

**'אם ראית מלכויות מתגרות אלו באלו
צפה לרגליו של משיח'
כרונוגרפיה ואפוקליפטיקה בשלהי העת העתיקה*
מבוא היסטורי למדרשי הגאולה (י' אבן-שמואל,
הדפסה חדשה)
עודד עיר-שי**

מאז פרסם יהודה אבן-שמואל את 'מדרשי גאולה', קובץ אקלקטי של חיבורים אפוקליפטיים יהודיים משלהי העת העתיקה ומימי הביניים המוקדמים, ואף הקדים למהדורתו השנייה מבוא היסטורי כללי רחב יריעה,¹ הוארו באור חדש מקורות חשובים אלו הן באמצעות ביאורים

* מחקר זה נתמך במענק מס' 16213 מן הקרן הלאומית למדע. נושא המחקר: אחוזים בסבך – היהודים בהיסטוריוגרפיה ובכרונוגרפיה הנוצרית הקדומה. אני מבקש להודות לחברי הלל ניומן, שותפי לכרך זה, על השגותיו ועל הערותיו המועילות. שגגות שנתרו הן אך ורק שלי.

¹ הקובץ שערך אבן-שמואל, אף שאינו עשוי מעור אחד, הוא מהלך מבורך שהעניק לקורא וללומד מבט מעין פנורמי על יצירות אלה, הודות לכינוסם של חיבורים על נוסחיהם ממקורות ומזמנים שונים תחת קורת גג אחת, והודות למבואות המפורטים שהוסיף וכתב לכל אחד מן החיבורים. על דרך עבודתו של אבן-שמואל במעשה ההדרה של הטקסטים שקובצו באוסף, ראו בהרחבה במאמרו של הלל ניומן בכרך זה.

לצד מפעלו זה של אבן-שמואל יש לציין גם את מפעלו השני, של הבאה לדפוס ושל הקדמת מבואות לחלקים השונים בחיבורו האנתולוגי של אהרון זאב אשכולי – התנועות המשיחיות בישראל, ירושלים תשט"ו (מאז י"ל במהדורה שנייה ומורחבת הכוללת מבוא נוסף מאת משה אידל, ירושלים תשמ"ז).

חדשים (לחזון דניאל, למשל),² הן מעצם ההקשר לסוגתם בספרות,³ הן מהתבוננות חדשה בהקשר ההיסטורי שצמחו בתוכן. בעשורים האחרונים אנו עדים לפריחה בעיסוק במסורות אלו תוך הקבלתם למסורות אפוקליפטיות ואסכטולוגיות בעולם הרומי-הנוצרי⁴ ובעולם הפרסי-הססאני (זורואסטרי).⁵ במקביל נעשו ניסיונות לעמוד טוב יותר

² ראו אצל ראובן בונפיל, "חזון דניאל" כתעודה היסטורית ספרותית, ציון, מ"ד (תשל"ט), עמ' 111–147. על אודות המסורת הפסאודו-דניאלית הנוצרית-ביזנטית העשירה, ראו בהרחבה אצל Lorenzo DiTommaso, *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*, Leiden 2005, pp. 96–216 [= *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha*, 20] דיון נוסף וחשוב על חיבורים אלו במרחב הביזנטי ביחס ל'קיסר האחרון', ראו אצל Andrés Kraft, "The Last Roman Emperor *Topos* in the Byzantine Apocalyptic Tradition," *Byzantion*, 82 (2012), pp. 213–257.

³ John C. Reeves, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Postrabbinic Jewish Apocalyptic Reader*, Atlanta, GA 2005.

⁴ Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, NJ 1997, pp. 308–312. עוד מקבץ מקביל של מקורות כרונוגרפיים ואפוקליפטיים (מתורגמים ומוערים): Andrew Palmer (ed.), *The Seventh Century in the West-: Syrian Chronicles*, Liverpool 1993 [= *Translated Texts for Historians*, 15]

⁵ סקירה קצרה וממצה על אודות מקורותיהן של האסכטולוגיה והאפוקליפסה בעולם האיראני-הזורואסטרי ועל אודות התפתחותן (ותולדות מחקרן), ראו אצל: Carlo G. Cereti, "Myths, Legends, Eschatologies," in Michael Stausberg et al. (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, Hoboken 2015, pp. 259–272. בניגוד לעבר, החוקרים הבולטים של עולם האמונות והדעות הזה (כ-Cereti, Philippe Gignoux ואחרים) סבורים כיום כי המסורת האסכטולוגית שהתפתחה בקרב היהודים והנוצרים לא ינקה מן האסכטולוגיה הזורואסטרית, שהתפתחה מאוחר יותר, בתקופה הססאנית, ועל כן גם הקשרים בין המסורות הללו היו בעיקרם אקראיים. קווים נוספים לרמותה של האסכטולוגיה הזורואסטרית בשלהי העת העתיקה ולעולמם של החזוים האפוקליפטיים שפעלו בה, שורטטו לאחרונה בידי, Domenico Agostini, "Eschatological Seers and Otherwordly Travellers in Zoroastrianism", *Journal Asiatique* 302.1 (2014),

על פשרן של המסורות האלה בעזרת הרמזים ההיסטוריים שהולכים ומתבהרים כיום, אשר הוצפנו בפיוטים העבריים הקלסיים והבתר-קלסיים.⁶ תרמו לעניין המחודש הזה גם הגילויים מחקר הספרות המיסטית הקדומה, הרוויה אף היא רמזים להתחלפות המלכויות וציפייה לגאולה הקרבה.

ואולם הרקע ההיסטורי ששרטט אבן-שמואל במהדורות הראשונות של מבואו החשוב,⁷ גם אם חלקים ממנו כוחם יפה עדיין, שונה הוא היום במידה לא מבוטלת – לא רק מכוח הגילויים הרבים שהתגלו מאז, אלא בראש ובראשונה משום השינוי הרדיקלי בתפיסתנו את כלל התמונה ההיסטורית-התרבותית של התקופה שקדמה לעלייתה של סוגת האפוקליפסה היהודית בשלהי העת העתיקה. שינוי זה נסמך על צמיחתה של הפרדיגמה ההיסטוריוגרפית הקרויה 'שלהי העת העתיקה' (Late Antiquity), שנוצקה בשנות השישים של המאה הקודמת והניבה עיון מחודש בחברה ובתרבות של התקופה שבין אמצע המאה השלישית לספה"נ ועד למחצית השנייה של המאה השמינית. תקופה זו היוותה מרחב תרבותי-חברתי חדש מכוח מאפייניו והמאורעות שאירעו

pp. 47–73. (תודתי לתלמידי יצחק (ייץ) לנדס על ההפנייה למאמרו של אגוסטיני).

⁶ ראו לאחרונה במאמרי "הרעש בבקעת ארבל": על מסורת אפוקליפטית יהודית גלילית משלהי העת העתיקה והקשריה ההיסטוריים והליטורגיים, בתוך: הגר סלמון ואביגדור שנאן (עורכים), מרקמים: תרבות, ספרות, פולקלור – לגלית חזן-רוקם, ירושלים תשע"ג, עמ' 107–132 [=מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, כ"ח; =מחקרי ירושלים בספרות עברית, כ"ה].

⁷ כשכתב אבן-שמואל על העולם האפוקליפטי היהודי של שלהי העת העתיקה עדיין משלו בכיפה מחקריהם של חוקרים דוגמת Willem Bousset, שכתב את *The Antichrist Legend – A Chapter in Christian and Jewish Folklore*, London 1896, כמו גם ספרו המשפיע של אבא הלל סילבר *Messianic Speculation in Israel from the First through the Seventeenth Centuries*, New York 1927 ועוד.

בו ובראשם 'הפיכתה של המלכות [הרומית] למינות [הנוצרית]', והייתה חוליה מקשרת בין העולם הקלסי העתיק לימי הביניים.⁸ אין כוונתי במבוא קצר זה להציג תמונה רציפה ומלאה של מאורעות הזמן ההוא שייטכן ושימשו רקע להתעצמותן של תחושות הקץ הקרב, ושהיוו אולי את התשתית לחיבורים האפוקליפטיים שבאסופה זו – חיבור חיבור והרקע המיוחד לו. ברצוני להניח ביד הקורא בן זמננו מקצת תובנות יסוד שינחו אותו בזירה ייחודית זו. נבחן כאן מנגנונים שעיצבו את תמונת העולם של 'אחרית הימים' או של הגאולה, תוך הבלטת חלקם של הסוכנים החברתיים-תרבותיים כמו הפייטנים⁹

⁸ הפרדיגמה הזאת שינתה מן הקצה אל הקצה את פני המחקר ההיסטורי (אף שמאז גם היא כבר הועמדה לביקורת מחודשת). הרוח החיה בגיבושה ובהפצתה היה ההיסטוריון הנודע פיטר בראון. ראו למשל: Peter R. L. Brown, *The World of Late Antiquity, AD 150–750*, New York 1971; Glen Bowersock et al. (eds.), *A Guide to the Post Classical World*, Cambridge, Mass. 1999.

דין מחודש בנקודות המוצא של התבנית הזו, ראו בין השאר במקבץ שחנך את כתב העת *Journal of Late Antiquity*, 1 (2008). סוגיה נוספת שנקשרה בטבורה לדיון המחודש בפרדיגמה של שלהי העת העתיקה, ואשר ניזונה מן הגילויים החדשים על אודות התרבות החומרית, היא שאלת שקיעתה של רומא במובן הממשי. על כך ראו בהרחבה למשל אצל Bryan Ward-Perkins, *The Fall of Rome and the End of Civilization*, Oxford 2006 בעקבותיו. הפרדיגמה עוררה עניין נוסף בדבר המהות המרתקת של אגן הים התיכון וההיסטוריה שלו, שאף לו השלכות על השאלה ההיסטורית הנדונה כאן. על כך ראו אצל Peregrine Horden and Nicholas Purcell, *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*, Oxford 2000.

⁹ הזיקה בין הפייטנים ויצירתם לעולם המקביל של ההימנוגרפיה הליטורגית הנוצרית עדיין נדונה, ובמחקר קיימות גישות שונות ולעתים אף מנוגדות באשר לסוגיה אם הפיוט נוצר מתוך הוויית בית המדרש בלבד, או בזכות מגע עם הסוגה המקבילה שהתפתחה באותו זמן בעולם הנוצרי. גישה הנוטה להצרת ההקשר ראו למשל אצל מנחם קיסטר, 'שירת בני מערבא – היבטים בעולמה של שירה עלומה', תרביץ, ע"ו (תשס"ז), עמ' 105–184, ובעיקר עמ' 108–111 והע' 3. גישה שונה, המושתתת על השוואה צורנית וסגנונית ליצירות שהתפתחו מחוץ לפייטנות היהודית, ראו בהרחבה אצל אופיר מינץ-מנור: 'הרהורים על אופייה של

והכרונוגרפים הנוצרים, וכן נציע מפתחות להבנת המרקם ההיסטורי-הספרותי בחיבורים גופם. הללו יוצגו לצד תיאור לינארי של ההתפתחויות ההיסטוריות למן המאה הרביעית ועד השביעית שהשפיעו על עליית המתח המשיחי הועלה על הכתב באופן מגובש יותר, במשנה סדורה לכאורה כמו בחיבורים באסופה שלפנינו.

בעבר התמקדו סקירות מעין אלה במתרחש מבית, ואולם מחידושי העשורים האחרונים בחקר התקופה הנדונה עולה שלא ניתן לרדת לעומקם של החיבורים האפוקליפטיים ושל המסורות שהם מבוססים עליהן בלי לתת את הדעת על קורותיהם של הקבוצות האתניות, בני הדתות השונות והעמים השכנים באותו מרחב היסטורי.

סוגיית המקורות החיצוניים (נוצריים, זורואסטריים ומוסלמיים) המסייעים להבנת הרקע ההיסטורי של חוויית הקץ הקרב בקרב היהודים במאות הרביעית ואילך, ובמיוחד במאות השישית והשביעית, ראויה להבהרה נוספת. עיקר המקורות להם זיקה לנעשה בקרב היהודים הם נוצריים, וחשיבות רבה נודעת להם לצורך ההשוואה בראש ובראשונה בשל דבריהם על אודות היהודים ועל ציפיותיהם לאחרית הימים. חשיבותם רבה גם לבחינת הדמיון בין הסכמות האפוקליפטיות והאסכטולוגיות בשני המחנות, ובמיוחד של חישובי הקץ המשותפים להם. הכרונוגרפיות הנוצריות הושתתו מחד על תבניות זמן לינאריות, וזיקתן לסכמות הקץ הנוצריות הייתה לעתים ישירה ולעתים עקיפה או נסתרת, אך מנגד הן התרחקו לא אחת ממאורעות זמן, גם המטלטלים ביותר.¹⁰ שומה על הנזקק למקורות אלו להיות ער לכך.¹¹

השירה היהודית והנוצרית בשלהי העת העתיקה, פעמים, 119 (תשס"ט), עמ' 172–131. דומני שקשה להפריד בין גישות המחקר השונות האלה לבין סוגיית השתקפותם של מאורעות הזמן בפיוט, ואף כאן הגישות חלוקות. על כך בהרחבה בהמשך, וראו גם אצל שולמית אליצור והלל נוימן, להלן בהע' 53.

¹⁰ ראו הע' 23 ו-67.

¹¹ ראו להלן בהרחבה בסוף הע' 20, ובהע' 23.

שאלת המפתח נוגעת לשורשי הסוגה של החיבורים שקיבץ אבן-שמואל ולמשמעויות ההיסטוריות של התהוות ספרות זו בצורה שלפנינו. שהרי קודם להופעתו של ספר זרובבל – החיבור הפותח את האסופה – לא מצאנו בכל ענפיה של הספרות היהודית של שלהי העת העתיקה חיבורים מעין אלה. ועם זאת גלוי וידוע היה עיסוקם של חכמים, במידות שונות, בביאת המשיח, ושבמקביל אליהם עסקו בעולם האפוקליפטי-אסכטולוגי בין היתר גם מתרגמים, פייטנים ומחברי ספרות ההיכלות המיסטית.¹²

יחד עם השניות האמורה, עלינו בכל זאת לשאול להיכן נעלמה לכאורה לכחמש מאות שנה הספרות האפוקליפטי-אסכטולוגית שכה רווחה למן שלהי ימי הנבואה ובמהלך ימי הבית השני. שכן פער גדול פעור בין פריחתה של ספרות זו בחוגים שונים בימי הבית, לבין שברי המסורות שהתגלגלו אלינו בין היתר דרך חכמי התלמוד ודרשני האגדה, הפייטנים, והמתרגמים. הרי חיבורי אפוקליפטיקה יהודית לא הופיעו מסוף המאה הראשונה לספירה ועד המחצית השנייה של המאה השישית, לאחר החיבורים המקיפים האחרונים בסוגה – 'חזון ברוך' ו'חזון עזרא הרביעי' ומקביליהם בעולם הנוצרי כ'חזון יוחנן'. היכן אפוא, אם בכלל, התקיימו? מי גרם לדחיקתם? ומה הביא להופעתם המחודשת והבולטת בספרות היהודית בעידן 'חילופי המלכויות' ולאחריו?¹³

¹² על השניות הזו עמד לא מזמן פיליפ אלכסנדר: Philip S. Alexander, "The Rabbis and Messianism," in Marcus Bockmuehl & James Carleton Paget (eds.), *Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, London 2007, pp. 227–244.

¹³ ישנה סברה כי למצער מקצת המצע הרעיוני הרחב של הספרות הזו בימי הבית השני הגיע למסכת היצירה המיסטית, שביטויה הבולט היה ספרות ההיכלות. על כך ראו אצל Michael Mach, "From Apocalypticism to Early Jewish Mysticism?" in John J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism, vol. 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, New York 2000, pp. 229–264.

למרות כל השאלות אין להניח ששקעה הציפייה למשיח בכל מאות השנים הללו, ושנדחק לקרן זווית העיסוק הספקולטיבי של חכמים בגאולה, במידת קרבתה ובתרחישה השונים. קשה אמנם לראות במדרשי החכמים בסוגיות הגאולה משום מסכת שיטתית ומקיפה כמו בקנון הספרותי הענף שהתפתח בימי הבית, ועם זאת ניתן להרכיב מן המסורות הפזורות במקורות החכמים ובמקורות דומים להם תמונת פסיפס ולו חלקית. תמונה זו יש בה כדי להשפיע על עיוננו במסכת הסדורה של מדרשי הגאולה המאוחרים, אשר בוודאי לא היוו חידוש גמור.¹⁴

המתארת אפוקליפסה קוסמית שמימית, ואילו הדיון בסקירה שלפנינו נסב על האפוקליפסה ההיסטורית. עוד על הסוגה הקוסמית-השמימית במרחב הנוצרי-הביזנטי של ימי הביניים המוקדמים, ראו אצל Jane Baun, *Tales from Another Byzantium: Celestial Journey and Local Community in Medieval Greek Apocrypha*, Cambridge 2007. דבריו הנחרצים של גינצברג עוד בראשית המאה העשרים, בדבר העדר חותם של הספרות האפוקליפטית של ימי הבית השני על משנתם של התנאים והאמוראים, נוגעים בעיקר למרכיבים השמימיים של חזון הקץ, ולא כל כך לנוכחותו של 'חזון אחרית' היסטורי בעולמם. ראו: Louis Ginzberg, "Some Observations on the Attitude of the Synagogue towards the Apocalyptic-Eschatological Writings," *Journal of Biblical Literature*, 41 (1922), pp. 115–136. עניין הרצף של סוגת האפוקליפסה ההיסטורית והמשכיותה קשור הדוק לספרות שנוצרה לאחר החורבן בחוגים שונים, כגון 'חזון ברוך' ו'חזון עזרא הרביעי', אך בעיקר לספרות הרבנית. מסורת הספרות הרבנית שהגיעה אלינו מקוטעת למדי, ואף היא סמוכה במידה לא מבוטלת על מה שנכלל בסוגת האפוקליפסה בימי הבית השני (ראו בקצרה אצל הלל ניומן בכרך זה) ורק קטעים-קטעים ממנה שרדו. וראו ניסיון מעניין לאתר מסורות מתוך 'חזון עזרא' ו'חזון ברוך' בפיוטו של הקילירי 'אז בהלוך ירמיהו' אצל Zvi Novik, "Between First-Century Apocalyptic and Seventh-Century Liturgy: On 4 Ezra, 2 Baruch, and Qilir," *Journal for the Study of Judaism*, 44.3 (2013), pp. 356–378. עוד על כך ראו בהערה הבאה.

