

הפְּשֵׁרָה וְהַפְּשֵׁר הַהִיסְטוֹרִי שֶׁל בֵּית שְׁנִי

ב כרך ג' של ה'היסטוריה של הבית השני', בעמ' 47¹, מביע פרופ' קלוזנר הרגשת אי-נוחות, שנהפכה כבר ליסוד-מוסד באידאולוגיה הלאומית שלנו לקראת בית שלישי, והנושאת תוצאות ביקורתיות עמוקות-משמעות מאוד לגבי הערכת המקורות הרוחניים, אשר עצם קיומנו הלאומי מוכרח על-כל-פנים להישאר מושתת עליהם. ואלה דברי פרופ' קלוזנר שם, בבואו לסכם את פועלו של יהודה המכבי:

"בעל ספר חשמונאים א' מרבה לספר בשבחו של יהודה המכבי ואומר: 'עד העולם זכרו לברכה'. ועל זה אומר וילהאוזן² באירוניה מרה, אבל צודקת, שאלמלא הנזירים הנוצריים, ששמרו על התרגום היווני של ספר-חשמונאים-א' ועל הגוף

1 מפעלו של יוסף קלוזנר – 'היסטוריה של הבית השני', בחמישה כרכים – החל להתפרסם בשנת תש"ט; כרך ג', 'תולדות בית חשמונאי', פורסם בשנת תש"י. הסדרה כולה ראתה אור בהוצאת אחיאסף, אשר המשיכה בפרסומה גם בהדפסות נוספות. בהקדמתו לכרך ג' כותב קלוזנר שכך זה הינו עיבוד יסודי של כרך ב' מספרו 'היסטוריה ישראלית', אשר יצא לאור בשנת תרפ"ד.



• יוסף קלוזנר עלה ארצה בשנת 1919. הוא היה היסטוריון, חוקר ספרות וכותב ביקורת, מסאי ועורך, הוגה חשוב ופורה ביותר, ויד לו גם בחידוש הלשון העברית. היה ממייסדי האוניברסיטה העברית (1925) ומבכירי המורים בה. איש התנועה הרביזיוניסטית, אשר בשנת 1952 אף הוצב מטעמה כמועמד לנשיאות המדינה. פרופ' קלוזנר נפטר בשנת 1958. עוד על האיש – ראה ב'ספר 'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב'), עמ' 119 הערה 57. (פתמונה: בול קלוזנר שהונפק בשנת תשמ"ב).

2 יוליוס ז'להאוזן – גרמני, נוצרי-פרוטסטנטי – היה תיאולוג, מזרחן, וחוקר המקרא. כמו-כן עסק בחקר הברית החדשה והאשלים, והרחיב את שיטת ביקורת המקרא המבוססת על איתור המקורות השונים המרכיבים את ספרי התורה. ז'להאוזן כתב גם על תולדות ישראל בימי בית שני, ובייחוד העסיקה אותו המחלוקת בין הצדוקים לפרושים, מחלוקת אשר

היווני של הספרים 'חשמונאים-ב', 'קדמוניות-היהודים' ו'מלחמות-היהודים',³ היה זכרו נשכח זה כבר ... כי, אמנם, לחרפתנו, נזכרו בתלמוד ובמדרש ובתפילות לחנוכה מתתיהו, יוחנן הורקנוס, ינאי אלכסנדר, שלום-ציון המלכה, הורקנוס ואריסטובלוס (ואפשר, גם שמעון בן מתתיהו), אבל לא – יהודה המכבי. ... בפעם הראשונה בספרות המצויה בידינו בעברית אנו מוצאים את שמו ב'מגילת אנטיוכוס'⁴ וב'מדרשים קטנים' אחדים וגם ב'יוסיפון' העברי – כולם חיבורים מן המאה העשירית או האחת-עשרה לספירת-הנוצרים ...".

ואת דבריו של קלוזנר אף אפשר להחריף: גם אותם שמות חשמונאים שהוא מוצא במקורות העבריים הקדומים – למעשה הם מופיעים שם רק במקרה ובדרך-אגב, בלי שום כוונה להתייחסות היסטורית אליהם; והוא הדין לא רק בבית חשמונאי, אלא גם בגיבורי מלחמות-החירות נגד הרומאים, שעל כולם כאחד לא היינו יודעים עוד מאומה, אלמלא "הנזירים הנוצריים". רק בזכותם של אלה – אם נחקה את הפתשגן של קלוזנר, בעמ' 48 – 'יעמוד שמם לדור-דורים לא רק בישראל, אלא גם בקרב כל העמים כולם'; ורק בזכותם של אלה התאפשר הדבר שכינם יכולים אנו לחזור ולשאוב שוב חיות לאומית מכוחם ודוגמתם של גיבורינו מקדם – תוך דילוג על רציפות המסורת הלאומית שלנו עצמנו.

דווקא משום שהיו שני צדדיה פגומים – אלה בחילוניותם ואלה באיפונם וצמידותם לחוק היבש – היא היוותה לדעתו יסוד לחידוש 'דת הנביאים', הלא-היא 'דת האמת' הנוצרית. 'יוליוס וְלהואזן נפטר בשנת 1918.

3 לספר חשמונאים 'א' תוקדש הערה 14, להלן בעמ' 240. • 'קדמוניות היהודים' ו'מלחמות היהודים' – (או בשמו המלא: 'תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים') – הם ספריו של יוסף בן מתתיהו, הוא יוספוס פלביוס. לאיש הזה ולדרך כתיבתו יתייחס שב"ד בהמשך הדברים – וראה זאת בעמ' 241 בפסקה הפותחת: "בדומה לזה" ובפסקה שאחריה.

4 • 'מגילת אנטיוכוס' היא מדרש אגדה היסטוריוגרפי, המביא בקצרה את סיפור מתתיהו ובניו ומלחמותיהם בעמים. כמה ממעתיקי כתבי היד של התנ"ך הוסיפו את המגילה לאחר כתבי הקודש, והיא נדפסה גם בכמה מחזורי תפילה. בחלק מההילות יהודי אלג'יר וחצי-האי ערב אף נשמר מנהג קריאתה בשבת חנוכה, בלא ברכה, וראה בעניין זה את דברי תוספות רי"ד למסכת סוכה דף מ"ד עמוד ב'. • יהודה המכבי נזכר כמה פעמים במגילה, למשל בדברי בני מתתיהו השבים אל אביהם מן המלחמה, יען "אשר נהרג יהודה אחינו, אשר היה חשוב ככולנו".

• 'ל'ספר יוסיפון' – הנזכר כאן מיד – תוקדש הערה 34, להלן בעמ' 270.

אולם, כשנקלעים אנו למצב הדיאלקטי⁵ הזה, בו שואבים אנו ערכים תוכניים ועוצמה של ביצוע תוך דילוג על מקורות-החיות שרק מכוחם ובאמצעותם יכולנו בכלל להגיע להיזקקות הדילוגית הלזאת – ממילא מתברר הדבר, שאין כאן מקום לחיתוך חד-משמעי של אי־אאות, כאילו נסתבכו דברי־ימינו בריב בין גבורה מדינית לניגודה, וכאילו במשך דורות על דורות השתלט על תרבותנו רעיון הניגוד, בעוד שאנו כיום הרינו מחיים ומשליטים שוב את רעיון הגבורה, ואין לנו לשם כך אלא לחזור ולהדביר את אחיו, מעין מידה כנגד מידה. תפיסה כזאת נסגרת, כאמור, מאליה – על-פי השיקול ההגיוני הפשוט, שוודאי לא יכולנו לחזור ולהזדהות עם יהודה המכבי, למשל, אלמלא מצאנו את ההזדהות עמו מוכנה בין השיטין, באותם מקורות-חיותנו עצמם שהביאנו עד כאן ושבהם הוא נשכח ושמו נעלם; אולם, הדבר מתברר גם על-ידי [שלוש] עובדות של ממש, הסועדות את ההיגיון המופשט בתוכן חומרי:

העובדה המובהקת האחת היא, שיהודה המכבי וכל הגיבורים האחרים, שהנזירים של וילהאוזן היו צריכים להציל את זכרם בשבילנו – הם עצמם חדורים עד גמירא בכל הערכים, עד אחד, המהווים דווקא את המקורות המשכיחים; וכִּטְרַגְדִּיהַ האישית הנוראה ביותר ודאי היה נחשב להם לא־זה ששם ייִשְׁכַּח, ושהמקורות המשכיחים ישתלטו על העם, אלא אדרבה: שהמקורות המשכיחים ייִדְחוּ, ושהעם ידבק רק בשם הגיבורי, המרוקן מתוכנו.

עובדה שנייה, משלימה, היא שבאותם מקורות משכיחים אין לנו למעשה אף מילה אחת של ניגוד רעיוני לכל מה שהגיבורים המושכחים ייצגו בגבורתם המושכחת; ובוודאי אין לתרץ ולומר כי מתוך קנאת-ההשכחה נמנעו המקורות אף מן הביקורת, וגנזו את הגיבורים על הוויכוח עמהם – שהרי גם בתוכן החיובי של המקורות אין שום דבר העשוי להתפרש כניגוד רעיוני לגיבורים הגנוזים. אדרבה: המקורות הללו חדורים דווקא אהדה וגעגועים רבים לרעיון הגבורה המדינית העברית – ולו גם שלא מתוך תנופת הגשמה אקטואלית – וברוח אותם מקורות, בהמשך ישיר מהם ובלי שום צורך בתיווך נזירים, אף נתקנה לנו תפילת-הוודיה על הגבורות והמלחמות של בית-חשמונאי בפירושו.⁵

5 הכוונה היא להוספה המיוחדת לימי החנוכה בברכת ההודאה בתפילת העמידה – הוספה הפותחת במילים: "על הנסים" – ומספרת, דרך-שבח והודיה, על ניצחון בני-חשמונאי במלחמות ועל טיהור המקדש, עד שיאו של העניין: "והדליקו נרות בחצרות קודשך, וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו, להודות ולהלל לשמך הגדול".

ואילו העובדה השלישית, המסכמת, היא, שכל אותו עניין של השכחת הגיבורים, בייחודם הגיבורי-המדיני, למעשה לא היה ולא נברא מעולם. בהתבוננות קלה, שאך מוסרת ממנה מידת-הפזיזות, מתגלה מיד, שהעלם הסיפור של גיבורי בית שני ממקורותינו איננו משהו מיוחד, השלם בתוכו, אלא הוא חלק ותוצאה-שממילא מדבר רחב יותר, ואף הרבה יותר יסודי ועמוק, והיינו מהעלם דברי-הימים של בית שני בכללם ממקורותינו – ומעבר לכך גם מן התופעה הנוספת, שעם כל ההיסטוריות בהשקפת-העולם של אותם מקורות, הרי מתום ימי התקווה והאביב הראשונים של בית שני נהפכים המקורות הללו לישות ספרותית, אשר כל הרצאה היסטורית או התייחסות היסטורית-אקטואלית אינן בכלל ממינה.

והערבוביה ההגיונית המשולשת הזאת – של זהות אידיאית מפורדת, אהדה מתנכרת והיסטוריות-א-היסטורי – היא-היא החידה שמבקש אני להתחקות על שורשיה ולעמוד על פשרה ומשמעותה בחיבור הלזה.

החידה היא עמוקה ומוזרה בייחוד במה שנוגע ליסוד השלישי-הכולל הזה שאמרנו – ההתעלמות מן ההיסטוריה, וגניזת ההיסטוריה בכלל, החל מהשתגרות ההוויה של בית שני ואילך. זוהי חידה הרבה יותר חמורה מן החידה המתגלמת רק בטענת ההשכחה של אישי בית חשמונאי או גיבורי המלחמות – שהרי את ההשכחה הזאת אפשר היה לתרץ אולי בקנאת-הניגודים בין סיעות – אך ברור הדבר ששום ניגוד סיעתי אינו יכול להימצא בין מכלול ההיסטוריה של ימי בית שני ואילך, לבין מקורות התרבות הלאומית המתעלמים מן ההיסטוריה הזאת. המקורות הללו הם עצם מעצמיה ובשר מבשרה של אותה ההיסטוריה – רוחם שלטת עליה, והיא שלטת עליהם; ואף אם היו בהיסטוריה הזאת הרבה מאוד תופעות אשר רוח המקורות ודאי לא יכלה להיות נוחה מהם, הלוא חוט-השדרה הלאומי היה מכל-מקום, במשך כל אותה עת, מאותו טיב וכיוון רעיוני פמקורות בעצמם – ומה מנע אפוא את המקורות מלהכיר בכיוון הזה כיסוד להזדהות חיובית עם ההיסטוריה, אפילו כמות שהיא?

יתר-על-כן: אף אם נאמר כי מבחינת ההתפתחות ההיסטורית, לפי רעיון המקורות, היה בכל-זאת הרע שבמאורעות העיקר, והטוב ההווייתי היה רק טפל לו – הלוא היו בעלי המקורות הללו מונחים על-ידי דוגמת התנ"ך, החדור דווקא ברוח היסטורית מובהקת, ואשר חלק חשוב מאוד מעיסוקו בהיסטוריה באמת איננו הזדהות-בעיקר, כי אם ביקורתי – ומה מנע אם-כן את המקורות מלקבל את הדוגמה הלזאת, ולהיות היסטוריים לפחות על-פי מתכונתה?

ולבסוף: ודאי אין לתרץ ולומר כי ההתייחסות ההיסטורית נעדרת במקורותינו בגלל איזו סיבה עקרונית של חוסר חוש להיסטוריה, או שלילת ההתייחסות ההיסטורית, באופן אי־דאי, מעצם טבעה. אדרבה. כפי שאמרנו, השקפת־העולם השלטת במקורותינו היא דווקא היסטוריסטית: ביסודה מונח התנ"ך, על סיפורי ההיסטוריים ותפיסתו ההיסטוריוסופית, המשמשים נְשׂוּא הזדהות והתקשרות שושלתית לקראת הבאות, וגם התקווה התכליתית לעתיד הריהי כאן בפירוש תקווה להתחדשות ממלכתית – ומשמע היסטורית – פְּבוֹאָה והמשך ישיר לאותה הוויה ממלכתית־היסטורית שהיתה בעבר; ותָּמָה הוא אפוא כיצד לגבי זמן־הביניים נהפך אותו היסטוריוזם עקרוני, מבחינת החוויה והגישה ההיסטורית־האקטואלית, לכתם אחד גדול, אפור ומטושטש.

אכן, את הכתם הזה עוד אפשר לכאורה להסביר בלי סיבוך מיוחד, במידה שמתייחס הוא לתקופת הגלות, מאחר חורבן בית שני ואילך – שהרי בתקופת הגלות באמת איבד העם את הבסיס להיותו לא רק נשוא היסטורי, אלא גם נושא היסטורי פעיל; אך כל עוד שבית שני נשאר עומד על תלו, ונשארה מסביבו הוויה ארצית־לאומית, הלוא גם הבסיס של הוויית־נושא־היסטורי נמצאה לנו בעין – והוויה כזאת אף נתקיימה אז למעשה, תוך משא משמעות היסטורית־חיובית כבירה לישראל ולעולם כאחד – ועם זאת העובדה היא שבמקורותינו נבלעת כל הוויית־הזוהר הזאת בכתם אחד עם הגלות, כאילו בית שני היה מבחינה היסטורית רק אפיזודה חסרת־חשיבות, וכאילו נמשכה הגלות בלי הפסק מימי חורבן בית ראשון – או ביתר דיוק: לא מימי החורבן, כי אם דווקא מימי סוף תחילתו של בית שני, מימי הַעֲלָם זרובבל ותום עליות עזרא ונחמיה.

והנה, פתרון החידה הזאת איננו כמובן רק עניין של חשיפת מבנהו הפנימי של היגיון רעיוני מסוים, אלא הוא קודם־כול עניין של גילוי עובדה היסטורית, אובייקטיבית־מציאותית: מה באמת חשבו בעלי ההתפתחות הנידונה בעצמם, ומהו הרעיון או צירוף־הרעיונות המונח ביסוד אותה התפתחות ושממנו היא עלתה וצמחה – ובכיוון זה אינני מוצא בחומר ההיסטורי הזכור לי אלא שני רמזים.⁶

6 בחמש הפסקאות שלפני הפסקה בה אנו עומדים, הציג שב"ד את החידה שאותה יוצא הוא לפתור בחיבורו זה, ועתה הוא יפרוש שני רמזים כמבוא היסטורי לפתרון המבוקש. הרמז הראשון (מן התלמוד) יינתן בשלוש הפסקאות הבאות, והרמז השני (מספר חשמונאים א') יוסבר בשבע הפסקאות שאחר־כך. התוצאה המתקבלת מצירוף ניתוחם של שני הרמזים – בפסקה הפותחת פְּמִילָה "מתברר" בעמ' 236 – תניח בסיס לפתרון החידה, ואת הפתרון עצמו יחל שב"ד לגולל מיד לאחריה, למן הרווח המוגדל (הסמוי) אשר בראש עמ' 237.

הרמז האחד הוא בהערכה העקרונית-הכוללת המועלית לגבי בית שני, מפי החכמים המייצגים את עיצוב ההתפתחות שתיארנו, בגמרא של מסכת יומא, מדף ט' עמוד ב' עד ראש דף י' עמוד א', [ובליווי דברי רש"י שם].

כאן מתעוררת שאלה קרובה מאוד למערכת-הבעיות שעוסקים בה אנחנו: מילא, בית ראשון, שהיה שטוף בעבירות העקרוניות של עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, אין תמה מפני מה חרב; אבל בית שני, "שהיו עוסקין בתורה ובמצוות וגמילות חסדים" – ממש כתמצית רוחם ודרישתם של החכמים שגנזו את תולדותיו – כלום גם בו נמצא פסול וחטא, שיכול היה לתרץ את חורבנו על-פי סולם-הערכים של אותם חכמים? והתשובה שהחכמים נותנים עשויה ממש להפתיע בכנותה ועוזה וגודל-רוחה. רק ריש-לקיש מנסה שם לסנגר על בית שני, בטענה כי העיסוק-בתורה שנמצא בו, על אף השפלות של שְׁעִבּוּד-מלכויות, מעלה אותו לרמת עדיפות מוסרית על-פני בית ראשון. החכמים האחרים, והגמרא עמהם, דוחים טענה זו וקובעים: אדרבה. לדעתם, "טובה צְפוּרָן של ראשונים" – עם כל חטאם – "מְפָיֶסֶן של אחרונים" – עם כל צדקתם ותורתם. כי בבית ראשון, העם ביסודו טוב היה, והעוון היה רק בראשיו ונשיאיו, ועל-כל-פנים היה זה עוון גלוי וניכר, שיכלו לקום כנגדו נביאים; אבל בבית שני, לא זו בלבד שנמצא בו חטא השקול כנגד שלושת פשעי בית ראשון, אלא החטא – ביסודו – גם נסתר היה, ונמצא הוא לא רק בראשיו של העם כי אם בעם בכללו, אשר מעצם הווייתו נמשל הוא בתקופה זו לארז, שתולעת-הסמגור מְכַתְתוּ וּמְגַרְתוּ מבפנים והוא מרקיב והולך. ומה היה אותו החטא הכללי והמרקיב, שהפך את צדיקי בית שני ל"רשעים פְּסֻתִים"? תשובה על כך מקבלים אנו דווקא מפי ריש-לקיש עצמו, עם כל ניסיונו לסנגר – ובסך-הכול, מתוך צירוף דעת ריש-לקיש ודעת חברו, רבי יוחנן, מורכבת התשובה משניים:

(א) מזה שבימי עזרא לא עלה העם מן הגלות כאיש אחד, אלא שלח רק חלוצים ונשאר בעיקרו בגולה,⁷ (ב) שביסוד בית שני לא היתה מונחת תקומת-גאולה עצמאית, כי אם הרשאה נכרית של

7 משפט זה הוא מיצוי דברי ריש-לקיש, וראוי הוא סיפור המעשה שבגמרא להירשם כאן במלואו:

ריש-לקיש היה שוחה בנהר הירדן. בא רבה בר-רְחֵנָא והושיט לו ידו. אמר לו ריש-לקיש: "אֶלְהָא! סנינא לכו [= בשם אלקים, הריני שונא אתכם, בני בבל!]; דכתיב (שיר השירים ח' ט'): 'אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף, ואם דלת היא נצור עליה לוח

פרסים, על כל הרפיון הלאומי המשתמע מכאן. החטא של שנאת-חינם, שרק הוא נודע בציבור כתירוץ לחורבן בית שני, נתפס פה למעשה רק כהמשך ופועל-יוצא מן החטא הכפול והיסודי יותר שאמרנו⁸ – וראה באותו הכיוון גם 'ברכות' דף ד', סוף עמוד א'.⁹

ארז', [וכך הנני דורש את הכתוב, כלפיכם]: אם [= אילו] עשיתם עצמכם כחומה ועליתם כולכם בימי עזרא, [כי-אז] הייתם נמשלים לכסף, שאין רקב שולט בו; עכשיו, שעליתם כדלתות – ונמצאת גם הגירסה: בְּדִלּוֹת] – נמשלתם לארז, שהרקב שולט בו". (בהמשך, קושרת הגמרא את רֶקֶב הארז ל'ססמגור', אשר שב"ד מכנהו בְּפִסְקָה הקודמת: תולעת הסמגור, ומהות המילה הלועזית הזאת איננה ברורה).

עוד אֲפַנָּה כאן לכמה מקומות נוספים בהם נדרש הפסוק הזה בשיר-השירים באופן דומה, בתוכחה כלפי בני בבל ובקישור לסיבת ארעיותו של בית שני: 'ילקוט שמעוני' לשיר השירים רמז תתקצ"ד, 'פסיקתא רבתי' (מהדורת איש שלום) ל"ה, 'שיר השירים רבה' ח' ג' – מפי רוכל בשוק, מפי רב שילא בבית הוועד, ומפי ריש-לקיש ורבי יוחנן ברחוב, (וראה גם בהערה ב' להלן).

8 להלן, במעלה הדברים – וכפריו של ניתוח ארוך – ישוב שב"ד ויאיר, פעמיים, את משמעות החטא של שנאת החינם. לראשונה, כהסבר לחוסר המשמעות של כל הניגודים, אם עולים הם על רקעה הנתון של ההווה הפגומה הכוללת, ותוך הדגמת החטא בגישה הביקורתית, האישית-בוגדנית, אשר בה נוקט יוסף פלביוס בכתביו (ראה באמצע עמ' 241); ובשנית, כהסבר לטיבו של ריב המפלגות בין פרושים לצדוקים, בהארת הצביעות הפרושית אשר התבטאה בפשרה-למעשה עם המסגרת הממלכתית הצדוקית הפסולה, והבליעה את החתירה הממשית לחידוש המלכות הראויה (ראה באמצע עמ' 258). גם לקראת סיום החיבור – בימי מרד החורבן – שוב צִץ וממאיר החטא הזה, הן בין הקנאים לבין עצמם והן מצדם של 'רודפי השלום' עם הרומאים (תחתית עמ' 266).

