מהחשובים ומהמשפיעים ביותר: פטרוס קומסטור (Petrus Comestor), ב'היסטוריה הסכולסטית' (*Historia scholastica*), לערך בשנת 1160, ווינסנט דה בובה (Vincent de Beauvais), ב'אספקלריה ההיסטורית' (*Speculum historiale*), בשנים 1244–1256 לערך.

כחלק מהגישה ההיסטורית האוהמריסטית התפתחו בימי הביניים תפיסות 'אתנוגניות',

10 גישה אוהמריסטית להתפתחות האלילות היוונית מצויה באיגרת אריסטיאס, קלד–קלד. עיינו: הספרים החיצונים, מהדורת א' כהנא, תל אביב 1956, ב, עמ' מז.

11 ראו: Isidori Hispalensis Episcopi, *Etymologiarum sive originum*, VIII, XI, ed. W.M. Lindsay, Oxford 1911, I.

12 ראו למשל: Gregorius Episcopus Turonensis, *Miracula et opera minora, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum*, ed. B. Krusch, Hannover 1969, I, 2, Liber in Gloria Martyrum, p. 37.

שהפכו את הגיבורים המיתולוגיים (כמה מהם חצאי אלים) לאבות הקדמונים של העמים השונים במערב אירופה. מהגיבורים הקדמונים הללו השתלשל הגזע ומהם גם שאבו העמים השונים את התהילה. כבר בימי הפרנקים המרובינגים, לערך בשנת 660, בחיבור 'היסטוריה של הפרנקים' (*Historia Francorum*), המיוחס לפרדגאריוס (Fredegarius), הומצא הגיבור הטרויאני פרנקיון, אחיו של איניאס, שהפך למייסד הממלכה הפרנקית בין נהר הריין לנהר הדנובה. אגדה זו הפכה לחלק בלתי נפרד מן התודעה האתנית וההיסטורית במערב אירופה. לאחר מכן הומצאו שושלות יוחסין שונות עבור כמה מבתי המלוכה והאצולה. כך, למשל, נסיכי רוונות בורגונדיה החשיבו את עצמם לצאצאי הרקולס, שעבר דרך ארצם בדרכו לחצי האי האיברי ונשא שם לאשה את אחת מבנות האצולה הבורגונדית. למעשה, כמעט כל עם במערב אירופה הצליח לייחס לעצמו גיבור מיתולוגי קדום. על פי החיבור הפופולרי 'מופתי גאליה ונפלאות טרויה' (*Illustrations de Gaule et singularités de Troie*); נכתב בשנים (1512–1500), מאת ז'אן לה מאר דה בלו' (Jean Le Maire de Belges), היו הברטונים צאצאיו של ברוטוס (Brutus), המלך הראשון בבריטניה, ההיספנים צאצאי הספרוס (Hesperus), האיטלקים צאצאי איטלוס (Italus), בני ברבנט (Brabant) צאצאי בראבו (Brabo), הטוסקנים צאצאי טוסקוס (Tuscus) והבורגונדים צאצאי הרקולס.¹³

לצד הגישה האוהמריסטית, התקיימו בימי הביניים גם תפיסה פסיקלית-אסטרולוגית של המיתולוגיה ותפיסה מוסרית-אלגורית לסיפורי האלים. למן המאה הי"ב הוכרה יותר ויותר חשיבותו של אובידיוס וספרו 'מטמורפוזות' (*Metamorphoses*). כפואמה (*Ovide moralisé*) (מאת מחבר אנונימי מתחילת המאה הי"ד), למשל, נתפסה האלה דיאנה באופן אלגורי כשילוש הקדוש, והאלה קרס המחפשת אחר פרוסרפינה נתפסה ככנסייה, המבקשת להחזיר לחיק האמונה את הנשמות התועות. מוסר ואמיתות תיאולוגיות פעלו אפוא תחת מסווה של מיתוס ושל מעשי האלים. חיבור חשוב שאיחד את הגישות השונות כלפי המיתולוגיה היה ספרו של ג'ובני בוקאצ'ו, 'הגנאלוגיה של האלים' (*De genealogia deorum gentilium*). החיבור נכתב במחצית השנייה של המאה הי"ד, ועד לאמצע המאה הט"ז שימש את חיבור המשכילים במערב אירופה כמאגר הידע העיקרי שממנו שאבו את ידיעותיהם על האלים.¹⁴

- 13 הדיון באוהמריסם הנוצרי הסתמך עד כאן על: J. Seznec, *The Survival of the Pagan Gods – The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*, Princeton 1961, pp. 11–25 (פורסם במקור: *Institute, XI, London 1940*); הציטוט להלן על פי המהדורה האנגלית. על פרנקיון וטרויה עיינו גם: C. Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris 1985, pp. 20–21; א' לינדר, 'שארל השמיני ודמות המלך האידיאלי לפי ה"אופוס דוידיקום"', זמנים, יא (1983), עמ' 32–35.
- 14 סזנק, שם, עמ' 90–93, 104, 220–224. על ה'גנאלוגיה של האלים' ראו במבוא של C.G. Osgood, *Boccaccio on Poetry. Being the Preface and the Fourteenth and Fifteenth Books of Boccaccio's Genealogia Deorum Gentilium*, New York 1956, pp. XI–XLIX של בוקאצ'ו היה מוכר היטב בקסטיליה במאה הט"ו. עיינו: A. Gómez Moreno, *España y la Italia de los humanistas, Primeros ecos*, Madrid 1994, p. 158; idem, *El Prohemio e Carta del Marqués de Santillana y la teoría literaria del s. XV*, Barcelona 1990, pp.

א. מיתולוגיה אצל אברהם זכות

הקורא ב'מאמר ששי' שב'ספר יוחסין'¹⁵ של אברהם זכות לומד פרק נכבד במיתולוגיה היוונית-הרומית. אמנם הסיפורים מסופרים שם בתמציתיות, ולעתים לוקים באי דיוקים, אך לאור מיעוט ההתייחסויות אל המיתולוגיה בחיבורים עבריים מימי הביניים, היה בכך משום תרומה חשובה ביותר לחשיפת היהודים לידע ההיסטורי-המיתי.

מסופר שם על מינרבה (אתינה) אלת החכמה והמלחמה: 'ואז היתה מיניריבה [Minerva], ששמה טריטונא... והיתה חכמה, ועשתה מעשים זרים, ושמוה לאלוה דיישא, והיא סידרה חכמת המלחמות, והיא עשתה המצאות לחשבון';¹⁶ על דיאנה, בתו של יופיטר ואחותו של אפולו: 'ואז היתה דיאנא, בת גופיטר, אחות השמש ושמוה אלוה';¹⁷ על קרס ('סירוש') היא דמטר, אלת היבול, שלימדה את בני האדם לראשונה כיצד לזרוע ולעבד את האדמה: 'באה אשה חכמה ששמה סירוש... והיא לימדה החרישה בשוורים, וכיצד יזרעו, וכיצד יעשו לחם מחטה, שקודם לזה היו אוכלין בשר וכדומה, והיתה כמו אלוה להם, וקורין לה פרישיפינא, ר'ל (=רוצה לומר) אלוה פירות הארץ';¹⁸ על פרומתאוס, שהביא לבני האדם את האש ולימדם חכמות רבות אחרות:

ובשנת ג' אלף ות"כ היה החכם פרומטיאוש, והוא למד התכונה בהרים, ולימדה למלכות שירייא בזמן ההוא, והוא הוציא האש מהאבן, והוא לימד שיהא הטבעת באצבע רביעי ששם וריד הלב לשמחו. ואז היה דת ברומא, השופטים והשרים ישימו טבעת של זהב, והאחרים מכסף, והעבדים מברזל, וכלם שבחו לזה החכם.¹⁹

95–97; J. Piccus, 'El traductor español de "De Genealogia Deorum"', *Homenaje a Rodríguez Moñino*, Madrid 1966, II, pp. 59–75. על אובידיוס עיינו להלן, הערה 63.

ראו: J.L. Lacave, 'Las fuentes cristianas del Sefer Yuhasin', *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1969, pp. 92–98.

16 אברהם זכות, ספר יוחסין השלם, מהדורת צ' פיליפאוסקי, מהדורה שנייה, עם מבוא מאת א"ח פריימאן, פרנקפורט ע"נ מין תרפ"ה, עמ' 233, טור ב. עיינו: איזידור, אטימולוגיות (לעיל), הערה 11, 8, עמ' 78–71, ed. G.A. Giovanni Boccaccio, *Concerning Famous Women*, VI, pp. 14–15. Guarino, London 1964. כינויה של אתנה היה הטריטונית. ייתכן שהמעשים הזרים קשורים למסופר עליה אצל מרקוס טוליוס קיקרו, שהרגה את אביה כשניסה לחלל את תומתה. ראו: מרקוס טוליוס קיקרו, על טבע האלים, ג, 59, תרגמה א' קציר, רמת גן תשנ"ב, עמ' 169.

17 יוחסין, שם, עמ' 233, טור ב. ראו: איזידור, אטימולוגיות, שם, 56. עיינו: קיקרו, שם, 58, עמ' 168.

18 יוחסין, שם. כאן בלבד זכות (כנראה על פי המקור שלפניו) בין קרס לבתה פרוסרפינה, שנקשרה אף היא לפולחן האדמה ועונות השנה. ראו: איזידור, אטימולוגיות, שם, 59–68. קרס ופרוסרפינה מופיעות שם יחדיו. על התאחדות הדמויות של קרס ופרוסרפינה עיינו: J.G. Frazer, *The Golden Bough – A Study in Magic and Religion*, New York 1929, II, pp. 397–398. החרישה בבקר יוחסה לקרס בפי אראטוס, והיא נזכרת אצל אובידיוס, מטמורפוזות, ה, 342–341, תרגם ש' דיקמן, ירושלים תשכ"ה, א, עמ' 197. על פירוש שמה ראו: איזידור, אטימולוגיות, שם: 'Proserpinam, quod ex ea proserpian fruges'; קיקרו, שם, ב, 66. עיינו גם: בוקאצ'ו (לעיל), הערה 16, ה, עמ' 11–13.

19 יוחסין, שם, עמ' 234, טור א. הסיפור על פרומתאוס שלימד את בני האדם לעונד טבעות, ועל חוק

על הטיטן אטלס ('אנטרש') ושבע בנותיו (הפליאדות):

ואנטרש שהיה חכם וי"א (=יש אומרים) שהיה בנו מפרומיטאיס, שידע הרבה בעיון התכונה, והוא בארץ יון התחיל ללמוד התכונה עד שאמרו עליו שהיה מגיע השמים, והיה לו שבע בנות: הא' נקראה מאיה... והבת השני נקראת איליקטא. והבת הג' אישטוניפייש... והד' והה' והו' והז' שמם פידא, וזה אנטרש מלך בתושכנא אצל פלוריסא ופרמא בשנת ג' אלף ותרי"י.²⁰

על שלושה אלים (מלכים) שונים הנקראים יופיטר,²¹ על ארבעה אלים בשם מרקוריוס, וביניהם 'מירקוריו האחרון, שנת ג' אלף ותת"ק, והוא המציא חכמת הנגון, היא המושיקא';²² על סטורנוס ופלוטינוס מלך השאול ('שר גיהנם'): 'ואז היה פלוטין, שנקרא שר גיהנם מפני שלא הביט לשום חכמה ועסק בעבודת האדמה, והיה בנו של שתורנו, אחיו של גופיטר';²³ על עלילותיו של הרקולס, מאז הרג את הנחשים כשהיה תינוק בעריסה, ושתיים-עשרה 'עבודות הפרך' שהוטלו עליו: 'אירקוליש האחרון הענק, שנת ג' אלף ותתמ"ה, וזה הרג לנחשים כשהיה קטן בעריסה, וכן הרג האריה, ועשה י"ב דברים רשומים מומן יהושע עד חרבן טרויאי';²⁴ על הפנאטס ('פאיטאש'=Penates) שהיו אלוהויות רומיות קדומות;²⁵ על המוסיקאי פלאימון, בנו של אפולו: 'ואז היה פילימון, וסידר כלי הניגון הנקרא קודו';²⁶ על

ענידת הטבעות ברומא, נלמד מאיזידור, אטימולוגיות, שם, יט, לב, 1-3. 'ציון כי המיתוס של פרומתאוס (והעורבים שניקרו בגופו) התגלגל, 'מפי גוי ערל', לחיבורו של ר' יצחק בן שמואל דמן עכו, אוצר החיים, וזכה לפירוש על דרך הקבלה. ראו: מ' אידל, 'פרומיתאוס בלבוש עברי', אשכולות, סדרה חדשה, 6-5 (תשי"ם-תשמ"א), עמ' 119-122. עיינו גם: G.G. Stroumsa, 'Myth into Metaphor: The Case of Prometheus', *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions. Dedicated to R.J. Zwi Werblowsky*, eds. S. Shaked et al., Leiden 1987, pp. 309-323

20 יוחסין, שם, עמ' 234, טור א. עיינו: איזידור, אטימולוגיות, שם, ג, כה, 1; ה, לט, 9. ואולם אטלס היה אחיו של פרומתאוס. עיינו: R. Graves, *The Greek Myths – Combined Edition*, London 1992, 39, a, p. 143

21 יוחסין, שם, עמ' 233, טור ב - 234, טור א; וראו להלן, עמ' 464.

22 יוחסין, שם, עמ' 234, טור א - 235, טור א. עיינו: איזידור, אטימולוגיות (לעיל, הערה 11), ג, כא, 6; ה, לה, 11.

23 יוחסין, שם, עמ' 234, טור ב.

24 יוחסין, שם, עמ' 235, טור א. הרקולס אחר נזכר שם כאסטרולוג חשוב ('תוכן גדול'), שחי לאחר יציאת מצרים, בזמן נדודי עם ישראל במדבר. בניו היו 'סרדיניאי וקורסיקי, ועל שמם נקראו אלה האיים שהם נגד גינובא'. עיינו: איזידור, אטימולוגיות (לעיל, הערה 11), יד, 1, 39-42. כמו כן נאמר על המלך היווני תיסאוס, יוחסין, עמ' 235, טור ב: 'והושיעם מאיביהם כמו אירקוליש'. עדות על כמה הרקולס במיתולוגיה עיינו: קיקרו, על טבע (לעיל, הערה 16), ג, 42, עמ' 162. גם על הרקולס הענק נאמר שלמד את חכמת האסטרונמיה מפי אחד הטיטנים. עיינו: גרייבס (לעיל, הערה 20), עמ' 512-513, ולהלן עמ' 467-473.

25 יוחסין (לעיל, הערה 16), עמ' 235, טור א. עיינו: איזידור, אטימולוגיות, שם, ח, יא, 99.

26 יוחסין, שם, עמ' 235, טור ב.

מלחמת הקנטאורים ביוונים;²⁷ על מדיאה: 'ונקראת מלכות מידיא על שם האשה ששמה מידיא';²⁸ על דידו, מלכת צור, שייסדה את קרתגו בעזרת טכסס עור הפר;²⁹ על הסיבילה הרומית, שהציעה את תשעת ספרי הגורל שלה למכירה למלך טרקווניוס סופרבוס:

ואז היתה אמרייה שביליאי, ותקנה ט' ספרי'ם] מהנביאו'ת]. ובאה ונכנסה לטרקיננס, המלך הידוע, ולא נתן לה המעות ששאלה בעבורם, ושרפה הג' ספרים לפניו ביום הראשון. וביום השני שרפה הג' האחרים. וביום הג' שלח לה כל המעות ששאלה, ונתנה לו הג' ספרים הנשארים. ובהם היה כתוב כל מה שיקרה לרומיים עד עולם. ואז ג'כ (=גם כן) היתה בטורקיה אישפיטימה (=septima) שביליאי, שנת תרנ"ה.³⁰

על האמזונות מסקיתיה, שחתכו את שדיהן כדי להילחם (ומכאן, לפי סברת היוונים, מקור השם אמזונה = ללא שד), ועל הזמן שבו הצליחו בני האדם לרסן את האמזונות:

ובטרטריאה שהיא שיטיא (=סקיתיה) שם היו אמזינאש, מלכות נשים שהיו חותכין הדדין להלחם, ובזמן רעו היו אמזינש בין שיטיא ואלבונישיש קרוב לאלמניא, לפי חשבונם ב' אלפים ותשע'ג, ואמזונש ר"ל (=רצה לומר) בלא דדין... ושם היו האמזונש וג' אחיות שהיה הקטנה נשאת, ומשם התחילו האנשים לשעבדם.³¹

שני סיפורים מיתולוגיים מסופרים ב'ספר יוחסין' מעט יותר באריכות מן המיתוסים שנזכרו עד כה. הראשון הוא אגדת האחים רומולוס ורמוס ואופן ייסודה של רומא:

ובשנה ההיא מלך אאוליו שילפו (=אמוליוס סילביוס)... וגירש לאחיו הגדול, והרג בן אחיו הגדול, ולבתו של אחיו עשה אותה פרושה. אבל היא ילדה לרומי ורומילו, והם הרגו למלך אאוליו שילבו, והחזירו לזקנם למלכות, שהיה מגורש. ואמו של רומי ורומילוש לא נודע עם מי שכבה וילדה תאומים, והמלך כשידע זה הרגה לאמם, שקברה בחייה, ולילדים צוה להשליך אותם לנהר. ובעבור שהיה הנהר אז גדול לא השליכום במקום אשר אמר המלך, והשליכום לשפת הנהר, ולקחם רועה אחד והביאם לאשתו שהיא זונה להניקם, וי"א (=יש אומרים) כי זאבים לקחום והניקו אותם, ואולי הוא משל לזונה שהניקתם כמו זאבה... בכ"ב שנים נבנתה

27 יוחסין, שם. וראו להלן, עמ' 468.

28 יוחסין, שם.

29 יוחסין, שם, עמ' 236, טור ב. עיינו: גרנט-הייזל, שם, עמ' 115-116; בוקאצ'ו, שם, מ, עמ' 86-92.

30 שם, עמ' 239, טור א. עיינו: איזידור, אטימולוגיות (לעיל, הערה 11), ח, 5. הסיפור על הסיבילה מופיע אצל וארו וליוויס. עיינו: י' ריידר, 'חזיונות הסבילות', הספרים החיצונים (לעיל, הערה 10), ב, עמ' שעת, שפב; ובימי הביניים, על הסיבילה Amalthea, ראו: בוקאצ'ו (לעיל, הערה 16), כד, עמ' 50-51; יוחסין, שם, עמ' 235, טור א: 'שביליאי האשה הראשונה שנתנבאה באיטליאה, שנת תתמ"ג, ולכל אשה שאמרה עתידות קורין שביליאי'.

31 יוחסין, שם, עמ' 233, טור א. המיתוס מתאר כי האמזונות היו חותכות לבנותיהן את השד הימני, כדי שיוכלו למשוך בקשת. עיינו: M Grant & J. Hazel, *Gods and Mortals in Classical Mythology. A Dictionary*, New York 1979, p. 29. התפיסה השגויה למקור השם אמזונה היתה מקובלת בימי הביניים. ראו: בוקאצ'ו, שם, יא, עמ' 24.

(=רומא) ובה ז' הרים שהיו שם ז' ערים, ורומי ורומולוס בנאוה וקראו לה על שמם, ומלכו ל"ח שנים, וי"א כי אביהם היה מארטוס, וי"א כי אביהם היה דודו מאמם, וכן נראה דעת רז"ל במדרש תלים (=תהלים) בפסוק יתום אתה הייתה עוזר.³²

גירסתו של זכות דומה מאוד לתיאור המיתוס אצל פלוטרכוס, שאסף מסורות שונות על רומולוס ורמוס – קצתן אף סותרות זו את זו.³³ זכות מציג את הגירסאות הללו, שבמקורן היווני כבר כללו את ההשערות על מקצועה של אשת הרועה (הזונה), ועל הקשר האלגורי בינה לבין הזאבה. הוא הביא שתי מסורות על זהותו של אבי האחים. הגירסה הידועה יותר מספרת שהיה זה האל מארס ('מארטוס'). בגירסה השנייה היה זה המלך אמוליוס סילביוס ('דודו מאמם'). הוא גם מנסה לאשש את אחת הגירסאות הרומיות על פי מסורת יהודית המצויה ב'מדרש תהלים',³⁴ ולפיה שני האחים היו יתומים. לדבריו, המדרש מתייבש טוב יותר עם הגירסה השנייה על מוצאו האנושי של האב (אולי בגלל השימוש במלה יתום, אבל אמוליוס היה אז בין החיים).

יש לציין התייחסות דומה אל המיתוס הרומאי כבר במאה ה"ד אצל יוסף בן דוד, הדיין מסרגוסה. בפירושו לתורה הוא התייחס למיתוס הייסוד של רומא, אבל לא שם לב לסתירה בין דבריו על אבי האחים, המצוי בין החיים, לבין 'מדרש תהלים', הקובע שהאחים היו יתומים.³⁵ גירסת יוסף בן דוד איננה מסתמכת אך ורק על מסורות יהודיות כמו 'מדרש תהלים'.³⁶ היא אמנם איננה מדויקת, ברם מצויים בה פרטים השאובים ממקורות חיצוניים,

32 יוחסין, שם, עמ' 237, טור ב – 238, טור א.

33 פלוטרכוס, חיי אישים – אנשי יוון ורומי, תרגם א"א הלוי, ירושלים תשל"א, ג, עמ' 377–386. עיינו גם: טיטוס ליוויס, תולדות רומא – ספרים א, ב, כא, כב, ל, תרגמה ש' דבורצקי, ירושלים תשל"ב, ספר ראשון, א, ד, עמ' 30–31. חיבורו של פלוטרכוס תורגם בשנת 1388 לשפה הארגונטית, ובשנת 1430 תורגם ללטינית. עיינו: A. Luttrell, 'Greek Histories Translated and Compiled for Juan Fernández de Heredia, Master of Rhodes, 1377–1496', *Speculum*, XXXV (1960), pp. 401–407; V.R. Giustiniani, 'Sulle traduzioni latine delle Vite di Plutarco nell' Quattrocento', *Rinascimento*, I (1961), pp. 3–62.

34 מדרש תהלים, מהדורת ש' בובר, וילנה 1891, י, לה, מח ע"א–ע"ב; יז, יב, פא–פב, סז ע"ב.