¹⁴ על המסורת המקוטעת ששרדה מספרות החכמים ניתן ללמוד מניסיונו של אפרים אלימלך אורבך לחשוף את משנתם המורכבת ביחס לגאולה, ראו בספרו: חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 585–623. שלב נוסף בניסיון לכאורה

רבות מדרשות החכמים הללו עסקו בהרהורים בדבר מועד הגעתו של המשיח ובסימנים המבשרים את בואו, כעולה ממאגר המסורות שב'פרק חלק' ממסכת סנהדרין בתלמוד הבבלי,¹⁵ וכן מרמיזות בפיוט הקלסי. דרך היסטוריוגרפית סבירה להצגת תהליך ה'נסיגה' במאה השנייה (ויש שיאמרו אף השלישית) מן העיסוק הפעיל בסוגיית המשיחיות בעולמם של חכמים היא התבוננות ברצף הכישלונות של מאבקי היהודים ברומא (היא 'המלכות הרביעית' על פי סכמת ארבע החיות בספר דניאל) בין החורבן למרד בר כוכבא, שהונהג בידי 'משיח' שהכזיב.¹⁶ שיבתה של הספקולציה המשיחית למרכז הבמה למן המאה הרביעית וביתר שאת במאות החמישית והשישית, נבעה כמדומה משרשרת אירועים היסטוריים, כמו למשל תכניתו הכושלת של הקיסר הפגני יוליאנוס באביב 363 לספה"נ לקומם את בית המקדש בירושלים. ואולם רעש אדמה כבד, שנזכר רבות בספרות ההיסטוריוגרפית הנוצרית בת הזמן והמאוחרת, החריב ערים רבות בארץ ישראל ופגע גם בירושלים וככל הנראה הכשיל את המהלך. כחודש לאחר הרעש נהרג הקיסר בחזית

לסווג את רכיבי השיח המשיחי בספרות חכמים לקטגוריות תוכניות מובהקות, ראו במאמרו של משה דוד הר, 'משיחיות מדינית ריאלית ומשיחיות אסקטולוגית קוסמית בדברי חז"ל', תרביץ, נ"ד (תשמ"ה), עמ' 331–346.

¹⁵ בעיקר שם, צו ע"א–צח ע"ב. מרבית המסורות הללו (בחלקן ממקורות ארצישראלים) השתמרו דווקא בתלמוד הבבלי ועברו את מסנת העריכה שלו, אך לא כאן המקום לדון בסוגיה חשובה זו.

¹⁶ על משיחיותו של בר כוכבא (או בן כוסבא / בר כוזיבא), שבעיקרה יונקת ממקורות חכמים, ראו ניסיונו המעניין של שֶפֶר לעוקרה מתבניתה הפשטנית במסורת ההיסטוריוגרפית היהודית: Peter Schäfer, "Bar Kokhba and the Rabbis," in idem (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered*, Tübingen 2003, pp. 1–22, ובעיקר עמ' 1–7. עוד על משיחיותו של בר כוכבא, ראו בניתוחו החדש של Hillel I. Newman, "Stars of the Messiah," in Menahem Kister et al. (eds.), *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity*, Leiden 2015, pp. 272–303, ושם על דימויו של בר כוכבא לכוכב כפי שנמצא במטבעות מאותו זמן, כמו גם זיקתו של כוכב המשיח לסכמות משיחיות נוספות, למשל בספר זרובבל.

הפרסית, ובכך נסתם הגולל על התכנית. קרוב להניח כי התכנית המפתיעה עוררה תסיסה משיחית בקרב היהודים, אך את היקפה קשה לשער משום שבמידה רבה היא עומעמה במקורותינו, לא רק בגלל כישלונה אלא גם בשל הנסיבות החשודות שבהורתה.¹⁷

אירועים נוספים בעשורים הבאים – כולם בתקופת עול המלכות הרומית הנוצרית – העצימו אף הם את המתח המשיחי. לפי פיליפ אלכסנדר,¹⁸ בשולי עולם בית המדרש נכח זרם משיחי תודעתי פעיל, שביטוייו בעולם זה היו על הרוב מוצנעים, עד לאותה עת שהיסוד ה'עממי' חבר לעולמם של בני בית המדרש. עיקר ביטוייו של היסוד ה'עממי' היו בעולם בית הכנסת, בקרב הפייטנים והמתרגמים, בחוגים שפרחה בהם הספרות המיסטית ובחוגי הכהונה המאוחרת. הללו הובילו ל'פריצתם' של מגוון החיבורים האפוקליפטיים, למן ספר זרובבל. התפתחות התודעה המשיחית בקרב יהודי ארץ ישראל בין המאה הרביעית למאה השביעית תואמת את קווי המתאר הכלליים יותר

¹⁷ תלי תלים נכתבו על פרשה זו ואין כאן המקום לשוב ולגולל אותה. ברם, סיכום מצוין (אף שאינו מעודכן), לרבות הרקע להבטחת הקיסר, ההכנות והכישלון, ראו בביאוריו של מנחם שטרן לערך על יוליאנוס בתוך *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. II, Jerusalem 1980, pp. 502–572 גם אם מגמתיים במידה לא מבוטלת, יש עדות לאווירה המשיחית בקרב היהודים (למשל בתיאור היהודים בדרשות הרביעית והחמישית 'נגד יוליאנוס' שנשא אב הכנסייה גרגוריוס נזיאנוס אך חודשים ספורים לאחר האירועים). מעט מזעיר מאווירה זו חדר למסורת חכמים: אפרים א' אורבך, 'הבטחתו של כורש בעיני חז"ל', מולד, 157 (תשכ"א), עמ' 368–374 [=מעולמם של חכמים – קובץ מחקרים, ירושלים תשס"ב, עמ' 403–410]. עיון מפורט במסכת המקורות הנוגעים לפרשה, ראו אצל David B. Levenson, "The Ancient and Medieval Sources for the Emperor Julian's Attempt to Rebuild the Jerusalem Temple," *Journal for the Study of Judaism*, 35.4 (2004), pp. 409–460. עיון מחודש בפרשה זו, ובעיקר ברעיונות שעמדו ביסוד תכנית הקיסר לבניין בית המקדש בירושלים ולחידוש הפולחן, ראו אצל Daniel C. Ullucci, *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*, Oxford 2012, pp. 141–149.

¹⁸ לעיל, הע' 12, עמ' 243.

לא רק של דרך התהוות התודעה המשיחית בחברות שנשמכו על אופק משיחי (בעיקר היהודית והנוצרית), אלא גם את הדרך שנתקבעה בה אותה תודעה בזיכרון הקולקטיבי או לחלופין הושמטה ממנו. השניות הקבועה בתודעה המשיחית, אם נסותרת או דחוייה ואם גלויה וקולנית, מסמנת רצף והמשכיות, והיא הבסיס להבנת התופעה בהקשרה ההיסטורי.¹⁹

רגליים לדבר שהציפייה לקץ בקרב היהודים היא רצופה והמשכית, ועם זאת היו גם זרזים שהעצימו את נוכחותה. זרזים אלו נשענו במידה לא מבוטלת על העלייה במתח המשיחי בסביבה ועל ההיסקים ההיסטוריים שנגזרו ממנה. עלייה זו ניזונה לא במעט מן המתח הביני-מצמתי דאז בין רומא לפרס הססאנית, ומהתפרצויות האיבה ביניהן. למציאות זו הייתה גם הנמקה תאולוגית-היסטורית: 'עתידה רומי שתפול ביד פרס'²⁰ (להיבט חשוב זה של הציפייה המשיחית נשוב

¹⁹ השכווי והינשוף (Rooster and Owl), הפרדיגמה המרתקת של חוקר ימי הביניים ריצ'רד לנדס, מסבירה את מופעם של הכוחות המתחרים על הדימוי ועל התודעה הקולקטיבית של התקווה המשיחית בקרב אותן חברות. למעשה היא פיתוח והרחבה של משל מן התלמוד הבבלי (סנהדרין, צח ע"ב): 'דרש רבי שמלאי [המאה השלישית] מאי דכתיב [מה פירוש] "הוי המתאווים את-יום ה' למה-זה לכם יום ה' הוא-חושך ולא-אור" [עמוס ה, יח] משל לתרנגול ועטלף שהיו מצפין לאור, אמר לו התרנגול לעטלף, אני מצפה לאורה שאורה שלי היא, ואתה, למה לך אורה?' הפער בין התרנגול (ישראל) המתאווה לאור (הגאולה) לבין העטלף (הנכרי העיוור) שאפילו הוא מתאווה לאור אינו מסוגל להבחין בו, הוא מטפורה לשני הדגמים האנושיים המתחרים על התודעה. ראו בהרחבה בספרו: Richard Landes, *Heaven on Earth: The Varieties of the Millennial Experience*, Oxford 2011, pp. 37–61, ובעיקר עמ' 50–61.

²⁰ בעלי המימרה בבבלי (יומא, י ע"א) הם חכמי ארץ ישראל במחצית הראשונה של המאה השלישית, ר' יהושע בן לוי בשם רבי (=רבי יהודה הנשיא), וראו שם אותה מימרה בפי רבה בר בר חנה בשם ר' יוחנן בשם ר' יהודה בר אלעאי – ולעומתם דברי רב (מראשי אמוראי בכל באותה עת), 'עתידה פרס שתפול ביד רומי'. הדיון שם מרתק כיוון שהוא מייצג את השקפתם המנוגדת של חכמים משני המרכזים, ארץ ישראל מזה ובבל מזה. על כל פנים השקפתם מבטאת אולי תקווה לגאולה

בהרחבה להלן). הימצאן של מסורות המרמזות למרכיבים אחרים בסכמה האפוקליפטית-ההיסטורית ב'מאגר' המסורות של חכמים, מחייבת את הבאים לדון בחיבורים שבקובץ לפנינו ביתר זהירות ביחס להבחנה בין מה שניתן בוודאות לראות כחידוש בן התקופה המאוחרת לבין מה שיונק מן העבר.

עם זאת, מרכיב ראשון במעלה חסר בתיאור ההקשר ההיסטורי הן אצל אבן-שמואל והן אצל אלכסנדר – מרכיב שהשפיע ואולי אף הזין

הנסמכת על תצפית היסטורית ועל מאויים מנוגדים, ועל כן היא טעונה עיון ביקורתי יסודי יותר. עם זאת יקשה להניח כי דברי חכמים אלו לא הושפעו כלל מן המציאות הפוליטית מסביב – עליית הססאנים בפרס או שמא קודמיהם הפרתים, לצד היחלשותה של רומא במזרח, אשר כבר במאה השלישית הובילה להתפרצויות איבה בין המעצמות הללו. ראייה לדבר עירנותם של חכמי ארץ ישראל לתמורות הפוליטיות שהתרחשו סביבם עולה מהערתו המפורסמת של רבי אבהו מקיסריה "וימלון תחתיו יובב בן זרח מבצרה (בראשית, לו, לג) כבר היתה מלכות עקורה מאדום ובאת בצרה וסיפקה לה מלכים..." (בראשית רבה פרשה פג, ג' מהדו' תיאודור-אלבק, עמ' 998). מימרא זו נתפרשה בכמה מקומות על ידי שאול ליברמן (בעקבות הערה של שמואל קראוס) כמכוונת לימי הקיסר הרומי פיליפוס הערבי (249–244) יליד החורן, ראו למשל במאמרו, "Palestine in the Third and Fourth Centuries" *JQR* 37 (1946/7), pp. 32–33. בכך את ראייתו. נראה בעיניי כי דברי האמורא המפורסם לא כוונו אך לקיסר מסוים אלא לתופעה רחבה בהרבה, מעורבותם העמוקה של בני המרחב הפרובינקיאלי הערבי-הסורי בהגנת מזרחה של האימפריה ששיאה במהלכה של נסיכות תדמור (Palmyra). השערה זו סבירה מאוד גם בקשר ליהודי בבל, וראו אצל ישעיהו גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד: חיי חברה ודת, ירושלים תשנ"א, עמ' 39–40.

על האווירה הפוליטית והאפוקליפטית במרחב ההשפעה הרומי בתקופה זו, ראו ניתוחו המרתקים של David S. Potter, *Prophets and Emperors: Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge, Mass. 1994, pp. 98–145 (ושם הפניות רבות נוספות). במוקד הדיון שם ניצבת הסיבילה השלוש-עשרה שחברה בעצם אותם ימים של אמצע המאה השלישית ושיקפה את ציפיותיהם של בעלי החזיונות שצפו במאורעות זמנם וחזו את העתיד. על כך אצל אותו מחבר, *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire: A Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*, Oxford 1990.

את הזרמים הנסתרים של התודעה המשיחית בקרב היהודים באותה עת, עד להתפרצותה בכל עוזה בשרשרת החיבורים המצויים במאסף שלפנינו. כוונתי לזיקה של אותו רגש משיחי תוסס (אך לא תמיד גלוי) לחברה הנוצרית המקבילה, שאף היא הייתה נתונה למתח משיחי לא מבוטל. הזיקה בין היהודים לשכניהם הנוצרים נגעה בראש ובראשונה לחישובי הקץ, ובמידה פחותה יותר לסכמה המשיחית או האסכטולוגית גופא.²¹ מלאכת חשיפתם המלאה של הקשרים ושל זיקות אלו עדיין לפנינו.²²

כאמור יותר מכול ניזון המתח המשיחי ממערך חישובי הקץ, שהיוו מנגנון פעיל ושמיש מאוד בנקודות זמן מכריעות.²³ כך למשל העיד

²¹ ממש בסמוך למשל התלמודי הנזכר בהערה הקודמת (בבבלי סנהדרין, צט ע"א) מופיע הדו־שיח הבא: 'והיינו [בהמשך לדברי ר' שמלאי] דאמר ליה ההוא מינא [שאמר לו המין ההוא, (ככל הנראה נוצרי)] לרבי אבהו, אימתי אתי [יבוא] משיח? אמר ליה [רבי אבהו] לכי חפי להו חשוכא להנהו אינשי [כאשר יכסה החושך את אותם אנשים – היינו, אותו ואת חבריו המינים]. אמר לו [המין] מילט קא לייט לי [האם אתה מקללני]? אמר לו [רבי אבהו] קרא כתיב [זהו פסוק מפורש]: "כי־הנה החשך יכסה־ארץ וערפל לאֲמִים ועליך יזרח ה' וכבודו עליך יראה" [ישעיהו ס, ב]. בדו־שיח ניכרים מחד הזיקה בין שני המחנות (היהודי והנוצרי) והיסוד המקראי המזין את ציפיותיהם ואת חישוביהם, ומאידך הפער ביניהם, אם לא הנטרול ההדדי של אותם חזיונות נבואיים, ציפיות וחישובי קץ.

²² במאמרי (ראו לעיל, הע' 6) דנתי במקצת המסורות הללו שבעולמם של הפייטנים, מהקילירי (המאה השישית–שביעית) ועד פנחס הכהן מכפרא שעל יד טבריה (המאה השמינית), כמו גם במסורות אצל מחבריהם האלמונים של האפוקליפסות, ובמיוחד אלה שעסקו ב'חבלי המשיח' (אותות הקץ), אותם פרקים ומאורעות (כרעשי אדמה) המבשרים את בוא המשיח ומקבילותיהם בליטורגיה ובזיכרון הנוצריים מאותו הזמן. בין השאר נדונו שם גם מקצת המסורות שבספר זרובבל. וראו עוד בהרחבה לעיל בהע' 9 וכן להלן בסוף הע' 53 בעניין המסורות והסוגות.

²³ על המנגנונים השונים לחישובי הקץ בעת העתיקה (עד לראשית המאה השישית) בשני המחנות, ועל העדויות הישירות והעקיפות לנוכחותם בשיח הפנימי והחיצוני ולהשפעתם עליו, ראו בהרחבה במאמרי Oded Irshai, "Dating the Eschaton: Jewish and Christian Apocalyptic Calculations in Late Antiquity," in Albert I. Baumgarten (ed.), *Apocalyptic Time*, Leiden 2000, pp. 113–153

[NUMEN: Studies in the History of Religions, 86]. למקצת המסורות בספרות חכמים שבהן רמיזות קלושות להקשרן הרחב יותר כבר נתן אבן-שמואל את דעתו, אם גם באופן ראשוני למדי, במבואו למדרשי גאולה, עמ' מד-מו. בכתיבי הנוצרים, אם של אבות הכנסייה ואם בשירה הליטורגית, אכן נמצאו מסורות וסכמות אסכטולוגיות סדורות, אך מה שייחד בעיקר את חישובי הקץ, כחלק מהעיסוק ברגש המשיחי, הוא שכולם תלויים בנבואות ובחזיונות המקראיים. גם המסורת האפוקליפטית והאסכטולוגית בברית החדשה התבטאה בהיסטוריוגרפיה, ויותר ממנה בכרונוגרפיה הנוצרית. ספרות ענפה נכתבה בנושא ונציין כאן רק כמה מחקרים בולטים. אך קודם יש להדגיש כי לעיסוק בכרונוגרפיה אצל הנוצרים היו כמה מטרות. הכרונוגרפיה, ובמיוחד בהקשריה האסכטולוגיים, היוותה חלק מהעיסוק בסוגיית הזמן הנוצרי בכלל ומחישובו לצרכים ליטורגיים (כגון לוחות הפסחא – ה־*computus*) ועוד. כך למשל בחיבור הימני-ביניימי 'על חישוב הזמן' (*De temporum ratione*) מאת בֶּדָה (Beda), נזיר והיסטוריון באנגליה בראשית המאה השמינית. על כך ראו אצל Faith Wallis, *Bede: The Reckoning of Time* (translation, introduction and notes), Liverpool, 1999, pp. lxvii–lxxi; 353–375.

בראשיתה, למן ימיו יוליוס אפריקנוס במאה השלישית, נשענה הכרונוגרפיה הנוצרית הן על מגמות אפולוגטיות-פולמוסיות ביחס לעולם הפגני, והן על השקפה לינארית על הזמן (האוניברסלי והנוצרי) המתקדם בהשגחה אלוהית לקראת נקודת סיום. במוקדה ניצבים 'האחרית האסכטולוגית' (מגמה שנסמכה על גילויים אפוקליפטיים) ומועד הפרוֹסֶיָה (*Parousia*) – ההתגלות השנייה של ישוע). הללו תוארו לא אחת באופן אפולוגטי, תוך עמעום הקץ ודחייתו. כבר בחיבורים הקדומים מראשית המאה השלישית, אצל היפוליטס מרומא, וביתר שאת בחיבורים הכרונוגרפיים של אוסביוס ושל היירונימוס, סופקו חישובים מתוקנים לאותה התגלות שנייה, שדחו אותה במאות שנים – לשנת 500 או 508. על יוליוס אפריקנוס ראו: William Adler, "The *Chronographiae* of Julius Africanus and its Jewish Antecedents," *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 14 (2011), pp. 496–524, ובמיוחד עמ' 519–524. יורשו החשוב של יוליוס אפריקנוס בתחילת המאה הרביעית היה אוסביוס, בישוף קיסריה. בחיבורו הכרונוגרפי ה"כרוניקון" השתדל הלה להתרחק מן המגמות המילניאליסטיות-אסכטולוגיות, ותיאר את גלגולי הדורות כהתכנסות הדרגתית לכרוניקה עולמית-נוצרית. בכך השפיע רבות על הסוגה הייחודית הזו. על יצירתו הכרונוגרפית ראו אצל Anthony Grafton and Megan Williams, *Christianity and the Transformation of the*

היירונימוס, אב הכנסייה שהשתקע בסוף המאה הרביעית בבית לחם, כי היהודים מפיצים את המסורת ולפיה כשם שנפרע האל מפרעה מלך מצרים לסוף ארבע מאות ושלושים שנה, כך יוסר מעליהם מקץ אותו פרק זמן עולה של רומא. את הספירה לאחור היהודים מתחילים לדבריו

Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea, Cambridge, Mass. 2006, pp. 133–177

מתוך הספרות העצומה שנכתבה על הסוגיה של מגמות אלו בכתיבה הכרונוגרפית הנוצרית (שכללו זרמים הפוכים בהקשר האסכטולוגי-כיליאסטי הנדון כאן), נציין לפי שעה רק את הסקירה הערכנית ביותר: Richard. W. Burgess and Michael Kulikowski, *Mosaics of Time: The Latin Chronicle Traditions from the First Century BC to the Sixth Century AD – vol. 1: A Historical Introduction to the Chronicle Genre from its Origins to the High Middle Ages*, Turnhout 2013, pp. 99–121

בדוננו במערך המסורות הזה יש לזכור כי מערך חשבונות הקץ הנוצרי תלוי כאמור בחזיונות המקרא, ומשום כך הייתה זיקה לא מבוטלת בין המסורות והפרשנויות של שני המחנות. כך למשל ניכרת ההתאמה בפירוש שהעניקו הכרונוגרפים וההוגים הנוצרים מן המאות הראשונות לחשבון 'שבעים השבועים' שבספר דניאל (ט, כד–כז). ראו: James C. VanderKam & William Adler (eds.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, Assen 1996, pp. 201–238. כחלק מזיקה זו אך עם הנחות יסוד שונות התעצבה 'אחותה הקטנה' של הכרונוגרפיה ההלניסטית-רומית והנוצרית, היא הכרונוגרפיה היהודית שיצאה מקרב חוגי חכמים – בחיבור הבלעדי הידוע מסוגה זו – הלוא הוא סדר עולם רבה. על חיבור זה ראו במהדורה המקיפה של חיים מיליקובסקי, סדר עולם רבה (מהדורה מדעית, פירוש ומבוא), ירושלים תשע"ג, כרך א' (מבוא), עמ' 3–53 (ובמיוחד עמ' 14–15 וההערות הנרחבות בעמ' 47–49), וכרך ב' (פירוש) עמ' 283–289.