• שב"ד מחיל ניתוח דומה של 'שנאת החינם' גם על ריב 'מלחמת התרבות' בין החילוניים והדתיים במדינה, בתקופתנו אנו – בניגוד למאבק הכולל, הראוי והמחויב, על דמותה של המדינה ועל ייעודיה. ראה את החיבור 'מלחמת תרבות' בכרך ג', ובייחוד מן הרווח המוגדל בעמ' 395 עד סוף החיבור.

גם במאמר שהחל שב"ד לכתוב בעקבות 'פרשת המזמרים' (בחורף תשל"ג) – מאמר שהובא בראש נספח ד' לְסֵפֶר 'נבואה ומסורת בגאולה' (כרך א' עמ' 417) – עורך שב"ד הקבלה בין הבנת חטא שנאת-החינים העולה מסוגיית הגמרא דנן, לבין גירוי השנאה המבעבעת בין "דתיים" ל"חילוניים" בעקבות 'פרשת המזמרים'.

9 שם נאמר: "ראויים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון, אלא שגרם החטא". ופירש רש"י: "ראויים היו ליעשות להם נס", לבוא ביד רמה, 'אלא שגרם החטא', ולא הלכו אלא ברשות כורש; וכל ימי מלכי פרס נשתעבדו להם, לכורש ולאחשוורוש ולדריווש האחרון".

ואילו הרמז השני הוא בספר חשמונאים-א', פרק י"ד, פסוק מ"א. כאן מסופר על גדרי מסירת השלטון לשמעון בן מתתיהו, עם התחדשות העצמאות הממלכתית על-ידי בית חשמונאי: "כי היהודים והכהנים נאותו להיות להם שמעון לנשיא ולכוהן גדול לעולם, עד אשר יקום נביא אמת" – ומתפרשים הדברים על-ידי קלוזנר, בכרך ג', עמ' 75: "כלומר לדורות, בירושה מאב לבנים, עד שיבוא אליהו ויקומם את מלכותו של משיח בן דוד".¹⁰

תוכן זה של הגבלת השלטון החשמונאי, ודאי אין לראותו רק כמין קפריזה שמרנית של נאמנות לבית-דוד, המתקיימת על אף ההתפתחות המציאותית שדחתה למעשה את בית-דוד הצדה והעבירה את תנופת היוזמה והאחריות הלאומית לידיים אחרות. נאמנות כזאת על בסיס פורמליסטי וקפריזי בעלמא באמת אינה ניתנת כלל להיעלות על הדעת, אפילו על רקע של מסורת ישנה המקודשת בעם, ובהכרח נאמר אפוא כי נמצא בה ביטוי לאיזו תקווה תופנית מסוימת, שנתקשרה ונסתמלה בבית-דוד, ואשר ההתפתחות באמצעותם של אחרים לא היה בה כדי להביאה על סיפוקה – לא רק מבחינת זהות הנהגה, אלא גם מבחינת התוכן עצמו.

ובאמת, את ההפרש בין תוכן התקווה הקשורה בבית-דוד לבין ההגשמה שנסתמלה בבית חשמונאי גם אין קשה להגדיר. התקווה הקשורה בבית-דוד ידועה ומפורסמת; היא לא נשתנתה למעשה מאז ועד היום והריהי מסתכמת בשתי המילים: גאולה שלמה, שתוכנן המפורט הוא קיבוץ גלויות גמור ועם ישראל מאוחד בשלמות בארץ-ישראל, מנחל מצרים עד נהר פרת, איש תחת גפנו ותחת תאנתו, במלכות לאומית חזקה ובוטחת, מודרכת על-ידי חכמים, לניים ונביאים, על-פי חוקת התורה. לעומת זאת, הנהגת בית חשמונאי – לא זו בלבד שלא היה בה כדי לסמל את כל אלה בהתגשמותם המושגת (כפי שוודאי גם הנהגה מבית-דוד לא יכלה לסמל לאלתר), אלא לא היה בה גם כדי לסמל את החתירה המכוונת לכך. הדבר מתברר אם נשים את לבנו לשורשים הרעיוניים של המרד החשמונאי מלכתחילה. השורשים הללו מתבררים באופן תמציתי בספר חשמונאים-א', פרק ב', פסוקים ו'-י"ג: צער "הנאצות אשר נעשו ביהודה ובירושלים", הכאב והעלבון של חילול הקודש, דיכוי העם וההשתעבדות לנכרים – אלה היו הרגשות אשר קוממו את בית חשמונאי והביאוהו להעמדת האלטרנטיבה של "חירות או מוות"; ואילו התוכן החיובי של החירות, אשר לשמו נתעוררו החשמונאים להילחם, בא לידי

10 על כתביו של קלוזנר – שוב וראה את הערה 1 בפתיחת החיבור. • לספר חשמונאים-א' תוקדש כאמור הערה 14, להלן בעמ' 240.

סיכום בצוואת מתתיהו לבניו, כפי שהיא נמסרת על-ידי יוסף פלביוס בקדמוניות היהודים' (ספר י"ב, פרק ו', סעיף ג'): "ותשמרו את מנהגי האבות ותחזירו ליושנו את משטרי-החיים הקדום הנתון בסכנת מוות, ולא תתנו יד לבוגדים בו, אם מרצון ואם מאונס".

כלומר, במילים אחרות, שאמנם עלתה מלחמת החשמונאים בקנה אחד עם התקוות הקשורות בבית-דוד במה שנוגע לעקרונות-הרקע של חירות ממלכתית וחוקת התורה; אך בהבדל מאותן התקוות, שערכן המוסרי הוא מוחלט ואינו תלוי בלחץ המסיבות, הרי מלחמת החשמונאים לא עלתה מלכתחילה מתוך השאיפה החיובית להגשים את התקוות המהותיות של העם, כי אם מן התגובה על לחץ מקרי, שבא להשפיל את העם אף למטה מן הרמה שבה הוא הסכינ לחיות עד עתה ברגיעה, תוך התליית התקוות. וגם בניסוח החיובי של מטרות המלחמה החשמונאית לא התעלתה התגובה עד השאיפה להגשים את התקוות המהותיות-המוחלטות, כפתרון שורשי ושלם למצב הלאומי הרופף, אלא היא נתגבלה בסילוק הסכנות המקריות ובהבטחת קיומו המשופר של אותו מצב פגום-ביסודו שבו נשתרש העם עד עכשיו.

ש"משטר החיים הקדום", אשר בית-חשמונאי בא להצילו מסכנת-מוות, אמנם פגום-ביסודו היה, ולא ניתן להבראה רק על-ידי השחרור מעול הנכרים וסילוק המתיוונים הבוגדים בו – דבר זה מתברר מתוך השוואה לחיוב הלאומי המהותי-המוחלט, המתגלם בתקוות בית-דוד, ושעל-פיו היה אותו משטר-חיים פגום לא רק בגין חוסר החירות הממלכתית ונגע בוגדיו מבפנים, אלא קודם-כול ובעיקר היה הוא פגום על-ידי הליקוי הקשה והעמוק הרבה-יותר של היותו מעורה למעשה בהתמשכות הגולה: בפזור אינדיבידואליסטי של האומה בעולם ובהיעדר בסיס של ריכוז לאומי ממֶּצָה להוויית האומה בארצה.^א ומצד שני, שמרד החשמונאים אמנם לא התעלה עד השאיפה לתיקון הדברים מיסודם, אלא הסתפק בהטלאת החירות הממלכתית על המצב הפגום כמות שהוא – דבר זה לומדים אנו לא רק מן הניסוחים התוכניים-הפנימיים של הרעיון החשמונאי שציטטנו, אלא

א בקשר לניתוח עניינו של חטא זה, ביתר פירוט, אַפְנָה את הקורא אל מה שכתבתי ב'גאולת ישראל במשבר המדינה', עמ' 201, 214-215, [במהדורתנו: כרך ב', תחתית עמ' 330 ועמ' 352]; ב'ברית בין הקברים' ('סְלָם'), תמוז תשכ"ב בעמ' 16, וערב ראש השנה תשכ"ג בעמ' 18 (ואילך), [כרך א' עמ' 440 ועמ' 447 ואילך]; וב"המשפט העברי" ומדינת-ישראל' ('סְלָם'), חשוון תשכ"ד, בעמ' 8-9, [כרך ג' עמודים 65-66].

מוכח הוא באופן מובהק ביותר גם מתוך עצם אותה העובדה השלילית שממנה נמשכים פה דברינו: והיינו שגם לכשנפתחו שערי החירות הלאומית לפני בית-חשמונאי כרצונם, והם קיבלו את האחריות לגורל העם באופן מוסכם וריבוני לידם, עוד הם הכירו עצמם נתונים במצב של פגימות מהותית, שאין להם בשורה למוצא מתוכה, והריהם נזקקו לציפייה לנביא-אמת שיבוא לבסוף וישלול שלטונם – כדי להגשים את הגאולה היסודית והשלמה של העם רק על-ידי בית-דוד, זולתם.

אם נצרך עתה את שני ניתוחי-הרמזים הללו יחד, [פנלמד מן התלמוד ומספר חשמונאים], מקבלים אנו למעשה – על אף דלותו של החומר – תוצאה מאלפת מאוד.

מתברר כי לא זו בלבד שהוויית בית שני נתפסה כפגומה וחוטאת על-ידי התמשכות הפיזור הגלותי, מנקודת-הראות העליונה של החכמים, מגלמי המצפון הלאומי-ההיסטורי, אלא היא נתפסה כך גם על-ידי בני-התקופה עצמם, מן הכוהנים שפעילית עד השכבות העממיות של "היהודים" בעלמא – ואף לא רק על-ידי בני-התקופה האזרחים-הסבילים, אלא גם על-ידי הנהגתם הפעילה, המרדנית-המשחררת;¹¹ ועם-זאת מתברר שכל אלה יחד, (מלבד ריש-לקיש שסירב להושיט את ידו לבן-הגלות),² קיבלו עליהם את עובדת הפגימות והחטא בלי לנכון אצבע, ואף בלי לחרוץ לשון באופן מחייב כנגדה: במין השלמה משונה, שאמנם יש בה תקווה לגאולה וריפוי לבסוף, אלא שבינתיים נבלעים בה הפגימות והחטא לתיאבון, בתודעת אין-אונים.

ב 'יומא' דף ט' עמוד ב'. [כאמור לעיל, יש להוסיף על ריש-לקיש גם עוד רוכל אחד בשוק, אשר הטיח ברב זעירא (שעלה מבבל) כי בגלל אבותיו חרב הבית, וגם את רבי שילא מכפר תמרתא בגליל התחתון (אמורא ארץ ישראלי בדור שלאחר ריש-לקיש), אשר דרש אף הוא את הפסוק "אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף", ואמר: "אילו עלו ישראל חומה מן הגולה – לא חרב בית המקדש פעם שנייה". ראה זאת ב'מדרש רבה' לשיר השירים, ח' ג'. כן ראה שם, בהמשך, את הקנטור והתוכחה המגולה – ברבים – אשר מטיחים בבני בבל ריש-לקיש וחברו רבי יוחנן, על כי 'לא נעשו חומה' כאשר נפתחה בפניהם הדרך לעלות ולשוב ארצה].

11 הרישא של משפט זה – המתייחסת לחכמים – נסמכת על ניתוחו של הרמז הראשון, ממסכת יומא; ואילו הסיפא – המתייחסת לכוהנים, ל"יהודים" (במרכאות שהן ציטוט המקור), ולהנהגה החשמונאית – נסמכת על הפסוק בספר חשמונאים-א' אשר בו מקופל הרמז השני, ואשר צוטט לעיל בעמ' 234 בפסקה הפותחת: "כאן".

ותוצאה זו, מסתבר כי יש בה באמת כדי לבסס פתרון לחידה המשמשת פה נשוא דיוננו.

משמעותה מתבלטת בייחוד אם נשווה את הדברים למצב בימי בית ראשון. בימי בית ראשון אין אנו מוצאים שום תודעת פגימות כללית ומושרשת כזאת. אדרבה. נראה כי אז חי העם בתודעה כללית של שביעות-רצון מעצמו, ואם היה שם חטא היה זה חטא פעיל, שהתבטא במעשים מכוונים, רצויים לעושיהם ומרגיזים את זולתם, באופן שהיה בו רק כדי להפר את שביעות-הרצון היסודית: את הרוגז הזה נשאו וביטאו הנביאים, ומתוך הבדל-התפיסה שבינם לבין שביעות-הרצון השגורה, או לבין חיובו המפורש של החטא, נוצר מתח רעיוני ומאבק לתיקון. בהמשך מכאן יכול היה אז העיסוק ההיסטורי לנבוע משני הכיוונים גם יחד: הן מן הציבור אשר עיקר הווייתו חביב עליו, והמבקש לשְׁמֵר את זיכרונותיה לשם חינוך הדורות הבאים ברוחה, הן מן הנביאים, המכירים כי האסונות שפקדו [את] אותה הווייה חביבה הם תוצאת חטאיה, והריהם מורים את דברי-הימים לשם מוסר-ההשכל; ובסך-הכול נמצא כי סיפורי-התולדות שהגיעו אלינו מימי בית ראשון הריהם באמת מורכבים משני המקורות כאחד – וכשם שמצד אחד הם טיפחו והצמיחו בעם את תודעת עקרון-ההווייה של בית ראשון כהווייה אידאלית ודוגמה לְבָאוֹת, כן גם מצד שני הם טיפחו והצמיחו מתח מתמיד של אי-רגיעה וביקורת, ותנופת-מאבק מתמידה לתיקון ושיפור, אפילו נגד ההווייה האידאלית עצמה.

לעומת זאת, בימי בית שני, הפגימות והחטא היו לגמרי סבילים: הם לא התבטאו בשום מעשה מכוון או רצוי, כי אם רק בהיעדר-המעשה של השתקעות רוב העם בשגרת הווייתו בפיזור גלותי, ובהיעדר-התנופה – שלא בטובתו – לעלייה מאוחדת ותקומת-גאולה; ובהיות שְׁשׁוּם אדם המתיימר בזיקה לאומית-חיובית לא כפר בפגימות וברוע של הרפיון הלזה, הרי שמטבע הדברים – מי שהיה בא כאן להתריע על החטא ולהטיף לתיקון המצב יכול היה להיות רק כמתפרץ לתוך פתח פתוח או כטוחן קמח טחון, אשר כנפי-התנשאותו נקצצות ממנו ובו. יתר-על-כן: החטא התבטא כאן, כאמור, לא רק בעצם ההשתהות של רוב העם בגולה – דבר אשר כל בן-ישראל המשתתף בגופו בחטא זה יכול היה כמובן להימנע ממנו באופן פשוט יחסית, על-ידי כך שיקום וימלא חובתו ויעלה אל הארץ; החטא היה הרבה יותר יסודי ועמוק, כי הוא לא היה רק צירוף של חטאים אישיים, אלא היה זה גם חטא פוליטי-כללי, שהתבטא לא רק בחוסר-התנופה לעלות, כי אם בחוסר-התנופה לעלות יחד, כאיש אחד – שרק באופן כזה יכול היה העניין להיפתר במידת-משמעות. והנה, בגינו של חטא שכזה אין ניתן להטיף

מוסר לשום אדם שבֵּעֵין: אחריותו היא רק על העם בכללו, אשר לא בשום מעשה או אי-מעשה מצדו תלוי התיקון מלכתחילה, כי אם בחסד האֵל, שקודם-כול יאפשר-נא לעם להוציא מתוכו מישהו, שידע ויצליח לארגן את העם ולהביאו לידי מעשה – וגם מצד זה נסתם אפוא הפתח בפני מאבק לתיקון החטא היסודי של בית שני, בהבדל ממה שהיה בימי בית ראשון.

במילים אחרות ניתן גם לומר כי בהבדל ממה שהיה בימי בית ראשון, הרי כאן לא נביא-מוכיח הוא שהיה הנחוק, אלא נחוק היה נביא גואל ו"משיח", כפי שהעם ביקש לו וציפה באמת לבואו; וגם אם מותר לבוא בטענות אל העם, הלמאי הוא לא הוכשר להוציא מתוכו משיח כזה, הרי בשום פנים אין מקום לטעון או לתמוה, הלמאי – משלא נמצא מי שיקום ויהיה המשיח – הסתפק העם בציפייה ותפילה לו, ולא קמה בו תנועת-נביאים למאבק נגד חטא ההסתפקות הלזאת.

ועל כל השיקולים הללו יש להוסיף עוד גם שני גורמים כלהלן.

האחד הוא שכל אותו זמן, ועם כל הרפיון הלאומי שהתגלם במצב המתואר, הרי הגולה הישראלית, הנעה ונדה לכל רוח מלבד הכיוון האחד הרצוי, נשארה מכל-מקום גולה נאמנה, הדבקה בכל עומק נפשה בציפיית גאולה וציפיית התקבצותה הגמורה בארץ-ישראל לבסוף; ובאופן כזה נסתמה אפוא גם האפשרות לפתרון הבעיה מן הכיוון ההפוך, והיינו שאותו חלק-העם שבו נמצא העוז לעלות, ושהוא עצמו היווה למעשה את כל חוט-השדרה של הוויית בית שני, יתנער מאחיו הגלותיים, הפחות-עקביים והמוסיפים על החטא הלאומי את חטאם האישי, ויכיר בהתקבצותו הארץ-ישראלית שלו את כל מכלול האומה הישראלית-האמיתית-שנותרה ואת הבסיס הממצה לגאולה השלמה. אדרבה: אותה נאמנות שאמרנו הבליטה וטיפחה את התודעה כי האומה האחת, השלמה והאמיתית, היא לא זו שנתקבצה, כי-אם זו שהישוב הארץ-ישראלי הוא לפי-שעה רק אחד מִפְּזוּרֵיהָ, ואשר התקבצותה כולה אליו היא עדיין משימתה המשותפת הגדולה; ומאחר שלביצוע המשימה לא נמצאה התנופה, נסגר כאן המעגל שוב, כפי שאמרנו: לא להסתפקות בקיים, כי הקיים לא סיפק, ולא למאבק נגד חטא ההסתפקות שבפועל, כי בקיומו של חטא זה – לפחות במובן המדיני, הלאומי-הכללי – לא היה כאן שום אדם יותר אשם, או פחות אשם, מחברו.

ואילו הגורם השני הוא שבאותה תקופה, הרי מה שנתפנה כעבור אלפי שנים "אנטישמיות" עדיין לא היה כמעט שום כוח מורגש. כי אמנם, גם אז ודאי כבר היתה מידה של שנאת-ישראל, שעשתה את ישיבת הישראלים בְּנֶכֶךְ לעניין פחות נעים לא רק משיבת בני-חורין בארצם, אלא גם משיבת-נכר של נכרים אחרים;

ומצד שני, מוכח מן ההמשך של דברי ימי ישראל, שאפילו ייסורי-תופת הנכרכים בישיבת ישראלים בין גויים, אינם עשויים בהכרח לעורר, כשלעצמם, תנופת-גאולה. אולם, מחוקי-החיים הוא ששום תנופה חיובית אינה יכולה על-כל-פנים להתעורר כשאין לה גירוי מצד התחדשותו של איזה לחץ שלילי, העושה את החיים קשים יותר מכפי שהיו בתחילה; ומאחר שבתקופת בית שני התנהלו בדרך-כלל חיי הגלות ברווחה, והלחצים השליליים שכנגדם לא חרגו בדרך-כלל ממידת השגרה, הרי שלמעשה נמנע בהם גם כל בסיס אובייקטיבי לתנופת גאולה – והפלא האנושי הוא כמובן לא במה שנעדרה שם התנופה הלזאת, כי אם במה שמכל-מקום עוד התמידה בכלל הנאמנות לתוכנה.

ומתוך מצב זה, הרי החידה שאמרנו¹² היא פועל-יוצא הגיוני ומובן לגמרי. כי על-ידי תודעת-הפגימות הכללית, המלווה חוסר יסוד ויכולת להתנערות ומאבק כנגדה, ממילא נשמט גם הבסיס לעיון ההיסטורי באיזו רמה של גדלות. לא ניתן כאן לָאדם להתמסר להרצאת דברי ימי התקופה מתוך הזדהות ממצה וסיפוק אמת ושלם, ועם זאת גם נמנע כאן הרקע לתנופת הרצאה אנטי־תיתית, לוחמת, ביחס לשורש הרע והיקפו המלא. הדבר הוא כמובן רק פרט נוסף, והצד השני של המטבע שראינו לעיל בתחום הפעילות ההיסטורית עצמה, כפי שהודגם במלחמת בית-חשמונאי – והיינו שנעלם כאן כל מתח רעיוני-מוסרי לגבי התייחסות פעילה אל כלליות ההוֹנָה, לטוב או לרע, והעם שקע מבחינה זו בעיקרון של סבילות; ואם בכל-זאת עוד ניתן לו להתקשר במתח רעיוני-מוסרי אקטואלי, הרי לא היה זה ביחס לכלליות הדברים, כי אם רק לגבי תופעות שונות בבידודן, באופן "וִּגְטִיבִי"¹³, חלקי ומקרי, ובמסגרת הכללית של עקרון הסבילות האמור.

בהתאם לכך, אם זכינו בתקופה זו לספר היסטורי מלבב כל-כך כספר חשמונאים-א', על יחסו ההזדהותי אל גיבוריו ועניינם, הרי מכל-מקום היה זה באמת רק מעין ספר של כרוניקה, שאמנם יש לו ערך חיותי-מחנך על-ידי העלאת קנאת-רוחם ומסירות-נפשם של גיבוריו, אך החסר למעשה כל פרספקטיבה להבנתה

12 ראה לעיל בעמ' 230 את הפסקה הפותחת: "ואילו", ומיד לאחריה – (בדילוג על פסקה אחת) – את הפסקה הפותחת: "החידה".

13 המונח 'וִּגְטִיבִי' (והנגזר: 'וִּגְטִיבִי') מציין צימוח, או כוח צמיחה, המתנהל רק לפי ההתפתחות החומרית של האורגניזם. זהו מושג אשר שב"ד נוקט בו תדיר, כדי לאפיין התנהלות שהיא בלתי רצונית ובלתי מתוכננת, הנעשית בלא מחשבה, בלא מודעות וללא חתירה מכוונת אל היעד.