35 פירוש על התורה לרבנו יוסף בן דוד מסרגוסה תלמיד רבנו נסים בן ראובן (הר"ן), מהדורת ל"א פלדמן, ירושלים תשל"ג, וישב, עמ' נד–נה: 'כמו שסופר במדרש תנ"ך לים מרמוס ורומינוס שחלם אביהם בעת לידתם, ששני אורים יצאו מנחיריו שישרפו עירו אשר היה מושל בה, וכאשר הקין, הודיעוהו שילדה אשתו תאומים, ושפט שהם האורים שחלם, וצוה להשליכם ביער להמיתם, ונודמנה להם דובית והניקתם, וכשגדלו החרמו עיר אביהם, ובנו רומי, ומהם הם המשפחות הגדולות שברומי והם הדוביים'. החלפתה של הזאבה בדובית היא על פי 'דיבא', התרגום הארמי לזאב. עיינו: תרגום לישעיהו יא, ו. כבר המדרש ומקצת הפרשנים זיהו את הדוב עם הזאב. עיינו למשל: בראשית רבה, צט, ב, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1273–1274; פירוש אברהם אבן עזרא לזניאל ז, ה. מעניינת הערתו של יוסף בן דוד על שלשלת היוחסין של משפחות הדוביים ברומא, שמגיעה עד לרומולוס ורמוס. כונתו כנראה לבני אורסיני (Orsini); ושמה כונתו לציין את רשעתן של משפחות האצילים ברומא על פי תכונת הרשע המיוחסת לדוב. ראו: שם טוב בן פאלקירה, ספר המבקש, בתוך: כתבי ר' שם טוב פלקירא, האג תקל"ב [ד"צ: ירושלים תש"ל], ג, עמ' מז.

36 עיינו גם: ספר יוסיפון, מהדורת ד' פלוסר, ירושלים תשל"ט, א, עמ' 18–19. גם נוצרים, כמו הבישוף

לטיניים או בשפת הרומנס. זכות נשען בעיקר על המסורות ההיסטוריוגרפיות החיצוניות, ומציג תמונה מלאה למדי של מיתוס הייסוד הרומאי. יש להבין את עיסוקו ההיסטוריוגרפי במיתוס הרומאי כחלק מהתעניינות היסטורית ואינטלקטואלית ברומא, שהיו לה גם מניעים פוליטיים. רומא סימלה בעיני היהודים הן את הנצרות וכוחות הרשע,³⁷ הן תרבות ושלטון אידיאליים, ששימשו בסיס ויסוד לתרבות האירופית.³⁸ בד בבד ניתן לבחון את דבריו על רקע ההתעניינות של הנוצרים בפלוטרקוס – תופעה שהלכה וגברה במערב אירופה במהלך המאה הט"ו.³⁹

הסיפור השני המסופר ב'ספר יוחסין' בהרחבה רבה באופן יחסי הוא מלחמת היוונים בטרויה. מתוארות שם הסיבות להתלקחות המלחמה (משפט פריס) ונזכרים שמות הגיבורים: פריאמוס, אניאס, הקטור, אסטניקס (Astynax) בנו של הקטור, אכילאוס ופנתסיליאה (Penthesilea) מלכת האמזונות:

שנת תתקמ"ד התחילו מלחמות טרויאה... פריאמוס מלך טרויאה מלך בזה השנה של תולע, ומלך נ"ב שנים, והיו לו ששים בנים, ואיניאו שהיה בן אחיו... שנת ד' אלף ו' היה אקטור בן מלך טרויאה ובן אקטור הגבור אשטנאקטי, גבור גדול שכל אנשי יון יראים ממנו, וארקילוש היוני הרג לאקטור. ואז היתה פנטאלישיאה מלכת האמזינאש, ולימדה לטרויאהנוש מעשה המלחמה להלחם עם היונים, שנת ד' אלפים וי"ב. וכששמעה שמועת אקטור חשקה בו וירדה לשדה היונים לראותו... והוא ארקיליאוש (=אכילאוס) שהלך על טרויאה והרג לאקטור, ושאלו לאילילים בשילכו על טרויאה, ואמרו להם שילכו עם ארקילוש... ובזאת השנה התחילו מלחמות טרויאה, עם פריאמוס מלכה, ותחלת המלחמה היתה על ג' נשים יפות שזימנם המלך למשתה, שהיו קורין להם דיישאש, ובאה אחרת שלא זימנו לה, וכדי לקנטרן שלח ג' תפוחים לנשים, והתפוח היותר יפה שלח להיותר יפה כדי לתת שנאה ביניהם, וע"ז (=ועל זה) נחלקו על מי היתה היותר יפה.⁴⁰

רוג'רו מאנדוזי מאמליה (Amelia), השוו את היהודים לדוכים חזקים ורעבתנים. ראו: ר' בונפיל, במראה כסופה, חיי היהודים באיטליה בימי הרינסאנס, ירושלים תשנ"ד, עמ' 28.

37 ראו: G.D. Cohen, 'Esau as Symbol in Early Medieval Thought', *Studies in the Variety of Rabbinic Cultures*, Philadelphia-New York 1991, p. 249 (המאמר הופיע לראשונה בתוך: *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. A. Altman, Cambridge 1967, pp. 19–48).

38 ראו: בן-שלום (לעיל, הערה 8), עמ' 252–253.

39 J.A. López Férez, 'La traducción castellana de las "Vidas" realizada por Alfonso de Palencia', *Estudios sobre Plutarco: Ideas Religiosas, Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco*, ed. M. García Valdés, Oviedo 30 de abril a 2 de Mayo 1992, Madrid 1994, pp. 359–369; J. Beruga Caverio, 'El Príncipe de Viana, traductor de un tratado atribuido a Plutarco', *ibid.*, pp. 397–405, esp. 403–405; D. Rincón González, 'Los Reyes Católicos y sus modelos plutarquistas en un drama humanístico del s. XV', *ibid.*, pp. 351–358.

40 יוחסין (לעיל, הערה 16), עמ' 235, טור ב – 236, טור א. על סיפור אהבתה של פנתסיליאה להקטור עיינו: בוקאצ'ו (לעיל, הערה 16), ל, עמ' 65–66.

זכות תיאר את המיתוס של טרויה באריכות יחסית, משני טעמים. ראשית, בשל המשמעות הכרונולוגית החשובה שהעניקה לו הכרונוגרפיה הנוצרית בימי הביניים.⁴¹ חורבן טרויה היה בעיני הכרוניקאים הנוצרים, ובעקבותם בעיני זכות, לציון דרך כרונולוגי – נקודת התייחסות למאורעות היסטוריים על רצף הזמן.⁴² שנית, משום שהסיפור על טרויה תפס מקום חשוב בתודעה ההיסטורית של אירופה הנוצרית וספרד. המיתוס הטרויאני היה מוכר בימי הביניים בעיקר בגירסה הצרפתית המחורזת של בנואה דה סנט-מור (Benoît de Sainte-Maure), 'הרומן של טרויה' (*Roman de Troie*, לערך 1160), או בגירסה הלטינית המזוקקת והסמכותית, 'סיפור חורבנה של טרויה' (*Historia destructionis Troiae*), שנערכה בשנת 1287 על פי החיבור של בנואה דה סנט-מור בידי גוויידו דלה קולונה (Guido delle Colonne).⁴³ בספרד היתה ידועה למן המאה ה"ג הגירסה על טרויה שב'היסטוריה הכללית' (*General estoria*) של מלך קסטיליה אלפונסו העשירי, ושבתרגומים לחיבורו של בנואה דה סנט-מור בפרוזה מחזורת, כמו ה'*Historia troyana polimétrica*. למן המאה ה"ד נפוצו תרגומים לחיבור של דלה קולונה (תרגום לקסטיליאנית בשנת 1350 ותרגום לקטלנית בשנת 1374) ורומנסות רבות בשפות הארגוניות, הקטלנית והקסטיליאנית. במחצית הראשונה של המאה ה"ט השתמש הקונברסו חואן דה מנה (Juan de Mena, 1411–1456) בגירסה הלטינית (*Ilias latina*) וערך את התרגום הראשון לשפה הקסטיליאנית. לקראת סופה של המאה תורגמה האיליאדה מלטינית (בגירסה של Pier Candido Decembrio) בידי הקרדינל פדרו גונסלס דה מנדוסה (Pedro Gonzáles de Mendoza). חשוב להזכיר גם את ה'פירוש על אוסביוס' (*Sobre el Eusebio*, המפרש את החיבור *De temporibus*) של אלונסו דה מדריגל (אל טוסטדו, נפטר בשנת 1455), העוסק רבות בענייני המיתולוגיה, ובתוך כך גם במלחמת טרויה ובחורבנה.⁴⁴ סיפורה של טרויה היה פופולרי מאוד בשל שתי סיבות עיקריות: מחד גיסא, הוא היה מקור

41 יש לציין כי ב'מאמר ששי' בספר יוחסין נצמד זכות לכרוניקות נוצריות והעתיק מהן, אבל ליקט רק חלקים של המקורות שהיו לפניו, לעתים תוך נקיטת אסטרטגיות היסטוריוגרפיות משלו. ראו: ר' בן-שלום, 'היסטוריוגרפיה פולמוסית בספר יוחסין', דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות, ירושלים תשנ"ד, ב, א, עמ' 121–128.

42 ראו: יוחסין (לעיל, הערה 16), עמ' 236, טור ב, ולעיל, עמ' 457. עיינו: *Primera crónica general de España, que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, eds. R. Menéndez Pidal et al., Madrid 1955², I, pp. 5b, 92a, 7a אברבנאל עיינו להלן, עמ' 477.

43 ראו: C.D. Benson, *The History of Troy in Middle English Literature: Guido delle Colonne's Historia Destructionis Troiae in Medieval England*, Totawa, N.J. 1980, pp. 3–6; J. Simpson, 'The Other Book of Troy: Guido delle Colonne's *Historia destructionis Troiae* in Fourteenth- and Fifteenth-Century England', *Speculum*, LXXIII (1998), pp. 397–423.

44 ראו: A. Morel-Fatio, 'Les deux Omero castilans', *Romania*, XXV (1896), pp. 111–129, esp. pp. 120–121; A.D. Deyrmond, *A Literary History of Spain. The Middle Ages*, London–New York 1971, p. 160; R. López Torrijos, *La Mitología en la pintura española del Siglo de Oro*, Madrid 1985, pp. 191–193.

עשיר לסיפורים הירואיים ורומנטיים, ובאופן זה שימש מסגרת מתאימה לאידיאלים החצרניים והאביריים בני הזמן; מאידך גיסא, הוא הפך, כאמור, למיתוס הייסוד של אומות אחדות, כמו צרפת ואנגליה, שקשרו את שושלת המלוכה שלהן בגיבורי טרויה, שהיגרו לאירופה מיד לאחר כיבוש העיר.⁴⁵ ואכן, בין הידיעות ההיסטוריות המופיעות בכרוניקה של זכות, מיד לאחר הסיפור של טרויה, נמצא כמה מסיפורי הייסוד של גיבורי טרויה במערב אירופה: שתי ידיעות על איניאס, שייסד עיר באיטליה ואחר כך הפך למלך על איטליה;⁴⁶ סיפור מיתוס הייסוד של צרפת בידי הגיבור הטרויאני פרנקיון (פרנקוס), שעל שמו נקראים הצרפתים פרנקים;⁴⁷ ומיתוס הייסוד של אנגליה בידי ברוטוס הטרויאני, שעל שמו נקרא האי בריטניה.⁴⁸ מעניינת במיוחד, בהקשר הזה, הערתו של זכות על התעמולה העות'מאנית, שהצדיקה את הכיבושים ביוון (ביוזנטיון), בטענה שבאו לנקום את נקמתה של טרויה ארצם: 'זוהו הטורק, שנקרא בני טומי, אמר שהוא לוקח נקמה מדם טרויאא ארצו נגד גריסיא'.⁴⁹ המניפולציה של המיתוס היווני הקדום בידי העות'מאנים היתה לנושא מדובר באירופה הנוצרית ובספרד, במיוחד לאור האימה שהטילו שם העות'מאנים לאחר כיבוש קונסטנטינופול (1453). שורשי המניפולציה נמצאו בכרוניקות לטיניות מימי הביניים המוקדמים, אך היא זכתה לתמיכתם של כמה מההומניסטים האיטלקים, במיוחד ג'ובאני מריו פיללפו (Giovanni Mario Filelfo), בחיבורו האפי המחרוזת 'אמיריס' (Amyris), שעסק בסולטן מחמד השני ובכיבושיו.⁵⁰ התיאוריה הפופולרית על המוצא הטרויאני של העות'מאנים התפשטה בעיקר בעזרת איגרת מזויפת מהסולטן מחמד השני, כובש קונסטנטינופול, לאפיפיור ('מכתב מהתורכי הגדול', *Epistolae Magni Turci*). באיגרת מצדיק הסולטן את פעולותיו התוקפניות באסיה הקטנה בטענה של זכות הירושה, וקובע שאיננו נלחם בנוצרים בשל מניעים דתיים. האיגרת היתה מן היצירות המוקדמות שהודפסו בספרד, כבר בין השנים 1475–1476.⁵¹ יש לציין כי אינטלקטואלים במערב

45 ראו: A. Bossuat, 'Les origines troyennes: leur rôle dans la littérature historique du XVe siècle', *Annales de Normandie*, VIII (1958), pp. 187–197; G. Uppert, 'The Trojan Franks and their Critics', *Studies in the Renaissance*, XII (1965), pp. 227–241 (לעיל, הערה 13), עמ' 19–54. וראו לעיל, עמ' 455. על פי מסורת מקסטיליה (המבוססת על *Anales Toledanos*, משנת 1219), גם תולדו הוקמה בידי בני טרויה. עיינו: לופס טוריהוס, שם, עמ' 191.

46 יוחסין (לעיל, הערה 16), עמ' 236, טור א: 'גאיטה נבנית אן, שבנאה איניאיש וקראה על שם מניקתו'; שם, עמ' 236, טור ב: 'אינישו מטרוריא בא לאיטליא ומלך שם שנת קיא'; וידיעה נוספת מצויה קודם לכן, בדיון על העמים (על פי בראשית י ג), עמ' 232, טור ב: 'ריפת הם טרויינוש והיא מלכות קטן מהאשיא, ובאו לאיטליא ובנו עיר ביניסיא, איניאיו ביניטי, ועל שמו נקרא ביניסיא'.

47 יוחסין, שם, עמ' 236, טורים א–ב. עיינו: בון (לעיל, הערה 13), עמ' 15–22.

48 יוחסין, שם, עמ' 237, טור ב. עיינו: בוסדאה (לעיל, הערה 45).

49 יוחסין, שם, עמ' 236, טור א.

50 ראו: R. Schwoebel, *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk* (1453–1517), Nieuwkoop 1967, pp. 148–149, 188–189.

51 ראו: M.J. Heath, 'Renaissance Scholars and the Origins of the Turks', *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XLI (1979), pp. 455–456. מחבר האיגרת היה ההומניסט Laudivio Zaccaria (או Zaccaria) מגנואה. היא הודפסה באירופה בתפוצה נרחבת משנת 1473.

אירופה טענו טענות מניפולטיביות דומות לשם הצדקת כיבושה של ביוזטיון בידי הלטינים, בזמן מסע הצלב הרביעי (1204). לאור מיתוס המוצא הטרויאני של הצרפתים, הם גרסו שכבוש קונסטנטינופול הוא נקמה על נפילת טרויה לידי היוונים. אף היו כמה שסברו, על פי אותה אפולוגטיקה מיתוגרפית, שטענות התורכים לגיטימיות.⁵² ההערה הקצרה של זכות על זכות הירושה העות'מאנית ביוון מעידה על המרחב הספרותי-התרבותי הכולל שבו הוא מעמיד כמה מהאפיונות ההיסטוריות ב'מאמר ששי' שב'ספר יוחסין'. בדומה לאינטלקטואלים הנוצרים בני דורו, הוא חיבר בין אירועי ההיסטוריה העתיקה (והמיתולוגיה בתוכם) לבין הפוליטיקה בת הזמן, וגילה הבנה פוליטית ותרבותית.

בחינה מדוקדקת של ייצוג המיתולוגיה היוונית-הרומית ב'ספר יוחסין' מלמדת על יחס אוהמריסטי של אברהם זכות כלפי האלים (או חצאי אלים) והגיבורים המיתולוגיים. זו היתה תוצאה מהשפעת הגישות ההיסטוריוגרפיות של הנוצרים. ב'מאמר ששי' השתמש זכות, בין היתר, בכרוניקות שהושפעו מאיזידור מסיביליה.⁵³ אף ניתן לקבוע, כי המקור הראשוני לחלק גדול מהמידע המיתולוגי שלו נמצא ב'אטימולוגיות'.⁵⁴ זאת ועוד, זכות גם אימץ את גישתו של איזידור כלפי האלים וכלפי המיתולוגיה. כדוגמאות לגישה האוהמריסטית של זכות ניתן להביא את דבריו על דיאנה, ש'שמוה לאלוה'; על מינירבה, שבגלל חכמתה והמעשים שעשתה הועלתה למדרגת אל; על קרס, שהיתה 'אשה חכמה... והיתה כמו אלוה'; על שלושה מלכים

ואילך. שתי האנקונבולות מספרד הן מברצלונה (1475?) ומסרגוסה (לערך 1476), ושתיהן נדפסו בבית הדפוס של Paulus Hurus. עיינו: F. Babinger, 'Laudivius Zacchia, Erdichter der "Epistolae Magni Turci" (Neapel 1473 u. ö)', *Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophische-Historische Klasse, Sitzungsberichte* 13, München 1960, pp. 39–42; N. Griffin, 'Spanish Incunabula in the John Rylands University Library of Manchester', *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, LXX, 2 (1988), pp. 17–20. הבסיס הימי ביניים לטענת המוצא הטרויאני של התורכים (וכאמור גם של הצרפתים) נמצא בכרוניקה המיוחסת לפרדגריוס. על פי הכרוניקה, התורכים נקשרו לגיבור הטרויאני תורקוס (Torquatus), שנמנה עם קבוצה של פליטים טרויאנים, שהשתקעו תחילה במקדוניה ואחר כך עברו לגדות הדנובה. קבוצה אחת מתוכם, ובראשה פרנקיון, היגרה לנהר הריין והקימה שם את 'טרויה החדשה'. על הסיפור הזה חזרו לאחר מכן כרוניקאים חשובים וביניהם וינסנט דה בובה. למן אמצע המאה ה־17 החלו הוגים אחדים לנסות ולסתור את המיתוס. ראו: A. Linder, 'Ex Mala Parentela Bona Sequi Seu Oriri Non Potest; The Troyan Ancestry of the Kings of France and the Opus Davidicum of Johannes Angelus de Legonissa', *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XL (1978), pp. 500, 502, 510–511; לינדר (לעיל, הערה 13), עמ' 35; שובל (לעיל, הערה 50), עמ' 204–205.

52 ראו: בון (לעיל, הערה 13), עמ' 21, 48–49, 360. הערה 183. תורקוס נחשב לבן דודו של פרנקיון. משום כך, לקראת סוף המאה ה־17 הושמט זכרו מהגירסאות הצרפתיות על פרנקיון. עיינו גם: P.G. Bietenholz, *Historia and Fabula: Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age*, Leiden 1994, p. 192

53 יוחסין (לעיל, הערה 16), עמ' 233, טור א: 'בעל הספר שסומך על אישידר'; לקאוה (לעיל, הערה 15), עמ' 96–98.

54 עיינו לעיל, הערות 16–20, 22, 30.

הנקראים יופיטר, שהשני מביניהם הרג מלך קניבל ועל שעשה זה הטוב שהרג מלך רשע נקרא גופיטר על שם צדק, ועל אטלס, מלך טוסקנה, שתומך את השמים בידיו, כביטוי אלגורי ללימודי האסטרולוגיה שלו.⁵⁵ זכות ראה בדמויות המיתולוגיות הללו בני אנוש רמי מעלה, שתרמו לגיבושו של הידע האנושי, המציאו המצאות מדעיות, רשמו דוגמאות מופת (אקסמפלה) בעבור הדורות הבאים ופיתחו את הציוויליזציה. משום כך הוא סבר שיש לכלול אותם בכרוניקה של היסטוריה אוניברסלית כגון זו שכתב ב'מאמר ששי'.

התפיסה האוהמריסטית של האלים היתה הגישה השלטת בכרוניקות הנוצריות במאה הט"ו. בין הבולטות שבהן הכרוניקות של יאקופו דה ברגמו (Jacopo da Bergamo) ושל פולידורו וירגיליו דה אורבינו (Polidoro Virgilio da Urbino).⁵⁶ ואולם, אם בארצות אחרות באירופה היו גישות נוספות כלפי האלים (כפי שדאנטה ניסח זאת: ניתן להתייחס אל האלים באופן ספרותי, מוסרי, אלגורי ואנגוגי), הרי שבהיסטוריוגרפיה הספרדית קשה היה למצוא מיתוס קלסי שאיננו מפורש באופן אוהמריסטי. מבחינה זו, כפי שטען רוברט ב' טייט, הגישה האוהמריסטית העקבית של ההיסטוריונים הספרדים, בעיקר במאות הט"ו-ט"ז, ייחדה אותם משאר ארצות אירופה.⁵⁷ דומה שההיסטוריוגרפיה האוהמריסטית של זכות היתה חלק מהמגמה הכללית המיוחדת לספרד, וכפי שנראה מיד, גם יצחק אברבנאל נקט גישה דומה כלפי המיתולוגיה.

ב. מיתולוגיה אצל יצחק אברבנאל

הקורא את פרשנותו של אברבנאל למקרא נתקל בסיפורים מיתולוגיים, קצתם שנלמדו מה'אטימולוגיות' של איזידור.⁵⁸ ואולם, אברבנאל הכיר גם חלקים מחיבוריהם של ורגיליוס ושל אובידיוס (במקור או בעקיפין), ולכן נחשף באמצעותם לחומר מיתולוגי עשיר ורב. כך למשל, בפרושו לדינאל, כשעסק בעונשו של נבוכדנצר, הוא חלק על פרשנות קודמת (נוצרית ויהודית) שטענה כי נבוכדנצר הפך לשור:

וכבר ראיתי לחכמי הנצרי[ם] וגם לחכמי עמנו מהאחרוני[ם] שאמרו שבעבור שלא הכיר נ' (=נבוכדנצר) בורא... נהפך לשור... ואמרו שהיה זה כמו מה שספרו בדברי הימים אשר ללאטינים, ששלש שדות קדמו והתחילו בחכמת הכישוף והלהט, ושמן הנקראות אצלם יואנה וסירסי ומריאה (=צ"ל: מדיאה), ושאלו היו יודעות להפך האדם לב"ח (=לבעל חיים), באופן שידימה להם ומראיהם בעל חי גמור, וזה עצמו כתב אובידיו, ווירגיליו וחכמים אחרים מהם... ואח"כ (=אחר כך) ישיבום אנשים כמו שכתב אובידיו וזולתו.⁵⁹

55 עיינו לעיל, עמ' 456-457; הציטוט על יופיטר – יוחסין, שם, עמ' 234, טור א.

56 סזנק (לעיל, הערה 13), עמ' 22.

57 ראו: R.B. Tate, 'Mythology in Spanish Historiography of the Middle Ages and the Renaissance', *Hispanic Review*, XXII (1954), p. 3.