לבסוף יש להעיר כי החשבונות שהזינו את המסורות המשיחיות הכילו גם מנגנוני תיקון והתאמה ש'החיו' מחדש חישובים שלא התממשו. על כך, בעיקר בחברה הנוצרית במערב הלטיני, ראו בהרחבה אצל Richard Landes, "Lest the Millennium be Fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100–800 CE," in Werner Verbeke et al. (eds.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven 1988, pp. 137–209.

מחורבן הבית,²⁴ ועל כן, בעת שהועלו הדברים הללו על הכתב ציפו לדוגלים בחשבון זה עוד כמאה שנה עד לגאולה, ובכך כמדומה חפפה המסורת שבפי היהודים, שמהם נטל היירונימוס, למסורת החכמים בתלמוד הבבלי (ואולי הנחילו אותה לאב הכנסייה מוריו היהודים).²⁵

²⁴ חשבון ארבע מאות השנים מובא בכיאורו של היירונימוס לספר יואל ג, יט: *In Joelem*, III, 19, M. Adriaen (ed.), *Corpus Christianorum Series Latina* 76, Turnhout 1969, p. 208. על פי הידוע נתחבר ביאור זה בשנת 406. אולם בכיאורו לספר יחזקאל, היירונימוס קובע כי את חשבון הגאולה הזה היהודים מחשבים למן חורבן בית מקדשם. ראו: *In Hiezechielem*, I, 4–6, F. Glorie (ed.), *Corpus Christianorum Series Latina* 75, Turnhout 1954, p. 47.

²⁵ תלמוד בבלי, עבודה זרה, ט ע"ב: 'אמר רבי חנינא: אחר ארבע מאות לחורבן הבית אם יאמר לך אדם קח שדה שוה אלף דינרים בדינר אחד לא תקח [ראו הערת רש"י שם]. במתנייתא תנא [במסורת התנאית]: אחר ארבעת אלפים ומאתים ושלישים ואחת שנה לבריאת עולם, אם יאמר לך אדם קח לך שדה שוה אלף דינרים בדינר אחד אל תקח. מאי בינייהו, איכא בינייהו תלת שנין [מה ההפרש ביניהם? יש ביניהם שלוש שנים] היינו, על פי חישוביו של רבי חנינא היה החורבן בשנת 68 לספירה (על כך מיליקובסקי, לעיל, הע' 23, ואזי שנת היעד היא 468/9, ואילו במסורת השנייה שנת היעד היא 470/71 לספירה), והשוו לבבלי, סנהדרין, צז ע"ב: 'אמר ליה אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא אין העולם פחות משמונים וחמשה יובלות וביובל אחרון בן דוד בא, אמר ליה: בתחילתו או בסופו? אמר ליה: איני יודע' (אם אכן בסופו, חשבון זה עולה בקנה אחד עם המסורת השנייה במסכת עבודה זרה). ועיינו בהמשך שם, במסורת שבפי רב חנן בר תחליפא: 'לאחר ד' אלפים ומאתיים ותשעים [נוסח אחר: ושישים] שנה לבריאתו של העולם, העולם יתום'. על פי חשבון זה שנת היעד היא 500 – המועד המקובל במסורת הביזנטית המרכזית ל'פרוסייה' (ביאתו השנייה של ישוע). אין כמוהו בחשבונות שלפנינו מקשה אחת, במקורותיהם ובדרכי עיצובם והבאתם, והם טעונים עיון נוסף שאין מקומו כאן; על מקצת הדברים עמדתי כבר במאמרי (לעיל, הע' 23), עמ' 145–153.

על מוריו היהודים של היירונימוס ועל אמינות המורשת והמסורות היהודיות שתיאר, ראו אצל מילאר, הסבור כי דבריו התבססו על היכרות מקרוב: Fergus Millar, "Jerome and Palestine," *Scripta Classica Israelica*, 29 (2010), pp. 59–79. גישה מסויגת יותר ראו אצל הלל ניומן, היירונימוס והיהודים, עבודת דוקטור, ירושלים תשנ"ז, עמ' 103–122 (ובעוד מקומות שם). מבט פוליטי-

את עיתוי הדיון בחשבון זה בקרב הנוצרים, בשלהי המאה הרביעית, יש כמדומני לתלות בגלי הזעזוע מתכניתו הכושלת של הקיסר יוליאנוס לא רק לקומם את בית המקדש של היהודים בירושלים, אלא בעיקר להסיט את מהלכה של ההיסטוריה. קיסר זה הושווה בחלק מן המסורות הנוצריות לאנטיכריסטוס, הדמות המיתית מתרחיש אחרית הימים. הימים היו ימי תסיסה משיחית גם בקרב הוגים נוצרים, ומצאתם התעמקו בחשבון הקץ.²⁶ יתר על כן, נראה כי כישלונו המהדהד של יוליאנוס שב וחיידר את מרכזיותו של בית המקדש היהודי במסכת הגאולה הנוצרית. כך למשל הוגה נוצרי בן הזמן, אפולינריס מלאודיקיאה, תיאר תרחיש משיחי ולפיו כחלק מסכמת הישועה הנוצרית יבנו היהודים מחדש את מקדשם. לפי תרחיש זה, שלוש שנים ומחצה לאחר קימומו של בית המקדש תיפסק בו עבודת הקרבנות, אגב המאבק בין אנטיכריסטוס למושיע, ועם ביאתו תוכרע המערכה ותבוא הגאולה.²⁷

ניסיון נוסף, מעט מאוחר יותר, להוליך את היהודים שולל אחר מאווייהם המשיחיים, היה הפרשה המסתורית של משיח השקר שפעל בקרב יהודי האי כרתים במחצית הראשונה של המאה החמישית. אותו

תרבותי מעניין על מפגשיו של היירונימוס עם מוריו היהודים מציגה Megan Hale Williams "Lessons from Jerome's Jewish Teachers: Exegesis and Cultural Interaction in Late Antique Palestine," in Natalie B. Dohrmann & David Stern (eds.), *Jewish Biblical Interpretation and Cultural Exchange: Comparative Exegesis in Context*, Philadelphia 2008, pp. 66–86

²⁶ ראו בהרחבה את הערתי לגבי שלל ביטויי התסיסה בקרב הנוצרים במאמרי (לעיל, הע' 23), עמ' 140–145 והספרות הנזכרת שם.

²⁷ על דימויו של יוליאנוס כאנטיכריסטוס ראו במאמרי: Oded Irshai, "The Jerusalem Bishopric and the Jews in the Fourth Century: History and Eschatology," in Lee I. Levine (ed.), *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, New York 1999, pp. 204–220. על השקפתו של אפולינריס מלאודיקיאה ראו: Hillel I. Newman, "Jerome's Judaizers," *Journal of Early Christian Studies*, 9 (2001), pp. 421–452–442. ובמיוחד עמ' 443.

משיח נטע בלבם את האמונה כי הוא 'משה החדש' שבא לגואלם, להעבירם את הים ולהביאם לארץ המובטחת. מותם בטביעה של רבים מן היהודים שקפצו ממצוקי האי אל הים, והמתם לנצרות של רבים מאלו שניצלו, היוו עדות נוספת בעיני מספר הפרשה, ההיסטוריוגרף הנוצרי בן הזמן סוקרטס מקונסטנטינופול, לתקוות השווא של היהודים ולקלות בה שגו בהן.²⁸ אם פרשה זו אכן אירעה ואם הייתה אך משל לטיפשותם של היהודים, הנחת היסוד ההיסטוריוגרפית של סוקרטס נסמכה ככל הנראה על כך שקוראיו הכירו חשבונות מחשבונות קץ שונים, של היהודים או של הנוצרים, אף שרק מיעוטם הגיעו לידינו כמסורות כתובות.

על עצמת השפעתה של הציפייה לגאולה בחברה שציפתה בכל מאודה לישועה מעידים דברי הדרשן בשמות רבה ה, יח, המוסבים על דברי פרעה למשה במצרים בבואו לדבר על לב השליט למען אחיו הסובלים: 'כי נרפיהם... תכבד העבדה עליה אנשים ויעשו-בה ואל-ישעו בדברי-שקר' (שמות ה, ח-ט): מלמד שהיו בידם מגילות, שהיו משתעשעין בהם משבת לשבת לומר שהקדוש ברוך הוא גואלן, לפי שהיו נוחין בשבת... המגילות הנזכרות גוללו ככל הנראה – כעולה מתיאורו של הדרשן ומביאורי הפרשנים – את סיפור האבות ואת ההבטחה לאברהם, אולם אפשר גם להניח כי היו בהן רשימות וחשבונות לחישוב מועד גאולתם מן השעבוד במצרים. אם נכונה הנחה זו, נקל לזהות כאן את ההיקש שביקש הדרשן האנונימי להקיש לימיו שלו, הגם שאיננו יודעים אל נכון את זמנו, אך אין הדבר מעלה או מוריד שכן מנגנונים פרשניים-חשבוניים אנושיים כאלו רווחו.

לפנינו תופעה חברתית מתבקשת בחברות שגאולתן הסתמכה על סכמות חישוב נתונות. ההנחות הנסותרות החשובות לענייננו כאן הן לא רק עצם קיומן של מסורות חישוב שונות, שלא מכולן השתמר תיעוד

²⁸ הגם שהאנקדוטה המשיחית הזו היא יחידאית, אין בכך כדי לשלול את האותנטיות שלה. ראו, Socrates, *Historia Ecclesiastica* VII, 38, Günter C. Hansen (ed.), *GCS* (N.F.Bd.1), Berlin 1995, pp. 387–388.

ושלא כולן גילו זיקה ברורה למסורות בית המדרש, אלא גם מודעותו של הדרשן לקיומו של מנגנון 'עממי' וקולקטיבי לעדכון חשבונות הקץ. אשר על כן, ובהתחשב בדברי אב הכנסייה היירונימוס, עלינו להניח ביחס להבטחת הגאולה המקראית שנגזרה מהשעבוד במצרים כי חישובה של הגאולה מן המלכות הרביעית תלוי היה בסדרה של מועדי מפתח. האם חושבו ארבע מאות או ארבע מאות ושלושים השנים למן ימי פומפיוס (63 לפנה"ס)?²⁹ או שמא מימי הורדוס (37 לפנה"ס)? או אולי מראשית נוכחותה הישירה של רומא ושלטונם של הנציבים (6 לספה"נ)? או כפי שהיה נהוג וגם ראינו אצל היירונימוס, מן החורבן גופא?

גם חשבון שבעים השבועים המקראי שחושב למן חורבן הבית הראשון (עפ"י דניאל ט, כד–כז) שימש כנקודת מוצא בחשבון הקץ. אלא שחשבון זה היה דווקא בשימושם של הוגים נוצרים בדרכים שונות ובזמנים שונים, בין השאר בהקשר ללידת המושיע אך גם בחישוב

²⁹ כך למשל בפיוט לסוכות מאת הפייטן הבתר-קלסי חדותא מצאנו בין שאר חישובי הגאולה שלו גם את הדברים הבאים, המלווים במעט טרוניה: 'איה חסדיך הראשונים / ועד מתי נעבוד לאדמונים [=אדומים, הם הרומאים] / והרי יש לנו שבע מאות ושישים וחמש שנים כן... [=702 לספה"נ מאז ימי פומפיוס, לא מן החורבן] / חילצתה ראשונים [=יוצאי מצרים] / דרשתם מקץ ארבע מאות שנים... ראו: מנחם זולאי, 'פיוטים לר' חדותא', בתוך: ארץ ישראל ופיוטיה – מחקרים בפיוטי הגניזה בעריכת אפרים חזן, ירושלים תשנ"ו, עמ' 265–266. מלכות אדום מעוררת כאן כמובן קושי שהרי במועד המחושב כבר לא שלטו האדמונים, הם הרומאים (הביזנטים) בארץ ישראל. בעניין זה יש לקבל כנראה את סברתו של עזרא פליישר כי חדותא (בשמו המלא חדותא בירבי אברהם) לא היה פייטן ארצישראלי, אלא אחד הפייטנים הקדומים בדרום איטליה. ראו: ע' פליישר, 'חדותא בירבי אברהם – ראשון פייטני איטליה?', איטליה, ב' (תשמ"א), עמ' ז–כז ובמיוחד עמ' יז–יח. וראו גם אצל הנ"ל, 'חדותא (!)', איטליה, י"ג–ט"ו (תשס"א), עמ' ט–ל ובמיוחד עמ' יא–יב. לפי פליישר, התכוון חדותא/חדותה לחשבון המתחיל בחורבן (שהיה לפי מסורות אלו בשנת 68 לספה"נ), כלומר הגאולה חושבה לשנת 833. לעניין שינויי המעתיקים, ראו את הערותיה של שולמית אליצור ב: פיוטי רבי פינחס הכהן, ירושלים תשס"ד, עמ' 211–212.

הפרוֹסֵיָה (ביאתו השנייה של ישוע), אם מימי האינקרנציה (בסמוך לראשית הספירה הנוצרית) ואם מן הצליבה (כשלושים שנה מאוחר יותר). כל אלו הזינו ככל הנראה את כל החישובים למיניהם.³⁰ עלינו גם להסתייג: קשה לדעת אם התסיסה המשיחית הושתתה ברובה על החשבון האפוקליפטי, או שמא בתהליך התסיסה המשיחית, שנשען על גורמים אחרים, שימשה מסורת החשבון אך להעצמתו.

היו גם זרזים משיחיים מסוג אחר, שנבעו מן המאורעות ההיסטוריים גופם. במאה החמישית ידעה האימפריה הרומית טלטלות רבות, כגון נפילת בירתה לידי הברברים (בשנת 410), הסתלקותו של המלך הרומי האחרון רומולוס אוגוסטולוס בשנת 476³¹ ופרץ מעשי איבה בין הפרסים לרומאים (בשנת 500 בקירוב). ייתכן שמאורעות אלו העלו באופן ניכר את המתח המשיחי, אף שאין ודאות בדבר השפעתם הישירה או המצטברת, מכיוון שספק אם הידיעות אודות האירועים בבירת האימפריה ובמערב הנוצרי (ובכלל זה כיבושי הוונדלים בספרד ובצפון אפריקה) הגיעו לידיעתם של יהודי ארץ ישראל או בבל, ואם אכן הגיעו, ספק אם הותירו חותם כלשהו. דווקא עליית המתח בין פרס

³⁰ ראו מאמרי הנזכר בהע' 23, עמ' 122–123 ו-131 הע' 55. בעניין זה אין לקבל את ספקותיו של Nicholas de Lange במאמרו "Jewish and Christian Messianic Hopes in pre-Islamic Byzantium," in M. Bockmuehl & J.C. Paget (eds.) (לעיל, הע' 12), עמ' 275. אשר לנקודות המוצא האלטרנטיביות הנזכרות בדברינו למניית הקץ בקרב היהודים, צריך לומר שמלבד האפשרות האחרונה, היינו, חישוב מחורבן הבית השני, הרי שאר המועדים אינם יוצאים מידי ספק, ענין זה מחייב זהירות ניכרת במיוחד לאור ידיעת הכרונולוגיה של ימי הבית השני בקרב חכמים. הדברים נוגעים במיוחד למצוי בפרק ל' של "סדר עולם רבה" (ומקבילות), ראו, מיליקובסקי (לעיל, הע' 23), כרך א' עמ' 322–323 (טקסט) כרך ב' עמ' 531–537 (פירוש).

³¹ יש לזכור כי התאריך הזה שסומן כקצה של מלכות המערב (Hesperium imperium) כפי שהוכרה עד אז, נקבע על סמך תצפית היסטוריוגרפית מבירתה של מלכות המזרח הביזנטי קונסטנטינופול, וכך התגבש בתודעה הביזנטית ובימי הביניים במערב הלטיני, ראו: Brian Croke, "A. D. 476: The Manufacture of a Turning Point," *Chiron*, 13 (1983), pp. 81–119.

לרומי בשלהי המאה החמישית, ודעיכתו של מוסד הנשיאות בתחילת אותה המאה, הותירו רושם על המזרח, אך הדברים טעונים עדיין בירור נוסף.

קשה גם לתלות הרבה בעדויות הכרונוגרפיות המאוחרות בדבר תסיסה על רקע פוליטי־משיחי בקרב יהדות בבל, ובכלל זה המרד היהודי בשלטון הפרסי בשלהי המאה החמישית בהנהגת ראש הגולה מר זוטרא. אך גם הערפול הקיים אינו שולל לחלוטין את האפשרות לתסיסה כלשהי על רקע מאורעות פנימיים בפרס באותה עת.³² הרבה יותר ידוע לנו על אודות התסיסה בתחילת המאה השישית בנסיכות חֶמְיִיר הרחוקה (תימן של היום). כחלק מתהליך מתמשך של מעבר המרחב השמי למונותאיזם, החל בראשית המאה מנהיג מקומי בשם יוסף דו־נואס, שקיבל על עצמו מעין יהדות, לרדוף את הנוצרים בשיטתיות ובאכזריות. למעשה היה זה מהלך של טיהור אתני שהסתיים בשנת 525, עם פלישת הנוצרים מאתיופיה ודיכוייה של הנסיכות היהודית. לפי המקורות הנוצריים מן התקופה הייתה לנסיכות זיקה להנהגה היהודית בטבריה. אמנם המידע על אודות זיקה זו רופף, אבל ייתכן שהשמועות על הפעילות האנטי־נוצרית החמורה בנסיכות הגיעו ליהודי ארץ ישראל ובישרו שינוי.³³

³² פרשה זו לוטה בערפל. על הנלמד ממנה, ראו את דבריו הנכוחים של הרמן: Geoffrey Herman, *A Prince without a Kingdom: The Exilarch in the Sasanian Era*, Tübingen 2012, pp. 287–299.

³³ על המונותאיזם השמי בחֶמְיִיר ועל הנסיכות היהודית שם יש שפע עדויות אפיגרפיות ובכתובים. ראו אצל Glen W. Bowersock, *The Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam*, Oxford 2013, pp. 78–91. Christian J. Robin, "Himyar et Israël," *Comptes rendus séances de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres*, 148 (2004), pp. 831–908. הרחבה על דמותו של יוסף מלך החימיריים ראו אצל Idem, "Joseph, dernier roi de Himyar (de 522 à 525, ou une des années suivantes)," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 34 (2008), pp. 1–124.