והערכתה הרעיונית-מוסרית של ההווייה ההיסטורית הכוללת, אשר שימשה כרקע לאותם גיבורים ואף התגלמה כמובן בתוכם.¹⁴ דבר זה מתברר בייחוד אם נשים לב לכך שספר חשמונאים-א' אמנם יודע בפירוש את חוסר-השלמות שבהוויית התקופה, כפי שראינו לעיל, אלא שעם זאת היהו מלא כביכול סיפוק גמור ושלם מן העניין החלקי המתואר, כשלעצמו – ואף סיפוק המשתלט על כל מהלך הרצאתו בכללה – באופן שבהסתכלות יותר עמוקה מתגלה כאן למעשה תפיסה שאופקיה שטופים וכבושים, ושתודעתה איננה פְּנָה לגבי תוכנה היא בעצמה.

ואותו הרושם נשלם, אם נשווה למשל את הספר לספר יהושע או ספר שופטים, שאף בהם יש ידיעה של אי-שלמות התקופה, תוך הזדהות עם גיבוריה והכרת מעשיהם כגדולים ומרחיבים את הדעת. כי כאן – עם כל ההזדהות והסיפוק – ידיעת חוסר-השלמות איננה מודחקת, אף כשמוכרת הפגימות בהוויית הגיבורים

14 כאמור בפתיחת החיבור, נכתב ספר חשמונאים-א' (או: 'מקבים-א') בעברית – אך אבד; לשונו המקורית היתה, אל-נכון, קרובה ללשון המקרא, ואין ספק שמחברו היה בן הארץ ותיאר את אשר שמע, ראה וידע מקרוב, תוך שהוא מסתמך גם על תעודות כתובות. תיאורו המפורט מסתיים ברצח שמעון בן מתתיהו, אך הוא 'מכסה' בפסוקי הסיום גם את דברי-ימי יוחנן הורקנוס בן שמעון ופועלו, באומרו כי כתובים הם עלי ספר נפרד, (אשר אבד).

מלומדים נוצריים מעידים על הנוסח העברי – שעדיין היה בפניהם – במאה השלישית והרביעית לסה"נ, ועל-פי מסירתם יש רגליים לסברה כי שמו המקורי של הספר היה: 'ספר בית שר בני-אל'. תרגומו ליוונית נכלל בקובץ 'תרגום השבעים' ונשמר במסגרת ה'פיפליה' – כתבי הקודש של הכנסייה הנוצרית. התרגום-החוזר לעברית נעשה במסגרת מפעלו של אברהם כהנא אשר ההדיר (בשנת תרצ"ב, בהוצאת 'מקורות') את הספרים החיצוניים, בצירוף מבואות ופירושים; לאחרונה תורגם הספר מחדש בידי אוריאל רפפורט, וראה אור (עם מבוא ופירוש נרחב), בהוצאת יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשס"ד; ראה שם בייחוד בסעיף הראשון במבוא (עמ' 7 ואילך): 'מקומו של מקבים-א' פְּקֵאנון ושמו המקורי'.

מעניין להוסיף כאן מסורת עתיקה על כתיבתו וגניזתו של ספר חשמונאים, הנמסרת על-ידי רבי שמעון קָיֵרָא בספרו 'הלכות גדולות'. אלה דבריו: "זקני בית שמאי וזקני בית הלל, הם כתבו מגילת בית חשמונאי, ועד עכשיו לא עלה לְדוֹרוֹת, עד שיעמוד כוהן לאורים ותומים". • רבי שמעון קיירא חי בעיר בצרה אשר בבבל, בתקופת הגאונים – בתחילת המאה התשיעית למנינם – וספרו הגדול הינו אבן יסוד בספרות ההלכה שלאחר התלמוד. (ראה פְּסֵפֵסֵר אשר ראה אור מחדש בהוצאת מכון ירושלים, תשנ"ב, עמ' תרפ"ד).

בעצמם, ואדרבה: הכרה זו עצמה, בהיותה הכרה מוסרית מחייבת, היא המעלה כאן את הדברים לפרספקטיבה של חתירה לתכלית, העוברת בהרצאת המאורעות כחוט השני, ושמוחה אמנם מקבלים כאן הדברים משמעות במהלך היסטורי כולל, שרק הוא, כמובן, עשוי לתת בכלל טעם להזדהות ולסיפוק שאמרנו.

בדומה לזה, מן הכיוון ההפוך, אם מוצאים אנו בתקופה זו גם סופר היסטורי אמן כיוסף פלביוס, אשר יחסו – לפחות למאורעות בהם היה מעורב – ביקורתי, הרי אף אצלו, אין הדבר צריך אמירה, שעם כל אמנותו רחוקה ביקורתו מאוד מאיזה קנה-מידה רעיוני-מוסרי עקרוני, והריהי רק אישית-בוגדנית וצבועה, או – במקרה הטוב ביותר – סיעתית-פרגמטית בלבד.

ובתופעה זו, מצדה, משתקפת באגב גם משמעות מאלפת-כללית של אותו עקרון-ההוויה שאמרנו, המתבטא בסבילות מוסרית פְּהִיקָה, וכושר-תגובה רק על פרטים שבתווכן. כי באִין גישה לְדברים מבחינת תכליתם הכוללת, וכשהוויכוח מתנהל רק על ההתייחסות הַנְּגִטִיבִית להתפתחות המקרית הנתונה, הרי שממילא נעדר הוויכוח כל קנה-מידה לְהַכְרֵעַ: לטענות השונות העולות בו אין משמעות רעיונית מעבר לעניינן המצומצם, ואף בתחום זה אין להן טעם מעבר למעמדו המיוחד של הטוען – ובסך-הכול, מנקודת-הראות הכוללת, נמצא אפוא כי המתח ההדדי הכרוך בהן, על הסיכול ההדדי שהוא מביא, הריהו רק "עורבא פרח". זהו בלי ספק הדבר שבא לביטוי באמרתם של חז"ל, שחורבן בית שני יסודו בשנאת חינם – והיינו שעם ההשתקעות הסבילה של העם בפגיומותו היסודית, הרי שכל הניגודים הרעיוניים-מוסריים, שבהם נשאר לו להיטרף עוד מכאן ולפנים, יכלו ממילא להיות רק ריקים וחסרי-משמעות: הם רק יכלו להביא לו חורבן, בלי שום משמעות חיובית שכנגד, שתוכל להצדיק את הסיכון או לוי-גם את עצם מרירות הוויכוח – ואותה ביקורת היסטורית של פלביוס, שהזכרנו, הריהי באמת רק דוגמה מובהקת של התימרות רעיונית-מוסרית, אשר בסך-הכול אין בה אלא שנאת-חינם שכזאת.

אולם, גם אם זה היה המצב לגבי כושר ההתייחסות וההרצאה ההיסטורית, הרי יש להדגיש כי הדברים אמורים רק מבחינת הגישה המוסרית-הפעילה, ולא מבחינת התודעה הרעיונית הסבילה. מבחינה זו, כפי שראינו, דווקא לא היה שום טשטוש פְּעִיקָרוֹן, כי אם אדרבה: מוכרת ומוגדרת היתה הפגיומות העקרונית, המקיפה את הוויית התקופה משורשה – ואם בקרב העם כך, על אחת כמה וכמה בקרב החכמים גדולי-התורה, שגילמו את המצפון הלאומי, והם שהכריעו את תודעת האומה להיותה כפי שהיא.

יתר-על-כן, במצבת-היצירה שנשארה לנו מן החכמים הללו – בתלמוד ובמדרש – אף מוצאים אנו למעשה חווייה של התייחסות היסטורית, שהיא ההפך הגמור ממה שרואים אנו בהרצאה ההיסטורית של אותה התקופה. אם בהרצאה ההיסטורית – והיינו בהתייחסות המפורשת והמכוונת למאורעות פרטיים – ראינו צמצום וטשטוש ופרגמטיות, הרי בתלמוד ובמדרש, הסבילים למאורעות, אין לך כמעט הלכה או רעיון-אגדה שלא תחוש בהם – מבעד לסבילות – את אופק הראייה ההיסטורית הבלתי-מופרעת, העמוקה מתהום ארעא עד רום הרקיע והממץ מן העולם ועד העולם, ושָׁפָה גם תודעת-הפגימות של התקופה מקבלת משמעות ברורה לְמוֹצָא חיובי לבסוף.

ולנוכח השוני הזה בין אופק הראייה השורר ביצירת החכמים לבין הגישה השלטת על-פי מין כורח עליון בפעילות ובהרצאה ההיסטורית של בני תקופתם – הסיכום בענייננו הוא ברור ומחויב כלהלן.

כי כאשר משכו חז"ל את ידיהם מן העיסוק בדברי ימי התקופה – וכאשר על-ידי אי-הכללת הַרְשׁוּמוֹת המצויות של תולדות התקופה במניין כתבי-הקודש הם ממילא גרמו ל"גניזתן" ולהשכחת עצם דברי אותם הימים מן העם – הרי לא מְצָרוֹת-עֵין, מחוסר-חוש או מתוך איזו חולְנִיּוֹת רעיונית הם עשו כן, כפי שנרמז הדבר כנגדם,¹⁵ כי אם אדרבה: מתוך יתר גדלות הם עשו כן, ומתוך בהירות ראייה חסרת-אשליות עד לכאב. כי גם החכמים – אין ספק שנתונים היו לנטיות אהדה ונקיטת-עמדה פעילה במהלך ההיסטורי ככל אדם זולתם. אך לו פנו לעסוק אמנם בדברי ימי התקופה כמות שהם – בניתוקם ממשמעות מכוונת להווייה של שְׁלֵמוֹת, ובלי יכולת לשנות או לבקר ניתוק זה ברוח של חיוב אקטואלי, כדרך הנביאים מימי בית ראשון – ממילא היה פירושו של דבר, שגם החכמים עצמם לא רק ישתתפו באופן סביל בקיום החטא והפגימות של אותו סוג הווייה, אלא יתערבו גם בפועל בַּשְׁנָאָה של חינם הכרוכה בו, ואף יתנו לכל אלה את ההכשר הרעיוני-מוסרי הנובע מסמכותם כמצפון האומה – והרי זה דבר, שעם כל מידת נוחותו האישית, אין צריך לומר כי השפעתו הרעיונית לְדוֹרוֹת יכלה להיות רק כולה הרסנית.

בקשר לכך ראוי להדגיש את ההבדל הגדול המתחייב בין ההתעסקות בהיסטוריה בתרבות ישראל, לבין מה שאנו מכירים במקביל לה בתרבויות אחרות.

15 אל-נכון מתכוון כאן שב"ד לגישתו של פרופ' קלוזנר, הבאה לביטוי בדבריו אשר צוטטו בראש החיבור.

כי בתרבויות אחרות, בדרך-כלל מצטמצמת משמעות העיון ההיסטורי בכך, שאדם מבין באמצעותו את העבר, לשם עצם הנאת התבונה, או מפיק ממנו לקח או השראה לעתיד – או אף מוצא בו בסיס להזדהות חברתית ולהמשך טווייתה של מסורת מתוך שורש מוגדר – ובכך, המשמעות היא על-כל-פנים רק מן החומר ההיסטורי ולחוץ, ואילו החומר הזה עצמו הריהו רק אובייקט, אשר שום יחס מוסרי-הדדי בינו לבין העתיד איננו קיים ואיננו נדרש: אף במקרה של תודעת רציפות והמשך טווייה של מסורת, הקשר הוא רק בהעברה ובניצול של נתוני העבר, ואין שם חובה להגשים אלו מאני-עֶבֶר מוגדרים (אם לא מתוך לחץ חיצוני הנמשך ומתקיים בעינו), או ביקורת על העבר עצמו, מבחינת חיוב-הוא לשאת ולקדם דווקא [את] אותה הגשמה בעצמה.

לעומת זאת, בתרבות ישראל – לפי רוח התנ"ך וגישת התלמוד – כל אותם גורמי העיון ההיסטורי הם כשרים וטובים, אך אינם העיקר. העיקר הוא שהעבר והעתיד קשורים יחד במשימה משותפת, אשר העתיד שואב לא רק את שורשה, כי אם גם את כל הגדרתה וחיובה מן העֶבֶר, ושהעבר אחראי גם מצדו – לפני הקדוש-ברוך-הוא בעצמו – לגבי האפשרות לשאוב ממנו את הגדרתה, את עוצמת-חיובה ואת כיוונה הנכון לעתיד. במילים אחרות רצוננו להדגיש, כי בתרבות ישראל, השלכת ההיסטוריה לעתיד היא לא רק הווייתית-אובייקטיבית, כי אם קודם-כול מוסרית-תכליתית, והריהי נלמדת לא כדי להיטיב לצורכנו, או לתת סיפוק לאיזו נְגֻטְצִיָּה¹⁶ שמרנית, אלא כדי לקבוע מתוך דוגמתה – על-פי הנחה מוסרית מלכתחילה – מה חייב צורכנו להיות.¹⁶

זוהי הסיבה לכך, שבתרבות ישראל, בהבדל מתרבויות אחרות, אין ההיסטוריה מדע חילוני, ככל מיני מדע זולתה, אלא מועֵלִית היא לדרגה של קדושה; וזהו כמובן גם הרקע לכך, שאמנם לא כל מה שהוא היסטוריה עולמית או עברית נתפס ממילא בהיסטוריה הקדושה הלזאת, אלא יש סינון, ומתקדשת רק אותה מידת ההיסטוריה שיש לה משמעות להכוונת השלמות הנכונה בקדושה, והיינו אותה מידת ההיסטוריה הנושאת בה את הנורמה של החיוב האידאלי לעתיד, ושלימודה עשוי להשפיע על העתיד לא רק על-ידי עצם תוכנו האירועי, כי אם על-ידי ההשראה הנורמטיבית הנכונה הגלומה בתוכן הזה. מן הכיוון

16 לנושא זה של היחס המיוחד לדברי הימים בישראל – לעומת הידוע והמקובל בגויים – הקדיש שב"ד את הפרק השני בחיבורו הגדול 'על דברי ימי ישראל' (כרך זה), ובייחוד את הסעיף השלישי בו, המוכתר: 'טיבו ותפקודו של סיפור דברי-הימים בישראל', בעמ' 315 ואילך.

ההפוך ניתן גם לומר שקידושה של יצירה היסטורית בתרבות ישראל – והיינו הכרת קדושתה על-ידי החכמים, מצפון-האומה – באמת אינה אלא הכרה בנכונותה וטיבה של השראתה הנורמטיבית כאמור; ובהתאם לכך יכולים אנו לחזור ולהבין את עניין פעולת החכמים כש"גנזו" את דברי-הימים של בית שני.

מסתבר כי על-ידי הפעולה הזאת (או אולי יותר נכון, על-ידי ההימנעות-מפעולה) הם לא באו לחרוץ משפט מוסרי, רעיוני או פרגמטי על שום תופעה היסטורית כשלעצמה שבאותה התקופה, אלא הם באו לומר רק את הדבר האחד, שבכולן גם יחד – ובצירופן ההדדי – על-כל-פנים נעדרת היתה ההשראה הנורמטיבית של החיוב הישראלי האידאלי השלם, שרק זו עשויה היתה להעלותן לרמת הקדושה של אירועי התנ"ך. וכאשר נהגו כך החכמים, ודאי בצדק נהגו, שהרי לו קידשו את דברי הימים של בית שני לא היה פירושו של דבר רק קידוש השראת פרטי האירועים הנהדרים של מלחמות החשמונאים או מלחמות הקנאים, או פרטים כיוצא בזה, אלא פירושו היה גם קידוש ההוויה והגשישה הכוללת, הוֹגֵטְטִיבִית, הפרגמטית ועלומת-הנבואה, שנתגלמה בצירוף כל אותם הפרטים; ודבר זה, מצדו, פירושו היה, לפי מה שאמרנו, שההוויה הוֹגֵטְטִיבִית ועלומת-הנבואה, חסרת הנורמה ההיסטורית בכלל, היתה נהפכת כביכול לנורמה שוות-ערך להוויה האידאלית-הנבואית שבספרי התנ"ך הקודמים, באופן שכל עניין הנורמה ההיסטורית-האידאלית, ממין האמת וממין השקר גם יחד, היה מתערער ומתבטל מיסודו; ובעוד שהשראת-החיים העצומה של מלחמות-החירות היתה אמנם מתכבדת, הרי מכבדיה – אוֹבְדֵי היסוד התכליתי-הנצחי – היו על-כל-פנים משתחקים עד מהרה בְּוֹגֵטְטִיבִית ההיסטורית ואובדים, ככל מיני עמים לוחמי חירות-של-עראי אחרים.³



פרשת "הגניזה" של דברי ימי בית שני נעשית אם-כן מובנת, ואפילו מוצדקת, מבחינה אידיאלית והיסטורית-פרגמטית גם יחד – אך אין פירושו של דבר שהמשפט ההיסטורי מוכרע בכך נגד דברי הימים של בית שני ולטובת החכמים הגוונים.

ג את הגיון הדברים האלה אולי ירצה מישהו לסתור על-ידי העובדה של מגילת אסתר, שאף היא מספרת בלי שום הסתייגות או ביקורת נבואית על הוויה פגומה – ואף הוויה

כי אכן, "גניזת" דברי הימים של בית שני נבעה מן הקנאות לטוהר החזון הישראלי השלם: היא היתה תנאי לשמירת הטוהר הזה, ואף גם הצילה למעשה את טוהר האופק ההיסטורי בשביל אותו החזון – דבר שהיה תנאי למניעת ישראל מאבדן ולאפשרות חידושו של המַעַשׂ להגשמת החזון השלם גם בפועל, בכוא שעתו. אולם, העובדה הפרדוקסלית נשארת כי בעוד שהכושר והתנופה למעש ההגשמה האקטואלית הם חלק אינטגרלי משלמות החזון אשר החכמים ביקשו להציל, והצילו, הרי הכושר והתנופה האלה – בפועל ממש – לא נמצאו בעין בימי בית שני, אלא בתוך אותה התייחסות פרגמטית לדברים שתיארנו מקודם. יתר-על-כן, יש להדגיש כי אף בתוך התייחסות הפרגמטית לא היו התנופה והמעש מנותקים לגמרי משלמות החזון. אדרבה: כבר הזכרנו כי אף במלחמת החשמונאים קיימת היתה תודעת החיוב של הגאולה השלמה, מעבר לאופק ההגשמה שבשעת-מעשה – ואילו מלחמות הקנאים, גם אם לא היתה בהן תכליתיות משיחית ממשית, הרי הציפייה והפְּנִינה המשיחית הועברו בהן בעוצמה כבירה אף לעבר-מזה של האופק של ההגשמה האקטואלית עצמה.

פגומה, להבדיל אלף אלפי הבדלות, יותר מכל פגימות שעשויה היתה להימצא בלוחמי החירות הקדושים שבארץ – ושאר-על-פי-כן לא נמנעו החכמים מלקדשה ולהכלילה בין ספרי התנ"ך.

אך התירוץ הפשוט הוא שהוויית מגילת אסתר היא באמת לא רק בלתי-אידאלית, אלא גם כלי-כך אנטי-אידאלית בפירוש, עד ששום סכנה שהווייה זו תוכל להיהפך לנורמה אידאלית לא היתה קיימת. העובדה היא גם-כן, שעל-ידי קידוש מגילת אסתר באמת לא קידשו החכמים את ההווייה המתוארת בה – כפי שקידוש ספר חשמונאים, למשל, היה מקדש את כל הוויית ימי בית-חשמונאי – אלא הם קידשו רק פנינה ספרותית, הנושאת התבררות פְּנִס של הקדוש-ברוך-הוא והמחזקת את לב העם באמונת-ביטחון לבילויז את אויביו לבסוף, בתוך המתח האכזר של עקרון-הגלות המתואר שם ושאפף את העם בְּמִצִּיאוֹת.

תוך כדי כך אמנם אין להתעלם מן העובדה, שטיפוח ההתבררות פְּנִס של הקדוש-ברוך-הוא, בדור שהיה חסר תנופה למעש-גאולה ממשי מתוכו, היה על-כל-פנים אף הוא כרוך במשמעות חינוכית שלילית מאוד, כפי שעוד נחזור לדון בדבר בפרק הבא. אך הנקודה המכרעת בענייננו בשלב זה היא, שמגילת אסתר מכל-מקום אינה מייצגת שום התייחסות היסטורית חיובית מסוימת, ועל-ידי הבלטת השלילה שבגלות ממילא מדגישה היא גם את חזון הגאולה השלמה לבסוף – באופן שפְּסֶךְ-הכול מקבלת תרומת-העידוד שלה משמעות מועילה במסגרת אידאלית נכונה. לעומת זאת, ההיסטוריה של ימי בית שני, היתה בה פנייה להתייחסות חיובית, אך פגומה, אשר לו טופחה על-ידי החכמים, היתה היא ממילא נהפכת לתחליף, המבטל למעשה את חזון הגאולה השלמה לגמרי.

גם מלבד זה וכיסוד לכך, העוצמה הכבירה של הרוח, שהתגלתה במלחמות החשמונאים ובמלחמות הקנאים כאחת, היתה כל-כולה מעורה ומושרשת בַּאמונה ובהתדבקות השלמה בחזון-הנצח של תורת-ישראל, כנגד סחף תעתועי-היוהרה של אלילות-האבדן; היתה זו אחות תאומה של עוצמת-הרוח הכבירה, שוות-העוז והתוכן, שהתגלתה באותה עת, מצד היצירה הרעיונית, במפעל התנאים – אלה החכמים "הגנוזים" שלעיל. ואם מבחינת התכנית הפוליטית לא היתה כאן שלמות, הרי הערכים והתנופה שהדריכו את התכנית הפוליטית היו על-כל-פנים מצד זה ולפנים משלמות החזון – הם לא חרגו מתוכו, כי-אם היו חלק פנימי ואינטגרלי ממנו – ואפילו כמות שהם, היו הם, מבחינת התוכן ומתח-החיות כאחד, חומר מחויב ונהדר לבניין התכנית הפוליטית השלמה, כפי שצריכה היתה להיות. הפגם שלהם היה רק בכך, שמתח-היענותם על לחץ המסיבות מבחוץ לא הושלם ולא נתאזן במתח-הגשמה נוסף, ממקורות החיוב הפנימי המוחלט, לתיקון מצב האומה עד תכליתו, מן היסוד. אבל התקנה הנכונה לְחֶסֶר זה, מלכתחילה, לא היתה כמובן ב"גניזה" של התנופה המעשית המצויה, כי אם בהשלמתה כְּיָאוּת; "הגניזה" נעשתה הגיונית רק משום שגם החכמים עצמם לא נשאו ולא ידעו להראות את ההשלמה המעשית הדרושה; ובסיכומו של דבר נמצא אפוא, שגם אם הצילה "הגניזה" את טוהר האופק ושלמות החזון, הרי על-כל-פנים לא היה בה כדי להצילם במשחרר מן הפגימות היסודיות של בית שני: היא טיהרה את האופק מן ההתקדשות במטרות חלקיות, אבל את חוסר-האונים לגבי המטרה השלמה היא השאירה בינתיים בעינו – ויתר-על-כן, היא אף השאירתו במצב גרוע יותר מכפי שהיה בימי בית שני בעצמו.

