

*Con el nombre del Dio el Santo Bendicho,
que de rey Alejandra, / que de verde calzava, /
de verde vestia, / de verde cavallo servia,
todos los males conbido, ...
todo el mal de aqui lo qiuto /
al pokun lo echo, / del pokun a la piedra /
de la piedra a la calle, / de la calle a las profundias de la mar.¹*

אל גבולות הכוח והחכמה: לאופייה הספרותי של שיחת אלכסנדר עם החכמים העירומים

פיטר ש' לנרד
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

מבוא

השם אלכסנדר נקשר, לאור דמותו של אלכסנדר מוקדון ותדמיתו מן העת העתיקה ועד היום,² לרעיון של יציאה אל גבולות העולם הידוע ומתוך כך גם לאתגר לחכמה האנושית במפגש בין נציגי תרבויות שונות. מאות שנים לאחר מפעלו הצבאי הכביר להרחבת תחום השלטון של התרבות היוונית אל אסיה הקטנה, סוריה, ארץ-ישראל, מצרים ופרס ועד גבולות הודו, נודע

1 נוסח של לחש ריפוי, ותרגומו: 'שם האל הקדוש ברוך הוא, / ובשם המלך אלכסנדר, / שירוק נעל, / ירוק לבש, / ועל סוס ירוק רכב, / את כל הרעות זימן, / את הרוח האדומה שכה, / בגללה השחין, / בגללה הצרעת, / כל הרע מכאן לקחתי, / למפתן זרקתי, / מהמפתן למדרגה, / מהמדרגה לרחוב, / מהרחוב לעמקי הים'. ראו: תמר אלכסנדר ואלכסנדר פאפו, 'לכוחה של מילה: לחשי ריפוי ספרדיים-יהודיים מפי נשים מסרייבו', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, כד-כה (תשס"ו-תשס"ז), עמ' 330.

2 לדמותו ההיסטורית ראו: דוד גולן, תולדות העולם ההלינטי (מהדורה שנייה) (תולדות העולם הקלטי, [2]), ירושלים תשמ"ז, עמ' 3-57; על תדמיתו כפי שבאה לידי ביטוי בשימוש בשם אלכסנדר בקרב היהודים ראו: Tal Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity, I: Palestine 330 BCE – 200 CE* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 91), Tübingen 2002, pp. 258-260, 313; נחום כהן, 'על קבלת השם אלכסנדר לאונומסטיקון היהודי', מחקרי יהודה ושומרון, יט (תש"ע), עמ' 59-68.

אלכסנדר למשכילים בימי הביניים כמלך של יוון והיוונות וכמרחיב הדעת. כך משתקף למשל בהערה בפירוש לספר זכריה:

'ובמרכבה השלישית <סוסים> לבנים' (זכריה ו, ג) — רמז למלכות יון. ולא ידענו למה פנה אותם בלבנים. וכתב רבי' סעדיה ז"ל כי מפני שהמלך הראשון ליון היה אלכסנדר מקדון שהיה חכם פילוסוף והחכמה הוא דבר לבן ומחוויר לפיכך כנה המלכות ההיא בלבנים.³

בהערה קטנה זו, שבאה לחזק קריאה טיפולוגית של חזון נבואי, התמזגו מזרח ומערב, מוקדם ומאוחר. יסוד המסורת מצוי אולי בידיעה ההיסטורית שאריסטו, הפילוסוף היווני הגדול, היה מורו של אלכסנדר בנערותו, או בעובדה שחלק מן המקורות הספרותיים שהיו ידועים על מסעותיו של אלכסנדר בהודו נלמדו בימי הביניים מתוך מכתבים (ברויים) של אלכסנדר אל מורו ואל אמו. מכל מקום, דוד קמחי, איש פרובנס ממוצא אנדלוסי, השתמש בסוף המאה השתים עשרה או בתחילת המאה השלוש עשרה — על סמך דבריו של סעדיה גאון, איש בכל במאה העשירית — בכפל הפנים בדמותו של אלכסנדר מוקדון, מן המאה הרביעית לפסה"נ, כמפתח פרשני לתמונה בנבואת זכריה מיהודה, מסוף המאה השישית לפסה"נ; ודוד קמחי יכול היה לקוות שהדבר יתקבל כסביר בעיני קוראיו, דהיינו שדמותו של אלכסנדר מוקדון ידועה די הצורך לשמש לפירוש תופעה לא ידועה.

אכן סיפורים על אלכסנדר היו ידועים בימי הביניים מתוך מסורות רבות ומגוונות,⁴ אך בעיקר בגלל חיבור מאלכסנדריה מן המאה השלישית לסה"נ המכונה 'רומן אלכסנדר', חיבור שזכה עד המאה השש עשרה לעשרות עיבודים ותרגומים בפרישה גאוגרפית רחבה ביותר, מאיסלנד שבצפון-מערב⁵ עד מלויה שבדרום-מזרח.⁶

3 דוד קמחי, פירוש לנביאים אחרונים. ראו: מקראות גדולות, נביאים וכתובים, א, ורשה תרכ"ב-תרכ"ו, דף שגד. למסורת שאלכסנדר היה מלך יוון הראשון ראו: "והצפיר השעיר מלך יון וגו' הוא המלך הראשון" (דניאל ח, כא), "ועמד מלך גבור" וגו' (שם יא, ג) "וכעמדו תִּשְׁבֵּר" וגו' (שם, ד) — הוא אלכסנדרוס מקדון שמלך י"ב שנה' (סדר עולם רבה, ל [מהדורת רטנר, עמ' 139-140]); רעיון זה נמצא במסורת האירופית בפירוש המיוחס לסעדיה לדניאל יא, ג. למסורות פרשניות אחרות מאת סעדיה שהביא דוד קמחי ראו: עזרא-ציון מלמד, מפרשי המקרא: דרכיהם ושיטותיהם (מהדורה שנייה), ירושלים תשל"ח, עמ' 777-778. אך נראה שבמקרה שלפנינו הרכיב דוד קמחי את פירושו באופן עצמאי.

4 ראו לסקירת המקורות: George Cary, *The Medieval Alexander*, David J. A. Ross (ed.), Cambridge 1956; Dad J. A. Ross, *Alexander Historiatus*² (Beiträge zur Klassischen Philologie, 186), Frankfurt am Main 1988; Helmut van Thiel and David John Athole Ross, 'Alexander der Große', *Enzyklopaedie des Richard Stoneman, Alexander the Great: A Märchens*, I, Berlin 1976, pp. 272-287; *Life in Legend*, New Haven, CT and London 2008, pp. 230-254

5 ראו: David Ashurst, *The Ethics of Empire in the Saga of Alexander the Great*, Reykjavik 2009; ולטקסט ראו: *Alexanders Saga*, Brandr Jónsson (ed.), Copenhagen 1925

6 ראו: *De Maleische Alexanderroman [Hikajat Iskandar Dzu 'l-karnajn]*, Pieeter Johannes van Leeuwen (ed.), Meppel 1937

מתוך שלל הטקסטים וקשת הנושאים הקשורים למורשת הספרותית שנוצרה מסביב לדמותו של אלכסנדר, אציג במאמר זה ניתוח ספרותי של טקסט על המפגש של אלכסנדר מוקדון עם נציגי העילית האינטלקטואלית של עמי צפון הודו, הברהמינים. לטקסט זה קיימת בספרות היהודית מקבילה ידועה באגדה על המפגש בין אלכסנדר מוקדון ל'זקני הנגב' (תלמוד בבלי, תמיד לא ע"ב). קודם לכל השוואה בין המסורות, ועוד לפני בחינה של יתר המסורות מן העת העתיקה ומן העת העתיקה המאוחרת, אני מציע כאן כנקודת מוצא ברור של אופיו הייחודי של הטקסט היווני הקדום ביותר שבידינו המתאר את המפגש של אלכסנדר עם חכמי הודו. גם באשר למפגש זה, שאירע או לא אירע מבחינה היסטורית לקראת סוף מסע הכיבושים של אלכסנדר בקצה המזרח בשנת 326 לפסה"נ, קיימות במקורות כמה וכמה גרסאות, החל מתעודות הקרובות לאירועים וכלה בחיבורים ובסצנות מימי הביניים⁷ ומן העת החדשה הקדומה בנושא המפגש עם 'הפרא האציל'⁸. אתמקד כאן בגרסה אחת, ואעסוק בה על סמך פפירוס ממצרים שקדם בכשלוש מאות שנה לחיבור 'רומן אלכסנדר'. על פי מסורת זו הציב אלכסנדר הכובש לחכמי הודו, שיעצו למלכם להתנגד לכיבוש הזר, שורת שאלות; רק תשובות נכונות על השאלות עתידות היו להצילם מעונש המוות שגזר עליהם, בהתאם לכללי החידה המכריעה את גורל הנשאל, חידה המכונה על פי הסיטואציה שבה היא נשאלת 'חידת צוואר' (neck riddle)⁹.

- 7 ראו: Marc Steinemann, "Die Collatio Alexandri et Dindimi: eine annotierte Arbeitsbibliographie", *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, 4 (2001), pp. 51-84
- 8 ראו: István P. Bejczy, "De 'bon sauvage' in de middeleeuwen: Alexander en de Brahmanen. Het voorbeeld van Maerlant", *De Nieuwe taalgids: Tijdschrift voor neerlandici* 83 Florian Kragl, *Die Weisheit des Fremden: Studien zur mittelalterlichen Alexandertradition, Mit einem allgemeinen Teil zur Fremdwahrnehmung* (Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie, 39), Bern 2005; לא עלה בידי להשיג עותק של ספר זה ולעייין בו, אך ראו: Marc Steinmann, "[rev.] Florian Kragl, *Die Weisheit des Fremden...*", Bern 2005, *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, 10 (2007), pp. 1015-1027
- 9 ראו את הטיפולוגיה של המוטיבים H 541, I Thompson H 500-899 Tests of cleverness, במיוחד Aarne-Thompson 'Riddle propounded on pain of death' Johan Huizinga, *Homo ludens: Proeve eener bepaling* AT 927, את המונח טבע הויזינגה, ראו: *van het spel-element der cultuur*, Haarlem 1938 ובעברית: יוהאן הויזינגה, האדם המשחק, תרגם שמואל מוהליבר, ירושלים תשכ"ו. לשימוש במונח בניתוח צורות סיפוריות – בעקבות הויזינגה אך לפני שפורסם ספרו – ראו: André Jolles, *Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz* (Forschungsinstitut für Neuere Philologie Leipzig: Neugermanistische Abteilung, 2), Halle (Saale) 1930, p. 133 John D. Dorst, "Neck-Riddle as a Dialogue of Genres: Applying Bakhtin's Genre Theory", *Journal of American Folklore* 96 (1983), pp. 413-433

הדו-שיח בין אלכסנדר מוקדון לחכמים העירומים כיחידות עצמאיות בעת העתיקה

למפגש בין אלכסנדר לבין חכמי הודו, המכונים החכמים העירומים (gymnosophistai), יש מספר מסורות שונות ביסודן.¹⁰ במהלך המסירה בימי הביניים השפיעה מסורת אחת על האחרת, והן התערבבו זו בזו לבלי הכר, אם לא כבר בשלב ההעתקה בוודאי בשלב העיבוד והתרגום, ערבוב שהוא אחד המאפיינים של הספרות הלא-קנונית בימי הביניים. אתרכו כאן בדגמים הקדומים ביותר של המפגש.

על פי מסורת אחת, אולי ההיסטורית ביותר מבחינת התיעוד שלה, שלח אלכסנדר בשנת 326 לפסה"נ את אחד ממלוויו, אוֹנְסִיקְרִיטוֹס, אל מקום המכונה טקסילה להיפגש עם חכמי הודו שלא היו מוכנים לבוא אליו.¹¹

מסורת אחרת עניינה מסרים ששלחו זה לזה אלכסנדר וְדָמִיס, מנהיג הברהמינים, והיא התפתחה מאזכורים ראשונים אצל מגסתנס בימי הביניים לחיבור עצמאי ששולב לאחר מכן בספרות אלכסנדר על גלגוליה.¹²

עמ' 106-108; דן פגיס, "על סוד התום: לתולדות החידה העברית באיטליה ובהולנד" (מוסף תרביץ, ד), ירושלים תשמ"ו, עמ' 51, הערה 32.

10 להבחנה בין המסורות ראו כבר: Heinrich Becker, *Die Brahmanen in der Alexandersage*: (Beigabe zum Programm des Königlichen Friedrich-Kollegiums, 7), Königsberg 1889 וראו לסוגיה: Günther Christian Hansen, "Alexander und die Brahmanen", *Klio* 43-45 (1965), pp. 351-380; Beverly Berg, "Dandamis: An Early Christian Portrait of Indian Asceticism", *Classica et Mediaevalia*, 31 (1970), pp. 269-305; Richard Stoneman, "Who are the Brahmins? Indian Lore and Cynic Doctrine in Palladius' De Bragmanibus and its Models", *Classical Quarterly* 44 (1994), pp. 500-510; idem, "Naked Philosophers: The Brahmins in the Alexander Historians and the Alexander Romance", *Journal of Hellenic Studies*, 115 (1995), pp. 99-114 idem, "How much Land Does a Man Need? Alexander's Encounter with the Brahmins (326 BC)", *Stoneman* (הערה 3), עמ' 106-91, 264-266.

11 אוֹנְסִיקְרִיטוֹס עצמו תיאר מפגש זה בספרו על מסעו של אלכסנדר, ראו קטע FrGrHist 134 F 17 בתוך: Felix Jacoby (ed.), *Die Fragmente der griechischen Historiker* (FGrHist), Berlin and Leiden 1923-1999, I, II, pp. 728-729; I, II Com, pp. 475-476 63-65; א, 63-65; *Leiden* 1923-1999, I, II, pp. 728-729; I, II Com, pp. 475-476; והשוו: *The geography of Strabo*, ed. Horace L. Jones [LCL], London 1930, VII, pp. 108-115); פלוטרכוס, חיי אלכסנדר 65 (פלוטרכוס, חיי אישים: אנשי יוון, תרגום אפרים א' הלוי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 466-467); אריאנוס, אנבסיס ז, ב, 2 *Arrian [Anabasis Alexandri and Indica]*, ed. E. Iliff) 2, ב, 2 (Robson [LCL], London - Cambridge, MA 1933, II, pp. 208-209).