עם כל ההסתייגויות כאן ממידת השפעתם של מאורעות הזמן על עיצוב הציפייה המשיחית, יש בכל זאת לציין כי המאה החמישית, ובמיוחד מחציתה השנייה, השתלבה היטב במערך חישובי הקץ בני הזמן, הן של הכרונוגרפים הנוצרים, ובעיקר בקרב אלו שפעלו במערב הלטיני כהינדטיוס מלמיקה שבספרד ואחרים, והן במסורות של חכמים (כאמור לעיל).³⁴ יש לזכור שגם בקרב אבות הכנסייה היו מתנגדים לרוח המשיחית וכאלו שלא האמינו שהקץ באמת קרב. ואילו בקרב הציבור היהודי ניכרה זיקה בין עליית האיבה לנוצרים לבין תחושת הגאולה הקרבה. אחד המדדים הבולטים לכך היא יצירתם של הפייטנים, שהושמעה לבאי בתי הכנסת וגם מחוץ לכותליהם.³⁵ דוגמה בולטת לאיבה עולה מדבריו הבוטים של פייטן בן בלי שם: 'פאר לבושי כהן אין לנו ולבושי שקים [=ככל הנראה כינוי גנאי לנזירים הנוצרים] משלו בנו'.³⁶ על הרחקתה של האיבה ממחשבת הקץ יש ללמוד מפייטנותו של ינאי (ינאי) במאה השישית. פיוטיו משקפים את איבתו לאדום (=רומא), את ייחוליו לנפילתה הקרובה ואת הכוז שרחש לנצרות. באחת מן הקרובות שחיבר לספר בראשית כתוב: 'ממרום תפיל שר אדום... שימה נקמתך באדום... קרנות עשר גדע מאדום... תופיע

³⁴ על אודות הידטיוס ותחושת הקץ הקרב בחיבורו הכרונוגרפי, ראו: Richard W. Burgess, "Hydatius and the Final Frontier: The Fall of the Roman Empire and the End of the World," in Ralph W. Mathisen & Hagith S. Sivan (eds.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot 1996, pp. 321–332. בדוגמאות המצוינות במאמרי לעיל בהע' 23.

³⁵ ראו למשל בשירים שפרסמו יוסף יהלום ומיכאל סוקולוף בקובץ שירת בני מערבא: שירים ארמיים של יהודי ארץ ישראל בתקופה הביזנטית, ירושלים תשנ"ט, עמ' 28–33 ו-216–217.

³⁶ מתוך הפיוט 'אין לנו מזבח לכפר', ראו: יוסף יהלום, שירת בני ארץ ישראל בתקופה הביזנטית ועד כיבושי הצלבנים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 13–14, וכן באסופה שערך אופיר מינץ-מנור, הפיוט הקדום, תל אביב תשע"ה, עמ' 50–51.

ונא[מר] מי זה בא מאדום... תיסוב לך המלוכה מאדום...³⁷ עם זאת, הזהיר ינאי מפני גישה קנאית להחשת הגאולה במעשים, וטען שהקץ אינו ידוע ושעמלם של מחשביו לשווא הוא: 'יום מובאך מי יכלכל בוואו... נכמס [=נותר כמוס] באוצרך / ונגנו בלבך...' ויש חוקרים שטוענים כי גם המתרגמים סברו כמותו.³⁸ דברים ברוח זו השמיע

³⁷ כדרכם של הפיוטים הם מיוסדים על מסורות קדומות, ובמקרה שלפנינו על חזון דניאל (ז, כג-כד): 'כן אמר חיותא רביעתא [=החיה הרביעית, היא המלכות הרביעית]... וקרניא עשר מנה מלכותא עשרה מלכין יקמון...' על ינאי וזמנו ראו: צבי מאיר רבינוביץ, מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים, כרך א', ירושלים תשמ"ה, עמ' 45-54. על קטע הפיוט הנזכר ראו שם, עמ' 198. עוד על דמותו של ינאי ועל מקורות השראתו ראו אצל שאול ליברמן, 'חזנות ינאי', סיני ב' כרך ד' (תרצ"ט), עמ' רכא-רנ (וכעת גם בקובץ של מחקריו בעריכת דוד רוזנטל: מחקרים בתורת ארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 123-152). על איבתו של ינאי לנצרות ראו בין השאר בפיוטים שפרסם מנחם זולאי: פיוטי ינאי, ברלין תרח"ץ, עמ' שלט - [האומ]רים לכילי שוע', 'נרות אדום נרות ציון' ועוד.

³⁸ המובאה מתוך קרובות לבראשית מט, א, מהדו' רבינוביץ (ראו הערה קודמת), עמ' 257 (מעניין להשוות ניסוח זה לדברי הקוראן, פרשת המחיצה, פס' קפו: 'ישאלוך על דבר "השעה" [היינו יום הדין האחרון] מתי עת בואה. אמור: רק אלוהי יודע אותה לא יגלנה למועדה בלתי הוא...' (אלקראן, תרגום יואל יוסף ריבלין, ירושלים תרצ"ו, עמ' 169). על התראתו של ינאי מפני גלישה לאקטיביזם מתגרה ראו: קרובות לספר דברים ב, ב, מהדו' זולאי (לעיל, הע' 36), עמ' רלב. על טקסט זה ועל פיוטים אחרים שלא נכללו במהדורות הנזכרות של פיוטי ינאי, ראו ביאוריו של שלום שפיגל באבות הפיוט: מקורות ומחקרים לתולדות הפיוט בארץ ישראל, ניו יורק וירושלים תשנ"ז, עמ' 358-362. וראו עוד דבריו המתפייטים של שפיגל שם (עמ' 352) על אודות אזהרותיהם של אמוראים חשובים מארץ ישראל במאה השלישית מפני הנטייה להיגרר אחר הרוח המשיחית המפעמת מפעם לפעם בציבור. ייתכן כי דברי ינאי נאמרו גם בניסיון לצנן את התלהבותם של בני עמו מחבירה לשומרונים (שבמאה השישית מרדו בשלטון הביזנטי יותר מפעם אחת), ומתפיסת המרידות כשעת כושר לביאת הגאולה, כשרמז למשל: 'השמרו מסובביכם / ואל תאמינו בסביביכם'. על כך אצל יוסף יהלום, פיוט ומציאות בשלהי הזמן העתיק, תל אביב תש"ס, עמ' 76-77, וראו עוד בהרחבה בהערה 48. על המגמות בקרב המתרגמים, שביכרו אף הם למתן את הטון המשיחי, ראו בקצרה אצל Robert P. Gordon, "Messianism in Ancient Bible Translations in

באותה תקופה באחת מדרשותיו גם האפיפיור גרגוריוס הגדול: 'אין האל רוצה שמועד הקץ ייוודע לנו'.³⁹ עולם היצירה (הפיוט, התרגום, וכן ספרות ההיכלות המיסטית) שעמד בזיקה לבית הכנסת הארצישראלי במאות החמישית, השישית והשביעית, כמו גם העיטור האמנותי והסימבוליקה האיקונוגרפית בבתי הכנסת, נשענו על מרכיבים מרכזיים בתפיסת הגאולה של היהודים באותו זמן – המשכן, בית המקדש וחידוש הפולחן בו.⁴⁰ האם היו אלו

, "Aramaic and Syriac," in M. Bockmuehl & J.C. Paget (eds.)

עמ' 262–273.

³⁹ *Homiliae in evangelia*, XIII, 6, R. Étaix (ed.), *Corpus Christianorum Series Latina*, vol. 141, Turnhout 1999, p. 94.

⁴⁰ ראו בהרחבה אצל זאב ויס (על בית הכנסת בציפורי ורצפת הפסיפס הייחודית Zeev Weiss, *The Sepphoris Synagogue: Deciphering an Ancient Message through Its Archaeological and Socio-Historical Contexts*, Rina Talgam, Jerusalem 2005, pp. 235–262 *Mosaics of Faith: Floors of Pagans, Jews Samaritans, Christians, and Muslims in the Holy Land*, Jerusalem and Pennsylvania 2014, pp. 257–303 והשוו לדוגמה גם את התמונה ברצפת בית הכנסת בחורבת וואדי חמאם, אצל עוזי ליבנר: Uzi Leibner (with an appendix by U. Leibner and S. Miller), "Excavations at Khirbet Wadi Hamam (Lower Galilee): the synagogue and the settlement," *Journal of Roman Archaeology*, 23 (2010), pp. 220–264

גורם נוסף שראוי לציין בהקשר זה ושהיו חוקרים שביקשו לצרפו באופן עקיף־מה לתמונת הציפייה לגאולה באותה עת, הוא עליית חשיבותם החברתית של הכהנים בחברה הארצישראלית, הגם שלא במעמד של הנהגה. על כך בהרחבה במאמרי, "עטרת ראשו כהוד המלוכה צנוף צפירת שש לכבוד ולתפארת": למקומה של הכהונה בחברה היהודית של שלהי העת העתיקה, בתוך: ישראל ל' לוי (עורך), רצף ותמורה: יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית־נוצרית, ירושלים תשס"ד, עמ' 67–106. לאחרונה הציע סטיוארט מילר גישה היסטורית מתונה יותר ביחס לטענה בדבר מעמדה החברתי המתעצם של הכהונה בשלהי העת העתיקה: Stuart S. Miller, *At the Intersection of Texts and Material Finds: Stepped Pools, Stone Vessels, and Ritual Purity among the Jews of Roman Galilee*, Göttingen 2015, pp. 249–296.

ביטויים מובהקים של ציפייה לגאולה, לקימום בית המקדש בירושלים ולחידוש העבודה בו? או שמא רק תקווה וחזון מעורפלים? השאלה מתחדדת אף יותר מפאת רמזים עבים מן המאה השישית בשירה הליטורגית הנוצרית, המנגידים את בית המקדש הירושלמי החרב (על פי ניסוחיהם – זה של שלמה) עם המבנה המעטיר של כנסיית איה סופיה (Hagia Sophia) בקונסטנטינופול, ומפאת ריבוי המסורות הנוצריות בדבר גורלם של כלי המקדש הירושלמי.⁴¹ אפשר שכל אלה היוו ביטוי אפולוגטי שחשף חשש של הנוצרים מפני חידוש ימיהם כקדם של בית המקדש היהודי בירושלים ושל הפולחן בו,⁴² ועם זאת

עם גילויין של רצפות הפסיפס בבתי הכנסת בוואדי חמאם ובחוקוק, ובהן תמונות איקונוגרפיות מחיי שמשון (הניצחונות על הפלישתים, פרשת השועלים), הועלתה לראשונה ההשערה בידי כמה חוקרים ובראשם אלחנן ריינר ודוד עמית כי שמשון בן שבט הדני היווה דמות מרכזית שנתפסה בעיני היהודים הגליליים באותו הזמן כמעין קדם מושיע או מבשר של המושיע. על כך ביתר הרחבה: Matthew J. Grey, "The Redeemer to Arise from the Tribe of Dan": Samson, Apocalypticism, and Messianic Hopes in Late Antique Galilee, *Journal for the Study of Judaism*, 44 (2013), pp. 553–589. השערה זו חריפה הנה, היות שגם במסורת הנוצרית מוצא של מבשר העידן המשיחי, ולמעשה יריבו של ישוע באחרית הימים, הלא הוא האנטיכריסטוס, הוא משבט דן – ועל כן למסורת זו שורשים עמוקים. ראו: Charles Hill, "Antichrist from the Tribe of Dan," *Journal of Theological Studies*, 46 (1995), pp. 47–99. ועם זאת כמה אבני נגף ניצבות עדיין בפני השערה זו, ובראשן היחס בין דמותו של שמשון כמושיע לבין דמותו של משיח בן אפרים בן יוסף, המושיע המקדים את משיח בן דוד מיהודה.

⁴¹ Ra'anan Boustan, "The Spoils of the Jerusalem Temple at Rome and Constantinople: Jewish Counter-Geography in a Christianizing Empire," in Gregg Gardner & Kevin Osterloh (eds.), *Antiquity in Antiquity: Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*, Tübingen 2008, pp. 327–372 וראו עוד בהרחבה בהערה הבאה. על אזכור מקדש שלמה החרב, ראו להלן בהערה 57.

⁴² על כך ראו דבריו המשכנעים של Fergus Millar, "Rebuilding the Jerusalem Temple: Pagan, Jewish and Christian Conceptions," in Idem, *Empire, Church and Society in the Late Roman Near East* (Collected Studies, 2004–2014),

עלינו להתמיד ולשאול אם היה בהם גם משום ביטוי למציאות משיחית מוחשית. בשאלה זו קשה להכריע.

אפשר להניח כי במאה השישית, וביתר שאת למן אמצעיתה, התעצמה תחושת הגאולה הקרבה. מאורעות שונים תרמו לכך, ובראשם העליות והמורדות במערכת היחסים הארוכה והסבוכה בין ביוזנטין (במיוחד לאחר מותו של הקיסר יוסטיניאנוס בשנת 565) לאימפריה הססאנית במזרח.⁴³ יש לזכור כי לפחות במחנה הנוצרי הביזנטי, תחושות אלו צמחו על רקע העובדה שעל פי חישובי הקץ המקובלים, היינו, החשבון הארוך למן בריאת העולם (annus mundi), להבדיל

ועוד .Leuven 2015, pp. 121–145 [Late Antique History and Religion, 10] Yannis Papadoyannakis, "A Debate about the Rebuilding of the Temple in Sixth-Century Byzantium," in Gardner & Osterloh (eds.) (לעיל, הע' 41, עמ' 373–382). אפשר שחזרת הנוצרים מפני חידוש הפולחן היהודי בהר הבית היא גם ההסבר להיעלמותו של מתחם הר הבית ממפת הצליינים המפורסמת (ככל הנראה מסוף המאה השישית) מכנסיית מידבא שבעבר הירדן: Yoram Tsafrir, "The Holy City of Jerusalem in the Madaba Map," in Michele Piccirillo & Eugenio Alliata (eds.), *The Madaba Map Centenary 1897–1997: Travelling through the Byzantine Umayyad Period*, Jerusalem 1999, p. 158 וראו גם דעה אחרת ולפיה הייתה ל'השמטה' הזו בסיס רעיוני דווקא: Andrew Jacobs, *Remains of the Jews: The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity*, Stanford, CA 2004, pp. 139–143

⁴³ על המתח המשתנה בין שתי המעצמות הללו, שהקיף מרחבים גדולים מעבר לגבול המשותף ביניהן וכן קבוצות אתניות נוספות, ראו למשל בתיאוריו המפורטים של ההיסטוריון בן הזמן אֶבְגֵרְיוֹס סְכּוֹלְסְטִיקוֹס, בכרכים החמישי והשישי בתוך: Michael Whitby (English translation and introduction), *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, Liverpool 2000, pp. 253–317 וראו עוד בקצרה אצל: Beate Dignas and Engelbert Winter, *Rome and Persia*: in *Late Antiquity: Neighbours and Rivals*, Cambridge 2007, pp. 37–49 (ושם מקורות נלווים). על אודות התגברות התסיסה עקב הקץ הקרב בימי הקיסר יוסטיניאנוס, ראו: Roger Scott, "Justinian's New Age and The Second Coming," in idem, *Byzantine Chronicles and the Sixth Century*, Ashgate 2012, part xviii, pp. 1–22

מהחישוב למן ימי המושיע – annus Domini), שנת 500 (או 508) לספירה הייתה למעשה שנת הששת אלפים לבריאה, ולאחריה עתיד היה העולם להגיע לקצו. על פי סכמות שונות הייתה שנה זו ספה של הפְּרוֹסְיָה, ההתגלות השנייה של ישוע, וכך בצד גיבושם של מנגנוני עדכון והתאמה, זעזועים באשר הם נתפסו בתודעת הציבור באופן טבעי כביטויים מטרימים של מועד הקץ הקרב.⁴⁴ אשר ליהודים, באותה עת היו הללו נתונים לשלטון היוסטיניאני העוין,⁴⁵ ואף שבארץ ישראל לא התבטאה העוינות בחיי היום-

⁴⁴ על המנגנון הכרונוגרפי של ששת אלפים השנה שמקופל בפסוק מתהילים צ, ד' כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעברו, ושסמליו הם על כן ששת ימי הבריאה, ראו בקצרה אצל R.W. Burgess & M. Kulikowski (לעיל, הע' 23), עמ' 114–119. והנה כפי שהעיר סקוט (לעיל, הע' 43, עמ' 2–3) היו במאה השישית, בעצם ימי שלטונו של יוסטיניאנוס, מי שסירבו לראות במלכות רומא חלק מסכמת ארבע המלכויות שנסמכה על נבואת דניאל, אלא מלכות נצחית שתפקידה לקדם את התפשטות הנצרות בעולם. על מנגנוני ההתאמה ואופן פעולתם ראו בהרחבה אצל לנדס (לעיל, הע' 23).

⁴⁵ עוינות זו התבטאה בחקיקה האימפריאלית (נובֶּלָה 146 מאת יוסטיניאנוס, להלן) ובצו הקיסר בדבר חג הפסחא הנוצרי והפסח היהודי. בעניין נובלה 146 ראו: Lionel V. Rutgers, "Justinian's Novella 146: Between Jews and Christians," in Richard Kalmin & Seth Schwartz (eds.), *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire*, Leuven 2003, pp. 385–407. הנוטה להמעיט בחשיבות הרקע הראלי של הנובלה. לעומתו ראו אצל Willem Smelik, "Justinian's Novella 146 and Contemporary Judaism," in Timothy M. Law & Alison Salvesen (eds.), *The Greek Scriptures and the Rabbis*, Leuven 2012, pp. 141–164, המשרטט תמונה ראלית וסבירה יותר של הרקע לחקיקה היוסטיניאנית בפרשה זו הגם שאף הוא מקהה את חריפותה. אודות צו הקיסר באשר למועד הפסח ולקיום החג בקרב יהודי האימפריה, ראו בקצרה הערתי "Uniformity and Diversity in the Early Church: The Date of Easter, the Jews and Imperial Symbolism in the Sixth Century and Beyond," in Brouria Bitton-Ashkeloni & Lorenzo Perrone (eds.), *Between Personal and Institutional Religion: Self, Doctrine, and Practice in Late Antique Eastern Christianity*, Turnhout 2013, pp. 295–309 [CELAMA, 15].

יום,⁴⁶ אפשר שהמצב הפוליטי-מדיני בכללותו הוא שהיווה גורם מתסיס מרכזי. ברם, ייתכן כי היו למתח המשיחי הגואה זרזים מקומיים וזמניים שהעמיקו את השחיקה בתחושת השקט היחסי הבינ-דתי שהדגישו חוקרים כ-Bowersock.⁴⁷ כוונתי לאפשרות הדחוקה מעט של המרד השומרוני האלים בשנת 556/555 שפרץ בקיסריה ושהיהודים היו שותפים לו.⁴⁸ סמיכות הזמנים בין המרד השומרוני באמצע המאה

⁴⁶ ראו: Seth Schwartz, *Imperialism and Jewish Society: 200 BCE–640 CE*, Princeton, NJ 2001, pp. 203–274. עם זאת גברו באותה עת גילויי האיבה בספרות, בהיסטוריוגרפיה ובהגות, ובמקביל גם ביטויי הנגד החתרניים בספרות האפוקליפטית והמיסטית של סוף המאה השישית. על אלו ראו אצל: Ra'anana Boustan, "Immolating Emperors: Spectacles of Imperial Suffering and the Making of a Jewish Minority Culture in Late Antiquity," *Biblical Interpretation*, 17 (2009), pp. 207–238.