כי בימי בית שני היתה לפחות תנופת-המעש החלקית, אך העצומה והנהדרת, של בית חשמונאי, הקנאים והסיקריקים, אשר בינה לבין השלמות האידאלית הפריד רק צורך-השלמה; אך כשנגנזה גם התנופה החלקית הלזאת, הרי בין כיסופי החזון להגשמתו נוצר פער של תנופה מעשית, אשר מילויו לא היה כרוך עוד רק בצורך-השלמה כאמור, כי אם גם בצורך לחדש מן היסוד את כל התנופה המעשית הגדולה לחירות ממלכתית, ישראלית-תוכנית, אשר היתה כבר מנת חלקנו בימי בית שני – ואף בעוצמת-מתח רבה יותר מאשר בימי בית ראשון – ואשר שקעה עתה כולה ב"גניזה".

במילים אחרות רצוננו לומר אם-כן, ש"הגניזה" היתה נכונה ומוצדקת רק מנקודת-הראות היחסית, ההיסטורית-האובייקטיבית, המקבלת כהנחת-יסוד את עובדת הפגימות ההווייתית של בית-שני, אשר לא ניתנה למעשה לתיקון מתוכה,

ואשר האומה לא יכלה להציל בה את קיומה ואת חזונה בדרך-המעש הרצויה, כי-אם רק בדרך ההתרחקות מקסמי-התחליף של כל מיני מעש פרגמטי – ולו גם במחיר הקשה של השלמה עם ציפייה ארוכה, חסרת כל מעש בכלל. אולם, ההפך מזה מתקבל מנקודת-הראות המוחלטת, המוסרית-החיובית, שאינה מבקשת את העובדה, כי-אם את הנורמה ההיסטורית – [היינו]: מה היתה הגישה חייבת להיות – בין אם העובדות היו נוחות לה ובין אם צריכות היו להיכבש מפניה.

מנקודת-ראות זו מתברר שאם "הגניזה" באה להציל את הנורמה מהסתלפות בְּהשראה פגומה, הרי מכל-מקום היא לא באה להצילה על-ידי השראת קיומה של הנורמה למעשה, כדרוש, אלא הסתפקה בהצלתה במופשט, ואף תוך השראה מעשית של אי-קיומה; ובכך היתה זו על-כל-פנים רק הצלה מסולפת, השקועה – עם כל אמונתה העמוקה – במין חוסר-פְּנִינָה, "כצפצוף הזרזיר",¹⁷ הנלווה גם על השראתה לדורות – ובתור שכזו היתה זו ממילא גם הצלה גרועה ופסולה, על-פי אותה נורמה עצמה שניצלה על-ידיה.



ומן הפרספקטיבה הנפתחת לפנינו על-ידי המסקנה הדיאלקטית¹⁸ הזאת, ננסה עתה לחזור ולברר את רקעה – כדי להיטיב להבין גם את משמעותה המעשית – על-ידי ניתוח המהלך ההיסטורי של תקופת בית שני לפרטיה, [בארבעה שלבים].¹⁸

17 הצירוף "כצפצוף הזרזיר" לקוח מספר 'הכוזרי' לרבי יהודה הלוי (בתרגום אבן-תיבון, מאמר שני, כ"ד), כאשר מתוודה 'החבר' באזני מלך כוזר בזו הלשון: "והעוון הזה – [שאיננו קמים ועולים ארצה] – הוא אשר מְנַעַנּוּ מהשלמת מה שיעָדְנוּ בו האֱלֹהִים... ואין דיבורנו [בתפילתנו]: 'השתחוּו להר קודשו', ו'השתחוּו להדרום רגליו', ו'המתזיר שכינתו לציון', וזולת זה, אלא כצפצוף הזרזיר, שאין אנחנו חושבים על מה שנאמר בזה...".

18 ארבעת שלבי המהלך ההיסטורי של תקופת בית שני ייפרשו מכאן ועד כוכבית ההפרדה שלהלן בעמ' 267. לשלב הראשון של שיבת ציון והתקופה שאחריה תוקדשנה ארבע הפסקאות הבאות; אחר-כך – למן הפסקה הפותחת "אולם", ובמהלכן של ארבע פסקאות – נפרש השלב השני של חיי השגרה הסבילים (תוך מעבר מן השלטון הפרסי לשלטון הלניסטי); סיפורו של השלב השלישי – השלב החשמונאי – מתחיל בעמ' 251 בפסקה הפותחת: "אולם", והוא נמשך והולך עד עמ' 260, בסוף הפסקה ◀

תחילת התקופה נותנת יסוד למסקנותינו דווקא על-ידי כך שלא "נגנזה". רישומיה של זו מוגשים לנו עוד במסגרת כ"ד הספרים "המטמאים את הידיים"¹⁹ – בספרי הנביאים האחרונים, בהצהרת כורש שבסוף ספר דברי הימים ובספרי עזרא ונחמיה – וטעמו של עילוי וייחוד זה מתברר מאליו, מתוך השוואת הדברים למה שהיה בהתפתחות-ההמשך אשר לא נתפדה. כאן – בתחילת התקופה – הכול חדור עדיין ברוח הציפייה האקטואלית והמעש המכוון לגאולה השלמה.

אמנם, גם כאן, שורש המחלה לעתיד מצוי כבר בעין: העם אינו מתעורר מעצמו, למעש-גאולה פְּחוּמָה,²⁰ אלא ביסוד ההתעוררות מונחת הצהרת חסד-זָרִים, ואף עידוד חיצון זה אינו מצליח לנער מן הגולה אלא מיעוט. יתר-על-כן, גם כל מעש אותו המיעוט שהתנער אינו מגיע לעמוד משוחרר על רגליו, אלא תמיד נשאר הוא צמוד להרשאת הנכרים וחסותם, וכפוף לעולם. אולם, אין ספק שאף אותה הצהרת-חסד נכרית שהונחה ביסוד הדברים, לא היתה יכולה לבוא אלמלא הוכשרה על-ידי איזו מציאות ונכונות ופעולה מדינית טרומית מבפנים. היסוד האמתי והעמוק היה אפוא בכל-זאת פנימי – והתוכן המשיחי-האקטואלי

הפותחת: "אולם"; משם ועד כוכבית ההפרדה הנ"ל יידון השלב הרביעי, שלב השעבוד הרומי ומלכות בית הורדוס.

19 התשובה לשאלה אם ספר מסוים 'מטמא את הידיים' או אם לאו, היא הקובעת, כסימן הלכתי מוסכם, את עובדת השתייכותו של אותו ספר לכתבי הקודש – או את אי-השתייכותו, והישארותו כספר חיצוני.

תחילת העניין בגזירת חכמים אשר באה לבטל את הנוהג לאחסן יחדיו בארון את מגילות ספרי הקודש עם אוכלין של תרומה, (לפי שאלה גם אלה הינם קודש) – מפני שהעכברים אשר כרסמו את מאכלי התרומה גם הזיקו לספרים. הגזירה היתה אפוא שהספרים יפסלו את התרומה במגעם ויטמאוה, וכמו-כן הם יטמאו את הידיים.

בהמשך, לאחר שהוכרעה המחלוקת אם שיר-השירים וקוהלת (ואולי גם מגילת אסתר) מטמאים את הידיים, נתייצבה 'אמת המבחן' הזו – אם-גם תוך מחלוקת על טיבה בין צדוקים לפרושים – ונקבעו כל כתבי הקודש, כ"ד ספרי התנ"ך, המטמאים את הידיים. מאידך גיסא, קבעו חכמים כי "הגליונים וספרי המינין אינן מטמאות את הידיים; ספרי בן סירא וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך אינן מטמאין את הידיים". (תוספתא מסכת ידיים, ב' י"ג. ראה עוד לעניין זה: בתוספתא הנ"ל גם הלכה י"ד; משנת מסכת כלים, ט"ו ו'; משנת מסכת ידיים: ג' ה', ד' ו'; מסכת שבת דף י"ד עמוד א'; מסכת מגילה דף ז' עמוד א'; רמב"ם ב'משנה תורה', הלכות שאר אבות הטומאות, פרק ט' הלכות ה' ו'י"א).

20 למשמעות הביטוי 'פְּחוּמָה' – שוב וראה את הערות 7 ו-9 לעיל, בעמודים 232-233.

של יסוד-היסודות הזה אף בא לידי הגדרה מפורשת בדברי הנביאים, שקבעו את הביסוס הרעיוני של ההתעוררות, הן לפני הצהרתו של כורש הן אחריה, וכך גם כשהסתמכו מבחינה מעשית עליה.²¹

מבחינה רעיונית נתקבלה אפוא הצהרתו של כורש, לחלוטין, לא כיסוד מוסרי, אלא כמכשיר משיחי. העמדת זרובבל בראש העלייה סימלה את משמעות התפיסה הזאת למעשה; וגם כאשר העם ברובו הכזיב ולא עלה, וזרובבל הוחזר,²² והיישוב שבארץ – בראשות עזרא ונחמיה – ריכז את מעייניו בהתבצרות רוחנית וחומרית, כ"יישוב" בעלמא, תוך נאמנות מדינית בלתי-מעוררת לשלטון הזר, הרי מכל-מקום אין ספק כי כל התכונה הזאת לא נתפסה אף-פעם כמטרה יישובית לעצמה, אלא כמפעל משיחי, אשר הצניעות "היישובית" נכפית עליו בינתיים רק כעניין טקטי בלבד – לנוכח עוצמת השלטון הזר מחד גיסא וההשתהות הגלותית מאידך.

21 דברו על הנבואות שלפני הצהרת כורש מתכוון שב"ד, אל-נכון, בייחוד לנבואת ישעיהו בחמשת פסוקיו האחרונים של פרק מ"ד ובשבעת פסוקיו הראשונים של פרק מ"ה. ההתייחסות לנבואות שאחרי ההצהרה מכוונת לכל נבואת חגי ולרובה של נבואת זכריה.

מעניין לצרף לכאן גם תרגום מארמית לעברית של שני הפסוקים הראשונים מפרק ה' בספר עזרא: "והתנבאו חגי הנביא וזכריה בן עידו הנביאים על היהודים אשר ביהודה ובירושלים, בשם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עליהם. אז קמו זרובבל בן שאלתיאל וישוע בן יוצדק והחלו לבנות [את] בית האֱלֹהִים אשר בירושלים, ועמהם נביאי האֱלֹהִים מסייעים להם [או: תומכים בהם]".

22 המשמעות המשיחית של מינוי זרובבל בן שאלתיאל הריהי בכך שהוא נצר לבית דָּוִד, נכדו של המלך יכניה. התקווה המשיחית הקשורה בו קיבלה ביטוי גם בדברי הנביאים, וראה זאת למשל בנבואת זכריה ו' י"ב-י"ג. זרובבל מונה לפֶתַח יהודה – כמושל מטעם המלכות הפרסית – ועסק במלאכת המקדש, אולי אף עד גמר בניינו. סופו של זרובבל לוט בערפל, ורבו השערות החוקרים בעניין זה; שב"ד אוחז כאן בַּדְּעָה שהוא הוחזר לפרס, אולי מחשש שמא יתעצם היישוב בהנהגתו יתר-על המידה הרצויה, ואולי אף עד-כדי מרד והעמדת מלך מבית דָּוִד.

ומעניין לציין כי הגעגוע לזרובבל שנעלם – והתקווה להיגאל על-ידיו – נשתמרו בקהילת יהודי תימן. לאחר תקיעת השופר בראש-השנה אומר התוקע בקול, בארמית: "כְּמָא דשמעתון קָל שופְרָא הַדִּין, כן ייתי זרובבל בר שאלתיאל ויתקע בשופְרָא רְבָה דיליה ויכַנֵּשׁ יתכון מארבע רוחי עלמא ויְתִיב יתכון בעֲזְרָתָא דקודשא...". ותרגום הנאמר: כשם ששמעתם קול שופר זה, כן יבוא זרובבל בן שאלתיאל ויתקע בשופרו הגדול, ויכנס אתכם מארבע כנפות הארץ, ויושיב אתכם בעֲזְרָת הקודש".

הצטנעות זו, עם כל היותה הכרח גרוע, ועם כל היותה מושרשת גם במידה רבה של רפיון מדיני סובייקטיבי שנתפשט ביישוב הארץ-ישראלי גופא, היתה אפוא מכל-מקום, מבחינה רעיונית, רק מכשיר ואמצעי להגשמת הנורמה ההיסטורית השלמה, בפועל, בהתאם למסיבות הנתונות וכמיטב היכולת; ובתור מכשיר ואמצעי שכזה הוכשרה היא לבוא אל הקודש – [להיפלל בין ספרי התנ"ך] – כדי לחזור ולהקרין את הנורמה, שנתגלמה על כל פנים בתוכה. אולם, הגולה המשיכה להכזיב. גם אישים בודדים – בעלי כוח קידום מדיני כעזרא ונחמיה – היא חדלה מלשלוט, ואילו הרפיון הסובייקטיבי של היישוב לא נהפך לנוכח זאת ליתר תנופה עצמית מבפנים, אלא נמשך גם הוא כדרכו, עד שהסכין עם המצב. אמנם, לא מבחינה רעיונית לעולם, אך לפחות מבחינה מעשית ובתודעה של קבע; וכך, גם אם כל אותה עת לא חדלה ההתעצמות הרוחנית של היישוב – ואדרבה, זו הלכה וגברה והעמיקה, ואף באה על ביטויה בכמה יצירות חשובות של ספרות ובמפעל ההלכתי של אנשי כנסת הגדולה²³ – הרי על-כל-פנים היתה זו רק התעצמות של שימור הווייתי סטטי, ואילו כל פעולה מכוונת לקידום התגשמותו של החזון המדיני חדלה מעתה, כנראה, לא רק בפועל, אלא גם בתכנית.

23 תחילת פעולתו של מוסד 'כנסת הגדולה' – כמושב זקני העם וחכמיו – נעוצה, אל-נכון, כבר בתחילת תקופת שיבת-ציון,* והמשנה מציינת את אנשי כנסת הגדולה כממשיכיהם של הנביאים בשלשלת מסירת התורה, ואף כמי ש"קיבלו מחגי זכריה ומלאכיי", שלושת הנביאים שעלו עם שְׁבִי הגולה; (ראה במסכת אבות א' א', וב'אבות דרבי נתן' נוסחא א' פרק א').

חז"ל מייחסים לאנשי כנסת הגדולה את כתיבתם של ספרי נבואות יחזקאל ותרע"עשר, וכן את ספר דניאל ומגילת אסתר; ('בבא בתרא' דף ט"ו עמוד א'). חכמים אלה הם שגיבשו את מסגרת כתבי הקודש והביאו ל'חיתום' כ"ד ספרי המקרא, בכך ש'חילצו' מן הגניזה והכשירו את ספר משלי, את שיר השירים ואת מגילת קהלת – (מסכת אבות דרבי נתן נוסחא א' פרק א') – אך קבעו ש"ספרי בן סירא [שנכתבו זמן-מה לפני מרד החשמונאים] וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך", כבר לא ייכללו בכתבי הקודש; (תוספתא ידיים ב' י"ג, שכבר הבאנוה בהערה 19 לעיל).

* מעניינת בהקשר זה הצבעתו של קלוזנר על כך ששלושה מן הפסוקים הנאמרים במעמד כריתת האמנה בספר נחמיה פרק ט' – פסוקים: ו', ז' ו'ל"ב – מיוחסים על-ידי חז"ל לאנשי כנסת הגדולה, במקומות הבאים (בהתאמה): 'בראשית רבה' פרשה ו' (דיבור המתחיל: "היכן"), 'ירושלמי' מסכת ברכות פרק א' הלכה ו', ופרק ז' הלכה ג'. (ראה בכרך ב' של 'היסטוריה של הבית השני', עמ' 37 והערה 20 שם. על כלל מפעלם של אנשי כנסת הגדולה, ראה שם בעמודים 35-42).

הַנְּגֻטְצִיָּה הסבילה שאמרנו, הגיעה אפוא שעתה להיות לעובדה גמורה, והיא השתלטה על הוויית האומה בשלמות כזאת, עד שאין אנו יכולים אפילו לדעת אם נמצא בכלל מישהו אשר ניסה או ביקש איך-שהוא להפירה. היישוב הארץ-ישראלי התיימש מייעודו ונעשה כל-כך חסר ייחוד מדיני-אקטואלי, כעין מחוז גרידא בפזורת הפרטים הישראליים בעולם, עד שאפילו את עבודת-המקדש הֵהִינו להעביר ממנו, תוך מעמד של שוויון כביכול, לאלכסנדריה של מצרים²⁴ – והוא נעשה כל-כך חסר-היסטוריה, עד שלא זו בלבד שדברי-ימינו נשארו גנוזים מפנינו, אלא מסתבר שבאמת גם לא היה לו בתחום זה מה שייגנוז.

כך מתאפיין השלב השני בהתפתחות התקופה שאנו דנים בה, ושלב זה נשאר להיות גם הרקע היסודי לכל התפתחות התקופה בשלבים הבאים כפי שנסביר להלן. רואים אנו אם-כן, שיסוד "הגניזה" לא היה כלל באיזו נקיטת עמדה מחושבת, אלא מלכתחילה הוא מושרש היה באופן טבעי ואורגני ברקע המציאות הבלתי-היסטורית עצמה; ובמילים אחרות משמע כי "הגניזה" לא באה כשינוי באיזו שגרה של רישום-זיכרונות, כי אם אדרבה: היא באה כהמשך השגרה המקובלת, הבלתי-היסטורית, בעוד ששמירת הזיכרונות ההיסטוריים, שנתחדשו מימי החשמונאים ואילך, היא שהיתה מחייבת שינוי בשגרת "הגניזה" הטבעית, אשר העם כבר נשתקע בה מקודם ככמין נורמה רגילה של חיו.

אולם, אף בשלב השני שאמרנו, זה הבלתי-היסטורי בכלולו, מכל-מקום הלך היישוב והתעצם – לא רק מבחינה רוחנית, אלא גם מן הבחינה החומרית – ולו גם שלא במכוון. מסתבר שהיישוב גדל והתעשר, ומתוך התעצמותו הרוחנית הוא גם בא להרגיש בגידולו ועושרו את כוח ייחודו ומשקלו המדיני. מצד שני, היו הגידול וההתעשרות כרוכים, מטבע המסיבות, במגע של השתלבות עם חוגי השלטון הנכריים – וכנגד הרגשת-הכוח החדשה שאמרנו באה מצד זה דווקא נטייה של טשטוש הייחוד, וממילא גם של פירוק הייחוד מכוחו.

נוצר אם-כן מתח, אשר לא זו בלבד שהפר את השלווה הישנה וסיבכה בניגודים פנימיים, אלא גם העביר בכך את כל עוצמת ההרגשה והתנופה של כוח עולה, שנתפתחה ביישוב – מן הכיוון של השתלבות תמימה במסגרת השלטון

24 כוונתו של שב"ד כאן היא למקדש שהוקם במצרים, הידוע כ'בית חוניו', על-שם חוניו (יוחנן) הרביעי, נכדו של שמעון הצדיק, שייסדו בשנת 160 לפנה"ס לערך, חמש שנים לאחר מרד החשמונאים. על בית חוניו, בהרחבת-מה, ראה בנספח א' לחיבור, בעמ' 274.

הזר לכיוון של ניתוק המגע ועמדת התגוננות אנטי־טיתית כלפיו. הכוח העולה, שהיה תחילה מועיל ורצוי לשלטון, נעשה אפוא עתה מסוכן – ומתוך הניסיון לדכא את הסכנה, לפני שתצא אל הפועל, נסתבך השלטון בהמרדת אותו כוח ובהעלאתו נגד השלטון למעשה, במלוא אונו – ולא־לתר.

זהו השלב השלישי של התקופה, שנתבקע ויצא מקליפת השלב השני על־ידי מרד החשמונאים – אך כפי שראינו, התחדשות זו של תנופת הפעולה ההיסטורית, לא היה פירושה גם התחדשות התנופה המשיחית לגאולה השלמה. בניין־העל הרעיוני של ההתחדשות נשאר מעורה לחלוטין בהנחת־היסוד החרישית של השלב הקודם, שהגאולה השלמה אינה אקטואלית וכי היישוב נידון להישאר בינתיים, דרך־קבע, לא התגלמות האומה, כי אם רק בחיר־פזוריה בלבד. אלא שעל הנחת־היסוד הזאת מכל־מקום גם נוסף כאן חידוש: מקודם הסתפק היישוב בעצם הווייתו המיוחדת, ואילו עתה נוספה על כך דרישת־הכבוד, המושרשת בתודעת הכוח והאדנות של עם במכורתו, שהווייה מיוחדת זו – אין לזרים להתערב בה, והיא חייבת להיות בת־חורין.

והנה, חידוש זה, מטבע ברייתו נטרף הוא בסתירתו המשולשת: מצד אחד, ערכי הכבוד והחירות, ותודעת הכוח והאדנות של עם במכורתו – כל אלה היו ערכים מהותיים בחזון הישראלי השלם, ובתור שכאלה היו הם כשרים למהדרין ולא ניתנו בשום פנים למחלוקת רעיונית בקרב שלומי אמוני ישראל; מצד שני, גם־כן, שלומי אמוני ישראל הם שגילמו את הכוח העולה של היישוב, וכדי לתת תוקף לאמונתם הישראלית נזקקו הם לערכים האמורים, והם שנתנו להם תוקף במרד ובארגון הממלכתי של החירות שהושגה; אך מצד שלישי – דווקא משום שהכול כל־כך מעורה היה בנאמנות ישראלית בלתי־מסויגת – נמצא כי החירות הבלתי־משיחית, היישובית־גרידא, שעליה לחמו, בעצם פסולה היתה מלקשור אליה אותם ערכים משיחיים, שהיו הופכים אותה לאידאל כשלעצמה, בעוד שאידאל מוקטן שכזה אין לו יסוד בתורת־ישראל, ואף סותר הוא אותה ממנו־ובו.