58 ראו להלן, בדיון על ייסוד רומא.

59 יצחק אברבנאל, מעייני הישועה, מעיין ו, תמר ה, בתוך: פירוש על נביאים וכתובים, ירושלים תש"ך, עמ' שכ. עיינו: דינאל ד, ל.

ההשוואה, שנעשתה במקרה זה בידי הפרשנים שקדמו לו, היתה לשינויי צורה (מטמורפוזיס) אחרים שהיו ידועים במיתולוגיה, ובעיקר לספרו של אווידיוס, 'מטמורפוזות' (*Meta-morphoses*). אברבנאל הזכיר שיואנה, קירקי ומדיאה היו, על פי המסורת הרומאית, השדות (מכשפות) הראשונות שידעו להפוך אדם לחיה. וינסנט דה בובה, למשל, בספרו רב ההשפעה 'האספקלריה ההיסטורית', ציטט את איזידור מסיביליה, שטען כי יש להתייחס לכישופיה של קירקי כאמת לאמיתה. הוא הזכיר, כי היו מספר מקרים מתועדים, שבהם הפכו בני אדם לחיות: 'non fabulose mendacio, sed historica affirmatione'.⁶⁰ הכרה במהימנות כישופיה של קירקי וביכולתה לערוך מטמורפוזה מצויה גם בספרו של בואטיס (Boethius) 'על נחמת הפילוסופיה' (*De consolatione philosophiae*), המתאר את השהות של אוודיסאוס וחבורתו בסיציליה. הפרק כולל גם דיון מדעי בשני סוגים אפשריים של מטמורפוזה: שינויי צורת אברי הגוף בעוד השכל נשאר שלם ללא כל חילוף, ושינויי אברים ביחד עם הנפש.⁶¹ אברבנאל, לעומתם, דחה את האפשרות שאדם ישנה את צורתו ויהפוך לבעל חיים. לדעתו, יש לתפוס את סיפורי המיתולוגיה הללו כאלגוריות ולא כשינוי צורה ממש. כך, לדוגמה, נשים מדמות את הגבר, הרודף אחריהן, ל'עיר פרא' שאיננו מושל ביצרו.⁶² בגישתו זו כלפי הסיפורים של אווידיוס משתלב אברבנאל בתפיסה האלגורית של ה'מטמורפוזות', ששלטה במחשבה הנוצרית באירופה למן המאה הי"א.⁶³ יש לציין בהקשר זה את השפעתו הגדולה של אווידיוס על הספרות הספרדית במאות הי"ד-הט"ו.⁶⁴ אברבנאל מזכיר שמות של אלים יוונים ורומאים, וניכרת בעליל גישתו האוהמריסטית כלפיהם. תפיסה זו מודגמת היטב בקטע הבא, על האל הרומאי יאנוס:

ואתה תדע שבספרי דברי הימים אשר לרומיים נמצא זכרון זה גאנוס, וכתוב שהוא היה המלך הראשון באיטליא, ושהיו קוראים לו אב האלוהות, ואלהי האלוהים, ושער השמים, ושעל

60 ראו: Vincent de Beauvais, *Speculum quadruplex*, Douai 1624, IV: *Speculum historiale*, (1.95) 35; ביטנהולץ (לעיל, הערה 52), עמ' 146-147.

61 ראו: בואטיס, ספר די קונסולאסיואני פילוסופיא שנעתק מעזריה בר' יוסף אבן אבא מרי המכונה בנפוש בונפיל אשתרוק, הספר הרביעי, השיר השלישי, מהדורת ס"י סיארה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 106-107; וראו להלן, עמ' 475-476, על חשיבותו של התרגום של בואטיס לעברית.

62 אברבנאל, מעייני הישועה (לעיל, הערה 59): 'ומה שזכרו המדברים מהם מהלהט והתהפכות האנשים לב"ח (=לבעלי חיים) הם דברים נאמרים על צד המשל, שהנשים יעשו את האדם הרודף אחריהם כעיר פרא בהעדר דעתו, ויהיה כבעל חי במעשיו, לא שיחלוף טבעו ומינו'.

63 מלבד יוצאים מן הכלל כמו רוג'ר ביקון (Roger Bacon), לערך בין השנים 1213-1291, שראה באווידיוס סכנה לאמונה ולמוסר. עיינו: B. Guthmüller, *Ovidio metamorphoses vulgare*. *Formen und Funktion der volkssprachlichen Wiedergabe Klassischer Dichtung in der italienischen Renaissance*, Boppard 1981, pp. 78-80; L.K. Born, 'Ovid and Allegory', *Speculum*, IX (1934), pp. 362-379; ועל החיבור רב ההשפעה *Ovide moralisé* אצל: R. Blumenfeld-Kosinsky, *Reading Myth. Classical Mythology and Its Interpretations in Medieval French Literature*, Stanford 1997, pp. 90-136.

64 ראו: R. Schevill, *Ovid and the Renaissance in Spain*, Hildesheim-New York 1971, pp. 6-86.

שמו עשו התחלת השנה בחדש מיוחד וקראוהו גינר'ץ על שמו. וענין זה כלו שהיה הוא המלך הראשון בכל הארץ ההיא, וגדול למלכים ולמושלים, ולפי שהיו קוראים אלהות לאנשים שהיו להם כחות עצומים בדבר מן הדברים, והוא היה בארץ ההיא ראשון להם, לכן היו קוראים אותו איש האלוהות ואלהי האלהים, ולחורות על הורדת שפע כוכב שבתאי, שהיה בלשונם גאנוס, עליו קראוהו כן, וכנהו בשער השמים.⁶⁵

האל הרומי הקדום יאנוס (Janus, שער בלטינית) היה אל כל ההתחלות. חודש ינואר היה מוקדש לו ונקרא על שמו. לפי המסורת הוא נקבע כחודש הראשון בעת הרפורמה של הלוח שערך המלך האגדי של רומא נומה פומפיליוס (715–673 לפני סה"נ, על פי המסורת). דמותו היתה בעלת שני פנים, או אף ארבעה פנים, וכל אחד מהם פנה לאחת מרוחות השמים. יאנוס נקרא בדרך כלל אב, והוא היה גם אל השערים.⁶⁶ מפאת המאפיינים הללו מציין אברבנאל שהיו קוראים לו: 'אב האלוהות ואלהי האלוהים ושער השמים'. את הזהוי בין יאנוס לסטורנוס (שבתאי) ערך אברבנאל על פי 'ספר יוסיפון', שבו נקרא צפו בן אליפז 'יאנוס על שם החיה ושטורנוס על שם הכוכב אשר היו עובדים לו בימים ההם, הוא כוכב שבתאי'.⁶⁷ בדברים אלה ניסה אברבנאל, בין היתר, לתת הסבר לשאלת האלהות של יאנוס. לדבריו, הפכו את יאנוס לאל, 'לפי שהיו קוראים אלהות לאנשים, שהיו להם כחות עצומים בדבר מן הדברים'. לפי תפיסתו, המקרה הזה של יאנוס איננו מקרה בודד. בעקבות הפרשנות הנוצרית הקדומה (ובתוכה איזידור מסביליה), אברבנאל מתאר את תולדות האלילות כשרשרת של מלכים ושל דמויות היסטוריות אחרות שבני האדם הפכו לאלים. ראשיתו של התהליך ההיסטורי בימי הדמות המקראית רעו (בראשית יא, יח-כא). בימיו 'התחילו המלכים לעשות עצמם אלוהות והתחילו האנשים לעשות בתים לאלהיהם'.⁶⁸ כמו כן, שמות של אלים רבים הנזכרים במקרא (כמו בעל, בל, בעל פעור ובעל זבוב) אינם אלא שמות מתחלפים לדמותו של נמרוד (בראשית י, ח-י) מלך בבל, שכנו נינו בנה צלם בדמותו והפכו לאל לפי שהתעצב על מותו.⁶⁹ בהתאם לגישה האוהמריסטית הזאת קבע אברבנאל, במקום אחר, שהכינויים אפולו ודיאנה, שנתנו הקדמונים לשמש ולירח, היו שמות של אנשים מפורסמים ולא של אלים;⁷⁰ וגם הרקולס נתפס אצלו רק כאחד 'השרים', שהיה בן אנוש רב פעלים.⁷¹ אם כן,

65 יצחק אברבנאל, משמיע ישועה, המבשר השלישי, נבואה ז', בתוך: פירוש על נביאים וכתובים, ירושלים תש"ך, עמ' תסג.

66 ראו: ש' פרלמן, 'ינואר', 'ינוס', אנציקלופדיה עברית, ט, ירושלים ותל אביב תשכ"ח, עמ' 942.

67 ספר יוסיפון (לעיל, הערה 36), א, עמ' 14.

68 יצחק אברבנאל, פירוש לבראשית, י, בתוך: פירוש על התורה, ירושלים תשכ"ד, עמ' קעד. בתחילתו של הקטע, שם, עמ' קעג, פותח אברבנאל ומספר שמצא את הדברים 'בדברי המספרים הקדומים מארצות האימות האלה', ובהמשך, עמ' קעד, מפנה לאיזידור מסביליה.

69 אברבנאל, פירוש לבראשית, שם.

70 יצחק אברבנאל, פירוש למלכים א' יח, כא-כה, בתוך: פירוש לנביאים ראשונים, ירושלים תשט"ו, עמ' תקעת: 'כי כן הקדמונים היו קוראים לשמש אפולו והלבנה דיאנה, שהם שמות איש ואשתו, המפורסמים אצלם בזמנים הקדומים'.

71 ראו להלן, עמ' 468-471.

פנתאון האלים היווני-הרומאי, לפי אברבנאל, איננו אלא המשכו של תהליך היסטורי קדום, שבו התהוותה והתפתחה האלילות המקראית כתוצאה ממאויי בני האדם ומיצרם. בכתבי זכות ואברבנאל מצויים כמה וכמה נושאים היסטוריים-מיתולוגיים משותפים.⁷² בדומה לזכות ולמלומדים יהודים אחרים בימי הביניים, גילה אברבנאל התעניינות רבה בתולדות רומא ובשאלת אופן ייסודה.⁷³ נושא זה קשור אצלו בניסיון לאשש את אחד הסמלים החשובים במחשבה היהודית בת הזמן – הזהות בין רומא לאדום. ברקע הדיון הונח הפרק מספר יוסיפון המתאר את גלגולי צפו בן אליפז בן עשיו (בראשית לו, יא) לאיטליה. על פי יוסיפון, צפו יסד את שושלת המלכים הרומאים, ובניו מלכו שם אחריו. משום כך ניתן לזהות באופן היסטורי בין אדום לרומא, שהרי משפחת עשיו היא זו השולטת שם.⁷⁴ ואולם, אותם היהודים שבאו במגע עם ספרות היסטוריוגרפית רומית לא מצאו לתפיסה זו כל אישור ממשי. לכן ניסה אברבנאל לתת לה תוקף מחודש על סמך הדיון שערך איזידור מסיביליה בשאלת הייסוד הרומאי. ספר ה'אטימולוגיות' משמש לאברבנאל כלי עזר לאימות הפרשנות היהודית על הזהות שבין רומא לאדום. אברבנאל הבחין בתופעה הספרותית וההיסטורית שיש לרומא מסורות ייסוד שונות. המסורות השונות סייעו לאברבנאל להוכיח את הקשר שבין רומא לאדום. בראש ובראשונה למד אברבנאל מאיזידור שאי אפשר להכריע מהי המסורת הנאמנה. לרומאים עצמם אין תשובה ברורה לשאלת ייסוד הממלכה: על פי סלוסטיוס, היו אלה הטרויאנים שהקימו את העיר; לפי ורגיליוס, היה זה לכאורה אויאנדר (היווני), ואילו אחרים ייחסו זאת לרומולוס. ריבוי המסורות אפשר לאברבנאל לחזק את המסורת של יוסיפון, המזהה את צפו המקראי עם יאנוס (המלך הראשון של רומא). אברבנאל הדגיש את דברי הרומאים, שיאנוס הגיע לרומא מ'ארץ המזרח'. חוסר הידיעה על מוצאו ועל משפחתו של יאנוס אפשר לזהות בינו לבין צפו.⁷⁵ בגירסה המקבילה, בפירוש לישעיהו, צירף אברבנאל חישוב כרונולוגי המוכיח את התאמת הזמנים בין צפו לבין יאנוס.⁷⁶

אברבנאל מתאר בחיבוריו כמה וכמה פעמים את עלילותיו של הרקולס – גיבור המיתולוגיה היוונית. בכתביו בולטת חשיבותה הרבה של דמות זו בהשוואה לסיפורים מיתיים אחרים.

72 בעניין האמזונות, למשל, כותב אברבנאל, פירוש לבראשית (לעיל, הערה 68), י, עמ' קעד: 'וגם בזמן ההוא (=בימי רעו) התחילו להלחם הנשים הנקראות [א]מאזוני ותצאנה מהשטים וכברו (צ"ל: וכבשו) רוב האש"י וגם נתפשטו לכבוש את הבוהמ"י. ושם אמזוני פירושו בלי שד שכן היה מנהגם לכרות את השד מפני הקשת'. השווא אצל זכות, לעיל, עמ' 458.

73 ראו: כן-שלום (לעיל, הערה 8), עמ' 185–253.

74 ספר יוסיפון (לעיל, הערה 36), ב, עמ' 10–20. בסיס פסאודו-היסטורי זה נתן גושפנקא רשמית לתפיסה שגורה בפרשנות התלמוד והמדרש. ראו: כהן, עשיו (לעיל, הערה 37); י, רוזנטאל, 'רביית מן הנכרי', מחקרים ומקורות, א, ירושלים תשכ"ז, עמ' 280–296; י"י יובל, שני גוים בבטן. יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים, תל אביב 2000, עמ' 18–34. עיינו גם: א' הורביץ, 'מדורו של משה עד דורו של משיח: היהודים מול "עמלק" וגלגוליו', ציון, סד (תשנ"ט), עמ' 439–443.

75 אברבנאל, משמיע ישועה (לעיל, הערה 65), המבשר השלישי, נבואה ז, עמ' תסא-תסג: אטימולוגיות (לעיל, הערה 11), טו, א, 1.

76 יצחק אברבנאל, פירוש לישעיהו, לה, בתוך: פירוש על נביאים אחרונים, ירושלים תשל"ט, עמ' קעא. עיינו במבוא של פלוסר, ספר יוסיפון (לעיל, הערה 36), ב, עמ' 134–135.

להלן כמה דוגמאות מסיפורי הרקולס: כשאברבנאל מפרש את מצוותו של משה לעם להקים מזבח אבנים (יהושע ח, ל), הוא משווה את המעשה למנהג האומות הקדומות להקים להן מצבות מיד אחרי שכבשו להן ארץ אחרת. כדי להמחיש זאת, הוא מביא דוגמה ריאלית מהמצבות שבנו הרומאים בשטחים שכבשו, מצבות שאת שרידיהן עדיין ניתן היה לראות בימיו ברחבי אירופה.⁷⁷ הוא אף מדגיש, כנראה על פי 'הכרוניקה הכללית הראשונה של ספרד' (*Primera crónica general de España*, לערך בשנת 1270) של מלך קסטיליה אלפונסו העשירי, שהיה זה גם מנהגו של הרקולס להקים לו מצבות וציונים: 'בכל מקום אשר שם אירקולי'יש הענק הגדול, בונה הערים והמדינות, עשה כדבר הזה'.⁷⁸ הגישה הפרשנית שלו כלפי הרקולס וגישתו כלפי השרידים הריאליים מן התרבות הרומאית דומות זו לזו. בשני המקרים באה הדוגמה לחזק ולהמחיש את הפרשנות ההיסטורית שלו לפסוק המקראי. ואולם, חשוב לציין כי שתי הדוגמאות נתפסות כסיפורים היסטוריים לכל דבר – סיפורי הרקולס ('הענק הגדול'), המייסד המיתי של ערים וארצות, הם חלק מן ההיסטוריה האוניברסלית, בדיוק כמו תולדותיה של רומא.

בחיבורי אברבנאל מופיע בקשר להרקולס גם הסיפור על מלחמת הקנטאורים ביוונים. כבר הזכרנו כי הסיפור מופיע גם ב'ספר יוחסין'. ואולם, שם מתאר אברהם זכות את מלחמת הקנטאורים בתושיב תסליה: 'היתה מלחמה גדולה מהאישניטאורוש, שהם חצי צורת אדם וחצי צורת סוס, עם אנשי טישיריא אשר ביון, שהיא גריסא, ואז הרגו כל האישניטאורוש, ולא נשאר אחד מאלו החיות'.⁷⁹ אברבנאל, לעומתו, דן בפרשה אחרת שבה נלחמו הקנטאורים בהרקולס:

וכבר כתבו הקדמונים מהיונים, ממספרי דברי הימים, מענין האנשים אשר קראו צינטאורו'ס, שהיו אומרים שהם היו ממראה מתניהם ולמעלה אנשים, וממראה מתניהם ולמטה היו סוסים. והמאמתיים מהם כתבו שהיה אמתת הענין הזה שבימים הקדמונים ההם התחילו אנשים לרכוב בסוסים בגבעה אחת, והיו רבים בהם לשלול שלל ולבזו בו, ושאר בני אדם שהיו בעמק היו בורחים מהם, והיו חושבים שהם היו כריות משונות ושארם והסוס היה כלו גוף אחד, אלא שחציו של מעלה היה איש ומחציו ולמטה היה סוס. ובא אירקולי'יש הגדול, וילחם עמהם והרגם, ותפש מהם חיים, ואז נודע האמת שהיו אנשים רוכבים על סוסים.⁸⁰

המיתוס מובא כאן כאילוסטרציה וכפירוש לדברי הנביא: 'כמראה סוסים מראהו וכפרשים כן ירוצון' (יואל ב, ד). הפסוק המקראי המקשר בין מראה של סוס לבין פרש מזכיר לאברבנאל את המיתוס היווני על הקנטאורים. גם כאן, בדומה לחיבורו של זכות, זוכה המיתוס ליחס

77 יצחק אברבנאל, פירוש ליהושע ח, ל, בתוך: נביאים ראשונים, שם, עמ' מד.

78 אברבנאל, שם. עיינו: פרימרה כרוניקה (לעיל, הערה 42), עמ' 8, טור ב.

79 יוחסין (לעיל, הערה 16), עמ' 235, טור ב.

80 יצחק אברבנאל, פירוש ליואל ב, ד, בתוך: פירוש על נביאים וכתובים, שם, עמ' סח. על קרב הלפיטים בקנטאורים ועל מלחמתו של הרקולס עיינו: גרייבס (לעיל, הערה 20), 102, 126, עמ' 360–362,

של כבוד. הוא מסופר לאור חיבורים היסטוריוגרפיים יווניים, וניכר שעל פי השקפתו של אברבנאל יש לראות בו מרכיב חשוב בהשכלה ההיסטורית הכללית הנדרשת מאינטלקטואל מן השורה.

יש לציין עוד, כי הקרב בין הלפיטים (תושבי תסליה) לקנטאורים עורר התעניינות רבה בקרב ההומניסטים האיטלקים. הקנטאורים היו סמל לאופיו החייתי של האדם, ותבוסתם סימלה את ניצחונה של התרבות האנושית על הברבריות. לערך באותו הזמן שבו התייחסו זכות ואברבנאל לקנטאורים, עבד מיכאלאנג'לו על יצירתו 'קרב הלפיטים והקנטאורים', בעידודו של ההומניסט, איש האקדמיה של פירנצה, אנג'לו פוליציאנו (Angello Poliziano); הלה אף סיפר לאמן בפרטי פרטים את הסיפור.⁸¹

אצל זכות מופיעה הגירסה הפשוטה של המיתוס: הקנטאורים הופיעו כחיות מזוהות (חזיים סוס וחזיים אדם), נלחמו עם בני האדם והובסו. לעומת זאת מעניין במיוחד ניסיונו של אברבנאל לתת למיתוס הסבר רציונלי (על סמך ההיסטוריוגרפיה הקלסית), הפורץ את גבולות המיתולוגיה אל עבר תחומיה של ההיסטוריה האנושית. אברבנאל מבחין בין המספרים 'הקדמונים מהיוונים' (מוסרי המיתוס כפשוטו) לבין 'המאמתיים' – אותם יוונים שבתנו בעין ביקורתית את החומר האגדי שבמיתוס ופירשו אותו מחדש באופן רציונלי. הפרשנים הללו, המוכרים לנו מתקופות שונות בהיסטוריה של יוון, תרו אחר הטקסט המקורי, החביא מאחורי המיתוס המקובל. כך הם יצרו בדרך כלל טקסט מיתי חדש משלהם.⁸² לדברי אברבנאל, 'המאמתיים' מספרים כי לאחר שהסתיימה מלחמתו של הרקולס בקנטאורים נודעה ברבים מהותם האמיתית של הקנטאורים. הרקולס תפס כמה מהם, בעודם בחיים, והתברר שאין מדובר בחיה מזוהה, שחציה סוס וחציה אדם, אלא באנשים רגילים, שגילו כיצד ניתן לרכוב על סוסים וניצלו את הידע שרכשו למטרות מלחמה ושוד. ההסבר ההיסטורי להתהוות תופעת הקנטאורים מצוי אצל פלאיפטוס (Palaephatus). רבים אחרים (כמו גלינוס) שללו את מציאותם כלל.⁸³ הגירסה היותר רציונלית של 'המאמתיים' אפשרה לאברבנאל להכיר בטקסט המיתולוגי כמקור היסטורי אותנטי, ובאופן זה להשתמש בו לפירוש מחודש של המקרא. יש להזכיר בהקשר זה גם את בוקאצ'ו, אשר כמיתולוגיסט רציונלי חיפש ב'גנאלוגיה' שלו אחר הגבול הרופף שבין עובדה לבדיון.⁸⁴

חשיבותו של הרקולס בתרבות המערב אירופית עומדת ביסוד ההתמקדות של אברבנאל

81 ראו: ג' ואסארי, חיי הציריזים, הפסלים והאדריכלים הדגולים ביותר, 'ירושלים תשמ"ה, עמ' 74; עיינו גם: א' מישורי וע' טיבר, אמנות הרנסנס באיטליה, תל אביב תשנ"א, יחידה 8, עמ' 250–251. הסיפור מתואר גם אצל אוברידיוס, מטמורפוזות (לעיל, הערה 18), יב, 535–210, עמ' 464–477.

82 על תופעה זו אצל היוונים עיינו: P. Veyne, *Did the Greeks Believe in their Myths – An Essay on the Constitutive Imagination*, Chicago–London 1988, esp. pp. 67–68 (פורסם

במקור: *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris 1983).

83 וייך, שם; עמ' 54–56, 67. ספריו של פלאיפטוס היו ידועים במהלך ימי הביניים. פטרוס קומסטור מצטט מספרו *De incredibilibus*. בשנת 1505 הודפס ספרו של פלאיפטוס, אלגוריות הומריות. ראו: סונק (לעיל, הערה 13), עמ' 17 הערה 16, 225.