⁴⁷ ראו הע' 50.

⁴⁸ על מרידת השומרונים ועל מעורבותם של היהודים בה מעיד הכרונוגרף מאנטיוכיה יוהנס מללס, ראו: *The Chronicle of John Malalas* (translation and notes by Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys and Roger Scott), Melbourne Leah Di Segni, "Rebellions of the Samaritans in Palestine, 1986, p. 294 in the Romano-Byzantine Period," in Alan D. Crown et al. (eds.), *A Companion to Samaritan Studies*, Tübingen 1993, pp. 199–203. אין בידינו להצביע על העילות המידיות לפריצת המרד השומרוני באותה שעה, שהיה אלים מאוד, וכלל ביזה ושריפת כנסיות. אולם רגליים לדבר שההתפרצות נבעה בין השאר גם מן החקיקה העוינת המתמשכת נגד השומרונים, על אף פנייה של הבישוף המקומי של קיסריה סרגיוס לקיסר יוסטיניאנוס, שטען כי השומרונים מהווים קהילה התורמת לחיי העיר. הקיסר אמנם הקל עליהם בנובלה 129 (משנת 551), אולם תחושת העוינות המצטברת כלפי הנוצרים היא שהכריעה את הכף. בעקבות דיכוי המרד הוציא הקיסר יוסטינוס השני, יורשו של יוסטיניאנוס, חוק דרקוני שדחק את השומרונים לגמרי מן החיים הציבוריים. ראו: Alfredo Mordechai Rabello, "The Samaritans in Justinian's *Corpus Iuris Civilis*," *Israel Law Review*, 31 (1997), pp. 724–743. ייתכן כי במקרה זה יד הייתה בדבר גם לרעש האדמה העצום שהחריב את בירות ופגע בחלק מערי החוף הרומי-פניקי והורגש מאוד גם בערי החוף בארץ ישראל. לפי חיבורו של פסאודו-דיוניסיוס מתל מחרה (עמ' 119 במהדורת התרגום של Witold Wittakoski: *Chronicle of*

השישית, ומעורבותם האלימה של היהודים בו, למועד המשוער כעת של חיבור הליכה של ספר זרובבל – לפני שנת 570 – מצריכה עיון מדוקדק יותר.⁴⁹

Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre, Chronicle (known also as the Chronicle of Pseudo-Zuqnin), Part III, Liverpool 1996 [=Translated Texts for Historians, 22] רעש האדמה של שנת 551 'בכפרי הגליל ובארצם [=מחוזם] של השומרונים'. התאריך המשוער של רעש האדמה אינו מוסכם על הכול. על פי יוהנס מללס אירעה הרעידה ב-551 (לעיל, עמ' 291), ואילו לפי תאופנס, שכתב במאה התשיעית בהסתמך על יוהנס מללס, אירע הרעש בשנת 550 והיה חזק במיוחד (*The Chronicle of Theophanes Confessor*, Cyril Mango and Roger Scott (translation and notes), Oxford 1997, p. 332) (Agathias) ממירינה תיארך את הרעש לשנת 555 (ראו הערתה של Averil Cameron, *Agathias*, Oxford 1970, pp. 138–139). אם אכן אירע רעש אדמה חזק באותה שנה, הרי שכמו במקרים אחרים נתפס הדבר כשלב מרכזי בציר ההגשמה האסכטולוגי בקרב יהודים ונוצרים כאחד, וראו במאמרי (לעיל, הע' 6, ושם הפניות רבות לספרות). יש להוסיף ולציין כאן כי אף שיוהנס מללס מזכיר לא אחת בכרוניקה שלו אותות מן הטבע, לרבות רעשי אדמה, ומכביר בתיאוריהם, אין הוא נוטה לגייסם לצרכים אפוקליפטיים או אסכטולוגיים. על כך ראו אצל Micha Meier, "Natural Disasters in the *Chronography* of John Malalas," *The Medieval History Journal*, 10 / 1–2 (2007), pp. 237–266, ובמיוחד עמ' 261. כך או כך, היה במאורע זה בסמיכות זמן כה רבה למרידה כדי לעורר תסיסה ניכרת. הצטרפותם של היהודים למרד נבעה כאמור אולי אף היא מן האיבה כלפיהם ומעליית המדרגה בעוינות שהפגינה הקיסרות הנוצרית. על האפשרות כי הפייטן יניי יצא חוצץ נגד התסיסה המשיחית בזמנו כבר הערנו בקצרה לעיל (הע' 38). כעת ראו גם את הדיון הנרחב בקדושתא שלו לדברים ב, ד: 'רב לכם טוב את ההר הזה פנו וסעו לכם צפונה' אצל צבי מאיר רבינובין, פיוטי יניי לתורה ולמועדים, כרך ב', ירושלים תשמ"ז, עמ' 123–129, ושם אזוהרה זו, שהרקע לה הוא אולי המרד השומרני: 'עד שתחפוץ עת הזמיר / ועונת עמיר / ויבשל קציר... / ובקע חזיר [כינוי לרומא] / ומלוכה יחזיר... / ובהמשך שם: 'רחקו מגבול אדום / עד [זמן בוואו של] מי זה בא מאדום... / ראו אצל: Laura S. Lieber, "'You Have Skirted This Hill Long Enough": The Tension between Rhetoric and History in Byzantine Piyyut,' *Hebrew Union College Annual*, 80 (2009), pp. 63–114.

על תיאורכו החדש של ספר זרובבל ראו להלן בהע' 51.

בהעדר מתח של ממש בארץ ישראל, קרצה ליהודים האפשרות הקרובה מתמיד להתגשמות החזון המשיחי שלהם ללא מעורבות פעילה מצדם, ברוח דבריו של האמורא רבי אלעזר בר אבינא: 'אם ראית מלכויות מתגרות אלו באלו צפה לרגליו של מלך המשיח' (בראשית רבה, מא [מב], ז, [ומקבילות], מהדו' תיאודור-אלבק, עמ' 409). מאורעות אלו חיזקו את התשתית של מסורות הגאולה ועודדו את גיבושם של טקסטים ששיקפו את תקוותם של היהודים שם.⁵⁰ ואכן נראה כי תהליכי הקריסה של הממלכה הביזנטית שהיהודים היו עדים

⁵⁰ ייתכן בהחלט שההשראה לדברי ר' אלעזר בר אבינא הייתה המציאות הכאוטית-מה במזרח האימפריה במאה השלישית. יתרה מזו, דומות מילוליות לדבריו המפורסמים של רבי אבהו בארץ ישראל (לעיל, הע' 20). עוד על המציאות הפוליטית במזרח הרומי במאה השלישית, ראו אצל Andrew M. Smith II, *Roman Palmyra: Identity, Community, and State Formation*, Oxford 2013, pp. 175–181, וראו עוד בהרחבה אצל פוטר (לעיל, שם). אשר לימים שקדמו לכיבוש הפרסי של ארץ ישראל, ראו להלן בהע' 53. פיוט משוכלל של מדרש החכמים שלפנינו חיבר הפייטן ר' הדותהו במאה השביעית, בשבעתא לשבת: 'והיה בסוף הימים יתגרה מלך במלך / הסוס ישקע בדם כורעי למולך [=עובדי עבודה זרה, ככל הנראה הנוצרים] / ...היום ההוא [יודע אין באדום מלך / הכל ידעו כי הוא המלך / ...מלך / המשיח תצמיח, והוא בן מלך...'] ראו אצל עזרא פליישר, 'הדותא-הדותהו-חדותה - פולמוס ושברו', תרביץ, נ"ג (תשמ"ד), עמ' 78–79.

על האווירה הפוליטית-דתית הנינוחה יחסית בארץ ישראל עד לימי יוסטיניאנוס, ראו דבריו של Glen Bowersock ב-"Polytheism and Monotheism in Arabia and the Three Palestines," *Dumbarton Oaks Papers*, 51 (1997), pp. 1–10. הפייטן שפעל מעט אחר זמנו של יניי, רבי שמעון בר מגס, שוטח באותה עת את תחינתו ואת ציפייתו הדרוכה לנפילתה הקרובה של רומא, בפיוט על פרשת חורבן סדום ועמורה מספר בראשית: 'נחזן בלבוש אדום / האל תשית אדום / כמהפכת סדום / העת תחרב ותדום / נקראת דומה / [י...ם] [ת]היה דמומה / חלשה מ[יום] [אד]מה [היא אדמה מצמד הערים המקראיות שחרבו אף הן: אדמה וצבויים] / יקרב יו[ם] משא דומה'. ועל כך ראו אצל יוסף יהלום, פיוטי שמעון בר מגס (מלוקטים מתוך קטעי הגניזה), ירושלים תשמ"ד, עמ' 133 וכן עמ' 11–13 במבוא.

להם, הם שעיצבו את התמונה הנרמזת בחיבור הבולט ביותר בסוגת האפוקליפסה והאסכטולוגיה – ספר זרובבל, שככל הנראה חובר עוד לפני שנת 570. תיארוך חדש זה מבוסס בין השאר על כך שבספר זרובבל חשבון הגאולה הקרבה נסמך על חישוב הזמן מחורבן הבית הראשון.⁵¹

דומה שהרגש המשיחי החל לפעם כבר בראשית מעשי האיבה בין הפרסים לביזנטים, בשנות הארבעים של המאה השישית, ובכלל זה פלישת הפרסים לאנטיוכיה שבסוריה בסמוך לחופי הים התיכון – מוקד שלטון רומי מרכזי. כיבוש העיר והגליית חלק מתושביה לפרס ללא ספק עשויים היו לטעת תקווה בלב יהודי המזרח.⁵² את המשכו של התהליך מבחינת היהודים סימנה שקיעתה של ביזנטיון בסוף המאה, סמוך לחיבור הגרעין המרכזי של ספר זרובבל. ואולם שיאו (שהתבטא בקטעים בספר מחוץ לאותו גרעין) היה ככל הנראה בעקבות הפלישה הפרסית, שכן לפי עדויות (בעיקר מתוך המחנה הנוצרי) שיתפו יהודי ארץ ישראל פעולה עם הפולשים הססאנים. מאורעות אלו גרמו ככל

⁵¹ הקדמת תיארוכו של ספר זרובבל כאן (להוציא הקטעים העוסקים בשירוי הפרסי) מבוססת על מחקרו החדש של הלל ניומן: Hillel I. Newman, "Dating *Sefer Zerubavel*: Dehistoricizing and Rehistoricizing a Jewish Apocalypse of Late Antiquity," *Adamantius*, 19 (2013), pp. 324–336. לדעת ניומן רוב הטקסט חובר לפני 570, עוד על כך במאמרו בכרך זה, עמ' lxi–lxxii. על "ספר אליהו" המתוארך על ידי רבים לראשית המאה השביעית (לערך) ראו שוב הלל ניומן בפרק המבוא שלו לכרך שלפנינו, עמ' lxxii–lxxix (ושם, ספרות נוספת).
 על המתח המשיחי הניכר במאה השישית, ראו אצל Paul Magdalino, "The History of the Future and its Uses: Prophecy, Policy and Propaganda," in Roger Beaton & Charlotte Roueché (eds.), *The Making of Byzantine History: Studies Dedicated to Donald M. Nicol*, Aldershot 1993, pp. 3–34.
⁵² נוספות ראו אצל ניומן (לעיל), עמ' 333, וראו עוד בהערה 42.
 על אודות מאורעות אלו והשתקפותם במקורות, לרבות מקורות ערביים ופרסיים, ראו: Michael R. Jackson Bonner, "Eastern Sources on the Roman and Persian War in the Near East 540–545," in Adam J. Silverstein & Teresa Bernheimer (eds.), *Late Antiquity: Eastern Perspectives*, Oxford 2012, pp. 42–56.

הנראה גם לפייטנים כרבי אלעזר בירבי קיליר להצטרף ל'דרשני הגאולה' בפרשנות אפוקליפטית למאורעות זמנם. ועם זאת יש להודות כי על פי המחקרים החדשים זיקתם הישירה של הפייטנים למאורעות זמנם ולמסורות שהיו בפניהם טעונה בירור נוסף.⁵³

⁵³ ראו ביאורו הנרחב של עזרא פליישר לסילוק (לט' באב) של רבי אלעזר בירבי קיליר 'העת לגעור חית [יער]': 'לפתרון שאלת זמנו ומקום פעילותו של ר' אלעזר בירבי קיליר', תרביץ, נ"ד (תשמ"ה), עמ' 383–427 (הטקסט בעמ' 412–427). הפיוט כתוב כחיבור אפוקליפטי (מאורעות עבר והווה מנוסחים על דרך העתיד) ויש בו רמיזות ברורות לנוכחות הפרסית (היא אשור שבפיוט). ספקותיו של פליישר בעניין זה, שם בעמ' 399–400 ובהערות, על אתר מתייתרות מפאת זיהוי החכמים את אשור עם פרס. ראו דברי רבי שמעון בר יוחאי: 'אם ראית סוס פרסי קשור בארץ ישראל צפה לרגליו של משיח. מה טעם? והיה זה שלום, אשור כי יבוא בארצנו וכי ידרוך בארמנותינו' [מיכה ה, ד] 'איכה רבה א, מא ומקבילות). בנוסף לכך הפייטן מזכיר את מתן ההיתר ליהודים לבניית מזבח ואולי לקימום בית המקדש – על פי המקורות השונים רעיון דמיוני למדי – ואת 'ארמילוס' המסתורי (שזהותו ומקומו בשיח האפוקליפטי נתונים לפירושים מגוונים שאין כאן המקום לדון בהם).

יש בפיוט זה משום שינוי ברור בדגש של להט הגאולה לעומת קודמו המפורסם ינאי (ראו לעיל). ואף על פי כן יש לנהוג זהירות רבה באיתור רמיזות היסטוריות בפיוט אחר. על כך ראו דבריה המדודים של שולמית אליצור: 'גלות על אדמת המולדת – ביטוי מצוקה ותקווה בפיוט ארץ-ישראל בתקופה הביזנטית ובתקופה המוסלמית הקדומה', מחקרי ירושלים בספרות עברית, כ"ז (תשע"ד), עמ' 21–36, ושם גם הפניות נוספות. על אף זהירותה אליצור מדגימה את מצוקת בני הדור באמצעות פיוטיהם של ינאי ושל יורשיו (שם, עמ' 27–34), ללמדך שבזהירות הנדרשת אין ננעלים שערי פירוש וזיהוי. ואולם למרות זיקתו הישירה כאמור של הפיוט הקילירי למאורעות זמנו, יש גם לתת את הדעת לסייגיו של הלל ניומן: Hillel I. Newman, "Apocalyptic Poems in Christian and Jewish Liturgy: A Study in Late Antiquity," in Brouria Bitton-Ashkelony & Derek Krueger (eds.), *Prayer and Worship in Eastern Christianities 5th to 11th Centuries*, London 2016.

לא זו אף זו, לאור הצעתו המשכנעת של ניומן להקדים ולתארך את ספר זרובבל לסוף המאה השישית, יש מקום לשוב ולבחון אילו רכיבים קדומים בחיבור או מוסכמות ממקורות קדומים יותר השתקפו בעולמם של הפייטנים, ובכך לנסות

בנקודה זו יש להדגיש כי אין להסתפק בהתחקות אחר הרמזים ההיסטוריים המוכמנים במדרשי האפוקליפסה כדי לפענחם, אלא יש למקם אותם בהוויה הפרשנית-תרבותית של אותו זמן.⁵⁴ את ההפרדה בין המידע הריאלי-ההיסטורי לחיזיון המדומיין יש כמובן לעשות בדקדקנות ובזהירות, כפי שלימדנו פאול אלכסנדר, במאמר מכונן ולפיו תיאורו של החיבור האפוקליפטי עומד בזיקה שאינה משתמעת לשתי פנים למאורע ההיסטורי המאוחר ביותר שניתן לזהות בוודאות. אין לשכוח כי גם כשהטקסט בלשון עתיד, הוא משקף חכמה בדיעבד (*vaticinium ex eventu*), ומאותה נקודה ואילך נעשה בפרק החזיוני המדומיין שימוש במקורות ובסכמות קדומים, אף כי נראה שמנגנון פרשני זה תואם יותר את מסכת החיבורים הנוכריים (הנוצריים ואולי גם המוסלמיים), מאשר את המדרשים באסופה שלפנינו.⁵⁵

להתוות את תהליך התהוותן והתפתחותן הכרונולוגית של המסורות האפוקליפטיות ושל הספרות האפוקליפטית היהודית בשלהי העת העתיקה, כדי לעמוד על הזיקות הצולבות בינן לבין עולם הפיוט. אשר לתכניו של ספר זרובבל, קיימים ספקות ביחס למציאות הפוליטית-תרבותית שהשפיעה על החיבור באותה עת. לדידם של החוקרים הייתה מציאות זו מתונה בהרבה מן התמונה העולה מחלק מן המקורות, לרבות פרשת המעורבות היהודית בפלישה הפרסית. על כך בהרחבה אצל Yuri Stoyanov, *Defenders and Enemies of the True Cross: The Sasanian Conquest of Jerusalem in 614 and Byzantine Ideology of Anti-Persian Warfare*, Vienna 2011, pp. 46–56. סטינוב מנסה גם לנתח את ההשקפה הפוליטי-אסכטולוגית נוצרית של אותה שעה על רקע ההתפתחויות ההיסטוריות בזירה (שם, עמ' 56–75). על המעורבות היהודית, ראו להלן בהע' 58. סקירה מקיפה של ההוויה הפוליטי-תרבותית במזרח הרומי ערב עליית האיסלאם, ראו במבוא של Averil Cameron לקובץ בעריכתה: *Late Antiquity on the Eve of Islam*, Ashgate 2013, pp. xiii–xxxvii (ושם הפניות רבות נוספות).

⁵⁴ על השניות בחיבורים הללו (כספר זרובבל ונסתרות של רבי שמעון בן יוחאי, המאוחר לו), ראו במבוא של ריבס למהדורת התרגום לאנגלית (לעיל, הע' 3), עמ' 1–7 ובעיקר 4–5.

⁵⁵ Paul J. Alexander, "Medieval Apocalypses as Historical Sources," *American Historical Review*, 73 (1968), pp. 997–1018. יש לזכור גם כי צורת הבאתם של

ההנחה בדבר התלות או הזיקה בין התסיסה המשיחית בקרב המחנות התרבותיים-הדתיים העוינים (היהודים והנוצרים), מחייבת לתאר את המהלך התרבותי-רעיוני שביסוד החיבור המרכזי בקובץ המדרשים שלפנינו, ספר זרובבל. זאת לא רק כניסיון לגבש סכמה אסכולוגית המושתתת על מקורות העבר, אלא כמהלך המאמץ את ההשקפה האסכולוגית החלופית הנוצרית ומשית עליה את ההשקפה ההופכית כי החזון הנוצרי לא יתגשם אלא באמצעות הגשמת הסכמה היהודית שבמרכזה ירושלים וקימום בית דוד.⁵⁶ נקודת ראות זו שבה ומדגימה את מה שציינו כבר לעיל בדבר מקומם המרכזי של ירושלים ושל בית המקדש בחזון הגאולה ואחרית הימים הן היהודי הן הנוצרי, כתוצאה מתמורות שחלו בדימויה של ירושלים בקרב שני המחנות במהלך המאות החמישית והשישית.⁵⁷

המאורעות או של האנקדוטות מן העבר היא בדרך של מאורעות עתידיים, וכי החיבורים היו נתונים לאינטרפולציות מתמשכות פרי עטם של מחברים שונים, עובדה שמעידים עליה רובדיהם השונים. אין משמעות הדבר שהחיבורים הנוצריים לא נשענו על סכמות טקסטואליות קדומות, אלא שהרמזים ההיסטוריים המוחשיים ששולבו בהם היו רבים ומפורשים יותר.