מכאן שוב נפתח אפוא פתח להתפרדות־נטיות: בעיצומו של דבר אמנם נשאר כל העם מאוחד בברכה על ההישג החשמונאי, שהרי לכל הדעות שוב לא היה קיום לשמירה סבילה על הגחלת הישראלית בשעבוד הנכרי – ואם ביקש היישוב לקיים את ייחודו, ממילא נאלץ הוא לצאת לחירות, כפי שגם קיווה והשתוקק מעודו; אך בעוד שלנושאי התפקידים הממלכתיים בחירות הבלתי־משיחית הלזאת ממילא ניתרגמה הברכה לנאמנות לעיסוק הממלכתי, ההכרחי לשמירתה וקידומה של ההווייה הישראלית בהווה, אך המוצא בפירוש (פמודגם

על ידי הַתְּמִד השגרה של הכינוי "יהודה") אל מחוץ לאִידָאָה ולחתיירה הישראלית התכליתית – הרי לחכמים, נושאי שְׁלֵמוֹת האִידָאָה, ממילא ניתרגמה הברכה רק למין "קונקורדט"° בין האידאה הנצחית השלמה לבין ממלכתיות-ההווה (הזמנית-הטמפורלית"°) שמחוץ למסגרתה, המופקדת בידי המתעסקים בה ואשר לנושאי האידאה אין בה כביכול שום עניין מהותי-ישיר שלהם.⁷

כי לכאורה, דווקא התקופה החשמונאית – וכמעט תקופה זו כולה, מתחילתה עד סופה – היתה התקופה היחידה בדברי ימי ישראל, בה הנהגה ממלכתית וכהונה גדולה לא נתפרדו, כי אם אדרבה: נתמזגו באישיות אחת. לכאורה, אם-כן, דווקא ניתן כאן תוקף-יתר לאידאה הישראלית בדבר אחדות הַרְשׁוּיּוֹת – ולכאורה אמנם תָּמָה הוא, כיצד-זה בחזון-השלמות הישראלי לא איחוד-הרשויות החשמונאי הוא המשמש כדוגמה, כי אם דווקא נוֹהַג-ההפרד בין מלכות לכהונה, מימי בית-דָּוִד. אולם, התירוץ הוא כי בשיטת-ההפרד, כשנזקקת המלוכה לליווי הטקסי-הפולחני של הכוהן, הריהי מתקדשת בשלמות הרעיון הַאֲ-הִי המיוצגת על ידיו – ובעוד שהמלוכה היא המקבלת בזה השראה והכשר מן הכוהן (ונעשית כביכול טפלה לו), הרי בו-בזמן גם מביאה היא לידי מיזוג אחדותי בתוכה בין חיי-הממש הממלכתיים שמרגע-לרגע לבין שְׁלֵמוֹת הרעיון הַאֲ-הִי, אשר חיי-הממש נתקדשו בו – ונמצא שלמעשה נהפך כאן הכוהן רק למלא תפקיד מסייע בתוך אחדות של חיים, המתקשרת ומתגלמת באמת בְּרִשׁוֹת האחת של המלך. לעומת זאת, בשיטה החשמונאית של איחוד התפקידים, ממילא נמנע היה שהאיש אשר עיקר עניינו כמובן בחיי-הממש הרגועים יקדש את עצמו אל הנצח. אדרבה, התעסקותו העיקרית-המחויבת של המנהיג הממלכתי בענייני המלוכה השוטפים יכלה רק להביא לרידוד ולחילול של הופעתו הטקסית ככוהן – ובאותה מידה, מטבע הדברים נמנע היה שאם האיש בכל-זאת יתגבר, ויקדש את עצמו כראוי

ד הסתבכות במושגים מן ההווי הנוצרי – [קונקורדט' וממלכתיות 'טמפורלית'] – לציונה של התפתחות ישראלית קדומה, טעונה כמובן הסתייגות וזהירות מרובה; אך העובדה היא כי בהקשר זה היא לא באה במחושב, כדי להבליט דברים או כדי לְשַׁבֵּר את האוזן, אלא היא נתקשרה כביכול מעצמה, מכוח מידה חשובה של דמיון אִמְתִי שנמצא בתכנים – ומסתבר שאמנם יש בה כדי להאיר את העניין, דווקא מתוך זרותה לְמַסִּיבוֹת לכאורה, [כפי שיתבאר הדבר בהמשך].

[הערה זו נכתבה ע"י שב"ד כפסקה רגילה שקדמה לה התיבה "והנה", באותו מקום בו צויינה אות ההפניה. באופן חריג – מכיוון שבקטע זה מסביר שב"ד נקודה שאינה מהווה חוליה ברצף ההרצאה – 'הורדנו' את הקטע להערת שוליים].

לתפקידו הטקסי ככהן, עוד יוכל הוא למלא ברצינות הקודש הדרושה את תפקידי המלוכה בממש.

השיטה החשמונאית, גם על-פי עצם מבנה הטכני, נשאה בה אס-כן את נטיית ההתרוקנות ההדדית וההתפרדות בין הרעיון הא-הי השלם לבין מהלך המעש בזמן – וזה דווקא מתוך יתר-נטייתה מלכתחילה לקדש את הכול: שהרי שיטת האיחוד החשמונאית – מקורה היה כמובן בהמשך השגרה של יישוב בלתי-ממלכתי, אשר ייחודו הרוחני די לו בהתקשרות באמצעות הכוהן לבדו, ואילו צירוף התפקידים הממלכתיים לכוהן היה כאן בבחינת הוספה של תפקידי-משנה לאישיות המרכזית המקובלת, אשר מרכזיותה נשאת מושרשת דווקא בסימול הקדושה.

ואמנם, המציאות הוכיחה כי שורשיות זו בקודש, של הכוהן שנהפך למנהיג ממלכתי, לא יכלה להתמיד: ההנהגה החשמונאית התרחקה והלכה משלמות האידיאה, המסומלת בטקס הכוהני, והעבירה את הדגש של הווייתה לענייני החול המדיניים השוטפים – עד כדי כך שגם זנחה את הציפייה ל"נביא אמת" שהזכרנו מקודם,²⁵ ואימצה לעצמה, בצד הכהונה, לא רק את התפקיד אלא גם את תואר של "מלכות" לאלתר²⁶ – דבר שממילא היה בו משום מרד גלוי ברעיון של תכליתיות משיחית מעיקרא. כי מושג "המלכות" נזדהה כבר בתפיסת האומה ל"מלכות בית-דוד" ולשלמות שבהגשמה מכוונת של שלמות משיחית; אך כשאימצו החשמונאים את תואר "המלכות" והסיבוחו על הווייתם כמות שהיא, בלעדי חתירת-הגשמה מכוונת כזאת, ממילא נמצאו הם מכריזים כי חתירה שכזאת כלל אינה נחוצה, באשר הממלכתיות היישובית שהושגה הריהי כבר מן הסתם כשלעצמה שלמות מספיקה ומושלמת דיה.

מסקנה זו אינה נסתרת גם על-ידי המלחמות שהחשמונאים הוסיפו לנהל להמשך שחרור הארץ, להרחבת הגבולות ואף לייחוד העמים הנכבשים. כי מלחמות אלו – באמת מסתבר שגם הן, כמלחמת-החירות החשמונאית לפנין –

25 ראה זאת לעיל בעמ' 234 בפסקה הפותחת: "כאן", בציטוט פסוק מ"א מפרק י"ד בספר חשמונאים-א'.

26 הראשון בבית חשמונאי אשר קרא על עצמו שם מלך היה יהודה-אריסטובולוס, בן יוחנן-הורקנוס בן שמעון בן מתתיהו. שלטונו היה קצר והוא מת בחוליו; אחריו הוכתר אחיו יהונתן, הלוא הוא המלך ינאי אלכסנדר, אשר כבר חקק – באמצע ימי שלטונו – את תואר מלכותו (ביוונית!) על גבי מטבעותיו.

ואף-על-פי שהן כבר לא נבעו מכורח התקוממות נגד לחץ-דיכוי, אלא נמשכו באופן חיובי מפרץ-האונים ששוחרר – הרי שום ביסוס משיחי, תכליתי-שורשי, על-כל-פנים לא היה להן.

דבר זה מסתבר לא רק מתוך היעדר זיכרונות מפורשים בדבר ביסוס שכזה – שעל כך כמובן אין לסמוך – אלא נתמך הוא קודם-כול בעובדות המורות ממש על ההפך מביסוס משיחי. העובדות האלו מסתכמות בכך, שמלחמות ההתפשטות לא היו תלויות בהתלהבות ובקנאות הלאומית של החוגים העממיים אשר נשאו והגשימו את מלחמת-החירות החשמונאית מלכתחילה, אלא אדרבה: הן ניתקו והלכו משורשן בחוגים אלה, אף הועברו במידה רבה לשכמו של חיל-שכירים, ויצאו מעורות בהלניזציה גוברת של מנהגי השלטון ושל האופי האנושי והתרבותי-הכללי של החוגים הנושאים בו. התפתחות זו מראה, שגם אם היה למלחמות אלו שורש בהתעוררות החשמונאית המקורית ובמצוות של תורת-ישראל, ואף-על-פי שבלי ספק היה להן גם טעם מעשי בצרכים הפרגמטיים של היישוב המתחזק בייחודו, הרי האפשרות לשלב את המלחמות באידאולוגיה לאומית-אורגנית לא נמצאה – וביצוען נשאר תקוע, מבחינה רעיונית וחברתית, בחוגי עילית, המייצגים את האינטרס הלאומי-הממלכתי רק מתוך הפרספקטיבה של עניינם האישי והמעמדי המיוחד, המעורטל מן האידיאה והעניין הכללי.

ביתר פירוט: כידוע, נוצר כאן מפגש פרדוקסלי בין החשמונאים, נושאי החירות הממלכתית-הלאומית שהושגה, לבין העשירים המתיוונים, הבוגדים מלפנים. העשירים הללו – הם שהיו החלוץ והמרכז של התחזקות היישוב מן הבחינה החומרית לפני השחרור, ומצבם זה הביא אותם אז להשתלבות במערכת השלטון הממלכתי הנכרי; ואותם עשירים, שנשארו להיות החלוץ והמרכז של ההתחזקות החומרית גם לאחר השחרור – חזר מצבם והביאם עתה למלא בעצמם את החלל השלטוני שנוצר. החשמונאים, מצדם, רק תרמו לשלטון זה את המסגרת – ואמנם, מצד זה נשאר פתוח הצינור של שורשיות לאומית, ואף הנכבדים העשירים, הנזקקים לשלטון, הוטבעו מכאן בחותם של שייכות ופרובלמטיקה לאומית-עצמאית, במקום רוח הטמיעה הגמורה שקבעה את צביונם בתקופה הקודמת. אך העובדה נשארת כי אותם נכבדים עשירים כבר נשתרשו במידה רבה בהלך-רוח וערכי תרבות הלניסטיים-קוסמופוליטיים, וגם הצטרפותם עתה לממלכתיות החשמונאית לא נבעה בעיקר משורשיותם הלאומית, כי אם ממצבם ועניינם האישי והמעמדי כאמור – וסך-הכול זה, הוא שקבע את התוכן של הממלכתיות העצמאית שנתמלאה על-ידיהם.

תוכן זה כבש והלך גם את המלכים החשמונאיים בעצמם, עד שלעתים נדמה כי גם לגביהם נהפכו מלחמות-ההתפשטות – עם כל חשיבותן הלאומית-המהותית – לעניין שביוקרה אישית, על דרך ההלנים, לא פחות מעניין לאומי; ואם בכל-זאת עוד נשאר למלחמות אלו גם ביסוס רעיוני-לאומי – כפי שעל-כל-פנים יש להניח – מסתבר כי מתוך צירוף-הדברים האמור שוב לא יכול היה זה להיות אלא ביסוס ברוח של מדיניות-הוֹנָה הלניסטית-פרגמטית, ואף תוך התנגדות גְּאִיוֹנָה מפורשת לכל מחשבת חזון של שלמות שורשית-תכליתית, פחות "מעשית".

לעומת זאת, החוגים העממיים שביצעו את מלחמת-החירות – גישה מעמדית ישירה לשלטון לא היתה להם, ואילו איִדָּאה משיחית-אקטואלית, שבה יוכלו לשאוף לשלטון ולתפסו – גם-כן לא היתה בידם. הם רק שאפו לשחרר את היישוב, כדי שיוכל לקיים את הווייתו היישובית כדרכו, ומְשֵׁה־שִׁגוֹ שחרור זה – נסוגו ופינו את המקום לבוגדים המתיוונים מלְפָּנים, כפי שתִּיאָרְנוּ. נסיגה זו חוזרת ומסבירה כיצד-זה החשמונאים, שביטאו את פרץ-האונים הלאומי שנתגלם בחוגים אלה, נשארו למעשה בלי אידאה לאומית מוגדרת וגם בלי בסיס חברתי של עילית-שלטון לאומית כרוחם – והופקרו לברית עם העילית הבוגדנית מלְפָּנים, אשר רק באמצעותה הם יכלו עוד להמשיך ולתת תוקף לתנופה הלאומית בלי אקטואליזציה של הרעיון המשיחי, שלא עלתה על הדעת.

ומכאן מוחזרים אנו לנקודת-המוצא של הדיון במה שאמרנו כי צירוף הערכים של חירות ממלכתית להוויה יישובית בלתי-משיחית פתח את הפתח למין "קונקורדט" טרום-נצרני בין "המלכות העראית" של יהודה לבין האיִדָּאה המשיחית-הנצחית של ישראל.

כי באמת, כמובן, גם העילית המתיוונת, שהממלכתיות החשמונאית נתבססה בה – ושכבר נקרא לה בשמה: העילית הצדוקית – בהיותה עדיין מכל-מקום עילית ישראלית, ואף עילית שחזרה להיות ישראלית-לאומית נאמנה, ממילא נשארה אפוא מורשת אף היא ברעיון הישראלי המשיחי-הנצחי – ורק נתייחדה היא בכך שבינתיים לא הפריע לה הדבר להתעלם מן הרעיון הנצחי למעשה ולהתרכז בפועל במדיניות-הוֹנָה פרגמטית-"יהודית". ומצד שני, אף הזרם העממי שפרש מהתעסקות זו – הוא הזרם הפרושי – גם הוא בעצם לא התנכר לאותה התעסקות-הוֹנָה, כי אם אדרבה: הצדוקים רק הוציאו באמצעותה אל הפועל את התנופה הלאומית שבאה להם ממנו, ולמעשה הם שָׂרְתוּ בה לא רק את האינטרסים המעמדיים שלהם, כי אם גם את האינטרס העממי שנסתמל בפרושים;

מלאכת הפרושים פשוט נעשתה כאן אפוא על-ידי אחרים. אך הפרושים, מצדם – נאמנותם המשיחית הפנה והסרת-האונים מנעה מהם את האפשרות להתמסר להתעסקות זו בעצמם: אכן, עד סוף ימי יוחנן הורקנוס הם כנראה אפילו ניסו זאת, אלא שהדבר לא צלח²⁷ – וכך, תוך ריב מפלגות ומלחמת-אחים לכאורה, למעשה הושגה כאן חלוקת-תפקידים מתואמת ונוחה לעניינו של כל צד להפליא. הצדוקים לקחו להם את ההוֹוָה והמלכות, תוך שאיבת-כוח מן התורה והמשיח אשר הניחו לפרושים, ואילו הפרושים נפנו להם לתורה ולמשיח, תוך שאיפת-רווחה מופעל ההוּוה והמלכות אשר הניחו לצדוקים – וזו נהפכה להיות האמת החברתית היסודית של מלכות החשמונאים.

באופן פרדוקסלי אף ניתן לומר, כי ריב המפלגות לא זו בלבד שאינו סותר את התיאום שבחלוקה זו, אלא הוא מוכיחו. כי חלוקת-התפקידים שתיארנו, לכאורה היא כל-כך חתוכה, עד ששני הצדדים יכלו לכאורה לחיות על-פיה איש בעניינו שלו, בלי להתנגש זה בזה ואף בלי לנגוע זה בזה כלל. ואם-כן, על מה נחלקו ועל מה לחמו בחמת-זעם כזאת איש ברעהו? אלא הוּוה-אומר, כפי שכבר הדגשנו, כי שני נְשׂוּאֵי-החלוקה גם יחד היו כאן משותפים בעצם לשני הצדדים כאחד, ומלכתחילה אמנם ביקש לו כל צד כי היישוב יתנהל רק לפי מה שנראה כמזג-הדברים הנכון בעיניו: הפרושים רצו תנופה של ממלכתיות-הוּוה, המצטנעת בהכרת-פסלותה הבלתי-משיחית – והצדוקים רצו תכלית משיחית שלא תהא מפריעה לתנופה של מדיניות-הוּוה זמנית, בלעדיה.

27 ידועה המסורת על כך שיוחנן הורקנוס – יוחנן כוהן גדול, שהיה "צדיק מעיקרו" – נעשה צדוקי בסוף ימיו, כמסופר במסכת ברכות דף כ"ט עמוד א'. קלוזנר, בספרו על תולדות בית חשמונאי, רואה ביוחנן הורקנוס (בן שמעון) את חוליית המעבר בין הנשיאות על-פי רוח התורה – כדרכם של ראשוני החשמונאים, האחים בני מתתיהו: יהודה, יונתן ושמעון – לבין המלוכה על-פי רוח היוונים, כדרכם של ממשיכיהם (יהודה-אריסטובלוס, המלך ינאי והבאים אחריו). הדבר מתקשר לנאמר לעיל על-כך שהנשיאים הראשונים עוד תפסו את שלטונם כזמני – עד אשר יעמוד נביא אמת, ועד שתתחדש מלכות בית דוד – ואילו מלכי בית חשמונאי כבר שכחו והשכיחו עיקרון זה לחלוטין. מעניין לציין שנקודת זמן זו – סוף ימי יוחנן הורקנוס או תחילת ימי ינאי – היא גם, אל-נכון, מועד חיבורו של ספר חשמונאים-א'. (ראה על כך בספרו של קלוזנר, הנזכר בפתיחת החיבור, עמודים 93, 103, 180. את דעתם של חוקרים המקדימים את ימי חיבורו של ספר חשמונאים-א' – ראה במבוא לספר בתרגום החדש בהוצאת יד יצחק בן-צבי, עמודים 60-61).

ובכן, במילים אחרות: שניהם רצו לעצב, כל אחד בעצמו, ממלכתיות ישראלית בלתי-משיחית כרוחו; אך מאחר שהתכנית של כל אחד מהם היתה מופרכת מתוכה, ולא ניתנה להתגשם אלא אם תימסר ההנהגה המעשית לצדוקים, תוך חתירה רוחנית של הפרושים כנגדם – נמצא כי דווקא הריב, והתחרות הדדית מדומה זו על הממלכתיות הצדוקית הבלתי-משיחית המוסכמת, הם המעלים את חלוקת-התפקידים שתיארנו למשמעותה השלמה.

וזהו דבר "הפשרה של בית שני", שהיא היסוד הראשון בהגדרת הנושא של חיבורנו.

הפשרה היא שכל אחד מן הצדדים – ובייחוד הצד "הפרושי", שהשתלט לבסוף על המשך ההתפתחות ההיסטורית – ויתר כאן על תביעת הבלעדיות של רעיונו ודרכו, ובעוד שמבחינה עקרונית הוסיפו הפרושים לדגול במשיחיות הנצחית של בית-דוד, הרי למעשה, עם כל כוחם הציבורי, הם לא העלו שום אלטרנטיבה ממשית לממלכתיות-ההווה הפרגמטית, הצדוקית, אלא נשתלבו בה כיסוד טרדני אך אינטגרלי-מהותי, המקיים אותה בהשראתו, מכשיר אותה בהשתתפותו ואף שואב ממנה את גדרי הווייתו הפורשת.

פשרה זו, בה קיבלו עליהם הפרושים למעשה את המסגרת הצדוקית, על בסיס של אופוזיציה צדקנית בתוכה, בלי ניסיון או כוונה אמיתית לפרצה – היא היא ההתקשרות הראשונה והיסודית ביותר של אותה שנאת-חנינים חסרת-משמעות, שאת מהותה כבר ניתחנו לעיל ושהביאה לבסוף לחורבן בית שני לגמרי. מסתבר גם שבה נמצא הפתרון למה שציווה ינאי המלך לאשתו: "אל תתקראי מן הפרושין ולא ממי שאינן פרושין, אלא מן הצבועים [שְׂדוּמִין לְפְרוּשִׁין]" – כי לא התפיסה העיונית-העקבית של הפרושים או הצדוקים היתה מסוכנת לשלום המלכות – שהרי התפיסות האלו, כשלעצמן, היה בהן לכאורה רק כדי להפריד ולהשלים בין הניצים, כפי שאמרנו לעיל; אלא שהתפיסות האלו בעקביותן לא נטו להתקיים: הן נטו להוציא את בעליהן למפגש, בו נתערבבו התפיסות ונעשו במידה רבה להפך מעצמן, עד שהיו בעליהן לצבועים – והצבועים הללו, אשר בשם הפרושיות התחרו אין-אונים על המלכות הצדוקית, הם שְׂמְרוּב שייכות אנטיטית וחסרת-משמעות למלוכה סיכנו את שלומה.

והבחנה זו בין הרעיון המהותי של הפרושים לבין התגלמותו המעשית בפשרה, שהוציאתו לצביעות – היא המחזירה אותנו שוב לתיאור המהלך ההיסטורי לפרטיו,

בו נראה כיצד אמנם קישרה הפשרה, מצד אחד, את החורבן, ומצד שני את ההתפתחות הרעיונית המיוחדת של "הגניזה" שהיא למעשה עיקר נושא חיבורנו. אשר להתפתחות הרעיונית, נראה כי הצעד הדיאלקטי הראשון מן הפשרה והלאה היה בהופעת האיסיים. אלה בחלו בצביעות של הפשרה ובריב-המפלגות ההרסני וחסר-המשמעות הכרוך בה, וביקשו כביכול לקיים את הרעיון המהותי של הפרושים באופן עקבי: מאחר שממלכתיות משיחית אינה באה לפי שעה בחשבון, ואילו ממלכתיות בלתי-משיחית היא חסרת-משמעות מטבע ברייתה ומסקנתה ההגיונית היא רק שמד, הרי שהברירה הנשארית לנאמנים היא לפרוש מן החיים הממלכתיים – באמת ולגמרי – ולהתמסר לחלוטין לתורה, בטוהרה המופשט. אולם, גם גישה זו היתה למעשה נסתרת ממנה-ובה. התורה – מטבע ברייתה – אינה אלא תורת חיי-ממלכה, וקיומה בדרך הנזירות האינדיבידואליסטית שהשתמעה מגישת האיסיים היה בו משום הפרתה הגסה, באופן אף הרבה יותר מובהק מאשר בדרך הפשרה הפרושית.