84 ראו: ביטנהולץ (לעיל, הערה 52), עמ' 146–147.

בדמות מיתולוגית זו. חשיבותו של הרקולס באה לידי ביטוי בתודעה ההיסטורית של הנוצרים (למשל תפיסתו כפטרון של פירנצה), בספרות הימי הבינימית (לדוגמה, ההנחה שייסד את השושלת של דוכסי בורגונדיה) ובאמנות החצר והכנסייה (דרך משל המדליונים בחזית קפלת קולאוני [Colleoni] בברגמו [Bergamo], שטיחי הקתדרלה בבובה [Beauvais] וציורו של דירר).⁸⁵ ואולם, דומה כי התעניינותו המיוחדת של אברבנאל קשורה בעיקר למקומו המרכזי של הרקולס בהיסטוריוגרפיה הספרדית. הרקולס נחשב, על פי המיתוס הספרדי, למייסד המונרכיה הספרדית הקדומה. רוברט טייט הראה, כי החיבור בין הרקולס לחצי האי האיברי נעשה לראשונה במאה ה'ג', בידי הארכיבישוף של טולדו חימנס דה ראדה (Ximenez de Rada). דה ראדה שאף לקשור את ספרד העתיקה לעולם הקלסי, ועל כן סיפר כי הרקולס כבש את חצי האי האיברי וייסד שם ערים רבות. הוא גם יצר את הקשר בין הרקולס לאישפאן (Hispanus) יורש הממלכה. ב'כרוניקה הכללית הראשונה של ספרד' הפך אישפאן לאחינו של הרקולס, והשליט האגדי פירוס ירש אותו שם.⁸⁶

אברבנאל למד את פרטי השושלת של הרקולס מתוך אחד הנוסחים של 'הכרוניקה הכללית' (נוסח שאולי נערך בחוגי הקונברסוס),⁸⁷ והמיתוס היהודי על העזרה שנתן פירוס למלך בבל בכיבוש ירושלים, בימי הבית הראשון, מופיע אצלו לראשונה. לפי הסיפור, לאחר הכיבוש הוביל פירוס לספרד את גולי ירושלים, והם באו עמו מרצונם:

וראוי שתדע שכבר באו עם מלך בבל על ירושלים מלכים ושרים ממלכי שאר הגוים, והוליו מיהוידים אל ארצם, ומכללם היה פירו'ש שהיה מלך ספרד, כי הנה אירקוליש הגדול שהיה מארץ יון יצא בכל העולם לכבוש ארצות בגבורתו ובחכמתו כי רבה היא, ונתפשט בארץ המערב, ואחרי שעשה גבורות הרבה, בכבוש הארצות, בא באניות רבות ועמו חיל גדול אל ספרד ונתישב שמה, וימלוך בכל ארץ ספרד. וכי נכסף אל ארצו ומולדתו חלף הלך לו לארץ איטאליא, ומשם אל ארץ יון, והוא היה מהשרים אשר הלכו להחריב העיר הגדולה טרויאי בפעם השלישית. וכאשר נסע אירקוליש זה מספרד, נתן מלכותו לבן אחותו שנקרא אישפאן, ועל שמו נקראת כל ארץ ספרד בלשון עם לועזי איפשאניא (צ"ל: אישפאניא). ואישפאן זה לא היה לו כי אם בת אחת, ונשאה פירוש שהיה גם כן משרי יון, והוא היה בחרבן בית ראשון, והביא משם בני יהודה ומבנימין ומשמעון ומהלויים והכנענים אשר היו בירושלים, עם רב שבאו עמו ברצונם.⁸⁸

85 ראו: סונק, שם, עמ' 18, 24-25, 30, 32, 186, 203.

86 ראו: טייט (לעיל, הערה 57), עמ' 4-7. עיינו גם: לופס טוריוס (לעיל, הערה 44), עמ' 117-118.

87 בער (לעיל, הערה 2), עמ' 246, הערה 13; וראו להלן, הערה 93.

88 אברבנאל, פירוש למלכים ב' כה (לעיל, הערה 70), עמ' תרף (ההדגשה שלי - רב"ש). אברבנאל מזכיר שהרקולס היה בין אלה שהחריבו את טרוייה בפעם השלישית. ידיעה זו איננה מצויה בפרמירה כרוניקה (לעיל, הערה 42), עמ' 8, טור א, שנכתב בה על הרקולס שהחריב את טרוייה בפעם הראשונה. מקורה של הידיעה כנראה בספרו של ראול לפברה: R. Lefèvre, *Recueil des histoires de Troyes* (1464). כאן נאמר שהרקולס החריב את טרוייה פעמיים (בנוסף לחורבן המסופר אצל הומרוס). עיינו:

גרעינו של המיתוס הזה מצוי במסורות היהודיות על ראשית התיישובותם של יהודים בספרד בימי הבית הראשון,⁸⁹ ובמסורות המוסלמיות⁹⁰ והנוצריות⁹¹ על השתתפותו של מלך ספרד בכיבוש ירושלים בימי הבית השני. במשך הזמן נארגה לתוך הסיפור מציאות היסטורית-מיתית חדשה, שקשרה בין גולי הבית הראשון לבין מלך ספרד ועמו דמויות מן המיתולוגיה הקלסית שאימצו הנוצרים בספרד. להערכתו, אף שהיתה מסורת יהודית על המוצא הקדום של גלות ספרד, פרטי המיתוס על האופן שבו הגיעו הגולים לספרד הם פרי השפעת המיתוגרפיה הספרדית. המיתוס הנוצרי הוא זה שפרנס את המיתוס היהודי, והוא זה שעיצב את צורתו כפי שמשקפת אצל אברבנאל.

אברבנאל מתייחס להרקולס כאחד 'השרים' – בן אנוש רב פעלים (ולא אל), שבין מעשיו החשובים גם ייסד את מלכות ספרד. הוא מתאר את גבורתו בארץ מערב (על פי מיתוס 'עבודת הפרך' העשירית), ואת החלטתו ליישב לאחר מכן את הקצה המערבי של העולם. הרקולס הגיע לספרד עם צי של אוניות וצבא, כבש אותה ומלך עליה. לאחר שגברו געגועיו ליוון, הוא החליט לחזור, והותיר את אישפאן למלוך אחריו, ועל שמו נקראה הארץ כולה היספניה. פירוס, שמלך אחריו, נשא לאשה את בתו של אישפאן.

יוסף שצמילר עמד על האופן שבו השתמשו היהודים במערב אירופה במיתוסי הייסוד של קהילותיהם. הוא הדגיש את תפקידו של המיתוס כנימוק בתביעות פוליטיות בתוך הקהילה היהודית, ואף מחוצה לה – במגעים עם הנוצרים.⁹² חוקרים אחרים הראו שמיתוס קדמות היהודים בספרד אפשר ליהודים ולקונברסוס לדחות, מחד גיסא, את האשמה שהשתתפו בצליבת ישו, ומאידך גיסא, להתמודד עם איומים בגירוש. הדגש המרכזי בהסברים אלה הושם על כוונתם של היהודים לספרד לפני הצליבה.⁹³ לדעתי, ניתן לפרש בדרכים נוספות את המיתוס, כפי שעוצב בגירסתו המאוחרת אצל אברבנאל. גירסה זו סייעה ליצור קשר בין

סונק (לעיל, הערה 13), עמ' 25. על הקשר שבין חיבורו של לפברה לספרד ראו: O.H. Sommer, *The Recuyell of the Historyes of Troye*, London 1894, p. CXXX; לופס טוריוס (לעיל, הערה 44), עמ' 194.

89 ראו: H. Beinart, 'Cuándo llegaron los Judíos a España', *Estudios*, III (1962), p. 13. (=הנ"ל, פרקי ספרד, ירושלים תשנ"ח, א, עמ' 13–35). ההפניות להלן לפי הפרסום המקורי.

90 ראו: Macoudi, *Les prairies d'or*, ed. C. Barbier de Meynard, Paris 1861, I, pp. 359–360; אבן אלתיר, כיתאב אל כאמל פי אל-תאריך, לידן 1899, ד, עמ' 439–441; אחמד בן מחמד אל-מקרי אל-תלמסני, נפח אל-תיב, בירות 1949, עמ' 131–132.

91 ראו: J. Menéndez Pidal, 'Leyendas del último Rey Godo (Notas é investigaciones)', *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, V (1901), pp. 878–879.

92 ראו: J. Shatzmiller, 'Politics and the Myth of Origins: The Case of the Medieval Jews', *Mélanges en l'honneur de Bernard Blumenkranz*, ed. G. Dahan, Paris 1985, pp. 49–61.

93 י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב תשי"ט, עמ' 9–10. בינארט (לעיל, הערה 89), עמ' 6–7, מראה כי הטענה מופיעה לראשונה בהיסטוריוגרפיה הקסטיליאנית ב"Refundición de la crónica de 1344", שלדעת מנדס-פידל נכתבה בידי אחד האנוסים בטולדו, בשנות הארבעים של המאה ה"י. וראו לאחרונה: J. Castaño, 'Una fiscalidad sagrada. Los "treinta dineros" y los judíos de Castilla', *Studi Medievali*, XLII (2001), esp. pp. 191–194.

מעשה הייסוד של הגולה הספרדית לבין המייסדים המיתולוגיים של ספרד: הרקולס, אישפאן ופירוס. הסיפור מצביע על נקודת התחלה משותפת של שני העמים בספרד, שהרי פירוס הוא זה שהביא את היהודים לשם. על ידי כך, ובתוספת ההדגשה שהיהודים באו עמו מרצונם, קושר המיתוס את העמים זה לזה – בשותפות גורל, בהתחלה משותפת ובמוצא היסטורי משותף.⁹⁴

הסיפור היהודי דומה, מבחינה זו, לסיפורי הייסוד המיתולוגיים של עמי אירופה האחרים, שעל ההכרות היהודית עמם הצבענו בדיון על ההיסטוריוגרפיה של זכות. בדומה לנרטיבים הנוצריים, מספר המיתוס היהודי שהיהודים באו לספרד יחד עם פירוס, גיבור יווני מהמשפחה המלכותית של הרקולס, שלא נפל בחשיבותו למשל מגיבורי טרויה המופיעים בסיפורי העמים הנוצריים. אמנם, בימי הביניים היה ידוע לכל שהיהודים באו ממרחקים (ולא היו תושבים אוטוכטוניים בחצי האי האיברי). ואולם, על פי המיתוס היהודי, מתברר שאין הם רק בני בניהם של גולים או של מגורשים שהגיעו לספרד נגד רצונם, אלא בראש ובראשונה צאצאי חבורה של מהגרים שהיגרו מרצונם מן המזרח למערב, בדומה לקבוצות הטרויאניות של אניאס ופרנקיון. הם עשו זאת לאחר האסון שנחת על עירם (ירושלים במקרה היהודי, טרויה במקרה של העמים באיטליה, בצרפת, בגרמניה ובאנגליה), במצוות האל או על פי גזירת האלים, כדי להקים התיישבות חדשה במערב אירופה. באמצעות המיתוס הזה יכלו יהודי ספרד ליטול חלק באותן מגמות היספניות פטריוטיות שהתפתחו בחצי האי האיברי, באמצעות מיתוסים דומים, במהלך ימי הביניים. מגמות אלה הדגישו בדרך כלל את ההבטים ההיספניים ה'לאומיים', לעתים על חשבון צדדים דתיים. בכך הן יצרו בסיס להזדהות פטריוטית מצד היהודים.⁹⁵

מסוף המאה הי"ד עברו יהודי ספרד שורה של משברים (פרעות קנ"א [1391], הטפות ויסנטה פרר [1411–1415], חוקי וליאדוליד [1412], ויכוח טורטוסה [1413–1414]), ובמהלך המאה הט"ז כללו המשברים הללו גם המרות דת מרצון של ציבור ושל יחידים. הקהילות אף נדרשו להגדיר מחדש את גבולותיהן הדתיים-החברתיים, לאור צמיחת הקהילות השכנות של האנוסים והקונברסוס. אף נדרשה תשובה להקצנה שבדרשות הנזירים המנדיקנטים

94 עיינו: B.D. Weinryb, 'The Beginnings of East-European Jewry in Legend and Historiography', *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman*, eds. M. Ben-Horin et al., Philadelphia 1962, pp. 449–551; J. Genot-Bismuth, 'L'argument de l'histoire dans la tradition espagnole de polémique judéo-chrétienne d'Isidore de Seville à Isaac Abravanel, et Abraham Zacuto', *From Iberia to Diaspora. Studies in Sephardic History and Culture*, eds. Y.K. Stillman & N.A. Stillman, Leiden 1999, pp. 204–206. 95 ראו: R. Barkai, *Cristianos y Musulmanes en la España Medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid 1984, esp. pp. 293–297; G. Post, "Blessed Lady Spain" – Vincentius Hispanus and Spanish National Imperialism in the Thirteenth Century', *Speculum*. XXIX (1954), pp. 198–209; J.A. Maravall, *El Concepto de España en la Edad Media*, Madrid (1964), pp. 326–337; ר' ברקאי, 'תפיסות פטריוטיות של יהודי ספרד בימי הביניים על רקע פטריטיזם של נוצרים ומוסלמים', דברי הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות, ירושלים תשמ"ב, ב, עמ' 46–39. בכוונתי להאריך בנושא זה במקום אחר.

ולמגמות האידיאולוגיות החדשות שהטיפו לגירוש היהודים, בדומה לגירושם מאנגליה ומצרפת.⁹⁶ שילובו של מיתוס הייסוד ההיספני במיתוס הייסוד היהודי היה לדעתי אחת התשובות של היהודים למגמות חדשות אלה. הדבר סייע בידם להגדיר מחדש את הזהות היהודית בספרד, ובעיקר לחזק את המרכיבים ההיספניים שבאותה זהות קיבוצית.

ג. הופעת המיתולוגיה בין היהודים – הקונטקסט ההיסטורי הספרדי

כאן יש לחזור ולהעלות את השאלה בדבר הופעת המיתולוגיה בכתבי אברהם זכות ויצחק אברבנאל. האם אכן ניתן לדבר בהקשר זה על 'נקמת המיתוס במצחיו'? לדעתי, התשובה על כך שלילית. המיתולוגיה איננה מרכיב עיקרי ומהותי בחיבורי זכות ואברבנאל כמו המיתוס הגנוסטי בכתבי המקובלים. לכן קשה לתאר את התופעה כהדחקה ממושכת של המיתוס, וכהופעה מחודשת ומועצמת שלו ברגע שנמצאו לכך נסיבות היסטוריות ורוחניות מתאימות. ההופעה הבולטת של המיתולוגיה בכתבי זכות ואברבנאל נעוצה בראש ובראשונה בהתעניינות האינטלקטואלית שגילו שניהם כלפי ההיסטוריה של העמים שסביבם ושל עמי קדם, היסטוריה שמאו ומתמיד כללה בתוכה את המיתולוגיה כדבר מובן מאליו. שניהם נקטו גישה היסטוריוציסטית ואזהמריסטית כלפי המיתולוגיה הפגנית, על פי המצוי בהיסטוריוגרפיה הנוצרית (ובמיוחד בזו הספרדית). על פי גישה זו, יש לדמויות המיתולוגיות חלק בהיסטוריה של האנושות, ולכן יש חשיבות לתפקידן ולמקומן ברצף האירועים והזמן.

גורם נוסף בר השפעה הוא ההתעניינות של ההומניזם (הוורנקולרי) הספרדי במיתולוגיה.⁹⁷ ספרד נטלה חלק ברנסנס (לאו דווקא בגרסתו האיטלקית) עוד בשלהי המאה הי"ד. הלכי רוח רנסנסיים אפיינו את מעמד האצילים ובעיקר את משפחת מנדוסה וחוגיה.⁹⁸ אברבנאל וזכות היו חלק בלתי נפרד מן האווירה האינטלקטואלית-הרנסנסית ששררה בחצי האי האיברי. אברהם זכות יצר קשר בקסטיליה עם הגמון סלמנקה, גונסלו דה ויוורו (Gonzalo de Vivero), ועסק בחצרו בעבודת האסטרונומיה. לאחר 1480 שירת את דון חואן דה סוניגה (Don Juan de Zúñiga), ראש מסדר אלקנטרה (Alcántara). לאחר גירוש ספרד, עבד זכות בפורטוגל כאסטרוולוג של המלכים חואן השני ומנואל.⁹⁹ אשר ליצחק אברבנאל, הוא התרועע עוד בפורטוגל עם המייצגים הבולטים של הרנסנס הפורטוגלי, ובתחילת שהותו בקסטיליה עבד

96 ראו: בער (לעיל, הערה 93), עמ' 385–390; ע' מיוחס-גיניא, 'גירוש היהודים מממלכת צרפת במאה הי"ד ולקחו בעיני אלונסו (אלפונסו) דה אספינה, בעל החיבור "מצודת האמונה"', מיכאל, יב (תשנ"א), עמ' 10–פב; ר' בן שלום, 'עלילת הדם בארל והמיסיון הפרנציסקני באביניון בשנת 1453', ציון, סג (תשנ"ח), עמ' 400–402.

97 ראו: J.N.H. Lawrance, 'On Fifteenth-Century Spanish Vernacular Humanism', *Medieval and Renaissance Studies in Honour of Robert Brian Tate*, eds. I. Michael & R.A. Cardwell, Oxford 1986, p. 78.

98 ראו: H. Nader, *The Mendoza Family in the Spanish Renaissance, 1350 to 1550*, New Brunswick, NJ 1979, pp. 7–16, 77; גומס מורנו, ספרד ואיטליה (לעיל, הערה 14).

99 עיינו: קנטרה-בורגוס, היהודי (לעיל, הערה 2), עמ' 20–26.

עם הקרדינל פדרו גונסלס דה מנדוסה (Pedro González de Mendoza) וניהל בעבורו עסקי חכירת מסים של כמה מחוזות. בשנת 1490 מונה אברבנאל ל'קונטאדור מאיור' (contador mayor) של איניגו לופס דה מנדוסה (Íñigo López de Mendoza), הדוכס (השני) של האינפנטדו (Infantado). הקרדינל מנדוסה היה הראשון שהחדיר לספרד את סגנון הארכיטקטורה של הרנסנס האיטלקי, יחד עם אחיינו איניגו לופס דה מנדוסה. הוא גם תרגם מלטינית לקסטיליאנית מיצירותיהם של ורגיליוס ואובידיוס.¹⁰⁰

קשריהם של זכות ואברבנאל עם החוגים שהובילו את הרנסנס בחצי האי האיברי יכולים להסביר את הרקע התרבותי לקליטתם של הסיפורים המיתולוגיים בכתביהם. דמותו של הרקולס, למשל, הוזכרה כאמור לכיטוי חשוב אצל אברבנאל, הונצחה בשנת 1415 בספרו של אנריקה דה ויליאנה (Enrique de Villena): 'שתיים עשרה עבודות הפרך של הרקולס' (Los Doze Trabajos de Hercules; נדפס לראשונה בבורגוס בשנת 1483 ובשנית בשנת 1499), וזכתה בספרד לפופולריות גדולה. דה ויליאנה עצמו אף נתפס כמודל תרבותי בקרב אותם החוגים שביניהם התרועע אברבנאל בקסטיליה.¹⁰¹ גם זכות, כאמור, דן בעבודות הפרך של הרקולס. כיבושה של טרויה והמיתוס ההומרי, שעלו באריכות יחסית ב'ספר יוחסין' ונוכרו גם כמה פעמים אצל אברבנאל,¹⁰² היו אף הם מן הסוגיות המרכזיות שההומניסטים הספרדים עסקו בהן במאה ה-15.¹⁰³ זה גם המקום להדגיש שוב שהקרדינל פדרו גונסלס דה מנדוסה, שהעסיק את אברבנאל בחכירת המסים, היה מתרגמה של האיליאדה; ואף לציין את השפעתו האפשרית של פרשן המקרא והתאולוג אלוונסו דה מדריגל (אל טוסטדו) על פרשנות המקרא של אברבנאל. אל טוסטדו, שחיבר כאמור את 'הפירוש לאוסביוס', העוסק רבות בענייני המיתולוגיה, כתב גם את ספר העזר המקיף למיתולוגיה הקלסית (הראשון מסוגו בספרד): 'על עשר השאלות... על האלים' (Sobre las diez cuestiones vulgares propuestas al Tostado e la respuesta e determinación dellas sobre los dioses de los gentiles). חיבור זה סוקר בהרחבה את דמויות האלים, חצאי האלים, גיבורי המיתולוגיה וסיפוריה ושינויי הצורה (מטמורפוזות) של אובידיוס, ומפרש אותם בכמה צורות של הפרשנות המקובלת (למשל פרשנות אלגורית, פרשנות פסיקלית-אסטרונומית ופרשנות מוסרית).¹⁰⁴

100 ראו: נתניהו (לעיל, הערה 2), עמ' 14, 51-52; גוטוירט (לעיל, סוף הערה 2), עמ' 641-671, ובמיוחד עמ' 646-647; לאוי (לעיל, הערה 2), עמ' 286; נדלר (לעיל, הערה 98), עמ' 1, 115, 119-121. על גישתו ההומניסטית של אברבנאל ועל דרך שימושו במקורות קלאסיים, עוד בפורטוגל, עיינו: E. Gutwirth, 'Consolatio: Don Ishaq Abravanel and the Classical Tradition', *Medievalia et Humanistica*, New Series, XXVII (2000), pp. 79-98.

101 ראו: Enrique de Villena, *Los Doze Trabajos de Hércules*, Madrid 1958; לורנס (לעיל, הערה 97), עמ' 71, והערה 20; לופס טוריוס (לעיל, הערה 44), עמ' 118; גוטוירט (לעיל, סוף הערה 2), עמ' 663.

102 ראו להלן, עמ' 477, ולעיל, הערה 88.

103 ראו: לורנס, ההומניזם, עמ' 75-78; לופס טוריוס, שם, עמ' 191-194.

104 עיינו לעיל, עמ' 461; S. Gaon, *The Influence of the Catholic Theologian Alfonso Tostado on the Pentateuch Commentary of Isaac Abravanel*, New York 1993; J.F. Arenas,

המקורות הספרותיים שעמדו לרשות זכות ואברבנאל היו בעיקר הכרוניקות הנוצריות והספרות הלטינית והוורנקולרית, אם כי ניתן להציע גם מקורות נוספים שיכלו לשמש אותם, כמו גם יהודים אחרים: תרגומים עבריים של חיבורים קלסיים בלטינית. הידע המיתולוגי הועבר בספרד גם באמצעות התרגומים לעברית של יצירות פילוסופיות קלסיות. אריסטו, למשל, מזכיר ב'אתיקה' הניקומאכית קטעים אחדים מן הסיפור ההומרי על טרויה. החיבור תורגם בתחילת המאה ה'ט"ז מלטינית לעברית, בידי רב החצר בקסטיליה מאיר אלגואדיש, וכלל כמובן מאליו גם את אותם קטעים הומריים.¹⁰⁵ ההתעניינות הרבה של יהודי ספרד ב'ספר המדות', הפירוש המקיף לחיבורו של אריסטו מאת יוסף אבן שם טוב, שזכה לתפוצה גדולה, והשימוש התכוף בו בדרשות ובפירושים למקרא¹⁰⁶ – כל אלה רומזים אולי גם על הכרות קרובה עם נושאי המיתולוגיה שבו.