⁵⁶ כך בכיאוורו התמטי הנרחב לספר זרובבל של Alexei M. Sivertsev ב-"Judaism and Imperial Ideology in Late Antiquity, Cambridge 2011. דברים ברוח זו כבר העלה לפני זמן Paul Speck ב-"The Apocalypse of Zerubbabel and Christian Icons," *Jewish Studies Quarterly*, 4 (1997), pp. 183–190. על מקומה הייחודי של חפציבה בספר זרובבל ועל זיקתה לדמותה של מרים אם ישוע, ראו בקצרה אצל Martha Himmelfarb, "The Mother of the Messiah in the Talmud Yerushalmi and Sefer Zerubababel", in Peter Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and the Graeco-Roman Culture*, vol. 3, Tübingen, 2002, pp. 383–389. ושוב לאחרונה אצל Hagith Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, Oxford 2008, pp. 240–243 (ושם עוד הפניות). על אודות החרדה הנוצרית דאז לגורלם של ירושלים ושל בית המקדש כפי שהשתקפה במחשבת הקץ היהודית, ראו מה שהערנו לעיל בהע' 42.

⁵⁷ במרחב רעיוני זה היו שלושה מוקדים שביניהם פולמוס מתמשך – ירושלים, רומא וקונסטנטינופול. נדון תחילה ברומא. מפאת השפעתה הרבה על היהודים ועל בירתם עמדה רומא במוקד הפולמוס של חכמים בתקופות שונות, והעיסוק בה

גלש אף לעניין מיתוס הייסוד של העיר. ראו אצל Sarit Kattan Gribetz, "A Matter of Time: Writing Jewish Memory into Roman History," *Association for Jewish Studies Review*, 40 (2016), pp. 57–86. מאמרה של קטן גריבץ מוגבל למסורות שבתלמודים הירושלמי והבבלי, אך במסורת האגדה הארצישראלית המאוחרת יותר (מן המאות השישית והשביעית) המשתקפת בשיר השירים רבה, נדון אותו סיפור ומוצגים בו היבטים אחרים של מיתוס ייסוד העיר. הללו מעידים בין היתר על השקפות נוצריות על אודות הזמן ההיסטורי-אסכולוגי שניזונו מן המאורעות במאה החמישית, כגון כיבושה של רומא בידי הצבא הוויזיגותי בשנת 410 (מאורע שיש החלוקים לגבי השפעתו בהקשר שלפנינו, ראו במקבץ המחקרים בעריכת Johannes Lipps ואחרים: *The Sack of Rome in 410 AD: The Event, its Context and its Impact*, Wiesbaden 2013 [=Palilia, Bd. 28]). המאורע הבא והחמור יותר בתהליך דעיכתה של רומא היה כיבושה וביזתה בידי הוונדלים בשנת 455, ועל כך בקצרה אצל Andy Merrills and Richard Miles, *The Vandals*, Oxford 2010, pp. 116–118. בהמשך שקע מעמדה של העיר עד שב-476 היא עברה לידיים נוצריות. מאורע זה נחקק בזיכרון הרומי הקולקטיבי והיו לו משמעויות פוליטיות והשלכות תרבותיות ייחודיות. על כך ראו אצל Brian Croke, *Count Marcellinus and his Chronicle*, Oxford 2001, pp. 192–195. ההשפעה על היהודים עדיין מצריכה בירור נרחב, ולעניין זה ראו: Ra'anana Boustan and Oded Irshai, "The Myth of the Foundation of Rome in Late Antique Rabbinic Lore" (בהכנה).

במעמדה של רומא כעיר בירה נגסה גם העיר רַבִּינָה (Ravenna), שהפכה במאה החמישית למקום מושב מלכי המערב (*sedes imperii*). בהקשר זה יש לראות את 'האפוקליפסה הנוצרית מבעל בק', שנכתבה על פי המסורת הסיבילית הקלסית ב-502–503 (התיארוך נקבע על פי המאורע ההיסטורי האחרון המצוין בה בבריור, היינו, פרוץ המלחמה בין פרס לרומא, לאחר עשרות שנים של ברית בין שתי המעצמות). בחיבור זה לא זו בלבד שבירתה ההיסטורית של האימפריה סומנה כישות דועכת, אלא שנגזר גם שופה של 'רומא החדשה' שעל גדות הבוספורוס, הלוא היא קונסטנטינופול-ביזנטיון, יהיה בשנת 510 בקירוב – לאחר שלוש פעמים 60 שנה מהיווסדה' (בשנת 330). הסתלקותם של שני מוקדים אלו, כמו גם התבוסות שהנחילו הססאנים לרומאים, אשר קדמו להן 'אותות מן השמים' (רעשי אדמה, שיטפונות, פרצי אלימות, ועוד), חיזקו אצל בהרחבה אצל Paul J. Alexander, *The Oracle of Baalbek: The Tiburtine Sibyl in Greek Dress*, Washington 1967, pp. 41–47, 106–121 כי בטקסט זה

מסורות ממקורות מעורבים – יהודים, נוצרים ומינים, ראו שם, עמ' 71 ואילך). יותר ממאה שנה קודם לכן נוסחה בביטחון רב הסיבילה הטיבורטינית מרומא (שעמדה ביסוד האפוקליפסה מבעל בק) כנגד 'רומא החדשה' (קונסטנטינופול הטוענת לכתר), וחזתה את נפילתה אך שישים שנה לאחר ייסודה (בשנת 390), בצלם של אותות מן השמים כרעש אדמה. על כך ראו אצל Alan Cameron, "Oracles and Earthquakes: A Note on the Theodosian Sibyl," in Claudia Sode & Sarolta Takács (eds.), *Novum Millennium: Studies on Byzantine History and Culture Dedicated to Paul Speck*, Aldershot 2001, pp. 45–52 בקובץ מאמריו של קמרון *Wandering Poets and Other Essays on Late Greek Literature and Philosophy*, Oxford 2016, pp. 247–254.

במאה השישית התאפיינו היחסים בין ירושלים לקונסטנטינופול בשניות. מחד הייתה קונסטנטינופול סמוכה על אספקה שוטפת של שרידי קדושים מירושלים, והלוח הליטורגי שלה גובש לפי הלוח בירושלים (ראו עמ' 37–47 ב-*Count Marcellinus* מאת בריאן קרוק, לעיל). ומאידך צמחה ביניהן מעין תחרות: תחילה מסביב להקמת הכנסייה של St. Polyeuktos בידי האצילה אניקיה יוליאנה שביקשה לקבע בבניית כנסייה זו בראשית שנות העשרים של המאה השישית את הדימוי כי מקדש שלמה המחולל והחרב זוכה לחידושו והשלמתו באמצעות הכנסייה שהיא ייסדה על פי קווי המתאר של מקדש האחרית בנבואת יחזקאל. על כך בהרחבה אצל Jonathan Bardill, 'A New Temple for Byzantium: Anicia Juliana, King Solomon, and the Gilded Ceiling of the Church of St. Polyeuktos in Constantinople', William Bowden, Adam Gutteridge and Carlos Machad (eds.), *Social and Political Life in Late Antiquity*, Leiden-Boston, 2005, pp. 339–370. רעיון זה הופיע מאוחר יותר גם אצל מחבר ההימנונות (Kontakia) הביזנטי רומנוס מלודוס שתיאר את ה'יריבות' בין הקיסר שקומם מחדש בקונסטנטינופול את כנסיית איה סופיה, שנהרסה בשנת 532 במרידת ניקה, בה בשעה שהמקדש המפואר שבנה שלמה בירושלים נותר בחורבנו. ראו ההימנון הליטורגי 'על אודות רעשי אדמה ושרפות' (On Earthquakes and Fires), בתוך: R. J. Schork, *Sacred Song from the Byzantine Pulpit – Romanos the Melodist*, Florida 1995, pp. 193–194. לביאור הפיוט והסמלים שבו, ראו: Eva Catafygiotu, Topping, "On Earthquakes and Fires: Romanos' Encomium to Justinian," *Byzantinische Zeitschrift*, 71 (1978), pp. 22–35. גם כאן בהקשר של יוסטיניאנוס, הופיע מחדש באופן שונה מעט בחיבור 'השבח לעיר קונסטנטינופול' משלהי המאה העשירית, ראו: Albrecht Berger (translation and notes), *The Patria*, 2, 40, Cambridge, Mass. 2013, p. 75.

מפתה להרהר באפשרות כי הדימוי הנוצרי המתחרה שטופח בקונסטנטינופול במהלך המאה השישית בין כנסיותיה של "ירושלים החדשה" שעל גדות הבוספורוס לירושלים ההיסטורית (היהודית) הקדומה ובמיוחד למקדש שלמה ששכן בעיבורה, השפיע לפחות בעקיפין על מחבריו האנונימיים של "ספר זרובבל" לאמץ חשבון מילניאלי שמנה את השנים לגאולה הקרובה למן חורבן הבית הראשון ולהטמעתו המחודשת של סכמת הגאולה המתגשמת במקומה הראשון. מהלכו המשכנע של ניומן (לעיל, הע' 51) לתארוך מחודש של הגרעין העיקרי של "ספר זרובבל" לשנת 570 מקבל בכך חיזוק מסוים (אך הדבר טעון עיון נוסף).

במאה השביעית הייתה קונסטנטינופול נתונה למצור הברברי של האווריס שחדרו מן הבלקן בשנת 626. הצלתה של העיר תוארה בדרשת ניצחון שיוחסה לתאודור הסינקלוס, בכיר בכנסיית העיר, כחלק מסכמה של אחרית הימים ואף כביטוי לשקיעתה של ירושלים ולניצחון הנצרות על היהדות. על דרשתו של תאודור ראו: David M. Olster, *Roman Defeat, Christian Response, and the Literary Construction of the Jew*, Philadelphia 1994, pp. 72–79 (אף כי הדעות חלוקות בשאלה אם דרשה זו היא אכן של תאודור הסינקלוס. קיימת גם הסברה כי הדרשה נישאה בעקבות מצור מאוחר הרבה יותר, בשנת 860, ועל כך אצל John Wortley, "The Oration of Theodore Syncellus [BHG 1058] and the Siege of 860," *Byzantine Studies*, 4 [1977], pp. 111–126. על היבטים שונים של המתח בין ירושלים לקונסטנטינופול ראו עוד אצל Sivertsev (לעיל, הע' 56), עמ' 9–44. על רקע ההתעמתות עם היהודים באשר למקומה הנחות של ירושלים, יש לבחון את השינוי שחל בתפיסה במקורות היהודיים לגבי קונסטנטינופול. זאת אף שהיריבות בין שתי הערים לא היוותה עדיין חלק מהשקפה כוללת יותר שבעטייה, לדעת חוקרים מסוימים, הוענק לה הכינוי 'ירושלים החדשה'. דימוי זה, אם אכן התקיים, היה אזוטרי בלבד ורק במאה העשירית, בימי הקיסרים המקדוניים, החל להתקבע במחשבה הפוליטית של הממלכה הביזנטית. על כך ראו אצל Petre Guran, "The Constantinople – New Jerusalem at the Crossing of Sacred Space and Political Theology," in Alexei Lidov (ed.), *New Jerusalems, Hierotopy and Iconography of Sacred Spaces*, Moscow 2009, pp. 35–55. ברם שעתה של קונסטנטינופול כמושא הנקמה האלוהית באחרית הימים לא איחרה להגיע למסורת היהודית. בתרגום הארמי לתורה המיוחס ליונתן בן עוזיאל, תורגם הפסוק 'וירד מיעקב והאביד שריד מעיר' (במדבר כד, יט) כך: 'ויקום שליט מדבית יעקב ויוביד וישצי שיזכותא דמשתיייר מן קוסטנטיני קרתא חייבתא', כלומר: ויקום מושל מבית יעקב יאבד ויכלה שריד שיישאר מקונסטנטינופול העיר הרשעה. על

כאן עלינו לשאול אם התגבשו המאויים האמורים לכלל מעשים. לדעת חוקרי הפיוט, ובראשם עזרא פליישר, ולדעת היסטוריונים שונים, עם התבססות הכיבוש הפרסי אכן נלוו לציפיות היהודים מעשים של ממש, ומלבד סיוע לכוחות הפרסים בכיבוש, היה גם ניסיון (בהיתר הכובשים) לחידוש הקרבת הקרבנות בבית המקדש. ואולם יש לסייג ולומר כי קיימים ספקות באשר לסיוע לפרסים, ויותר מכך באשר לחידוש הפולחן.⁵⁸ מכל מקום, הנוצרים ובראשם הקיסר הרקליוס הגיבו

פסוק זה ראו אצל אביגדור שנאן, תרגום ואגדה בו: האגדה בתרגום התורה הארמי המיוחס ליונתן בן עוזיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 197–198. הגם שחיים הירשברג שיער כי המתרגם התייחס למצור המוסלמי על קונסטנטינופול בשנים 716–718, הסיק שנאן כי דווקא מסיבות אחרות מהותיות יותר אין לתארך את זמנו של התרגום הזה הרבה אחרי אמצע המאה השמינית. קשה להתעלם מדמיונה של המסורת האזוטרי-מה הזו בתרגום המקרא למסורת שהלכה והתגבשה אט אט בעולם האפוקליפטי הביזנטי בדבר שעתה האחרונה של 'ירושלים החדשה' והעתקת זירת ההתרחשות של אחרית הימים לירושלים ההיסטורית. על כך ראו בחיבור מן המאה העשירית: Lennart Rydén, *The Life of St. Andrew the Fool*, Uppsala 1995, vol. II (text and translation), pp. 260–261.

עלינו לשאול גם אם יש זיקה בין התרגום לחיבור האפוקליפטי נסתרות של רבי שמעון בן יוחאי, העוסק בין השאר בחליפים האומאיים המאוחרים. ייתכן כי המתרגם לארמית נסמך על אירוע מוקדם יותר – סדרת המצורים של המוסלמים בשנים 667–669 על בירתם של הביזנטים. מצורים אלה כמעט והמיטו על האימפריה הביזנטית את קריסתה, ורק בעיות לוגיסטיות בצבא הערבי הכשילו אותם. בשנים שלאחר מכן נחלו הביזנטים כמה הצלחות במלחמתם בערבים, אך לא הסתמן מהפך. נראה אפוא כי בשלהי המאה השביעית התרבו הציפיות לטלטלה עולמית, ואלו מצאו דרכן גם לספרות האפוקליפטית. על אודות המצור המוסלמי הראשון על קונסטנטינופול והשלכותיו, ראו בהרחבה אצל Marek Jankowiak, "The First Arab Siege of Constantinople," in Constantine Zuckerman (ed.), *Constructing the Seventh Century*, Paris 2013, pp. 237–320. [=Travaux et Mémoires, 17]

עזרא פליישר (לעיל, הע' 53), וכן מעט יותר במתינות אצל Hagith Sivan, "From Byzantine to Persian Jerusalem: Jewish Perspectives and Jewish/Christian Polemics," *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 41: 3 (2000), pp. 277–306 וראו על כך השגותיו של ניומן (לעיל, הע' 53). יש להזכיר כאן את מאמרו הנרחב

של צבי ברס בפרשת הכיבוש הפרסי של ירושלים ומעורבות היהודים בו, 'הכיבוש הפרסי ושלהי השלטון הביזאנטי', בתוך: צבי ברס ואחרים (עורכים), ארץ-ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, ירושלים תשמ"ב, עמ' 300–349 ואת סקירתה המלומדת והזהירה מאוד של Averil Cameron, "The Jews in Seventh-Century Palestine", *Scripta Classica Israelica* 13 (1994), pp. 75–93. הערות על סיועם של היהודים לפרסים במהלך מסע הכיבוש שלהם, ובמיוחד בכיבוש ירושלים ובמעשי הטבח באוכלוסייה הנוצרית, לקוחות בעיקר מן המסורות הנוצריות מאותו זמן ובראשן מן הכתבים המיוחדים להגמון הארמני סֶפְאֹוס (על מקור זה ועדותו על פועלם של היהודים, ראו להלן בהע' 64). עוד על כך ראו למשל במקבץ הערות שמקורו המשוער בכרוניקה מן המאה השמינית מאת תאופילוס מאדסה, Robert G. Hoyland (translation, introduction and notes), *Theophilus of Edessa's Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*, Liverpool 2011, pp. 64–65 [57]. [=Translated Texts for Historians, 57]. אולם עדויות אלו אינן ודאיות והממצאים הארכאולוגיים מן העיר, על פי גדעון אבני (ראו להלן), אף מעצימים את הספק. ראו אצל Glen W. Bowersock, *Empires in Collision in Late Antiquity*, Waltham, Mass. 2012, pp. 35–48. באורסוק נסמך בעיקר על הפער הניכר בין הממצאים בשטח לעדויות בספרות, ועל כך אצל Gideon Avni, "The Persian Conquest of Jerusalem (614 CE) – An Archaeological Assessment," *Bulletin of the American Schools for Oriental Research*, 357 (2010), pp. 35–48. אינם מעידים על הרס שיטתי ואף לא על אתרי קבורה המוניים, לא במספרים הנקובים במסורת הנוצרית ולא במספרים הקרובים לכך, ולא זו בלבד אלא שבחלקם כמו בעדותו של המרטיר אנסתסיוס הפרסי הם אף מעידים על שגרה שלטונית פרסית ואף על תנופת בנייה, Bernard Flusin, *Saint Anastase le Perse et l'Histoire de la Palestine au Début du VII^e Siècle*, T.1: Text, Paris, 1992, pp. 55–75. הם מוכיחים את ההפרזה במקורות הנוצריים ביחס לממדי האסון שפקד את העיר, ואת מידת המעורבות של היהודים בהרג הנוצרים. במיוחד יש לציין את הקשיים הנלווים לפרשת הטבח בממילא שיוחס בידי סטרטגיוס הנוצרי ליהודים והתקבל במידה לא מבוטלת כעובדה במחקר המודרני, ועל כך ראו עוד אצל Flusin שם, T.2: *Commentaire les moines de Jérusalem et l'invasion perse*, pp. 161–164. הערות ספקניות לגבי העולה ממקורות אלו, ראו בהרחבה אצל Averil Cameron, "Blaming the Jews: The Seventh-Century Invasion of Palestine in Context", *Travaux et Mémoires* 14 (2002), [*Mélanges Gilbert Dagron*], pp. 57–78.