12 למגסתנס ראו: קטע FrGrHist 715 F 34 (יקובי [הערה 11], ג, ג, עמ' 638-639); סטרבון, גאוגרפיה טו, א, 68 (מהדורת ג'ונס [הערה 11], ז, עמ' 118-120); והשוו: אריאנוס, אנבסיס ז, ב, 2 (מהדורת רובסון [הערה 11], ב, עמ' 208). החיבור העצמאי של חילופי האיגרות הגיע גם לנוסח A של רומן אלכסנדר' ג, 13 *Friedrich Dübner* (Karl Müller, "Pseudo-Callisthenes: primum edidit", in Friedrich Dübner 13

מסורת נוספת, שבה אעסוק כאן, מבוססת על סצנה של מפגש בלתי אמצעי בין אלכסנדר לבין נציגי הברחמינים שנפלו בשביו. היא מצויה בכמה עיצובים שונים, הן במקורות עצמאיים והן כשהיא משולבת במקורות היסטוריוגרפיים¹³ או נרטיביים¹⁴ מן העת העתיקה ומימי הביניים המוקדמים, אולם אף היא שייכת ככל הנראה ליצירה רטורית-ספרותית מן התקופה ההלניסטית. מסורת זו אולי אינה מקור היסטורי מהימן לימיו של אלכסנדר, אך דומה שהיא משקפת, אולי כמו בשילובה ב'רומן אלכסנדר', אמת היסטורית בעיני העולם העתיק בימי רומא: מייסד ההלניזם בעצם כבר סימן את גבולותיו במזרח, ובמידה רבה גם את גבולות חכמתו מול חכמה אחרת.¹⁵

המסגרת העלילתית לסצנת הדרו-שיח

המסירה הקדומה של סצנת המפגש הישיר העומדת כאן לדיון משמיטה — אם בגלל אבדן טקסט ואם במכוון, לאור הכרת סצנה או סצנות מעין אלה בספרות העת העתיקה — את הצגת המסגרת הנרטיבית המלאה.¹⁶ בלא מסגרת זו החידה הגורלית בעצם אינה מובנת, ועל כן נדרש ידע חיצוני על האופי האלים של המפגש או היקש מתוך הדברים על עימות קבוע בין נציג השלטון לקבוצות אינטלקטואלים. כדי להקל את הבנת המקור שאביא להלן אציג תחילה שחזור של הרצף שבו נקלטה סצנת המפגש במקור היסטוריוגרפי יווני מן העת העתיקה. מקור זה הגיע אלינו רק בתקציר של עיבוד לטיני, המכונה על פי מקום הימצאות כתב-היד המקורי שלו — שבינתיים אבד — תקציר מץ (Metz epitome).¹⁷ במקור זה הובאה סצנת

Historia ממהדורת (ed.), *Arriani Anabasis*, Paris 1846, pp. 109-111, ואכן הוצא ממהדורת 110-109, עמ' 109-110.

13 ראו: פלוטרכוס, חיי אלכסנדר 64 (תרגום הלוי [הערה 11], עמ' 466-465), תקציר מץ, ס' 78-84 (*Incerti auctoris epitoma rerum gestarum Alexandri Magni cum libro de morte testamentoque Alexandri*, ed. Peter Hermann Thomas [BT], Leipzig 1966, pp. 27-29).

14 כגון רומן אלכסנדר ג, 5-6 (מהדורת קרול [הערה 12], עמ' 106).

15 לצירוף 'חכמה אחרת' השוו: Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge 1975.

16 שרידי שורות בעמודה הקודמת לקטע של סצנת הדרו-שיח מזכירים את השם אלכסנדר, אך החצי התחתון של העמודה נותר חלק, כלומר במגילת הפפירוס המקורית הייתה, גם אם קטעי מגילה מן ההתחלה אבדו, הפרדה ברורה בין הקטע שלפני הדרו-שיח של אלכסנדר לבין הקטע המוקדש לדרו-שיח זה.

17 לתולדות הטקסט ראו את המבוא הלטיני למהדורת תומס (הערה 13); ולייחודו במקורות הספרותיים על אלכסנדר מקודן ראו: Elizabeth J. Baynham, "An Introduction to the Metz Epitome: Its

הדרו־שיח בין אלכסנדר לחכמי הודו במסגרת עלילתית המתיישבת עם הרמזים הכלולים בדרו־שיח, שאותם אפשר להפיק מסיומו. כך תוארו בתקציר מן, בלשון תמציתית ולעתים עילגת, האירועים שהובילו אל המפגש בין אלכסנדר לחכמי הודו:

(עא) בינתיים חכמי ההודים שגרו באזורים אלו, ושמלבד מעיל גס נמנעו מכל שאר הבגדים, שלחו אל אלכסנדר מכתב מעין זה:¹⁸

(עב) חכמי ההודים אל אלכסנדר מוקדון. הגיעה השמועה שאתה הונחית על ידי חברים שאורח חיינו מעולם לא הופיע להם בשינה,¹⁹ שתביא מלחמה לאזורינו, ושתשים יד עלינו. (אפילו) אם תציית להם, תוכל להזיז רק את גופינו מן המקום, את הנפשות לא תוכל להגלות או לעשות חסרות חיים, גם אם תפעיל כוח רב ביותר [...] ²⁰(עג) אנחנו ננצח (אפילו) את האש על ידי [הגופים] האנושיים. אנחנו דורכים עליה בעצמנו ומזיזים את חלקי הגוף שלנו בחלקם [...] של אלה הכוח בארץ [...] אך המתנה האלוהית נותרת ביד האלים. אנחנו נותנים את העבודה שאנחנו חושבים שיכולה להיות בעלת ערך ומועילה בחיים, ואנחנו משתמשים בחינם בדברים השייכים לאחרים.²¹ האחרים, שאינם מצליחים להשתוות במאמצים (האלה), מהללים אותנו כחופשיים. (עד) ואנחנו, שלא כמו חכמי היוונים, המעריכים רק מילים,

Traditions and Value", *Antichthon* 29 (1995), pp. 77-60. התרגום כאן בהמשך על פי מהדורת תומס, עמ' 23-27.

18 למכתב זה יש מקבילה יוונית אצל פילון, על שכל אדם ישר הוא בן חורין, סי' צו (*Philonis Alexandrini*, *Opera quae supersunt*, ed. Cohn-Wendland, VI, p. 27, l. 7 – p. 28, l. 4) ובגרסה מקוצרת: קלמנס מאלכסנדריה, *סטרומטה* ד, ז, 50, ed. Clemens Alexandrinus, *Stromata, Buch I-VI*, ed. Otto Stählin [Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 15], Leipzig 1906, p. 271); וכן: אמברוסיוס ממילנו, איגרות לז' (ed. Migne, PL, 16, col. 1139). ביתר המקורות על חיי אלכסנדר יש ניסוחים המבוססים על עיבוד רטורי שונה בהרבה.

19 כלומר, הם לא חלמו מעולם על אורח חיינו, קל וחומר שאינם מכירים אותו ממראה עיניהם בהיותם ערים.

20 כאן הושמט קטע שמשמע ממנו שחכמי הודו מאמינים בהישארות הנפש וכן בעליונות הרוח על הגוף. הטענה הראשונה הייתה כנראה – על פי מה שנותר פה בטקסט ועל פי המקבילות – שאלכסנדר לא יוכל להכניע את החכמים באיום של סבל גופני, שהרי הם דורכים על גחלים ומכניסים את איבריהם לאש, והטענה השנייה הייתה שאין מה לשלול מהם כי אין להם רכוש. ראו את רשימת המקבילות במהדורת תומס (הערה 13) על אתר. ראו ניסוח האיגרת בנוסח התרגום-התקציר מן היוונית של רומן אלכסנדר בכ"י פרמה, ספריית פלטינה Cod. Parm. 2457 (דה רוסי 1087; ריצ'לר 703), קובץ ספרותי (כתיבה איטלקית, המאה הארבע-עשרה): 'ויהי כאשר שמעו יושבי המקום [...] וישלחו אלי חכמים עם ספרים (=איגרות) לאמר: אם תבוא להלחם בנו, לא תועיל מאומה, כי אין לנו מאומה שתבוז – ואם תחפוץ ליהנות ממה שיש לנו, לא בחיל ולא בכח תבא, כי אם בדברים רכים ובלשון רכה בא אלינו ותבין מי אנחנו, כי לך נאה מלחמה ולנו נאה חכמה' (ספר יוסיפון, א, מהדורת ד' פלוטר, ירושלים תשמ"א, עמ' 474).

אנחנו (בדברינו) שווים (יותר למעשינו). אצלנו המילים מכובדות על ידי המעשים, (המעשים) יוצאים בהתאם למילים. וכן אנחנו מקבלים את הפרס הגדול ביותר, שיש לנו אמת וגם חירות עתיקה ביותר. לכן אל תתאמץ לאלץ בכוח את מי שאינך יכול לאנוס לעשות משהו נגד רצונם. זאת אם אתה זומם מה שייראה לא צודק וזר למידה הטובה, שאותה אנשים טובים מטפחים ללא הרף.

(עה) אלכסנדר, נסער מן המכתב, כיוון להוביל את הצבא לאותם האזורים שנאספו בהם במקום אחד מאה אלף רגלים ועשרים אלף פרשים של האויבים, של אנשי אוקסידרקה ושל אנשי מאלי. כאשר אלה היו מוכנים במערכה להילחם, ירה מישוהו מן המקדונים בעזרת קטפולט קליע (באורך) שלוש רגליים. זה פגע בסמפוס, המצביא שלהם, ועבר דרך ירכיו כך שהוא לא יכול היה להתקדם. (עו) כאשר ראו זאת הברברים נאחזו אימה וברחו כל אחד לעצמו [...] ברחו אל תוך העיר. המקדונים רדפו אחריהם אל העיר הנתונה במצור, מוכנים לכבוש. מיד מעמיד אלכסנדר סולמות ארוכים על החומה ועולה במהירות, הוא עם הקבוצה, ומשתלט על החומה ככוונה לרדת אל תוך העיר. השאר אינם באים אחריו. (עז) כאשר הברברים רואים זאת הם צרים עליו מכל הצדדים, הוא נצמד אל החומה, נלחם בחזרה והורג רבים ופוצע רבים יותר; וכאשר נשלחו קליעים רבים נגדם) נפצע לאונטוס בירך הימנית. אלכסנדר עצמו (נפצע) דרך השריון בחזה, באזור הבטן, וגם בראש הוכה בחזקה. כאשר הוא ספג רעה זו והיה נתון בסכנה הגדולה ביותר, שברו המקדונים את השערים ומיהרו לעזרת המלך והרגו את כל אנשי העיר והרחיקו את פצועיהם אל המחנה. (עה) אבל כאשר לאלכסנדר היה טוב יותר, בשעה שהוא ניהל (שוב) את העניינים כפי שרצה, הוא ציווה שאנשי מאלי וכן האוקסידרקים שנותרו אחרי הקרב, יצייתו למלך משלהם.

אז הוא גער בחכמים שנשבו בעיר, עשרה במספר וושנתנו (קודם לכן) לסמבו המלך את העצה שינהל אתו מלחמה²², כך: 'כי הרי, חכמים הודים, הכרזתם שאתם אויבים לנו [...]'²³ לכן טוב להקשיב למה שאומר²⁴: כל אחד מכם שאשאל, עליו להשיב על

22 Ulrich Wilcken, "Alexander der Große und die indischen Gymnosophisten", *Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch Historische Klasse* (1923), p. 164 (reprinted: idem, *Berliner Akademieschriften zur alten Geschichte und Papyruskunde* (1883-1942), I [Opuscula: Sammelausgaben seltener und bisher nicht selbstständig erschienener wissenschaftlicher Abhandlungen, 2], Leipzig 1970, pp. 174-207)

בפרסומו הראשון. תודתי לדר' אוריה כפיר על שהשיג לי תצלום של המאמר. וילקן הציע להשלים כאן: 'ולכן עליכם למות. >תגובה של חכמי הודו בהתאם לנאמר באיגרת; ולאחר מכן אמר אלכסנדר: < שתקו, וילקן [שם].

23 תיל העדיף למחוק את הנימוק הזה, אך לדעתי יש לקבל את האופי הספרותי של תקציר מן, המדלג והמתמצת לא תמיד באופן עקבי את המצע שלפניו. ראו: *Leben und Taten Alexanders von Makedonien: Der griechische Alexanderroman nach der HS L²*, ed. Helmut van Thiel, Darmstadt 1983, p. 258

כך. [מי שאצווה עליו לשפוט ביניכם,²⁵ אם הוא ישפוט נכון, אותו (בלבר) אעשה משוחרר]²⁶ האחרים ייהרגו'. (עט) אז ביקש העומד בראשם אם מותר שכל אחד מהם יוכל להוסיף נימוק (לתשובתו). אלכסנדר הרשה זאת, כפי ששאל ממנו העומד בראשם.²⁷

גם מתוך הלשון המגומגמת קמעא של התרגום-התקציר ממקור יווני או לטיני משתקף דיוקן ברור. אלכסנדר הוא גיבור עלילה, הוא יוצא בראש כוחותיו ופועל בהחלטיות מתוך סיכון עצמו. באותו האופן הוא ממחר לקרב אינטלקטואלי²⁸ עם חכמי הודו, השבויים בידיו בכל מקרה. לא ברור אם הוא עושה זאת על מנת לנצח אותם גם בתחומם או על מנת להשפיל אותם לפני מותם, מפני שגרמו לקרב הקשה, והדבר נותר לשיפוט הקורא. תנאי התחרות, מי ייהרג ומי יינצל על פי תשובתו, לא תוארו כאן בפירוט, אך ברור שבהתאם לתיאור הקרב רב התהפוכות במקור, כמו המצע שהיה לפני מחבר תקציר מן, אפשר לצפות לתיאור קרב מוחות מאתגר ומענג.²⁹

פפירוס ברלין

סצנות מחייהם ומעלילותיהם של גיבורי יוון המיתולוגיים, ששולבו במידה זו או אחרת גם בשירה האפית הקדומה כדוגמת החיבורים ההומריים, שימשו לא רק חומר גלם לדרמות הגדולות של התקופה הקלסית. הן הפכו בתקופה ההלניסטית לחומר ביד היוצר לשם תרגול

25 יש כנראה להשלים מבחינה הגיונית: מי מכם שנתן את התשובה הגרועה ביותר, הלא טובה (καλός), הוא שיוצא להורג ראשון, ולאחר מכן הבא בתור עד כלות כל החכמים. מאחר שאלכסנדר לא קבע מי ישמש שופט בתחרות, יכול היה כל אחד מן החכמים לקוות להישאר בחיים אם האחרים, כולל השופט, ייתנו תשובות גרועות משלו.

26 כלומר, העומד בראשכם יומת אם ייתן את התשובה הגרועה ביותר, הלא נכונה בעיניי (לדוגמה שכל התשובות היו טובות וכדומה), ואחר כך יומתו גם האחרים. ההשלמה על פי הנאמר בהמשך, בסעיף פג, על פי וילקן (הערה 22) ותיל (הערה 24), וראו: מהדורת תומס (הערה 13) על אתר. תנאי זה הכרחי אם אלכסנדר חפץ במות כולם, כדי שהשופט לא יוכל להציל את כל חבריו בכך שייתן תשובה גרועה מהם.

27 הגהה של principem ל-princeps הופכת את 'העומד בראשם' לנושא במקום אלכסנדר, וכך נשארת אי הבהירות באשר לזהות השופט, ונותר על כנו התנאי המיוחד במשחק האזורי של אלכסנדר. ללא הגהה הציע תיל למחוק את המשפט מן המבוא. ראו: Helmut von Thiel, "Alexanders Gespräch mit den Gymnosophisten", *Hermes* 100 (1972), pp. 354, 358 (הערה 13), עמ' 23-27. נמנעתי מלהחליק את הסגנון הבתראקליטי המקדם את העלילה ביחידות קטנות בשורה של משפטי זיקה: הוא ש-, אותם ש- וכו'. והשוו את מהדורתו של תיל (שם), עמ' 354, 356, 358.