חיבור חשוב אחר היה ספרו הלטיני של הפילוסוף בואטיוס (בואיסי), 'על נחמת הפילוסופיה'. תרגום אחד שלו, הנקרא 'מנחם משיב נפשי', ערך במאה ה'י"ד שמואל ב"ר בנבנשתי מברצלונה.¹⁰⁷ תרגום אחר, בדרך חופשית ופרשנית, נערך באיטליה (1423) בידי הפליט היהודי מפרפרינאן עזריה בר' יוסף אבן אבא מר', המכונה בנפוש בונפיל אשתרוק. החיבור מתאר נושאים מיתולוגיים רבים בהרחבה ובפירוט, בליווי פרשנותו האלגורית-המוסרית של בואטיוס. בין הנושאים הללו נציין את סיפור טרויה ומסעותיו של אודיסיאוס ('אולישי'),¹⁰⁸ את קורות הרקולס¹⁰⁹ ואת המיתוס של אורפיאוס.¹¹⁰ לאחרונה התברר כי התרגום העברי של בנפוש אשתרוק היה חלק מתופעה רחבה, שפרצה את גבולות החברה היהודית, והיתה קשורה להתעניינות ההולכת וגוברת בבואטיוס בקרב האריסטוקרטיה הנוצרית וחברי המסדר

'Sobre los dioses de los gentiles de Alonso Tostado Ribera de Madrigal', *Archivo Español de Arte*, XLIX (1976), pp. 338–343; לופס טוריהוס, שם, עמ' 40–41, 246.

105 ראו למשל: ספר המדות לאריסטוטלס, מהדורת ר' איצק סטנאב, ברלין 1790, מאמר ראשון, פרק שנים עשר, לח ע"א; פרק שביעי, יב ע"א. עיינו: א"ז ברמן, 'התרגום העברי מן הלטינית של "ספר המידות" לאריסטו על-שם ניקומאכוס', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ז (תשמ"ח): ספר הזיכרון לשלמה פינס, א), עמ' 147–150.

106 ראו: ש' הלר-וילנסקי, ר' יצחק עראמה ומשנתו הפילוסופית, ירושלים תשט"ז, עמ' 38–39; B. Septimus, 'Yitzhaq Arama and Aristotle's Ethics', *Jews and Conversos at the Time of the Expulsion*, eds. Y.T. Assis & Y. Kaplan, Jerusalem 1999, English Section, pp. 1–24. עיינו גם: 'El gobernador judío ideal: Acerca de un sermón inédito: Tob de Yosef ibn Shem Tob', *Actas del III Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas*, Toledo 1988, pp. 73–74. על ההתעניינות ההולכת וגוברת ב'אתיקה' בחברה הספרדית במאה ה'ט"ז, עיינו: A. Pagdon, 'The Diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain, in Spain, ca. 1400 – ca. 1600', *Traditio*, XXI (1975), pp. 287–313.

107 תרגום זה לא נמצא היום, אך הוא עדיין היה מוכר בסוף המאה ה'ט"ז. עיינו: י"י בן-יעקב, אוצר הספרים, ווילנא 1880, עמ' 340; ס"י סיארה, 'מבוא לספר', בתוך: די קונסולאסיאני (לעיל), הערה 61, עמ' 21–23.

108 די קונסולאסיאני, שם, הספר הרביעי, השיר השלישי, עמ' 106–107; השיר השביעי, עמ' 122–123.

109 שם, השיר השביעי, עמ' 123–124. עיינו גם שם, עמ' 63.

110 שם, הספר השלישי, השיר השנים-עשר, עמ' 97–98.

הדומיניקני בקטלוגיה. החיבור נפוץ ביניהם (במאות ה'ד-ה'ט"ו) במספר חסר תקדים של נוסחים לטיניים וורנקולריים.¹¹¹ התרגום לעברית לא שמר על נאמנות מוחלטת למקור הלטיני. אשתרוק פירש לקהל הקוראים מונחים קלסיים לא ברורים, שעדיין היו מוכרים לבני זמנו של בואטיס במאה ה' אך נשכחו זה מכבר. כמו כן הוא טרח לזהות את מקצת שמות הגיבורים המיתולוגיים. לשם כך הוא השתמש באחד הפירושים הימי הביניים הרבים ל'על נחמת הפילוסופיה'.¹¹² דומה כי אשתרוק שאף להעביר לציבור הקוראים ידע מיתולוגי, ואף ייחס לכך חשיבות מרובה. דוגמה טובה לכך מצויה, למשל, בפרק על אודיסיאוס, השווה בסיציליה – האי של קירקי. אשתרוק מסביר שם מדוע חש צורך כמתרגם להתערב בטקסט, ולהשלים את הסיפור על ניקור עיניו של הענק פוליפימו, אף שהסיפור יופיע בפרק אחר.¹¹³ דבריו מלמדים שרצה להביא בפני הקוראים גירסה שלמה יותר של המיתוס, המאורגנת באופן בלתי מקוטע, על פי סדר המסע של אודיסיאוס, ולא על פי הסדר הספרותי-האישי של בואטיס. דווקא פעולת ההתערבות של המתרגם בטקסט היא זו שמעידה כאן על חשיבותו של הנושא המיתולוגי, שנוסף על ידו והושלם שלא על פי הסדר המקורי. הומרוס היה מוכר כנראה היטב ליהודי ספרד במאה ה'ט"ו.¹¹⁴ גם יואל אבן שועיב (מחכמי טודילה בשלהי אותה המאה) מתייחס אליו באחת מדרשותיו כמקור למיתוס הקדמון, המתאר את השמים כאלוהות ואת השמש כאב האלוהות (יוצר השמים).¹¹⁵ סביר להניח כי אבן שועיב

111 ראו: I.E. Zwip, 'Classical Knowledge in Bonafoux's Hebrew Translation of Boethius' *De Consolatione Philosophiae*, *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century. Proceedings of the 6th EAJIS Congress, Toledo, July 1998*, eds. J. Targarona Borrás D. Briesmeister, 'The Consolatio: ועיינו: & A. Sáenz-Badillos, Leiden 1999, p. 569 *Philosophiae of Boethius in Medieval Spain*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, LIII (1990), pp. 61–71

112 סוויפ, שם, עמ' 570–572. לדעת סוויפ, בנפוש אשתרוק השתמש ב'*Expositio super Boecio de Consolacio* של הדומיניקני האנגלי ניקולס טרווט (Nicholas Trevet, ראשית המאה ה'ד'), שזכה לתפוצה רבה באירופה ובספרד. ואולם, עדיין יש לערוך השוואה מדוקדקת בין החיבורים. כך, למשל, הסיטר (cithar), כלי הנגינה של אורפאוס, לפי התרגום של אשתרוק (השיר השנים-עשר, עמ' 97), הוא 'נבור הנקרא בלשונם שיטירה', והוא מזכיר דווקא את ה-Vielle בפירושו לבואטיס של פייר מפריס (Pierre de Paris), מתרגם ה'תנחומות' לצרפתית (לערך בשנת 1309). ויש גם לשים לב לכך שהשטנים הנמצאים בתיאור הגיהנום של אשתרוק (עמ' 97–98), נעדרים מהתיאור של בואטיס וטרווט, ומצויים בפירושים אחרים. ראו: J.B. Friedman, *Orpheus in the Middle Ages*, Cambridge, Mass. 1970, pp. 111, 116, 181–186

113 די קונסולאסיאוני (לעיל, הערה 61), הספר הרביעי, השיר השלישי, עמ' 153, לפי כתב יד גינזברג 181: 'רצוני להשלים זה המעשה... עם היות שאין ראוי לספר... כדי שהמעיינו ידע התחלתו והשלמתו'.

114 אין הכוונה להכרות ישירה עם חיבורי הומרוס (בוודאי לא ביוונית). למן המאה ה'ג נתפס הומרוס בספרד כאחד הפילוסופים הקדמונים, ואמרות מוסר שיוחסו לו שולבו בחיבור *Bocados de Oros* בשפה הקסטיליאנית. ראו גם תרגומו של טדרוס טדרוסי מפרובנס (שנת 1337): באור אבן רשד לספר ההלצה לארסטו, המאמר השני, מהדורת י' גאלדענטהל, ליפציג 1842, עמ' 109.

115 יואל אבן שועיב, ספר עולת שבת, ויניציאה של"ז, פרשת בא, נט ע"א: 'וראוי לדעת בכונת זה המאמר ראשונה שהקדמונים היו מאמינים שהשמים אלוהות עד שהיה אומר אומירוש שהשמש אב האלוהות'.

לא היה הראשון שהציג את הומרוס בפני קהל השומעים או הקוראים, וניתן לראות אפוא גם בדרשות ערוץ מידע להתפשטות הידע המיתולוגי, ולו גם כדי לשלול אותו על הסף. לצד זה ניתן להזכיר ערוץ אוראלי חשוב אחר שהתגלגלו בו מסורות מיתולוגיות מדור לדור: הרומנסות ההיספניות (Romances). הן הושמעו בחצי האי האיברי כנראה כבר למן המאה ה'ג', והגיעו לשיא פריחתן בשלהי המאה ה'ט'. הרומנסה ההיספנית (על ייחודה ושונותה הגיאוגרפית בחבלי חצי האי האיברי: אסטוריה, אנדלוסיה, קסטיליה, אראגון, קטלוניה ופורטוגל) היתה גם נחלת היהודים בספרד, והם אף שימרוה כחלק ממורשתם התרבותית לאחר הגירוש, במשך למעלה מחמש מאות שנה. רבות מן הרומנסות ההיספניות עסקו גם בנושאים מיתולוגיים, ודמויות רבות מהספרות הקלסית, כמו פילומנה, הרו וליאנדרו, טרקינוס ולוקרציה או וירגיליוס עלו בהן שוב ושוב. מבין הרומנסות ההיספניות היהודיות חשוב להזכיר שתיים מהשכיחות ביותר, שעסקו בחלקים חשובים של המיתוס ההומרי: הרומנסה על בחירתו של פריס (‘Durmiendo s’esta París’; Juicio de Paris), והרומנסה על חטיפתה של הלנה (‘Estábase la reina Íselda’; El robo de Elena).¹¹⁶

לצד ההתעניינות ההיסטורית-האינטלקטואלית של אברהם זכות ושל יצחק אברבנאל כהסבר להופעת המיתולוגיה בכתביהם, ובנוסף להשפעתו של ההומניזם הספרדי עליהם, ניתן להציע גם סיבות שימושיות. אברבנאל, כפרשן המקרא, נעזר במיתולוגיה כדי להסביר תופעות שונות במקרא, ובכמה מן המקרים השתמש במיתולוגיה כנקודת מוצא לעיון מדעי-היסטורי כולל. כאמור, משעלה הדבר בידי, הוא לא היסס לנצל את המיתוס היווני-הרומאי לצרכים אידיאולוגיים של החברה היהודית בספרד, כגון ביסוס סמלים היסטוריים-משיחיים במחשבה היהודית.¹¹⁷ בעזרת סיפורי המיתולוגיה הוא אף לימד לקח היסטורי לדורות הבאים. כך, למשל, סיפור אובדנה המוחלט של טרויה בידי היוונים והעלמותו של העם הטרויאני מלמדים, לדעתו, כי תפוצת היהודים ופיזורם בין האומות נועדו למנוע את אובדנם הסופי והמוחלט:

הלא ידעתם האומה הגדולה שהיו אנשי טרוי...א ולהיותם כלם מקובצים בפאה אחת באו עליהם היונים וישמידום ולא נשאר מהם שם ושארית עוד. וכן קרה לאומות אחרות. ולהיות ישראל מפוזרים לא תמו בכליה כוללת... והנה ראינו שמלך אינגילטיר...א השמיד כל היהודים שהיו בכל מדינות מלכותו. וכן עשה בזמן אחר מלך צרפת את היהודים אשר בארצו... ואם היו שמה היהודים כלם מקובצים לא היה נשאר מהם עד אחד... ומפני זה היה הפזור צדקה וחסד רב להשארות האומה והצלתה.¹¹⁸

116 ראו: מ' אטיאש, רומנסרו ספרדי: רומנסות ושירי עם ביהודית-ספרדית, ירושלים, 1956, עמ' 3–20, מס' 5–6, עמ' 72–68; S.G. Armistead & J.H. Silverman, *The Judeo-Spanish Ballad*, Berkeley 1971, pp. 145–151; D. Alonso García, *Chapbooks of Yacob Abraham Yoná*, Madrid 1970, pp. 70–72; ש' רפאל, האביר והרעיה השבויה. מחקר ברומנסה של דוברי הלאדינו, רמת גן תשנ"ח, עמ' 85–88.

117 ראו לעיל, עמ' 467.

118 יצחק אברבנאל, פירוש לדברים לב, כו, בתוך: פירוש על התורה (לעיל, הערה 68), עמ' שו.

וכך אברבנאל משתמש בסיפור ההומרי כדי להוכיח את השגחת האל על עם ישראל וכדי להציע הסבר רציונלי לאופיה של הגלות ולסיבותיה, וכמוהו גם זכות. האינטרס הראשוני שלו במיתולוגיה היה היסטורי-אינטלקטואלי. ואולם, נאמן לשיטתו ההיסטוריוגרפית, הוא לא היסס מלהשתמש במיתוס כפולמוס נגד הנצרות.¹¹⁹ הדוגמה המסכמת שתובא להלן, העוסקת במיתוס לידת הבתולין, תמחיש מגמה פולמוסית זו.

כשזכות מספר ב'ספר יוחסין' על הפליאדות (שבע בנותיו של הטיטן אטלס),¹²⁰ הוא דן בהרחבת-מה בבת השלישית, טאיגטה (הנקראת בפיו אישטוניפייש), וכותב עליה כך: 'הג' אישטוניפייש פילגש מארטין אמו של אפרקון ושל צילבון ואמרו שלעולם היתה בתולה וזה קשה לנוצרים כפי דתם'.¹²¹ זכות מציג לפני הקורא היהודי את ההבט הפולמוסי שבמיתוס הפגני: גם טאיגטה, בדיוק כמו מרים, אמו של ישו, ילדה ונשארה בתולה. הסיפור על טאיגטה אולי אף מרשים יותר מזה של מרים, כי טאיגטה ילדה שני ילדים ועדיין נותרה בבתוליה. נשאלת השאלה: במה יכול המיתוס הפגני לעזור ליהודי בוויכוחיו, שהרי הפולמוסן היהודי שלל בתפיסת עולמו את המיתוס הפגני כפי שהוא, ללא פרשנות, ואת רעיון לידת בתולין בכלל. מסתבר שלמרות שלילת הפגניות, הניח זכות שניתן יהיה לעשות שימוש במיתוס ולתקוף בעזרתו את הלידה הנסית של ישו מאמו הבתולה. הדבר תמוה לכאורה, מכיוון שבעלי הוויכוח היהודים ניסו בדרך כלל להראות את חוסר ההיגיון שבלידת הבתולין,¹²² ואילו כאן מביא זכות מעין תקדים, המאשר כי לידת בתולין היא בגדר האפשרי.

דומה שהפתרון לקושי זה מצוי בשיטות הוויכוח של היהודים. ניתן היה לקבל את הנחות היסוד של היריב לצורך הוויכוח בלבד, ולהוכיח במישור שלו את חולשתן. שיטה זו נקראה 'כפי מאמר האומר' או 'לדבריהם',¹²³ והמתווכח היהודי לא היה מזדהה הזדהות מלאה עם טענותיו. גם זכות איננו מקבל את המיתוס הפגני כעובדה היסטורית ממש, אלא מעמיד אותו, לצורך הוויכוח בלבד, כנגד טענות נוצריות כמו זו שמשמיע המתווכח הנוצרי ב'ספר הברית' ליוסף קמחי: 'ואין בתולה בעולם שילדה כי אם מרים'.¹²⁴ תשובתו של זכות מעמידה את המיתוס הפגני כנגד המיתוס הנוצרי, ובכך מחלישה את עוצמתו.

119 ראו: בן-שלום (לעיל, הערה 41).

120 ראו לעיל, עמ' 457.

121 יוחסין (לעיל, הערה 16), עמ' 234, טור א (ההדגשה שלי – רב"ש). טאיגטה היתה נימפה, ששירתה את ארטמיס (דיאנה) וצדה עמה. כמו שאר בנות לווייתה של ארטמיס, היא היתה צריכה להיות בתולה. בנה (מאוס) היה לקדמון. ראו: גרייבס (לעיל, הערה 20), 41, e, עמ' 152; 125, c, עמ' 473.

122 עיינו: ר' חסדאי קרשקש, ספר ביטול עיקרי הנוצרים, מהדורת י' לסקר, 'ירושלים תש"ן', עמ' 68–70; D. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, New York 1977, pp. 153–159, 251–255; D. Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A Critical Edition of the Nizzahon Vetus with an Introduction, Translation, and Commentary*, Philadelphia 1979, p. 277, note to p. 103, ll. 15–16.

123 ראו: י" כ"ן, בין יהודים לגויים, 'ירושלים תש"ך', עמ' 114; א' תלמג, 'כתבי פולמוס לפרופיט דוראן, כלימת הגויים ואיגרת אל תהי כאבותיך, ירושלים תשמ"א', עמ' טז.

124 יוסף קמחי, ספר הברית, בתוך: ספר הברית וויכוחי הרד"ק עם הנצרות, מהדורת א' תלמג, 'ירושלים תשל"ד', עמ' 43.

ההשוואה בין לידת הבתולין של מרים למיתוס הפגני איננה חידוש. טענה מעין זו כבר עלתה בוויכוחי הדת בין הפגנים לנוצרים וליהודים במאה ה' לסה"נ.¹²⁵ ואולם, ברבות הזמן נעלמה טענה זו משדה הוויכוח היהודי-נוצרי. היא צפה מחדש במאה הט"ו. זכות למד כנראה את השיטה משמעון בן צמח דוראן (רשב"ץ), שכן ספרו 'מגן אבות' מצוטט פעמים רבות ב'ספר יוחסין', והוא משמש לו מקור לתולדות ישו והנצרות.¹²⁶ רשב"ץ מסביר כיצד השתרשה בנצרות אותה האמונה בלידת הבתולין ברוח הקודש. לדבריו, האמונה ביווג של נשים ואלים היתה שכיחה בעולם ההלניסטי, והוא מביא לכך דוגמה מן ה'רומן של אלכסנדר':

וכשראו תלמידיו שנמס'ר] ביד ישראל ולא נתקיים דבר ממה שחשבו עליו, התחילו להתחכם ולומ'ר] עניני אמונתם המפורסמת: תחלתה שהוא נתהוה בלא איש, כי אמו מרים נתעברה מרוח הקדש בתולה וילדתו אחר ט' חדשים, ונשארה בתולה אחר הלידה כמו קודם הלידה. וטעות זו יצאה להם ממה שהיה מתפשט באותו זמן, שהנשים היו מתעברות מהאלוהות. וכתו'ר] בספ'ר] קורות אלכסנדרוס, כי אמו ניבארש אשת פוליפוס המקדוני מלך יון היו טוענין עליה, כי נתעברה מאלוה [הנקרא] אמן וילדה אלכסנדר. והאמת הוא כי נתעברה מקניטור דרך כישוף, שהיה מלך מצרים ונטרד. ונתפקרו בזה ממה שכתו'ר] הנה העלמה הרה וילדת בן וקראת שמו עמנואל.¹²⁷

על פי הרומנסה, הקוסם נוקטניבור (או נאטניפו) מטעה את אולימפיה (אם אלכסנדר) וגורם לה להאמין שהזדווגה עם האל אמן. הוא מופיע בחלומו של המלך פיליפוס, ומודיע לו כי אשתו התעברה מן האלוה.¹²⁸ לדעת רשב"ץ, הנוצרים איחדו בין נבואת ישעיהו (ז, יד: 'הנה העלמה הרה וילדת בן וקראת שמו עמנו אל') לבין הסיפורים המיתולוגיים על זיווג אלוה עם אשה, וכך נוצר המיתוס של מרים. ואולם, בחינה מדוקדקת של הדוגמה מ'הרומן של אלכסנדר' מלמדת שאין בה תשובה מלאה לכל הסוגיה השנייה במחלוקת. באמצעות הרומן יכול היה רשב"ץ לתקוף אך ורק את סיפור הלידה ברוח הקודש, אבל הסיפור אינו נוגע כלל בעניין הבתולין. אם כן, סיפורו של אברהם זכות משלים את התמונה שצייר רשב"ץ. הסיפור על טאיגטה מלמד שגם מיתוס הבתולין מוצאו מן המיתולוגיה הפגנית, ומכאן ואילך ניתן לומר (בהסתמך על שניהם) שגם הלידה מרוח הקודש וגם בתוליה של מרים הן אמונות פגניות שנסזרו בידי הנוצרים לתוך עולם התמונות המקראי.

125 ראו: רוקח (לעיל, הערה 3), עמ' 30-31, 50, 53, 61, 98.

126 ראו: א"ח פריימאנן, 'מבוא לספר יוחסין השלם', בתוך: יוחסין (לעיל, הערה 16), עמ' XV; עיינו במיוחד: יוחסין, שם, עמ' 200, טור א.

127 שמעון בן צמח דוראן, קשת ומגן, בתוך: P. Murciano, *Simon Ben Zemah Duran, 'Keshet u-Magen': A Critical Edition*, Ph.D. Thesis, New York 1975, p. 26. חשוב לרשב"ץ להביא את הדוגמה מן 'הרומנסה של אלכסנדר' ולא מסיפורי מיתולוגיה אחרים, כיוון שמודגש שם בבירור שמדובר בתרמית ובכישוף.

128 ראו: ספר תולדות אלכסנדרוס המקדוני לעמנואל בן יעקב בונפיש, בעריכת י"י קייזיס, קמברידג' מסצ'וסטס תשכ"ב, עמ' יב.