לימים על האירועים בצו המרה בכפייה שהוטל על היהודים בשנת 632, במהלך שעלה בקנה אחד לדעת מקצת החוקרים עם ההשקפה הנוצרית על אודות אחרית הימים הקרבה והולכת.⁵⁹ נשאלת השאלה אם נקט קיסר זה פעולות עונשין נוספות נגד יהודי ארץ ישראל. לדעת פליישר, קינה אנונימית מאותה עת אכן מבטאת את האיבה כלפי הקיסר ואת האכזבה מפעולות העונשין שלו, אך גם כאן קביעה זו מעוררת ספק.⁶⁰

פנים נוצריות סותרות של המאורעות בירושלים בעת הכיבוש ולאחריו בשנים שקדמו לשיבת הרקליוס לירושלים הוצעה לאחרונה על ידי Philip Wood בספרו, *The Chronicle of Seert: Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford, 2013, pp. 211–220. יצוין כי לאחרונה העלה ישראל יעקב יובל בהרצאה (שנישאה ביד יצחק בן צבי באוקטובר 2015 לפני משתתפי סדנת חוקרים בנושא ארץ ישראל במאה השביעית) את ההשערה כי דווקא מקור יהודי (מדרש פסיקתא רבתי, שאת עריכתו יש לתארך למפנה המאה השמינית, ושם, פיס' ח, מהדרו' מאיר איש שלום, וינה תר"מ, כט ע"ב: "והיה בעת ההיא אחפש את ירושלים") מהווה עדות למהלך מסע הכיבוש של המלך הססאני – כחלק ממהלך משיחי. בעוד במחקר עד כה יוחסו דברי הדרשן לפרשת מרד גאלוס במאה הרביעית, רואה בהם יובל עדות למעורבות היהודים בכיבוש הססאני במאה השביעית ולהישגיהם בעת הכיבוש. העולה מכל האמור הוא כי טרם נאמרה המילה האחרונה בפרק סבוך זה של הכיבוש הפרסי את ירושלים בשנת 614.

⁵⁹ מעבר למצוין לעיל בהע' 43, באותו הקשר של הכיבוש הביזנטי המחודש של ירושלים בימי הרקליוס, ראו ממצאיו של Wout J. van Bekkum, "Jewish Messianic Expectations in the Age of Heraclius," in Gerrit Reinink & Bernard Stolte (eds.), *The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation*, Leuven 2002, pp. 95–112. ההקשר האסכטולוגי שיש לבחון בו את צו ההמרה שהוציא הקיסר הרקליוס תואר לאחרונה אצל: Paul Magdalino, "'All Israel will be Saved?'" The Forced Baptism of the Jews and Imperial Eschatology,' in John Tolan et al. (eds.), *Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th–11th Centuries*, Turnhout 2013, pp. 231–242. ועוד על כך בהרחבה בהערה הבאה.

⁶⁰ עזרא פליישר, 'קינה על הרג ביהודי ארץ-ישראל בימי הרקליוס קיסר', שלם, ה' (תשמ"ז), עמ' 209–227. ואולם דומה כי הטענה ההיסטורית המרכזית המועלת שם כביאור לדברי הקינה, בדבר טבח נרחב שבוצע בידי קיסר זה בקרב יהודי קהילות שונות בארץ ישראל, אינה מעל לכל ספק. ראשית, את אזכורה של אדום

בקינה כאויבתה של ישראל, פליישר מבאר כסימן לקיומו של מסע עונשין אימפריאלי מכוח הוראה ישירה של הקיסר. נשאלת השאלה אם זו הייתה דרכו של הקיסר, ואם נהג כך כלפי היהודים גם במקומות אחרים. נשוב לשאלות אלה בהמשך. על פי הנחתו של פליישר, אין היגיון גאוגרפי ברור ברשימת הקהילות הנוכרות בקינה, שלפי שעה טרם נתגלו כל חלקיה. וגם אם ניתן להסיק מן הקינה כי מסע הטבח ביהודי ארץ ישראל נע מדרום לצפון, עלינו להניח שנקודת המוצא הייתה ירושלים ושהטבח התרחש עת הקיסר וצבאו יצאו מארץ ישראל לאנטיוכיה לאחר טקס השבת הצלב ב-21 במרס 629, היינו במהלך חודש אפריל באותה שנה. אם אלו פני הדברים, הרי שנותר חלון הזדמנויות צר למדי למסע הרג נרחב ביהודי ארץ ישראל, שכן הקיסר הגיע לאנטיוכיה בשלהי אפריל או בראשית חודש מאי (אין אמנם להוציא מכלל אפשרות כי ההרג ביהודים נמשך גם לאחר הגעת הקיסר לאנטיוכיה, על ידי שליחיו של הקיסר). עם זאת, עלינו לזכור כי העדויות על הטבח ביהודי ארץ ישראל בידי הרקליוס מקורן בעדות הכרונוגרף המלכיתי מן המאה העשירית אוטיכיוס מאלכסנדריה, וכי הן אפופות נופך אגדי כבד. ראו תרגומו של M. Breydy ב-*Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien: Ausgewählte Geschichten und legenden kompiliert von Sa'id ibn Batriq um 935 A.D., CSCO 471-2, Scriptorum Arabici 44-45, Louvain 1985, ch. 101-102; 107-109. 270-271, pp. 101-102; 107-109. וראו תרגום לעברית בספר הישוב, כרך א' בעריכת שמואל קליין, ירושלים תשל"ו (מהדר' צילום), עמ' 64-66 (בערך טבריה). למסורת זו אין כל מקבילה ככל הידוע לי, וזאת בניגוד למסורות האחרות (למשל, המסורת בדבר גירושם של היהודים מירושלים [ראו בהמשך]). לא זו אף זו, אצל אוטיכיוס מובאת ידיעה בלעדית (ברידי, לעיל, עמ' 101-102) בדבר הטבח ביהודי צור, הנזכר בפיוט, אך להרקליוס לא היה כל יד בדבר והטבח אירע סמוך להשתלטות הפרסים על ארץ ישראל. מסעו של הרקליוס אל מחוץ לגבולות הארץ לאחר החזרת הצלב ברוב הדר לירושלים נערך בחפזה מסיבות מדיניות ולא מן הצורך בנקם וענישה כנגד היהודים, גם אם על פי מקורות שונים (בעיקר ההיסטוריה של ארמניה המיוחסת לסבאוס) סייעו היהודים בידי חיל הכיבוש הפרסי ופרעו בנוצרים בעת כיבוש המזרח (בקיסריה שבקפדוקיה ובמיוחד בירושלים). האפוקליפטיקן הסורי-הנוצרי פסאודו-מתודיוס (ראו הע' 66) מרמז על כך: 'מלכות העברים והפרסים תיפול בפי המאכלת של זרע ישמעאל' (11, 3), אך העדויות על נקמה הן קלושות. והנה, על פי הכרונוגרף הביזנטי תאופנס (ראשית המאה התשיעית), הרקליוס רק גירשם מן העיר והרחיקם ממנה שלושה מילין. על כך ב-*The Chronicle of Theophanes Confessor* (ראו הע' 47), עמ' 458-459. על אירועי שנת 629 ועל מסעו של הקיסר הרקליוס לירושלים ותיארוכו*

C. Zuckerman, אצל ראו אצל, "Heraclius and the Return of the Holy Cross," *Constructing the Seventh Century* (לעיל, הע' 57), עמ' 197–218.

אך עיקר הספק נובע מכך שלטבח המתואר בקינה לא נמצאו עוד הדים ומכך שמן המידע הארכאולוגי מאותה עת לא עולה באורח ברור כי היישובים היהודיים או הנוצריים בגליל ניווקו מפעולות העונשין והנקם ההרדיות במהלך הכיבוש הפרסי, וגם לא לאחר מכן עם חידוש האחיזה הנוצרית בארץ. ראו אצל Günter Stemberger, "Christians and Jews in Byzantine Palestine," in Ora Limor & Guy G. Stroumsa (eds.), *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms*, Turnhout 2006, pp. 316–318. יתר על כן, לפי עדויות מאותן שנים ממש (629–630) נראה שהרקליוס, בניגוד לאחיו תאודור, דווקא דרש להפסיק את מעשי האיבה כלפי היהודים שביקשו להפריע למסע הנסיגה הפרסי שהוסכם עליו בין ראשי המעצמות. על פרשה זו בקצרה ראו אצל Walter E. Kaegi, *Heraclius: Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003, pp. 180; 203–204.

אפשר להניח כי באותן שנים ממש, עקב התנהגותם של היהודים ומפאת החשדות העמוקים נגדם, הרהר הקיסר באפשרות להוציא להם צו המרה. לבסוף הוא הטיל את הצו בשנת 632, אך גם היקפו של צעד זה לא נתברר אל נכון. ראו אצל Kaegi (לעיל), עמ' 216–218. אפשר שאת פרסומו של הצו בפרובינקיה של צפון אפריקה דווקא יש לייחס לשורשיו של הקיסר באזור ולקשריו העמוקים עמו, וכן לאיבה נגד היהודים שרווחה שם והתלקחה ביתר שאת בעצם אותם ימים, כפי שעולה מדבריו המפורשים של מקסימוס המוודה ששהה שם באותה עת (באיגרת מס' 14 שלו בתוך: *Patrologia Graeca* 91, cols. 537–540). על זיקתו העמוקה של הרקליוס לצפון אפריקה ראו אצל Kaegi (לעיל), *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*, Cambridge 2010, pp. 93–97. עם זאת, יש כשטמברגר (לעיל) הסבורים כי לא ניתן להסיק מן העדויות המעטות שבידינו כי הצו הוחל גם על יהודי ארץ ישראל. וראו בעניין זה ספקותיו של הלל ניומן לגבי פסק מתוך ספר 'המעשים לבני ארץ ישראל' מאותה עת לערך, המרמז לצו השמד של הרקליוס, בספרו: המעשים לבני ארץ ישראל – הלכה והיסטוריה בארץ-ישראל הביזנטית, ירושלים תשע"א, עמ' 109–112 (ושם הפניות נוספות). עוד על צו ההמרה ליהודים בהקשר האסכטולוגי ראו אצל Peter Sarris, *Empires of Faith: The Fall of Rome to the Rise of Islam 500–700*, Oxford 2011, p. 260. מכל האמור עולה שאין הוכחה חותכת למעשי טבח ונקם של הביזנטים ביהודי

התמונה ההיסטורית המשורטטת בזה היוותה רקע לחיבורים בקובץ זה שעולם יצירתם לא היה שונה מאוד מעולם בית המדרש, ואולם בנוסף על הרובד ההיסטורי נמצא בהם רובד נוסף שניתן לכנותו הרובד ה'עממי'. גם המסורות ברובד זה עוגנו בחשבונות הקץ ושאוה הראה מאותות מן השמים שבישרו את הגאולה הקרבה, ומקצתן עשו אף הן את דרכן אל הקנון הספרותי.⁶¹

ארץ ישראל, וספק אם מעשים כאלו עלו בקנה אחד עם התנהלותו המחושבת של הקיסר הרקליוס, ששלט בנתיניו ללא מצרים.

⁶¹ כאלו היו למשל המסורות האסכטולוגיות בפיהם של יהודי שקמונה, טבריה ועכו ערב הכיבוש הפרסי, כפי שמשתקף בחיבור האפולוגטי הנוצרי 'תורת יעקב המומר מקרוב' (*Doctrina Jacobi nuper baptizati*), המתעד את דרכם של יהודים אלה בשנת 634 לקרתגו שבצפון אפריקה לצורך המרה לנצרות. על מסורות אלה ראו כעת במהדורה שנייה (טקסט, תרגום ופירוש) מאת Gilbert Dagron et Vincent Déroche, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Paris 2010, III 12; V 16 (pp. 170–171; 192–193; 208–209); 6. תרגומים חלקיים שלהן ראו בערכי המקומות הנזכרים בספר הישוב (כרך א') בעריכת שמואל קליין, ירושלים תשל"ח (הדפסה שנייה). כך לדוגמה מספר יוסטוס היהודי, אחת הדמויות המרכזיות בטקסט הנוצרי: 'בעמדנו לפני [?] הבית של האדון מרינוס בשקמונה אחרי מותו של המלך מאוריקיוס [היינו לאחר שנת 602] נשא הראש מתוכנו היהודים דרשה ואמר: מה ישמחו היהודים שמת מאוריקיוס המלך ושפוקאס [602–610] מושל דמים, הן ראינו בעליל, ששלטון הרומאים פחת ושהממלכה הרביעית, היינו רומא, תיחלש, תחולק ותודק כדברי [הנביא] דניאל... [ואחר אלה] שקיעת העולם ותחיית המתים' (על פי תרגום משה שוובה, ספר הישוב, 'שקמונה', עמ' 156). מסורות אלו, שבחלקן הן משונות ביותר (למשל אזכורה של מרים אמו של המשיח) עדיין טעונות בירור, אך לפי שעה ראו הערותיו של Déroche (לעיל, עמ' 263–268). מסורת זו ועיתויה תאמו בדיוק רב את התחושות שרווחו באותה עת בקרב בני ביזנטיון, ובמיוחד בקרב יושבי בירתה, כפי שתיארו הכרונוגרף בן הזמן תאופילקט סימוקטה, ראו: Michael and Mary Whitby, *The History of Theophylact Simocatta: An English Translation with Introduction*, Oxford 1986, VIII, 8, 7–13, 14, pp. 223–232, או מאוחר יותר הכרונוגרף הביזנטי מראשית המאה התשיעית תאופנס. ראו באריכות במהדורת התרגום המוערת של כתביו *The Chronicle of Theophanes Confessor* (לעיל, הע' 48), עמ' 409–413.

תבוסת הפרסים והכיבוש הביזנטי המחודש בידי הקיסר הרקליוס (שהומשל למלך דוד),⁶² ולאחריהם חדירת הערבים למרחב ודחיקתם

במסורת אחרת מאוחרת יותר (ככל הנראה משנת 633, מתוך 'תורת יעקב המומר' [לעיל, V 16; השו"ע עם תאופנס המוודה בשנת 632, לעיל, עמ' 467, שם מצוטטת הידיעה כלשונה בחיבורו של הכרונוגרף הנוצרי המאוחר מיכאל הסורי]), אשר עוררה בשעתה את ציפיותיהם של היהודים המומרים, הועלתה על נס הופעתו של המושיע מקרב הסרקנים. יש להניח כי התחושות והציפיות הללו, גם אם בלבדן לפנינו נצבעו בידי המחבר בגוון אפולוגטי, ניזונו מהצטברות עדויות על פשיטות של הערבים בארץ ישראל בעשורים קודמים, שבחלקן השתתפו גם יהודים. אחת הפשיטות האלו הייתה כבר בשנת 610 בקירוב, ועל כך בקצרה אצל Robert G. Hoyland, *In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*, New York 2015, p. 41 (על הפלישה הערבית ראו עוד להלן, בהע' 66). יש להוסיף ולציין כי למסורת על אודות החדירה הראשונה של הצבא הערבי ועל הניצחון בקרב על יד עזה (תאופנס, לעיל) מצרף מיכאל הסורי (המאה ה-12) ידיעה בדבר רעש אדמה שפקד את ארץ ישראל ככל הנראה באותה עת (בשנת 632 או 634). שלושים יום לווה הרעש באות בשמים בצורת חרב, שפניו כווננו בתחילה לדרום ולאחר מכן השתנה כיוונו לצפון, כמבשר את פלישת הערבים. כמה סופרים ביזנטיים יצאו חוצץ נגד קבוצות שונות של 'נביאים' מטעם עצמם, שבעקבות רעשי אדמה התסיסו את הציבור על ידי קשירה בין אסונות הטבע לקץ הקרב. אגתיאס (היסטוריוגרף ומשורר במאה השישית) למשל, טען כי בעתות צרה החברה האנושית לעולם אינה מחמיצה שעת כושר להקים מתוכה מתנבאים מעין אלה. ראו: Rudolf, *Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque*, V 5, 2–3, pp. 169–170 (ed.), Berlin 1967. יש לאמץ באופן חלקי את השקפתו של דייויד אולסטר (להלן), כי אין לראות בחיבורים האפוקליפטיים משום מסורת מרובד 'עממי' בלבד, ועם זאת יש לומר כי מוצא מקצת מן החומרים (כפי שהראינו לעיל, בהערה זו) שהגיעו לקנון הספרותי היה ברחשי לבם של ההמונים. ראו: David Olster, "Byzantine Apocalypses," in Bernard McGinn (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism – vol. 2: Apocalypticism in Western History and Culture*, New York 2000, pp. 48–73, ובעניין זה עמ' 48–50 ושם עוד הפניות רבות לספרות. ראו אצל Paul Marlia M. Mango, "Imperial Art in the Seventh Century," in Paul Magdalino (ed.), *New Constantines: The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th Centuries*, Aldershot 1994, pp. 109–138. 131–122.

של הביזנטים לתמיד, הגבירו במאה השביעית את הציפייה לגאולה. על פי המקורות מאותו זמן הייתה הציפייה כי אף שלב חדש זה ב'שלטון המלכויות' יסתיים במהרה. את הביטוי המובהק ביותר לדחיפות השעה ולתחושת הקץ העומד בפתח אנו מוצאים בחיבור הנוצרי הארמני 'ההיסטוריה המיוחסת לסבאוס', שתוארכה לאחרונה לשנת 655 בקירוב. חיבור זה שיקף טוב יותר כנראה מכל חיבור היסטוריוגרפי נוצרי אחר לפניו את השילוב שבין השקפה היסטורית לתחושה של אחרית הימים. מחברו האנונימי שיעבד את ראייתו ההיסטוריוגרפית לציפיותיו בדבר הקץ הקרב, וביטא מחד גיסא את ההלם הראשוני של נוצריי המזרח נוכח כיבושי הערבים, ומאידך גיסא את המתחים שהתעוררו באותן שנים בתוך המחנה הערבי־מוסלמי. מציאות זו העצימה את דחיפותה של שעת הגאולה ואת תחושת הקץ הקרב, עם קריסתה של 'המלכות הרביעית' על פי ספר דניאל, שזוהתה מעתה עם מלכות ישמעאל.⁶³ זהו אחד המקומות הראשונים שהותאם בהם מחדש 'חזון המלכויות' המקראי, ושאת מקומה של רומא כ'מלכות הרביעית' החליפו בני ישמעאל הן במקורות היהודיים הן במקורות הנוצריים.

⁶³ בעניין חיבור זה ראו מאמרו המאלף של Tim W. Greenwood, "Sasanian Echoes and Apocalyptic Expectations: A Re-Evaluation of the Armenian History attributed to Sebeos," *Le Muséon* 15 / 3–4 (2002), pp. 323–397. ההקשר האפוקליפטי־אסכטולוגי המעצב את החיבור כולו נדון שם בהרחבה בעמ' 375–397. עוד על חיבור זה ועל ערכו ההיסטוריוגרפי בין שאר החיבורים שתיעדו באותו זמן את המשבר המתמשך במאה השביעית, ראו אצל James Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford 2010, pp. 70–102. חיבור זה הוא מקור לעדויות על מעורבותם של היהודים בסילוקה של רומא־ביזנטיון מאחיזתה בארץ ישראל ובפרט בירושלים, תחילה לצדם של הפרסים ולאחר מכן לצדם של הערבים. עם זאת, המסורות והעדויות בו נוטות לגזמה ובעיקרן אנגדיות. ראו הערות מהדירי מהדורת התרגום של פסאודוס־באוס בפרק על הפרסים: R. W. Thomson (translation and annotation) and James Howard-Johnston (commentary), with Tim Greenwood, *The Armenian History Attributed to Sebeos*, vol. 2, Liverpool 1999, pp. 208–209.