28 יש להדגיש שברוב המקומות האחרים בחיבור המתרגם או המתמצת דילג על תיאורי הקרבות, מעשי הגבורה ופציעותיו של אלכסנדר.

29 למסורת הספרותית של תחרויות חכמה וידע בתרבויות קדומות ראו בספרו של הויזינחה בתרגום לעברית (הערה 9), עמ' 131-143.

כתיבה ספרותית בבתי ספר לרטוריקה בארצות הים התיכון, והתמזגו במסגרת זו עם תחומי יצירה ספרותית אחרים, כגון היסטוריוגרפיה או גאוגרפיה. עד קריסת העולם הרומי והביזנטי יצקו הסופרים שוב ושוב מכלי אל כלי את אותם התכנים, את אותן הסצנות – אם כדוגמאות משכילות, אם כהמחזה של מצבים אנושיים ומוסריים ואם כתרגילים להוכחת וירטואוזיות ספרותית. כך נוסחו טקסטים מחדש פעמים רבות בעיקר במהלך הכשרת העילית הכותבת בעולם ההלניסטי והרומי. דרך מקרה, לרוב בעקבות ממצא ארכיאולוגי, הגיעו לידינו תרגילי כתיבה כאלה או רשימות טיטה שעל פיהן נתן מורה לתלמידו להכין לדוגמה איגרת ספרותית בדויה לסיטואציה מסוימת,³⁰ או רשימות נושאות שעל פיהן היה על תלמידים לחבר חיבורים ספרותיים-מדעיים מסוגים שונים.

מגילת פפירוס אחת המדגימה פרקטיקה זו,³¹ והכוללת חומר גלם ספרותי לשיעורי כתיבה, השתמרה בקרטונאז' של עטיפת מומיה במצרים, והגיעה בסופו של דבר למוזאון המצרי בכרלין (P. 13044 Ro). היא נכתבה בכתיבה בוגרת, כנראה באלכסנדריה או בסביבותיה בסוף המאה השנייה או בתחילת המאה הראשונה לפסה"נ, ונמצאה בכוזיריס (Bousiris, Abu-Sir el-Meleg) שבמצרים.³²

למרות קשיי הפענוח והמשניות כביכול של הטקסטים מבחינה ספרותית,³³ משך הפפירוס את תשומת לבם של חוקרי התרבות של העולם העתיק. מהדירו הראשון, הרמן דילס, התמקד

30 כך אפשר כנראה להסביר את היווצרותו של רומן האיגרות שהיה אחד המקורות העיקריים לרומן אלכסנדר היווני במצרים במאה השלישית לסה"נ. ראו את ההתפתחות במחקר שהוביל Reinhold Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans* (Zetemata 9), München 1954 (הספר יצא לאור במהדורה שנייה, מינכן 1977, אך לא מצאתי מהדורה זו בארץ). בעקבות גילויים של קטעי פפירוס שכללו כמה איגרות ברצף ראו: Alan E. Samuel, "The Earliest Elements in the Alexander Romance", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 35 (1986), pp. 427-429.

31 ראו: Monique van Rossum-Steenbeek, *Greek Reader' Digests? Studies on a Selection of Subliterary Papyri* (Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava. Supplementum, 175), Leiden 1998, p. 138 ובמיוחד: Raffaella Cribiore, *Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt* (American Studies in Papyrology, 36), Atlanta 1996, #380; וכן: Bernard Legras, "L'enseignement de l'histoire dans les écoles grecques d'Égypte (IIIe siècle av. n.è. – VIe siècle de n.è.)", in Bärbel Kramer et al. (eds.), *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses, Berlin 1995*, Stuttgart and Leipzig 1997, pp. 591-593.

32 ראו: Erja Salmenkivi, "Cartonnage Papyri in Context", *Commentationes Humanarum Litterarum: Societas Scientiarum Fennica* 119 (2002), pp. 42-43, כתיבה (הערה 31), לוחות LXVII-LXIX.

33 התוכן כולל בצד א: הדו-שיח בין אלכסנדר מוקדון לבין חכמי הודו (טור א-ו, שו' 9); פנקס רשימות: רשימת מחוקקים (טור ו, שו' 10-12), רשימת ציירים (טור ו, שו' 13 – טור ז, שו' 2), רשימת פסלים של אלים ושל בני אדם (טור ז, שו' 6-9), רשימת אדריכלים (טור ז, שו' 10-19), רשימת מהנדרסים (טור ח, שו' 1-21), רשימת שבעת פלאי תבל (טור ח, שו' 22 – טור ט, שו' 6), רשימת האיים הגדולים (טור ט, שו' 7-20), רשימת ההרים הגבוהים (טור י, שו' 1 – טור יא, שו' 2), רשימת הנהרות הגדולים

ברשימות שבו כצוהר יחיד במינו להשכלה ההלניסטית והסתפק באזכור הטקסט על אלכסנדר.³⁴ רק כמעט דור לאחר מכן זכה גם טקסט זה למהדורה יסודית מאת אולריך וילקן.³⁵ הן ניסוח הטקסט והן מצב השתמרותו הזמינו שורה של הצעות תיקונים מאת ריינהולד מרקלבך.³⁶ ההשוואה שערך גינתר צונץ למקבילות בספרות היוונית פתחה את הדיון באופיין הספרותי של השאלות.³⁷ לבסוף עסק הלמוט פון תיל במהלכו הרטורי של הטקסט, כראוי לשריד של תרגיל רטורי, הצורה שבה הגיע לידינו הנוסח שלפנינו:³⁸

- (טור ט, שו' 3 – טור יב, שו' 4), רשימת המעיינות היפים (טור יב, שו' 5-16), רשימת האגמים (טור יב, שו' 17-21) – רשימה זו קטועה וההמשך חסר (ראו לפרסום ולהמשך הדיון: Hermann Diels, *Laterculi Alexandrini aus einem Papyrus Ptolemäischer Zeit* (Abhandlungen der Berliner Akademie, 1904, 2), Berlin 1904; Friedrich W. Blass, “Literarische Texte mit Ausschluss der christlichen”, *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 3 (1903), p. 492; Bernhard Hebert, “Attische Gelehrsamkeit in einem alexandrinischen Papyrus?”, *Tyche*, 1 (1986), pp. 127-131; ובעזר ב: פרפרזה של שיר על האונס של פרספונה (ראו: *Poetarum Orphicorum fragmenta*, ed. Otto Kern, Berlin 1922, pp. 119-125; וראו לאהרונה: *epicorum Graecorum testimonia et fragmenta*, II, 1-2: *Orphicorum et orphicis similia* (testimonia et fragmenta, ed. Alberto Bernabé (BT), München 2005, pp. 313-314
- 34 דילס (הערה 33), עמ' 3.
- 35 וילקן (הערה 22), עמ' 150-183. הטקסט של מהדורה זו נכלל לאחר מכן באסופה של יקובי (הערה 11), א, ב, עמ' 827-828; א, ב, פירושו, עמ' 542 (קטע F 9 153 FG rHist).
- 36 מרקלבך (הערה 30), עמ' 50-53, 113-118.
- 37 Günther Zuntz, “Zu Alexanders Gespräch mit den Gymnosophisten”, *Hermes*, 87 (1959), pp. 436-440.
- 38 תיל (הערה 27), עמ' 343-358; לסיכום הדברים ראו: תיל (הערה 24), עמ' 242-247.

אלכסנדר מוקדון וחכמי הודו, על פי פפירוס ברלין, המוזאון המצרי P. 13044 Ro, טורים ב'ו, עם תרגום לעברית:³⁹

[...] <Τῶν δὲ Γυμνοσοφιστῶν τοὺς μάλιστα τὸν Σάββαν ἀναπέσαντας ἀποστῆναι καὶ κακὰ πλείστα τοῖς Μακεδόσι παρασχόντας λαβῶν δέκα, δεινούς δοκοῦντας εἶναι περὶ τὰς ἀποκρίσεις καὶ βραχυλόγους, ἐρωτήματα προῦθηκεν αὐτοῖς ἄπορα, φήσας ἀποκτενεῖν τὸν μὴ ὀρθῶς ἀποκρινάμενον.>⁴²
| “[ὄν δ’ ἄν]⁴³ ἐγὼ προστάξω κρίνειν, οὗτος ὁ μὲν ἔσται βραβευτής (καὶ ἐὰν εὖ δόξῃ κεκρικέναι, οὗτος ζῶν ἀφεθήσεται μόνος)”⁴⁴ ἠρώτησεν οὗ[ν] εἷς τῶν γυμνοσοφιστῶν, [εἰ]⁴⁵ καὶ τὴν αἰτίαν προστιθῶσιν. δοθέντος δὲ τούτου

הוא (=אלכסנדר) תפס עשרה מן החכמים העירומים, אלו ששידלו ביותר את סאבאס למרוד בו וגרמו רעות רבות למקדונים, ושהיו מפורסמים בתשובותיהם המחודדות והקצרות, (ו)שם לפנייהם שאלות בלתי פתירות, והודיע להם שיהרוג את מי שלא ישיב תשובה נכונה. 'לאחד מכם אתן לשפוט בעניין זה, הוא יהיה השופט שלכם (ואם יענה נכון, הוא לברדו יצא חי)'. אחד החכמים העירומים⁴⁰ שאל אם מותר להוסיף הנמקה לתשובתם. בהסכימו לכך

- 39 הצגת הטקסט מתוך נורמליזציה לכתוב אטי על פי מהדורת וילקן (הערה 22) וכן נעזרתי בהערות לנוסח מאת מרקלברך (הערה 30), צונץ (הערה 37) ותיל (הערה 27). אות מודגשת מציינת קריאה ודאית; אות רגילה – קריאה מסופקת; אות עם קו מחיקה – תיקון על פי המסומן בכתב-היד; אות בסוגריים מרובעים – השלמה של פגיעה בטקסט מטעם המהדיר; אות בסוגריים זוויתיים – הצעת השלמה של חיסרון בטקסט מטעם המהדיר; אות בסוגריים עגולים – הצעה למחיקה מטעם המהדיר. השלמת הפתיחה על פי פלוטרכוס, חיי אלכסנדר 64 (ראו: הערה 42).
- 40 פלוטרכוס כינה אותו *πρᾶξυτερος*, זקן (החבורה), ומחבר התקציר ממך כינה אותו כנראה *princeps*, העומד בראש, מנהיג. לעומת שני מקורות אלה, המשקפים תפיסה היררכית מקובלת, בולט הניסוח שלפנינו כאן. והשוו גם את המסורת על דנדימיס (רומן אלכסנדר ג, 6), שכונה אצל פלוטרכוס *ἡγεύμενος* ואצל קלמנס מאלכסנדריה *ἄρχων*, ראש (וראשון של חכמי הודו).
- 41 מן העמוד הראשון שנתר בפפירוס שרדו כמה שורות המתייחסות לאלכסנדר, ועל כן אפשר להניח שלדורשיה בין אלכסנדר לחכמי הודו הייתה גם בהעתקה זו הקדמה שהובילה אל הסצנה, ושהבהירה את יחסי הכוחות בין השואל לנשאלים. אך אין כל ביטחון בכך, וייתכן שלעומת המסורת אצל פלוטרכוס, קלמנס מאלכסנדריה, ובתקציר ממך, סצנת הדורשיה הועתקה גם ללא פתיחה בהקשר של המלחמה עם בני מאל. והשוו את ההקשר ברומן אלכסנדר ג, 6, ששם חכמי הודו אינם שבויי מלחמה אלא כל המפגש מוצג כאחת האפיוזות הרבות במסעותיו של אלכסנדר.
- 42 השלמה על פי פלוטרכוס, חיי אלכסנדר 64 *Plutarchi vitae parallelae*, II, 2, eds. Konrat Ziegler 64 *and Hans Gärtner [BT]*, Stuttgart and Leipzig 1994, p. 87 (הערה 11, עמ' 465)
- 43 הצעת השלמה מאת וילקן (הערה 22), וכן בהמשך, אלא צוין אחרת.
- 44 לדעת תיל זו תוספת משנית של מעתיק שזיהה את המוטיב של בחינת החכמה אך לא הבין את סיומ הסיפור כאן.
- 45 בפפירוס הן מחמת היווצריותם, הצעת התיקון מאת וילקן.

- (1) τὸν πρῶτον ἠρῆτησεν, πότερον αὐτῷ δοκοῦσιν οἱ ζῶντες [εἴ] ἢ οἱ τεθνηκότες εἶναι πλείους τὸν ἄριθμ[όν] (ἢ τοῦναντίον).⁴⁶ τὸν δ' εἶπεν τοὺς ζῶν[τας]. “[ο]ὐ δίκαιον γὰρ” ἔφη “τῶ[ν] (οὐκ) ὄντων τοὺς [οὐκ]⁴⁷ ὄντας [εἶ]ναι π[λ]είους”.
- (2) μετὰ δὲ τοῦτον ἠρώτα [τ]ὸν ἐχ[ό]μενον, πότερα <τὴν γῆν νομίζει⁴⁸ πλείονα⁴⁹ θηρία τρέφειν ἢ τὴν θάλασσαν. τὸν δ' εἶπεν>⁵⁰ τῆ[ν] γῆν· καὶ γὰρ αὐτὴν τὴν θάλασσαν ἐπὶ τῆς γῆς εἶναι.
- (3) τὸν τρίτον ἦρετο, τί πανουργότατον αὐτῷ δοκεῖ εἶναι ζῶον. τὸν δ' εἶπεν· “ὁ μὴ γινώσκει μηδεὶς ἀνθρώπων”.
- (4) τὸν δὲ τέταρτον ἠρώτα Σαβειλῶ⁵³ ἢ [γ]οῦμ[εν]ον αὐτῶν εἰς [τ]ί [σ]υνεβούλευσεν μάχεσθαι πρὸς αὐτόν. τὸν [δ]εἰ[π]εῖν· “ὅπως ἂν αὐ[τῷ] συμβαίῃ⁵⁴ καλῶς ζῆν ἢ καλῶς ἀποθανεῖν.”⁵⁵

- (א) הוא שאל את הראשון אם לפי דעתו מספרם של החיים גדול יותר או מספרם של המתים. וזה ענה שהחיים, 'כי לא ייתכן שאלה שאינם רבים מאלה שישנם'.
- (ב) הוא שאל את הבא אחריו אם והארץ או אם הים אמורים לפרנס חיות רבות יותר. וזה ענה שהארץ, כי הים עצמו נמצא על פני הארץ.
- (ג) הוא שאל את השלישי מהי לדעתו החיה הערמומית ביותר. וזה ענה: 'זו' שהאדם אינו מכיר'.
- (ד) הוא שאל את הרביעי, את מנהיגם סביילו,⁵¹ למה הוא יעץ⁵² לצאת למלחמה נגדו. וזה ענה: 'על מנת שיהיה נכון לגביו "בכבוד לחיות או בכבוד למות".'

46 מרקלבך ותיל הציעו למחוק מילים אלה. ראו: תיל (הערה 27), עמ' 355, 358.

47 הצעת ההעברה של התיבה οὐκ מאת תיל (שם), עמ' 355.

48 אפשרית גם השלמה אחרת בעלת אותה משמעות: δοκεῖ. ראו: צונגן (הערה 37), עמ' 436.