יצירת הקשר בין המיתוס הפגני לנצרות לא באה רק לשם ניגוח ייחודיותה של מרים. דומה שזה היה חלק מהערכה חדשה של הנצרות שצפה ועלתה במאה ה'ט"ו – הניסיון להראות ששורשיה של הנצרות מצויים בעולם ההלניסטי הפגני. מצד אחד, בעלי הפולמוס ממקמים את ישו בתוך היהדות הרבנית, ומדגישים שלא בא לחלוק על התורה, אלא היה חסיד שוטה.¹²⁹ מצד אחר, הם קובעים שתלמידיו ותלמידי תלמידיו של ישו סילפו את תורתו וקשרו את הנצרות בטבורה עם המיתוס ההלניסטי הפגני. משקובע זכות כי 'זה קשה לנוצרים כפי דתם', כוונתו גם להורות על הדמיון שבין שני המיתוסים, כחלק מהניסיון הפולמוסי לקשור בין נצרות להלניזם. כך גם ניתן להבין את הקשר שהוא מוצא בין החג הפגני הקדום לאל מרקוריוס לבין החג הנוצרי של אחד במאי. כשהוא דן במאיה, הפליאדה הראשונה, הוא כותב: 'הא[חת] נקראת מאיה, מאי אמו של מירקוריו[ס] והיתה פילגש לגופיטר הג', ונקרא חדש מאי על שמה, ואז המייאש שהם הנשים המתוקנות וכן הסוחרים היו זוכחים וחוגגין למירקוריו, וזה המנהג עוד היום בארץ אדום ביום ראשון ממאי'.¹³⁰

זכות מצביע על חגיגות אחד במאי כהמשך ישיר לחגיגה השנתית של הסוחרים הרומאים לאל מרקוריוס, פטרוס הסוחרים.¹³¹ בימי הביניים היו חגיגות אחד במאי מלוות בטקסים ובתהלוכות, שבהם התקשטו הצעירים בענפים, בעלים ובפרחים. במקרים רבים נלוו לחגיגות גם גילויים של מתירנות ושל פריצות מינית. כמו כן, נהוג היה במקומות רבים להדליק מדורות ולחקות בדרכים שונות טקסי זבח קדומים. המחקר האנתרופולוגי המודרני עמד על הקשר שבין טקסי אחד במאי להקרבת הקורבנות לאל בימי קדם.¹³² זכות מעלה קביעה דומה, ממניעים פולמוסיים. ההבט הפולמוסי כאן אולי איננו כה בולט כמו במקרה של טאיגטה, אבל תפיסת החג של הנוצרים כמנהג פגני, המתמשך למן העת העתיקה, משתלבת באותה הערכה חדשה של הנצרות כדת הקשורה לפגניות קשר הדוק. הידע המיתולוגי שהיה ברשות היהודים הוא שאפשר להם לדון מחדש בלידתה של הנצרות, בעיקר כדי לנתק אותה עד כמה שניתן מן הטקסט המקראי ולקרבה לעולם האמונות ההלניסטיות.¹³³ במאה ה'י"ז היתה הערכה חדשה זו של הנצרות למגמה פולמוסית בולטת בחוגי היהודים והאנוסים הספרדים במערב אירופה, וכפי שנראה בהמשך, הם הכירו היטב את הספרות הקלסית ואת המיתולוגיה היוונית-הרומית.¹³⁴

129 פרופיט דוראן, כלימת הגויים, בתוך: כתבי פולמוס (לעיל, הערה 123), עמ' 24. לכינוי שני פנים: חסיד היא מלה בעלת משמעות ערכית חיובית ביותר, אך התוספת 'שוטה' מלמדת כי כוונותיו החיוביות לא צלחו. עיינו: בן-שלום (לעיל, הערה 8), עמ' 287–254.

130 יוחסין (לעיל, הערה 16), עמ' 234, טור א (ההדגשה שלי – רב"ש).

131 עיינו: 'שצמן, תולדות הרפובליקה הרומאית, ירושלים תש"ן, עמ' 326–327.

132 ראו: פרייזר (לעיל, הערה 18), א, עמ' 120–135; ב, עמ' 617–622.

133 דוגמה לטענה דומה בעניין לידת הקודש, הקשרת את זיווגי האלים במיתולוגיה ההלניסטית עם הסיפור הנוצרי, נמצאת בחיבורו של יהודה אריה ממדינה, מגן וחרב, מן השנים 1643–1648; ראו מהדורת ש' סימנסון, ירושלים תש"ך, עמ' 63.

134 ראו: 'קפלן, מנצרות ליהדות – חייו ופעלו של האנוס יצחק אורוביז די קאסטרו, ירושלים תשמ"ג, עמ' 220–229.

ד. קליטת המיתולוגיה בהגות היהודית במאות ה"ז וה"ז

מגורשי ספרד, ועמם אנוסים וצאצאי אנוסים מהגרים מחצי האי האיברי, הפיצו את התרבות הספרדית ברחבי הפזורה היהודית באגן הים התיכון ובמערב אירופה. אין זה המקום לדון בהבדלים שנוצרו בין התפוצות השונות שקלטו את המגורשים – ארצות צפון אפריקה, האימפריה העות'מאנית ואיטליה, מיד לאחר הגירוש, או הקהילות החדשות, שהוקמו בצפון-מערב אירופה במהלך המאה ה"ז בידי אנוסים (קונברסוס) לשעבר מחצי האי האיברי. יהודי ספרד ופורטוגל המשיכו בפעילות יצירתית הגותית (בעברית, בלדינו, בקסטיליאנית ובפורטוגלית) מתוך זיקה אוראלית וספרותית למסורות תרבותיות מן העולם הנוצרי. לעתים, כמו במקרה של האנוסים אשר חזרו ליהדותם במערב אירופה, היו ביניהם מי שחיברו את הידע האקדמי שרכשו באוניברסיטאות בחצי האי האיברי עם המקורות הפנימיים של ההגות היהודית.

בעקבות המציאות החברתית-ההגותית החדשה שנוצרה בקהילות היהודיות, ולאור הדומיננטיות התרבותית של יהודי חצי האי האיברי ברבים מן המקומות שבהם נקלטו, ניתן לשרטט, אם כי בקווים כלליים בלבד, את תהליך קליטתה של המיתולוגיה היוונית-הרומית בעולמם של האינטלקטואלים היהודים במאות ה"ז-ה"ז, ובעיקר בקרב אלה שיישבו באזורי השלטון הנוצרי. בתחילה נדון במלומדים שעסקו בהיסטוריוגרפיה, ולכן מטבע עיסוקם היו קרובים יותר מאחרים לחיבורי אברהם זכות ויצחק אברבנאל. יש לזכור, כי מקרב כלל ההיסטוריונים היהודים במאה ה"ז, ניכרו במיוחד ההיסטוריונים ממוצא איברי.¹³⁵ עובדה זו עזרה בוודאי להיקלטותן של המסורות המיתולוגיות השונות.

להגותם של זכות ואברבנאל היתה, באופן כללי, השפעה גדולה על חוגי המגורשים והאנוסים. סקירת החיבורים ההיסטוריוגרפיים השונים מלמדת שגם בתחום המיתולוגיה היוונית-הרומית היתה תרומתם חשובה ביותר לעיצוב התודעה ההיסטורית-התרבותית הקיבוצית. השפעתם של זכות ואברבנאל התבטאה, מחד גיסא, בעצם העברת המסורות המיתולוגיות והרקתן לחיבורים אחרים (תוך אימוץ המגמה האוהמריסטית שעמדה בבסיסן); ומאידך גיסא, כנראה גם במתן לגיטימציה מחודשת ומחוזקת לעיסוק במיתולוגיה, כחלק אינטגרלי מההגות האינטלקטואלית היהודית.

נבחן כמה חיבורים היסטוריוגרפיים מן המאה ה"ז. אחד החיבורים החשובים, שהושפע מאוד מהגותו ומדמותו של יצחק אברבנאל היה החיבור 'שבט יהודה', שנדפס בשנת 1555. עיצובו הסופי של החיבור הושלם סמוך להדפסתו בידי יוסף אבן וירגה, בנו של המחבר, שלמה אבן וירגה.¹³⁶ כמה וכמה סיפורים מיתולוגיים מתוך כתבי אברבנאל נקלטו ב'שבט יהודה', כרוחם וככתבם. נציין כמה דוגמאות לכך: הדיון האוהמריסטי במלך יאנוס, שעל פי

135 ראו: ירושלמי (לעיל, הערה 8), עמ' 80; ר' בונפיל, 'מורשתה של יהדות ספרד בכתיבה ההיסטורית', מורשת ספרד, בעריכת ח' ביינארט, ירושלים תשנ"ב, עמ' 754-755.

136 ראו: מ' בניהו, 'מקור על מגורשי ספרד בפורטוגאל וצאתם אחרי גזירת רס"ו לשאלוניקי'. גניזת ספר האמונות וגילויי ידיעות על משפחת אבן וירגה, ספונות, יא (תשל"א-תשל"ח; ספר יוון, א), עמ' רנז-רנו, והערה 87.

המסופר שם, הצלחתו במלחמות היא זו שגרמה לתושבי רומא להעריצו כאל¹³⁷; הסיפור על הרקולס וחשיפת סודם של הקנטאורים¹³⁸ והמיתוס על קדמות היהודים בספרד, שבו, על פי גירסת 'שבט יהודה' (שלא כמו אצל אברבנאל), השתתף אישפאן (שעל שמו נקראה מלכות ספרד איספניה) יחד עם פירוס במצור על ירושלים.¹³⁹

חיבור נוסף שהושפע מאוד מהגותו של אברבנאל היה 'תנחומים לסבלות ישראל' (*Consolação as tribulações de Israel*), של האנוס לשעבר שמואל אושקי. ניתן לציין בו במיוחד את הפרק המוקדש למקורה של האלילות בעולם העתיק. הוא נכתב בהקשר ההיסטורי האקטואלי של הוויית האנוסים והקונברסוס בחצי האי האיברי, שישבו אף הם בתוך 'ארצות האלילות', בדומה לגולי ישראל בימי קדם. הפרק פותח בשאלה אם שעבודו של עם ישראל למצרים (ואחר כך גם לעמים אחרים), על פי צו האל, מלמד שהעמים הללו היו נעלים יותר. אושקי נוקט בפרק זה, בעקבות אברבנאל, גישה אוהמריסטית, בתארו את ההיסטוריה הדתית של עמי קדם (מצרים, אשור, בבל, פרס), שקידשו והפכו לאלים בני תמותה שונים (הנזכרים גם במקרא), בעיקר בגלל המצאותיהם והידע שהעבירו לבני האדם. האל הראשון שנערץ על ידם היה חם בן נוח, שהמצרים שינו את שמו לסטורן. גם הבבלים והפרסים עבדו את סטורן. אחריו סגדו לבנו יופיטר בלוס, הנקרא בפיהם גם אוסיריס, יחד עם אשתו יונו (נכדתו של נוח), שנקראה איסיס. פולחנם התפשט בהצלחה בין העמים עובדי האלילים, מכיוון שאוסיריס העניק להם חוקים ואיסיס לימדה אותם כיצד לזרוע זרעים. אחר כך סגדו גם לאלים נוספים, כמו סביוס, שהיה האדם הראשון (המכשף) באיזור שידע לעבד את האדמה. בראש פנתיאון האלים העמידו העמים את נוח (צלוס = שמם, יאנוס) ואת אשתו אריטיה (=ארץ, וסטוה). נוח לימד אותם אסטרוולוגיה ואת לוח השנה. הוא גם היה הראשון שננטע גפן, ולכן היו שכינוהו יאנוס – שמוכנו בארמית, על פי אושקי, 'עובד הגפן' (מלשון יין). אותה דת אלילית התפשטה גם לאימפריה הרומית, ובין האלים שלה נזכרים יופיטר, יונו, נוס, וולקאן, סטורן, נפטון ופלאס – כולם בני תמותה שנולדו וחיו ביניהם. אושקי איננו מזלזל בידע התרבותי החשוב שרכשו האימפריות העתיקות מאלים אלה, אבל אין הידע הזה משתווה לידע האמיתי האלוהי (האמונה בכורא אחד, שהוא סיבת הכל), שהיה מצוי רק ברשותו של עם ישראל. מסקנתו היא כי עם ישראל נענש אמנם על חטאי עבודת אלילים ולכן שועבד לעמים אחרים, ברם האל לא נטש אותו. פולחני ההבל הקדמונים מלמדים שהעמים היו שקועים בחטאים חמורים יותר, ולא נמצא ביניהם מי שהיה נעלה על עם ישראל. להיסטוריה קדומה זו היו השלכות חשובות על ההווה: הטעות העתיקה של פולחן האלים בני התמותה נמשכה עד ימיו שלו, והיא הוסיפה להשפיע גם על העמים החדשים בזמנו. על

137 שלמה י' וירגה, ספר שבט יהודה, מהדורת ע' שוחט וי' בער, ירושלים תש"ז, עמ' כז: 'ובעיר הגדולה רומי, אשר אנשיה פתחים, קם מלך אחד שמו יאנוס, והצליח במלחמותיו, והעם חשבוהו לאלוה, וקראוהו: אלהי האלהים! והצליחו הצלחה לרוב'.

138 שבט יהודה, שם, עמ' מד.

139 שם, עמ' לג-לד. השוואה לסיפור של אברבנאל מלמדת על הבדלים נוספים. בכוונתי להאריך בכך במקום אחר.

משמעות הדברים האלה אין הוא מוכן לכתוב, ואושקי רומז כי את פירושם הוא מוכן רק ללחוץ על און.¹⁴⁰ הקורא בן הזמן יכול היה להבחין מיד כי בהשוואה ההיסטורית של אושקי טמון סוד חשוב, שלא ניתן היה להעלותו על הכתב מפאת הצנזורה הנוצרית. ברם, הקורא בוודאי היה יכול להבין, ללא שום קושי, כי אושקי מכונן את דבריו לפולחן של ישו – אף הוא בן תמותה (כמו האלים הקדמונים), שהעמים החדשים חשבוהו בטעות לאלוה. המסר של אושקי מכונן בעיקר לאנוסים בחצי האי האיברי, שעדיין היו שקועים בעבודת אלילים (כמו עם ישראל בימים עברו). ואולם, לאור ההשוואה ההיסטורית הזאת עליהם להסיק כי חטאיהם פחותים לאין ערוך מחטאי הנוצרים הוותיקים שסביבם, הסוגדים מרצונם לאליל ההבל. בכך ביקש אושקי לחזק את האמונה של האנוסים באלוהי ישראל, ולנסוך בהם תקווה שהם לא נשכחו, למרות חטאיהם, ובעתיד הם צפויים לרווח ולהצלה.

גם גדליה אבן יחייא, בעל 'שלשלת הקבלה' (נכתב בין השנים 1549–1587), הכיר היטב את כתבי אברבנאל, בדומה לאבן וירגה ולאושקי. ברם, שלא כמותם, הוא שאב את נושאי המיתולוגיה היוונית-הרומית בעיקר מ'ספר יוחסין'. בעקבות זכות, הזכיר אבן יחייא בספרו אישים ונושאים מן המיתולוגיה: הומרוס, אודיסיאוס (אוליס), מות אכילס בטריויה, הרקולס, הסיבילה ששלחה את נבואתיה לטרקוויניוס, ומיתוס הייסוד של רומא בידי רומולוס ורמוס.¹⁴¹ 'ספר יוחסין' שימש גם כמקור חשוב לדוד גאנו, מחבר 'ספר צמח דוד' (נכתב במשך שנים רבות ונערך בשנים 1588–1590). כמו ההיסטוריונים שקדמו לו, דבק גאנו בפרשנות האוהמריסטית וראה במיתולוגיה חלק אינטגרלי של ההיסטוריה האנושית. את מקצת הנושאים הוא שאב ישירות מ'ספר יוחסין', כמו הסיפור על רומולוס ורמוס והנקתם בידי הזאבה. בכמה מקרים (כמו בעניין הסיבילה הרומית) הזכיר שהדברים מצויים ב'ספר יוחסין' או עומדים בסתירה למה שנמצא שם (למשל תאריך בנייתה של טרויה אצל זכות).¹⁴² בנושאים אחרים, כמו מלחמת טרויה וסיפורי הרקולס, הסתמך גאנו על ספרות נוצרית, בלא שהזכיר את

140 ראו: Samuel Usque, *Consolação às tribulações de Israel*, Edição de Ferrara, 1553, Primeiro dialogo, Lisboa 1989, II, pp. LVI–LXI; idem, *Consolation for the Tribulations of Israel (Consolação as tribulações de Israel)*, First Dialogue, III, edited and translated to English by M.A. Cohen, Philadelphia 1965, pp. 84–89. נמצא שם, דיאלוג ג, עמ' 220. על אושקי והרקע ההיסטורי-התרבותי לחיבור עיינו: Y.H. 'A Jewish Classic in the Portuguese Language', Yerushalmi, בתוך: אושקי, תנחומים, מהדורת פורה, שם, א, עמ' 123–15, ובעיקר עמ' 65–67. על השפעת אברבנאל על אושקי עיינו: כהן (מהדיר), אושקי, תנחומים, שם, עמ' 15–16, 274–287; ירושלמי, שם, עמ' 52–53. על תפיסתו ההיסטורית-האוהמריסטית של אברבנאל את עמי הקדם עיינו לעיל, עמ' 466. וכבר כהן, שם, עמ' 306, הערה 244, הפנה לאברבנאל בהקשר זה.

141 גדליה אבן יחייא, שלשלת הקבלה, ויניציאה שמ"ז, צז ע"ב, צח ע"א, צח ע"ב, ק ע"ב. ראו: א' דוד, מפעלו ההיסטוריוגרפי של גדליה אבן יחייא בעל שלשלת הקבלה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז, עמ' 27–28, 34–35.

142 ספר צמח דוד לרבי דוד גאנו (פראג שנ"ב–1592), מהדורת מ' בריאר, ירושלים תשמ"ג, חלק שני, עמ' 176, 177, 182, 193. על דוד גאנו עיינו שם, במבוא של בריאר, עמ' א–לג, ודבריו בעמ' יז, שגאנו אימץ לעצמו את אידיאל החכם הספרדי.

מציאותם גם ב'ספר יוחסין'.¹⁴³ בהקשר זה יש לציין גם את עזריה דה רוסי, שלמרות בקיאותו המפליגה בספרות הקלסית ובחיבורי ההומניסטים באיטליה, מעט להתייחס אל נושאי המיתולוגיה. ואולם, פה ושם חדרו עניינים אלה למאמריו השונים, כמו הדיון המבוסס על אניוס דה ויטרבו (Annius de Viterbo, בשם ברוסוס, Berossus) על נוח-יאנוס ועל אשתו טיציאה-אריציאה (מלשון ארץ), ש'היתה אם כל שוכני הארץ וש אחרי מותה כנוה אשתה מגזרת אש כי עלתה למרום היסודות עד לשמים'.¹⁴⁴

בכל החיבורים הללו, השייכים רובם ככולם לז'אנר ההיסטוריוגרפי, תפסה המיתולוגיה מקום ניכר. בעקבות זאת ניתן לקבוע שנושאה, סיפוריה וגיבוריה הראשיים אכן הצליחו לחדור להגות היהודית במאה ה'ט"ז ולהתקבל כדבר המובן מאליה, לכל הפחות בקרב אותם יהודים שעסקו בהיסטוריוגרפיה. יחד עם זאת, לא ניתן לקבוע שהמיתולוגיה תפסה בחיבורים הללו מקום מרכזי. המיתוסים השונים שובצו פה ושם, ללא הדגשה מיוחדת, לצד אירועים היסטוריים רבים אחרים, מן ההיסטוריה האוניברסלית ומתולדות היהודים.

לעומת כל החיבורים ההיסטוריוגרפיים הללו, בחיבור אחד תפסה המיתולוגיה מקום מרכזי ובולט. מדובר בספרו של יהודה אברבנאל (ליאונה אבריאנו, Leone Ebreo), בנו של יצחק אברבנאל, 'שיחות על האהבה' (*Dialoghi d'amore*), נכתב באיטליה והושלם בשנת 1504). בחיבור זה הוקדש הדיאלוג השני, רובו ככולו, לסיפורי המיתולוגיה ולפרשנותם, ומיתוסים רבים אחרים נדונו גם בדיאלוג הראשון והשלישי. העיסוק במיתולוגיה ב'שיחות על האהבה' הוא חסר תקדים בהקפו, ומופיעים בו לראשונה דמויות, גיבורים, אלים וסיפורים רבים שלא נזכרו קודם לכן בספרות היהודית. אף ניתן למצוא ב'שיחות' שילוב מעניין של שלוש הגישות הפרשניות המרכזיות בימי הביניים כלפי המיתולוגיה – האהומריסטית, המוסרית והפיסיקלית – האסטרולוגית, ובנוסף לכך גישה רביעית – התיאולוגית.

המצע לשיטתו הפרשנית של יהודה אברבנאל מודגם בספר באמצעות שאלתה של סופיה לפילו בדבר סיפורי האהבה של האלים השמימיים. הפייטנים הקדמונים תיארו סיפורים אלה כאהבת בשרים בין זכר לנקבה וכצורה של נישואין וניאופים, אהבות שקצתן הביאו, על פי

143 צמח דוד, שם, עמ' 178–179. עמ' 172 – על האמונות; עמ' 181 – הומרוס.

144 עזריה מן האדומים, ספר מאור עינים, אמרי בינה, ד, נז, מהדורת ד' קאססעל, ברלין תרכ"ז, עמ' 456; ובמהדורה האנגלית החדשה: J. Azariah de' Rossi, *The Light of the Eyes*, 4, 57, ed. J. Weinberg, New Haven–London 2001, p. 76. וינברג מפנה שם, בהערה 34, אל: Joannes (Nanni) Viterbensis, *Berosi Chaldaei sacerdotis reliquorumque consimilis argumenti auctorum, de antiquitate Italie ac totius orbis*, Lyons 1554, III, 122. עיינו גם: מאור עינים, שם, ד, מג, עמ' 377 (במהדורת וינברג, עמ' 559); שם, ד, נא, עמ' 420–421 (במהדורת וינברג, עמ' 625–626). ראו: J. Weinberg, 'Azariah de Rossi and the Forgeries of Anniius of Viterbo', *Aspetti della storiografia ebraica; Atti del IV Congresso Internazionale dell'AISG (=Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo)*, San Miniato, 7–10 novembre 1987, Roma 1987, pp. 27–47. כתבי עזריה מן האדומים. מבחר פרקים מתוך ספר 'מאור עינים' וספר 'מצרף לכסף', ירושלים תשנ"א, עמ' 74.