התחושה העזה של הגאולה הקרבה הייתה משותפת ליהודים ולנוצרים כאחד. ליהודים לא היה זר הכורח מבחינת הנוצרים, בעיקר במזרח, לסילוק נוכחותם של המוסלמים כשלב מהותי בבשורת הגאולה. זהות האינטרסים בין היהודים לנוצרים באימפריה וביטוייה הגלויים ניכרו לא רק במדרש גופו ובמדרשי הגאולה, אלא גם בפיוט.⁶⁴ תחושת הגאולה שבפתח התעצמה במחנה הנוצרי-הסורי עם התגברות מלחמת האזרחים השנייה במחנה הערבי (בשנים 682–692).⁶⁵ תיאור הקץ הקרב הגיע לשיאו באפוקליפסה הסורית הנוצרית של פסאודו-מתודיוס שחבורה בשלהי המאה השביעית, ועד מהרה תורגמה והופצה ברחבי העולם הנוצרי.⁶⁶ אך האם השפיעה המציאות התוססת במאה השביעית במזרח

⁶⁴ ראו פסיקתא רבתי ל"ו (פרשת קומי אורי) במהדר' מאיר איש שלום, תל אביב תשכ"ג (מהדר' דפוס שנייה), עמ' קסב: 'בשם רבי יצחק: "שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכי האומות מתגרים זה בזה, מלך פרס מתגרה במלך ערבי". ראו אצל יוסף יהלום, 'חילופי מלכויות בארץ-ישראל על פי תפיסתם של פייטנים ודרשנים', שלום, ר' (בעריכת יוסף הקר), ירושלים תשנ"ב, עמ' 1–22.

⁶⁵ על כך בסקירתו (בלוויית הפניות רבות לספרות) של Gerrit J. Reinink, "From Apocalypics to Apologetics: Early Syriac Reactions to Islam," in Wolfram Brandes & Felicitas Schmieder (eds.), *Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, Berlin 2008, pp. 75–87 וראו עוד בהערה הבאה.

⁶⁶ בהקשר הפייטני נשאלת השאלה עד כמה ניתן לראות במסורות המשוקעות בפיוט הקילירי 'אותו היום' (המובא בקובץ שלפנינו) מסורות המבוססות על אירועים שהיו, וראו נוסח הפיוט על פי קטעי גניזה וביאור שפרסם יוסף יהלום: 'על תוקפן של יצירות ספרות כמקור לבירור שאלות היסטוריות', קתדרה, 11 (תשל"ט), עמ' 125–133 (הטקסט בעמ' 130–133). שכן פיוט זה משקף רק את חלקן של המלכויות האלה במאבק הממושך בארץ ישראל ובקרב אחד בעכו: 'ומלך-מערב עם מלך מזרח זה לזה יִדְקוּ' – רמז לכאורה לקרב בין מלך מערב (הביזנטי, אולי הרקליוס) לבין מלך מזרח (מלך פרס, או שמא צבאות הערבים) – ובהמשך: 'ואדומים וישמעאל בבקעת עכו יִלְחֲמוּ, עד ישקעו הסוסים בדמים ויהמו'. לאחרונה מסר לי בטובו פרופ' יהלום בעל פה כי לא מזמן התגלה בכתב יד קדום (מן המאה התשיעית לערך) נוסח ארוך יותר של התיאור, ובו אזכורים היסטוריים נוספים על אלו שנמצאו בנוסח הקצר שפורסם על ידו. לעת עתה פרסומו של

טקסט זה מתעכב ויש אך לקוות שיראה אור בקרוב. עם זאת, לפי שעה מבדיקת הידיעות הרבות בספרות ההיסטוריוגרפית הנוצרית והערבית עולה ששלל המקומות הנזכרים בפיוט ברחבי הגליל, בשומרון ובעיקר בשפלת החוף, אין להם דבר עם מאורעות אותם ימים, והם משקפים אך את רצון הפייטן להלביש את פרי דמיונו במחלצות של מציאות. במיוחד הרברים אמורים ביחס לקרב העקוב מדם בבקעת עכו (לעיל), שחוקרי הפיוט השונים (למשל יהלום, ב: פיוט ומציאות בשלהי הזמן העתיק, תל אביב תש"ס, עמ' 91) ראו בו ביטוי לאירוע היסטורי אותנטי, ולא היא. בין הערבים לביזנטים לא היה כל קרב בשפלת החוף, בוודאי לא בסביבת עכו (מלבד תנועה משנית של הכוחות הערביים לאורך מישור החוף מקיסריה דרומה בשנים 634–635, ששיאה בקרב אז'נאדין, ככל הנראה בסמוך לבית גוברין. על קרב זה, שהיה שולי למדי ביחס למלחמה במזרח ארץ ישראל, ראו: Khalil Athamina, s.v. Ajnādayn, in *The Encyclopaedia of Islam*, 3rd edition, Leiden 2014.

גם אזכורה של עזה המוכה ('ועזה ובנותיה יִכְגְּמוּ') היא דוגמה לגזומה, שכן חיל המצב הביזנטי בעזה נכנע ללא קרב. ראו אצל John Haldon, *The Byzantine Wars: Battles and Campaigns of the Byzantine Era*, Stroud 2001, pp. 56–66 ואצל Kaegi (לעיל, הע' 60), עמ' 252–253 (על אודות עזה). קרב בסביבת עזה היה, אם כבר, בחורף שנת 634 בדאתין (שבחבל הבשור), ושם על פי מסורת סורית-נוצרית נטבחו בכפרים המקומיים ארבעת אלפים איש – יהודים, נוצרים ושומרונים. האם דברי הפייטן כוונו לטבח זה? ספק רב. על המסורת הזו ועל סדר הקרבות השונה משהו בתהליך הכיבוש הארצישראלי בידי הצבאות הערביים, ראו: משה גיל, ארץ-ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה (634–1099): חלק א' – עיונים היסטוריים, תל אביב תשמ"ג, עמ' 27–50. כללו של דבר, יותר משיש בפיוט זה מידע היסטורי המשקף את המציאות בת הזמן, יש בו בעיקר שימוש בולט בחזיונות שהיוו מוסכמה ספרותית בחיבורים האפוקליפטיים באותה עת, תוך ניסיון מגושם משהו לשוות להם נופך ריאליסטי.

לעניין מלכות ישמעאל, יש לשים לב לדברי האפוקליפטיקן שחיבר באמצע המאה השמינית בקירוב את נסתרות של ר' שמעון בן יוחאי (ראו כרך זה, עמ' 187–188). בפתחת החיבור רשב"י רואה בסודות הנגלים לו את מלכות ישמעאל, ומיד מתחיל 'בוכה ואומר: לא דינו מה-שעשתה לנו מלכות אדום הרשעה, אלא אף מלכות ישמעאל? מיד נגלה אליו מטטרון שר-הפנים ואמר לו: אל תירא, בן יוחאי! שאין הבורא ברוך הוא מביא מלכות ישמעאל אלא כדי להושיעכם מזאת הרשעה [=אדום, היינו, רומא]. ובהמשך ניתנת ההבהרה: 'הקדוש ברוך הוא מעמיד עליהם נביא [=מוחמד] כרצונו, ויכבש להם את-הארץ, ויבואו הם ויבנו

את הערים החקבות, ויפנו הדרכים, ויטעו גנות ופרדסים, ויחזירוה לכם בגדלה. הראיה לבוא הישמעאלים טמונה לדברי האפוקליפטיקן בדברי ישעיה הנביא (כא, ו-1): 'כי כה אמר אלי אדני לך העמד המצפה אשר יראה יגיד, וראה רכב, צמד פרשים, רכב חמור, רכב גמל...' רכב חמור ורכב גמל מסמלים לפי רשב"י מלכויות ידועות: "רכב חמור" – זו אדום, "רכב גמל" – זו מלכות ישמעאל. זיהוי זה של רכב הגמל עם המושיע מקרב הישמעאלים שונה מביאורו של פסאודו-מתודיוס (על אודותיו ועל המהדורה הנזכרת כאן, ראו להלן). שני הדימויים יונקים מן המקרא, אך במסורת המוסלמית הקדומה שניהם מתקיימים זה לצד זה. ראו בהרחבה אצל Suliman Bashear, "Riding Beasts on Divine Missions: An Examination of the Ass and Camel Traditions," *Journal of Semitic Studies*, 37 (1991), pp. 37–75. ולבסוף, מן התיאורים ההיסטוריים בהמשך עולה כי פרטים בנסתרות רשב"י נסמכו על מעשי הח'ליפים האומאיים. דיון מפורט ועדכני יותר באפוקליפסה הזו, ראו אצל ריבס (לעיל, הע' 3), בעמ' 76–89. על הזיקות בין המסורות המשיחיות היהודיות למסורות המוסלמיות ולכיבוש המוסלמי את ירושלים, ראו אצל בועז שושן, 'הכיבוש המוסלמי של ירושלים', קתדרה, 160 (תשע"ו), עמ' 29–48.

מנגד חוברת בעולם הנוצרי הביזנטי, שנדחק מעמדות השליטה וההשפעה במזרח, שרשרת חיבורים אפוקליפטיים. הבולט ביניהם, מן העשורים שלאחר הכיבוש הערבי, הוא 'האפוקליפסה של פסאודו-מתודיוס'. על זמנו ראו: G. J. Reinink, "Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam," in Averil Cameron & Lawrence I. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East: Problems in the Literary Source Material*, Princeton, NJ 1992, pp. 149–187. מהדורת תרגום מן הנוסח היווני והלטיני בלוויית מבוא והערות: Benjamin Garstad, *Apocalypse Pseudo-Methodius*, Cambridge, Mass. 2012, pp. vii–xviii (introduction); pp. 37–71 (Greek); pp. 108–139 (Latin). בניגוד לפייטנים ולדרשנים שהיו מוכנים לאפשרות פיצולה של המלכות הרביעית, כפי שהראה יהלום (לעיל), ולפשרה בדרכים שונות עם הסטייה מסכמת ארבע המלכויות, האפוקליפטיקן הנוצרי שחיבר את 'האפוקליפסה של פסאודו-מתודיוס' התעלם לחלוטין מהגדרת הישמעאלים כמלכות (וראו הערתו של Reinink, לעיל, שם הע' 40 בעמ' 158).

נראה כי אגב דמדומי השלטון הביזנטי במזרח התגבשו התרחישים האסכטולוגיים השונים לגבי זמנו של 'המלך [הנוצרי] האחרון', אשר יגיש את כתר למושיע. יש מחברים שדחו את התרחישים האלה למועד מאוחר ויש שראו בכך אפשרות שעתידיה להתרחש במהרה. על כל אלו בהרחבה: András Kraft, "The Last

על כל המרחב הנוצרי? נראה כי הזעזועים הפוליטיים החריפים במזרח בסוף המאה השישית (בשלהי ימי מאוריקוס ובתקופתו של פוקאס ואף לאחר מכן) לא השפיעו כלל על עולמם של היושבים באיטליה ובגאליה, שסבלו מזעזועים פנימיים משלהם. אותות מבשרי קץ הלכו ותכפו אף אצלם, אך שני הוגים מרכזיים בדורם, האפיפיור גרגוריוס הגדול והכרונוגרף והפרשן גרגוריוס מטור (Tours), פירשו אותם כאות לכך שעל הציבור אך להתכונן לקראת אחרית הימים. גרגוריוס מטור חישב כי האחרית עתידה לבוא כמאתיים שנה מאוחר יותר, ומסורת זו הלכה והשתקעה גם בדורות הבאים, בהשראתו של איזידור מסביליה, שלח שבונות האסכטולוגיים שלו הייתה השפעה ניכרת.⁶⁷

Roman Emperor *Topos* in the Byzantine Apocalyptic Tradition," *Byzantion*, 82 (2012), pp. 213–257. אפשר שהלהט המשיחי שהתחזק באירופה הודות למסורת הלטינית של 'האפוקליפסה של פסאודו-מתודיוס' השפיע בדרכים שונות על הקיסר קרל הגדול, ואולי אף על מעורבותו בנעשה בארץ ישראל ובירושלים בפרט בתקופת שלטון הח'ליפים. על כך אצל Michael McCormick, *Charlemagne's Survey of the Holy Land: Wealth, Personal, and Buildings of a Mediterranean Church between Antiquity and the Middle Ages*, Washington D. C. 2011, pp. 193–196. (ושם הפניות נוספות).

⁶⁷ על אודות הריחוק הגדל של הוגי המערב בזמנו של גרגוריוס הגדול מן הנעשה במזרח ובים התיכון הביזנטי כבר עמד לפני שנים מרקוס: Robert A. Markus, *Gregory the Great and his world*, Cambridge 1997, pp. 203–205. אשר לחיבורו ההיסטוריוגרפי של גרגוריוס מטור 'תולדות הפרנקים' (*Gesta Francorum*), הדעות חלוקות קמעה. שכן, למן הספר השביעי של החיבור ועד לעשירי (האחרון), המחבר מתעד סדרה של אירועים יוצאי דופן (שיטפונות, רעשי אדמה ואותות שמימיים) ולצדם את הופעתן של דמויות כריזמטיות ומשיחיות המושכות אחריהן קהל רב (בדמיון-מה לדמויות משלהי המאה השישית שתיארה חבורת היהודים הארצישראלית [יוסטוס, יעקב ואחרים] בספר האפולוגטי הנוצרי 'תורת יעקב המומר מקרוב' [ראו לעיל, הע' 61]). גרגוריוס שב ורימז למשמעותם האפוקליפטית של האירועים (תוך הסתייעות בתנ"ך ובספרי הבשורה), אך לא הגדיר אותם כאירועי האחרית הקרובה. השניות הזו בולטת בחיבורו, ראו: Giselle de Nie, *Views from a Many-Windowed Tower: Studies of Imagination in the Works of Gregory of Tours*, Amsterdam 1987, pp. 46–57.

גם בקרב המוסלמים בני המאה השביעית ואילך, שכבשו חלקים עצומים מן המרחב הביזנטי והפרסי, החלה לפרוח תודעה אפוקליפטית ואסכטולוגית. לתודעה זו היו זיקות מרתקות לעולם האפוקליפטי הנוצרי השובב, ואף היא הושפעה מרמזי השעה. כך היה כבר בתחילת דרכו של האיסלאם, ומעיד על זה הקוראן ב'פרשת הרומים' העוסקת בניצחון הפרסים על הרומאים והתגברותם של הרומאים בסופו של דבר, כפי שאירע בימי הקיסר הרקליוס. גם במסורת החדית' המסועפת, בשלהי המאה השביעית, מתוארים המאבקים בין הנוצרים למוסלמים בצפון סוריה.⁶⁸

 על זיקת המאורעות להשקפותיהם של גרגוריוס מטור ושל בן דורו ושותפו הרעיוני האפיפיור גרגוריוס הגדול בדבר הכנסייה והתארגנותה לקראת עידן האחרית, ראו אצל Martin Heinzelmann, *Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century*, (translated from the German by Christopher Carroll), Cambridge 2001, pp. 76–87. סקירה מסכמת של ההוויה הפרנקית בצלם של אירועים אסכטולוגיים ראו אצל James T. Palmer, *The Apocalypse in the Early Middle Ages*, Cambridge 2014, pp. 55–78.

אשר לאיזידור מסיביליה שפעל בעשורים הבאים, בחיבוריו בחר הלה להתנתק מן המודל האנאליסטי של אוסביוס ושל היירונימוס ולאמץ את הדגם האוגוסטיני של 'ששת העידנים' של העולם (שהתבסס על רעיון ששת ימי הבריאה). אולם איזידור צעד צעד נוסף ומילא כל עידן במאורעות עוקבים על פי בחירתו ומגוון של מקורות. המאורע האחרון שמנה היה 'ניצורם של היהודים בידי המלך הויזיגותי סיסבוט' (בתחילת המאה השביעית) – דבר שלכאורה נסך נופך של אחרית הימים על המאורע הזה (והשוו דברינו לעיל בסוף הע' 59, לגבי מהלך דומה של הרקליוס), אך הוא סייגו מיד בטענה שהקץ ידוע אך לאל. על השפעתו של איזידור מסיביליה ראו אצל Jamie Wood, *The Politics of Identity in Visigothic Spain: Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*, Leiden & Boston 2012, pp. 121–128.

ראו אצל Suliman Bashear, "Muslim Apocalypses and the Hour: A case study of traditional interpretation," *Israel Oriental Studies*, 13 (1993), pp. 75–99. וראו David Cook, "Early Islamic and Classical Sunni and Shi'ite Apocalyptic Movements," in Catherine Wessinger (ed.), *The Oxford Handbook of Millennialism*, Oxford 2011, pp. 267–283, ושם הפניות לספרות נוספת. עוד על

הנה כי כן התקופה שסוקרה כאן, של המאות השישית והשביעית, הייתה עתירת מאורעות בעלי השלכות מדיניות, צבאיות, חברתיות ותרבותיות על גורלן של המעצמות דאז, ביזנטיון ופרס. בקרב העמים והקבוצות האתניות שהרכיבו את הפסיפס האנושי באזור הואצו אפוא תחושות הציפייה המשיחית והתגבשו לכלל מסכת ספרותית אפוקליפטית-אסכטולוגית ענפה שהתאפיינה בזיקות צולבות. הראינו כאן כי הסכמה המשיחית של הגאולה הארצית במאות החמישית, השישית והשביעית התגבשה מתוך זיקה אל הוויית העל ההיסטורית-מדינית של התקופה, שבמרכזה מאבקי המעצמות הגדולות – אותן 'מלכויות מתגרות זו בזו' מן המדרש. אלו התבטאו בבירור במסורת חכמים, שהועברה גם למסכת האפוקליפטית על חיבוריה השונים במאסף שלפנינו. אשר על כן העיון בחיבורים אלו מחייב מבט מעמיק ובוחר בסביבה שהם נתגבשו בה ואת איתור המסורות המגוונות שהשפיעו על תכניהם ההיסטוריים והספרותיים. באווירת הקץ של אותם ימים, סיפקו חיבורים אלו לקוראיהם את הנחמה כי הם עתידים ליהנות מפירות הגאולה הקרבה, וכי על אויביהם ייגזרו כליה או טמיעה. גאולתם של אלו היוותה בדרכים שונות את חורבנם או את היעלמם של אלו. ואולם יש לזכור כי לכל אורך התקופה הזאת התקיים פער לא מבוטל בין המציאות שעודדה את עליית התקוות המשיחיות לבין המעשים שליוו אותן בפועל. לשון אחר, המתח המשיחי הניכר לא הוביל לאקטיביזם מופגן, אלא נותר בגדר שיח וככל הנראה לא פרץ את גבולותיו.⁶⁹

האווירה באותה עת על פי שלל מסורות, ראו בקובץ האפוקליפטות הסוריות הנוצריות מן המאה השביעית בעריכת פֶלְמֶר (לעיל, הע' 4) ובקצרה במבוא שם, עמ' xxviii–xxvi.

⁶⁹ בהקשר זה כדאי לציין את הדימוי ההיסטוריוגרפי המודרני של הכיבוש הפרסי של שנת 614 ועל כך בהרחבה אצל, Elliot Horowitz, "The Vengeance of the Jews, Was Stronger than Their Avarice": Modern Historians and the Persian Conquest of Jerusalem in 614", *Jewish Social Studies, New Series*, 4 (1998), pp. 1–39. והנה תגליות ארכאולוגיות מן הזמן האחרון (כתליון הזהב שדגם

המנורה חקוק עליו אשר נתגלה בחפירות בסמוך להר הבית), המשודכות באופן בלתי ביקורתי לרמזי הפייטנים מאותה עת, מעודדות את התקווה לחידוש ימיה כקדם של התקופה הזו, אף שכאמור כאן, ספק אם נשענו רמזותיהם על המציאות. ראו כתבתו של ארנון סגל, 'כשמשיח בן יוסף נהרג' (מקור ראשון, ט' תמוז תשע"ו). העיסוק בימים אלה בשיח הדתי-לאומי בקימום בית המקדש ובחידוש הפולחן בו אכן הולך וגובר, ועל כך בהרחבה במאמרה המרתק של מירה בלברג, 'זהפעם, ברגש: עיצובה של עבודת הקורבנות בין ספרות חז"ל לשיח הדתי-לאומי', תיאוריה וביקורת, 46 (2016), עמ' 13–39.