הגישה האיסיית חייבה אפוא גם היא התפתחות דיאלקטית נוספת, ואמנם עלתה כזאת עד מהרה בשני כיוונים מקבילים: מצד אחד נתגלתה בקרב האיסיים נטייה לחזור ולהציל את הכנות התורתית על-ידי בלימת המשמעות הנזירית ופנייה לאקטואליזציה של הרעיון הממלכתי-המשיחי – ומצד זה הרינו חוזרים ופוגשים את נציגיהם לבסוף במלחמת הקנאים.²⁸ אך מצד שני, נמצאה בהם גם נטייה להעמיק דווקא את המשמעות הנזירית ולפתח מסביבה אידאולוגיה מיסטית, מתעצמת והולכת, על חשבון תורת-החיים הישראלית הלאומית-המעשית – ואת הסינתזה של שני הכיוונים בתחומו של זה האחרון, מוצאים אנו לבסוף בהופעתה של הנצרות.

כאן לכאורה הגיעה סוף-סוף הפשרה הפרושית לסידורה העקבי: מלכות העולם-הזה הופקרה לגמרי, וגם התורה טוהרה ממשמעותה הממלכתית, כדי שההתמסרות הנזירית-האינדיבידואליסטית לפירושה המיסטיים תוכל להיחשב כעצם הגשמתה "המשיחית", כתקנה. אלא שכמובן – שום "הפקרה" של העולם הזה, אף היא אינה יכולה להיות פְּנָה, מְצָדָה: גם הנזירות "העקבית" – דווקא מתוך שהיא "מפקירה" את העולם, ממילא נמצאת היא משולבת בתוכו כמות שהוא

28 הדמות הכוללת בהקשר זה הוא יוחנן האיסי. כבר בשלב ההתארגנות למרד הגדול הוא מתמנה למפקד מחוז תְּמָנָה, אשר כלל את יפו, לוד ואמאוס – ולבסוף נהרג יוחנן בקרבות נגד חיילות רומא, ליד אשקלון.

ונזקקת לחסדו – ובאשר אין הוא לרוחה, ממילא מסתבכת היא בהתחרות אמביוואלנטית²⁹ עמו, על דמותו.

בסופו של דבר, למעשה חזרה ונסתבכה אפוא גם הנצרות, במשך כל ימי התפתחותה ככוח ציבורי, באותו מין פשרה עצמו פְּרוּשִׁים מלפְּנֵים, אשר נגד "צביעותם" היא קמה כריאקציה – וההבדל הוא רק שעל הפרושים נכפתה הפשרה, בתוקף המהלך ההיסטורי, שלא בטובתם, בעוד שהנצרות כבד ביססה עצמה מדעת ובמכוון על הפרדת הָרְשׁוּיּוֹת, והפשרה או "הקונקורֶט" בלב-ולב כבר נתקבלו אצלה פשוט, כמסקנה רעיונית-הגיונית. החשוב בכל זה לדידנו הוא, שכך נוכחים אנו לדעת במובהק כי השימוש במונחים נוצריים לגבי יחס הפרושים ומלכות החשמונאים אמנם לא היה כולו אנכרוניזם²⁹ – באשר יחס זה הוא היסוד התוכני והגורם הדינמי אשר מהם נולדה הנצרות מעיקרא.

אולם, ביחס למהלך ההיסטוריה העברית כשלעצמה – כל ההתפתחות הזאת היא על-כל-פנים מבוי סתום, שאינו מתקשר להמשך הדברים, וכדי להגיע להמשך צריכים אנו לחזור על עקבינו ולעלות על דרכה של התפתחות אחרת, מקבילה. זוהי ההתפתחות המסיימת את השלב השלישי, החשמונאי, של תקופת בית שני, והמהווה את השלב הרביעי – שלב השְׁעָבוּד הרומי, שבו נכלול גם את מלכות בית הורדוס.

ראשיתה של התפתחות זו היא בהרס המלכות של בית חשמונאי על-ידי ריב-המפלגות חסר-המשמעות שניתחנו – ויש להודות כי הכובש הרומי, משנשאר בלי משען חשמונאי והעביר את המלוכה להורדוס הנכרי, הריהו אולי שימש בכך מכשיר לעצם הצלת הקיום הישראלי בכלל. כי על רקע המשך הפשרה המסוכסכת וחסרת המוצא המשיחי של ימי החשמונאים, היתה הריאקציה הטבעית בבריחה האיסיית – וכיוון ההתפתחות הטבעי מכאן ואילך היה כבר אל מחוץ לתורת-ישראל בכלל, כפי שראינו. אך כאשר השלטון העצמאי הבלתי-משיחי נעלם, ושלטון נכרי עלה במקומו, ממילא נשברה הפשרה המשתקת, ונפתחה הדרך להתפתחות רוחנית חיובית.

לצדוקים ניתן מעתה למלא את הפונקציה המעמדית-הכלכלית שלהם בלי שהפרושים יבואו אליהם בטענות-סרק מדיניות – ובייחוד, מאחר שבמלחמות

29 שב"ד מתכוון כאן לדבריו-שלו, לעיל בהערה ד' (עמ' 253).

אבדן העצמאות הוסיפו הצדוקים להופיע דווקא כגורם לאומי ביותר,³⁰ ועתה הם לא חזרו אפוא להיות בסיס בוגדני לשלטון הזר וצינור להשפעתו הרוחנית, כמתיוונים מלפנים, אלא אף הם נעשו רק נתיניו שלא בטובתם, ולו גם נתינים מקורבים. ומצד שני, הפרושים – הם יכלו עתה להתמסר לחלוטין ללימוד התורה, תוך סילוק ידם מבעיות השלטון, בלי שהדבר יהא כרוך בהסתלקות עקרונית מכל ממלכתיות בהווה, כדרך האיסיים. כי עתה – סילוק היד מבעיות השלטון שוב לא היה עניין של בחירה, הכרוך בהכרח באידאולוגיה בלתי-ממלכתית, אלא הוא נכפה על היהודים ממילא; ואמנם, הפרושים, מבחינה עקרונית, עדיין מוכנים היו כביכול לעסוק בממלכתיות-הוֹנָה חשמונאית כדרכם, אלא שהשלטון שקם עכשיו בכלל לא יכול היה לשמש מֵעַן לתביעות מסוג זה, באשר הוא פסול היה מעיקרו ובעצם הווייתו – והוא פסול היה כך לא בגין היותו שלטון של הווה, אלא בגין היותו שלטון זר, חסר שורש, מטרה ואחריות לאומית, מעצם טבעו.

במילים אחרות אפוא: הביקורת של שלטון זה, אפילו מנקודת-ראות פרושית החסרה משיחיות אקטואלית, שוב לא מוכרחה היתה להיות ביקורת של סרק, או

30 הכוונה היא לכך שבמאבק בין שני בני ינאי נטו רוב הצדוקים, ובוודאי הכוהנים שבהם, אחרי אריסטובלוס (השני) – ואילו חלק מן הפרושים נמנו על נאמני אחיו, הורקנוס (השני). בעוד שני אלה נצים ביניהם, ומבקשים מפומפיוס, שניהם, כי יתמוך באחד מהם ויכה את אחיו – והיתה אף משלחת פרושים אשר ביקשו מפומפיוס כי לא יתמוך באיש מן האחים אלא יטיל על יהודה שלטון רומאי ישיר ויאפשר אוטונומיה דתית – נכנס צר זה בשערי ירושלים וכיבה את שלהבת העצמאות הלאומית אשר דלקה זה שמונים שנה, בהנהגת בית חשמונאי. גם בהמשך התקופה דבקו רוב הצדוקים במלכות בית חשמונאי, על-אף שמעתה – עד תום ימי מתתיהו אנטיגונוס, החשמונאי האחרון (37 לפנה"ס) – כבר היתה יהודה ל'ממלכת-חסות', בחסדם של רומאים או פרתיים.

וכך החל אבדן עצמאותה של מדינת החשמונאים: בשנת 63 לפנה"ס קרב פומפיוס אל חומות ירושלים, כאשר אריסטובלוס שבוי בידו; נאמני אריסטובלוס שבירושלים – סיעת המלחמה – דרשו לנעול את השערים ולהילחם, ואילו נאמני הורקנוס אחיו – סיעת ההשלמה – דרשו לפתוח את השער ולהניח למצביא הרומי לבוא העירה בשלום. גברה ידם של האחרונים, ועל-כן ברחו אנשי אריסטובלוס אל הר הבית והתבצרו בו שלושה חודשים, תוך שהם מנהלים קרב התנגדות עיקש נגד חיילות רומא אשר שפכו סוללה על ההר מצפון. כאשר הובקעה החומה – ופומפיוס דרך בגאות בקודש הקודשים – טבחו חיילי רומא אלפי יהודים שנפלו חללים בהר הבית וסביבו, וכוהני ה' נהרגו בעודם עובדים את עבודת הקודש כסדרה. פומפיוס הטיל מס על הארץ, עשה את הורקנוס לכוהן-גדול הכפוף לנציב-סוריה – וכך החלה תקופת השעבוד לרומא.

ביקורת עקרונית-מסולפת, הפונה כלפי פנים ומסתכמת בריב-מפלגות ומלחמת-אחים, אלא נתאפשר לה להיות ביקורת משמעותית, המושרשת בנורמה הלאומית היסודית של חיי-חירות במכורה, והעשויה לכאורה לחזור וללכד את העם במאמץ מאוחד מתוכו ולחוקן.

אולם, ההתפתחות החיובית של ביקורת זו כשלעצמה – למעשה היא הוחנקה במידה רבה באיפה. הסיבה היתה כמובן שוב באותו חטא קדמון העובר בסקירתנו כחוט השני: לארגון משיחי של הביקורת לא נמצא המנוף לפריצת הנחת-היסוד של הוויה בלתי-משיחית, ואילו שחרור בלתי-משיחי – רעיונו היה מפקפק ביותר, ובייחוד אחר לקח הניסיון להתפשר עִמָּדו, ואחר שהשלטון הזר אמנם לא נתבסס אלא מתוך דיכוי הסופי של מלחמות-השחרור החוזרות ונשנות שהיו. ההתנגדות לשלטון הזר לא העלתה אפוא מלכתחילה את הפרושים על דרך העיקרון של טיפוח מלחמת שחרור מכל-מקום, עד שתוכל להצליח, אלא היא נהפכה – מבחינה מדינית – להתנגדות סבילה, המתבטאת בתודעת הפניות של ההשלמה עם המצב בינתיים ובהצטברות הזעם בלב עד לשעת כושר-ההתמרדות שתבוא; ועל רקע היחס הזה – הלגיטימי לחלוטין מבחינת ההרכב האידיאלי – ניתן לפרושים לפנות במרץ בלתי-מופרע, ואף מוכפל על-ידי זעם השעבוד חסר-המוצא, אל לימוד התורה, כפי שאמרנו לעיל.

זוהי הסיבה לכך שדווקא בימי הורדוס עלתה ההתפתחות הרוחנית של היישוב לשיא, אשר שלמות הפריחה של התלמוד מתחילה למעשה ממנו. ואכן, זהו גם הרגע של ימי בית שני שבו נזדמן העם בצירוף מסיבות ומתחים, במיזוג האופטימלי של התקופה, [פמוסבר להלן].

כי ראשית, זה-כבר יצא היישוב מן החולשה ששיתקה את התקופה המשיחית של ימי שיבת ציון, ועדיין נמשך קו התגברותו הרוחנית והחומרית – עד כדי כך שגם לאחר כל ההרס שבמלחמות אבדן-העצמאות, עוד יכול היה הורדוס למצוא בארץ את האמצעים לא רק כדי לקיים את שלטונו ולעשותו כדאי לרומאים, אלא גם כדי לבססו בפאר חסר-תקדים, אשר לפחות חלקו נועד אפילו לקירוב לבו של העם המשועבד בעצמו. כמו כן, [שנית], נגמל היישוב מתודעת היותו יישוב-גרידא, ששלטה עדיין במלחמת החירות החשמונאית ואף היתה יסוד לאידאולוגיה הפרושית – ובמהלך השלטון החשמונאי הריהו התרגל (כנראה, אפילו בקרב חוגי הפרושים עצמם) לתודעה של הזדהות לאומית-ממלכתית. שלישית, נפטר היישוב ממלחמת-האחים, אשר היתה מטה עד כה חלק הגון מן התנופה הלאומית,

הרוחנית והחומרית, לאפיקי-אבדן – ולפלגיו השונים ניתן להפעיל את המיטב שבהם לתועלת הכלל, ללא הפרעה הדדית.¹

אלא שכל ההתפתחות החיובית הזאת אמנם לא היתה מושלמת וחיובית גם במסגרת הווייתה המסיפית. אדרבה: מבחינה זו נתקע עתה היישוב למין מצב של עריפת-ראשו וקיצוץ כנפיו; כי מבחינת ארגון חייו, מתוכו ולפנים – ומתוכו ולחוץ, כלפי העולם הסובב – שוב נמנע ממנו לפעול פעולה ממלכתית-מתואמת, תכליתית ונושאת הגשמה של חזון כלשהו, אלא נידון הוא ליהנות מיתרונות התקדמותו הרוחנית והחומרית, ומיתרונות השלום שהושג, רק על בסיס של התפרקות ליחידים-יחידים, נתונה לחסדי זרים וחסרת שליטה על עתידה מיום ליום. יתר-על-כן, היתקעות זו לא נבעה הפעם רק משיתוק התנופה המשיחית מבפנים, אלא מהשתלטותם של נכרים מבחוץ, בעל-כורחו של היישוב ודווקא על רקע התגברות תודעתו הממלכתית, כפי שאמרנו.

מתוך התיסכול, נוסף אפוא על שלושת גורמי ההתפתחות החיובית שמנינו [בפסקה שלפני הקודמת] עוד גורם רביעי, והיינו רוח מרדנית חדשה, כבימי מתתיהו החשמונאי ובניו – אלא שלרוח הזאת, בצד מספר חסרונות במסיבות, היו גם כמה וכמה יתרונות לעוצמה. החסרונות היו: נטייתם הטרונית של הפרושים להסתייג ממנה, כפי שהזכרנו לעיל, והעובדה שהמרד לא היה צריך להיות מכוון הפעם נגד ממלכת הסלבקים המתפוררת [כהתקוממות מתתיהו ובניו], אלא נגד ממלכת הרומאים בשיא עוצמתם. אולם, באמת, אף שני החסרונות האלה נהפכו לעוצמת הרוח המרדנית לגורם של יתרון. אין צריך לומר, שאם השעבוד הרומי לא

1 תוצאה זו שופכת אור בדיעבד על אותו פלג משונה של הפרושים, שבא אל פומפיוס בהצעה לדחות את הורקנוס ואריסטובלוס גם-יחד ולהחזיר את היישוב למצב של אוטונומיה בלתי-ממלכתית, בריבונות שלטון זר. [שוב וראה בעניין זה את הערה 30, לעיל בעמ' 261].

בפסוקים הבאים בפתשגן תובהר הפרכה ההגיונית-המעשית בעמדתם של אלה, ואין צריך לומר כי היתה זו גם עמדה עלובה ובוגדנית מבחינה אנושית, ועמדה מסולפת-הרסנית מבחינת האידיאה הישראלית אשר אותה התיימרו לייצג. אך העובדה נשאת כי במסיבות הנתונות אמנם ביטאה עמדה זו את הפתרון היחיד שהיה בו כדי לשים קץ למלחמת האחים ולשחרר את המרץ הלאומי של כל הפלגים לאפיקים חיוביים – ועובדה זו, גם אם אין בה משום הצדקה, יש בה מכל-מקום כדי להראות את האנשים הרבה פחות מוזרים מכפי שמקובל לחשבם.

יֵיאַשׁ אֶת הָעַם, אֲלֵא הֵיטָהוּ בְכִיוּן מֵרַדְנִי, הֲרִי עֹצְמַת הָאֲתַגֵּר מִכַּאֲן וְאֵילֶךְ הִיָּה בַּהּ כִּבְרָק כְּדִי לְטַפֵּחַ אֶת הַהִיעֲנֹת הַמֵּרַדְנִית, שֶׁתִּמְלֵא עַל-יְדֵי לֵהֲטַ עֲצֻמַּת הָרוּחַנִית אֶת מַה שֶׁחָסֵר לָהּ בַּחֹמֶר. וְאֵילוּ הַסְּתִיגוֹת הַפְּרוּשִׁים – זֶה מִנְעָה אֶת הַתְּפִרְצוֹת הַמַּעֲשֵׂה הַמֵּרַדְנִי לְאַלְתֵּר, עַל יִסּוּדוֹ שֶׁל זַעַם רֵאשׁוֹנִי בְּלִבְךָ, וְנִתְנָה לְדַבְרִים לְהִתְבַּשֵּׁל וּלְתַפּוּחַ, תּוֹךְ עֲלֻבוֹן-הַשְּׁעִבּוּד הַגּוֹבֵר מִחַד גִּיסָא וְתוֹךְ חֲשֻׁבוֹן עִם הַהִסְתִּיגוֹת הַפְּרוּשִׁית מֵאִדְךָ.

יש גם להדגיש שמבחינת מערך-הכוחות הפנימי לא היה הפעם לרוח המרדנית חשבון עם שום סיעה חשובה שהיא מטבעה סוכנת איִדְאִית של השלטון הזר וזרועו הבוגדנית מבפנים, מְעִין הַמִּתְוִוִּינִים לְפָנִים, אֲלֵא כֹל הַחֲשֻׁבוֹן הִיָּה עִם הַסִּיעוֹת הַלְּאוּמִיּוֹת-דוּוּקָא, שֶׁהַכּוֹיָבוּ; וְאֶף-עַל-פִּי שֶׁהַחֲשֻׁבוֹן הִיָּה קוֹדֵם-כּוֹל עִם הַצְּדוּקִים, עַל הָאוּפּוֹרְטוּנִיזִם הַמַּעֲמָדִי שֶׁלָּהֶם – שְׁנִיָּהֵלוּ אִמְנָם אֶת מְלַחְמוֹת הָעֲצֻמָּאוֹת הָאֲחֵרוֹנוֹת, אֲךָ הַשְּׁלִימוֹ עַד מַהֲרָה עִם מְצִיאוֹת הַשְּׁלִטוֹן הַזֶּה וְנַעֲשׂוּ מְקוֹרְבֵיו בְּדִיכוּי הָעַם – הֲרִי בְּאִמַּת לֹא פָחוֹת מִזֶּה הִיָּה הַחֲשֻׁבוֹן גַּם וְדוּוּקָא עִם הַפְּרוּשִׁים, אֲשֶׁר עִם כֹּל קִרְבָּתָם לְבַעֲלֵי-הַבְּרִית שֶׁל הַרומאים מִלְכַתְחִילָה [= לְחַשְׁמוֹנָאִים הָרֵאשׁוֹנִים], נִמְצָא כִּי דוּוּקָא בְּצִיבוּר שְׁאֵתָם נִתְגַּלֵּם עֵתָה הַמוֹן-הָעַם הַמְּדוּכָא אֲשֶׁר בּוֹ הַתְּפַתְחָה וְהַלְכָה רוּחַ-הַמֵּרַד, וְאֲשֶׁר מֵרַדְנֹתָ זֶה נִתְקַלָּה בְּמַעֲצוֹר הַרְעִיוֹנִי וְהָאוּפִי שֶׁבַחֹסֶר-אוֹנִים מְשִׁיחִי, דוּוּקָא מִצַּד הַנְּהַגְתּוֹ הַפְּרוּשִׁית.

כך נפתח אִם-כֵּן פִּתַח לְצִירוּף שֶׁל מֵהַפְּכֻנוֹת חֲבֵרִיתִית וְהַתְּקוּמָּוֹת עַל חוֹסֶר-הָאוֹנִים הַמְּשִׁיחִי, שְׁאֶפִיין כִּמְעַט אֶת כֹּל תְּקוּפַת יָמֵי בֵּית שְׁנֵי עַד אֹז; וְתוֹצֵאת הַהִשְׁהִיָּה שְׁאִמְרָנוּ, עַל רִקְעַת כֹּל הַגּוֹרְמִים שֶׁמִּנֵּנוּ, הִיָּתָה אִפּוּא בְּסֶךְ-הַכּוֹל בְּהַעֲלֵאת רוּחַ גּוֹאֵה שֶׁל מֵרַד, שֶׁהַחֲלָה לְעִבוּר מִן הַרְעִיוֹן שֶׁל שַׁחְרוּר לְאוּמִי גְרִידָא, כְּדֶרֶךְ הַחֲשְׁמוֹנָאִים, לְרַעִיוֹן שֶׁל מְלַחְמַת שַׁחְרוּר לְאוּמִית, מֵהַפְּכֻנִית-מְשִׁיחִית. רַעִיוֹן זֶה הַתְּסִיס הֶחָל מִתְּקוּפַת הוֹרְדוֹס אֶת כֹּל הַהוּוּיָה הַלְּאוּמִית, בֵּין מִצַּד הָאֲנָשִׁים שֶׁהַחֲלוּ לְאִמְצוֹ וּבֵין מִצַּד הָאֲחֵרִים, שֶׁנִּאֲלָצוּ עַל-כֹּל-פָּנִים לְהַתְּמוּדָד עֲמָדוּ; וְהַצְּלַחְתּוֹ הַגְּדוּלָּה בְּיֹתֵר הִיָּתָה דוּוּקָא לֹא בְּקִרְבַּ אֵלֶּה שְׁאִימְצוּהוּ, אֲלֵא בְּקִרְבַּ נוּשְׂאֵי-הַתּוֹרָה, שֶׁלֹּא רָאוּ לְפִי-שַׁעָה אִפְשָׁרוֹת לְקַבְּלוֹ: הַרְעִיוֹן הוֹצִיא אוֹתָם מִן הַשְּׁגָרָה הַשְּׁקֵטָה יַחֲסִית שֶׁל הַתְּפַתְחוֹת הַלִּימוּד הַתּוֹרָנִי מִיָּמֵי עֲזָרָא וְאֵילֶךְ, וְנִתֵּן לְלִימוּד זֶה אֶת הַתְּנוּפָה וְחֵדוּת-הָרֵאִיָּה הַכְּרוּכּוֹת בְּהַתִּיַּחְסוֹת לְרַעִיוֹן הַמְּשִׁיחִי, הַגְּלוּם בְּלִימוּד זֶה עֲצֻמוֹ, עַל בְּסִיס אִקְטוּאֵלִי.