49 או המילה μειζονα בעלת אותה המשמעות. ראו: שם.

50 הצעת ההשלמה של השמטה בגלל הדומות מאת צונגן (שם), עמ' 436. וילקן הציע γῆ εἶναι ζῶον. θάλασσα. Τὸν δ' εἶπεν

51 הכוונה למלך של עם המאלים, סמבוס. לשם ביוונית, Σάμβος, ראו: אריאנוס, אנבסיס 1, טז, 3 (מהדורת רובסון [הערה 11], עמ' 150-151); דיודורוס סיקולוס, ביבליותקה היסטוריה יו, קב, 6 (*Diodorus of Sicily, with an English translation*, ed. C. Bradford Welles [LCL], VIII, London 1963, pp. 413-414); לשם בלטינית, Sambus, ראו למשל: התקציר ממץ, סי' עה (מהדורת תומס [הערה 13], עמ' 25); קוינטוס קורטיוס רופוס, תולדות אלכסנדר הגדול, ט, ח, 13 (*Q. Curtius Rufus, Historiae*), ed. Carlo M. Lucarini [BT], Berlin 2009, p. 323. וראו: Waldemar Heckel, *Who's Who in the Age of Alexander the Great: Prosopography of Alexander's Empire*, Malden, MA, 2006, pp. 243-244, 338. השיבוש הגרפי הפשוט מ-ΣΑΜΒΟΣ ל-ΣΑΛΒΟΣ, כלומר כתיבת צורת Λ אחת במקום שתיים כמו באות M, היה כנראה תחילת התהליך המעיד על ריחוק מה של מעתיק הפפירוס מן המסגרת הסיפורית של הדו-שיח במסורות על אלכסנדר מוקדון. לרשימה מלאה יותר של גרסאות השם ראו: וילקן (הערה 22), עמ' 168. לפיכך יש לגרוס בנוסח משוחזר של המצע לפני שלב ההעתקה שבפפירוס ברלין:

הוא שאל את הרביעי, למה הוא יעץ למנהיגם סמבוס לצאת למלחמה נגדו, כלומר נגד אלכסנדר.

52 בתקציר ממץ וכן בנוסח של הסיפור באוסף אנקדוטות ביונטי שההדיר בואסונר — ברבים, בהתאם להופעתם של חכמי הורו כקבוצה, ונראה שיש להעדיף גרסה זו על הנוסח שבפפירוס. ראו: *Anecdota Graeca, e codicibus regiis descripsit, annotatione illustravit*, I, ed. Jean François Boissonade, Paris 1829, p. 145

(5) τὸν πέμπτον ἐκέλευεν λέγειν, πότερον ἡμέτερα⁵⁶ πρότερον γέγονεν ἢ νύξ, τοῦτον δ' ἀποκριθῆναι⁵⁷ “νυκτὶ μιᾷ. πρότερον ἡμέρα”.⁵⁸ διαπορουμένου δὲ τοῦ Ἀλεξάνδρου περὶ τοῦ[των]⁵⁹ νοήσαντα τὸν Ἰνδὸν εἰπεῖν ὅτι “τοῖς ἀπόροις τῶν ἐρωτημάτων ἀπόρους εἶναι καὶ τὰς ἀποκρίσεις συμβαίνει”.

(6) τὸν ἕκτον ἠρώτα, τί ποιῶν ἂν τις ὑπὸ ἀνθρώπων ἀγαπῶτο μάλιστα. τὸν δὲ εἰπεῖν· “[ei]⁶⁰ κ[ρ]άτιστος ὢν μηθεν[ι]⁶¹ φο[β]ερὸς εἶη.”

(7) τ[ὸν] δὲ ἕβδομον ἠρώτα, τί | ποιῶν ἂν τις γέν[οιτο] θεός. τὸν δ' εἰπεῖν· “ὁ μὴ] δυνατὸν ἐστὶν ἄνθ[ρω]πον ποιησαιεῖν⁶², εἰ π[οι]ησαιεῖν τις”.

(8) τὸν ὄγδ[οο]ν ἠρώτα, πότερον ἰσ[χυ]ρότ[ερ]ον⁶³ ἐστὶν, θάνατος ἢ ζωή. τὸν [δὲ ἀ]ποκ[ρι]θῆναι τὴν ζωήν· τὴν μὲ[ν]⁶⁴ γὰρ ἐξ οὐκ ὄν[τ]ων ὄντας ποιεῖν, τὸ[ν] δ[ὲ] θάνατον ἐξ ὄντων [οὐκ] ὄντας.

(9) τὸν ἔσχατον ἐκέλευε λέγειν, <μέχρι τίνας ἀνθρώπων >αλώ[ς] ἔχει ζῆν – <“μέχρι οὗ μὴ νομίζει τὸ τεθνά>ναι <τοῦ ζῆν ἄμεινον”.>⁶⁵

(ה) הוא שאל את החמישי מה נוצר קודם, היום או הלילה. וזה ענה: 'היום קודם, בלילה אחר'. כאשר ראה ההודי שאלכסנדר תמה על כך, הוא אמר: 'גם התשובות על שאלות בלתי פתירות הן בהכרח בלתי פתירות'.

(ו) הוא שאל את השישי מה יש לעשות כדי לזכות לאהבתם המרבית של בני האדם. וזה ענה: 'אם עליו להיות החזק ביותר, עליו לא להטיל אימה על אף אחד'. (ז) הוא שאל את השביעי מה על האדם לעשות על מנת להפוך לאלוהים. וזה ענה: 'הוא צריך לעשות מה שבלתי אפשרי לבן האדם'.

(ח) הוא שאל את השמיני אם המוות חזק יותר או החיים. וזה ענה שהחיים, כי החיים עושים ממה שאיננו את מה שקיים; אך המוות עושה ממה שקיים את מה שאיננו. (ט) הוא דרש מן האחרון לומר (כמה זמן טוב לאדם לחיות. וזה ענה: 'כל עוד שהוא אינו מעדיף את המוות על החיים'.

53 כך גם שוברט: *Papyri graecae berolinenses*, ed. Wilhelm Schubart (Tabulae in usum scholarum, 2), Bonn 1911.

54 וילקן שקל להשלים אחרי התיבה ἢ כמו בהמשך.
55 השחזור של מרקלבך, ζῆν κακῶς ἢ αὐτὸν βουλόμενος ἀποθανεῖν καλῶς – כלומר שהוא ירצה בכבוד למות יותר מאשר לחיות בקלון – מבטא את אותו הרעיון, אך הוא רחוק מאוד מן הממצא הטקסטואלי שלפנינו. ראו: מרקלבך (הערה 30), עמ' 113.

56 בפפירוס תיקן המעתיק את טעותו ἡμετερα ל-ἡμερα.
57 וילקן הציע להשלים כאן γεγονέναι γὰρ τὴν νόκτα.
58 וילקן הציע לגרוס ἡμέρας.
59 הצעת השלמה מאת וילקן.
60 בפפירוס η, וראו לעיל, הערה 45.

61 האות נרמזת על ידי קו ליגטורה. והשוו את הנוסח המקביל אצל בואסונד (הערה 52).
62 בפפירוס ποιησαι תוקן מעל השורה ל-ποιεῖν.
63 בפפירוס ἰσ[χυ]ροτατον, הצעת התיקון מאת וילקן.
64 בפפירוס μεν, הצעת התיקון מאת וילקן.
65 להשלמה המוצעת כאן על פי המקבילה מתוך פלוטרכוס / קלמנטיוס מאלכסנדריה: ראו: תיל (הערה 27), עמ' 355. <Τὸν: לעומת זאת וילקן קרא: [ζῆν.] | [αλώ[ς] ἔχει] | [χρόνον ἂν] | [τινὰ] > δ' εἰ[πε]ῖν ἕως[?] ἂν | [.] ὑπολά[β]η[ν].] ὄντα [..] | κρ., εἶναι[.] ετερο[.] ται [...]

(10) [λοιποῦ] δ' ὄντος ἐ[νὸς τοῦ μέλλον]τος⁶⁶ κρίνειν τὰς ἀ[ποκρι]σεις ἠρώτησε τοῦτ[ον], τίς αὐτῶν δοκεῖ κάκι[ι]στ[α]⁶⁷ ἀποκεκρίσθαι, καὶ “ὄπω[ς μὴ δόξη]ς” ἔφη “[ἀ]μελεῖ[ν χαριζό]μενος”. τὸν δ[ὲ μὴ βουλό]μενον | [δι]’ αὐτοῦ μηθ[έ]να ἀπο[λέσθαι εἶπ] εἶν τὸν ἔ[τερον ἀε]⁶⁸ θατέρου [χεῖρον ἀ]ποκεκρί[σ]θ[αι].⁶⁹ “τοιγ[αροῦν]” ἔφη “πάντες ἀποθανεῖσθε, σὺ δὲ πρῶτος τοιαῦτα κρίνων”. Τ[ὸν] δ' εἰπεῖν· “ἀλλὰ μὴν, Α[λ]έξανδ[ρ]ε, οὐ βασι[λικόν ἐστι] [ψευδ]εσθαι]. ἔφης γὰρ <ἀποκτενεῖν> τ<ὸν ἀποκρινάμενον μὴ ὀρθῶς. ῥύ>[ετα]⁷⁰ γὰρ ἡμᾶς ὁ λόγος. τό γε [μῆ]⁷¹ ἀδίκως ἀποκτείνειν οὐχ ἡμῖν⁷² ἐστὶν ἀλλ[ἀ]⁷³ σοὶ φυλακτέον”.

τὸν δὲ Α[λ]έξανδρον ἀκούσαντ[α] κρίναι σοφ[ο]ῦς εἶ[ν]αι τοὺς ἄνδρ[α]ς [καὶ]⁷⁴ προστάξαι δόντας [ἰ]ματισμὸν ἀφεῖναι πάντα.

(י) עתה נותר רק האחד שעליו היה לשפוט את התשובות, ו(אלכסנדר) שאל אותו מי ענה באופן הגרוע ביותר. הוא אמר: 'אך אל תאמין שאתן לך לחמוק אם תשפוט לפי חסדך'. וזה לא רצה שאחד מהם ימות בגללו וענה (שכל) אחד ענה באופן גרוע יותר מרעהו (קודמו). ו(אלכסנדר) אמר: 'ובכן כולכם תמותו ואתה לפי שיפוטך ראשון'. אך זה ענה: 'אך לא כן, אלכסנדר! אין זו דרך המלכים להפר את מילתם. אתה הכרזת ושתהרוג רק את מי שאינו עונה נכון'. ותנאי זה עומד לנו כמגן. מכך שתהרוג אותנו שלא בצדק לא אנחנו חייבים להיזהר אלא אתה!'

מיד קבע אלכסנדר שהאנשים האלה חכמים באמת. הוא ציווה לתת לכולם בגדים ולשחרר אותם.

סגנונו של הדו־שיח מוזר. וילקן, המהדיר הראשון, כבר תמה על החילופים התדירים בין דיבור ישיר לדיבור עקיף.⁷⁵ אפשר שתופעה זו נבעה מהפיכה חלקית של דיווח על השיחה בצורה עקיפה באיגרת בדויה 'מאת' אלכסנדר⁷⁶ לסצנה דרמטית עצמאית, שבה הדיבור הישיר טבעי יותר. אם כן, המשכתב לגרסה שלפנינו לא השלים את מלאכתו והותיר חלק מאופיו של הדיווח על דו־שיח על כנו. לעומת זאת הציע תיל לראות בחילופי הדיבור הישיר והעקיף

66 צונץ הציע להשלים בהתאם לגרסה שבתקציר ממץ, שיש ראש להכמי הודו, והוא זה שיצטרך לשפוט: ταχθέντος — הממונה. ראו: צונץ (הערה 37), עמ' 437-438.

67 בפירוט κακι[ι]στον, הצעת התיקון מאת וילקן.

68 הצעת ההשלמה ל-ἀεὶ מאת וילמוביץ אצל וילקן.

69 וילקן הציע להשלים Ἀλέξανδρος δ' εἶπεν

70 וילקן השלים את השלמת השורה וחצי שער סוף הכתוב בטור: ῥύ | [ἔ]δ[ω]κ[ε]ν [τ]ῶν [π]ρ[ο]σ[τ]ῆ[ρ]ων [τ]ῶν [ἀ]ξ[ί]ων [κ]τλ

71 בפירוט ἡμῖν, הצעת התיקון מאת וילקן.

72 בפירוט ἡμῖν, הצעת התיקון מאת וילקן, ראו לעיל הערה 45.

73 בפירוט ἄλλο, הצעת התיקון מאת וילקן.

74 הצעת השלמה מאת וילקן.

75 וילקן (הערה 22), עמ' 163.

76 ראו לתופעה זו בעיקר מחקרו של מרקלבך על תרומתן של האיגרות להתהוות החיבור, תרתי משמע,

המכונה 'רומן אלכסנדר': מרקלבך (הערה 30), עמ' 50-53, 113-118.

בחירה סגנונית מודעת. זו נועדה להדגיש מבנה כיאסטי הממקד את הקורא באזכור המפורש של השאלות ללא מוצא, כלומר הבלתי פתירות – בשאלה החמישית – בנושא המרכזי של סדרת השאלות.⁷⁷

גם הסיטואציה של חידות הצוואר במקור שלפנינו טעונה הבהרה. על פי המקורות ההיסטוריוגרפיים העוקבים אחר עלילות אלכסנדר, כגון הביוגרפיה מאת פלוטרכוס או תקציר מץ, אלכסנדר שש לאחר קרב קשה על כיבוש עיר לקרב הכרעה עם החכמים שעמדו מאחורי ההתנגדות לשלטונו. הריגתם כשלעצמה – כפי שכבר הובהר לו לכל המאוחר באיגרת שנזכרה בסיפור המסגרת – לא תשבור את רוחם; עליו לנצח אותם גם בזירתם. חכמי הודו היו ידועים כמשיבים 'תשובות מחודדות וקצרות', ולפיכך היה עליו מצד אחד להתנות את החנינה לאויביו המזוהים של המנצח במתן תשובה הולמת, ומצד אחר לשאול שאלות שאין להשיב עליהן תשובות קצרות.

חידות הצוואר כאן אינן מבוססות על דיבור מוצפן בלשון ציורית, מטונימית או מטפורית, המאפיינת את האניגמה.⁷⁸ וכך הגדיר אריסטו בהרצאתו על הפואטיקה את החידה לעומת שימוש בדיבור רגיל: "מהותה של החידה היא לצרף מילים שאינן מתחברות (לפי פשוטן) זו לזו ולציין בכך בכל זאת משהו בר קיימא. לא ניתן להשיג זאת בצירוף כל מיני מילים, (אלא) אם הן מטפורות, כגון 'ראיתי איש שבאש ריתך כלי מתכת על גבו של איש' וכיוצא בו".⁷⁹ שאלות ההכשלה של אלכסנדר קרובות יותר לחידת הספינקס המפורסמת: מה הולך בבוקר על ארבע, בצהריים על שתיים ובערב על שלושה?⁸⁰ בחידה זו קיים ההיבט האחר של משחקי החידות של היוונים, הגריפוס (γρίφος), הרשת, הנטוויית משורה של פרטים לא מובנים ומן הקשרים

77 כדי להבהיר את הנקודה ראו לדוגמה את פתיחתו של אלכסנדר בדיבור ישיר כאמצעי רטורי הולם מבחינת המספר לפתיחת סצנה דרמטית ואת תגובתו של החכם ההודי בדיבור עקיף; אלכסנדר ממשיך בשאלה הראשונה בדיבור עקיף, ואילו החכם ההודי עובר במהלך תשובתו לדיבור ישיר. וכך מתחלפים אופני ייצוג הדיבור במהלך הדו-שיח עד שלבסוף, אחרי סבב מסכם בדיבור ישיר, אלכסנדר מסיים בדיבור עקיף המתאים לסיום תיאור הסצנה. ראו בפירוט: תיל (הערה 27), עמ' 343-344.