המסופר, אפילו ללידה של אלים אחרים. על כן מניחה סופיה שיש להתייחס אל הסיפורים הללו כאל כזבי הפייטנים. פילו שולל את גישתו, וטוען שאין הם דברי הבל וכזב:

הפייטנים העתיקים כרכו בשירותיהם לא משמעות אחת, אלא כמה משמעויות שקראו להן 'סנסי' (sensi=טעמים). קודם־כל וזציגו המשמעות מילולית, כעין קליפה חיצונית, את תולדותיהם של בני־אדם מסויימים ומעשיהם המשובחים הראויים להישמר בזכרון. אחר־כך כללו בתוך אותו סיפור, כקליפתו הנזימית יותר והקרובה יותר לגרעין, את המשמעות המוסרית, שיש בה תועלת לחיי המעשה של בני־האדם, בשבחם את המעשים הנאים ובהקיעם את החטאים. בנוסף לכך מכילות מלים אלו גם איזו ידיעה אמיתית על עניינים טבעיים או שמימיים, אסטרו־לוגיים או תיאולוגיים, ופעמים צפונות בתוך הסיפור שתיים או אף שלוש משמעויות מדעיות, כמו זרעוני הפרי בתוך קליפותיו. משמעויות אלו נקראות 'אליגוריות'.¹⁴⁵

יהודה אברבנאל מדגים את מהות האלגוריות (המשמעויות, הגישות הפרשניות) באמצעות המיתוס היווני על פרסאוס, בנו של יופיטר, שהרג את הגורגונה (מדוזה) ונמלט לרקיע. לדבריו, יש לסיפור ארבע משמעויות: (א) אלגוריה היסטורית־אוהמריסטית, המתגלמת בפשט הסיפור ומלמדת על אירוע היסטורי ממשי: פרסאוס, בנו של המלך יופיטר (אחד משלושה מלכים ידועים: מלך כרתים, מלך אתונה או מלך ארקדיה), הרג את הגורגון, שהיה טיראן ארצי, ובגלל סגולותיו הטרומיות הללו רוממוהו בני האדם לדרגת אל. (ב) אלגוריה מוסרית שלפיה פרסאוס, המסמל את האדם הנבון, בנו של יופיטר (המחונן במעלות הצדק של אביו, מכיוון ששמו של הוכב יופיטר בעברית הוא צדק), הרג את החטא השפל והארצי, המסומל בגורגון, ועלה משם למרומי המעלות הרמות (הווירטו). (ג) אלגוריה פסיקלית, המורה כיצד הרוח האנושית, שהתגברה על הארציות של הטבע הגורגוני, התעלתה להבנת האמיתות הנצחיות (השמימיות), שמתוך העיון (השכלי) בהן ניתן להגיע לידי שלמות אנושית. כאן מצויה אלגוריה מטפיסית נוספת, המלמדת על ניתוקו של הטבע השמימי (בן האלמוות) מן הגופים הארציים הנחותים והמתכלים. (ד) אלגוריה תיאולוגית, המצביעה על כך שהשכלים הנבדלים (המלאכים) מניעים את גלגלי השמים, לאחר שהסירו מעליהם את החומריות הארצית.¹⁴⁶

רוב החומר המיתולוגי ב'שיחות על האהבה', כמו גם הגישה הרב־פרשנית של יהודה אברבנאל כלפי הטקסט המיתולוגי, נלמדו מספרו של בוקאצ'ו 'הגנאלוגיה של האלים'. בוקאצ'ו מביא אף הוא את הדוגמה של פרסאוס והגורגונה, ואף הוא מפרש אותה על פי ארבעת סוגי האלגוריה.¹⁴⁷ אברבנאל מאמץ כאן את השקפתו של בוקאצ'ו כמעט במלואה, אך

145 ראו: יהודה אברבנאל המכונה ליאונה אבריאן, שיחות על האהבה, מהדורת מ' דורמן, ירושלים תשמ"ג, שיחה שנייה, עמ' 257. וכבר הצביע על נושא זה M. Ariani, *Imago fabulosa. Mito e*

allegoria nei 'Dialoghi d'Amore' di Leone Ebreo, Roma 1984, pp. 103–105

146 אברבנאל, שיחות, שם, עמ' 258; עיינו: אריאני, שם, עמ' 139–136.

147 ראו: Giovanni Boccaccio, *Genealogia deorum gentium libri*, I, 3, ed. V. Romano, Bari 1919, p. 19. עמ' 124–123.

כחוגה יהודי, הוא משנה בעיקר את הפרשנות התיאולוגית של בוקאצ'ו (המוגדרת שם כאנגוגית), הרואה בניצחוננו של פרסאוס ובעלייתו לרקיע סמל לניצחוננו של ישו על שר העולם ולעלייתו (תחייתו) של כריסטוס לשמים. אברבנאל החליף במקרה זה את הפרשנות הכריסטולוגית בפרשנות אריסטוטלית מסורתית על הנעת גלגלי השמים בידי השכלים הנבדלים.

אחת השאלות הטעונות עדיין ברור היא מידת השפעתו של האב, יצחק אברבנאל, על בנו יהודה, בנושאי המיתולוגיה. לעניות דעתי, לא ניתן להצביע על קשר ישיר בין העיסוק המיתולוגי של יצחק אברבנאל בפירושו למקרא לבין הפרשנות המיתולוגית של בנו בשיחות על האהבה. יהודה אברבנאל העניק למיתוס היווני-הרומי חשיבות ניכרת והעמיד אותו במרכז העין הפילוסופי שלו. אצל אביו היתה המיתולוגיה רק מרכיב אחד, לא כה מרכזי, בתוך שלל ההבטים העיוניים של הגותו ההיסטורית-הפרשנית. ואולם, סביר להניח כי החשיפה הראשונה של יהודה אברבנאל למיתולוגיה היוונית-הרומית התקיימה עוד בחצי האי האיברי, בימים שבהם התרועע יחד עם אביו בתוך חוגי האצולה בפורטוגל ובקסטיליה. יהודה אברבנאל אף מעיד על עצמו, בשירו 'תלונה על הזמן', שהגותו כוללת השפעות שספג מאביו, יחד עם מקורות השפעה אחרים שרכש לעצמו. כמו במקרים אחרים, גם כאן השתלבה כנראה ההשפעה של יצחק אברבנאל ושל אנשי הרנסנס בחצי האי האיברי עם רעיונות של החוגים הניאופלטוניים באיטליה של סוף המאה ה-15, ובראשם מרסיליו פיצינו (Marsilio Ficino) ופיקו דלה מירנדולה (Pico della Mirandola).¹⁴⁸ ספרו של יהודה אברבנאל חיזק את חזית המיתולוגיה להגות היהודית באיטליה ובמערב אירופה. יהודה מוסקטו, למשל, תיבל את דרשותיו שנשא במנטובה (לערך בשנת 1585) בסיפורים מיתולוגיים, כמו אלה המספרים על עונשו הנצחי של סזיפוס ועל עונשו של בנות דנאוס. הם נזכרים בדרשה מתוך השוואה לסיפור בתלמוד על העונש שהטיל רבי יהושע בן חנניה על חכמי אתונה.¹⁴⁹ במאה ה-19 נמצא נושאים שונים של המיתולוגיה (קצתם בהשפעת שיחות על האהבה) אצל כמה מן המשוררים באיטליה, ובמיוחד אצל המשורר (ממוצא ספרדי-פורטוגזי) יעקב פראנסיש (1667-1615).¹⁵⁰

148 ראו: מ' אידל, 'קבלה ופילוסופיה קדומה אצל ר' יצחק ויהודה אברבנאל', פילוסופית-האהבה של יהודה אברבנאל, בעריכת מ' דורמן ו' לוי, תל אביב תשמ"ה, עמ' 73-112; א' מלמד, 'גילגולו של מוטיב אהבת הערב, המועיל והטוב אצל אלבו, אלימאנו, יהודה אברבנאל ומוסקאטו', שם, בעיקר עמ' 62-63; מ' דורמן, 'מבוא. יהודה אברבנאל, קורותיו ויצירתו', שיחות על האהבה (לעיל), הערה 145, עמ' 52-58. מבחינת החומר המיתולוגי, בולטת אצל יהודה אברבנאל, למשל, השפעת ספר 'המשתה' לאפלטון. עיינו גם: A. Feldman, '1492: A House Divided', *Crisis and Creativity*, ed. B.R. Gampel, New York 1997, esp. pp. 54-58.

149 ראו: יהודה מוסקטו, נפוצות יהודה, ורשה תרל"א, דרוש יג, לו ע"א-לח ע"א: 'ובהגיעי אל זה המאמר, על פני יחלוף זכרון מה שסידרו בעלי השיר בין עונשי גיהנם משפטו של סיספ'ץ הגולל אבן מתחתית ההר עד עליונו, בחזרת חלילה עד אין תכלית; וכמו כן משפט הנערות דאנאייר' להשתדל תמיד בפעל ריקם למלאות את המכברים מים. כן משפטן של אלו אני חרצתי'. עיינו: בבלי, בכורות ח ע"ב-ט ע"א; M. Saperstein, *Jewish Preaching 1200-1800 An Anthology*, New Haven-London 1989, p. 260; מוסקטו, שם, דרוש א, ע"ב, גזור את שמה של המוזה קאליופה מלשון 'קול יפה'.

150 ראו למשל: כל שירי יעקב פראנסיש, מהדורת פ' נוה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 256. עיינו שם, במבוא,

המשורר עמנואל פראנסיש, אחיו של יעקב, דבק בדרך הפרשנות האוהמריסטית, ושילב יחד, באחד הפרקים שבספרו 'מתק שפתים' (1679), כמה מסיפורי המקרא עם סיפורי המיתולוגיה היוונית-הרומית, תוך יצירת מיתוס פרשני מחודש משלו. את עצם השיטה המאחדת בין סיפורי המקרא למיתולוגיה יכול היה ללמוד מיהודה אברבנאל, שזיהה למשל את הקשת של נוח (סימן הברית בין נוח לאל) עם הקשת של אפולו (איריס), והסביר שלידת האלים דיאנה ואפולו היא אלגוריה לבריאת העולם.¹⁵¹ ואולם, בניגוד לשיחות על האהבה, ב'מתק שפתים' נלוותה לזיהוי בין סיפורי התורה לסיפורי המיתולוגיה גם מגמה פרשנית-פולמוסית, שמטרתה להציג את הסיפור המקראי כטקסט אנטי מיתולוגי, הבא לקעקע את המיתוס היווני-הרומי. פראנסיש השווה בין המיתוס היהודי על למך (בראשית ד, יט-כד), ממצאי השירה, לבין סיפורי המיתולוגיה על אלילים קדמונים שהמציאו מלאכות שונות. הוא שיער, לאור התפיסה האוהמריסטית, שלמך ושני בניו נתפסו בעיני בני דורם כאלים, ולאור זאת זיהה בין תובל קין (בנו של למך, אשר השתלם ב'מלאכת הנפחים לטוש ברזל ונחושת') לבין וולקאן (Vulkan), אל הנפחים במיתולוגיה, ובין נעמה (בת למך, ששמה נגזר מלשון נעימות המשגל) לבין ונוס (Venus), אלת האהבה (המשגל), אחותו ואשתו של וולקאן. הניסיון לבחון את הקשר בין גיבורי המקרא הקדומים, המתוארים כממציאי מלאכות שונות, לבין דמויות מקבילות מן ההיסטוריה היוונית איננו חדש. מסורת ארוכת יומין בהיסטוריוגרפיה הנוצרית ובהגות היהודית ניסתה, למשל, לעמוד על הקשר שבין יובל ותובל-קין לבין פיטגורס, הנחשב על פי ההגות היוונית לממציא המוסיקה, ובעיקר לקבוצ מי היה הראשון ביניהם ומי יכול להיחשב לממציא האמיתי. החדשנות המסוימת בעניין זה אצל פראנסיש קשורה בהשוואה של למך ובניו לדמויות מן המיתולוגיה. הסיפור המקראי, לדעתו, בא לשלול את אלוהותם של הגיבורים הקדמונים שנתפסו במיתולוגיה כאלים, ולהציגם כבני אדם רגילים, שהשתלשלו מזרעו (המקולל) של קין.¹⁵²

אברהם יגל (1553-1623 לערך), לעומת פראנסיש, דבק בגישה הבסיסית של יהודה אברבנאל, המאחדת בין סיפורי המקרא והמדרש לבין המיתולוגיה. ב'ספר באר שבע' הוא פירש באופן אלגורי את המיתוס של פרומתאוס, הסובל ייסורים בשל גניבת האש מן האלים, תוך שהוא משווה אותו למדרש המצוי ב'בראשית רבה', על אדם הראשון שהמציא את האש משני רעפים שזימן לו האל. יגל הולך בעקבות אברבנאל ומקבל את המסורת הפרשנית של חוגי המלומדים הניאופלטונים בפרינצה, שחיפשו את האמת המשותפת של הטקסטים הדתיים

עמ' 50-51, 53, 59-60; ובספר, עמ' 232, 261, 270, 278. וראו דברי הביקורת של ע' פליישר, 'כל שירי יעקב פראנסיש, מהד' פנינה נוה', קרית ספר, מה (תש"ל), עמ' 177-187. על האל אמור אצל שלמה בן דוד אוליירה (1635 - לערך 1708), עיינו: ד' ברגמן, שביל הזהב. הסוגט העברי בתקופת הרנסאנס והבארוק, ירושלים ובאר שבע 1995, עמ' 164-165, ושם, עמ' 186.

151 אברבנאל, שיחות (לעיל, הערה 145), עמ' 279-280, 292.

152 ר' עמנואל פראנסיש, ספר מתק שפתים, מהדורת ח' בראדי, קראקא תרנ"ב, עמ' 30-31. על זמנו של החיבור עיינו: נוה, כל שירי יעקב פראנסיש (לעיל, הערה 150), עמ' 558. על המצאת המוסיקה במסורת הימי הביניימית הנוצרית והיהודית, ראו: J. Cohen, 'Jubal in the Middle Ages', *Yuval*, III (1974), pp. 83-99, ולעיל, עמ' 457, על אברהם וכות המייחס את המצאת המוסיקה למרקוריוס.

השונים (prisca theologia). לדעתו, אמנם בקריאה שטחית יכול המיתוס היווני להיראות כדברי שחוק ריקים מתוכן, אבל למעשה הוא מסתיר תחתיו סודות נעלמים מתחומי הפילוסופיה והפיסיקה.¹⁵³ גם ב'ספר גיא חזיון' (סביב 1578) הוא מחזיק בגישה דומה, תוך השוואה בין המיתוס של קופידון העיוור לבין סיפור מהתלמוד על רוח רעה שהחכמים פחדו להורגה ובמקום זאת ניקרו את עיניה.¹⁵⁴

הגישות של יגל ושל פראנסיש שונות בתכלית זו מזו. האחת מאמצת את המיתוס היווני כדי לחשוף את סודותיו הנעלמים, הנתפסים כמשותפים גם למסורת היהודית, והאחרת מתפלמסת עמו ומבליטה למולו את עליונות המקרא. ואולם, שתיהן משקפות את חדירתו של המיתוס היווני-הרומי ואת עוצמתו ההולכת וגוברת בחברה היהודית המלומדת באיטליה. דומה שהיהודים חשו צורך מחודש להתמודד עם המיתוס, בין אם מתוך קבלה ואימוץ ובין אם מתוך דחייה. בתוך כך הפכה המיתולוגיה בעבור מקצת המלומדים לטקסט שיכול לשמש אסמכתה, בנוסף לטקסטים מכוננים אחרים, כמו המדרש והפילוסופיה.¹⁵⁵

חדירת המיתולוגיה מוכרת לנו מן המאה ה'י"ז, מהיהודים ממוצא איברי שחיו בהולנד. ביטוי ויזואלי-אמנותי ופולחני למגמה זו ניתן למצוא בקערת כסף מוזהבת מבית כנסת באמשטרדם, ששימשה לנטילת הידיים של הכוהנים לפני ברכת הכוהנים. בתוך הקערה נחרט ציור של הסצינה המיתולוגית של משפט פריס מן ה'איליאדה', ונראות בו הדמויות של פריס, של הלנה ושל שלוש האלות – הרה, אפרודיטה ואתינה.¹⁵⁶ יש להניח שקהל המתפללים

153 ראו: אידל (לעיל, הערה 19), עמ' 122–127, ושם דברי יגל בעמ' 122. הסיפור של יגל הובא מ'ס' באר שבע' (כתב יד אוקספורד, 1306 [Reggio 11], א43–ב); והמדרש בבראשית רבה, יב, ו, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 103. יגל הושפע בתפיסתו מיוחנן אלימנן, אשר היה כידוע מורו של פיקו דלה מירנדולה. עיינו: מ' אידל, "'סדר הלימוד' של ר' יוחנן אלימנן", תרביץ, מז (תשל"ט), עמ' 329, ושם, עמ' 326–328, על חוגי האקדמיה של לורנצו דה מדיצ'י, מרסיליו פיצינו, וה-prisca theologia. 154 אברהם בן חנניה יגל, ספר גיא חזיון, ב, פת-פט, מהדורת ד' רודרמן, ירושלים תשנ"ח, עמ' 205. הסיפור נמצא בבבלי, יומא סט ע"ב. ועיינו על כך במבוא של רודרמן, שם, עמ' 53. ראו גם: D.B. Ruderman, *Kabbalah, Magic, and Science. The Cultural Universe of a Sixteenth-Century Jewish Physician*, London 1988, esp. 143–150.

155 דוגמה מאירת עיניים לכך ניתן להביא מספר מעבר יבק. המחבר, אהרן ברכיה ממדינה, שניסה להמחיש באחד הפרקים את חשיבות השירה המחורזת והפיטוים, חזק את דבריו בכמה מהמדרשים ומפירושי המקרא, ובנוסף לכך גם הביא ציטטה מאריסטו ואת סיפורו של אורפיאוס. ראו: אהרן ברכיה בן משה ממדינה, ספר מעבר יבק, מאמר ד, חלק ג – מנחת אהרן, פרק ז, מנטובה שפ"ו, קלו ע"ב: 'כר' לוי אנא דאמר במדרש שיר השירים דידע למחרז ולמקד' [ש]... והפילוסוף (=אריסטו) כתב (פואטיקה, ד) כי השיר מענג הטבע ונמצא להמשיך לבות השומעים. והקדמוני' [ם] והגידו (=צ"ל: הגידו) על אורפיא' שהיה כל כך שלם ובקי בנגונו ושירו, שהיו כל מיני בני אדם גדולים וקטנים בוערים וחכמים סרים משמעתו'. על אורפיאוס עיינו: C. Segal, *Orpheus: The Myth of the Poet*, Baltimore 1989. על המחבר וספרו ראו: S.A. Goldberg, *Les deux rives du Yabbok*, Paris 1989; א' ברילבך, 'רבי אהרן ברכיה ממדינה ורבי נפתלי הכהן כ"ץ אבות המחברים ספרי חולים ומתים', אסופות, ט (תשנ"ה), עמ' קצ-קצו.

156 הקערה מצויה היום במוזיאון ההיסטורי היהודי באמשטרדם. היא נוצרה בידי אברהם ומברגר (Wamberger) באוגסבורג (1650?). ראו: S. Berger, *Classical Oratory and the Sephardim*

בבית הכנסת הכיר היטב את משמעות הסצינה הזאת, הפותחת את סיפור ה'איליאדה', סצינה שהביאה בסופו של דבר, לאחר מלחמה ארוכה, לחורבנה של טרויה בידי היוונים. 'בחירתו של פריס' ו'חטיפת הלנה' אף היו, כאמור, מהרומנסות השכיחות בתפוצה היהודית האיברית, לאחר גירוש ספרד.¹⁵⁷ סביר מאוד שהתמונה המיתולוגית הידועה הזאת, שנשקפה דרך מי הקערה לכוהנים הנוטלים את ידיהם, נתפסה בעיניהם כחלק מן ההיסטוריה האוניברסלית שהם היו שותפים לה, או לחילופין, שצריכים היו לפרשה ברוח אלגורית כלשהי. חדירת המיתולוגיה לתוך פולחן בית הכנסת באמשטרדם מסמלת אולי שוב, לראשונה מאז העת העתיקה המאוחרת,¹⁵⁸ את חוזקה הפנימי של הקהילה ואת ביטחונה בעוצמת המסורת היהודית. היא לא ראתה עצמה נפגעת מן ההזדהות עם ערכי התרבות של הסביבה המערב אירופית, ערכים שהיו, כפי הנראה, גם חלק בלתי נפרד מעולמם התרבותי של חבריה. טעמים האסתטי של יהודי אמשטרדם בא לידי ביטוי גם בציורים שהחזיקו ברשותם, ובהם כמה נושאים ודמויות מן המיתולוגיה היוונית, לצד סצינות רבות מן המקרא ותמונות על נושאים חילוניים.¹⁵⁹ המשורר דניאל (מיגל) לוי דה באריוס (De Barrios, 1701–1635) שזר ברבים משיירי סיפורים ומוטיבים מיתולוגיים שונים.¹⁶⁰ בעקבות זאת, אך כפי שנראה גם בגלל סיבות אחרות, הוחרמו באמשטרדם שני ספריו הראשונים, 'פרח אפולו' (*Flor de Apolo*), שהוגש על ידו בשנת 1663 לבחינת פרנסי הקהילה (עוד לפני שהודפס בבריסל, 1665), ו'מקהלת המוזות' (*Coro de las Musas*), לאחר שנת 1672. רשויות הקהילה באמשטרדם אף אספו ושרפו כמה מן העותקים המודפסים של ספריו.¹⁶¹ המקרה של דה באריוס היה חלק מתופעה הולכת וגוברת של התעניינות בתרבות הקלסית, ובמיתולוגיה כחלק בלתי נפרד ממנה. הרקע לתופעה

122 of Amsterdam. Rabbi Aguilar's Tratado de la Retórica, Hilversum 1996, p. 122 תמונת

הקערה מופיעה על כריכת הספר.

157 עיינו לעיל, עמ' 477. על הרומנסות הספרדיות-הפורטוגליות של יהודי הולנד (מתוך כתב יד משנת 1683) ראו: S.G. Armistead & J.H. Silverman, 'The Judeo-Spanish Ballads Tradition', *Oral Tradition*, II (1987), p. 634

158 ראו לעיל, עמ' 452–453.

159 D.M. Swetschinski, *Reluctant Cosmopolitans: The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam*, London 2000, pp. 308–309

160 J.L. Sánchez Fernández, *Los poemas mitológicos de Miguel de Barrios*, Córdoba 1981; J.M. de Cossio, *Fábulas mitológicas en España*, Madrid 1952, pp. 737–741

חיי דה באריוס עיינו: K.R. Scholberg, *La poesía religiosa de Miguel de Barrios*, Madrid 1962, pp. 3–42; E. Bartolomé-Pons, 'Estilo barroco y tradición judaica en un poema de Daniel Levi de Barrios: "Días Penitenciales"', *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, ed. F. Díaz Esteban, Madrid 1994, pp. 47–53

סוויטשינסקי (לעיל, הערה 159), עמ' 243–249.