מכאן שוב יש לנו הסבר לְבִרְקָא וּלְשִׁלְמוֹת הַמִּיּוּחַדָּת, אֲשֶׁר לִימוּד הַתּוֹרָה הִגִּיעַ אֵלֵיהֶם הַחֵל מִיָּמֵי הוֹרְדוֹס וְעַד מִסְפַּר מֵאוֹת שָׁנִים אַחֲרָיו. הַתְּעֻלוֹת הַלִּימוּד הַתּוֹרָנִי עַל-יְדֵי אִקְטוּאֵלִיזִיצִיָּה שֶׁל הַרְעִיוֹן הַמְּשִׁיחִי, אֶף בְּקִרְבַּ מִתְּנַגְדֵי-כְּבִיכּוֹל שֶׁל

האקטואליזציה הזאת, באה לביטוי אופייני בדברים אשר רבן יוחנן בן זכאי – זה מנהיג לימוד התורה תוך שלום עם הרומאים – מצא בהם את הסיכום ההולם לחייו: "פנו כלים מפני הטומאה, והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שָׁפָא".¹ ואם אפילו רבן יוחנן בן זכאי – זה היה סיכומו, אין פלא שהרומאים הרגישו את הקרקע רועדת מתחתם, מצד הקנאים הגלויים ומצד רודפי השלום כאחד, ולא רק בארץ אלא גם בתפוצות המושפעות מרוחה. הרומאים הגבירו אפוא את הדיכוי, והדיכוי דרבן את הרעיון המרדני המהפכני-המשיחי, וכך סבב המעגל והלך.

אולם, עם כל העוצמה ולהט-הקודש שנתגלמו בהתחדשות הרעיונית הלזאת, הריהי לא זכתה על-כל-פנים להגיע לשלמות ולעמוד על רגליה: את חוסר-האונים המשיחי היא לא הצליחה לפרוץ, והיא נשארה תקועה למעשה בתוכו. את הסיבות לכך אין לנו צורך לחזור ולנתח: הן נשארו ביסודו של דבר אותן [סיבות] עצמן שניתחנו – לגבי תקופת הקנאים והסיקריקים כמו לגבי התקופה של שיבת ציון, היינו הך. הגולה לא רצתה, והעם לא הוכשר, החסד לא ירד והמשיח לא בא – ואכן, עצם אי-בואו של המשיח היה כאן לא רק תוצאה, כי אם תמצית הסיבות. ההתפתחות הרעיונית שתיארנו לא נהפכה אם-כן לרעיון משיחי מוגדר, העומד להגשמה ממשית בדרכים מחושבות לפְּרִטְיָהן, עד תכלית כלשהי, אלא היא הסתכמה רק במין התנשאות לדחיקת-הקֶץ, אשר האחריות להשלמת הדברים בממש היא ממנה והלאה. הדבר התבטא בכך, שבהבדל מתקופת החשמונאים אף לא קמה הפעם שום תנועה מאורגנת אחת, שתוכל לקחת את הנהלת הדברים לידיה, אלא הרעיון נתפורר בסיעות, אשר אף אחת מהן לא היה בה כדי לשכנע את העם בבשלותה הרעיונית המיוחדת ובכובד-משקלה המעשי.

היו שם סיעות שהעניין ניתרגם להן בעיקר לעצם המפעל של מלחמת-שחרור, כעין מלחמת החשמונאים – אך כמובן, אף להן ברור היה שתוכן השחרור שוב אינו יכול להיות בהצלת "משטר החיים הקדום" גרידא,³¹ כי "המשטר הקדום" נהרס, וגם הכזיב ונמאס – ועם זאת, שום דבר מסוים במקומו הן לא ידעו להציע, וממילא גם מעש מלחמת השחרור בעצמה לא יכול היה להיות מכונן בידן. לעומתן, היו סיעות שדימו לדעת מה ומי במבנה הקיים של העם חייב על-כל-פנים ליהרס

ז 'ברכות' דף כ"ח עמוד ב'. – [אלה היו דברי פרידתו של רבן יוחנן בן זכאי, שאמַרם לתלמידיו בשעת פטירתו].

31 הביטוי שבין המרכאות לקוח מצוואת מתיהו החשמונאי לבניו, בצוותו עליהם להחזיר ליושנו את משטר החיים הקדום הנתון בסכנת מוות. ראה זאת לעיל, בראש עמ' 235.

ולהיעקר מן היסוד, אך אף הן לא ידעו למעשה מה הן רוצות לבנות במקומו. כמו כן, היו סיעות שדימו לדעת מה הן מבקשות לחיוב, אך באמת הן שגו רק בדמיונות מיסטיים בלבד – ועוד היו סיעות, שלא תיארו להן את הדברים לא כך ולא כך, ורק הרגישו כי המצב כמות שהוא על-כל-פנים איננו נסבל, ואפילו המוות טוב ממשא-עלבון.

כל אלו אוחדו רק על-ידי להט הדחף להתקוממות משחררת, מחד גיסא, ועל-ידי התקווה, מאידך, כי הלהט הקדוש יענה גם סוף-סוף על-ידי החסד ממעל, שיכוון כבר את דרך-ההתקוממות מאליה אל הגאולה השלמה – ותוספת התקווה המופשטת הזאת היא שהיתה סיכום כל היתרון האידיאלי למעשה, שהבדיל בין הגישה המרדנית החדשה לבין הגישה הבלתי-משיחית הקודמת.

בהתאם לכך מסתבר אפוא מה שקרה לבסוף: שבמקום תכנית גדולה וארוכת-נשימה, המשתלטת על המאורעות ומכוונתם, כיאה לתכלית עצומה ואין-סופית כל-כך כגאולת ישראל השלמה, רק נגרפה כאן ההתעוררות על-ידי המעגל הסובב שתיארנו, הודחקה למלחמת-מבצרים נואשת ואכלה את עצמה מבפנים. ובהתאם לכך מסתברת גם-כן עמדת הסיעות "רודפי-השלום", אשר ביקשו שלא להיגרף: לדין ברור היה מה שאמנם כך היה, שכל הקנאות המרדנית הזאת, המתנשאת למעלה משיחית, באמת אינה משיחית, אלא עדיין נשארת היא מושרשת באותה הוויה יישובית-גוטיביכית-פרגמטית בלבד, אשר נגדה בעצם היתה המרדנות המהפכנית מכוונת – לא פחות משהיתה מכוונת נגד הכיבוש הרומי הזר, שאף הוא מצדו היה במידה רבה רק פועל-יוצא של אותה הוויה.

בהבנת עמדתם של "רודפי-השלום" – לפחות בקרב חוגי התנאים גדולי התורה, כגון רבן יוחנן בן זכאי, בהבדל מ"רודפי-שלום" מעוניינים, כמו העשירים הצדוקים – יש אס-כן לדייק היטב, כדי להימנע מטעות: לא שהם פיגרו באיזה אופן שהוא אחר הלהט הקנאי-מהפכני של הקנאים-המורדים, כי באמת אף הם ינקו כבר ממקורות אותו הלהט עצמו והיו מדובקים בו, כפי שהסברנו; ואכן, דווקא שותפותם בלהט הזה, ואולי אף יתרון-התקוממותם נגד ההוויה הבלתי-משיחית שנגדה הוא היה מכוון – הם שהכתיבו להם את ההסתייגות מבזבוזו של הלהט במה שהוא ההפך ממנו. אלא שהסתייגות זו – אף היא עצמה, לא היתה בה שום דרך להגשמה משיחית משופרת, כי אם שוב: רק בזבוזו של הלהט – ולו גם בדרך החלופה של השלמה עם המצב הבלתי-משיחי בינתיים.

בסיכומו של חשבון נראה אפוא, שאם המאבקים הסיעתיים בין הקנאים, במקום להביא לגאולה, רק נהפכו [הם] לשנאת-חינם חדשה, הרסנית וחסרת-

משמעות, הרי הסתייגותם של "רודפי-השלום" – ולו גם הנעלים ביותר – אף חלקה בשנאת-חינם זו לא היה מן הפחותים. אדרבה: היא היתה הביטוי היסודי והמובהק ביותר של התמדת חוסר-האוניס המשיחי; באופן כזה היא היתה גם החומה, אשר תנופת ההגשמה המשיחית נשברה אליה וחזרה חסרת-אוניס בעצמה; ומאבקיה של תנופת-ההגשמה עם ההסתייגות הלזאת, הם שהיו גם החלק החשוב ביותר בהטיית המלחמה מן הכובש הזר [אל מלחמת האחים] כלפי פנים, בלי שום משמעות אידאית או מעשית חיובית בעמדתו של צד כלשהו.



והנה, על הכללה זו שהכללנו בסוף, יש לכאורה מקום לטענה חמורה כלהלן: האמנם אף עמדת החכמים גדולי-התורה היתה רק עמדה חסרת-משמעות שבזבזה את הלהט? והרי הם לכאורה לא ביזבוזו כלל את הלהט, אלא השקיעוהו בלימוד התורה והתבססות לטווח רחוק – והשקעה זו, הנה היא אף הכשירה את השימוש המחודש באותו להט עצמו לשם הגשמת הגאולה גם בפועל ממש, כעבור אלפיים שנה בימינו שלנו.

התשובה היא כי הטענה נכונה, ועם זאת – יש תירוץ כנגדה. התירוץ הוא שבמשך אותן כאלפיים שנה על-כל-פנים נשאר העם בלעדי הלהט של תנופת הגשמה משיחית-מעשית, שאפיינה את השלב האחרון של תקופת בית שני ואף השרתה מחיותה על עמדת החכמים גדולי-התורה, כאמור – ואמנם, גם השימוש המעשי המחודש בלהט הישן לא יצא אל הפועל במישרין מהשקעת הלהט המשומרת של החכמים, כי אם בדרכי-עקיפין, תוך התקוממות אנטיטית נגדה. העובדה נשארת אם-כן, שלגבי הסכסוך על להט ההגשמה המשיחית האקטואלית אמנם היה החורבן הכרעתה של תקופה: העמדה המסתייגת של חכמי-התורה היתה כאן גורם יסודי בבזבוזו של הלהט, למפלה, במקום שירוכז באופן חיובי לניצחון – ועובדה זו באה גם לביטוי חרישי ב"גניזה". תופעה מאלפת היא, שחכמי-התורה, בהעבירם את הלהט לשימור אין-אוניס לדורות, לא הציגו מעשה זה כהכרעה נכונה של הסכסוך, הראויה לשמש נורמה היסטורית, אלא הם גנזו גם את ההיסטוריה של עמדתם והכרעתם שלהם, עם גניזת ההיסטוריה של הסכסוך בכללו. אף מה שנמסר לנו על מעשה רבן יוחנן בן זכאי איננו היסטוריה של עמדה מוגדרת כלשהי, כי אם רק דבר-אגדה של

מקרה;³² ואכן, כל אותו עניין של גניזת דברי ימי התקופה – בלי להעלותם אפילו מנקודת-הראות הביקורתית של החכמים, מתנגדי-המלחמה ומשמרי-לְהִטָּה – הוא המוכיח כי גם הביקורת הזאת, עם כל מעשה ההצלה והשימור שנתפתח מתוכה, לא היתה כשרה כנורמה היסטורית, ולא נראתה כנושאת משמעות חיובית, בעיני החכמים בעצמם.³³

ח אמרנו כאן [בראש הפסקה] כי לגבי הסכסוך על להט ההגשמה המשיחית האקטואלית היה החורבן הכרעתה של תקופה – וייתכן כי מישחו יערער על קביעה זו בטענה של חוסר-דיוק, שהרי עשויים הדברים להתפשט גם על מלחמת בר-כוכב ועד המרד האחרון בימי מלחמת ביונטיון והפרסים. התירוץ הוא כמובן, שהסכסוך הוכרע אמנם עם החורבן, והמרירות שלאחר מכן היו רק ניסיונות להחזיר את הגלגל על רקע הסכסוך המוכרע. [בנספח ב' בסוף החיבור, (עמ' 276), נרחיב מעט את הדיבור על ההתקוממות נגד מצב-החורבן ועל כיסופי הגאולה במרד בר-כוכב (135 לסה"נ), וכן על המרד נגד שלטון ביונטיון וחידוש עבודת הקרבנות עם כיבוש ירושלים בידי הפרסים (614).]

32 מעשהו של רבן יוחנן בן זכאי מופיע בארבעה מקורות עיקריים, אשר מוסרים אותו תוך הבדלים משמעותיים ביניהם: 'אבות דרבי נתן' (מהדורת שכטר) נוסח א' פרק ד'; 'אבות דרבי נתן' (מהדורת שכטר) נוסח ב' פרק ו'; מדרש איכה פרשה א' ל"א; ומסכת גטין דף נ"ו עמודים א'-ב'. אליבא דכל המקורות חלק רבי יוחנן בן זכאי על דרכם של הקנאים בירושלים, יצא מן העיר הנצורה, ושוחח עם המצביא הרומי – פמסתבר, אספסינוס – אשר איפשר לו לבקש דבר-מה אשר יוכל להיענות לו. דווקא נוסח הבקשה המוכר – "תן לי יבנה וחכמיה" (נוסח מסכת גטין) – מושפע כנראה מן המרכז שהתפתח ביבנה לאחר החורבן, אך איננו מתאים לשעת ההתרחשות ואמנם איננו מופיע כך במקורות הארץ-ישראליים.

גדליהו אלון, בסיום מאמרו הדין בסוגיא זו, מעלה השערה (הנתמכת במספר מקורות) שרבי יוחנן ביקש מן הרומאים תנאי מעצר משופרים ביבנה, אשר אליה הועברו – בכפייה – הללו שהסגירו את עצמם לרומאים, והוחזקו שם כאסירים; או, אולי אף פחות מזה: לפי 'מדרש איכה', שאינו מזכיר כלל את יבנה, מסתבר שרבי יוחנן קיבל רק אפשרות למלט מן העיר את תלמידיו ומקורביו בטרם יסתערו עליה גייסות הרומאים. במאמר נוסף, אלון אף מסיק – על-סמך ניתוח המקורות – שנפילתו של רבי יוחנן אל הרומאים, בעוד המצור נמשך והקרב נטוש, ובעוד אשר לא דעכה לגמרי תקוות הישועה, הרחיקה ממנו את טובי תלמידיו וגרמה לכך שלא הכול קיבלו את נשיאותו. (ראה את שני מאמריו של אלון: 'הליכתו של רבן יוחנן בן זכאי ליבנה', 'נשיאותו של רבן יוחנן בן זכאי', בספרו: 'מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד', הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשי"ז, כרך א').

וכיצד, אם-כן, הטענה שאמרנו היא בכל-זאת נכונה?
 כאן התשובה היא, כי מה שאמרנו לעיל בדבר בזבוזו של הלהט וחוסר-
 המשמעות של העמדות השונות בסכסוך, הרי זה אמנם נכון רק כשהעמדות נתפסות
 בסכסוך ההדדי או כל אחת כשלעצמה בנפרד; ואכן, גם עצם שימור-הלהט כדרך
 החכמים, בתום הסכסוך, היה נשאר חסר-משמעות, אלמלא נמצא לו פסוף המוצא
 האנטייתי לחידוש תנופת ההגשמה המעשית. אולם, מאחר שהמוצא בחזרה
 לתנופת הגשמה מעשית אמנם נמצא – ומאחר שהמוצא הזה נמצא על יסוד מעשה
 השימור ששימרו החכמים – ממילא מגיעים אנו לתוצאה כי בסיכום האמתי של
 החשבון, ומתוך צירוף הדברים, לא היה כלל בעמדות השונות משום "בזבוזו"
 של הלהט, לא מצד זה ולא מצד זה.

הבזבוז, שוב נאמר, היה רק מתוך הסכסוך, על ידי הסכסוך ולגבי בעיית
 הגאולה האקטואלית באותה התקופה. מעבר לכך, כשימרו החכמים את הלהט של
 סוף ימי בית שני, הרי אף-על-פי שגנזו את סיפור-תולדותיו, מכל-מקום הם העמידו
 בכך מציאות תרבותית, אשר החזרה לתנופת הגשמה משיחית אקטואלית היתה
 מסקנתה ההגיונית – ולו גם מסקנה הגיונית, מהפכנית-אנטיטית; ויתר-על-כן: הם
 העמידו בכך מציאות תרבותית, אשר על אף הגניזה היה בה בסיס להמשך ההזדהות
 עם הזיכרונות המתמלטים של תנופת ההגשמה המעשית הקודמת, ואף לחיזור אחר
 הזיכרונות הללו, איסופם ואימוצם – כחומר המתבקש לביצוע המהפכה המעשית,
 המחויבת על-פי הגיון-הערכים הפנימי של אותה מציאות תרבותית בעצמה. כך
 קרה אפוא שעל אף הגניזה לא חדלה מציאות זו אף פעם להתרפק על זיכרונות
 גבורת הקנאים ומלחמתם, ואף על הזיכרונות הקודמים של מלחמת השחרור
 החשמונאית ומלכות החשמונאים.

כי אמנם, זאת צריכים אנו להוסיף כאן להשלמת התמונה ההיסטורית,
 שהריאקציה נגד פשרת הממלכתיות הבלתי-משיחית של תקופת החשמונאים היתה
 כנראה גורם עמוק לנטיית-הגניזה, אף יותר מן היחס הביקורתי לעמדות הלאומיות
 השונות בתקופת החורבן: העמדות בתקופת החורבן כבר קרובות היו לנורמה
 המשיחית הנכונה, אבל בתקופת החשמונאים עדיין שלטה לחלוטין הגִּטְצִיָּה^ו
 הבלתי-משיחית שמאחר ימי נחמיה ואילך – ומשנתבררו חוסר-היכולת והאיסור
 להשלים עם גִּטְצִיָּה כזאת כנורמה לגיטימית, ולו גם זמנית, ממילא נתפשטה
 המסקנה גם על העמדות השונות של תקופת החורבן, שפגיומתן נמשכה עוד
 מאותה גִּטְצִיָּה – ואף על מהלך דברי הימים של תקופת בית שני בכללה, מאחר
 ימי נחמיה ואילך.

אולם, משבאה הפשרה על גמולה בגניזה, ולא היתה עוד סכנה שתשתרש כנורמה היסטורית כשרה, נשאר תלוי ממנה על-כל-פנים, בתודעה הערטילאית של האומה, הזיכרון של עצם הנאמנות החשמונאית הגדולה, זיכרון אהבת החשמונאים ומסירותם הקנאית לקודשי האומה, חירותה וכבודה, וזיכרון הממלכתיות הרמה, הלוחמת, שהחזירו לעם – וכל אלה נעשו זיכרון בלתי-פורמלי ובלתי-ממוסד, אך יקר, אשר לא זו בלבד שאין בו סתירה לגניזה "הפשרה", אלא הוא חוזר וממלא אחריה להשלמת הנורמה ההיסטורית הנכונה באמת. כך באמצעות חג החנוכה, אשר סיפור-עניינו הובלע במספר המילים של "על הנסים"³³, אך שגרותיו וכבודו המוכר דיברו בעדם – וגם לזיכרון להט מלחמת-החירות של הקנאים לא ניתן למעשה ללכת לאיבוד, על-ידי אימוצו הבלתי-רשמי של ספר 'יוסיפון'³⁴, שחיים את לבות הנערים.

המציאות התרבותית שאמרנו, אשר נוצרה תוך כדי הגניזה, אמנם נשארה אס-כן חסרת-אונים להגשמה מעשית מתוכה, אך היא נעשתה גם גשר לקעקוע חוסר-אונת מבפנים, על ידי הערכים החיוביים של החומר הגנוז, שנמשכו ערטילאיים עמדה – וזה אמנם הדבר שקרה לבסוף, כאשר הערכים הללו מימי החשמונאים

33 על תפילת "על הנסים" – שוב וראה את הערה 5, לעיל בעמ' 229.

34 ספר יוסיפון נחשב, דורות רבים, כספרו של יוסף בן מתתיהו – המכונה בספר: יוסף בן גוריון הכוהן – ובמהדורות הדפוס שנפוצו, דיבר יוסף על עצמו בגוף ראשון. גם השם 'יוסיפון' הוא הגייה יהודית-יוונית של השם: יוספוס. לספר נודעה חשיבות רבה, כמקור עיקרי שממנו למדו יהודים, גדולים כקטנים, על תקופת ספרי המקרא המאוחרים ועל ימי הבית השני.

ממחקרו הגדול של פרופ' דוד פלוסר אשר ההדיר את ספר יוסיפון בהוצאת מוסד ביאליק (תשל"ח-תשמ"א), אנו למדים על גלגוליו ועיבודיו הרבים של הספר:

מחברו היה כנראה רופא יהודי בעיר נפולי באיטליה, והוא כתב את ספרו בשנת 953 לסה"נ. עיקר הספר הוא תיאור קורות ישראל בימי בית שני, עד נפילת מצדה – ומלחמת היהודים ברומאים, לפרטיה, נפרשת בו בהרחבה. מקורותיו היו כתבי יוסף בן מתתיהו בתרגום לטיני, וכן הספרים החיצוניים – מתוך כתבי הקודש הנוצריים בלטינית – לרבות ספרי 'חשמונאים'. גם בתלמוד היתה לו, למחבר, ידיעה מסוימת.

המעתיק הראשון של הספר – זמן קצר לאחר חיבורו – היה לא אחר מרבנו גרשום מאור הגולה (נפטר בשנת 1028), אך במאה ה-14 עובד הספר וסוגנן מחדש, כאילו מסופר הוא מפי יוסף בן גוריון, בגוף ראשון; בלבוש החדש הלזה נדפס הספר לראשונה בקושטא (שנת 1510), ואחר כך בדפוסים רבים, לרבות תרגומים ליידיש ולשפות נוספות. כאמור, רק ממחקר כתבי ידם של המעתיקים השונים – במפעלו הנ"ל של פרופ' פלוסר – ניתן היה לשחזר את הנוסח המקורי.

ומלחמת הקנאים פרצו את קליפת הציפייה חסרת-האונים, עוררו סביבם טיפול היסטורי והיסטוריסטי מוגדר, חדש ונלהב, ונעשו אחד היסודות העיקריים בהרכב-הנפש החיובי של תנועת התחייה בכללה ושל מלחמת החירות החדשה בייחוד.

בהתפתחות זו חזר מעשה-השימור של אלפיים שנות-הגלות ומצא את משמעותו החיובית – ותוך כדי כך נמצא גם כי הלהט המשיחי אשר הבריחו החכמים מן החורבן, תוך גניזת כל דברי הימים הבלתי-משיחיים של בית שני, אמנם לא נתבזבו ולא הלך לאיבוד, באשר הוא שימש רקע של חיות ותוקף לערכים אשר היה בהם כדי לשוב ולהביא גם להוצאתו של להט זה אל הפועל. אך תוך כדי כך נמצא, שגם להט המעש החיובי מימי בית שני – למרות תעיותיו, כישלונותיו וגניזתו – אף הוא למעשה לא נתבזבו ולא הלך לאיבוד, באשר בסופו של דבר הוא ניצל וחזר וקיבל משמעות חיובית על ידי החזרת התוקף המעשי לכיסופי הלהט המשיחי הטהור, הגונז, אשר בחופם הוא נתקיים בינתיים.