78 αἴνιον, נגזר מ-αἴνος, הדומה למונח משל בעברית, השוו: דב' כח 37 בתרגום השבעים.

79 אריסטו, פואטיקה כב (1458a). ראו: אריסטו, על אומנות הפיוט, תרגם מרדכי הק, [תל אביב] (תשכ"ד), עמ' 144-145; והשוו: אריסטו, פואטיקה (תרגם יואב רינון) (ספרי מופת פילוסופיים, נד), ירושלים תשס"ג, עמ' 46. אריסטו הביא חידה זו על שימוש בכוסות רוח ממתכת כדוגמה לשימוש שקול במטפורות, גם ברטוריקה ג (1405a34-b3). למקור החידה ראו: Donald W. Lucas, *Aristotle, Poetics: Introduction, Commentary and Appendixes*, Oxford 1972, p. 209. להערפה של היסוד המטפורי בחידות בשירת ימי הביניים העברית ראו לדוגמה: טובה רוזן, "לנסות בחידות": עיון בחידה העברית בימי הביניים, *הספרות*, 30/31 (1981), עמ' 168-183.

80 ראו: אפולודורוס, *ביבליותקה*, ג, ה, 8, Apollodorus, *The Library: With an English Translation*, (ed. James George Frazer (LCL), Cambridge MA. and London 1921, pp. 346-349. לרקע של חידה זו ולניסוחיה ראו: Walter Porzig, "Das Rätsel der Sphinx", *Lexis* 3 (1953), pp. 236-239.

שביניהם עד לפתרון ה'משוואה', או ממשחקי מילים ברמת הפרוזודיה כמו הפלינדרום.⁸¹ אך אם מדייקים בקריאת האפיון של השאלות בטקסט עצמו, אלכסנדר הציב כאן קבוצה של אתגרים אינטלקטואליים לשוניים מסוג האפורייה (ἀπορία). אמירה מסוג אפורייה או שאלה על אודותיה חושפת פרדוקס גלום במושגים ובקשרים המקובלים שביניהם; אפורייה עשויה לסיים דיון פילוסופי סוקרטי באופיו, המוביל למודעות לאי הידיעה, או לפתוח דיון אריסטוטלי באופיו בכירור קטגוריות להבחנה, קשרים לוגיים או תקפות ההיקשים.⁸² אך במקרה שלפנינו, במסגרת העלילתית של חידות צוואר, אי אפשר לקבל כתשובות הכרה מתפלספת באי ידיעה או דיון פילוסופי ארוך. מאחר שנדרשות כאן תשובות קצרות ושנונות, והרמה גוברת על הלמידה הפילוסופית, יש להציב כללי משחק ברורים. אבל לשון הפסקה הפותחת רחוקה מלהיות ברורה, וייתכן שהמנסחים השונים של האפיוזורה ביקשו שדברי אלכסנדר לא יהיו חדים, כדי להגביר את המתח. הנוסחים השונים של הסיפור מציגים תניות שונות, או מאפשרים – כמו בטקסט שלפנינו – כמה קריאות. כדי להבהיר את כללי המשחק אסכמם, מתוך התחשבות גם בתוצאות, כדלקמן:⁸³

התנאי הראשון: כל אחד מן החכמים חייב לענות על השאלה, ואם לא כן – ייהרג;
התנאי השני: אחד מתוך קבוצת החכמים ימונה לשופט, והוא יכריע מי נתן את התשובה הטובה פחות (וזה יוצא להורג, וכן הבא בתור), עד שייותר רק הוא, אם התמיד לענות נכון לדעת אלכסנדר. אם תשובתו תהיה לא נכונה, יוצאו כולם להורג.

המורכבות של התנאי השני והניסוח השונה של הפרת התנאים, שמוביל לביטול חידת הצוואר בסופו של דבר, מעידים על כמה ניסיונות של ניסוח בשלבי המסירה של הסיפור. עלינו להניח שבטקסט המקורי נוסחו התנאים בצורה הפשוטה ביותר: מי שלא יענה או מי שיענה לא טוב – ייהרג. בתנאי יסודי זה טמונה הבעיה הבסיסית המובילה לאפורייה העלילתית וההגייונית כאחת: אי היכולת להכריע היא התפיסה התרבותית היוונית, בדומה לביטוי לתכונת ה-καλοκάγαθία (היופי והטוב), שנכון הוא טוב, וטוב הוא נכון, ואם בכל זאת קיימת הבחנה לשונית מלכתחילה, היא מיטשטשת בניסוח השלילי: מה היא תשובה גרועה – היעדר תשובה? תשובה לא טובה? תשובה לא נכונה? בהתאם לכך שאל אלכסנדר את כל שאלותיו כאפוריות, כדי להביא את חכמי הודו להודות בכך שאין להם תשובה, או שהתשובה ארוכה ומפותלת כך שלכאורה היא אינה טובה, או שאלכסנדר יוכל להכריז עליה כלא נכונה. על מנת להגביר את

81 לתיאור יסודות העיסוק בחידה ובעיקר לתיאור פרישת סוגותיה ראו עדיין: Konrad Ohlert, *Rätsel und Rätselspiele der alten Griechen*², Berlin 1912 (reprint Hildesheim 1979)

82 השוו את ה'אורגנון' שנערך מתוך כתבי אריסטו: הקטגוריות, המליצה (תקפותם של משפטים), האנליטיקה המוקדמת (תקפותם של היקשים לוגיים), האנליטיקה המאוחרת (כירור האקסיומות), דיאלקטיקה, ההטעיה (כשלים לוגיים).

83 כמעט כל מי שעסק בטקסט ניסה לסכם גם את הבנתו את התנאים האלה, לדיון בטקסט לעומת הבנות אלה ראו בעיקר: תיל (הערה 27), עמ' 345-352.

ההשפלה במשחק הוסיף אלכסנדר את דמות שופט המשנה, שעליו מוטלת המשימה להסגיר את חבריו אחד אחד להוצאה להורג, או להודות בכישלון של החכמים כקולקטיב. תשובתו של השופט היא גורלית ביותר בעבורו, והוא הופך בעל כורחו למעין מנהיג של הקבוצה. בדרמה טובה לא רק התוצאה חשובה אלא גם הדרך אליה, ועל כן אבחן אחת לאחת את השאלות ואת התשובות עליהן.

מפגש אלים למפגש עולמות: עיון בשאלות ובתשובות

(א) שאלתו הראשונה של אלכסנדר, 'אם [...] מספרם של החיים גדול יותר או מספרם של המתים', חתרה כנראה להכשיל את החכם ההודי בתחום תפיסת החיים והמוות: על פי תפיסת גלגול הנשמות שאלת מספרם של החיים או המתים אינה רלוונטית, שהרי להוציא יחידי סגולה הזוכים לחרוג מן הגלגול, כל הנשמות נותרות במעגל החיים הנצחי. לעומת זאת, על פי התפיסה היוונית, חיים נוצרים ונשמות המתים ממשיכות להתקיים אחרי המוות בשאול (Hades). שאלה מסוג זה הייתה ידועה בקרב מלומדים יוונים כשאלת אפורייה שקשה לצאת ממנה. שאלה דומה הופנתה לאַנְכֶרְסִיס, חכם ממוצא סקיתי מן המאה השישית לפס"נ:⁸⁴

Ἀνάχαρσις ἐρωτηθεὶς πότεροι πλείους εἰσὶν, οἱ
ζῶντες ἢ οἱ νεκροί, ἔφη: “τοὺς οὖν πλείονας τοῦ
τίθης”.⁸⁵

כאשר נשאל אַנְכֶרְסִיס מי משניהם יותר,
החיים או המתים, אמר: 'לאן אתה תשים את
יורדי הים?'

אותו חכם סקיתי, מן האזור היבשתי שמצפון-מזרח ליוון, למד כנראה לראשונה במהלך שהייתו אצל היוונים על האפשרות לעזוב את הקרקע המוצקה ולהפליג בים בספינה. אי הבנתו הקיומית באשר לחציית הימים בספינות אפשרה לו להיחלץ מן הרשת, הגריפוס, שאליה נקלע. כפי שקשה להגדיר את יורדי הים בין הקטגוריות של חיות היבשה ושל חיות הים, כך חוצצות רק דפנות העץ של הספינה בין יורדי הים למוות, כלומר בעיני איש יבשת אירופה היו היוונים שחצו את הים באניותיהם בסכנת מוות כה מיידית, עד שקשה להגדירם כבטחה חיים. מסורת מעין זו על מפגש בין תרבויות, מסורת שבה סקיתי תוהה על מוסכמות התרבות היוונית, יכלה לשמש מופת לניסוח השאלה הראשונה של אלכסנדר.

84 ראו לתרמיתו ומקבץ מסורות על אודותיו: דיוגנס לארטיוס, חיהים ורעותיהם של פילוסופים מפורסמים א, 8 (Diogenes Laertius, *Lives of eminent philosophers, with an English translation* (LCL), ed. R. D. Hicks, London 1931, p. 104-111. Jan Fredrik Kindstrand, *Anacharsis: The Legend and the Apophthegmata* (Studia Graeca Upsaliensis, 16), Stockholm 1981

85 Leo Sternbach, "De Gnomologio Vaticano inedito", *Wiener Studien*, 10 (1888), p. 25, #130 (reprinted: idem [ed.], *Gnomologium Vaticanum e Codice Vaticano Graeco 743* [Texte und Kommentare 2], Berlin 1963, p. 57.

בשאלה של אלכסנדר משתקפת מודעות בסיסית להבדלים בין התרבות היוונית לתרבות ההודית, וכאמור נראה שהייתה בה כוונת זדון, שנועדה להכשיל את הנשאל על יסוד הברל כזה. מנגד תשובתו של החכם ההודי נוסחה על סמך הכרה אינטימית של תפיסת העולם הגלומה בשפה היוונית: במקום להתמקד בהשוואת מספר החיים למספר המתים, הסב במפתיע את המוקד אל פועל העזר εἶναι – השוו to be באנגלית – להיות. אם החיים הם אלה שקיימים, והמתים – אלה שאינם, לא יכול מספרם של הלא-קיימים להיות גדול ממספר הקיימים. זוהי תשובה יוונית במלוא מובן המילה, כי הרי רק ביוונית פועל העזר להיות משמעו גם להתקיים.⁸⁶ כדי לפסול תשובה זו או להציב תשובה גרועה פחות יש לפתור את הבעיות האונטולוגיות שבשימוש במילה εἶμι בשפה היוונית, ולשם כך דרוש מאמץ של דיון פילוסופי לגילוי ההיבטים השונים של המילה, שלא לדבר על פתרונות הגותיים מקוריים.⁸⁷ מבחינת מפגש בין תרבויות – או כשעשוע אינטלקטואלי-רטורי במסגרת הספרות ההלניסטית – החכם ההודי החזיר את השאלה של אלכסנדר למגרש 'משחק הלשון' (מונח שטבע לודוויג ויטגנשטיין)⁸⁸ היווני. בצל איום המוות הוכיח ההודי שהמצביא החזק, שעשה את כל הדרך מיוון להודו במסעו לכבוש את העולם, נותר ככול בתפיסת העולם של הלשון היוונית – ובכך נגע בסוגיית יסוד בספרות אלכסנדר מן התקופה ההלניסטית.

(ב) נוסח השאלה השנייה בפפירוס נפגע על ידי דילוג מחמת הדומות (homoioteleuton): המעתיק דילג מ-εἶναι γὰρ (הארץ) הראשון אל εἶναι γὰρ (הארץ) השני. ההשלמה שהציע צונץ היא כמעט ודאית לאור מקבילה בחיבור יווני מן השליש הראשון של המאה השלישית לסה"נ, הביוגרפיה של הפילוסוף אפולוניוס מטיאנה מאת פילוסטרטוס (מאתונה). אפולוניוס עשה שני מסעות גדולים בחייו, האחד למזרח, להודו, בעקבות אלכסנדר, והאחר למערב ספרד ומשם בחזרה דרך צפון אפריקה ומצרים. הן בהודו והן באפריקה הוא פגש חכמים עירומים שייצגו תרבויות שונות מן התרבות ההגמונית ההלניסטית-הרומית שבארצות הים התיכון. במסגרת תיאור משתה שהתקיים בו מפגש בין-תרבותי של הפילוסוף היווני עם חכמי הודו הוצגה בתחרות חכמה שאלה דומה לזו של אלכסנדר:

86 ראו: צונץ (הערה 37), עמ' 438.

87 השוו את ההבחנה בין המשמעויות של 'להיות' כציון ל-existence (קיום), ל-identity (זהות) או ל-copula (יצירת זיקה) אצל אפלטון, סופיסטן 237a-263e (כתבי אפלטון, תרגום יוסף ליבס, ירושלים ותל אביב תשכ"ט, ג, עמ' 212-279).

88 ראו לסוגיה זו, שעל פיה האמירה הפילוסופית תלויה במערך התרבותי-לשוני של שפה מסוימת כפי שהוא מתבטא ב'משחק הלשון': לודוויג ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות, תרגמה מגרמנית והקדימה מבוא עדנה אולמן-מרגלית (ספרי מופת פילוסופיים, מז), ירושלים תשנ"ה, במיוחד עמ' 39 (סי' 7), ודוגמה של בחינה של משחק לשון, שם, עמ' 65-66 (סי' 66). והקורא העברי יכיר בנקל בשונות של אותו 'משחק לשון' בגרמנית של ויטגנשטיין לעומת מהלך מקביל בעברית.

Ἐπαινεσάντων δὲ τῶν ἄλλων λαμπρᾷ τῇ φωνῇ τὰ εἰρημμένα, πάλιν ὁ Ἀπολλώνιος ἤρετο, πότερα τὴν θάλατταν μείζω ἡγοῖντο ἢ τὴν γῆν, ὁ δὲ Ἰάρχαξ “εἰ μὲν πρὸς τὴν θάλατταν” ἔφη “ἡ γῆ ἐξετάζοιτο, μείζων ἔσται, τὴν γὰρ θάλατταν αὕτη ἔχει, εἰ δὲ πρὸς πᾶσαν τὴν ὑγρὰν οὐσίαν θεωροῖτο, ἦττω τὴν γῆν ἀποφαινοίμεθα ἄν, καὶ γὰρ ἐκείνην τὸ ὕδωρ φέρει”.⁸⁹

וכאשר האחרים הריעו בקול רם לנאמר (כתשובה מפי יָרְכָס, הרובר של חכמי הודו), שאל אפולוניוס, 'מה מבין השניים גדול יותר, הים או הארץ?', אמר ירכס: 'אם תבחן את הים לעומת הארץ, היא גדולה יותר, כי היא מחזיקה בתוכה את הים, אם תבונן בה ביחס לכל היסוד המימי, ייראה שהארץ קטנה, כי המים נושאים אותה'.