161 I.S. Révah, 'Les écrivains Manuel de Pina et Miguel de Barrios et la censure de la communauté Judeo-Portugaise d'Amsterdam', *Tesoro de los Judíos Españoles*, VIII (1965), pp. LXXXII–LXXXVII (אוצר יהודי ספרד לחקר תולדות יהודי ספרד ותרבותם, ח [תשכ"ה]); קפלן (לעיל, הערה 134), עמ' 194–197; H. den Boer, *La literatura sefardí de Amsterdam*, Alcalá 1996, pp. 85–88

נמצא בסביבה האינטלקטואלית של ארצות השפלה. ברם, שורשיה היו נטועים בחינוך ההומניסטי שספגו אנוסים לשעבר וצאצאי האנוסים עוד בחצי האי האיברי, וברצונם לחקות את הלכי הרוח התרבותיים של הברוק הספרדי.¹⁶²

המיתולוגיה תפסה מקום מרכזי בספרות, בציור ובתיאטרון של ספרד במאה הי"ז, ודה באריוס הושפע מחשובי היוצרים הספרדים, וביניהם גונגורה (Góngora), קבדו (Quevedo) וקלדרון (Calderón).¹⁶³ דוגמה מובהקת לחיקוי תרבות הברוק הספרדי ניתן לראות באקדמיות הספרותיות שהקימו יהודי אמשטרדם, ובמיוחד ב'אקדמיה של המחוננים' (Academia de los Floridos, הוקמה בשנת 1685), שדה באריוס היה חבר פעיל בה. המשתתפים בדיוני 'האקדמיה של המחוננים' נהגו לתבל את דרשותיהם בדברי הסופרים הקלסים ובמשלים מן המיתולוגיה.¹⁶⁴ ואולם, במקרה של דה באריוס גברה לכאורה בקהילת אמשטרדם רוח ההתנגדות למיתולוגיה על המגמות האינטלקטואליות הפתוחות, שניכסו את המיתולוגיה לתוך מכלול התרבות היהודית והעניקו לה לגיטימציה, תוך שימוש באמצעים הרמנויטיים שונים. לכאורה, מעתה ואילך נתפס הדיון באלים הקדומים (על פי נוסח החרם) כפגיעה באמונה היהודית. עם זאת, נראה כי לא המיתולוגיה כשלעצמה עוררה במקרה הזה התנגדות כה חריפה, אלא גורמים אחרים: השימוש המוקצן שעשה דה באריוס במיתולוגיה (כך, למשל, בסעיף 17 של דו"ח הצנזורה על 'מקהלת המוזות' מצוין כי דה באריוס פונה בתפילה ליופיטר ולאליים אחרים); ההשוואות שערך בין מלכים נוצרים ובין דמויות מקראיות; ובעיקר דברי השבח לנצרות והשימוש במטפורות ובסמלים נוצריים. המיתולוגיה נתפסה במקרה של דה באריוס גם כחלק מן העולם הדתי-תרבותי של 'ארצות האלילות', שהאנוסים לשעבר וצאצאיהם התבקשו למחוק מתודעתם. העניין הרב שגילו יהודים מקהילת אמשטרדם בספרות הקלסית ובמיתולוגיה לא יצר סכנה כשלעצמו. ואולם, החיבור שיצר דה באריוס בין האלים מן

162 ראו למשל: E. Bartolomé-Pons, 'Características de la poesía del judío español Daniel Levi de Barrios (1635–1701)', *Anuari de Filologia E*, XV (1992), pp. 109–119; J.R. Lieberman. *El teatro alegórico de Miguel (Daniel Levi) de Barrios*, Newark, Delaware 1996, pp. 34–92. עמ' 114–119.

163 ראו ניתוח השירים המיתולוגיים של דה באריוס והקשר שביניהם ליצירות הברוק הספרדי אצל: F. Sedeño Rodríguez, *Las fábulas mitológicas: Flor de Apolo*, Málaga 1996. חשוב לציין גם את השימוש הרב של דה באריוס בחיבור *Mythologiae sive explicationis fabularum libri decem* (הנציה 1551), מאת האיטלקי נטלה קונטי (Natale Conti), שם, עמ' 25.

164 אחד השירים שחיבר דה באריוס לכבוד חתונת חבר האקדמיה, משה גונייס מארצינה, כלל דיאלוג בין קופידון, הימניאוס (אל הנישואין) והמוסיקה. עיינו: קפלן (לעיל, הערה 134) עמ' 250–264, ובעיקר עמ' 263–266; D.M. Swetschinski, 'The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam: Cultural Continuity and Adaptation', *Essays in Modern Jewish History. A Tribute to Ben Halpern*, eds. F. Malino & P. Cohen Albert, London 1982, pp. 71–73; J.R. Lieberman, 'Academias literarias y de estudios religiosos en Amsterdam en el siglo XVII', *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, ed. F. Díaz Esteban, Madrid 1994, pp. 247–260. ליברמן (לעיל, הערה 162), עמ' 34–51.

המיתולוגיה היוונית-הרומית לעולם הדתי הנוצרי, שממנו ביקשו להתנתק המשורר עצמו והדומים לו, הוא זה שפסל לבסוף את שני ספריו.¹⁶⁵

העיסוק בנושאים המיתולוגיים כשלעצמם, ללא חיבורם הבעייתי עם תכנים דתיים נוצריים מובהקים, המשיך להיות לגיטימי בקהילת אמשטרדם. ניתן ללמוד זאת, למשל, ממספרם הרב של החיבורים הקלסיים בספריות הפרטיות של יהודי הקהילה, קצתם שעסקו במישרין בנושאים מיתולוגיים. ויש להדגיש ולציין, כי הבעלות על ספרייה קלסית עשירה לא היתה חריגה בקהילת אמשטרדם, אלא חיזיון נפרץ, כפי שמעידות הספריות של ז'אן קרדוסו (Jean Cardoso, קטלוג המכירה משנת 1661, ברוך שפינוזה (קטלוג משנת 1677), שמואל בן יצחק עבאס (קטלוג משנת 1693) ודוד נונייס טורס (David Nuñez Torres, קטלוג משנת 1728).¹⁶⁶

דה באריוס עצמו לא פסק מלעסוק באלים ובמיתולוגיה גם בחיבוריו הבאים, אלא שהפעם הם לא צונזרו בידי רשויות הקהילה.¹⁶⁷ התופעה היתה שכיחה גם בחיבורים רבים אחרים – בלתי מצונזרים – של בני קהילת אמשטרדם, כמו בחיבורו של יוסף פינסו דה לה ויגה (Discurso) (Penso de la Vega), 'דיסקורס אקדמי... באקדמיה המהוללת של הצמאים' (*Academico de Don Josseph de la Vega / Hecho en la Insigne Academia de los Confusión de*), ובמיוחד בחיבורו על שוק המניות, 'מבוכת המניות', (*Sitibundos*, 1683); הרצוף לכל אורכו עניינים מיתולוגיים רבים ומגוונים.¹⁶⁸ התעניינות

165 ראו: ריווה (לעיל, הערה 161), עמ' LXXXVI–LXXXV. עיינו גם: סוויטשינסקי (לעיל, הערה 159), עמ' 243–249, המדגיש את סובלנות החכמים באמשטרדם כלפי דה באריוס, משום שלא יצא נגד אורח החיים היהודי ונגד האמונה היהודית, אף שהפגין לדעתם הערכה מופרזת כלפי הנצרות והנוצרים. וראו: דן בור (לעיל, הערה 161), עמ' 86, 96–97, 110, המבחין בפרגמטיות של הנהגת הפרנסים: מצד אחד אסרו על הפצת הספרים בתוך הקהילה, ומצד אחר אפשרו את ההפצה בין הנוצרים. משום כך ניתן היה בסופו של דבר להשיג את ספריו גם בקהילה, כפי שעולה גם מקטלוגים של ספריות של יהודים.

166 עיינו: דן בור, שם, עמ' 108–112; ברגר (לעיל, הערה 156), עמ' 37–39, 124–125; סוויטשינסקי (לעיל, הערה 164), עמ' 65–67; הנ"ל (לעיל, הערה 159), עמ' 278, 303–305. על חיבור מאוחר יותר (כנראה מן המחצית הראשונה של המאה ה'י"ח), המשקף את ההתעניינות בקהילת אמשטרדם בהיסטוריה רומית ובמיוחד במיתוס של רומולוס ורמוס, עיינו: S. Berger, 'Remus, Romulus and Sephardic Jews in Amsterdam', *Studia Rosenthaliana*, XXVI (1992), pp. 38–45.

167 עיינו למשל בחיבורו *Imperio del Dios en el teatro universal* (1673?), בתוך: T. Oelman, *Marrano Poets of the Seventeenth Century An Anthology of the Poetry of João Pinto Delgado, Antonio Enríquez Gómez, and Miguel de Barrios*, London 1982, pp. 97–112, 271–273; ובמחזה 'מאירת עיניים', בתוך: ליברמן (לעיל, הערה 162), עמ' 186–205, ובעיקר דבריה של ליברמן בעמ' 78–80, ובהערה 36, על המיתוס של איקרוס. דה באריוס אף ניסה לזהות באחדים מחיבוריו בין דמויות מיתולוגיות לבין דמויות מן המקרא. ראו: F. Díaz Esteban, 'Fanciful Biblical Etymologies in Miguel (Daniel Levi) de Barrios' Work', מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים מוגשים לשלמה מורג, בעריכת מ' בריאשר, ירושלים תשנ"ו, החלק האנגלי, עמ' 10–11, 14.

168 ראו: E. Gutwirth, 'Problemas curiosos: Joseph Penso de la Vega y la alusión clásica', *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, ed. F. Díaz

דומה במיתולוגיה נמצא גם אצל משה רפאל ד'אגילר, שהיה בעצמו אחד משלושת הצנזורים שחקרו ופסלו את 'מקהלת המזוות' של דה באריס. ספרו על הרטוריקה, *Tratado de la Retórica* (לערך בשנים 1665–1666), משקף אמנם בעיקר עיסוק למדני ומעמיק בתורות הנאום היווניות והרומיות, אבל הוא לא נמנע גם מדיונים באלים ובאלות מן המיתולוגיה הפגנית ומאזכור של דמויות הגיבורים מה'איליאדה'.¹⁶⁹ יש להוסיף ולהדגיש, כי מגמה דומה ניתן לאתר גם בחיבורים העבריים של יהודי אמשטרדם. לדוגמה, בספר 'נשמת חיים' דן מנשה בן ישראל בכישופים הנעשים באחיות עיניים. בעקבות יצחק אברבנאל (וללא אזכור), הוא חוזר לדוגמה הידועה מהמרוס על קירקי המכשפה, שהפכה את רעיו של אודיסיאוס לבהמות, לצד הדוגמה המקראית מספר דניאל על שינוי הצורה של נבוכדנצר מאדם לשור.¹⁷⁰

ה. סיכום

פרק זמן ממושך בימי הביניים לא ניצבה המיתולוגיה היוונית-הרומית לנגד עיני היהודים כעניין דתי, הגותי, תרבותי או פוליטי, המחייב התמודדות רעיונית בחיי הדת והחברה. בניגוד לגישות ליברליות יותר, שרווחו בין היהודים במאות הראשונות לספירה, שלטה במחשבה היהודית בימי הביניים הגישה התלמודית, ששללה לחלוטין את העיסוק במיתולוגיה. כתוצאה מכך היתה התעלמות ממושכת ואדישות כמעט מוחלטת כלפי המיתולוגיה. למרות זאת התגלגלו מקורות מיתולוגיים שונים בין יהודי ספרד, באופן בלתי-סדיר, דרך ערוצים כתובים ואוראליים. המיתולוגיה היוונית-הרומית זכתה לראשונה למקום מיוחד וחשוב אצל אברהם זכות. הוא כתב על רבים מענייניה בכתביו האוניברסלית ('מאמר ששי') שצירף ל'ספר יוחסין'. לצדו, אך ללא קשר אישי ישיר עמו, פעל בתחום זה יצחק אברבנאל. בפירושו למקרא הוא הרבה להתייחס אל המיתולוגיה, כחלק מהקורפוס הספרותי הכללי, שראוי לשמש מצע להבנת המקרא ופרשנותו. שניהם העניקו לגיטימציה למיתולוגיה, תוך שהם מאמצים בעיקר את הגישה האומריסטית ששלטה בהיסטוריוגרפיה הספרדית. גישה זו סייעה לזכות ולאברבנאל

169–185. Esteban, Madrid 1994, pp. 185–192. ניתן לעקוב אחר ענייני המיתולוגיה ב'מבוכת המבוכות' גם דרך הערותיו של G.J. Geers, בתוך: Josef Penso de la Vega, *Confusión de confusiones*, ed. M.F.J. Smith, 'S-Gravenhage 1939, pp. 53–297, למשל שם, עמ' 95, הערה 3; עמ' 115, הערה 6. עיינו גם: דן בור, שם, עמ' 99–100, 117; ליברמן (לעיל, הערה 164), עמ' 256–258; קפלן (לעיל, הערה 134), עמ' 360; הנ"ל, 'הקהילה הפורטוגאלית באמשטרדם במאה הי"ז. בין מסורת לשינוי', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ז, 6 (תשמ"ז), עמ' 178.

169 ראו: ברגר (לעיל, הערה 156), עמ' 70, 96–97. על העניינים הללו אצל יצחק מנשה בן ישראל, ספר נשמת חיים, ג, כ, וארשא תרל"ו, סה ע"א. על העניינים הללו אצל יצחק אברבנאל עיינו לעיל, עמ' 464–465. פליניוס ואלברטוס מאגנוס הנזכרים אצל מנשה בן ישראל אינם מופיעים בדיונו של אברבנאל, שם, אבל המסקנות של מנשה בן ישראל ושל אברבנאל, על אי-האפשרות של שינוי הצורה, זהות. על השפעת יצחק אברבנאל על מנשה בן ישראל ראו: M. Idel, 'Kabbalah, Platonism and Prisca Theologia: The Case of R. Menasseh Ben Israel', *Menasseh Ben Israel and His World*, eds. Y. Kaplan et al., Leiden 1989, esp. p. 213, and n. 3.

(ובעקבותיהם גם לעולם היהודי בכללותו), כמו לנוצרים, לאחוז במיתוס הפגני הדחוי ולכלול אותו בשדה הערכים התרבותיים המקובלים. שניהם עשו במיתולוגיה שימוש מגוון לצורך בניית הזהות היהודית-הספרדית והשיח האינטלקטואלי עם התרבות האיברית. משעה שעסקו במיתולוגיה, ויהודים אחרים הלכו בעקבותיהם, ניכר שהציבור היהודי הבחין בקסמה של המיתולוגיה ובכוחו של המיתוס העתיק לשמש נדבך תרבותי חשוב ואמצעי לגיבוש מיתוס לאומי (יהודי-היספני).

ההסבר ל'התפרצותה' של המיתולוגיה אל התודעה היהודית ההיסטורית, כפי שזו התבטאה אצל זכות ואברבנאל, נעוץ במקומה החשוב של המיתולוגיה במסד התרבות הנוצרית של ימי הביניים, ובעיקר בתחום ההיסטוריוגרפיה האוניברסלית, ששילבה בין ההיסטוריה המיתית הקדומה של יוון ורומא לבין סיפורי המקרא. ההתעניינות האינטלקטואלית של זכות ושל אברבנאל בהיסטוריה של העמים הניעה אותם לעסוק גם במיתולוגיה. שניהם נמנו עם אותם מלומדים בחברה היהודית בספרד שעסקו ברציפות (למן המאה הי"ב) בהיסטוריה חילונית. במאה הט"ז הבשילו כמה תהליכים היסטוריים-תרבותיים בספרד בכלל ובחברה היהודית בפרט, וצצו צרכים חברתיים חדשים, שגרמו לגידול ניכר בהתעניינות של היהודים בהיסטוריה ובשימוש שנעשה בידע היסטורי חיצוני. תופעה זו קשורה גם במגמות רנסנסיות, שחדרו לספרד מאז שלהי המאה הי"ד.¹⁷¹ ההתעניינות היהודית במיתולוגיה ביטאה בראש ובראשונה סקרנות תרבותית רחבה, מבלי שיוחס לה תפקיד מיוחד. הדבר גם מלמד על הפתיחות של תרבות האליטה היהודית בספרד ועל רוחה הרנסנסית. הידע המיתי-ההיסטורי הנצבר אפשר גם עשייה מגוונת בתחומי השיח היהודי-הנוצרי, וככלל זה מענה לצרכים חדשים שצפו ועלו בתחומי פרשנות המקרא, הוויכוח הדתי וגיבוש הזהות היהודית-הספרדית.

שכלול העיסוק האינטלקטואלי במיתולוגיה על ידי אברהם זכות ויצחק אברבנאל, בסוף המאה הט"ז ובראשית המאה הט"ז, יצר לראשונה סמיקורפוס מיתולוגי טקסטואלי בעברית, והוא שימש את מרבית ההיסטוריונים היהודים במהלך המאה הט"ז ואף בראשית המאה הי"ז. בעקבות זכות ואברבנאל התקבלה המיתולוגיה כנושא היסטורי לגיטימי, שאיננו מחייב התנצלות או דברי הסבר. ידיעות חדשות על המיתולוגיה, שנלמדו ישירות מן הספרות הקלסית או מחיבורים נוצריים, הצטרפו לידיעות הקודמות והעשירו את החומר המיתולוגי העברי שברשות היהודים.

לצד האפיק היהודי-הספרדי של המיתולוגיה היה קיים גם אפיק איטלקי. שורשיו כנראה קדומים מאוד ונמצא את ביטויים כבר ב'ספר יוסיפון'.¹⁷² מייצג בולט שלו בסוף המאה הי"א או בראשית המאה הי"ב היה 'ספר תולדות', של ירחמאל בן שלמה, הכולל חומר עשיר ורב מן המיתולוגיה היוונית והרומית.¹⁷³ בסוף המאה הט"ז פעלו באיטליה כמה וכמה יהודים שהושפעו מן החוגים של מרסיליו פיצינו ושל פיקו דלה מירנדולה.¹⁷⁴

171 ראו: בן-שלום (לעיל, הערה 8).

172 ראו המבוא של פלוסר בתוך: ספר יוסיפון (לעיל, הערה 36), ב, עמ' 134-136.

173 שיבוץ של מוטיבים מיתולוגיים בתוך הרצף של תולדות ישראל מצוי גם בחיבורו האסכולוגי של ירחמאל 'חמש עשרה אותות לפני יום הדין'. ראו: ספר הזכרונות הוא דברי הימים לירחמאל, מהדורת

מגעים אינטלקטואליים וספרותיים בין שני האפיקים הללו התקיימו עוד בימים שלפני גירוש ספרד. הדברים משתקפים למשל בקשר האיגרות ובחילופי הספרים שבין יצחק אברבנאל ליחיאל בן יצחק מפיסא, שהתגורר בפירנצה.¹⁷⁵ ברם, עם בואם של גולי ספרד לאיטליה התהדק הקשר בין שני האפיקים. מכאן ואילך נחשפו היהודים יותר ויותר למיתוסים הקדומים של יוון ורומא וגברה מידת הכרותם עם נכסי צאן ברזל של התרבות האירופית. במהלך המאה הי"ז ניוון מחדש והשתכלל העיסוק המיתולוגי, בעיקר בקרב האנוסים לשעבר וצאצאיהם. הללו היגרו למרכזים היהודיים וחיברו את העולם היהודי 'החדש', שלתוכו נכנסו, עם החינוך ההומניסטי שרכשו בחצי האי האיברי. בכמה מקרים נוצר מפגש – ולעתים אף שילוב – בין שתי המגמות המיתוגרפיות שמוצאן בחצי האי האיברי: זו הישנה, שתחילתה עוד לפני גירוש ספרד והמשכה בעיקר בכתבי המגורשים, וזו החדשה, שנרכשה מתרבות הברוק הספרדי. אף ניתן לשער כי המגמה המיתוגרפית הישנה היא זו שביססה את קיומה של המגמה החדשה בתוך חברת האנוסים ששבו ליהדותם, בראש ובראשונה משום שלא שללה את עצם הלגיטימיות שבעיסוק המיתולוגי, כל עוד נשמרו גבולותיו באמצעות הפרשנות המתאימה. משעה שנפרצו הגבולות (כמו במקרה של דה באריוס), ובאופן יוצא דופן, הוטל החרם והופעלה הצנזורה. תפקידה היה להחזיר את המיתולוגיה למסלול הלגיטימי ולסמן את הגבולות מחדש, לא כדי לשלול את המיתולוגיה ולבטלה, אלא דווקא כדי לאפשר את קיומה במסגרת החברה היהודית.

מחקר זה ביקש לעמוד בעיקר על אופן 'התפרצותה' של המיתולוגיה היוונית-הרומית אל תוך ההגות היהודית הספרדית, ועל השימוש הפרשני שנעשה בה. אופן השתלבותה של ההגות האיברית המיתולוגית עם זרמי הגות אחרים במהלך המאות הט"ו–י"ז זקוק למחקר משלים. בעקבותיו אף ניתן יהיה לבחון ולהעריך מחדש את אופני החדירה וההשפעה של המיתולוגיה (או, לחילופין, בלימתה והתפרצותה המחודשת) על ההגות היהודית בתקופת ההשכלה.¹⁷⁶

ע' יסיף, תל אביב תשס"א, מבוא, עמ' 25, 33–36. יסיף מדגיש כי העיסוק המיתולוגי של בעל 'ספר יוסיפון' ושל ירחמאל היה יוצא דופן וללא השפעה רבה.

174 עיינו: אידל (לעיל, הערה 148), בעיקר עמ' 94–95; M. Idel, 'The Magical and Neoplatonic Interpretations of Kabbalah in the Renaissance', *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, ed. B. Cooperman, Cambridge, Mass. 1983, pp. 216–224; רודמן (לעיל, הערה 154), עמ' 140–150; ולעיל, עמ' 487–488, והערה 153.

175 ראו: 'מכתב מהרב דון יצחק אברבנאל להנכבד יחיאל מפיסא', אוצר נחמד, ב (תר"ז), עמ' 65–70; דורמן, מבוא (לעיל, הערה 148), עמ' 24–28. על פגישותיו של יצחק בן יחיאל מפיסא עם יצחק אברבנאל בליסבון עיינו: י' הקר, 'קבוצת איגרות על גירוש היהודים מספרד ומסציליה ועל גורל המגורשים', פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה. מוקדשים לפרופסור יעקב כ"ץ במלאת לו שבעים וחמש שנה, בעריכת ע' אטקס וי' שלמון, 'ירושלים תש"ם', עמ' סח–סט, עד–עז, צד. ועיינו שם, עמ' עג–עז, על הקשרים שהתקיימו בין יהודי ספרד ופורטוגל ליהודי איטליה, ובמיוחד בין נאפולי לפיסה, במהלך המאה הט"ו.

176 ראו למשל: י' שביט, 'יהדות בראי היוונויות והופעת היהודי ההלניסטי המודרני', תל אביב תשנ"ב, עמ' 81–90, 241–243, 420–421.