פירושו של דבר הוא אם-כן, במילים אחרות, שגם אם ההוויה הכללית של בית שני היתה פגומה מיסודה, ואף אחת מן העמדות המדיניות שנתפתחו בתוכה לא היתה ראויה להכרה כהתגלמות הנורמה ההיסטורית השלמה בהתאם למסיבות התקופה, הרי העמדות המדיניות העיקריות של אותה התקופה מכל-מקום אינן נהפכות על-ידי כך לחומר היסטורי גרידא, חסר-משמעות חיה וחיובית לעתיד (כמו למשל, המתיוונים או מלכותו של הורדוס), כי אם אדרבה: מנקודת-ראות גבוהה, המתעלה מעבר למסגרת המצומצמת של התקופה הנידונה בעצמה, נמצא כי העמדות העיקריות שנתפתחו בה מצטרפות יחד בהמשך בלתי מופסק של חיות, אשר הנורמה השלמה מתקשרת בה מתוך שיתופן. דבר זה נכון לא רק לגבי העמדות השונות שנתפתחו בתוך התקופה של בית שני, אלא גם לגבי הגישה שהתפתחה מיד לאחר מכן ושהושלמה בפסילת כל אותן העמדות מלהיכתב בדברי ימי האומה. כי אכן, הן פסולות היו להיכתב מנקודת-הראות הפגומה של כלשהי מהן, ועל-ידי פסילתן – או "גניזתן" – ניטְהָר לנו האופק בשביל הנורמה ההיסטורית השלמה. אך הטיהור הזה, כשלעצמו, אף הוא נשאר פגום עדיין, כפי שהסברנו – ורק מתוך הצירוף של כל העמדות והגישות האלו יחד מתחילה כיום להתקשר לפנינו הנורמה ההיסטורית השלמה באמת.

בקישור זה תורמת מסורת החשמונאים והקנאים את תנופת המַעַש הממלכתי, המושרשת בתורה ובחזון הישראלי-המשיחי השלם, לשם חירות האומה וכבודה והגשמת החזון בממש – ואילו מסורת החכמים גדולי-התורה, על העזתם אף לגנוז את הסיפור של כל זה כפי שהתרחש ונסתכסך בזמנו, היא התורמת את להט

הפרספקטיבה השלמה שבה צריכים הדברים להתלכד, כדי שאמנם יוכל להיות בהם ממש על פי הנחות היסוד שלהם בעצמם.

והנה, בנקודה זו אמנם יש להודות כי ההתלכדות – למעשה היא עוד מאתנו והלאה, ולכאורה חזרנו ונקלענו לְמצב הנטרף בסתירותיו ממש כבימי בית שני, ואולי אף גרוע יותר:

הדמיון הוא, שתנופת המעש שנתחדשה בנו על בסיס אנטיטטי נמצאת שוב מנותקת מכל תודעה מוגדרת של אחריות משיחית, בעוד שמסורת התורה נשארת מנותקת מאחריות ממלכתית, והגולה – שוב פעם אחת – אין בה תודעת גאולה, ואף מתקוממת היא נגד עצם המחשבה כי עליה לזוז ממקומה. ומה שמוסיף עוד לכל זה נטייה לגריעותא הריהו שהפעם נמצאים כל הגורמים האלה מרודדים מבחינה רעיונית ותרבותית-כללית כפי שלא היה הדבר מעולם בימי בית שני: רעיון השלמות המשיחית נשתקע עתה אף במסורת התורה בעצמה, תנופת-המעש – מצדה – ניתקה לחלוטין משורשיותה בערכי התורה, והגולה – לא זו בלבד שאינה רוצה לזוז לפי-שעה, אלא שוללת היא את זרותה במקומה ואת צורך-גאולתה מעיקרא.

אולם, נטייה זו לגריעות – מעצם טיבה באמת נהפכת היא לנטיית-מעלה. הגולה המתנכרת לייחודה ולעקרון-הגאולה – ממילא היא בוגדת ודנה את עצמה לאבדן, ושוב אין אפוא מניעה מהותית לבוא עמה בריב, בהבדל ממה שהיה בעבר: מעתה אפשר ואפשר להעמיד את היישוב נגדה, לא עוד כבחיר-פזוֹרְיָה בעלמא, אלא כְּאַלְטֶרְנַטִּיבָה המחויבת והאפשרית היחידה להתמדת האומה, על-ידי ריכוז האומה כולה בתוכו וזיהויה עִמָּדוֹ. עִמָּדָה ביקורתית זו – מה שיהא לאל ידה להציל מן הגולה היא תציל, ואילו מה שלא יוכל להינצל מן הגלות לגאולה במספר הדורות הקרובים, הרי זה ילך לדאבון-לב לאיבוד – אבל גלות ישראל לאורך ימים שוב אינה יכולה להתקיים, ולא תתקיים, והגורם המהותי היסודי לַפְּגִימוֹת ההווייתית של האומה מתקופת בית שני עומד אפוא להתבטל על-כל-פנים. ההתרוקנות הרוחנית של הגולה מבפנים – מסתבר אפוא כי באמת אין היא רק גריעות, אלא היא דווקא החסד, אשר הקדוש-ברוך-הוא מואיל סוף-סוף לעשות עמנו לגאולת ישראל השלמה, אחר שלא אִמְצָנוּ לזכות בַּחֲסֵד על דרך החיוב.³⁵

35 בחיבור שכתב שב"ד כחמש שנים קודם לחיבורו זה – 'הברית בין הקברים' (כרך א') – הוא כלל גם ניתוח השוואתי בין ימי בית שני לבין המצב שנתהווה לאחר טבח יהדות

ואמנם, גם עצם ההתחדשות של תנופת המעש הממלכתי בקרבנו – למעשה מתקשרת היא לאותו חסד ההתרוקנות הרוחנית, כפי שאין שוב צורך להסביר. אבל התחדשות זו, גם אם מתוך ההתרוקנות נשארת היא לפי־שעה מנותקת מכל תודעה משיחית מוגדרת – מכל־מקום העובדה היא שאין זו עוד תנופה "יישובית" בעל־מא, מעין מה שהיה בימי בית שני: הרי זו תנופה לאומית, המושרשת בְּתודעה – ולו גם בלתי־מוגדרת – שעליה להגשים את תחיתו המלאה והממצה של עם ישראל בארצו, לשים קץ לפיזור ולשמש פירעון לְמאויים־מקדם לגאולת ישראל המשיחית השלמה. תנופת־המעש הזאת, על־פי הגיונה האידיאלי, באמת מכוונת היא אפוא לאותה עמדה־ביקורתית־לְגולה שאמרנו, ושהיא תנאי להתגשמות הנורמה השלמה כפי שהסברנו לעיל; ומצד שני, על פי אותו ההיגיון האידיאלי, אף מכוונת תנופת־המעש להחזרת העומק הישראלי־הרוחני שאבד לה בתקומתה.

מכאן שוב מתקשר אפוא המעגל לאינטגרציה של תנופת־המעש במסורת התורה; אך תנופה זו עצמה – מלכתחילה יונקת היא, כאמור, ממסורת המעש הממלכתי של בית שני, כפי שאמנם גם נשתמרה זו מלכתחילה בסמיכות לנורמה המשיחית הטהורה של מסורת התורה – וכך באמת מתקשרת אִם־כֵּן והולכת השלמות הישראלית הצפויה בעתיד, מתוך הצירוף של שני הגורמים הללו יחדיו. צירוף זה, מְצָדו, בהעלותו את מעשה־הגניזה ואת החומר ההיסטורי הגנוז, [שניהם] כאחד, למעלת משמעות חיובית במסגרת הנורמה ההיסטורית השלמה – ממילא מחזיר הוא את הפרספקטיבה התכליתית, את הכשרות ואת הטעם לשיבוץ שני גורמיו כאחד בהרצאת ההיסטוריה הנורמטיבית של עם ישראל, ומבטל הוא את דין הגניזה משורשו, מכאן ואילך.

אלול תשכ"ו – אדר א' תשכ"ז

אירופה, באשר לִיחס המתקיים בין תפוצות העם בגולה לבין היישוב שבארץ. מעניין לקרוא יחד את הניתוח דנן עם זה הנפרש שם, מעמוד 440 בְּפסקה הפותחת "אולם" ועד כוכבית ההפרדה שבעמ' 446. ביתר מיקוד – בהקבלה לְפסקה בה עומדים אנו כאן – ראה שם את חמש הפסקאות האחרונות שלפני כוכבית ההפרדה.

בית חוניו

שב"ד כותב שעבודת-המקדש הועברה גם לאלכסנדריה, במקביל למקדש-ירושלים, אל-נכון בעקבות המסופר בתלמוד כי חוניו הכהן ברח "לאלכסנדריא של מצרים ובנה שם מזבח והעלה עליו לשם שמים"; ('מנחות' דף ק"ט עמוד ב').

אלכסנדריה היתה אמנם מרכז של הקהילה היהודית במצרים – אך מקומו של 'בית חוניו' היה בעיירה לאונטופוליס, בבסיס המזרחי של הדלתא. (עד היום נשמר במקום השם: תל אל יהודיה, ליד העיירה שיבין אל-קנאטיר, כעשרים ק"מ מצפון לקהיר, ואמנם נמצאו שם בחפירה ארכיאולוגית כתובות יהודיות מאותה תקופה). כדי ליישב את לשון הגמרא הנ"ל עם המציאות ההיסטורית, ישנם המפרשים כי חוניו ברח "לאלכסנדריא של מצרים" כדי ליטול את רשות השלטונות להקמת המקדש, ואחר כך "בנה שם מזבח", כלומר: בארץ מצרים. מכל-מקום, בית חוניו נבנה על חורבות מקדש מצרי, במרכז של מושבת החיילים היהודים אשר שירתו בצבא מצרים; הוא ניצב על עומדו למעלה ממאתיים ושלושים שנה, ונסגר בידי הרומאים לאחר נפילת מצדה, כשלוש שנים לאחר חורבן הבית השני.

מובן מאליו כי חז"ל לא ראו במקדש חוניו מקום כשר לעבודת ה', כבית המקדש, אך הם גם לא קבעוהו כמקום עבודה-זרה אלא כ'במה' אשר העבודה בה אסורה כאשר המקדש בנוי על תלו, ואף לאחר חורבנו. על כן קבעו במשנה ('מנחות' י"ג ג') שמי שנדר להקריב את קרבנו בבית חוניו, והקריב, אמנם קיים את נדרו – אך פירשו שגם ענוש הוא כרת על הקרבת קודשים מחוץ למקדש. כמורכב נקבע שכוהנים אשר שימשו בבית חוניו, ואף כלי השרת משם, נפסלו מלשמש בקודש במקדש ה' בירושלים. האמורא רב יצחק, אשר אמר כי קיבל שמועה שההקרבה בבית חוניו הותרה לאחר החורבן, חזר בו מדבריו.

(ראה על כל זאת: במשנת 'מנחות' הנ"ל ובפירושו הרמב"ם עליה; בתוספתא לאותו פרק הלכה י"ד; כל סיפור המעשה, בשתי גירסותיו, בסוגיית הגמרא שם, מדף ק"ט עמוד ב' עד דף ק"י עמוד א'; מסכת עבודה זרה דף נ"ב עמוד ב'; מסכת מגילה דף י' עמוד א'; רמב"ם ב'משנה-תורה': הלכות ביאת המקדש פרק ט' הלכה י"ד, והלכות מעשה הקרבנות פרק י"ד הלכה ז').

ייתכן שחוניו וממשיכיו, הכוהנים מבית צדוק, הונעו מכוח הטענה שכוהני בית חשמונאי אינם כשרים לשרת, ושנתחללה קדושתו של המקדש בירושלים; ייתכן גם שביקשו לייסד מרכז דתי ליהודי מצרים; אך העובדה היא שמקדש חוניו כלל אינו נזכר בספרות יהודי מצרים באותה תקופה, בעוד שממקורות רבים הננו למדים על עלייתם- לרגל של יהודי מצרים עם כל ישראל אחיהם, על הכבוד שרחשו לִמְקַדֵּשׁ ועל מס מחצית השקל אשר שיגרו לירושלים. על-כן מקובל כיום במחקר כי הפולחן במקדש חוניו היה מקומי בלבד; הוא שירת רק את אותה מושבת-חיילים ולא היווה מוקד משמעותי לעבודת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מעבר לכך, ובהחלט לא גרם לניתוקם של יהודי מצרים מבית המקדש אשר בירושלים. (ראה על כך בספרו של שמואל ספראי 'העליה לרגל בימי הבית השני', הוצאת עם הספר, תל-אביב 1965, עמ' 63 ובהערות הנלוות).

ניסיונות בניין לעת חורבן ממרד בר־כוכבא ועד ההתייצבות לצד פרס נגד ביזנטיון

שב"ד עומד על כך שמרד בר־כוכבא – שישים ושתיים שנים לאחר החורבן – ואף ההתקוממות נגד שלטון ביזנטיון והצטרפות היהודים לחיילות פרס – חמש מאות ארבעים וארבע שנים לאחר החורבן – היו בבחינת ניסיונות להחזיר את הגלגל אל המצב שלפני החורבן, ומשמע, בראש־ראשונה: לכוון את המקדש מחדש. מתבקשת אפוא הרחבת דברים כדי להיטיב ולהבין זאת:

● השאלה אם במהלך המרד הצליחו לוחמי בר כוכבא להשתלט על ירושלים, להקים מזבח בהר ולחדש את העבודה – או אם לאו – טרם הוכרעה במחקר; יש סוברים שאמנם כך היה הדבר (על אף שלא נמצאו לכך ראיות ממשיות), וישנם הסבורים שלא. מכל־מקום, ברור כיום שייסוד 'אליה קפיטולינה' – הפיכת ירושלים לעיר פגנית – קדמה למרד, והיתה בוודאי בין סיבותיו, אם־לא העיקרית שבהן. ברורה לחלוטין גם שאיפת הלוחמים והנהגתם לקומם מחדש את המקדש, והנה חקוקה היא על גבי מטבעות המרד: שמו של אלעזר הכוהן הטבוע לצד שמו של שמעון, הכתובת "לחירות ירושלים", הצוצרות המקדש וכלי נגינת הלויים, כלים לניסוך על־גבי המזבח, וכן חזית המקדש החקוקה על־גבי סלע הכסף (שהיה לסמלה של הוצאת הספרים 'דביר'). ראה על כך בספרו של יעקב משורר 'אוצר מטבעות היהודים', הוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים תשנ"ח, עמ' 121 ואילך.

בספרו הנ"ל קבע יעקב משורר את מסקנתו בדבר תאריך ייסודה של 'אליה קפיטולינה' על־פי מטבע בודד (אשר יתואר מיד להלן), אך זמן קצר אחר־כך הוכח הדבר שוב, על־פי ממצא מטבעות מימי המרד במערת־מפלט בנחל מכמש, כאשר נמצאו יחדיו מטבעות בר־כוכבא עם מטבעות ייסוד 'אליה קפיטולינה'. ראה על כך בספרם של חנן אשל ודוד עמית 'מערות המפלט מתקופת מרד בר־כוכבא', אוניברסיטת

ת"א תשנ"ט עמ' 216; וראה עוד את מאמרו של אריה קינדלר: 'האם נוסדה אליה-קפיטולינה לפני מלחמת בר־כוכבא או אחריה – שתי ראיות נומיסטיות', בתוך: 'חידושים בחקר מרד בר־כוכבא', אוניברסיטת בר־אילן תשס"א, עמ' 5 ואילך. ובכן, במטבע הנושא את הכתובת "קולוניה אליה קפיטולינה נוסדה" נראה אדריינוס חורש בצמד בקר – פר ופרה – וחרישת תלם סביב העיר, לקביעת גבולותיה, היא שסימלה אז את נעיצת היתד ואת ייסוד העיר בפועל. חריש זה נחרת בזיכרון הלאומי כאחת מחמש הפורענויות שאירעו בתשעה באב, כדבר המשנה במסכת תענית (ד' ו'): "בתשעה באב נגזר על אבותינו שלא ייכנסו לארץ, וחרב הבית בראשונה ובשנייה, ונלכדה ביתר, ונחרשה העיר". מסורת חז"ל אף מצביעה על האיש אשר ביצע זאת בפועל: טוֹרְנוֹסְרוֹפּוֹס הרשע – שם־הגנאי שהוצמד לנציב רומא טיאנוס רופוס שמשל ביהודה בזמן מרד בר כוכבא – וראה זאת ב'ירושלמי' 'תענית' פרק ד' סוף הלכה ה', וב'בבלי' 'תענית' דף כ"ט עמוד א' במהדורת הרב שטיינזלץ. שתי התמונות הניתנות כאן מייצגות אפוא את סיבת המרד (במטבעו הנ"ל של 'אדריינוס שחיק עצמות'), ואת התקווה אשר פיעמה בו לכינון המקדש מחדש (כדמות חזית ההיכל החקוקה במטבע המרד).



● פחות ידועים הם אירועי המרד כנגד 'מלכות הרשעה', אשר התרחש עם חילוף השלטון בארץ בין הביזנטים לפרסים – ואף מעט קודם לכן – מרד אשר שיאו היה בהצטרפות קהלי יהודים אל חיילות צבא פרס העולה לכבוש את הארץ. למשך תקופה קצרה נשא המרד את פריו: הפרסים פרשו את שלטונם כאן, ביטלו את האיסור על ישיבת יהודים בירושלים, מסרו להם סמכויות־שלטון בעיר, העמידו את הר הבית לרשותם, ובמשך פרק זמן מסוים אף חידשו היהודים את עבודת הקרבנות על־גבי מזבח שבנו בהר – כפי שיוסופר להלן.

הדבר החל כאשר בימי מלכות כוסרו, עם התקרבות חיילות הפרסים לארץ, הוקמו בטבריה גדודי יהודים שהתקוממו נגד הביזנטים, וחרבו – כיחידה לוחמת – לצבאות הפרסים אשר פלשו מצפון. בשנת 614 לסה"נ נפלה ירושלים לפני הפרסים והיהודים

שעמם, תוך כדי הרג רב בנוצרים והרס כנסיותיהם. אוראז, בהרשאת הפרסים – (והדמיון לימי כורש וזרובבל בוודאי שהרטיט לבבות) – החלו היהודים להתכונן לבניין בית המקדש, ובאופן מיידי – (אף זאת כראשית ימי בית שני) – בנו את מזבח העולה וחידשו בפועל את עבודת הקרבנות.

ואולם, לא ארכו הימים והפרסים בגדו בבני בריתם; בהשפעת הנוצרים בחצרו של כוסרו גורשו היהודים מירושלים – וגם תקופת שלטון הפרסים כאן היתה קצרה למדי – וזכר התקוות והאירועים נשתקע ב'מדרשי גאולה' ובפיוטים שנתחברו באותן שנים. הנה שתי עדויות אשר נותרו בידינו:

החיבור העיקרי בין מדרשי הגאולה שנוצרו בתקופה זו הוא 'ספר זרובבל', המשלב מציאות וחזיונות-אגדה, ובו מסופר על עליית העם וגואליו לירושלים, בזו הלשון: "ובחודש אב, אשר בו ספרו את נחמיה, ישבו חורבות ירושלים ותהיה שמחה גדולה לישראל, ויקריבו קרבן לה' ויירצה להם". ראה זאת בספרו של יהודה אבן שמואל 'מדרשי גאולה', הוצאת מוסד ביאליק 1954, בגוף המדרש בעמ' 84 ובמבוא בעמ' 64. אך חשובה לאין-ערוך היא עדותו של הפייטן הגדול, רבי אלעזר הקלירי אשר חי ופעל אז בארץ ישראל, והיה ממש עד ראייה לאירועים. הפיוט שנצטט מיד נכתב, אל-נכון, לאחר שהדיחו הפרסים את היהודים מירושלים – ואף לאחר שכבר שבו הביזנטים וכבשו את ירושלים (629) – וניכרת בו על-כן גם נימת האכזבה. הנה השורות החשובות לענייננו: "וירגעו מעט אנשי קודש [= ציבור היהודים] / כי ירשם אשור [= פרס] לייסד מקדש קודש / ויבנו שם מזבח קודש / ויעלו בו זבחי קודש / ולא יספיקו לכוון הקודש / שעדיין לא יצא חוטר מגזע קודש //".

לתיאור ההיסטורי של דברי אותם ימים – ראה את מאמרו החשוב של פרופ' עזרא פליישר: 'לפתרון שאלת זמנו ומקום פעולתו של ר' אלעזר בירבי קליר', בתוך: 'תרביץ' נ"ד (תשמ"ה) עמ' 383, ובייחוד מעמ' 398 ואילך. את אשר נכתב לפני גילוייו של פליישר – ראה בספרו של מיכאל אבי-יונה (שנדפס לראשונה בתשי"ב): 'בימי רומא וביזנטיון', הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תש"ל, עמ' 231; וגם: 'ההיסטוריה של ארץ ישראל', כתר ויד יצחק בן-צבי 1985, כרך ה' (תקופת המשנה והתלמוד והשלטון הביזנטי), עמ' 257.

- (בין סוגריים, ניתן להצביע על ניסיון נוסף לחידוש המקדש, אשר התרחש בשנת 363 למניינם, והנתון אפוא בין שני הניסיונות שנסקרו כאן. ניסיון זה לא היה כרוך במרד, אלא נבע מהרשאה פומבית וחגיגית שהעניק הקיסר יוליאנוס ליהודים לשוב ולבנות את מקדשם בירושלים. אל-נכון היה הדבר כרוך בניסיונו

של יוליאנוס לדחות את הנצרות כדת הקיסרות הרומית – כפי שנתקבל הדבר לפניו, זה ארבעים שנה – ואשר על-כן הוא כונה: יוליאנוס אפוסטטאטא (= הכופר).

לפי מקורות שונים הוחל אז בהכנות למלאכת הבניין בהר הבית, והדבר עורר התלהבות רבה הן בקרב המוני ישראל שבארץ והן בקרב קהילות העם שבתפוצות. ישנם הרואים רמז לשמחה שאחזה ביהודי ארץ ישראל בדברו של האמורא רב אחא, בן זמנו של יוליאנוס, האומר "שבית-המקדש עתיד להיבנות קודם למלכות בית דוד"; ('ירושלמי' 'מעשר שני' פרק ה', הלכה ב').

ומכל-מקום, היוזמה לא צלחה. עבודות הבנייה נפסקו פתאום על-ידי רעש-אדמה עז, אשר בגינו אף נהרגו ונפצעו רבים מן העושים במלאכה. לא זו אף זו: חודשים ספורים לאחר תחילת העבודות נהרג יוליאנוס בקרב נגד הפרסים, והקיסר שבא אחריו היה נוצרי וחדש את מעמדה הרשמי של הנצרות באימפריה הרומית.