הדיאלוג נקטע כאן על ידי תפנית בעלילה, ולכן אין אנו יודעים איך הגיבו אפולוניוס או הנוכחים על התשובה המבחינה בין התרשמות שטחית, שהארץ הסובבת את הים, לבין העמקה יסודית, תרתי משמע, המתחשבת – לאור הסבת הקטגוריה אל 'היסוד המימי' – במבנה העולם שאינו גלוי לעין, והכוללת את מי התהום (ἄβυσσος), הארץ והימים שבה.⁹⁰ תיאור זה של תחרות חכמה בין מערב למזרח בשעת סעודה, תיאור מן השליש הראשון של המאה השלישית לסה"נ, הוא הד ספרותי למסע של אפולוניוס מטיאנה ל'כיבוש העולם' במאה הראשונה לסה"נ בעקבות אלכסנדר הגדול, וממילא הוא הד גם למפגש בין אלכסנדר לחכמי הודו המשתקף במסורת הספרותית מן התקופה ההלניסטית הקדומה, מסורת שבאה לידי ביטוי לימים בפפירוס ברלין. החזרה כעבור חמש מאות שנה לעניין תפיסת העולם במעגלי תרבות שונים מעידה בכירור על הנושא של הדרו־שיח בין אלכסנדר לחכמי הודו לפי פפירוס ברלין.

89 פילוסטרטוס, חיי אפולוניוס מטיאנה ג, לז, 4. הטקסט כאן אינו מבוסס על המהדורה המקובלת מאת קייזר (Flavii Philostrati opera, I, ed. Karl Ludwig Kayser, Leipzig 1870 [reprint Hildesheim 1964]) אלא על המהדורה הוזהרה יותר מאת ג'ונס. ראו: Philostratus, *Apollonius of Tyana*, ed. and trans. Christopher Jones (LCL 16), Cambridge, Mass. 2005, pp. 298-299, סטיתי מתפיסתו של המהדיר את ἀκείνην, הלה, כמוסב על הים, וראיתי בו רמז לארץ ובכך לתפיסת עולם המכירה בקיום של תהום מתחת לארץ.

90 השוו לעדויות על מבנה מורכב של העולם במקורות הודיים קדומים כגון 'מילינדרפניה' (*Milindapañhā*), חיבור מצפון הודו המתוארך בין המאה הראשונה לסה"נ למאה השנייה לסה"נ: "The King said: Venerable Nāgasena, your people say that the world rests on water, the water on air, the air on space" (*Questions of King Milinda*, trans. Thomas William Rhys Davids [Sacred Books of the East, 35], Oxford 1890, p. 106). וייתכן שאפילו בהשלמות של נוסח השאלה בפפירוס ברלין משתקפות הרמות השונות של מודעות חוקרי העולם הקלסי לריבוד מעין זה של העולם. לחיפוש אחר דעותיהם של חכמי הודו במקורות הודיים קדומים ראו: André-Jean Festugiere, "Trois rencontres entre la Grèce et l'Inde", *Revue de l'histoire des religions* 125 (1943), pp. 34-45. לתאוריה הקושרת בין היווצרות ספרות הגותית הודית לבין התפתחות הספרות הפילוסופית ההלניסטית סביב המפגש בין התרבויות ראו: William W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*², Cambridge, 1951, pp. 414-436

השאלה של אלכסנדר קצרה יותר, תכליתית, נאמרת מפי כובש ארצות, ומאופיינת כממוקדת במישור משאבי הטבע. ניסוח התשובה בפפירוס ברלין מסתפק ברמיזה שיש עוד קטגוריות, ממד נוסף: החכם ההודי הצביע לכיוון חשיבה עמוקה יותר, תרתי משמע. בתיאור כיבוש העיר הוצגו ניצחונות הפוליטי של אלכסנדר והעליונות הצבאית של התרבות היוונית, אך ייתכן שבתחום האמונות והדעות עדיין נותרו תפיסות עולם שהעולם ההלניסטי לא כבש, אלא עליו להכיל בדרכים אחרות.⁹¹

(ג) בתשובה על השאלה 'מהי לדעתו החיה הערמומית ביותר' שחזר וילקן, ומרקלבך בעקבותיו, לאור הבנת המילה πανουργότατον, הערמומי, כבעלת קונוטציה שלילית – ועל סמך ניסוחים חלופיים בעדי נוסח שונים הגורסים כתשובה: האדם – את הנוסח המקורי של התשובה: ὁ μὴ γινώσκει μηδείς, ὁ ἄνθρωπος, כלומר: זאת שאינך יכול לדעת, האדם!⁹² ניסוח חריף זה הוא תשובה הולמת למי שידע לכבוש את העולם, אך לא עסק – לדעת מי שניסח גרסה זו של תשובת החכם ההודי – במשימה של חקר האדם את עצמו, כדברי האורקל מדלפי: γνῶθι σεαυτόν – דע את עצמך! העובדה שמילים אלה נחרתו על אחד מעמודי האולם של מקדש אפולו ברלפי מלמדת שלא הייתה זו משימה קלה לביצוע.⁹³ גם השאלה בעניין החיה מקיימת דיאלוג מעניין עם חילופי דברים שנפוצו בקובצי 'פרקי הפילוסופים', ושיוחסו לאריסטו, דמוקריטוס, איסוקרטס, דמטריוס מפררון ועוד:

הוא נשאל מה היא החיה היפה ביותר, והוא ענה: 'האדם המעוטט בחינוך'.
 Ὁ αὐτὸς ἐρωτηθεὶς τί τῶν ζώων κάλλιστόν ἐστιν εἶπεν: ἄνθρωπος παιδεία κεκοσμημένος.⁹⁴

כל זה מצביע על האנתרופוצנטריות של העיסוק הפילוסופי היווני. התשובה בנוסח 'רומן אלכסנדר', 'האדם',⁹⁵ הולמת את המהלך הדרמטי הגדול של אלכסנדר, שהגיע אל גבולותיו במסעו במזרח, ואילו בנוסח הפפירוס יש חידוד רטורי-פילוסופי בהתאם לדברי סוקרטס על ידיעת אי הידיעה, והוא מציב אפורייה אמיתית, שהרי אי אפשר לפסול תשובה זו. (ד) נושא השאלה הרביעית כבר אינו בתחום הקוסמולוגיה, האנתרופולוגיה או הפילוסופיה, אלא – כנראה בלית ברירה – קרוב יותר לסיטואציה של סיפור המסגרת, ואף לתחום

91 ראו לסוגיה זו את סיפור לידתו המצרי של אלכסנדר כצאצא של הפרעה האחרון, נקטנבו השני, כפתיחה לרומן אלכסנדר: Ben E. Perry, "The Egyptian Legend of Nectanebus", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 97 (1966), pp. 327-333

92 וילקן (הערה 22), עמ' 168; מרקלבך (הערה 30), עמ' 117. אך צונץ הסתייג מהסתמכות על נוסח זה בכ"י A של 'רומן אלכסנדר'. ראו: צונץ (הערה 37), עמ' 437.

93 על פי פאוסניאס, מדרוך ליוון י, Pausanias, *Description of Greece, with an English translation*, ed. W.H.S. Jones [LCL], London 1935, IV, pp. 506-507.

94 שטרנבך (הערה 85), עמ' 229-230, #259 ושם גם על שלל הייחוסים ומקורות.

95 רומן אלכסנדר ג, 6 השווא את השחזור אצל Friedrich Pfister, *Der Alexanderroman, mit einer Auswahl aus den verwandten Texten* (Beiträge zur klassischen Philologie, 92), Meisenheim am Glan 1978, p. 59

התמחותו של אלכסנדר כמלך וכמצביא: שאלה על התנהגות החכמים כיועצי המלך. עיון בנוסח הפפירוס מלמד דווקא על ריחוק מסיפור זה, שכן השם סְמְבּוּס, שמו של מלך עם המאלים, שובש בו לְסַפְיִלוּ, והפך לשמו של אחד החכמים. אך המעתיק ניסה כמיטב יכולתו להציל משהו מן המצע המשובש או הפגום שהיה כנראה לפניו, בעיקר בשביל התשובה. וכך המציא דר־שיח בין מנהיג המקדונים למנהיג ההודים. לעומת השאלה הפרגמטית של אלכסנדר בענין דיומא, למה יעץ החכם למנהיגו לצאת למלחמה נגדו, תשובתו של החכם היהודי עוסקת במפתיע בשורשי תפיסת הגיבור בתרבות היוונית משחר ימיה. התשובה נוסחה בדיאלוג ישיר עם ניסוח הנושא של הטרגדיה 'איאס' מאת סופוקלס, מחבר הטרגדיות הגדול מאתונה מן המאה החמישית לפסה"נ. בסיום אחד מנאומים המרכזיים אומר איס, גיבור היוונים מול טרויה והפרוטגוניסט של המחזה:

ἀλλ' ἢ καλῶς ζῆν ἢ καλῶς τεθνηκέναι 480 τὸν εὐγενῆ χροῖ. πάντ' ἀκίκοας λόγον. ⁹⁷	אלא כראוי לחיות או כראוי למות חייב אדם אציל. שמעת את דברי (כולם). ⁹⁶
--	--

הנוסח של פפירוס ברלין, התואם את המופת הקלסי, מקבל חיזוק משמעותי – לעומת מגוון גדול של חילופי גרסאות בעדי נוסח אחרים לשיחה – מקטע פפירוס ממצרים שנשתמר בו חלק מן התשובה שבטקסט היווני בתעתיק לאותיות לטיניות. התעתיק נראה כתרגיל של תלמיד ששקד על לימוד האלף־בית הלטיני, או דווקא להפך, על לימוד השפה היוונית, כפי שאפשר להסיק אולי מרישום ההטעמות בהתאם לאקצנטים היווניים מעל האותיות הלטיניות:

נוסח פפירוס פירנצה, ספריית המדיצי BML Inv. 18673 (משנת 100 לסה"נ בערך)		שחזור ליוונית
a]los · e apothnes[]penpton · eróta]oton gegone]é · hemera	ζῆν κα]λῶς ἢ ἀποθνήσ]κειν]πέμπτον ἐρώτα βί]στον γέγονε τ]ῆ ἡμέρα
5]ten nyctan · ep[]pori · o · alexan] ⁹⁸	5]τὴν νύκταν ep[ἀ]πορ<ε>ῖ ὁ Ἀλέξαν]δρος

96 השוו: סופוקלס, איאס (תרגום: אהרן שבתאי), [תל־אביב] תשס"ג, עמ' 55.

97 *Sophoclis fabulae*, eds. Hugh Lloyd-Jones and Nigel Guy Wilson, Oxford 1990, p. 21

98 ראו לשירד מעניין זה של לימודי שפה בעת העתיקה: Girolamo Vitelli and Medea Norsa, *Papiri*: Raio לשירד מעניין זה של לימודי שפה בעת העתיקה: *Greci e Latini* (Pubblicazioni della Società italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto), VII, Firenze 1925, pp. 20-22, #743; Jean Collart, "Les papyrus littéraires latins", *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 3. Ser., 15 (1941), pp. 112-128; Aristide Calderini, *Papiri latini: Appunti delle lezioni di Papirologia*, Milano 1945, pp. 70-71, #14; R. Marichal, "Paléographie précaroline et papyrologie", *Scriptorium* 4 Robert Cavenaile (ed.), *Corpus papyrorum*; 119 עמ' (1950), p. 123, #68

משורה 6, שבה נזכר שמו של אלכסנדר, עולה שלפנינו עדות לעוד ניסוח של הדרו־שיה בינו לבין חכמי הודו. הניסוח בקטע זה קרוב לניסוח התשובה על השאלה הרביעית שבפפירוס ברלין (καλῶς ζῆν ἢ καλῶς ἀποθανεῖν) — בכבוד / יפה לחיות או בכבוד / יפה למות): ζῆν καλῶς ἢ ἀποθνήσκειν καλῶς — לחיות בכבוד / יפה או למות בכבוד / יפה — הכלל הגדול של איש המעשה בעולם העתיק. ואיך יכול היה אלכסנדר לפסול תשובה מעין זו, שקלעה במדויק לעקרון חייו? האירוניה המיוחדת במקורות ההיסטוריים והספרותיים כאחד, באשר לאלכסנדר היא שלא עלה בידו למות לפי כלל זה אלא מהרעלה בעקבות תכני חצר. (ה) אם מבקשים להצביע על משמעות בסדר השאלות אפשר לומר שלאחר שאלכסנדר נוצח בתחומו שלו הוא פנה בחזרה לטקטיקה שבה פתח, לשאלה החותרת לאפורייה, לבעיית היגיון בלתי פתירה — עיסוק שהיה מקובל במסגרת השעשועים האינטלקטואליים בסעודות במהלך מסעו 99 ובתרבות ההלניסטית בכלל. השאלה 'מה נוצר קודם, היום או הלילה' מבוססת ככל הנראה על מסורות על אודות תאלס, הפילוסוף הפרה־סוקרטי המפורסם, מסורות שהביא גם המלקט הגדול של מסורות משכילות על הפילוסופים הקדומים במאה השלישית לסה"נ, דיוגנס לארטיוס:

<p>[36] πρὸς τὸν πυθόμενον τί πρότερον γέγονοι, νῦν ἢ ἡμέρα, “ἔφη, “μὲν ἡμέρα πρότερον”¹⁰⁰.</p>	<p>אשר לסוגיה מה נעשה קודם, הלילה או היום, הוא אמר: 'הלילה קודם, ביום אחר'.</p>
--	---

העובדה שמדובר כאן לכאורה בשאלה סטנדרטית מאוצר האפוריית בתרבות היוונית אינה מעמעמת את העוקץ שבהערת ההבהרה של ההודי לאחר שאלכסנדר הגיב כנראה על תשובתו בהבעת תמיחה: מה אתה רוצה? הרי אתה בחרת בערוץ של אפורייה! התשובה אכן נשמעת פרדוקסלית — הלילה קודם מפני שקדם לו לילה, או בנוסחים אחרים — היום קודם מפני שקדם לו יום. אך תשובה זו מבוססת על פתרון רטורי מבריק, מתוך הבחנה בין לילה כשעות החושך ללילה כחלק של יום קלנדררי, וכיוצא בזה בין יום כשעות האור לבין יום קלנדררי — הבחנה שהתחדדה במעבר בין התרבויות בעולם של אלכסנדר מוקדון, ומאוחר יותר בעולם

Elias Avery Lowe, ;437 עמ' (הערה 37), *Latinarum*, II, Wiesbaden 1957, p. 142, #69 *Codices latini antiquiores Supplement: A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts prior to the Ninth Century*, Oxford 1971, #1693; Richard Seider, *Paläographie der lateinischen Papyri*, II. 1, Stuttgart 1972, #13, pl. X; Guglielmo Cavallo et al., *Scrivere libri e documenti nel mondo antico, Mostra di papiri Firenze*, Firenze 1998, tav. 73; Santa Ciriello and Antonio Stramaglia, “PSI VII 743 recto (Pack 2nd. 2100): Dialogo di Alessandro con i Ginnosofisti e testo giuridico romano non identificato”, *Archiv für Papyrusforschung*, 44 (1998), pp. 219-227, pls. XXVI-XXVII; E. Crisci, *Papiri Letterari della Bibliotheca Medicea Laurenziana*, CD-ROM, Cassino 2002, #140.

99 ראו את איסוף המסורות אצל תיל (הערה 27), עמ' 344-345.

100 דיוגנס לארטיוס, חייהם ודעותיהם של פילוסופים מפורסמים א, 36 (מהדורת היקס [הערה 84], א, עמ' 36-37).

ההלניסטי-הרומי. בתשובה מדובר בלילה או ביום, תלוי בהקשר התרבותי: היוונים החלו את היום הקלנדררי (vυχθήμερον) עם השקיעה, ואילו המקדונים, ומאוחר יותר בעולם ההלניסטי, החלו אותו בכוקר.¹⁰¹ לפיכך כאשר נברא היום (הקלנדררי) הראשון קדם בו הלילה (לפי שיטת היוונים), או הלילה נברא ראשון כאשר קדם לו יום, שעות האור (לפי שיטת המקדונים). אין פלא אפוא שהשואל שהתכוון להביך, נבוך מן התשובה. יום מקדוני או יום יווני, יום אור או יממה?¹⁰² החכם ההודי החזיר את האפורייה לייסוד השאלה, או כדברי מורה של אלכסנדר, אריסטו:

τοῦ γὰρ ἀόριστου ἀόριστος καὶ ὁ κανὼν ἔστιν¹⁰⁴

באשר לעניין שאינו מוגדר, אף אמת המידה אינה מוגדרת¹⁰³

כאן, באמצע שורת השאלות, מובהר לקורא המוטיב המרכזי: האפורייה. מלבד האמירה המפורשת ששאלות בלתי פתירות מובילות לתשובות בלתי פתירות, האפורייה תוביל בסופו של דבר להיעדר יכולת להכריע מה תוצאת הדרמה. ואי הכרעה בצל האיום של חידת צוואר היא ניצחון לנשאלים.

(1) כפי שהשאלה הרביעית, לפני האזכור המפורש של מנגנון האפורייה בשאלה החמישית, הייתה שאלה פרגמטית, ונגעה להיווצרות הסיטואציה של חידת הצוואר, כך גם השאלה השישית היא שאלה פרגמטית: 'מה יש לעשות כדי לזכות לאהבתם המרבית של בני האדם'. אך התהפכו כאן היוצרות: השאלה מתמקדת לא בנשאלים אלא בעצם בשואל, ולתשובה משתרבב תפקידו של אלכסנדר במשחק. לא רק גורלם של החכמים עומד עתה לדיון אלא גם תדמית מנהיגותו של אלכסנדר. מנהיגות אינה רק כוח, כיבוש ויכולת הכחדה אלא גם יחס הוגן מצד החזק אל החזקים פחות, כפי שקבעו הוגים מאיסוקרטס, הנואם הסופר המפורסם באתונה במאה הרביעית לפסה"ג, שפיתח בנאומיו את חזון המנהיג המופתי,¹⁰⁵ עד סנקה, בדבריו בחיבורו 'על הרחמים' על שלטונו של הקיסר הרומי נירון, במאה הראשונה לסה"ג.

(2) השאלה השביעית של אלכסנדר, 'מה על האדם לעשות על מנת להפוך לאלוהים', נראית רלוונטית יותר מכול לו עצמו, כאילו הוא שואל מה צריך עוד לעשות מי שעשה יותר מכל אדם אחר. אך שאלה זו נוגעת גם לרמותו של אלכסנדר בתפיסת עמי המזרח ובתפיסתו שלו לפי

101 לשחזור ולמורכבות הנתונים העולים מן התיעוד ראו עדיין: Georg Friedrich Unger, *Griechische Zeitrechnung*² (Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft, I, 1), München 1892, pp. 715-778

102 אונגר הביא כדוגמה למבוכה המעשית את קביעת תאריך יום מותו של אלכסנדר – שמת לעת ערב, לאחר השקיעה – לפי מקורות שונים, מקדוניים ויווניים. ראו: שם, עמ' 715-716.

103 השו: אריסטו, אתיקה, מהדרה ניקומאכית (תרגום: יוסף ג' ליבס), ירושלים ותל-אביב תשל"ג, עמ' 135.

104 אריסטו, האתיקה הניקומאכית, ה, י (1137b).

105 ראו לדוגמה: לניקולאס 20 (Isocrates, with an English translation, ed. George Norlin [LCL]), London 1966, I, pp. 88-89.

המקורות ההיסטוריים, ושוב ב'רומן אלכסנדר' ההלניסטי, שבו הוצג אלכסנדר כבן ביולוגי של נקטנבו השני, הפרעה האחרון, צאצא של אמן, אל מצרי. ניסוח התשובה עומד בזיקה גלויה להגדרת האלוהים בפילוסופיה הסטואית כפי שפיתח אותה קליאנתס, המנהיג השני באסכולה הפילוסופית של הסטואה, וכפי שהיא משתקפת בדבריו של כריסיפוס, המנהיג השלישי של האסכולה, תלמידו של קליאנתס, במאה השלישית לפסה"נ; הדברים הובאו על ידי קיקרו ברומא במאה הראשונה לפסה"נ בחיבורו 'על טבע האלים':

Et Chrysippus tibi acute dicere videbatur, homo sine dubio versutus et callidus – versutos eos appello, quorum celeriter mens versatur, callidos autem, quorum tamquam manus opere, sic animus usu concalluit –; is igitur 'Si aliquid est', inquit, 'quod homo efficere non possit, qui id efficit, melior est homine; homo autem haec, quae in mundo sunt, efficere non potest; qui potuit igitur, is praestat homini; homini autem praestare quis possit nisi deus; est igitur deus'.¹⁰⁷

ולך נדמה שכריסיפוס אמר דברי חוכמה, והוא ללא ספק איש רזיז וממולח (אני קורא ורזיזים לאלה ששכלם טובב מהר וממולחים לאלה שנשמתם התחשלה מניסיון החיים, בדומה ליד אשר מתכסה ביבלות מעמל הכפיים). והוא אמר: 'אם יש משהו שהאדם אינו יכול לעשותו, מי שיעלה בידו לעשותו, הרי טוב הוא מן האדם; אולם האדם אינו יכול ליצור את כל הדברים הקיימים בעולם; ועל כן, מי שיכול, הוא עולה על האדם; אולם, מי יכול לעלות על האדם, חוץ מן האל? על כן אל קיים'.¹⁰⁶

בפילוסופיה הסטואית נבחנו תכונות האלוהות ביחס לקוסמולוגיה (שאלת יסודות היקום) ולקוסמוגוניה (שאלת היווצרות היקום), ועל כן אולי נרמזו כאן, במפגש בין התרבות היוונית לתרבות ההודית, מצד אחד ההבחנה הבסיסית בין אדם כבן תמותה לבין הנצחיות כתכונה אלוהית, ומצד אחר ביטול הבחנה זו באמצעות אורח חיים ייחודי. כלומר, לפי תפיסות מסוימות של חכמי הודו יש לבני אדם יחידים סגולה הזכות לצאת מחוץ למעגל החיים בהתגלמותו המחודשת המתמדת, והאחרים יחיו וימותו לנצח במעגלי הקיום הארצי; לעומת זאת, בתפיסת העולם היוונית, הנצחיות היא בספירה האלוהית, שאליה עברו בני תמותה אך ורק בעידן המיתולוגי, על ידי התערבות האלים, וכעת ניתן בעזרת החכמה רק לשפר את אורח החיים עלי אדמות. לפי סידור החומרים בתקציר מן וברומן אלכסנדר, התפיסות השונות באשר לחיים ולמוות באו לידי ביטוי כבר באיגרת של חכמי הודו אל אלכסנדר שהזכרתי לעיל. בין כך ובין כך נוצר המעבר לשאלה הבאה.

(ח) השאלה השמינית, 'אם המוות חזק יותר או החיים', חוזרת מבחינת הנושא והאופק שלה, במעין מסגור, לנקודת המוצא שבשאלה הראשונה, שעסקה במספר החיים והמתים.

106 על טבע האלים ג, 25. ראו: מרקוס טוליוס קיקרו, על טבע האלים (תרגום: אביבה קציר), רמת-גן תשנ"ב, עמ' 157.

Cicero, *De natura deorum, Academica: With an English Translation*, ed. Harris Rackham 107 (LCL, 268; Cicero in Twenty-Eight Volumes, 19), London 1933, pp. 310-312

שאלה כזאת מפי אלכסנדר, בעל הכוח, לאחר ניצחונו הצבאי, נשמעת, כמו בפתחת שורת השאלות, כהדגשה מכוונת של תנאי המסגרת של חידת צוואר. כל מה שיענה החכם ההודי, אלכסנדר יסכים אתו ויוציא אותו להורג: אם יגיד שהמוות חזק יותר, יראה לו אלכסנדר שהמוות בידיו ושהוא אכן חזק יותר; אם יגיד שהחיים חזקים יותר, יראה לו אלכסנדר, המייצג את ההצלחה בחיים בכל המערכות, שהוא חזק יותר ויכול להוציא להורג את מי שמייצג את העילית האינטלקטואלית של צד המפסידים. אך תשובת החכם ההודי, כמו בשאלה הראשונה, מעתיקה את השאלה לקטגוריה חדשה. הוא מתייחס למילה *ισχυρότερον*, כוח לא במשמעות עצמה אלא — באופן שניתן לכנות מטונימי — במשמעות *δύναμις*, יכולת, פוטנציאל (כמו בכיטוי העברי 'להוציא מן הכוח אל הפועל'), ושוב מתוך הבלעת הזיהוי היווני שלהיות משמע להיות קיים, ולמות משמע להיות לא קיים — חלופה יוונית ולא הודית. כך האפורייה, שאמורה הייתה להוביל לדיון פילוסופי ארוך ומפותל ללא מוצא, הופכת לגריפוס, לרשת של היקשים המובילה לפתרון אחד, רשת הלוכדת בתוכה את אלכסנדר ומציבה אותו כשותף באמירה: כדי להבין את דברי החכם על אלכסנדר לפענחם, וממילא הוא ינסח את המסקנה. בגלל אופי התחרות אלכסנדר אינו יכול לומר שלא הבין, אך גם לא שהבין לא נכון, אלא רק להצדיק את הבנתו ולפעול על פי דבריו. אם כן, לפי דברי התשובה מצוות החיים היא להחיות ולא להמית — רמז דק לסיטואציה — ותכונת המוות היא לשלול קיום, אבל זו התכונה של החלש; אם אלכסנדר ירצה לחיות לפי האתוס של החזק ולא להזניח את הלוגוס, עליו לממש את פוטנציאל העצמה ולא להיגרר אחר הפתוס של נקמה. מה שלא היה ברור בשאלה, מה חזק יותר החיים או המוות, הופך — לאור ההיקש הנדרש לשם הבנת התשובה — לאמירה: החיים חזקים מהמוות. אלכסנדר רוצה לצאת חזק, הרי זו תכונתו העיקרית במהלך כל המסע הכיבוש שלו. אם יטען עכשיו שהמוות חזק יותר, הרי כל ההרג וההרס שזרע אינם רק *ἀνάγκη*, כורח בלתי נמנע, אלא עומדים כנגד כל תכונה טובה ומבטאים יצר הרסני שירחיק אותו מתהילת עולם או מהאלהה בדגם היווני או ההלניסטי. רצונו של אלכסנדר הפך להיות חלק משאלת עדיפות החיים והמוות. התשובה של החכם ההודי אומרת אפוא: היה חזק, היה עקבי, דבוק בעקרונותיך ואל תטה לנקמה ולהרס. בקיצור: אם אתה רוצה להיות אלכסנדר החזק, אתה תחיה.¹⁰⁸

(ט) גם את השאלה התשיעית, 'כמה זמן טוב לאדם לחיות', אפשר לקרוא כאיום במסגרת חידת צוואר, אך מתברר שאין כאן שאלה מקורית אלא יישום של שאלה ותשובה מתוך

108 ראו את אמירתו של אלכסנדר בשעת מותו על מי שראוי לרשת את שלטונו: *κράτιστος*, החזק — קודם כול כתכונה פיזית ומכאן כתכונת השליט (דיודורוס, ביבליותקה היסטוריה י, קיז, 4 | מהדורת וולס [הערה 51], עמ' 466-467; אריאנוס, אנביסיס, ז, כו, 3 | מהדורת רובסון (הערה 11), עמ' 292-295); אך גם *Tō áριστῶ*, הטוב ביותר (דיודורוס [שם] | מהדורת וולס [שם], עמ' 466-467) — ותואר זה מקביל ל-*optimus* (קורטיוס י, ה, 5 | מהד' לוקריני (הערה 51), עמ' 347) וכן ל-*dignissimus* המכובד, הראוי ביותר (יוסטינוס יב, ה, 8). אפשר לראות בניסוח בפירוט ברלין וריאציה על הנוסח הראשוני אצל דיודורוס בהתאמה להקשר של חידת הצוואר.

הספרות הענפה של אמרות חכמה (גנומולוגיה) ביוונית, כפי שנלקטו ונלמדו מן העת העתיקה עד תקופה הרנסנס. כך לדוגמה בשרידי האוסף של אמרות חכמה מאת פבורינוס, פילוסוף רומי, מימי הדריאנוס:

<p>Ἐρωτηθεὶς “πόσον ἔστι χρόνον ἄνθρωπον καλῶς ζῆν”, <ἔφη> “ἕως ἂν ὑπολάβῃ τὸ τεθνάναι τοῦ ζῆν κρεῖττον εἶναι”.¹⁰⁹</p>	<p>הוא נשאל: 'כמה זמן טוב לאדם לחיות', והוא אמר: 'עד שהוא מעדיף יותר למות מאשר להיות חי'.</p>
---	---

לא רק שקיימת מקבילה קרובה בעניין ובניסוח, אלא שהאמרה יוחסה באוספים גנומולוגיים אחרים מן התקופה הביזנטית לאריסטידס (530-468 לפסה"נ), מופת של מצביא ומנהיג באתונה.¹¹⁰ ייחוס זה של התשובה בכותרת Ἀριστείδου τοῦ δικαίου (משל אריסטידס הצדיק) בגנומולוגיון מבזל,¹¹¹ ובשם בלבד באוסף מאת ארסניוס יוניאס ממוֹנוֹמוֹסיה, בישוף ביזנטי מן המאה החמש-עשרה,¹¹² הוא אמנם מאוחר, אך חומרים מסוג זה הועברו מכלי אל כלי במסורת המשכילית מן העת העתיקה עד עידן הרפוס, לצורכי לימוד והוראה. בהיעדר ייחוסים מתחרים אין אפוא סיבה לפקפק בייחוס זה, המקנה לדברים משמעות רטורית מיוחדת: מה שמוצג בפפירוס ברלין כתשובה של חכם הודי הוא (שוב) תשובה מן המעגל הפנימי של התרבות ההלניסטית. כיצד יכול אלכסנדר, שהוקיר את גיבורי מלחמת טרויה והיה אמון על חינוך יווני, לדחות תשובה זו של אחד המצביאים (גם נגד פרס) והמנהיגים המופתיים שקמו לפניו בעולמו התרבותי? אם כך גם תוכן האמירה מקבל בסיטואציה של חידת צוואר משמעות מיוחדת: אלכסנדר, אם אתה רוצה להיות חלק ממסורת המצביאים והמנהיגים הדגולים, תן לאנשים למות בשעה שהם רוצים.

(י) השאלה של אלכסנדר 'מי ענה באופן הגרוע ביותר' אמורה הייתה להתחיל את שורת ההוצאות להורג. כדי שהחכם ההודי לא יעלה בדעתו לחמוק מהסגרת עמיתיו לחרב בעזרת

Jacob Freudenthal, “Zu Phavorinus und der mittelalterlichen Florilegienliteratur”, 109 *Rheinisches Museum*, n.s. 35 (1880), pp. 411-412, #5

110 להערכתו בעת העתיקה השוו את דברי סוקרטס אצל אפלטון, גורגיאס 526a-b (כתבי אפלטון, תרגום יוסף ליבס, ירושלים ותל אביב, תשכ"ט, א, עמ' 390) או הנ"ל, מנון 94a1 (שם, א, עמ' 452) וראו על תדמיתו בתקופות מאוחרות יותר גם את הביוגרפיה מאת פלוטרכוס, (תיאורי) חיים מקבילים, לצד הביוגרפיה של קאטו הזקן, מצביא ומנהיג פוליטי ברומא במאה השנייה לפסה"נ: פלוטרכוס, חיי אישים, קאטו מאיור (תרגום הלוי [הערה 11], עמ' 101-128).

111 *Scriptores aliquot gnomici, ijs, qui Graecarum literarum candidati sunt, utilissimi*, 111 *quorum opuscula huic libro inserta proxima pagina referuntur*, Basel 1521, p. 150 עתה: *Gnomica Basileensia*, ed. Jan Fredrik Kindstrand (Studia Byzantina Upsaliensia, 2), Uppsala 1991, p. 49, #63

112 *Ionia Arseniou, Arsenii Violetum: Ex Codd. Mss. nunc primum edidit, animadversionibus instruxit et alia quaedam inedita adjecit*, ed. Christian Walz, Stuttgart 1832, p. 111 למקבילות נוספות ראו: פרוידנטל (הערה 109), עמ' 412.

תשובה שמשמעותה התאבדות שלו עצמו אך הצלתם של האחרים, חזר אלכסנדר על התנאי שהציב בהתחלה: אסור לך להשיב תשובה לא נכונה, אך אסור לך גם לומר: אני. לכאורה עמד החכם הודי בתשובתו בתנאי זה, כי היא אינה לא נכונה באופן גלוי, וכן אינה כוללת את הציון לעצמו – אלא בדרך עקיפין. הרי אם כל אחד מן החכמים ההודים ענה תשובה גרועה מזו של קודמו, אז גם העשירי, שהשיב זה עתה, כלול בהם. כך נחשפת הפרה ראשונה של כללי המשחק שהציב אלכסנדר. הוא רצה שהחכם העשירי ישפוט את חבריו ויחרוץ את דינו של לפחות אחד מהם – אם לא של כולם זה אחר זה – למוות. וחכם זה הציע תשובה המבטלת את ההפרדה בינו לבין חבריו מבלי להפר באופן מפורש את ההתניה המיוחדת שהציב אלכסנדר. פתח המילוט השני נוצר בעזרת השימוש בהגדרה שלילית – תשובה גרועה. מה בדיוק ההפך שלה? תשובה טובה או תשובה נכונה? כפי שכבר נאמר לעיל אי היכולת להכריע בין שתי האפשרויות קשורה לתפיסה התרבותית היוונית, בדומה לביטוי לתכונה *καλοκάγαθία* (היופי והטוב) – נכון הוא טוב, וטוב הוא נכון. אבל הניסוח השלילי עומד בתנאי המטלה שהוטלה על החכם העשירי, מפני שלכאורה הוא דירג את התשובות שניתנו לאלכסנדר כפי שנדרש. אלכסנדר, הלהוט להגיע לתוצאה, אינו קולט שהערכה זו בדרך השלילה כוללת גם את הקטגוריה נכון / לא נכון. והרי אם נחלצים מכבלי משחק השפה היוונית של ה-*καλοκάγαθία*, אפשר לחשוב על תשובה נכונה שהיא גם באיזה היבט אחר, כמו ניסוח, לא טובה. אבל אלכסנדר נתפס בתגובתו כנאחז בפענוח המילה 'גרוע', משמע לא טוב, משמע הוצאה להורג של משיב שהערכה זו חלה עליו. רק עתה מתגלה התשובה במלוא עורמתה: אם אלכסנדר יפעל על פיה, כלומר ירצה להוציא להורג את מי שדיבר אחרון, נובע מכך שתשובתו של זה נכונה. ואז החכם ששפט את דברי חבריו נכון יזכה לאמנסייה (חנינה) המובטחת, ותהליך ההוצאות להורג יבוא לקצו בטרם החל. מזימתו של אלכסנדר להפיל את חכמי הודו ברשת של שאלות אפורייה נכשלה. מי שלא רצה להרוג אותם סתם בכוח הזרוע של המצביא המוצלח ביותר של התרבות היוונית, אינו יכול להרוג אותם עתה, מפני שבהסתמכו על חכמת יוון הגיע אל גבולו-גבולה.

הבעיה הלוגית שאדם יכול לכלול את עצמו בקבוצה מבלי לומר מפורשות 'אני' והשלכותיה הפרדוקסליות האפשריות היו מוכרות היטב כבר בעת העתיקה לא רק בקרב הפילוסופים. באוסף האיגרות כברית החדשה אל טיטוס, מנהיג בקהילה הנוצרית החדשה, נאמר על אנשי כרתים: 'וכבר אמר אחד מהם, שהוא נביא מקרבם: "הכרתיים משקרים תמיד, חיות רעות הם וכרשים עצלים"' (איגרת אל טיטוס א, 12). משפט זה אינו רק ציטטה של טור שקול בהקסמטר, *Κρήτες ἀεὶ ψεύσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί*, אלא גם ניסוח של מה שמכונה בלימודי הלוגיקה הפרדוקס או האנטינומיה של המשקר (*ψευδόμενος*). אנטינומיה זו, הבאה באצטלה של משפט חיווי על מציאות חוץ-טקסטואלית, מתגלה – דווקא בגלל הכנסת זהות הדובר לתוכה – כלא רלוונטית לעולם החוץ-טקסטואלי, והופכת לפרדוקס רטורי מבלי להיות בעיה לוגית: האיש מכרתים אומר שכל אנשי כרתים שקרנים, כלומר, אם אמירתו אמת – הוא משקר, אבל אז אין לאמירה תוקף לגבי אנשי כרתים. וההפך, אם אמירתו שאנשי כרתים שקרנים שקר, הוא אמנם משקר, אבל אם כן מי אומר שכל אנשי כרתים חייבים תמיד לומר את האמת או ההפך? אמירת אפורייה זו נקשרה במקורות מאוחרים לדמותו של

החווה, כוהן הדת והפילוסוף אפימנידס מכרתים, שפעל בין היתר באתונה, ושזמנו נקבע בין המאה השביעית למאה החמישית לפסה"נ. אפורייה זו מבוססת על אותו עיקרון שהדובר שייך לקבוצה שהוא טוען כלפיה שחבריה משקרים; האם הם משקרים לעתים? תמיד? לא תמיד? זה עניין לבירור נוסף, והוא הכרחי לבחינת תקפות האמירה.

מי שניסח את סצנת המפגש בין אלכסנדר לחכמי הודו כפי שהיא מתועדת בצורתה הקדומה ביותר בפפירוס ברלין, סמך על השכלתם של קוראיו, מפני שלא הסביר בטקסט את הסתירה, כלומר למה אלכסנדר בעצם אינו יכול להרוג אף אחד מחכמי הודו לפי התנאים שהוא עצמו הציב; הקורא מופעל להקיש בעצמו.¹¹³ המשחק במילה 'גרוע' באשר לתשובות מבלי להתחייב, שהרי יש לה יותר מהפך אחד: טוב או נכון,¹¹⁴ הופך עתה לאפורייה עבור אלכסנדר, ואם אין הוא רוצה להיכנס לוויכוחים או להתפלסף – עליו לסגת.

סיכום

אין כאן המקום לבחון את היחסים המורכבים בין כל המסורות על אודות המפגשים, בעקיפין או במישרין, בין אלכסנדר לחכמי המזרח. מסורות אלה היו חלק מן הזיכרון ההיסטורי על אלכסנדר מוקדון, המנהיג והמצביא הגדול ביותר בתודעת התרבות היוונית, ההלניסטית והרומית ושלוחותיהן בימי הביניים, אך גם חלק מרצף של יצירה רטורית-לימודית. השוואה כזאת של מכלול המסורות, החל משיחתו של אונסיקריטיס עם חכמי הודו, עד ייצוג המפגש הישיר בין אלכסנדר לזקני הנגב בתלמוד¹¹⁵ הבבלי (תמיד לא ע"ב – לב ע"א) ועד המסורות על דנדימיס בספרות העולם הנוצרית בימי הביניים, הייתה יכולה להבליט את אופיו הרטורי

113 השוו מבחינה רטורית את תשובתו של אברהם בסיפור הדרשני על שבירת הפסלים בחנותו של תרח: 'קם הדין רבה דביניהון ונסב מקלתא ותברון. אמ' ליה: למה את מפלח בי ויודעין אינון... אמ' ליה לא ישמעו אזניך מה שפיך אומר' <ר>... (קם הגדול הזה שביניהם ולקח את המקל ושברם. אמר לו [תרח]: למה אתה טורח עלי ואנחנו יודעים... אמר לו [אברהם]: לא ישמעו אזניך מה שפיך אומר...) (בראשית רבה לח, יג, על פי כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 30, ebr. דף 45א). זאת אומרת שעיקר האמירה של הסיפור בביטול עבודת הפסלים לא נוסח על ידי המספר אלא נותר לניסוח העצמאי של כל קורא וקורא.

114 השוו את הצירוף καλοκάγαθος, היפה והטוב, בדמות ובהתנהגות של האדם לעומת המכוער בסיפור על ר' שמעון (בן אלעזר) והאיש המכוער באבות דרבי נתן נו"א מא (מהדרות שכטר, עמ' 131) ובתלמוד בבלי, תענית כ ע"א-ע"ב.

115 אני מקווה להראות במקום אחר, מתוך השוואה בין העיבודים השונים של מפגש חידת הצוואר לבין נוסחה בסיפור בתלמוד הבבלי, עד כמה נוסח זה הוא תרגום תרבותי – אויקוטיפיקציה – של טקסט לימודי נפוץ למדי בעת העתיקה ובשלהי העת העתיקה על מפגש בין אלכסנדר לבין חכמים זרים, הפעם על רקע משחק השפה היהודית.

המיוחד של העיצוב שבצורתו הקדומה ביותר הגיע לדינו בנוסח המקוטע קמעא אך ברור די בפפירוס ברלין.¹¹⁶

לא קשה לשער למה נוצר הקשר בין דיון רטורי-לימודי לבין דמותו של אלכסנדר מוקדון. כפי שאלכסנדר הגיע אל גבולות העולם הנודע – תמה שזכתה להרחבה הולכת וגוברת ב'רומן אלכסנדר' ובעיבודיו בימי הביניים – כך הגיע הדיון הפילוסופי לגבולותיו בהתמודדות עם האתגר שבאמרות פרדוקסליות. אם משל חכמה, אפוריזם ופתגם הם מעין סיכום של דעת במרחב הלשון ה'דמוקרטי', בחינת גבולות החכמה בפרדוקסים שייכת למתקדמים בלימוד, כי האפוריזם הפרדוקסלי דורש שפה מבוררת – או, ברמז לאריסטו, מאורגנת – על ייצוגיה וזיקותיה התקפים. מכאן מתבהר גם צור מחצבתו של הדיאלוג שנפרש לפנינו. אין מקום לחילופי שאלות אפורייה ותשובות פרדוקסליות בעזרת תרגום סימולטני בין נציגים של תרבויות זרות. יתרה מזו, הדיאלוג הגלוי והסמוי עם מקורות ספרותיים יוונים מלמד שהדו-שיח בין אלכסנדר לגימנוסופיסטים הפך – בדומה לנאומים שלפני הקרבות אצל ההיסטוריונים של התקופה ההלניסטית – לתרגיל אינטלקטואלי-רטורי; בתרגיל זה ניסחו את מה שהיה צריך להיאמר בסיטואציה זו בהתאם לסביבה הספרותית של הנמענים, האמונים על כל גוני התרבות היוונית. החכמים ההודים הם כאן נציגים של קולות מן החוג הפנימי של התרבות ההלניסטית הרבה יותר מאשר קולות של זרים או אחרים. המתנה של אלכסנדר, הבגדים שהוא מצווה לתת לחכמים, על מנת לכבד את מי שחיים עירומים מתוך בחירה במסגרת חכמת האמת שלהם, היא מטונימיה לאי ההבנה התרבותית העמוקה שביסוד הסיפור.¹¹⁷ אלכסנדר, שצריך לעשות משהו, מכבד את החכמים בדרכו היוונית – הרי זה מה שהיה עושה שליט בעולם היווני לחכם יווני שלא היה לבוש כראוי כדי לכבד אותו.¹¹⁸ אין הוא מסוגל לראות שאותם חכמים ערומים כבר 'לובשים' את בגדי הכבוד שלהם לפי קני המידה של התרבות ההודית.

ריצ'רד סטנמן טען כי סיפור המפגש בין אלכסנדר לחכמי הודו הוא לבו המוסרי של 'רומן אלכסנדר' (moral heart of the romance), אך אפשר לראות בו גם אחת מן הנקודות הרבות בספר השלישי של 'רומן אלכסנדר' שבהן אלכסנדר מתגלה כגיבור – גיבור טרגי, שמגיע שוב ושוב אל חוויית הגבול, אך אינו מסוגל להשתנות. הדיאלוג מאזורי הגבול החיצוני של התרבות חושף את הגבול הפנימי של התרבות, דהיינו האתגר להפוך מאדם שכובש את העולם לאדם הכובש את יצרו.

116 ראו למהלך זה של קריאות העדויות מן המזרח לאור אינטרפרטציה הלניסטיתקה (על משקל interpretatio Romana של העולם הדתי של עמים אחרים על ידי הרומאים): Grant Parker, *The Making of Roman India*, Cambridge 2008, pp. 261–262.

117 מכאן ההדים לסיפור בספרות של האסכולה הפילוסופית הקינית. גם בחיבור הודי יש סתירה גלויה כזאת – מלך שנתן גלימה יקרה לנוזר שהשכיל להשיב לו תשובות מספקות. ראו: שאלות המלך מילינדה (הערה 90), עמ' 134–135.

118 סטנמן (הערה 3), עמ' 92.